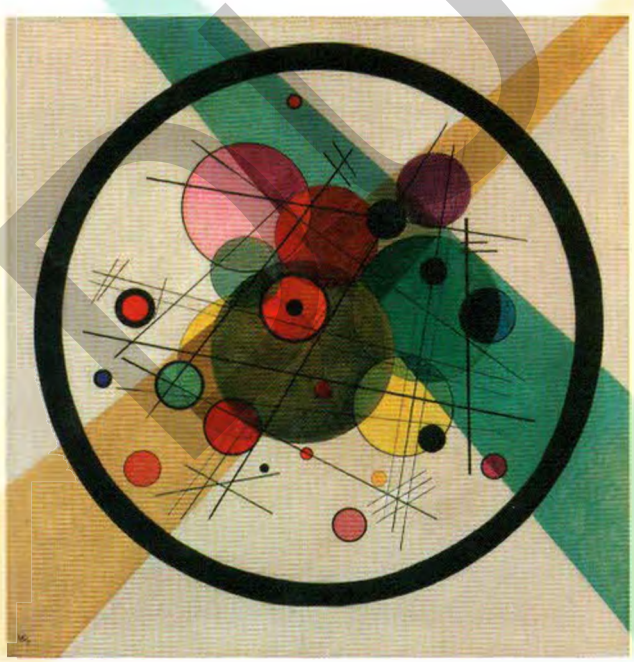
РУХАНИ ЖАҢҒЫРУ

ЖАҢА ГУМАНИТАРЛЫҚ БІЛІМ. ҚАЗАҚ ТІЛІНДЕГІ 100 ЖАҢА ОҚУЛЫҚ

ӘЛЕУМЕТТАНУ ТЕОРИЯСЫ



Джордж Ритцер • Джеффри Степницки

Sociological Theory

«Жаңа гуманитарлық білім. Қазақ тіліндегі 100 жаңа оқулық»
жобасы Қазақстан Республикасының Тұңғыш Президенті –
Елбасы Нұрсұлтан Назарбаевтың бастамасымен
«Рухани жаңғыру» мемлекеттік
бағдарламасы аясында
іске асырылды

DU

SOCIOLOGICAL THEORY

10th EDITION

GEORGE RITZER

JEFFREY STEPNISKY

DU

SAGE

CALIFORNIA, USA

ӘЛЕУМЕТТАНУ ТЕОРИЯСЫ

10-БАСЫЛЫМ

ДЖОРДЖ РИТЦЕР

ДЖЕФФРИ СТЕПНИЦКИ

DU

ULTTYQ AY'DARMA BIY'ROSY QOG'AMDYQ QORY

Астана
2018

ӘОЖ 316 (075.8)
КБЖ 60.5я73
Р51

«Жаңа гуманитарлық білім. Қазақ тіліндегі 100 жаңа оқулық» жобасының редакциялық алқасы:

Редакциялық алқаның төрағасы – *Тәжин М.М.*
Төрағаның орынбасары – *Сағадиев Е.К.*
Жауапты хатшы – *Кенжеханұлы Р.*
Алтаев Ж.А.
Алшанов Р.А.
Жаманбалаева Ш.Е.
Жолдасбеков М.Ж.
Қасқабасов С.А.
Қарин Е.Т.
Құрманбайұлы Ш.
Масалимова Ә.Р.
Мұтанов Ғ.М.
Нұрышева Г.Ж.
Нысанбаев Ә.Н.
Өмірзақов С.Ы.
Саңғылбаев О.С.
Сыдықов Е.Б.

Кітапты баспаға әзірлеген
Ұлттық аударма бюросы

Аудармашылар – *Әбдікерова Г.О.*
Бұрханова Д.К.
Серікжанова С.С.
Дүйсенова С.М.
Мырзабекова А.А.

Әдеби редактор – *Ауанова А.*
Сәбит К.
Сәукетай Т.

Ғылыми редактор – *Әбдірайымова Г.С.*

Жауапты редактор – *Әбдірайымова Г.С.*
Башибаева З.К.

Жауапты шығарушы – *Зақанқызы З.*
Мұхамадиев Д.

Пікір жазғандар – *Шаукенова З.К.*
Жаманбалаева Ш.Е.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің Әлеуметтану және әлеуметтік жұмыс кафедрасында ғылыми редакциядан өткен

ALL RIGHTS RESERVED. No part of this book may be reproduced or utilized in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the publisher.

SAGE Publucations, Inc. is the original publisher in the United States, United Kingdom, and New Delhi.

The Traslation is published by arrangement with the SAGE Publications, Inc.

Р51 **Ритцер Д., Степницки Д.**
Әлеуметтану теориясы. 10-басылым. – Алматы: «Ұлттық аударма бюросы» қоғамдық қоры, 2018. – 856 бет.

ISBN 978-601-7943-17-2

Әлеуметтану ғылымының даму ерекшеліктері тарихи тұрғыдан баяндалатын бұл кітапта авторлар әлеуметтану ғылымының өзекті мәселелерін классикалық және қазіргі көзқарастармен ұштастырған. Кітаптың бірінші бөлімінде ежелгі дәуірдегі әлеуметтік ой мен сол кезең өкілдерінің көзқарастары, әлеуметтану ғылымының негізін салған ойшылдардың өмірбаяны мен басты идеялары, екінші бөлімінде қазіргі әлеуметтану теориясының негізгі мектептері туралы сөз болады. Құрылымдық функционализм, структурализм, неомарксизм, символикалық интеракционизм, этнометодология, айырбас, желілік, рационалды таңдау, қазіргі феминистік, микро-, макроинтеграциялық және басқа да теориялар әлеуметтану ғылымының көппарадигмалық мазмұнын жан-жақты көрсетеді. Ал қорытынды бөлімде модерннен постмодернге дейінгі және одан кейінгі модерннің заманауи теориялары – нәсілшілдік пен отаршылдық, жаһандану, структурализм, постструктурализм, постмодерндік теориялар, яғни XXI ғасыр теорияларының даму үрдістері кеңінен сипатталады.

Оқулық әлеуметтану саласын зерттеуші мамандар мен оқытушыларға, әлеуметтану пәні арнайы оқытылатын жоғары оқу орнының студенттеріне, сондай-ақ осы ғылымға қызығушылық танытқан оқырманға арналған.

ӘОЖ 316 (075.8)
КБЖ 60.5я73

ISBN 978-601-7943-17-2

© by SAGE Publications, Inc
© «Ұлттық аударма бюросы» ҚҚ, 2018

...Біздің мақсатымыз айқын, бағытымыз белгілі, ол – әлемдегі ең дамыған 30 елдің қатарына қосылу.

Мақсатқа жету үшін біздің санамыз ісіміздің озып жүруі, яғни одан бұрын жаңғырып отыруы тиіс. Бұл саяси және экономикалық жаңғыруларды толықтырып қана қоймай, олардың өзегіне айналады.

Біз алдағы бірнеше жылда гуманитарлық білімнің барлық бағыттары бойынша әлемдегі ең жақсы 100 оқулықты әртүрлі тілден қазақ тіліне аударып, жастарға дүниежүзіндегі таңдаулы үлгілердің негізінде білім алуға мүмкіндік жасаймыз.

Жаңа мамандар ашықтық, прагматизм мен бәсекелестікке қабілет сияқты сананы жаңғыртудың негізгі қағидаларын қоғамда орнықтыратын басты күшке айналады. Осылайша болашақтың негізі білім ордаларының аудиторияларында қаланады...

Қазақстан Республикасының Президенті
Н.Ә. Назарбаевтың
«Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» атты еңбегінен

• Қысқаша мазмұны •

Биографиялық және автобиблиографиялық шолулар xxi
Алғы сөз xxii
Ризашылық xxiv
Авторлар туралы xxv

I БӨЛІМ • КЛАССИКАЛЫҚ ӘЛЕУМЕТТАНУ ТЕОРИЯСЫ 1

1-тарау • Әлеуметтану теориясына тарихи шолу: ерте кезең 2
2-тарау • Карл Маркс 46
3-тарау • Эмиль Дюркгейм 84
4-тарау • Макс Вебер 122
5-тарау • Георг Зиммель 170

II БӨЛІМ • ҚАЗІРГІ ЗАМАНҒЫ ӘЛЕУМЕТТАНУ ТЕОРИЯСЫ: НЕГІЗГІ МЕКТЕПТЕР 205

6-тарау • Әлеуметтану теориясына тарихи шолу: кейінгі кезең 206
7-тарау • Құрылымдық функционализм, жүйелер теориясы және конфликт теориясы 254
8-тарау • Неомарксистік теорияның әралуандығы 298
9-тарау • Символикалық интеракционизм 356
10-тарау • Этноәдіснама 406
11-тарау • Айырбас, желілік және рационалды таңдау теориялары 434
12-тарау • Қазіргі феминистік теория 476
13-тарау • Микро-макро және агенттік-құрылымдық интеграция 522

III БӨЛІМ • МОДЕРНДІК ТЕОРИЯДАН ПОСТМОДЕРНДІК ӘЛЕУМЕТТІК ТЕОРИЯҒА ДЕЙІН (ЖӘНЕ ОДАН КЕЙІНГІЛЕР) 577

14-тарау • Модернизмнің заманауи теориялары 578
15-тарау • Нәсіл және отаршылдық теориялары 612
16-тарау • Жаһандану теориясы 648
17-тарау • Структурализм, постструктурализм және постмодерндік әлеуметтік теория 684
18-тарау • XXI ғасырдағы әлеуметтік теория 724

DU

• Толық мазмұны •

Биографиялық және автобиблиографиялық шолулар xxi
Алғы сөз xxii
Ризашылық xxiv
Авторлар туралы xxv

I БӨЛІМ • КЛАССИКАЛЫҚ ӘЛЕУМЕТТАНУ ТЕОРИЯСЫ 1

1-тарау • Әлеуметтану теориясына тарихи шолу: ерте кезең 2
Кіріспе 4
Әлеуметтану теориясының дамуындағы әлеуметтік күштер 7
Саяси революциялар 7
Индустриялық революция және капитализмнің өркендеуі 7
Отаршылдық 8
Социализмнің өркендеуі 9
Феминизм 9
Урбанизация 10
Діни өзгерістер 10
Ғылымның дамуы 11
Интеллектуалды күштер және әлеуметтану теориясының өркендеуі 11
Ағартушылық 11
Ағартушылыққа консервативті реакция 12
Француз әлеуметтануының дамуы 16
Алексис де Токвиль (1805–1859) 16
Клод Анри Сен-Симон (1760–1825) 17
Огюст Конт (1798–1857) 17
Эмиль Дюркгейм (1858–1917) 21
Әлеуметтік фактілер 21
Дін 22
Неміс әлеуметтануының дамуы 23
Карл Маркс (1818–1883) теорияларының түп тамыры мен табиғаты 23
Гегель 23
Фейербах 24
Маркс, Гегель және Фейербах 25

DU

Саяси экономия 26
Маркс және әлеуметтану 26
Маркс теориясы 27
Макс Вебер (1864–1920) мен Георг Зиммель (1858–1918) теорияларының түп тамыры мен табиғаты 28
Вебер және Маркс 28
Веберге әсер еткен ғалымдар мен ағымдар 30
Вебер теориясы 30
Вебер теориясының қабылдану 33
Зиммель теориясы 34
Британ әлеуметтануының негіздері 36
Саяси экономика, амелиоризм және әлеуметтік эволюция 36
Саяси экономика 36
Амелиоризм 38
Әлеуметтік эволюция 39
Герберт Спенсер (1820–1903) 39
Спенсер мен Конт 40
Британиядағы Спенсерге қарсы реакция 41
Ерте кездегі итальян әлеуметтануының басты тұлғасы 41
Еуропалық марксизмнің ғасырлар тоғысындағы дамуы 43

2-тарау • Карл Маркс 46
Кіріспе 47
Диалектика 49
Диалектикалық әдіс 50
Факт және құндылық 50
Өзара қарым-қатынас 50
Өткен шақ, қазіргі кез, болашақ 51
Шарасыздыққа мойынсұнбау 51
Акторлар және құрылымдар 52
Адам әлеуеті 53
Еңбек 56
Айыру 57
Капиталистік қоғамның құрылымдары 60
Тауарлар 61
Тауар фетишизмі 62
Капитал, капиталистер және пролетариат 64
Эксплуатациялау 65
Таптық қақтығыстар 67
Капитализм несімен жақсы? 68
Тарихи материалистік тұжырымдама 69
Капиталистік қоғамның мәдени аспектілері 71

DU

Идеология 72
Бостандық, теңдік және идеология 73
Дін 75
Маркс экономикасы: тақырыптық зерттеу 75
Коммунизм 78
Сын-пікірлер 78
Қазіргі қолданылуы 80

3-тарау • Эмиль Дюркгейм 84
Кіріспе 85
Әлеуметтік фактілер 88
Материалдық және материалдық емес әлеуметтік фактілер 90
Материалдық емес әлеуметтік фактілердің түрлері 91
Мораль 91
Ұжымдық сана 92
Ұжымдық көзқарастар 93
Әлеуметтік бағыттар 94
Қоғамдағы еңбек бөлінісі 95
Механикалық және органикалық ынтымақтастық 96
Динамикалық тығыздық 97
Репрессивті және реститутивті заң 98
Қалыптылық және ауытқу 99
Әділдік 100
Суицид 101
Суицидтің төрт түрі 102
Эгоистік суицид 103
Альтруистік суицид 104
Аномиялық суицид 104
Фаталистік суицид 105
Суицидтің жиілігі және әлеуметтік реформа 105
Дін ұстанудың қалыпты формалары 106
Дюркгеймнің ерте кезеңдегі және кейінгі теориялары 106
Сакралды және қарапайым дін теориясы 107
Сенімдер, рәсімдер және шіркеу 108
Неге қарабайыр? 109
Ұжымдық толқу 109
Тотемизм 110
Білім әлеуметтануы 111
Түсіну категориялары 112
Моральдық тәрбие және әлеуметтік реформа 113
Мораль 114
Моральдық тәрбие 115

Кәсіптік бірлестіктер ... 116
Сын-пікірлер ... 116
Қазіргі қолданылуы ... 118

4-тарау • Макс Вебер ... 122
Әдіснама ... 123
Тарих және әлеуметтану ... 123
Түсіну ... 127
Тарихи байланыс ... 128
Идеалды типтер ... 129
Құндылықтар ... 132
Құндылықтар және оқыту ... 132
Құндылықтар және зерттеу ... 133
Субстантивті әлеуметтану ... 135
Әлеуметтану деген не? ... 135
Әлеуметтік іс-әрекет ... 136
Тап, мәртебе және партия ... 138
Билік құрылымдары ... 139
Рационалды-легитимді билік ... 140
Дәстүрлі билік ... 143
Харизмалы билік ... 144
Биліктің типтері және «Шынайы өмір» ... 146
Рационалдандыру ... 146
Рационалдық типтері ... 147
Жалпылама теория болуы мүмкін бе? ... 148
Формалды және субстантивті рационалдық ... 149
Әртүрлі әлеуметтік жағдайдағы рационалдандыру ... 150
Дін және капитализмнің өркендеуі ... 156
Құтқарылу амалы ... 158
Қытайдағы дін мен капитализм ... 162
Үндістандағы дін мен капитализм ... 164
Сын-пікірлер ... 165
Қазіргі қолданылуы ... 166

5-тарау • Георг Зиммель ... 170
Негізгі мәселелер ... 171
Мәселенің деңгейі мен ауқымы ... 174
Диалектикалық ойлау ... 174
Өмір ... 176
Индивидуалды сана және индивидуалдық ... 177
Әлеуметтік әрекеттестік («Қауымдасу») ... 179
Өзара әрекеттесу: формалары мен типтері ... 180

Әлеуметтік геометрия ... 181
Әлеуметтік типтер ... 183
Әлеуметтік формалар ... 184
Әлеуметтік құрылымдар мен әлемдер ... 185
Объективті мәдениет ... 187
Ақша философиясы ... 189
Ақша және құн ... 190
Ақша, реификация және рационалдандыру ... 190
Жағымсыз әсерлері ... 192
Мәдениет трагедиясы ... 194
Құпиялық: Зиммель әлеуметтануындағы тақырыптық зерттеу ... 195
Құпиялық және әлеуметтік қарым-қатынастар ... 197
Құпиялық жөніндегі басқа да ойлар ... 199
Сын-пікірлер ... 200
Қазіргі қолданылуы ... 201

II БӨЛІМ • ҚАЗІРГІ ЗАМАНҒЫ ӘЛЕУМЕТТАНУ ТЕОРИЯСЫ: НЕГІЗГІ МЕКТЕПТЕР ... 205

6-тарау • Әлеуметтану теориясына тарихи шолу: кейінгі кезең ... 206
Ерте кезеңдегі американдық әлеуметтану теориясы ... 207
Саясат ... 207
Әлеуметтік өзгеріс және интеллектуалды ағымдар ... 209
Герберт Спенсердің әлеуметтануға ықпалы ... 210
Торстейн Веблен (1857–1929) ... 212
Джозеф Шумпетер (1883–1950) ... 215
Чикаго мектебі ... 215
Ерте кезеңдегі Чикаго мектебі ... 216
Чикаго мектебінің құлдырауы ... 221
Ерте кезеңдегі Америка әлеуметтануындағы әйелдер ... 221
Дюбуа-Атланта мектебі ... 223
Ғасырдың ортасына дейінгі әлеуметтану теориясы ... 224
Гарвардтың өркендеуі, Шырмауық лигасы және құрылымдық функционализм ... 224
Толкотт Парсонс (1902–1979) ... 227
Джордж Хоманс (1910–1989) ... 228
Марксистік теорияның дамуы ... 229
Карл Мангейм және білім әлеуметтануы ... 230
Ғасыр ортасынан кейінгі әлеуметтану теориясы ... 231
Құрылымдық функционализм: шырқау шегі мен құлдырауы ... 231
Американдағы радикалды әлеуметтану: Ч. Райт Миллс ... 232
Конфликт теориясының дамуы ... 232
Айырбас теориясының туындауы ... 235

Драматургиялық сараптама: Эрвинг Гоффманның еңбегі ... 236
Күнделікті өмір әлеуметтануының дамуы ... 236
Феноменологиялық әлеуметтану және Альфред Щюцтың еңбегі (1899–1959) ... 236
Этноәдіснама (Ethnomethodology) ... 237
Марксистік әлеуметтанудың өркендеуі мен құлдырауы ... 238
Феминистік теорияның қиындықтары ... 239
Нәсіл және отаршылдық теориялар ... 240
Структурализм және постструктурализм ... 242
XX ғасыр соңындағы әлеуметтану теориясындағы зерттеулер ... 243
Микро- және макроинтеграция ... 243
Агенттік-құрылым интеграциясы ... 243
Теориялық синтез ... 245
Модерн және постмодерн теориялары ... 246
Модернді жақтаушылар ... 246
Постмодернді жақтаушылар ... 247
XXI ғасырдағы әлеуметтік теория ... 248
Тұтыну теориялары ... 248
Жаһандану теориялары ... 249
Ғылым, технология және қоғам теориялары ... 250

7-тарау • Құрылымдық функционализм, жүйелер және конфликт теориялары ... 254
Құрылымдық функционализм ... 256
Стратификацияның функционалды теориясы және оған сын-пікірлер ... 257
Толкотт Парсонстың құрылымдық функционализмі ... 260
AGIL функциясы ... 260
Әрекет жүйесі ... 261
Парсонстық теориядағы өзгерістер мен динамизм ... 269
Роберт Мертонның құрылымдық функционализмі ... 271
Құрылымдық функционалды модель ... 271
Әлеуметтік құрылым және аномия ... 276
Негізгі сын-пікірлер ... 277
Маңызды сын-пікірлер ... 277
Әдістемелік және логикалық сын-пікірлер ... 278
Жүйелер теориясы ... 280
Жүйе және қоршаған орта ... 281
Аутопоэзис ... 282
Дифференциация ... 283
Сегменттік дифференциация ... 283
Стратификациялық дифференциация ... 284

DU

Орталық перифериялық дифференциация 284
Функционалды жүйелердің дифференциациясы 284
Конфликт теориясы 285
Ральф Дарендорфтың еңбегі 285
Билік 286
Топтар, конфликт және өзгеріс 287
Негізгі сын-пікірлер және оларға тойтарыс беру талпынысы 288
Анағұрлым интегратив конфликт теориясы 290
Әлеуметтік стратификация 291
Басқа әлеуметтік салалар 293

8-тарау • Неомарксистік теорияның әралуандығы 298
Экономикалық детерминизм 299
Гегель марксизмі 300
Георг Лукач 301
Реификация 301
Таптық және жалған сана 302
Антонио Грамши 303
Сыни теория 304
Әлеуметтік және интеллектуалды өмірдің негізгі сын-пікірлері 305
Маркс теориясына сын-пікірлер 305
Позитивизмге сын-пікірлер 305
Әлеуметтануға сын-пікірлер 306
Қазіргі қоғамға сын-пікірлер 306
Мәдениетке сын-пікірлер 308
Негізгі үлестер 309
Субъективизм 309
Диалектика 311
Сыни теорияға сын-пікірлер 313
Юрген Хабермастың идеялары 313
Маркстен айырмашылықтары 313
Рационалдандыру 315
Қарым-қатынас 316
Бүгінгі сыни теория: Аксел Хоннет (Axel Honneth) 317
Аксел Хоннеттің идеялары 317
Мәдени сынның кейінгі дамуы 320
Неомарксистік экономикалық әлеуметтану 321
Капитал және еңбек 321
Монополиялық капитал 321
Еңбек және монополиялық капитал 323
Капитал мен еңбек тақырыбындағы өзге зерттеулер 325
Фордизм және постфордизм 326

Тарихи бағдарланған марксизм ... 330
Модерн әлем-жүйесі ... 330
Географиялық кеңею ... 331
Дүниежүзілік еңбек бөлінісі ... 332
Негізгі мемлекеттердің дамуы ... 332
Кейінгі зерттеулер ... 333
Бүгінгі әлем-жүйе теориясы ... 335
Неомарксистік кеңістікті талдау ... 337
Кеңістік өндірісі ... 337
Триалектика ... 340
Үміт кеңістігі ... 341
Постмарксистік теория ... 343
Аналитикалық марксизм ... 344
Маркстің постмодерндік теориясы ... 348
Гегемония және радикалды демократия ... 348
Сабақтастық және уақыт-кеңістік тығыздығы ... 349
Марксизмнен соң ... 350
Постмарксизмге қатысты сын-пікірлер ... 353

9-тарау • Символикалық интеракционизм ... 356
Тарихи негізі ... 357
Прагматизм ... 357
Бихевиоризм ... 359
Редукционизм мен әлеуметтанудың арасында ... 360
Джордж Герберт Мидтің идеялары ... 361
Әлеуметтіктің басымдығы ... 361
Әрекет ... 362
Ым-ишара ... 365
Маңызды символдар ... 366
Ақыл-ой ... 367
Өзіндік мән ... 368
Баланың дамуы ... 369
Жалпыланған басқа ... 370
«Мен» және «өзім» ... 371
Қоғам ... 373
Символикалық интеракционизм: негізгі принциптер ... 374
Ойлау қабілеті ... 375
Ойлану және өзара әрекеттесу ... 376
Мағыналар мен символдарды үйрену ... 377
Әрекет және өзара әрекеттесу ... 378
Таңдау жасау ... 378
Топтар және қауымдастықтар ... 379

Эрвинг Гоффман және еңбектері ... 383
Өзіндік мән ... 384
Эмоциялар әлеуметтануы ... 392
Эмоция деген не? ... 392
Ұят: әлеуметтік эмоция ... 393
Ұяттың көрінбейтіндігі ... 395
Эмоцияны басқару және эмоция жұмысы ... 396
Сезім қағидалары ... 398
Сезімді коммерциаландыру ... 399
Сын-пікірлер ... 401
Символикалық интеракционизмнің болашағы ... 402

10-тарау • Этноәдіснама ... 406
Этноәдіснаманы анықтау ... 407
Этноәдіснаманың диверсификациясы ... 411
Институттық жағдайларды зерттеу ... 411
Конверсациялық талдау ... 412
Ертеректегі кейбір мысалдар ... 413
Қалыптан тыс эксперименттер ... 413
Гендерлік мәселе ... 415
Конверсациялық талдау ... 416
Телефон арқылы әңгімелесу: Идентификация және тану ... 416
Күлдіру ... 418
Қол соқтыру ... 419
Мінберден қуу ... 420
Сөйлем және баяндаудың интерактив түрде пайда болуы ... 421
Сөйлесу және үнсіз әрекеттердің интеграциясы ... 422
Ұялшақтықты білдіру (және өз-өзіне сенімділік) ... 422
Институттарды зерттеу ... 423
Жұмысқа қабылданардағы сұхбат ... 424
Жоғары деңгейдегі келіссөздер ... 424
Төтенше жағдайлар қызметіне хабарласу ... 425
Медиациялық тыңдауда түйіндерді шешу ... 425
Дәстүрлі әлеуметтануға сын-пікірлер ... 427
Әлеуметтен бөліну ... 427
Тақырып пен ресурстарды шатастыру ... 428
Этноәдіснамадағы күйзелістер мен шиеленістер ... 429
Синтез және интеграция ... 431
Этноәдіснама және микро- және макротәртін ... 431

11-тарау • Айырбас, желілік және рационалды таңдау теориялары ... 434
Айырбас теориясы ... 435

Бихевиоризм 435
Рационалды таңдау теориясы 436
Джордж Хоманстың айырбас теориясы 439
Табыс қағидасы 442
Стимул қағидасы 442
Құндылық қағидасы 443
Депривация-сатиация қағидасы 443
Агрессия – мақұлдау ұсыныстары 444
Рационалдық ұсыныс 444
Питер Блаудың айырбас теориясы 446
Ричард Эмерсон және оның шәкірттерінің еңбегі 450
Желілік теориясы 457
Негізгі мәселелер және принциптер 458
Басым интегративті желілер теориясы 460
Желілік айырбас теориясы 461
Құрылымдық билік 463
Күшті және әлсіз билік құрылымдары 463
Рационалды таңдау теориясы 464
Әлеуметтік теорияның негіздері 465
Сын-пікірлер 472

12-тарау • Қазіргі феминистік теория 476
Феминизмнің негізгі мәселелері 477
Тарихи көзқарас: феминизм, әлеуметтану және гендер 479
Қазіргі феминистік теориялар 482
Гендерлік айырмашылықтар 484
Әлеуметтану теориялары: институттық және интеракционистік 487
Гендерлік теңсіздік 489
Гендерлік кемсіту 493
Құрылымдық кемсіту 497
Феминизм және постмодернизм 508
Феминистік әлеуметтану тұрғысынан теориялық негіздеу 511
Білімнің феминистік әлеуметтануы 511
Макроәлеуметтік тәртіп 513
Микроәлеуметтік тәртіп 515
Субъективтілік 517

13-тарау • Микро-макро және агенттік-құрылымдық интеграция 522
Микро- және макроинтеграция 523
Микро- және макроэкстремизм 523
Микро- және макроинтеграциялануға бет алу 524
Микро- және макроинтеграцияның мысалдары 526
Болашаққа болжам: Норберт Элиастың фигурациялық әлеуметтануы 534

Әдеп тарихы 537
Билік және сыпайылық 542
Агенттік-құрылымдық интеграция 546
Агенттік-құрылымдық интеграцияның негізгі мысалдары 547
Құрылымдау теориясы 547
Агенттік-құрылымдық әдебиеттердегі негізгі ерекшеліктер 571
Агенттік-құрылымдық және микро-макробайланыстар:
басты айырмашылықтар 573

III БӨЛІМ • МОДЕРНДІК ТЕОРИЯДАН ПОСТМОДЕРНДІК ӘЛЕУМЕТТІК ТЕОРИЯҒА ДЕЙІН (ЖӘНЕ ОДАН КЕЙІНГІЛЕР) 577

14-тарау • Модернизмнің заманауи теориялары 578
Модернизмнің классикалық теорияшылары 579
Модернизмнің қуатты күші 581
Модернизм және оның салдары 583
Модернизм және бірегейлік 586
Модернизм және интимдік 587
Қоғамдағы тәуекелдер 588
Тәуекелдердің туындауы 589
Тәуекелдермен бетпе-бет 590
Холокост және икемді модернизм 591
Модернизм өнімі 591
Бюрократияның рөлі 592
Холокост және рационалдандыру 593
Икемді модерн 595
Модернизмнің аяқталмаған жобасы 596
Хабермас және постмодернистер 598
Өзіндік мән, қоғам және дін 600
Модерн және өзіндік мән 601
Модернизмнің қиялдағы әлемі 603
Зайырлы дәуірдегі дін 604
Ақпараттандыру және желілік қоғам 606

15-тарау • Нәсіл және отаршылдық теориялары 612
Фанон және отаршылдық 614
Қара нәсіл, ақ бетперде 614
Қарсыласу 616
Қарғысқа ұшыраған жер 619
Зорлық 619
Фанон және Маркс 620
Постколониалды теория 621

DU

Ориентализм 623
Нәсіл және нәсілшілдік туралы сыни теориялар 625
Нәсілдің қалыптасуы 630
Нәсілге бөлушілік 630
Нәсілдік жобалар 632
Түске қатыссыз нәсілшілдік 633
Нәсілдің жүйелік теориясы 634
Нәсілдік өрістің құрылымы 635
Өрістегі құрылым және агенттік 637
Оңтүстік теория және жергілікті халықтың қайта жаңғыруы 638
Оңтүстік теория 638
Жергілікті халықтың қайта жаңғыруы 640

16-тарау • Жаһандану теориясы 648
Жаһандануды зерттеген негізгі заманауи теорияшылар 651
Энтони Гидденс: Жаһанданудағы «Тұрлаусыз әлем» 651
Ульрих Бек: Жаһандану саясаты және космополитизм 652
Зигмунт Бауман: Жаһанданудың салдары 654
Мәдени теория 655
Мәдени дифференциализм 655
Мәдени конвергенция 659
Макдональдтандыру 659
Макдональдтандыру, экспансионизм және жаһандану 661
The «Globalization of Nothing». «Мәнсіздіктің жаһануы» 662
Мәдени гибридтену 665
Аппадураидың «Ландшафты» («Landscapes») 666
Экономикалық теория 668
Трансұлттық капитализм 668
Империя 670
Саяси теория 673
Неолиберализм 675
Неолиберализмді сынау 679
Басқа да теориялар 682

17-тарау • Структурализм, постструктурализм және постмодерндік әлеуметтік теория 684
Структурализм 686
Лингвистикалық түп тамырлары 686
Антропологиялық структурализм: Клод Леви-Стросс 687
Құрылымдық марксизм 688
Постструктурализм 689
Мишель Фуконың идеялары 691

Джорджио Агамбеннің идеялары 700
Постмодерндік әлеуметтік теория 706
Қалыпты постмодерндік әлеуметтік теория: Фредрик Джеймисон 710
Экстремалды постмодерндік әлеуметтік теория: Жан Бодрийяр 715
Сын-пікірлер және пост-постмодерндік әлеуметтік теория 718

18-тарау • XXI ғасырдағы әлеуметтік теория 724
Квир теориясы 726
Гетеросексуалды/гомосексуалды бинарлық 728
Жыныстық қатынас 730
Сын-пікірлер 731
Актор-желі теориясы 733
Постгуманизм және постәлеуметтік 733
Аффект теориясы 739
Негізгі түсініктер 741
Аффективті өріс 744
Аффект этикасы және саясат 746
«Өндіріп-тұтыну» теориясы 749
Өндіріп-тұтынудың жаңа мәні 751
Өндіріп-тұтынушы капитализм 752
Пайдаланылған әдебиеттер 758

DU

• Биографиялық және автобиографиялық шолулар •

Абдель Рахман ибн Халдун	6	Эрвинг Гоффман	382
Алексис де Токвиль	14	Гарольд Гарфинкель	409
Огюст Конт	18	Джордж Каспар Хоманс	437
Зигмунд Фрейд	32	Питер М. Блау	445
Герберт Спенсер	37	Джеймс С. Коулман	468
Карл Маркс	54	Дороти Е. Смитт	499
Эмиль Дюркгейм	87	Патрисия Хилл Коллинз	507
Макс Вебер	125	Джеффри С. Александер	528
Георг Зиммель	172	Рэндалл Коллинз	536
Торстейн Веблен	213	Норберт Элиас	540
Роберт Парк	219	Пьер Бурдье	556
Уильям Эдвард Беркхардт Дюбуа	225	Энтони Гидденс	582
Чарльз Райт Миллс	233	Юрген Хабермас	599
Толкотт Парсонс	258	Франц Фанон	617
Роберт К. Мертон	273	Кимберли Креншоу	628
Иммануил Валлерстайн	329	Джордж Ритцер	663
Джордж Герберт Мид	363	Мишель Фуко	693

DU

• Алғы сөз •

Әлеуметтану теориясының осы басылымын әзірлеу барысында SAGE Publishing баспаханасымен іскерлік байланыста болғанымызға дән ризамыз. SAGE кітаптың тың көзқарастармен толықтырылып, жаңаша серпінмен жазылуына жарқын жол ашты. Бұрынғы басылымдардағыдай, бұл басылымда да әлеуметтану теориясының қайнар көзінен бастап жаңа теориялық зерттеулерге дейінгі тарихи кезеңдерге толық шолу жасалады. Біздің мақсатымыз – әйгілі классик теорияшылардың (Маркс, Вебер, Дюркгейм және Зиммель) көзқарастарын қазіргі заманғы теориялармен сабақтастыра қарастыру. Жүйелі жинақталған бұл кітапта ежелгі және заманауи әлеуметтану теориясы туралы студенттер білуге тиісті маңызды деректердің көпшілігі қамтылды. Теорияларды көбінесе мысалдарға негіздей отырып, тереңірек талдау үшін ақпараттық және әлеуметтану тарихындағы әйгілі ойшылдар туралы әсерлі библиографиялық шолуларға жүгіндік. Әлеуметтану теориясының ерте кезеңдегі тарихын (1-тарау) және осы саладағы соңғы зерттеулерді (6-тарау) қамтитын екі тарихи тарау енгізілді. Бұл тарауларды студенттерге әр теорияшының жұмысын тарихи, әлеуметтік және саяси тұрғыда зерделеуге мүмкіндік беретін шолу ретінде ұсындық.

Онынші басылымдағы өзгерістер

Әдеттегідей, біз нені қосып, нені алып тастау жөнінде ұзақ ойланып, түбегейлі шешім қабылдадық. Бұл басылымға бірқатар маңызды қосымшалар енгізілді. Жалпы, біз осы басылымда сілтемелерімізді жаңарттық және жаңа материалдармен толықтырдық. Осылайша, студенттер қауымы кітаптағы барлық теориялық талдаулар мен қазіргі заманғы ғылымға сәйкес сілтемелердің барынша жаңартылғанына куә болады. Мәтін тым ұзақ әрі ауыр болмау үшін кейбір бөлімдер алып тасталды немесе қайта жазылды. Бұл әлеуметтану теориясының үнемі дамып, жетіліп отыратынын көрсетеді. Негізгі өзгерістер мен толықтырулар:

- 1-тарауда біз әлеуметтік күштер секциясында отаршылдықты талқыладық. 1-тарауда және 15-тарауда көрсетілгендей, отаршылдық – қазіргі заманғы қоғамның дамуы үшін маңызды фактор. Бірақ (басты әлеуметтану теориясында) көбінесе назардан тыс қалып жатады. Бұл материал отаршылдықтың маңызын атап көрсету үшін қосылды.
- 1 және 6-тараулардағы уақыт кестелері жаңа материалмен толықтырылып, 1-тараудағы уақыт кестесі жаңа әрі талдауға оңай формада берілген.
- Кітаптың классикалық I бөліміндегі 2–5-тараулардың соңы заманауи қосымшалармен толықтырылды. Бұл қосымша студенттердің қазіргі

заманғы классикалық теорияның өзектілігін түсінуіне талпынатынын ескере отырып енгізілді. Біз заманауи қосымшалардың әрқайсысында классикалық теориялық тұжырымдамаларға негізделген соңғы екі-үш зерттеуді қорытындылаймыз. Қосымшалар сипаты өзгеріп отырса да, біз оның басқалардан гөрі ең жаңа әлеуметтану мәселелерімен айналысатын нәсілшілдік, Интернет, тұтыну және қоршаған орта тәрізді түрлерін таңдадық.

- 3-тарау Дюркгеймнің Габриель Тардпен пікірталасына қатысты жаңа материалды, ұжымдық толқу жайлы кеңейтілген бөлім мен Дюркгеймнің еңбектеріне айтылған сын-ескертпелерді қамтиды.

- Зиммельдің еңбектеріне арналған 5-тарау оның кейінгі уақыттарда аударылған жазбаларынан алынған материалдарды қамту үшін жаңартылды. Бұл қосымша өте маңызды, себебі ол «өмір» ұғымын енгізеді және Зиммельдің жалпы теориясына осы ұғымның қалай әсер еткені зерделенеді.

- 6-тарауда ерте кезеңгі әлеуметтік ілім негізін қалаушы әйелдер мен У.Э.Б. Дюбуаның еңбектері қарастырылады. Әсіресе Дюбуаның Атланта әлеуметтану мектебінің дамуына қосқан үлесі жайындағы талдау кеңірек пайымдалады.

- Бұл басылымның ең маңызды жаңа қосымшасы – нәсілшілдік пен отаршылдық теориясына арналған 15-тарау. Осы тарауда нәсілшілдік және отаршылдық теорияларымен қатар, жергілікті халықтың заманауи теориялары туралы бөлім де қамтылған.

- Тұтынушы қоғамын зерттеудегі ең соңғы жаңалықтарға сүйене отырып, 18-тарауға өндіріп-тұтыну теориясына қатысты арнайы бөлім енгіздік. Бұл бөлім Интернет және өндіріп-тұтынушылар қозғалыстарының заманауи капитализмнің сипатын өзгерту жолдарын баяндайды.

Осылайша, барлық мәтін қайтадан жаңартылды. Теорияның ерекшелігі – оның сабақтастығы мен әрдайым өзгерін отыратын сипатында. Біз әлеуметтану теориясының осы және өзге де ерекшеліктерін оқырмандарға әсерлі болу үшін бастапқы реттік кезеңдері бойынша беруге тырыстық.

Құпия сөзбен қорғалған нұсқаушы ресурстары сайтына кіріңіз. **Sagepub.com/ ritzertheory**:

- Әр бөлім үшін бірнеше таңдаулы, шынайы/жалған және эссе сұрақтары бар **Microsoft® Word тестілік банкі** қолжетімді. Тестілер банкі алдын ала жазылған нұсқалардың кең ауқымын, сондай-ақ кез келген сұрақты өңдеуге және студенттердің жетістіктері мен түсінігін тиімді бағалау үшін өзіңіздің жеке сұрақтарыңызды енгізуге мүмкіндік береді.
- Өңделетін, арнайы тарауға арналған Microsoft® **PowerPoint® слайдтары** сіздің курсыңызға арналған мультимедиялық презентацияны жасауға қолайлы жағдай туғызады. Негізгі мазмұн мен ерекшеліктерді көрсетіңіз.

• Ризашылық •

Заманауи феминистік теорияға қатысты маңызды 12-тарауды енгізгені үшін Патриция Ленгерман мен Джиллиан Нибруггаға ерекше алғыс айтқымыз келеді. Бұл тарау кітапты мазмұндық жағынан анағұрлым байытып қана қоймай, теориялық қасаңдықтан арылуға да айрықша ықпал етті. Никлас Луман жөнінде (7-тарау) қосқан үлесі үшін Маттиас Джанджға, өзінің Квир теориясына қосқан үлесі үшін (18-тарауда) Майк Райанға және осы мәтінге көптеген өзгерістер енгізгені үшін Даг Гудманға ризашылығымызды білдіреміз. Сондай-ақ үнемі көмек қолын созып, кеңес бергені үшін Мишель Мейгерге алғыс айтамыз. Кітаптың осы басылымын жарыққа шығаруда СЭЙДЖ /SAGE/ компаниясымен әріптестік байланыста болғанымызға да қуаныштымыз. Қолдау көрсеткені үшін СЭЙДЖ-дің шығармашылық және өндірістік ұжымына, әсіресе осындай өтпелі кезеңде басшылық жасап, бағыт-бағдар бергені үшін Джефф Ласерге ілтипатымыз шексіз.

Түсініктемелері мен ұсыныстары арқылы кітаптың сапалы деңгейде жазылуына ат салысқан төмендегі сарапшылар тобына да арнайы алғыс білдіреміз:

Рейнальд А. Байрон	Оңтүстік-Батыс университеті
Кристал Коллинс-Камарго	Луисвилл университеті
Кристиан Донья-Ревеко	Мичиган штатының университеті
Джейсон Т. Истман	Костал Каролина университеті
Хезер Джакобсон	Техас Арлингтон университеті
Джесси Кляйн	Флорида штатының университеті
Инг Ма	Остин Пей университеті
Жан-Пьер Рид	Оңтүстік Иллинойс университеті

Джордж Ритцер және Джеффри Степницки

DU

• Авторлар туралы •

Джордж Ритцер – Мэриленд университетінің беделді профессоры. Мәртебелі атақ-дәрежелері: Австралияның Мельбурн қаласындағы Ла Тробе университетінің құрметті докторы; Дублиндегі Тринити колледжі Университеттік философия қоғамының Құрметті патроны; Американдық әлеуметтанушылар қауымдастығының білім беру ісіне зор үлес қосқан. Америка әлеуметтану қауымдастығының төрт секциясын – теориялық әлеуметтану, ұйымдар мен кәсіптер, әлеуметтану тарихы секцияларын басқарып, ғаламдық және трансұлттық әлеуметтану секциясының бірінші басқарушысы болды. Теория жайындағы еңбектері: Sociology: *A Multiple Paradigm Science* (1975/1980) және *Metatheorizing in Sociology* (1991); *The McDonaldization of Society* (8-ші бас., 2013); *Enchanting a Disenchanted World* (3-ші бас., 2010) және *Globalization of Nothing* (2-ші бас., 2007). Сондай-ақ *Globalization: A Basic Text*, 2-басылымның бірлескен авторы (Пол Динмен бірге), (Blackwell, 2010). *Sociological Theory*, 10-басылым, *Modern Sociological Theory*, 8-басылым; *Classical Sociological Theory* 7-басылым; *Classical Sociological Theory and Its Contemporary Roots*, 5-басылым, Джеффри Степницкидің редакциясымен және SAGE Publishing баспаханасында шығарылған. *Wiley-Blackwell Companion to Sociology* (2012); *The Blackwell Companion to Globalization*» (2008); *Wiley-Blackwell Companions to Classical and Contemporary Major Social Theorists* (2011) және *Handbook of Social Theory*» (2001) бірлесіп редакциялады. Ол тұтынушылық мәдениет журналының – *Journal of Consumer Culture* негізін қалаушы редакторы болды. Сонымен қатар он бір томдық *Encyclopedia of Sociology* (2007, 2-ші бас. алда), екі томдық *Encyclopedia of Social Theory* (2005) және бес томдық *Encyclopedia of Globalization* (2012) еңбектерін редакциялады. Ол *American Behavioral Scientist* (2012) және *Sociological Quarterly* (2015) өндіру-тұтыну туралы арнайы шығарылымдарын редакциялады. Оның кітаптары жиырмадан астам тілге тәржімаланды, соның ішінде *The McDonaldization of Society* кітабының ғана оннан астам аудармасы бар.

Джеффри Степницки – Альбертадағы (Канада) МакЭван университетінің доценті және әлеуметтану кафедрасының меңгерушісі; классикалық және қазіргі социологиялық теориядан дәріс береді. Әлеуметтік теория саласында, әсіресе өздік және интерсубъективтілік мәселелеріне байланысты көптеген мақалалар жариялады. Бұл еңбектер *The Journal for the Theory of Social Behavior and Social Theory & Health* сияқты журналдарда жарық көр-

ген. Ол Вайли-Блэквеллдің классикалық және қазіргі кезеңдегі әйгілі әлеуметтік теорияшыларының еңбектерін *Wiley-Blackwell Companions to Classical and Contemporary Major Social Theorists* (2011) бірлесіп редакциялады және *Encyclopedia of Social Theory* (2005) бас редактор қызметін атқарды. Джордж Ритцермен бірге осы кітаптан өзге *Classical Sociological theory*, *Modern Sociological Theory*, *Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots* атты оқулықтарды жазуға көмектескен.

DU

I бөлім

Классикалық әлеуметтану теориясы

DU

1

Әлеуметтану теориясына тарихи шолу: ерте кезең

Тарау мазмұны

Кіріспе

Әлеуметтану теориясының дамуындағы әлеуметтік күштер

Интеллектуалды күштер және әлеуметтану теориясының өркендеуі

Француз әлеуметтануының дамуы

Неміс әлеуметтануының дамуы

Британ әлеуметтануының негіздері

Ерте кездегі итальян әлеуметтануының басты тұлғасы

Еуропалық марксизмнің ғасырлар тоғысындағы дамуы

Біздің ойымызша, әлеуметтанудың жаңа теорияларын таныстыруға арналған кітап сол теориялардың негізгі тұжырымдарын түйіндеп көрсетуден басталғаны дұрыс. Оқырмандардың әлеуметтану теориясына қатысты мәселелерді түсіндіруге жолбасшы болатын бұл еңбектің түйінді тұжырымдары мынадай:

- Бүгінгі қоғам рационалды жүйелердің сытылып шыға алмайтын темір торына айналып отыр.
- Капитализм өзін-өзі жоюға бет алды.
- Моральдық ынтымақтастық ежелгі қоғамға қарағанда қазіргі заманда әлдеқайда әлсіз.
- Қала белгілі типтегі тұлғаның тууына жағдай жасайды.
- Адамдар әлеуметтік өмірде түрлі театрландырылған көріністерді ойнауға бейім.
- Қоғамдағы қарым-қатынастар өзара тәуелділік қағидасына негізделген. Әсіресе бағзыдан бүгінге дейінгі Батыс қоғамы әйелдер мен азшылық топтар мүддесін шектеп, ерлерге үстемдік беретін тәртіп жүйесін қалыптастырды.
- Қазіргі заманғы нәсілшілдік XVIII–XIX ғасырлардағы отаршылдықтан пайда болды.
- Адамдар, ақырында, өздерін құлдықта ұстайтын әлемді қалыптастырды.
- Адамдар өз мүмкіндіктерін шектейтін дүние тәртібін кез келген уақытта өзгерте алады.
- Қоғам – әлеуметтік құрылымдар мен функциялардың біртұтас жүйесі.
- Қоғам – ашу мен ақылсыз әрекетке әрдайым дайын тұратын «жойқын күш».
- Либералдану процесінен өткеніне қарамастан, Батыс әлемінде іс жүзінде қанаушылық күрт артып отыр.
- Әлем жалғандық, жасандылық, шынайылықтың симуляциялануына тән жаңа постмодернистік кезеңге көшті.
- Парадоксті жаһандану әлемдік «беймән-заттар» ұғымының таралуымен байланысты.
- Адамға тән емес нысандар барған сайын желілердің негізгі акторлары ретінде байқалады.

Кіріспе

Әлеуметтану теориясының тарихымен танысудың маңызы зор (S. Turner, 1998). Аталған тақырыпқа екі тарау ғана арналғандықтан (1 мен 6), оқырман назарына іріктелген тарихи шолуларды ұсындық (Giddens, 1995). Ондағы мақсатымыз – осы кітапта ғылыми еңбектері егжей-тегжейлі қарастырылатын ойшылдардың теориялары мен көзқарастары туралы жалпылама түсінік беру. Оқырман кейінгі тарауларды оқу барысында шолу түрінде жазылған осы екі тарауға қайта оралып, талқыланатын мәселелерді сол негізде қарастыру пайдалы екеніне көз жеткізеді (әсіресе аталған бөлімдердің мазмұнын сызба түрде көрсететін 1.1 және 6.1-кестелерге мұқият назар аударған жөн).

Кітаптағы қарастырылатын теориялар *уақыт сынынан өтіп, кең* қолданысқа ие болған *маңызды әлеуметтік мәселелерді* көтереді. Бұл критерийлер *осы кітапта қолданылған әлеуметтану теориясының анықтамалық сипатын айқындайды.*[1] 1-тарауда қысқаша талқыланған бірқатар теорияшылар (мысалы, Герберт Спенсер мен Огюст Конт) одан әрі толық талданбайды, өйткені тарихи қызығушылықтан басқа, олардың еңбектерінің бүгінгі таңда ғылыми құндылықтары шамалы. Кейбір теорияшылардың (мысалы, Карл Маркс, Макс Вебер және Эмиль Дюркгейм) еңбектерін 1-тарауда тарихи контексте талқылап, олардың ілімдері әлі күнге дейін маңызын жоймағандықтан, алдағы бөлімдерде егжей-тегжейлі зерделейміз. Әлеуметтанушылардың әлеуметтану үшін маңызды негізгі теориялық еңбектері мен басқа салаларда жасаған зерттеулеріне ерекше көңіл бөлінеді. Қысқаша айтқанда, бұл – уақыт сынынан өткен (немесе солай деп үміттенуге болатын) әлеуметтанудағы «үлкен идеялар» мен зор ауқымды қамтитын іргелі әлеуметтік мәселелерді зерделейтін еңбек.

Әлеуметтану теориясының нақты пайда болу уақытын айқындау мүмкін емес. Ежелгі заманнан бері адамдар әртүрлі ойларға берілін, әлеуметтік өмірге қатысты өз теорияларын дамытып отырған. Алайда гректер немесе римдіктер кезеңіне, орта ғасырларға тереңірек тоқталмаймыз. Ричард Олсон (1933) әлеуметтану дәстүрінің дамуын 1600 жылдардың ортасына дейін барлап, Джеймс Харрингтонның экономика мен мемлекет арасындағы қатынастар туралы еңбегіне дейін зерделесе де, біз XVII ғасырға дейінгі көзқарастарды да қарастырмаймыз. Бұл сол кезеңдердегі адамдарда әлеуметтануға байланысты идеялар жоқ дегендік емес, зерттеулер елеулі нәтиже бермейтіндіктен, осылай істегенді жөн көрдік, өйткені заманауи әлеуметтануға қатысты мәнсіз идеяға бола қыруар уақытты зая кетіруге тура келеді. Қалай болған күнде де, сол кезеңдегі ойшылдардың ешқайсысы өзін әлеуметтанушымын деп есептеген жоқ. Олардың ішінде қазіргі кездегідей әлеуметтанушы санатындағылар некен-саяқ десек те болады (бұл жағдайға көз жеткізу үшін ибн Халдунның биографиялық шолуын қараңыз). Тек 1800 жылдарда ғана әлеуметтанушы деген атқа лайықты ойшылдар пайда бола бастады. Бұл біздің қызығушылығымызды тудыратын әлеуметтанушылық ойдың классиктері (Camic, 1997; R.Collins, 1997b; R.W.Connel, 1997). Осылайша, біз олардың идеяларын қалыптастыруға түрткі болған негізгі әлеуметтік және интеллектуалды күштерді зерделеуден бастаймыз.

1.1-КЕСТЕ ● Әлеуметтану теориясы: ерте кезең

	Әлеуметтік және саяси күштер	Интеллектуалды күштер	Франция
1700 жылдар	Француз және ағылшын отаршылдығының дамуы Индустриялық революция және капитализмнің пайда болуы Америка революциясы (1765–1783) Француз төңкерісі (1789–1906)	Ағарту және ағартуға қатысты консервативтік реакция Неміс идеализмі Саяси экономика	Монтескье (1689–1755) Руссо (1712–1778) Жозеф де Местр (1753–1821) Луи де Бональд (1754–1840) Сен-Симон (1760–1825)
1800 жылдар	Социализмнің өркендеуі 1948 жылғы революциялар (Сицилия, Франция, Германия, Италия, Австрия империясы) Париж коммунасы (1871) Дрейфус ісі (1894–1906)	Эволюциялық теория Әлеуметтік ғылымдар мен әлеуметтанудың пайда болуы	Конт (1798–1857) Токвиль (1805–1859) Дюркгейм (1858–1917)
1900 жылдар	Феминизмнің өркендеуі Бірінші дүниежүзілік соғыс (1914–1918) Генри Фордтың «Т моделі» (1908)	Феминистік теория Батыс марксизмі Құрылымдық функционализм	

DJ

Германия	Италия	Ұлыбритания	АҚШ
Кант (1724–1804) Гегель (1770–1831)		Смит (1723–1790) Рикардо (1772–1823)	
Фейербах (1804–1872) Маркс (1818–1883) Дильтей (1833–1911) Ницше (1844–1900) Фрейд (1856–1939) Зиммель (1858–1918) Макс Вебер (1864–1920) Марианна Вебер (1870–1954)	Парето (1848–1923)	Мартино (1802–1876) Спенсер (1820–1903) Дарвин (1809–1882)	Веблен (1857–1929) Гилман (1860–1935) Аддамс (1860–1935) Купер (1858–1964) Уэллс-Барнетт (1862–1931) Дюбуа (1868–1963) Мид (1863–1931)
Лукач (1885–1971)	Грамши (1902–1937)		Шумпетер (1883–1950) Парсонс (1902–1979)

DU

АБДЕЛЬ РАХМАН ИБН ХАЛДУН

БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ

Reda Kerbouche/ https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/25/Bust_of_Ibn_Khaldun_%28Casbah_of_Bejaia%2C_Algeria%29_1.jpg

Әлеуметтануды, тек салыстырмалы түрде, заманауи Батыс феномені ретінде ғана қабылдайтын дәстүрлі үрдіс бар. Алайда ғалымдар әлеуметтанумен ерте кезден бастап және әртүрлі елдерде айналысты. Бұған мысал ретінде Абдель Рахман ибн Халдунды айтуға болады.

Ибн Халдун 1332 жылдың 27 мамырында Африка жерінің солтүстігінде, Тунисте дүниеге келген (Alatas, 2011, 2014; Faghirzadeh, 1982). Білімді отбасынан шыққан, жастайынан Құран, математика мен тарихты оқып-үйренген. Өмір бойы Тунис, Марокко, Испания мен Алжир елдерінде әртүрлі сұлтандарға елші, патша сарайының басқарушысы мен ғылыми кеңес мүшесі ретінде қызмет етті. Ол «мемлекет басшылары Құдайдың таңдауы түскен айрықша жандар емес» деген сенімі үшін Марокко елінде екі жыл түрмеде отырды. Шамамен жиырма жылдай саяси қызмет атқарғаннан кейін ибн Халдун Солтүстік Африкаға оралып, сол жерде бес жыл бойы тыңғылықты білім алып, жазушылықпен айналысқан. Осы уақыт ішінде жазған еңбектерімен танымал болып, Каир қаласындағы әл-Азхар мешіті жанындағы университетте, Ислам білім беру орталығында дәріс оқыған. Өзінің осынау айрықша танымалдыққа ие болған дәрістерінде әлеуметтанушылық ой мен тарихи бақылаудың арасындағы байланыстың маңыздылығын атап көрсеткен.

Ибн Халдун 1406 жылы, өмірінің соңғы кезінде көптеген идеялары қазіргі замандағы әлеуметтанумен сабақтас келетін шығармалар жинағын құрастырды. *Muqaddimah* («Мукаддима») еңбегінде жазғанындай, ибн Халдун өзінің бар күш-жігерін қоғамды ғылыми зерделеуге, эмпирикалық зерттеуге және әлеуметтік құбылыстардың себептерін іздеуге арнады. Ол әлеуметтік институттарға (мысалы, саясат пен экономикаға) және олардың өзара қарым-қатынастарына көп көңіл бөлді. Ибн Халдун примитивті және заманауи қоғамдарды салыстыруға қызығушылық танытты.

Ибн Халдун зерттеген тақырыптардың бірі – мемлекеттің құрылуы. Оның тұжырымдауынша, «Солтүстік Африка мемлекеттерінің өркендеуі мен құлдырауы бақташы көшпелілер мен отырықшы қауымдар арасындағы әлеуметтік ұйымдасудың елеулі айырмашылықтарына тікелей байланысты» (Alatas, 2011:15). Ибн Халдун асабия (‘asabiyyah) ұғымына сүйеніп, мемлекет қалыптасуының циклдік теориясын жасады. Асабия – топтың ынтымақтастық немесе әлеуметтік ұйымшылдық сезімін айқындайды. Бұл әлеуметтік ұйымдасу туралы жалпы ілімдердің бөлінуінен шығады. Көшпелі қауымдастық асабияның (‘asabiyyah) биік деңгейіне жеткен, соған сәйкес, «қалалық аудандардағы отырықшы тұрғындарды жеңіп, өз әулеттерін құрды» (15). Бірақ көшпенді қауым орнығып алған соң, олар да асабиядан айрылып, «асабиясы, яғни ынтымағы жоғары басқа көшпенді қауымның шабуылына» төтеп бере алмай, осал топқа айналған (15). Ибн Халдунның идеялары мен кейінгі әлеуметтану теориялары арасында қызықты ұқсастықтар мен айырмашылықтар бар. Бір жағынан, ибн Халдунның «асабиясы» 400 жылдан кейінгі Эмиль Дюркгейм секілді теорияшылардың еңбегіндегі әлеуметтік ынтымақтастық тұжырымдамасынан мойны озық тұр. Екінші жағынан алсақ, ибн Халдунның тарихи циклдерді сипаттауы көптеген классикалық теорияшылар мойындаған сызықтық және прогрессивті әлеуметтік даму ерекшеліктеріне қарама-қарсы келеді.

Ибн Халдун классикалық әлеуметтануға айтарлықтай елеулі үлес қоса қойған жоқ, алайда барлық ғалымдар, соның ішінде ислам ғұламалары оның еңбектерін қайтадан зерделеп жатқандықтан, туындыларының тарихи маңызы артуы мүмкін.

PDF

Әлеуметтану теориясының дамуындағы әлеуметтік күштер

Кез келген интеллектуалды сала әлеуметтік ортаның әсерімен қалыптасады. Бұл ұғым әсіресе әлеуметтану ғылымына тікелей қатысты, өйткені әлеуметтану әлеуметтік ортадан шығып қана қоймай, сол ортаны өзінің негізгі зерттеу объектісі ретінде таңдайды. Біз XIX ғасыр мен XX ғасырдың басында әлеуметтанудың дамуына зор ықпал еткен әлеуметтік оқиғаларға қысқаша тоқталып кетеміз. Сондай-ақ әлеуметтану теориясы тарихындағы негізгі тұлғаларды да таныстырып өтеміз.

Саяси революциялар

1789 жылғы Француз революциясынан басталып, XIX ғасырдың соңына дейін жалғасқан саяси революциялар легі – әлеуметтану теорияларының дамуындағы басты фактор. Бұл революциялардың қоғам дамуындағы ықпалы зор болды, көптеген оңды өзгерістерге жол ашты. Алайда теориялық өзгерістің жағымды жақтарынан гөрі негативті аспектілеріне көбірек назар аударды. Жазушылар бұл хаосқа (әсіресе Франциядағы) қатты алаңдады. Оларды қоғамдағы төртіпті қайта қалпына келтіру жолындағы ортақ мұрат біріктірді. Араларындағы өзгеше көзқарас ұстанғандары көпшілікті орта ғасырдағы бейбіт, мамыражай күндерге қайта оралу үшін күресуге үндеді. Белгілі ойшылдар қоғамдағы өзгерістер мұндай кері шегінуге еш мүмкіндік бермейтінін мойындады. Соған орай, олар XVIII–XIX ғасырлардағы саяси революциялар нәтижесінде түбегейлі өзгеріске ұшыраған қоғамдағы тұрақтылықтың жаңа негіздерін табуға тырысты. Әлеуметтік тәртіптің осы өзекті мәселесіне ден қою өлеуметтанудың классикалық теориялықларының, әсіресе Конт, Дюркгейм мен Парсонстың өмірлік мұратына айналды.

Индустриялық революция және капитализмнің өркендеуі

XIX ғасыр мен XX ғасырдың басында көптеген Батыс елдерін қамтыған индустриялық революция саяси революциямен қатар, әлеуметтану теориясының қалыптасуына айрықша ықпал етті. Индустриялық революция жеке-дара оқиға емес, өзара байланысқан түрлі қайшылықтардың нәтижесі ретінде көрініс тапты. Оның шарықтау шегі Батыс әлемінің ауылшаруашылықтан гөрі, едәуір дәрежеде индустриялық жүйеге айналу кезеңіне дөп келеді. Жұрттың көбі фермалар мен ауылшаруашылық жерлерін күн санап өсіп келе жатқан фабрикаларда жұмыс істеу үшін тастап кетті. Фабрикалардың өздерінде кезең-кезеңмен технологиялық жетілдірулер жүргізілді. Өнеркәсіптік қажеттіліктер мен қалыптасып келе жатқан капиталистік экономикалық жүйеге қызмет көрсету үшін экономикалық бюрократия тобы пайда болды. Мұндай жүйенің идеалы – өнеркөсін өнімін көп мөлшерде айналымға түсіретін еркін нарық. Осындай жүйеде кейбіреулер мол табысқа кенелді, алайда көпшілік мардымсыз жалақы үшін ұзақ уақыт жұмыс істеуге мәжбүр болды. Өнеркәсіп жүйесі мен капитализмге қарсылық реакциясы жалпы жұмысшы қозғалысының қалыптасуына, сонымен қатар капиталистік жүйені құлатуға бағытталған көптеген радикалдық қозғалыстардың пайда болуына өкелін соқты.

Индустриялық революция, капитализм мен оларға қарсы реакция Батыс қоғамындағы аса ірі және өлеуметтанушыларға өте зор өсер еткен революцияға

алып келді. Әлеуметтану теориясының дами бастаған кезеңіндегі Карл Маркс, Макс Вебер, Эмиль Дюркгейм мен Георг Зиммель сияқты төрт белгілі ойшылдар және басқа да көптеген тұлғалар осы өзгерістерді, сондай-ақ сол өзгерістер салдарынан туындаған қоғамдағы өзекті мәселелерді белсенді түрде зерделеді. Бұл ғалымдар өмір бойы әлеуметтік мәселелермен айналысты және көп жағдайда оларды шешуге арналған бағдарламалар жасауға талпынды.

Отаршылдық

Заманауи капиталистік қоғам дамуындағы шешуші күш – отаршылдық. Отаршылдық – «шетелдік билік етуші мемлекеттің қоғам мен оның халқын тікелей саяси бақылауы» (Go, 2007a:602). Кейбір жағдайларда басқыншылық тікелей *отарлауға* алып келді, ол кезде шетелдіктер отарланған жерлерге тұрақты қоныстанады (2007a:602). Бұған мысал ретінде Құрама Штаттар мен Канаданың отарланушы елдеріне айналған Солтүстік Американы жатқызуға болады. Отаршылдық XV ғасырда Португалия Азияда сауда отарларын құрған кезде, ал Испания Оңтүстік Американы аяусыз тонап, талан-таражға салған уақытта пайда болды. Бұдан кейін XVII ғасырда Нидерланд, XVIII және XIX ғасырларда Франция, Англияның отарлық экспансия кезеңдері жалғасты (MacQueen, 2007).

Отаршылдық саяси қатынастармен қатар, экономикалық, әлеуметтік және мәдени аспектілерге де ықпал етті (Go, 2007a). Отарлар еуропалық халықтар үшін байлықтың көзі болды. Карл Маркс *Capital* («Капитал») еңбегінде: «Отарлаушылардың алтын мен күмісті «жабайылықпен жинауы» капитализмнің қарқынды дамуына әсер етті», – деп жазған ([1867] 1967:351). Сонымен қатар индустриялық революция ілгері жылжыған сәттен бастап, отарлар тоқыма өнеркәсібінде қолданылатын мақта секілді шикізаттың тұрақты көздеріне айналды. Бұл материалдарды африкалық құлдар плантацияларда өсірген. Оларды қара жұмысқа салу үшін Кариб бассейні мен Солтүстік Америкаға әкелді. Сондай-ақ отаршылдық еуропалық бірегейлікті қалыптастырды. Еуропалық елдер африкалық және байырғы халық арасында өздерінің үстемдігін заңдастыруына орай, қазіргі заманғы нәсілшілдік дамыды. Әлеуметтік дарвинизм сияқты ғылыми теориялар да нәсілдік басымдық иерархиясын ұсынды және еуропалықтар тарапынан мәдениетсіз, тұрпайы және варварлық деп саналған отарланған халықтардың қоғамдарына өздерінің өркениетті қоғамдарын қарсы қойды.

Отаршылдық және сол отаршылдықпен бірге қалыптасқан идеялар әлеуметтану теориясының дамуына көбінесе мойындалмаған жағдайда қызмет етсе (Steinmetz, 2013, Raewyn Connell, 2007; R. Collins, 1997b), отаршылдық әлеуметтану тұрғысынан талдауға арналған маңызды тақырыптың қатарында болған жоқ. Дегенмен жекелеген жағдайлар бар. Кейбір классикалық теориашылар (Токвиль, Конт, Спенсер және Мартино) отаршылдық туралы жазған. Токвиль де, Мартино да Америка (Токвиль, Мартино), Алжир (Токвиль) және Үндістан (Мартино) елдеріне саяхат жасаған. Олардың бәрі де американдықтардың құлдармен және байырғы халықтарға қатынасына өте сыни көзқарас ұстанған, бірақ бұған қарама-қайшы Токвиль Алжирдегі француздық отаршылдықтың үзілді-кесілді жақтаушысы болды. Спенсер көбінесе отаршылдықты сынаған. Ол отарланған елді «төмен нәсілдер» деп санаса да, милитаризм мен отаршылдықтың басқыншылық зорлығына қарсы шыққан (Raewyn Connell, 2007:17; Francis, 2011). Атап өткеніміздей, Маркс капиталдың бастапқы қорлануындағы отарлардың рөлін сипаттаған. Дюркгейм отаршылдықпен тікелей айналыспаса

да, заманауи Батыс қоғамын сол кездегі антропологтер сипаттаған «примитивті» (қарапайым) қоғамдармен үнемі салыстырып отырған. Вебер империализм туралы егжей-тегжейлі жазған және германдық империализмді қолдаған. Әйтсе де, Штейнметцтің (2013) пайымдауынша, ол отаршылдық туралы онша көп пікір айтпаған. У.Э.Б. Дюбуа американдық нәсілдік қатынастарды айыптауын жалғастырып, отаршылдық, капитализм және нәсіл арасындағы өзара байланыс туралы сыни пікірлер жазған.

Социализмнің өркендеуі

Индустриялық жүйе мен капитализм олқылықтарын жеңуге бағытталған бірқатар өзгерістерді *социализм* атауымен ұштастыруға болады (Beilharz, 2005). Кейбір әлеуметтанушылар социализмді өндірістік мәселелерді шешу құралы ретінде дәріптесе де, көпшілігі бұған адами және интеллектуалды тұрғыдан қарсы келді. Бір жағынан, Карл Маркс капиталистік жүйені құлатып, оны социалистік жүйеге ауыстыруды белсенді түрде қолдады. Ол социализм теориясын дамытпағанымен, капиталистік жүйенің әртүрлі аспектілерін сынауға көп күш жұмсады. Оған қоса, Карл Маркс өзі үміт артқан социалистік қоғамның өркендеуіне көмектесетін түрлі саяси іс-шараларымен айналысты.

Алайда Маркс әлеуметтану теориясының ерте кезеңіндегі теорияшыл-әлеуметтанушысы болған жоқ. Вебер мен Дюркгейм секілді алғашқы теорияшылардың көпшілігі социализмге қарсы болды (кем дегенде, Маркс түсінігімен). Алғашқы теорияшылар капиталистік жүйенің шешілмеген түйінді мәселелері бар екенін мойындап, Маркс күрескен әлеуметтік революцияның орнына әлеуметтік реформаларды қалады. Олар капитализмге қарағанда социализмнен көбірек қорыққан. Бұл қорқыныш Маркстің капитализмнің социалистік баламасын қолдауға бағытталған талпыныстарымен салыстырғанда, әлеуметтану теориясын қалыптастыруда үлкен рөл атқарды. Шындығында, байқағанымыздай, әлеуметтану теориясы көп жағдайда марксизмге, жалпылай келгенде, социалистік теорияға қарсы реакция ретінде қалыптасқан.

Феминизм

Феминизм түйткілі тарихпен бірге жасап келеді. Әйелдер қай жерде және қай уақытта бағынышты жағдайда болса да (олар әрқашан барлық жерде бағынышты жағдайда болған), сол қалыптасқан жағдайға әрқашан қарсылық білдіріп келген (Lerner, 1993). Феминистік қозғалыстың алғашқы хабаршыларын 1630 жылдардан байқауға болады. Әйелдер белсенділігінің ең биік шарықтауы және соған сәйкес әдебиеттің пайда болуы заманауи Батыс тарихының революциялық кезеңіне түспа-түс келеді. Феминистік белсенділіктің алғашқы дабылдары Америка және Француз революцияларының пікірсайыстарымен қатар, 1780–1790 жылдарда басталды. Барынша жоғары деңгейде ұйымдастырылған қозғалыс 1850 жылдарда құлдыққа қарсы орта таптың саяси құқықтары үшін күрестің құрамдас бір бөлігі ретінде, сондай-ақ әйелдердің жалпы сайлау құқығы (суфражизм) мен XX ғасырдың азаматтық және өнеркәсіптік заңнама реформасын талап етін, жаппай жұмылған ұлы толқынның белортасынан, әсіресе Құрама Штаттардағы «Прогрессивті заманда» көрінді.

Осының барлығы әлеуметтанудың дамуына, әсіресе осы немесе көршілес салалардағы әйел адамдардың жұмыстарына әсер етті: кейбіреуін ғана атайтын

болсақ, Харриет Мартино (Vetter, 2008), Шарлотта Перкинс Гилман (J. Allen, 2011), Джейн Аддамс, Флоренс Келли, Анна Джулия Купер, Ида Уэллс-Барнетт, Марианна Вебер және Беатрис Поттер Вэб. Алайда олардың туындылары уақыт өте келе шеткері ығыстырылып, өзге теориялардың құрамдас бөлігіне айналды не болмаса мүлдем елеп-ескерілмеді; әлеуметтанудың кәсіптік билік негізі ретінде қалыптасуының басында тұрған ер адамдар оларды әлеуметтану бойынша жарияланымдар тізімінен сызып тастады. Феминистік мәселелер әлеуметтануда шетке ығыстырылып, маргиналды теорияшыл ерлердің немесе аса маргиналданған теорияшыл әйелдердің еңбектерінде ғана қалды. Әлеуметтану теориясының белді тұлғалары – Спенсер, Вебер, Дюркгейм мен кейінгілері өздерінің айналасында болған феминистік пікірталастарға, негізінен, консервативті түрде жауап қайтарды. Олар жыныс мәселесін жұрт алдында әлеуметтану деп атаған білім саласы үшін елеусіз тақырып ретінде қарап, оларға шартты түрде ғана жауап қатты. Осындай көзқарас әйелдер әлеуметтану теориясын қалыптастыруға белсене қатыса бастаған шақтың өзінде де сақталды. Ер адамдардың феминистердің талаптарына қатысты реакцияларының өзгеру тарихының бір бөлігі – кәсіптік гендерлік саясаттың даму тарихы енді ғана қолға алынып, жазылып жатыр (Deegan, 1988; Fitzpatrick, 1990; Gordon, 1994; Lengermann and Niebrugge-Brantley, 1998; Rosenberg, 1982).

Урбанизация

Индустриялық революция нәтижесінде XIX–XX ғасырларда көптеген адамдар өздерінің ауылдарынан қалаға көшті. Мұндай жаппай миграция, негізінен, қаладағы кәсіпорындардағы жұмыс орындардың пайда болуымен байланысты. Бірақ қалалық өмірге бейімделу біршама қиындықтар туғызды. Сонымен қатар қалалардың ұлғаюы есепсіз көп мәселелерді алға тартты: халықтың аса тығыздығы, қоршаған ортаның ластануы, шу және т.б. Қалалық өмірдің болмысы мен ондағы туындаған мәселелер ерте кезеңдегі көптеген әлеуметтанушылардың, әсіресе Макс Вебер мен Георг Зиммельдің көңілін аударды. Шындығында, алғашқы американдық әлеуметтану мектебі – Чикаго мектебі қала тірлігі үшін айтарлықтай алаңдап, урбанизация мен оның мәселелерін зерттеу мақсатында Чикаго қаласын зертхана ретінде пайдаланды.

Діни өзгерістер

Саяси революциялар, индустриялық революция мен урбанизациядан туындаған әлеуметтік өзгерістер халықтың діни ұстанымына үлкен әсер етті. Алғашқы әлеуметтанушылардың көбі діни тәжірибеге сүйенді және дінмен белсенді түрде, кейде кәсіби тұрғыда айналысты (Hinkle and Hinkle, 1954). Олар өздерінің діни мұрат-мүдделерін әлеуметтануға енгізді, адамдардың өмірін жақсартқысы келді (Vidich and Lyman, 1985). Кейбіреулер үшін (Конт секілді) әлеуметтанудың өзі дінге айналып кетті (Wernick, 2000, 2005a, 2005b). Енді біреулер әлеуметтану теорияларында айқын діни көзқарас ұстанды. Дюркгейм өзінің негізгі жұмыстарының бірін дінге негіздеп жазды. Мораль Дюркгеймнің әлеуметтануында ғана емес, Толкотт Парсонстың еңбегінде де маңызды рөл атқарды. Вебердің еңбектерінің басым бөлігі де әлем діндеріне арналған. Маркс те дін мәселелеріне қызыққан, алайда көбінесе сыни көзқарас тұрғысынан қараған.

Ғылымның дамуы

Әлеуметтану теориясы дамыған кезеңде ғылымның рөлі тек колледж бен университетте ғана емес, жалпы қоғамда артып келе жатты. Ғылыми-технологиялық зерттемелердің өнімі өмірдің барлық саласына ене бастады, осыған байланысты ғылым үлкен беделге ие болды. Ғылымның аса жемісті салаларымен (физика, биология мен химия) айналысқан адамдар қоғамда құрметке ие болды. Әлеуметтанушылар (әсіресе Конт, Дюркгейм, Спенсер, Мид пен Щюц) әуел бастан-ақ ғылымға ден қойып, әлеуметтануды аса жемісті физика мен биологияның үлгісі бойынша модельдеуді ұйғарды. Көп өтпей, ғылыми модельді толық қабылдаған ғалымдар мен қоғамдық өмірдің ерекше сипаттары ғылыми модельді толық қабылдауға қиындық туғызады деп санайтындардың арасында (Вебер сияқты) пікірталас туындады (Lepenies, 1988). Әлеуметтану мен ғылым арасындағы қарым-қатынас мәселесі әлі күнге дейін талқыланып келе жатыр, дегенмен осы саладағы жетекші журналдарға (әсіресе АҚШ журналдарын) көз жүгіртіп қарасақ, әлеуметтануды академиялық ғылым деп санайтындар басым екенін көреміз.

Интеллектуалды күштер және әлеуметтану теориясының өркендеуі

Әлеуметтік факторлар айтарлықтай маңызды болса да, бұл бөлімде әлеуметтану теориясының қалыптасуында негізгі рөл атқаратын интеллектуалды күштерге басты назар аударылады. Шынайы өмірде, әрине, интеллектуалды күштер әлеуметтік күштерден ажыратылмайды. Мысалы, ағартушылық туралы талқылауда бұл қозғалыстың, ақыр соңында, әртүрлі әлеуметтік өзгерістермен тығыз байланыста болып, оларға зияткерлік негіз қалағанын байқаймыз.

Әлеуметтік теориялардың дамуына себепші болған көптеген интеллектуалды күштер олардың әсері барынша айқын сезілетін ұлттық контексте талқыланады (Levine, 1995; Rundell, 2001). Біз әңгімемізді ағартушылық пен оның Франциядағы әлеуметтану теориясының дамуына тигізген әсерінен бастаймыз.

Ағартушылық

Көптеген зерттеушілердің көзқарасы бойынша Ағартушылық дәуірі – кейінгі әлеуметтану дамуындағы бетбұрысты кезең (Hawthorn, 1976; Hughes, Martin, and Sharrock, 1995; Nisbet, 1967; Zeitlin, 1996). Ағартушылық көрнекті интеллектуалды даму мен философиялық ойдағы өзгерістердің дәуірі болды.[2] Ертедегі ойлар мен сенімдердің көбі (басым бөлігі әлеуметтік өмірге жатады) жойылып, ағартушылық кезеңінде басқа түсініктермен алмастырылды. Есімдері ағартушылық дәуірімен тығыз байланысты аса көрнекті ойшылдар – француз философтары Шарль Монтескье (1689–1755) мен Жан-Жак Руссо (1712–1778) (B. Singer, 2005a, 2005b). Алайда ағартушылықтың әлеуметтану теориясына әсер етуі тура және позитивті мағынада емес, негативті және жанама болып келеді. Ирвинг Цейтлиннің пікірінше, «Ерте әлеуметтану Ағартушылық идеяларына қарсыласу ретінде дамыған» (1996:10).

Ағартушылық дәуіріне жатқызылатын ойшылдарға екі зияткерлік ағым әсер етті: XVII ғасырдың философиясы мен ғылымы.

XVII ғасырдағы философия дегенде Рене Декарт, Томас Гоббс пен Джон Локк секілді ойшылдардың еңбектері ойымызға оралады. Рационалды идеялардан тұратын жалпы сипаттағы ауқымды және өте абстрактілі жүйелерді құруға басты мән беріледі. Кейінгі кезең ойшылдарының сенімінше, идеялардың жүйесі ортақ, парасатты мағынаға ие болуы тиіс. Бірақ олар өздерінің идеяларын шын өмірден алуға және оларды сол жерде апробациялауға үлкен күш салды. Басқа сөзбен айтқанда, олар эмпирикалық зерттеуді рационалды негіздеумен біріктіргілері келді (Seidman, 1983:36–37). Оның моделі ретінде ғылым, әсіресе Ньютонның физикасы қызмет етті. Біз осы сәттен бастап ғылыми әдістің әлеуметтік мәселелерге қолданылуы қалай басталғанын көреміз. Ағартушылық ағымының ойшылдары өз идеяларын шынайы өмірден алуға (аз дегенде бір бөлігі) тырысып қана қоймай, сондай-ақ бұл идеялардың әлеуметтік әлемнің игілігіне қызмет жасап, оны сыни талдауға көмектесетіндей етуге талпынды.

Жалпы айтқанда, адамдар әлемді түсініп, оны ақыл-ой және эмпирикалық зерттеудің көмегімен басқаруға болады деген сенім – ағартушылыққа тән сипат. Идеяның мәнісі: «физикалық әлемді табиғат заңдары басқаратын болса, ендеше, әлеуметтік әлемді де өз заңдары басқарады». Осылайша, философтың міндеті – әлеуметтік әлемнің заңдарын ақыл-оймен және зерттеулердің көмегімен ашып көрсету. Әлеуметтік әлемнің заңдары қалай әрекет ететінін түсініп, ағартушылық ойшылдары практикалық мақсатқа – «ең жақсы», аса рационалды әлемді құруға көшті.

Ағартушылық философтары рационалды негіздеуге баса назар аударып, дәстүрлі билікке сенуден бас тартты. Дәстүрлі құндылықтар мен институттарды зерттеп, оларды көбінесе иррационалды деп, яғни адамның табиғатына қайшы келеді және оның өсіміне, дамуына кедергі келтіреді деп санаған. Өз идеяларын іске асыруды және қоғамдағы шынайы өзгерістерді көздеген ағартушы-философтар өздерінің миссиясы осы қисынсыз жүйелерді жеңіп шығу деп есептеген. Ағартушылықтың бірден-бір тікелей және позитивті әсеріне ден қойған теориялық Алексис де Токвиль мен Карл Маркс еді, бірақ олар өздерінің алғашқы теорияларын Германияда жасаған.

Ағартушылыққа консервативті реакция

Бір қарағанда, Маркстің теориясы сияқты, француз классикалық әлеуметтануына ағартушылық тікелей және позитивті түрде әсер еткені анық. Француз әлеуметтануы рационалды, эмпирикалық, ғылыми және өзгерістерге бағытталған әлеуметтануға айналды. Оған қоса, ол ағартушылыққа қарсыласудан туған бірқатар идеялар әсерімен де қалыптасты. Сейдманның көзқарасы бойынша, «ағартушылыққа қарсы шыққан идеология нақты төңкерілген қалыптағы ағартушылық либерализмін бейнеледі. Ағартушылықтың сынына іліккен модернистік алғышарттардың орнында тегеурінді антимодернистік идея түр» (Seidman, 1983:51). Көрін отырғанымыздай, жалпы әлеуметтану және француз әлеуметтануы, ең алдымен, ағартушылық пен қарсы-ағарту идеяларының шым-шытырық қоспасынан шыққан.

Ағартушылық идеяларына оппозицияның аса радикалды формасы – француз католик контрреволюциялық философиясы, яғни Луи де Бональд (1754–1840) пен Жозеф де Местрдің (1753–1821) идеялары (Reedy, 1994; Bradley, 2005a, 2005b) қарсы шықты.

Бұл адамдар тек ағартушылыққа ғана қарсы болып қоймай, сондай-ақ Француз революциясына да қарсы шыққан. Олар бұл революцияны ағартушылыққа тән ойлау тәсілінің нәтижесі деп санаған. Мысалы, де Бональд революциялық

өзгерістерге қайран қалып, ортағасырлық өмір мен гармонияның қайтып оралуын асыға күткен. Мұндай көзқарас бойынша, қоғамды Құдай жаратқан; соған сәйкес, ағартушылық, философтар үшін соншалықты маңызды болған ақыл-ой дәстүрлі діни түсініктерге тәуелді деп есептеген. Сонымен қатар Құдай қоғамды жаратқандықтан, адамдардың қалыптасқан тәртінке араласып, қасиетті жаратылысты өзгертуі дұрыс емес деп санаған. Сондай-ақ де Бональд патриархат, моногамды неке, монархия және католик шіркеуі секілді дәстүрлі институттарға зиян келтіретін кез келген түсінікке қарсы шыққан.

Бональдтың көзқарасы консервативті реакцияның біршама төтенше формасында болса да, бұл ойшылдың шығармашылығы осы ілімнің негізін қалаған тұлғалар туралы айқын түсініктемелер береді. Консервативті ойшылдар өздері ағартушылықтың «аңғал» рационализмі деп атаған түсініктен бас тартты. Олар әлеуметтік өмірдің иррационалды аспектілерін мойындап қана қоймай, оған оң мән-мағына берді. Осылайша олар дәстүр, эмоционализм, елес пен дінді әлеуметтік өмірдің қажетті компоненттері ретінде қарастырды. Көтерілістерді жоққа шығарды және бар тәртінті сақтауға талпынды. Француз революциясы мен индустриялық революция деген даму формаларын қиратушы күш деп санап, оларды мінеп-шенеді. Консервативті ойшылдар қоғамдық тәртінтің рөлін белгілеуге әуес болды, бұл рөл бірнеше теориашыл-әлеуметтанушылар еңбектерінің басты тақырыбына айналды.

Цейтлин (1996) өзінің тұжырымы бойынша, консервативті реакция өкілдерінің көзқарастарын жүйелей келіп, классикалық француз әлеуметтану теориясының негізін құрайтын басты он пікірді атап көрсетті:

1. Ағартушылық дәуірінің ойшылдары даралықтың маңыздылығын атап көрсетуге әуес болса, консервативті реакцияның негізгі әлеуметтануға қызығушылығы – қоғам мен басқа ауқымды феномендердің рөліне басымдық берді. Қоғам индивидуумдардың жай ғана жиынтығынан гөрі әлдеқайда ауқымды құбылыс ретінде қарастырылды. Қоғам тарихы терең, өзінің даму заңдары мен түп тамыры бар деп саналған.

2. Қоғам талдаудың басты нысанына айналды; ол индивидпен салыстырғанда аса маңыздырақ деп есептелінді. Нақ осы қоғам әлеуметтену процесінің негізінде индивидуумды қалыптастырады.

3. Индивидуум қоғамның ішіндегі негізгі элемент ретінде қарастырылмады. Қоғам – рөл, жағдай, қатынас, құрылым мен институт секілді компоненттерден құралған. Индивидуумның рөлі осы компоненттердің ұяшықтарын жай ғана толтыру болған.

4. Қоғамның бөліктері өзара байланысты және өзара тәуелді болып саналған. Әрине, бұл өзара тәуелділік қоғамның басты ұйтқысы болып саналады. Осы көзқарас консервативті саяси бағдарға алып келген. Қоғамның барлық бөліктері өзара тәуелді, олардың біреуінің әлсіреуі басқасының жойылуына, ең соңында тұтас жүйенің қирауына алып келеді. Бұл дегеніміз – әлеуметтік жүйедегі барлық өзгерістерді аса зор сақтықпен орындау жөн екенін білдіреді.

5. Өзгерістер тек қоғам мен оның компоненттеріне ғана емес, сондай-ақ осы қоғамда өмір сүретін индивидуумдарға төнетін қауіп-қатер ретінде қарастырылған. Қоғамның әртүрлі компоненттері адамдардың қажеттіліктерін қанағаттандыруға негізделген. Институттардың жойылуы

АЛЕКСИС ДЕ ТОКВИЛЬ

БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ

shutterstock.com

Алексис де Токвиль 1805 жылы 29 шілдеде Парижде дүниеге келді. Ол, бай болмаса да, көрнекті аристократтар әулетінен шықты. Оның отбасы Француз революциясынан зардап шекті. Токвильдің ата-анасы қамауға алынды, алайда олар гильотинадан құтылып кетті. Токвиль аса білімді еді, адвокат пен сот болып қызмет атқарды (дегенмен екі салада да табысқа жетпеді). Есесіне Токвильдің жазғандары кең танылып, жақсы оқылды, әсіресе көптеген әлеуметтік теорияларда басты рөл атқарған Ағартушылық философиясы тақырыбындағы (Руссо мен Монтескье) туындылары оқырмандардың қызығушылығын туғызды.

Токвильдің өміріндегі бетбұрысты жағдай 1831 жылы 2 сәуірде басталды. Ол американдық пенитенциарлық жүйені зерделеу мақсатында досымен (Густав де Бомонт) бірге Құрама Штаттарға аттанды. Американы демократия, теңдік және еркіндік секілді шешуші құбылыстарды бастапқы күйлерінде зерттеуге мүмкіндігі бар зертхана ретінде қарастырды.

Ол Құрама Штаттардың (ішінара Канаданың да) сол кездегі дамыған (және кейбір дамымаған), батысқа созылған Грин-Бей (Висконсин), Мемфис (Тенесси) және Жаңа Орлеан (Луизиана) секілді бөліктері, Солтүстік-Шығыс, Ортаатланттық және Оңтүстік Штаттар, сондай-ақ Миссисипи өзенінен шығысқа қарай Орта Батыстың кейбір Штаттарында көп саяхаттады. Жол бойында кездескен әртүрлі адамдармен әңгімелесті, жүйелі сұрақтар қойып, көп жазбалар жасады, мәліметтер негізінде өз тұжырымдарын пайымдады. Токвиль (және Бомонт) Құрама Штаттардың ауқымды физикалық және әлеуметтік ландшафтын бір жылға таяу уақыт бойы зерттеп, Францияға 1832 жылдың 20 ақпанында қайта оралды.

Democracy in America («Американдағы демократияның») алғашқы томына кірісу үшін Токвильге біраз уақыт қажет болды, бірақ ол іске шындап 1833 жылдың соңында кірісіп, кітабын 1835 жылға қарай жариялады. Кітап үлкен табысқа жетіп, авторын танымал етті. Жалпы, демократия бойынша және соның ішінде американдық демократия жөніндегі классикалық жұмыстардың бірін француз аристократы жазғаны қызық болып тұр. Ол 1840 жылы жарыққа шыққан Демократияның екінші томын бітірген бойда өзінің саяси мансабын бастады. Бұл томның біріншісіне қарағанда әлеуметтанулық сипаты басым болды (Aron, 1965). Алғашқы томы саясатқа арналды, әсіресе американдық саяси жүйені және оны басқа мемлекеттердің, мысалы, Францияның саяси жүйелерімен салыстыра талдады. Демократияға байланысты ескертпелері болса да, Токвиль американдық жүйеге өте жақсы ниетпен қараған. Екінші том жақсы қабылдана қоймады, ықыластың бұлай төмендеуі кітаптың мазмұндық бағыты мен әлдеқайда абстрактілі сипатына байланысты болуы мүмкін.

Токвиль саясатпен айналысуын жалғастыра берді, өзі аристократ болса да, көптеген көзқарастарында салыстырмалы түрде либерал болды. Ол бұл туралы былай деді:

> «Адамдар маған балама аристократтық және демократиялық жалған сенімдерді жапсырады. Егер де мен басқа дәуірде немесе басқа елде дүниеге келсем, онда мен, бәлкім, екеуінің біреуіне ие болатын едім. Алайда менің дүниеге келуім екеуіне қарсы қорғанысымды жеңілдетті. Мен ұзаққа созылған революцияның соңын-

да дүниеге келдім, бұл революция ежелгі институттардың жойылуынан кейін сақталып қалатын бірде-бір институтты құрмады. Мен өмірге келген кезде аристократия келмеске кеткен, ал демократия әлі дүниеге келмеген еді. Сондықтан да менің түйсігім екеуінің біреуіне де соқыр тәуекелмен ден қойған жоқ».

(Tocqueville, cited in Nisbet, 1976–1977:61)

Нисбеттің (1976–1977) пікірінше, дәл осындай екі ұдай қатынастың себебінен, Маркстің интеллектуалды сенімділігінен шығатын марксизмнің дамуына қарағанда «Токвилизм атауы ешқашан болмады, не болмаса ешқашан болмауы ықтимал» (p. 65).

Токвиль 1848 жылғы революция мен патша өкілетін доғаруын басынан кешірді. Алайда ол Луи Наполеон ұйымдастырған әскери төңкеріске қарсы шықты, түрмеде бірнеше күн болып, нәтижесінде өзінің саяси мансабының аяқталуын көрді (ол Сыртқы істер министрі болды, бірақ Луи Наполеон оны жұмыстан босатты). Ол Наполеонның III диктатурасын ешқашан қабылдаған жоқ және Франция ұстанған саяси бағытқа қатысты аса өткір сыншыл позицияға жүгіне бастады. Өз заманындағы Францияны сынау үшін Токвиль 1856 жылы жарық көрген әйгілі *The Old Regime and the Revolutions* («Ескі режим және Революция») еңбегінде 1789 жылғы Француз революциясы (ол осы революцияны XIX ғасырдың алғашқы жартысынан өзінің өмір сүрген күндеріне дейін жалғасты деп санады) жайлы жазуға бел буды. Кітап француздық деспотизмге бағытталды, бірақ Америкадағы Демократия еңбегіндегі еркіндік, теңдік және демократия арасындағы қатынастар жайлы мәселені жалғастырды. Америкадағы Демократияның екінші томына қарағанда *Old Regime* («Ескі режимі») жақсы қабылданып, айтарлықтай табысты болды. Бұл – Токвильді Франциядағы либералды қозғалыстың «ұлы көсеміне» айналдырды.

Токвиль 1859 жылы 16 шілдеде 53 жасында қайтыс болды (Janara, 2011; Mancini, 1994; Zunz and Kahan, 2002). Бұл кісі мен оның көзқарастарын толығырақ түсіну үшін Алексис де Токвиль жайлы еске алуды/The Recollections of Alexis de Tocqueville (Tocqueville, [1893] 1959), өлгеннен кейін жазылған 1848 жылғы Революцияның мемуарлары мен ондағы Токвильдің рөлін қараңыз.

адамдардың азап шегуіне себеп болады, ал ол, өз кезегінде, әлеуметтік бейберекеттікке алып келеді.

6. Жалпы, үрдіс қоғамның түрлі ірі құрамдас бөлігін индивидуум үшін де, қоғам үшін де пайдалы деп қарастырды. Нәтижесінде бар әлеуметтік құрылымдар мен институттардың негативті әсер етуін анықтау мен бағалау мотивациясы болмады.

7. Отбасы, көршілес, діни сипат немесе жұмыс түрі бойынша қалыптасқан топтар секілді ұсақ компоненттер индивидуум мен қоғам үшін маңызды болды. Олар (осы компоненттер) адамдардың қазіргі қоғамда алаңсыз өмір сүруі үшін қажетті шарттылыққа айналды.

8. Индустрияландыру, урбанизация мен бюрократтық секілді заманауи қоғамдағы түрлі келеңсіздіктер тәртіпсіздікке алып келеді деп болжанған. Оларға қорқынышпен, үреймен қараған, олардың қиратушы әсерін бейтараптандыру әдістерін қарастыру қажеттігін айтқан.

9. Мұндай үрейлі өзгерістер аса рационалды құрылған қоғамға алып келсе, сол арада консервативті оппозиция қоғам өміріндегі иррационалды факторлардың маңыздылығына жүгінген (мысалы, салт-жоралары, рәсімдер, Құдайға құлшылық ету).

10. Ақырында, консерваторлар қоғамның иерархиялық жүйесін қолдады. Қоғамда қоғамдық жағдайдың және сыйақының сараланған жүйесінің болуы маңызды болып есептелген.

Ағартушылыққа консервативті реакциядан қалыптасқан бұл он пікірді – Франциядағы әлеуметтану теориясы дамуының тікелей интеллектуалды негізі деп санаған жөн. Осы идеялардың едәуірі әлеуметтік ойға, оның ерте даму кезеңдерінде енін кеткен. Сондай-ақ ағартушылықтың кейбір идеялары да (мысалы, эмпирицизм) әсерін тигізді.[3]

Француз әлеуметтануының дамуы

Енді біз әлеуметтанудың жеке пән ретінде қалыптасуына, әсіресе төрт француз ойшылдарының шығармашылық ерекшеліктеріне назар аударамыз: Алексис де Токвиль, Клод Сен-Симон, Огюст Конт және, ең бастысы, Эмиль Дюркгейм.

Алексис де Токвиль (1805–1859)

Алексис де Токвильдің жасы Сен-Симон мен Конттан кіші болса да, біз сөзді осы тұлғадан бастаймыз. Себебі өзі Ағартушылық дәуірінің өкілі болғандықтан, еңбегі де толық осы дәуірдің шығармалары деуге болады (ол тікелей Монтескьенің ықпалында болған [B. Singer, 2005b], әсіресе оның *The Spirit of the Laws* («Заңдар рухы») атты туындысы [1748]), сондай-ақ оның еңбегі француз әлеуметтік теориясында Сен-Симон мен Конттан бастап Дюркгеймге дейінгі еркін даму жолының бір бөлігі болған жоқ. Токвиль ұзақ уақыт бойы әлеуметтанушы емес, саясаттанушы ретінде қарастырылды, оған қоса, көбі оның еңбегінде әлеуметтік теорияның бар екенін байқамады (e.g., Seidman, 1983:306). Алайда оның еңбегінде әлеуметтік теория бар, сонымен қатар тек Францияда ғана емес, әлемнің басқа бөліктеріндегі әлеуметтік теория тарихында әлдеқайда елеулі орынға лайықты.

Токвиль өзінің аңызға айналған және өте ықпалды *Democracy in America* («Американдағы демократия») ([1835–1840] 1969) еңбегімен аса танымал. Әсіресе ерте американдық демократиялық жүйені сипаттаған және *саяси ғылымның* дамуындағы алғашқы қадам деп танылған бұл еңбектің бірінші томын ерекше атап өту қажет. Алайда осы еңбектің соңғы томдарында, сондай-ақ кейін шыққан өзге жұмыстарында Токвиль әлеуметтік теория канондарынан орын алуға лайықты әлеуметтік теорияны ашық түрде дамытады.

Токвиль теориясының негізінде өзара байланысқан үш мәселе жатыр. Ол – ағартушылықтың көрінісі ретінде, бірінші кезекте *еркіндіктің* атақты жақтаушысы және қорғаушысы. Дегенмен *теңдікке* анағұрлым сыни көзбен қараған, өйткені, оның ойынша, теңдік бұрынғы, әлдеқайда эгалитарлық емес заманның аристократтарымен (ол өзі аристократ болған) байланысты сапалы, үздік нәтижелерге қарағанда нышансыздық (mediocrity) үрдісіне қарай құлдырайды. Теңдік пен нышансыздық Токвильді қатты алаңдатқан *орталықтандырумен* (әсіресе үкіметтегі) және орталықтанған үкіметтің еркіндікке тигізетін қаупімен тікелей байланысты. Оның пікірінше, өткен ғасырдың теңсіздігі аристократтардың күшімен мемлекеттің орталықтандыруын бақылауда ұстап тұрды. Алайда аристократтардың жойылуы мен теңдікке деген ұмтылыстың өсуіне қарамастан, үнемі орталықтандыруға ұмтылатын үрдіске қарсы тұра алатын топтар да қалыптаспады. Бұл – үрдіске қарсы тұру үшін, негізінен, тең адамдардан қалыптасқан «құлдық» тобыры еді. Токвиль теңдікті *индивидуализммен* байланыстырады (өзі «ойлап шығарған» және содан туындаған

маңызды тұжырымдама), нәтижесінде индивидуалистер өздерінің алдында өткен аристократтарға қарағанда аса үлкен «қоғамдастықтың» әл-ауқатына жете назар аудармады.

Нақ осы себепке байланысты Токвиль демократияны, әсіресе социализмді сынға алады. Демократияның еркіндікке деген ұмтылысына және орталықтандырылған үкіметке қатысты үрдісі қауіп әкеледі. Әрине, Токвильдің көзқарасы бойынша, социализм кезінде жағдай анағұрлым мүшкіл болады, өйткені теңдікке деген ұмтылыс пен биліктің орталықтандырылуы секілді сипатты белгілері еркіндік үшін мейлінше қауіпті. Социализм үшін және социализмнің туы астында әрекет еткен Кеңес Одағы мен басқа қоғамдарда орын алған жағдайды ескеретін болсақ, соңғы пікір әбден орынды болып шығады.

Осылайша, Токвиль теориясының күшті жақтары – бұл еркіндік, теңдік әсіресе орталықтандыру туралы өзара өзектес идеялар. Оның орталықтандырылған үкіметтерді бақылауды күшейту туралы «үлкен әңгімесі» өзге теорияларды, соның ішінде Вебердің бюрократия жөніндегі еңбегін және Мишель Фуко жазған «басқару жүйесі» мен оның біртіндеп таралуы жайлы заманауи жұмысын, бақыланатын адамдардың «жанына» кіру шеберлігі мен бейімділігін арттыра отырып басып озды.

Клод Анри Сен-Симон (1760–1825)

Сен-Симон Огюст Конттың (келесі бөлімді қараңыз) ұстазы болған. Конт жас кезінде Сен-Симонның хатшысы болып қызмет еткен, оның шәкірті болатын. Бұл екі ойшылдың идеялары өте ұқсас, дегенмен араларында болған даулы пікірталас екеуінің бөлінуіне әкеп соқты (Pickering, 1993; Thompson, 1975).

Сен-Симон қызметінің аса қызықты аспектісі – консервативті (Конт сияқты), *сондай-ақ* радикалды марксистік теорияның дамуында маңызды рөл атқарды. Консервативті көзқарас бойынша, Сен-Симон қоғамды өз қалпында сақтап қалуды қалады, алайда де Бональд пен де Местрге қарағанда ортағасырлық өмір салтына оралу жолын іздемеді. Сонымен бірге ол *позитивист* болды (Durkheim, [1928] 1962:142). Әлеуметтік құбылыстарды зерделеу барысында жаратылыстану ғылымдарында қолданылған ғылыми әдістерді пайдалану қажет деп есептеді. Радикалды көзқарас бойынша, Сен-Симон социалистік реформалардың, әсіресе экономикалық жүйенің жоспарлы түрде орталықтандырылуы керек деп санады. Бірақ Сен-Симон Маркстің істегендерін жасай алмады. Сен-Симон Маркс секілді капиталистер феодал ақсүйектерді ығыстырғанын көрсе де, жұмысшылар табы капиталистерді алмастыруы мүмкін емес деп санады. Сен-Симонның көптеген идеяларын Конттың еңбектерінен көруге болады, алайда Конт оларды дамытып, жүйеге келтірді (Pickering, 1997).

Огюст Конт (1798–1857)

Конт – *әлеуметтану* терминін алғаш қолданған адам (Pickering, 2011; J. Turner, 2001).[4] Ол әлеуметтанудың кейінгі теорияшыларына айрықша ықпал етті (әсіресе Герберт Спенсер мен Эмиль Дюркгеймге). Теориялық әлеуметтанудың көптеген классиктері мен қазіргі заман әлеуметтанушыларының көпшілігі секілді (Lenzer, 1975), Конт та әлеметтануды ғылыми негізде зерттеу керек деп түйді.

Конт француз қоғамындағы анархияға қатты алаңдады, Ағартушылық пен Француз революциясының идеяларының пайда болуына себепкер болған

ОГЮСТ КОНТ
БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f4/Auguste_Comte2.jpg

Огюст Конт 1798 жылдың 19 қаңтарында Франциядағы Монпелье қаласында дүниеге келген (Pickering, 1993:7, Wernick, 2005a; Orenstein, 2007). Отбасы орта таптан шыққан, әкесі салық жинаушының ресми жергілікті өкілі лауазымына дейін жеткен. Конт жас кезінде студент болса да, сол беті колледжді бітіру туралы дипломды алмады. Өзі де, сыныптастары да түгелдей бүлікші деп танылып, саяси көзқарастары үшін Политехникалық институттан (Ecole Polythechnique) шығарылды. Бұл Конттың академиялық мансабына теріс әсер етті. 1817 жылы өзінен 40 жас үлкен философ Клод Анри Сен-Симонның хатшысы болды (және «өкіл баласына» айналды [Manuel, 1962:251]). Бірнеше жыл бойы олар етене жұмыс істеді. Конт Сен-Симонға көп қарыздар екенін мойындаған: «Сөзсіз, мен Сен-Симонға интеллектуалды түрде өте көп қарыздармын... мен бүгінгі күні өзім үшін таңдаған және өмір бойы тайсалмай жүретін философиялық бағытта алға басуыма Сен-Симон өте қатты жәрдемдесті» (Durkheim, [1928] 1962:144). Бірақ 1824 жылы олардың қарым-қатынасы үзілді, өйткені, Конттың пікірінше, Сен-Симон мақалалардың бірінде Конттың есімін өшіріп тастағасы келді. Кейін Конт өзінің Сен-Симонмен қарым-қатынастарын «апаттық» деп сипаттады (Pickering, 1993:238) және оны «бұзылған, өтірікші» деп жазды (Durkheim, [1928] 1962:144). Конт 1852 жылы Сен-Симон жайлы: «Мен бұл тұлғаға ешқандай міндетті емеспін», – деді (Pickering, 1993:240).

Хайлброн (1995) Контты «аласа бойлы (шамасы 5 фут, 2 дюйм), қысық көзді және сөйлесу барысында, әсіресе әйел адамдармен сөйлескенде өзін өте сенімсіз сезінеді» деп суреттеген. Сондай-ақ ол жалпы қоғамнан шеттетілген. Бұл фактілер Конттың Каролина Массанмен некелесуін түсіндіруге көмектесе алады (некелері 1825 жылдан 1842 жылға дейін созылды). Ол әйел некесіз бала туған, кейінірек Конт оны «жезөкше» деп айыптағанмен, соңғы уақыттарда бұл айыптау күмән туғызады (Pickering, 1997:37). Конттың бойындағы сенімсіздік оның интеллектуалды қабілетіндегі аса зор сенімділікпен мүлде сыйыспайтын және ол пікір мынадай деректерге негізделген:

> «Конттың есте сақтау қабілетінің күштілігі көпке белгілі. Оның фотографиялық есте сақтау қабілеті керемет еді, соның көмегімен ол кез келген бетті бір-ақ рет оқып, оны толықтай бастан аяқ сөзбе-сөз қайталай алатын. Оның зейін қоюы соншалықты жақсы болған, ол тіпті қағазға қалам тигізбестен, бүтін бір кітапты ойша жазып тастай алатын. Ол дәрістерді конспектісіз оқыған. Конт кітаптарды жазуға кіріскенде, барлығын есте сақтағаны бойынша жазған».
>
> (Schweber, 1991:134)

1826 жылы Конт өзінің философиялық идеяларына негізделген 72 сериялық қоғамдық дәріс жүргізудің (өзінің жеке пәтерінде өтетін) жолын ойластырды. Бұл курс едәуір аудиторияны жинады, алайда үш дәрістен кейін (жүйке ауытқушылығы болғаннан кейін) тоқтатылды. Ол психикалық ауытқулардан қиналып жүрді және 1827 жылы Сена өзенінен секіріп, өз-өзіне қол салмақ болды (сәтсіз аяқталды).

Конт Политехникалық институтта тұрақты қызмет ала алмаса да, 1832 жылы сол жерде ассистент лауазымына қол жеткізді. 1837 жылы оған қабылдау емтихандарында емтихан

қабылдаушы деген қосымша қызмет берді және алғаш рет бұл қосымша жұмыс оған біршама табыс алып келді (осы уақытқа дейін ол отбасы мүшелеріне жиі қаржылай тәуелді болып отырды). Осы кезеңде ол өзін зор даңққа бөлеген, 1842 жылы толықтай басылып шыққан (алғашқы томы 1830 жылы жарық көрді) *Cours de Philosophie Positive* («Позитивті философия курсы») атты алты томдық еңбегін жазып жүрді. Аталмыш еңбекте Конт әлеуметтануды бірден-бір соңғы ғылым деген өз көзқарасын айқындады. Сондай-ақ Конт Политехникалық институтты сынап-мінеді, бұл 1844 жылы оның ассистенттік қызметін тоқтатуына алып келді. 1851 жылы қоғамды қайта құрудың үлкен жоспарын ұсына отырып, практикаға негізделген төрт томдық *Systeme de Politique Positive* («Позитивті саясат жүйесі») еңбегін бітірді.

Хайлбронның пайымдауынша, Конттың өміріндегі ең қатты соққы 1838 жылы болды, дәл сол кезде Конт өзінің жалпы ғылым, соның ішінде әлеуметтану туралы жазылған еңбегін әлдекім қабылдайды деген үмітінен қол үзді. Сол арада ол өзінің «ми гигиенасы» өмірін бастады; яғни Конт өзге авторлардың туындыларын оқудан қашқақтады, нәтижесінде соңғы интеллектуалды жетістіктерден көп артта қалды. Ал 1838 жылдан кейін Конт қоғамды реформалау туралы өзінің оғаш идеяларын дамыта бастады, бұл идеялары *«Позитивті саясат жүйесінде»* көрініс тапты. Конт өзін адамзаттың жаңа дінінің бас пірәдарымын (діни қызметкерімін) деп таныстыруға дейін барды; ол әлемді ақыр соңында әлеуметтанушы-діни қызметкерлер басқаратынына сенді (Контқа оның католиктік бастаулары әсер етті). Өзінің даулы идеяларына қарамастан, Конт Францияда, тағы басқа елдерде біршама ізбасар шәкірттерді соңынан ертті.

Огюст Конт 1857 жылдың 5 қыркүйегінде қайтыс болды.

ойшылдарды сынға алды. Ол негативті және зиянды деп есептеген ағартушылық философиясына қарсы күресу мақсатында өзінің теориясын, *позитивизм* немесе *позитивті философиясын* жасады. Конттың көзқарасынан революцияға қарсы француз католиктерінің (әсіресе де Бональд пен де Местрдің) әсерін сезу қиын емес. Алайда оның еңбектері соңғылардың жұмыстарынан, кем дегенде, екі аспект бойынша ерекшеленеді. Біріншіден, ол орта ғасырға оралу мүмкін деп санаған жоқ; ғылым мен өнеркәсіптің дамуы олай болуға мүмкіндік бермейді. Екіншіден, Конт өзінің ізашарларына қарағанда әлдеқайда күрделі теориялық жүйені ойлап тапты, бұл ерте әлеуметтанудың негізін қалауға әсер етті.

Конт 1839 жылы *әлеуметтану* деп аталған *әлеуметтік физиканы* дамытты (Pickering, 2011). *Әлеуметтік физика* терминін қолдану – Конттың әлеуметтануды *нақты ғылымдардың* үлгісі бойынша құрғысы келгенін көрсетеді.

Оның пікірінше, бұл жаңа ғылым, ақыр аяғында, басымдыққа ие *жалғыз* ғылымға айналып, әлеуметтік статика (барлық әлеуметтік құрылымдар) мен әлеуметтік динамикаға (әлеуметтік өзгерістер) қатысты болды. Екеуі де әлеуметтік өмірдің заңдарын іздеуді қамтығанымен, Конт әлеуметтік динамиканы әлеуметтік статикадан маңыздырақ көрген. Өзгерістерге ерекше көңіл аударуы, оның әлеуметтік реформаларға, дәлірек айтқанда, Француз революциясы мен Ағартушылықтан туындаған ауыртпалықтарды реформалауға деген қызығушылығын көрсетеді. Конт революциялар арқылы өзгерістерге талпынған жоқ, өйткені ол қоғамның табиғи эволюциясы ең жақсы нәтижелерге алып келетінін айтты. Ал реформалар тек процеске болмашы жәрдемдесу үшін ғана қажет.

Бұл бізді конттық әдістің іргетасына – оның эволюциялық теориясына немесе үш сатылы заңына алып келеді. Бұл теория «әлемнің өз тарихи шеңбері бойынша өтетін үш интеллектуалды кезеңі бар» деп тұжырымдайды. Конттың ойынша, бұл процесс тек жалпы әлемге ғана тән емес: топтар, қоғамдар, ғылымдар, индивидтер және тіпті ақылдың өзі сол үш сатыдан өтеді. Алғашқы

кезең – *теологиялық*, ол 1300 жылға дейінгі кезеңді қамтиды. Бұл уақыт аралығында идеялардың басым жүйесі «адам бейнесіндегі тылсым күштер мен діни тұлғалар – барлық жаратылыстың көзі болады» деген ұғымды бірінші орынға қояды. Әсіресе әлеуметтік пен физикалық әлемді Құдайдың жаратылысы деп есептеген. Екінші кезең – *метафизикалық*, ол шамамен 1300 жылдардан 1800 жылдарға дейінгі кезеңді қамтиды. Бұл кезең дараланған құдайлар емес, олардың орнына абстрактілі күштер, «табиғат» барлығына жауап берін, түсіндіре алады деп баяндалады. Ақырында, 1800 жылы әлем ғылымға деген сеніммен сипатталатын *позитивистік* кезеңге көшті. Адамдар абсолютті себептерді іздеуден бас тартып (Құдайды немесе табиғатты), орнына әлеуметтік және физикалық әлемді басқаратын заңдарды зерделеп қадағалауға көңіл бөлді.

Әлбетте, Конт өзінің әлем теориясында интеллектуалды факторларға айрықша ден қойды. Шынымен де, ол интеллектуалды бейберекеттік әлеуметтік тәртінсіздіктің туындауына себеп болады деп санаған. Мұндай тәртіпсіздіктің шығу көзі әлдеқайда ерте идеялар жүйесінде жатыр (теологиялық пен метафизикалық), ол позитивизм (ғылыми) дәуірінде де жалғасын тапты. Позитивизм толық бақылауға ие болған шақта ғана әлеуметтік төңкерістер мен революциялар тоқтайды. Бұл эволюциялық процесс болғандықтан, әлеуметтік төңкерістер мен революцияларға деген қажеттілік жоқ. Алайда позитивизм орнығады, бәлкім, біреулер қалағандай тез келе қоймайтын шығар. Бұл жерде Конттың әлеуметтік реформизмі мен әлеуметтануы сәйкес келеді. Әлеуметтану позитивизмнің орнығуын жеделдетеді және соған сәйкес әлеуметтік өмірге тәртін алып келе алатын еді. Ең алдымен, Конт революцияның жақтаушысы болып көрінгісі келмеді. Оның пікірінше, әлемде тәртінсіздік жетіп артылады. Кез келген жағдайда, Конттың көзқарасы бойынша, интеллектуалды өзгерістер қажет болды, сондықтан әлеуметтік және саяси революциялар үшін себеп аз еді.

Біз классикалық әлеуметтанудың дамуында үлкен маңызы бар Конттың кейбір базалық консерватизмі, реформизм мен сциентизм, сондай-ақ оның әлемге деген эволюциялық көзқарастарымен таныстық. Оның шығармашылығының атап кетуге тұрарлық өзге де тұстары бар, өйткені олар да әлеуметтану теориясының дамуында маңызды рөл атқарады. Мысалы, оның әлеуметтануы индивидке бағытталмайды, одан гөрі талдаудың базалық бірлігі ретінде отбасы секілді ауқымды нысандарды қарастырады. Сонымен қатар Конт әлеуметтік құрылымға да, әлеуметтік өзгерістерге де назар аудару қажеттігін айтқан. Кейінгі әлеуметтану теориялары, әсіресе Спенсер мен Парсонстың шығармашылығы үшін маңыздысы – Конттың қоғамның жүйелі сипатына, яғни қоғамның әртүрлі компоненттерінің арасындағы байланыстарына аса назар аударуында. Сонымен қатар ол қоғамдағы келісім рөліне көп мән берген. Конт қоғам үшін жұмысшылар мен капиталистер арасында міндетті түрде қақтығыстар тән деген идеяны дұрыс деп санамаған. Сондай-ақ Конт абстрактілі теориялармен айналысып, әлеуметтанулық зерттеулер жүргізу қажет екенін баса айтқан. Ол әлеуметтанушыларды бақылауды, экспериментті және салыстырмалы тарихи талдауды қолдануға шақырды. Конт әлеуметтану өзінің әлеуметтік заңдарды түсіндіру, қоғамның ішкі мәселелерін шешуге бағытталған реформаларды түзу қабілетінің арқасында әлемдегі аса ықпалды ғылыми күшке айналады деп сенген.

Конт позитивті әлеуметтану дамуының алдыңғы шебінде тұрды (Bryant, 1985; Halfpenny, 1982). Джонатан Тернердің пікірінше, Конттың позитивизмі «әлеуметтік әлем абстрактілі заңдардың дамуына жауап береді; деректерді

жете жинастырып, осы заңдарды тексеруге болады» және «бұл абстрактілі заңдар бізге әлеуметтік әлемнің негізгі және ең жалпылама қасиеттерін көрсетін, табиғи байланыстарды нақты анықтайтынын» атап өткен (1985:24). Байқағанымыздай, кейбір классиктер (әсіресе Спенсер мен Дюркгейм) әлеуметтік өмірдің заңдарын ашуға Конт сияқты құлшыныспен кіріскен.

Өзінің әлеуметтану теориясының мектебін құру үшін Конттың мықты академиялық базасы жетіспесе де, ол әлеуметтану теориясының маңызды бағытының даму негізін қалады. Бірақ француз әлеуметтануындағы оның ізбасары және идеяларының бір бөлігінің мұрагері Эмиль Дюркгейм Огюст Конттың ұрпақ алдындағы рөлін біршама кемітті (Parker, 1997; Mouzelis, 1997).

Эмиль Дюркгейм (1858–1917)

Дюркгеймнің ағартушылыққа қатысы Контқа қарағанда түсініксіздеу. Ол ағартушылық дәстүрдің мұрагері ретінде зерделенді, себебі ғылымға және әлеуметтік реформаларға ерекше көңіл бөлген. Дегенмен ол консервативті, әсіресе Конттың жұмысындағыдай, дәстүрдің де мұрагері болып саналады. Бірақ Конт ғылыми қауымнан тыс қалған болса (Токвиль секілді), Дюркгейм өсіп келе жатқан академиялық базасын өз мансабының өрлеуіне қарай қалыптастырды. Дюркгейм Францияда әлеуметтануды заңдастырды және оның еңбектері жалпы әлеуметтанудың дамуында, соның ішінде әлеуметтану теориясының дамуында жетекші еңбектерге айналды (Rawls, 2007; Milbrandt and Pearce, 2011).

Дюркгейм өзінің саяси көзқарастары бойынша либерал болды, бірақ интеллектуалды тұрғыдан көбінесе консервативті позицияны ұстанды. Конт пен революцияның католик-қарсыластары секілді, Дюркгейм де әлеуметтік хаостан қауіптенін, оны жек көрді. Оның жұмысы, бұл тарауда талқыланғандай, жалпы әлеуметтік, сонымен қатар Дюркгейм кезеңіндегі Францияға тән басқа (өнеркәсіптік ереуілдер, билеуші топтың бүлінуі, шіркеу мен мемлекеттің алауыздығы, саяси антисемитизмнің өркендеуі) өзгерістерден туындаған бүліктерден шабыт алды (Karady, 1983). Шындығында, оның туындыларының көбі әлеуметтік тәртіпті зерттеуге арналған. Оның ойынша, әлеуметтік тәртіпсіздік қазіргі замандағы әлемнің қажетті бөлігі болып табылмайды және әлеуметтік реформалардың көмегімен оны азайтуға болады. Маркс заманауи әлемнің мәселелерін қоғамның ажырамайтын бөлігі ретінде қарастырса, Дюркгейм (басқа да көптеген классикалық теорияшылар секілді) басқа пікірді ұстанды. Осылайша, Маркстің әлеуметтік революцияның қажеттілігі туралы идеялары Дюркгейм мен өзгелердің реформизміне қарама-қайшы келді. Әлеуметтану теориясының даму шамасына қарай тәртіп пен реформаларға деген дәл осы дюркгеймдік қызығушылық басым болды, ал марксистік позицияны ұстанғандар көлеңкеде қалып қойды.

Әлеуметтік фактілер. Дюркгейм әлеуметтану пәнінің нақты тұжырымдамасын түзді, кейін оны эмпирикалық жолмен тексерді. Дюркгейм өзінің *The Rules of Sociological Method* («Әлеуметтану әдісі ережелері») ([1895] 1982) атты еңбегінде әлеуметтанудың ерекше міндеті – өзі атап кеткен әлеуметтік фактілерді зерттеу деп айтқан (Nielsen, 2005, 2007a). Ол әлеуметтік фактілерді индивидке қатысты сыртқы және мәжбүрлі сипатқа ие күштер (Takla and Pope, 1985) мен құрылымдар деп таныған. Мұндай кең ауқымды құрылымдар мен

күштерді зерттеу, мысалы, институттандырылған заң мен жалпы моральдық нанымдарды және олардың адамдарға әсері көптеген әлеуметтану теорияшыларының (мысалы, Парсонс) алаңдаушылығын тудырды. Дюркгейм *Le Suicide* («Суицид») ([1897] 1951) кітабында өзін-өзі өлтіру секілді оқшау мінез-құлық пен әлеуметтік себептер (әлеуметтік фактілер) арасындағы байланысты дәлелдей алған болса, онда ол әлеуметтану пәнінің маныздылығы үшін игілікті іс болатын еді. Оның негізгі дәлелі – өзін-өзі өлтіру көрсеткіштерінің әртүрлі деңгейіне әкелетін әлеуметтік фактілердің сипаты және өзгерістері. Мысалы, соғыс немесе экономикалық тоқырау ұжымдық депрессия жағдайын қалыптастырады, бұл, өз кезегінде, өзін-өзі өлтіру көрсеткішінің өсуіне алып келеді.

Дюркгейм *«Әлеуметтану әдісі ережелерінде»* ([1895] 1982) әлеуметтік фактілердің екі типін ажыратады: материалдық және материалдық емес. Ол өзінің еңбегінде екеуін де қарастырғанымен, негізінен *материалдық әлеуметтік фактілерге* (мысалы, бюрократия, заң) қарағанда, *материалдық емес әлеуметтік фактілерге* (мысалы, мәдениетке, әлеуметтік институттарға) көбірек назар аударады. Оның материалдық емес әлеуметтік фактілерге деген қызығушылығы ертеректегі *The Division of Labor in Society* («Қоғамдық еңбек бөлінісі») ([1893] 1964) атты басты жұмысында-ақ анық көрінген. Бұл еңбекте ол көне және заманауи кезеңдерде қоғамды не біріктіргеніне қатысты салыстырмалы талдауға ерекше көңіл бөледі. Ол ерте қоғамды, ең бастысы, материалдық емес әлеуметтік фактілер, әсіресе қатаң ұжымдық мораль немесе, өзі атағандай, *ұжымдық сана* біріктіреді деген қорытынды жасады. Алайда заманауи қоғамның қиындықтарынан ұжымдық сана күші төмендеді. Қазіргі замандағы әлемде ең алғашқы біріктіруші – күрделі еңбек бөлінісі, ол адамдар арасындағы тәуелді қарым-қатынастарды құрды. Сонымен қатар Дюркгеймнің ойынша, заманауи еңбек бөлінісі кейбір «ауытқушылықтарды» тудырды, басқаша айтсақ, бұл қоғамды біріктірудің қолайсыз әдісі болды. Дюркгеймнің консерватитві әлеуметтануын ескере отырып, бір нәрсені анық байқаймыз: ол аталған мәселелерді шешу үшін революция қажет деп есептеген жоқ. Керісінше, ол заманауи жүйені «түзетіп», оның өмір сүруін қолдайтын әртүрлі реформаларды ұсынды. Ол ұжымдық сана үстемдік еткен заман қайта оралмайтынын мойындағанмен, заманауи қоғамдағы ортақ моральды нығайтатынын және адамдар өздері дұшар болған ауытқушылықтарды жеңе алатынын сезінді.

Дін. Дюркгеймнің кейінірек шыққан еңбектерінде әлеуметтік фактілер бұрынғыдан да маңызды позицияларды ұстанды. Шындығында, ол өзінің *The Elementary Forms of Religious Life* («Дін ұстанудың қалыпты формалары») ([1912] 1965) атты соңғы негізгі жұмысында материалдық емес әлеуметтік фактінің түпкі формасы – дінге назар аударды. Дюркгейм діннің түп тамырын тапқысы келін, примитивті қоғамдарды зерттеді. Ол «заманауи әлемнің күрделілігіне қарағанда, оларды примитивті қоғамның салыстырмалы қарапайымдылық жағдайларында байқау жеңілірек болады» деп пайымдады. Оның пайымдауынша, діннің көзі қоғамның өзі еді. Қоғам белгілі бір нәрсені діни, ал басқаларын дүниелік деп бағалайды. Соның ішінде Дюркгейм зерттеген мысалдың бірі – қауымдастық өсімдіктер мен жануарларға табынған діннің көне түрі – *тотемизмнің* шығу тегі болды. Өз кезегінде тотемизм ұжымдық сананың формасы секілді материалдық емес әлеуметтік фактінің ерекше түрі ретінде қарастырылған. Ақыр аяғында, Дюркгейм «қоғам мен дін (немесе ұжымдық

сана) екеуі бір нәрсе» деген тұжырымға келді. Қоғам діннің көмегімен өзін материалдық емес әлеуметтік фактінің формасында көрсетеді. Кейін Дюркгейм қоғам мен оның негізгі өнімдерін белгілі бір мағынада дәріптей бастады. Ол қоғамды аса дәріптеп, Құдайды немесе оның әлеуметтік шығу көзін жоққа шығарудан бас тартатын, әсіреконсервативті позицияны ұстанғаны түсінікті. Бұл кітаптар және басқа да маңызды туындылар Францияның дәуір аралығындағы академиялық әлеміндегі әлеуметтану үшін белгілі бір ауқымын белгілеуге жағдай жасап, осы дамып келе жатқан салада Дюркгеймге жетекші орынды иеленуіне мүмкіндік берді. 1898 жылы Дюркгейм әлеуметтануға арналған *L'année sociologique* (Besnard, 1983) атты ғылыми журнал ашты. Бұл журнал әлеуметтанулық идеяларды дамыту мен таратудың қуатты күшіне айналды. Дюркгейм әлеуметтануға деген қызығушылықты көтермелеуге талпынып, өз журналын кейінгі ізбасарлар тобын қалыптасатын ядроға айналдырды. Кейінірек олар оның идеяларын дамытып, сол идеяларды өзге көптеген аумақтарға және әлеуметтік әлемнің (мысалы, заң әлеуметтануы мен қала әлеуметтануы) басқа аспектілерін зерделеуге көшірді (Besnard, 1983:1). 1910 жылы Дюркгейм Францияда әлеуметтанудың мықты орталығын құрды, нәтижесінде әлеуметтанудың академиялық институттануы осы елде дамып қалыптасты (Heilbron, 1995).

Неміс әлеуметтануының дамуы

Француз әлеуметтануының ерте тарихы Ағартушылық пен Француз революциясынан консервативті реакциясына дейін және Токвиль, Сен-Симон, Конт пен Дюркгеймнің маңызды әлеуметтанулық идеяларына дейінгі жүйелі даму процесі болса, неміс әлеуметтануы басынан бастап фрагменттік сипатта көрінді. Әлеуметтанудың іргесінде ғана қалып қойған Маркс (және оның жақтаушылары) пен дәстүрлі неміс әлеуметтануының алыптары – Макс Вебер және Георг Зиммель арасында өзара жіктелу пайда болды.[5] Алайда марксистік теорияның өзі қабылдауға келмейтін болса да, оның идеялары неміс әлеуметтануының негізінде әртүрлі оң және теріс бағытта өз орнын тапты.

Карл Маркс (1818–1883) теорияларының түп тамыры мен табиғаты

Карл Маркстің дүниеге деген көзқарасына зор әсер еткен – неміс философы Г.В.Ф. Гегель (1770–1873).

Гегель. Теренс Болдың пайымдауынша, «XIX ғ. Гегельдің немістік ойға басымдық берген дәрежесін бағалау бізге қиындық туғызды». Негізінен, неміс оқымыстылары, солардың ішінде жас Карл Маркс те тарих, саясат пен мәдениетті Гегель философиясы тұрғысынан талқылаған» (1991:25). Маркстің Берлин университетінде оқу барысында оның дүниетанымының қалыптасуына Гегельдің идеялары, сондай-ақ Гегельдің өлімінен кейін оның ізбасарларының арасындағы жікке бөліну әсер етті. «Ескі гегельдіктер» ұстаздарының идеяларымен келісіп отырса, «жас гегельдіктер» гегельдік дәстүрлерді басшылыққа алғанмен, оның философиялық жүйесінің көптеген аспектілеріне сынмен қараған.

Гегель философиясының мәні екі ұғымнан құралады: диалектика және

идеализм (Beamish, 2007a; Hegel, [1807] 1967, [1821] 1967). *Диалектика* дегеніміз – ойлау әдісі, сондай-ақ дүние бейнесі. Бір жағынан, бұл – процесс, қарымқатынас, динамика, қақтығыстар мен қайшылықтардың маңыздылығын көрсететін әлем туралы статикалық емес, динамикалық ойлау тәсілі. Екінші жағынан, бұл – әлем статикалық құрылымдар емес, процестер, қатынастар, динамика, қақтығыстар мен қайшылықтардан тұрады деген дүние бейнесі. Диалектика, негізінен, Гегельдің есімімен байланыстырылғанмен, әрине, диалектика оның философияға келуінен бұрын болды. Гегельдің дәстүрлерімен тәрбиеленген Маркс диалектиканың маңыздылығын қабылдады. Алайда ол Гегельдің осы ұғымды пайдалануындағы кейбір аспектілеріне сыни көзқарас білдірген. Мысалы, Гегель диалектиканы тек идеялар қатынастарында ғана қарастыруға ниеттенген, ал Маркс диалектиканың өмірдің әлдеқайда материалдық аспектілеріне, мысалы, экономикада жарамды екенін сезді.

Гегельдің есімі *идеализм* философиясымен де (Kleiner, 2005) сабақтасады. Бұл философияда басты акцент материалдық әлемге емес, ақыл-ойдың маңыздылығы мен психикалық қызмет нәтижелеріне қойылады. Әлеуметтану тұрғысынан физикалық және материалдық әлемдердің анықтамасы әлеуметтік және физикалық әлемдерге қарағанда ауқымды келеді. Оның соңғы түрінде идеализм ақыл-ой мен психологиялық құрылыстардың бар екеніне сендіреді. Кейбір идеалистер «егер әлеуметтік және физикалық әлемдер жоқ болса да, олардың психикалық процестері өзгерместен қалады» деп сенген. Идеалистер тек психикалық процестерге ғана емес, сондай-ақ осы процестердің нәтижесінде пайда болатын идеяларға ерекше мән берген. Гегель осындай идеялардың дамуына, әсіресе қоғамның «рухы» есебінде саналған идеялардың дамуына айрықша көңіл бөлген.

Іс жүзінде Гегель идеалистік тұрғыда әлемнің эволюциялық теориясын ұсынды. Бастапқыда адамдар қоршаған әлемді тек сенсорлық (сезіну) деңгейде түсіну қабілетіне ие болған. Олар әлеуметтік және физикалық әлемді сезе білген, көрген және иісін қабылдай алған. Кейінірек адамдар өз-өздерін ұғынып, түсіну қабілеттерін дамытты. Адамдар өзін-өзі тану және өзін-өзі түсіну арқылы өздерінің қазіргі хал-жағдайларынан да әлдеқайда жақсара алатындарын ұғына бастады. Гегельдің диалектикалық көзқарасы тұрғысынан адамдардың кім екені және кім бола алатыны туралы сезімдерінің арасында қайшылық туындады. Бұл қайшылықтың шешімі индивидтің қоғам рухындағы орны жайлы хабардар болуына байланысты. Индивидтер олардың түпкілікті орындалуы – жалпы қоғамның рухын дамыту мен кеңейтуде жатқанын түсінеді. Осылайша, Гегельдің нобайы бойынша, адамдар заттарды ұғынудан өз-өздерін түсінуге және кейін заттардың ғаламдық жүйесіндегі орындарын түсінуге дейін дамиды.

Сөйтіп, Гегель әлем эволюциясының жалпы теориясын ұсынды. Бұл өзгеріс – сана-сезім деңгейінде орын алатын субъективті теория. Дегенмен бұл өзгеріс көбінесе акторлардың бақылауынан тыс болады. Акторлар сана-сезімнің болмауы мүмкін емес эволюцияға тәуелді, қорғансыз жаратылыс болып қалады.

Фейербах. Людвиг Фейербах (1804–1872) Гегель мен Маркстің арасындағы маңызды көпірге айналды (Staples, 2007). Фейербах жас гегельшіл бола жүріп, Гегельдің басқалармен қатар, сана мен қоғамның рухына көп көңіл бөлген көзқарастарына сынмен қараған. Фейербахтың материализм философиясын қабылдауы, оны Гегельдің субъективті идеализмнен бас тартып, идеяларға емес,

оның орнына шынайы адами жаратылыстың материалдық болмысына ден қою керек деген шешімге алып келді. Фейербах өзінің Гегельге қатысты сындарында, негізінен, дінге көп назар аударды. Фейербахтың пайымдауынша, Құдай дегеніміз – адамдардың адами болмыстарын өзіндік қасиеті жоқ күшке проекциялау. Адамдар Құдайды өздерінен биік қояды, осының нәтижесінде олар Құдайдан алыстайды және оған бірқатар позитивті сипаттамаларды проекциялайды (Ол мінсіз, құдіретті әрі қасиетті), ал өздерін мінсіз емес, дәрменсіз және күнәһар деп санайды. Фейербах діннің осындай келеңсіздігін жою керектігін дәлелдеген. Бұған материализм философиясы көмектесе алады, соның арқасында адамдар (дін емес) ең биік идеалға айналатынын айтқан. Материалистік философия дін секілді абстрактілі идеяларды емес, оның орнына шынайы, тақты адамдарды асыра дәріптейді.

Маркс, Гегель және Фейербах. Маркске Гегель мен Фейербах бірдей әсер етті және ол *екеуіне де* сыни көзқарас танытты. Маркс Фейербахқа ілесіп, Гегельдің идеализм философиясына бейімділігін сынаған. Маркс бұл позицияны материалистік бағытты қабылдағаны үшін ғана емес, сонымен қатар практикалық қызметке деген қызығушылығы үшін де ұстанды. Байлық пен мемлекет сияқты әлеуметтік фактілерге Гегель шынайы, материалдық болмыс ретінде емес, идеялар ретінде қарады. Тіпті еңбек секілді анық материалдық процестерді зерттегенде де, Гегель тек абстрактілі ақыл-ой еңбегін назарға алды. Бұл Маркстің шынайы, ақыл-есі бар адамдардың еңбекке деген қызығушылығынан қатты ерекшеленеді. Осылайша Гегель, Маркстің пікірінше, қате мәселелерді қарастырды. Бұдан бөлек, Маркс Гегельдің идеализмі өте консервативті саяси бағытқа алып келгенін сезді. Гегель үшін эволюция процесі адамдар мен олардың қызметі бақылауынан тыс болған. Адамдар әлемді тереңірек ұғынуға бет алғандай болып көрінгендіктен, қандай да бір революциялық өзгерістерге қажеттілік болмады, процесс әлдеқашан «өз қалауын тапқан» бағытта дамыған еді.

Маркс заманауи өмірдің мәселелерін шынайы, материалдық себептерге (мысалы, капиталистік құрылымдарына) аударуға және саны жағынан көп адамдардың ұжымдық қызметінің көмегімен осы құрылымдарды жою арқылы мәселелердің шешімін табуға болатынын дәлелдейтін өзгеше позицияны ұстанған (Marx and Engels, [1845] 1956:254). Гегель «әлемді асты-үстіне шығарған» (яғни шынайы материалдық әлемге емес, сана-сезімге бағытталды), алайда Маркс оның диалектикасын материалдық базаға берік негіз етіп қалады.

Маркс Фейербахтың Гегельге деген сын-пікірлерін бірқатар баптар бойынша мақұлдады (мысалы, оның материализмі және Гегель теориясының абстрактілігін қабылдамау), бірақ ол Фейербахтың позициясына толық қанағаттанбады (Thomson, 1994). Біріншіден, Фейербах дінге акцент қойды, ал Маркс түгелдей әлеуметтік әлемді және соның ішінде экономиканы талдау керек деп сенді. Маркс Фейербахтың материализмін қабылдаса да, ол Фейербахтың өзінің материалдық әлемге деген біржақты, диалектикалық емес көзқарасымен тым алыстап кеткенін сезді. Фейербах Гегельдің ең маңызды үлесін – диалектиканы – әсіресе адамдар мен материалдық әлем арасындағы қарым-қатынастарды өзінің материалистік бағдарына қоса алмады. Маркс ақырында Фейербах көптеген философтар секілді *праксистің (praxis)* – практикалық қызметтің, әсіресе революциялық белсенділіктің рөлін ескермегенін дәлелдеді (Wortmann, 2007). Бұл жайында Маркс былай деген: «Философтар әлемді

тек әртүрлі жолдармен *түсіндіріп қана қойған*, бірақ басты мәселе – оны *өзгерту*» (cited in R. Tucker, 1970:109).

Маркс осы екі ойшылдан аса маңызды екі элементті белгіледі: Гегельдің диалектикасы мен Фейербахтың материализмі. Сондай-ақ оларды *диалектикалық материализм*[6] атты өзінің бағытына біріктірді. Бұл бағыт материалдық әлемдегі диалектикалық қатынастарға сүйенеді.

Саяси экономия. Маркстің материализмі және қоғамның экономикалық секторына үлкен қызығушылықпен қарайтыны, оны *саяси экономистердің* (Адам Смит, Давид Рикардо сияқтылардың) шығармашылығына ден қоюға итермеледі (Howard and King, 2005). Олардың позициялары Марксті барынша қызықтыратын. Ал негізгі алғышарттары – еңбек барлық игіліктің көзі екенін құптайтын. Бұл, ақыр аяғында, Маркстің *еңбек құны теориясын* жасауына жәрдемдесті. Ол аталған теорияда капиталистердің тапқан табысы еңбек етушілерді қанауға негізделгенін дәлелдеді. Капиталистер жұмысшыларға лайықты төлемақысынан азырақ төлеп, айтарлықтай қарапайым құлық жасады, өйткені олар өздері жұмыс уақытында шын мәнінде өндірген тауарлардың құнынан аз жалақы алды. Осылайша қалыптасып, капиталистер арқылы қайта инвестицияланған *қосымша құн* бүкіл капиталистік жүйенің негізі болды. Капиталистік жүйе жұмысшыларды қанау деңгейін (және, тиісінше, қосымша құн сомасын) біртіндеп көтеріп, табысты жүйені кеңейтуге жұмсау арқылы дамып отырған.

Маркске саяси экономистердің капиталистік жүйе мен еңбек етушілерді қанау *қорқыныштарын көрсетуі* әсер етті. Алайда олар капитализм тудыратын жамандықтарды қанша сипаттаса да, Маркс саяси экономистерді бәрібір мінеген. Олардың ойынша, жамандық – капиталистік құрылыстың ажырамас бөлігі. Маркс капитализмнің жалпы табиғатына және оның ішінде адамдарды экономикалық табысқа жетуге талпындыратын тәсіліне наразылық білдірді. Сондай-ақ саяси экономистерді капиталистер мен жұмысшылар арасындағы қақтығысты көрмеу және экономикалық тәртіпті түбегейлі өзгерту қажеттілігін жоққа шығарғаны үшін сынға алды. Маркс капитализмнен социализмге радикалды көшу міндетті деп санағандықтан, оған осындай консервативті экономиканы қабылдау қиынға соқты.

Маркс және әлеуметтану. Маркс әлеуметтанушы болған емес және өзін әлеуметтанушы деп есептемеген. Оның шығармашылығы *әлеуметтану* терминімен белгілеу үшін тым ауқымды болса да, Маркстің еңбектерінен әлеуметтану теориясын кездестіреміз. Маркстің идеялары көпшіліктің көңілінен шықты, марксистік әлеуметтану мәселелеріне деген қызығушылық, бірінші кезекте Еуропада байқалды. Алайда ерте кездегі әлеуметтанушылардың басым көпшілігі оның шығармашылығына теріс қарады, бұл олардың өзіндік әлеуметтану жүйесін қалыптастыруына түрткі болды. Осы уақытқа дейін әлеуметтану теориясы, әсіресе Америкадағы теория Маркс теориясына қатысты дұшпандық көзқараспен немесе оны жете білмеуімен сипатталды. 4-тарауда көретініміздей, уақыт өте келе жағдай түбегейлі өзгерді, бірақ Маркстің еңбектеріне деген негативті реакция көптеген әлеуметтану теорияларының қалыптасуындағы басты күш болды (Gurney, 1981).

Марксті қабылдамаудың негізгі себебі идеологиялық аспектіге байланысты. Көптеген ерте теорияшы-әлеуметтанушылар Ағартушылық дәуір мен Француз революциясының салдарына қатысты консервативті реакциясының ізбасарла-

ры еді. Маркстің радикалды идеялары және ол болжаған әрі жүзеге асырғысы келген радикалды әлеуметтік өзгерістер көптеген ойшылдарға үрей тудырып, жеккөрініш сезімін оятты. Маркске идеолог ретінде қарамады. Оны әйгілі әлеуметтанушы-теориашыл емес деп сендірді. Дегенмен идеологияның өзі Марксті қабылдамаудың нақты себебі бола алмас еді, өйткені Конт, Дюркгейм және басқа консерватор-ойшылдардың еңбектері тым идеологиялық сипатта еді. Идеологияның болуы емес, нақ осы идеологияның мәні көптеген әлеуметтанушы-теориашылардың Марксті қабылдамауының себебі болды. Олар әлеуметтану теориясын желеу етін, Маркс пен ізбасарлары ұсынған радикалды идеологияның орнына, консервативті идеологияны сатып алуға дайын болды және соған ұмтылды.

Көптеген ерте теориашылардың Марксті қабылдамауының басқа да себептері болған. Ол әлеуметтанушыдан гөрі экономист ретінде қабылданды. Ерте әлеуметтанушылар экономиканың маңыздылығын мойындаса да, олар экономика әлеуметтік өмірдің бірқатар компоненттерінің бірі ғана екенін айтады.

Марксті бастапқыда қабылдамаудың өзге себебі – оның қызығушылықтарының мән-жайы. Ерте әлеуметтанушылар Ағартушылық дәуіріне, Француз революциясының хаосы мен индустриялық революциядан кейінгі тәртінсіздіктерге қарсы белсене әрекет жасаса, Маркс мұндай бейберекеттікке немесе жалпы тәртіпсіздікке қынжылмаған. Керісінше, оны аса қатты қызықтырған және алаңдатқан индустриялық революциядан кейінгі капиталистік жүйенің ауыртпалығы болды. Маркс осы ауыртпалықты түсіндіру арқылы бұл жүйені құртуға көмектесетін теорияны жасағысы келді. Марксті реформалар мен бірізді өзгерістер үшін консервативті алаңдатушылыққа қарсы келетін революция еліктірді.

Айта кететін басқа да айырмашылық – Маркс теориясы мен консервативті әлеуметтану теориясы арасындағы философиялық бастаулардың ерекшелігі. Консервативті теориашылардың көпшілігі Иммануил Канттың философиясынан қатты әсер алды. Өз кезегінде бұл оларды себеп-салдар категориясын пайдаланып, бірізді ойлауға мәжбүр етті. Керісінше, біз байқағандай, Маркс себеп-салдарлық терминдерге қарағанда диалектикалық түрде көбірек ойлаған Гегельдің ықпалына тап болды. Сонымен қатар диалектика бізді әлеуметтік күштердің үнемі өзара әрекеттестігіне дайындап отырады.

Маркс теориясы. Қарапайым тілде айтатын болсақ, Маркс өзінің адами жаратылыстардың басты табиғатын көруіне негізделген капиталистік қоғам теориясын ұсынды. Маркстің пікірінше, адамдар – өздігінен өндірушілер; бұл дегеніміз – тіршілік ету мақсатында адамдар табиғат аясында және табиғатпен бірге жұмыс істеуі керек. Осылайша, әрекет етін, тамақ, киім-кешек, еңбек құралдары, тұрғын үй мен оларға өмір сүруге мүмкіндік беретін басқа да қажетті бұйымдарды өндіреді. Олардың өнімділігі өздерінің негізгі шығармашылық ұмтылыстарын білдіретін толықтай табиғи әдіске сай болды. Оған қоса мұндай қозғалыстар басқа адамдармен өзара әрекеттестікті білдірді, басқаша айтсақ, адамдар жаратылысынан әлеуметтік құбылыс болып табылады. Оларға өмірге қажетті нәрсені өндіру үшін бірлесіп жұмыс істеу керек.

Бұл табиғи процесс барысында алғашқы қоғамның сүреңсіз жағдайларымен, ал кейінірек тарих барысында қоғам құрған түрлі құрылымдық механизмдермен бұрмаланды. Бұл құрылымдар табиғи өндірістік процеске барынша кедергі келтіріп отырды. Алайда күйреу – дәл осы капиталистік қоғамда аса күрделі

мәселе; табиғи өндірістік процестегі күйреу капитализм кезінде өзінің шарықтау шегіне жетеді.

Негізінен, капитализм – индивид пен өндірістік процесті, осы процестің өнімдері мен басқа адамдардың арасындағы кедергілерді жасайтын құрылым (немесе, дәлірек айтқанда, құрылымдардың сериясы); нәтижесінде ол тіпті индивидтердің өздерін де бөліп тастайды. Бұл *айыру* ұғымының негізгі мағынасы – адамдар арасындағы, сондай-ақ адамдар мен олар өндіретін өнімдердің арасындағы табиғи өзара байланыстың үзілуі. Капитализм бірнеше капиталистік өндірістік процесті, өнімді және оларға жұмыс жасайтындардың жұмыс уақытын иеленетін екі таптық жүйеге айналады. Капиталистік қоғамда адамдар өздері үшін табиғи өндірістерінің орнына, табиғилыққа жат капиталистердің шағын тобы үшін өнімдер өндіреді. Интеллектуалды түрде Марксті капитализмнің құрылымдары мен олардың акторларға тигізетін ауыр әсері өте алаңдатты. Саяси тұрғыдан адамдарды капитализмнің қанаушы құрылымдарынан азат етуге ерекше назар аударды.

Маркс утопиялық социалистік мемлекеттің қалай туатыны туралы қиялына жете мән берген жоқ (Lovell, 1992). Одан гөрі оны капитализмнің жойылуына ат салысу көбірек қызықтырды. Капитализм кезіндегі қайшылықтар мен жанжалдар оның біржола құлауына алып келетініне сенді, алайда бұл процестің шарасыз екенін ойламады. Социализм пайда болу үшін адамдар белгілі бір уақытта бұрыннан белгілі әдістермен әрекет етулері тиіс еді. Капиталистерде социализмнің пайда болуын алдын ала ескерту үшін үлкен ресурстар бар еді, бірақ оларды таптық санасы бар пролетариаттың ұйымдасқан іс-әрекеттері жеңіп кете алады. Пролетариат бұл процесс барысында не жасайды? Социализм дегеніміз не? Жалпы алғанда, бұл – адамдар Маркстің өндіріс тиімділігі туралы мінсіз түсінігіне алғаш жақындай алатын қоғам. Заманауи технологияларды пайдаланып, адамдар тіршілік етуге қажетті игіліктерді жасау үшін табиғатпен және басқа адамдармен үйлесімді түрде өзара әрекеттесе алатын еді. Басқаша айтқанда, социалистік қоғамда адамдар бұдан былай бір-бірінен және табиғаттан шеттетілмейтін болады.

Макс Вебер (1864–1920) мен Георг Зиммель (1858–1918) теорияларының түп тамыры мен табиғаты

Маркс пен оның ізбасарлары XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында неміс әлеуметтануының басты бағытынан тыс қалып қойғанымен, ерте кезеңгі неміс әлеуметтануын Маркс теориясына оппозициялық ілім ретінде қарастыруға болады.

Вебер және Маркс. Альберт Саломонның мәлімдеуі бойынша, атақты ойшыл, неміс әлеуметтануының ерте кезеңдегі өкілі Макс Вебер теорияларының көп бөлігі «Маркстің еңбектерімен ұзақ және қызу пікірталастар нәтижесінде» дамыған (1945:596). Мүмкін, бұл асыра айтқандық шығар, бірақ көбінесе Маркс теориялары Вебер ілімінде негативті рөл атқарады. Басқа жағынан алсақ, Вебер Маркстің теориясын «толықтырғысы» келіп, марксистік дәстүрде еңбек еткен. Сондай-ақ Вебер теориясының қалыптасуына марксистік теориядан басқа да көптеген еңбектер әсер етті (Burger, 1976). Біз Маркс пен Вебердің өзара қатынастарына қатысты көзқарастарының әрбірін түсіндіріп, неміс әлеуметтануының бастаулары туралы жақсы мағлұмат бере

аламыз (Antonio and Glassman, 1985; Schroeter, 1985). Вебер Маркстің жұмысымен жақсы таныс болмаған (оның көбі Вебер қайтыс болғанға дейін жарияланбаған) және Маркс шығармашылығының емес, көбінесе марксистердің жұмыстарына жауап қайтарғанын ескеру қажет (Antonio, 1985:29 B. Turner, 1981:19–20).

Вебер Маркс пен өз заманындағы марксистерді әлеуметтік өмірдің біржақты теорияларын ұсынған экономикалық детерминистер ретінде қарастырған. Демек, марксистік теория барлық тарихи оқиғалар экономикалық негізге апаратынын және барлық заманауи құрылымдардың экономикалық негізде құрылғанын қарастыратын теория деп қабылданған. Бұл Маркстің өз теориясы болмаса да, көптеген соңғы марксистердің позициясы осындай болды.

Бәрінен бұрын «экономикалық детерминизм теориясының идеялары – материалдық (әсіресе экономикалық) мүдделердің қарапайым бейнесі, материалдық мүдделер идеологияны анықтайды» деген түсінік Вебердің назарын аударды. Мұндай көзқарас бойынша, Вебер «Маркстің аяғын аспаннан келтірді» (Маркс Гегельді төңкергендей) деп айтуға болады. Вебер экономикалық факторлар мен олардың идеяларына тигізген әсеріне назар аударудың орнына, идеялар мен олардың экономикаға әсер етуіне көп көңіл бөлді. Вебер идеяларды экономикалық факторлардың қарапайым бейнесі деп қарастырғаннан гөрі, оларды экономикалық әлемге терең әсер етуге қабілетті, жеткілікті түрде автономды күштер деп санады. Әрине, Вебер идеяларға, әсіресе діни идеялардың жүйесіне баса назар аударды және оны діни идеялардың экономикаға әсері ерекше алаңдатты. *The protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* («Протестанттық этика және капитализм рухы») ([1904–1905] 1958) еңбегінде протестантизмді, негізінен, идеялар жүйесі ретінде және оның басқа идеялар жүйелерінің, «капитализм рухы» мен капиталистік экономикалық жүйесінің қалыптасуына тигізген әсерін зерделеді. Вебер басқа да әлемдік діндерге осындай қызығушылық танытты, олардың болмысы тиісті қоғамдардағы капитализмнің дамуына қалай кедергі келтіретінін зерттеді. Вебердің Маркске байланысты басқа да көзқарасы, ертеректе аталғандай, қарсы пікір білдіруден гөрі, оның теориялық көзқарастарын толтықтыруға тырысты. Бұл жағдайда Вебер қарама-қарсы нәрсе ұсынудан гөрі Маркс дәстүрлерінің соңынан ереді. Осы көзқарас тұрғысынан түсіндірілетін дінге қатысты еңбектерін – «идеяға материалдық факторлар ғана әсер етпейді, сондай-ақ идеялардың өздері материалдық құрылымдарға ықпал ететінін көрсетудің қарапайым мысалы» деуге болады.

Маркстің теориясын толықтыруға негізделген жақсы мысалдың бірін Вебердің стратификация теориясынан таба аламыз. Стратификацияға арналған еңбегінде Маркс әлеуметтік *тапқа*, стратификацияның экономикалық өлшеміне назар аударады. Вебер бұл фактордың маңыздылығын мойындағанымен, стратификацияның басқа өлшемдері де басты фактор екенін дәлелдеді. Ол «әлеуметтік стратификация туралы түсінікке *бедел* (мәртебе) және *билік* секілді параметрлерді қосып, оны кеңейту керек» деген пікір білдірген. Бұл қосымша параметрлерді қосу Маркстің көзқарастарына қарсы келмей, керісінше оларды кеңейтеді.

Жоғарыда көрсетілген екі көзқарасқа сәйкес, Маркстің теориясы Вебер үшін маңызды болды. Екі позицияда да ақиқат элементтері бар; Вебер бірқатар мәселелер бойынша Марспен келіспеді, кейбір жерде оның басқа идеяларын дамытып, толықтырады. Алайда осы мәселеге қатысты үшінші көзқарас Маркс пен Вебер арасындағы қарым-қатынасты ең жақсы жолмен сипаттайды. Соны-

мен, Вебердің дүниетанымы Маркстің және басқа да көптеген ойшылдардың әсерімен қалыптасты.

Веберге әсер еткен ғалымдар мен ағымдар. Біз Вебер теориясының бірқатар қайнар көздерін, соның ішінде неміс тарихшыларын, философтарын, экономистер мен саяси теорияшыларын анықтап тани аламыз. Веберге әсер еткендердің ішінде философ Иммануил Кантты ерекше атауға болады (1724–1804). Алайда біз Фридрих Ницшенің (1844–1900) әсерін де көзден таса жібермеуіміз қажет (Antonio, 2001), әсіресе ол индивидтерге бюрократия мен заманауи қоғамның өзге құрылымдарына қарсыласу қажеттілігі туралы айтылатын Вебердің шығармашылығындағы кейіпкеріне ерекше мән берген.

Иммануил Канттың Вебер мен неміс әлеуметтануына жалпы әсер етуі неміс әлеуметтануы мен марксизм философиясының түрлі түп тамырларынан тараған. Біз айтып кеткендей, Маркстің теориялық көзқарастарына маңызды әсер еткен Кант емес – Гегель. Гегель философиясы Маркс пен марксистерді қарым-қатынастарды, жанжалдар мен қайшылықтар себебін іздеуге итермелесе, Кант философиясы кейбір неміс әлеуметтанушыларын әсіре статикалық перспективаларды қабылдауға талпындырды. Канттың тұжырымы бойынша, әлем – тікелей танылa алмайтын оқиғалардың ретсіз сапырылысуы. Әлем бұл оқиғаларды сүзгіден өткізіп, іріктеп және топтастыратын ойлау процесінің көмегімен танылады. Кант шынайы әлемнің мазмұнын және бұл мазмұнды ұғынуға жағдай жасайтын формаларды ажыратқан. Бұл формаларға ерекше көңіл аудару гегельдік дәстүрдегі марксистерге қарағанда, канттық дәстүрдегі әлеуметтанушылардың жұмысына әлдеқайда статикалық сипат берген.

Вебер теориясы. Егер Карл Маркстің басты жетістігі капитализм теориясы болса, Вебердің еңбектерінің ішінде ерекше орынды рационалдандыру процесінің теориясы алады (Brubaker, 1984; Kalberg, 1980, 1990, 1994, 2011a, 2016). Күшті кедергілер әлемнің қалған бөліктерінде ұқсас дамуды болдырмауға тосқауыл жасап отырғанда, Вебер Батыс әлеміндегі институттардың рационалды көрінуі туралы жалпы сұраққа қызығушылық танытты.

Вебер еңбектеріндегі рационалдық ұғымы әртүрлі қолданылғанмен, біз үшін Калберг (Kalberg, 1980,1990,1994; Brubaker, 1984; D. Levine, 1981a) белгілеген *формалды рационалдық* деп аталатын төрт типтің біреуін қамтитын процесс қызық болып көрінеді. Әдетте Вебердің формалды рационалдығы мақсат пен нәтижелерге жетудің құралдарын таңдайтын актерға назар салуымен сипатталады. Дегенмен мұндай жағдайда таңдау – қарапайым ережелер, нұсқаулықтар мен заңдарға сәйкес жасалады. Олар өз кезегінде әртүрлі үлкен масштабтағы құрылымдардан, әсіресе бюрократия мен экономикадан туындайды. Вебер өз теорияларын Батыс, Қытай, Үндістан және жер шарының басқа да аумақтарында көптеген салыстырмалы зерттеулер контексінде дамытады. Бұл зерттеулерде ол рационалдандырудың дамуына септігін тигізетін немесе кедергі келтіретін факторларды анықтауға тырысты.

Вебер бюрократияны (және бюрократизацияның тарихи процесін) рационалдандырудың классикалық үлгісі ретінде көрді, бірақ қазіргі таңда рационалдандыру жедел тамақтандыратын мейрамханаларымен жақсырақ бейнеленеді (Ritzer, 2013). Жедел тамақтандыру мейрамханалары – бұл адамдар (жұмысшылар және клиенттер де) мақсатқа жетудің барынша рационалды әдісін табуға тырысатын формалды рационалды жүйе. Мысалы, тамақ үлестіретін тере-

зе – қызметкерлер тамақты тарата алатын, ал клиенттер тамақты тез және тиімді ала алатын рационалды құрал. Мұндай жүйенің жылдамдығы мен өнімділігі жедел тамақтану мейрамханаларының жұмыс істеудегі негізгі қағидаларымен, сонымен бірге нұсқаулықтарымен жүзеге асады.

Вебер бюрократизация процесін саяси институттардың ауқымды талқылау аясында қарастырған. Ол билік жүйесінің үш типін ажыратты: дәстүрлі, харизмалық және рационалды-заңды. Тек заманауи Батыс әлемінде биліктің рационалды-заңды жүйесі дами алады және осы жүйенің ішінде заманауи бюрократияның дамуын толық масштабта байқауға болады. Әлемнің басқа бөлігінде әлі де рационалды-заңды жүйенің өкілеттігі мен заманауи бюрократияның дамуына кедергі келтіретін биліктің дәстүрлі немесе харизмалық жүйелері үстемдік етеді. Қысқасы, *дәстүрлі билік* ұзаққа созылған нанымдардың жүйесінен туындайды. Бұған мысал ретінде отбасы не болмаса оның туған-туысқандары топқа жетекшілік ету нәтижесінде (топтық көшбасшылық) билікке келген көшбасшыны атауға болады. *Харизмалық* көшбасшы өзінің қабілеттері, сипатты ерекшеліктерінің арқасында немесе басшының осындай қасиеттері бар дегендей ізбасарлардың бір бөлігінің сенімі арқасында билікке келеді. Бұл екі тип тарихи маңыздылыққа ие болса да, Вебердің ойынша, Батыста және әлемнің басқа бөліктерінде *рационалды-заңды билікке* деген беталыс байқалады (Bunzel, 2007). Аталған жүйеде билік заңды және рационалды жазылған ережелерге бағынады. Осылайша, Құрама Штаттар президентінің билігі қоғамның заңдарына негізделеді. Рационалды-заңды биліктің және онымен ілескен бюрократияның эволюциясы – бұл Вебердің Батыс әлемнің рационалдандыруына қатысты басты дәлелінің бір бөлігі.

Сондай-ақ Вебер дін, заң, қала, тіпті музыка секілді феномендерді рационалдандырудың жан-жақты және күрделі талдауын жасады. Бірақ біз Вебердің ойлау тәсілін тағы бір мысалмен – экономикалық институттың рационалдандырылуымен көрсете аламыз. Осы пікірталасты Вебер дін мен капитализм арасындағы қарым-қатынасын талдауға негіздеді. Вебер кең ауқымды тарихи зерттеу жүргізіп, рационалды экономикалық жүйе (капитализм) Батыста неге кең таралғанын, сондай-ақ әлемнің басқа жерлерінде неге сәтсіздікке ұшырағанын түсінгісі келді. Вебер бұл процестегі басты рөлді дінге береді. Ол, сол замандағы көптеген марксистер ойлағандай, дін тек қана эпифеномен болмағанын дәлелдеуге тырысып, марксистермен диалог жүргізеді. Керісінше, дін Батыстағы капитализмнің дамуында, оған қоса басқа жердегі оның сәтсіздікке ұшырауында шешуші рөл атқарды. Вебер нақ осы ерекше рационалды дін жүйесі (кальвинизм) капитализмнің Батыста өрлеуіндегі басты рөл атқарғанын айтады. Бұған қарама-қарсылық ретінде Вебер зерттеген әлемнің басқа бөліктерінде рационалды экономикалық жүйелердің дамуына кедергі келтірген иррационалды діни жүйелерді де байқады (мысалы, конфуцийшілдік, даосизм, индуизм). Дегенмен соңында бұл діндер тек уақытша кедергілерді тудырды деген сепім пайда болады, қоғамның экономикалық жүйелері – түгелдей әлеуметтік құрылымы ақыр соңында рационалдандырылады.

Рационалдандыру Вебер теориясында негізгі орын алғанымен, оның ілімінің басқа салалары да ұшан-теңіз. Бұл жерде оның теориялық көзқарастарын түгелдей мазмұндау мүмкін емес. Сондықтан әлеуметтану теориясының дамуына қайтып оралайық. Бұл тұрғыдағы негізгі сұрақ мынадай: неліктен Вебер теориясы кейінгі әлеуметтанушы-теорияшылар үшін Маркстің теориясына қарағанда тартымдырақ болды?

ЗИГМУНД ФРЕЙД
БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ

shutterstock.com

1800 жылдардың соңы мен 1900 жылдардың басында неміс әлеуметтану ғылымындағы тағы бір жетекші тұлға – Зигмунд Фрейд. Фрейд әлеуметтанушы болмаса да, көптеген әлеуметтанушылардың шығармашылығына әсер етті (мысалы, Толкотт Парсонс пен Норберт Элиас), оның идеялары әлі де әлеуметтік теорияшылар үшін өзекті болып қалуда (Chodorow, 1990; Craib, 1994; A. Elliott, 1992, 2004; A. Elliott and Frosh, 1995; Kaye, 1991, 2003; Kurzweil, 1995; Movahedi, 2007).

Зигмунд Фрейд 1856 жылы 6 мамырда австро-венгриялық қала Фрайбергте дүниеге келді. 1859 жылы оның отбасы Венаға қоныс аударады, ал 1873 жылы Фрейд Вена университетінің медициналық мектебіне (факультетіне) түседі. Медицинаға қарағанда Фрейдті ғылым көбірек қызықтырды және ол физиологиялық зертханада жұмыс істей бастады. Медициналық мектепті (факультетті) бітірісімен, 1882 жылы зертханадан кетіп, ауруханада жұмыс істейді. Бұдан соң жүйке ауруларына маманданып, жеке медициналық тәжірибемен айналысты.

Бастапқыда Фрейд есірік (истерия) деген невроздардың бір түрін зерттеп білгісі келіп, гипнозды қолданды. Ол тәсілді 1885 жылы Парижде Жан Мартин Шаркодан үйренді. Кейінірек ол веналық дәрігер Йозеф Брейердің ұсынысы бойынша, есірік симптомдары алғаш пайда болған кезде емдеуге септігін тигізетін әдісті пайдаланды. Фрейд 1895 жылға қарай Брейермен бірге бірқатар революциялық тұжырымдары бар кітап шығарды: есірік секілді невроздардың себептері психологиялық (сол кезде физиологиялық деп саналған) болды және емдеу аурудың бастапқы себептерін талқылауды талап етті. Осындай жолмен психоанализдің практикалық және теориялық саласы пайда болды. Фрейд невроздардың түбінде сексуалды факторлар немесе либидо жатады деген қорытындыға келгеннен соң, Брейерден бөлек тәуелсіз өз жолымен кетті. Бірнеше жылдар бойы Фрейд терапевтік әдістерін жетілдіріп, жаңа идеялары жайлы көп еңбектер жазды.

1902 жылға қарай айналасына ізбасарларын жинай бастады және апта сайын өз үйінде бас қосты. 1903–1904 жылдары өзге ғалымдар (мысалы, Карл Юнг) Фрейдтің идеяларын өзінің психиатрлық жұмысында пайдалана бастады. 1908 жылы бірінші Психоаналитикалық конгресс болды, ал келесі жылы психоаналитикалық білімдерді тарату мақсатында мерзімді басылым құрылды. Көп кешікпей психоанализ атты жаңа сала дүниеге келді, оған Фрейдтің Юнг сияқты адамдардан қатынасын үзіп, әрқайсысы өздерінің жеке идеяларын дамытып, түрлі топқа бөлінуі түрткі болды. Бірінші дүниежүзілік соғыс психоанализдің алға басуын тежеді, алайда ол XX ғасырдың 20-жылдарында қанат жайып, айтарлықтай дамыды. Ұлтшылдықтың ушығуына байланысты психоанализ орталығы Құрама Штаттарға ауысты және әлі күнге дейін сол жерде. Фрейд еврей болғанына және 1933 жылы ұлтшылдар оның кітаптарын өртеп жібергеніне қарамастан, 1938 жылға дейін Венада тұрды. 1938 жылдың 4 маусымында президент Рузвельттің өзі тікелей араласып, кепілдік төлегеннен кейін ғана Зигмунд Фрейд Венадан біржолата кетті. 1923 жылдан бастап Фрейд жақ сүйектерінің қатерлі ісігінен азап шекті. Ол 1939 жылы 23 қыркүйекте Лондонда қаза болды.

Вебер теориясының қабылдану себептерінің бірі, ол өз ұстанымының саяси тұрғыдан қолайлырақ екенін дәлелдеді. Маркстің радикализмін мойындаудың орнына, Вебер кейбір жағдайда либерал, ал басқа тұрғыда консерватор болды (мысалы, мемлекеттің рөліне). Ол заманауи капиталистік қоғамның көп жағын қатаң сынға алып, кезінде Маркс салған сыни қорытындыларға табан тіресе де, мәселелердің радикалды шешімін көрсете алған жоқ (Heins, 1993). Шындығында, ол марксистер мен басқа социалистер ұсынған радикалды реформалардың пайдасынан зияны көбірек деп пайымдаған.

Кейін әлеуметтанушы-теорияшылар, әсіресе американдықтар марксистік теорияның өздерінің қоғамдық жүйесіне қатер төндіргенін байқады. Олар өз дүниетанымы бойынша әлдеқайда консервативті болып, марксизмге төтеп беретін теориялық балама іздестірді. Олардың көңілін аулағандардың бірі – Макс Вебер (басқалары – Дюркгейм мен Вильфредо Парето). Айналып келгенде, рационалдандыру тек капиталистік емес, соған қоса социалистік қоғамдарға да тән құбылыс еді. Ақиқатында, Вебердің көзқарасы бойынша, рационалдандыру капиталистік қоғамға қарағанда социалистік қоғамда көбірек мәселе туындатпақ.

Сонымен қатар Вебердің өз пікірін ұсыну формасы оған пайдасын тигізді. Вебер өмірінің көп уақытын тыңғылықты тарихи зерттеу жүргізумен өткізді және оның саяси тұжырымдары көбінесе зерттеу контекстінде жасалды. Әдетте олар тым ғылыми және академиялық түрде болды. Макс көптеген маңызды зерттеулер жүргізді, сондай-ақ ол ашық даулы ой-пікірлерді де жазды. Тіпті оның академиялық жұмысы да әжуа, саяси пікірлермен астасып жатады. Мысалы, «Капиталда» ([1867] 1967) капиталистерді «вампирлер» мен «құбыжықтар» деп суреттейді. Вебердің әлдеқайда академиялық стилі, оның кейінгі әлеуметтанушыларға ұнамды болуына ықпал етті.

Веберді жатырқамай жылы қабылдаудың тағы бір себебі, ол кейінгі әлеуметтанушылар жұмыстарының қалыптасуына көмегін тигізген философиялық дәстүрде жұмыс істеді. Вебер Канттың дәстүрлеріне сай әрекет етті, ал ол, біздің білуімізше, себеп-салдар категорияларымен ойлау үрдісіне мықтап ден қойды. Ойлаудың осындай типі кейінгі әлеуметтанушыларға, Маркс еңбектерінің негізінде жатқан диалектикалық логикаға қанағаттанбаған және таныс емес әлеуметтанушыларға әлдеқайда ұнамды, қолайлы болды.

Ақырында, Вебер әлеуметтік әлемді Маркске қарағанда кеңірек қарастыратын бағыт ұсынған болатын. Маркс экономикаға барынша көңіл бөлсе, Вебер әлеуметтік феномендердің кең спектріне қызығушылық білдірді. Маркстің әлдеқайда тар бағыттағы қызығушылықтарынан гөрі, фокустың бұл әртүрлілігі кейінгі әлеуметтанушылар үшін анағұрлым көп пайдалы мағлұматтар берді.

Вебер өз туындыларының едәуірін 1800 жылдардың соңы мен 1900 жылдардың басында жарыққа шығарды. Вебер әуелгіде әлеуметтік мәселелермен айналысатын тарихшы ретінде көрінді, алайда 1900 жылдардың басында ол өзінің назарын әлеуметтануға аудара бастады. Шынымен де, ол сол замандағы Германияның жетекші әлеуметтанушысына айналды. 1910 жылы (басқалармен, соның ішінде Георг Зиммельмен бірге, біз ол жайлы кейінірек тоқталамыз) Неміс әлеуметтану қоғамының негізін қалады (Glatzer, 1998). Оның Гейдельбергтегі үйі тек әлеуметтанушылар үшін емес, сондай-ақ білімнің әртүрлі салаларында жүрген ғалымдар үшін зияткерлік орталық болды. Еңбектері Германияда көпшілікке танымал болғанмен, Құрама Штаттарда белгісіз болды, бірақ соңынан, әсіресе Толкотт Парсонс Вебер идеяларын (және басқа да еуропалық теорияшылардың, соның ішінде Дюркгейм идеяларын) Американың кең аудитория-

сына таныстырғаннан кейін танымалдығы арта түсті. Маркстің идеялары 1960 жылдарға дейін американдық әлеуметтанушы-теорияшыларға айтарлықтай оң әсер етпесе, ал Вебердің ықпалы 1930 жылдардың соңына қарай өте жоғары болды.

Зиммель теориясы. Георг Зиммель Вебердің замандасы және Неміс әлеуметтану қоғамының негізгі құрылтайшысы болды. Зиммель әдеттегідей әлеуметтанушы-теорияшыл болған жоқ (Frisby, 1981; Levin, Carter, and Gorman, 1976a, 1976b). Бір жағынан, ол американдық әлеуметтану ойының дамуына тікелей және терең әсер етті, алайда жұрт Маркс пен Веберді біраз жылдар бойы елемей жүрді. Зиммельдің еңбектері американдық әлеуметтанудың ежелгі орталықтарының бірі – Чикаго университеті мен оның негізгі теориясын, яғни символдық интеракционизмді қалыптастыруға жағдай жасады (Jaworski, 1995; 1997). Біздің білуімізше, Чикаго мектебі және символдық интеракционизм 1920 және 1930 жылдардың басында американдық әлеуметтануда үстемдік етті (Bulmer, 1984). Зиммельдің көзқарастары Чикагода айтарлықтай танымал болды. Бұған ерте кездегі Чикаго мектебінің басты өкілдері – Альбион Смолл мен Роберт Парк Зиммельдің теориясымен Берлинде 1800 жылдардың соңында танысқандары айтарлықтай себеп болды. Парк 1899–1900 жылдары Зиммельдің дәрістеріне қатысты, ал Смолл Зиммельмен 1890 жылдары жиі хат жазысып тұрды. Олар оның идеяларын Чикагодағы студенттер мен оқытушы-профессорларға таныстырды, оның жұмыстарының кейбірін аударып, американдық үлкен аудиторияға шығарды (Frisby, 1984:29).

Зиммель шығармашылығының басқа ерекше аспектісі – оның талдау «деңгейі» немесе Америкада танылуына негіз болған деңгейі. Вебер мен Маркс қоғам мен капиталистік экономиканың рационалдандырылуы секілді кең ауқымды мәселелермен айналысса, Зиммель шағын көлемдегі мәселелерге, нақтырақ айтсақ, дара әрекет пен өзара әрекеттесуге арналған еңбектерінің нәтижесінде атағы шықты. Ол Кант философиясымен өзектес өзара әрекеттесу *формалары* (мысалы, конфликт) және өзара әрекеттесуші тұлғалардың *типтері* (мысалы, бейтаныс адам) туралы ойларының арқасында танымалдыққа ие болды. Зиммельдің ойынша, адамдардың арасындағы өзара әрекеттің мәнін ұғыну – әлеуметтанудың негізгі міндеттерінің бірі. Алайда әлеуметтік өмірдегі өзара әрекеттесулерді тұжырымдамалық құралдарсыз зерттеу мүмкін емес. Өзара әрекеттесу формалары және өзара әрекеттесуші тұлғалардың типтері осы қажеттілік салдарынан қалыптасты. Зиммель сан алуан әлеуметтік жағдайларда кездесетін өзара әрекеттесу формаларының шектеулі санын ғана атауға болады деп есептеді. Осылайша, өзара әрекеттесу формалары туралы ақпаратты білу арқылы әртүрлі өзара әрекеттесу жағдайларын талдауға және түсінуге болады. Өзара әрекеттесуші тұлғалар типтерінің шектеулі санын қалыптастыру өзара әрекеттесу жағдайларын түсіндіруге септігін тигізеді. Бұл жұмыс символикалық интеракционизмге үлкен әсерін тигізді. Символикалық интеракционизм, аты айтып тұрғандай, негізінен, өзара әрекеттесумен байланысты құбылыс. Сондай-ақ Зиммель, Маркс пен Вебер секілді, әлдеқайда ірі көлемдегі мәселелермен де айналысқан. Бірақ бұл еңбектер оның өзара әрекеттесуге қатысты жазған жұмыстарымен салыстырғанда аса маңызды болмады. Дегенмен қазіргі уақытта Зиммель әлеуметтануының ауқымды аспектілеріне деген қызығушылықтың артуы байқалып келе жатыр. Зиммельдің ішінара өзара әрекеттесу тақырыбына жазылған еңбегінің стилі ерте американдық әлеуметтанушы-теория-

шыларына анағұрлым ұғынықты болды. Маркс пен Вебер сияқты көп томдық еңбектерден басқа, Зиммель кедейлік, жезөкшелік, сараңдық пен ысырапшылдық, бөгделік секілді қызықты тақырыптар да бірсыпыра эссе жазды. Мұндай эсселердің қысқалығы және материалға қызығушылықтың жоғары деңгейі Зиммель идеяларының таралуын едәуір жеңілдетті.

Зиммельдің микроәлеуметтануына деген ерте американдық көзқарас оның жұмысының мына төменгі екі аспектісіне теріс әсерін тигізді. Біріншіден, Зиммель *lebensphilosophie* (өмірлік философия) қозғалысындағы ықпалды тұлға болды. «Өмір» ұғымы Зиммельдің барлық жұмыстарының бастамасына негіз еді (Pyyhtinen, 2010). Негізінен, ол «адамның әрекеті – үнемі өзгеріп тұратын, динамикалық өмірлік күштердің көрінісі» деген пікірді ұстанған. Адамзат қоғамы тіршілік қозғалысы мен әлеуметтік, мәдени формалардағы өмірді оңтайландыру үшін адамның күш салуы арасындағы қысым ретінде өмір сүреді. Зиммельдің *The View of Life* («Өмірге көзқарас») ([1918] 2011) және *Рембрандтың* жақын арада жасалған ағылшын аудармалары оның жұмысындағы бұл аспектіге деген академиялық қызығушылықты тудырды.

Екіншіден, Зиммельдің шағын эсселеріне деген ықылас оның көлемді және макроәлеуметтанулық жұмыстарын көлеңкеде қалдырып, теріс әсерін тигізді. Мысалы, Зиммельдің ағылшын тіліне аударылған *The Philosophy of Money* («Ақша философиясы») [1907–1978]; Poggi, 1993) еңбегі мәдениет пен қоғамға қызығушылық танытқан көптеген теорияшылардың зор ықыласына бөленді.

Зиммельдің *«Ақша философиясы»* макробағыт анығырақ байқалғанмен, ол оның еңбектерінде әрдайым болды. Мысалы, Зиммельдің әйгілі диада мен триада жайлы жұмысында айқын байқалады. Зиммельдің пікірінше, екі адамнан тұратын топқа (*диада)* үшінші жақ қосылып, *триадаға* айналған шақта әлеуметтану тұрғысынан кейбір маңызды оқиғалар орын алады. Диадада бола алмайтын әлеуметтік мүмкіндіктер пайда болады. Мысалы, триадада мүшелердің бірі, қалған екеуінің арасындағы келіспеушіліктерге төреші немесе делдал бола алады. Ең маңыздысы, мүшелердің екеуі бірігіп, үшінші мүшеден басым бола алады. Бұл индивидтерден дараланып, оларға үстемдік ететін ірі құрылымдардың пайда болуына мүмкіндік туғызатын шағын көлемді көрсетеді.

Дәл осы тақырып – *«Ақша философиясы»* атты еңбегінің негізі. Зиммель, ең алдымен, заманауи қоғамдағы индивидтерден оқшауланып, оларға үстемдік ететін ақша экономикасының пайда болуымен айналысқан. Осы тақырып, өз кезегінде, Зиммельдің еңбегіндегі ірі және аса танымал тақырыптың бір бөлігі болды. Ол жалпы мәдениеттің индивидке үстемдік етуіне байланысты. Зиммельдің пікірінше, қазіргі заманда мәдениет және оның әртүрлі құрамдас бөлігі (ақша экономикасымен бірге) әлдеқайда кеңейіп жатыр, олардың дамуы барысында индивидтің маңыздылығы азайып келеді. Осылайша, мысалы, заманауи экономикамен байланысты өнеркәсіптік технологиялар кеңейіп, одан әрі күрделенетін болса, жеке еңбектенушінің дағдылары мен мүмкіндіктері өз маңыздылығын жоғалтады. Соңында, жұмысшы әрі кетсе тек елеусіз бақылау жасай алатын өнеркәсіптік машинамен қақтығысады. Жалпы алғанда, Зиммель «заманауи әлемде жоғары мәдениеттің өркендеуі индивидтің маңыздылығының төмендеуіне алып келеді» деп санаған.

Әлеуметтанушылар Зиммельдің еңбегінің әлдеқайда кең ауқымды саласына бет бұрса да, оның ертедегі ықпалының зор болуына – бірінші кезекте өзара әрекеттесу формалары мен өзара әрекеттесуші тұлғалардың типтері секілді шағын әлеуметтік құбылыстарды зерттеуі бірден-бір себеп болды.

Британ әлеуметтануының негіздері

Біз Франция (Конт, Дюркгейм) мен Германиядағы (Маркс, Вебер және Зиммель) әлеуметтанудың дамуын қарастырдық. Енді Англиядағы әлеуметтанудың параллель дамуына көңіл бөлейік. Байқағанымыздай, еуропалық континенттегі идеялар ерте британ әлеуметтануына әсер етті, бірақ отандық идеялардың әсері одан да маңыздырақ болды.

Саяси экономика, амелиоризм және әлеуметтік эволюция

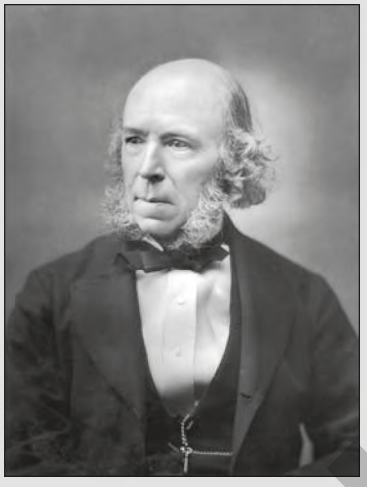
Филип Абрамстың (1968) айтуынша, британ әлеуметтануын XIX ғасырда үш қарама-қайшы қайнар көз қалыптастырды: саяси экономика, амелиоризм және әлеуметтік эволюция.[7] Осылайша, 1903 жылы Лондон әлеуметтану қоғамы құрылған кезде *әлеуметтану* ұғымының анықтамасында көптеген айырмашылықтар болды және олар ешқандай ортақ пікірге келе алмады. Алайда әлеуметтанудың ғылым бола алатынына күмән келтіргендер жоқтың қасы еді. Британ әлеуметтануының ерекшелігі – көзқарастардың әртүрлілігінде. Енді солардың әрқайсысын жеке-жеке, қысқаша қарастырып көрейік.

Саяси экономика

Біз Адам Смиттің (1723–1790) шығармашылығынан ішінара көрінетін индустриялық және капиталистік қоғамның теориясына айналған *саяси экономика* мәселесін көтерген болатынбыз.[8] Байқағанымыздай, саяси экономика Карл Маркске ерекше әсер етті. Маркс саяси экономиканы жете зерттеп, оған сынмен қарады. Бірақ британ экономистері мен әлеуметтанушылары өзге бағытты ұстанды. Олар еңбек пен тауар нарығын реттеп отыратын «көзге көрінбейтін қол» бар деген Смиттің идеясымен келісуге тырысты. Нарық индивидтерге үстемдік ететін және олардың мінез-құлығын басқарып отыратын тәуелсіз шындық ретінде қарастырылды. Маркске қарағанда британ әлеуметтанушылары, саяси экономистер секілді, нарықты позитивті күш, қоғамдағы тәртіп, үйлесім мен бірліктің көзі ретінде қарастырған. Олар нарықты және жалпы қоғамды оң көзбен көргендіктен, әлеуметтанушының міндеті қоғамды сынау емес, оның қолданыстағы заңдары туралы деректерді жинау еді. Мақсаты – үкіметті жүйенің қалай жұмыс істейтінін, оның жұмысын қалай дұрыс басқаруға болатынын түсінуге қажетті фактілермен қамтамасыз ету.

Фактілерге баса назар аударылды, бірақ қандай фактілер? Маркс, Вебер, Дюркгейм және Конт қоғамның құрылымынан негізгі фактілерді іздестірсе, британ ойшылдары осы құрылымдарды құрайтын индивидтерге назар аударуға тырысты. Үлкен масштабты құрылымдармен айналысып, олар деректерді индивидуалды деңгейде жинап, кейін оларды ұжымдық портретті құру үшін біріктіруге ұмтылды. XIX ғасырдың ортасында британ әлеуметтік ғылымында статистиктер жетекші орынды иеленді. Деректерді жинаудың бұл түрі әлеуметтанудың ең маңызды міндеті болды. Жалпы теорияландырудың орнына «акцент аса дәл көрсеткіштерді, деректерді жіктеу мен жинақтау әдістерін жетілдіруге, өмірлік процестерді нұсқайтын көрсеткіштерді жақсартуға, деректердің бөлек топтарын салыстырудың үздік әдістерін жасауға және т.б. қойылды» (Abrams, 1968:18).

ГЕРБЕРТ СПЕНСЕР
БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ



https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/83/Herbert_Spencer_3.jpg

Герберт Спенсер 1820 жылы 27 сәуірде Англияның Дерби қаласында дүниеге келді (Francis, 2011; Haines, 2005). Ол өнер және гуманитарлық ғылымдар саласында емес, техникалық, қолданбалы пәндер саласында оқыған. 1837 жылдан 1846 жылға дейін темір-жолда инженер болып жұмыс істеді. Бұл аралықта Спенсер өздігінен оқып, ғылыми және саяси еңбектерді жариялай бастады.

1848 жылы Спенсер *The Economist* журналының редакторы болып тағайындалып, интеллектуалды көзқарастары шыңдала түсті. 1850 жылға қарай ол өзінің *Social statics* («Әлеуметтік статика») атты басты еңбегін аяқтады. Бұл еңбекті жазу барысында Спенсер ұйқысыздық дертіне шалдықты, уақыт өте келе ақыл-ойы төмендеп, қуат-күші әлсірей берді. Жүйкесі бұзылып, жылдар бойы ауыр дертті бастан кешті.

1853 жылы Спенсер жұмысын тастап, өмірінің соңғы күндеріне дейін еркін ғалым ретінде өмір сүрді. Ол ешқашан да университеттік дәрежеге және ғылыми лауазымға ие болған емес. Өмірден оқшауланып, ақыл-ойы ауытқып дерт меңдеген кезде де Спенсер ғалым ретінде қарымды жұмыс атқарады. Ақыр аяғында, Спенсер Англияда ғана емес, халықаралық деңгейде танылды. Ричард Хофштадтер жазғандай: «Азаматтық соғыстан отыз жыл өткеннен кейін Спенсерді оқымай, қандай да бір интеллектуалды салада белсенді қызмет ету мүмкін болмады» (1959:33). Оның жақтастары арасында маңызды өнеркәсіпші Эндрю Карнеги болды, ол 1903 жылы Спенсердің ауруы асқынып тұрған шақта жазған хатында былай деді:

> «Қадірлі Ұстаз, Оқытушы!.. Сіз күн сайын менің ойымнан шықпайсыз, сөйтіп, ежелден бергі «неге» деген сұрақ көңілімді мазалайды. Неге ол еленбей жатыр? Неге ол танылмай кету керек? ... Әлем өзінің ең мықты ақыл-ой иесі кім екенін түсінбей, өтіп барады... Бірақ бір күні әлем оянып, оның іліміне назар аударып, Спенсердің орны ұлылардың қатарында деген жарлық шығарады».
>
> (Carnegie, cited in Peel, 1971:2)

Алайда Спенсердің тағдыры олай болмады.

Спенсердің аса қызық мінезі, ақыр соңында оның интеллектуалды тұрғыдан күйреуіне әкелген қасіретінің бірі – басқалардың еңбектерін оқымау. Бұл тұста ол «ми гигиенасын» қолданған ертедегі ірі әлеуметтанушы Огюст Контқа ұқсайды. Спенсер өзгелердің жұмыстарын оқу қажеттілігі жөнінде былай деген: «Мен өмір бойы оқырман емес, ойшыл болдым және Гоббспен бірге айтарым: «Егер мен өзгелер секілді соншалықты көп оқысам, солар секілді аз білер едім» (Wiltshire, 1978:67). Спенсердің досы одан бір кітап жайлы не ойлайтынын сұрады, сонда «Спенсер кітапқа қарап, оның негізгі пайымдауы қате екенін, сондықтан да оны оқымайтынын айтты» (Wiltshire, 1978:67). Бір автор Спенсер туралы былай деген: «Ол білімді ақылға сыймайтын *түрде терісімен* сіңіріп жатқандай... ол ешқашан кітап оқығаман тәрізді» (Wiltshire, 1978:67).

Егер де ол басқа ғалымдардың еңбектерін оқымаған болса, онда Спенсердің идеялары мен алғырлығы қайдан келді? Спенсердің ойынша, олар өздігінен және оның ақыл-ойынан интуитивті түрде пайда болды. Ол өзінің идеялары «аз-аздап, ығыр қылмай, саналы пейілмен немесе елеулі

ГЕРБЕРТ СПЕНСЕР

күш жұмсаусыз» келіп отырды деп айтты (Wiltshire, 1978:66). Спенсер осындай интуицияны жете зерттеу мен ойлаудан гөрі әлдеқайда тиімді деп есептеген: «Сипатталған жолмен жасалған шешім ойлауды бұрмалайтын, белгілі күш жұмсаумен жеткен шешімнен гөрі шынайы келеді» (Wiltshire, 1978:66).

Спенсер басқалардың еңбектерін шындап оқуды қаламауынан азап шекті. Шындығында, ол біреудің еңбегін оқыған болса, мұны тек өзінің жеке, тәуелсіз жасалған идеяларына дәлел табу үшін ғана оқыды. Ол өзінің идеяларымен қосылмаған идеяларға көңіл бөлмеді. Осылайша, замандасы Чарльз Дарвин ол жайлы былай деген: «Егер ол тіпті ... ой-қуатына күш салмай-ақ, барынша көбірек байқағыштыққа үйренсе, ... керемет адам болар еді» (Wiltshire, 1978:70). Спенсердің академикалық ережелерді ескермеуі оның бірқатар даулы идеялары мен әлем эволюциясы туралы дәлелсіз пікірлеріне алып келді. Осыған байланысты XX ғасырдағы әлеуметтанушылар Спенсердің шығармашылығын жоққа шығарып, оның орнын нақты біліммен және эмпирикалық зерттеулермен ауыстырды.

Спенсер 1903 жылы 8 желтоқсанда қайтыс болды.

Парадокс болса да, статистикаға сүйенген әлеуметтанушылар өздерінің тәсілдерінің шектеулілігін түсінді. Олардың кейбіреуі аса кең теориялық базаның қажеттілігін сезіне бастады. Оларға кедейлік секілді мәселе нарық жүйесінде және жалпы қоғамдағы кемшіліктерге нұсқады. Алайда индивидтерге фокусталған әлеуметтанушылардың басым бөлігі жалпы жүйені талдамады, мұның орнына олар әлдеқайда нәтижесіз зерттеулерге және аса күрделі, нақты статистикалық әдістерге бет бұрды. Олардың пікірінше, мәселенің түп тамыры жүйеде емес, зерттеудің жарамсыз әдістерінде жатуы тиіс. Филип Абрамс байқағандай: «Индивидтің жеке жағдайын басты назарға алып, статистиктер кедейлікті әлеуметтік құрылымның өнімі деп түсінуді әбестік деп санады... Бәлкім, олар құрылымдық виктимизация тұжырымдамасына жетпеген шығар, жетпеуі де мүмкін» (1968:27). Индивидтерді зерттеуге арналған теориялық және әдістемелік міндеттемелермен қатар, статистиктер мемлекеттік, соның ішінде саяси және экономикалық жүйедегі саясаткерлермен тығыз қарым-қатынаста болды.

Амелиоризм. Саяси экономикамен байланысты болса да, одан өзгеше британ әлеуметтану ілімінің екінші анықтаушы белгісі – *амелиоризм* немесе адамның тұлғасын түзету арқылы қоғам мәселелерін шешуге ұмтылу. Британ ғалымдары қоғамда мәселелердің (мысалы, кедейлік) бар екенін мойындаса да, олар әлі де қоғамға сеніп, оны сол қалпында сақтағысы келді. Олар зорлық-зомбылық пен революцияның алдын алып, жүйені өз болмысымен әрі қарай жалғасын табу мақсатында реформалануын қалады. Ең алдымен, олар социалистік қоғамның пайда болуының алдын алғысы елді. Осылайша француз әлеуметтануы мен неміс әлеуметтануының кейбір бағыттары секілді, британ әлеуметтануы да консервативті бағытты ұстанды.

Британ әлеуметтанушылары кедейлік секілді мәселелердің пайда болу негізін жалпы қоғамнан көре алмағандықтан немесе көргісі келмегендіктен, оның себептерін индивидтердің өздерінен іздеген. Бұл – Уильям Райанның (1971) кейінірек «жәбірленушіні айыптау» деп атаған әуелгі формасы. Индивидуал-

ды мәселелердің тізімдері: «немқұрайдылық, рухани кедейлік, ластық, нашар санитария, пауперизм, қылмыскерлік пен сабырсыздық, әсіресе бірінші кезекте сабырсыздыққа» көп назар аударды (Abrams, 1968:39). Ғалымдардың барлық әлеуметтік қасіреттердің қарапайым себебін табуға ұмтылғандары анық және ең алғашқы айқын мәселе – маскүнемдік. Бұл американистерге керемет үлгі болды, өйткені бұл – қоғамның емес, тұлғаның ауытқушылығы. Американистерге әлеуметтік құрылым теориясы, осындай индивидуалды мәселелердің әлеуметтік себептері жайындағы теориялары жетіспеді.

Әлеуметтік эволюция. Британ әлеуметтануында әлеуметтік құрылымның болмысы анағұрлым күштірек сезілді және ол XIX ғасырдың екінші жартысында әлеуметтік эволюцияға деген қызығушылықтың өсуімен байқалды (Maryanski, 2005; Sanderson, 2001). Маңызды ықпалдардың бірі – XIX ғасырдың 50-жылдарындағы Гарриет Мартино мен Огюст Конттың ағылшын тіліне аударылған еңбектері (Hoecker-Drysdale, 2011). Конттың шығармашылығы бірден қызығушылық тудыра қоймаса да, ғасырдың соңғы ширегіне қарай бірқатар ойшылдар Конттың қоғамның ірі құрылымдары туралы зерттеулеріне, ғылыми (позитивті) бағыттарына, салыстырмалы бағыттары мен эволюциялық теориясына назар аударды. Дегенмен Конт теориясының қайсыбір шектен шыққан тұстарына қатысты (мысалы, әлеуметтануды діннің мәртебесіне дейін көтеру үрдісі) оппозициялық тұрғыда кейбір британ ойшылдары өздерінің әлем тұжырымдамасын ұсынды.

Абрамстың пікірінше, Конттың шынайы маңыздылығы оның оппозицияны «жәбір көрсетуші кеменгер Герберт Спенсерге» қарсы қоя алатын базаны қамтамасыз етуі еді (Abrams, 1968:58). Позитивті және негативті тұрғыда да Спенсер британ әлеуметтану теориясының, әсіресе эволюциялық теорияның басты тұлғасы болды (Francis, 2007, 2011; J. Turner, 2000, 2007a).

Герберт Спенсер (1820–1903)

Спенсердің идеяларын түсіну үшін (Haines, 2005; J. Turner, 2005) оның өзі мен Конт теорияларының кереғарлығын салыстыру пайдалы.

Спенсер мен Конт. Әлеуметтану теориясының дамуына қосқан үлесі үшін Спенсерді Конт сияқты әлеуметтанушылардың санатына жиі жатқызады (J. Turner, 2001), бірақ бұл ойшылдардың идеяларының арасында елеулі айырмашылықтар бар. Мысалы, Спенсерді консерватор деп есептеу әлдеқайда қиын. Шындығында, Спенсер жас кезінде көбінесе саяси либерал болды және осы либерализм элементтерін өмір бойы сақтап келді (Francis, 2011). Алайда уақыт өте келе Спенсердің консервативті бола бастағаны шындық және оның Конт секілді әлеуметтануға деген негізгі әсері де консервативті болды.

Оның консерватизмімен бірге өте ыңғайсыз либералдық көзқарастарының бірі – *laissez-faire* доктринаны қабылдауы болды: ол «мемлекет тек халықты қорғаудағы пассивті функциясынан басқа жекелеген істерге араласпауы керек» деп санады. Бұл дегеніміз, Спенсер Контқа қарағанда әлеуметтік реформаларды қолдамағанын білдіреді, ол әлеуметтік өмір сыртқы бақылаусыз, өздігінен дамуын қалады.[9]

Осындай өзгешелік Спенсерді *әлеуметтік дарвинист* ретінде сипаттайды (G. Jones, 1980; Weiler, 2007a). Ол әлемнің біртіндеп жақсарып келе жатқаны

туралы эволюциялық көзқарасты ұстанды. Сондықтан оны дербес қалдыру керек, сыртқы күштің араласуы жағдайды тек ушықтыруы мүмкін. Ол «өсімдіктер мен жануарлар секілді әлеуметтік институттар өз әлеуметтік ортасына біртіндеп әрі оңтайлы бейімделеді» деген көзқарасты қабылдады. Сондай-ақ әлеуметтік әлемде «ең мықты аман қалатын» табиғи сұрыпталу процесі туралы дарвинистік көзқарасты жақтады. Демек, егер сыртқы араласушылық секілді кедергі болмаса, адамдардың «ең мықтылары» аман қалып, табысқа жетіп, ал «ең әлсіздері», ақыр аяғында, қырылып қалар еді (Чарльз Дарвиннің табиғи сұрыпталу атты еңбегінен бірнеше жыл бұрын Спенсер «Ең мықтының аман қалуы» сөз тізбегін ойлап тапқаны қызық). Конттан тағы бір өзгешелігі – Конт отбасы секілді ауқымды мәселелерге, ал Спенсер индивидке назар аударды.

Конт пен Спенсер ерте кезең теорияшылары үшін өте қызғылықты үлгі болып көрінген Дюркгеймнің және басқалардың әлеуметтану ғылымына ден қоюын (Haines, 1992) қолдаған. Контпен және Дюркгеймммен жақындастырған Спенсер шығармашылығының тағы бір әсерлі тұсы – қоғамды *жанды ағза* ретінде көруге деген бейімділік. Бұл тұрғыда Спенсер өз көзқарасын және ұғымдарды биологиядан алды. Оны жалпы қоғамның құрылымы, қоғам *бөліктерінің* өзара қатынастары мен бөліктердің бір-біріне, жүйеге қатысты *функциялары* қызықтырды.

Ең маңыздысы, Спенсер Конт секілді тарихи дамудың эволюциялық тұжырымдамасын ұстанды (Haines, 1992). Алайда Спенсер Конттың эволюция теориясын бірнеше негіздер бойынша сынады. Соның ішінде Конттың үш сатылы заңын жоққа шығарды. Ол «Конт интеллектуалды даму тұрғысынан идеялар саласындағы эволюциямен айналысуға қанағаттанатын» деп тұжырымдады. Ал Спенсер эволюция теориясын шынайы, материалдық әлемге қатысты зерттеуге тырысты.

Эволюция теориясы. Спенсердің шығармашылығынан, кем дегенде, екі негізгі эволюциялық позицияны көруге болады (Haines, 1988; Perrin, 1976).

Алғашқысы қоғам ауқымының артуына қатысты. Қоғам индивидтер санының көбеюімен және топтардың бірігуімен өседі (күрделілендіру/compounding). Қоғам ауқымының өсуі өлдеқайда ірі және әртүрлі әлеуметтік құрылымдардың пайда болуына, сондай-ақ олар атқаратын функциялардың дифференциациясының өсуіне алып келеді. Өлшемнің өсуінен бөлек, қоғам дамуының күрделіленуі (compounding) топтардың көбірек қосылуының көмегімен жүзеге асады. Осылайша, Спенсер қарапайымнан күрделіге (compound), екі есе күрделі қоғамға (doubly-compound) және үш есе күрделі (trebly-compound) қоғамға эволюциялық түрде өту жолдарын айтады.

Сонымен қатар Спенсер «*әскери* қоғамнан – *индустриялық* қоғамға» деген эволюция теориясын ұсынады. Бұрын содырлық қоғамдар шабуылдар мен қорғаныстық соғыс үшін құрылған. Спенсер соғысқа сын көзбен қарай отырып, соғыстың ерте кезеңіндегі функциясы ретінде қоғамдарды біріктіру (мысалы, әскери басып алу арқылы) және индустриялық қоғамды дамытуға қажетті аса ірі көлемде адамдарды жұмылдыру деп санады. Алайда индустриялық қоғамның келуімен соғыс өзінің функционалды сипатын жоғалтып, алдағы эволюцияға кедергі болды. Индустриялық қоғам туабіткен қасиеттер мен тәртібі жоғары индивидтердің ерікті ынтымақтастығына емес, достық, альтруизм, тар салада мамандану мен жетістіктерді мадақтауға негізделген. Мұндай қоғам

ерікті келісімшарттық қарым-қатынастармен және, ең бастысы, күшті ортақ мораль арқылы бірігеді. Үкіметтің рөлі шектеулі және азаматтардың немен айналыспауы жөн екеніне ғана назар аударады. Әлбетте, қазіргі индустриялық қоғамда ертедегіге қарағанда жауынгерлік сипат аз. Спенсер жалпы эволюцияны индустриялық қоғамның бағытында көрсе де, ол соғыс пен әлдеқайда жауынгерлік қоғамға деген мерзімді регрестердің мүмкіндігін мойындайды.

Спенсер этика мен саясат саласында жазылған еңбектерінде қоғамның эволюциясына байланысты басқа да көзқарастарды қамтыды. Бір жағынан, қоғамның прогресі идеалға қарай немесе мінсіз, өнегелі қоғамға бағытталады деп есептеген. Екінші жағынан, тек ең мықты қоғам аман қалып, ал өте әлсіз қоғамдар жойылады деген пікір білдірген. Мұндай прогрестің нәтижесі – бүкіл әлем үшін жаңаша бейімделу.

Спенсер әлеуметтік эволюция жайында бай әрі көп жоспарлы идеялардың жинағын ұсынды. Басында оның идеялары үлкен табысқа жетті, кейін бірнеше жылдар бойы жоққа шығарылды. Ал уақыт өте келе, оның идеялары неоэволюциялық әлеуметтану теорияларының пайда болу кезінде қайта сұранысқа ие болды (Buttel, 1990; Sanderson, 2007).

Британиядағы Спенсерге қарсы реакция. Спенсер индивидке акцент қойса да, әлеуметтік эволюцияның кең құлашты теориясының авторы ретінде көбірек танымал болды. Бұл тұрғыда ол бұған дейін Британияда үстемдік құрған әлеуметтанумен толықтай қарама-қайшы келді. Алайда Спенсерге қарсы реакция – көбінесе амелиоризмге бейімделген, ең мықтылардың аман қалуы идеясы ертеректегі британ әлеуметтанушылары үшін соншалықты қымбат болуына негізделді. Спенсер кейінірек өзінің кейбір аса даулы идеяларынан бас тартса да, «ең мықтының аман қалу» философиясын қорғауды, биліктің араласуы мен әлеуметтік реформаларға қарсы шығуды жалғастыра берді:

> «Пайдасызды, керексізді ізгі ниетпен мадақтау – тым қатыгездік. Бұл – болашақ ұрпақ үшін әдейі жасалған қастандықпен бірдей. Ұрпақ үшін ақылсыз, жалқау және қылмыскерлердің өсіп келе жатқан жасағынан жаман ауыртпалық жоқ... Табиғаттың барлық күш-жігері қоғамның осындай өкілдерінен құтылуға, әлемді олардан тазартуға және күштілерге орын босатуға бағытталған... Егер олар өмір сүру үшін жеткілікті түрде жағдай жасалмаса, олар өледі және бұл – олар үшін ең дұрыс жол».
>
> (Spenser, cited in Abrams, 1968:74).

Мұндай пиғылдар британдық реформатор-әлеуметтанушылардың амелиоративті бағытымен ашық түрде қайшы келеді.

Ерте кездегі итальян әлеуметтануының басты тұлғасы

Біз бұл шолуды консервативті, еуропалық әлеуметтану теориясының басты өкілі, итальян әлеуметтанушыларының бірі – Вильфредо Парето (1848–1923) туралы қысқаша еске алумен аяқтаймыз. Парето өз кезінде өте беделді әлеуметтанушы болды, алайда қазір оның шығармаларының мән-маңызы бұрынғыдай өзекті емес (Powers, 1986). 1930 жылдары жетекші американдық теоретик Толкотт Парсонс, Вебер мен Дюркгейм сияқты, Паретоға көп көңіл

бөлген кезде, аз уақыт болса да, оның шығармашылығына (1935) деген қызығушылық байқалып еді. Оның кейбір негізгі тұжырымдарын санамағанда, соңғы жылдары Парето ілімінің маңыздылығы мен өзектілігі кеми бастады (Femia, 1995).

Цейтлиннің пікірінше, Парето өзінің «негізгі идеяларын Маркстің көзқарастарын теріске шығару тұрғысында» дамытты (1996:171). Шын мәнінде, Парето тек Маркстің көзқарастарын ғана емес, сондай-ақ ағартушылық философиясының елеулі бөлігін жоққа шығарған. Мысалы, ағартушы-философтар рационалдыққа ерекше мән берсе, Парето адами инстинктер секілді иррационалдық факторлардың рөлін айрықша бағалаған (Mozetic and Weiler, 2007). Мұндай көзқарас Маркстің теориясын мойындамаумен де үйлеседі. Демек, иррационалды, инстинкті факторлар аса маңызды әрі бұлжымас тегеурінді болып қарастырылғандықтан, экономикалық революция арқылы түбегейлі әлеуметтік өзгерістерге қол жеткіземіз деп үміттену мүмкін емес еді.

Парето марксистік теориямен қарама-қайшы келетін әлеуметтік өзгерістер теориясын жасады. Маркс теориясы бұқара рөліне назар аударғанымен, Парето әлеуметтік өзгерістердің элиталық теориясын ұсынды, ал онда қоғамның, сөзсіз, өз мүддесі негізінде жұмыс істейтін кішігірім элита басым екені айтылған (Adams, 2005). Ол иррационалды күштер үстемдігіне тап болған бұқара халықты басқарады. Себебі оларда рационалды мүмкіншілік болмағандықтан, Паретоның жүйесіндегі бұқараның революциялық күш болуы екіталай. Элита азғындап, билік жүргізбейтін элиталық топтан немесе бұқараның үздік өкілдерінен қалыптасқан жаңа элитамен алмасқан кезде әлеуметтік өзгерістер іске асады. Жаңа элита билікке келгеннен кейін процесс қайта басталады. Осылайша, біз Маркс, Конт, Спенсер және басқалар ұсынған бір бағытты теориялардың орнына әлеуметтік өзгерістердің циклдік теориясына қол жеткіземіз. Бұдан бөлек Паретоның өзгерістер теориясы көбінесе бұқараның мүшкіл жағдайын елемейді. Элиталар келеді-кетеді, ал көпшілік бұқараның өмірі өзгеріссіз қала береді.

Алайда бұл теория Паретоның әлеуметтануға қосқан ұзақ мерзімді үлесі емес. Бұл оның әлеуметтану және әлеуметтік әлем ғылыми тұжырымдамасымен байланысты: «Мен әлеуметтану жүйесін аспан механикасы (астрономия), физика, химия үлгілерімен құрастырғым келеді» (cited in Hook, 1965:57). Қысқаша айтатын болсақ, Парето қоғамды тепе-теңдіктегі, өзара тәуелді бөліктерден тұратын тұтас жүйе ретінде түсінген. «Бір бөліктегі өзгеріс – жүйенің басқа бөліктеріндегі өзгерістерге апаратын фактор» деп есептеген. Парсонс өзінің 1937 жылғы *The Structure of Social Action* («Әлеуметтік әрекет құрылымы») атты еңбегінде Паретоның қоғамдық жүйе тұжырымдамасына айрықша назар аударғаны мәлім. Бұдан біз Паретоның Парсонс көзқарасына аса маңызды ықпал еткенін көреміз. Қоғамға органикалық тәсілмен қараған әлеуметтанушылардың (мысалы, Конт, Дюркгейм және Спенсер) ұқсас пікірлерімен бірге Паретоның теориясы Парсонс тұжырымдамасының, құрылымдық функционализмнің дамуында басты рөл атқарды.

Қазіргі күнде Паретоның еңбектерін оқитын әлеуметтанушылар сирек болғанымен, мұны ағартушылық пен марксизмнен бас тартып, марксистік перспективаға қарсы шығатын әлеуметтік өзгерістердің элиталық теориясын ұсыну ретінде қарастыруға болады.

Еуропалық марксизмнің ғасырлар тоғысындағы дамуы

XIX ғасырда көптеген әлеуметтанушылар өздерінің теорияларын Маркстің теориясына оппозиция ретінде дамытқан болса, бірқатар марксистер тарапынан бір уақытта марксистік теорияны айқындау және кеңейту әрекеті байқалды (Beilharz, 2005f; Steinmetz, 2007). 1875 және 1925 жылдар аралығында марксизм мен әлеуметтануда ұқсастық аз болды (Веберді қоспағанда). Екі идеялық мектеп қатар дамып отырды, бірақ олардың арасында өзара тәжірибе алмасу болған емес.

Маркс қайтыс болғаннан кейінгі алғашқы кезеңде марксистік теориядан ғылыми және экономикалық детерминизмді көргендер үстемдік құрды (Bakker, 2007a). Валлерштайн бұл кезеңді «ортодокстік марксизм» деп атаған (1986:1301). Фридрих Энгельс – Марксten ұзақ өмір сүрген, оның ізбасары әрі серіктесі, бұл ілімнің бірінші өкілі. Негізінде, бұл тәсілдің мәні Маркстің теориясы капиталистік әлемді билейтін экономикалық заңды анықтап ашумен байланысты. Бұл заңдар капиталистік жүйенің шарасыз күйреуін аңдатты. Карл Каутский секілді, ерте кезеңдегі марксистер бұл заңдардың әрекет етуін түсінудің ең жақсы жолын табуға тырысты. Сол кезде мұндай көзқарастың бірқатар қайшылықтары да болды. Біріншіден, Маркс позициясының іргетасы саяси әрекетті жоққа шығаратындай көрінді. Демек, индивидтер, әсіресе жұмысшылардың бір нәрсе істеуінің қажеттілігі жоқ секілді. Барлығы міндетті түрде қирайтын жүйеде олардың бар қолынан келетіні – оның ақырын күту. Екіншіден, теорияда детерминистік марксизм индивидтер мен ірі әлеуметтік құрылымдардың арасындағы диалектикалық байланысты анықтағандай болды.

1900 жылдардың басында осындай жағдай марксизм теорияшыларының арасындағы реакцияға және «гегельдік марксизмнің» дамуына алып келді. Гегельдік марксистер марксизмді индивидуалды ойлау мен тұлғаның әрекетін елемейтін ғылыми теорияға жатқызудан бас тартты. Олардың гегельдік марксистер деп аталуының себебі: Гегельдің сана-сезімге деген қызығушылығын (кейбіреулер, соның ішінде автор да бар, бұл мүддені Маркс те қолдады) детерминистердің қоғамның экономикалық құрылымдарына деген мүддесімен біріктіруге тырысты. Гегельдік марксистер теориялық және тәжірибелік тұрғыдан маңызды болды. Теорияда олар индивидтің, сана-сезімнің және ой мен әрекет арасындағы қатынастардың маңыздылығын қайта қалпына келтірді. Тәжірибелік тұрғыда олар әлеуметтік революциядағы индивидуалды әрекеттің маңыздылығын ерекше атап өтті.

Мұндай көзқарастың негізгі өкілі Георг Лукач болды (Fischer, 1984; Markus, 2005). Мартин Джейдің ойынша, Лукач «Батыстағы марксизмнің негізін салушы» болды, ал оның *History and Class Conscious-ness* («Тарих және таптық сана» [1922] 1968) еңбегі «гегельдік марксизм кодексі ретінде кең мойындалған» (1984:84). 1900 жылдардың басында Лукач марксизмді әлеуметтанумен біріктіруге тырысты (әсіресе Вебер және Зиммель теорияларын). Көп кешікпей, XX ғасырдың 20–30 жылдарында, сыни теорияның дамуымен мұндай бірігу әлдеқайда қарқынды жүзеге асты.

Қорытынды

Бұл тарауда ерте кезеңдегі әлеуметтану теориясының тарихына шолу жасалды. Бірінші бөлім әлеуметтану теориясының дамуына қатысатын әртүрлі әлеуметтік күштерге арналған. Мұндай ықпалдар көп болса да, біз әлеуметтану теориясына саяси революция, индустриялық революция, капитализмнің өркендеуі, социализм, феминизм, урбанизация, діни өзгерістер және ғылымның дамуы қалай әсер еткеніне баса көңіл аудардық. Тараудың екінші бөлімі интеллектуалды күштердің әртүрлі елдердегі әлеуметтану теорияларының дамуына әсерін зерттеді. Біз Франциядан және Ағартушылықтың рөлінен бастаймыз, одан кейін консервативті және романтикалық реакцияға көңіл бөлеміз. Франциядағы әлеуметтану теориясы өзара әрекеттестіктен дамыды. Біз бұл контексте француз әлеуметтануының ерте кезеңіндегі негізгі өкілдері: Алексис де Токвильді, Клод Анри Сен-Симонды, Огюст Контты және Эмиль Дюркгеймді зерттедік.

Әрі қарай Германияға және Карл Маркстің осы елдегі әлеуметтанудың дамуындағы рөліне көшеміз. Біз марксистік теория мен әлеуметтану теориясының қатар дамуын, сондайақ біріншісінің әлеуметтануға теріс те, оң да әсер еткенін талқыладық. Біз Маркс теориясын гегельшілдіктегі, материализм мен саяси экономиядағы түп тамырларынан бастадық. Маркс теориясының өзі қысқаша сипатталған. Содан кейін пікірталас неміс әлеуметтануының түп тамырын талқылауға ауысады. Неміс әлеуметтануының әртүрлі қайнар көздерін көрсету мақсатында Макс Вебердің шығармашылығы жайлы әңгімеледік. Вебер теориясы Маркстің идеяларына қарағанда кейінгі әлеуметтанушыларға қолайлырақ болуының кейбір себептері де талқыланды. Бұл бөлім Георг Зиммельдің шығармашылығын қысқа шолумен аяқталады.

Одан әрі Британиядағы әлеуметтану теориясының дамуы қарастырылды. Британ әлеуметтануының негізгі көздері: саяси экономика, амелиоризм және әлеуметтік эволюция. Бұл контексте Герберт Спенсердің шығармашылығын, сонымен бірге онда кездесетін кейбір қарама-қайшылықтарды сөз еттік.

Бірінші тарау итальян әлеуметтану теориясын, соның ішінде Вильфредо Парето шығармашылығын және еуропалық марксизмнің ғасырлар тоғысындағы дамуын, ең алдымен экономикалық детерминизм мен гегельдік марксизмнің дамуын қысқаша қарастырып өтумен аяқталады.

Ескертпелер

1. Мұндай анықтама бұл типтегі теориялық мәтіндерде жиі қолданылатын формалды «ғылыми» анықтамаларға қарама-қарсы болады (Jasso, 2001). Ғылыми анықтама теориялық білімді жүйелеуге, қоғамдық өмірдің түсіндірмесі мен болжауын және жаңа зерттеу болжамдарын түрлендіруге жағдай жасайтын өзара байланысты ережелердің жиынтығы болуы мүмкін (Faia, 1986). Бірқатар тиімді жақтарына қарамастан, мұндай анықтама бұл кітапта талқыланатын көптеген идеялар жүйесіне жарамайды. Басқаша айтсақ, теориялардың көбі теорияның бір немесе бірнеше шартты компоненттеріне сәйкес келмейді, дегенмен оларды көптеген әлеуметтанушылар теория деп қарастырады.

2. Бұл тарау Ирвинг Цейтлин (1996) еңбегіне негізделген. Бұл жерде Цейтлиннің талдауы оның келісуіне байланысты көрсетілсе де, біраз шектеу жасауға мәжбүр болдық: ағартушылыққа қатысты үздік талдаулары, әлеуметтанудың қалыптасуына әсер ететін басқа да көптеген факторлар және Цейтлиннің кейде асыра сілтеп жіберетін тұстары бар (мысалы, Маркстің әсері жайлы). Бірақ, жалпы алғанда, Цейтлиннің бұл тараудағы мақсатымызды орындауда көп көмегі тигені анық.

3. Біз ағартушылық пен кері ағартушылықтың арасындағы үзілістерге назар аударғанымызбен, Сейдман бұл жерде үздіксіздік пен байланыстың бар екенін көрсетеді. Біріншіден, кері ағартушылық Ағартушылық дәуірінде қалыптасқан ғылыми дәстүрді жалғастырды. Екіншіден, ол ағартушылықтың назарын ұжымдыққа аударды (адамдарға қарағанда) және оны елеулі түрде кеңейтті. Үшіншіден, екеуі де заманауи әлемнің мәселелеріне, әсіресе оның адамдар үшін негативті салдарына қызығушылық танытады.

4. Конт «әлеуметтану» атауын ойлап шығарғанын мойындаса да, Эрикссон (1993) «Конт заманауи, ғылыми әлеуметтанудың негізін салушы» деген идеяға қарсы шықты. Одан гөрі Эрикссон Адам Смит секілді және жалпы шотландтық моралистерді заманауи әлеуметтанудың шынайы бастау көзі ретінде бағалады. Оған қоса, Л. Хилл (1996), Адам Фергюсон, Ульманн-Маргалит (1997) Фергюсон, Адам Смит және Рунделлдің маңыздылығы туралы (2001) қараңыз.

5. Бұған қарсы дәлел ретінде және марксизм мен негізгі әлеуметтану арасындағы тығыз байланыс жайында Сейдманды (1983) қараңыз.

6. 1887 жылы ең алғаш рет Джозеф Дицген қолданады, ал 1891 жылы Георгий Плеханов осы терминге ерекше назар аударды (Beamish, 2007a). Маркс, әрине, диалектикалық материализм көзқарасы бойынша әрекет етсе де, ол ешқашан да бұл концептіні қолданған емес.

7. Британ әлеуметтануындағы кейінірек болған оқиғалар жайлы Абрамс пен басқаларды қараңыз (1981).

8. Смит әдетте шотландтық ағартушылықтың жетекші мүшелерінің қатарына (Chitnis, 1976; Strydom, 2005) және әлеуметтанудың іргесін қалаған шотландтық моралистердің бірі (L. Schneider, 1967:xi) болып кіреді.

9. Бұл туралы Марк Фрэнсис (2011) Спенсердің заманауи аудармашыларының «оның laissez-faire капитализмге бейімділігін асыра бағалаған» пікірін растайды. Томас Леонардтың еңбегін айта отыра (2009), Фрэнсис: «XX ғасырдың екінші жартысына дейін Спенсерге laissez-faire капитализмнің пайғамбары ретінде сілтеме жасау дағдыға айнала қоймаған еді», – деп жазады (2011:168).

2

Карл Маркс

Тарау мазмұны

Кіріспе
Диалектика
Диалектикалық әдіс
Адам әлеуеті
Айыру
Капиталистік қоғамның құрылымдары
Тарихи материалистік тұжырымдама
Капиталистік қоғамның мәдени аспектілері
Маркс экономикасы: тақырыптық зерттеу
Коммунизм
Сын-пікірлер
Қазіргі қолданылуы

Кіріспе

Маркс өзінің *The Communist Manifesto* («Коммунистік партия манифесі») атты ең танымал еңбегін (Marx and Engels [1848] 1948): «Еуропаны елес кезін жүр, ол – коммунизм елесі», – деген сөздермен бастайды. Тура сол елес біздің Марксті түсінуіміздің де қыр соңынан қалмай келеді деп айтуға болады. Маркстің идеяларын оны шабыттандырған саяси қозғалыстардан бөліп қарастыру қиын. Дегенмен Том Рокмордың (2002:96) пікірінше, «Марксті марксизмнен босатуға» тырысуымыз қажет.

Көп адам үшін Маркс елеулі зерттеуге лайықты ойшылдан гөрі табынатын тұлғаға айналды. Оның әйгілі есімі автордың идеяларын түсінуді қиындатады. Маркс – саяси қозғалыстар мен социалистік жүйелер өз атымен аталған бірден-бір теорияшы. Сіздің достарыңыз бен отбасыңызда мызғымас көзқарастар қалыптастырған жалғыз теорияшы, бәлкім, Маркс болар. Ол жиі сынға алынады, сондай-ақ оның еңбегін ешқашан оқымаған адамдар да оны мақтан тұтады. Тіпті ізбасарларының арасында Маркстің идеялары «халықтың апиыны» және «пролетариат диктатурасы» деген сияқты ұрандарда жиі айтылады, бірақ оның кең ауқымды теориясында осы ұрандардың рөлі аса еленбейді.

Маркстің әлеуметтік теориясын түсінбеудің көп себебі бар, оның бастысы – Маркс өзінің әлеуметтік теориясын ешқашан аяқтамаған. Ол ертеректе өз мансабында экономика, заң, мораль, саясат және т.б. салалар бойынша жеке еңбектерін жариялап, содан кейін «өзінің арнайы жұмысында сол бөліктердің өзара байланысын көрсету үшін тұтастық ретінде қайтадан ұсынуды» жоспарлады (Marx, [1932] 1964:280). Ол осы соңғы жұмысын ешқашан жасаған емес, тіпті экономика жөніндегі жеке еңбегін де аяқтамаған. Маркстің көп уақыты оқу, журналистика, саяси белсенділік, достары және қарсыластарымен бірге шағын интеллектуалды, саяси пікірталастарға арналды.

Сонымен қатар Маркс өзінің саяси трактаттарында шабыттандыратын (жігерлендіретін) прозаны еркін меңгеретіндей шамасы болса да, күрделі философиялық дәстүрлерге негізделген сөздік қорын өз ыңғайына қарай жиі өзгерте отырып, сол терминдерді түсінуді одан сайын қиындата түседі. Вильфредо Парето Маркске оның сөздерін жарқанаттар туралы аңыз әңгімемен салыстыру арқылы классикалық сын айтты. Біреу құс екенін айтса, жарқанаттар жылап: «Жоқ, біз тышқанбыз», – дейді. Екінші біреу тышқан десе, олар керісінше: «Құспыз», – деп наразылық білдіреді. Кімде-кім Марксті түсіндірудің қандай да бір нұсқасын жасаса, басқалары соған балама түсініктемелерді ұсына алады. Мысалы, кейбіреулер Маркстің адам әлеуетіне қатысты ертеректегі жұмыстарына ерекше көңіл бөледі де, ал оның саяси экономикасын аса елемейді (Ollman, 1976; Wallimann, 1981; Wartenberg, 1982). Басқалары Маркстің қоғамның экономикалық құрылымдарына қатысты кейінгі еңбегіне ерекше мән береді және бұл жұмысы оның адам табиғатына қатысты ертедегі ауқымды философиялық еңбегінен ерекшеленетінін көреді (Althusser, 1969, Gandy, 1979, McMurty, 1978).[1] Марксті түсіндірушілердің бірі осы тарауға сай келетін пікір білдірген: «Іс жүзінде осы тараудың әрбір тармағына мазмұны жағынан күңгірт деп, күмәнмен қарайтын білімді оқушының өзі Маркстің ойын жете пайымдау үшін жоғарыдағы тамырлас үш тармақты тұтастай қарастыру қажеттігін ескере бермейді» (R. Miller, 1991:105). Әрине, әртүрлі түсініктемелердің кез келген келіспеушілікті жанжалды жағдайда даулы мәселеге айналдыратын саяси салдары бар.[2]

Осы мәселелерге қарамастан, Маркстің теориялары әлеуметтанудың ең өнімді және елеулі ғылыми бағдарламаларын дүниеге әкелді. 1883 жылы Маркс қайтыс болғанда, оның жерлеу рәсімінде Энгельс өзінің мадақ өлеңіндегі: «Оның есімі мен еңбегі ғасырлар бойы жалғасады» деген сөзін аза тұтып тұрған 11 адам жоққа шығарғандай болды. Дегенмен Энгельстің сөздері шындыққа айналған сияқты. Оның идеяларының ықпалды болғаны соншалықты – тіпті оның сыншыларының бірі «қазір біз бәріміз марксшілміз» деп мойындады (P. Singer, 1980:1). Ханна Арендт (2002:274): «Егер Маркс ұмытылғандай болып көрінсе, ол Маркстің ойы мен оның енгізген әдістері ескіргендіктен емес, керісінше, олардың ақиқатқа айналғаны соншалық – шығу тегі мүлде есте қалмағандықтан», – деп жазды.

Міне, осылайша Маркске оралу әлеуметтануда жұмыс істейтіндер үшін соншалықты нәтижелі болатынын көрсетеді. Маркс туралы ойлау әлеуметтанудың және біздің қоғамымыздың қаншалықты бағаланатынын айқындауға көмектеседі. Маркстің ойларын жаңғырту және қайта түсіндіру әлеуметтануды қайта жаңартып, ерекшелеу, жаһандану және қоршаған орта сияқты мәселелерге жаңа көзқарасты қалыптастырды (Foster, 2000).

Түрлі түсініктемелерге қарамастан, «Маркстің негізгі қызығушылығы теңсіздіктің тарихи тамырына, әсіресе оның капитализм жағдайындағы ерекше формасына қатысты болды» деген жалпы келісім бар. Алайда Маркстің көзқарасы біз қарастыратын көптеген теориялардан ерекшеленеді. Маркс үшін қоғамның қалай жұмыс істейтіні туралы теория сыңаржақ болады, себебі оның негізгі ойы қоғамды қалай өзгерту керектігі туралы теория еді. Демек, Маркстің теориясы – капитализм аясындағы теңсіздікті және оны қалай өзгертуге болатынын талдау.

Капитализм әлемдегі басымдыққа ие болғандықтан және ең маңызды коммунистік баламалар жойылып кеткендіктен, кейбіреулер Маркс теориялары-

ның өзектілігі де жоғалды деп дауласа алады. Дегенмен Марксті капитализмге талдау жасағанын түсінгеннен кейін, біз оның теориялары бұрынғыға қарағанда бүгінгі күні өте өзекті екенін байқаймыз (Antonio, 2011; McLennan, 2001:43). Маркс капитализмнің дағдарыстарға беталысын түсіндіретін болжамдар ұсынды, оның созылмалы теңсіздік сипатын әшкерелеп көрсетті, егер одан ештеңе өнбесе, капитализмнің өз уәделеріне сай өмір сүруін талап етеді. Марксті мысалы теория туралы маңызды ойды тудырады. Тіпті олардың ерекше болжамдары расталмаса да, Маркс қауіптенген пролетариат революциясы болмаса да, бұл теориялар біздің қазіргі қоғамымызға балама ретінде өз құндылығын әлі күнге жойған жоқ. Теория бізге не болатынын айтпауы мүмкін, бірақ олар не болу керек екенін талқылап, теорияның өзі елестеткен өзгерісті енгізуге немесе алдын ала болжаған өзгерістерге қарсы тұру үшін бізге жоспар әзірлеуге көмектеседі.

Диалектика

Владимир Ленин (1972:180) «неміс философы Г.В. Гегельді түсініп алмас бұрын, ешкім де Марксті жұмысын толық түсіне алмайтынын» мәлімдеген. Біз тек оның растығына күдікпен қарай аламыз, себебі Гегель – түсінуге ең қиын философтардың бірі. Дегенмен Марксті басты тұжырымдамасы – диалектиканы қабылдау үшін Гегельдің кейбір тұжырымдамаларын түсінуіміз қажет.

Диалектикалық философия идеясы ғасырлар бойы қалыптасты (Gadamer, 1989). Оның негізгі идеясы – қарама-қайшылықтардың бірлігі. Көптеген философиялар, шын мәнінде ақылға қонымды мағынада, қайшылықтарды қателіктер ретінде қарастырса, диалектикалық философия қайшылықтар шын өмірде бар және шындықты түсінудің ең дұрыс әдісі осы қарама-қайшылықтардың дамуын зерттеу деп сенеді. Гегель тарихи өзгерістерді түсіну үшін қарама-қайшылық идеясын қолданды. Гегельдің пікірінше, шын өмірдің мәні қарама-қайшылықты түсініктемелерінен, біздің қарама-қайшылықтарды шешу әрекеттерімізден және дамып келе жатқан жаңа қарама-қайшылықтардан тарихи өзгеріс туындады.

Сондай-ақ Маркс тарихи өзгерістерге қайшылықтардың ортақтығын мойындады. Біз оны «капитализмнің қарама-қайшылықтары» және «таптық қарама-қайшылықтар» сияқты танымал тұжырымдардан көріп отырмыз. Алайда Гегельден өзгешелігі – Маркс бұл қарама-қайшылықтардың біздің түсінігіміздегі, яғни ойымызда іске асатынына сенбеді. Керісінше, Маркс үшін бұлар – нақты, бар қайшылықтар (Wilde, 1991:277). Маркс үшін мұндай қарама-қайшылықтар жайлы орындықта отырған философтың ой-түсінігімен емес, әлеуметтік әлемді өзгертетін қан төгісті күреспен шешіледі. Бұл өте маңызды өзгеріс болды, себебі ол Марксқе өз диалектикасын философия саласынан шығарып, материалдық әлемге негізделген әлеуметтік қатынастарды зерттеу саласына енгізуге мүмкіндік берді. Диалектикалық көзқарастың көптеген әлеуметтанушылардың ойлау әдісінен үлкен айырмашылығы болса да, бұл – Марксті еңбегін әлеуметтану үшін соншалықты маңызды ететін тәсіл. Диалектика әртүрлі деңгейлердің біртұтас бүтіндікке ұқыпты түрде бейімделуіне қатысты дәстүрлі әлеуметтануға деген қызығушылықтан гөрі, әлеуметтік шындықтың әртүрлі деңгейлері арасындағы қақтығыстар мен қарама-қайшылықтарға қызығушылық тудырады.

Мысалы, капитализмдегі қайшылықтардың бірі – жұмысшылар, зауыттар және жұмыс істейтін басқа өндіріс құралдарына иелік ететін капиталистер арасындағы қарым-қатынас. Капиталист жұмысшылардың еңбегінен пайда табу үшін оларды қанайды. Жұмысшылар капиталистерге қарсы, еңбегіне қарай өз үлесін алғысы келеді. Маркс мұны «капитализмнің табиғатындағы бітіспес қарама-қайшылық» дейді. Капитализм кеңейіп құлаш жайған сайын жұмысшылардың саны өсіп, қанаушылық күшейген үстіне күшейеді. Ол үшін капитализм кішігірім фирмалардың бизнеспен айналысуын шектеп, көп адамдарды жұмысшыларға айналуға мәжбүрлейді. Капиталистер пайда табу үшін өзара бәсекелесіп, жұмысшыларды одан әрі қанауға салады, сөйтіп олардың арасындағы шиеленіс бірте-бірте асқына түспек. Бұл қайшылықты философия арқылы емес, тек әлеуметтік өзгерістермен шешуге болады. Қанау деңгейінің артуы жұмысшылар қарсылығын одан сайын күшейтеді. Ал қарсыласу одан да қатал қанау мен қысым көрсетуді тудырады және бұл екі тап арасындағы бітіспес қарама-қайшылыққа алып келеді (Boswell and Dixon, 1993).

Диалектикалық әдіс

Маркстің нақты, шынайы қайшылықтарға назар аударуы әлеуметтік диалогті зерттеудің ерекше әдісіне жол ашты, ол да «диалектикалық» деп аталады (T. Ball, 1991; Friedrichs, 1972; Ollman, 1976; L. Schneider, 1971; Starosta, 2008).

Факт және құндылық

Диалектикалық талдауда әлеуметтік құндылықтар әлеуметтік фактілерден ажыратылмайды. Көп әлеуметтанушы өздерінің құндылықтары әлеуметтік тіршілік туралы фактілерді зерттеуден дербес және солай болуы керек деп сенеді. Диалектикалық ойшылдың әлеуметтік әлем туралы зерттеуде «құндылықтарды ескермеуі мүмкін емес, сонымен қатар қажетсіз» деп санады. Өйткені мұндай әрекет қоғам мәселелерінің шешу жолдарын іздеуде ұсынары аз, адам болмысына жат әлеуметтану пайда болады. Фактілер мен құндылықтар, сөзсіз, бір-бірімен тығыз байланысты, сол арқылы әлеуметтік құбылыстарды зерттеу құндылықтарға бағытталған. Мысалы, Маркс үшін капиталистік қоғамды талдауда бейтарап болу мүмкін емес және мүмкін болса да қажетсіз еді. Бірақ Маркстің өзі зерттеген дүниесіне эмоциялы түрде араласуы оның бақылауларының дәл емес екенін білдірмейді. Маркстің бұл мәселелерге қатысты қызықты көзқарастарынан оның капиталистік қоғамның табиғатын барынша терең түсінгенін аңғарамыз. Аз ғана қызығушылық танытқан студент жүйенің динамикасына оншалық терең бойлай алмауы мүмкін. Шын мәнінде, ғалымдардың еңбектерін зерттеумен айналысатын ғалымның идеясы көбінесе қиял және ең жақсы ғалымдар – өздерінің идеяларына аса ынталы адамдар (Mitroff, 1974).

Өзара қарым-қатынас

Диалектикалық талдау әдісі әлеуметтік әлемнің түрлі бөліктерінің арасындағы қарапайым, біржақты, себеп-салдарлық қатынастарды көрмейді. Диалектикалық ойшыл үшін, себеп-салдарлы ойшылдармен салыстырғанда, әлеу-

меттік әсерлер бір бағытта ғана жүрмейді. Диалектик үшін бір фактор екіншісіне әсер етуі мүмкін, сондай-ақ соңғысы алдыңғысына бір мезетте әсер ете алады. Мысалы, капиталистердің жұмысшыларды қанай түсуі олардың наразылығын өршітіп, күрескер болуға итермелейді, бірақ пролетариаттың күрескерлік рухының өсуі олардың қарсылығын басу үшін капиталистерді одан да әрі қанай түсуге мәжбүрлеуі мүмкін. Мұндай ойлау дегеніміз – диалектик ешқашан әлеуметтік әлемдегі себеп-салдарлық қатынастарды қарастырмайды деген сөзді білдірмейді. Бұл диалектикалық ойшылдардың себептілік туралы айтқан кезде, әлеуметтік факторлардың арасындағы өзара қарым-қатынастарға, сондай-ақ өздері сөз еткен әлеуметтік өмірдің диалектикалық жиынтығына баса назар аударғанын көрсетеді.

Өткен шақ, қазіргі кез, болашақ

Диалектиктер әлеуметтік құбылыстардың қазіргі әлемдегі қарым-қатынасын ғана емес, сонымен қатар осы заманауи шындықтың өткен шақтағы (Bauman, 1976:81) және болашақтағы әлеуметтік құбылыстарға қатынасын қарастырады. Диалектикалық әлеуметтану үшін екі ерекше мағына бар. Біріншіден, Маркс ([1857–1858] 1964) қазіргі заманғы капитализмнің бастау көзі жайлы зерттеуінде атап айтқандай, диалектикалық әлеуметтанушылар заманауи әлемнің тарихи тамырларын зерттеумен айналысатынын білдіреді. Шын мәнінде, диалектикалық ойшылдар көптен тарихи зерттеулер жүргізілмеген соң қазіргі заманғы әлеуметтануды қатаң сынға алады. Маркстің осыған қатысты ойларының жақсы үлгісін *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* («Луи Бонапарттың он сегізінші брюмеріндегі») белгілі дәйексөзінен табуға болады:

> «Ер адамдар өз тарихын жасайды, бірақ олар мұны өздері қалағандай жасамайды, олар оны өздері таңдаған жағдайлардың ықпалымен емес, өткен заманнан бері тікелей жалғасып келе жатқан жағдайлардың ықпалымен жасайды. Барлық өлі ұрпақтың дәстүрі тірілердің миында қорқынышты түс сияқты анталап тұр».
>
> (Marx, [1852] 1970:15)

Екіншіден, көптеген диалектикалық ойшылдар қоғамның болашақ бағыттарын түсіну үшін қазіргі әлеуметтік үрдістерге жүгінді. Болашақ мүмкіндіктерге қызығушылықтың негізгі себептерінің бірі – диалектикалық әлеуметтанудың саясилығы. Ол жаңа мүмкіндіктер тудыратын тәжірибелік қызметті ынталандыруға мүдделі. Дегенмен, диалектиктердің пікірінше, болашақ әлемнің табиғатын көріп-тану қазіргі әлемді мұқият зерделеу арқылы ғана мүмкін болады. Олардың пікірінше, болашақтың қайнар көзі қазіргі кезде тіршілік етеді.

Шарасыздыққа мойынсұнбау

Қазіргі және келешектегі қарым-қатынастың диалектикалық көзқарасы – болашақты қазіргі таңда анықтайды дегенді білдірмейді. Теренс Бал (1991) Марксті «тарихи шарасыздықты ұстанушы» емес, «саяси мүмкіндіктерді көруші» деп сипаттайды. Әлеуметтік құбылыстар үнемі әрекет үстінде және қозғалыста болғандықтан, әлеуметтік әлем қарапайым, детерминистік үлгіге қарсы тұрады. Болашақ қазіргі заманғы модельге негізделуі мүмкін, бірақ ол міндетті емес.[3]

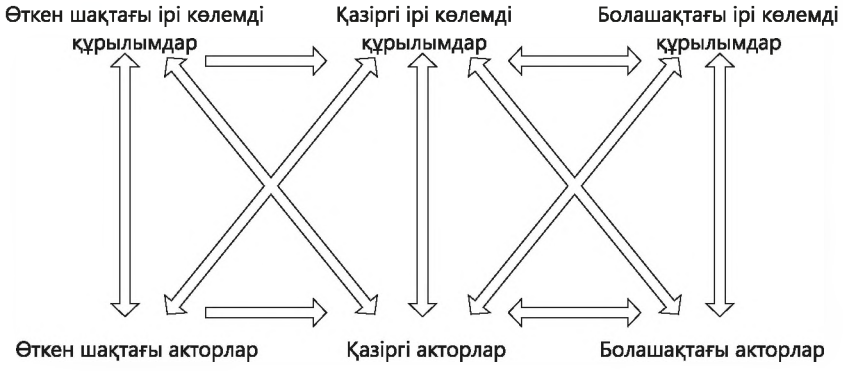
Маркстің тарихи зерттеулері адамдардың таңдау жасайтынын, бірақ бұл таңдаулардың шектеулі екенін көрсетті. Мысалы, Маркс қоғам таптық күреспен айналысатынына және адамдар «қоғамның революциялық қайта қалпына келтірілуіне немесе қарсылас таптардың жалпы күйреуіне» қатыса алатынына сенді (Marx and Engels [1848] 1948). Маркс болашақты коммунизмнен табу керек деп үміттенді, бірақ оның келуін жұмысшылардың енжар қалыпта күте алатынына сенбеді. Коммунизм олардың таңдауы мен күрес жолы арқылы ғана келеді.

Детерминистикалық ойлауды қабылдамау – диалектикалық тезистің, антитезистің, синтездің ең танымал үлгісін әлеуметтану үшін пайдалануға жеткіліксіз. Бұл қарапайым модель әлеуметтік құбылыстың қарама-қарсы формасын тудыратынын және екеуінің арасындағы қақтығыс жаңа, синтетикалық әлеуметтік формаға әкеліп соғатынын білдіреді. Бірақ нақты әлемде ешқандай шарасыздықтар болмайды. Сонымен қатар әлеуметтік құбылыстарды қарапайым тезиске, антитезиске және кейбір марксистер қабылдаған жалпыландырылған категорияларға бөлу оңай емес. Диалектика үлкен абстракцияларды емес, шынайы қарым-қатынастарды зерттеуге қызығушылық танытады. Марксті Гегельден алыстатқан дәл осы үлкен абстракциялармен айналысуға қарсылығы – оны бүгінгі күні тезис, антитезис, синтез сияқты диалектиканың қарапайымдануынан бас тарткызды.

Актор лар және құрылымдар

Диалектикалық ойшылдар сондай-ақ субъектілер мен әлеуметтік құрылымдар арасындағы динамикалық қарым-қатынастарға қызығушылық білдіреді. Маркс, сөзсіз, әлеуметтік талдаудың негізгі деңгейлері арасындағы тұрақты өзара әрекетін пайымдауға шебер болды. Маркс ойының өзегі – адамдар мен олар жасайтын кең ауқымды құрылымдар арасындағы қарым-қатынас (Lefebvre, 1968:8). Бір жағынан, бұл кең ауқымды құрылымдар адамдардың өз мақсаттарын жүзеге асыруға көмектеседі; екінші жағынан, олар адамзат үшін елеулі қатер төндіреді. Бірақ диалектикалық әдіс бұдан да күрделі, өйткені диалектик өткен шақ, қазіргі кез бен болашақтағы акторлар және құрылымдар сияқты мән-жайларды қарастырады. 2.1-сызба – осы құбылыстардың өте ауқымды және күрделі тұрғысының оңайлатылған сызба нұсқасы.

2.1-СЫЗБА ● Әлеуметтанулық тұрғыға тиісті диалектиканың сызба нұсқасы



Адам әлеуеті

Бұл тараудың бір бөлігі Маркстің макроәлеуметтануын талқылауға, атап айтқанда, капитализмнің макроқұрылымдарына талдау жасауға арналған. Бірақ бұл тақырыптарды талдауға кіріспес бұрын Маркстің әлеуметтік шындықтың микроскопиялық аспектілері туралы ойларынан бастауымыз қажет. Маркс капиталистік қоғамның адам әлеуетіне, оның еңбекке деген қатынасына және капитализм тұсындағы оның иеліктен айрылу қарама-қайшылықтарына сыни талдау жасады. Ол біздің адами әлеуетіміз бен капиталистік қоғамда жұмыс істеуіміз арасында нақты қайшылық бар деп санады.

Маркс ([1850] 1964:64) адамдар – «әлеуметтік қатынастардың ансамблі» екенін өзінің ертеректегі жұмысында жазған. Бұл біздің, адам әлеуетінің, нақты әлеуметтік қарым-қатынастарымызбен және институттық контексімізбен тығыз байланысты екенін көрсетеді. Сондықтан адам табиғаты статистикалық емес, тарихи және әлеуметтік тұрғыдан өзгереді. Адам әлеуетін түсіну үшін біз әлеуметтік тарихты түсінуіміз керек, өйткені адам табиғаты, Маркстің пікірінше, сол қоғамның тарихын қалыптастыратын диалектикалық қарама-қайшылықтар арқылы қалыптасады.

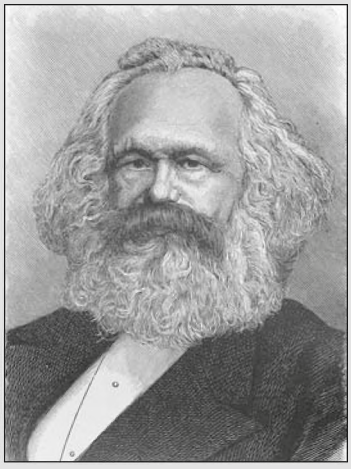
Маркстің ойынша, әлеуметтік және тарихи факторларды есепке алмай, адам әлеуетінің тұжырымдамасын жасауға болмайды, бірақ оларды ескеру – адам табиғатының тұтастай тұжырымдамасының болмауымен бірдей емес. Бұл тұжырымдаманы қиындатады. Маркс үшін жалпы адам әлеуеті бар, бірақ одан да маңыздысы – оның «әрбір тарихи дәуірде өзгеретіні» (Marx, [1842] 1977:609). Жалпы адам әлеуеті туралы айтқан кезде, Маркс *кездесетін түрлер* терминін жиі қолданды. Ол бұл арқылы адам үшін ерекше және адамдарды басқа түрлерден даралайтын әлеуеттер мен күштерді білдірді.

Кейбір марксистер, мысалы Луи Альтуссер (1969:229), Маркстің адамзатқа сенбейтінін мәлімдеген еді. Қоғамды өзгертуге мүдделі біреу үшін адам табиғатын төмендететіндей негіз бар. Адамзат табиғаты туралы, яғни біздің «табиғи» ашкөздігіміз, зорлық-зомбылыққа «табиғи» бейімділігіміз, «табиғи» гендерлік айырмашылықтарымыз туралы ойлар кез келген әлеуметтік өзгерістерге қарсы тұру үшін жиі пайдаланылады. Адами табиғаттың мұндай тұжырымдамасы тумысынан консервативті болады. Біздің мәселелеріміз адам табиғатына байланысты болса, жағдайды өзгертуге тырысудың орнына, соған бейімделуді үйренуіміз керек.

Дегенмен Маркстің адам табиғатына қатысты өзіндік түсінігі болғанына көп дәлел бар (Geras, 1983). Шынында да, адам табиғаты жоқ деп айтудың еш мағынасы жоқ. Біз тіпті құр тақтаға ұқсайтын болсақ та, тақта бір нәрседен жасалуы керек және оның бетінде бор іздері пайда болуы үшін табиғаты болуы тиіс. Адам табиғатының кейбір тұжырымдамасы – кез келген әлеуметтану теориясының бір бөлігі. Адам табиғаты туралы біздің тұжырымдамамыз қоғамның қалай өмір сүре алатынын және оны қалай өзгертуге болатынын анықтайды, бірақ Маркс теориясындағы ең маңызды нәрсе – қоғамның қалай өзгеруі қажеттігін көрсетеді. Нақты мәселе – бізде адам табиғаты бар-жоғында емес, бұл табиғаттың қандай түрі өзгермейтін немесе тарихи үдерістерге ашық па, жоқ па деуде (адам әлеуетінің идеясын қолдану бұл жерде оны ашық деп санайтынымызды көрсетеді):

> «Біз идеямен, оның қаншалықты қауіпті болатынына қарамастан, бетпе-бет кездеспесек, адами табиғатымыз бен түрлерді түсінбесек, біз неден

КАРЛ МАРКС
БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ


shutterstock.com

Карл Маркс 1818 жылы 5 мамырда Трир қаласында, Пруссияда дүниеге келген (Antonio, 2011; Beilharz, 2005e). Оның заңгер әкесі отбасының орта тапқа сай өмір сүруін қамтамасыз етті. Ата-анасының екеуі де раввин отбасынан шыққан, бірақ кәсіптік себептерге байланысты әкесі Карлдың бала кезінде лютерандық дінге өтеді. 1841 жылы Маркс Берлин университетінде философия ғылымының докторы атағын алды. Берлин университеті Гегельдің және өз ұстазының ілімін қолдап, оған сыни көзбен қараған жас гегельшілердің зор ықпалында болды. Маркстің докторантурасы құрғақ философиялық трактат еді, алайда оның кейінгі көптеген идеяларына түрткі болғаны анық. Бітіргеннен кейін ол либералды-радикалды газетте автор болды және он айдың ішінде бас редактор болып тағайындалды. Дегенмен саяси ұстанымдарына байланысты, кейінірек бұл басылымды үкімет жауып тастады. Осы кезеңде жарияланған алғашқы эсселері Маркстің өмір бойы басшылыққа алған бірқатар ұстанымын айқындады. Олар демократиялық принциптермен, гуманизммен және жастық идеализммен қанаттанған еді. Ол гегельдік философияның абстрактілігінен, утопиялық коммунистердің аңғал армандарынан, сондай-ақ мерзімінен бұрын саяси әрекет деп санайтын әрекеттерге шақырған белсенділерден бас тартты. Маркс осы белсенділерді қабылдамай, өз өмірлік жұмысының негізін қалады:

> «Практикалық әрекеттер, тіпті көпшілік іске асырса да, қауіпті болған кезде оларға тез арада «мылтықпен» жауап беруге болады, бірақ біздің ақыл-ойымызды, сенімімізді бауырған идеялар, ар-ұжданымызға сай келетін идеялар өзгенің жүрегін толқытпай шыға алмайтын әрекетте; олар – жындар, оларды тек оларға бағыну арқылы ғана жеңуге болады».
>
> (Marx, [1842] 1977:20)

Маркс 1843 жылы үйленіп, көп ұзамай Париждің либералды атмосферасы үшін Германиядан кетуге мәжбүр болды. Онда ол Гегельдің және оның жақтастарының идеяларымен күресін жалғастырды, сондай-ақ екі жаңа идея жиынтығы – француз социализмімен және ағылшын саяси экономикасымен танысты. Ол өзінің интеллектуалды бағдарын қалыптастырған гегелизмді, социализмді және саяси экономиканы біріктірді. Бұл жерде оның өмір бойғы досы, қайырымды көмекшісі және әріптесі болатын адам – Фридрих Энгельспен (Carver, 1983) кездесуі өте маңызды болды. Тоқыма өндірушінің ұлы Энгельс жұмысшы таптың алдында тұрған жағдайларды социалистік сынға алды. Маркстің жұмысшы табының қайғы-қасіретіне мейірбандығы Энгельстің және оның идеяларының әсерінен туындады. 1844 жылы Энгельс пен Маркс Париждегі әйгілі дәмханада ұзақ әңгімелесіп, өмір бойғы қауымдастыққа негіз қалады. Энгельс бұл әңгімеден: «Біздің теориялық салалардағы толық келісіміміз анық болды... және бірлескен жұмысымыз сол уақыттан бері басталады», – деп айтты (McLellan, 1973:131). Келесі жылы Энгельс елеулі жұмыс жариялады, бұл кезеңде Маркс көптеген туындыларын (олардың көпшілігі тірі кезінде жарияланбаған), соның ішінде *The Holy Family* («Қасиетті отбасы») ([1845] 1956) және *The German Ideology* («Неміс идеологиясы») ([1845–1846] 1970; екеуін де Энгельспен бірігіп жазған), сондай-ақ экономикалық саламен бірге дамып келе жатқан прогрессияны жақсырақ танытқан 1844 жылғы (1932) экономикалық және философиялық туындыларын жазды.

Маркс пен Энгельстің теориялық бағдары бір болса да, екеуінің арасында көп айырмашылық болды. Маркс теориялық беталысты ұстанған, даңғаза интеллектуал еді және өз отбасының

жағдайын ерекше күйттейтін. Энгельс практик-ойшыл, ұқыпты және мұнтаздай бизнесмен, отбасы институтына сенбеген адам еді. Айырмашылықтарына қарамастан, Маркс пен Энгельс кітап пен мақалаларын ынтымақтаса жазып, радикалды ұйымдарда жұмыс істейтін тығыз одақ құрады. Ал Энгельс Марксті интеллектуалдық және саяси тұрғыдан алаңсыз жұмыс істеуі үшін тіпті оған өмір бойы жәрдемдесіп тұрды.

Маркс пен Энгельс есімдерінің тығыз байланысына қарамастан, Энгельс өзінің кіші серіктес болғанын былай деп түсіндірді:

> «Марксті өзі де менсіз істей алатын еді. Марксті тындырған ісіне мен қол жеткізе алмас едім. Маркс жоғарырақ тұрды, көрегендеу болды, басқаларға қарағанда көзқарасы барлық заттарға кеңірек және жылдам болды. Маркс «данышпан» болды».
>
> (Engels, cited in McLellan, 1973:131–132)

Көп адамдар Энгельстің Маркс еңбектерінің бірталай қырын түсінбегеніне сенеді (C. Smith, 1997). Маркс қайтыс болғаннан кейін Энгельс Маркс теориясының жетекші өкілі болды және әртүрлі жолмен Марксте саяси тұрғыдан адал болып қалса да, оны түрлі жолмен толықтырды.

Оның кейбір жазбалары Пруссия үкіметінің берекесін қашырғандықтан, француз үкіметі (пруссиялықтардың өтініші бойынша) 1845 жылы Марксті елден қуып жіберді, содан кейін ол Брюсельге көшті. Радикализмге бет бұрып, халықаралық революциялық қозғалыстың белсенді мүшесіне айналды. Ол Коммунистік лигамен байланыста болды және ондағылар ұйымның мұрат-мүдделерін түсіндіретін құжат (Энгельспен бірге) жазуды өтінді. Нәтижесінде 1848 жылы ([1848] 1948) *Communist Manifesto* («Коммунистік манифест») дүниеге келді, бұл жұмыс саяси ұрандарды (мысалы, «Барлық елдердің пролетариаттары, бірігіңдер!») дабылдатумен ерекшеленді.

1849 жылы Маркс Лондонға көшті және 1848 жылғы саяси төңкерістердің сәтсіздікке ұшырауына байланысты революциялық белсенділіктен бас тартып, капиталистік жүйенің дамуы туралы аса күрделі және егжей-тегжейлі зерттеулерге көшті. 1852 жылы ол капитализмдегі еңбек жағдайларына арналған атақты зерттеулерін британ мұражайында бастады. Бұл зерттеулер соңында 1867 жылы басылып шыққан *Capital* («Капиталдың») үш томына жол ашты, қалған екеуі қайтыс болған соң жарияланды. Ол осы жылдар ішінде кедейлікте, өзінің жазбалары мен Энгельстің қолдауы арқылы өмір сүрді. 1864 жылы Маркс халықаралық қызметке, жұмысшылардың халықаралық қозғалысына қосылу арқылы саяси қызметке қайта оралды. Көп ұзамай осы қозғалыстың көсеміне айналып, оған бірнеше жылын арнады. Ол Интернационалдың көшбасшысы ретінде де, *«Капиталдың»* авторы ретінде де атаққа ие бола бастады. Бірақ 1876 жылы Интернационалдың ыдырауы, әртүрлі революциялық қозғалыстардың сәтсіздікке ұшырауы және жеке ауруы Марксте әсерін тигізді. Оның әйелі – 1881 жылы, қызы – 1882 жылы, Марксті өзі 1883 жылдың 14 наурызында қайтыс болды.

алшақтай алатынымызды немесе ығыстыру нені білдіретінін біле алмаймыз. Сондай-ақ «қимыл-қозғалыс күштеріміздің» қайсысын эмансипациялық мақсаттарға жету үшін оятуымыз керек екенін анықтай алмаймыз. Адам табиғатының анықтамасы, қаншалықты толық емес және сенімсіз болса да, фантастикалық емес, нақты баламаларды іздеудегі ең қажетті қадам. Біздің «түрлер» туралы әңгіметіміз әрі қарай жалғасатыны сөзсіз».

(D. Harvey, 2000:207)

Еңбек

Маркс үшін түрлер мен адам әлеуеті еңбекпен тығыз байланысты:

> «Еңбек, ең алдымен, адам және табиғат екеуі де қатысатын процесс және онда өз еркімен, адам өзі мен табиғат арасындағы материалдық реакцияларды реттейді және басқарады... Осылайша, сыртқы әлемде әрекет етін, оны өзгерткенде, сол арқылы ол өзінің табиғатын да өзгертеді. Ол өзінің қалғыған қабілетін дамытады және оларды өз еркіне бағынуға мәжбүр етеді.
>
> ...Біз еңбекті тек адам ретінде белгілейтін форма түрінде қарастырамыз. Өрмекші тігіншіге ұқсайтын операцияларды жүзеге асырады, ал аралар өзінің ұяшықтарын жасағанда сәулетшіні ұятқа қалдырады. Бірақ үздік аралардың нашар сәулетшіден айырмашылығы – сәулетші өз құрылысын дүниеге алып келмес бұрын оны өз қиялында елестетеді. Әрбір еңбек процесінің соңында біз оның басында жұмысшы қиялында өмір сүрген нәтижеге қол жеткіземіз. Ол жұмыс істейтін материалдағы форманы өзгертіп қана қоймай, сонымен қатар мақсатын да түсінеді».
>
> (Marx, [1867] 1967:177–178)

Бұл дәйексөзде Маркстің еңбек пен адам табиғаты арасындағы қарым-қатынасқа қатысты көптеген маңызды пікірін көреміз. Біріншіден, бізді басқа жануарлардан, біздің түрлерімізден ерекшелендіретін нәрсе – еңбегіміздің бұрын қиялымызда ғана болған нәрсені жасайтынында. Біздің өніміміз мақсатымызды көрсетеді. Маркс ішкі ойымыздың *объективтілігінен* тыс сыртқы объектілерді жасайтын осы процесті атайды. Екіншіден, бұл еңбек – материалдық (Sayers, 2007). Ол материалдық қажеттіліктерімізді қанағаттандыру үшін табиғаттың маңызды аспектілерімен (мысалы, жемістер мен көкөністерді өсіру, ағаштарды кесу сияқты) жұмыс істейді. Соңында, Маркстің пайымдауынша, бұл еңбек табиғаттың материалдық аспектілерін ғана емес, сонымен қатар біздің өзімізді, оның ішінде қажеттіліктерімізді, санамызды және адами табиғатымызды өзгертеді.

Еңбек бір мезгілде: 1) біздің мақсатымызды объективтеу; 2) адам қажеттілігі мен материалдық объектілер арасындағы маңызды қарым-қатынасты орнату; 3) біздің адами табиғатымызды өзгерту бола алады.

Маркстің еңбек терминін пайдалануы экономикалық қызметпен шектелмейді; ол біздің мақсатымызға сәйкес табиғаттың материалдық аспектілерін өзгерткен барлық өнімді әрекеттерді қамтиды. Бұл еркін мақсатты әрекет арқылы пайда болған нәрсе – адам табиғатының өрнегі және оның өзгеруі.

Көріп отырғанымыздай, еңбек процесі капитализм кезінде өзгеріп, бізге Маркстің теориясын түсінуге қиындық тудырады, бірақ суретшінің шығармашылығын ойлаған кезде Маркстің тұжырымдамасына жақындаймыз. Өнер туындысы – суретшінің ойы. Маркс бойынша, сурет – суретшінің объективтілігі. Дегенмен өнерді жасау процесі суретшіні өзгертеді. Өнер туындысы арқылы суретшілердің өнер өзгерісі туралы немесе суретші объективтеуді қажет ететін жаңа көзқарасты білуі мүмкін. Сонымен қатар аяқталған өнер туындылары суретшінің тарапынан жаңа мағынаға ие болуы және суретші осы жұмысты немесе жалпы өнердің тұжырымдамасын өзгертуі ықтимал.

Еңбек, тіпті көркемдік еңбек қажеттілікке жауап береді, ал еңбектің өзгеруі біздің қажеттіліктерімізді де өзгертеді. Қажеттіліктерімізді қанағаттандыру жаңа қажеттіліктердің пайда болуына әкелуі мүмкін (Marx and Engels, [1845–1846] 1970:43). Мысалы, алыс қашықтыққа тасымалдау қажеттілігімізді қанағаттандыру үшін автокөліктер өндірісі автожолдарға деген жаңа қажеттілікті тудырды. Автомобильдерді алғаш рет ойлап тапқан кезде автокөліктерді қажет ететіндер аз деп ойлағанымен, қазір адамдардың көпшілігі көлік қажет екенін сезеді. Осыған ұқсас өзгерістер ұялы телефонға қатысты болды (мысалы, iPhone). Ғасыр бұрын ұялы телефондарға қажеттілік аракідік қана болса, қазіргі кезде көпшілік жеке телефонды қажет етеді және жаңартылған модельдерді, жарыққа шығуына қарай, ұдайы сатып алып отырады.

Біз жұмысты мұқтаждығымызға жауап ретінде істейміз, бірақ еңбектің өзі біздің қажеттілігімізді өзгертеді, бұл, өз кезегінде, өндірістік қызметтің жаңа формаларының туындауына алып келуі мүмкін. Маркстің пікірінше, қажеттілігімізді еңбек арқылы түрлендіру – адамзат тарихының қозғаушы күші.

> «Өндірісте объективті жағдайлар ғана өзгермейді... бірақ өндірушілер де өзгереді, олар өздерінің бойынан жаңа қасиеттерді шығарып, өндірісте өзін дамытып, түрлендіреді, жаңа күштер мен идеяларды дамытады, қарым-қатынастың жаңа режимдерін өзгертеді, жаңа қажеттіліктер мен жаңа тіл туындатады».
>
> (Marx, [1857–1858] 1974:494)

Маркс үшін еңбек – біздің шынайы күшіміз бен әлеуетімізді дамыту. Материалдық болмысты мақсатымызға сай етіп өзгертсек, біз өзімізді де өзгертеміз. Сонымен қатар еңбек – әлеуметтік қызмет. Жұмыс бірлескен өндіріс барысында, яғни басқалар біздің жұмысымызға қажетті құралдарды немесе шикізатты ұсынғандықтан немесе біздің еңбегіміздің жемісін көргендіктен, басқалармен тікелей байланысты. Еңбек жеке адамды ғана өзгертпейді, қоғамды да өзгертеді. Шындығында, Маркс үшін адамның адам ретінде пайда болуы қоғамға байланысты. Маркс: «Адам – тек қоғамда ғана адамға айнала алатын әлеуметтік жануар емес, ол тікелей мағынада *zoon politikon* дегенді білдіреді», – деп жазды ([1857–1858] 1964:84]. Сондай-ақ Маркс бұл өзгерістердің тіпті біздің санамызды да қамтитыны жайлы айтады: «Демек, сана – әуел бастан әлеуметтік өнім және адамдар жер бетінде тіршілік етіп тұрғанда солай болып қала береді» (Marx and Engels, [1845–1846] 1970:51). Сонымен, адамның еңбек арқылы өзгеруі және қоғамның өзгеруі бір-бірінен ажыратылмайды.

Айыру

Маркс еңбек пен адам табиғаты арасында тәуелділік бар деп санағанына қарамастан, осы қатынас капитализм арқылы бұрмаланған деп ойлады. Бұл бұзылған қарым-қатынасты *мүліктен айыру* деп атайды (Beilharz, 2005a; Cooper, 1991; Meisenhelder, 1991). Маркстің адам табиғаты мен мүліктен айыру тұжырымдамасын талқылау ертеректегі еңбектерінен бастау алады. Капиталистік қоғамның табиғаты туралы өзінің кейінгі жұмысында *«мүліктен айыру»* деген философиялық терминнен жалтарды, бірақ *мүліктен айыру* оның басты мәселесінің бірі болып қалды (Barbalet, 1983:95).

Маркс капитализмнің арқасында біздің еңбегімізге деген қарым-қатынасымызға қатысы ерекше форманы талдады. Енді жұмысымызды мақсатымыздың көрінісі ретінде қабылдамаймыз. Объективтеу жоқ. Керісінше, бізді жұмысқа алатын және ақша төлейтін капиталистің мақсатына сәйкес жұмыс істейміз. Аясы тар мақсат – адами мүмкіндіктердің көрінісі болудың орнына капитализмдегі еңбектің пайда болуы, ақыр аяғында, ақша табу деген мақсатқа қол жеткізу құралы (Marx, [1932] 1964:173). Себебі еңбегіміз енді біздің өзімізге тиесілі емес, ол бізді өзгертпейді. Керісінше, өз еңбегімізді жатсынып, өзіміздің шынайы адами табиғатымыздан алыстап кетеміз.

Капиталистік қоғамда мүліктен айыруға тап болатын дәл осы адам болса да, Маркстің негізгі аналитикалық алаңдаушылығы мүліктен айыруға әкеп соқтыратын капитализмнің құрылымында еді (Israel, 1971). Маркс капитализмнің адамдар мен қоғамға тигізетін қиратушы әсерін анықтау үшін мүліктен айыру тұжырымдамасын қолданады. Бұл жерде капиталистер жұмысшыларды жалға алатын (және жұмысшының еңбек уақытын өзіне иемденетін), оған қоса, өз кезегінде, өндіріс құралдарын (құрал-саймандар мен шикізат) меншіктенетін қостаптық жүйе шешуші мәнге ие. Күнкөріс үшін жұмысшылар өз уақыттарын капиталистерге сатуға мәжбүр болады. Бұл құрылымдар, әсіресе еңбек бөлінісі – мүліктен айырудың әлеуметтік негізі.

> «Демек, еңбек қызметкерден тыс болады, яғни ол өзінің негізгі тіршілігіне тиесілі емес; сол себепті ол өз жұмысында өзін нығайтып жетілдірмейді, керісінше, өзін жоққа шығарады, мазмұнды сезінбейді, бірақ бақытсыз, дене және ақыл-ой қабілетімен еркін дамымайды, оның тәнін тоздырады және ақылын бұзады. Сондықтан жұмысшы өз-өзін тек жұмысынан тыс уақытта және өз жұмысын сырттан сезінеді. Ол жұмыс істемеген кезде үйінде болады, ал жұмыс істеген кезде үйінде болмайды. Сондықтан оның еңбегі өз еркімен емес, мәжбүрлі түрде болады; бұл – мәжбүрлі еңбек. Бұл – қажеттілікті қанағаттандыру емес, тек сыртқы қажеттілікті қанағаттандыруға арналған құрал».
>
> (Marx [1850] 1964:72)

Нәтижесінде адамдар өздерінің жануарлық функциясында ғана өздерін еркін сезінеді: тамақтану, ішу, ұрықтандыру. Негізінен, адамдар еңбек процесінде өздерін жануарлардан басқа ештеңе деп сезінбейді. Жануарлар адамға айналады, ал адам жануарға айналады. Әрине, тамақтану, ішіп-жеу, ұрықтандыру және т.б. адамның қызметі, бірақ адам қызметінің барлық саласынан бөлініп, жалғыз және түпкілікті мақсатқа айналдырғанда – олар жануарлардың қызметі болады.

Мүліктен айыруды төрт негізгі компоненттің жиынтығы ретінде қарастыруға болады. Біріншіден, капиталистік қоғамда жұмыс істейтін қызметкерлер өздерінің *өндірістік қызметінен* алшақ кетеді. Олар өз идеялары бойынша немесе өз қажеттілігін тікелей қанағаттандыру үшін объектілерді жасап шығармайды. Демек, жұмысшылар өздерінің өмір сүруіне қажетті ақы төлейтін капиталистер үшін жұмыс істейді, капиталистер есесіне жұмысшыларды өздеріне ыңғайлы түрде пайдалану мүмкіндігіне ие болады. Өндірістік қызмет капиталистерге тиесілі болғандықтан және олар онымен не істеу керектігін шешетіндіктен, жұмысшылар осы қызметті жатсынады деп айта аламыз. Сонымен қатар жоғары кәсіби тапсырмаларды орындайтын көп жұмысшы жал-

пы өндірістік процесте атқаратын өз рөлін түсінбейді. Мысалы, қозғалтқышқа бірнеше болтты бұрайтын автокөлік құрастырушылары өздерінің еңбегі бүкіл көлікті шығаруға қалай ықпал ететінін онша сезінбеуі де мүмкін. Олар өздерінің идеяларын объективті түрде қарастырмайды және еңбектену барысында ешқандай мағыналы, мәнді іспен айналыспайды. Маркстің пайымдауынша, капитализмдегі өндірістік процесс көп жағдайда қызықсыз, адамның ой-сезімін қозғап, көңілін қанағаттандырмайды, бар ынта-жігер күнкөріске жеткілікті ақша табу үшін жұмсалады.

Екіншіден, капиталистік қоғамда жұмыс істейтіндер өндірістік іс-әрекеттен ғана емес, сонымен қатар осы қызметтің объектісінен – *өнімнен де шеттетіледі*. Еңбек өнімі жұмысшыларға емес, капиталистерге тиесілі, капиталистер оны өз қалауынша пайдалануы мүмкін, себебі бұл – капиталистің жекеменшігі. Маркс: «Жекеменшік – өнім, нәтиже, мүліктен айырылған еңбектің қажетті салдары», – дейді ([1932] 1964:117). Капитализм өпімнің пайдасын сату үшін меншік құқығын пайдаланады .

Егер жұмысшылар өздерінің еңбек өнімін иеленгісі келсе, оны басқа адамдар сияқты сатып алу керек. Қызметкерлердің қаншалықты қажет екеніне қарамастан, олар өздерінің еңбек ресурстарын өз қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін пайдалана алмайды. Нан пісіретін жұмысшылар нанды сатып алуға ақшасы болмаса, тіпті өздері нан пісірін отырса да, аш қалады. Осы ерекше қарым-қатынас себебінен біз сатып алатын – басқалар жасайтын заттар – біз үшін жұмыста өзіміз жасайтын нәрселерден гөрі өзімізді көрсету болып саналады. Адамдардың тұлғалық қасиеттері олар жүргізетін көлік, киген киім, қолданатын гаджеттер, яғни жасалуына олардың тікелей қатысы жоқ заттар арқылы бағаланады. Керісінше, заттарды сатып алу үшін ақша жасаудың еркін және кездейсоқ құралы болып саналатын, олардың күнделікті жұмысында шындығында өндірілетін заттар ескерілмейді.

Үшіншіден, капиталистік қоғамда жұмыс істейтін қызметкерлер өз *әріптестерін* жатсынып кетеді. Маркстің пайымдауынша, адамдар табиғатта аман қалу үшін, қажетті нәрселерді табу үшін бірігіп жұмыс істеуді қалайды және қажет етеді. Бірақ капитализмде бұл ынтымақтастық бұзылып, көбінесе бейтаныс адамдар капиталистер үшін бірге жұмыс істеуге мәжбүр. Тіпті құрастыру желісіндегі жұмысшылар жақын дос болса да, технологияның табиғаты оларды оқшауландыруға әсер етеді. Міне, бір жұмысшы өзінің құрастыру желісіндегі әлеуметтік жағдайын былай деп сипаттайды:

> «Сіз бір жігіттің жанында, тіпті оның атын білмей-ақ, бірнеше ай бірге жұмыс істей аласыз. Бір айта кететіні, сіздің сөйлесуге уақытыңыз жоқ. Тыңдау да мүмкін емес... Құлағына айқайлауыңыз қажет. Олардың ерсілі-қарсылы жүретін ақ жейделі жігіттері бар, олар сіздің аузыңыз қимылдап, бірдеңе айтып жатқаныңызды көрсе, «бұл жігітке көбірек жұмыс беру керек» дейді. Сөйлесуге де уақыты жоқ қой».
>
> (Terkel, 1974:165)

Әрине, жинақтау желісінің жаңа нұсқасында да көп нәрсе бар: кеңсе бөлмесі. Бірақ бұл әлеуметтік жағдайда жұмысшылар қарапайым оқшаулануан гөрі нашар нәрсе көреді. Жұмысшылар жиі бір-бірімен тікелей бәсекелестікке, кейде қақтығыстарға түсуге мәжбүр болады. Өнімділікті барынша арттыру үшін және кооперативтік қарым-қатынастардың дамуына жол бермеу мақсатында

капиталистер кім көбірек еңбек ете алады, тезірек жұмыс жасай алады немесе кім бастықтың оңтайын таба алады деп, жұмыскерлерді бір-біріне қарсы қояды. Табысқа жеткен қызметкерлер қосымша сыйақы алады; жолы болмағандар шеттетіледі. Кез келген жағдайда қызметкерлер арасында өздерінің әріптестеріне деген қаскөйлік пиғыл пайда болады.

Бұл капиталистер үшін пайдалы, себебі олар өздеріне бағытталуға тиісті дүшпандықтың алдын алады. Оқшаулану мен адамдар арасындағы дүрдараздық капитализмде жұмысшыларды өз әріптестерінен алшақтата түседі.

Сонымен, капиталистік қоғамда жұмыс істейтін қызметкерлер өздерінің *адами әлеуетінен* алшақтап келеді. Жұмыс орны біздің адами табиғатымызды өзгертетін басты күш болудың орнына, жай ғана өзімізді ең аз мөлшерде адам сезінетін, өзіміз бола алатын жерге айналады. Адамдар адам ретінде аз жұмыс істейді, себебі олар өз жұмыстарында машиналар сияқты жұмыс атқарумен шектеледі. Тіпті күлімсіреп сәлемдесулер бағдарламаланып, сценарий бойынша жүреді. Басқа адамдармен және табиғатпен қарым-қатынас бірте-бірте бақылауға алынатындықтан, сана-сезім жоғалады және, сайып келгенде, біржолата жойылады.

Нәтижесінде адамның негізгі қасиеттерін бейнелеуге қабілетсіз адамдардың бұқара тобы, бәріне жатсынып қарайтын жатбауыр жұмысшылардың қарадүрсін қалың тобыры пайда болады.

Иеліктен айыру – Маркстің диалектикалық танымен зерделеген қайшылықтардың үлгісі. Капитализмдегі еңбек және әлеуметтік жағдайлар мен өзгерген адам табиғаты арасында нақты қайшылық бар. Маркстің бұл қайшылықтың кейбір қырларын ескере бермейтінін атап өту керек. Біз жұмыс берушімен жалақымызға сатып алатын нәрселермен бөлісетіндіктен, біраз игілікке қол жеткіземіз емес пе? Шынында да, бұл – нақты әлеуметтік өзгеріс арқылы шешуге болатын иеліктен айырудың белгісі.

Капиталистік қоғамның құрылымдары

Маркстің кезінде Еуропада индустрияландыру процесі ұлғая түсті. Адамдар ауылшаруашылық және сауда-саттық кәсібінен кетіп, тәртіп мәселесі өте қатал зауыттарда жұмыс істеуге мәжбүр болды. 1840 жылдардың басында, Маркс ең жемісті еңбек ете бастаған кезеңде, Еуропа кең тараған әлеуметтік дағдарысты бастан кешті (Seigel, 1978:106). 1848 жылы Еуропа көтерілісі болды (Маркс пен Энгельстің *«Коммунистік манифесі»* жарияланғаннан кейін көп ұзамай). Индустрияландырудың әсері мен саяси салдары, әсіресе, негізінен, Германия сияқты ауылшаруашылықты мемлекеттерде айқын көрінді.

XIX ғасырдың басында Англия мен Франциядан алынатын арзан өндірістік тауарлар Германиядағы өнімділігі төмен өндірушілерді бизнестен ығыстыра бастады. Осыған жауап ретінде Германияның саяси көшбасшылары байырғы феодалдық қоғамға капитализмді күштеп енгізді. Нәтижесінде өзгерістердің жылдамдығынан кедейлік, дислокация және иеліктен айыру айқын көрініс тапты.

Маркстің айыруды талдауы өз айналасында көрген экономикалық, әлеуметтік және саяси өзгерістерге деген жауабы болды. Ол оқшаулауды философиялық мәселе ретінде қарастырған жоқ. Сондай-ақ адам әлеуетін жеткілікті түрде айқындайтын қоғамды құру үшін қандай өзгерістер қажет екенін түсінгісі келді. Маркс капиталистік экономикалық жүйенің иеліктен айырудың негізгі

себебі екенін түсіндірді. Маркстің адам табиғаты мен иеліктен айыруға арналған еңбегі оны капиталистік қоғамды сынап, адамның басты адами құндылығын білдіру үшін капитализм құрылымдарын жоюға бағытталған саяси бағдарлама жасауға итермеледі (Meszaros, 1970).

Капитализм – экономикалық жүйе, онда мардымсыз жалақы алатын жұмыскерлер тауарды саны аз капиталистер үшін өндіреді. Олар игіліктің барлығын иеленеді: тауар, тауарларды өндіру құралы және капиталистер жалақы арқылы сатып алатын жұмысшылардың еңбек уақыты (H. Wolf, 2005b). Маркстің басты түсініктерінің бірі капитализмнің экономикалық жүйеге қарағанда әлдеқайда артықшылығын білдіреді. Сондай-ақ бұл – билік жүйесі. Капитализмнің құпиясы – саяси биліктің экономикалық қарым-қатынасқа айналуы (Wood, 1995). Капиталистерге қатал күш қолданудың қажеті шамалы. Олар жұмыстан шығару және иеліктерді жабуға жететін билігі арқылы жұмыскерлерге өз өкімін жүргізе алады. Сондықтан капитализм – жай ғана экономикалық жүйе емес, сондай-ақ саяси жүйе, билікті жүзеге асыру тәртібі және қызметкерлерді пайдалану процесі.

Біз бұл оқиғаларды әлеуметтік немесе саяси шешімдердің нәтижесі ретінде қарастырмаймыз. Адамның қасіреті мен экономикалық құрылымдар арасындағы байланыстары маңызы жоқ, елеусіз нәрсе деп есептеледі.

Мысалы, АҚШ-тың Федералды резервтік жүйесі пайыздық өсімдерді көтергенін газеттен оқи аласыз. Мұндай қадамға көбінесе экономиканың «қызып кетуі» себеп болған, яғни инфляцияның ықтималдығы бар екенін айта кету керек. Пайыздық өсімдерді көтеру – экономиканы, шынымен де, «суытып тастайды». Мұны қалай істейді? Бұл жағдай кейбір жұмысшыларды жұмыс орнынан айырады. Нәтижесінде жұмысшылар жалақыларын көтеруді талап етуге қорқады, бұл қосымша пайыздық өсімнің артуына және жұмысшылардың жұмысынан айырылуына алып келуі мүмкін. Осылайша инфляцияның алдын алу шаралары жүргізіледі. Федералды резервтік жүйе кеңесі пайыздық өсімдерді көтеру арқылы капиталистерге пайдалы, есесіне жұмысшыларға зиянды саяси шешім қабылдайды. Бұл шешім әдетте тек таза экономикалық сипатта болады. Маркс мұны жұмысшылардың есебінен капиталистерге қолайлы жағдай жасайтын саяси шешім дейді.

Маркстің мақсаты – «заманауи қоғамның экономикалық қозғалыс заңдылықтарын» анықтай отырып, экономиканың қоғамдық және саяси құрылымдарын айқынырақ көрсету (Ollman, 1976:168). Сонымен қатар Маркс, өзі үміттенгендей, капитализмді сөзсіз өзгертетін ішкі оппозицияның сипатын анықтауға ниеттенді.

Тауарлар

Маркс әлеуметтік құрылымдар жөніндегі және адам әлеуеті туралы өз көзқарастарымен тығыз байланысты жұмыстарының бәрінде де, ең алдымен, еңбек өнімдерін немесе алмасуға арналған өнімдерді талдайды. Георг Лукач ([1922] 1968:83) айтқандай: «Тауарлардың мәселесі – ...капиталистік қоғамның ең басты құрылымдық мәселесі». Тауардан бастау арқылы Маркстің капитализм табиғатын ашуға мүмкіндігі бар.

Маркстің тауарға көзқарасы оның акторлардың өнімді жұмысына баса назар аударған материалистік бағытына негізделді. Жоғарыда атап өткеніміздей, Маркс табиғатпен және басқа да акторлармен өзара әрекеттесу кезінде адамдар

күнкөріс үшін өздеріне қажетті нәрселерді жасайды деп санаған. Бұл объектілер дербес пайдалану үшін немесе өзге ортада басқалармен бірлесіп пайдалану үшін жасалады. Маркс мұны тауардың *пайдалану құндылығы* деп атайды. Дегенмен капитализмде бұл процесс жаңа және қауіпті форманы қабылдайды. Өндірісті өздері үшін немесе жақын серіктестері үшін жасаудың орнына, акторлар басқа біреу үшін (капиталистерге) жасайды. Өнімдердің айырбас құны бар, яғни сол арада бірден қолданылудың орнына, олар нарықта ақшаға немесе басқа нысандарға айырбасталады.

Пайдалану құны адам қажеттіліктері мен осы қажеттіліктерді қанағаттандыра алатын нақты объектілер арасындағы тығыз қатынасқа байланысты. Әртүрлі заттардың пайдалану маңыздылығын салыстыру қиын. Нанның аштықтан сақтап қалатын, аяққиімнің аяқты ыстық-суықтан қорғауға арналған құндылығы бар. Бірінің екіншіге қарағанда көбірек пайдалану құндылығы бар екенін тап басып айту қиын. Олар *сапалық* жағынан ерекшеленеді. Сонымен қатар пайдалану құны тауардың физикалық қасиеттеріне байланысты. Аяғымыз қарнымызды тойдыра алмайды, ал нан аяғымызды қорғай алмайды, өйткені олар – физикалық тұрғыдан әртүрлі заттар. Алайда алмасу барысында әртүрлі тауарлар бір-бірімен салыстырылады. Бір жұп аяққиім алты нанға ауыстырылуы мүмкін, немесе айырбастау құралы ақша болса, әдеттегідей бір жұп аяққиім нанға қарағанда алты есе құнды болуы мүмкін. Айырбастау құны *сандық түрде* ерекшеленеді. Алайда бір жұп аяққиімнің айырбас құны нанға қарағанда көбірек. Сондай-ақ айырбастау құны тауардың жеке қасиеттерінен бөлек болады. Тек жеуге болатын нәрселердің аштықтан құтқаруға қатысты құндылығы болуы мүмкін, бірақ кез келген нәрсенің құны долларға айырбастау арқылы бағаланады.

Тауар фетишизмі

Тауар – адам еңбегінің өнімі, бірақ олар өздерін жасаушылардың мұқтаждықтары мен мақсаттарына қызмет етпеуі мүмкін. Айырбас құны нақты тауардан еркін айналып жүретіндіктен және кез келген адамнан бөлек салада бар секілді көрінгендіктен, біз осы объектілер мен олардың нарығы тәуелсіз, дербес екеніне сенеміз. Толық дамыған капитализмде бұл сенім объектілер мен олардың нарықтарының нақты, тәуелсіз құбылыстарға айналғаны сияқты шындыққа айналады. Тауар тәуелсіз, мистикалық сыртқы шындыққа ие деуге болады (Marx, [1867] 1967:35). Маркс осы процесті *тауардың фетишизмі* деп атады (Dant, 1996, Sherlock, 1997). Маркс бұл арқылы тауарлардың секстік мағынаға ие болатынын білдірген жоқ, өйткені бұл пікірін Фрейдтің *фетиш* туралы түсінігінен әлдеқайда бұрын айтқан еді. Маркс кейбір діндердің тәжірибелі мамандарының, мысалы, зуналықтардың фигуралар жасап, содан кейін оларға ғибадат ету жолдары жайлы айтып берді. Маркс фетиш деп біз өзіміз жасаған және оған құдай сияқты ғибадат етін, кие тұтқан нәрсені сипаттады.

Капитализмде біз жасайтын өнімдер, олардың құндылықтары және айырбастан тұратын экономиканың адам қажеттіліктерінен тыс өзіндік мақсаты бар. Тіпті өз еңбегіміз, Маркс айтқандай, бізді шын мәнінде адам етіп қалыптастыратын нәрсе сатып алатын және сатылатын тауарға айналады. Өз еңбегіміз өзіміздің бөлек айырбас құнына ие болады. Ол дерексіз нәрсеге айналды және капиталистің бізге үстемдік ететін объектілерін жасау үшін пайдаланылады. Осылайша,

тауарлар – жоғарыда талқыланған оқшаулаудың көзі. Тіпті өзін-өзі жұмыспен қамтыған тауар өндірушілердің еңбегі де өз мақсаттарына қол жеткізіп, қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін емес, нарыққа шығару үшін керек.

Сонымен, Маркс экономика тек акторлар ғана орындауы мүмкін деп санайтын функцияны қабылдайды, яғни құндылықты өндіру функциясы. Маркс үшін бір нәрсенің шынайы құндылығы еңбектің пайда болуымен және біреуге қажет болуымен сипатталады. Тауардың шынайы құндылығы адамның әлеуметтік қатынастарын білдіреді. Керісінше, капитализмде Маркс былай дейді: «Адамдар арасындағы белгілі бір әлеуметтік қатынас... олардың көздеріне заттардың өзара фантастикалық нысанындай елестейді» (1867–1967:72). Тауарға және нарыққа нақты мән беру арқылы адам капитализм тұсында оларды бақылау функциясын жоғалтады. Сондықтан тауар – «жұмбақ нәрсе, өйткені ерлер еңбегінің әлеуметтік сипаты сол еңбектің нәтижесі ретінде объективті түрге ие болады: өндірушілердің өз еңбегіне қатынасы олардың өздерімен емес, еңбек өнімі арасындағы әлеуметтік қарым-қатынас түрғысында сипатталады» (Marx, [1867] 1967:72).

Мысалы, осы мәтінді оқуға отырудан бұрын сатып алған кофе шыныаяғы туралы ойланыңыз. Бұл қарапайым трансакцияда жүздеген адамдармен қарым-қатынас жасалды: даяшы, кофехана иесі, кофені кептіретін жерде жұмыс істейтін адамдар, импорттаушы, жүк көлігінің жүргізушісі, кеме құрылысындағы және порттағы жұмыскерлер, кофе дәндерін алып келген кемедегі барлық адамдар, кофе плантациясының иесі, жинаушылар және т.б. Сондай-ақ сіз кофе саудасы арқылы тарихи қалыптасқан, зауыт иесі мен қызметкер арасындағы ерекше қарым-қатынас және басқа да көптеген әлеуметтік қатынастар арқылы дамыған елдердегі үкіметтің ерекше нысаны – нақты сауда қарым-қатынастарын қолдадыңыз. Мұның бәрін бір шыныаяқ кофе үшін ақша алмасу арқылы жасадыңыз. Бұл екі зат – ақша мен кофе байланысында барлық әлеуметтік қатынастар жасырынады.

Маркстің тауарларды талқылауы және олардың фетишизмі бізді жеке актор деңгейінен ауқымды әлеуметтік құрылым деңгейіне дейін алып келеді. Тауарлардың фетишизмі экономикаға тәуелсіз объективті шындықты айғақтайды, ол акторға қатысты сыртқы және мәжбүрлі сипат алады. Осылайша тауардың фетишизмі *заттандыру* тұжырымдамасына аударылды (Lukacs, [1922] 1968, Sherlock, 1997). Заттандыру тұжырымдамасын «заттау» немесе адамның жаратқан әлеуметтік формалары табиғи, әмбебап және абсолютті нәрселер екеніне сену процесі деп санауға болады. Заттандыру нәтижесінде әлеуметтік нысандар осы сипаттамаларға ие болады. Заттандыру тұжырымдамасы адамдар әлеуметтік құрылымдар өздерінің бақылауынан тыс өмір сүреді және өзгермейді деп санайтынын білдіреді. Бұл сенім толыққанды көрегендікке айналғанда пайда болады. Сонда құрылымдар іс жүзінде адамдарға берілген сипатқа ие болады. Адамдар экономиканың объективтілігі мен беделінің көрінісімен гипноздалады. Адамдар жұмыс орындарынан айырылып, мансаптық таңдау жасайды немесе экономикаға байланысты үнемі көшіп жүреді. Алайда, Маркстің айтуынша, экономика – объективті, табиғи нәрсе емес. Бұл – үстемдік нысаны, пайыздық өсімдер мен жұмыстан босату туралы шешімдер, яғни бір топқа басқалардан артық пайда әкелетін саяси шешімдер.

Адамдар әлеуметтік қарым-қатынастардың және әлеуметтік құрылымдардың барлық түрін растайды. Олар тауарларды және басқа да экономикалық

құбылыстарды (мысалы, еңбек бөлінісі) қалай растаса (Rattansi, 1982, Wallimann, 1981), діни (Barbalet, 1983:147), саяси және ұйымдастырушылық құрылымдарды да солай дәлелдейді. Маркс мемлекетке қатысты: «адам мен оның арасындағы бұл қайшылықтардан кейін қоғам соңғы жеке тұлға мен қоғамның нақты мүдделерінен ажырасқан мемлекет ретінде өзіндік нысанды қабылдайды» деген ұғым қалыптастырды (Bender, 1970:176). Капитализм әлеуметтік қатынастардың белгілі бір түрлерінен тұрады, олар нысандарға қатысады, нақты адамдардан тәуелсіз. Мойше Постон былай дейді (1993:4): «Нәтиже – әлеуметтік үстемдіктің жаңа, барынша абстрактілі формасы, адамдарға нақты құрылымдық императивтер мен шектеулерді көрсетіп, тура үстем жағдайға парапар түсіну мүмкін емес (мысалы, жеке немесе топтық үстемдік)».

Капитал, капиталистер және пролетариат

Маркс капиталистік қоғамның жүрегін тауардан тапты. Негізгі құндылығы айырбас болатын объектілерден басым тұратын қоғам адамдар санының белгілі бір санатын өндіреді. Маркске қатысты екі негізгі тип – пролетариат және капиталист болды. Пролетариаттан бастайық.

Өз жұмысын сататын және өздерінің өндіріс құралдарына иелік етпейтін жұмысшылар – пролетариат мүшелері. Өндіріс құрал-жабдықтары немесе фабрикалар олардың меншігі емес. Маркс ([1867] 1967:714–715) пролетарийлер бір сарынды машиналарға қызмет еткен сайын өздерінің дағдыларын жоғалтатынына сенді. Пролетариат мүшелері өнімді алмасу үшін ғана өндіретіндіктен, олар да тұтынушы болады. Себебі өздерінің қажеттерін өтеуге қаражат жоқ, олар еңбекақысын қажет нәрселерді сатып алу үшін пайдалана алады. Демек, пролетарийлер өмір сүру үшін жалақыға толық тәуелді. Бұл пролетариатты жалақы төлеушілерге тәуелді етеді.

Жалақы төлейтіндер – капиталистер. Капиталистер – өндіріс құралдарына иелік ететін адамдар. Капиталистерді толық түсінбес бұрын алдымен капиталдың өзін түсінуіміз керек (H. Wolf, 2005a). Капитал – одан да көп ақша шығаратын, адамның қажеттіліктері мен қалауын қанағаттандыру үшін емес, инвестициялау мақсатындағы ақша. Бұл айырмашылықты Маркс «капиталдың басталу нүктесі» деп атаған ([1867] 1967:146) *тауар айналымын* қарастырған кезде айқынырақ болады. Маркс тауар айналымының екі түрін талқылады. Айналымның бір түрі капиталға тән: ақша → тауар → ақша (көбірек сомасы) ($М_1$-С-$М_2$). Басқа түрі тән емес: тауар → ақша → тауар ($С_1$-М-$С_2$).

Капиталистік емес таратылымда ($С_1$-М-$С_2$) тізбегі басым. ($С_1$-М-$С_2$) сызбасының үлгісі ретінде өз пышағын ($С_1$) сатқан, содан кейін сол ақшаны (М) қолданып, нан ($С_2$) сатып алған балықшыны айтуға болады. Капиталистік емес айналымдағы алмасудың басты мақсаты – оны пайдалануға және рақаттануға болатын тауар.

Капитализмнің тауар айналымында ($М_1$-С-$М_2$) негізгі мақсат – көп ақша табу. Тауар міндетті түрде пайда алу үшін емес, сатып алу үшін қажет. Маркстің «сату үшін сатып алу» деп атаған капиталистік кестеде (1867–1967:147) жеке актор тауарларды ақшамен сатып алады және тауарды болжанған ақшамен алмастырады. Мысалы, дүкен иесі одан да көп ақшаға ($М_2$) сату үшін ($М_1$) балықты (С) сатып алады. Дүкен пайдасын одан әрі арттыру үшін дүкен иесі қайық пен балық аулауға арналған жабдықты сатып алып, балық аулаушыға

жалақы төлей алады. Бұл тізбектің мақсаты – тұтыну құндылығы емес, өйткені ол қарапайым тауар айналымында. Мақсат – көп ақша. Ақшаны табу үшін пайдаланылатын тауардың ерекше қасиеттері маңызды емес. Тауар балық болуы мүмкін немесе еңбек болуы мүмкін. Сонымен қатар адамның нақты мұқтажы мен қалауы маңызды емес, бәрінен де маңыздысы – көп ақша әкелетіні.

Капитал – көп ақша шығаратын ақшалар, бірақ Маркс бізге бұл одан да кең ауқымды ұғым, сонымен қатар белгілі бір әлеуметтік қатынас деп айтады. Ақша, бір жағынан, жұмыс істейтін және өнімді сатып алатын пролетариат, екінші жағынан, ақшаны инвестициялаған адамдар арасындағы әлеуметтік қарым-қатынастың арқасында ғана капиталға айналады. Капиталдың пайда жасау қабілеттілігі «табиғат ұсынатын капиталдағы имманентті өндірістік күшпен» сипатталады (1867–1967:333), алайда, Маркстің айтуы бойынша, бұл – биліктің қатынасы. Капитал жұмысын шынайы істейтіндерді пайдалану арқылы ғана көбейе алмайды. Жұмысшыларды жүйе арқылы пайдаланады, ал жүйенің өзі жұмысшылардың еңбегі арқылы жасалады. Капиталистік жүйе – эксплуатациялық қатынастардан туындайтын әлеуметтік құрылым.

Капиталистер – капиталдың пайдасын өтейтін адамдар. Олар пролетариаттарды пайдалану арқылы пайда табады. Капитал идеясы шеңберінде өндіріс құралдарына иелік ететін адамдар мен еңбекақыны пайдаланатындар арасында әлеуметтік қатынас бар.

Эксплуатациялау

Маркс үшін пайдалану мен үстемдік – байлықты және билікті кездейсоқ тең емес бөлуден артық мағынаны білдіреді. *Пайдалану* – капиталистік экономиканың қажетті бөлігі. Барлық қоғамда пайдалану бар, бірақ капитализмге тән нәрсе – пайдаланудың жеке және «объективті» экономикалық жүйе арқылы жүзеге асуы. Билік пен күштің маңыздылығына қарағанда экономистердің кестелері мен фигураларының маңыздылығы жоғарырақ секілді. Сонымен қатар мәжбүрлеу – жиі жалаң күш емес, керісінше, қазіргі уақытта жұмыскердің тек еңбекақысы арқылы қанағаттандырыла алатын жеке қажеттіліктері. Маркс осылайша жалақының еркіндігін сипаттайды:

> «Өзінің ақшасын капиталға айналдыру үшін... ақшаның иесі екі мағынада да бос болады, ол бос адам ретінде өзінің еңбек күшін өз тауарларына айналдыра алады және, екінші жағынан, сатуға арналған басқа тауары жоқ, бос еңбекшіні кездестіруі керек, бұл – еңбек күшін іске асыру үшін қажетті нәрсе».
>
> (Marx, [1867] 1967:169)

Жұмысшылар «бос жұмысшылар» болып көрінеді, капиталистермен еркін келісім жасайды. Бірақ, Маркстің пайымдауынша, жұмысшылар капиталистер ұсынған шарттарды қабылдауы тиіс, өйткені олар жұмысты енді өз қажеттіліктері үшін жасай алмайды. Бұл – ерекше шындық, себебі капитализм жұмыссыздардың *резервтік жасағы* деп аталатын тобын құрады. Егер жұмысшы капиталистің ұсынған жалақысы бойынша жұмыс істеуді қаламаса, онда жұмыссыздардың резервтік армиясында тағы біреуі дайын тұр. Бұл, мысалы,

Барбара Эренрайхтың ашқан жаңалығының – жалақысы төмен жұмыс орындарына арналған көптеген жұмыс ұсыну жарнамаларының мақсаты:

> «Жарнамалық хабарландырулар белгілі бір уақытта қолжетімді жұмыс орындарының сенімді өлшемі емес екенін кейінірек қана түсіндім. Олар жұмыс берушілердің төменгі жалдамалы жұмыс күшінің тұрақты болмауынан одан қорғанудың сақтандыру полисі болады. Үлкен қонақүйлердің көбі хабарландыруды, тұрақты жарнамалауды жұмыстан кеткен немесе босатылған жұмысшылардың орнын басу мақсатында өтініштер легін қалыптастыру үшін ғана жалғастырды».
>
> (Ehrenreich, 2001:15)

Капиталистер жұмысшыларға өздеріне жұмсап отырған құндылықтардан аз төлейді. Бұл *тәжірибе* бізді Маркстің *қосымша құн* тұжырымдамасына алып келеді, ол сатылған кездегі тауар өнімінің құны мен осы тауар өнімін шығару кезінде тұтынылатын элементтер (жұмысшының еңбегін қоспағанда) құнының арасындағы айырмашылық ретінде анықталады. Капиталистер бұл пайданы жеке тұтыну үшін пайдалана алады, бірақ ол капитализмді кеңейтуге әкелмейді. Керісінше, капиталистер өздерінің кәсіпорындарын бұрынғыдан да көп құндылықтар өндіру үшін пайданы айналымға түсіру арқылы кеңейтеді.

Айта кету керек, қосымша құн – тек экономикалық тұжырым емес. Капитал сияқты, қосымша құн – белгілі бір әлеуметтік қарым-қатынас пен үстемдік нысаны, өйткені еңбек – қосымша құнның нақты көзі. «Сондықтан қосымша құн көрсеткіші – капиталдың еңбек күшінің немесе капиталистің жұмысшыны қанау дәрежесінің нақты көрінісі» (Marx, 1967:218). Бұл байқау Маркс түсіндіретін метафораларының біріне нұсқайды: «Капитал – өлім-жітім, бұл вампир тәрізді, тірі еңбекті сору арқылы ғана өмір сүреді» ([1867] 1967:233).

Маркс (1857–1858) 1974:414) капитал туралы басқа маңызды нәрсені атап көрсетеді: «Капитал бар және тек көптеген капитал сияқты өмір сүре алады». Демек, бұл – капитализмді үздіксіз бәсекелестік басқарады дегенді білдіреді. Капиталистердің бақылауында сияқты көрінуі мүмкін, бірақ тіпті олар капиталдар арасындағы тұрақты бәсекелестікке негізделеді. Капитализм көп капиталды қорландыру және инвестициялау үшін қомақты пайда табуға ұмтылады. Олай жасамайтын капиталисті солай әрекет ететін басқалар ығыстырып шығарады. «Осылайша ол өзін-өзі байытуға бағытталған абсолюттік жетістіктерін бөліседі. Алайда сараңның бойында өзімшілдік мания ретінде көрініс табатын бұл құбылыс – капиталистің бойында тек бір бұранда рөлін ойнайтын әлеуметтік механизмнің әсері» (Marx, [1867] 1967:739).

Мол пайда мен өндірісті кеңейту үшін қосымша құнды көбейте беруге деген талпыныс – капитализмді Маркс *капиталистік қорланудың жалпы заңы* деп атаған әрекетке итермелейді. Капиталистер жұмысшыларды мүмкіндігінше пайдалануға тырысады: «Капиталдың тұрақты беталысы – еңбек құнының... нөлге ұмтылуын талап ету» (Marx, [1867] 1967:600). Маркс, негізінен, капитализмнің құрылымы мен құлдырауы капиталистерді одан сайын көп капиталды жинақтау бағытына итермелейтінін айтты. «Еңбек – құндылықтың көзі» деген Маркстің ойын ескере отырып, капиталистер пролетариатты қанауды күшейтеді, осылайша таптық қақтығысқа жол ашады.

Таптық қақтығыстар

Маркс «тап» деген терминді өз шығармаларында жиі пайдаланды, бірақ ол нені білдіретінін жүйелі түрде ешқашан анықтаған емес (So and Suwarsono, 1990:35). Әдетте ол өндіріс құралдарын бақылауға қатысты ұқсас жағдайдағы адамдар тобын білдіреді. Алайда бұл – Маркстің терминді қалай қолданғанының толық сипаттамасы емес. Маркс тапқа әрдайым конфликт тұрғысынан қарайды. Тұлғалар тапты қалыптастырады, себебі олар қосымша құн үшін басқалармен қақтығыста болады. Капитализмде жалдамалы жұмыскерлерді жалдайтындар мен еңбегі қосымша құнға айналатын адамдардың арасында мүдделердің бітіспес жанжалы бар. Дәл осы бітіспес жанжал – таптардың пайда болуына себепкер (Ollman, 1976).

Тап конфликт әлеуетімен анықталғандықтан, бұл – теориялық және тарихи нұсқа тұжырымдамасы. Тапты анықтамас бұрын қоғамда бар әлеуетті жанжал туралы теория қажет.[4] Ричард Миллер (1991:99) бізге, «бір жағынан, экономикалық процестер арасындағы және, екінші жағынан, саяси әрі мәдени процестер арасындағы нақты өзара әрекеттестікті зерттемей жатып, қоғамдағы адамдарды тапқа бөлу үшін қолдануға болатын ешқандай ереже, түптеп келгенде, жоқ» екенін айтады.

Маркстің пайымынша, тап, шынымен де, адамдар өздерінің басқа таптарға деген қарама-қайшы қатынасын саналы түрде ұғынған кезде ғана болады. Мұны ұғынбайынша, олар тек Маркстің *өзіндік тап* деп атаған нәрсені ғана білдіреді. Олар конфликтіні саналы түрде түсінгенде шынайы тапқа айналады, *өзіндік шынайы таптық мәнге ие болады*.

Капитализмде Маркстің талдауы екі негізгі тапты ашты: буржуазия мен пролетариат.[5] Буржуазия дегеніміз – Маркстің қазіргі экономикадағы капиталистерге берген есімі. Буржуазия өндіріс құралдарына иелік етеді және жалдамалы еңбекті пайдаланады. Буржуазия мен пролетариат арасындағы конфликт – шынайы материалдық қайшылықтың тағы бір мысалы. Бұл қайшылық осының алдында айтылған еңбек пен капитализм арасындағы кереғарлықтан шығады. Осы қарама-қайшылықтардың ешқайсысы капиталистік құрылымды өзгертуден басқа жолмен шешіле алмайды. Іс жүзінде бұл өзгеріс болмайынша, қайшылық тек ушыға береді. Қоғам осы екі ірі қарсылас тапқа толық жіктеледі. Мегасторлармен және франчайзингтік желілермен бәсекелесу көптеген шағын, тәуелсіз компаниялардың жабылуына әкеп соғады; механикаландыру білікті мамандардың орнын басады; тіпті монополияларды құру әрекеттері арқылы, мысалы бірігу арқылы, кейбір капиталистер де ығыстырылады. Барлық босаған адамдар пролетариат қатарына қосылуға мәжбүр болады. Маркс пролетариаттағы бұл шарасыз ұлғаюды *пролетарландыру* деп атады.

Сонымен қатар қарапайым операцияларды жүзеге асыру арқылы капиталистер жұмыскерлерді жұмыс машиналарына дейін қысқартқандықтан, механикаландыру одан да оңайға соғады. Механикаландырудың қарқынды жалғасуына орай, көп адам жұмыстарынан айырылып, пролетариаттан өнеркәсіптік-резервтік армия қатарына өтеді.

Сонымен, Маркс бұл жағдайды алдын ала болжады, онда қоғам эксплуататривті капиталистердің аздығымен, сондай-ақ пролетариаттың және өнеркәсіптік резервтік армия мүшелерінің көптігімен сипатталады. Көп адамды

осындай әлеуметтік тығырыққа тірей отырып, капитализм түптің түбінде өзін құлатып тынатын бұқараны қалыптастырады. Зауыт жұмысының орталықтандырылуы, сондай-ақ ортақ қиындық капитализмге ұйымдасқан түрде қарсылас у мүмкіндігін арттырады. Сонымен қатар фабрикалар мен нарықтың халықаралық ауқымда қызметкерлерді өздерінің жергілікті мүдделерінен де тыс нәрселерді білуге ұмтылдырады. Бұл түсінік революцияға әкелуі мүмкін.

Капиталистер, әрине, бұл революцияның алдын алуға ұмтылады. Мысалы, олар пайдалану ауыртпалығының ең болмағанда жартысын үй майданынан колонияларға көшіру мақсатымен отаршылдық саяхаттарға демеушілік етті. Алайда, Маркстің пікірінше, бұл талпыныстар сәтсіздікке ұшырайды (1867) 1967:10), өйткені капиталистер де жұмысшылар секілді капиталистік экономиканың заңдары бойынша бақыланады. Капиталистер бір-бірінен бәсекелестік қысымға ұшырап, әрқайсысы еңбек шығындарын азайтуға және қанауды күшейтуге мәжбүр болады, бірақ бұл қарқынды қанау революцияның болу ықтималдығын арттырады және капиталистің құлдырауына ықпал етеді. Тіпті ақжүрек капиталистер де бәсекелесу үшін өз жұмысшыларын одан әрі қанауға мәжбүр болады: «Экономистер мен табиғаттың жасанды заңына айналған капиталистік қорлану заңы, шын мәнінде, эксплуатация деңгейінің әрбір бәсеңдеуін жоққа шығаратынын пайымдайды» (Marx, [1867] 1967:582).

Маркс буржуазияның жеке мүшелерін олардың іс-әрекеттері үшін айыптаған емес, ол бұл әрекеттерді көбінесе капиталистік жүйенің логикасы арқылы анықтаған. Бұл оның капитализмдегі акторлардың креативтік тәуелсіздіктен айырылғаны жайлы көзқарасына сәйкес келеді.[6] Алайда капитализмге тән даму үдерісі мұндай шығармашылық әрекеттің түпкілікті қайта жаңғыруына және капиталистік жүйенің құлауына қажетті жағдайларды жасайды. Капиталистік жүйенің логикасы капиталистерді пайдаланылатын пролетарийлерді көптеп шығаруға мәжбүрлейді. Дәл осы адамдар – көтеріліс арқылы капитализмнің түбіне жететіндер. «Сонымен, буржуазияның, ең алдымен, өндіретіні – өзінің көрін қазушылары» (Marx and Engels, [1848] 1948).

Бұл тек капитализмнің қайшылықтарынан туындайтын, сондай-ақ заманауи қоғамға тән көптеген жеке және әлеуметтік дағдарыстың салдарынан туындайтын соңғы пролетариат революциясы ғана емес. Біз, жекелей алғанда, Маркстің пайымдауынша, көп адамның өмірінде мағынасыздық сезімінің түп тамырында жатқан оқшауланудың кейбір қырларын қарастырдық. Экономикалық деңгейде Маркс капиталистер өздерінің пайдасын көбейтуге талпынып, жұмысшыларды жұмыстан шығару немесе артық өнім өндіру тұсында бірқатар өркендеу мен құлдырау кезеңдерін болжады. Саяси деңгейде Маркс азаматтық қоғамның әлеуметтік мәселелерін талқылап, оны шешуге қабілетсіздігі туралы болжам жасады. Оның есесіне біз негізгі мақсатты – капиталистердің жеке меншігін қорғау және капиталистердің экономикалық мәжбүрлеу әрекеті сәтсіздікке ұшыраған жағдайда тікелей батыл араласатын мемлекеттің өсіп шыққанын көреміз.

Капитализм несімен жақсы?

Капитализмнің шарасыз дағдарыстарына және оны үстемдік пен пайдалану жүйесі ретінде бейнелеуіне қарамастан, Маркс капитализмді, ең алдымен, жақсы құбылыс ретінде бағалады. Әрине, Маркс капитализмге дейінгі дәс-

түрлі құндылықтарға қайта оралғысы келмейді. Алдыңғы ұрпақтар эксплуатацияға ұшыраған еді, жалғыз ғана айырмашылығы – бұрынғы эксплуатация экономикалық жүйенің тасасына жасырынған жоқ. Капитализмнің пайда болуы қызметкерлердің еркіндігі үшін жаңа мүмкіндіктерді ашты. Өзінің эксплуатациясына қарамастан, капиталистік жүйе барлық бұрынғы қоғамдарды байланыстыратын дәстүрлерден құтылуға жол ашады. Тіпті қызметкер әлі бос болмаса да, уәде бар. Сондықтан, дамып келе жатқан ең қуатты экономикалық жүйе ретінде, капитализм аштықтан және басқа материалдық жоқшылықтан құтқаруға уәде берді. Маркс капитализмді дәл осы уәделер тұрғысынан сынаған.

Сонымен қатар Маркс капитализм қазіргі заманның белгілі бір ерекшеліктерінің түпкі себебі екеніне сенді. Қазіргі заманның барлық өзгерген дәстүрлеріне қарсы тұрудың тұрақты жаңаруы мен бәсекелестігі, яғни капитализмге тән бәсекелестік, капитализмді өндіріс құралдарын үздіксіз революциялауға және қоғамды түрлендіруге мәжбүр етеді:

> «Өндірісті үнемі революциялау, барлық әлеуметтік жағдайлардың үздіксіз бұзылуы, мәңгілік белгісіздік және үгіт-насихат буржуазиялық дәуірді одан бұрынғылардан ерекшелейді. Барлық байырғы, бұлжымас қарым-қатынастар өздерінің ежелгі және құрметті ескішілдіктерімен, көзқарастарымен бірге жойылып кетеді, жаңадан қалыптасқан барлық нәрселер сүйекке айналып қатаймас бұрын ескіреді. Қатты заттың бәрі ауада балқытылады, барлық қасиетті заттар арамдалады, адам ақырында салауатты сезімімен, оның шынайы өмір жағдайымен және оған қарым-қатынасымен бетпе-бет көрісуге мәжбүр болады».
>
> (Marx and Engels, [1848] 1948:11)

Капитализм шын мәнінде революциялық күш болды. Ол жаһандық қоғамды құрды; тегеурінді технологиялық өзгерісті енгізді; дәстүрлі әлемді құлдыратты. Бірақ қазір, Маркстің пайымдауынша, ол құлдырауы керек. Капитализмнің рөлі аяқталды және коммунизмнің жаңа кезеңі басталатын уақыт келді.

Тарихи материалистік тұжырымдама

Маркс капитализмді өзінің болашағы тұрғысынан сынап, тарихтың болжамды бағыт ұстанатынына сенді. Оның бұл сенімі өзінің материалистік тарих тұжырымдамасына негізделген (көбінесе «тарихи материализм» деген терминге қысқартылған [Vandenberghe, 2005]). Маркстің тарихи материализмінің жалпы пайымдауы адамдардың материалдық қажеттіліктеріне қаншалықты көз салатынын немесе бір-бірімен, олардың әлеуметтік институттарымен, тіпті кең тараған идеяларымен қарым-қатынастарын анықтайды.[7]

Адамдардың материалдық қажеттіліктерін қаншалықты қамтамасыз ететіні маңызды болғандықтан, бұл экономикалық қатынастар көбінесе база деп аталады. Экономикалық емес қатынастар, басқа да әлеуметтік институттар мен кеңінен таралған идеялар *суперқұрылым* болып есептеледі. Маркстің тарихқа көзқарасы – суперқұрылымның базамен бірге бір сапта тұратын тікелей

беталысты көздемейтінін айта кеткен жөн. Адамзат тарихы қажеттіліктерді қанағаттандыруға тырысу арқылы алға жылжиды, бірақ жоғарыда айтылғандай, бұл қажеттіліктер тарихи өзгереді. Демек, қажеттілікті қанағаттандырудағы жетістіктер адам қажеттілігінің негізі ретінде де, экономикалық базаның нәтижесі ретінде де көбірек қажеттіліктің арта түсуіне әкеледі.

Төмендегі дәйексөз – Маркстің тарихи материалистік тұжырымдамасының ең түйінді қорытындыларының бірі:

> «Адамдар әлеуметтік өндірісте еріктерімен немесе мәжбүрлі түрде белгілі бір қатынастарға түседі. Осы өндірістік қатынастар материалдық күштерді дамытудың нақты кезеңіне сәйкес келеді. Өндірістің осы байланыстарының жиынтығы қоғамның экономикалық құрылымын түзеді, сонымен қатар бұл негізі қоғамдық сананың белгілі бір нысандарына сәйкес келетін құқықтық әрі саяси құрылым болып саналады. Дамудың белгілі бір кезеңінде қоғамдағы өндірістің материалдық күштері байырғы қалыптасқан мүліктік қатынастармен қатар, соның заңды жалғасы болатын қазіргі таңдағы өндірістік қатынастарымен қайшы келеді. Өндіріс күштерінің даму нысандарынан осы қатынастар олардың бұғауына айналады. Содан кейін әлеуметтік революция кезеңі орын алады. Экономикалық іргетастың өзгеруіне қарай барлық күрделі суперқұрылым азды-көпті, жылдам өзгерін отырады».
>
> (Marx, [1859] 1970:20–21)

Бұл дәйексөздегі басты мәселе «өндірістің материалдық күштеріне» байланысты. Материалдық күштер дегеніміз – адамдардың бір-бірінің қажеттіліктерін қанағаттандыруға арналған құралдар, машиналар, фабрикалар және т.б. «Өндірістік қатынастар» – адамдар өздерінің қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін бір-бірімен байланысатын қауымдастық түрлері.

Маркстің теориясы «қоғам еңбек қатынастарын орнықтыруға және оның өнімділігін арттыруға ықпал ететін әлеуметтік қатынастар жүйесін қабылдауға ұмтылады» деп санайды. Сондықтан өндірістік қатынастар материалдық күштердің даму дәрежесіне сәйкес келеді. Мысалы, төмен деңгейлі технологияның кейбір кезеңдері ірі жер иелерінің аз тобы мен өнімнің бір бөлігін иелену үшін соларға жұмыс істейтін басыбайлы шаруалардың үлкен тобы арасындағы әлеуметтік қатынастармен үйлеседі. Ал капитализм кезеңіне тән жоғары технология қымбат машиналар мен фабрикаларды инвестициялауға қабілетті капиталистердің аз тобы мен жалдамалы жұмысшылардың үлкен тобымен сипатталады.

Маркстің қысқа да нұсқа сөзімен айтқанда: «Сізге қол диірмені – феодалдың басшылығындағы қоғамды, бу диірмені капиталист басшылық ететін қоғамды сыйға тартады» (Marx, [1847] 1963:95). Маркс сонымен қатар адамдар арасындағы қарым-қатынастар – меншік қатынастары ретінде көрінуі мүмкін екенін айтады: капиталист өндіріс құралына иелік етеді, ал жалдамалы жұмыскерде ондай меншіктік жоқ.

Капиталистік экономика адамдар арасындағы бірегей қарым-қатынастарды дамытады және белгілі бір үміттерді, міндеттемелер мен міндеттерді қалыптастырады. Мысалы, жалдамалы жұмысшылар өз жұмысын сақтап қалғысы келсе, капиталистерге белгілі бір сыйластық танытуы керек. Маркс

үшін бұл қатынастарға қатысты маңыздысы олардың таптық қақтығыстарға бейімділігі болды, бірақ оған қоса өндірістік қатынастардың отбасылық және жеке қарым-қатынастарға әсерін көруге болады. «Жақсы» еркек қызметкерді қалыптастыруға қажетті әлеуметтендіру сондай-ақ күйеудің белгілі бір түрінің пайда болуына себепкер болады. Сол сияқты, капитализмнің күнделікті жұмысты уақытынан ерте бастау жөніндегі қатаң тәртібінің нәтижесінде ана баланың негізгі тәрбиелеушісіне айналды. Демек, өндіріс күштерінің өзгеруі отбасы құрылымындағы терең өзгерістерге әкеп соқты. Бұл өзгерістер де өндірістік қатынас тұрғысында қарастырылуы мүмкін.

Маркс өндірістік қарым-қатынастардың қай жерде тоқтайтыны және суперқұрылымның қайдан бастау алатыны туралы ешқашан нақты айтпайды. Дегенмен ол «әлеуметтік сананың» кейбір қатынастары мен формалары материалдық күштердің дамуында екінші дәрежелі рөл ғана атқаратынын және айтарлықтай ықпал ете қоймайтынын сезді. Маркс бұл құрылыстың жоғарыда аталған элементтері тікелей қатыспаса да, олар өндіріс қатынастарын қолдайтын форманы қабылдауға бейім екенін болжады.

Маркстің тарихқа қатысты көзқарасы айқын болды, сондықтан ол өндіріс күштерінің материалдық қажеттіліктерді жақсарту үшін өзгеретініне сенді. Мысалы, капитализмнің пайда болуы арқылы технологиялық өзгерістер зауыттарды құруы мүмкін. Алайда капитализмнің пайда болуына дейін өзгерістер қоғамда, өндіріс қатынастарында болуы керек еді. Өйткені зауыттар, капиталистер және жалдамалы жұмысшылар феодалдық қатынастармен үйлеспейді. Жер иелену арқылы мал-мүлік жинаған және басыбайлы шаруалардың күнкөрісі үшін өзінің моральдық жауапкершілігін сезінген феодалдардың орнын капиталдан байып, жұмысшылардың жалақысына қатысты мойнына ешқандай моральдық міндеттеме алмайтын капиталистер басты. Сол сияқты басыбайлы шаруалардың «мырзаға» деген адалдық сезімінің орнын пролетарийлердің өз еңбегін ақша төлейтін кез келген адамға сату ниеті басты. Сөйтіп ескі өндірістік қатынастар мен жаңа өндірістік күштер арасында қақтығыс туындады.

Өндірістік қарым-қатынасты өзгерту үшін революция жиі болып тұруы қажет. Революцияның басты көзі – өндіріс күштері мен өндіріс қатынастары арасындағы материалдық қайшылық. Алайда революция басқа да қайшылықтардан туындайды: қанаушылар мен қаналушылар арасындағы қайшылықтан, т.б. Маркстің пікірінше, бұл тұрақты қайшылық қаналушылардың өндірістік қатынастағы өзгерістерге қолдау көрсетуі нәтижесінде революциялық бетбұрыстарға әкеледі. Ал ол, өз кезегінде, өнім өндірісінде орын алатын өзгерістерге жол береді.

Маркс барлық жұмысшылар көтерілісінің тиімді болатынына, бірақ өндіріс күштерінің өзгеруін қолдайтынына сенбеді. Маркстің пікірінше, тиімді революция жаңа қарым-қатынастарды тиянақтау үшін өзара қарым-қатынастарды, институттарды және кеңінен таралған идеяларды өзгертеді.

Капиталистік қоғамның мәдени аспектілері

Капитализмнің материалдық құрылымдарына назар аударумен қатар, Маркс оның мәдени аспектілері туралы да теориялық тұрғыда айтқан.

Идеология

Өндіріс күштерін дамыту үшін өндірістегі қазіргі қарым-қатынастар ғана емес, сонымен қатар институттарға қолдау көрсететін қарым-қатынастар, соның ішінде кеңінен таралған идеялар осы өзгерістерге кедергі болуы әбден ықтимал. Маркс осы функцияны жүзеге асыратын кең танымал идеяларды *идеологиялар* деп атады. Көп термин сияқты, Маркс *идеология* сөзін де әрдайым бұлыңғыр мағынада қолданады. Ол оны бір-бірімен байланысты екі түрлі идеяны көрсету үшін қолданған іспетті.

Алдымен, *идеология* капитализмнің күнделікті өмірінен туындаған идеяларға жатады, бірақ капитализмнің табиғатына байланысты шындықты инвертті түрде көрсетеді (Larrain, 1979). Бұл терминнің мағынасын түсіндіру үшін обскура-камерасы метафорасын қолданды, онда шынайы бейнені керісінше көрсету үшін оптикалық елес қолданылады. Бұл – тауар фетишизмі немесе ақша арқылы ұсынылған идеологияның түрі. Ақша тек қана әлеуметтік қатынастардың арқасында құнды бола алатын бір бет қағаз екенін біле тұрсақ та, оны күнделікті өмірімізде зор құндылықтай қадірлейміз. Біз оның құндылығын көрсетудің орнына, ақша бізге өз құндылығын көрсететін сияқты... Бұл бірінші типтегі идеология бұзылуға ұшырайды, себебі ол материалдық қайшылықтарға негізделген. Адамның құндылығы, расында, ақшаға тәуелді емес және бұл қайшылықты шынымен дәлелдейтін адамдарды жиі кездестіреміз. Шын мәнінде, бұл деңгейде біз Маркстің капитализмді келесі кезеңге шығарады деп сенген материалдық қайшылықтар туралы жете түсінеміз. Біз, мысалы, экономиканың объективті, тәуелсіз жүйе емес, саяси сала екенін білеміз. Өз еңбегіміздің тек тауар ғана емес екенін және оның жалақыға сатылуы оқшаулауға алып келетінін түсінеміз. Тіпті біз негізгі шындықты түсінбеген күнде де, тым құрыса, экономикалық жүйедегі сорақы саяси қозғалыстар салдарынан бұзылған немесе өзімізді оқшаулауға байланысты туындайтын сезімдеріміздің сырын ұғынамыз. Бұл ақауларды қарастыру Маркстің *идеологияны* екінші қолданысында өзекті мәселеге айналады.

Ақаулар туындағанда және негізгі материалдық қайшылықтар анықталғанда немесе сондай қауіп бар-ау деген кезде идеологияның екінші тині пайда болады. Бұл жерде Маркс *идеология* терминін капиталистік жүйенің дәл жүрегінде жайғасқан қарама-қайшылықтарды жасыруға тырысатын басқарушы идеялар жүйесіне сілтеме жасау үшін пайдаланады. Көп жағдайларда мұны үш жолдың біреуі арқылы жүзеге асырады: 1) идеялардың шағын жүйелері – дін, философия, әдебиет, құқықтық жүйе құруына алып келеді, бұл қайшылықтарды бір-бірімен байланыстырады; 2) олар қарама-қайшылықтарды анықтайтын тәжірибелерді, әдетте жеке мәселелерді немесе жеке ерекшеліктерді түсіндіреді; 3) олар капиталистік қайшылықты адам табиғатында шын мәнінде бар және әлеуметтік өзгерістерге байланысты бола алмайтын қайшылық ретінде бағалайды.

Жалпы алғанда, билеуші тап өкілдері идеологияның осы екінші тинін жасайды. Мысалы, Маркс тауарлық форманы табиғи және әмбебап деп таныған буржуазиялық экономистерге сілтеме жасайды. Әйтпесе ол «материалдық қайшылықтар біздің ойымызды өзгерту арқылы шешілуі мүмкін» деп ойлайтын Гегель сияқты буржуазия философтарына сын айтады. Алайда тіпті пролетариат та мұндай идеологияны жасай алады. Қоғамды нақты өзгертуге деген

үміттен түңілген адамдар мұндай идеологияларды қажет етеді. Бірақ оларды кім жасайтынына қарамастан, бұл идеологиялар әлеуметтік өзгерістерге апаратын қайшылықтарды жасырып, билеуші тапқа үнемі пайдасын тигізеді.

Бостандық, теңдік және идеология. Біз идеологияның мысалы ретінде Маркстің теңдік пен бостандық туралы буржуазиялық тұжырымдамасын қарастырамыз. Маркстің айтуынша, біздің теңдік пен бостандық идеяларымыз капитализмнен шығады. Бостандық пен теңдікке деген сенімімізді айқын нәрсеге айналдырсақ та, кез келген тарихи зерттеу оның басқаша екенін көрсетеді. Көп қоғам барлық адам тең деген ойды ақылға қонбайтын сандырақ деп қарастырар еді. Тарих көшіне көз салсақ, көп мәдениет үшін құлдық табиғи құбылыс болып көрінген. Енді капитализм кезінде мүлдем керісінше есептейміз: теңсіздік – ақылға қонбайтын сандырақ, ал құлдық – табиғи жаратылыс емес.

Маркс идеяларымыздағы бұл өзгеріс капитализмнің күнделікті іс-әрекеттеріне қатысты болуы мүмкін деп ойлады. Капитализмнің негізі – алмасу актісі биржада тауардың теңдігін болжайтынындай, адамдар арасындағы теңдікті де болжайды. Тауарларды пайдалану құндылықтарының сапалық айырмашылықтары айырбас бағасымен реттеледі. Басқаша айтқанда, алма мен апельсин арасындағы айырмашылық олардың ақшалай құндылығына қарай азайтылып не көбейтіліп, бір-бірімен теңестіріледі. Тура осы жағдай айырбастаумен айналысатын адамдар арасындағы айырмашылықтардан да көрінеді. Дамыған капитализмнің көптеген айырбас процестері бір-бірімен ешқашан кездесіп көрмеген бейтаныс адамдар арасында жүреді. Біз өзіміз сатып алатын алма мен апельсинді кім өсіргені жайлы ойламаймыз. Бұл анонимдік пен немқұрайдылық теңдіктің бір түрін білдіреді.

Сонымен қатар осы алмасуда еркіндікке қол жеткізіледі, өйткені алмасуда кез келген серіктес өзінің қалауы бойынша айырбас жасайды. Капиталистік алмасу идеясының өзі тауарлардың күш арқылы емес, еркін айналымға түсу арқылы алынатынын білдіреді. Бұл сонымен бірге еңбек уақытын жалақыға айырбастауға да қатысты. Жұмысшының немесе жұмыс берушінің биржаға кіруі немесе одан бас тартуы ерікті түрде деп есептеледі. Маркс ([1857–1858] 1974:245): «Теңдік пен еркіндік – алмасу құндылықтарына негізделген айырбаста ғана сақталады деген сөз емес, алмасу құндылықтары мен айырбас – барлық теңдік пен еркіндіктің нақты жемісі», – деп қорытындылайды. Соған қарамастан, Маркс капиталистік тәжірибелер бостандыққа деген мүлде қарама-қарсы көзқарасты қалыптастырады деп сенді. Біз еркін сияқты көрінуіміз мүмкін, бірақ шын мәнінде еркіндік – ол капитал, ал құлдыққа түскен – біз.

Маркстің айтуынша, бостандық дегеніміз – өзіңіздің еңбегіңізді және оның өнімдерін бақылай алу мүмкіндігі. Адамдар капитализмде еркін болып көрінсе де, шын мәнінде олай емес. Алдыңғы әлеуметтік формаларда адамдар өздеріне басқа адамдардың тікелей үстемдік етін жатқанын, өздерінің еркін емес екенін білді. Капитализмде адамдарда капиталистік қарым-қатынастар басым болып келеді, ол қатынас объективті және табиғи болып көрінгендіктен, үстемдік формасы ретінде қабылданбайды. Маркстің айтуынша ([1857–1858] 1974:652), «еркін бәсекелестік – адам бостандығының түпкілікті дамуы деген ұғымның жеткіліксіздігін айқындайды. ...Осындай жеке еркіндіктің бұл түрі – барлық жеке еркіндіктің толық жойылуы, сондай-ақ объективті күштердің

формасын қабылдайтын әлеуметтік жағдайдағы жеке тұлғаны толық бағындыру деген сөз».

Капиталист өндіріс құралдарына ие болғанмен, еңбек уақытын жалақыға айырбастау еркін бола алмайды. Пролетариат өмір сүру үшін жұмыс істеуге тиіс, бірақ капиталистің резервтік еңбек армиясынан басқа адамдарды жалдауға немесе механикаландыруға, немесе жұмысшылардың капиталист ұсынып отырған жалақысын «еркін» қабылдаудан басқа шарасы болмағанға дейін зауытты тоқтатып қоюға мүмкіндігі бар. Жұмысшының капиталистікіндей еркіндігі де, теңдігі де жоқ.

Демек, біз бостандық пен теңдік идеологиясының бірінші деңгейі капитализмдегі алмасу тәжірибесінен пайда болатынын, алайда идеяларымыздың кері бағытқа төңкерілін, шынайы бостандық пен теңдікті білдірмейтінін көрін отырмыз. Бұл – еркін және бірдей алмасатын капитал; ешбір бұрмалаусыз тура мағынасында қабылданатын капитал; біздің емес, өзінің қалауы бойынша жасай алатын капитал. Бұл идеологияның бірінші түрі оңай бұзылады және осы бұзылулар туралы түсінігіміз капитализмді келесі кезеңге әкеледі. Теңдік пен бостандық идеологиясына қарамастан, аз ғана жұмысшы өздерінің жұмыс берушілерімен тең дәрежеде екенін түсініп, өз жұмыстарында өздерін еркін сезінеді. Сондықтан да идеологияның екінші түрі қажет. Бұл ақаулар қандай да бір амалмен түсіндірілуі тиіс, әйтпесе шарасыздық болып көрінуі мүмкін.

Бұл әсіресе теңдік пен бостандық идеологиясымен байланысты, өйткені мұндай идеялар капитализмге аса қауінті. Бұл капитализмнің көрін қазушыларды өздері қалай өмірге әкелетініне тағы бір мысал болмақ. Әділетсіздік пен теңсіздіктің бұрынғы формалары адамның өзіне тікелей қатысты болды және бізді зұлымдыққа душар еткен адамдардың жүрегін өзгерту арқылы еркіндік пен теңдікке жетеміз деген үміт ұялатты. Капитализмдегі теңсіздік пен әділетсіздіктің бастау көзін білетін болсақ, капитализмнің өзі өзгеруі керек екенін түсінеміз. Демек, идеологиялар капиталистік жүйені қорғау үшін құрылуы керек және оған жетудің бірден-бір жолы – теңсіздікті теңдік деп, еркін еместі еркіндік ретінде бейнелеу. Маркс бұл құбылысты капиталистік жүйенің көзқарасы бойынша мүлде әділетсіз деп бағалады.

Капиталистер автоматты түрде капиталистік жүйеден көп пайда көреді, ал жұмысшылар автоматты түрде қолайсыз жағдайда қалады. Капитализмде өндіріс құралдарына иелік ететіндер, капиталы барлар өз ақшасынан тағы үстемелеп ақша табады. Капитализм аясында капитал одан да молырақ түсім әкеледі, яғни инвестициялар пайда береді және, жоғарыда көргендей, Маркс мұны «жұмысшыларды қанаудан түсетін байлық» деп есептеді. Жұмысшылар автоматты түрде қаналып жатқанына қарамастан, технологиялық өзгерістерге, географиялық қоныс аударуға және басқа да экономикалық өзгерістерге байланысты жұмыссыздықтың ауыртпалығын көтереді, мұның барлығы капиталиске пайда әкеледі. Капитализмнің шынайы табиғатын «кедейлер кедейленген сайын байлар байи түседі» деген мәтелден көруге болады. Үнемі өсін отыратын теңсіздік мәселесі капиталистік жүйенің ажырамас бөлшегі іспетті.

Неғұрлым тең құқықты қоғамға жету үшін жасалатын кез келген әрекет капиталистік жүйенің теңсіздікті соғұрлым дамыта түсуге бейімдігін көрсететіні ескерілуі керек. Соған қарамастан, капиталистік жүйені теңестіру әрекеттері теңсіздіктің формалары ретінде бейнеленеді. Марксистік көзқарас бойынша,

бұл әрекеттер идеологияның екінші формасы бола алар еді. Мысалы, идеологтер бай мен кедейге бірдей мөлшерде салынуы тиіс *бірыңғай салықтың* болуын қолдайды. Олар «бай мен кедейлер үшін бұл мөлшерлеме бірдей болғандықтан, теңдікті білдіреді» деп мәлімдейді. Олар бұл салықтың капитализм құрған теңсіздіктің жай өтемі ғана бола алатынын ескермейді.

Олар капиталистік жүйенің айқын теңсіздіктерін шарасыз немесе кедейлердің жалқаулығынан туындайтынын бейнелейтін идеологияны жасайды. Осылайша теңсіздік теңдік ретінде бейнеленеді, ал байлардың эксплуатация жемісін сақтау еркіндігі жұмысшылардың бостандығынан асып түседі.

Біз бұл мысалдан идеологияның екі түрін ғана емес, сонымен қатар Маркс қалай капитализмді жақсы деп ойлағанының тағы бір дәлелін көрін отырмыз. Бостандық пен теңдік идеялары капитализмнің өзінен туындайды және дәл осы идеялардың өзі капитализмді құлатып, бізді коммунизмге алып келеді.

Дін

Маркс сондай-ақ дінді де идеология деп санайды. Ол дінді адамдардың миын улаушы деп қарағанымен, бүкіл дәйексөз көңіл аударуға тұрарлық:

> «Діни бүліну – бір мезгілде шынайы қайғы-қасіреттің көрінісі, сондай-ақ шынайы қайғы-қасіретке қарсы наразылық. Дін – жабырқаңқы жаратылыстың күрсінуі, жүрексіз әлемнің жүрегі, рухсыз жағдайлардың рухы сияқты, зұлым адамның жүрегі. Бұл – халықты улайтын апиын».
>
> (Marx, [1843] 1970)

Маркстің пайымдауынша, дін, барлық идеология секілді, ақиқатты бейнелейді, бірақ бұл – төңкерілген ақиқат. Себебі адамдар өздері тартқан зорлық-зомбылық капиталистік жүйенің зардабынан туындайтынын түсінбегендіктен, олардың азап-қасіреті діни формаға беріледі. Маркстің анық айтуы бойынша, ол дінге қарсы емес, діни иллюзияларды талап ететін жүйеге қарсы.

Бұл діни форма – күйреудің алдында тұрған әлсіз құбылыс, сондықтан әрдайым революциялық қозғалыстың негізіне айнала алады. Шын мәнінде, діни ағымдар капитализмге қарсылық көрсетуде (мысалы, босату теологиясы) көп ретте алдыңғы қатарда болғанын көреміз. Дегенмен Маркс дінді капитализмнің әділетсіздігіне сенушілер үшін сынақ ретінде бейнелеп және кез келген революциялық өзгерістерді о дүниеге аттандыра алатынын ескерін, дін идеологияның екінші формасы бола алатына ерекше сенді. Осылайша қысымға ұшырағандардың даусы одан әрі қысымға ұшырайды.

Маркс экономикасы: тақырыптық зерттеу

Бұл тарау Маркстің әлеуметтануын талдауға арналған, бірақ, әрине, ол өзінің экономикасымен жақсырақ танымал. Маркс экономикасының бірқатар аспектілеріне тоқталсақ та, біз оны жүйелі түрде қарастырған жоқпыз. Бұл бөлімде Маркс экономикасын жеке емес, оны әлеуметтану теориясының мысалы ретінде қарастырамыз (Mazlish, 1984).[8] Марксистік экономика әлдеқайда маңыздырақ, бірақ бұл – әлеуметтану теориясына арналған кітап үшін ең тиімді амал.

Марксистік экономика үшін бастапқы нүкте – бұрын қарастырылған тұтыну құндылығы мен айырбас құндылығы туралы тұжырымдамалар. Адамдар үнемі тұтыну құндылықтарын, яғни әрдайым өз қалауын қанағаттандыратын нәрселерді жасаған. *Тұтыну құндылығы* сапа тұрғысынан анықталады, бір зат пайдалы немесе пайдасыз деген сияқты. Алайда *айырбас құны* сапалық емес, сандық сипатта анықталады. Ол пайдалы қасиеттерді иемдену үшін қажетті еңбек көлемімен нақтыланады. Тұтыну құндылығы өз қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін жасалады, ал айырбас құны басқа пайдалану құндылықтарымен алмастыру үшін шығарылады. Тұтыну құндылықтарын өндіру – адамға тән табиғи құбылыс, айырбас құнының туындауы адамзатты бұрмаланған теріс үдеріске итермелейді. Капитализмнің бүкіл құрылымы, оның ішінде тауар, нарық, ақша және т.б. айырбас құны негізінде түзілген.

Маркске кез келген құндылықтың негізгі көзі – өндірістің қалыпты жағдайында шеберлік қабілеті орташа дәрежедегі адамның затты өндіру үшін қажетті әлеуметтік еңбек уақытының мөлшері. Бұл – *құндылықтың еңбек теориясы*. Еңбек құндылықтар негізінде іске асатыны анық, бірақ құндылықтарға, тауарларға, нарыққа және капитализмге ауысқан кезде бұл факт біртіндеп әлсірей береді. Басқаша айтқанда, «еңбек уақытының шамасын анықтау – тауарлардың салыстырмалы құндылықтарындағы нақты ауытқулардың негізінде жүзеге асады» (Marx, [1867] 1967:75). Еңбек мәні – барлық құндылықтың көзі ретінде капиталистерге жұмысшыларды қанауға мүмкіндік беретін құпия.

Питер Уорслидің айтуынша, Маркс басқа ешқандай әлеуметтанудың тісі батпаған эксплуатация тақырыбын өзінің «әлеуметтануының жүрегіне» жеткізді (1982:115). Капиталистер жұмысшыларға өздері өндіретін құндылықтардан аз төлейді, қалғанын өздері қымқырып қалады. Жұмысшылар, тіпті көбінесе капиталистердің өздері де, бұл эксплуатациядан бейхабар. Капиталистер бұл қосымша құндылық өздерінің ақылдылықтарынан, олардың капиталдық салымдарынан, нарықтық манипуляцияларынан және т.б. туындайды деп ойлайды. Маркс: «Сауда жақсарғанша капиталист қайтсем ақшамды көбейтем деп жанталасады, ақысыз еңбек сыйлығына мән бермейтін оның уақыты жоқ», – деп мәлімдеді (1967: 207). Маркс қорытындылай келе былай деді:

> «Капиталист еңбектің қалыпты бағасына ақы төленбейтін еңбектің белгілі бір мөлшері де кіретінін және осы өтеусіз еңбек оның пайдасының тұрақты көзі екенін білмейді. Санат, артық еңбек уақыты ол үшін мүлде жоқ, өйткені бұл қалыпты жұмыс күніне кіреді, оның ойынша, күнделікті жалақы арқылы бәрі төленген деп есептейді».
>
> (Marx, [1867] 1967:550)

Бұл бізді Маркстің *қосымша құн* тұжырымдамасына әкеледі. Ол өнім сатылған сәттегі құн мен өнімнің қалыптасуы кезінде пайдаланылатын элементтердің мәні арасындағы айырмашылық ретінде анықталады. Өндіріс құралдары (шикізат пен құрал-жабдықтар, олардың құндылығы оларды шығаруға немесе өндіруге жұмсалған еңбектен туындайды) өндіріс процесінде тұтынылатын болса да, бұл еңбек – артық құнның нақты көзі.

Бұл үдерістен алынған пайда капиталистерге жер иелеріне жалға беру және

банктерге пайыздар сияқты ақы төлеу үшін қолданылады. Бірақ оның ең маңызды туындысы – пайда. Капиталистер бұл пайданы жеке тұтыну үшін пайдалана алады, бірақ ол капитализмнің кеңеюіне әкелмейді. Керісінше, олар өз кәсіпорнын кеңейте отырып, оны одан әрі қосымша құнды көбейтудің көзіне айналдырады.

Мол пайда мен артық қосымша құнға деген ұмтылыс – капитализмді Маркс *капиталистік қорланудың жалпы заңы* деп атаған құбылысқа алып келеді. Капиталистер жұмысшыларды барынша пайдалануға тырысады: «Капиталдың ұдайы беталыс үрдісі еңбек құнының ...нөлге ұмтылуын талап етеді» (Marx, 1967:600). Негізінен, капитализмнің құрылымы мен рухы капиталистерді одан әрі байи түсуге құлшындырады. Мұны істеу үшін Маркстің «еңбек – құндылықтың көзі» деген ойын ескере отырып, капиталистер пролетариатты қанауды күшейтеді. Дегенмен ақырында эксплуатацияның күшеюі пайданың төмендеуіне алып келеді, сөйтіп, эксплуатация өзінің шарықтау шегіне жетеді.

Сонымен қатар бұл шекке жақындаған кезде мемлекет жұмысшылардың ықпалымен капиталистердің әрекеттеріне шектеу қоюға мәжбүр болады (мысалы, жұмыс уақытының ұзақтығын шектеу заңдары). Бұл шектеулердің нәтижесінде капиталистер басқа амалдарды іздейді, ал ең бастысы – адамдарды машиналарға ауыстыру. Бұл ауыстыру салыстырмалы түрде жеңіл болады, себебі капиталистер қарапайым операциялар сериясын машиналарға жүктеу арқылы жұмысшыларды әлдеқайда азайтты. Капиталдың қарқынды өндіріске көшуі парадокс болады, себебі пайданың түпкі көзі – еңбек (машиналар емес).

Механикаландыру жүріп жатқанда көп адам жұмысынан босатылып, пролетариаттан «өнеркәсіптік резервтік армияның» сапына қосылады. Сондай-ақ бәсекелестіктің артуы және технологияның күрделі шығындары капиталистер санының біртіндеп азаюына әкеледі. Ақыр соңында Маркс жағдайды былай болжады: «Ол кезде қоғам көптеген қанаушы капиталистермен, сондай-ақ пролетариаттың және өнеркәсіптік резервтік армияның қалың бұқарасымен сипатталады». Мұндай төтенше жағдайларда капитализм революцияға төтеп бере алмайды. Маркс айтқандай, капиталистердің бұқара топты экспроприациялауы – «бұқара топтың бірнеше басып алушыны экспроприациялауына» ауыстырылады ([1867] 1967:764). Әрине, капиталистер өз құлдырауының алдын алуға ұмтылады. Мысалы, олар қанау ауыртпалығының ең болмағанда жартысын үйдегі майданнан колонияларға көшіру мақсатында отаршылдық саяхаттарға демеушілік етті. Алайда, Маркстің пікірінше, бұл күш-жігер сәтсіздікке ұшырайды, сөйтіп капиталистер өз елінде де, шетте де бүліншілікке тап болмақ.

Капиталистік қорланудың жалпы заңындағы негізгі мәселе – акторлардың әрекет етуіне (мейлі, ол капиталист, мейлі, пролетар болсын) капитализмнің құрылымы мен идеясының түрткі болу деңгейі. Маркс әдетте жеке капиталистерді өз іс-әрекеттері үшін айыптаған жоқ, ол бұл әрекеттерді көбінесе капиталистік жүйенің логикасы арқылы анықтаған. Бұл оның капитализмдегі акторлардың шығармашылық тәуелсіздігінің жоқтығы туралы пікіріне сәйкес келеді. Алайда капитализмге тән даму үдерісі осындай шығармашылық әрекеттің түпкілікті қайта жаңғыруын және капиталистік жүйені құлату үшін қажетті алғышарттарды қамтамасыз етеді.

Коммунизм

Маркс қол диірмен – феодализм қоғамын, ал бу диірмен капитализм қоғамын алып келетіні жайлы дәйексөзіндегідей, «өндіріс режиміндегі өзгерістердің болатыны сөзсіз» деп жиі жазды. Егер кімде-кім Маркстің теорияларын қабылдамаудың негізін таба алмаса, онда Маркстің тарихи материализмін кейбір болжанған үрдістерді анықтауға ұмтылу және осы үрдістерді саяси әрекеттердің неғұрлым тиімді нүктелерін табу үшін қолдану деп түсіндіру керек. Маркс өзінің теорияларын *Class Struggles in France* («Франциядағы таптық күрестер») ([1850] 1964) және *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* («Луи Бонапарттың он сегізінші брюмері») ([1869] 1963) деп аталатын нақты саяси және экономикалық зерттеулерінде қолданды. Тарихи материализмнің шындықтары оның тарихи болжамдарының күмәнсіз болуына байланысты емес, бірақ материалдық мұқтаждықтарымызды қанағаттандыруға баса назар аудару – тиімді саяси араласудың мүмкіндіктерін ашудың ең жақсы жолы.

Егер Маркстің материалистік көзқарасының мақсаты – саяси әрекеттің ең тиімді мүмкіндіктерін болжау болса, кейіннен қандай өзгерістер келесі ең маңызды кезеңге әкелетіні туралы көзқарасын баяндады. Маркс капитализмнің өндірістік күшін дамытқанын, өзі *коммунизм* деп атаған жаңа өндіріс режиміне енуге дайын болғаны деп ойлады.

Оның талдауларының көбі осы жаңа экономикалық формаға алып келетін қазіргі кездегі жанжалдарға тоқталды.

Болашақ коммунистік қоғамның өзі үшін қаншалықты маңыздылығына қарамастан, ол осы дүниенің қандай болатынын бейнелеуге таңғаларлық аз уақыт жұмсады. Ол «болашақ тағамдар рецептін» жазудан бас тартты (Marx, T. Ball, 1991:139). Маркс жазған дәуір революция және қоғамның жаңа формалары – коммунизм, социализм, анархия және басқа да қазіргі кезде ұмытылып кеткен көптеген формалар туралы әңгімелерге толы болды. Харизматикалық саяси көшбасшылар тарихи кезеңде пайда болды және тыңдаушыларды өз сөздерімен еліктіре білді. Алайда Маркс келешектің утопиялық көріністерін бейнелеуге қарсы болды. Маркс үшін ең маңызды міндет – қазіргі заманғы капиталистік қоғамды сыни талдау. Ол мұндай сын-пікір капитализмді әшкерелеуге және жаңа социалистік әлемнің пайда болуына жағдай жасауға көмектесетініне сенді. Капитализмді жеңгеннен кейін коммунистік қоғамды құрудың уақыты келеді. Жалпы алғанда, Маркс коммунизм саны аз капиталистердің мүдделеріне бағытталған реификацияланған экономикадан тыс не өндірілетіні туралы шешім қабылдауды және оның орнына көпшіліктің қажеттіліктерін ескеретін әлеуметтік шешім қабылдау міндетін жүзеге асырады деп сенді.

Сын-пікірлер

Маркс теориясындағы бес мәселе талқылауды қажет етеді. Біріншісі – коммунизм мәселесі. Коммунистік қоғамның сәтсіздікке ұшырауы және олардың капитализмге бағдарланған экономикаға деген көзқарасы әлеуметтанудағы марксизм теориясының рөлі туралы сауал тудырады (Antonio, 2011; Aronson, 1995; Hudelson, 1993; Manuel, 1992). Маркстің идеялары сынға ұшырап, сәтсіздікке тап болды. Бір уақытта әлем халқының үштен бір бөлігі Маркстің

идеяларымен рухтанған мемлекеттерде өмір сүрді. Бұрынғы марксистік мемлекеттердің көпшілігі капитализмге айналды, әлі марксистік мемлекет деп саналатындар (Кубадан басқа) капитализмнің жоғары бюрократиялық формасын ғана бейнелейді.

Бұл сынға қарсы мемлекеттер марксистік ұстанымдарына шын мәнінде көпшіліктің ермегенін алға тартып, Маркс теориясын сыншылардың теріс бұрмалағанына наразылық айтады. Алайда сынға ұшырағандар, Маркстің өзі марксистік теорияның іс жүзінде қолданылып жүрген практикасынан бөлінбеуін талап етті. Алвин Гоулднер (1970:3) былай деп жазған: «Марксистік теория түпкілікті тарих ауқымында өлшенуі керек».

Екінші мәселе *кемшін эмансипациялық субъект* деп аталады. Сыншылардың пікірінше, Маркс теориясы пролетариатты коммунизмге әкелетін әлеуметтік өзгерістердің бірден-бір қозғаушы күші деп бағалағанмен, пролетариат осы жетекші позицияға сирек ие болды және көбінесе коммунизмге қарсы пиғылдағы топтар арасынан табылды. Зиялы қауымның, мысалы, академиялық әлеуметтанушылардың, пролетариат қазған ордан тығырыққа тіреліп, интеллектуалдық қызметті таптық күреске ауыстырғаны бұл мәселені одан әрі ушықтырады. Сонымен қатар зиялылардың пролетариаттың консервативті кертартпалығына көңілдерінің қалуы, Маркспен салыстырғанда, идеологияның рөлін әлдеқайда күшейтетін және болашақ революцияның «қаһармандарын» айла-шарғыға көнетін аңғал ретінде көруге ұмтылатын теорияға айналды.

Үшінші мәселе – *гендердің жетіспейтін өлшемі*. Маркс теориясының ең негізгі тармақтарының бірі – капитализм тұсында еңбек тауарға айналады, алайда бұл еңбектің тауарлығы ерлерге қарағанда, әйелдер үшін аз болғаны тарихи факт. Ерлердің ақылы еңбек етуі әлі де әйелдердің төленбейтін еңбегіне, әсіресе маңызды болатын жұмысшылардың келесі ұрпағын тәрбиелеуге байланысты. Сайер (1991) гендердің жетіспейтін өлшемі Маркстің талдауында тек үлкен бос кеңістік қалдырып қана қоймай, сондай-ақ оның капитализм өсіп жатқан жалдамалы еңбекке тәуелді деген бастапқы дәлеліне әсер етеді, өйткені жалдамалы еңбектің өсуі әйелдердің ақысыз еңбегіне тәуелді болады. Патриархат капитализмнің пайда болуының негізі болуы мүмкін, бірақ Маркс мұны елемейді.

Төртінші мәселе, Маркс экономика тек өндіріспен басқарылды деп санады және ол тұтынудың рөлін елемеді. Өндіріске басты назар аудару тиімділікті жоғарылату және шығындарды қысқарту пролетарландыруға, оқшаулауға және таптық қақтығыстарды тереңдетуге әкеледі деп болжауға мүмкіндік берді. Дегенмен қазіргі заманғы экономикадағы тұтыну саласының өсуі кейбір креативтілік пен кәсінкерлікті ынталандырады және ол еңбекақы төленетін, жатсынбайтын жұмыс орындарымен қамтамасыз етеді деп айтуға болады. Жаңа видеоойындар ұйымдастыратын немесе фильмдерге режиссерлік ететін, болмаса танымал музыканы орындайтын адамдар капиталистік жүйеде қалыптасуына қарамастан, өздерінің жұмысынан сирек оқшауланады. Мұндай жұмыс орындарының аз болса да, бар болуы қоғамнан оқшауланған бұқараның көңіліне өздері болмаса да, балалары бір кезде осындай қызықты шығармашылық жұмыспен айналыса алады деген үміт ұялатары сөзсіз.

Ақыр соңында, кейбіреулер Маркстің Батыс прогресіне қатысты тұжырымдамасын мәселе ретінде қабылдамады. Маркс тарихтың қозғалтқышы – материалдық қажеттілік үшін адамзат табиғатының ұдайы жетілдіріліп отыруы деп

санады. Сонымен қатар Маркс адам болмысының мәні – өз табиғатын мақсатына бейімдей білу қабілеті деп ойлады. Бәлкім, бұл болжамдар қазіргі және келешектегі көптеген экологиялық дағдарыстардың түбегейлі себебі болар.

Қазіргі қолданылуы

Маркстің академиялық ғылым мен зерттеулерге тигізген әсері зор болды. Толық шолу осы тарауда қарастырылмайды, сондықтан тек кейбір маңызды тұстарын атап өтеміз. Кең теориялық тұрғыдан оның идеялары саяси теорияға (Lenin, 1972), мәдени теорияға (Lukacs, [1922] 1968; Gramsci, 1971; Adorno, [1966] 1973), экономикалық әлеуметтануға (Baran & Sweezy, 1966), кеңістіктік теорияға (Lefebvre, [1974] 1991) және жаһандану теориясына (Wallerstein, [1974], 2011) әсер етті. Сонымен қатар Антонио (2011) Маркс теорияларын: демократия мен азаматтық қоғамды, бұқаралық ақпарат құралдарын, трансұлттық таптық жүйені, жаһандық саяси үрдістерді, зорлық-зомбылықты, қаржылық пен экологиялық дағдарыстарды және басқаларды қарастыру арқылы зерттелген негізгі тақырыптардың тізімін ұсынады. Қазіргі уақытта Маркс теориялары келесі өзекті әлеуметтік мәселелерді шешу үшін өте белсенді түрде қолданылады: ұлғайып келе жатқан теңсіздік, 2008 жылғы экономикалық дағдарыс және экологиялық дағдарыс.

Мысалы, 2013 жылы экономист Тома Пикетти *Capital in the Twenty First Century* («Жиырма бірінші ғасырдағы капитал») еңбегін жариялады. Бұл кітап *New York Times-тың* ең көп сатылатын кітаптар тізімінде бірінші орынды иеленді және *The Economist* сияқты танымал журналдардың оң пікіріне ілікті. Пикетти оған байланысын жоққа шығарғанына қарамастан (D. Harvey, 2014), кітап атын ескере отырып, Маркстің *«Капиталымен»* салыстырудан аулақ болу өте қиын. Пикеттидің марксист емес екені даусыз. Дэвид Харвидің (2014) айтуынша, Пикетти капитализмнің негізгі механизмдерін дұрыс түсінбейді. Мысалы, ол капиталды әлеуметтік процестен гөрі жай құбылыс ретінде қарастырады. Бұл Пикеттидің Маркстің капиталистік қоғамда байлықты бөлуге баса назар аударуын қолдайтынын көрсетеді. Маркстің басты теориялық ойын қайталайтын кітаптың негізгі дәлелі – капитализмнің құрылымдық қайшылықтары (Марк сипаттаған қарама-қайшылықтармен бірдей болмаса да). Бұл қарама-қайшылық байлыққа қатысты теңсіздіктің өсуіне әкелетіні сөзсіз. Шынында, Пикетти *«Капиталының»* ең маңызды ерекшелігі ұзақ мерзімді эмпирикалық экономикалық деректерді ұсынады және, соған сәйкес, XIX ғасырдан бергі марксистердің дәлелдеріне мықты қолдау болып саналады: теңсіздік – капитализмнің ұлғайып келе жатқан және эндемиялық ерекшелігі.

Пикеттиде марксистік теориялық негіз жоқ болса да, 2008 жылғы экономикалық дағдарыстың соңғы талдауы марксистік теорияның әлі де өзектілігін көрсетеді. Өздерінің *Business as Usual: The Roots of the Global Financial Meltdown* («Әдеттегі бизнес: Әлемдік қаржы дағдарысының тамырлары») деген редакцияланған томында Калхун және Дерлугулян (2011a) Ұлы рецессияның шығу тегі туралы білу үшін Маркстің қолданған бірнеше эсселерін ұйымдастырды. Осы есептемелер бойынша, 2008 жылғы мәселелер капиталистік нарықтың өзін-өзі түзететін ерекшеліктері немесе жаңа мемлекеттік саясатты әзірлеу арқылы шешілмейді. Керісінше, дағдарыс – дағдарыс циклінде ең соңғы, олардың бәрі капитализмнің кереғар қарама-қайшылықтарына нұсқайды. Капитализм

өзін қайта құру үшін, Харвидің (2011:90) айтуынша, «кем дегенде үш пайыздық өсімге жол табу» керек. Басқаша айтқанда, тіршілік ету үшін капитализм шексіз ұлғая беруі қажет. Алайда капитализм өсімнің ұлғайып жатқан шектеулеріне ұшырайды. Валлерстайн (2011b:80) шектеудің үш түрі бар деп мәлімдейді: персоналдың өсіп отырған шығындары, кіріс шығыны және салық салу шығыны. Уақыт өте келе капитализм бизнесті жүргізу үшін соншалықты қымбатқа түседі, бұл жүйе тұрақсыз болуы керек. Валлерстайн дағдарыстардың бұдан былай оларды жеңе алмайтын нүктеге жететінін айтады. Демек, ол капиталистік жүйенің болашақта аяқталуын болжайды.

Сондай-ақ кейбіреулер Маркстің экологиялық мәселелерді талдауға әлеуетті үлесін талқылады. Мысалы, Фостер (2015) Маркстің жазбаларында маңызды, бірақ ұзақ уақыт еленбеген қоршаған ортаны қорғау теориясы бар деп бекітеді. 1850 жылдары Маркс *әлеуметтік метаболизм* тұжырымдамасын әзірледі (Foster, 2015:2). Фостердің пікірінше, Маркстің кейінгі экономикалық теориясында адам мен табиғат арасындағы қарым-қатынас орталық рөл атқарды: «Адам өзі және табиғат арасындағы зат алмасуды реттейді, бақылайды және жөнге салады» (Marx, Foster 2015:2). Идеалды түрде адамдар табиғатпен қарым-қатынасты теңестіре алады. Бірақ капитализм шексіз қорлануға деген ұмтылысымен бұл тепе-теңдікті бұзады. Бұл адамдар мен табиғат арасында «метаболикалық ажырауды» қалыптастырады. Аталған идеяларды осы уақытқа дейін кеңейте отырып, Фостердің айтуынша, ғасырлар бойы капиталистік қорланудан кейін біз «жаһандық экологиялық күйреулерге» тап боламыз (Foster, 2015:9). Бүкіл ғаламшардың метаболизмі қауіп-қатерге ұшырайды. Бұл күйреуді жеңудің жалғыз жолы – адамзатты шексіз қорлану құндылықтарынан экономикалық теңдік пен тұрақтылық құндылықтарына көшіру. Марксистік диалектика тұжырымдамасына сүйене отырып, Фостер (2015:11) қауіптерге идеологиялық тұрғыда соқыр болып қалса да, бұл ауысым *экологиялық пролетариаттың* пайда болуымен «сөзсіз» дүниеге келмек. Экономикалық және экологиялық қиындықтарға тап болғандар капитализмге немесе әлеуметтік метаболизмді бұзатын кез келген болашақ экономикалық жүйелердің тоқтатылуын талап ету үшін көтеріледі.

Қорытынды

Маркс капитализмдегі теңсіздіктің тарихи негізін және оны қалай өзгерту керектігі жайлы кешенді және әлі де өзекті талдауды ұсынады. Маркстің теориялары көптеген түсіндірмелерге ашық, бірақ бұл тарау оның теорияларының шынайы тарихи зерттеулерге сәйкес келетін түсініктемелерін ұсынды.

Бұл тарау Маркстің Гегельден алған және Маркстің барлық жұмысын қалыптастыратын диалектикалық көзқарасын талқылаудан басталады. Маңыздысы, Маркстің пайымдауынша, қоғам әлеуметтік өзгерістер арқылы шешілуі мүмкін қарама-қайшылықтар айналасында құрылған. Маркс қарастырған негізгі қарама-қайшылықтардың бірі капитализмдегі адами әлеует (табиғат) пен еңбек жағдайлары арасында болды. Маркс үшін адам табиғаты адамның әлеуетін білдіретін және өзгертетін еңбекпен тығыз байланысты. Капитализм жағдайында біздің еңбегіміз тауар ретінде сатылады және еңбегіміздің тауарлық айналымы бізді өндірістік қызметімізден, өндіретін заттарымыздан, әріптестерімізден, тіпті өз-өзімізден алыстатады.

DU

Бұдан кейін тарауда Маркстің капиталистік қоғамды талдауы ұсынылды. Біз тауардың орталық тұжырымдамасымен бастаймыз, содан кейін олардың тұтыну құндылығы мен айырбас құндылығы арасындағы қайшылықты қарастырамыз. Капитализмде тауарлардың биржалық құны адамның қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін олардың нақты пайдасы бойынша басымдыққа ие болады, сондықтан тауарлар адамның еңбегінен және мұқтаждықтарынан бөлек көрінеді және ақырында адамдарға билік етуі мүмкін. Маркс мұны тауарлық фетишизм деп атады. Бұл фетишизм – қайта жасаудың формасы, ол тек тауарларға ғана қатысты емес, атап айтқанда, ол біздің өмірімізді анықтайтын объективті, саяси емес күш сияқты көрінетін экономикалық жүйеге әсер етеді. Осы заттандырудың себебінен капиталдың идеясында инвестициялардан пайда табатындар мен нақты еңбегі пайданы құрайтын, қосымша құнды қамтамасыз ететін жұмысшылар арасындағы қайшылыққа толы әлеуметтік қатынастар бар екенін көре алмаймыз. Басқаша айтқанда, капиталдың пайда табу тәсілі пролетариатты қанауға негізделеді. Бұл негізгі қарама-қайшылық пролетариат пен буржуазия арасындағы таптық қақтығысты тудырады, ол ақырында революцияға әкеп соғады, өйткені пролетарландыру пролетариат қатарын көбейтеді. Бұл бөлімде капитализмге қатысты сынға қарамастан, Маркс капитализмнің игілікті қоғам екеніне және өзінің сын-пікірлері капитализмнің болашағы тұрғысынан айтылғанына сенді.

Маркс капитализмнің болашағына өз көзқарасын білдіруге өзінің тарихи материалистік тұжырымдамасы мүмкіндік береді деп есептеді. Өндірістік күштерге назар аудара отырып, Маркс саяси әрекеттің қай жерде тиімді болатынын анықтауға мүмкіндік беретін тарихи үрдістерді болжай алды. Саяси әрекеттер, тіпті революция керек, өйткені өндіріс пен идеология қатынастары өндіріс күштерінің қажетті дамуын тоқтатады. Маркстің пікірінше, бұл өзгерістер соңында коммунистік қоғамға әкеледі.

Біз Маркс теориясының, әсіресе идеологияның және діннің маңызды емес, материалдық емес (мәдени) аспектілерін, сондай-ақ экономиканың белгілі бір идеяларын, әсіресе еңбек құндылығы теориясын талқылаймыз.

Бұл тарау Маркс теориясына кейбір сын-пікірлерімен аяқталады. Бұл сын-пікірлер өз маңыздылығына қарамастан, тіпті Маркстің басты ұстанымдарының кейбіреуінен бас тартуға әкелгенмен, марксистік көзқарасты күшейтуге ықпал етті.

Ескертпелер

1. Бұл жердегі тәсіл Маркстің адам әлеуетіне қатысты ерте жасаған жұмысы мен оның капиталистік қоғамның құрылымына арналған кейінгі жұмысы арасында ешқандай алшақтық немесе қайшылықтың жоқ екеніне, оның ертеректегі идеялары капитализмнің экономикалық құрылымдарын зерттеу арқылы өзгеріске ұшыраса да, тіпті оның кейінгі жұмысында да жалғасатынына негізделеді.

2. Иосиф Сталиннің Кеңес Одағында Марксті «дұрыс» түсіндіруіне қатысты ешқандай мәселе болған жоқ. Сталиннің өзі түсіндіруді қамтамасыз етті және барлық келіспегендердің, мысалы, Лев Троцкий сияқтылардың қатыгездікпен көзін жойды.

3. Алайда Маркс кейде социализмнен құтыла алмаушылықты талқылады.

4. Маркс таптық қақтығыстарға этникалық, нәсілдік, жыныстық және діни сияқты басқа стратификация түрлерінің көп әсер ететінін мойындады, дегенмен олардың бастапқы болу мүмкіндігін мойындамады.

5. Оның теориялық жұмысы, негізінен, осы екі тапқа арналса да, тарихи зерттеулері әртүрлі таптық құрылымдарды қарастырды. Ең маңыздысы – жұмысшылардың аз тобын жалдаған ұсақ дүкеншілер сияқты кіші буржуазия, сондай-ақ капиталистерге оңай сатылатын пролетариат – люмпен-пролетариат. Маркс үшін бұл басқа таптарды тек буржуазия мен пролетариат арасындағы алғашқы қарым-қатынастарға қатысты терминдерінде ғана түсінуге болады.

6. Марксті өз теориясынан да ерекшелеп алып қарастыруға болады. Ол буржуазияның кейбір тұлғалары өз табиғатына тән мінез-құлықтан безініп, коммунистік сана-сезімді қабылдауы мүмкін екенін мойындайды (Marx and Engels, [1845–1846] 1970:69).

7. Антонио (2011:119–120) қатты және жұмсақ материалдық детерминизмдерді ажыратады. «Маркстің мәтіндерінде қатты детерминистикалық үзінділер бар болса да, ол «технологиялық детерминизмге» (яғни техникалық өзгерістерден туындайтын әлеуметтік өзгерістерге) немесе «рефлексиялық теорияға» келмейтін күрделі, тарихи контингент материализмін әлдеқайда жиі ұсынды (яғни идеялар материалдық шындықтың жай-күйі ғана)».

8. Маркстің экономикалық теориясын (мысалы, еңбек құны теориясы) зерделеудің *бір* жолы – оның жалпы әлеуметтану теориясының ерекше қолданылуы. Бұл Г.А. Коэннің (1978) еңбегіне қарама-қайшы келеді, онда Маркстің еңбегіндегі негізгі *экономикалық* теория оның ерекше алаңдаушылығын тудырады. Коэн Маркстің еңбегіндегі *«экономикалық»* және *«әлеуметтік»* ұғымдарын бір-бірін алмастыра алатын ретінде көргенімен, Маркстің экономикалық теориясы анағұрлым жалпы сипатта екенін анық айтады.

DU

3

Эмиль Дюркгейм

Тарау мазмұны

Кіріспе
Әлеуметтік фактілер
Қоғамдағы еңбек бөлінісі
Суицид
Дін ұстанудың қалыпты формалары
Моральдық тәрбие және әлеуметтік реформа
Сын-пікірлер
Қазіргі қолданылуы

Кіріспе

Эмиль Дюркгеймнің жұмыстарында екі негізгі тақырып қарастырылады. Біріншісі – әлеуметтік сипаттың индивидуалдыққа (priority of the social over the individual) қатысты басымдығы, екіншісі – қоғамның ғылыми тұрғыда зерттелуінің мүмкіндігі. Бұл тақырыптар аясында пікірталас (қарама-қайшылығы) әлі де жалғасып келе жатқанына байланысты, Дюркгейм еңбектері осы күнге дейін маңыздылығын жойған жоқ.

Біз барлығын, соның ішінде нәсілшілдік, ластану және экономикалық құлдырау сияқты әлеуметтік мәселелерді индивидтерге қатысты қарастыруға бейім қоғамда өмір сүреміз. Дюркгейм барлық адамзат құбылыстарының әлеуметтік өлшемін ескере отырып, оларды қарама-қайшы көзқарас бағытында қарастырады. Дегенмен қоғамның маңыздылығын мойындайтындардың өздері де қоғамды интуитивті түрде түсінуге болатын, бірақ ғылыми тұрғыда ешқашан зерттелмеген аморфты құбылыс ретінде сипаттайды. Осы тұрғыда Дюркгейм қайтадан қарама-қайшылық амалына жүгінуді ұсынады. Дюркгейм қоғам біздің интуитивті түсіну мүмкіндігімізден тыс және бақылаулар мен өлшеулер арқылы зерттелуге міндетті «әлеуметтік фактілерден» құралады деп санайды. Әлеуметтануды пән ретінде қалыптастыру Дюркгеймнің басты мақсаттарының бірі болды. Бұл идеялардың әлеуметтанудағы маңыздылығын ескере келе, Дюркгеймді көбінесе әлеуметтанудың «әкесі» деп мойындайды (Gouldner, 1958; Tiryakian, 2009).

Дюркгейм ([1900]1973:3) әлеуметтанудың идея ретінде XIX ғасырдағы Францияда қалыптасқанын атап өткен. Ол осы идеяны нақты анықталған зерттеу саласына, пәнге айналдыруды көздеді. Дюркгейм – Платон мен Аристотель сияқты ежелгі философтардың, сонымен қатар Монтескье мен Кондорсе сияқты француз философтарының еңбектерінде әлеуметтанудың алғышарттары болғанын мойындайды. Дегенмен ол өз зерттеулерінде ([1900] 1973:6) алдыңғы философтардың әлеуметтануды терең ұғына алмау себептерін жаңа пәнді қалыптастыруға ұмтылыс болмауымен түсіндіреді.

Социология терминін Огюст Конт бірнеше жыл бұрын енгізіп қойғанына қарамастан, XIX ғасырдың соңындағы университеттерде әлеуметтанудың бірдебір саласы қалыптаспаған еді. Сонымен қатар ешқандай мектеп, бөлім, тіпті әлеуметтану саласының оқытушылары да жоқ еді. Белгілі бір деңгейде әлеуметтанулық деп саналатын идеялармен айналысқан санаулы ғана ойшылдар болған, бірақ оны әлеуметтанудың пән ретінде қалыптасқан «үйі» деп атауға келмеді. Шындығында, қалыптасып үлгерген басқа ғылым салаларының тарапынан жаңа саланың жарыққа келуіне айтарлықтай қарсылық туындады. Ең үлкен қарсылық – психология мен философия ғылымдары тарапынан болды, олар «әлеуметтану қарастыратын мәселелерді біз қамтып қойдық» деп мәлімдеді. Дюркгеймнің әлеуметтануға деген ұмтылысын ескеретін болсақ, ол үшін осы ғылымға арналған бөлек және нақты орнығу жолдарын қарастыру дилеммасы болды.

Оны психологиядан ажырату үшін Дюркгейм әлеуметтану жеке психологияға бейім емес әлеуметтік фактілерді, құбылыстарды зерттеуге бағытталу қажет екенін мәлімдеді. Тіпті Франциядағы академиялық ортада бұл көзқарас дау тудырды және Габриель Тард (1843–1904) сияқты маңызды тұлғалар сынады. Дюркгеймнің серіктесі Селестин Бугле – Тард пен Дюркгейм арасындағы «атақты дуэль», яғни «әлеуметтану жеке тұлғаға немесе ұжымға бағытталуы керек пе?» деген пікірталасты қарастырды (Fournier, [2007] 2013:60). Дюркгеймнің қоғамның автономдық шындығын негізге ала отыра ұсынған *әлеуметтік шынайылығына* қарсы Тард қоғамды жеке адамдар арасындағы имитациялық қарым-қатынастардан тұрады деп тұжырымдады (Tarde, 1903). Басқаша айтқанда, тікелей адам әрекеттерін құрайтын ешқандай ортақ сенімдер, құндылықтар және әлеуметтік құрылымдар болмады. Керісінше, сенімдер мен құндылықтар адамдар бір-біріне еліктеген кезде беріледі (сәйкесінше, таралады). Осы көзқарасқа сәйкес әлеуметтану қоғамның өзін емес, имитацияның психологиялық негізін зерттеуі керек. Дюркгейм бұл көзқарас қоғамды «қатаң ғылыми-зерттеуге бағытталмай, керісінше, ғылыми емес білімге негізделген және қиялға толы идея» деп сынайды (Fournier, [2007] 2013:344). Соңғы кездегі Тардтың әлеуметтануға берген нұсқасына байланысты туындаған қызығушылыққа қарамастан (Candea, 2010; Latour, 2007), Дюркгеймнің әлеуметтік реализмі сынды жеңіп, жаңа пәннің бағытын қалыптастырды.

Әлеуметтануды философиядан ажырату үшін Дюркгейм әлеуметтанудың эмпирикалық зерттеулерге бағытталу қажеттілігін мәлімдеді. Бұл – қарапайым, шешілетін мәселе болып көрінеді. Бірақ Дюркгеймнің әлеуметтануға, оған қоса әлеуметтанудың ішіндегі философиялық мектептің өзі де қатер төндіретіні жайлы сенімі жағдайды қиындатты. Оның көзқарасы бойынша өздерін әлеуметтанушы ретінде таныстырған осы дәуірдің тағы екі маңызды тұлғасы – Конт және Герберт Спенсер – әлеуметтік әлемді эмпирикалық түрде зерттеуге қарағанда, оны философияландыру және дерексіз теорияландыру тұрғысына қызығушылық көрсетті. Дюркгеймнің пікірінше, Конт пен Спенсер ұсынған әлеуметтанудың даму бағыты осы қалыпта жалғасын тапқан жағдайда, әлеуметтану философияның бір тармағы болып қалар еді. Нәтижесінде Дюркгейм шынайы әлемді нақты зерттеудің орнына, әлеуметтік құбылыстарды алдын ала ойластырылған идеяларға сүйене қарастырған Конт пен Спенсерге қарсылық көрсетті (Durkheim, [1895] 1982:19–20). Осылайша, Конт «әртүрлі қоғамдар табиғатының өзгеруін терең, күрделі және орнықты зерттеудің орнына, әлеуметтік әлемнің барынша қоғамның кемелденуі бағытында ғана дамуын теориялық тұрғыда қарастырады» деп айыпталды. Сол сияқты Спенсер де қо-

ЭМИЛЬ ДЮРКГЕЙМ

БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/24/Emile_Durkheim.jpg

Эмиль Дюркгейм 1858 жылы 15 сәуірде Францияның Эпинал қаласында дүниеге келген. Ол раввиндер әулетінен шыққанына және раввиндік тәрбие алғанына қарамастан, жасөспірім шағында-ақ бұл мұрагерлік жолды мүлде қабылдамады (Strenski, 1997:4). Осы кезден бастап дінге теологиялықтан гөрі академиялық тұрғыдан ден қойды (Mestrovic, 1988). Дюркгейм тек діни білім алумен шектелмей, сонымен қатар жалпы, әдеби және эстетикалық мәселелерге қатысты білімге баса назар аударды. Ол әлеуметтік өмірді зерттеу үшін қажетті ғылыми әдістермен және адамгершілік принциптермен білімін толықтыруды қалады. Дюркгейм философиядағы дәстүрлі академиялық мансаптан бас тартып, орнына қоғамның адамгершілік басшылығын дамытуға қажетті ғылыми білім жинақтауға ұмтылды. Әйткенмен ғылыми әлеуметтануға ынта танытса да, ол уақытта әлеуметтанудың ешқандай саласы болмады. Осы ретте ол 1882–1887 жылдар арасында Париж аймағындағы бірқатар провинциялық мектептерде философиядан дәріс оқыды. Оның ғылымға деген құлшынысы Германияға жасаған сапарында одан әрі қыза түседі. Дюркгейм онда Вильгельм Вундттің алғаш ашылған ғылыми психологиясымен танысты (Durkheim, [1887] 1993). Германияға сапарынан кейінгі жылдары өзі жүргізген жұмыстарына, оған қоса сол жерде жинақтаған тәжірибесіне сүйеніп, біршама еңбектерін жарыққа шығарды (R. Jones, 1994). Осы басылымдардың арқасында 1887 жылы Бордо университетінің философия кафедрасына жұмысқа орналасты.

Бордодағы қызметінде Дюркгейм әлеуметтану ғылымдары бойынша қоғамдық дәрістер оқыды, оның ішінде әлеуметтік ынтымақтастық, отбасы, суицид, қылмыс және дін сияқты тақырыптарды қамтыды. Бұл – француз университетінде оқылған әлеуметтік ғылымдар бойынша алғашқы курстар болды. Дегенмен оның басты міндеті моральдық білім беруге негізделген мектеп мұғалімдеріне арналған курстар өткізу еді. Дюркгейм өзін тек білім беруші және «ғалым» ғана емес, сонымен бірге қоғамның «азаматымын» деп есептеді (Fournier, [2007] 2013:117). Нәтижесінде оның дәрістері күнделікті жұмыста кездесетін қиындықтарды шешетін «практикалық сипатқа» ие болды. Дюркгейм ерекше, жүйелі және «керемет күшке ие» деп сипатталған оқыту тәсілдерімен жоғары бағаланды. Оның дәрістері оқушыларына және кейде қызығушылық танытқан университет басқармасына «елеулі ықпал» етіп, «үлкен ықыласпен» тыңдалды (Watz, cited in Fournier, [2007] 2013:348).

Кейінгі жылдары Дюркгейм өзінің жеке жетістіктерімен ерекшеленді. 1893 жылы Монтескье бойынша латындық тезисін жазды және көп ұзамай *Division of Labor in Society* («Қоғамдағы еңбек бөлінісі») туралы зерттеуі жарық көріп, сол еңбегі бойынша докторлық диссертациясын қорғады (Durkheim, [1892] 1997; Fournier, [2007] 2013). Жұмысқа кейбір қарсылықтар болды. «Моральдық және детерминистік» деп сипатталып, кейбір сарапшыларды Дюркгеймнің «социализммен шамадан тыс байланысты» әлеуметтануға назар аударуы алаңдатты (Perreur, cited in Fournier, [2007] 2013:153). Дегенмен қорғау үлкен табысқа жетті деп танылып, «ауызша емтихандардың ең үздігі және қорғау толық қанағаттанарлық жұмыстардың бірі болды» деген баға алды (Fournier, [2007] 2013:155). Оның негізгі әдіснамалық мәлімдемесі болып саналатын *The Rules of Sociological Method* («Әлеуметтану әдісінің ережесі») еңбегі 1895 жылы жарық көрді және осы әдістерді тәжірибеде қолдану арқылы өзіне-өзі қол жұмсау дертін зерттеуде жалғасын тапты (1897 жылы). Осы еңбектердің әрқайсысы әлеуметтану саласының дамуындағы басты тұлғаларының бірі ретінде Дюркгеймнің беделін өсірді.

ЭМИЛЬ ДЮРКГЕЙМ

Бірақ Дюркгеймнің бәсекелестері оның әдістерін сынап, әлеуметтік өмірдің психологиялық мәнінен алшақтағанына алаңдады. 1896 жылы ол Бордоның профессоры атанды. 1902 жылы атақты француз университеті Сорбоннаға шақырылды және 1906 жылы білім беру ғылымдарының профессоры дәрежесіне ие болды, 1913 жылы бұл дәреже Білім беру және әлеуметтану ғылымдарының профессоры болып өзгертілді. Оның *The Elementary Forms of the Religious Life* («Дін ұстанудың қалыпты формалары») атты ең танымал туындыларының бірі 1912 жылы жарық көрді.

Біз осы кітаптың мазмұнынан көретініміздей, Дюркгейм әлеуметтанудың дамуына зор әсер еткен, бірақ оның ықпалы тек әлеуметтанумен шектелмеген (Halls, 1996). Басқа да салаларға ықпалының көп бөлігі 1898 жылы өзі негізін қалаған *L'Année Sociologique* журналы арқылы танылды. Журналда түпнұсқа мақалалардың (бірінші шығарылымдағы Георг Зиммельдің бөлімі) болғанына қарамастан, журнал көбінесе кітаптар мен библиографиялық материалдарға айтылған сын-пікірлердің жинағы болып саналды. Оның мақсаты – «әлеуметтану философия саласы болып табылатын кеңінен тараған тұжырымдамаға» және «қазіргі танымал әлеуметтануға» қарсы тұру (Heilbron, 2015:82–83).

Дюркгейм редактор ретінде жұмыстың, әсіресе ертедегі зерттеулерде, басым бөлігін өз мойнына алғаны анық. Бұл, ең алдымен, философия бойынша білім алған, бірақ қатаң ғылыми әлеуметтануды дамытуды қолдаған ғалымдардың бірлескен ұжымы болды. Дюркгейм *Année* журналын ғылыми әлеуметтануды дамыту жолындағы пікірлес ғалымдар тобын құруға пайдаланды. Көрнекті тұлғалардың қатарында Селестин Бугле, Гастон Ричард, Франсуа Симиан, Анри Хьюберт және Дюркгеймнің жиені Марсель Мосс болды. Жұмыс өте күрделі болды және жылына, кем дегенде, 4–5 айға дейінгі мерзімге созылды. Кітаптар мен библиографиялық материалдарға айтылған сын-пікірлер жинағына назар тоқтату маңызды болып саналғанымен, бұл іс Дюркгеймнің көңілінен шықпады. Себебі ол тікелей әлеуметтанулық зерттеулерді оның маңызды міндеттерін орындаудан алшақтатты (Fournier, [2007] 2013). Дюркгейм өз уақытына ғана емес, сонымен қатар қызметкерлеріне де алаңдаушылығын былай білдірді: «Мен бұл жұмыстың бәріне өзімді жауапты сезінемін және бұл маған үлкен ауыртпалық туғызады. Мен оның қаншалықты күрделі екенін жеткізе алмаймын» (Fournier, [2007] 2013:376).

Дюркгеймнің ең үміт күткен әріптестері мен оқушыларының қатарында жиені Марсель Мосспен бірге лингвист мамандығын оқып жүрген ұлы Андре Дюркгейм болды. Үлкен үміт артылғанына қарамастан, Андре Бірінші дүниежүзілік соғыс майданына жіберілді, ақыры, 1915 жылы 17 желтоқсанда жарақаттан қаза тапты. Дюркгейм жұмысын жалғастырып, берік болуға тырысты, бірақ өзі де көп ұзамай – 1917 жылы 15 қарашада қайтыс болды. Оның өлімін көбі Андренің қазасымен байланыстырады. Мосс былай деп жазды: «Өлім (Андренің өлімі) оған әке ретінде де, интеллектуал ретінде де қатты соққы болды. Бұл Дюркгеймнің өліміне әкелді» (Mauss, cited in Fournier, [2007] 2013:722). Сол кезде Дюркгейм француз интеллектуалды топтары қатарында танымал тұлға болғанымен, оның еңбектерінің американдық әлеуметтануға маңызды әсер еткені 20 жылдан кейін ғана, Толкотт Парсонстың *The Structure of Social Action* («Әлеуметтік іс-әрекеттердің құрылымы») (1937) еңбегі жарияланғанда мойындалды.

ғамдағы үйлесімді зерттеп, оның қоғамдағы нақты бар болуын немесе жоқтығын ескермегенімен сынға алынады.

Әлеуметтік фактілер

Дюркгейм әлеуметтануды психология мен философиядан алыстатуға және оның даралық сипатын анықтап, орнықтыруға көмектесу үшін ([1895] 1982) әлеуметтанудың айрықша тақырыбы ретінде әлеуметтік фактілерді қарастыру қажеттілігін тұжырымдайды (see M. Gane, 1988; Gilbert, 1994; Nielsen, 2005,

2007a; and the special edition of Sociological Perspectives [1995]). Қысқаша айтқанда, әлеуметтік фактілер акторларға жат, бірақ оларға әлеуметтік құрылымдар, мәдени нормалар мен құндылықтар тәуелді. Мысалы, студенттер арасында университеттік бюрократия оқу орнының білім беру жүйесіне әсерін тигізетін американдық қоғамның нормалары мен құндылықтары сияқты, әлеуметтік құрылымдармен шектелген. Осындай әлеуметтік фактілер әлеумет өмірдің барлық салаларында адамдарға кедергі жасайды.

Әлеуметтануды психология мен философиядан ажыратуда әлеуметтік фактілерді «заттай» (S. Jones, 1996) қарастыру, сондай-ақ оны тәжірибелік тұрғыда зерттеу аса маңызды орынға қойылады. Бұл өзіміздің ақыл-ойымыздағы білімнен тыс бақылау және эксперимент арқылы алынған нақты мәлімет бойынша әлеуметтік фактілерді зерттеу қажеттігін білдіреді. Әлеуметтік фактілерді «заттай» эмпирикалық зерттеуі Дюркгейм әлеуметтануының бағытын көптеген философиялық көзқарастардан ерекшелейді:[1]

> «Әлеуметтік факт – адамды сынауға жарамды кез келген қоғамдық маңызы зор оқиға немесе жалпы қоғамға ортақ, бірақ оның құрамындағы жеке көріністерінен тәуелсіз оқиғалар жиынтығы».
>
> (Durkheim, [1895] 1982:13)

Дюркгеймнің әлеуметтануды психологиядан ерекшеленетіндей етіп, әлеуметтік фактіні анықтаудың екі жолын ұсынғанына назар аудару қажет. Біріншіден, әлеуметтік факт ішкі қозғаушы емес, сыртқы шектеу ретінде қарастырылады. Екіншіден, әлеуметтік фактілер жалпы қоғамға ортақ және белгілі бір нақты адамға тиесілі емес.

Дюркгейм әлеуметтік фактілерді жеке тұлғалардың деңгейіне дейін кішірейтуге болмайтынын, бірақ олардың жеке шындығы ретінде зерттелу қажеттігін пайымдады. Дюркгейм әлеуметтік фактілерді «бірегей» *(unique)* дегенді білдіретін *sui generis* латын терминіне сілтеме жасады. Ол осы терминді әлеуметтік фактілердің өзіндік ерекше сипаты бар екенін растауға қолданды. Әлеуметтік фактілердің индивидтер деңгейіне қатысты түсіндірілетінін растау – әлеуметтануды психологияға теңестірумен парапар. Оның орнына әлеуметтік фактілерді тек басқа әлеуметтік фактілермен түсіндіруге болады. Төменде келтірілген түсіндірменің кейбір мысалдарын қарастырамыз, онда Дюркгейм еңбек бөлінісін, тіпті өз-өзіне қол жұмсауды өзіндік жеке ниетпен емес, басқа да әлеуметтік фактілермен түсіндіреді. Қорытындылай келе, әлеуметтік фактілер эмпирикалық түрде зерттелуі мүмкін, индивидтен тыс, индивид мәжбүрлеген және басқа әлеуметтік фактілермен түсіндіріледі.

Дюркгейм өз бетінше бірнеше әлеуметтік фактілерді, соның ішінде заңды ережелерді, моральдық міндеттемелерді және әлеуметтік келісімдерді ұсынды. Ол сондай-ақ тілді әлеуметтік факті ретінде қарастырады және оны ойға қонымды мысалмен түсіндіреді. Біріншіден, тіл – эмпирикалық түрде зерттелетін «құбылыс». Тілдің логикалық ережелері туралы философиялық тұрғыда ешкім оңай жеткізе алмайды. Әрине, барлық тілдерде грамматика, айтылу, емле және т.б. туралы кейбір логикалық ережелер бар. Алайда барлық тілдерде логикалық ережелерден маңызды ерекшелік бар (Quine, 1972). Тіл қолданысының уақыт өте толық болжанбайтын тәсілдермен өзгеру мүмкіндігін ескере келе, сол уақыттағы тілді қолдану жолдары эмпирикалық жолмен анықталуы керек.

Екіншіден, тіл – индивидтердің болмысынан тыс. Индивидтер тілді қолданғанына қарамастан, тілдің сипатын анықтамайды және оны жасамайды. Олардың тілді өз қолданысына бейімдеу фактісі индивидтердің болмысынан тыс және жеке қолданысқа бейімдеуге мұқтаж екенін көрсетеді. Шындығында, кейбір философтар (Kripke, 1982, Wittgenstein, 1953) жеке тілдің болуы мүмкін еместігін тұжырымдайды. Жеке мағынасы бар сөздер жинағы тілге жатпайды, себебі ол тілдің негізгі функциясын – қарым-қатынасты орнатуға жарамайды. Анықтамаға сәйкес, тіл әлеуметтік. Демек, кез келген нақты индивидке қатысты қарастырылмайды.

Үшіншіден, тіл мәжбүрліктен туады. Біз қолданатын тіл кейбір нәрселерді айтуға қиындық тудырады. Мысалы, ұзақ мерзімді қарым-қатынаста болған бір жыныстағы серіктестердің арасындағы қатынасын нақтылап атау қиын. Олар бір-бірін «серіктестер» деп атаса, іскерлік қарым-қатынасты көрсетуі мүмкін. Әлде олар бір-бірін «маңызды басқалар», «сүйетіндер», «ерлі-зайыптылар» немесе «ерекше достар» деп атауы тиіс пе? Әрқайсысының өз кемшілігі бар. Тіл – бір жынысты адамға қатысты туындайтын күрделі әлеуметтік фактілер жүйесінің бір бөлігі, тіпті егер әрбір адам бір жынысты қарым-қатынастарды жеке түрде қабылдауы тиіс болса да, қиынға соғады. Тіл – әлеуметтік фактілер жүйесінің бір бөлігі бола тұрып, жеке тұлға бір жыныстылыққа қатысты шешімді өзі қабылдаса да, бәрібір бір жынысты адаммен қарым-қатынасын қиындатады. Қорытындылай келгенде, тілдегі өзгерістерді тек басқа әлеуметтік фактілермен түсіндіруге болады және индивидтерге қатысты қарастырылмайды. Тіпті жеке адамға қатысты зерттеуге болатын өте сирек жағдайларда да өзгерістің нақты түсіндірмесі – қоғамның осы өзгерістерге ашық болған әлеуметтік фактілері. Мысалы, тілдің ең өзгеріске ұшырайтын бөлімі сленг маргиналды топтардан бастау алатынын назарға алуға болады. Алдымен бір адамның сленг сөзін туындататынын білеміз, бірақ нақты қандай адамға қатыстылығы бар екені маңызды емес. Пайда болған сленгтің тарихын және функциясын тек маргиналды әлеуметтік топтың өмірде болу фактісі түсіндіре алады.

Кейбір әлеуметтанушылар Дюркгеймнің әлеуметтануды әлеуметтік фактілерге ғана қатысты зерттеумен шектеуін «экстремистік» ұстанымға жатқызады (Karady, 1983:79–80). Бұл ұстаным әлеуметтанудың кейбір салаларын бүгінгі күнге дейін шектейді. Бұдан басқа, Дюркгейм әлеуметтануды туыстас ғылымдардан жасанды түрде алшақтатуға тырысты. Лемерт (1994:91) атап өткендей, өз фактілеріне байланысты ғана анықтағандықтан, Дюркгейм әлеуметтануды басқа ғылымдардан үзді». Сонымен, кемшіліктеріне қарамастан, Дюркгеймнің әлеуметтік фактілер туралы идеясы әлеуметтануды тәуелсіз зерттеу саласы ретінде қарастырып, қоғамды талдау үшін ең сенімді дәлелдердің бірін ұсынды.

Материалдық және материалдық емес әлеуметтік фактілер

Дюркгейм әлеуметтік фактілердің материалдық және материалдық емес екі түрін анықтады. Архитектураның стильдері, технологияның формалары және заңдық кодтары сияқты маңызды материалдық әлеуметтік фактілер түсінуге оңай, себебі олар тікелей бақыланады. Әрине, заңдар – жеке адамдарға тән емес және олар үшін мәжбүрлеу. Ең бастысы, бұл материалдық әлеуметтік фактілер индивидтерге жат және оларды мәжбүрлейтін моральдық күштердің анағұрлым ауқымды және қуаттырақ аумағын қамтиды. Бұл – материалдық емес әлеуметтік фактілер.

Дюркгейм зерттеулерінің басым бөлігі және оның әлеуметтануының өзегі – материалдық емес әлеуметтік фактілерді зерттеу. Дюркгейм: «Әлеуметтік сананың барлығы бірдей экстернализациялы және материалды бола алмайды», – дейді ([1897] 1951:315). Әлеуметтанушылар қазір қандай нормалар мен құндылықтарды немесе, жалпы алғанда, мәдениетті Дюркгеймнің тұспалдағанындай, материалдық емес әлеуметтік фактілер деп атайды (Alexander, 1988). Бірақ бұл идея түйткіл тудырады: нормалар мен құндылықтар сияқты материалдық емес әлеуметтік фактілер акторға қалай қатысты болуы мүмкін? Олар акторлардың ойларынан басқа қайдан табылуы мүмкін? Егер олар акторлардың санасында болса, олар сыртқы ма, әлде ішкі ме?

Дюркгейм материалдық емес әлеуметтік фактілердің белгілі бір дәрежеде адамдар санасында қалыптасқанын мойындады. Дегенмен адамдар өздерінің өзара әрекеттесуі күрделі жолдармен іске аса бастағанда, олар «өздерінің барлық заңдарына бағынатын болады» деп санайды (Durkheim, [1912] 1965:471). Жеке тұлғалар материалдық емес әлеуметтік фактілерге арналған негіз ретінде қажет, бірақ нысаны мен мазмұны жеке адамдардың өзара күрделі әрекеттесуі арқылы анықталады. Демек, Дюркгейм осы еңбекте, біріншіден, «әлеуметтік заттар тек адам арқылы жүзеге асырылады; олар – адам қызметінің нәтижесі» ([1895] 1982:17) және, екіншіден, «қоғам тек индивидтердің жиынтығын өлшеуден тұрмайды» ([1895], 1982:103) деп дәйектейді.

Қоғам тек адамнан құралғанына қарамастан және ешқандай материалдық «рухани» зат жоқ болса да, оны адамдардың өзара әрекеттесуі арқылы ғана түсінуге болады. Өзара қарым-қатынастар, тіпті материалдық емес болса да, шындық деңгейіндегі мәнге ие. Бұл *байланысқан реализм* деп аталды (Alpert, 1939).

Дюркгейм әлеуметтік фактілерді материалдық тұрғыдан бөлек көрді (Lukes, 1972:9–10). Әлеуметтанушы әдетте өз жұмысының негізгі бағыты болып табылатын материалдық емес әлеуметтік фактілерді түсіну үшін эмпирикалық қолжетімді материалдық әлеуметтік фактілерге назар аудару арқылы зерттеуді қолға алады. Адамдардың саны мен тығыздығы, қарым-қатынас арналары және тұрғын үй құрылысы сияқты ең маңызды нәрселерге жүгінеді (Andrews, 1993). Дюркгейм бұл фактілерді морфологиялық деп атады және олардың ең маңыздысы *Division of Labor in Society* («Қоғамдағы еңбек бөлінісі») (1993) атты алғашқы кітабында көрініс тапты. Басқа деңгейде морфологиялық құрамдас бөліктердің (ғимараттағы адамдардың тығыздығы және олардың байланыс желілері) және материалдық емес әлеуметтік фактілердің (бюрократиялық нормалар сияқты) қоспасы болып саналатын құрылымдық компоненттер (мысалы, бюрократия) орналасқан.

Материалдық емес әлеуметтік фактілердің түрлері

Дюркгейм үшін материалдық емес әлеуметтік фактілер маңызды болғандықтан, оның осы типтерді қалай қолданғанын ескере отырып, біз төрт түрді – мораль, ұжымдық сана, ұжымдық көзқарастар мен әлеуметтік бағыттарды қарастырамыз.

Мораль. Дюркгейм сөздің кең мағынасында моральдық әлеуметтанушы болды (R.T. Hall, 1987; Mestrovic, 1988; Varga, 2006). Оны зерделеу бізде әлеуметтанудың пән ретінде моральға қатысты алаңдаушылық бар екенін еске салады. Дюркгейм моральға екі тұрғыдан қарады. Біріншіден, Дюркгейм мораль әлеу-

меттік фактор болғанына, яғни моральды эмпирикалық зерттеуге болатынына, жеке адамға тән екеніне, адамның мәжбүрлеуіне және басқа да әлеуметтік фактілермен түсіндірілетініне сенімді болды. Мораль дегеніміз – бұл философия туралы түсінік емес, алайда эмпирикалық феномен ретінде қарастыруға болатын түсінік. Мораль әсіресе әлеуметтік құрылыммен тығыз байланысты. Кез келген мекеменің моральдық деңгейін түсіну үшін, алдымен, мекеменің қалай қалыптасқанын, оның қазіргі үлгісін қалай қабылдағанын, қоғамның жалпы құрылымында алатын орнын қарастыру қажет.

Екіншіден, Дюркгейм мораль әлеуметтанушысы болды, себебі оның зерттеуі қазіргі қоғамның моральдық «денсаулығына» қатысты алаңдаушылық тудырды. Дюркгейм әлеуметтануының басым бөлігі – оның моральдық мәселелермен айналысуының жанама нәтижесі. Шын мәнінде, Дюркгеймнің әріптестерінің бірі оның өмірлік жұмыстарына шолу жасап, «мораль олардың басты объектісі болғанын ескермесе, оның жұмысын түсінбейді» деп жазды (Davy, trans. in R.T. Hall, 1987:5).

Бұл екінші көзқарасты тереңірек зерделеу Дюркгеймнің алдына қойған перспективасын түсіну үшін қажет. Дюркгейм қоғамның моральсыз ортаға айналғанын немесе айналуы мүмкіндігін меңзеген жоқ. (1925–1961:59) Қоғам моральмен теңестірілетін болғандықтан, Дюркгейм үшін бұл мүмкін емес еді. Демек, қоғамның моральсыз болуы мүмкін емес, алайда қоғамның ұжымдық ынтасы өзіндік мүдделерден басқа ештеңені көздемесе, оның моральдық күші жоғалуы ықтимал. Тек әлеуметтік факт болғандықтан ғана, мораль адамдарға жеке мүдделерін ығыстыратын міндеттемелерді жүктей алды. Сондықтан Дюркгейм қоғамның моральдық қасиеттеріне қызығушылық таныта отырып, сол қоғамның моральға мұқтаж екеніне сенді.

Дюркгейм адамның *еркіндігіне* байланысты адамгершілік мәселесіне қатты алаңдайды. Дюркгеймнің пікірінше, адамдарға адамгершілік байланыстардың «ауытқушылық» қаупі төнді. Бұл адамгершіліктік байланыстар Дюркгейм үшін өте маңызды болды, өйткені оларсыз адам шектеусіз құмарлықтардың құлдығында болады. Адамдар өздерінің құмарлықтарын қанағаттандыру жолдарын іздестіруге талпынады, бірақ әр жаңа қанағаттану одан да көп қажеттіліктерге әкеледі. Дюркгеймнің ойынша, әр адамның әрқашан қалайтын нәрсесі «көп». Бұл – әрине, жол беруге болмайтын мәселелердің бірі. Егер қоғам бізді шектемесе, біз сансыз қажеттіліктерімізді қанағаттандырудың құлдығына түсеміз. Демек, Дюркгейм адамдарға еркін болу үшін адамгершіліктіктің және сыртқы бақылаудың қажеттілігіне қатысты қарама-қайшы көзқарасты ұстанады. Әрбір адамның өзегіндегі еріксіз бұл қалаудың түрін талдау – оның әлеуметтануының басты бағыты.

Ұжымдық сана. Дюркгейм ортақ адамгершілікке деген қызығушылығын әртүрлі тәсілдермен және түрлі түсініктермен ұштастырды. Дюркгейм осы мәселені шешудегі алғашқы әрекеттерінде *ұжымдық сана* идеясын жарыққа шығарды. Француз тілінде *conscience* сөзі «сана» және «моральдық сана» дегенді бірдей білдіреді. Дюркгейм ұжымдық сананы төмендегідей сипаттайды:

> «Бір қоғамның орташа азаматтарына ортақ наным мен сенімнің жиынтығы өзінің жеке өмірі бар белгілі бір жүйені құрайды. Оны ұжымдық немесе ортақ сана деп атауға болады. Осылайша, бұл жеке санадан өзгеше ұғым және осы жеке сана арқылы ғана түсіндіріледі».
>
> (Дюркгейм, [1893] 1964:79–80)

Бұл анықтаманың назар аударатын бірнеше тұсы бар. Біріншіден, Дюркгейм ұжымдық сана туралы халықтың сенімі мен көңіл күйінің «тұтастығы» туралы жазған кезде, қоғамның бүкіл аумағында пайда болғанын меңзеді. Екіншіден, Дюркгейм ұжымдық сананы тәуелсіз деп санайды және басқа да әлеуметтік фактілерді анықтай алады. Бұл, Маркс ұсынғандай, материалдық базаның көрінісі ғана емес. Ақырында, Дюркгейм ұжымдық сана туралы көзқарас ұстанғанымен, өзінің жеке сана-сезімі арқылы «іске асырылғанын» жазды.

Ұжымдық сана ортақ түсініктердің, нормалар мен нанымдардың жалпы құрылымына қатысты. Демек, бұл – амалсыз және аморфты тұжырымдама. Төменде көретініміздей, Дюркгейм бұл тұжырымдаманы қазіргі заманғы қоғамдарға қарағанда «қарапайым» қоғамдар ұжымдық санаға, яғни ортақ түсініктерге, нормаларға және наным-сенімге ие болатынын айту үшін пайдаланды.

Ұжымдық көзқарастар. Ұжымдық сана өте кең және аморфты идея болғандықтан, оны тікелей зерттеуге болмайды, сананы өзара байланысқан материалды әлеуметтік фактілер арқылы қарастыру қажет (мысалы, біз ұжымдық сана жайлы айту үшін Дюркгеймнің құқықтық жүйені қолдануына назар аударамыз). Дюркгеймнің бұл шектеуге қанағаттанбауы оның келесі еңбектерінде ұжымдық сананы азырақ пайдаланып, оның орнына анағұрлым ерекше *ұжымдық көзқарастар* түсінігін тудырды (Nemedi, 1995; Schmaus, 1994). *Représentation* дейтін француз сөзі тура мағынасында «идея» дегенді білдіреді. Дюркгейм бұл терминді ұжымдық түсінік пен әлеуметтік «күшке» қатысты бірдей қолданды. Ұжымдық көзқарастарға діни символдар, мифтер және танымал аңыздар мысал бола алады. Осының барлығы – қоғамның өз-өзіне ықпал ететін әдістерінің бірі (Durkheim, [1895] 1982:40). Олар ұжымдық көзқарастарды, нормаларды, құндылықтарды ұсынады және бізді осы ұжымның талаптарына сай болуға жігерлендіреді.

Ұжымдық көзқарастар да индивидтер деңгейінде қарастырылмайды. Себебі олар өзара әлеуметтік әрекеттесуден туындайды, бірақ олар ұжымдық санаға қарағанда тікелей зерттеуге ыңғайлы. Өйткені олар жалауша, икона, бейнелер сияқты материалдық символдармен немесе рәсімдер сияқты тәжірибелермен байланыста болады. Сондықтан әлеуметтанушы белгілі бір ұжымдық көзқарастардың қалай сәтті немесе сәтсіз қатар өмір сүруін немесе үйлесімдік табуын зерттейді. Мысал ретінде, біз басқа әлеуметтік фактілерге қатысты Авраам Линкольннің көзқарастары қалай өзгергенін көрсететін әлеуметтік зерттеуді айта аламыз:

> «Ғасырлар тоғысы мен 1945 жылдар аралығында өзге көшбасшы президенттер сияқты, Линкольн де идеал болды. Басылымдар оны Теодор Рузвельттің қолын алып, оны дұрыс бағытқа нұсқап тұрған немесе Вудро Вильсонның жанында соғыс пен бейбітшілік мәселелерін талқылаған, не Франклин Рузвельттің иығына қолын салып, жігерлендіріп тұрғандай етіп бейнелейді. Мультфильмдер оның мүсініне немесе портретіне қарап тұрған қолдаушыларды көрсетті. Оның мүсіндері неоклассикада өмірдегіден ірірек етіп бейнеледі; мемлекеттік портреттер оның тұлғасын президенттік күштің ұлылығымен теңеді; «ұлы стиль» тарихи бейнелеу өнері мемлекеттің тағдырын өзгертуші ретінде ұсынды. Алайда 1960 жылдары дәстүрлі суреттер жоғалып, билбордтар, постер, мультфильмдер және журнал мұқабаларындағы сенімдердің жаңа түрлерімен алмасты. Онда Линкольн банктің мерейтойын атау құрметіне мерекелік қалпақ

киіп, ысқырғыш үрлеп тұрады; рок-концертті жарнамалауға саксофонда ойнап; басқа жерде Мэрилин Монромен қол ұстасқан немесе өзінің мемориалды орындығында жергілікті сыра шөлмегімен отырған қалпында көрінеді, немесе күннен қорғайтын көзілдірік киген алып «сәнқой», сондай-ақ дәстүрлі туған күн тойын Ұлы Валентин күнімен алмастырғанының бір белгісі ретінде Джорждд Вашингтон екеуі мерекелік ашықхат алысып тұрған қалыпта бейнеленеді. 1960 жылдардан кейінгі иконографика кезеңі Линкольн беделінің төмендегенін көрсетеді».

(B. Schwartz, 1998:73)

Америка қоғамындағы Авраам Линкольннің әртүрлі тұрғыдағы ұжымдық көзқарас ретіндегі функциясы адамдарға өздерін американдықтар ретінде, не американдық патриот немесе американдық тұтынушылар ретінде ойлауға мүмкіндік берді. Сонымен қатар оның бейнесі американдықтарды патриоттық міндетін өтеуге немесе құттықтау ашық хаттарын сатып алуға үндейтін күш болып есептеледі. Осы көзқарасты зерттеу Америка қоғамындағы өзгерістерді жақсырақ түсінуге мүмкіндік береді.

Әлеуметтік бағыттар. Дюркгейм ұсынған әлеуметтік фактілер мысалдарының көп бөлігі әлеуметтік ұйымдармен байланысты. Алайда ол «бұл белгілі бір орнығып үлгерген формада өздерін елестете алмайтын» әлеуметтік фактілер екенін нақтылап айтқан ([1895] 1982:52). Дюркгейм оны *әлеуметтік бағыттар* деп атады. Ол қоғамдық жиындарда шығарылатын «энтузиазмнің ұлы толқындары, наразылық және өкініш» мысалдарын келтірді (Durkheim, [1895] 1982:52–53). Әлеуметтік бағыттар басқа әлеуметтік фактілерге қарағанда нақтылығы төмендеу болғанына қарамастан, олардың индивидуалды деңгейде қарастырылмайтынына байланысты әлеуметтік факт ретінде мойындалады. Біз осындай әлеуметтік бағыттарға куә боламыз. Мұны тек ортақ сезімдерге қарсы күрескенде ғана білсек те, олар бізді мәжбүрлеуші күшке ие болады.

Осы материалдық емес және тұрақсыз (эфемералды) әлеуметтік фактілер тіпті ең мықты институттарға да әсер етуі мүмкін. Мысалы, Рамет (1991) «рок-концерт алдында топтың арасынан әлеуетті қалыптасқан әлеуметтік бағыттар шығыс еуропалық коммунистік өкіметке қауіп ретінде көрініп, шындығында, олардың құлдырауына әкелді» деп тұжырымдайды. Рок-концерттер партиялық бақылаудан тәуелсіз «мәдени стандарттар, сән, іс-әрекет синдромдарының» пайда болу және таратылу орындары болды (Ramet, 1991:216). Атап айтқанда, аудиториядағылар концерт кезінде өздерінің санасыз күй кешкенін сезді. Сол арқылы олар өз сезімдерін растады, нығайтты және оған жаңа әлеуметтік-саяси мағына берді.

Қазіргі әлеуметтану нормаларын, құндылықтарын және мәдени бағытын ескере отырып, біз материалдық емес әлеуметтік фактілерге деген Дюркгеймнің қызығушылығын құптай алмаймыз. Алайда әлеуметтік ағымдардың тұжырымдамасынан бірнеше мәселе туындады. Бұл мәселе көпшіліктің Дюркгеймді топтық санаға байланысты сынға алуына себепші болды ([Pope, 1976:192–194]; мұндай идея 1800 жылдардың соңы мен 1900 жылдардың басында Франклин Г. Гиддинс [Chriss, 2006] жұмысында басым болды). Осындай көзқарасты ұстанатын Дюркгеймді сынаушылар «ол материалдық емес әлеуметтік фактілерге акторлардан бөлек автономдылық берген» деп санайды. Бірақ мәдени құбылыстар әлеуметтік бос кеңістікте өздігінен іске асуы мүмкін емес және Дюркгейм осыны жақсы түсінді:

«Бірақ біз осы әлеуметтік сананы қалай елестете аламыз? Ол қоғамнан жоғары тұрған қарапайым және трансценденттік тіршілік иесі ме? Бұл тәжірибе бізге ондай ештеңе көрсетпейді. Ұжымдық ақыл *(l'esprit collectif)* тек индивидуалды ақылдардың жинағы саналады. Бірақ соңғылар механикалық тұрғыда сабақтас емес әрі бір-бірімен үйлеспейді. Олар символдардың алмасуы арқылы үздіксіз қарым-қатынаста бір-біріне әсер ете алады. Олар табиғи ұқсастықтарына сәйкес жіктеледі; олар өздерін үйлестіреді және жүйелендіреді. Осылайша, әлемде теңдесі жоқ, жаңа психологиялық тіршілік иесі пайда болады. Ішінде резонанстық күйде орналасқан санаға қарағанда, оның иелік ететін санасы шексіз қарқынды әрі ауқымды. Әлде ол – «сананың санасы». Оның ішінен біз бірден қазіргі және өткеннің барлық жинақталған өмір күшін таба аламыз».

(Durkheim, [1885] 1978:103)

Әлеуметтік бағыттарды ұжымдардың мүшелері ортақ мағына ретінде қабылдайтын жиынтық ретінде қарастыруға болады. Бірақ мұндай жолмен әлеуметтік бағыттарды кез келген жеке тұлғаның ақылы тұрғысынан түсіндіруге келмейді. Жеке тұлғалар, әрине, әлеуметтік бағыттарға ықпал жасайды, бірақ олар әлеуметтік күшке айналып, өзара қатынас арқылы жаңа нәрсені дамыта алады. Әлеуметтік бағыттар жеке тұлғалар арасындағы өзара қатынас тұрғысынан, яғни *intersubjectively* түсіндіруге болады. Олар жеке тұлғалар деңгейінде емес, өзара қарым-қатынас деңгейінде қарастырылады. Бұл ұжымдық «көңіл күйлер» немесе әлеуметтік бағыттар бір ұжымнан екіншісіне ауысады, соның нәтижесінде белгілі бір мінез-құлық түрлерінің қарқыны өзгереді, сонымен қатар суицид сияқты индивидуалды әрекет саны төмендегенін көреміз.

Шын мәнінде, әлеуметтік фактілер жайлы Дюркгеймнің теориясы мен ми және ақыл (Sawyer, 2002) арасындағы байланыс туралы теориялардың үлкен ұқсастықтары бар. Екі теория да күрделі, үнемі өзгеріп тұратын жүйелер «жүйенің құрамдас бөліктерінің толық сипаттамасы арқылы болжау мүмкін болмайтын» жаңа қасиеттерді көрсетеді деген идеяны қолданады (Sawyer, 2002:228).

Заманауи философия ақылдың тек мидың функциясы екенін айтады, бірақ мидағы байланыстардың күрделілігі шынайылықтың жеке нейрондар арқылы түсіндірілмейтін ақыл деген жаңа деңгейін туындатады. Бұл дәл Дюркгеймнің идеясындағыдай болды, яғни жеке тұлғалардың арасындағы өзара күрделі байланыстарды орнатады және олар ендігі кезекте индивидтер арқылы түсіндірілмейді. Демек, Дюркгеймнің теориясы түрлі нормалар, құндылықтар, мәдениет пен ортақ әлеуметтік-психологиялық құбылыстарды қамтитын материалдық емес әлеуметтік фактілердің өте заманауи тұжырымдамасы болды деп айта аламыз (Emirbayer, 1996).

Қоғамдағы еңбек бөлінісі

«Қоғамдағы еңбек бөлінісі» (Durkheim, [1893], 1964; Gibbs, 2003) – әлеуметтанудағы алғашқы классикалық еңбектердің бірі (Tiryakian, 1994). Бұл еңбекте Дюркгейм адам мен қоғам арасындағы заманауи қарым-қатынастың дамуын қамтиды. Атап айтқанда, Дюркгейм сол уақыттағы жұртшылық моральдық дағдарыс ретінде қабылдаған құбылыстарды зерттеу үшін өзінің жаңа әлеуметтану ғылымын қолданды. Бірінші басылымға кіріспе сөз былай басталады: «Бұл кітап, ең алдымен, моральдық өмір фактілерін позитивті ғылым әдістеріне сәйкес зерттеуді басшылыққа алады».

Дюркгейм Францияда өмір сүрген кезеңде моральдық дағдарыстың кең етек жайғаны байқалады. Француз революциясы дәстүрлі билік пен діни сенімге қауіп төндіреді деген қорқынышпен, қоғам адам құқықтарына қатты алаңдаушылық танытты. Бұл үрдіс революциялық үкімет құлағаннан кейін де жалғасты. XIX ғасырдың ортасына қарай жұрттың көбі өздері жайлы ғана ойлады. Француз революциясы мен Дюркгейм идеяларының пісіп-жетілуі арасындағы 100 жылға таяу мерзімде Франция үш монархия, екі империя және үш республикалық кезеңді бастан өткерді. Бұл режимдер 14 конституцияны дүниеге әкелді. Моральдық дағдарыс сезімі 1870 жылы Францияның Пруссиядан жеңіліске ұшырап, Пруссияның Дюркгеймнің туған жерін жаулауымен үндес туындады. Одан кейін Париж Коммунасы[2] деп аталатын қысқа мерзімді зорлық-зомбылықты төңкеріс болды. Бұл жеңіліс пен одан кейінгі көтеріліс қоғамда кең таралған индивидуализмге әкелді.

Огюст Конт «осы оқиғалардың едәуірі еңбек бөлінісінің артуына әсер етуі мүмкін» деп мәлімдеді. Қарапайым қоғамда адамдар, негізінен, бірдей іспен айналысады, жұмыс барысында жинақталған тәжірибесімен бөліседі, яғни қоғам мүшелерінде ортақ құндылықтар қалыптасады. Заманауи қоғамда барлығы керісінше, әркім әртүрлі жұмыспен айналысады. Адамдарға түрлі мамандандырылған тапсырмалар берілген соң, олар өзара ортақ тәжірибемен бөлісуді тоқтатады. Бұл әртүрлілік қоғам үшін қажетті ортақ моральдық құндылықтарды бұзады. Демек, адам әлеуметтік қажеттіліктерін құрбан етпейді. Конт әлеуметтануға әлеуметтік ынтымақтастықты қалпына келтіретін псевдо-дін жасауды ұсынды. Шын мәнінде, «Қоғамдағы еңбек бөлінісі». Конттың талдауын (Gouldner, 1962) теріске шығарды деп қарауға болады. Дюркгейм, еңбек бөлінісі әлеуметтік моральдың жаңа түрі ретінде қабылданатындықтан, әлеуметтік моральдың жоғалуы мүмкін емес екенін айтады.

«Қоғамдағы еңбек бөлінісі». тезисі заманауи қоғамда ұқсас іспен айналысатын адамдарды бірге жинақтауды көздемейді. Оның орнына, бұл жүйе әртүрлі жұмыспен айналысатын адамдардың өзара байланысында бір-біріне тәуелді болып, бірлесуін қамтиды. Еңбек бөлінісі ынтымақтастық сезімін ыдырататын экономикалық қажеттілік болып көрінуі мүмкін, бірақ Дюркгейм ([1893] 1964:17) еңбек бөлінісінің экономикалық қызметі, моральдық әсер етуімен салыстырғанда, шамалы деп санайды және «оның шынайы функциясы – екі не одан да көп адамдар арасындағы ынтымақтастықты орнату».

Механикалық және органикалық ынтымақтастық

Еңбек бөлінісіндегі өзгерістер қоғам құрылымына елеулі айырмашылықтар әкеледі. Дюркгеймді әлеуметтік ынтымақтастыққа әкелетін жаңа жол, басқаша айтқанда, қоғамның өзгерген жолы және қоғам мүшелерінің өздерін жалпының мүшесі ретінде сезінуі қызықтырады. Осы айырмашылықты айқындау үшін Дюркгейм ынтымақтастықтың механикалық және органикалық екі түрін бөліп қарайды. Механикалық ынтымақтастық сипатындағы қоғам – бірегей, өйткені барлық адамдар әмбебап. Олардың арасындағы байланыс барлығын ұқсас іс-әрекеттерге жұмылдырып, ұқсас жауапкершіліктер жүктейді. Керісінше, органикалық ынтымақтастық сипатындағы қоғам адамдардың арасындағы айырмашылықтарға құралған, яғни онда әр адам әртүрлі тапсырма орындап, әртүрлі жауапкершілік атқарады.[3]

Заманауи қоғамда адамдар салыстырмалы түрде міндеттердің тар ассортиментін орындай алатынына байланысты, қоғамға адамдардың көп саны қажет болуда. Ері – аңшы, әйелі терімшілікпен айналысатын отбасы өз бетінше еміннеркін күн көре алады. Ал заманауи отбасына нан жабушы, ет шабушы, автомеханик, мұғалім, полиция қызметкері қажет. Ал бұл адамдарға өмір сүру үшін басқа да қызмет түрлерін көрсететін өзге қоғам мүшелері керек. Дюркгеймнің айтуынша, заманауи қоғам – осындай қоғам мүшелерінің арасындағы еңбек бөлінісін қалыптастыру арқылы, оларды бір-біріне тәуелді етіп, ынтымақтастықты қамтамасыз етеді. Бұл мамандандыру тек индивидтерді ғана емес, сонымен қатар топтар, құрылымдар мен институттарды да қамтиды.

Дюркгейм ең алғашқы қоғамдарда қатаң тәртіпке негізделген әлеуметтік сана бар екенін, яғни оларда ортақ келісімдер, көзқарастар мен нормалардың жақсы насихатталғанын айтқан. Еңбек бөлінісінің артуы ұжымдық сананың төмендеуіне әкелді. Ұжымдық сана – механикалық ынтымақтастықтағы қоғамнан гөрі, органикалық ынтымақтастықтағы қоғамға көбірек тән. Заманауи қоғамда адамдар ұжымдық санаға қарағанда еңбек бөлінісі мен бір-бірінің атқаратын функцияларына тәуелділігі арқылы жақсырақ ынтымақтаса алады.

Энтони Гидденс (1972) ұжымдық сана қоғамның екі түрінде де мөлшер, жиілік, қатаңдық және мазмұн деген төрт түрлі бағытқа жіктелетінін көрсетеді (3.1-кестені қараңыз). *Мөлшер* дегеніміз – ұжымдық санаға біріктірілген адамдардың санын; *жиілік* дегеніміз – ұжымдық санаға адамдардың қаншалықты терең сенетінін; *қатаңдық* – ұжымдық сананың анықталған деңгейін; *мазмұн* екі түрлі қоғамдағы ұжымдық сананың қабылдайтын формасын білдіреді. Механикалық ынтымақтастық сипаттағы қоғамда ұжымдық сана барлық қоғам мүшелерін толық қамтиды, ұжымдық санаға барынша сенеді, ол өте қатаң және діни мазмұнға ие. Ал органикалық ынтымақтастық сипаттағы қоғамда ұжымдық сананың таралуы белгілі бір топтармен шектеледі, оған көбінесе сенбейді, ұжымдық сана өте қатаң түрде айқындалмаған және моральдық тұрғыдағы индивидуалды сипаты басым болады.

Динамикалық тығыздық

Еңбек бөлінісі Дюркгейм үшін әлеуметтік әлемде қарым-қатынас жасаудың мысалы ретінде материалдық әлеуметтік факті болып есептеледі. Жоғарыда көрсетілгендей, әлеуметтік фактілер, өз кезегінде, басқа да әлеуметтік фактілерді түсіндіруі тиіс. Дюркгейм «қоғамның механикалық ынтымақтастықтан органикалық ынтымақтастық түріне көшуіне *динамикалық тығыздық* әсер етеді» деп сенген. Бұл тұжырымдама қоғамдағы адамдар саны мен олардың орнын өзара іс-қимыл мөлшерімен айқындайды. Көп адам тапшы ресурстар үшін таласқа түседі және олардың арасындағы тартыстың жиілігі өздері сияқты басқа қоғам мүшелері арасындағы күрестің қарқынын өсіреді.

Динамикалық тығыздыққа байланысты мәселелер әдетте дифференциация және әлеуметтік ұйымдастырудың жаңа нысандарын қарастыру арқылы шешіледі. Еңбек бөлінісі адамдар арасындағы қақтығыстарды тудырудан гөрі бірін-бірі толықтыруға мүмкіндік береді. Сонымен қатар еңбек бөлінісі тудыратын бәсекелестік ресурстар үшін күресті барынша бейбіт сипатта шешіп, ақырында, ресурстардың көлемін арттырады.

Механикалық және органикалық ынтымақтастықтар арасындағы тағы бір қорытынды айырмашылық ретінде органикалық ынтымақтастық орнаған

қоғамда бәсекелестік кем болады және адамдар ынтымақтасуға, серіктес болуға жиі ұмтылады.

3.1-КЕСТЕ ● Ұжымдық сананың төрт бағыты

Ынтымақтастық	Мөлшер	Жиілік	Қатаңдық	Мазмұн
Механикалық	Толық қоғам	Жоғары	Жоғары	Дін
Органикалық	Жеке топтар	Төмен	Төмен	Моральдық индивидуализм

Сондықтан айырмашылықтар ұқсастықтарға қарағанда адамдар арасын анағұрлым жақындастыра түседі. Осылайша, органикалық ынтымақтастық сипатындағы қоғамда механикалық ынтымақтастық сипаттағы қоғамға қарағанда анағұрлым берік ынтымақтастық қалыптасады (Rueschemeyer, 1994). Индивидуалдық – әлеуметтік тығыз байланыстарға қарсы емес, бірақ оларға қойылатын талап екенін білдіреді (Muller, 1994).

Репрессивті және реститутивті заң

Еңбек бөлінісі мен динамикалық тығыздық материалды әлеуметтік фактілерге жатады, бірақ Дюркгейм материалдық емес ынтымақтастық формаларына барынша ден қойды. Дюркгейм материалдық емес фактілерді, әсіресе ұжымдық сана сияқты кең таралған құбылыстарды тікелей зерттеу күрделі деп ойлады. Материалдық емес әлеуметтік фактілерді ғылыми тұрғыда зерделеу үшін әлеуметтанушы оның табиғатын, өзгерістерін айқындайтын материалды, әлеуметтік фактілерді зерттеуі қажет. *«Қоғамдағы еңбек бөлінісі»* атты еңбегінде Дюркгейм механикалық және органикалық ынтымақтастық сипаттағы қоғамдардағы заң жүйесінің айырмашылықтарын зерттеуге зер салады (R. Cotterrell, 1999).

Дюркгейм механикалық ынтымақтастық сипатындағы қоғамда *репрессивті заң* жүзеге асатынын тұжырымдады. Бұл қоғам түрінде адамдар бірбіріне өте ұқсас, ортақ моральдық ұстанымдарға қатаң сенетін болғандықтан, ортақ құндылықтар жүйесіне қарсы жасалған кез келген әрекет адамдардың басым бөлігі үшін маңызды саналады. Әркім ортақ моральға зор құрметпен қарап, кез келген теріс әрекетті айыптайтындықтан, моральдық тәртіпті бұзушы өз әрекеті үшін қатаң жауапқа тартылады. Ұрлық жасау – қолдың шабылуына, өтірік айту тілдің кесілуіне әкелуі мүмкін. Тіпті моральдық тәртіпке қайшы ұсақ әрекеттердің өзі де қатаң жазаға ұшырайды.

Керісінше, органикалық ынтымақтастық сипатындағы қоғам тәртін бұзушылардың әрекеттері келтірген зардаптарды ақтауға бағытталған *реститутивті заңмен* ерекшеленеді. Мұндай қоғамда тәртіп бұзушылық барлық моральдық жүйеге қатысты емес, жеке адамға немесе қоғам сегментіне қатысты қарастырылады. Ортақ моральдың төмен болуына байланысты, қоғам мүшелері заң бұзушылыққа эмоциялық тұрғыда көңіл бөлмейді. Ортақ моральды бұзғаны үшін қатаң жауапқа тартылудың орнына, бұл қоғам заң бұзушының зардап шегушілерге жасаған қиянатын ақтап алуға мүмкіндік береді. Алайда органикалық ынтымақтастық қоғамда репрессивті заңның болуы да ықтимал (мысалы, өлім жазасы), ал реститутивті заң ұсақ заң бұзушылықтарға қатысты жүзеге асырылады.

Қорыта келгенде, Дюркгейм *«Қоғамдағы еңбек бөлінісі»* заманауи қоғамда моральдық ынтымақтастық жоғалмағанын, оның тек өзгергенін мәлімдейді. Біз ынтымақтастықтың ішкі тәуелділікке және жақындыққа, бәсекелестігі бәсең, реститутивті заңдарды негізге алған жаңа формасының қалыптасуын бақылаудамыз. Дегенмен бұл еңбек заманауи қоғамнан алшақ болды. Дюркгейм ынтымақтастықтың осы жаңа формасы әлеуметтік ауытқушылықтың жекелеген түрлеріне бейім екенін айтқан.

Қалыптылық және ауытқу

Дюркгейм бірінші кезекте әлеуметтанушының сау және ауытқуы бар қоғамдарды ажырата білуін қатаң талап етті. *«Қоғамдағы еңбек бөлінісі»* осы идеяны ұсынғаннан кейін, оны әрі қарай дамытып, талқылау үшін *The Rules of Sociological Method* («Әлеуметтану әдісінің ережесі») ([1895] 1982) атты кітабын жазды. Оның ойынша, әлеуметтанушы бір қоғамның даму барысының дұрыстығын соған ұқсас деңгейдегі екінші қоғамның жағдайымен салыстыру арқылы анықтайды. Егер қоғам қалыпты қоғамдардан артта қалса, ауытқу бар екені расталады.

Бұл идея өз уақытында үлкен сынға ұшырады және қазіргі күнге дейін осы идеяны басшылыққа алатын әлеуметтанушылар да кездеседі. Тіпті Дюркгеймнің аталмыш еңбегінің «екінші басылымының алғы сөзінде» былай деп жазды: «Осы кітап себепкер болған даулар негізсіз болғандықтан, оларға қайта оралу мағынасыз. Әдістің жалпы бағыты әлеуметтік типтерді бөлуге немесе қалыптыны паталогиядан ажыратуға арналған процедураларға тәуелді емес» ([1895] 1982:45).

Алайда Дюркгеймнің осы уәжден шығарған бір қызықты идеясы бар. Оған сәйкес, қылмыс ауытқуға қарағанда қалыпты болып саналады (P. Smith, 2008). Ол бұл идеяны қылмыстың әр қоғамда кездесетініне байланысты қалыпты жағдай болып саналуы және пайдалы функцияны қамтамасыз ету қажет екенімен негіздейді. Қылмыс қоғамға өзінің ұжымдық санасын анықтауға және реттеуге көмектеседі деп санайды: «Үлгілі және кіршіксіз саналатын монастырьдегі әулиелер қоғамдастығын елестетіп көрейік. Онда қылмыс түсінігі белгісіз болады, бірақ қарапайым қалыпты адамның кемшіліктері мен жасаған қателіктері қылмыспен бірдей жанжал тудырады. Сондықтан бұл қоғамдастық соттауға не жазалауға құзырлы болса, онда ол осындай жағдайлардың өзін қылмыстық әрекет сияқты қабылдап, күресуге тырысады ([1895] 1982:100).

«Қоғамдағы еңбек бөлінісі» еңбегінде Дюркгейм ауытқу идеясын заманауи қоғамдағы кейбір «нормадан тыс» еңбек бөлінісінің формаларын сынауға қолданды. Ол нормадан тыс үш форманы анықтады: 1) еңбек бөлінісінің аномиясы, 2) еңбек бөлінісінің мәжбүрлілігі; 3) нашар реттелген еңбек бөлінісі. Дюркгейм, Конт және басқалар еңбек бөлінісімен байланыстырған заманауи моральдық дағдарыстар осы қалыптан тыс формалар әсерінен туындайтынын мәлімдеді.

Еңбек бөлінісінің аномиясы оқшауланған жекелікті қолдап, адамдарға олардың қалай әрекет ету керектігін көрсетуден бас тартатын қоғамдағы реттеудің әлсіздігін білдіреді. Дюркгейм *аномия* түсінігін суицидке байланысты еңбектерінде одан әрі дамытады, оны кейінірек қарастырамыз. Екі жұмыста да ол осы терминді моральдық ұстанымның жетіспеушілігін сездіретін әлеуметтік-тұрмыстық жағдайларға қатысты қолданады (Bar-Haim, 1997; Hilbert, 1986). Дюркгейм үшін заманауи қоғам әрқашан

аномияға бейім, бірақ ол әлеуметтік және экономикалық дағдарыстар уақытына сәйкес келеді.

Механикалық ынтымақтастықтың қатаң ортақ моралі орнамай, адамдарда қандай әрекеттің жағымсыз не жағымды екені жайлы анық түсінік болмайды. Тіпті еңбек бөлінісінің қоғам ынтымақтастығының негізі екенін ескерсек те, ол жалпы қоғам моралінің толық жойылуына себеп бола алмайды. Индивидтер оқшауланып, жоғары мамандандырылған әрекеттерінің төңірегінде шектеліп қалуы мүмкін. Олар өздерінің айналасындағы бірге өмір сүріп, бірге қызмет істейтін адамдармен ортақ байланысты сезінбеуі де мүмкін. Бұл – аномияның пайда болуының бастамасы. Органикалық ынтымақтастық осы нақты «ауытқуға» ұшырауы ықтимал, бірақ Дюркгейм оны нормадан тыс жағдай деп есептегенін есте сақтаған дұрыс. Заманауи еңбек бөлінісі адамдарды мағынасыз тапсырмалар мен оқшауланған позицияларға жеткізуден гөрі, кеңейтілген моральдық байланысты нығайтуға бейім.

Дюркгейм адамдар не істеу қажеттігін білу үшін ережелер мен реттеуіштерді қажет ететініне сенген, оның екінші нормадан тыс формасы қақтығысты үдетіп, индивидтерді оқшауландырып, сондай-ақ аномияны өсіретін заңдар түрін қамтыды. Ол бұл форманы *еңбек бөлінісінің мәжбүрлілігі* деп атады. Бұл екінші ауытқудағы ескірген нормалар мен сенімдер индивидтерді, топтар мен таптарды тығырыққа тіреуі мүмкін. Дәстүрлер, экономикалық қуат немесе мәртебе жұмыстың талант пен біліктіліктен тәуелсіз екенін анықтай алады. Сөйтіп, Дюркгейм марксистік позицияға жақындай түседі:

> «Егер қоғамдағы бір тап күнкөріс үшін кез келген бағаға келісіп жұмыс істеуге мәжбүр болса, ал басқа тап иелігіндегі ресурстарды пайдаланып, оны өз шартын орындауға көндірсе, онда соңғы тап – заңды тұрғыда біріншіге қарағанда әділетсіз артықшылыққа ие деген сөз».
>
> (Durkheim [1895] 1982:319)

Қорыта келе, еңбектің дұрыс бөлінбеуі әртүрлі адамдардың мамандандырылған функциялары нашар үйлестірілген кезде байқалады. Сондай-ақ Дюркгейм «органикалық ынтымақтастық адамдардың өзара байланысы кезінде пайда болады» деп көрсеткен. Егер мамандандыру адамдардың арасындағы байланыстарға ықпал жасамай, тек оқшаулауға жеткізсе, еңбек бөлінісі әлеуметтік ынтымақтастыққа алып келмейді.

Әділдік

Қазіргі қоғамда еңбек бөлінісі мораль мен әлеуметтік нығайтуға пәрменді күш есебінде ықпал ету үшін аномия, мәжбүрлі еңбек бөлінісі және мамандандыру дұрыс үйлестірілуі тиіс. Бүгінгі қоғам ортақ тәжірибе мен ортақ нанымдар негізінде ұйыспайды. Оның орнына олар айырмашылықтары арқылы бірігіп, бір-біріне деген ортақ қажеттілікті туындатады. Дюркгейм үшін осының кілті – әлеуметтік әділдік.

> «Ең озық қоғамдардың міндеті – әділдікке жол ашу... Ал артта қалған қоғамдар идеясы – барлығының еркін дамуына барынша жағдай жасап, әлеуметтік қарым-қатынастарды әрқашан неғұрлым әділетті жасауға

талпыну, сонымен, біздің идеал – барлық әлеуметтік пайдалы күштердің еркін дамуына мүмкіндік беру».

(Durkheim, [1893] 1964:387)

Мораль, әлеуметтік ынтымақтастық, әділдік – бұл әлі аяғына нық тұрмаған саладағы алғашқы кітабының үлкен үш тақырыбы болды. Дюркгейм өзінің жұмыстарында осы идеяларға қайтадан оралды, бірақ оларды ешқашан тұтастай қоғам тұрғысынан зерделемейді. Ол *«Әлеуметтану әдісінің ережесі»* ([1895] 1982:184) атты екінші кітабында тіпті әлеуметтанудың өзі еңбек бөлінісіне ұшырап, мамандықтардың жиынтығына айналатынына болжау жасайды. Бұл тәуелсіздіктің артуына алып келді және органикалық ынтымақтастық әлі де әлеуметтанудағы басы ашық сұрақ болып қалады.

Суицид

Дюркгеймнің зерттеулері әлеуметтанушының теория мен зерттеулерді қандай жолмен сабақтастыруға болатынының парадигмалық мысалы ретінде ұсынылады (Merton, 1968). Шынында да, Дюркгейм *«Кіріспеде»* суицидті зерттеуі белгілі бір әлеуметтік мәселені түсінуге арналған талпыныс қана емес, сонымен бірге оның жаңа әлеуметтанулық әдісті қолданыста көрсетуге арналған жақсы мысал ретінде пайдаланғанын анық айтады. *Le suicide* («Суицид») жарыққа шыққаннан бергі 100 жылдағы берілген пікірлермен танысу үшін Лестер (1994) еңбегін қараңыз.

Дюркгейм суицидті зерттеуге бел шешуіне бұл мәселенің салыстырмалы тұрғыда нақты, анықталған құбылыс екені және дереккөздерінің қолжетімдігі себеп болды.

Алайда суицидті зерттеудегі Дюркгеймнің ең маңызды мақсаты әлеуметтану атты жаңа ғылымның қуат-қарымын дәлелдеу болды. Әдетте суицид – адамның барынша жеке және дербес жүзеге асырылатын әрекеттерінің бірі. Дюркгеймнің ойынша, егер ол суицид сияқты индивидуалистік іс-әрекет табиғатын түсіндіруде әлеуметтанудың маңызы зор екенін дәлелдей алса, онда басқа да әлеуметтік құбылыстарды молынан қамтып, әлеуметтану саласын кеңейту әлдеқайда жеңілдей түседі деп сенді.

Әлеуметтанушы ретінде Дюркгейм қандай да бір нақты индивидтің суицидке бару себебін зерттеуді көздеген жоқ (for a critique of this, see Berk, 2006). Бұл мәселені психологтердің құзырына тапсыру қажет деп білді. Оның орнына, Дюркгейм суицид көрсеткіштерінің айырмашылықтарын түсіндіруге көңіл бөлді; яғни оны бір топтағы суицидтің көрсеткіштері неліктен екінші топтағыдан жоғарырақ деген сұрақ мазалады. Психологиялық және биологиялық факторлар белгілі бір топтағы индивидтің суицидке баруғанын түсіндіре алса, Дюркгеймнің көзқарасы бойынша, әлеуметтік фактілер ғана суицидтің топтар арасындағы көрсеткіштерінің әртүрлі болу себебін анықтай алады (for a critique of this approach and efforts to include cultural and psychological factors in the study of suicide, see Abrutyn and Mueller, 2014; Hamlin and Brym, 2006).

Дюркгейм суицид деңгейін өлшеуде бір-бірімен байланысты екі тәсілді қолдануды ұсынды. Атап айтқанда, бірінші тәсіл – әртүрлі қоғамдар немесе қауымдастықтар бойынша салыстыру жүргізу. Тағы бір тәсіл – топтағы белгілі бір уақыт аралығындағы суицид көрсеткіштерінің өзгерісін бақылау. Екі

жағдайда да – кросс-мәдени немесе тарихи тәсілде уәждің логикалық мәні бірдей. Дюркгейм топтардың арасындағы немесе уақыт аралықтарындағы суицид көрсеткішінің айырмашылығы байқалған жағдайда, ерекшелік ретінде әлеуметтік факторлардағы, соның ішінде әлеуметтік бағыттардағы өзгерістер әсер ететініне сенген. Ол индивидтерде суицидке барудың себептері болуы мүмкін екенін мойындады, бірақ, шындығында, бұлар нағыз себеп болып саналмайды: «Сырттан келген оқыс жағдайлар индивидтердің тез күйрейтін ішкі әлсіз тұстарына әсер етеді деп айтуға болады. Бірақ бұл жалпы мәселенің бір бөлігі ғана, сондықтан суицидті түсінуде бізге көмектесе алмайды» ([1897] 1951:151).

Дюркгейм өзінің *«Суицид»* атты еңбегін жазу барысында суицидтің себептері жайлы бірқатар балама тұжырымдарды өзара салыстырып, қатаң сараптаудан өткізді. Олардың арасында жеке психопатология, маскүнемдік, нәсіл, тұқымқуалаушылық және ауа райы бар. Дюркгеймнің уәждерінің бәрі бірдей қабылдана қоймады (see, for example, Skog, 1991, for an examination of Durkheim's argument against alcoholism). Алайда оның сыртқы факторларды эмпирикалық түрде ажыратуға негізделген әдісі суицидтің ең басты себептерін анықтауда маңызды рөл атқарды.

Сонымен қатар Дюркгейм – Габриель Тардтың суицидтің имитациялық (немесе жұқтыру) теориясын зерттеп, оны теріске шығарды. Бұл теорияға сәйкес, Тард «адамдардың суицидке баруы басқаларға еліктеуінен туындайды» деп тұжырымдайды. Суицидтің имитациялық теориясына қарсы Дюркгейм «суицидтің әлеуметтік фактілер арқылы тиянақты түсіндірілетін әлеуметтік факті» екенін растайды. Мысалы, Дюркгейм, имитациялық теорияға сүйенсек, «суицид бойынша көрсеткіші жоғары мемлекеттерге шекаралас мемлекеттерде де осындай қарқын байқалар еді» дейді. Бірақ талдау көрсеткендей, ондай сәйкестіктер байқалмаған. Әрине, Дюркгейм кейбір санаулы суицид әрекеттерінің имитацияның нәтижесінде орын алуын мойындайды, бірақ ол жалпы көрсеткіштерге елеулі әсер етпейді және ол – болмашы фактор.

Дюркгейм «суицидтің көлеміндегі сыни факторлар әлеуметтік фактілердің деңгейіндегі айырмашылықтарда орнығады» деген қорытындыға келеді. Әртүрлі топтарда әрқилы әлеуметтік бағыттарды шығаратын әртүрлі ұжымдық сезімдер болады.[4] Осы әлеуметтік бағыт суицид жайлы жеке шешімдерді туындатады. Басқаша айтқанда, ұжымдық сезімдердегі өзгеріс әлеуметтік бағыттарға әсер етеді, ол, өз кезегінде, суицидтердің санын өзгертеді.

Суицидтің төрт түрі

Дюркгеймнің суицид жайлы теориясы суицидтің түрлері мен оның екі негізгі әлеуметтік фактісі – интеграциясы мен реттеуі арасындағы қатынастарды қарастыратын болса, түсініктірек көрінеді (Pope, 1976). Интеграция біздің қоғамға деген байланыстың күшіне тікелей қатысты. Ал реттеу адамдарға сырттан қойылатын шектеу дәрежесіне байланысты. Дюркгейм үшін екі әлеуметтік бағыт үздіксіз айнымалылар болып табылады және осы бағыттардың біреуі тым төмен немесе тым жоғары болғанда, суицид коэффициенті көтеріледі. Демек, суицидтің төрт түрі бар (3.2-кестені қараңыз). Егер интеграция жоғары болса, Дюркгейм оны «альтруистік суицид» түрі деп атайды. Төмен интеграция эгоистік суицидтердің өсуіне әкеледі. Фаталистік суицид жоғары реттеумен байланысты және аномиялық суицид төмен реттеумен байланыста болады.

Эгоистік суицид. *Эгоистік суицидтердің* жоғары қарқыны (Berk, 2006) адамдар жеке қоғамның үлкен әлеуметтік бірліктеріне сәтсіз интеграцияланған қоғамдарда немесе топтарда кездеседі. Интеграцияның бұл кемшілігі адам қоғамның бөлігі емес екенін сезінуіне әкеледі, дегенмен бұл қоғам адамның бөлігі емес екенін де білдіреді. Дюркгейм адамзаттың ең жақсы қасиеттері – моральдық ұстанымдарымыз, құндылықтарымыз және мақсатымыз туралы ой-пікірлеріміздің барлығы біздің бойымызға қоғамнан сіңін, даритынына сенді. Интеграцияланған қоғам бізді осы құндылықтармен қамтамасыз етін, күнделікті кездесін отыратын кішігірім кемсітушіліктер мен елеусіз түңілулерді жеңуге қажет моральдық қолдаудың жалпы сезімін қамтамасыз етеді. Онсыз біз қоғамдағы елеусіз ауытқулар кезінде суицидтік әрекетке баруға дайынбыз.

Әлеуметтік интеграцияның жетіспеушілігі ерекше әлеуметтік бағыттарды тудырады, бұл ағымдар суицидтің әртүрлі деңгейіне себеп болады. Мысалы, Дюркгейм қоғамдық құлдырау кейін «депрессия мен уайымдарға алып келетінін» айтады (1897) 1951:214). Саясат шарасыздық сезімін тудырады, ал мораль жеке таңдау ретінде қарастырылады. Сондай-ақ танымал болған философиялық көзқарастар өмірдің мағынасыздығына назар аударады. Керісінше, жоғары интеграцияланған топтар суицидтік әрекетті қолдамайды. Біртұтас қоғам қалыптастыратын жалпылай қорғаныс пен тұрақты әлеуметтік бағыттар адамдарға өмірдің терең мағынасын түсіндіру арқылы эгоистік суицидтің таралуына жол бермейді. Дюркгейм діни топтарға қатысты мынадай амал ұсынған:

> «Дін адамды өзін-өзі жоюға деген ұмтылысынан қорғайды... Дін – бұл адал, дәстүрлі және міндетті түрде жалпыға ортақ белгілі бір сенімдер мен тәжірибенің болуы. Бұл ұжымдық ұғымдардың саны неғұрлым көп әрі қуатты болған сайын, діни қауымдастықтың интеграциясы соғұрлым жоғары және оның қорғаныс құндылығы да арта түседі».
>
> (Durkheim, [1897] 1951:170)

3.2-КЕСТЕ ● Суицидтің төрт түрі

Интеграция	Төмен	Эгоистік суицид
	Жоғары	Альтруистік суицид
Реттеу	Төмен	Аномиялық суицид
	Жоғары	Фаталистік суицид

Алайда Дюркгейм барлық діндердің қоғамды суицидтен бірдей дәрежеде қорғай алмайтынын дәлелдеді. Шіркеу қауымдастығына қарағанда жеке сиыну бағыты және ортақ рәсімдерінің болмауына байланысты протестанттық діндердің қоғамды қорғау қабілеті әлсіз.

Дюркгеймнің негізгі ұстанымы діннің жеке сенімдерінің маңыздылығы емес, интеграцияның орындалу дәрежесі болды.

Дюркгеймнің статистикасы бойынша тұрмыс құрмаған, яғни отбасына интеграцияланбаған адамдардың арасында суицидке баратындар саны көбейетіні, ал әлеуметтік себептермен, революциялық немесе ұлттшылдықтың өркендеуі кезінде соғыс пен революция сияқты ұлттық-саяси дағдарыстарға ұшыраған адамдардың арасында өмірдің мәні қоғамға қажеттілікпен ұшта-

сып, суицидке жақын адамдардың саны азаятыны көрсетілген. Ол бұл жағдайға себепші болған ортақ жалғыз құбылыс ретінде қоғамға интеграциялану сезімінің жоғарылауы екенін дәлелдейді.

Атап өтетін жайт, Дюркгейм әлеуметтік күштердің маңыздылығын тіпті әлеуметтік шектеулерден босатылған эгоистік суицид жағдайында да қолдайды. Акторлар ешқашан ұжымдық күштен босатылмайды: «Алайда жеке-даралыққа қол жеткізген адамның ұжымнан алшақтауы әрдайым оны уайымға батырады, тінті шамадан тыс оқшаулану күйзеліс пен меланхолияны тудырады. Осы ұжымдастыққа жетудің басқа жолы болмаған жағдайда, ол онымен қайғы-қасірет арқылы тілдеседі» (Durkheim, [1897] 1951:214). Эгоистік суицидтің мысалы тіпті ең даралық сипаттағы жеке іс-әрекеттерде әлеуметтік фактілер негізгі фактор болып табылатынын көрсетеді.

Альтруистік суицид. Дюркгейм талқылаған суицидтің екінші түрі – альтруистік суицид. Әлеуметтік интеграция өте әлсіз болған жағдайда эгоистік суицид орын алса, *альтруистік суицид* «әлеуметтік интеграция тым күшті» болған жағдайда туындайды (Durkhem, [1897] 1951:217). Индивид суицидке баруға мәжбүр болады.

Альтруистік суицидтің бір мысалы – 978 жылы Джонстоундағы Гайана қаласында Джим Джонс ізбасарларының жаппай өздерін өлтіруі. Олар уланған сусынды әдейілеп алып, кейбіреулері балаларына да осы сусынды ішкізген. Джонстың фанат ізбасарлары бұл қауымдастыққа тәуелді болғаны соншалық – осындай әрекетке баруға бел буған. Осындай себеппен 2001 жылғы 11 қыркүйекте Америка Құрама Штаттарында және 2014 жылғы 13 қарашада Парижде болған террорлық шабуылдардағыдай, шейіт болуға ұмтылатындардың әрекетін де Дюркгеймнің тұжырымдамасы бойынша түсіндіруге болады (Durkheim, [1897] 1951:225). Тұтастай алғанда, альтруистік суицидке баратындар бұл әрекетті өздерінің міндеті деп сезінеді. Дюркгейм бұл әсіресе интеграция дәрежесі жоғары әскери салада болуы мүмкін құбылыс екенін айтады, индивид өз кесірінен бүкіл топты сәтсіздікке ұшыратып, жолдастары алдында жауапкершілігін ақтай алмай өкінгенде, осындай әрекетке баруы ғажап емес.

Эгоистік суицидтің жоғары қарқыны *«діңкелеп шаршаудан және қайғылы депрессиядан»* басталса, альтруистік суицидтің ықтималдығы «үмітті ақтауға, бұл өмірден тыс керемет болашаққа деген сенімдерге» қатысты (Durkheim, [1897] 1951:225). Интеграция деңгейі төмен болған жағдайда индивидтер өздерін қоғамға пайдасыз сезінін, өз-өзіне қол жұмсайды. Ал егер интеграция жоғары болса, олар өз қабілеттерін одан да маңызды нәрсеге жұмсауға дайын.

Аномиялық суицид. Дюркгейм қарастыратын негізгі үшінші суицидтің түрі – *аномиялық суицид* – қоғамның реттеуші күштері бұзылған жағдайда пайда болады. Мұндай жағдайда адамдарда қанағаттанбаушылық сезімі тууы мүмкін. Себебі олардың толық бостандықта шексіз өрістей беретін құмарлықтары бақылаусыз болады. Аномиялық суицидтің көрсеткіштері қоғамдағы ауытқу сипаты оң (мысалы, экономикалық өсу) немесе теріс (экономикалық құлдырау) болған жағдайлар бірдей болуы мүмкін. Кез келген ауытқулар барысында ұжым өз өкілеттігін жеке тұлғаларға қолдануға уақытша қауқарсыз болады.

Өзгерістер адамдарды ескі нормалардың енді қолданылмайтын, бірақ жаңа нормалар әлі әзірленбеген жаңа жағдайға әкеледі. Аномия – насихаттық пен нормадан тыс көңіл күй толқынын бұзатын кезең ағымы және бұл ағымдар аномиялық суицид мөлшерінің артуына алып келеді. Бұл – экономикалық

депрессия жағдайында болуы тиіс жайт. Дағдарыстан кейін зауыттың жабылуы және соның салдарынан реттеуші күштер тарапынан шарасыздық танытылуы адамдардың жұмыс орнын жоғалтуына әкелуі ықтимал. Осы немесе басқа құрылымдардан (мысалы, отбасы, дін және мемлекет) адамның шеттетіліп қалуы оны аномиялық құбылыс алдында дәрменсіздікке ұрындыруы мүмкін.

Экономикалық өрлеу кезінде мұндай жағдайды елестету қиындау. Бұл жағдайда Дюркгейм тосыннан табысқа жеткен адамдар дәстүрлі құрылымдардан алыстайды деп санайды. Соның нәтижесінде адамдар өз жұмысын тоқтатуы, жаңа қауымдастыққа көшуі, тіпті жаңа жұп табуы мүмкін. Осы өзгерістердің барлығы бұрыннан бергі құрылымдардың реттеуші әсерін бұзады және экономикалық өсу кезеңінде аномиялық қоғамдық бағыттарға қарсы тұруда адамды қиындықпен бетпе-бет жеке қалдырады. Осындай жағдайда адамдардың әрекеті басқаруға келмей қалады, тіпті олардың армандары да шектелмейді. Экономикалық өсу кезеңінде адамдар өздерін жарқын болашақ күтіп тұрғандай сезінін, кейін «күткен армандармен салыстырғанда шындық түкке тұрғысыз, мәнсіз нәрсе болып көрінеді» (Durkheim, [1897] 1951:256).

Әлеуметтік өмір мемлекеттік реттеуден босатылған кезеңдерде аномиялық суицидтің өсуі Дюркгеймнің индивидтердің сыртқы шектеуден толық босатылып, жеке құмарлыққа берілудің зиянды әсері туралы көзқарасына сәйкес келеді. Осылайша, реттеуден босатылған адамдар өз құмарлығының құлы болып, нәтижесінде, Дюркгеймнің пікірі бойынша, көптеген жойқын әрекеттерге, тіпті өздерін өлтіруге дейін барады.

Фаталистік суицид. Суицидтің соңғы *фаталистік суицид* атты төртінші түрі Дюркгеймнің *«Суицид»* еңбегінің сілтемесінде ғана қарастырылады (Acevedo, 2005, Besnard, 1993). Аномиялық суицид реттеу тым әлсіз болған жағдайларда туындауы мүмкін екенін ескерсек, фаталистік суицид осы реттеудің шамадан тыс артық болуымен байланысты. Дюркгейм ([1897] 1951:276) фаталистік суицидке баратындарды «қатал қысым жасау арқылы құмарлықтары мен әрекеттері толық басқарылатындар» деп сипаттайды. Үмітсіздіктен және әрбір әрекеті бақыланатындықтан, суицидке баратын құлдардың жағдайы бұған классикалық мысал бола алады. Тым қатал реттеу мен қысымшылық меланхолия ағымын дамытады, бұл, өз кезегінде, фаталистік суицидтің өсуіне әкеледі.

Дюркгейм әлеуметтік бағыттар суицид көрсеткіштерінің деңгейіне әсер етеді деп санайды. Жеке суицидтерге осы негізгі эгоизм, альтруизм, аномия және фатализм бағыттары әсер етеді. Дюркгеймнің пайымдауынша, бұл бағыттар тек жеке индивидтердің жиынтығы ғана емес, сонымен бірге оларды *sui generis (*бірегей, өзіндік) күштер деп мойындау қажет, өйткені олар жеке тұлғалардың шешімдеріне ықпал жасай алады. Осы болжамсыз кез келген нақты қоғам үшін суицид көрсеткішінің тұрақтылығын түсіндіруге болмайды.

Суицидтің жиілігі және әлеуметтік реформа

Дюркгейм суицидті зерттеуін аяқтамас бұрын оны болдырмау үшін қандай реформалар жүргізілуі қажет екеніне тоқталады. Өз-өзіне қол жұмсауды болдырмау әрекеттерінің көпшілігі сәтсіздікке ұшырауының себебі – оның жеке мәселе ретінде қарастырылуында. Дюркгейм үшін адамдарды өзін-өзі өлтіруге бармауға тікелей сендіру жарамсыз, өйткені бұл мәселенің нақты себептері қоғамда екенін айтады.

Әрине, суицидтің алдын алу қажеттілігіне байланысты туындайтын сұрақтардың жауабын қоғамдағы заңдылықтарға сәйкес кең таралған әлеуметтік құбылыстардың астарынан іздеу керек. Бұл – Дюркгейм үшін өте маңызды сұрақ. Себебі оның теориясында суицид – әлеуметтік бағыттардан туындайтын құбылыс. Олардың шамадан тыс болмағаны қоғам үшін жақсы. Біз, әлбетте, аномиялық суицидке алып келеді деп, экономикалық өркендеуден бас тарта алмаймыз, сондай-ақ эгоистік суицидке жол ашады деп жеке-даралықтың бағасын түсіре алмайтынымыз белгілі. Сонымен қатар альтруистік суицид те – жеке тұлғалардың өзін шектен тыс қоғамға интеграциялаудың нәтижесі. Прогреске ұмтылу, жеке-даралықты ұстану, сондай-ақ өзін құрбан ету – қоғамға тән құбылыс және қоғам суицидке жол бермей өмір сүре алмайды.

Дюркгейм кейбір суицидтік әрекеттердің қалыпты жағдай екенін мойындайды, бірақ ол заманауи қоғамда эгоистік және аномиялық суицидтер көрсеткішінің өсін отырғанын байқайды. Оның позициясымен *«Қоғамдағы еңбек бөлінісі»* шығармасында кеңінен танысуға болады, онда қазіргі заманғы мәдениеттің аномиясы еңбек бөлінісінің өзара байланысқа негізделмей, керісінше, оқшаулануға бағытталғаны айтылады. Демек, қажет болған жағдайда, қазіргі заманның артықшылықтарын сақтай отырып, суицидтерді болдырмаудың жолы – бұл әлеуметтік бағыттарды теңестіру тәсілі. Біздің қоғамымызда, Дюркгеймнің пайымдауынша, бұл бағыттар теңгерілмеген. Атап айтқанда, әлеуметтік реттеу мен интеграция тым төмен, бұл аномиялық және эгоистік суицидтердің қалыптан тыс мөлшерде өсуіне әкеп соғады.

Адам мен қоғамды байланыстыру үшін құрылған көптеген институттар сәтсіздікке ұшырады және Дюркгейм де олардың жетістіктеріне үміт артпайды. Қазіргі мемлекет жеке адамның өміріне жеткілікті дәрежеде әсер ете алмайды, өйткені ол қоғамнан тым алшақ. Шіркеу бір уақытта ойлау бостандығына шектеу жасамай, өзінің интеграциялық әсерін іске асыра алмайды. Тіпті отбасы қазіргі заманғы қоғамдағы ең интеграцияланған институт ретінде бұл міндетті орындауда сәтсіздікке ұшырайды, себебі отбасы институтының өзі суицидтің шығу көздерінің бірі болып табылады.

Керісінше, Дюркгеймнің пікірінше, кәсіптік топтарға негізделген басқа мекеме қажет. Біз бұл кәсіптік бірлестіктерді төменде талқылайтын боламыз, бастысы – Дюркгеймнің әлеуметтік мәселені шешуге әлеуметтік шешімді ұсынуы.

Дін ұстанудың қалыпты формалары

Дюркгеймнің ерте кезеңдегі және кейінгі теориялары

Дюркгеймнің *The Elementary Forms of the Religious Life* («Дін ұстанудың қалыпты формалары») (1912) атты әлеуметтануға арналған соңғы үлкен еңбегі жарық көрмес бұрын, оның идеяларының американдық әлеуметтануға келу жолы жайлы кейбір мәселелерді айта кеткен абзал. Дюркгейм заманауи әлеуметтанудың «әкесі» болып саналады, бірақ биологиялық әкелік секілді, пәндердің түптегі ДНҚ тест көмегімен анықтала алмайды, сондықтан әлеуметтік құрылым ретінде қарастырылуы керек. Американдық ең ірі теоряшылардың бірі – Толкотт Парсонс (1937) Дюркгеймді «әке» мәртебесіне көтерді және бұл Дюркгеймнің кейінгі көзқарасына әсер етті.

Парсонс Дюркгеймнің өзгерісін *«Суицид»* және *«Дін ұстанудың қалыпты формалары»* атты еңбектері арасындағы теориялық айырмашылықпен байланыстырады. Ерте кезеңдегі Дюркгейм, негізінен, позитивист болды, ол жаратылыс-

тану ғылымдарының әдістерін қоғамды зерттеуге қолдануға тырысты, ал кейінгі Дюркгейм әлеуметтік өзгерістерден ұжымдық идеялардағы өзгерістерге дейін зерттеген идеалист болды.

Кейінірек Парсонстың (1975) келтірген осы айырмашылықтың «шектен тыс» екені мойындалғанмен, бұл идея көптеген әлеуметтанушылардың Дюркгеймді түсінуіне әсер етті. Әлеуметтанушылар көбінесе Дюркгеймнің ертедегі немесе кейінгі жұмыстарының аспектісімен келіседі және оған баса назар аударады.

Дюркгеймнің жұмыстарын осылайша екі дәуірге жіктеудің өзіндік шындығы да бар, бірақ ол белгілі теориялық өзгерістен гөрі, оның көзқарастарының өзгеру сипатын көрсетеді. Дюркгейм әрқашан әлеуметтік күштердің табиғи күштерге ұқсастығына және ұжымдық идеялардың әлеуметтік тәжірибені қалыптастырғанына сенді. Дегенмен *«Суицид»* кейін Дюркгеймнің әлеуметтану теориясындағы маңызды мәселелердің бірегейі – дінге қатысты мәселе екені рас. Оны идеализмнің бір нысаны ретінде көрген дұрыс емес еді. Шын мәнінде, Дюркгейм діни көзқарастар салт-дәстүрлер сияқты нақты әлеуметтік тәжірибелерге тәуелді деп көрсетеді, сондықтан өзін шектен тыс материалист деп сынағандарға наразылық білдірген.

Сонымен қатар Дюркгейм кейінгі кезеңдегі еңбектерінде жеке тұлғалардың әлеуметтік құрылымдарды қалай қабылдайтынына назар аударды. Дюркгеймнің әлеуметтануға бағытталған және психологияға қарсы қойылған әлеуметтік фактілерінде олардың адам акторларына, сана-сезіміне қалай әсер ететіні туралы ойларын дәлелдейтін нақты ұсыныстар жоқ (Lukes, 1972:228). Ол әсіресе ертеректегі еңбегінде әлеуметтік фактілер мен жекелеген индивидтер арасындағы байланысты бұлыңғыр және бұрмаланған жолдармен негіздеген болатын. Соған қарамастан, Дюркгеймнің түпкі мақсаты индивидтердің әлеуметтік фактілерінің қалай қалыптасатынын түсіндіру болды. Біз оның *«Дін ұстанудың қалыпты формаларына»* қатысты ниетін нақты айқындағанын көріп отырмыз: «Жалпы, біз әлеуметтану индивидтер санасына кірмейінше, өз мақсатына толық жете алмайды деп санаймыз... психологиялық жағдайын түсіндіруге ұмтылатын институттарды байланыстыру үшін... бізге адамның бастапқыдағыдан гөрі нәтижеге жеткен қалпы маңыздырақ» (Durkheim, cited in Lukes, 1972:498–499). Бұдан әрі қарай ол өзінің моральдық тәрбие жөніндегі жұмысы сияқты, әлеуметтік фактілер мен адам санасының арасындағы байланысы туралы салттық теориясын ұсынды.

Сакралды және қарапайым дін теориясы

Раймонд Арон (1965:45) Дюркгеймнің *«Дін ұстанудың қалыпты формалары»* еңбегін ең маңызды, ең терең және ерекше жұмыс деп бағалады. Рэндалл Коллинз пен Майкл Маковски (1998:107) оны «XX ғасырдың ең ірі жалғыз кітабы» деп атайды. Дюркгейм осы кітапта діни әлеуметтануды және білім теориясын ұсынды. Оның діни әлеуметтануы діннің ең қарапайым формаларын талдау арқылы мәңгілік мәнін анықтауға әрекет жасады. Дюркгеймнің білім теориясы адам ойының іргелі санаттарын олардың әлеуметтік бастамаларымен байланыстыруға тырысты. Дюркгейм бұл екі түрлі бөлшектің арасындағы әлеуметтік байланысты орнатудың ғаламат ойшылы болды. Қысқаша айтқанда, ол барлық зайырлылықтан бөлек, діннің мәңгілік киелі мәнін тапты (J. Edwards, 2007). Бұл қасиетті ұғым қоғамның моральдық күштерін топтар-

ға ұйыстырушы діни символдарға айналдыратын рәсімдердің көмегі арқылы жасалады. Дюркгеймнің ең батыл дәлелі – моральдық байланыстың когнитивті байланысқа ауысатыны. Өйткені жіктеу, уақыт, кеңістік және себеп-салдар сияқты түсінік санаттары да діни рәсімдерден туындайды.

Дюркгеймнің діни теориясынан бастайық. Қоғам (жеке тұлғалар арқылы) белгілі бір құбылыстарды киелі және басқа құбылыстарды зайырлы деп білу арқылы дінді қалыптастырады. Әлеуметтік шындықтың *қасиетті* деп танылған, яғни әдеттегіден оқшау аспектілері діни болмысты құрады. Қалған утилитарлы өмірдің қарапайым аспектілері *зайырлы* болып саналады. Бір жағынан, *қасиет ұғымы* – адамның құрметтеу, қорқыныш пен міндеттеу сияқты қатынасын білдіреді. Екінші жағынан, бұл құбылыстарға деген көзқарас, оларды қасиеттіліктен зайырлыққа өтуін қамтиды. Дюркгейм үшін маңыздысы – бұл құрмет, қорқыныш пен міндеттеменің шығу тегі қайда жатқанын білу.

Мұнда ол әлеуметтанулық шындықты талдай отырып, діннің маңызды шындықтарын сақтап қалуды ұсынды. Дюркгейм барлық діндердің иллюзиядан басқа ештеңе емесіне сенуден бас тартты. Мұндай кең ауқымды әлеуметтік құбылыстың кейбірі шындық болуы мүмкін. Дегенмен бұл шындық дінге сенушілер сенетін нақты шындық болмауы мүмкін.

Шынында да, қатал агностик ретінде, Дюркгейм бұл діни сезімдердің көзі болып табылатын табиғаттан тыс ештеңеге сенбеді. Расымен, шынайы моральдық күш бар, ол сенушілерге рух береді, бірақ бұл – Құдай емес, қоғам. Дюркгейм дін символикалық тұрғыда қоғамның өзін бейнелейтінін айтты. Дін – қоғам өзін-өзі түсінетін символдар жүйесі. Бұл әрбір қоғамның діни көзқарастарының болу себебін, бірақ олардың неге әртүрлі сенімге жүгінетінін түсіндіретін жалғыз әдіс еді.

Қоғам – бізден жоғары күш. Ол бізді асырайды, құрбандыққа баруымызды талап етеді, өзімшілдік пиғылымызды басады және бойымызға күш-қуат құяды. Дюркгеймнің айтуынша, қоғам осы өкілеттіктерді ағымдар арқылы жүзеге асырады. Құдайдан «тек трансформацияланған және символдық түрде білдірілген қоғамды» көреді (Durkheim, [1906] 1974:52). Осылайша, қоғам қасиетті ұғымның шынайы көзі болмақ.

Сенімдер, рәсімдер және шіркеу. Киелі мен зайырлының арасын бөлу, әлеуметтік өмірдің кейбір аспектілерін қасиетті деңгейге көтеру қажет, бірақ бұл діннің дамуын қамтамасыз етуге жеткіліксіз. Басқа үш шарт қажет. *Біріншіден*, діни нанымдардың жиынтығын дамыту керек. Бұл *сенімдер* – «қасиетті нәрселердің сипатын және олар бір-бірімен немесе қасиетті нәрселермен байланыстыратын қатынастарды білдіретін ағымдар» (Durkheim, [1912] 1965:56). *Екіншіден*, діни *рәсімдердің* жиынтығы қажет. Бұл – «адамның осы қасиетті объектілердің қатысуымен қалай бәсекелесуі керектігін анықтайтын мінез-құлық ережелері» (Durkheim, [1912] 1965:56). Қорытындылай келгенде, дін үшін шіркеу немесе бірыңғай моральдық қоғам қажет. Дюркгеймнің қасиет, сенімдер, рәсімдер мен шіркеу арасындағы өзара қарым-қатынасын қарастыруынан діннің мына анықтамасы пайда болады: «Дін – шіркеу деп аталатын бірыңғай моральдық қауымдастыққа бірігетін біртұтас сенім мен тәжірибелер жүйесі» ([1912] 1965:62).

Рәсімдер мен шіркеу Дюркгеймнің діни теориясы үшін маңызды, өйткені олар әлеуметтік бағыттарды жеке тәжірибемен байланыстырады. Дюркгейм «жеке тұлғалар әлеуметтік бағыттарды қандай да бір індет сияқты жұқтырып алады» деп есептейді, бірақ мұндай процестің қалай жұмыс істейтінін анықтайды. Адамдар қасиеттілік туралы оның қауымдастырылған сенімі

жайында рәсімдерге және шіркеу қауымдастығына қатысу арқылы біледі. Бұл – адамдардың түсіну категорияларын үйренетін жолы (Rawls, 1996). Сонымен қатар рәсімдер мен шіркеу топтың ұжымдық жадын түбегейлі қайта қалпына келтіру арқылы өздерінің әлеуметтік беделін сақтайды. Ақырында, шіркеу адамдар үшін энергияның қайнар көзі болып табылатын әлеуметтік көзқараспен тіл табысады, сөйтіп, олар адамдарды күнделікті өмірде жарқын істерге құлшындырады.

Неге қарабайыр?

«Дін ұстанудың қалыпты формалары» айтылған зерттеудің Дюркгеймнің өзінікі болмағанына қарамастан, эмпирикалық ғылымға сүйене отырып, жарияланған деректерде дінге деген көзқарасты қалыптастыру қажет деп есептеген. Оның деректерінің негізгі көзі – кланға негізделген австралиялық Арунта тайпасын зерттеуі болды. Дюркгейм үшін бұл қарапайым қоғам мысалы еді. Бүгінде кейбір мәдениеттердің басқалардан гөрі қарапайым екені туралы айту өте күмәнді болғанына қарамастан, Дюркгейм бірнеше себепке байланысты дінді «қарабайыр» мәдениет аясында зерттеуді қалады. Біріншіден, ол қарапайым діндерде діннің маңызды сипатын түсіну әлдеқайда жеңіл екеніне сенді. Өйткені қарапайым діндердің идеологиялық жүйелері қазіргі заманғы діндермен салыстырғанда әлдеқайда төмен, сол себепті онда шатасулар аз. Екіншіден, қазіргі заманғы қоғамдағы дін әртүрлі формаларды қолданады, ал қарапайым қоғамда «зияткерлік және моральдық сәйкестік» бар (Durkheim, [1912] 1965:18). Бұл қарапайым қоғамдық құрылымдарға ортақ көзқарастарды жүйелеуді жеңілдетеді.

Дюркгейм қазіргі қоғамдағы дінге назар аудару үшін ғана қарабайыр дінді зерттеді. Қазіргі қоғамдағы дін – ауқымды ұжымдық сана. Бірақ қоғам мамандандырылып дамып келе жатқандықтан, дін барынша тар саланы қамтуға бағытталады. Бұл жай ғана ұжымдық бағыттардың біріне айналады. Кейбір ұжымдық көңіл күйді білдіретініне қарамастан, басқа институттар (мысалы, заң және ғылым) ұжымдық моральдың басқа аспектілерін көрсетеді. Дюркгейм дін барынша тар саланы қамтуға бағытталатынын мойындады, бірақ ол қазіргі қоғамның түрлі ұжымдық бағыттарының басым көпшілігі, тіпті барлығы, қарапайым қоғамды тұтастай қамтитын дін негізінде пайда болды деп санайды.

Ұжымдық толқу

Дюркгейм клан өмірінің екі кезеңге бөлінгенін айтады. Бірінші кезеңде топтар кішігірім топтарға бөлінеді және бұл топтар бір-бірінен тәуелсіз жұмыс істейді. Бұл «дисперсті күйдегі» өмір – «біркелкі, мәңгілік және тегіс» ([1912] 2012:215). Екінші кезеңде клан мүшелері діни рәсімдерді мерекелеуге жиналады. Бұл фазада бірнеше күн немесе ай болуы мүмкін, бірақ бұл жерде көптеген адамдардың интенсивті өзара іс-қимылда шоғырлануы – «айрықша күшті ынталандырушы» ([1912] 2012:215). Бұл өзара қарқынды әрекеттесу кезінде адамдар бір-бірін көргеніне қуанады және басқа да толқу сезімі әсеріне бөленеді. Дюркгейм бұл ұжымдық энергияларды *ұжымдық толқу* ретінде сипаттайды және олардың нәтижесіне мынадай баға береді:

> «Сыртқы әсерден туындаған көңіл күй құбылыстарына айналадағылардың бәрі еленděп үн қосады; әрқайсысы жанындағы біреумен жанасады және

> оны басқа адаммен қайталайды. Осылайша, алғашқы импульс әрі қарай өрістей береді және барған сайын, қар көшкіні сияқты, күшейе түседі. Ешқандай тосқауылсыз еркін буырқанған сезім тасқыны сыртқа толық шықпағандықтан, біреулер күшенген ым-ишараттардан, айқайдан, шынайы зарлаудан және әртүрлі құлақ тұндыратын шудан басқа ештеңені байқамауы мүмкін. Бұл әрекеттер ақыл-ойдың күйін одан әрі күшейтуге көмектеседі. Ал ұжымдық көңіл күй өзін-өзі ұжымдық түрде көрсете алмайды, есесіне ынтымақтастық пен қозғалыстарды белгілі бір тәртіппен біріктіретін бұл қозғалыстар мен дауыстар табиғи түрде ритмикалық жүйеге бейім болады; демек, сөйтіп әндер мен билер дүниеге келеді ([1912] 2012:215–216)».

Дюркгеймнің маңызды идеясы – топтық шуылдың тәжірибесі дін идеясын тудырады. Қатысушылар өздерінен тыс, тосын жайттарға тап болғандай сезінеді; толқу оларды әрекетке мәжбүр ететін күш ретінде қабылданады. Бұл құбылмалы энергияның тәжірибесі – қасиеттілік пен зайырлылық арасындағы айырмашылықтың негізі. Топ пен оның ортақ энергиясы – қасиетті, ал басқасы – зайырлы. Бұл топтық сәйкестік үшін негіз болып отыр. Ұсынылған ұйғарымда айтылғандай, ұжымдық энергия ән мен би ретінде қалыптасады, сондай-ақ ұжымдық түсініктерге, яғни ортақ символға айналады. Келесі бөлімде егжей-тегжейлі баяндалғандай, Дюркгейм тотем ұғымын ұжымдық ағымның тамаша үлгісі деп сипаттайды. Бір жағынан, тотем – топтың энергиясы немесе моральдық күші. Екінші жағынан, тотем өздерінің ұжымдық байланыс мүшелерін еске салады және, солай бола тұра, топтың моральдық күшін сақтап, жандандырады (Xie, 2016).

Дюркгеймнің сипаттамасы XIX ғасырдағы антропологиялық бақылауларға негізделсе де, қазіргі заманғы діни мерекелерде, рок-концерттерде, спорттық шараларда және музыкалық фестивальдарда толқудың ұқсас нысандары өте айқын байқалады. Олардың барлығы толқу энергияларын (би мен ұжымдық ән) және оқиғаның (футболкалар мен кәдесыйлар) тотемдік белгілерін туындатады. Сондай-ақ Дюркгейм «белгілі әлеуметтік трансформация сәттері ұжымдық әсер етуді күшейтуге байланысты болуы мүмкін» деп болжайды. Мысалы, Уиллиям Сьюэлл (1986) Бастилия шабуылын талдай отырып, ұжымдық толқу Француз революциясының бағытын қалыптастырғанын айтты. Осы тақырып бойынша, әсіресе арандатушылық туындаған кезде *Collège de Sociologie* («Колледждегі әлеуметтану») мүшелері *Acéphale* («Ацефал») құпия қоғамымен бірге 1930 жылдарда Францияның әлеуметтік аномиясын жою үшін ұжымдық толқу тұжырымдамасын жасады. Олар «күнделікті өмір тұрақты, бос емес және қауіпсіз болғанда, ақылсыздық пен фестиваль арқылы жаңғыртылады» дегенге сенген (Pearce, 2005:119). Дюркгейм орнатуға тырысқан әлеуметтік тәртіп пен тұрақтылыққа қарсы, *«Ацефал»* мүшелері табиғи оргиясын, құрбандық рәсімдерін жоспарлаған, ал кейбір жағдайларда рәсімдерді орындаған.

Тотемизм

Алдыңғы бөлімде біз ұжымдық толқудың діни идеяға қалай қарқын беретінін сипаттадық, бұл – өз кезегінде, символикалық форма. Дюркгейм діннің осы символикалық аспектілерін талқылау үшін көбінесе австралиялық Арунтаның арасындағы тотемизм тәжірибесіне сүйенеді. *Тотемизм* – белгілі бір нәрселер, әсіресе жануарлар мен өсімдіктер, қасиетті және клан эмблемасы ретінде

қарастырылатын діни жүйе. Дюркгейм тотемизмді жай, діннің ең қарапайым формасы деп қарастырды және өзі әлеуметтік ұйымның, кланның қарапайым нысанын біріктіретініне сенді.

Жоғарыда айтылғандай, Дюркгейм үшін тотем тек кланның өзіндік ағымы болды. Клан жиналған кезде ұжымдық әсер етуді сезінген адамдар осы жағдайға түсініктеме іздейді. Дюркгейм бұл жиналыстың өзі нақты себеп болған деп санайды, бірақ бүгінгі күні адамдар бұл күшті әлеуметтік күштерге жатқызбайды. Оның орнына, клан мүшелері клан символдарына қатысты сезінетін энергияны қате белгілейді.

Тотемдер – олардың базасында орналасқан материалдық емес күштің материалдық көріністері және материалдық емес күш – қоғамнан оқшау. Тотемизм және одан да көп дін жалпы ұжымдық моральдан туындайды және адамгершілік күштерге айналады. Олар – жай ғана мифтік жануарлардың, өсімдіктердің, жеке тұлғалардың, рухтардың немесе құдайлардың сериясы емес. Қарапайым дінді зерттегенде Дюркгейм түсініктемесінің ерекшеліктері күмән тудырады (Hiatt, 1996). Дегенмен тотемизм ең қарапайым дін емес болса да, Дюркгейм үшін дінді, білім мен қоғамды біріктіретін жаңа теориясын дамытудың ең жақсы жолы болды.

Қоғамда тотемдер көп болса да, Дюркгейм бұл тотемдерді белгілі бір жануарлар мен өсімдіктерге қатысты бөлек, жеке нанымдар тұрғысынан қарастырған жоқ. Керісінше, оларды қоғамның әлемді толықтай немесе жартылай танытатын идеялар жиынтығы ретінде қарастырды. Тотемизмде заттардың үш санаты бар: тотемдік нышан, жануар немесе өсімдік, клан мүшелері. Осылайша, тотемизм тайпаның қоғамдық ұйымын көрсететін табиғи нысандарды жіктеуге мүмкіндік береді. Демек, Дюркгейм табиғатты когнитивті категорияларға топтастыру мүмкіндігі діни және, сайып келгенде, әлеуметтік тәжірибелерге сүйенгенін дәлелдейді.

Кейінірек қоғам табиғатты және оның нышандарын, мысалы, ғылыми генерациялар мен түрлерді жіктеудің жақсы жолдарын дамыта алады, бірақ жіктеудің негізгі идеясы әлеуметтік тәжірибеден туындайды. Ол бұрынғы эссесінде жиені Марсель Мосспен бірге әлеуметтік әлем біздің менталды категорияларымыздың негізі деген идеяны кеңейтеді:

> «Қоғам – тек классификациялық ойды ұстанған үлгі емес; оның жіктеу жүйесі үшін бөлімдер ретінде қызмет еткен өз бөлімшелері болды. Бірінші логикалық санаттар әлеуметтік санаттар болды; заттардың бірінші санаты ерлер санаты болды... Себебі ерлер топтасып, өздерінің идеялары бойынша басқа нәрселерді топтастырып, топтардың түрін ойлап тапты, ал басында топтың екі режимі айқын емес болып шықты».
>
> (Durkheim and Mauss, [1903] 1963:82–83)

Білім әлеуметтануы

Дюркгейм ертеректе әлеуметтануды философиядан ажыратуға қатысты пікір білдірсе де, әлеуметтанудың ең қиын философиялық сұрақтарға жауап бере алатынын дәлелдегісі келді. Философия адамның өз ұғымдарының әсері арқылы түсініктерді қалай дамытатыны туралы жалпылама екі модельді ұсынды. Олардың бірі *эмпиризм* деп аталады, біздің ұғымымыз – мағыналы көріністерді жалпыландыру. Бұл – философиямен байланысты мәселе, бізге, мысалы, ға-

рыш, уақыт және санаттар сияқты бастапқы ұғымдар қажет. Осыған байланысты тағы бір философия мектебі – *априоризм* – «адам баласы бастапқы түсінік санаттарымен дүниеге келуі тиіс» деп тұжырымдайды. Дюркгейм үшін бұл шын мәнінде ешқандай түсініктеме емес. Біз осы нақты санаттармен қалай дүниеге келеміз? Олар әр жаңа ұрпаққа қалай жеткізіледі? Дюркгейм бұл сұрақтарға философтар жауап бере алмаған деп ойлаған. Оның орнына, философтар әдетте трансценденталдың қандай да бір көзін білдіреді. Басқаша айтқанда, олардың философиясы діни сипатқа ие және біз Дюркгеймнің діннің түпкі көзі ретінде нені санайтынын білеміз.

Дюркгейм адамның білімі тек тәжірибе өнімі емес екенін және біз тәжірибеге қолданылатын белгілі бір менталды категориялармен дүниеге келмейтінімізді дәлелдейді. Демек, біздің санаттарымыз – әлеуметтік туындылар. Олар ұжымдық бағытта болады. Маркс сол уақыттың өзінде білім әлеуметтануын ұсынды, бірақ ол теріс мағынасында еді. Идеология әлеуметтік күштер арқылы біздің біліміміздің бұрмалады. Бұл тұрғыда ол жалған білімдер теориясы болды. Дюркгейм әлеуметтік күштер тұрғысынан «шынайы» білімді түсіндіретін әлдеқайда тегеурінді білім әлеуметтануын ұсынады.

Түсіну категориялары. *«Дін ұстанудың қалыпты формалары»* еңбегінде адамзат түсінігі үшін маңызды делінген негізгі алты санатқа қатысты пікірін айтты, олар: уақыт, кеңістік, классификация, күш, себеп-салдар және тұтастық. *Уақыт* әлеуметтік өмірдің ритмдерінен пайда болады. *Кеңістік* категориясы қоғамның алатын орны арқылы анықталады. Біз осыған дейін тотемизмдегі *классификацияның* адамзат тобымен байланысын қарастырған болатынбыз. *Күш* әлеуметтік күштердің тәжірибесі нәтижесінде алынды. *Себеп-салдар* түсінігінің шығу тегіне еліктеушілік рәсімдері жатады. Қорытындылағанда, қоғам *тұтастықтың* мағынасын береді (D. Nielsen, 1999). Бұл сипаттамалардың маңызы аз, бірақ одан маңыздысы – мағыналы ойларымызды дерексіз түсініктерге айналдыруға мүмкіндік беретін фундаменталды категориялар әлеуметтік тәжірибелерден, әсіресе діни рәсімдердің тәжірибесінен туындайтынын дәлелдейді. Бұл рәсімдердегі қатысушылардың рәсімдік дыбыстар мен қозғалыстарға қатысуы түсіністік категорияларының сезімдерін тудырады (Rawls, 2001).

Біздің дерексіз тұжырымдамаларымыз әлеуметтік тәжірибеге негізделген болса да, бұл ойларымыз қоғам тарапынан анықталады дегенді білдірмейді. Әлеуметтік фактілер даму заңдары мен өзіндік бірегейліктің өзгерістеріне ұшырайтындықтан, олардың түпкі нұсқаға сәйкес келмейтінін есте сақтаған жөн. Әлеуметтік фактілер басқа әлеуметтік фактілерден шықса да, олардың кейінгі дамуы дербес. Демек, бұл ұғымдар діни негізден шықса да, олар дінсіз жүйелерге айнала алады. Шын мәнінде, Дюркгейм бұл ғылымды болған жағдаймен келістіреді. Дінге қарсы тұрудың орнына, ғылымның өзі діннен тарайтынын айтады.

Автономды дамуына қарамастан, кейбір категориялар әмбебап және маңызды. Осылайша, бұл категориялар әлеуметтік өзара әрекеттесуді жеңілдету үшін дамиды. Онсыз жеке ақыл-ойлардың арасындағы барлық байланыстар үзіліп, қоғамдық өмір тоқталатын еді. Бұл олардың адамзатқа неге әмбебап екенін түсіндіреді, себебі адамзат, қай жерде болмасын, қоғамда өмір сүрді. Сондай-ақ бұл олардың неліктен маңызды екенін түсіндіреді:

> «Демек, қоғам өз бетінше санаттарды жеке тұлғалардың еркін таңдауына тапсыра алмайды. Өмір сүру үшін ол ең төменгі адамгершілік консен-

> сусты ғана емес, сонымен қатар онсыз болмайтын ең аз логикалық консенсусты талап етеді. Осылайша, қақтығысты болдырмау үшін қоғам өз мүшелерінің барлық билігін салмақтайды. Ақыл барлық ойдың осы нормаларынан құтылуға тырыса ма? Қоғам бұдан былай адам мәнін толығымен қарастырмайды және оны тиісінше бағалайды».
>
> (Durkheim, [1912] 1965:16)

Дюркгеймнің діни теориясын қорытындылай келе, қоғам – діннің, Құдай ұғымының және барлық қасиетті (зайырлыға қарама-қайшы) нәрселердің қайнар көзі. Демек, шынайы мағынада қасиеттілік, Құдай мен қоғам біртекті деп айтуға болады. Дюркгейм бұл қарапайым түсінік қоғамда айтарлықтай анық және бүгінгі қоғамның күрделілігіне байланысты қарым-қатынастың бұрмалануына қарамастан, бүгінгі күннің өзінде де шынайы болып қалады деп санайды.

Дюркгейм білім әлеуметтануын қорытындылай келе, «тұжырымдамалар мен тіпті біздің ең іргелі категорияларымыз – қоғамның бастапқыда діни рәсімдер арқылы қалыптасқан ұжымдық бағыттары» деп мәлімдеді. Дін қоғам мен жеке адамды байланыстырады, өйткені нақ сол әлеуметтік категориялар жеке ұғымдардың негізі болып табылатын қасиетті рәсімдер арқылы жүзеге асады.

Моральдық тәрбие және әлеуметтік реформа

Дюркгейм өзін саяси тұлға деп санаған емес және шын мәнінде ғылыми объективтілікке сай келмейтін бұқаралық саясаттан алшақ болды. Дегенмен, аталып өткендей, оның еңбектері әлеуметтік мәселелерге арналған және өздерін бүгінгі таңда объективті ғалымдар деп санайтындардан айырмашылығы – ол нақты әлеуметтік реформаларға, әсіресе білім беру мен кәсіптік қауымдастықтарға қатысты ұсыныс жасаудан бас тартпады. Майк Гейн (2001:79) Дюркгеймнің «әлеуметтік ғылымның рөлі – әлеуметтік араласудың нақты түрлеріне басшылық беру» деп сенгенін жазады.

Дюркгейм заманауи қоғамдағы қиындықтарды күрделі, туабітті қиындықтар ретінде емес, уақытша ауытқулар ретінде қарастырды (Fenton, 1984:45). Сондықтан ол әлеуметтік реформаға сенді. Осы ұстанымды ұстана отырып, сол заманның консерваторларына да, радикалдарына да қарсы шықты. Консерваторлар заманауи қоғамнан ешқандай үміт күтпеді және оның орнына монархияны немесе Рим-католик шіркеуінің саяси күштерін қалпына келтіруге ұмтылды. Дюркгейм уақытындағы социалистер секілді, радикалдар әлемді реформалау мүмкін емес деп ойлайды, бірақ олар революция арқылы социализмді немесе коммунизмді орнатуға болады деп үміттенді. Дюркгейм де реформалау бағдарламалары мен реформаторлық көзқарастардың қоғамдағы кез келген моральдың көзі болатынына сенген. Оның реформа бағдарламаларында «қоғам адамзатқа моральдық бағыт көрсетуі қажет» деп санаған. Қоғам осы мүмкіндікті жоғалтқан жағдайда оны реформалау қажет. Оның реформаторлық көзқарастары «кез келген реформаның көзі – іс жүзінде сол қоғамның өзі болуы керек» деген фактіге негізделген. Реформа бағдарламаларын дерексіз мораль тұрғысынан қалыптастыру дұрыс емес. Бағдарламаны кейбір философтардың, тіпті әлеуметтанушылардың этикалық жүйесі емес, қоғамның әлеуметтік күштері жасайды. «Өмірде идеалдар заңды түрде болуы мүмкін емес; олар өздерінде жан-тәнімен түсіну, жақсы көру және ұмтылу міндеттерін жетілдіруі қажет» (Durkheim, [1938] 1977:38).

Мораль

Дюркгейм моральдық тәрбие және әлеуметтану туралы ашық дәрістер мен оқу курсын жүргізді. Ол ұзақ өмір сүрген жағдайда өзінің мораль жайын кеңінен қамтыған ауқымды ғылыми еңбегін жазып қалдырар ма еді? Дюркгейм байқаған әлеуметтану мен мораль арасындағы арақатынасты әлеуметтанушылардың көбі бағалайды:

> «Дюркгеймге моральдық, философиялық және интеллектуалды ортада басты назар аударылуы керек деп ойлағаным кездейсоқ емес. Бұл әлеуметтік-тарихи жағдайға кәсіби алаңдаушылықпен қарай отырып, онтологиялық мәселелерге әлеуметтанудың араласуы қажеттігін көрсетеді. Егер он немесе одан көп жыл бұрын көптеген әлеуметтанушылар «этика» мен «моральды» көп талқыға салмағанда, біздің қоғамның мемлекеттік және жеке секторларындағы аморальдық пен азғындықтың өсуі бізді моральдық негізі идеалды және фактілі болатын заманауи қоғам сияқты фундаменталды сұраныстарға қайта оралуға үнсіз жетелеуі немесе мәжбүрлеуі мүмкін. Бұл Дюркгеймнің басты теориялық және экзистенттік алаңдаушылығы болды».
>
> (Tiryakian, 1974:769)

Айтып өткеніміздей, Дюркгейм моральға баса назар аударды, бірақ оның моральдық теориясын типтік категорияларға сәйкес жіктеу оңай емес. Бір жағынан, «этикалық ережелер басқа әлеуметтік фактілерге жауап ретінде өзгеруі керек» деп санайтын моральдық релятивизм өкілі болды. Екінші жағынан, дәстүрлі адам болғандықтан, жаңа мораль жасай алатынына сенбеді. Кез келген жаңа мораль тек біздің ұжымдық моральдық дәстүрлерден ғана шыға алады. Ол: «Моральды өзгерту үшін оны мұқият зерделеу қажет, оның үстіне, өзгертуден бұрын оған құрметпен қарау керек», – деп (Durkheim, cited in Bellah, 1973:xv) талап етті. Дюркгеймнің әлеуметтік моральдық теориясы бүгінгі күнге дейін моральға қатысты позициялардың басым бөлігін жоққа шығарады және дәстүрлі отбасылар мен танымал мәдениеттің моральдық мазмұны сияқты, қазіргі заманғы пікірталастарға жаңа көзқарас қалыптастыру мүмкіндігін ұсынады.

Дюркгейм үшін мораль үш компоненттен тұрады. *Біріншіден*, мораль тәртіпті, яғни эгоистік импульстарға қарсы тұрған билік сезімін қамтиды. Мұндай шектеу қажет. Өйткені жеке мүдделер мен топтық мүдделер бірдей емес және кем дегенде қысқа мерзімді конфликт тууы мүмкін. Тәрбие бір адамның моральдық борышына қайшы келеді, ол – Дюркгейм үшін қоғам алдындағы міндет. Жоғарыда талқыланғандай, бұл әлеуметтік тәртіп индивидтерді бақыттырақ етеді, өйткені ол мораль арқылы өзінің шексіз тілектерін шектейді, сол себептен барынша көбірек нәрсені қажет ететін адамзат үшін бақытты болудың бірден-бір мүмкіндігін жасайды. *Екіншіден*, мораль қоғамға қосылуды білдіреді, өйткені қоғам – біздің моральдық көзіміз. Мораль адамды толықтырады. Бұл – қойылған міндеттен гөрі дайын және қалаған тіркеме. Тандемде қарастырылған, «(Дюркгейм) бір мезгілде міндет пен тілек ретінде есептейтін» бұл екі аспект моральдық міндеттеменің күрделі сипатын көрсетеді (Ogien, 2016:9, Calligaro, 2016).

Үшіншіден, мораль автономияны, яғни біздің іс-әрекеттерімізге жеке жауапкершілік сезімін қамтиды. Дюркгеймнің қоғамға моральдық көзқарас ретінде

қарауы – көптеген адамдарға оның мінсіз актор болып сырттай бақыланатын адам, яғни толықтай конформист саналуы. Алайда Дюркгейм актордың мұндай анықтамасымен толық келіскен жоқ: «Конформдық интеллектіні толық бағындыратын деңгейге жетуіне жол бермеу керек. Осылайша, ол соқыр және құлдық болу керек деген тәрбие қажеттілігіне сенуден бас тартпайды» (cited in Giddens, 1972:113). Автономия – тек қазіргі заманғы моральдар мен символдардың құлдырауымен ғана бүгінгі кездің толық күші, бұл бұрынғы моральдық жүйе тәртіпті талап етеді және тіршілікті көтермелейді. Дюркгейм қазіргі уақытта бұл аңыздардың жойылғанына сенген, ғылыми ойлау ғана моральдық автономияның негізін қамтамасыз ете алады. Атап айтқанда, заманауи мораль – Дюркгеймнің жаңа әлеуметтану ғылымы анықтаған жеке адамдар мен қоғам арасындағы қарым-қатынасқа негізделуі керек. Осындай әлеуметтанулық танымның шынайы моральға айналуының жалғыз жолы – білім беру.

Моральдық тәрбие

Дюркгеймнің заманауи моральды қамтамасыз ету үшін қоғамды реформалау жөніндегі ең дәйекті әрекеттері білімге бағытталған (J. Dill, 2007). *Білім* жеке тұлғаның қоғамда тіршілік етуіне қажетті физикалық, интеллектуалды және Дюркгейм үшін ең маңыздысы – моральдық құралдарға ие болатын үдеріс ретінде анықталады (Durkheim, [1922] 1956:71). Лукастың (1972:359) айтуынша, Дюркгейм әрдайым «әлеуметтану ғылымының білімге деген қатынасы – теорияны тәжірибеге айналдыру» деп есептеген. 1902 жылы Сорбоннаның білім беру бөлімінің басшысы болған. «Бірінші дүниежүзілік соғысқа дейінгі онжылдықта Париждегі әрбір жас ақыл тікелей немесе жанама түрде оның ықпалымен жарыққа шыққанын айту ештеңе айтпаумен тең» (Gerstein, 1983:239).

Дюркгейм білім беруді реформалауды бастамас бұрын оның екі бағыты болды. Біріншісі, шіркеудің кеңеюі ретінде білімді көрсетсе, екіншісі, табиғи тұлғаның ашылуы ретінде білім алды. Керісінше, Дюркгейм білім беру балалардың қоғамға деген моральдық көзқарасын қалыптастыруға көмектесуі керектігін айтты. Ол мектептердің қазіргі замандағы моральды әлеуметтік негізде қамтамасыз ете алатын жалғыз мекеме болатынына сенді.

Дюркгейм үшін сабақ бөлмесі – «кішігірім қоғам және ол ұжымдық толқуды, моральдық көзқарасты қалыптастыру үшін жеткілікті дәрежеде қуатты болуы мүмкін» деген қорытындыға келді. Класс ұжымдық көзқарастарды тудыруға қажетті бай топтық ортаны қамтамасыз етуі мүмкін (Durkheim, [1925] 1961:229). Бұл білім берудің барлық үш моральдық элементін ұсынуға және көбейтуге мүмкіндік береді.

Біріншіден, білім беру адамдарға қатер төндіретін құмарлықты шектеу үшін керек тәртіптерді қамтамасыз етеді.

Екіншіден, білім беру студенттердің санасында қоғамға және адамгершілік жүйесіне деген адалдық сезімін тудыруы мүмкін. Ең бастысы, білімнің «ерікті қалауы» автономияны дамытудағы рөлі және қоғамға деген сүйіспеншілігі *«ағартылған келісімге»* байланысты (Durkheim, [1925] 1961:120):

> «Моральды үйрету үшін уағыздауға болмайды, бұл – түсіндіру. Егер біз осындай түсініктен бас тартатын болсақ, балаға ережелердің себептерін түсінуге көмектесуге тырыспайтын болсақ, онда біз оны жартыкеш және төменгі моральдық деңгейде өсіреміз».
>
> (Durkheim, [1925] 1961:120–121)

Кәсіптік бірлестіктер

Жоғарыда айтып өткендей, Дюркгеймнің заманауи қоғамда көрген басты мәселесі интеграцияның және реттеудің жоқтығы болды. Табынушылық адамның ұжымдық бағытын ұсынса да, Дюркгейм адамның өзін сезінуі және олар жасамауға тиіс нәрселер туралы айтып бере алатын қоғамдық ұйымдардың жоқтығына сенді. Қазіргі заманғы мемлекет көптеген адамға әсер етуден тым алшақ. Шіркеу адамдардың ойлау бостандығын қудалау арқылы біріктіруге ұмтылады. Отбасы тым оқшау және жеке тұлғаларды қоғамға біріктірмейді. Көрін отырғанымыздай, мектеп – балалар үшін керемет ортаны қалыптастырды. Ал ересектерге Дюркгейм *кәсіби бірлестік* деген басқа мекемені ұсынды.

Шынайы моральдық міндеттемелер қазіргі қоғамның негізгі ұйымдастырушылық қағидасына, еңбек бөлінісіне байланысты нақты топты талап етеді. Дюркгейм кәсіптік бірлестіктердің дамуын ұсынды. Белгілі бір салада істейтін барлық жұмысшылар, менеджерлер мен қожайындар кәсіптік және әлеуметтік сипаттағы бірлестікке бірігуі тиіс. Дюркгейм қожайындардың, менеджерлер мен өнеркәсіп қызметкерлерінің арасында негізгі мүдделер қақтығысы болғанына сенбеді. Бұл, әрине, Маркстің меншік иелері мен жұмысшылар арасында маңызды қақтығысты көргеніне қарама-қарсы түсінік еді. Дюркгейм кез келген мұндай қақтығыс тек түрлі құрылымға біріктірілген адамдардағы ортақ моральдың жоқтығынан пайда болады деп санайды. Ол осы интегративті моральды қамтамасыз ету үшін қажетті құрылымды – «бір саланың барлық агенттерін ұйымдасқан бір топқа айналдыратын кәсіптік бірлестік» деп атады (Durkheim, [1893] 1964:5). Мұндай ұйым, Дюркгеймнің пікірінше, қожайындар мен басқарушылардың және жұмысшылардың арасындағы айырмашылықтарды күшейтуге қызмет ететін кәсіподақтар мен жұмыс берушілер бірлестіктерінен ғана жоғары болды. Жалпыға бірдей ұйымға кірген осы санаттағы адамдар өздерінің ортақ мүдделерін, сондай-ақ интеграциялық моральдық жүйеге жалпы қажеттілігін мойындайды. Бұл моральдық жүйе өзінің қабылданған ережелерімен, заңдарымен қазіргі қоғамда бөліну үрдісіне қарсы тұруға, сондай-ақ ұжымдық мораль маңыздылығының құлдырауын тоқтатуға көмектеседі.

Сын-пікірлер

Жоғарыда айтылғандай, Дюркгеймнің американдық әлеуметтануға қабылдануына оны функционалист және позитивист ретінде таныстырған Толкотт Парсонстың ықпалы зор болды. Көптеген заманауи ғалымдар бұл белгілер Дюркгеймді әділ сипаттайтынын алға тартады (Rawls, 2012, 2016, Milbrandt and Pearce, 2011). Дегенмен осы сипаттамалардың негізінде оның идеяларына да бірқатар сын айтылды. Әлеуметтанудың студенті осы сын-пікірлерге тап болатыны ескерілгендіктен, олар осы тарауда қысқаша қарастырылады.

Дюркгеймнің макродеңгейдегі әлеуметтік фактілерге назар аударуы осы құрылымдық функционализмнің дамуында басты рөл атқарды (7-тарауды қараңыз). Дюркгеймнің функционалист болуы екіұшты және мәселе – функционализмді кім қалай анықтайтынына байланысты. Функционализмді екі түрлі жолмен анықтай аламыз: әлсіз және мықты деген мағынада. Кингсли Дэвис (1959) барлық әлеуметтанушылар функционалист екенін айтқан кезде әлсіз мағынаға сілтеме жасайды: бұл функционализм «қоғамның бір бөлігін жалпыға біріктіруге және бір бөлігін басқаларға жатқызуға» тырысады. Функционализмді Джонатан Г. Тернер мен А.З. Мариянский (1988) ұсынды. Оны қоғамның био-

логиялық ағзаға ұқсас және қоғамның қажеттіліктері тұрғысынан нақты әлеуметтік құрылымдарды түсіндіруге негізделген тәсілі ретінде анықтайды.

Басқаша айтар болсақ, Дюркгеймді тек кездейсоқ функционалист болды деп білеміз. Дюркгейм биологиялық ағзалар мен әлеуметтік құрылымдар арасынан ұқсастықтар іздеуге мүлдем қарсы болмағанымен (Lehmann, 1993:15), әлеуметтанушылар әлеуметтану заңдарының биологиямен ұқсастығына сендіре алмайды. Дюркгейм ([1898] 1974:1) мұндай тұжырымдарды «түкке тұрғысыз» деп санайды.

Дюркгейм өз жұмысында әлеуметтік фактілерді тарихи себептерден ажырата білуге шақырды. Бірінші кезекте – тарихи зерттеу, себебі әлеуметтік қажеттіліктер құрылымдарды жай ғана жасай алмайды. Әрине, Дюркгеймнің бастапқы гипотезасы тұрақты әлеуметтік фактілердің әртүрлі функцияларды атқаруы мүмкін болғанымен, кейбір әлеуметтік фактілердің тарихи оқиғалар екенін мойындады. Сонымен қатар Дюркгеймнің еңбектерінде қоғамның қажеттіліктерін алдын ала қарастырмауға тырысамыз. Керісінше, қоғамның қажеттілігін тек осы қоғамды зерттеу арқылы ғана анықтауға болады. Демек, кез келген функционалистік көзқарас тарихи зерттеуден бұрын туындауы керек.

Сондай-ақ Дюркгейм өзін позитивист санағаны үшін жиі сынға ұшырайды және ол өзін сипаттау үшін осы ұғымды қолданды. Дегенмен, Роберт Холл атап өткендей, терминнің мағынасы өзгерді:

> «Позитивті» термині өздерінің этикалық теорияларын «ғылыми» деп атайтын және осы терминді диалектикалық дәлелді көрсету үшін пайдаланған философтардың тұжырымдамасынан жаңа көзқарастарды ажырату үшін қолданады. Метафизика «ғылымы» туралы айтуға болатын кезеңде «позитивті» термині жай ғана эмпирикалық көзқарасты білдірді».
>
> (R.T. Hall, 1987:137)

Бүгінгі күні позитивизм әлеуметтік құбылыстарды жаратылыстану ғылымдары сияқты әдістермен зерттеу керек деп санайды және бұл Дюркгеймнің қолдауына ие болар еді. Дегенмен бұл инвариантты заңдарға қатысты назарын аударды (S. Turner, 1993) және осыны біз Дюркгейм жұмыстарынан да байқаймыз. Әлеуметтік фактілер Дюркгейм үшін, негізінен, дербес, бірақ басқа да әлеуметтік фактілерге қатысты автономды болды. Әрбір әлеуметтік факт тарихи зерттеуді қажет етті және ешкім оны инвариантты заңдар негізінде болжай алмас еді.

Сондай-ақ Дюркгейм индивидтерге қатысты көзқарасы үшін сынға ұшырады. Адам табиғаты туралы бірқатар маңызды болжамдар жасағанына қарамастан, Дюркгейм бұл сынды мойындамады. Ол әлеуметтануды одан бөлек шығару үшін адам табиғаты жайлы тұжырымдаманы негіздеуден бастамағанын айтты.

Демек, әлеуметтанудан адам табиғатын түсінуді тереңдетуге ұмтылғанын көреміз. Алайда Дюркгейм бұл мәселеде өз оқырмандарына, тіпті өзіне де шынайы болмауы мүмкін.

Дюркгеймнің адам табиғатына қатысты жорамалдарының бірі бүкіл әлеуметтануының негізі ретінде қарастырылуы ықтимал. Бұл болжам «адамдар өз құмарлықтарын қанағаттандыру үшін ізденеді, олар әрдайым көп нәрсені қажет етеді» деген түсінікке құрылған. Егер бұл құмарлықтар бақылауда болмаса, түптің түбінде адамның өзі сол құмарлықтың шырмауына түседі, сөйтіп ол адамның өзіне де, қоғамға да қауіп төндіреді. Алайда Дюркгейм бұл болжа-

мына ешқандай дәлел айтпайды және, шын мәнінде, өз теорияларында «мұндай нәзік тақырып әлеуметтік құрылымдар қойнауында туындауы мүмкін» деп болжайды.

Сонымен қатар Дюркгейм, көпшіліктің айтуынша, әлеуметтік процесте санаға белсенді рөл бере алмаған. Ол актор мен акторлардың психикалық процестерін тәуелсіз және шешуші айнымалылар, яғни әлеуметтік фактілермен түсіндірілетін қосымша факторлар немесе, негізінен, тәуелді айнымалылар ретінде қарастырды. Адамдар, жалпы, оның әлеуметтік теорияларында әлеуметтік күштер арқылы басқарылады; адамдар осы әлеуметтік күштерді белсенді бақыламайды. Дюркгейм үшін автономия әлеуметтік күштерді еркін қабылдаудан басқа еш нәрсе емес. Демек, егер біз бұл сананы және кейбір психикалық процестерді әлеуметтік фактілердің түрлеріне жатқызсақ та, олардың Дюркгеймнің басқа әлеуметтік фактілерде көрсеткеніне ұқсас, автономияны дамыта алмайтынына күмән келтіруге негіз жоқ.

Шынында да, Каллегаро (2012:453) Дюркгейм үшін «адам – қазіргі қоғамның жоғары идеалы, әлеуметтік жеке тұлғаларға тәуелсіз индивид болуға мүмкіндік беретін және оны талап ететін, адамға деген табынушылықтың аясында құрылған». Ойлауға қабілетті, ақылға сай әрекет ету – адамның жеке қасиеті емес. Бұл – қоғамның жетістігі. Біз қоғам арқылы тек ақыл-ой мен тәуелсіз әрекеттерге талпына отырып, ойлау қабілетіне ие боламыз. Бұл көзқарас адамды қоғамнан бөлетін ең заманауи теорияларды сынайды. Дюркгеймнің еркіндік, ақыл-ой мен шығармашылық, әлеуметтік тәртіпке, сондай-ақ әлеуметтік ынтымақтастыққа қайшы келмейтіні жайлы көзқарасын кез келген қоғамдық ғылым әлі де мойындауы тиіс.

Ақырында, Дюркгейм де өзінің болжамды консервативтігі үшін сынға ұшырады (Milbrandt and Pearce, 2011). Жоғарыда айтқандай, Дюркгейм ілімінің парсонстық нұсқасы позитивизммен, құрылымдық функционализммен және олардың ғылым мен қоғамның консервативті нұсқаларымен салыстырылады. Дюркгейм социализмді сынағаны, феминистік қозғалысқа қарсыласуы, моральға баса назар аударғаны және жеке шығармашылық күшіне қатысты салыстырмалы түрдегі менсінбеушілігі үшін консерватор ретінде бағаланды. Бұл Дюркгеймнің социализммен қарым-қатынасы өте күрделі және мораль мен адамзат табиғаты сипатына қатысты көзқарасы айтылғандардан әлдеқайда ерекше екенін көрсетеді. Мысалы, Дюркгейм таптық және марксистік социализмді сынға алған кезде социализмге ұжымдық сананың пайда болу нысаны ретінде, соған орай, қазіргі заманғы әлеуметтік мәселелерді шешудің ықтимал шешімі ретінде жанашырлық танытты. Дюркгеймнің пайымдауынша, социализм, егер қолжетімді болса, саяси бағдарламаға емес, ғылыми-зерттеулерге негізделуі керек. Бұл тұрғыда марксизмді социализмнен бас тартқандықтан емес, «ол даулы және ескірген болжамдар» жиынтығы болғандықтан сынайды (Lukes, 1972:323).

Дюркгеймнің идеяларына 100 жылдан артық уақыт өтсе де, қазірдің өзінде жоғарыда айтылған сын-пікірлер мен қарсы пікірлер Дюркгеймнің әлеуметтану нұсқасы – әлеуметтану ғылымына әлі де үлес қоса беретін құндылық екенін көрсетеді.

Қазіргі қолданылуы

Дюркгеймнің әлеуметтану саласына әсері өте тереңде жатыр. Оның идеялары шексіз талқыланған әлеуметтанудың көптеген салаларына, соның ішінде әлеуметтану теориясы, әдістер, қылмыс, психикалық денсаулық және дін салала-

рындағы зерттеулерге әсер етті (Milbrandt and Pearce, 2011). Дюркгеймнің әлеуметтік фактілерге ден қоюы, соған қатысты еңбектері Ирвинг Гоффман (1959) мен Гарольд Гарфинкель (2002) сияқты микроәлеуметтанушыларға шабыт бергені көпті таңғалдырады. Роулз (2016:3) бұл жағдайды былай түсіндіреді: «Гоффман мен Гарфинкель екеуінің уәжі – бұл сәйкестікті әлеуметтік нысандарды құру үшін құрылтайшылық тәжірибеде ынтымақтастық жасау мақсатында қол жеткізуге болатын әлеуметтік фактілер, бұл Дюркгеймнен тікелей байланысты. Дюркгеймнің идеялары мәдени әлеуметтанудың дамуында да кездеседі (Alexander, 1988; Alexander and Smith, 2001). Александр Дюркгейм әлеуметтануын мәдени әлеуметтану үшін «күшті бағдарлама» әзірлеуге негіз ретінде алды. Әлеуметтік фактінің келіспеушілігіне назар аудара отырып, Александр мәдениеттің автономды әлеуметтік күш ретінде зерттелуін талап етеді. Ол осы күшті бағдарламаны американдық саясат пен холокост сияқты әртүрлі құбылыстарды талдау үшін қолданды.

Бұл Дюркгейм жұмысының тағы бір соңғы жылдары қолдануын еске түсіреді. Олардың *The Racial Order* («Нәсілшілдік тәртіп») (2015) атты кітабында Эмирбайер мен Дезмонд нәсілдің жүйелі теориясын дамыту үшін көптеген ойшылдардың идеяларына арқа сүйейді. Атап айтқанда, олар нәсілдік тәртіптің символикалық құрылымдарын сипаттау үшін Дюркгеймнің мәдениет теориясына сүйенеді. Олар «нәсіл – биологияға тән табиғи факт емес, терең тарихы бар әлеуметтік факт екеніне» дауласты. Мәдениет – адамдардың әлемге көзқарасын, әсіресе нәсілдік айырмашылықтарды мойындауы үшін негізгі категориялармен қамтамасыз етеді. Мәдени құрылымдар «акторлардың мотивтерін, әлеуметтік қатынастарын, институттарды қасиетті және зайырлы деген категорияларға» бөліп қарастыратын қос жүйе негізінде құрылған (2015:106). Әлеуметтік билік тұрғысынан қасиетті деп жіктелгендер зиялы деп есептелетіндермен салыстырғанда басыңқы тұрады. Американдық нәсілдік орта шығу тегі еуропалық ақ нәсілді адамдарды – қасиетті деп, ал қара нәсілділерді зайырлы топқа жіктегені тарихтан белгілі. Бұл бөліністе тек мәдени ғана емес, сонымен қатар «баспаналық, кәсіби сегрегациядан аралас некеге дейін жіктелетін әлеуметтік формаларды» қалыптастырады (107).

Дюркгеймнің әлеуметтануын пайдалану арқылы зерттеуге болатын тағы бір заманауи құбылыс – ақпараттық және коммуникациялық технологиялар (АКТ). Шредер мен Линг (2014) ақпараттық және коммуникациялық технологиялардың әлеуметтану немесе құрылымдық ерекшеліктерін сипаттау үшін Дюркгеймге (және Веберге) сүйенеді. Мысалы, олар «ақпараттық және коммуникациялық технологиялар «неомеханикалық» ынтымақтастықты дамытуға мүмкіндік береді» деп мәлімдейді. Ақпараттық және коммуникациялық технологиялардың адамдарды бір-бірінен алыстататыны жайлы дәстүрлі идеяға қарама-қарсы Шредер мен Линг (2014:797) шын мәнінде АКТ «адамдар медиациялық байланыс, таралған сандық объектілер арқылы бір-бірімен байланысын жылдамдатады» деген пікірге тоқталған. Ұялы телефондар қашықтықтағы жақын достар арасындағы қарым-қатынастарды сақтайды. Әлеуметтік желі сайттары онлайн бірлестіктер қалыптастыру үшін мүмкіндік ұсынады. Бұл топтар онлайн немесе сандық рәсімдер арқылы өзара ынтымақтастық орнатады және Дюркгеймнің дінге қатысты зерттеулерінде келтірген ән айту және билеу сияқты рәсімдерге ұқсас, «біздің facebook, электронды пошта, ұялы телефон арқылы жақын достарымызбен әзілдесу, өсек, сырласу тәрізді мағынасы ортақ жағдайға назар аударуымызға мүмкіндік береді» (2014:799). Бұл зерттеу заманауи технологиялар қоғамға қауіп төндіреді деген идеяға күмән келтіреді. Оның орнына, Дюркгеймге ұқсас, Шредер мен Линг әлеуметтік құрылымдардың осы сипаттары, шын мәнінде, ынтымақтастықтың жаңа түрлерін дамытатынын айтады.

Қорытынды

Дюркгейм әлеуметтануындағы негізгі екі тақырып – әлеуметтіктің жеке-даралықтан басымдығы және қоғамның ғылыми тұрғыдан зерттелуі туралы идеясы. Бұл тақырыптар оны әлеуметтік фактілер тұжырымдамасына әкелді. Әлеуметтік фактілерді эмпирикалық түрде зерттеуге болады, жеке адамның болмысынан тыс, адамға қатысты мәжбүрлі және басқа да әлеуметтік фактілермен түсіндіріледі. Дюркгейм әлеуметтік фактілердің материалдық және материалдық емес екі негізгі түрін анықтады. Ол үшін аса маңызды тақырып әлеуметтік емес фактілерге қатысты болды. Соның ішінде моральдық, ұжымдық сана, ұжымдық көзқарастар және әлеуметтік бағыттар деген фактілерді терең талдады.

Дюркгейм *The Division of Labor in Society* («Қоғамдағы еңбек бөлінісі») атты ең үлкен еңбегінің бірінде ұжымдық сананың орнын жаңа еңбек бөлінісіне сәйкес тәуелсіз дербес құрылған органикалық ынтымақтастық басатынын айтады. Ол түрлі құқықтық жүйелерді талдау арқылы механикалық және органикалық ынтымақтастықтың арасындағы айырмашылықты зерттеді. Механикалық ынтымақтастықты репрессивті заңдармен, ал органикалық ынтымақтастықты қалпына келтіруге негізделген құқықтық жүйелермен байланыстырады.

Дюркгеймнің келесі кітабындағы суицид туралы зерттеуі – оның еңбектеріндегі материалдық емес әлеуметтік фактілердің маңыздылығын дәлелдейтін жақсы мысал. Ол өзінің негізгі себеп-салдарлық моделінде материалдық емес әлеуметтік факторлардың өзгеруі, ақыр соңында, өз-өзіне қол жұмсау көрсеткіштері айырмашылығының себептері болатынын айтады. Дюркгейм өз-өзіне қол жұмсаудың эгоистік, альтруистік, аномиялық және фаталистік төрт түрін анықтаған, әрқайсысының әлеуметтік бағыттардағы әртүрлі өзгерістерге байланысын көрсетеді. Дюркгейм мен оның ізбасарлары өзін-өзі өлтіру құбылысын зерттеу арқылы әлеуметтанудың әлеуметтік ғылымдарда заңды орны бар екенін дәлелдеді. Жалпы алғанда, әлеуметтану өз-өзіне қол жұмсау әрекетін индивидуалды тұрғыда түсіндіре алатын болса, онда әлеуметтану «қоғамдық өмірдің басқа, индивидуалды көрсеткіші төменірек аспектілерін қарастыруға пайдаланылуы мүмкін» деген ойға әкеледі.

Дюркгейм өзінің *The Elementary Forms of Religious Life* («Дін ұстанудың қалыпты формалары») атты соңғы негізгі еңбегінде мәдениеттің тағы бір аспектісі – дінді қарастырады. Дюркгейм қарапайым дінді талдай отырып, қоғамның әлеуметтік құрылымында діннің шығу тегін көрсетуге тырысты. Бұл қоғам белгілі бір заттарды – қасиетті, ал басқаларын зайырлы деп санайды. Дюркгейм діннің әлеуметтік шығу тегін қарапайым тотемизмді және оның әлеуметтік құрылымындағы тамырын талдаумен көрсетті. Ол жалпы процестің екі көрінісі – «дін мен қоғам – тұтас және өзара ұқсас» деп қорытындылайды. Сондай-ақ осы еңбегінде білім әлеуметтануын ұсынды. Оның тұжырымдамасына сәйкес, біздің негізгі түсініктеріміз және қалыптасқан саналық категорияларымыз – бастапқыда діни рәсімдер арқылы қалыптасқан ұжымдық көзқарастар.

Дюркгейм кез келген түбегейлі өзгеріске қарсы болса да, оның негізгі моральға ден қоюы қоғамдағы ұжымдық моральға әкеледі деп үміттендірген екі реформаны ұсынуға себептесті. Балалар үшін Францияда балаларды тәрбиелеуге, қоғамға және автономияға тәрбиелеуге бағытталған жаңа білім беру бағдарламасын табысты жүзеге асырды. Ересектер үшін ұжымдық моральды қалпына келтіруді және қазіргі заманғы еңбек бөлінісінің ауытқушылық ауруларымен күресуде кәсіптік бірлестіктерді ұсынды.

Тарау Дюркгейм теорияларына айтылған бірнеше сыни пікірмен және оның қазіргі кезде қолданылуымен аяқталады. Көптеген сынның оның құрылымдық функционализмі, позитивизмі мен оның болжамды консерватизміне қатысы бар. Оның теориясы әлеуметтануда кеңінен қолданылады, сондай-ақ нәсілдік, ақпараттық және коммуникациялық технологиялардың пайда болуы сияқты заманауи әлеуметтік мәселелермен де өзара сабақтасып жатыр.

Ескертпелер

1. Дюркгеймнің әлеуметтануды философиядан бөлуге тырысқанын сыни талдау үшін Том Ботлер-Боудонның *50 Great Books on Philosophy* («Философия бойынша маңызды 50 кітабы») (1995) еңбегін қараңыз.

2. Қанды репрессияға ұшырауға дейін Маркс Париж Коммунасын пролетариат төңкерісінің жаршысы деп білді.

3. Спенсердің эволюциялық теориясымен салыстыру үшін *The Knights of the Black Earth* («Қара Жердің рыцарлары») (1995) еңбегін қараңыз.

4. Дюркгейм бұл зерттеуінде *ұжымдық сана* терминін қолданудан сақтанады, бірақ ол ұжымдық көзқарастар идеясын толық дамытқан жоқ. Оның *Suicide «Суицид»* еңбегіндегі *ұжымдық көңіл күй* және *The Division of Labor «Қоғамдағы еңбек бөлінісіндегі» ұжымдық сана* ұғымдарын қолдануы арасында айырмашылық байқалмаған.

DU

4

Макс Вебер

Тарау мазмұны

Әдіснама
Субстантивті әлеуметтану
Сын-пікірлер
Қазіргі қолданылуы

Макс Вебер (1864–1920) – әлеуметтану теориясындағы ең танымал әрі айрықша ықпалды тұлғалардың бірі (Burger, 1993; R. Collins, 1985; Kalberg, 201 la, 2016; Sica, 2001; Whimster, 2001, 2005). Вебер еңбегінің саналуандығы мен әр түрғыда түсіндірілуі оның әлеуметтану теорияларының кең ауқымда таралуына әсер етті. Әрине, ол құрылымдық функционализмге Толкотт Парсонс еңбектері арқылы ықпал жасады. Сонымен қатар оның конфликтілер дәстүрі (R. Collins, 1975, 1990) – Вебердің идеяларының және Маркстің көзқарастарының негізінде қалыптасқан сыни теория, сонымен қатар сыни теория дәстүрін жалғастырушылардың ең ірі өкілі Юрген Хабермас (Outhwaite, 1994) үшін Вебер еңбектерінің маңызы зор болды. Символикалық интеракционизмге Вебердің ойлары, әсіресе *verstehen* (түсіну) идеясы әсер етті. Альфред Шюц Вебердің мән-мағына және мотив туралы еңбектерінен елеулі әсер алды. Оның ғылыми еңбектері *ethnomethodology* (этноәдіснама) бағытын дамытуда маңызды рөл атқарды (10-тарауды қараңыз). Рационалды таңдау теориялары да Вебер еңбектеріне көптеген ескертпелер жасаған (Norkus, 2000). Вебер ең ықпалды теориялардың бірі болып қала береді.

Бұл тарауда Вебердің ([1903–1917] 1949) әлі де өзектілігі мен маңыздылығын жоғалтпаған (Bruun, 2007; Ringer, 1997:171) әлеуметтік ғылымдардың әдіснамасы туралы идеяларын жан-жақты талқылауға тырысамыз. Вебер идеяларын тереңірек түсіну үшін, оның негізгі және теориялық идеяларын қарастырудан бастаған дұрыс болады. Вебер таза абстрактілі теорияландыруға түбегейлі қарсы болды. Мұның орнына оның теориялық идеялары эмпирикалық тарихи зерттеулермен тығыз байланыстырылды. Вебердің әдіснамасы осылайша теориялармен бірге эмпирикалық зерттеулерді де үйлесімді ұштастырды.

Әдіснама

Тарих және әлеуметтану

Вебер заң мамандығын оқуына және бастапқыда осы сала бойынша академиялық жұмыс істеуіне қарамастан, ерте кезден-ақ тарихқа ден қоя бастайды. Вебер әлеуметтанудың жаңа саласына неғұрлым жақындай түскен сайын, тарихқа қатысты өзінің көзқарасын айқындауға тырысты. Дегенмен, Вебердің ойынша, әр сала әртүрлі болғандықтан, ол «әлеуметтанудың міндеті – тарих саласына қажетті «қызмет етуді» қамтамасыз ету» деп есептеген (G. Roth, 1976:307). Вебердің айтуынша, әлеуметтану «алдын ала, жеткілікті деңгейде

қарапайым міндеттерді» ғана орындап келді (R. Frank, 1976:21). Ол әлеуметтану мен тарих арасындағы айырмашылықтарды былайша түсіндіріп берді: «Әлеуметтану типтер түсінігі мен эмпирикалық үдерістердің жалпылама біре-гейлігін тұжырымдауға ұмтылады. Бұл оны мәдени маңыздылығы бар жеке іс-әрекеттерді, құрылымдар мен тұлғаларды түсіндіруге және себеп-салдарлық талдауға бағытталған тарихтан ерекшелендіреді ([1921] 1978:19). Әлеуметтану мен тарихты осылайша бір-бірінен ажыратуына қарамастан, Вебер өзінің еңбектерінде оларды үйлесімді біріктіре білді. Оның әлеуметтануы тарихи құбылыстарды себепті талдау жасау үшін нақты тұжырымдамаларды дамытуға бағытталған. Вебер өзінің идеалды процедурасын «шынайы тарихи оқиғаларды белгілі бір көзқарас тұрғысынан іріктелген эмпирикалық деректерді зерделеу арқылы» сипаттайды ([1903–1917] 1949:69). Біз Веберді тарихи әлеуметтанушы ретінде танимыз.

Вебердің әлеуметтану туралы ілімдері Германияда бір кездері болған интеллектуалдық пікірталастардың негізінде *(methodenstreit)* қалыптасқан. Бұл пікірталастарда көтерілген басты мәселелердің бірі – тарих пен ғылым арасындағы өзара байланыс. Осы пікірталас аясында тарихты жалпы (*nomothetic*) заңдардан тұрады деп қарастырғандар – позитивистер [Halfpenny, 2005]) және тарихты идиосинкратикалық *(idiographic)* іс-әрекеттер мен құбылыстармен байланыстырғандар субъективистер атанды. (Позитивистер тарихтың теориялық негізін жаратылыстану ғылымынан іздеді, ал субъективистер олар бір-бірінен түбегейлі ерекшеленеді деп есептеген). Мысалы, номотетикалық ойшыл әлеуметтік революциялардың жалпылама сипатына мән берсе, идиографикалық аналитик Америка революциясына себепші болған нақты құбылыстарға баса назар аударған. Вебер екі жақтан да бас тартты және тарихи әлеуметтанудың өзіндік бағытын дамыта бастады. Вебердің ойынша, тарих шынайы эмпирикалық жағдайлардан тұрады, эмпирикалық деңгейде ешқандай жалпылама әдіс қолданылмайды. Сондықтан әлеуметтанушылар эмпирикалық әлемді өздері құрып алатын концептуалдық әлемнен ажырата білуі тиіс. Бұл тұжырымдамалар ешқашан толықтай эмпирикалық әлемді жаулап ала алмайды, бірақ оларды шынайылықты түсіну үшін эвристикалық құралдар ретінде қолдануға болады. Бұл түсініктер негізінде әлеуметтанушылар жалпылама әдісті қалыптастырады, алайда бұл жалпылама әдістерді эмпирикалық зерттеулерден ажырату қажет.

Вебер әрдайым жалпылама әдісті қолдағанымен, тарихты жай ғана заңдылықтардың жиынтығына жатқызуға тырысатын кейбір тарихшыларды теріске шығарды: «Тарихи жағдайларды нақты тануда арнайы жалпы заңдардың маңынасы болмағандықтан, олардың құндылығы төмен» ([1903–1917] 1949:80). Мысалы, Вебер өзіне халықтардың тарихи эволюциясын іздеу міндетін алған және барлық халық бірдей кезеңдерден өтті деп есептейтін бір тарихшының (Вильгельм Рошер) көзқарастарын теріске шығарды ([1903–1906] 1975). Вебер айтқандай: «Эмпирикалық шынайылықты... «заңдарға» дейін тарылтудың маңынасы жоқ» ([1903–1917] 1949:80). Демек, «Мәдениет туралы жүйелі ғылым... өз бетінше мағынасыздыққа ұрынар еді» (Weber, [1903–1917] 1949:84).

Бұл көзқарас көптеген тарихи зерттеулерде көрініс табады. Мысалы, Вебер өзінің ежелгі өркениетті зерттеуі барысында, алғашқы кезеңдерде кейбір қарым-қатынастар болашақтағы оқиғалардың үзілісі екенін, «Жерорта теңізінің еуропалық өркениеттің ұзақ және үздіксіз тарихы тұйық циклдерді немесе сызықтық прогрестерді көрсетпейтінін мойындайды. Кей кездері ежелгі өрке-

МАКС ВЕБЕР

БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/16/Max_Weber_1894.jpg

Макс Вебер 1864 жылы 21 сәуірде Германияның Эрфурт қаласында орта тапқа жататын отбасында дүниеге келген (Radkau, [2005] 2009). Ата-ана мен бала арасындағы айтарлықтай түсініспеушілік оның интеллектуалды бағыты мен психикалық дамуына да қатты әсер етті. Әкесі маңызды саяси лауазымды шенеунік болды. Ол саяси жоғары топқа жатқандықтан, жеке құрбандықты қажет ететін және өзінің жүйедегі жағдайына қауіп төндіретін қандай да бір әрекеттер мен көзқарастардан бас тартты. Сонымен қатар үлкен Вебер пенделік қуаныштардан ләззат ала білетін адам еді, осы және басқа да қатынастарда өзінің әйелімен қарама-қайшылықта болды. Вебердің анасы Құдайды қастерлейтін кальвинист және күйеуі аңсайтын рақаттардан бас тартып, аскеттік өмір салтын ұстануға тырысатын тақуа әйел еді. Ата-ана арасындағы осы келіспеушілік отбасылық шиеленісті тудырды, әке-шешесінің екі түрлі мінез-құлқы мен үй ішіндегі ұдайы дүрдараздық Веберге үлкен әсер етті.

Вебер бірден әкесіне де, анасына да еліктей алмағандықтан, есейе келе таңдау жасауына тура келді (Marianne Weber, 1975:62). Әуелгіде әкесінің өмірге деген көзқарасын ұстанып жүргендей болғанымен, кейінірек оған анасының өмірлік ұстанымдары жақын болып кетті. Мұндай полярлы қарама-қайшылықтар арасында таңдау жасау – Макс Вебердің психикасына айтарлықтай жағымсыз әсер еткен.

18 жасында Макс Вебер Гейдельберг университетіне оқуға түсу үшін аз уақытқа үйінен кетіп қалады. Вебер сол уақытта-ақ өзінің интеллектуалдық жағынан ерте дамығанын көрсете білді, соған қарамастан, оның өзгелермен қарым-қатынас жасауда, әлеуметтік байланыстар орнатуда айтарлықтай проблемалары болды. Гейдельбергке оқуға түскен уақытта ол өте нәзік және тұйық болатын. Алайда ол әкесінің өмір сүру салтына ұмтыла бастағаннан және әкесінің бұрынғы дуэльді бауырластығы қатарына қосылғаннан бастап жағдай тез өзгерді. Өзін еркін сезінуіне достарымен бірге сыраханада жиі болуы көмектесті. Одан бөлек осындай бауырластық қарым-қатынастың белгісі ретінде дуэльдерден қалған тыртықтарын аса зор мақтанышпен көрсетіп жүрді. Вебер әкесінің өмір сүру салтын ұстанатынын көрсетіп қана қоймай, сол уақытта әкесінің мансап жолы – құқықты таңдады.

Үш семестрден кейін Вебер әскери борышын өтеу үшін Гейдельбергтен кетеді , сөйтіп 1884 жылы Берлин университетінде курстан өту үшін ата-анасының үйіне қайтып оралады. Сол жерде кейінгі сегіз жылының басым бөлігін өткізеді, осы уақыт аралығында оқуын аяқтап, доктор дәрежесін алып, заңгер болады (Вебер теориясына құқықтық ойлардың әсерін талқылау үшін келесі еңбекті қараңыз: [Turner and Factor, 1994]) және Берлин университетінде оқытушылық қызметін бастайды. Уақыт өте келе Вебердің экономика, тарих және әлеуметтану сияқты ғылымдарға қызығушылығы арта түседі, нәтижесінде бұл салалар оның өмірлік таңдауына айналды. Берлинде өткізген сегіз жылда ол қаржылық тұрғыдан әкесіне тәуелді болды. Бұл жағдай оны одан әрі тығырыққа тіреді. Сол уақытта Веберге анасының құндылықтары маңызды бола бастады, ал керісінше әкесіне деген жеккөрінші күн санап ұлғая берді. Ол тақуалық өмір салтын ұстанып, жұмысқа толық беріліп кетті. Мысалы, студенттік кезеңдегі бір семестрдегі оның жұмыс істеу әдеті былай сипатталыпты: «Ол қатаң жұмыс тәртібін ұстанады, өзінің әр күнін – сағаттарға, күнделікті атқарылуы тиіс әртүрлі жұмыстарын нақты бөліктерге бөліп, кешкілік қуырылған төрт жұмыртқа жеп, үнемшіл болды» (Mitzman, [1969]1971:48; Marianne Weber, 1975:105). Осылайша Вебер анасынан үлгі алып, тақуалық өмір салтын ұстанып, алға ұмтылғыш, талмай еңбек етуші, қазіргі тілмен айтқанда, «еңбекқор» болды.

МАКС ВЕБЕР

Өзінің талаптылығының арқасында 1896 жылы Вебер Гейдельберг университетінің экономика ғылымдарының профессоры лауазымына ие болады. Алайда 1897 жылы Вебердің оқытушылық мансабы шарықтау шегіне жетіп тұрған кезде әкесі дүниеден өтеді, екеуінің арасындағы кезекті кикілжіңнен кейін көз жұмады. Осы жағдайдан кейін артынша Веберде жүйке бұзылуына әкелетін қатерлі дерттің симптомдары пайда бола бастайды. Вебер жиі ұйқысыздыққа ұшырап, жұмыс істеу қарқыны төмендеп кетеді. Алты-жеті жыл ішінде оның жағдайы толық күйреуге ұшырауға жақын болады. Ұзақ уақыт өткеннен кейін денсаулығы біртіндеп оңала бастайды. 1904 жылы өзінің оқытушылық қызметіне қайтып оралады. Сөйтіп алты жарым жыл үзілістен соң өзінің алғашқы дәрісін оқиды (Америка Құрама Штатында). 1904–1905 жылдары Вебер өзінің ең танымал туындыларының бірі *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* («Протестанттық этика және капитализм рухы») еңбегін жарыққа шығарады. Бұл туындысында ол анасының дінін ғылыми тұрғыда талдаған. Вебер көп уақытын, өзі діндар адам болмаса да, дінді зерттеуге арнаған.

Өзінің психикасына қатысты мәселелердің толық шешілмегеніне қарамастан, Вебер 1904 жылы белсенді қызметке кірісіп, аса маңызды бірқатар туындыларын шығарып та үлгерді. Ол әлемдік діндерді зерттеуін тарихи-әлемдік перспективада жариялайды (мысалы, Қытай, Үнді және ежелгі иудаизм). Өмірінің соңына қарай (1920 жылы 14 маусым) өзінің *Economy and Society* («Экономика және қоғам») ([1921] 1978) атты аса маңызды туындысына кірісті. Алайда бұл кітап басылып, әртүрлі тілге аударылғанына қарамастан, аяқталмай қалған.

Көлемді еңбектер жазумен бірге, Вебер басқа да бірқатар іс-шаралар атқарды. Ол 1910 жылы Неміс әлеуметтану қоғамының негізін қалауға ат салысты. Оның үйі кең ауқымды интеллектуалдар орталығына айналды, олардың қатарында Георг Зиммель, Роберт Мишель және өзінің ағасы Альфред Вебер секілді әлеуметтанушылар, сондай-ақ философ және әдебиеттанушы Георг Лукач (Scaff, 1989:186–222) болды. Сонымен қатар Макс Вебер саяси тұрғыда белсенді қызмет істеп, күнделікті тұрмыстық мәселелер жайында эсселер жазды.

Вебердің өмірінде түрлі қиындықтар болды, аса маңыздысы оның жұмысында әкесінің ұстанған бюрократиялық ойлары және анасының діни көзқарастары арасындағы қарама-қайшылықтар еді. Бұл түйіні шешілмеген түйткілдер оның жұмысымен қатар жеке өміріне де әсерін тигізді.

ниет құбылысы толығымен жойылып, кейіннен мүлде жаңа контексте қайтадан қалыптасады» ([1896–1906] 1976:366).

Неміс тарихи ғылымындағы бұл қарама-қайшы көзқарастарды жоққа шығара отырып, Вебер екі бағыттың қосындысынан тұратын өзінің жеке перспективасын құрады. Вебердің ойынша, тарих (яғни тарихи әлеуметтану) индивидуалдықпен *де,* жалпылықпен де екіжақты бірдей байланыста. Біріктіруге – жеке тұлғаларды, жағдайларды немесе қоғамды зерттеуде – жалпылама түсініктерді (кейінірек «идеалды типтер» деп атайды) қалыптастыру және оларды қолдану арқылы қол жеткізді. Бұл жалпы тұжырымдамалар «адамдарды бір-бірінен ажырату үшін әрбір даму мен сипаттауды анықтау кезінде қолданылуы тиіс. Осылайша айырмашылыққа алып келген себептерді анықтауға болады» (Weber, [1896–1906] 1976:385). Осындай каузалдық талдау барысында Вебер, кем дегенде саналы деңгейде, барлық тарихи кезеңде бір себеп-салдарлы агентті іздеу идеясынан бас тартты.[1] Оның орнына аталған тарихи жағдайға байланысты әртүрлі факторларды себептік мәні тұрғысынан анықтау үшін өзінің концептуалды арсеналын қолданды (G. Roth, 1971).

Вебердің тарихи әлеуметтану көзқарасы кейбір эмпирикалық тарихи мәліметтердің қолжетімдігі әрі өзінің зерттеуге бейімдігі арқасында ерте қалыптасты. Ол әлемнің түрлі тарапындағы тарихи құбылыстар туралы шынайы ақпараттарға молынан қанық ғалымдардың алғашқы ұрпағының қатарында болды (MacRae, 1974). Вебер тарихтың негізгі күші туралы абстрактілі жалпылама ойлаудан гөрі тарихи деректерді тереңірек зерделеуге ынта танытты. Бұл оның кейбір маңызды түсініктерді пайымдауда көрегендік танытуына көмектескенімен, оның жұмысын түсінуде де елеулі қиындық тудырды; тарихи деректерге еліккені соншалықты – ол тарихи зерттеудің негізгі себептерінен көз жазып қалды. Сонымен қатар оның тарихи зерттеулері көптеген дәуірлер мен қоғамдарды қамтығаны соншалықты – көп ретте жалпылама долбармен шектеліп қалды (G. Roth, 1971). Осы мәселелерге қарамастан, Вебер эмпирикалық құбылыстарды ғылыми түрғыда зерттей отырып, Құрама Штаттардағы әлеуметтанудың дамуына айтарлықтай ықпал етті.

Тұтас алғанда, Вебер «тарих нақты құбылыстардың сарқылмайтын жиынтығынан тұрады» деп есептеді. Осы құбылыстарды нақты әлемде зерттеу үшін пайдалы болатын түрлі түсініктерді әзірлеу қажет еді. Жалпы ереже бойынша, Вебер (байқап отырғанымыздай) және әлеуметтанушылар мен тарихшылардың көпшілігі оны қатаң ұстанбағанымен, әлеуметтанудың міндеті нақты тарихи құбылыстарды себеп-салдарлық талдауда қолданатын ұғымдарды дамыту болды. Осылайша, Вебер әлеуметтік өмірдің күрделі табиғатын айқындайтын ғылымды дамытуда нақты және жалпылама түсініктерді ұштастыруға ұмтылды.

Түсіну

Вебер әлеуметтанушылардың жаратылыстану ғылымы өкілдерінен артықшылығы бар екенін сезінді. Бұл артықшылық әлеуметтанушының әлеуметтік құбылыстарды *түсіну (verstehen)* қабілетінде болды, ал сол уақытта жаратылыстанушы атомның немесе химиялық қосылыстың іс-әрекеттері туралы мұндай түсінікке ие болмады. Бұл құбылысты түсіну үшін неміс тілінде *түсіну* сөзі қолданылады (Soeffner, 2005). Вебердің тарихи зерттеулеріндегі *түсіну* терминін арнайы пайдалануы – қазіргі заманғы әлеуметтану әдіснамасына қосқан ең танымал және ең қайшылықты үлесінің бірі. Біз Вебердің *түсіну* арқылы не айтқанын түсіндіргенде, оның тұжырымдамасына қатысты кейбір мәселелерді атап өтеміз. *Түсіну* тұжырымдамасына қатысты пікірталас, сондай-ақ Вебердің сөзін түсіндіруге байланысты кейбір мәселелер оның әдістемелік ойлары мен жалпы ғылыми тұжырымдарынан туындайды. Томас Бургердің пікірінше, Вебердің әдістемелік тұжырымдары өте күрделі әрі онша жүйелі емес (1976, Hekman, 1983:26). Неміс тарихшылары арасындағы танымал идеяларды қайталап отырғандай, самарқау, тиянақсыз баяндайды. Сонымен қатар, осы айтылғандай, Вебер әдіснамалық ойларды аса жоғары бағаламаған.

Вебердің *түсіну* туралы ой-пікірлері өз уақытында неміс тарихшылары арасында кең таралған және ол *герменевтика* деп аталатын ілімнен алынған (R. Brown, 2005, M. Martin, 2000, Pressler and Dasilva, 1996). Герменевтика (hermeneutics) жарияланған жазбаларды түсіну мен түсіндіруге ерекше көзқарас болды. Оның мақсаты – автордың ойларын, сондай-ақ мәтіннің негізгі құрылымын түсіну. Вебер мен өзге де ғалымдар (мысалы, Дильтей Вильгельм) бұл идеяны мәтіндерді түсінуден әлеуметтік өмірді түсінуге дейін кеңейтуге тырысты:

> «Біз тарихи әдіс – мәтіндерге емес, айқын әрекеттерге қолданылатын азды-көпті классикалық интерпретация тәсілі және адамзат құрылымын, бақыланып отырған оқиғалар «мағынасын» анықтауға бағытталған әдіс екенін түсінген соң, бұл әдістің жеке акторлар сияқты адамдардың өзара әрекеттесуіне де қатысты қолданылу мүмкіндігін қиындықсыз мойындар едік. Осы тұрғыдан алғанда, тарих – бұл әртүрлі тұлғалардың бәсекелестік жоспарлары арқылы түсіндірілген өзара әрекет».
>
> (Lachman, 1971:20)

Басқаша айтқанда, Вебер акторларды, өзара әрекеттесуді және шын мәнінде адамзат тарихын түсіну үшін герменевтика құралдарын қолдануға тырысты.

Түсіну туралы жаңсақ пікірдің бірі – ол зерттеушінің жай ғана «түйсігін» пайдалану. Осылайша көптеген сыншылар оны «жұмсақ», иррационалды, субъективті зерттеу әдіснамасы ретінде қарастырады. Дегенмен, Вебер *түсіну* симпатияға немесе эмпатияға қатысты тек қана түйсінуден тұрады деген идеяға түбегейлі қарсы болды ([1903–1917] 1949). Оның ойынша, *түсіну* мәтін немесе әлеуметтік құбылысты «сезінуді» емес, оны жүйелі және мұқият зерттеуді қамтиды. Басқаша айтқанда, Вебер үшін ([1921] 1978) *түсіну* зерттеудің рационалды процедурасы болды.

Вебердің *түсіну* тұжырымдамасын түсіндірудегі басты мәселе – Вебердің жеке тұлғалардың субъективті жағдайына немесе талдаудың кең ауқымды бірліктерінің субъективті аспектілеріне (мысалы, мәдениетке) қолдану қолайлығына қатысты ойы. Байқағанымыздай, Вебердің әрекеттің мәдени және әлеуметтік-құрылымдық контекстеріне назар аударуы *түсіну* макродеңгейдегі талдау құралы екенін көрсетеді.

Тарихи байланыс

Вебер әдіснамасының тағы бір қыры – оның тарихи байланыстарды зерттеудегі қызметтері (Ringer, 1997:75). Вебер әлеуметтік құбылыстың себептерін әлеуметтану емес, тарих аясында зерделеуге бейім болды. Дегенмен тарих пен әлеуметтанудың нақты бөлінуі мүмкін емес, олар, әрине, Вебердің материалдық жұмысында да анық бөлінбейді, тарихи байланыстар мәселесі әлеуметтануға қатысты. Тарихи байланыстар да аса маңызды, себебі оны Вебердің номотетикалық және идиографиялық тәсілдерді біріктіруге ұмтылғанынан көруімізге болады.

Вебер ([1921] 1978) *тарихи байланысты* – белгілі оқиғаның ізімен немесе басқа оқиғаның қоса қабат орын алу ықтималдығы деп түсіндірді. Оның пікірінше, көптеген тарихшылар айналысып жүргендей, тарихи тұрақтылар, қайталанулар, ұқсастықтар мен параллельділікті іздеу жеткіліксіз болады. Оның орнына зерттеуші тарихи өзгерістердің себептерін, сондай-ақ мағыналарын қарастыруы керек (G. Roth, 1971). Дегенмен Вебер біржақты себеп-салдарлы үлгіні қарастырады десек, Маркстің диалектикалық ойлау әдісінен ерекше – ол өзінің әлеуметтануы шеңберінде экономика, қоғам, саясат, ұйым, әлеуметтік стратификация, дін және т.б. арасындағы өзара байланысқа үнемі көңіл бөліп отырды (G. Roth, 1968). Осылайша, Вебер көптеген себеп-салдарлы амалдармен жұмыс істейді, ондағы «интерактивті әсерлерді *тасымалдаушылар* көп жағдайда тиімді себеп факторлары болып табылады» (Kalberg, 1994:13).

Мысалы, Вебер протестантизм мен капитализм рухының арасындағы қарым-қатынасты зерделей отырып, көптеген тарихи байланыстарды өз зерттеулерінде айқын түсіндіріп берді. Кейде әртүрлі түсіндірілсе де, Вебер (1904–1905) 1958) протестанттық этика капитализмнің қарқынды дамуына ықпал еткен факторлардың бірі болғанын дәлелдеді. Ол протестантизмді жалғыз ғана себеп деген идеяның «ақымақтық» екенін айтады. Мұндай ақымақтық, Вебердің пікірінше, «тек» протестант реформациясының нәтижесінде капитализм пайда болуы мүмкін деген идеяға да тән; басқа факторлар да сол нәтижеге әкелуі мүмкін еді. Вебер былай деп тұжырымдайды:

> «Біз діни қозғалыстардың материалдық мәдениеттің дамуына әсер еткен... тәсілдер мен жалпы *бағыттарды* мүмкіндігінше айқындаймыз... Тек дәлдікпен нақтыланған кезде ғана қазіргі заманғы мәдениеттің тарихи дамуының сол *діни күштермен және басқалармен* қаншалықты дәрежеде байланысты екенін анықтауға талпыныс жасалуы мүмкін».
>
> (Weber, [1904–1905] 1958:91–92 italics added)

Вебердің тарихи байланыстар туралы ойларына қатысты есте сақтауды қажет ететін маңызды нәрсе – ол «адам әлеуметтік өмір туралы арнайы түсінікке *(verstehen)* ие болатындықтан, әлеуметтік ғылымдардың білімі жаратылыстану ғылымдарының білімінен ерекшеленеді» деп түйіндеді. Вебер былай деген болатын: «Адамның «мәнді түрде» түсіндірілетін мінез-құлқы (әрекет) «құндылықтар» мен мағыналарға сілтеме жасау арқылы анықталады. Сондықтан біздің *себеп-салдарлы* түсіндіру критерийлеріміз осындай «тіршілік иелерін» тарихи түсіндіруде қанағаттанудың бірегей түріне ие болады» ([1903–1906] 1975:185). Демек, әлеуметтанушылардың каузалдық білімі жаратылыстану каузалдық білімінен ерекшеленеді».

Вебердің тарихи байланыстар туралы ой-пікірлері оның немотетикалық және идиографикалық білім арасындағы өзара конфликтіге қарсы әрекет етуімен тығыз байланысты болды. Немотетикалық көзқараспен келісетіндер әлеуметтік құбылыстар арасында қажетті байланыстар бар екенін айтса, ал идиографикалық перспективаның жақтаушылары субъектілер арасындағы кездейсоқ қатынастарды ғана көруге бейім болады. Әдеттегідей, Вебер аралық пікір ұстанды, ол оның *дәлме-дәл тарихи байланыс* түсінігінен көрініс табады. «*Дәлме-дәл тарихи байланыстар* түсінігі әлеуметтанудағы әлеуметтік құбылыстардың арасындағы қарым-қатынас туралы ықтимал мәлімдемелер жасайды» деген пікірді жеткілікті негіздейді; яғни *x* орын алса, онда *y* орын алуы *ықтимал*. Мақсаты – «белгілі бір эффектінің белгілі бір «жағдайларды» туғызу *деңгейін* бағалау» (Weber, [1903–1917] 1949:183).

Идеалды типтер

Идеалды тип – Вебердің қазіргі әлеуметтануға қосқан ең маңызды үлесі (Drysdale, 1996, Hekman, 1983, Lindbekk, 1992, McKinney, 1966, Zijderveld, 2005). Көрін отырғанымыздай, Вебер кейінірек тарихшылар мен әлеуметтанушылар пайдалануы мүмкін тұжырымдамалық құралдарды әзірлеу барлық әлеуметтанушылардың міндеті екенін айтты. Мұндай маңызды тұжырымдамалық құралдың бірі – идеалды типтер:

> «Идеалды тип бір немесе бірнеше көзқарастың біржақты *акцентуациясы* мен көптеген жайылмалы, дискретті, азды-көпті орын алатын және кей уақытта жоқ болатын *нақты жеке* құбылыстардың синтезі арқылы қалыптасады, олар сол біржақты зейін қойылатын көзқарастарға сәйкес біртұтас аналитикалық құрылымға топтастырылады... Оның қоспасыз тұжырымдамасында бұл ақыл-ойлар құрылымы... нақты өмірде еш жерде эмпирикалық түрде кездеспейді».
>
> (Weber, [1903–1917] 1949:90)

Осы анықтамаға қарамастан, Вебер идеалды тип түсінігін қолдануда жүйелілік танытқан жоқ. Алғашында тұжырымдаманың нені білдіретінін түсіну үшін кейбір келіспеушіліктерге назар аударғанымыз жөн. Ең негізгі деңгейде *идеалды тип* – әлеуметтанушының кейбір әлеуметтік құбылыстардың маңызды ерекшеліктерін екшеп алу үшін өз мүдделері мен теориялық бағыты негізінде жасаған тұжырымдамасы. Идеалды типтер туралы ең маңызды нәрсе – олар эвристикалық құрылғылар; олар эмпирикалық зерттеулер барысында және әлеуметтік әлемнің (немесе «тарихи жеке тұлғаның») белгілі бір аспектісін түсінуде пайдалы болуы тиіс. Лахманның пайымдауынша, идеалды тип – «шын мәнінде өлшем» (1971:26) немесе Калбергтің терминінде «көрсеткіш» (yardstick) (1994:87). Ал, Вебердің пікірі бойынша: «Оның функциясы – эмпирикалық шындықпен салыстыру, оның айырмашылықтарын немесе ұқсастықтарын белгілеу, оларды *ең бір мәнді түсініктермен* сипаттау, сондай-ақ себеп-салдарлық тұрғысынан түсіну және түсіндіру» ([1903–1917] 1949:43). Мысалы, әлеуметтанушылар тарихи деректерді терең талдай отырып, идеалды типтегі бюрократияны қалыптастырады. Мұндай идеалды типтерді нақты бюрократиямен салыстыруға болады. Зерттеуші шынайы жағдайда шамадан тыс идеалды типтердің айырмашылықтарын іздейді. Содан кейін әлеуметтанушы ауытқулардың себептерін қарастырады. Сондай айырмашылықтардың көп кездесетін кейбір себептері:

1. *Теріс ақпаратқа* негізделген бюрократтардың іс-әрекеттері.
2. Ең алдымен, бюрократиялық көшбасшылар жасайтын *стратегиялық қателер*.
3. Көшбасшылар мен ізбасарлардың іс-әрекеттеріне тәуелді *логикалық қателіктер*.
4. Бюрократияның *эмоциялы түрде* қабылдаған шешімдері.
5. Бюрократияның көшбасшылары мен ізбасарларының іс-әрекеттеріндегі *кез келген иррационалдық*.

Тағы бір мысал келтірсек, идеалды типтегі әскери соғыс осындай соғыстың негізгі компоненттерін, яғни қарсыласқан әскерді, қарсы стратегияларды, олардың әрқайсысының еншісіндегі материалдық құралдарды, дау-дамайлы жерлерді (шекарадағы жер) («no-man's land»), жабдықтау және қолдау күштерін, командалық орталықтарды, көшбасшылық қасиеттерді анықтайды.

Нақты шайқастарда аталған элементтердің бәрі бірдей болмауы мүмкін және бұл – зерттеушілер білгісі келетін сұрақтардың бірі. Негізгі ұстаным – кез келген нақты әскери шайқастың элементтерін идеалды типте анықталған элементтермен салыстыру.

Идеалды типтердің элементтері (мысалы, идеалды типтегі әскери шайқастың құрамдас бөліктері) өз бетімен жинақталмайды, олар үйлесімділік негізінде біріктіріледі. Хекманның айтуынша, «идеалды типтер – әлеуметтанушы назының немесе қиялының жемісі емес, логикалық тұрғыдан жасалған ұғымдар» (1983:32). (Алайда олар әлеуметтанушының мүддесін көрсетуі мүмкін және қажет.)

Вебердің пікірінше, идеалды тип индуктивті түрде әлеуметтік тарихтың нақты әлемінен алынады. Вебер ұғымдардың дедуктивті түрде абстрактілі теориямен анықталып, түсіндірілуін жеткіліксіз деп санады. Оның пікірінше, тұжырымдар эмпирикалық тұрғыдан сәйкес болуы керек (G. Roth, 1971). Осылайша, зерттеушілер алдында ең бірінші тарихи шындықты зерттеп, содан соң оны түсіну негізінде идеалды типтерді айқындау міндеті тұрады.

Вебер немотетикалық және индивидуалдық білімнің ортасында аралық орынды айқындауға ұмтыла отырып, идеалды типтер тым жалпы немесе тым нақты болмау керек деп түйеді. Мысалы, ол дін тарихының идеалды типтерін мүлдем қабылдамайды, бірақ ол сонымен қатар адамның діни тәжірибесі сияқты айрықша құбылыстардың идеалды типтерін сынайды. Керісінше, идеалды типтер кальвинизм, пиетизм, методизм және баптизм сияқты аралық құбылыстар арқылы дамиды (Weber, [1904–1905] 1958).

Идеалды типтер нақты өмірден алыну қажет болса да, олар осы өмірдің тек «айнадағы» бейнесі болуымен шектелмеуі керек. Керісінше, олар шынайы әлемде болып жатқан нәрселердің мәнін біржақты асыра көрсетуі тиіс. Вебердің пікірінше, идеалды типтер неғұрлым асыра көрсетілсе, бұл соғұрлым тарихи зерттеулер үшін пайдалы болады.

Идеал сөзін қолданғанда, баяндалатын тұжырымдама қандай да бір мағынада барлық ықтимал әлемдердің ең жақсы сипатын білдіреді деп түсінбеу керек. Вебердің қолдануындағы бұл түсінік тұжырымдамада сипатталған форманың нақты өмірде кездессе де, өте сирек ұшырасатынын білдіреді. Расында, Вебер идеал типтердің оң немесе дұрыс болуы міндетті емес деп тұжырымдайды, ол дәл солай теріс, тіпті моральдық қолайсыз болуы мүмкін ([1903–1917] 1949).

Идеал типтердің өзіндік мағынаға ие болуы, олардың компоненттерінің мағынасы үйлесімді болуы және бізге нақты әлемді түсінуге көмектесуі керек. Біз статикалық объектілерді сипаттайтын идеалды типтерді ойлағанымызға қарамастан, Вебер олар статикалық сияқты динамикалық элементтерді де сипаттай алатынына сенді. Осылайша біз бюрократия сияқты құрылымның немесе бюрократизация сияқты әлеуметтік дамудың идеалды типіне қол жеткізуіміз мүмкін.

Сонымен қатар идеалды типтер біржолата орнықпайды. Қоғам үнемі өзгеріп отырады, әлеуметтік ғалымдардың мүдделері де өзгереді, сондықтан шындыққа сай болу үшін жаңа типологияларды дамытып отыру керек. Бұл – Вебердің «әлеуметтік ғылымдарда мәңгілік түсінік болмайды» деген ойына сәйкес келеді (G. Roth, 1968).

Біз идеалды типтердің салыстырмалы түрде айқын бейнесін ұсынғанымызбен, Вебердің тұжырымдаманы анықтауында қайшылықтар бар. Сондай-ақ өзінің жеке жұмысында Вебер идеалды типті оны өзі қолдануға қажетті деп анық-

таған тәсілдерден ерекшеленетін жолмен пайдаланды. Бургер атап өткендей, *Economy and Society* («Экономика және қоғам») еңбегінде ұсынылған идеал типтер – Вебердің мәлімдемелерімен сәйкес келе бермейтін әркелкі анықтамалар, жіктеу және нақты гипотезалар қоспасы» (1976:118). Вебердің идеалды типтерді анықтауындағы сәйкессіздікке қатысты Бургердің онымен келіспеген тұстары болса да, ол «Хекман (1983:38–59), сонымен қатар Вебер идеалды типтердің бірнеше түрін ұсынады» деп мойындайды:

1. Тарихи идеалды типтер. Олар белгілі бір тарихи дәуірде орын алған құбылыстарға жатады (мысалы, қазіргі капиталистік нарық).

2. Жалпы әлеуметтанудың идеалды түрлері. Олар көптеген тарихи кезеңдер мен қоғамдарды қамтитын құбылыстарға тән (мысалы, бюрократия).

3. Іс-әрекеттің идеалды түрлері. Бұл актордың мотивацияларына негізделген әрекеттердің таза түрлері (мысалы, аффективті әрекеттер).

4. Құрылымдық идеалды типтер. Бұл әлеуметтік әрекеттің себептері мен салдарлары арқылы қабылданатын түр (мысалы, дәстүрлі үстемдік).

Әлбетте, Вебер идеалды типтердің көптеген нұсқаларын жасап шығарды, ал оның кейбір жұмыстары әртүрлілігімен құнды, бірақ олар үшін жалпыға ортақ құрылым түрі бар. Калбергтің (1994) пікірінше, эмпирикалық зерттеулерде идеалды типтерді эвристикалық қолдану маңызды болғанымен, Вебердің жұмысында басты *теориялық* рөл атқаратынын ұмытпау керек. Вебер теориялық заңдардың идеясын қабылдамаса да, теориялық модельдерді құру үшін әртүрлі тәсілдер мен идеалды түрлерді қолданады. Осылайша идеалды типтер түрлі теориялық модельдерді құруға арналған теориялық құрылымдардан тұрады (мысалы, харизманың рутинизациясы мен қоғамның рационалдандырылуы – екеуі де кейінірек осы тарауда қаралады) және бұл модельдер нақты тарихи оқиғаларды талдауда қолданылады.

Құндылықтар

Әлеуметтік ғылымдардағы құндылықтардың рөлі туралы Американдағы заманауи әлеуметтанулық ой-пікірлер Вебердің бейтарап әлеуметтану түсінігін жадағай және белгілі бір деңгейде қате түсіндірудің негізінде қалыптасты деуге болады (Hennis, 1994; McFalls, 2007). Вебердің көпшілік таныған пікірінше, әлеуметтанушылардың жеке қасиеттері олардың ғылыми көзқарастарына әсер етпеуі қажет. Біздің байқайтынымыздай, Вебердің құндылықтар туралы еңбектері күрделілігімен ерекшеленеді, сондықтан оларды тек «әлеуметтану мен құндылықтар жүйесін ажырату қажеттілігін айқындайтын» қарапайым пікірмен шектеуге болмайды деп түйіндейміз (Tribe, 1989:3).

Құндылықтар және оқыту. Вебер ([1903–1917] 1949) мұғалімдердің сыныптағы жеке құндылықтарын бақылау қажеттілігі туралы анық айтты. Оның көзқарасы бойынша, академиктер өздерінің жеке құндылықтарын сөз сөйлеуде, баспасөзде және т.б. білдіруге құқылы, бірақ білім алушылар үшін дәріс залының орны бөлек. Вебер үкіметтік артықшылығы бар, бақыланбайтын, талқылау арқылы тексерілмейтін, қайшылықтар туындамайтын дәріс залдарында

«ғылыми атақ үшін соңғы сұрақтарға баға беруді» уағыздаған мұғалімдерге қарсы болды. «... Дәріс залы қоғамдық пікірталас алаңынан бөлек болуы керек» ([1903–1917] 1949:4). Қоғамдық талқылау мен академиялық дәріс арасындағы маңызды айырмашылық аудиторияның сипатына қарай анықталады. Дәріс оқушыны бақылап отыратын адамдар тобының сонда болуына мүмкіндік береді және олар кез келген уақытта кетіп қала алады. Бірақ, егер студенттер табысқа жетуді қаласа, профессордың құнды мағлұматтарын мұқият тыңдаудан басқа амалы жоқ. Вебердің бағалау пайымынан еркін болуға қатысты ұстанымының осы аспектісінде аздаған екі түрлі мағына бар. Академик аудиторияда жеке құндылықтарды емес, «фактілерді» айтуы керек. Дегенмен оқытушыларды құндылықтарды насихаттау қызықтырса да, өйткені ол дәрісті қызықты етуге мүмкіндік береді, құндылықтарды қолдануда сақ болулары тиіс, өйткені мұндай құндылықтар «студенттердің салауатты эмпирикалық талдауындағы талғамдарын әлсіретеді» (Weber, [1903–1917] 1949:9). Тек ендігі мәселе «профессорлар өздерінің презентацияларынан көптеген құндылықтарды алып тастауы шынымен мүмкін бе» деген сауалдың туындауына байланысты болды. Вебер бұл ұстанымға қарсы болған жоқ, себебі ол факті мен құндылықты бөлу мүмкін деп сенді. Дегенмен Маркс онымен келіспейтін еді, өйткені, оның пікірінше, факті мен құндылық бір-бірімен диалектикалық түрде өзара байланысты болады.

Құндылықтар және зерттеу. Вебердің әлеуметтік зерттеулердегі құндылықтардың алатын орнына қатысты ұстанымы әртүрлі. Вебер құндылықтан фактіні бөлуге болатынына сенді және бұл зерттеу әлемінде таралуы мүмкін еді: «Тергеуші мен мұғалім эмпирикалық фактілердің пайда болуын... және оны *өзінің* жеке бағалауын, яғни бұл фактілердің қанағаттанарлық немесе қанағаттанарлықсыз деп бағалануын сөзсіз ажырата білуі керек» ([1903–1917] 1949:11). Ол бар нәрсені экзистенциалды білу мен болуы керек нәрсені нормативті білудің арасындағы айырмашылықты анықтады (Weber, [1903–1917] 1949). Мысалы, Неміс әлеуметтану қоғамының құрылуы туралы былай деді: «Қауымдастық іс жүзінде және нақты түрде өз ортасындағы идеяларын насихаттаудан үзілді-кесілді бас тартады» (G. Roth, 1968:lx). Оның орнына қауымдастық «бар дүниені, оның мәнін, қандай тарихи, әлеуметтік себептерге байланысты» деген тақырыпты зерттеді (G. Roth, 1968:1x).

Дегенмен бірнеше фактілер басқа бағытты көрсетеді және сипатталған дәлелдерге қарамастан, Вебер әлеуметтік зерттеулерден құндылықтарды мүлдем алып тастауға қарапайым көзқараспен қарамағанын көреміз. Алайда Вебер құндылықтардың рөлін зерттеу процесіндегі белгілі бір аспектіде қабылдады, ол бұларды зерттеу деректерінің нақты жиынтығынан алшақ ұстау керек деп ойлады. Осыған байланысты Вебер бізге нақты бақылау және жүйелі салыстыру сияқты ғылыми-зерттеудің тұрақты рәсімдерін қолдануымыз керек деген тұжырымды айтқысы келді.

Құндылықтар әлеуметтік зерттеулер басталғанға дейінгі уақытпен шектелуі тиіс. Олар біз зерттеуге таңдайтын дүниелердің жүйесін құрауы қажет. Вебердің ([1903–1917] 1949:21) әлеуметтік зерттеулерге дейінгі құндылықтардың рөлі туралы идеясы құндылықтың мәні туралы өз тұжырымдамасында жазылған. Оның көптеген әдіснамалық тұжырымдамаларындағы құндылықтың мәні туралы ойлары неміс тарихшысы Генрих Рикерт жұмыстарынан бастау алған. Рикерттің пайымынша, мән «ғылыми бақылаушылар өмір сүретін қоғамдағы адамдар ұстанатын жалпы мәдени құндылықтардың біреуін немесе бірнешеуін

қамтитын эмпирикалық шындықтың белгілі бөліктерін таңдауды» білдіреді (Burger, 1976:36). Тарихи зерттеулерде бұл зерттеушілер объектілерді өздері өмір сүріп жатқан қоғамдағы мән-маңызына қарай таңдайды, яғни қазіргі заманғы көзқарас тұрғысынан өткендегі құндылықтардың қайсысын зерттеу қажет екенін анықтайды. Өз кезеңінің жағдайына орай, Вебер «заманауи еуропалық мүдделер тұрғысынан» құндылықтардың орны мен мәні туралы жазған ([1903–1917] 1949:30). Мысалы, бюрократия Вебер заманында неміс қоғамының өте маңызды бөлігі болды және ол осы феноменді (немесе оның жетіспеушілігін) әртүрлі тарихи жағдайларда зерделеу үшін таңдады.

Осылайша, Вебердің ойынша, құндылыққа баға беру толықтай ғылыми дискурстан алынбауы керек. Вебер фактілер мен құндылықты шатастыруға қарсы болғанына қарамастан, «құндылықтарды әлеуметтік ғылымдардан шығарып тастауға болмайды» деп есептеді: «*Моральдық бейтараптықтың ғылыми* «объективтілікке» ешқандай қатысы жоқ» ([1903–1917] 1949:60). Ол құндылықтардың белгілі бір мәнге ие екенін мойындауға дайын болды, бірақ зерттеушілерге құндылықтардың рөлі жайлы мұқият болуы керегін ескертті: «Бұл үнемі айқын болуы керек... дәл сол кезде ғылыми-зерттеуші үнсіз қалады, баға беруші мен әрекет етуші адам сөйлей бастайды» (Weber, [1903–1917] 1949:60). Құндылықтарға қатысты өз позицияларын білдіргенде әлеуметтанушы-зерттеушілер әрдайым өзін және өзінің аудиториясын осы позициялармен таныстырып отыруы қажет.

Вебердің айтқан сөздері мен шын мәнінде не істегені арасында айырмашылық бар. Вебер тіпті тарихи деректерді қызу талдауда да пайымды пікір айтудан қорыққан жоқ. Мысалы, ол римдік мемлекет өзінің әлеуметтік ағзасы ауруынан зардап шеккенін айтты. Вебердің нақты жұмысында құндылықтар зерттеуге арналған пәндерді таңдаудың негізгі құралы ғана емес, сондай-ақ әлеуметтік әлемді мағыналы меңгерудің жолы деп айтуға болады. Гари Абрахам [1992] Вебердің жұмысы, әсіресе иудаизм дүниетанымы туралы көзқарасы оның құндылықтары арқылы бұрмаланғанын көрсетті. Дін әлеуметтануында (осы тараудың соңын қараңыз) Вебер еврейлерді «шеттетілген адамдар» деп атаған. Мұнда Веберді еврейлердің өздерін басқалардан алшақтатуға тырысуы, өзге қоғамның оларды шеттету үрдісінен артығырақ қызықтырды. Осылайша Вебер өткенге жалпы көзқараспен қарай отырып, еврейлерді неміс қоғамына ассимиляциялау үшін иудаизмнен бас тарту керек деп пайымдады. Абрахамның көзқарасы бойынша, мұндай сыңаржақтылық Вебердің тек иудаизм туралы идеяларына ғана емес, оның жалпы жұмысына да әсер етті. Бұл Веберді «бағалау пайымынан еркін» әлеуметтанушы деп тануға, сондай-ақ либералды ойшыл деген қарапайым көзқарасқа күмән тудырады. Абрахамның айтуынша, «Макс Вебер, бәлкім, толеранттылық либерализмге жақындады, себебі сол уақытта толерантты либерализмді Германияның көп бөлігі ұстанған болатын» (1992:22). Вебер классикалық либералға қолайлы плюрализмді емес, аз топтардың ассимиляциясын қолдайтын ұлтшыл еді және бұл құндылықтар оның жұмысына қатты әсер етті (G. Roth, 2000).

Көптеген американдық әлеуметтанушылар Веберді бағалау пайымынан еркін әлеуметтанудың көрсеткіші ретінде қарастырады. Шындығында, американдық әлеуметтанушылардың көбі бағалау пайымынан еркін болу идеясына ат салысты және олар Вебердің атын пайдалану арқылы өздерінің ұстанымын жақтауға шақырды. Алайда, біздің байқағанымыздай, Вебердің еңбегі құндылықтарға толы.

Вебердің құндылықтар туралы жұмысының тағы бір аспектісі – оның адам-

дарға әртүрлі құндылық позицияларының арасында таңдау жасауына көмектесудегі әлеуметтік ғылымдардың рөлі туралы идеясы. Негізінен, Вебердің пікірінше, балама құндылық ұстанымдарында ғылыми таңдау жасау мүмкін емес. Сондықтан әлеуметтанушылар адамдар үшін мұндай таңдау жасауға жол бере алмайды. «Қатаң эмпирикалық ғылымдар болып табылатын әлеуметтік ғылымдар адамдарды таңдау жасау қиындығынан құтқаруға аз бейімделген» (Weber, [1903–1917] 1949:19). Әлеуметтік ғалым әлеуметтік зерттеулерден белгілі бір нақты қорытынды шығара алады, бірақ бұл зерттеу адамдарға не істеу «керектігін» көрсетпейді. Эмпирикалық зерттеулер адамдарға ақыр соңында адекватты құралдарды таңдауға көмектеседі, бірақ ол басқа мақсаттарға қарсы мақсатты таңдауға көмектесе алмайды. Вебердің айтуынша: «Тікелей практикалық қызметтің бағыттары анықталатын міндетті нормалар мен идеалдарды қамтамасыз ету ешқашан да эмпирикалық ғылымның міндеті бола алмайды» [(1903–1917) 1949:52].

Субстантивті әлеуметтану

Енді біз Вебердің субстантивті әлеуметтануына көшеміз. Вебердің өзінің монументалдық *Economy and Society* («Экономика және қоғам») еңбегінде қарастырған іс-әрекеттер мен өзара әрекеттесу деңгейлерінен бастаймыз, бірақ көп ұзамай оның жұмысындағы негізгі парадокспен бетпе-бет келеміз: кішігірім үрдістердің әлеуметтануына деген ұмтылысына қарамастан, оның жұмысы, негізінен, ең алдымен әлеуметтік әлемнің ауқымды деңгейлерінде болды (көптеген веберианд ықтар Вебердің жұмысындағы осы парадокспен келіспейді). Мысалы, Калберг [1994] Вебер толығымен интеграцияланған микро-макро немесе агенттік-құрылым теорияларын ұсынады деп пайымдайды.

Әлеуметтану деген не?

Әлеуметтану туралы көзқарасын білдіре отырып, Вебер көп ауқымды эволюциялық әлеуметтану идеяларына жиі қарсы тұрды. Мысалы, Вебер: «Мен ұжымдық ұғымдарға соққы берушілердің (әлеуметтанушылардың) бірі болдым. Басқа сөзбен айтқанда, әлеуметтануды да тек бір немесе бірнеше, аз немесе көп адамның әрекеттерінен, яғни жеке индивидуализм әдісін қолдану арқылы ғана жүзеге асыруға болады» (G. Roth, 1976:306). Өзінің «индивидуалистік» әдісін ұстанғанына қарамастан, Вебер әлеуметтанудан ұжымдық идеяларды мүлдем жою мүмкін емес екенін мойындауға мәжбүр болды. Бірақ ол ұжымдық ұғымдардың маңыздылығын мойындаған кезде, оларды жеке адамның индивидуалды әрекетінің құрылымдары мен заңдылықтарына бұрып жіберді: «Әлеуметтануда әрекетті субъективті түсіндіру үшін бұл ұжымдар *тек* жеке тұлғалардың нақты әрекеттерінің нәтижесі мен оларды ұйымдастыру тәсілі ретінде зерттелуі керек, өйткені оларды субъективті түсінік бойынша әрекет ететін агенттер ретінде ғана қарастыруға болады» ([1921] 1978:13).

Өз кезегінде Вебер мағына мен оның қалай қалыптасатынына назар аударды. Вебердің микроәлеуметтануды қабылдауға және оған сенуге ниеттенгеніне еш күмән жоқ. Бірақ шын мәнісінде ол не істеді? Мэри Фулбрук Вебердің еңбегіндегі үзіліске тікелей жауап береді:

> «Вебердің әлеуметтік әрекетті себеп-салдарлық түсіндірудегі (жеке) мағына мен мотивтердің маңыздылығына баса назар аударуы оның әлемдік діндердің тарихи-салыстырмалы зерттеулерінде қолданатын шынайы түсіндіру әдісімен сәйкес келмейді. Керісінше, Вебердің негізгі жұмыстарындағы түпкілікті деңгей – мағына мен мотивацияның белгілі формаларының тарихи маңыздылығына қол жеткізе алатын әлеуметтік-құрылымдық жағдайлар деңгейі».
>
> (Fulbrook, 1978:71)

Ларс Удейн (1981) Вебердің әдіснамасы мен оның зерттеу нысанына айналған негізгі мәселелерді бөлін қарайды, олардың арасында конфликт немесе кереғарлық бар екенін мойындай отырып, өз талдауында осы мәселеге назар аударды. Удейннің (1981) пікірінше, Вебер «индивидуалистік және субъективистік әдіснаманы» пайдаланады (1981:131). Соңғысы бойынша, Вебер адамның не істеп жатқанына және неге олай жасауға мүдделі екеніне қызығушылық танытады (олардың субъективті себептері). Біріншісінде, Вебердің жеке тұлғалардың әрекеттеріне қатысты ұжымдық әрекеттерді қысқартуға мүдделі екені көрінеді. Дегенмен өзінің негізгі әлеуметтануында (көрін отырғанымыздай) Вебер үлкен ауқымдағы құрылымға (бюрократия немесе капитализм секілді) назар аударады және адамдар не істейтіндеріне немесе неліктен олай жасайтындарына көңіл аудармайды. Мұндай құрылымдар, Вебердің тұжырымы бойынша, жеке тұлғалардың іс-әрекеттеріне қайшы келеді. Ал құрылым ішіндегілердің іс-әрекеттері олардың өз мотивтеріне емес, құрылымдарына қарай анықталады. Вебердің жұмысында үлкен қайшылық бар екеніне біз күмәнданбаймыз, бұл бізді осы тараудың көп бөлігімен байланыстырады.

Осыған байланысты Вебердің *әлеуметтану* анықтамасын келтірейік: «Әлеуметтану – *әлеуметтік әрекетті* интерпретациялық түсіндірумен және оның салдары мен себептерін түсіндірумен айналысатын *ғылым*» ([1921] 1978:4). Бұрын талқыланған тақырыптардың ішінде осы анықтамада айтылған немесе тұжырымдалған тақырыптар:

«Әлеуметтану ғылым болуы керек».

«Әлеуметтану тарихи байланыстарға қатысты (бұл жерде, мүмкін, Вебер әлеуметтану мен тарихты біріктіреді)».

«Әлеуметтану интерпретациялық түсіндіруде *(verstehen)* қолданылуы керек.

Біз енді Вебердің әлеуметтік іс-әрекеттер түсінігі арқылы нені білдіретінін ұғамыз.

Әлеуметтік іс-әрекет

Вебердің әлеуметтану жайында білдірген барлық пікірін жеке құндылықтарымен байланыстырып қабылдайтын болсақ, оның әлеуметтік әрекет тұжырымдамасына негізделгенін аңғарамыз (S. Turner, 1983). Ол іс-әрекеттер мен таза реактивті мінез-құлықтарды ажырата білді. Сол уақыттан бері ойлау үдерістерін қамтымайтын автоматты мінез-құлық туралы тұжырымдамалар қазірге дейін сақталған. Әуелі іс-қимыл болады, соған орай мінез-құлық әрекеті туындайды, ал ынталандыру мен жауап арасында аздаған байланыстар болады.

Мұндай мінез-құлыққа Вебер өз әлеуметтануында қызығушылық танытпады. Ол ынталандырудың пайда болуы мен соңғы жауаптар арасындағы ойлау үдерістерінің (және одан шығатын маңызды әрекеттердің) айқын қатысуымен іске асатын іс-әрекетті қарастырды. Басқаша айтқанда, адамдар өз әрекеттеріне субъективті мағына бергенде ғана әрекет пайда болады. Вебердің пайымынша, әлеуметтік талдаудың міндеті – «әрекеттерді субъективті мағына жағынан түсіндіру» ([1921] 1978:8). Вебердің іс-әрекеттер туралы ойларының мәнді және нақты мысалын оның *экономикалық әрекетті* талқылауынан көруге болады, ол оны «экономикалық ойлауға қарай бағытталған *саналы, бастапқы қадам*» деп анықтады. Ол үшін экономикалық тұрғыдан қамтамасыз етуге бағытталған объективті қажеттілікке емес, оның қажеттілігіне деген сенім маңызды» ([1921] 1978:64).

Психикалық процестерге талдаулар жасап және содан шығатын маңызды қортындыға сүйене отырып, Вебер ([1921], 1978) психологияны іс-әрекетті әлеуметтану тұрғысынан түсіндірудің негізі ретінде қарастыру қате екенін атап өтті. Вебер кейбір материалдық емес әлеуметтік фактілерді талқылауда Дюркгеймнің көзқарасына ұқсас қорытындыға келді. Демек, әлеуметтанушылар ақыл-ой процестеріне ден қояды, бірақ бұл психологтердің ақыл-ойға, тұлғаға және т.б. деген қызығушылықтарындай емес.

Дегенмен Вебер психикалық процестерге үлкен алаңдаушылық білдірсе де, оларға онша көп тоқталған жоқ. Шюц ([1932] 1967) Вебердің психикалық үрдістер туралы еңбектері ой салатынына қарамастан, жүйелі микроәлеуметтанудың негізі бола алмайтынын айқындады. Бірақ Вебер жұмысының мазмұны индивидтер теориясын ойлап табушылар мен олардың символикалық өзара әрекеттесу, феноменология және т.б. мінез-құлықтарына әсер ету тұрғысынан өз маңызын жойған жоқ.

Вебердің әрекет теориясындағы нақты ниеті ұжымға емес, жеке тұлғаларға, әрекет құрылымдарына және заңдылықтарына назар аудару болды. «Мінез-құлықтың субъективті түсінік бағдарындағы әрекет бір немесе бірнеше *адамның* мінез-құлқы ретінде ғана көрініс табады» ([1921] 1978:13). Вебер кейбір мақсаттарда ұжымдық әрекеттерді жеке адамдардың іс-әрекеті деп қарастыруға дайын болды, «бірақ әлеуметтану жұмысында әрекетті субъективті түсіндіру үшін бұл ұжымдар тек *жеке тұлғалардың* белгілі бір актілерін ұйымдастырудың нәтижесі мен режимі тұрғысынан зерттелуі керек, өйткені олар тек субъективті түсінік бойынша әрекет ететін агенттер ретінде қарастырылады» ([1921] 1978:13). Вебердің ойы неғұрлым айқын болып көрінуі мүмкін: іс-әрекет әлеуметтануы ұжымдармен емес, жеке тұлғалармен байланысты.

Вебер іс-әрекеттің төрт негізгі түрін анықтау арқылы *әрекет* мағынасын түсіндіру үшін өзінің идеал типтер әдіснамасын қолданды. Бұл типология Вебердің пайымдауында іс-әрекеттер ұғымының астарында не жатқанын түсінудегі маңыздылығымен қатар, Вебердің аса ірі әлеуметтік құрылымдар мен институттар жайлы алаңдаушылығының ішінара негізі болып табылады. Вебердің рационалды іс-әрекеттердің негізгі екі түрі арасындағы айырмашылықты ажыратуының маңызы зор. Біріншісі, *мақсатты рационалдықты* білдіреді немесе ол «қоршаған орта нысандарының және басқа да адамдардың мінез-құлықтарына қатысты болжалмен айқындалады»; бұл болжалдар актордың өзінің рационалды мақсаттарына қол жеткізу үшін «шарттар» немесе «құралдар» ретінде пайдаланылады (Weber, [1921] 1978:24). Екіншісі, *рационалды құндылық* немесе «табысқа жету перспективасына қарамастан, этикалық, эстетикалық, діни,

немесе басқа мінез-құлықтың құндылығы тек өз пайдасына деген саналы сеніммен анықталатын» әрекет (Weber, [1921] 1978:24–25). *Аффективті әрекет* (Вебер аз көңіл аударған) актордың эмоционалды жағдайымен анықталады. *Дәстүрлі іс-әрекет* (Вебер үшін айрықша маңызды болды) актор мінез-құлқының әдеттегі және дәстүрлі тәсілдерімен айқындалады.

Вебер әрекеттің төрт идеалды түрін бөліп саралағанымен, кез келген әрекеттің барлық төрт идеалды типтерін түгел қамтуы мүмкін екенін жақсы түсінді. Вебердің пайымдауынша, әлеуметтанушыларға рационалды әртүрлілік әрекетін түсіну салт-дәстүр немесе аффекті басым болатын әрекеттерді түсінгеннен гөрі әлдеқайда оңай екенін айтты.

Енді Вебердің әлеуметтік стратификация туралы немесе оның таптар, мәртебелер және партиялар (немесе билік) туралы танымал идеяларына назар аударамыз. Оның стратификация жайлы талдауы – Вебер іс-әрекет теориясы ретінде жұмыс жасаған салаларының бірі.

Тап, мәртебе және партия

Осы талдаудың маңызды аспектісі – Вебердің стратификацияны экономикалық факторлар (немесе таптар, Вебер терминдерінде) деңгейіне дейін түсіруден бас тартуы және оны көп өлшемді құбылыс ретінде қарастыруы болып табылады. Осылайша қоғам экономика, мәртебе және билік негізінде стратификацияланады. Нәтижесінде адамдар стратификацияның осы өлшемдерінің бір немесе екеуіне – жоғары, басқасына (басқаларына) төмен баға беруі ықтимал. Бұл стратификацияны белгілі бір экономикалық жағдайдың өзгеруіне жай аудара салудан (кейбір марксистер сияқты) гөрі, әлеуметтік стратификацияны әлдеқайда жүйелі түрде талдауға мүмкіндік береді.

Таптан бастап Вебер өзінің іс-әрекет бағытын ұстанды және тап қауымдастық емес екенін айтады. Сірә, тап – жағдайлары ортақ, көбінесе топтық іс-әрекеттердің ұйтқысы болатын адамдар тобы (K. Smith, 2007). Вебер төменде көрсетілген үш шарт орындалған кезде «таптық жағдай» («class situation») пайда болады деп санайды:

> 1) кейбір адамдардың өмірлік мүмкіншіліктерінің бірегей себеп-салдарлы құрылымы бар; 2) бұл компонент тауарларға иелік ету мен пайда көру мүмкіндіктеріне негізделген экономикалық мүддені білдіреді; 3) тауар немесе еңбек нарығы жағдайларында ұсынылады. Бұл – «таптық жағдай».
>
> (Weber, [1921] 1978:927)

«Тап» ұғымы бір таптық жағдайдағы адамдардың кез келген тобына жатады. Осылайша тап – қауымдастық *емес*, бірдей экономикалық немесе нарықтық жағдайдағы адамдар тобы.

Тапқа қарағанда мәртебелі топтар әдетте аморфты болса да, қауымдастықтарға жатады. «Мәртебелік жағдай», Вебердің анықтамасы бойынша, *«абырой* ерекше, оң немесе теріс әлеуметтік бағалаумен анықталған адамдардың өмір сүруінің әдеттегі компоненті» ретінде қарастырылады ([1921] 1978: 932). Жалпы ережеге сәйкес мәртебе өмір стилімен өзара байланысты. (Мәртебе – өндірілген тауарлардың тұтынуына, ал тап – экономикалық өндірумен байла-

ныcты). Мәртебе иерархиясының жоғарғы сатысындағылар төменгі сатыдағыларға қарағанда өзгеше өмір салтына ие. Бұл жағдайда өмір салты немесе мәртебе таптық жағдаймен байланысты. Бірақ тап пен мәртебенің бір-бірімен байланысы міндетті емес: «Ақша және кәсіпкерлік позиция мәртебе болып саналмайды, дегенмен сол мәртебеге алып келуі мүмкін; ал мүліктің жоқтығы мәртебені дисквалификациялау емес, бірақ бұл оған себеп болуы мүмкін» (Weber, [1921] 1978:306). Тап пен мәртебе арасындағы байланыстың күрделі жиынтығымен бірге партиялар өлшемін қосқанда, ол одан да күрделірек бола түседі.

Таптар экономикалық жағдайда және мәртебелі топтар әлеуметтік жағдайда болғанымен, партиялар саяси жағдайда болуы мүмкін. Вебердің пайымдауынша, партиялар – «әрдайым билік ету үшін күресетін *құрылымдар*» (Gerth and Mills, 1958:195; italics added). Осылайша, партиялар – Вебердің стратификация жүйесінің ең белсенді элементтері. Вебер партиялар туралы кең ауқымды ойлағанда, олардың тек мемлекетте ғана емес, сонымен бірге әлеуметтік топтарда да болуы мүмкін түрлерін атайды. Партиялар әдетте тапты немесе мәртебелі топтардың мүдделерін қорғайды. Нені қорғайтынына қарамастан, партиялар билікке қол жеткізуге бағдарланған.

Ол кездері Вебер әлеуметтік стратификация туралы өзінің идеясындағы әрекет ету тәсіліне жақын болғанымен, бұл идеялар макродеңгейдегі қауымдастықтар мен құрылымдар бағытындағы қозғалысты әлдеқашан көрсетті. Көптеген басқа жұмыстарында Вебер осындай кең ауқымды талдау бірліктеріне назар аударды. Бұл – Вебер іс-әрекеттен көз жазып қалды дегенді білдірмейді; актор әрдайым Вебердің назарында болып, көптеген кең ауқымды күштермен анықталатын тәуелді айнымалыға айналды. Мысалы, көріп отырғанымыздай, Вебер жеке кальвинистер нормалары, құндылықтары мен өз діни нанымдары бойынша әртүрлі әрекеттер жасауға мәжбүр болғанына сенді, бірақ ол индивидтерден гөрі акторды түрткілейтін ұжымдық күштерге ден қойды.

Билік құрылымдары

Вебердің билік құрылымдарына әлеуметтану тұрғысынан қызығушылық танытуына ішінара өзінің саяси мүдделері негіз болды (Eliaeson, 2000). Вебер саяси радикал болмаған, негізінде, Маркс пен Вебердің интеллектуалды қызығушылықтарының ұқсастықтарын, сондай-ақ олардың әртүрлі саяси бағдарларын көрсету үшін Веберді үнемі «буржуазиялық Маркс» деп атаған еді. Вебер Маркс сияқты заманауи капитализмді сынағанымен, революцияны қолдамады. Ол төңкеріс жасап, қоғамды күйретуді емес, керісінше, оны бірте-бірте өзгертуді қалады. Оның көпшіліктің «жақсы» қоғам құру қабілетіне деген сенімі аз болды. Бірақ Веберді орта тап мәселесі азырақ қызықтырды, оның ойынша, орта тапқа болашағын ойламайтын бюрократтар үстемдік етті.

Вебер Бисмарк сияқты авторитарлық саяси көшбасшыларды сынға алды. Дегенмен ол тобырлар мен бюрократтарға емес, ұлы саяси көшбасшыларға сенім артып, солардан аз да болса үміт күтті. Саяси көшбасшыларға деген сенімімен қатар, оның ұлтшылдығы да артты. Ол ұлтты ең бірінші орынға қойды: «Ұлттың өмірлік мүдделері демократия мен парламентаризмнен де жоғары тұрады» (Weber, [1921] 1978:1383). Вебердің демократияны саяси форма ретінде қалауы оның көпшілікке деген сенімінен туындаған жоқ, ол: «демократия саяси көшбасшылардың көптеп пайда болуы үшін керек, өйткені оны барынша белсенділік

пен таңдаулы орта қалыптастырады деп» ойлады (Mommsen, 1974). Вебер беделді құрылымдар әр әлеуметтік институтта бар екенін және оның саяси көзқарастары осы құрылымдарды барлық жағдайларда талдауымен байланысты екенін атап өтті. Әрине, олар оның мемлекеттік құрылымға қатысты көзқарастары үшін аса маңызды болды.

Вебер өзінің беделді билік құрылымдарын талдауын іс-әрекеттер сипаты туралы болжамдарына сәйкес келетін жолмен бастады. Ол *үстемдік* түсінігін былай анықтады: «Кейбір нақты топтардың (немесе барлық топтардың) белгілі бір адамдар тобына бағыну ықтималдығы» (Weber, [1921] 1978:212). Үстемдік әртүрлі негіздерге, заңды және заңсыз, сүйенуі мүмкін, бірақ Веберді қызықтырғаны үстемдіктің заңды нысандары немесе *бедел* деп аталған түрі болды (Leggewie, 2005). Рационалды, дәстүрлі және харизматикалық заңдылыққа негізделген басты үш түрі Вебер әлеуметтануында басты рөл атқарды. Осы үш түрді анықтау барысында Вебер жеке әрекеттер туралы өзінің идеяларына сүйенді, бірақ ол кең ауқымды билік құрылымдарына тез ауысып кетті.

Рационалды негізде бекітілген уәкілеттік «қабылданған ережелердің заңдылығына және өкілеттік берілгендердің осы ережелерге сәйкес өкім шығару құқығына деген сенімге» негізделеді (Weber, [1921] 1978:215). *Дәстүрлі* негізде заңды түрде бекітілген билік «ежелгі дәстүрлердің қасиеттілігіне деген сенім мен соларға сәйкес билікті жүзеге асырушылардың заңды әрекетіне бағытталған» (Weber, [1921] 1978:215). Ақыр соңында *харизмамен* заңдастырылған бедел көшбасшылардың әулиелігіне, үлгілік сипатына, қаһармандығына немесе ерекше күшіне (мысалы, ғажайып жасау қабілетіне), сондай-ақ олар орнатқан тәртіп жүйесіне деген ізбасарлардың адалдығына сүйенеді. Заңдастырушы биліктің барлық осы тәсілдері жеке субъектілерді, ойлау үдерістерін (ілімдерді) және іс-әрекеттерді анық көрсетеді. Бірақ осы сәттен бастап Вебер бедел туралы ойлай отырып, легитимділіктің осы түрлерінің негізінде орныққан билік құрылымдарын талқылау кезінде көретініміздей, жеке әрекет ету негізінен өте алшақ кетеді.

Рационалды-легитимді билік. Рационалды-легитимді билік әртүрлі құрылымдық нысандарды қабылдай алады, бірақ Веберді қызықтырған «заңды өкілеттіктерді іске асырудың ең таза түрі» деп санаған *бюрократия* болды ([1921] 1978:220).

Идеал типтер бюрократиясы. Вебер бюрократияны идеалды типтер түрінде бейнеледі:

> «Техникалық тұрғыдан алғанда, бюрократия тиімділіктің ең жоғары деңгейіне жетуге қабілетті және осы мағынада формалды түрде адамға билікті жүзеге асырудың ең рационалды, танымал құралы. Ол дәлдікпен, тұрақтылықпен, тәртіптің қатаңдығымен және сенімділікпен биліктің кез келген басқа формасын басып озады. Осылайша ол ұйым басшылары мен оған қатысты әрекет етушілердің нәтижелерді жоғары деңгейде есептеуіне барынша қолайлы жағдай жасайды. Оны, ең алдымен, қарқынды тиімділікте, сондай-ақ кең ауқымды қызмет аясында және формалды түрде әкімшілік міндеттердің барлық түрлерінде қолдануға болады».
>
> (Weber, [1921] 1978:223)

Бюрократияның жағымды сипаттарын талдауына қарамастан, осы жерде және оның басқа да жұмыстарында бюрократияға деген көзқарасы екі жақты

екені сезіледі. Ол өзінің артықшылықтарын үстемелей отырып, мәселелердің мәнін де жақсы білді. Вебер бюрократиялық ұйымдар туралы түрлі ескертулер айтты. Мысалы, ол бюрократиямен жиі тартысқа түсетін «қызыл таспа» туралы хабардар болды. Алайда оның негізгі қорқынышы – бюрократиялық өмірдің барлық аспектілеріне басымдық беретін рационалдандыру жеке еркіндікке қауіп төндіреді деп ойлауы. Вебердің ойынша:

> «Дүниеде ешқандай техника осы адамдар аппараты сияқты қызмет етпейді, дәлірек айтқанда, соншалықты арзан... Рационалды есептеу... әр қызметкерді бюрократиялық машинада бұрандаға дейін кішірейтеді және өзін осы жағдайда көрген ол үлкенірек бұрандаға айналуды қалайды... Бюрократияға деген құмарлық бізді үмітсіздікке жетелейді».
>
> (Weber, [1921] 1978:liii)

Вебер бюрократияның және, жалпы алғанда, бюрократия құрамдас бір бөлігі болып табылатын әлемді рационалдандырудың салдарына қатты алаңдады, бірақ ол бұдан шығудың ешқандай жолдарын көре алмады. Ол бюрократияны «сенімді дәлелдер», «іс жүзінде шырқы бұзылмас» деп сипаттады және бюрократия орныққан кезінде ең күрделі институттар да жойылуы мүмкін екенін айтты. Сонымен қатар жеке бюрократтар бюрократияға «араласқан» кезде өздері одан жалтара алмайды деп санады (бюрократизацияға қатысты салыстырмалы түрдегі бәсең көзқарасты [Klagge, 1997] еңбектерінен көре аласыз). Вебер «болашақ бюрократияға мойынсұнады» деген тұжырымға келді ([1921], 1978:1401) және уақыт өте келе оның болжамы дұрыс болып шықты.

Вебердің пікірінше, бюрократияның артықшылықтарын сипаттауы оның жұмыс істеуінің идеалды тип бейнесі еді. Идеалды типтегі бюрократия – бұл бюрократияның рационалды сипаттамаларын мақсатты түрде арттыру. Мұндай шамадан тыс арттыру моделі эвристикалық мақсаттарға және нақты әлемдегі ұйымдарды зерттеуге пайдалы, бірақ оны бюрократияның іс жүзінде жұмыс жасайтын нақты көрінісі деп қателеспеу керек.

Вебер идеалды типтегі бюрократиядан идеалды типтегі бюрократтарды бөліп қарастырды. Ол бюрократияға – құрылымдар және бюрократтарға осы құрылымдардағы лауазымдар деген тең ой ойлап тапты. Вебердің әрекеттерге бағдарлануы сын көтермеді, өйткені ол ұйымдардың немесе осы бюрократия шеңберіндегі адамдардың (қазіргі заманғы символикалық интеракционизм өкілдері болуы мүмкін) әлеуметтік психологиясын *ұсынбады*.

Идеалды типтегі бюрократия – ұйымның түрі. Оның негізгі бөлімшелері – иерархиялық тәртіптегі ережелермен, функциялармен, жазбаша құжаттармен және мәжбүрлеу құралдарымен жұмыс істейтін кеңселер. Мұның бәрі – әртүрлі деңгейде Вебердің ойлау өрісін көрсететін кең ауқымды құрылымдар. Ақыр аяғында, ол бюрократиядағы жеке адамдардың ойлары мен іс-әрекеттеріне бағытталған идеалды типтегі бюрократияны құра алатын еді. Мұндай бюрократияның ұйымдарды зерттеуге, бюрократияның құрылымына емес, дәл осы деңгейге шоғырландырылған арнаулы біртұтас жалпы білім беру мектебі бар (Blankenship, 1977).

Төменде бюрократияның идеалды типтегі негізгі сипаттамалары көрсетілген:

1. Ол ережелермен байланысты формалды функцияларды (кеңселерді) үздіксіз ұйымдастырудан тұрады.

2. Әрбір кеңседе белгілі бір құзыреттілік бар. Кеңсе түрлі функцияларды жүзеге асыратын міндеттер жиынтығына, осы функцияларды орындау өкілеттігіне және жұмысқа қажетті мәжбүрлеу құралдарына ие.

3. Кеңселер иерархиялық жүйеде ұйымдастырылған.

4. Кеңселер қатысушыларға талап етілетін тиісті оқуларды меңгеруін қамтамасыз ететін техникалық біліктілікке ие болуы мүмкін.

5. Осы кеңселердегі ұжым онымен байланысты өндіріс құралдарына ие емес, бес қызметкерге жұмысқа пайдаланатын қажетті заттар беріледі.

6. Жұмыс берушіге қызметтегі лауазымды тағайындауға рұқсат етілмейді, ол әрқашан ұйымның бір бөлігі болып қалады.

7. Әкімшілік актілер, шешімдер мен ережелер жазбаша түрде ресімделеді.

Қандай да бір балама бар ма? Бюрократия – бұл қазіргі қоғамда үнемі жоғарылау рөлін ойнайтын рационалды құрылымдардың бірі, бірақ бюрократиялық құрылымға қандай да бір балама бар ма деген сұрақ туындауы мүмкін. Вебердің нақты және бірден-бір жауабы балама нұсқалардың жоқтығында болды: «Жаппай басқарудың қажеттілігі бүгінде толықтай іске аспайтыны белгілі. Таңдау тек басқару саласындағы бюрократия мен дилетантизм арасында ғана» ([1921] 1978:223).

Бюрократияның заманауи капитализмнің ажырамас бөлшегі екенін мойындауымызға қарамастан, бізде социалистік қоғамның өзгеше болуы мүмкін бе деген сұрақ туындайды. Бюрократия мен бюрократтарсыз социалистік қоғам құру мүмкін бе? Вебер былай түйіндейді: «Бюрократиялық бақылауға ұшырағандар қолданыстағы бюрократиялық аппараттың ықпалынан құтылуға тырысады, бұл әдетте бюрократия процесіне тең дәрежеде бағынатын жеке ұйым құру арқылы ғана мүмкін болады» ([1921] 1978:224). Шындығында, Вебер социализм жағдайында біз бюрократияның төмендеуін емес, өсуін көреміз деп сенді. Егер социализм капитализммен салыстырылатын тиімділік деңгейіне жету керек болса, «бұл кәсіби бюрократтар маңыздылығының айтарлықтай ұлғаюын білдіретін еді» (Weber, [1921] 1978:224). Капитализмде, қалай дегенмен, іс басындағылар бюрократтар емес, сондықтан бюрократтардың бетін қайтара алады, бірақ социализмде тіпті жоғарғы деңгейдегі көшбасшылар да бюрократ болады. Вебер осылайша өзіндік қиындықтарына қарамастан, «капитализм бюрократиялық әлемде жеке еркіндікті және шығармашылық көшбасшылықты сақтауға жақсы мүмкіндік береді» деп сенді (Mommsen, 1974:xv). Біз Вебердің еңбегіндегі тағы да бір маңызды тақырыпқа жақындадық: оның шын мәнінде жақсы әлемге үміт жоқ екені туралы ойлары. Социалистер, Вебердің пікірінше, қоғамдағы бюрократияның дәрежесін көтере отырып, жағдайды нашарлата алады. Вебердің ойынша: «Қай топ жеңімпаз болатынына қарамастан, алдымызда жаздың гүлденуі емес, қатыгездіктің полярлық қараңғы түні күтіп тұр» (cited in Gerth and Mills, 1958:128).

Үміт бар ма? Вебердің жұмысындағы кішігірім үміттің нұры – бұл бюрократиялық жүйеден тыс мамандардың құрылымды белгілі бір дәрежеде басқара алуы. Осы санаттың құрамына Вебер кәсіби саясаткерлерді, ғалымдарды, интеллектуалдарды (Sadri, 1992), тіпті капиталистерді, сондай-ақ бюрократияның жоғары

басшыларын жатқызды. Мысалы, Вебердің пайымдауынша, саясаткерлер «бюрократиялық үстемдікке қарсы тұратын күш болуы керек» ([1921] 1978:1417). Оның танымал еңбегі *Politics as a Vocation* («Саясат – борыш ретінде») – негізінен, бюрократия мен бюрократтардың билігіне қарсы үндеу арқылы саяси көшбасшыларды жаңа биікке көтерілуге шақырады. Бірақ соңында оларға артқан үміт өте әлсіз болып көрінеді. Шын мәнінде, бұл мамандар – «рационалдандыру үдерісінің тағы бір аспектісі және олардың дамуы тек осы үдерісті жеделдету үшін ғана қызмет етеді» деген жақсы қорытынды жасауға болады (Nass, 1986; Ritzer, 1975c; Ritzer and Walczak, 1988).

Дәстүрлі билік. Рационалды-легитимді билік рационалды-құқықтық жүйенің легитимдігінен туындаса, дәстүрлі билік ғасырлық ережелер мен өкілеттіктердің қасиеттілігінде игілік бар деген көшбасшылардың мәлімдемесі мен ізбасарларының сеніміне негізделген. Мұндай жүйеде көшбасшы – аса жоғары басшы емес, қарапайым қызметкер. Әкімшілік қызметкерлер, егер олар бар болған жағдайда, лауазымды шенеуніктерден емес, негізінен, жеке көмекшілерден құралады. Вебердің пікірінше, «басшы үшін ең маңыздысы – әкімшілік қызметкерлердің өз ісіне адалдығы» ([1921] 1978:227). Бюрократиялық мамандардың іске адал болу және тәртіпке мойынсұну үшін қабылдаған ережелерді орындау олардың атынан әрекет ететін көшбасшыға міндет болып табылады. Дәстүр рәсімін сақтайтындықтан, яғни ол сол лауазымға дәстүрлі жолмен таңдалғандықтан, дәстүрлі ұжым көшбасшыға бағынады.

Вебер дәстүрлі көшбасшының мінсіз түрдегі бюрократиялық қызметкер ретінде қалай бағаланғанына көңіл аударды. Ол бұл ретте бірқатар кемшіліктер барын айтты. Дәстүрлі қызметшілердің ережелерге сай белгілі бір құзыретті салалар бойынша жұмысын реттейтін кеңселері жоқ. Ол сондай-ақ үстемдік пен кемсітушілік қатынастарының рационалды реттелуіне ықпал етпейді, оған нақты иерархия жетіспейді. Еркін келісімшарттар негізінде тағайындалу мен көтермелеудің тұрақты жүйесі жоқ. Техникалық оқыту – позицияға немесе лауазымға ие болудың тұрақты шарты емес. Тағайындаулар ақшалай төленетін тұрақты жалақыны көздемейді.

Сонымен қатар Вебер дәстүрлі биліктің әртүрлі формаларын тарихи тұрғыда талдау үшін өзінің мінсіз түрдегі әдіснамасын пайдаланды. Ол дәстүрлі биліктің ежелден келе жатқан екі формасын ажырата білді. *Геронтократия* ақсақалдардың басшылығына жатады, ал *бастапқы патриархализм* өз позицияларын мұрагерлікпен иеленетін көшбасшыларды қамтиды. Бұл екі нысанда да жоғары басшылық бар, бірақ ұйымдастырушы қызметкерлер болмайды. Оның бертінгі формасы – *патримониализм*, яғни басшының жеке құралдары ретінде саналатын әкімшілік және әскери күштермен дәстүрлі үстемдік ету (Andrew Eisenberg, 1998). Одан да бергі заманғысы – *феодализм,* ол көшбасшы мен бағынышты арасында кертартпалыққа негізделген, тіпті келісімшарттық қарым-қатынастарды дамыту арқылы басшының жеке билеп-төстеуіне жол бермейді. Бұл шектеу, өз кезегінде, патримониализмге қарағанда, тұрақтандырылған билік жүйесіне әкеледі. Осы төрт форманы дәстүрлі биліктің құрылымдық өзгеруі ретінде қарастыруға болады және олардың барлығы рационалды-легитимді өкілеттіктерден айтарлықтай ерекшеленеді.

Вебер кез келген түрдегі дәстүрлі билік құрылымдарын рационалдықты дамытуға кедергі ретінде көрді. Бұл біздің Вебердің жұмысындағы басты тақырып – (формалды) рационалдықты дамытуға жағдай жасайтын немесе ке-

дергі келтіретін факторлармен бірінші рет бетпе-бет келуіміз. Сөйтіп, Веберді Батыс әлемінде рационалдықты тудыратын құрылымдық факторлар мен мәдени кедергілердің қызықтырғанына қайтадан көз жеткіземіз. Осы нақты жағдайда Вебер дәстүрлі биліктің құрылымы мен тәжірибесі рационалды экономикалық құрылымдардың, атап айтқанда, капитализмнің және рационалды қоғамның басқа да компоненттерінің өсуіне тосқауыл болатынын дәлелдеді. Тіпті дәстүрленудің қазіргі формасы – патримониализм – «қарапайым» капитализмнің белгілі бір түрлерінің дамуына мүмкіндік берсе де, қазіргі Батысқа тән капитализмнің жоғары рационалды түрінің пайда болуына мүмкіндік бермейді.

Харизмалы билік. Харизма – бұл өте кең қолданылатын ұғым (Adair-Toteff, 2005, L. Oakes, 1997, S. Turner, 2003, Werbner and Basu, 1998). Бұқаралық ақпарат құралдары және жалпы жұртшылық саясаткерді, кино жұлдызын немесе рок-әншіні харизматикалық тұлға ретінде қабылдауға асық. Бұл, әрине, ол адамның керемет қасиеттерге ие екенін білдіреді. Харизма ұғымы Макс Вебердің еңбегінде маңызды рөл атқарады, бірақ оның тұжырымдамасы бүгінгі күндегі көпшіліктің түсінігінен әлдеқайда ерекше. Вебер харизмалы көшбасшының ерекше сипаттамалары бар екенін жоққа шығармағанымен, оның харизма сезімі шәкірттер тобына және олардың харизмалы көшбасшыны анықтау қабілетімен байланысты болады (D.N. Smith, 1998). Вебердің ұстанымын айқын көрсетудің бір мысалы – егер шәкірттер жетекшісін харизмаға ие деп анықтаса, онда ол шын мәнінде қандай да бір тамаша қасиеттерге ие болу-болмауына қарамастан, харизмалы көшбасшы болуы мүмкін. Демек, қарапайым адам да харизмалы көшбасшы бола алады. Ең бастысы, мұндай көшбасшы жай адамдардан дараланып, ғажайып, асқақ, қарапайым адамның қолы жетпейтін, сиқырлы қасиеттер иесі ретінде қабылданады (Miyahara, 1983).

Харизма мен төңкеріс. Вебер үшін харизма революциялық күш болды, әлеуметтік әлемдегі ең маңызды революциялық күштің бірі. Дәстүрлі билік шын мәнінде консервативті болғанымен, харизмалы көшбасшының көтерілуі осы жүйеге (сондай-ақ рационалды-құқықтық жүйеге) қауіп төндіреді және бұл жүйенің күрт өзгеруіне әкелуі мүмкін. Харизманың революциялық күш ретінде айырмашылығы, ол актордың санасында өзгерістер туғызады. Бұл «субъективті немесе ішкі қайта бағдарлауға» әкеп соқтырады. Мұндай өзгерістер «басты мақсаттар мен әрекет бағытын әлемнің әртүрлі мәселелеріне қатысты барлық көзқарастардың толығымен жаңадан бағдарлануы арқылы өзгертуге» алып келуі мүмкін (Weber, [1921] 1978:245). Алайда Вебер мұнда жеке адамдардың пікірлері мен әрекеттеріндегі өзгерістерді қарастырғанымен, ол өзгерістер тәуелді айнымалылар мәртебесіне ықпал етеді. Вебер билік құрылымындағы өзгерістерге, яғни харизматикалық биліктің өсуіне назар аударды. Мұндай жаңа билік құрылымы пайда болған кезде, адамдардың ой-пікірі мен әрекеттерін түбегейлі өзгертуі әбден мүмкін.

Вебердің теориялық жүйесіндегі басқа үлкен революциялық күш және одан әлдеқайда қызықты нәрсе – бұл (формалды) рационалдық. Бұл арада харизма акторлардың ақыл-ойларын өзгертетін ішкі революциялық күш болса, Вебер (формалды) рационалдықты сыртқы революциялық күш деп білді. Ол алдымен қоғамның құрылымын, кейін адамдардың ойлары мен әрекеттерін өзгертеді. Рационалдық туралы, оның революциялық қуаты жөнінде одан да көп айтуға

болады, бірақ бұл – харизманы революциялық фактор ретінде талқылауға жол бермейді, себебі Вебер бұл туралы өте аз жазған.

Харизмалық ұйымдар және харизма рутинизациясы. Харизманы талдауды Вебер дәстүрлі билікті қарастырғаны сияқты, идеалды типтік бюрократиядан бастады. Ол шәкірттері мен қызметкерлер штаты бар харизматикалық билік құрылымы бюрократиялық жүйеден қаншалық дәрежеде ерекшеленетінін анықтауға ұмтылды. Идеалды типтегі бюрократиямен салыстырғанда, харизмалы көшбасшының қызметкерлері іс жүзінде ешқандай есепте жоқ. Қызметкерлер техникалық дайындықтан өтпейді, бірақ олар харизмалы қасиеттеріне немесе, кем дегенде, харизмалы көшбасшыға ұқсас қасиеттерге ие болғанына қарап таңдалады. Олар иеленетін кеңселердің айқын иерархиялық сипаты жоқ. Олардың жұмысы мансап емес және ешқандай жарнамалық акциялар, нақты тағайындаулар немесе жұмыстан босату сияқты шаралар жүзеге асырылмайды. Харизмалы көшбасшы жағдай реттей алмайтындай деңгейге жетіп, ширыққан кез келген жайтқа араласуына болады. Ұйымда әкімшілік органдары тарапынан арнайы бекітілген ресми ережелер мен жаңа пайымдауларды басшылыққа алатын ешқандай тәртіп жүйесі жоқ. Осы, өзге де тәсілдермен Вебер харизмалы көшбасшы ұжымының мөлшері бюрократиялық ұйым түріндегі қызметкерлерге қарағанда «айтарлықтай төмен» деп тапты.

Харизмалы көшбасшының кету мәселесін көтеру үшін қызметкерлер (ізбасарлар да) орнықты ұйым құрудың әртүрлі стратегияларын ойластырады. Қызметкерлер жаңа харизмалы көшбасшы іздеуі мүмкін, бірақ іздестіру сәтті болса да, жаңа келген көшбасшыда алдыңғыға тән аураның болуы екіталай. Оған қоса, топтың болашақ харизмалы көшбасшыларды анықтауына мүмкіндік беретін ережелер жинағы дайындалуы мүмкін. Бірақ мұндай ережелер тез дәстүрге айналады және харизмалы жетекшілікке тән нәрсе дәстүрлі билік болып қалыптасу жолына түседі. Не болған жағдайда да, жетекшілік табиғаты түбегейлі өзгереді, өйткені харизманың жеке сипаты жойылады. Тағы бір әдіс – ол харизмалы жетекшіге өзінің ізбасарын тағайындауға және осылайша харизманы символикалық түрде келесі біреуге табыстауға мүмкіндік беру. Тағы да, оның сәтті болатыны немесе ұзақ мерзімді болашақта сәтті болатыны күмәнді. Басқа стратегияға сәйкес қызметкерлер мирасқорды тағайындайды және бұл таңдауды ірі қауымдастық мақұлдауы тиіс. Қызметкерлер де салттық сынақтама даярлай алады, ал жаңа харизмалы жетекші сынақтан сәтті өткен болып табылады. Бірақ бұл шаралар сәтсіздікке ұшырайды. Ақыр аяғында, харизма рутинизацияланып, бұрынғыдай харизма күйінде қала алмайды; ол дәстүрлі не рационалды-құқықтық билікке (немесе Католик шіркеуі сияқты институттанған харизманың бір түріне) өзгеруі тиіс.

Шындығында, Вебер еңбектерінен біз тарихтың басты теориясын табамыз. Сәтті болған жағдайда харизма бірден рутинизация бағытына қарай жылжиды. Бір жолы рутинизацияланған харизма дәстүрлі немесе рационалды-құқықты билікке айналу жолына түседі. Харизма сол күйдің біреуіне енген кезде, циклдің жаңадан қайталануы үшін негіз қаланады. Дегенмен циклдік теорияны ұстанғанына қарамастан, Вебер қазіргі әлем түбегейлі өзгеріске ұшырады және бізді харизманы рационалды-құқықтық билік бағытында рутинизацияланған деп қарастыруға бейім деп сенді. Оның үстіне, ол биліктің рационалды жүйесін мықты және харизмалы қозғалыстарға дес берместей мығым деп есептеді. Қазіргі рационалданған әлем харизманың едәуір революциялық күш ретінде

құрып кетуі әбден мүмкін екенін білдіреді (Seligman, 1993). Вебер: «Рационалдық – харизма емес, қазіргі әлемдегі ең тегеурінді және маңызды революциялық күш», – деп тұжырымдады.

Биліктің типтері және «Шынайы өмір». Бұл бөлімде биліктің үш түрі идеалды типтер ретінде талқыланады, бірақ Вебер шынайы өмірде биліктің кез келген нақты формасы барлық үш типтің біріктірілуін қамтитынын жақсы білді. Осылайша, Франклин Д. Рузвельттің АҚШ президенті ретінде барлық үш негізде мемлекетті басқарғаны туралы айтуға болады. Ол бірқатар рационалды-легитимді қағидаларға сәйкес президент болып сайланды. Алайда ол төртінші рет президенттікке сайланған кезде, осы басқарудың басым бөлігі дәстүрлі элементтерге ие болды. Соңында көптеген шәкірттері мен ізбасарлары оны харизмалы көшбасшы ретінде таныды (McCann, 1997).

Бақылаудың үш нысаны мұнда параллель құрылымдар ретінде ұсынылғанымен, нақты әлемде тұрақты шиеленіс және кейде олардың арасында конфликт болады. Харизмалы көшбасшы биліктің басқа нысандарына үнемі қауіп төндіреді. Ол билікке келгеннен кейін өзіне екі бағыттан төнетін қауіптің алдын алып, жоюы керек. Тіпті харизмалы билік табысты жүзеге асырылатын болса да, оның динамизмін және алғашқы революциялық сапасын сақтау мәселесі туындайды. Олай болса, бұл жерде рационалды-құқықтық биліктің тұрақты дамуы және оның басқа нысандардың өмір сүруіне қауін төндіретін конфликт бар. Егер Вебердің тұжырымы дұрыс болса, біз биліктің үш нысаны арасындағы шиеленіс жойылатын болашаққа, рационалды-құқықтық жүйенің елеусіз гегемония әлеміне тап болуымыз мүмкін. Бұл – Веберді қатты алаңдатқан рационалды қоғамның «темір торы». Осындай қоғамда жалғыз үміт – қоғамның мәжбүрлі билігінен қандайда бір жолмен құтылып шығатын жеке харизматикалық тұлғалар. Бірақ оқшауланған адамдардың аз ғана тобы барған сайын күшейіп бара жатқан бюрократиялық машинаның алдында дәрменсіз.

Рационалдандыру

Соңғы жылдары Вебердің әлеуметтануының негізі рационалдандырудан тұратынын түсініп келе жатырмыз (Bubaker, 1984; R. Collins, 1980; Eisen, 1978; Kalberg, 1980, 1990, 2011a, D. Levine, 1981a; Ritzer, Scaff, 1989, 2005; Schluchter, 1981; Sica, 1988). Калбергтің айтуынша, «Вебердің кең және ауқымды тақырып – Батыс мәдениетінің ерекше және өзіндік «рационализмі» және оның бірегей пайда болуы мен дамуына ден қоюы оның әлеуметтануының күретамыры болып табылады» (1994:18). Дегенмен Вебердің жұмыстарынан *рационалдандырудың* нақты анықтамасын табу өте қиын. Шындығында, Вебер терминнің әртүрлі анықтамаларымен жұмыс істеді және ол қандай да бір талқылауда қолданатын анықтамасын нақтылай алмады (Brubaker, 1984:1). Бұрын айтқанымыздай, Вебер рационалдықты анықтады. Шын мәнінде, ол оның екі түрін бөліп көрсетті: мақсатты және құндылықты рационалдық. Алайда бұл ұғымдар әрекет түрлеріне жатады. Олар оның маңызды бөлігі болғанымен, Вебердің кең ауқымды рационалдандыру түсінігіне бағдарланбаған. Веберді фрагменттелген әрекет бағыттары аз қызықтырды. Оның қарастырған басты мәселесі өркениеттер, институттар, ұйымдар, страталар, таптар мен топтардағы заңдылықтар және әрекет үлгілерімен тығыз байланысты. Дональд Левин (1981a) Вебердің «объективті»

рационалдыққа, яғни сыртқы жүйелеудің кейбір үдерісіне сәйкес келетін әрекетке мүдделі екенін айтады. Стивен Калберг (1980) Вебер жұмысында төрт негізгі (объективті) рационалдықты анықтау арқылы пайдалы қызмет атқарады (Левин өте ұқсас дифференциацияны ұсынады).

Рационалдықтың бұл түрлері «рационалдандыруды мәдени-әлеуметтік үрдіс ретінде зерттеуде қолданылатын (Вебер) негізгі эвристикалық құралдар» болды (Kalberg, 1980:1172; for an application, see Takayama, 1998).

Рационалдық типтері. Бірінші түрі – бұл практикалық рационалдық, Калберг оны «адамның таза прагматикалық және эгоистік мүдделеріне қатысты дүнияуи белсенділікті қарайтын және сынға алатын өмір салты» (1980:1151) деп анықтады. Практикалық рационалдықты қолданатын адамдар шындықты қабылдайды және осыдан туындайтын қиындықтармен күресудің барынша тиімді жолдарын іздейді. Бұл рационалдық түрі қарабайыр сиқырлы байланыстардың үзілуінен пайда болды. Сондай-ақ ол трансөркениетті және транстарихи тұрғыда өмір сүреді; демек, қазіргі Батыс қоғамымен шектелмейді. Рационалдықтың мұндай түрі күнделікті өмірден тысқары кез келген нәрсеге қарсы. Ол адамдарды барлық тәжірибеде қолданылмайтын құндылықтарға, діни немесе зайырлы утопияға, сондай-ақ интеллектуалдардың теориялық рационалдығына, біз қазір қарастырғалы отырған рационалдық түріне сенімсіздікпен қарауға әкеледі.

Теориялық рационалдық әрекет арқылы емес, барынша абстракт ұғымдар арқылы шындықты меңгеру үшін когнитивті күш-жігер аясын қамтиды. Ол логикалық тұжырым, индукция, себеп-салдардың атрибуты және т.б. абстрактілі когнитивті процестерді қамтиды. Рационалдықтың бұл түрін ертеректегі тарихта сиқыршылар мен діни қызметкерлер, кейіннен философтар, төрешілер мен ғалымдар айтарлықтай жүзеге асырды. Практикалық рационалдыққа қарағанда теориялық рационалдық актордың әлемді мағыналы ғарыш ретінде түсінуге талпынысында күнделікті шындық шегінен асып түсуге итермелейді. Практикалық рационалдық сияқты, ол да трансөркениетті және транстарихи. Зияткерлік рационалдықтың әрекетке әсері шектеулі. Ол когнитивті процестерді қамтиды, қабылданған әрекеттерге әсер етпейді және қосымша жаңа әдістерді жанама түрде енгізе алады.

Субстантивті рационалдық (тәжірибелік рационалдық сияқты, бірақ теориялық рационалдық *емес*) құндылық кластерлер арқылы әрекеттерді үлгілерге бірыңғайлайды. Субстантивті рационалдық құндылықтар жүйесі контекстінде мақсатты таңдауды қамтиды. Бір құндылық жүйесі басқасынан үстем рационалды (субстантивті) емес. Осылайша бұл рационалдықтың түрі тағы трансөркениетті және транстарихи түрде сәйкес құндылық постулаттары бар жерде де болады.

Ақыр соңында, Калбергтің көзқарасы бойынша, ең маңыздысы – формалды рационалдық, ол мақсат пен амалдарды есептеуді қамтиды (Cockerham, Abel, and Luschen, 1993). Дегенмен егер де тәжірибелік рационалдықта бұл есептеу прагматикалық сана-сезімге қатысты орын алса, формалды рационалдықта «жалпыға ортақ қолданылатын ережелер, заңдар мен нормаларға» байланысты кездеседі. Брубейкердің пікірінше, «өнеркәсіптік капитализмнің рационалдығына ортақ формалистік заң мен бюрократиялық басқару оның заттанған, институттанған, жекеден жоғары нысаны; әр салада рационалдық әлеуметтік құрылымда жүзеге асады және адамдарға сыртқы нәрсе ретінде қарсы келеді» (1984:9). Вебер мұны бюрократиялық рационалдандырудың ерекше жағдайында нақтылай түседі:

> «Бюрократиялық рационалдандыру... әрбір экономикалық қайта құру сияқты «сырттан» *техникалық құралдармен* революция жасайды: Ол *алдымен* материалдық және әлеуметтік тәртінті өзгертеді және *олардың* көмегімен бейімделу жағдайларын өзгерте отырып, адамдарды өзгертеді және мақсат пен құралдарды рационалды анықтау арқылы бейімделу жағдайларын өзгертеді».
>
> (Weber, [1921] 1978:1116)

Рационалдықтың барлық басқа түрлері трансөркениетті және заманауи болса да, формалды рационалдық индустрияландырудың дамуымен Батыста ғана пайда болды. Батыста формалды рационалдықты сипаттайтын жалпыға ортақ ережелер, заңдар, және нормалар әсіресе экономикалық, құқықтық және ғылыми институттарда, сондай-ақ үстемдіктің бюрократиялық түрінде кездеседі. Осылайша біз рационалды-құқықтық билік пен бюрократия туралы пікірталасымызда формалды рационалдықты әлдеқашан кездестіргенбіз.

Жалпылама теория болуы мүмкін бе? Жалпы, Вебер рационалдандыру туралы күрделі, көп қырлы түсінікке ие болғанымен, ол оны қазіргі Батыс әлемінің өзіндік бейнесінде, әсіресе капиталистік экономикада (R. Collins, 1980; Weber, [1927], 1981) және бюрократиялық ұйымдарда (I. Cohen, 1981: xxxi; Weber, [1921] 1978:956–1005) формалды рационалды құрылымдардың темір торы ретінде (Mitzman, 1971, 1971, Tiryakian, 1981) әсерлі және саналы түрде пайдаланды. Вебер капитализм мен бюрократияны «екі үлкен рационалдандырушы күш» ретінде сипаттады ([1921] 1978:698).[7] Шын мәнінде, Вебер капитализм мен бюрократияны ұқсас рационалды және әдістемелік әрекеттен тұратын бір қайнар көзден (әсіресе ішкі әлемді аскетизм) шыққан және олар бірін-бірі нығайтады және үрдіс барысында Батысты рационалдандыруды одан әрі дамытады деп есептеді. Вебердің ([1921] 1978:227, 994) түсінігінде, техникалық сараптама мен нақты білімдегі бюрократтың жалғыз бәсекелесі капиталист болды.

Алайда, егер Вебердің сөзіне сенсек, рационалдандырудың ортақ теориясы бар деп айту қиын. Ол «жалпы эволюциялық жүйе» идеясын қабылдамады (Weber, [1927] 1981:34). Ол жалпы қоғамның телеологиялық теорияларын ұсынған Гегель мен Маркс тәрізді ойшылдарды сынға алды. Өз жұмысында біртұтас қоғамдар туралы зерттеулерден немесе хабарландырулардан бас тартты. Оның орнына ол, өз кезегінде, бюрократия, стратификация, заң, қала, дін, мемлекет және экономика секілді әлеуметтік құрылымдар мен институттарға назар аударды. Толық түсінігі болмай, оның жаһандық жалпылама болжам жасауы, әсіресе болашақ бағыт туралы болжам айтуы екіталай еді. Оның үстіне, Вебер бір әлеуметтік құрылымда немесе институтта сипаттаған рационалдандыру процесі, әдетте өзге құрылымның немесе институттың рационалдандырылуынан ерекшеленетін еді. Вебердің пайымдауынша, рационалдандыру процесі «әдеттен тыс әртүрлі нысандарды» білдіреді ([1922–1923] 1958:293; [1921] 1958:30; [1904–1905] 1958:78) және «рационализмнің тарихы әртүрлі өмір салаларында ешқашан қатар жүрмейтін даму сипатын көрсетеді» ([1904–1905] 1958:77, Brubaker, 1984:9, Kalberg, 1980:1147).

Бұл тұрғыда Вербердің Батыс әлеміндегі экономиканы және бюрократияны формалды рационалдандырудың үлкен әсерін терең түсінетіні анық (Brubaker, 1984). Мысалы, *«Экономика және қоғамда»* Вебер былай дейді:

> «Зауыттардағы, басқа жерлердегі, әсіресе бюрократиялық мемлекеттік машинадағы сияқты, бүкіл рационалдандыру процесі шебердің қолында, ұйымның материалдық құралдарын орталықтандыруға ұқсас. Осылайша тәртінтілік барған сайын көп саланы бағындыра түседі, өйткені саяси және экономикалық қажеттіліктерді қанағаттандыру әлдеқайда рационалдандырылған болады. Бұл әмбебап құбылыс харизманың және жеке мінез-құлықтың маңыздылығын шектейді».
>
> (Weber, [1921] 1978:1156)

Формалды рационалдандыру біздің басты мәселеміз болады және тек бұл бөлімде ғана емес.

Формалды және субстантивті рационалдық. Формалды рационалдықтың негізгі сипаттамаларын анықтау үшін біршама күш-жігер жұмсалды. Ритцердің пікірінше, формалды рационалдық алты негізгі сипаттама бойынша анықталуы мүмкін (Ritzer, 1983, 2013): 1) Формалды рационалдық құрылымдар мен институттар есептеулерді немесе есептелетін және санауға болатын нәрселерді атап көрсетеді. 2) Тиімділікке, алға қойылған мақсатқа жетудің таңдаулы жолдарын табуға назар аударады. 3) Алдын ала болжауды немесе заттар әр уақытта не болмаса әр орында ұқсас әрекет етуін қамтамасыз ету мәселесі туындайды. 4) Формалды рационалдық жүйе адам технологиясын бірте-бірте азайтады және соңында адам технологиясын адами емес технологиямен алмастырады. Адамға тән емес технологиялар (компьютерлік жүйе сияқты) адами технологияларға қарағанда есептелетін, тиімді және болжамды деп қарастырылады. 5) Формалды түрде рационалды жүйелер белгілі бір белгісіздіктерді, әсіресе оларда жұмыс істейтін немесе олардың қызметін пайдаланатын адамдар туғызған белгісіздіктерді бақылауға ұмтылады. 6) Рационалды жүйелерде олармен байланысты адамдарға және жүйелердің өздеріне, сондай-ақ үлкен қоғамға (Sica, 1988) қатысты көптеген иррационалдық салдар пайда болады. Вебердің ойынша, рационалдық иррационалдықтың бірі – бұл әлемнің таңырқатып, еліктіретін сиқырлы, адамдар үшін анағұрлым маңызды қасиетінің төмендеуі (M. MacKinnon, 2001, Ritzer, 2010a, M. Schneider, 1993).

Формалды рационалдық рационалдықтың басқа барлық түрінен ерекшеленеді, бірақ субстантивті рационалдықпен қайшы келеді (Brubaker, 1984:4). Калберг Вебердің мына ойын растайды, екі рационалдықтың екі түрінің арасындағы конфликт «Батыста рационалдандыру үрдістерінің дамуында айрықша рөл атқарады» (1980:1157).

Рационалдықтың төрт түрі арасындағы айырмашылықтан басқа Калберг олардың өмірдің әдіснамалық әдістерімен таныстыру қабілетін қарастырады. Практикалық рационалдықта мұндай қабілет жоқ, себебі ол жағдайларды ретке келтіру емес, оларға жауап қайтаруды қамтиды. Теориялық рационалдық когнитивті сипатқа ие, сондықтан практикалық рационалдықты шектеуге мүмкіндігі өте шектеулі және ең дұрысы – өндіруші емес, соңғы өнім болғанға ұқсайды. Вебер үшін субстантивті рационалдық – бұл «өмірдің әдістемелік әдістерін енгізу әлеуеті бар» *жалғыз* тип (Kalberg, 1980:1165). Осылайша Батыста өмірдің әдістемелік әдісіне негізделген ерекше субстантивті рационалдық – кальвинизм практикалық рационалдықты бағындырды және формалды рационалдықты дамытуға мүмкіндік туғызды.

Вебер Батыста материалдық рационалдықтың басқа рационалдықтан, әсіресе формалды рационалдықтан гөрі маңыздылығы азайғанға алаңдады. Осылайша, бюрократия мен капиталист сияқты формалды рационалдықты қолданатындар Батыста үстемдік құрып, «Батыс өркениетінің ең жоғары мұраттарын бейнелейтін тип – түпкілікті құндылықтарға байланысты әрекет сабақтастығын сақтаған автономды және еркін адам» (Kalberg, 1980:1176) жойылып кетеді (for an alternative view on this, see Titunik, 1997).

Әртүрлі әлеуметтік жағдайдағы рационалдандыру. Бұл жерде Вебер рацио- нализациясының төрт түрі арасындағы айырмашылықтар атап өтілсе де, олар-дың ішінде бірқатар ұқсастықтар бар. Осылайша біз бір жағдайдан екіншісіне ауысқан кезде, Вебер сияқты кейде рационалдандырудың жалпы және нақты бір түрлеріне назар аударамыз.

Экономика. Энгерманға (2000:258) сирек сілтеме жасалса да, «Вебер әдетте неоклассикалық экономика деп аталатынның әдіснамалық негізін баяндады» деп пайымдайды. Бұған идеалды тип, әдіснамалық индивидуализм және ең бастысы, рационалдық пен рационалдандыру кіреді. Вебердің экономикалық институттың рационалдандырылуы туралы ойларын ең жүйелі түрде таныстыруын оның *General Economic History* («Жалпы экономикалық тарихы») еңбегінен көруге болады. Вебер «*базардағы* адамдардың күрес-мүдделерінен пайда болатын ақшалай бағаға бағдарланған функционалды ұйым» ретінде анықталған рационалды экономиканың нақты мысалы – Батыстағы рационалды капиталистік экономиканың дамуына алаңдаушылық білдірді (Weber, [1915] 1958:331). Жалпы эволюциялық үрдіс болса да, Вебер әрдайым капитализмнің әр-түрлі қайнар көздері, балама жолдары мен одан туындайтын бірқатар нәтижелерді байқап, ескертеді (Swedberg, 1998). Шындығында, эволюциялық өзгерістердің социалистік теориясынан бас тарту барысында Вебер «жалпы эволюциялық жүйе» идеясын қабылдамайды ([1927] 1981:34).

Вебердің еңбегі үй шаруашылығы, рулық қауымдар, ауылдар және жеке қонысты экономика сияқты түрлі иррационалдық және дәстүрлі нысандарды бейнелеуден басталады. Мысалы, феодализмде жерге иелік ету, Вебердің ойынша, дәстүрлі деп сипатталды, «шаруалар еңбек күші ретінде қолданылатын ауқымды көлемде кәсінкерлікті дамытуға бастамашы болмаған» ([1927], 1981:72). Алайда XII–XIII ғасырларда Батыста шаруалар мен жерлер лордтың бақылауынан босатылып, ақша экономикасы енгізілгеннен кейін феодализм күйрей бастады. Осы күйреу кезінде жеке қонысты жүйе «капиталистік бағытта дамудың күшті үрдісін көрсетті» (Weber, [1927] 1981:79).

Орта ғасырдағы бұл кезеңдерде қалалар дами бастады. Вебер шикізатты трансформациялаумен айналысатын индустрияның қалалық дамуына көп көңіл бөледі. Вебер үшін үй қауымдастығының қажеттіліктерінен тыс өнеркәсіптік өндірістің дамуы өте маңызды болып саналады. Қалада еркін қолөнершілердің өсуі байқалады. Олар орта ғасырларда Батыста дамыды, өйткені, бір жағынан, бұл қоғам басқаларына қарағанда тұтыну қажеттіліктерін арттырды. Тұтастай алғанда, нарықтар мен сатып алушылар көп болды, ал шаруалар сатып алу қабілетіне көбірек ие болды. Екінші жағынан, күштер қолөнершілердің негізгі баламасы – құлдарға қарсы әрекет етті. Құлдық тым пайдасыз және тым тұрақсыз деп табылды, ол құлдардың еркіндігіне жол ашқан қалалардың өсуімен тұрақсыздана түсті.

Батыста еркін қолөнершілермен бірге Вебер «кәсіп түріне сәйкес мамандандырылған... жұмысты ішкі реттеу және сырттағы адамдарға қарсы монополия (тән) ... қолөнершілердің ұйымы» деп анықтайтын *гильдияның* дамуы пайда болды...» ([1927] 1981:136). Қауымдастық бостандығы гильдияларға да тән. Көп мағынада рационалды болғанымен, гильдияларда да дәстүрлі, антикапиталистік аспектілер болған. Мысалы, бір шебердің басқаларына қарағанда көбірек капиталға ие болуына рұқсат етілмеді және бұл талап ірі капиталистік ұйымдардың дамуына кедергі жасады.

Орта ғасырлар аяқтауға таяған сайын гильдиялар құлдырай бастады. Құлдырау маңызды болды, себебі дәстүрлі гильдиялар технологиялық прогресс жолына кесе-көлденең тұрды. Гильдия жүйесін тарату арқылы отандық өндіріс жүйесіне, әсіресе тоқыма өнеркәсібіне кең өріс ашылды. Мұндай жүйеде өндіріс орталықсыздандырылды, жұмыстың көп бөлігін жұмысшылар үйлерінде істеді. Ішкі жүйелер бүкіл әлемде табылғанымен, тек Батыста қожайындар өндіріс құралдарын (мысалы, құрал-саймандар мен шикізат) бақылап, кәсіпорынға билік жүргізу үшін, бұларды жұмысшыларға ұсынды. Батыста толығымен дамыған ішкі жүйе қалыптасқанымен, әлемнің басқа бөліктерінде оған кландық жүйе (Қытай), касталық жүйе (Үндістан), дәстүрлі және еркін жұмысшылардың жоқтығы сияқты кедергілер жол бермеді.

Содан кейін Вебер шеберхананың (алдыңғы қатарлы техникасыз орталық жұмыс орнының) дамуын және XIV–XVI ғасырлардағы зауыттың пайда болуын егжей-тегжейлі баяндайды. Вебердің пікірінше, фабрика қолөнер немесе ішкі жүйеден емес, солармен қатар пайда болды. Сол сияқты зауыт техниканың даму жетістіктеріне байланысты болмады; осы екі оқиға бір-бірімен байланысты болды. Зауыт мамандандырылған және үйлестірілген іс-шараларды, кәсіпкердің өндіріс құралдарына иелік етуін, кәсіпкердің негізгі капиталын және мұндай капиталдандыруға қажетті есеп жүргізу жүйесін жүзеге асыратын еркін еңбекпен сипатталды. Мұндай зауыт, Вебердің пікірінше, капиталистік ұйым болды. Зауыттың дамуымен қатар, Вебер қазіргі капиталистік экономиканың басқа да компоненттерінің, мысалы: озық техника, көлік жүйесі, ақша, банк ісі, қызығушылықтар, бухгалтерлік есеп жүйесі және т.б. дамуын талдап көрсетеді.

Вебер үшін қазіргі рационалды капиталистік кәсіпорындардың нақты анықтамасы оның заманауи бухгалтерлік есеппен байланысынан айқын көрінеді. Бұрынғы уақытта Батыс елдерінде, сондай-ақ басқа қоғамдарда жеке есептеу кәсіпорындары болған. Дегенмен бүкіл қоғамның күнделікті қажеттіліктері капиталистік әдістермен және кәсіпорындармен қамтамасыз етілген кезде ғана қоғам капиталистік болып саналады. Мұндай қоғам Батыс елдерінде ғана, онда да XIX ғасырдың ортасынан бастап қана кездеседі.

Капиталистік жүйенің дамуы экономиканың, сондай-ақ үлкен қоғамның жағдайларына тәуелді болды. Экономиканың ішінде кейбір алғышарттар ауқымды және тұрақты сұранысқа ие еркін нарықты, ақшалай экономиканы, арзан және рационалды технологияларды, бос жұмыс күшін, тәртіпті жұмысшы күшін, капиталды есепке алудың рационалды әдістерін және жарна, акцияларды және т.б. пайдаланумен байланысты экономикалық өмірді коммерцияландыруды қамтиды. Экономикалық алғышарттардың көбі тек Батыста табылған. Экономикадан бөлек Вебер «кәсіби басқару, мамандандырылған шенеуніктер және азаматтық заңға» ([1927] 1981:313) негізделген қазіргі заманғы мемлекет, «заңгерлер тарапынан жасалған және рационалды түрде түсіндірілген және қолданылған» рационалды заң ([1927] 1981:313), қалалар, заманауи ғылым мен

технологиялар сияқты қажетті бірліктер қатарын анықтады. Оған Вебер біз келесі бөлімде қозғайтын факторды қосады: «өмір сүрудің рационалды этикасы... айқын рационализмге алып келетін өмір сүруді ретке келтіретін діни негіздер» ([1927] 1981:313–314). Экономикалық алғышарттар сияқты бұл экономикалық емес болжамдар жүйесі тек Батыста орын алды. Негізгісі – рационалды экономиканың дамуы қоғамның қалған бөліктерінде көптеген экономикалық емес күштерге тәуелді.

Дін. Осы бөлімде діннің рационалдандыруына баса назар аударатын болсақ та, Вебер ертедегі, қарабайыр діндердің – әлемнің көп бөлігіндегі діндердің – рационалдықтың өсуіне қаншалықты кедергі келтіргенін талдауға көп уақыт жұмсады. Вебер «қасиетті дүние бірегей, өзгермейтінін» атап айтты ([1921] 1978:406). Осы көзқарасқа қарамастан, Батыстағы діннің өзгеруі тоқтамады; бұл рационалдандыруға қатысты болды және ол қоғамның басқа салаларын рационалдандыруда маңызды рөл атқарды (Kalberg, 1990).

Алғашқы діндер таңғаларлық көп құдайлардан тұрды, бірақ рационалдандыру арқылы анық және дәйекті құдайлардың жиынтығы (пантеон) пайда болды. Алғашқы діндерде тұрмыстық құдайлар, туыстық құдайлар, жергілікті саяси құдайлар, кәсіптік және кәсіби құдайлар болды. Біз Вебердің рационалды мәдени күштің (теориялық) осы көп құдайлардың пайда болуына себеп болатынына сенгенін анық біле аламыз: «*Ақыл-парасат* әмбебап құдайлардың басымдылығын қалады және пантеонның кез келген бірізді кристалдануы жүйелі *рационалды* қағидаларға негізделген» ([1921] 1978:417). Құдайлар пантеоны – Вебер талқылаған дінді рационалдандырудың жалғыз ғана аспектісі болған жоқ. Ол сонымен қатар осы дамудың бір бөлігі ретінде құдайлардың құзыреттілігін шектеуді, монотеизмді және құдайлардың антропоморфизациясын қарастырды. Әлемдік діндерге қысым көп елдерде бар, әйтсе де Батыста рационалдандыруға кедергі келтіретін қысымға қарсы тұру жолдары қарастырылған.

Вебердің рационалдандырудың мәдени тұжырымдамасы болғанымен, ол оны жай «сонда» адамдарға әрекет етуді талап ететін күш ретінде қарастырмады. Онда топтық ақыл тұжырымдамасы жоқ еді. Дін саласында, рационалдандыру нақты адам топтарымен, әсіресе дін қызметшілерімен байланысты. Атап айтқанда, кәсіби түрде дайындалған діни қызметкер – рационалдандырудың тасымалдаушысы және дамытушысы. Бұл орайда дін қызметкерлерінің діни жүйені анағұрлым иррационалды түрде қолдайтын сиқыршылардан айырмашылығы бар. Дін рационалдығы бірнеше себептермен түсіндіріледі. Қатысушылар жүйелі оқыту бағдарламасынан өтеді, ал сиқыршыларды оқыту жүйелі емес. Сондай-ақ дін қызметшілері – өз саласының білгір мамандары, ал сиқыршылар әдетте маман емес. Соңында, дін қызметшілері жүйелі түрде діни тұжырымдардың жиынтығына ие, бұл да оларды сиқыршылардан даралайды. Дін қызметшілерін рационалдандыру процесінің өнімі және тездетушілері деуге де болады.

Рационалдандыруда шешуші рөл атқаратын жалғыз топ – дін қызметшілері емес. Бұл үдерісте пайғамбарлар мен ақиқат іздеушілер де маңызды. Пайғамбарларды дін қызметшілерінен олардың жеке бейімдігі, эмоция уағызы, доктринаны жариялауы, олардың көпшілікке танымал еместігі және бір өздері жұмыс істейтіні ерекшелеуі мүмкін. Пайғамбардың басты рөлі – христиандарды жұмылдыру, өйткені ізбасарлар тобы жоқ жерде дін болмайды. Дін қызметшілерімен

салыстырғанда пайғамбарлардың ауқымды топ жинауға қажеттілігі жоқ. Вебер пайғамбарларды екі түрге бөледі: этикалық және өнегелі. *Этикалық пайғамбарлар* (Мұхаммед, Иса мен Көне өсиет пайғамбарлары) Құдайдан тікелей тапсырма алған және ізбасарларынан бағынуды этикалық міндет ретінде талап етеді. *Өнегелі пайғамбарлар* (Будда үлгі) басқаларға жеке мысал арқылы діни құтқарылу жолын көрсетеді. Кез келген жағдайда пайғамбарлар дін жолына көптеген ізбасарларды тартуға қабілетті, дін қызметшілерімен бірге пайғамбардың ізбасарлары діннің жүрегін қалыптастырады. Пайғамбарлар, алдымен, жеке басын үлгі етуі мүмкін, бірақ бұл топты тұрақты қауымға айналдыру қажет. Осындай мирасқорлық қалыптасқаннан кейін дінді рационалдандыру бағытында үлкен қадамдар жасалады.

Пайғамбарлар басты рөл ойнайды, бірақ қауым пайда болғаннан кейін олардың қажеті болмайды. Шын мәнінде олар, негізінен, иррационалды болғандықтан, діннің рационалдығына кедергі болады. Дін қызметшілері мен пайғамбарлар арасындағы конфликт өрши түседі, бірақ бұл ұзақ мерзімді перспективада рационалды діни топтың жеңуіне алып келуі тиіс. Осы конфликтіде дін қызметшілерін қоғамның қалған бөліктеріндегі рационалдандыру қолдайды. Зайырлы әлем әлдеқайда сауатты және бюрократиялы болған сайын, көпшілікті тәрбиелеу мәселесі дін қызметшілері үшін өзекті бола түседі, олардың сауаттылығы пайғамбарлар алдында үлкен артықшылық береді. Оған қоса, пайғамбарлар уағыз айтса, дін қызметшілері күнделікті қамқорлыққа қатысты тапсырманы орындайды. Уағыз айтудың ерекше маңызы бар, ал діни қызмет көрсету немесе діни білімін ұдайы жетілдіру арқылы дін қызметкерлері рухани кемелдене түседі. Батыс әлеміндегі шіркеулер рационалдық пасторалдық сипатты этикалық дінмен біріктіріп, дінді ерекше ықпалды және рационалды етті. Бұл рационалданған дін қаладағы орта таптардың арасынан жаңадан қосылғандарды баурап алу үшін қолайлы болып шықты, сөйтіп экономикалық өмірді, сондай-ақ өмірдің басқа да салаларын рационалдандыруда шешуші рөл атқарды.

Заң. Дінді талдау сияқты, Вебер өте иррационалды деп санайтын заңдарды ой елегінен өткізін, сараптай бастады. Қарапайым заң нормаларының жүйесі сараптауды қажет етті. Мысалы, азаматтық тәртіп бұзушылық (құқық бұзушылық) пен қылмыс арасында ешқандай айырмашылық болмады. Осылайша, жер телімдеріне және адам өлтіруге қатысты қайшылықтарға байланысты істер қаралып, қылмыскерлердің бәрінің бірдей жазалануы әбден мүмкін. Сонымен қатар қарапайым заңдарда ешқандай ресми механизм болмады. Кек алу етек алды, қылмысқа жауап қайтарудың басты жолы осы болды, ал заң рәсімдік шараларды немесе ережелерді орындаудан босатылды. Көшбасшылар ізбасарлармен еміне-еркін жұмыс істеді. Осы ерте иррационалды кезеңнен бастап Вебер соттық рәсімдік шараларды дамытудың тиімді жолын қарастырды. Вебердің әдеттегі пікірінше, заңның рационалды, жүйелі теориясы тек Батыста ғана дамыды.

Вебер рационалды құқықтық жүйені жасаудың бірнеше кезеңін анықтады (Shamir, 1993). Ерте кезең заңды пайғамбарлар арқылы харизматикалық құқықтық сырды ашуды қамтиды. Сонда ғана заңды құзыреттілігі бар құрметті тұлғалар заңды эмпирикалық түрде дайындап, негіздейді. Кейінірек зайырлы немесе теократиялық билік заңдарды күштеп қолдана бастайды. Ал қазіргі жағдайда заң жүйелі түрде дайындалады: ресми және жүйелі түрде заңгерлік дайындықтан өткен тұлғалар сот төрелігін жүзеге асырады.

Вебер заңда дін сияқты кәсібилендіру үдерісіне ерекше мән берді: заңгер мамандығы Батыс заңын рационалдандыру үшін шешуші мәнге ие. Әрине, басқа да факторлар бар (мысалы, Рим заңының әсері), бірақ заң мамандығы оның ой-пікірінде басты орынға ие болды: «саналы түрде қолданылатын қағидалар жиынтығын құрайтын формалды түрде әзірленген заң ешқашан білімді мамандардың қатысуынсыз жүзеге асырылмады» (Weber, [1921] 1978:775). Вебер көптеген сыртқы ықпалдың болатынын, әсіресе заңды рационалдандыруға итермелейтін рационалданушы экономика ықпалын жақсы білді, әйтсе де «ең маңызды күш – заңгер мамандығын кәсібилендіру» деп санады ([1921]:1978:776).

Вебер құқықтық оқытудың екі түрі бар екенін айтады, бірақ рационалды құқықтың дамуына үлес қосатын біреуін ғана айрықша атады. Ол – *қолөнерді оқыту,* шәкірттер шеберлерден, ең алдымен, құқықты іс жүзіндегі тәжірибе барысында үйренеді. Оқытудың мұндай түрі жағдайлық басымдығымен сипатталатын заңның формалды түрін қалыптастырады. Мақсат – заңның толықканды рационалды жүйесін құру емес, керісінше, қайталанатын түрлі ахуалдармен айналысатын практикалық тиімді жағдайларды жасау. Осы жағдайлар әлемдегі нақты мәселелерге байланысты болғандықтан, жалпы рационалды және жүйелі құқықтық заң шығарылмайды.

Керісінше, *академиялық құқықтық оқыту* Батыстың рационалды құқығының негізін қалады. Бұл жүйеде заң теориясы мен ғылымына ерекше назар аударылды, басқаша айтқанда, заңды құбылыстар рационалды және жүйелі түрде реттелетін арнайы мектептерде оқытылды. Қалыптасқан заңды ұғымдар дерексіз нормалар сипатына ие. Бұл заңдарды түсіндіру қатаң формалды және логикалық түрде жүреді. Олар арнайы оқу-жаттығулар кезінде дайындалған заңдарға қарағанда жалпылама болып келеді.

Академиялық құқықтық оқытудың бірқатар сипаттамалары бар, оның ішінде:

1. Әрбір айқын заңды шешім абстрактілі құқықтық ұсыныстардың нақты жағдайларға қолданылуын қамтиды.

2. Әрбір нақты жағдайда абстрактілі заңды ұсыныстардан логикалық түрде шешім қабылдауға мүмкіндік болуы керек.

3. Заңдық-құқықтық ұсыныстардың мінсіз жүйесі болуы немесе кем дегенде солай қарастырылуы керек.

4. Құқықтық мінсіз жүйе барлық әлеуметтік қызметтерде қолданылуы тиіс.

Вебер заң нормалардың мәдени жүйесінен формалды заңдардың анағұрлым жетілген құрылымдық жүйесіне көшіп, «дамығанына тарих куә болды» деген пікірді қолдады. Тұтастай алғанда, акторлар барынша көп рационалды құқықтық жүйе арқылы шектеліп келеді. Бұл дұрыс болса да, Вебер актордың маңыздылығын назардан тыс қалдырмады. Бір жағынан, Вебер ([1921] 1978:754–755) акторлар заңның пайда болып, өзгерін отыруына пәрменді ықпал етті деп санайды. Алайда заңды жалпы рационалды процестің бөлігі деп қарау жөніндегі Батыстағы пікірталас Вебердің осы саладағы жұмыстарының маңызды аспектісіне айналғаны мәлім.

Мемлекеттік құрылым. Саяси жүйені рационалдандыру заңды рационалдандырумен, сайып келгенде, әлеуметтік жүйенің барлық элементтерін рационалдандырумен тығыз байланысты. Мысалы, Вебер: «Саяси құрылым неғұрлым рационалды болған сайын, заңдағы жүйелі иррационалды элементтерді жою мүмкін болады», – деді. Рационалды саяси жүйе иррационалдық құқықтық жүйемен үйлесімді жұмыс істей алмайды және керісінше. Вебер саяси басшылар заңды рационалды етудің саналы саясатын ұстанатынына сенбеді; керісінше, олар өздерінің рационалды басқару құралдарының талаптары бойынша осы бағытты барған сайын дамыта бермек. Вебер қайтадан акторлар құрылымдық (мемлекет) және мәдени (рационалдандыру) күштерді басшылыққа алатыны туралы позицияны жақтады.

Вебер мемлекеттік құрылымға «әлеуметтік әрекет территориясы мен адамдардың іс-әрекеттеріне үстемдік ету үшін, әдетте қару-жарақ күшіне сенім артқан қоғамдастық» деген анықтама берді. ([1921] 1978:901). Мұндай саясат түрі барлық жерде әрдайым болмады. Ол жалпылама қорғаныс міндетін атқарғанмен, үй шаруашылығына, көршілес қауымдастыққа, экономикалық топқа және т.б. жеке ұйым ретінде қызмет етпейді. Вебер саяси құрылымды әлеуметтік құрылым ретінде қарастырғанымен, оның жеке әрекет-бағыттарына баға беруде аса сақ болды. Оның пікірінше, қазіргі саяси бірлестіктердің аброй-атағы өз мүшелері тағайындаған беделге негізделеді.

Өзінің әдеттегі стратегиясына сай, Вебер мемлекеттік биліктің дамуын қадағалау үшін қарапайым жағдайларға қайта оралды. Ол зорлық-зомбылық қоғамдық іс-қимылдың негізі екенін анықтады. Дегенмен заңды зорлық-зомбылықтың монополизациясы мен рационалды реттелуі ерте қоғамдарда болмағанымен, ғасырлар бойы дамыды. Қарапайым қоғамда болмаған зорлық-зомбылықты рационалды бақылау ғана емес, сонымен бірге оның қазіргі заманға тән басқа да негізгі функциялары мүлде болмаған немесе рационалды түрде реттелмеген. Бұған заң, полиция, сот төрелігі, әкімшілік және әскери қызмет секілді қызметтер кіреді. Батыста саясаттың өркендеуі осы функцияларды ұдайы дифференциялау және дамытумен тығыз байланысты. Бірақ ең маңызды қадам – олардың бірыңғай, үстем, рационалды реттелген мемлекетте бағынышты болуы.

Қала. Вебер Батыста қаланың өсуіне де қызығушылық танытты. Қала феодалдық тәртінке балама ұсынады және қазіргі капитализм, жалпы алғанда, рационалдықтың дамуына жағдай жасады. Ол қалаға мынадай сипаттама берді:

1. «Бұл – салыстырмалы жабық елді мекен».

2. «Бұл салыстырмалы түрде өте үлкен».

3. «Нарық дамыған».

4. «Ішінара саяси автономия деуге болады».

Көптеген қоғамдарда қалалар осы сипатқа ие болғанымен, Батыс қалалары өздеріне тән рационалды сипатта дамып, рационалды ұйымдастырылған нарық және саяси құрылыммен ерекшеленді.

Вебер қаланың рационалды формасын не себепті дамытуға болмағанын

анықтау үшін әртүрлі қоғамдарды қарастырды. Ол Қытайдағы дәстүрлі қауымдастық пен Үндістандағы касталық жүйелердің мұндай қалалардың дамуына кедергі жасайтынын анықтады. Бірақ Батыста көптеген рационалдандыратын күштер заманауи қаланы құруға бірлесе күш салды. Мысалы, қаланы дамыту салыстырмалы түрде рационалды экономиканы талап етеді. Бірақ, әрине, кері тұжырым да дұрыс: экономиканың рационалды дамуы заманауи, өркендеген қаланы қажет етеді.

Өнер түрлері. Вебер ой-пікірінің кеңдігін сезіну үшін әрқилы өнер түрлерін рационалдандыру жөніндегі жұмыстарына назар аударып көрейік. Мысалы, Вебер ([1921] 1958) «Батыста музыка ерекше рационалды бағытта дамыды» деген пікірде болды. Музыкалық шығармашылық кешенді принциптерге негізделген күнделікті рәсімдер деңгейіне жатқызылды. Батыс әлеміндегі музыка «музыка өндірісінің тиімді, танымал құралдармен және түсінікті ережелермен жұмыс істейтін есептеу ісіне айналуын» басынан өткерді (Weber, [1921] 1958:li). Рационалдандыру үдерісі өзі қатысатын барлық институттарда шиеленіс тудырса да, дегенмен бұл кедергілер музыкадан басқа жерде онша байқалмайды. Өйткені музыка мәнерлі икемділік аренасы болуы керек, бірақ ол біртіндеп рационалды және ақыр соңында математикалық жүйе деңгейіне дейін төмендейді.

Вебер ([1904–1905] 1958) өнердің басқа түрлерінде де осыған ұқсас дамуды көреді. Мысалы, сурет өнерінде Вебер «Қайта өркендеу дәуірінде пайда болған сызықтар мен кеңістік перспективаларын рационалды пайдалануды» атап көрсетеді ([1904–1905] 1958:15). Сәулет өнерінде «готикалық күмбездің қысымды бөліп тарату құралы және барлық түрдегі шатыр ретінде, сонымен қатар, ең алдымен, алып ғимараттардың конструкциялық принципі және әлемнің басқа жерлерінде болмаған, орта ғасырда пайда болған осындай мүсін мен сурет өнеріне ортақ стиль негізі ретінде рационалды қолданылғанын атап көрсетеді» (Weber, [1904–1905] 1958:15).

Біз Вебердің қоғамдық өмірдің әртүрлі салаларындағы рационалдандыру идеяларын зерттей отырып, талай беттерді парақтадық. Вебер ешқандай жерде айтпаса да, «рационалдықтың мәдени деңгейіндегі өзгерістер құрылымдардың, сондай-ақ қазіргі заманғы әлемнің жеке ой-пікірлері мен іс-әрекеттерінің өзгеруіне әкеліп соғады» деген пікірде болғанын ескергеніміз жөн. Рационалдандыру үдерісі нақты құбылыстармен ғана жеке-дара байланысқа түспейді, сонымен қатар әртүрлі әлеуметтік құрылымдарға, жеке адамдардың ойлары мен әрекеттеріне кіріктіріледі. Сәл басқаша айтар болсақ, басты мәселе – бұл рационалдықтың мәдени жүйесі Вебердің жұмысында себептік басымдыққа ие. Мұны Вебердің дін мен экономика арасындағы қарым-қатынас туралы, әсіресе дін мен дамудың немесе капиталистік экономика дамуының жоқтығы туралы көзқарасын қарастыру арқылы көре аламыз.

Дін және капитализмнің өркендеуі

Вебер өзін «діни тұрғыдан жансызбын» деп сипаттағанына қарамастан, өмірінің көп бөлігін дінді зерттеуге жұмсады (Gerth and Mills, 1958:25). Ол айналысқан басты мәселелердің бірі – әлемдік діндер арасындағы қатынастар мен капиталистік экономикалық жүйенің Батыста ғана дамуы (Schluchter, 1996). Бұл жұмыс-

тың басым бөлігі әлеуметтік-құрылымдық және мәдени деңгейде жүзеге асатыны анық; кальвинистердің, буддистердің, конфуцийшілердің, яһудилерлер мен мұсылмандардың және т.б. ойлары мен іс-әрекеттері (Nafassi, 1998; B. Turner, 1974) әлеуметтік құрылымдар мен әлеуметтік институттардағы өзгерістердің ықпалында болды. Веберді, ең алдымен, әлемдік діндердің идеялар жүйесі, құндылықтар мен нормалардың қазіргі жүйесі ретінде рационалдандыру мен капитализмнің «рухы» қызықтырды. Ол сондай-ақ әлемдік діндердің құрылымдарына, олар қызмет ететін, рационалдандыруды жеңілдететін немесе кедергі келтіретін қоғамдардың түрлі құрылымдық компоненттеріне, капитализмнің және қазіргі әлемнің басқа да құрылымдық аспектілеріне ерекше назар аударды.

Вебердің дін мен капитализм жөніндегі жұмысы мәдениетаралық тарихи зерттеулердің кең ауқымын қамтиды, мұнда ол басқа жерлердегі секілді салыстырмалы-тарихи әлеуметтануды жасады (Kalberg, 1997). Фройнд (Freund, 1968:213) осы зерттеуге қатысты өзара күрделі байланыстарды көрсетті:

1. Экономикалық күштер протестантизмге әсер етті.
2. Экономикалық күштер протестантизмнен басқа да діндерге (мысалы, индуизм, конфуцийлік және даосизм) әсер етті.
3. Діни идея жүйелері жеке ойлар мен әрекеттерге, әсіресе экономикалық ойлар мен әрекеттерге әсер етті.
4. Діни идея жүйелері бүкіл әлемде ықпалды болды.
5. Діни идея жүйелері (әсіресе протестантизм) Батыста экономикалық секторды және іс жүзінде кез келген басқа институтты рационалдандыруға көмектесу арқылы ерекше ықпалға ие болды.

Бұған тағы біреуін қосуға болады:

6. Батыстық емес әлемдегі діни идея жүйелері рационалдандыруға қарсы құрылымдық кедергілер құрды.

Діни факторға маңызды мән бере отырып, Вебер өзінің Маркстің жұмысына қатысты түсінігін бір мезгілде қалыптастырды және сынады. Вебер, Маркс сияқты, ең алдымен, кең ауқымды жүйелердің өзара байланысының күрделі үлгісімен жұмыс жасады: «Вебердің әлеуметтануы әлеуметтік құрылымды құрайтын институттық тәртіптердің өзара әрекеттесуін түсіндіру барысында Маркс ілімімен сабақтасып жатты: Вебер жұмысында әскери және діни, саяси және құқықтық институттық жүйелер экономикалық тәртіппен әртүрлі жолмен функционалды түрде ұштасады» (Gerth and Mills, 1958:49). Шын мәнінде, Вебердің Маркспен байланысы өзі мойындағаннан да тығыз болды. Вебер әсіресе ертерек кезде діни идеяларға басымдық берсе де, кейінірек идеялық жүйелер емес, материалдық күштердің маңызы зор екенін көрін, басқаша қорытынды шығарды (Kalberg, 1985:61). Вебердің пікірінше, «идеялар емес, материал мен идеялық мүдделер адамның мінез-құлқына тікелей әсер етеді. Дегенмен «идеялар» негізінде құрылған «әлем бейнелері» көп ретте тыңнан тартылған жол сияқты елестейді, әрбір әрекет мүдделер серпінімен айшықталған жолдардың бағытын айқындайды (Gerth and Mills, 1958:280).

Құтқарылу амалы. Әлемдік діндер мен экономиканың өзара байланысын талдау кезінде Вебер (1921–1963) құтқару жолдарының типологиясын жасады. Аскетизм – діншілдіктің алғашқы кең тараған түрі және ол әрекетке бағдарлану мен дін жолындағылардың дүние қызығынан баз кешуге ұмтылысын бейнелейді. Аскеттік діндер екі түрге бөлінеді. Бағзы аскетизмге оның жолын қуушыларға зайырлы әлемде жұмыс істемеуге және оның азғыруына қарсы күресуге бағытталған нормалар мен құндылықтар жиынтығы кіреді (Kalberg, 2001). Ішкі дүниелік аскетизм кальвинизмді қамтитындықтан, Вебер оған айрықша ден қойды. Мұндай дін дүнияуи тірліктен баз кешпейді, керісінше, өз мүшелерін жұмыс істеуге үндейді, сөйтіп олар әлемді құтқарып қала алады немесе құтқарудың жолын табады. Мұндағы айрықша мақсат – адамның тыныс-тіршілігін, ойы мен іс-әрекетін тұтастай қатаң бақылауда ұстау. Мүшелерге этикалық емес, эстетикалық немесе зайырлы әлемдегі эмоциялық әсерге бөлейтін нәрселерден бас тарту ұсынылады. Ішкі дүниеде аскеттер өздерінің мінез-құлқын жүйелеуге ден қояды.

Аскетизмнің екі түрі де әрекеттің белгілі бір түрімен және дүниенің қызығынан бас тартумен байланысты болса, *мистицизм* пайымдауды, эмоцияны және әрекетсіздікті қамтиды. Вебер мистицизмді аскетизм секілді бөлді. *Әлемді қабылдамайтын мистицизм* бүкіл әлемнен толығымен шеттелуді уағыздайды. *Ішкі әлемдік мистицизм* әлемнің мағынасын түсінуге тырысады, бірақ бұл әрекеттер сәтсіздікке ұшырайды, өйткені әлем жеке ой-өреден жоғары болып көрінеді. Қалай болғанда да, мистицизмнің екі түрі де, әлемді қабылдамайтын аскетизм де капитализмнің және рационалдықтың дамуын тежейтін идеялық жүйе ретінде қарастырылуы мүмкін. Керісінше, ішкі дүниелік аскетизм Батыста осы құбылыстарды дамытуға үлес қосқан нормалар мен құндылықтар жүйесі болып бағаланады.

Протестанттық этика және капитализм рухы. Макс Вебер өзінің ең танымал *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* («Протестанттық этика және капитализм рухы») ([1904–1905] 1958) атты туындысында аскеттік протестантизмнің, ең алдымен кальвинизмнің капиталистік рухтың көтерілуіне әсерін анықтады (Breiner, 2005; H. Jones, 1997). Бұл еңбек дүниедегі дін мен қазіргі заманғы капитализмнің қарым-қатынасын бақылайтын үлкен жұмыстың кішкентай бір бөлігі болды.

Вебер кейінірек Батыстың айрықша рационалдығының дамуы өзін қатты қызықтырғанын жазады. Бос жұмыс күшін рационалды ұйымдастыру, ашық нарық және тиімді бухгалтерлік есеп жүргізу, ерекше орында тұратын капитализм – дамып келе жатқан жүйенің бір ғана компоненті. Вебер мұны оңтайландырылған ғылым, заң, саясат, өнер, сәулет, әдебиет, университеттер мен саясатты қатар дамытумен байланыстырды.

Вебер протестанттық этиканың идеялық жүйесін капиталистік жүйенің құрылымымен тікелей байланыстырмады; керісінше, протестанттық этиканы басқа идеялар жүйесімен, «капитализм рухымен» байланыстырады. Басқаша айтқанда, бұл жұмыс идеяның екі жүйесімен тікелей байланысты. Капиталистік экономикалық жүйенің материалдық әлеммен байланыстары сөз болса да, олар Вебер үшін басты мәселе емес еді. Осылайша *«Протестанттық этика»* қазіргі капитализмнің дамуымен емес, қазіргі заманғы рационалды капитализмнің (капитализмнің кейбір формалары ерте уақыттан бері бар) кең таралуына және экономикада үстемдік етуіне септігін тигізген ерекше рухпен байланысты.

Вебер XVI және XVII ғасырларда Батыста капитализмнің пайда болуының балама түсіндірулерін қарастырып, ол дәйектерден бас тарта бастады (for an alternative view on this, see R. Collins, 1997a). Ол кезде капитализмді материалдық жағдайдың жоғары болуымен байланыстырған пікірлерге қарсы Вебер материалдық әл-ауқат капитализмге әсер етпейтінін айтқан. Сонымен қатар Вебер капитализмнің дамуы тек пайдакүнемдік ниетпен ғана байланысты болатын психологиялық теорияны қабылдамады. Оның пікірінше, мұндай ниет әрдайым болған, бірақ ол басқа жағдайларда капитализмді тудырмады.

Вебердің протестантизмнің маңыздылығы туралы көзқарастарына дәлелдеме – аралас діни жүйедегі елдердің сараптамасынан табылды. Осы елдерге қарап экономикалық жүйе басшылары – бизнес басшылары, капитал иелері, жоғары білікті жұмыс күші мен техникалық және коммерциялық жағынан жоғары білімді мамандарға басшылық еткендердің басым көпшілігі протестант болғанын анықтады. Протестантизм осы мамандықты таңдауда маңызды себеп болды және керісінше, басқа діндер (мысалы, Римдік католицизм) адамдарды осы мамандықтарға ұмтылдыратын идеялық жүйелерді жасай алмады дегенге саяды.

Вебердің пікірінше, капитализмнің рухы тек экономикалық ашықтықпен анықталмайды, бұл көп жағдайда керісінше болады. Бұл – моральдық-этикалық жүйе, ол – экономикалық жетістікке баса назар аударатын этос. Шын мәнінде бұл Батыста пайда табуды этоска айналдыру еді. Басқа қоғамдарда пайда табу ішінара ашкөздікке негізделген жеке акт ретінде қарастырылды. Осылайша көптеген адамдар оған моральдық тұрғыдан күмәнмен қарады. Дегенмен протестантизм табысқа ұмтылуды моральдық Крест жорығына айналдырды. Бұл моральдық жүйені қолдау пайда табуға, сөйтіп, ақыр соңында капиталистік жүйені іздеуге шектеусіз жол ашты. Бұл жерде ол бір этос (протестантизм) пен басқалар (капитализм рухы) арасындағы қарым-қатынастарды теориялық тұрғыда зерттей отырып, өз талдауларын, ең алдымен, идеялық жүйе деңгейінде жүйелей білді.

Капитализм рухын бір-бірімен байланысты идеяларды қамтитын нормативтік жүйе ретінде қарастыруға болады. Мысалы, оның мақсаты – «рационалды және жүйелі түрде пайда табуға тырысатын көзқарас» (Weber, [1904–1905] 1958:64). Ол бұдан тыс дүние қызығынан баз кешу туралы уағыздайды: «Сіз бизнеспен адал айналысатын адамды көрдіңіз бе? Ол патшалардың алдына барады» (Weber, [1904–1905] 1958:53). Капитализм рухына кіретіндер – «уақыт – ақша», «еңбекқор болу», «үнемді болу», «нақты болу», «әділ болу» және «ақшаны табу – өзінше заңды мақсат» сияқты идеялар. Халықтың міндеті байлығын үздіксіз ұлғайту екені туралы идея бар. Бұл капитализм рухын жеке менмендік ретінде бағаламай, этикалық императивтің санатына жатқызады. Вебер Қытайда, Үндістанда, Вавилонда, классикалық әлемде және орта ғасырларда капитализмнің бір түрі (мысалы, авантюристік капитализм) өмір сүргенін мойындаса да, олардың «Батыс капитализмінен айырмашылығы болды, бірінші кезекте оған «нақты рух» жетіспеді» деді ([1904–1905] 1958:52).

Вебер бұл этикалық жүйені сипаттап қана қоймай, оның пайда болуын түсіндіруге де қызығушылық танытты. Ол протестантизм, әсіресе кальвинизм капитализмнің рухын көтеру үшін өте маңызды деп ойлады. Шынтуайтында, бұл тұрпатты экономикалық жүйенің әрі қарай жалғасуы үшін кальвинизм қажет емес. Оның зайырлы сипатын ескерер болсақ, заманауи капитализм көп

тұрғыдан кальвинизмге және, тұтастай алғанда, дінге қарама-қайшы келеді. Капитализм бүгінгі күні нормалар, құндылықтар, нарықтар, ақшалар мен заңдарды біріктіретін шынайы ұйымға айналды. Ол – Дюркгеймнің терминінде, адамға тән сыртқы және мәжбүрлейтін әлеуметтік факт. Вебердің пікірінше:

> «Капитализм – бүгінгі таңда адам дүниеге келетін және оның, кем дегенде, жеке өмір сүруіне қажетті өзгермейтін тәртібі бар ғажайып ғарыш. Ол индивидті нарықтық қатынастар жүйесімен айналысу барысында капиталистік әрекеттер ережелеріне үйлесуге мәжбүр етеді».
>
> (Weber, [1904–1905] 1958:54)

Бұл жерде тағы бір маңызды мәселе – кальвинистер саналы түрде капиталистік жүйені құруға ұмтылмаған. Вебердің пікірінше, капитализм протестанттық этиканың *күтпеген салдары* болды (Cherkaoui, 2007). Вебер жұмысында күтпеген салдар тұжырымдамасының зор мәні бар, өйткені ол «адамдар мен топтардың ниеттеніп жасаған істері көбінесе олардың ниеттеріне қайшы келетін бірқатар салдарға душар етеді» деп сенді. Вебер бұл ұғымды тереңдеп түсіндірмегенімен, бұл оның «адамдар әлеуметтік құрылымдарды құрады, бірақ олар тез арада жаратушы ықпал ете алмайтындай дербес өмір сүреді» дейтін көзқарасымен сәйкесетін сияқты. Адамдар бақылаусыз қалғандықтан, құрылымдар мүлде күтпеген бағытта дамиды. Вебердің ойпікірлері Артур Мицманды (1970) оның қайтадан заттану әлеуметтануын қалыптастырғаны туралы тұжырымдауға мәжбүрледі. Маркс пен Вебер капитализмді талдауында көрсеткендей, заттанған әлеуметтік құрылымдар күтпеген бағытта қозғалады.

Кальвинизм мен капитализм рухы. Кальвинизм – Веберді қызықтырған протестантизмнің бір нұсқасы. Кальвинизм «құтқару үшін аз ғана адам таңдалған» деген идеяны басшылыққа алды. Сонымен қатар кальвинизм алдын ала анықтау идеясын тудырды. Адамдар құтқарылғандардың немесе қарғысқа ұшырағандардың арасында болуы мүмкін. Адам, тіпті, тұтастай алғанда, дін – бұл тағдырға әсер ете алмақ емес. Дегенмен алдын ала анықтау идеясы адамдардың өздерін құтқарылғандардың қатарында болар-болмасына күмәнденуге итермеледі. Бұл күдікті сейілту үшін кальвинистер адамға құтқарылғанының дәлелі ретінде белгілер пайдалану идеясын ойлап тапты.

Адамдарды күш-жігер жұмсауға үндеді, өйткені олар ұқыпты болған жағдайда экономикалық табыстан көрініс табатын құтқарылу белгісін алатын еді. Жалпы алғанда, бұл әрекет кальвинисті белсенді, пендешілік іспен айналысып, «борышкер адам» болуға ынталандырды.

Алайда жеке оқшауланған әрекеттер жеткіліксіз болды. Калвинизм этикалық тұрғыда өзін-өзі бақылауды және іс-әрекеттің кешенді бөлімдерін, атап айтқанда, кәсінкерлік әрекеттерді қамтитын жүйеленген өмір стилін талап етті. Мұның орта ғасырдағы христиандық идеалдан айырмашылығы болды, онда адамдар жеке күнәларға жол бермеу және құтқарылу мүмкіндіктерін арттыру үшін жай ғана жеке істермен айналысқан. «Кальвинизмнің Құдайы үмбеттерінен бір ғана жақсы жұмыстарын емес, біртұтас жүйеге біріктірілген жақсы жұмыстарға толы өмірді талап етеді» (Weber, [1904–1905] 1958:117). Кальвинизм этикалық жүйені және, сайып келгенде, жаңадан пайда болған

капиталистердің тобын құрды. «Кальвинизм» – салауатты, орта тап, өзін-өзі қалыптастырған адамның ең жоғары этикалық құндылығы» (Weber, [1904–1905] 1958:163). Вебер кальвинизмге және оның капитализммен байланысына қатысты өз позициясын былай айғақтайды:

> «Тақуалықтың ең пәрменді құралы және сол мезетте қайта туу мен шынайы сенімнің дәл және айқын дәлелі ретінде өмірлік борышты жүзеге асырудағы ұдайы, үздіксіз, жүйелі жұмысты діни тұрғыда бағалау... капитализмнің рухы... кең таралуы үшін ең күшті ойға қонымды тетік болуы тиіс».
>
> (Weber, [1904–1905] 1958:172)

Капитализм рухымен жалпыға ортақ байланысынан бөлек, кальвинизмнің тек өзіне тән нақты байланыстары да болды. Біріншіден, бұрын айтылғандай, капиталистер өздерінің көздеген экономикалық мүдделеріне ашкөздікпен ұмтылды және мұндай ашкөздік тек қана өз мүдделерін білдірмейді, шын мәнінде олардың этикалық міндеті деп есептелді. Бұл бизнестегі бұрын-соңды болмаған рақымсыздыққа жол ашып қана қоймай, мұндай әрекеттерді өз мүдделеріне қолдана алмаған сынаушыларды амалсыз іштен тынуға мәжбүрледі. Екіншіден, кальвинизм дамушы капиталисті «өздерінің жұмысына, Құдайға арнаған өмірлік мақсаттарына бағынатын адал, әділ әрі ерекше еңбеккор жұмысшылармен» қамтамасыз етті (Weber, [1904–1905] 1958:117). Осындай жұмыс күшінің арқасында жаңадан пайда болған капиталист қанаушылықты бұрын-соңды болмаған деңгейге көтерді. Үшіншіден, кальвинизм капиталиске «бұл дүниедегі игіліктердің біркелкі таратылмауын Құдайдың көрегендігі ретінде ұсынатын жұбанышты растама» беру арқылы әділетсіз стратификация жүйесін заңдастырды (Weber, [1904–1905] 1958:117).

Сонымен қатар Вебердің пікірлерінде, рационалданған әлемнің барлық аспектілері туралы айтқандай, капиталистік жүйеге қатысты ескертулер де болды. Мысалы, ол: «капитализм «рухсыз мамандарды, жүрегі жоқ сезімдерді шығаруға бейім келеді; бұл қуыс кеуде бұған дейін болмаған өркениет деңгейіне жеттім деп ойлайды», – деп атап айтты (Weber, [1904–1905] 1958:182).

«Протестанттық этика және капитализм рухы». Вебер кальвинизмнің капитализм рухының әсеріне қарамастан, әлеуметтік және экономикалық жағдайдың дінге өзара ықпал ететінін жақсы білді. Осы кітабында мұндай қарым-қатынасты қарастырмауға бел буды, бірақ өзінің марксистерге сілтеген біржақты материалистік пікірлерінің рухани түсіндірмесін алмастырмайтынын анықтап айтты (бұл оның жұмысының қалған бөлігіне де, оның ішінде орыс революциясы жайындағы эсселеріне де қатысты, [Wells and Baehr, 1995:22]). Калберг (1996) атап көрсеткендей, *«Протестанттық этика және капитализм рухы»* қазіргі әлеуметтану теориясының назарындағы көптеген мәселелерді қозғады.

Егер кальвинизм Батыста капитализмнің пайда болуына себепші факторлардың бірі болса, онда келесі сұрақ туындайды: неліктен басқа қоғамдарда капитализм пайда болмады? Бұл сұраққа жауап беру үшін Вебер капитализмнің дамуына әсер ететін рухани және материалдық кедергілерді қарастырды. Вебердің екі қоғамды – Қытай мен Үндістандағы кедергілерді талдауына қысқаша шолу жасайық.

Қытайдағы дін мен капитализм. Веберге Батыс пен Қытайды салыстыруға мүмкіндік берген болжамдарының бірі – осы екеуінде де капитализмді дамытудың алғышарттары болуы. Қытайда қарқынды иелену және жосықсыз бәсекелестік дәстүрі болды. Үлкен индустрия және халықтың жұмыс істеуі үшін мол мүмкіндіктер бар. Күшті гильдиялар болған. Халық көбейе түсті. Қымбат бағалы металдарға қызығушылықтың тұрақты өсуі байқалды. Осы және басқа да материалдық алғышарттар бола тұра, неге Қытайда капитализм пайда болмады? Бұған дейін айтылғандай, Вебердің қорытынды жауабында Қытайдағы әлеуметтік, құрылымдық және діни кедергілер капитализмнің дамуына жол бермеді. Бұл – капитализм Қытайда мүлде болған жоқ деген сөз емес (Love, 2000). Пайда табудың жоғары қарқынын іздеген өсім алушылар мен жеткізушілер болды. Бірақ нарық, сондай-ақ рационалды капиталистік жүйенің басқа компоненттері болмады. Вебердің пікірінше, Қытайдың қалдықты капитализмі «рационалды экономикалық корпоративтік кәсіпорындардың дамуына қарама-қарсы бағытта болды» ([1916] 1964:86).

Құрылымдық шектеулер. Вебер Қытайдағы капитализмнің өсуіне бірнеше құрылымдық кедергілерді тізіп көрсетті. Біріншіден, Қытай қоғамы қауымдастық құрылымға негізделді. Ол біркелкі қатаң туыстық байланыстар негізінде құрылды. Туыстарға дәстүрлі діни қамалдар жасаған ақсақалдар басшылық етті. Туыстар өздеріне тән кәсіппен айналысты, басқалармен көп шаруасы болмады. Бұл қатынас нарыққа, экономикаға емес, шағын, бекітілген жер қожалығы мен үй шаруашылығына негізделді. Жерді кеңінен бөлу ірі технологиялық дамуға жол бермеді, өйткені ауқымды экономика мүмкін емес еді. Ауылшаруашылық өндірісі – шаруаларда, ал өнеркәсіптік өндіріс шағын қолөнершілердің қолында қалды. Батыс капитализмінің қозғаушы күші болған заманауи қалалар дамуы тежелді, өйткені адамдар туыстарына деген адалдығын сақтап қалды. Туыстардың автономиясына байланысты орталық билік ешқашан бұл бөлімшелерді тиімді басқара алмады және оларды бүтіндей тұтастыққа айналдырмады. Қытай мемлекетінің құрылымы капитализмнің өсуіне тағы бір кедергі болды. Мемлекет рушылдыққа негізделді, сондай-ақ салт-дәстүрмен, айрықша құзыретпен және туыстықпен басқарылды. Вебердің пікірінше, индустриалды даму үшін қажетті басқару және құқық қорғау органдарының рационалды, тиімді жүйесі болмады. Сауда-саттықты қамтитын ресми заңдар өте аз болды, орталық сот болмады және құқықтық формализм қабылданбады. Бұл әкімшілік құрылымның иррационалдық түрі капитализмнің өсуіне тосқауыл болды, себебі, Вебер айтқандай: «Индустриядағы күрделі салымдар мұндай иррационалды ережеге сезімтал және басқарудың мұндай түрінде пайда болуы үшін, мемлекеттік аппараттың тұрақты және рационалды жұмысын есептеу мүмкіндіктеріне тым тәуелді болады» ([1916] 1964:103). Жалпы құрылымынан басқа мемлекеттің көптеген нақты компоненттері капитализмнің дамуына қарсы әрекет жасады. Мысалы, бюрократиялық әкімшіліктегі лауазымды тұлғалардың материалдық мүдделері болды, бұл оларды капитализмге қарсы тұруға мәжбүр етті. Шенеуніктер көбінесе пайда табу үшін кеңселерді сатып алды және мұндай бағдарлау жоғары тиімділікке қолбайлау болды.

Капитализмнің өсуіне үшінші құрылымдық кедергі қытай тілінің сипаты болды. Вебердің пікірінше, ол жүйелі ойлауды қиындату арқылы рационалдыққа қарсы әрекет етті. Ол, негізінен, «бейнелеу» және «сипаттау» салаларында қалды.

Логикалық ойлау да қысымға түсті, себебі интеллектуалды ой көбінесе өсиет әңгімелер түрінде қалды және бұл білімнің жиынтық базасының қалыптасуына негіз болды. Капитализмнің өсуіне басқа құрылымдық кедергілер болғанымен (мысалы, соғыссыз немесе сыртқы сауда жасайтын ел), басты фактор қажетті «ділдің», идеялар жүйесінің болмауы болды. Вебер Қытайдағы діни идеяның басым екі негізгі жүйесін – конфуцийшілдік пен даосизмді және капитализм рухын дамытуға қарсы тұрған екеуінің де сипаттамаларын қарастырды.

Конфуцийшілдік. Конфуцийшілдік ойлаудың басты сипаты кеңсе мен әлеуметтік мәртебе үшін алғашқы жағдай ретінде әдеби білімге екпін беру болды. Билеуші страталарда орынға ие болу үшін адамның әдебиеттанушылар қауымының мүшесі болуына тура келді. Иерархия бойынша жоғары жылжу кеңсе ісін жүргізуге қажетті техникалық білімге емес, әдеби білімін тексеретін идеялық жүйеге негізделген. Бағалау сынағында адам ақыл-ойының мәдениетке қаншалықты сіңімділігі және оның мәдениетті адамның ойлау ерекшеліктеріне сәйкестігі таразыға тартылды. Вебердің көзқарасы бойынша, конфуцийшілдік «жоғары кітаби әдеби білімге» үндеді. Осы жүйе бойынша білім алған сауатты адамдар бағыныштыадамдарға жүктелетін тапсырмалардың астарындағы басқарудың нақты сипатын көрді. Керісінше, әдебиеттанушылар, өз кезегінде, зияткерліктің таза әдеби түрлері – тапқырлыққа, сөз ойнатуға, эвфемизмдерге, классикалық дәйексөздерге ұмтылды. Осы бағдарды ұстанған әдебиеттанушылар экономиканың жай-күйімен де, экономикалық қызметпен де айналысуға онша құлықты болмады. Конфуцийшілердің дүниетанымдық көзқарасы ақыр соңында мемлекет саясатына айналды. Нәтижесінде Қытай мемлекеті экономикаға және қоғамға рационалды түрде әсер ететін қызмет түрлеріне минималды түрде қатысады. Конфуцийшілер шенеуніктер ғана қызмет ете алатыны туралы конституциялық қаулы бекітіп, конфуцийшілерге (мысалы, буржуазияның, пайғамбарлардың және діни қызметкерлердің) бәсекелестері үкіметте қызмет етуге тосқауыл қойды. Шын мәнісінде, егер император осы ережеден ауытқуға батылдық танытса, оның апатқа ұшырауы және құлдырауы ықтимал деп ойлаған.

Конфуцийшілдіктің басқа да көптеген компоненттері капитализмге қарсы әрекет етті. Бұл, негізінен, әлемге, оның тәртібіне және конвенцияларына бейімделу этикасы болды. Материалдық байлық пен басқа да игіліктерді кальвинистер секілді құтқару белгісі ретінде көрудің орнына, конфуцийшілер заттарды өз күйінде қабылдады. Шын мәнінде, конфуцийшілдікте құтқарылу туралы идея жоқ еді және осы дін мен әлем арасында бұл шиеленістің болмауы да капитализмнің өсуін тежеді. Көрсеқызар конфуцийшілге ақша үнемдеуден бас тартуға тура келді, себебі ол кеңінен таралған нәрсе еді. Пуритандық еңбек этикасынан айырмашылығы – конфуцийшілдің жұмыс істеуі дұрыс деп есептелмеді, бірақ байлық, мүлікке ие болды. Табысты кәсіпкерлікке белсенді араласу моральдық жағынан күмән тудырды және конфуцийшілдің ойларымен үйлеспеді. Мұндай конфуцийшілдің лайықты мақсаты жақсы табыс емес, жақсы позиция болды. Этика дамушы капиталистік жүйеге пайдалы бола алатын жоғары мамандандырылған дағдыларға қарағанда, конфуцийшілдің қабілеттерін ерекше атап өтті. Сайып келгенде, Вебер айтқандай, этика конфуцийлік дәстүрдің үздіксіз канонизациясына айналды.

Даосизм. Вебер даосизмді ең жоғары игілік шынайы әлемдегі жүріс-тұрыстың нәтижесі ретінде қол жеткізуге болатын бақыт нұрына бөлену емес, психика

күйі, ақыл жайы деп саналған мистикалық қытай діні ретінде қабылдады. Нәтижесінде даосизм өкілдері сыртқы әлемге әсер ету үшін рационалды әрекет етпеді. Даосизм дәстүрлі болды және оның негізгі қағидаларының бірі «инновацияларды енгізбеу» болды (Weber, [1916] 1964:203). Мұндай идеялық жүйе, капитализмді айтпағанда, белгілі бір маңызды өзгерістерді тудыруы екіталай еді.

Даосизм мен конфуцианизмге тән ортақ ерекшеліктердің бірі – ешқайсысы осы әлемдегі көптеген жаңашыл іс-әрекеттерге ынталандыру үшін өз мүшелерінің арасында шиеленіс пен қақтығыс туғызбады:

> «Формалды мемлекеттік дінде де, даосистік аспектісінде де қытай діншілдігі пуритан әдісі сияқты жеке адам үшін діни бағдарланған өмірге жеткілікті түрде ықпал ете алмады. Діннің екі түрінде де, Құдайдан қорқатын Қытай өзін құтқару үшін қарсы шығатындай, қара күштің немесе зұлымдықтың ізі болмады».
>
> (Weber, [1916] 1964:206)

Конфуцийшілдікке қатысты айтылғандай, даосизмде әлемді өзгертуге немесе нақты айтқанда, капиталистік жүйені қалыптастыруға акторларды ынталандыратын күш жоқ еді.

Үндістандағы дін мен капитализм. Біздің мақсаттарымыз үшін Вебер ойларының ([1916–1917] 1958) Үндістандағы дін мен капитализмнің өзара байланысына әсерін қысқаша талқылау жеткілікті. Мысалы, Вебер уәж, оның егжей-тегжейлерін емес, қытайлық жағдайға ұқсас, каста жүйесінің құрылымдық кедергілерін талқылады (Gellner, 1982:534). Айтқандай, каста жүйесі әлеуметтік мобильділікке үлкен тосқауылдар қойды, адам өмірін егжей-тегжейіне дейін реттеуге бейім болды. Брахмандардың идеялық жүйесі бірнеше құрамдас бөліктен тұрды. Мысалы, брахмандардан өрескел істерден аулақ болып, әдеттегі әсемдік пен мінез-құлықтағы әдептілікті бақылаумен айналысу күтілді. Пендешілік өмірге немқұрайды қараған брахманның діни ұстанымының басты идеясы болды. Сондай-ақ брахмандар жоғары әдеби білімге аса мән берді. Брахмандар мен конфуцийліктер арасында маңызды айырмашылықтар болғанымен, әрқайсысының этосында капитализмнің өсуіне мүмкіндік бермейтін кедергілер болды.

Индуизм діні де осындай идеялық кедергілер туғызады. Оның негізгі идеясы реинкарнация болды. Индуизм бойынша, адам өткен өмірдегі мінез-құлқына сәйкес соған лайықты кастада өмірге келеді. Касталық рәсімге адал қызмет етуіне қарай, үндіс келесі өмірде марапатталады. Индуизм кальвинизмге қарағанда ережелерді дұрыс орындау арқылы мұратына қол жеткізуге болады деген идея тұрғысынан дәстүрлі болды; инновациялар, әсіресе экономикалық саладағы инновациялар, келесі өмірде жоғары кастаға әкеле алмады. Бұл дүниедегі қызмет маңызды емес еді, өйткені әлем уақытша және рухани ізденуге кедергі келтіреді деп түсіндірілді. Осы және басқа тәсілдерге сәйкес индуизммен байланысты идеялар жүйесі, капиталистік экономикалық жүйені және, тұтастай алғанда, рационалды реттелген қоғамды құруға қабілетті адамдарды шығара алмады.

Сын-пікірлер

Вебердің көзқарастарына қатысты көптеген сын-пікірлер айтылды. Біз солардың маңызды төртеуін қарастырамыз. Бірінші сын – Вебердің *verstehen* (түсіну) әдісіне қатысты. Вебер *verstehen* әдісіне қатысты екі мәселенің ортасында қалды. Бір жағынан, ол жай ғана субъективті түйсікті білдірмейді, өйткені ол жағдайда ғылыми болмайды. Екінші жағынан, әлеуметтанушы әлеуметтік құбылыстың «объективті» мағынасын жай ғана жариялай алмайды. Вебер бұл әдіс осы екі таңдаудың арасында болғанын мәлімдеді, бірақ оның себебін ешқашан толық түсіндірмеді (Herva, 1988). Вебердің әдіснамасындағы кемшіліктері өз түсіндірулеріне негізделген терең ой-пікірлерінен айқын көрінбейді. Бірақ әлеуметтанушылар Вебердің әдісін өз зерттеулеріне қолдануға немесе *verstehen-ді* басқа адамдарға үйретуге тырысқан кезде бұл кемшіліктер өте айқын байқалады. Әрине, әдіс жүйелі және мұқият зерттеумен байланысты, бірақ бұл зерттеудің Вебердің негізгі ойларына айналуы біздің назарымыздан тыс қалады. Бұл кейбір ғалымдарды (Abel, 1948) *verstehen-ді* әлеуметтанудың нақты ғылыми жұмысына дейінгі эвристикалық ізденіс кезеңіне жатқызуға алып келді.

Өзге ғалымдар *verstehen* түсінігінің өзін әлеуметтік үрдіс ретінде қарастыруды ұсынады және біздің басқалар туралы түсінігіміз әрдайым диалог негізінде қалыптасатынын айқындайды (Shields, 1996).

Екінші сын – Веберге теориялық макроәлеуметтанудың толықтай жетіспеуі. Біз Вебердің жеке әдісі мен оның кең ауқымды әлеуметтік құрылымдарға және әлемдік-тарихи нормаларға деген көзқарасы арасындағы қарама-қайшылықты анықтау үшін біраз уақыт өткіздік. Вебер әдісінде тап ұғымы – өзара ұқсас экономикалық жағдайдағы адамдар тобын білдіреді. Саяси құрылым рационалдық, харизма немесе салт-дәстүрлер тұрғысынан субъективті түрде қабылданатын легитимді үстемдікті мойындауға саяды. Вебер дін мен рационалдандыру сияқты макроқұбылыстарды айтпағанда, тап пен саяси құрылымдардың адамдарға әсер ететінін мойындайды. Бірақ Вебер олардың әсерлерін күтпеген салдар жиынтығы ретінде ғана тұжырымдай отырып, осы макроқұбылыстар жеке адамдардан тыс жүйе ретінде қалай жұмыс істейтіні және кейбір жағдайларда тіпті акторлардың ұмтылыстарын қалай анықтайтыны туралы теория құрастыра алмады (B. Turner, 1981).

Үшінші сын – оған сыни теорияның жетіспейтіндігінде. Басқаша айтқанда, басқалар Вебердің теориясын конструктивті өзгерістер мүмкіндіктерін көрсету үшін қолдануға жарамайтынын айтады. Бұл сынның дәйектілігіне Вебердің рационалдандыру теориясын зерттеу арқылы көз жеткізуге болады.

Вебер рационалдандыруды әртүрлі жолмен қолданды, бірақ оны ең алдымен екі түрі қызықтырды. Олардың біреуі – бюрократияның дамуы мен биліктің заңды нысаны. Екіншісі, формалды рационалдық деп атаған көзқарастың субъективті өзгерістерін білдіреді. Бюрократия мен формалды рационалдықтың бірігуінен Вебер әдейі «ойластырылмаған салдар» деп сипаттаған құбылыстарды көреміз. Бюрократияны қалыптастыру және формалды рационалдықты бейімдеу рационалдандыру қызмет көрсету мақсатын көздейтін мүдделерге нұқсан келтіреді. Мұны «рационалдықтың иррационалды салдары» деп атадық. Вебердің әйгілі темір торлары – иррационалды салдардың бірі.

Бюрократия және формалды рационалдық бастапқыда олардың тиімділігі, болжамдылығы, есептелуі және осы мақсатқа қол жеткізудегі бақылау (мысалы,

кедейлерге көмектесу) үшін қалыптастырылған. Бірақ рационалдандыру қанат жайған сайын бастапқы мақсат ұмытылады, ал ұйым барған сайын тиімділікке, болжамдылыққа, есептеулерге және өздері үшін бақылауға көңіл аударады. Мысалы, халықтың әл-ауқатына бағдарланған бюрократтар өз табыстарын клиенттермен «жұмыс жасау» тиімділігімен өлшейді, тіпті кедейлерге көмектесуді көздеген бастапқы мақсатына қарамастан, олар үшін өз әл-ауқаттарын жоғарлату тиімділігі бірінші орында тұрады.

Кейбір ең көп айтылған үзінділерде Вебер бұл үдерісті, мысалы, темір тордың метафорасындағы сияқты шарасыздық деп атайды. Дегенмен, жоғарыда айтылғандай, мұны рационалдандырудың жалпы дәрменсіз салдары ретінде қарау дұрыс емес. Йоханнес Вайс (1987) рационалдандыруды біз өзіміз қалаған дәрежеде ғана мәнсіз деп санайды. Біздің әлеміміз соншалықты күрделі болғандықтан, тиімділік, есептеу, болжамдылық пен рационалдандыруды бақылаусыз қандай да бір маңызды тапсырманы орындау оңай емес, тіпті ол ақылға қонымсыз нәрсе болып табылады. Біз бюрократиясыз әлемді армандауымыз мүмкін, бірақ «шынайы сұрақ – зиялылық, адалдық міндеттемелерін тиісті дәрежеде ескере отырып, біз оған жетуге тырысамыз ба, жоқ па?» (Weiss, 1987:162).

Соңғы сын – Вебер әлеуметтануының пессимизмі. Біз Вебердің әлеуметтану әдісінен жеке мағынаның маңыздылығына қатты сенгенін көре аламыз; алайда оның рационалдандыру мен үстемдікке қатысты негізгі жұмысы көбінесе мағынасыз және түңілген әлемнің тұзағына түскенімізді көрсетті. *The Protestant Ethic («Протестанттық этика»)* еңбегінің соңғы беттерін оқығаннан кейін мәдениетімізге қатысты оптимизмді сезінетін кез келген адам «оларды мүлдем түсінбеген» деп айта алады. Бұл тек Веберді сынау емес. Егер сіз шын мәнісінде сол тордың біреуінде отырсаңыз, торды көрсететін адамды сынау – көрегендіктің белгісі емес. Дегенмен Вебер бізге балама ештеңе ұсынбаса да, күтпеген салдардың кейбіреулері пайдалы болуы мүмкін деп есептегендей болып көрінеді.

Қазіргі қолданылуы

Макс Вебер әлеуметтану теориясының кең өрістеуіне басқалардан гөрі көбірек әсер етті. Бұл әсер Вебер теориясының күрделілігінен, тіпті кейде қарамақайшылығынан-ақ байқалады. Әдістемелік тұрғыдан Вебер позитивистік және постмодернистік әлеуметтануға тарихи негізделген, герменевтикалық балама жасайды. Вебер теориясы позитивистік әлеуметтанудың сандық және абстрактілі көзқарастарына, сонымен қатар қазіргі заманғы әлеуметтану теориясына тән релятивистік әлеуметтік конструкционизмге қарсы тұрады. Әлеуметтік өмір мен адамның ниеті туралы түсінік ешқашан кәміл бола алмаса да, мағыналы әлеуметтік іс-әрекеттердің тарихи негізі туралы азды-көпті нақты мәлімет беруге болады. Вебердің осы герменевтикалық көзқарасқа қосқан үлесін Иван Оливер (1983) мен Стивен Калберг (2011b) тарихи-салыстырмалы зерттеулерге байланысты ерекше атап өтті. Әлеуметтанушылар қазіргі заманғы қоғамдық өмірді талдау үшін Вебердің негізгі идеяларын қолданды. Оның идеялары көп болғанымен, біз екеуіне ғана назар аударамыз.

Біріншіден, Ритцер (1993, 2014) қазіргі тұтынушылық қоғамда рационализация процесін талдау үшін макдональдизация (McDonaldization) тұжырымда-

масын енгізді. Вебер үшін бюрократия XIX ғасырда Еуропадағы рационалдандырудың негізгі формасы болды. Ритцер XX ғасырдың аяғы мен XXI ғасырдың басында рационалдандырудың үлгісі ретінде тез тамақтану өнеркәсібі, атап айтқанда, McDonald's мейрамханасын қарастырды. McDonald's мейрамханасына формалды рационалдықтың негізгі институттанған ерекшеліктері тән: есептілік, тиімділік, болжамдылық, белгісіздікті бақылау және технологияны кеңінен пайдалану. Қысқасы, McDonald's мейрамханасы сенімді, арзан, жылдамдық және тиімділік аясында ұйымдастырылған тұтынушылық қоғамдарға жақсы үйлесетін тұтыну түрін енгізді. Бюрократия секілді макдональдизация күнделікті өмірге қауіп төндіреді. Дегенмен Вебер тұтынушы күтпеген мәдени тұтынудың көптеген жаңа түрлерін үнемі енгізе отырып, әлемді қайта еліктіруді үйренді (Ritzer, 2005). Вебер мен Ритцер тұжырымдамаларының үздіксіз қолданылуы тез тамақтану мейрамханасынан басқа мекемелердің макдональдизациясын талдайтын зерттеулер санының артуымен дәлелденді.

Екіншіден, әлеуметтанушылар жаңа діни қозғалыстар мен діндердің көшбасшыларын (Joosse, 2012), Фалуньгун (Junker, 2014) сияқты қоғамдық қозғалыстарды және саяси басшылықты түсіну үшін Вебердің харизматикалық билік тұжырымдамасын қолданды. Мысалы, Карин Кнорр Цетина (2009b) Барак Обаманың Америка президенттігіне сайлануын түсіндіру үшін харизма ұғымын қолданады. Харизма көшбасшыға тән қасиет емес, топтың күштеуімен таңылған дабыра екенін еске салады. Соған орай, бірінші сұрақ – «неге американдықтар оған сөзсіз адалдық танытып, өздері соншалықты шаттық сезіміне бөленді?» (2009b:132). Кнорр Цетина әлеуметтік-экономикалық ахуалға қатысты осы дайындықты бақылайды. 2008 жылғы сайлауға дейінгі кезеңде «Америка өз валютасының қатты құлдырауы, көлемді экономикалық тапшылық, жұмыс күші арзанырақ елдер үшін жұмыс орындарын жоғалту, Джордж Буш кезіндегі Ирак соғысы мен терроризмге қарсы күрестегі дәрменсіздік сияқты ахуалдарды басынан өткерді» (2009b:133). Көптеген американдықтар, басқаша айтқанда, жағдайды өзгерте алатын адамға адалдық танытуға дайын болды. Бірақ харизматикалық көшбасшының рөлін кім «атқара» алады? Неліктен Обама? Неге оның қарсыласы демократ Хиллари Клинтон емес? Екеуі де саясаттың өзгеретініне уәде берді, бірақ, ең бастысы, Кнорр Цетина Обаманың бейтаныс адам ретінде қабылданғанын болжайды. Харизматикалық көшбасшылар әрдайым аутсайдерлер болады. Олар бюрократияға қарсы тұрады. Олар бұрыннан көз таныс мәртебеге қарсы шығады. Сонымен қатар *The Pied Piper of Hamelin* («Гамельндік сырнайшы») халық ертегісіне сүйене отырып, Кнорр Цетина харизматикалық көшбасшы «сырнайшы» болуы тиіс деп есептеген. Обаманы шебер «сырнайшы» деп атады. Тереңнен шыққан зор, құлаққа жағымды даусы – оның құралы. Ол «тыңдаушыға зор әсер» етеді (2009b:135). Сонымен қатар науқан барысында оның дауысы жарнаманы және әлеуметтік медианы бұрын-соңды болмаған ауқымда қолдану арқылы кең таралды. Шынында да, мәтіндік хабарламалар арқылы Обаманың үгіт-насихат науқаны жедел, тығыз қарым-қатынас пен байланыс сезімдерін қалыптастырды, мұндай ықылас, Кнорр Цетинаның пікірінше, Обаманың ізбасарларын енжар қалдырмады.

Кнорр Цетина тек харизманың ұжымдық негізін растайды, бірақ медиатехнологияны талқылау кезінде харизма жасаудың қазіргі заманғы техникасына ерекше назар аударады.

Қорытынды

Бұл тарау Вебер теориясының негіздері мен әдіснамалық бағыттарын талқылаумен басталады. Вебер ғылыми мансапқа жету жолында тарих пен әлеуметтанудың бірігуіне, яғни тарихи әлеуметтанудың дамуына қарай біртіндеп ілгері басты. Оның ең маңызды әдіснамалық ұғымдарының бірі – *verstehen* (түсіну). Бұл жеке сананы талдауға арналған құрал ретінде жиі түсіндірілсе де, ол Вебердің қолында көбінесе субъектілерге құрылымдық және институттық шектеулерді талдаудың ғылыми құралы болды. Вебер әдіснамасының басқа аспектілері, соның ішінде оның себеп-салдар тұрғысынан пайымдауы мен идеалды типтерді қолдануға бейімділігі талқыланады. Бұдан басқа, біз оның құндылықтар мен әлеуметтану арасындағы өзара байланысты талдауын қарастырамыз.

Вебер әлеуметтануының жүрегі әдіснамалық мәлімдемеде емес, негізгі әлеуметтануда жатыр. Вебер өзінің теорияларын әлеуметтік әрекеттер мен әлеуметтік қарым-қатынастар туралы ойларына негіздегенмен, оның басты қызығушылығы – қоғамның кең ауқымды құрылымдары мен институттары болды. Біз әсіресе оның рационалды-құқықтық, дәстүрлі және харизматикалық сияқты биліктің үш құрылымының ерекшеліктерін қарастырамыз. Рационалды-құқықтық билік тұрғысында біз оның әйгілі идеалды типтегі бюрократиясымен танысып, оның дәстүрлі және харизматикалық билікті талдау үшін осы құралды қалай қолданғанын көрсетеміз. Вебердің харизмаға қатысты жұмысы ерекше қызығушылық тудырады. Ол бұл туралы биліктің құрылымы ретінде нақты түсінік беріп қана қоймай, сонымен қатар мұндай құрылымды жасау процестеріне ден қойды.

Билік сияқты әлеуметтік құрылымдар жөніндегі жұмысы маңызды болса да, нақ мәдени деңгейде, әлемді рационалдандыруға қатысты жұмысында Вебердің ең мәнді идеялары жатыр. Вебер әлемде рационалдандырудың өз нормалары мен құндылықтары барған сайын үстемдік ете бастайтыны туралы ойларды қалыптастырды. Бұл тұрғыда біз Вебердің экономикаға, дінге, заңға, мемлекетке, қалаға және өнер түрлеріне қатысты жұмысын талқылаймыз. Вебер рационалдандыру Батыстың барлық институттарында кең таралғанын, ал қалған әлемде бұл үдерісте үлкен кедергілер болғанын айтты.

Вебердің рационалдандыру және басқа да мәселелер туралы ойлары дін мен капитализм арасындағы өзара байланыс жайлы жұмысында бейнелеген. Бір деңгейде бұл – идеялар (діни идеялар) мен капитализм рухының дамуы арасындағы өзара байланысына, сайып келгенде, капитализмнің өзіне арналған бірқатар зерттеулер. Басқа деңгейде бұл – Батыстың рационалды экономикалық жүйесінің (капитализмнің) пайда болуында маңызды рөл атқарған рационалды діни жүйені (кальвинизм) қалай дамытқаны туралы зерттеу. Сонымен қатар Вебер рационалды экономикалық жүйенің дамуына кедергі келтіретін діни жүйелерді (мысалы, конфуцианизм, даосизм мен индуизм) орнықтырған басқа да қоғамдарды зерттеді. Әлемнің әлеуметтік тарихының дәл осындай үлкен ауқымдағы көрінісі Вебер теориясының түбегейлі маңыздылығын айқындауға мүмкіндік береді.

Ескертпелер

1. Таңғаларлығы, Вебер (осы тараудың соңында көретініміздей) өзінің негізгі жұмысында қоғамда рационалдандыру сияқты себепті агент бар екенін растауға тырысқан.

2. Негізінде, Вебердің идеал типтері – ұжымдық ұғымдар.

3. Уден «Вебердің көшбасшылар мінез-құлқына жасаған талдауы – бірыңғай жағдайлардың көрінісінің бірі» деп тұжырымдайды.

4. *Харизма* термині Вебер жұмысында әртүрлі тәсілдермен және контексте қолданылады (Miyahara, 1983).

5. Осы және өзге еңбегінде Вебер өндіріс құралдарын марксистік тұрғыда зерделеді. Бұл оның тек экономикалық салада ғана емес, қоғамдық өмірдегі (ғылым, саясат және т.б.) иеліктен айыру мәселесіне алаңдаушылығымен байланысты.

6. Бірыңғай анықтаманың жоқтығы туралы тұжырымдауға болады, өйткені рационалдықтың әртүрлі формалары бір-бірінен айтарлықтай ерекшеленетіні соншалық – олар мұндай анықтамаға жол бермейді. Осыған байланысты Джере Коэнге алғыс айтамыз.

7. Вебер 1920 жылы *«Протестанттық этика және капитализм рухының»* кіріспе бөлімінде рационалдандыруды талқылау барысында «шенеуніктердің арнайы дайындалған ұйымына» (бюрократияға) назар аударады, бірақ ол капитализм туралы «біздің қазіргі өміріміздегі ең жанкешті күш» контексінде де атап көрсетті.

8. Әрине, бұл мүлдем айқын емес, өйткені ірі капиталистік кәсіпорындар – бюрократияның тууына себепкер болған орындардың бірі (Weber, [1922–1923] 1958:299). Сонымен қатар Вебер бюрократияның капитализмге қарсы тұрып, кедергі жасай алатын мүмкіндігін де көреді.

9. Дегенмен Марк Шнайдер «Вебер бұл жағдайды асырып жіберді және рационализацияға қарамастан, әлемнің кейбір бөліктері таңдануын жалғастыруда» деп пікір білдіреді: «Қызықтыратын әсерге берілу – біздің қалыпты жағдайымыздың бір бөлігі және ғылымның (Вебердің рационалданған жүйелерінің бірі) дамуына орай, одан қауіп шамалы, біздің әлемдегі мінез-құлықты түсіндіру қабілетіміз болмашы болған жерде, яғни ғылым не практикалық білім пайда бермейтін жерде өмір сүруін (жиі мойындаусыз) жалғастырады» (1993:x). Ритцер (2010a) көңілі қалған салалар, кем дегенде, уақытша таңдаған қалпына келу жолдарын табуға тырысады деп бекітеді. Бұл әсіресе тәуелді тұтынушыға бағдарланған экономикалық жүйелерге қатысты дәл айтылған.

10. Вебер жұмысындағы тасымалдаушылардың рөлін талқылау үшін Калберггің еңбектеріне назар аударыңыз (1994:58–62).

5

Георг Зиммель

Тарау мазмұны

Негізгі мәселелер
Индивидуалды сана және индивидуалдық
Әлеуметтік әрекеттестік («Қауымдасу»)
Әлеуметтік құрылымдар мен әлемдер
Объективті мәдениет
Ақша философиясы
Құпиялық: Зиммель әлеуметтануындағы тақырыптық зерттеу
Сын-пікірлер
Қазіргі қолданылуы

Георг Зиммель идеяларының американдық әлеуметтік теорияға, сонымен бірге жалпы әлеуметтану теориясына әсер етуі осы кітаптың бастапқы үш тарауындағы қарастырылған үш теориядан айтарлықтай ерекшеленеді (see Dahme, 1990; Featherstone, 1991; Helle, 2005; Kaern, Phillips, and Cohen, 1990; for a good overview of the secondary literature on Simmel, see Frisby, 1994; Nedelmann, 2001; Scaff, 2011). Маркс, Дюркгейм мен Вебердің айрықша беделге ие болуларына қарамастан, XX ғасырдың басында олардың американдық теорияға ықпалы салыстырмалы түрде төмен болды. Оларға қарағанда, осы кезде Зиммельдің ерте кезеңдегі американдық әлеуметтанушыларға танымалдығы айтарлықтай жоғары болды (Jaworski, 1997). Зиммельді Маркс, Дюркгейм мен Вебер ығыстырып тастады, бірақ оның қазіргі таңда Конт пен Спенсер сияқты классикалық ойшылдарға қарағанда әлдеқайда ықпалды екенін байқауға болады. Соңғы жылдары Зиммельдің әлеуметтану теориясына ықпалы артқанын байқаймыз, ол оның ең маңызды еңбектерінің (Aronowitz, 1994; Д. Левин, 1985, 1989, 1997; Scaff, 2011), яғни *The Philosophy of Money* («Ақша философиясы») (for an analysis of this work, see Poggi, 1993) еңбегінің нәтижесінде, сондай-ақ постмодернистік әлеуметтік теория туралы ойларының (Weinstein and Weinstein, 1993, 1998) және кейінгі жылдарғы философия туралы соңғы еңбектерінің ағылшын тіліне аударылуымен байланысты болып отыр. (Simmel, [1918] 2011, [1916] 2005).

Негізгі мәселелер

Біз Зиммельдің әлеуметтану теориясына қосқан үлесіне тоқталсақ та, ең алдымен, оның философ екенін және көптеген еңбектері философиялық мәселелерді қозғағанын (мысалы, этика мен метафизика), өзге де философтар – Платон, Кант, Спиноза, сондай-ақ Ницшемен (Helle, 2013) қатар қарастырылатынын ескеруіміз қажет.

ГЕОРГ ЗИММЕЛЬ
БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/70/Georg-Simmel-1914.jpg

Георг Зиммель 1858 жылы 1 наурызда Берлин қаласының орталығында дүниеге келген. Берлин университетінде көптеген пәндерден дәріс алған. Алайда оның диссертация жазуға деген алғашқы талпынысы қолдауға ие болмады. Ұстаздарының бірі: «Егер біз оның әрі қарай осы бағытта дамуын қолдамасақ, оған үлкен жақсылық жасағанымыз», – деп ескерткен (Frisby, 1984:23). Осыған қарамастан, Зиммель талпынысын жалғастырып, 1881 жылы философия докторы дәрежесін алды. 1914 жылға дейін университетте оқытушы болып қызмет істеді, 1885 жылдан 1900 жылға дейін *Prtyatddzent*-те салыстырмалы түрде маңызды емес позицияға ие болды. Соңғы қызмет орнында Зиммель ақысыз оқытушы болып жұмыс істеді және күнкөріс қаражаты оқу орны тарапынан берілетін жалақыға тәуелді еді. Өзінің маргиналдығына қарамастан, осы лауазымда жақсы нәтижелерге жетті, себебі ол керемет дәріскер болды және көптеген студенттерді (ақылы) өз айналасына тартты (Frisby, 1981:17; Salomon, [1963] 1997). Оның стилінің танымал болғаны сондай – тіпті Берлин қоғамының білімді мүшелері де оның дәрісіне қатысатын, оның әрбір дәрісі қоғамдық іс-шара болды (Leck, 2000).

Оның маргиналдылығы кереғар әрі айтарлықтай түсініксіз тұлға болуына байланысты еді.

> «Егер біз оның туысқандары, достары, студенттері мен замандастары қалдырған естеліктерді жинар болсақ, Георг Зиммель туралы айтарлықтай өзара қарама-қайшы сипаттамаларды кездестіреміз. Оны кейбіреулер бойы ұзын және арық деп сипаттаса, басқалары аласа бойлы және бейшара кейіпте бейнелеген. Мәліметтер бойынша, сырт келбеті онша тартымды болмаған. Әдеттегі еврей пішінді, бірақ өте зиялы және мейірімді. Оның еңбекқор болғаны белгілі, сондай-ақ әзілқой және шешен дәріскер ретінде сипатталады. Соңында, біз оның ерекше парасатты зияткер (Lukacs, 1991:145), жылы шырайлы, ізгі ниетті, бірақ ішкі дүниесі иррационал, түнеріңкі және тым қарабайыр болғаны туралы естиміз».
>
> (Schnabel, Poggi, 1993:55)

Зиммель сансыз көп мақалалар мен *The Metropolis and Mental Life* («Метрополистер және психикалық өмір»), *The Philosophy of Money* («Ақша философиясы») атты кітаптар жазған. Ол академиялық ортада танымал әрі ықпалды еді. Оның Берлиндегі үйі мәдени өмір орталығы болды, онда әйелі Гертруд екеуі ақын Рэйнер Рильке мен Стефан Георг, философ Эдмунд Гуссерль, Генрих Рикет, әлеуметтанушы Макс пен Марианна Вебер сияқты маңызды тұлғаларды қабылдаған (Helle, 2013). Ганс-Георг Гадамер «Зиммельдің метафизика жайлы эссесі ([1953] 2010) философ Мартин Хайдеггердің *Being and Time* («Болмыс және Уақыт») атты монументалды кітабына әсер етті» деп көрсеткен. Зиммельдің тіпті шетелде де еліктеуші ізбасарлары болды, әсіресе Құрама Штаттарда оның жұмыстары әлеуметтанудың қалыптасуына үлкен ықпал етті. Ақырында, 1900 жылы Зиммель ресми атаққа ие болды, Берлин университетінде құрметті атақ берілді, бірақ ол оған толық академиялық дәреже бермеді. Зиммель көптеген академиялық лауазымдар алуға тырысты, алайда Макс Вебер сияқты ғалымдардың қолдауына қарамастан, сәтсіздікке ұшырап отырды.

Шоқындырылған протестант екеніне қарамастан, сәтсіздікке ұшырауының бір себебі – еврей болғаны, XIX ғасырда Германия жерін антисемитизм жайлаған еді (Birnbaum, 2008; Kasler, 1985).

Осылайша Зиммель туралы Білім министрлігі жазған баяндамада ол «Сыртқы келбеті, сымбаты және өзінің ойлау бейнесімен израильдік» (Frisby, 1981:25) ретінде сипатталған. Басқа бір себебі оның атқарған жұмыстарына байланысты болды. Оның көптеген мақалалары газет-журналдарда жарық көрді. Ол академиялық әлеуметтанушылар аудиториясына ғана емес, қарапайым жалпы аудиторияға бағытталған болатын (Rammstedt, 1991). Сондай-ақ ол ресми академиялық лауазымға ие болмағандықтан, күнкөріс үшін бұқаралық дәрістермен қаражат табуға мәжбүр еді. Зиммель еңбектері мен дәрісінің аудиториясы кәсіби әлеуметтанушылар емес, көбінесе интеллектуалды көпшілік болды, сондықтан кәсіби әріптестер тарапынан күлкілі сындарға ұшырап отырды. Мысалы, оның замандастарының бірі мынадай сын айтқан: «Оның әсері көбінесе... журналистиканың жоғарғы деңгейлерін қозғап, жалпы атмосферасына әсер етті» (Troeltsch, cited in Frisby, 1981:13). Зиммельдің жеке сәтсіздіктері сол кездегі неміс академиктерінің әлеуметтануды төмен деңгейде бағалауымен байланысты болуы мүмкін.

1914 жылы Зиммель кіші университетте (Страсбург) кезекті академиялық лауазым алды, алайда өзін тағы да шеттетілген адамдай сезінді. Бір жағынан, берлиндік интеллигенция аудиториясынан алшақтап кеткеніне өкінді. Жұбайы Макс Вебердің әйеліне жазған хатында: «Георг аудиторияны біржола тастап кетті... Студенттер мейірлі әрі жанашыр болды... Бұл кетуі оған өте ауыр тиді», – дейді (Frisby, 1981:29). Бір жағынан, Зиммель жаңа университте өзін бөтен адамдай сезінді. Ол Вебер ханымға жазған хатында былай деген: «Біз туралы әлдебір жаңалық айту қиын. Біздің өмір... оқшауланған, ...бір сарынды, тұйық, немқұрайды, сыртқы болмыс құлазыған. Академиялық қызмет нөлге тең, адамдар... бөтен және іштей өшіккен» (Frisby, 1981:32).

Бірінші дүниежүзілік соғыс Зиммельді Страсбургте қызметке тағайындағаннан кейін басталды, дәріс залдары әскери госпитальға айналдырылды, ал студенттер соғысқа аттанды. Осылайша Зиммель 1918 жылы көз жұмғанға дейін Неміс академиялық тобының ортасында маргиналды тұлға болып қала берді. Ол ешқашан тұрақты академиялық мансапқа ие болмады. Дегенмен академик ретінде Зиммельдің соңынан ерушілер көп болды және оның ғалым ретіндегі танымалдығы күн санап артты.

Макроскопиялық конфликт теориясына қосқан үлесін санамағанда (Coser, 1956; Simmel, [1908], 1955]), Георг Зиммель микроәлеуметтанушы ретінде танымал, ол кіші топтарды зерттеудің дамуына (Caplow, 1968), символикалық интеракционизм мен алмасу теориясына айтарлықтай үлес қосты. Зиммельдің осы саладағы еңбектері оның «әлеуметтанушылар, ең алдымен, әлеуметтік өзара әрекетті зерттеуі тиіс» деген сенімде болғанын көрсетеді. Роберт Нисбет Зиммельдің әлеуметтануға қосқан үлесі туралы былай дейді:

> «Зиммель еңбектерінің осы микроәлеуметтану сипаты оны басқа ғалымдардан әлдеқайда ерекшелендіре түседі. Ол адам қауымдастығының шағын және жеке топтарына енжар қарамады әрі өзінің институттарды талдауында адамдардың басты орында екенін естен шығармады».
>
> (Nisbet, 1959:480)

Дэвид Фрисби де осыған ұқсас тұжырымдама жасайды: «Кейбір психологиялық категориялардағы әлеуметтану негіздері Зиммель әлеуметтануының тек интеракционистер үшін ғана емес, әлеуметтік психология үшін де маңыздылығын арттыра түссе керек» (1984:57; see also Frisby, 1992:20–41). Алайда Зиммельдің микроәлеуметтанулық жұмысы адам мен үлкен қоғам арасындағы қарым-қатынас формалары теориясында кеңінен орын алғаны ескерілмейді.

Мәселенің деңгейі мен ауқымы

Заманауи американдық әлеуметтану теориялары тұрғысынан қарағанда, Зиммельдің әлеуметтік шындық туралы теориясы әлдеқайда қиын әрі күрделі. Том Боттомор мен Дэвид Фрисбидің (1978) пайымдауынша, Зиммельдің еңбектерінде алаңдаудың негізгі төрт деңгейі бар. Біріншіден, бұл – оның қоғамдық өмірдің психологиялық компоненттері туралы микроскопиялық болжамдары. Екіншіден – оның кең ауқымдағы, тұлғааралық қарым-қатынастың әлеуметтану компоненттері туралы қызығушылықтары. Үшіншіден – аса макроскопиялығы, оның өз заманының құрылымы, сонымен қатар әлеуметтік және мәдени «рухы» мен өзгерісі туралы еңбектері. Зиммель әлеуметтік шындықтың үш өлшемді суретімен ғана жұмыс жасап қоймай, сонымен бірге ол «жоғарғы деңгей төменгі деңгейден туындайды» деген идеяға негізделген туындау принципін ұстанған болатын (Sawyer, 2005): «Ілгері даму өзара ықпалдасушы күштердің тікелей әсерін индивидуалдыдан жоғары құрылымдармен алмастырады, олар осы күштердің тәуелсіз өкілдері ретінде қатысады және индивидуумдар арасындағы қарым-қатынасты оңайлатады» ([1907] 1978:174). Ол тағы былай деді: «Егер қоғам тәуелсіз ғылымның автономды объектісі болуы қажет болса, онда ол тек оны құраушы жеке элементтер жиынтығынан жаңа болмыс қалыптасуы арқылы ғана іске асуы мүмкін, олай болмаған жағдайда әлеуметтік ғылымдардың барлық мәселелері тек индивидуалды психологияға ғана қатысты болады» (Frisby, 1984:56–57). Осы үш деңгейдің қосындысы *төртінші* деңгейді құрайды, ол өз бойына өмірдің барлық метафизикалық принциптерін жинаған. Осы мәңгілік шындықтар Зиммельдің барлық жұмыстарына әсер етеді және әлемнің болашақ бейнесін танып-білуге әкеледі.

Әлеуметтік шындықтың бірнеше деңгейін қамтитын бұл мәселе Зиммельдің *The Problem Areas of Sociology* («Әлеуметтанудың мәселелі аумақтары») атты еңбегінде әлеуметтанудың үшке бөлінген «мәселелерінде» бейнеленген (1950, бастапқыда 1917 жылы жарық көрген). Ол ең алғаш «таза» әлеуметтануды айқындаған. Бұл аймақта психологиялық өзгерулер өзара әрекеттесу формаларымен үйлескен. Зиммель әрекет етушілердің өзіндік шығармашылық ойлауы бар екенін болжаған, бірақ ол әлеуметтік шындықтың бұл аспектісіне аз көңіл бөлген. Оның ең басты микроскопиялық жұмысы өзара әрекет ету формаларымен, сондай-ақ өзара әрекетке түсетін адамдар түрімен байланысты (Korllos, 1994). Формаларға: бағыну, жоғарғы деңгейлі іс-әрекет, алмасу, конфликт және құзыреттілік жатады. Түрлер туралы жұмысында ол қарым-қатынас құрылымындағы позицияларды айқындаған, мысалы «бәсекелес», «қарапайымдылық», «әлемге бейімделу, мысалы «дүниеқор», «ысырапшы», «бейтаныс» және «авантюрист». Аралық деңгей – Зиммельдің адамзат тарихының әлеуметтік және мәдени өніміне қатысты «жалпы» әлеуметтануы. Бұл тұрғыда Зиммель топ, қоғам мен мәдениет құрылымына және тарихына баса мән берді. Соңында, «философиялық» әлеуметтануда адамзат тағдырының негізгі табиғаты мен сөзсіздігіне деген көзқарасты қарастырған. Осы бөлімде әлеуметтанудың барлық деңгейлері туралы сөз қозғалады. Зиммель кей кезде әлеуметтанудың түрлі деңгейлерін бөліп талдаған, бірақ көбінесе оларды жалпылама бірлікте қарастырған.

Диалектикалық ойлау

Зиммельдің танымдық жолы әлеуметтік шынайылықтың үш негізгі деңгейі арасындағы (төртінші метафизикалық деңгейді ескермегенде) өзара қарым-қа-

тынаспен байланысты. Бұл оның әлеуметтануына Маркс әлеуметтануын еске түсіретін өзіндік диалектикалық сипат берді (Levine, 1991b:109; Schermer and Jarv, 2013). Жоғарыда байқағанымыздай, диалектикалық әдіс түрлі сипатта және әртүрлі бағытталған болып келеді, «факті мен құндылықтарды біріктіреді, әлеуметтік құбылыстар арасында қатал шектеу сызықтары бар» деген идеяны теріске шығарады. Әлеуметтік қарым-қатынасқа бағытталады (B. Turner, 1986), нақ осы шаққа ғана қарап қоймай, болашақ пен өткенді де қамтиды және кикілжіңмен, қарама-қайшылықтармен тығыз байланысқан.

Маркс пен Зиммельдің диалектикалық әдісті қолдануындағы ұқсастықтарына қарамастан, олардың арасында маңызды айырмашылықтар бар. Олардың әлеуметтік әлемнің әртүрлі аспектілеріне ден қоюы және болашақ әлемнің бірбіріне ұқсамайтын үлгілерін ұсынуы – ең басты маңызды факт.

Зиммель өзінің диалектикаға бейімділігін әртүрлі сипатта көрсетті (Featherstone, 1991:7). Бір жағынан, Зиммель әлеуметтануы әрдайым қарым-қатынаспен, әсіресе өзара әрекетке (ассоциация) байланысты болды. Жалпы алғанда, Зиммельдің «барлығы белгілі бір түрде басқалармен қарым-қатынасқа түседі» принципімен жұмыс істейтін «әдістемелік релятивизмді» ұстануы (Ritzer and Gindoff, 1992) оның басты қағидасы еді. (Simmel, cited in Frisby, 1992:9). Жалпы, ол әрқашан өзі жұмыс жасаған әлеуметтік әлемнің кез келген саласында үнемі дуализмге, конфликт пен қарама-қайшылықтарға назар аударды (Sellerberg, 1994). Дональд Левин тұжырымдамасы бойынша, бұл перспектива Зиммельдің «әлемді қарама-қайшы категориялар арасындағы шиеленіс пен керағарлықтар арқылы таныған жақсы» деген ойын айқындайды (1971:xxxv). Бұл ойлау әдісінің Зиммель еңбектері барысындағы қолданылуын түсіну үшін қарым-қатынастың бір формасы – сән туралы зерттеулеріне назар аударайық. Әлеуметтік түрлер мен әлеуметтік формалар жайлы еңбектерінде Зиммель диалектикалық ойлаудың осы әдісін қолданған, сәнді талқылау оның бұл құбылыспен күресуін айқын бейнелейді. Зиммельдің субъективті-объективті мәдениет туралы және «өмірден артық» және «өмірден де артық» ой талқылауындағы диалектиканы қарастырамыз.

Сән. Зиммель әдеттегідей қызықты және дуалистік эсселерінде ([1904], 1971; Gronow, 1997, Nedelmann, 1990) сәндегі қайшылықтарды түрлі тәсілдермен суреттеді. Бір жағынан, сән – бұл топтың талаптарын орындауды қалайтын адамдарға мүмкіндік беретін әлеуметтік қатынастардың бір түрі. Екінші жағынан, сән жеке-дара болғысы келетін адамдар ауытқуы мүмкін норманы білдіреді. Сән өзіне тарихи процесті енгізеді, сонымен бірге бастапқы кезеңде барлық адамдар сәнді нәрсені қабылдайды, сөзсіз, адамдар бұдан ауытқиды. Соңында, ауытқу процесінде олар сәнге қатысты жаңа көзқарасты қабылдай алады. Сән – сәттілік пен кез келген тәсілдің диалектикалық таралуы мен қабылдануының ықтималдығы. Демек, айқындылық оның сәнді деп саналуына әкеледі. Алайда көптеген адамдар оны қабылдайтындықтан, ол өзіндік ерекшелігін жоғалтады, яғни өзінің тартымдылығынан айырылады. Тағы бір екіжақты қыры – сән қозғалысының көшбасшылық рөлін бағамдайды. Мұндай адам басқаларға қарағанда сәнді жақсырақ түсініп, оны батыл қабылдай отырып, топты басқарады. Сонымен, Зиммельдің айтуынша, сән – салттарға, ерекшеліктерге ғана назар аудару емес, сонымен қатар кейбір адамдардың сән-салтанатқа жетуіне күш салу. Сәннен алшақ адамдар, сәнді қуатын адамдарды қайталаушылар өздерін тұлға ретінде қарастырады, бірақ Зиммель осы адамдар жай ғана имитацияның кері түрімен

айналысады деп пайымдады. Адамдар сән амалдарынан аулақ бола алады, өйткені олар өздерінің құрбы-құрдастарымен бірге өз даралығын жоғалтады деп қорқады, бірақ, Зиммельдің пікірінше, мұндай қорқыныш үлкен күш пен тәуелсіздіктің белгісі емес. Жалпы, Зиммельдің айтуынша, сәнде «барлық... жетекші үрдістер қарама-қайшы... қандай да бір формада ұсынылған» ([1904] 1971:317).

Зиммельдің диалектикалық ойлау қабілетін жалпы деңгейде де көруге болады. Осы тарауда көрін отырғанымыздай, ол индивидуумдар құратын индивидтер мен ірі әлеуметтік және мәдени құрылымдар арасында болатын конфликтілер мен қарама-қайшылықтарға қызығушылық танытты. Бұл құрылымдар, ақыр соңында, өзінің жеке өміріне ие болады, оның ағымына адам ешқандай бақылау жасай алмауы мүмкін.

Өмір

Зерттеушілер Зиммельдің ағылшын тіліне аударылған кейінгі еңбектеріне: оның философиясы мен әлеуметтануындағы өмір тұжырымдамасының маңыздылығына назар аударады. Зиммель – Гёте мен Ницше секілді тұлғаларды және өзінің Анри Бергсон мен Вильгельм Дильтей сияқты замандастарын қамтитын Lebensphilosophie (өмір философиясы) қозғалысының маңызды тұлғасы болды. Өмір – Зиммельдің бүкіл философиясы мен әлеуметтануына әсер еткен басты тұжырымдаманың бірі. Зиммельдің айтуынша, шындық әрдайым өзгерін отырады. Өмір – Зиммельдің шындықтың өзгермелі табиғатын сипаттау үшін қолданатын ұғымы: «Өмір мазмұны өзгерін тұратын процестің формасын қабылдайды» ([1916] 2005:5). Өмір – тұрақтылық пен қатып қалғандық емес, ол ағыс және ағын (Pvvhtinen, 2010). Басқаша айтқанда, өмір дегеніміз – тұрақты өмір сүру ахуалының жеңіл ұғымы емес, ол – даму үрдісі. Зиммель өзінің әлеуметтануында тұрақты әлеуметтік нысандарды үнемі сипаттаса да, бұл нысандар өзгермелі өмір процесі барысында әркез пайда болып отыратынын ұмытпауымыз керек.

Өмір тұжырымдамасы – әлеуметтанудың маңызды салдары. Адамдар мен әлеуметтік нысандар өмір ағымынан шығады. Әлеуметтік, өзіміз білетіндей, өмірдің өрнегі. Зиммельдің пікірінше, өмір адамның жаратылуымен және белсенділігімен нақты бір нішінге енеді. Оның ойынша, өмір тек тұрақты әлеуметтік нысан ретінде бекітілген кезде ғана оны байқап білуге болады. Бұл жерде Зиммельдің диалектикалық көзқарастарын тағы да көреміз. Өмір ағынының және әлеуметтік нысандардың бір-бірімен байланысы бар. Өмір жай ғана ағын мен өзгеріс емес, сондай-ақ ол әлеуметтік нысандарды жасайды, одан кейін бұл нысандарды өткереді немесе «асып түседі» деп түсінген жөн. Өмірдің анықтамасына қосымша түсініктеме қосқан Зиммель: «Өмір – өмірден тыс» (немесе «Өмір «сыртқы жетістік» ретінде пайда болады»), – дейді ([1918] 2011:8). Өмірдің қозғалысы, демек, өмір энергиясының айнымалы, еркін қозғалысы емес, керісінше, тұрақты қозғалыс адам жасаған әлеуметтік нысандарға айналады. Біздің өміріміз бен қоғамымызда өзгерістер мен қозғалыс сипаттары бар, өйткені олар әрдайым өмірдің қуат-энергиясына толы. Идеялардың күрделілігіне қарамастан, Зиммельдің өмірлік философиясы өте қарапайым: адамдар үнемі өзгерістер мен ағымдар әлемінде өмір сүреді. Адамдар осы өмірге әлеуметтік және мәдени нысандар құру арқылы өз пікірін білдіреді. Өмір өрнектері ретінде әлеуметтік нысандар түпкілікті қалыптаспайды, бірақ одан әрі трансформацияға немесе өзін-өзі үздіксіз жетілдіруге жол ашық.

Құнды өмір, өмірден де құнды. Осыған байланысты Зиммельдің «құнды өмір және өмірден де құнды» тұжырымдамасы. Әлеуметтік және мәдени нысандардың пайда болуын талқылағанда, Зиммель идеялары Маркстің кейбір идеяларымен сабақтасып жатады. Маркс адамдар мен олардың өнімдері арасындағы бөліністі көрсету үшін тауардың фетишизм тұжырымдамасын қолданды. Маркс үшін бұл бөліну капитализмде өзінің шыңына жетін, болашақ социалистік қоғамда ғана жеңіске жетуі мүмкін, осылайша бұл бөліну нақты тарихи феномен болды. Бірақ Зиммель үшін бұл бөліну – адам өмірінің табиғатына тән. Философиялық тұрғыда «құнды өмір» мен «өмірден де құнды» (G. Oakes, 1984:6, Weingartner, 1959) арасында қайшылық бар.

Өмірге бергісіз, өмірден де құнды деген мәселе Зиммельдің *The View of Life* («Өмірге көзқарас») еңбегіндегі «Өмір – трансцендент» атты бірінші эссесінің басты мәселесі болып табылады ([1918] 2011). Жоғарыда сипатталғандай, трансценденттілік өмірге қатысты болып келеді, яғни өмір – бұл үнемі өзінің шегінен асып түсетін нәрсе. Адамдар екі еселенген трансценденттілік қабілетіне ие. Біріншіден, тынымсыз, шығармашылық әлеуеті (құнды өмір) арқасында адамдар өз бойындағы мүмкіндіктерінен асып түсе алады. Адамдар әрдайым өсін, өзгеріп отырады және бұрынғыдан гөрі өзгеше немесе «артық» болып жетіледі. Екіншіден, бұл трансцендент шығармашылық қабілеті бар адамдарға үнемі олардан асатын объектілер мен әлеуметтік нысандар жиынтығын жасауға мүмкіндік береді. Бұл құбылыстардың объективті болуы (өмірден де құнды) – өмір сүруге арналған шығармашылық күштерге қарсы тұрады (құнды өмір). Басқаша айтқанда, қоғамдық өмір «өмір емес, бірақ жеке мәні бар және өз заңына бағынатын» бір нәрсені тудырып, өзінен босатады (Weingartner, citing Simmel, 1959:53). Өмір бірлікке және екеуінің арасындағы жанжалға негізделеді. Зиммельдің пікірінше, «Өмір – өмір сүру үрдісінде өзінің жоғары мәнін табады» ([1918] 2011:17).

Бір қарағанда, «өмірден де құнды» тұжырымдамасы Макс Веберге жақын әлемнің бейнесін ұсынады. Зиммель, Вебер сияқты, әлемді халықтың бақылауынан аулақ жүретін әлеуметтік және мәдени нысандармен толған сайын анық көрді. Өмірден артықтық адамдарға өзінің шығармашылық, субъективті қабілеттерін шектейтін және қарсыласатын күштер ретінде қарайды. Вебер мұны «қазіргі заманның темір торы» десе, ал Зиммель оны «объективті мәдениеттің өсуі» деген. Дегенмен осы жерде Зиммель Веберге қарағанда оптимистік көзқараста болды. Уақыт – өмірге бергісіз, өмірден де құнды дегеннен алшақтайды. Тіпті ең алыс пен алыстатушы әлеуметтік нысандар (мысалы, ақша, бюрократия) адамның шығармашылық импульсіне байланысты және адам өмірінің өрнегі ретінде қалпына келтірілуі мүмкін. Зиммельдің әлеуметтік шындықтың негізгі компоненттері туралы ойлары жайлы сөз болатын келесі бөлімде осы мәселелердің саны туралы көп айтатын боламыз (For more on the intellectual relationship between Simmel and Weber, see Scaff, 1989:121–151.)

Индивидуалды сана және индивидуалдық

Зиммель әлеуметтануы, ең алдымен, адамдар арасындағы қарым-қатынас пен ассоциация формаларына негізделді. Ол – Вебер сияқты әдіснамалық индивидуалист емес, адамдарды «тек өзара қарым-қатынас арқылы өмір сүретін тіршілік иесі ретінде түсінуге болады» деп пайымдаған интеракционист. Бұл –

Зиммельдің басты теориялық тұжырымдамасы адам болғанын көрсетеді. Қарым-қатынас индивидуалды психологиялық процестерге түйістірілмесе де, олар психологиялық процестерге тәуелді болады. Негізінен, Зиммель адамдарды өмірлік процестерді «тасымалдаушы» деп атайды ([1918] 2011:9). Өмірлік процестерді тасымалдаушы бола тұра, адамдар – тиянақты және тұрақтылықты үнемі меңгеруге тырысатын шығармашылық жан иесі. Бір-бірімен қарым-қатынас барысында адамдардың шығармашылығы әлеуметтік формалардың туындауына мүмкіндік береді (Helle, 2013).

Фрисбидің пайымдауынша, Зиммель үшін әлеуметтік өмір негізі – «бір-бірімен бірқатар мотив, мақсат және қызығушылық ықпалымен қарым-қатынасқа түсетін саналы адамдар немесе адамдар тобы» (1984:61). Шығармашылыққа деген қызығушылық Зиммельдің түрлі өзара әрекеттесу формаларын, актерлардың әлеуметтік құрылым жасау қабілеті жайлы және сол құрылымдардың адам шығармашылығына тигізетін теріс салдары туралы талқылауы барысында байқалады. Зиммель психологиялық өмірді жан-жақты зерттемесе де, қоғамдық өмірдің қызмет етуін жалғастыруға және дамытуға қажетті қосымша психологиялық дағдыларды қолданады. Мысалы, қарым-қатынас формалары туралы Зиммельдің көзқарасы бойынша, актерлар саналы түрде бір-біріне бағытталуы тиіс екенін білдіреді. Осылайша, стратификацияланған жүйеде басыңқылар және бағыныңқылар бір-біріне бағытталуы керек. Егер оларда өзара бір-біріне бағытталу болмаса, өзара әрекеттесудің тоқтауы және стратификация құлдырауы мүмкін. Бұл қарым-қатынастың басқа формаларына да қатысты. Зиммель әлеуметтік және мәдени құрылымдар өзіндік өмір сүреді деп санағанымен, адамдарға әсер ету үшін бұл сияқты құрылымдарды концептуализациялау қажет екенін түсінді. Зиммель қоғам тек «сыртта бар» емес, сонымен қатар ол сана қызметіне тәуелді «менің түсінігім» екенін мәлімдеді ([1908] 1959a:339). Зиммельде жеке инабат сезімі және қоғамның нормалары мен құндылықтары индивидуалды санада меңгерілетіні туралы дәйектер бар. Нормалар мен құндылықтар ішкі және сыртқы деп бөлінеді.

> «Сана басшылығының екіжақты сипаты бар: бір жағынан, біздің жай ғана бағынуымызды қажет ететін өзіндік қасиеті жоқ тәртіп, екінші жағынан, ешқандай сыртқы күш емес, жеке ішкі импульстарымыз бізге міндеттейтін сипат. Дегенмен адам өз санасының аясында толыққанды тұлға ретінде және топ ретінде бар қарым-қатынасты қайталайды».
>
> (Simmel, [1908] 1950:254)

Интернализацияның заманауи тұжырымдамасы Зиммель еңбектерінде салыстырмалы түрде дамытылмаған.

Сонымен қатар Зиммель адамдардың ойша өз-өзіне қарсы тұрып, өзінің іс-әрекетінен алшақтауы туралы көзқарасты ұстануы тұрғысынан Джордж Герберт Мидтің көзқарасына (9-тарауды қараңыз) және символикалық интеракционистерге өте ұқсайды (Simmel, [1907] 1978:64). Іс-әрекет етуші сыртқы стимулдарды қабылдауы мүмкін, оларға баға бере алады, түрлі іс-әрекет арқылы тексереді және соңында қандай әрекет жасау керек екені жайлы шешім қабылдайды. Іс-әрекет етуші осы ойлау қабілеттері арқасында тек сыртқы күштерге ғана тәуелді емес. Бірақ Зиммельдің іс-әрекет етушінің ойлау қабілеті туралы тұжырымдамаларында парадокс бар. Ақыл адамды сыртқы

стимулдардың үстемдік етуінен қорғауы мүмкін, бірақ ол әлеуметтік шындыққа үстемдік ететін объектілерді жаңадан жасауы ықтимал. Зиммельдің пікірінше, «Біздің ақылымыз ойлау актіне тәуелсіз, мазмұн жайлы ойлауға қабілетті» ([1907] 1978:65). Осылайша, интеллект адамдарға сыртқы стимулдарға тәуелділіктен құтылуға мүмкіндік бергенімен, құрылымдар мен институттар құрастыруға қабілетті, бірақ олар, өз кезегінде, ой мен іс-әрекетті шектейді.

Қорыта айтқанда, индивидуалдық Зиммель үшін этикалық және моральдық идеал ретінде аса маңызды болды. Хорст Хелленің (2013:36) айтуы бойынша: «Зиммель үшін автономия мен адам даралығы – күмән келтірілмейтін және талқылауға жатпайтын құндылық». Адам шығармашылықтың қайнар көзі болғандықтан, Зиммель индивидуалдықтың заманауи либералды тұжырымдамасын қолдады. Хеллеге сүйенетін болсақ, Зиммель индивидуалдықты заманауи капиталистік, қалалық қауымдастықтың дамуымен байланысты эволюциялық жетістік деп білген. Нақтырақ айтқанда, капитализм бәсекелестікті әлеуметтік өмір негізі ретінде институттандырады. Бәсекелестік дара шығармашылық пен әлеуметтік формалардың әрі қарай дамуын қолдайды. Бұл Зиммельдің мұқияттығын көрсетеді. Ол капитализмді бәсекелестіктен бөлім-жарып оқшауламай, қайта бәсекелестікті қолдауды талап ететін әлеуметтік форма ретінде қарастырады. Осы себептерге сүйене отырып, Зиммель социализмді сынады. Социализм адамдар арасында бәсекелестікті жойып, жаңа әлеуметтік формалардың пайда болуына себеп болатын шығармашылыққа қауіп төндірді. Іс жүзінде Зиммель «социализм қоғам үшін шығармашылықты жояды» деп пайымдаған.

Әлеуметтік әрекеттестік («Қауымдасу»)

Георг Зиммель әлеуметтік әрекеттестік формалары мен модельдер түсінігін заманауи әлеуметтануға енгізуімен танымал. Әлеуметтік шындық туралы қызығушылық деңгейін былайша көрсеткен:

> «Бұл жерде біз адам материалындағы микроскопиялық молекулярлы процестермен жұмыс жасаймыз деуге болады. Бұл процестер шынайы оқиға және макрокосмостық тұрақты бірліктер мен жүйелер деңгейлеріне біріктірілген. Адамдар бір-біріне қарап, бір-бірінен қызғанады; бір-бірімен хат алмасып, түскі асты бірге ішеді; барлық нақты мүдделерден басқа, маңызды қызығушылықтардан бөлек бір-біріне жағымды және жағымсыз әсер етеді; альтруистік әрекеттер үшін алғыс ажырамас одаққа жол ашады; бір адам екінші біреуден белгілі бір көшеге жол сілтеуін сұрайды; адамдар өзгелер үшін киініп, әрленеді – бұл бір адам мен басқа адам арасында болатын қарым-қатынас тізбегіндегі кездейсоқ таңдалған бірнеше иллюстрация. Бұлардың шапшаң немесе тұрақты, саналы немесе санасыз, ауыр немесе жеңіл салдары болуы мүмкін, бірақ олар үнемі адамдарды бір-бірімен байланыстырып отырады. Әрбір кезеңде мұндай байланыстар қозғалыста болады, төмен деңгейге түсіп, қайта көтерілуі мүмкін, басқалармен орын алмасады, сөйтіп шырмала береді. Қоғамның атомдары арасындағы бұл өзара қарым-қатынасты тек психологиялық микроскопиямен зерделеуге болады».
>
> (Simmel, [1908] 1959b:327–328)

Зиммель саналы субъектілер арасындағы өзара әрекетке (ассоциация) өзінің баса көңіл бөлгенін айтты, сонымен қатар кейбір уақыттың аралығында тривиалды (ешқандай жаңалығы жоқ, таптаурын) болып көрінуі мүмкін, бірақ өзгелер үшін аса маңызды өзара әрекет етудің үлкен диапазонын қарастыруды алдына мақсат етіп қойды. Ол Дюркгейм сияқты әлеуметтік фактілерге қызығушылық танытпады, әлеуметтанудағы микродеңгейді ұстанды.

Зиммельдің әлеуметтануында өзара әрекет айрықша орын алғандықтан, көпшілік, әлеуметтік шындықтың анағұрлым үлкен аспектілері жөніндегі түсініктер назардан тыс қалып отырды. Мысалы, кейбір уақытта ол қоғамды өзара әрекеттестікке теңестірді: «Қоғам... нақты өзара әрекеттер жиынтығының термині немесе синтезі... «Қоғам» осы қарым-қатынас жиынтығына тең» (Simmel, [1907] 1978:175).

Мұндай тұжырымдарды оның өзара әрекетке деген қызығушылығының дәлелі деп қарастыруға болады, алайда Зиммельдің жалпы және философиялық әлеуметтануында қоғамның және мәдениеттің анағұрлым ауқымды тұжырымдамалары қамтылған.

Өзара әрекеттесу: формалары мен типтері

Зиммель талдаған басты мәселенің бірі – әлеуметтік өзара әрекеттесудің мазмұны емес, формасы. Бұл мәселе Зиммельдің философиядағы мазмұн мен форма арасындағы айырмашылыққа сүйенетін Кант дәстүрінің сабақтасуымен тікелей байланысты. Алайда бұл жерде Зиммель позициясы қарапайым болды. Шынайы өмір үнемі өзгеріске ұшырап отыратын сансыз оқиғалар, іс-әрекет пен өзара қарым-қатынастардан құралады. Осы шынайылықтың лабиринтін меңгеру үшін адамдар оларға шаблондар мен форма береді. Осылайша іс-әрекет етуші шым-шытырық көптеген оқиға орнына санмен шектелген формалармен бетпе-бет келеді. Зиммельдің пікірінше, әлеуметтанушының мақсаты – қарапайым адам жасайтын әрекетті істеу, яғни әлеуметтік шындыққа, соның ішінде өзара қарым-қатынасты жан-жақты талдау үшін оларға шектелген санаулы форма енгізу. Бұл әдіснама өзара әрекет етуші нақты қарым-қатынастың кең спектрінен жалпылықты ажыратады.

Мысалы, субординация мен бағынушылықтың өзара әрекеттестік формалары түрлі жағдайларда болады: «мемлекетте, діни қауымдастықта, астыртын іс-әрекетте, экономикалық ассоциацияда, сурет мектебінде, отбасында» (Simmel, [1908] 1959b:317). Дональд Ливайн – ең заманауи сарапшылардың бірі, Зиммельдің формалды интерактивті әлеуметтану үшін қолданған әдісін былай сипаттайды: «Оның әдісі әлем ағысындағы шектелген, соңғы феноменді таңдауда жатыр, оны құраушы элементтердің көптігін зерттеу; оның формасын аша отырып үйлесімділік себебін анықтау. Ол – форманың пайда болуы мен құрылымдық салдарын зерттейді» (1971:xxxi). Левин «форма – адамдар ассоциациялары арқылы көрсетілетін үлгілер» деп нақтылайды (1981b:65).[1]

Зиммельдің әлеуметтік қарым-қатынас формаларына деген қызығушылығы түрлі сындарға ұшырады. Мысалы, оны «жоқ жерге тәртіп енгізді және бір-бірімен байланысы жоқ бірқатар зерттеулер жүргізді» деп айыптайды. Әлеуметтік шындық күрделілігін зерделеген бұл зерттеулер «қарапайым адам қалыптастырған тәртіптен жақсырақ тәртіп үлгісін ұсына алмады» деген ескертпелер айтты. Бұл сыни көзқарастардың көбі Зиммельдің қарастырған әлеуметтануы-

ның басқа түрлерін ескермей, тек формалды әлеуметтану, өзара әрекет ету формаларына тоқталатын болсақ қана шынайы болмақ. Дегенмен Зиммельдің формалды әлеуметтануды қарастырудағы тәсілін қорғаудың бірнеше жолы бар. Біріншіден, ол шынайылыққа жақын, оны Зиммель қолданатын көптеген шынайы мысалдардан байқауға болады. Екіншіден, ол әлеуметтік өмірді негізсіз, қатаң категориялармен шектемейді, оның орнына формалардың қоғам өмірінен туындауына мүмкіндік береді. Зиммель үшін форма үнемі өмірдің шығармашылық процестерімен тығыз байланыста болатынын ескеру қажет. Негізгі мақсат – қоғамдық өмірге тәртіпті зорлап міндеттеу емес, адамдардың әлеуметтік формалар арқылы өз өмірін қалай ұйымдастырып, қалай қайта үйлестіретінін көрсету. Зиммельдің формаларды сипаттауын қатып қалған бейнелер жиынтығы ретінде емес, өмір мен форма арасындағы шиеленісті жандандырушы құрал ретінде қарастыру қажет. Үшіншіден, Зиммель әлеуметтік әлемнің барша аспектілері мәжбүрлеген теориялық сызбанұсқаны қолданбайды. Осылайша ол Толкотт Парсонс секілді теорияшыны шектейтін теориялық сызбанұсқадан бойын аулақ ұстады. Формалды әлеуметтану жалпы әлеуметтанудың көп саласына тән нашар концептуализацияланған эмпиризмге қарсы шығады. Әрине, Зиммель эмпирикалық мәліметтерді пайдаланған, бірақ олар тек әлеуметтік шындық әлеміне белгілі бір тәртіп белгілеу үшін ғана қолданылды.

Әлеуметтік геометрия. Зиммель ресми әлеуметтануда әлеуметтік қатынастардың «геометриясын» дамытуға айрықша назар аударды. Оны қызықтырған екі геометриялық коэффициент: сандар мен қашықтық (басқалары – салмақ, валенттілік, өзіндік қатысуы және симметрия) болды [Levine, 1981b]).

Сандар. Зиммельдің өзара қарым-қатынастарға адам санының әсері туралы қызығушылықтарын диада мен триаданың айырмашылығын талқылауынан байқауға болады.

Диада және триада. Зиммель үшін диада (екі адамнан құралған топ) және триада (үш адамнан құралған топ) арасындағы айырмашылық өте үлкен болды. Үшінші адамның қосылуы радикалды және іргелі өзгерістерге әкеп соғады. Сондай-ақ артық адамның топқа мүше болып қосылуы үшінші адамның қосылғаны сияқты үлкен ықпалға ие болмайды. Өзге топтарға қарағанда, диада екі адамнан артық топқа қатысты мағынаға ие болмайды. Диадада тәуелсіз топтық құрылым жоқ; топ үшін екіден артық, ажырамас адамнан басқа қатысушы жоқ. Осылайша диаданың әрбір мүшесі индивидуалдықтың жоғарғы деңгейін сақтап отырады. Индивид топ деңгейіне дейін төмендемейді. Бұл –триадаға қатысты емес. Триаданың топқа қатысушы адамдардан бөлек мағынаға ие болу мүмкіндігі бар. Триадаға қатысушы адамдар санының артық болу мүмкіндігі оның тәуелсіз топтық құрылым жасау мүмкіндігі болады. Нәтижесінде топқа қатысушылардың даралығына үлкен қатер төнеді. Триада топ мүшелері біркелкіленуінің жалпы сипатына ие болуы мүмкін. Топқа үшінші адам қосылғаннан кейін жаңа әлеуметтік рөлдердің туындау мүмкіндігі пайда болады. Мысалы, үшінші жақ топ ішіндегі дау-дамай кезінде өзіне арбитр немесе делдал рөлін ала алады. Сонымен қатар үшінші жақ екі жақ арасындағы дау-дамайды өз пайдасы үшін қолдануы немесе екі жақ арасындағы бәсекелестік объектісіне айналуы мүмкін. Үшінші топ мүшесі басымдыққа ие болу үшін екі жақ арасындағы дау-дамайдың туындауына әдейі ат салысуы ықтимал (бө-

ліп басқару). Онда стратификация жүйесі және билік құрылымы пайда бола алады. Диададан триадаға ауысу индивидтерден бөлектеніп, оларға басымдық көрсететін әлеуметтік құрылымдардың дамуында зор маңызға ие. Жеке-дара тұрғанда диадада мұндай мүмкіндік жоқ.

Диададан триадаға ауысудан басталған процесс топтың одан әрі ұлғаюына әкеп соғады, ең соңында қоғам пайда болады. Мұндай үлкен әлеуметтік құрылымдарда индивид қоғам құрылымынан бірте-бірте алыстай береді, жалғыз, оқшауланған және сегменттелген болып қалады. Бұл соңында индивид пен әлеуметтік құрылымдар арасындағы диалектикалық қарым-қатынасқа әкеп соғады. «Зиммельдің пікірінше, әлеуметтенген индивид қоғамға қатысты үнемі екіжақты қатынаста болады: ол қоғамға енген және оған қарсы шығады... Индивид анықталады, бірақ анықтайды; әрекетке ұшырайды, бірақ өз бетінше жасайды» (Coser, 1965:11). Қарама-қайшылық мәні – «қоғам индивидуалдық пен автономиялар жасауға мүмкіндік береді, сонымен қатар оған бөгет болады» (Coser, 1965:11).

Топ көлемі. Жалпы деңгейде Зиммельдің ([1908] 1971a) топ көлемінің әсері туралы екіжақты көзқарасы бар. Ол «топ немесе қоғам көлемінің артуы жеке тәуелсіздікті арттырады» деген тұжырыммен келіседі. Шағын топтың немесе қоғамның адамды толық бақылауы мүмкін. Алайда үлкен қоғамда адам бірқатар топтарға қатысады, олардың әрқайсысы өзінің жекелігінің бір бөлігін ғана бақылайды. Басқаша айтқанда, *«индивидуалдықтың күнделікті өмірде және іс-әрекеттегі рөлінің артатыны сөншалық – қоршаған әлеуметтік орта кеңейе бастайды»* (Simmel, [1908] 1971a:252). Дегенмен, Зиммельдің ойынша, үлкен қоғам көптеген мәселелер туғызады, соңында олар жеке тәуелсіздікке қауіп төндіреді. Мысалы, ол бұқара топтарда бір идея – қарапайым идеяның басым екенін байқаған. Бұқара топтағы физикалық арақашықтықтың аз болуы адамдарды иланғыш және қарапайым идеяларға еруге, мағынасы жоқ эмоциялы іс-әрекет жасауға бейім етеді.

Зиммельдің өзара әрекет формаларына қызығушылық көзқарасы түрғысынан ең маңыздысы – әдетте жеке адамдар арасындағы байланысты әлсіретіп, олардың орнына бір-бірінен алшақтаған, өзіне тән ерекшелігі жоқ және сегменттелген қарым-қатынас орнату үшін көлемнің және дифференциацияның артуы. Парадокс: адамға еркіндік беретін үлкен топ индивидуалдыққа қауіп төндіреді. Сондай-ақ Зиммельдің тағы бір парадоксті ойының мәні адамдардың тобырлық қоғам төндіретін қауіпті жоюмен күресу әдісі – отбасы сияқты кіші топтарға қатысу.

Арақашықтық. Әлеуметтік геометриядағы Зиммельдің тағы бір талдаған мәселесі – арақашықтық. Левин Зиммельдің әлеуметтік қарым-қатынастардағы арақашықтық рөлі туралы көзқарастарының жиынтығын ұсынады: «Заттар формаларының қасиеті мен мағынасы адамдар мен басқа адамдар немесе заттар арасындағы салыстырмалы арақашықтыққа байланысты болады» (1971:xxxiv). Арақашықтыққа байланысты бұл мәселе Зиммель еңбектерінің әр жерінде байқалады. Біз мұны екі түрлі тұрғыда талқылаймыз: Зиммельдің ең көлемді *The Philosophy of Money* («Ақша философиясы») мен басты эсселерінің бірі – *The Stranger* («Бейтаныс адам») еңбектері.

«Ақша философиясы» еңбегінде ([1907] 1978) Зиммель құндылықтар мен заттарды не құнды ететіні, оның ақшаны талдауға қандай негіз болғаны

туралы кейбір жалпы принциптерді тұжырымдады. Бұл еңбекті кейінірек толық қарастыратындықтан, осы тарауда бұл мәселеге қысқаша тоқталып өтеміз. Қандай да бір заттың құндылығы оның іс-әрекет етушіден арақашықтығымен анықталады. Егер зат тым жақын орналасқан және оңай қолжетімді болса немесе тым алыс орналасқан және қолжетімсіз болса, ол зат құнды болмайды. Ең құнды – қолжетімді, бірақ үлкен күш салумен алуға болатын объектілер.

Зиммельдің *«Бейтаныс адам»* еңбегінде де арақашықтық басты орын алды ([1908] 1971b, Tabboni, 1995; McVeigh and Sikkink, 2005). Эссе тым жақын немесе тым алыс орналасқан іс-әрекет етуші типіне арналған. Егер тым жақын орналасқан болса, ол бейтаныс болмайды, бірақ тым алыс орналасқан болса, ол топпен байланысын жоғалтады. Бейтаныс адам мен топ мүшелері арасындағы орнайтын өзара қарым-қатынас жақындық пен арақашықтық үйлесіміне байланысты. Бейтаныс адам мен топ арасындағы арақашықтық топ мүшелерімен бірқатар әдеттегіден тыс қарым-қатынас моделін орнатуға мүмкіндік береді. Мысалы, бейтаныс адам топ мүшелерімен қарым-қатынас барысында объективті бола алады. Бейтаныс болғандықтан, топтың басқа мүшелері оған сенім білдіріп, оның жанында өзін еркін сезінеді. Бейтаныс адам мен топ мүшелері арасындағы осы, сондай-ақ өзге де қарым-қатынас барысында координация мен жүйелі қарым-қатынас сызбасы пайда болады. Бейтаныс адам топтың органикалық мүшесі болады. Алайда Зиммель бейтаныс адамды тек әлеуметтік тип қана емес, әлеуметтік өзара әрекет етудің әдеттен тыс формасы деп есептеген. Өз бойына жақындық пен алшақтықты үйлестіріп, бейтаныстық деңгейі барлық, тіпті ең жақын әлеуметтік қарым-қатынасты қамтиды. Осылайша, біз әр адамнан табылатын бейтаныстық деңгейін анықтау үшін айрықша қарым-қатынастың үлкен диапазонын зерттей аламыз.

Геометриялық өлшемдер Зиммель тұжырымының түр мен форма қатарына енсе де, ол үшін қарапайым геометриядан әлдеқайда мәндірек. Тип пен форма – қарым-қатынас моделінің кең спектрін түсіну үшін Зиммель қолданған конструкциялар.

Әлеуметтік типтер. Біз Зиммель ұсынған түрлердің бірі – бейтаныс адамды талдадық. Басқаларына дүниекөр, ысырапшыл, авантюрист және ақсүйек жатады. Зиммельдің бұл саладағы ойлау жолын көрсету үшін оның ұсынған түрлерінің бірі – кедейлерге тоқталып өтеміз.

Кедейлік. Зиммель еңбектеріне тән сипатта кедейлік әлеуметтік қарым-қатынас түрғысынан анықталған болатын, себебі оларға басқа адамдар көмек көрсетеді немесе олар сол көмекке құқылы. Мұнда Зиммель кедейлік көлеммен, нақтылай айтсақ, ақша көлемінің жетіспеуімен анықталады деген пікірді ұстанбайды.

Зиммель кедейлікті өзіндік сипаты бар өзара қарым-қатынас және қарым-қатынас модельдері түрғысынан қарастырғанымен, кедейлер мен кедейлік туралы қызықты түсініктердің кең спектрін дамыту үшін өзінің *The Poor* («Кедейлік») эссесіндегі жағдайларды да қамтыған ([1908] 1971c). Зиммельдің әрбір эссесі идеяларының жан-жақтылығымен ерекшеленеді. Бұл оның даңқын арттыра түсті. Мысалы, Зиммель мұқтаж адам мен қайырым етуші арасындағы құқықтар мен міндеттер жиынтығы олардың қарым-қатынасын анықтайды деп пайымдаған. Мұқтаж адамның көмек алуға құқығы бар және сол құқық көмек алуды жеңілдетеді. Басқа жағынан, қайырым етуші адам мұқтаж адамға көмек беруге міндетті. Сонымен қатар Зиммель қоғам тарапынан кедейлерге

көрсетілген көмек қоғамдағы жүйені бірқалыпты ұстауға мүмкіндік береді деген функционалды көзқарастарды ұстанды. «Кедейлер белсенді әрі қоғамның қауіпті қарсыласына айналмауы үшін, қоғам олардың күш-қуат, әл-ауқатын көтеріп, сонымен бірге ұрпақ тоқырауының алдын алу үшін кедейлерге көмек көрсетуді талап етеді» (Simmel, [1908] 1971c:154). Осылайша, кедейлерге көмек көрсету кедейлер үшін емес, қоғам үшін жасалады. Мемлекет бұл жағдайда басты рөл атқарады және, Зиммель көргендей, кедейлерге деген қарым-қатынас өзіндік қасиетін жоғалтады, себебі көмек көрсету механизмі бюрократтанған сипат алып барады.

Сондай-ақ Зиммель кедейліктің релятивистік түрін айтты, яғни кедейлер қоғамның азғын бөлшегі емес. Оның пайымдауынша, кедейлік *барлық* әлеуметтік жікте кездеседі. Бұл тұжырымдама осыдан кейін туындаған салыстырмалы депривацияның әлеуметтік тұжырымдамасын айқындап берді. Егер жоғарғы топтардың мүшесі болып табылатын адамдардың өзімен қатарластарға қарағанда үлестері аздау болса, олар өздерін басқалармен салыстырғанда кедей сезінуі мүмкін. Сол себепті кедейлікті толық жоюға бағытталған мемлекеттік бағдарламалар ешқашан сәтті болмайды. Егер әл-ауқаты ең төмендегілерді көтерсе де, стратификация жүйесіндегі көптеген адамдар өзін қатарластарымен салыстырғанда бәрібір кедей сезінетін болады.

Әлеуметтік формалар. Әлеуметтік формалар әлеуметтік түрлер сияқты. Зиммель алмасу, шиеленіс, жезөкшелік пен көпшіл болуды қамтитын әлеуметтік формалардың да кең аясын қарастырған. Біз ([1908] 1971d) Зиммельдің әлеуметтік формаларды зерделеуін оның өктемдік, яғни қожайын мен бағынышты туралы ой-толғаулары арқылы көрсете аламыз.

Суперординация және субординация. Суперординация мен субординация өзара тығыз қарым-қатынаста. Көшбасшы өзгелердің ойы мен іс-әрекетін толық анықтағысы келмейді. Ең дұрысы, көшбасшы бағынушының оң немесе теріс жауап қайтаруын күтеді. Өзара әрекеттің осы және кез келген басқа формасы өзара қарым-қатынассыз жүзеге аспайды. Өктемдіктің ең ауыр формасында да жеке еркіндік бәрібір болады.

Көпшілік үшін суперординация бағыныштылардың тәуелсіздігін толық жою амалымен анықталады деп есептейді, алайда Зиммель «олай болған жағдайда әлеуметтік қарым-қатынас мүлдем жойылып кетеді» деп пайымдаған.

Зиммель адам индивидуумға, топқа немесе объективті күшке бағынышты болуы мүмкін деп көрсетеді. Әдетте белгілі бір адамның көшбасшылығы тығыз байланысқан топқа немесе көшбасшыға қарсы оппозицияға алып келеді.

Мұндай топта оппозиция туындаған жағдайда да, егер екі жақ бір жоғарғы күш қол астында болса, шиеленіс әлдеқайда жеңіл шешіледі. Бірнеше күшке бағыну әртүрлі жағдайға алып келуі мүмкін. Бір жағынан, бірнеше күшке бағыну индивидтің ерікті ережелеріне қарағанда объективті болуы топ ішіндегі ауызбіршілікке алып келеді. Екінші жағынан, бағынушы көшбасшының жеке ілтипатына ие болмаса, араларында өшпенділік туындауы мүмкін.

Зиммель объективті принциппен бағыну қорлық болып табылатынын байқаған, оған адамдар арасындағы қарым-қатынас пен әлеуметтік өзара әрекеттесуінің жойылуы себеп болуы мүмкін. Адамдар өз қадір-қасиетін жоғалтқан билікке бағынатынын, оларға әсер ете алмайтынын сезеді. Зиммель индивидтің бағынуын әлдеқайда еркін және тосын құбылыс етін көрсетеді. «Адамға

бағыну – тәуелсіздік және абырой элементіне, салыстырмалы түрде заңдарға бағыну механикалық және енжар сипатқа ие» ([1908] 1971d:115). Бұдан да күрделірегі – заттарға бағынуды (мысалы, пұтқа табыну) Зиммель «кемсітуші қатаң және шартсыз бағыну түрі» деп анықтаған ([1908] 1971d:115). Индивидті зат билегендіктен, «ол өзі психологиялық деңгейде қарапайым зат категориясына енеді» (Simmel, [1908] 1971d:117).

Әлеуметтік формалар және Зиммель көтерген басты мәселе. Гай Оукс (1984 жылы) Зиммельдің формалар жайлы талқылауларын оның басты мәселесі – объективті және субъективті мәдениет арасындағы арақашықтықтың артуымен байланыстырды. Ол «Зиммельдің объективтікті айқындауы – заттардың субъективті немесе психологиялық генезисінен тәуелсіздігі – Батыстың мәдениет тарихындағы ең үлкен жетістігі еді» деген позициядан бастайды (Oakes, 1984:3). Осы объективтікті қарастырудың бір әдісі – формаларды талқылау, бірақ мұндай формаландыру мен объективтендіру қажет әрі қалаулы болып көрінгенмен, олар мүлдем теріс болуы мүмкін.

> «Бір жағынан, формалар – энергия мен өмірге деген құлшыныста жүзеге асырудың қажет шарттары. Екінші жағынан, бұл формалар өмірден алшақтаған және шеттетілген бола бастайды. Бұл процесс жүзеге аса бастағанда өмірлік процесс пен оны айқындайтын конфигурациялар арасында шиеленіс туындайды. Ақыры, бұл конфликт өмір мен форма арасындағы қарым-қатынасты жоюға қатер төндіреді, сол арқылы өмір процесі автономды құрылымдарда жүзеге асуы мүмкін шарттарды жояды».
>
> (Oakes, 1984:4)

Әлеуметтік құрылымдар мен әлемдер

Зиммель қоғамның кең ауқымды құрылымы хақындағы мәселеге көп тоқталмаған. Іс жүзінде өзара әрекеттесу үлгілеріне назар аудара отырып, әлеуметтік шындықтың бұл деңгейдегі әсерін жоққа шығарады. Мысал ретінде оның қоғамға анықтама беру барысында реалистік позицияны жоққа шығарғанын айтуға болады. Реалистік позицияның өкілі Эмиль Дюркгейм қоғамды материалды болмыс деп есептеген. Льюис Косер: «Ол қоғамды зат немесе организм ретінде қарастырмайды», – деп жазады (1965:5). Сонымен қатар Зиммель қоғамды көптеген оқшауланған адамдар жиынтығы деп қарастыратын номиналды тұжырымдамамен де келіспеді (Spykman, [1925], 1966:88). «Қоғам – «өзара әрекетпен» байланысқан бірнеше адамдардың жиынтығы» (Simmel, Coser, 1965:5).

Зиммель интеракционистік позициясын ұсынғанымен, өзінің көптеген еңбектерінде қоғамды шынайы материалды құрылым ретінде алып, реалист сияқты жұмыс істейді. Бұл Зиммель еңбектеріндегі өмір мен форма арасындағы шиеленісті көрсетеді. Өмір үнемі әлеуметтік және мәдени формаларды туындатады, олар, өз кезегінде, өздерін туындатқан адамдардан үстем түседі. Бұл әлеуметтік формалар кейін адамдармен бетпе-бет келеді. «Қоғам адамнан үстем түседі және өз заңдары бар өзіндік өмір сүреді. Бұл тұлғаға тарихи, императивтік тегеурінді қарсы шығады». (1908, 1950:258). Зиммель ойларының осы аспектісінің мағынасын Косер былайша түсіндіреді: «Индивидуалдыдан

жоғары тұрған мемлекет, клан, отбасы, қала немесе кәсіподақ сияқты үлкен құрылымдар өзге күштер болатын болса, автономия мен тұрақтылыққа қол жеткізіп, тұлғаға қарсы тұра алса да, осы қарым-қатынастың кристалдануы ғана бола алады» (1965:5).

Зиммель *«Өмірге көзқарас»* ([1918] 2011) атты соңғы еңбегінде бұл феноменге «әлем» тұжырымдамасын қолдану арқылы жақындады. Әлем – өмір ағымы тұрақты формаға айналатын процесті түсіндірудің тағы бір әдісі. Зиммельдің пікірінше, әлем – «барлық деректерді бір ортаға жинайтын форма» (55).

«Әлем материалының» үздіксіз ұйымдасу тәсілі сипатталады (21). Зиммель үшін тек бірнеше әлемнен басқа ешбір әлем жоқ, олардың әрқайсысы бір өмір материалын әртүрлі, өзара бір-бірін жоққа шығаратын тәсілдер арқылы қамтиды. Салыстырмалы түрде шағын микроәлеуметтік формаларға қарағанда әлемнің қамтитын ауқымы әлдеқайда үлкен, осылайша ол макроәлеуметтік сипатқа ие болады. Зиммель ең маңызды үш әлемді талқылайды: ғылым, дін және өнер. Өмірде ортақ жайлары көп екеніне қарамастан, бұл әлемнің әрқайсысының өмір мазмұны әртүрлі. Бұлар адамның әлемге қатысуының әртүрлі ықтималдығы мен түрлі әлеуметтік қарым-қатынастың дамуы болуы мүмкін. Осылайша, әлем туралы ой талқылау философиялық тұрғыда болса да, әлемді тану арқылы әлеуметтік ұйымдасудың кең масштабты екенін түсіне аламыз.

Зиммельдің пікірінше, ақыр соңында, әлем өмір қажеттіліктері мен сұраныстарына тікелей бейімделу арқылы емес, өмірді қалыптастыру арқылы өзінің жасаушысына жүгінеді. Келесі тарауда бұл процестің формаландырылуы адамдарды өз туындысынан алыстата келе, өзіндік ритм мен жиілікке ие қылатыны туралы айтылады. Әлем өмірден теріс айналуы мүмкін. Зиммель формалардың дамуын және әлем өмірді өзінше байыта алатынын түсіндіреді. Мысалы, кез келген басқа көзқарасқа қарағанда, дін «өзінің мазмұнына тікелей мағына, жылулық, тереңдік және құндылық беретін» бірегей қасиетке ие ([1918] 2011:54).

Сонымен бірге Зиммель экономикалық әлемді сипаттайды. Ғылым, өнер және дін әлеміне қарағанда, экономика өмірге ерекше қас.

Ғылым, өнер және дін ауқымы, объективтігі мен жаралған уақытынан бергі арақашықтығы жағынан ұлғайғанымен, Зиммель ([1918] 2011) бұл әлемдер логикасында экономикаға қарағанда оларда өздерінің түпнұсқалық қасиеті, адамгершілігі көбірек, өмірлік көріністен байланыстыратын бір заттың барын айтады. Экономикаға қатысты ол былай дейді:

> «Оның дамуының күшті логикасы өзіне бағыныштылардың ерік-жігеріне, өмірлік қажеттілігі мен мәніне байланысты емес. Экономика адамдар үшін жаралғандай емес, керісінше, адамдар сол үшін жаратылғандай, тек өз жолымен жүреді. Формалары өз өмірінен дамитын басқа әлемдерге қарағанда... әрине, еш нәрсе өз жаратылысынан... заманауи экономика сияқты аяусыз объективтілік және әзәзіл зорлықпен өмірдің шын мәні мен шынайы қажеттіліктеріне қарсы шықпайды».
>
> (Simmel, [1918] 2011:59)

Зиммельдің заманауи экономиканы сынға алуы Маркс сыны сияқты күш-қуатты әрі көркем болмаса да, социализмді капитализмнің баламасы деп есептемеген. Осы тараудың келесі бөлімдерде сипатталатын Зиммель-

дің сыны басқа процестер жиынтығымен, олардың объективті мәдениетте туындауы және ақшаның объективті мәдениетті дамытудағы рөлімен байланысты.

Объективті мәдениет

Зиммельдің тарихи-философиялық әлеуметтануының негізгі кезеңінің бірі – әлеуметтік шындықтың мәдени деңгейі, ол оған «әлеуметтік мәдениет» деп анықтама берген. Зиммельдің пайымдауынша, адамдар мәдениетті өндіріп шығарады, бірақ олардың әлеуметтік шындықты заттандыру қабілеті бар болғандықтан, мәдени әлем мен әлеуметтік әлем өздерінің дербес өмірін бастан кешеді. Осы өмір оны құрған және де күнделікті қайта құрастырып отырған акторларға қатысты үстемділік танытады. «Мәдени объектілер бір-бірімен жабық әлем ішінде тығыз байланысқан, осы жабық әлемнің (жеке) субъективті жанмен *(psyche)* және оның қалауларымен, сезімдерімен байланысы азаяды» (Coser, 1965:22). Адамдар мәдениетті құру және қайта құру қабілетін үнемі сақтап отырғанына қарамастан, тарихтағы баяғыдан қалыптасқан үрдіс – мәдениет акторға мәжбүрлі түрде ұдайы әсер етумен келеді.

> «XIX ғасырдың барысында қалыптасқан ағымда (индивидуалды) субъективтіден объективті мәдениеттің басым болуы... сәйкессіздік және, шамасы, сол үрдіс тоқтаусыз үдей түсуде. Күн сайын әрі жан-жақты объективті мәдениеттің байлығы артып келеді, бірақ индивидуалды ақыл өз дамуының формасы мен мазмұнын тек сол мәдениеттен алшақтап, өздігінен, әлдеқайда ақырын дамуы арқылы байыта алады».
>
> (Simmel, [1907] 1978:449).

Зиммель өмірінің әртүрлі кезеңдерінде жазылған көптеген еңбектерінде объективті мәдениеттің бірқатар компоненттерін анықтады, мысалы, құралдар, тасымал құралдары, ғылым, техника, өнер, тіл туындылары, интеллектуалды сала, көпшілікке ортақ даналық, діни догма, философиялық жүйелер, құқықтық жүйелер, моральды кодекстер және идеалдар (мысалы, Отан). Объективті мәдениет түрлі жолдармен өсіп дамиды. Біріншіден, оның абсолютті көлемі модернизацияның дамуымен қатар өседі. Мұны экспоненциалды өсетін ғылыми білім мысалынан анық байқауға болады, бірақ бұл мәдени саланың басқа аспектілеріне де қатысты болады. Екіншіден, мәдени әлемнің компоненттер саны артуда. Соңғы және, ең бастысы, әлеуметтік әлемнің түрлі элементтері күшті, тұйық әлемде шырмалады, ал бұл әрекет етушілер, өз кезегінде, бақылау аясынан шыға бастайды (G. Oakes, 1984:12). Зиммель тек қана объективті мәдениеттің дамуын сипаттап қоймай, ол жайлы ойлаған: «Зиммель заманауи әлемде адамзат өнімдерінің саналуандығы мен әртүрлілігінен үлкен әсерде, тіпті уайымда болды» (Weingartner, 1959:33).

Зиммельді объективті мәдениеттің өсуі нәтижесінде индивидуалды мәдениетке төнетін қауіп мазалады. Зиммельге индивидуалды мәдениет үстем болатын әлем ұнамды еді, бірақ ол мұндай әлемнің болу мүмкіндігі аз екенін білді. Осы жайтты Зиммель «мәдениет трагедиясы» деп атаған (мұны *«Ақша философиясы»* еңбегінде толық қарастырамыз). Зиммельдің объективті мәдениеттің индивидуалды мәдениеттен басым болуы туралы нақты талдауы –

жалпы принциптің бір мысалы және ол өмірдің барлық саласында басымдыққа ие: «Бір заттың құндылығы оның жеке бөлшектерінің құнына байланысты азаяды» ([1907] 1978:199).

Зиммельдің объективті мәдениет туралы жалпы аргументтерін өзара қарым-қатынас формалары туралы іргелі талдауымен байланыстыра аламыз.

The Metropolis and Mental Life («Метрополис және психикалық өмір») атты танымал эссесінде ([1903] 1971) Зиммель заманауи қаладағы өзара қарым-қатынас формаларын талдады (Видлер, 1991). Заманауи мегаполисті ол объективті мәдениеттің дамуы мен индивидуалды мәдениеттің құлдырауының «шынайы аренасы» ретінде көрді. Бұл – ақша экономикасының үстемдігі орнаған жер, ал ақша, Зиммельдің түсінігі бойынша, адамдар арасындағы қарым-қатынас табиғатына терең әсер етеді. Ақшаны кеңінен қолдану өмірдің барша саласындағы есепке және рационалдыққа әкеп соғады. Осылайша шынайы адами қарым-қатынас азаяды, қоғамдық қарым-қатынаста ығыр болу мен ұстамды қарым-қатынас үстемдік етеді. Шағын қалашық үлкен сезіммен және эмоциялы сипатталса, заманауи қалалар интеллектуалдық жұтаңдықпен, ақша экономикасына қажет есепшілдікпен сипатталады. Сондай-ақ қала – еңбек бөлінісінің орталығы, мамандық саласы үздіксіз өсіп келе жатқан объективті мәдениет өндірісте басты рөл атқарады, ал оған индивидуалды мәдениеттің құлдырауы сәйкес келеді. Қала – «қауіпті теңестіруші», ондағы әрбір адам сезімсіз есептеуге ерекше назар аударады. Объективті мәдениет қатарында индивидуалдықты бастан кешу қиындап барады (Lohmann and Wilkes, 1996).

Өзінің қала жайлы эссесінде (басқа еңбектеріндегі сияқты) Зиммель осы заманауи дамудың азат ету эффектісін талқылаған. Мысалы, ол кішігірім қалашықтағы қатаң әлеуметтік шарттарға қарағанда, заманауи қалаларда адамдардың әлдеқайда еркін екенін атап көрсеткен. Зиммельдің заманауилықтың азат етуші әсері туралы ойларына *«Ақша философиясы»* кітабына арналған келесі тарауда толығырақ тоқталамыз.

Бұл еңбек жайлы сөз қозғамас бұрын, Зиммель әлеуметтануының дамуына әсер ету ирониясының бірі – оның макроталдау еңбектерінің қолданылуы, бірақ оның үлкен мәнінің теріске шығарылатынын атап өту қажет. Мысал ретінде, Зиммельдің айырбас қарым-қатынасы туралы еңбегін алайық. Ол айырбасты қарым-қатынастың «ең таза және ең дамыған түрі» деп есептеген (Simmel, [1907] 1978:82). Қарым-қатынастың кез келген формасы қандай да бір зардап шегушімен байланысты болғанымен, айырбас қарым-қатынасында ерекше байқалады. Зиммель кез келген әлеуметтік айырбастауды «кіріс және шығыс» деп қарастырған. Мұндай бағыттаушылық Зиммельдің микроәлеуметтану туралы еңбегінде шешуші мағынаға ие болды, атап айтқанда, айырбастаудың микробағытталған теориясының дамуына әсер етті. Алайда оның айырбас туралы ойлары ақша туралы еңбектерінде кеңінен көрінеді. Зиммель үшін ақша – айырбастың ең таза формасы. Бір объект екінші бір объектіге айырбасталуымен цикл аяқталатын бартерлі экономикаға қарағанда, ақшаға негізделген экономика бірқатар айырбастауларды жүзеге асыруға мүмкіндік береді. Бұл мүмкіндік Зиммель үшін шешуші мағынаға ие, себебі ол әлеуметтік құрылым мен объективті мәдениеттің дамуына әсер етеді. Демек, айырбас формасы ретінде ақша Зиммель үшін заманауи, заттанған әлеуметтік құрылымдағы адамдардың шеттетілуіне себеп болады.

Қала және айырбас туралы еңбегінде Зиммель ойларының көркемдігін аңғаруға болады, себебі ол айырбастың кіші ауқымды әлеуметтік формалары мен

заманауи қоғамның дамуын байланыстырды. Бұл туралы нақты ойларды оның арнайы эсселерінен табуға болады (Simmel, 1991), сондай-ақ *«Ақша философиясында»* біршама түсіндіріледі.

Ақша философиясы

Ақша философиясы ([1907] 1978] Зиммельдің ойларының тереңдігі мен жетістігін жақсы көрсетеді (Deflem, 2003). Зиммельдің жалпы теориясы – микроәлеуметтану туралы эссесі сияқты мойындауға лайықты дүние. Олардың көбін оның жалпы теориясының белгілі бір көрінісі деп тануға болады. Кітап атауына қарап, Зиммельдің басты нысанасы ақша екенін аңғарамыз, оның бұл құбылысқа деген қызығушылығының негізінде бірқатар теориялық және философиялық мәселелер жатыр. Мысалы, осыған дейін байқағанымыздай, Зиммель құндылықтың ауқымды мәселесіне қызыққан болатын және ақшаны құнның нақты формасы ретінде қарастырды. Басқа деңгейде Зиммель мұны ақшаның өзімен емес, әрекет етушілердің «ішкі дүниесіне», жалпы объективті мәдениет сияқты құбылыстардың кең спектріне тигізетін ақшаның әсерімен сипаттаған. Тағы бір деңгейде ол ақшаны «айырбас, жеке меншік, ашкөздік, экстраваганттық, арсыздық, жеке тәуелсіздік, өмір стилі, мәдениет, тұлғаның құндылықтары» сияқты өмірдің басқа компоненттерімен байланысқан ерекше құбылыс ретінде талдады (Siegfried Kracauer, cited in Bottomore and Frisby, 1978:7). Соңында, жалпылай келе, Зиммель ақшаны «өмірдің бар жиынтығын түсінуге септігі бар ерекше компоненті» деп тұжырымдады. Том Боттомор мен Дэвид Фрисбидің ойынша, Зиммельдің ізденісі «өзінің ақша талдауынан дәуір рухының жиынтығын» анықтауы болды (1978:7).

Ақша философиясының Карл Маркс еңбектерімен ортақ тұстары көп. Маркс сияқты, Зиммель де капитализмге, ақша экономикасы туындататын мәселелерге зейін қойды. Алайда осындай ортақ тұстарға қарамастан, бір-бірінен айырмашылықтары таңғаларлық. Мысалы, Зиммель өз заманының экономикалық мәселелерін жалпы мәдени мәселенің ерекше көрінісі, объективті және субъективті мәдениеттің алшақтауы деп қарастырған (Poggi, 1993). Маркс үшін бұл мәселелер капитализмге тән, бірақ Зиммель үшін олар тұлғаның объективті мәдениет алдындағы қауқарсыздығы – жалпыға ортақ трагедияның бір бөлшегі болған.

Маркс талдауы тарихи ерекшелікке ие болса, Зиммельдің талдауы адамзат тарихы ағымындағы мәңгілік шындықтарды айқындауға бағытталған. Фрисбидің айтуынша: «Оның *«Ақша философиясында»*... жетіспейтіні... бұл ақша қарым-қатынасының тарихи әлеуметтануы» (1984:58). Зиммель мен Маркс талдауындағы бұл өзгешелік екеуінің арасындағы шешуші саяси айырмашылықтарға байланысты. Маркс экономикалық мәселелерді капиталистік қоғамның уақытша өнімі ретінде қарастырған, соңында бұл мәселелер шешіледі деп есептеген. Алайда Зиммель адам өміріне тән негізгі мәселелерді байқаған және одан әрі қарай оңалуына сенбеген. Шын мәнінде, Зиммель социализм *«Ақша философиясында»* талқыланған мәселелерді шешудің орнына оларды өршітеді деп есептеген. Ақша философиясы ақшаның жалпы формаларын және құндылықтарды талқылаудан басталады. Кейін келе ақшаның әрекет етушілердің «ішкі әлемі» мен жалпы мәдениетке әсер етуіне ұласады. Аргументтер кешенді болғандықтан, бұл жерде оларды тек шолып өте аламыз.

Ақша және құн

Жоғарыда қысқаша тоқталып өткеніміздей, Зиммель еңбектеріндегі негізгі мәселелердің бірі – ақша мен құнның арақатынасы (Kamolnick, 2001). Жалпы алғанда, адамдар объектілерді жасап, оларды өзінен алыстату, кейінірек «арақашықтық, қиындық, бөгеттерді» жеңуге ұмтылу арқылы оларға құндылық мән береді (Simmel, [1907] 1978:66). Объектіні алу неғұрлым қиын болса, оның құндылығы арта түседі. Алайда қолжетімдік қиындығы «төменгі және жоғарғы шекке» ие болады (Simmel, [1907] 1978:72). Жалпы, принциптің мәні адамдардың заттардан дұрыс алшақтай алу қабілетіне байланысты болатынымен сипатталады. Тым жақын орналасқан және қол жеткізу ықтималдығы жеңіл зат аса құнды болмайды. Құнды болу үшін белгілі бір күш салуды қажет етеді. Керісінше, тым алыс, қолжетімсіз немесе алуға мүмкін емес заттар да аса құнды болмайды. Көпшілікке, барлығына демесек те, қарсылық танытатын заттар біз үшін құнды болуын тоқтатады. Ең құнды заттар тым алыс та емес, тым жақын да емес. Объект пен іс-әрекет етуші арасындағы арақашықтықпен байланысты факторлар ішінде оны алуға қажет уақыт, оның жетіспеушілігі, оны алумен байланысты туындаған қиындықтар, оны алу үшін бас тартуға тура келетін өзге заттар да бар. Адамдар мұндай кезде объектілерден қажет арақашықтықта болуға тырысады, олар қолжетімді болуы тиіс, бірақ оңайлықпен келмеуі керек.

Зиммель құндылықтың жалпы аясында ақша туралы талқылаған. Экономикалық салада ақша объектімен арақашықтық орнатуға және сол арақашықтықты жеңіп шығуға қажетті құралдармен қамтамасыз ету үшін қызмет атқарады. Заманауи экономиканың объектілеріне байланған ақша оларды бізден белгілі бір арақашықтыққа орналастырады; өзіміздің қаражатымыз болмаса, оларды ала алмаймыз. Ақша алудағы объектілер оны біз үшін құнды етеді. Біз қажетті ақша мөлшеріне қол жеткізген сәттен бастап, объектімен арадағы арақашықтықты жеңіп шыға аламыз. Осылайша ақша адам мен объектілер арасында арақашықтық орнатуда қызықты функция атқарады, сосын сол арақашықтықты жеңіп шығу үшін қажет құралдармен қамтамасыз етеді.

Ақша, реификация және рационалдандыру

Құндылықты жасау барысында ақша сонымен қатар нарықтың, заманауи экономика мен заманауи (капиталистік) қоғамның дамуын қамтамасыз етеді (Poggi, 1996). Ақша осы мекемелердің тыныс-тірлігіне қажетті құралдармен қамтиды, ол – актордан тыс және оны мәжбүрлеуші. Бұл ақша экономикасының ерекше өнімі болатын заттандырылған әлемге бартер мен сауда әкеле алмайтын бұрынғы қоғамдармен қарама-қайшы келеді. Ақша даму процесінің әртүрлі жолдармен іске асырылуын қамтамасыз етеді.

Мысалы, Зиммель тұжырымдамасы бойынша, ақша «ұзақ мерзімді есептеулер, үлкен кәсіпорындар мен ұзақ мерзімді несиелерге» мүмкіндік береді ([1907] 1978:125). Кейінірек, Зиммель: «Ақша... ең объективті практиканы, ең логикалық, таза математикалық нормаларды, абсолютті еркіндікті... дамытты», – деген ([1907] 1978:128) ой айтты. Зиммель бұл заттану процесін ақыл өзін көрсетіп, заттар да өзін символдайтын жалпы процестің бір бөлігі ретінде көрді. Осы көріністер, символикалық құрылымдар заттандырылып, акторларға бақылаушы күш ретінде әсер ете бастайды.

Ақша заттанған әлеуметтік әлемді құруға жәрдемдесіп қана қоймай, сол

әлеуметтік әлемнің рационалдандыруына жол ашады (Deutschmann, 1996; B. Turner, 1986). Бұл – Зиммельдің Вебермен ортақ пікірге келген мәселелерінің бірі (Levine, 2000). Ақша экономикасында сапалық емес, сандық факторларға басты назар аударады. Зиммель:

> «Сан категориясының сапа категориясымен салыстырғанда басымдылығы артып бара жатқанын көрсететін мысалдарды көптеп келтіруге болады, нақтырақ айтқанда, сапаның санда жоғалып кетуі, элементтерді сападан алшақтату, оларға белгілі бір қимыл формасын беру, нақты, дара және сапа жөнінен анықталған құбылыстарды көзге ілінбейтін элементтерден азды-кем, үлкенірек немесе кішірек, кеңірек немесе тар, жиірек немесе сирек заттар ретінде жаңғырту және олардың тек сандық анықтауға жарамдылығы туралы сезіну үрдістерін келтіруге болады, алайда бұл үрдіс өзінің мақсатына қарапайым құралдармен ешқашан жете алмайды...
> Осылайша, өмірдің негізгі үрдістерінің бірі – сапаны санға дейін құлдырату – ақша сипатында өзінің толық аяқталған және ең жоғарғы мәндік деңгейіне жетеді. Бұл жерде де ақша тарихи-мәдени оқиғалардың шыңы болады және осы оқиғалардың бағытын анықтайды».
>
> (Simmel, [1907] 1978:278–280)

Ақшаның заманауи әлемде зияткерлік мәнін жоғарылатып, рационалдандыруға өз үлесін қосатынын да байқауға болады (B. Turner, 1986; Deutschmann, 1996). Бір жағынан, ақша экономикасының дамуы психикалық процестерді әлдеқайда өрістетеді. Мысалы, Зиммель банктегі несиені қолма-қол резервтермен төлеу қажеттілігі сияқты ақшалай транзакция кезінде туындайтын күрделі психикалық процестерді атап көрсеткен. Екінші жағынан, ақша экономикасы қоғамның нормалары мен құндылықтарының түбегейлі өзгеруіне әкеп соғады; ол «мәдениетті зияткерлікке фундаменталды қайта бағдарлауға» көмектеседі (Simmel, [1907] 1978:152). Интеллектінің ең құнды ойлау энергиясына айналуы ақша экономикасымен байланысты.

Зиммель ақша транзакциялары қоғамның маңызды бөлшегі болып, құрылымдар кеңейгендіктен, индивид маңыздылығының төмендеп бара жатқанын байқаған. Дара субъективті мәдениеттің дамыған объективті мәдениетпен салыстырғанда төмендеуі – ол келтірген дәйектің бір нұсқасы (мәдениет трагедиясы) болып табылады:

> «Ақшаның жылдам айналымы шығындарды көбейтіп, сатып алуға ынталандырады; ол белгілі бір ақша мөлшерінің психологиялық тұрғыдан маңызы мен құндылығын азайтады. Ал, жалпы алғанда, ақшаның маңызы артады, себебі қазіргі заманда ақша байсалды өмір стиліне қарағанда адамға әлдеқайда үлкен әсер етеді. Біз бұл жерде кеңінен тараған құбылысты кездестіреміз; нақтырақ айтқанда, бір нәрсенің жалпы құны оның жеке бөлшектерінің құны азайған сайын артып отырады. Мысалы, әлеуметтік топтың көлемі мен құндылығы оның жеке мүшелерінің өмірі мен мүдделері аз бағаланған сайын артып отырады; объективті мәдениет, оның мазмұнының саналуандығы еңбек бөлінісі арқылы ең жоғарғы деңгейге жетеді, ол жеке адамды және қатысушыны бір сарынды мамандандыру, біржақтылық пен шектелген өсім үшін мінеп-шенейді. Адам не-

ғұрлым аз үйлесімді тіршілік иесі болған сайын, соғұрлым кемел, құнды және үйлесімді бола бастайды».

(Simmel, [1907] 1978:199)

Джордж Ардити (Jorge Arditi, 1996) бұл мәселені сәл басқаша сипатта талдайды. Ардити Зиммель еңбегіндегі рационалдандырудың ұлғаю тақырыбын мойындайды, алайда ол – осы тақырыпты Зиммельдің рационалды емес ойларының аясында қарастыру қажет деп пайымдайды. «Зиммельдің пікірінше, рационалды емес өмірдің маңызды элементі – адамзаттың ажырамас аспектісі. Оның заманауи, тым рационалдандырылған әлем кеңістігінде біртіндеп жойылуы болмыстың кедейленуіне әкеп соғатыны сөзсіз» (Arditi, 1996:95). Рационалды болмаудың бір мысалы – махаббат (өзгелері – эмоция, сенім), оның рационалды емес болу себебі – ол пайдасыз, интеллектуалды тәжірибеге қарама-қайшы, шынайы құндылыққа ие емес, импульсивті, ғашық екі адам арасына әлеуметтік немесе мәдени еш нәрсе түсе алмайды және ол «өмірдің мүлдем рационалды емес түкпірінен» бастау алады (Simmel, in Arditi, 1996:96).

Рационалдандыру көбейген сайын біз рационалды еместі жоғалта бастаймыз, ал онымен бірге біз «өзіміздің шынайылығымызды, ең маңызды деген адамгершілік атрибуттарымызды... жоғалтамыз» (Arditi, 1996:103). Шынайылықты, рационалды еместі жоғалту – шын мәнінде адамзат трагедиясы.

Кей кезде ақшаның заманауи қоғамда не себепті бәрін билеп-төстейтінін түсіну қиын. Бір қарағанда, ақша – көптеген мақсатқа жету құралы, Зиммельдің пайымынша, «құралдың ең шынайы формасы» ([1907] 1978:210). Алайда ақша – құралдың мақсатқа айналуының ең жарқын мысалы болды:

«Бұрын-соңды осындай жолмен өзінің тек құрал ретіндегі қасиеті, нақты құндылықтарға айырбасқа жарамдылығы үшін бағаланған объект абсолютті психологиялық құндылыққа, біздің практикалық санамызды сипаттайтын соңғы еліктіретін мақсатқа айналмаған. Ақшаға деген аса үлкен ұмтылыс оның шынайы құрал ретіндегі қасиетінің деңгейіне қатысты жоғарылауы қажет. Бұл – ақша арқылы қолжетімді заттар диапазонының артып келе жатқанын, заттардың күннен-күнге ақша билігіне көнетінін көрсетеді, ақша сапа тұрғысынан әлсіреп барады, бірақ сонымен қатар заттардың сапасына қатысты күшейіп отырады».

(Simmel, [1907] 1978:232)

Жағымсыз әсерлері

Ақша ең басты мақсатқа айналған қоғамда бірқатар теріс құбылыстар туындайды (Beilharz, 1996), солардың ішіндегі ең басты екеуі – арсыздық етек алып, әбден ығыр қылатын сүреңсіз қарым-қатынастың пайда болуы. Әлеуметтік өмірдің ең жоғарғы және ең төменгі аспектілері сатылып, бәрі бір ортақ мән – ақшаға келіп тірелгенде, арсыздық өрши түседі. Осылайша, біз әдемілікті, шындықты немесе интеллектіні жүгері үлпегі немесе дезодорант алған сияқты оп-оңай сатып ала аламыз. Барлығын осылай бір қорытындыға әкеп теңестіру «қарым-қатынастағы барлық нәрсенің құны бар, нарықта барлығын сатуға және сатып алуға болады» деген арсыздыққа әкеп соғады. Ақша үнемдеу де масайраған позицияға ұрындырады, «барлық зат бірдей күңгірт және сұр түсті,

сол себепті ол жайында уайымдап қажеті жоқ» (Simmel, [1907] 1978:256). Масайраған адам ақыр соңы сатып алу объектілері арасындағы құндылықтарды ажыратудан қалады. Басқаша айтқанда, ақша – эстетиканың абсолютті жауы, ол барлығын формасыздыққа және тек сандық құбылыстарға әкеп тірейді.

Ақша экономикасының тағы бір теріс әсері – адамдар арасындағы өзіндік қасиетті жоғалтатын қарым-қатынас дамиды. Адамдардың жеке тұлғасымен қарым-қатынас құрғанның орнына, біз тек позициялармен қарым-қатынасқа түсеміз – тасымалдаушы, наубайханашы және т.б. – осы лауазымды кім атқаратыны ескерілмейді. Ақша экономикасына сай заманауи еңбек бөлінісінде біз парадокстік ситуацияға тап боламыз: тіршілік ету үшін басқа позицияларға көп тәуелді болғанымызбен, сол лауазымдарды атқаратын адамдар жайлы аз мәлімет білеміз. Сол лауазымды атқаратын белгілі бір адам уақыт өте келе маңыздылығын жоғалта бастайды. Тұлғалар өз қабілетінің аз бөлшегін ғана қажет ететін позицияның көлеңкесінде қалып, біртіндеп жоғала бастайды. Оларға қойылатын талап аз болғандықтан, бір позицияны бірнеше адам бірдей атқара береді. Осылайша, бір адам екінші бір адамды алмастыра алатын болады.

Осыған байланысты мәселе – ақша экономикасының жеке еркіндікке әсер етуі. Ақша экономикасы жеке тұлғаны билеп-төстеуге барынша жол ашады.

Заманауи әлемде адам атом дәрежесіне түскендей кішірейіп әрі оқшауланып барады. Адам топқа бейімделмейді, барған сайын үлғайып, жойқын, мәжбүрлеуші күшке айналып бара жатқан объективті мәдениет алдында өзі жалғыз қалады. Сонымен, адамды заманауи әлемде бұқаралық және объективті мәдениет билейді.

Ақша экономикасының тағы бір ықпалы – адам құндылықтарының доллар бірлігіне дейін төмендеуі, «адам құндылықтарының ақшалай көрініс табу үрдісі» (Simmel, [1907] 1978:356). Зиммель қарапайым қоғамдағы өлім үшін ақшалай құн төлеп, кінәнің өтелуін мысал ретінде келтіреді. Бірақ оның ең жақсы мысалдарының бірі – ақша үшін секс айырбасы. Жезөкшеліктің кең етек алуы ақша экономикасының дамуымен қатар жүретіні байқалады.

Зиммельдің ең қызықты ойларының бірі – ақшаның адам өмірінің стиліне әсері туралы. Мысалы, ақша экономикасы басым қоғамда барлығын себеп-салдар байланысына әкеп тіреу үрдісі байқалады, олар эмоциялы емес, интеллектуалды қабылдануы мүмкін. Осыған байланысты Зиммель заманауи әлемді «есептеуші кейінкер» деп атаған. Ақша экономикасына сай келетін зияткерліктің ерекше формасы – математикалық ойлау әдісі. Бұл, өз кезегінде, әлеуметтік әлемдегі сапалық емес, сандық факторларға баса назар аудару үрдісімен байланысты. Зиммель: «Көптеген адамдардың өмірі баға беру, өлшеу, есептеу арқылы сапалық құндылықтарды сандыққа дейін кішірейтумен байланысты», – деп пайымдады ([1907] 1978:444).

Зиммель ақшаның адам өмірінің стиліне әсері туралы талдауында объективті мәдениеттің индивидуалды мәдениет есебінен өсетінін атап көрсетті. Олардың арасындағы алшақтық зор қарқынмен өсіп келеді:

> «Мұндай сәйкессіздік, көріп тұрғанымыздай, қарқынды өсуде. Күн сайын объективті мәдениет байлығы артып келеді, алайда жеке ақыл өзінің даму формасы мен мазмұнын тек сол мәдениеттен алшақтап, оны баяулату арқылы байыта алады».
>
> (Simmel, [1907] 1978:449)

Мәдениет трагедиясы

Заманауи қоғамдағы еңбек бөлінісі дамыған сайын адамдар арасындағы теңсіздік алшақтай түспек. (G. Oakes, 1984:19). Мамандандыруды дамыту нәтижесінде мәдени әлемнің түрлі компоненттерін жасау мүмкіндігі артады. Алайда жоғары мамандандырылған индивидум өз мәдениетінің мәнін жоғалтады әрі оны басқару қабілетінен айырылады. Объективті мәдениет өскен сайын жеке мәдениет жансызданып қалады. Оның бір мысалы ретінде жалпы тілдің кеңеюін, алайда адамдардың лингвистикалық қабілеттерінің төмендеуін алуға болады. Сол сияқты технологиялар мен механизмдер ықпалының артуы нәтижесінде жеке жұмысшының қабілеттері мен қажет дағдылары бірден төмендеді. Интеллектуалды өрістің кеңінен ұлғаюына қарамастан, «зияткер» деген атауға лайық адамдар саны азайып барады. Жоғары мамандандырылған адамдар тұйықталған және өзара байланысқан өнімдер әлемімен бетпе-бет кездескенімен, оны іс жүзінде бақылай алмайды. Руханияттан айырылған механикалық әлем адамдарды билеуге талпынады және олардың өмір салты түрлі жолдармен жаңаланады. Өндіріс актілері мағынасы жоқ машықтарға айналады, адам процесс немесе соңғы өнім өндірісінде өзінің қандай рөл атқаратынын біле алмайды.

Адамдар арасындағы қарым-қатынас барынша мамандандырылып, өзіндік қасиетінен айрылады. Тұтынушылық тек мәнсіз бір өнімнен кейін келесі бір өнімді игеру процесіне айналып барады.

Объективті мәдениеттің жаппай етек жаюы өмір ритміне үлкен әсер етті. Жалпы алғанда, ертерек дәуірлерге тән әртекті сипат жойылып, заманауи қоғамда реттелген өмір салты орнықты. Заманауи мәдениеттің осылайша біртектіленген мысалдары жетерлік.

Ертеректе тағам тұтыну циклді және көп жағдайда тұрлаусыз болды. Қандай өнімдер қолданылатыны және олар қай уақытта қолжетімді болатыны астық өніміне байланысты еді. Біз бүгінгі таңда сақтау және тасымалдау технологияларының жетілуімен кез келген тағамды кез келген уақытта тұтына аламыз. Азық-түліктің қомақты мөлшерін сақтау – өнім нашар шыққан немесе табиғи апат болған жағдайда жетпей қалған азықтың орнын толтыруға мүмкіндік берді.

Байланыста сирек қолданылған және не болатыны нақты белгісіз пошта тасымалы – телеграф, телефон, күнделікті пошта қызметі, факсимильді аппарат, ұялы телефон және электронды поштамен алмастырылды, енді кез келген уақытта емін-еркін байланыса аласыз.

Ертеректе күн мен түн өмірге табиғи ритм берген. Кейін келе жасанды жарықтандыру нәтижесінде табиғи ритм қатты өзгерді. Бұрын күндізгі сағаттармен шектелген қызмет түрлерін түнде атқаруға болады.

Бұрынғы кезде кездейсоқ әңгіме немесе сирек оқылған кітаппен шектелген интеллектуалды стимуляция бүгінде кез келген уақытта қолжетімді, себебі кітап пен журналдар қолжетімді бола бастады. Басқа салалардағы сияқты, бұл салада да Зиммель заманынан бергі айырмашылықтар жер мен көктей. Радио, теледидар, видеокассета мен DVD-плеер, жазба таспалары және үй компьютері көмегінің арқасында интеллектуалды стимуляция мүмкіндігі Зиммельдің ойлағаннан әлдеқайда артты.

Әрине, мұның бәрінің пайдалы жақтары да бар. Мысалы, адамдардың еркіндігі арта түсті, себебі олар енді табиғи ритммен шектелмейді. Адамға әкеле-

тін пайдасына қарамастан, түрлі мәселелер туындап отырады, өйткені болып жатқан оқиғалардың барлығы объективті мәдениет деңгейінде жүзеге асады және соның арқасында объективті мәдениет артып, жеке мәдениетті жұтаңдатуға әкелетін процестер жүріп жатыр.

Ақыр соңында, ақша тіршілік етудің релятивистік әдісі дамуының маңызды факторына және символына айналды. Ақша ең қарама-қайшы құбылыстарды доллар санына әкеп тіреуге және оларды салыстыруға мүмкіндік береді. Басқаша айтқанда, ақша барлығына релятивизация жасауға жол ашты. Біздің релятивистік өмір салтымыз адамдардың осыған дейінгі бірқатар мәңгілік шындықтарға деген сеніміне қарама-қайшы келеді. Ақша экономикасы мұндай мәңгілік шындықтарды бұзады. Абсолютті идеялар арқылы еркіндікке жету тұрғысынан алғанда, адамдарға ақшаның пайдасынан зияны әлдеқайда көп. Зиммель үшін заманауи ақша экономикасының объективті мәдениетін кеңейтетін *шеттетілу* адамдар үшін абсолютизм зиянынан әлдеқайда қауіпті. Бәлкім, Зиммель біздің салыстырмалы түрдегі қарапайым өткен шаққа оралуымызды қаламаған шығар, бірақ ол заманауи әлемдегі ақша экономикасы мен объективті мәдениеттің дамуына байланысты туындайтын қауіптерден сақтандырды.

Заманауи ақша экономикасының теріс салдарына зейін қойғанымызбен, мұндай экономиканың өзіндік еркіндік беретін тұстары да бар (Beilharz, 1996; Levine, 1981b, 1991b, Poggi, 1993). Біріншіден, ол бізге басқа адамдармен кең нарықта жұмыс істеуге мүмкіндік береді. Екіншіден, бір-біріміздің алдымыздағы міндеттеріміз жалпылама емес, шектелген (нақты қызмет немесе өнім). Үшіншіден, ақшалай экономика адамдарға пайда табуға жол ашты, ол бұрынғы экономикалық жүйелерде мүмкін емес еді. Төртіншіден, адамдар өзінің индивидуалдығын дамыту үшін мұндай ортада үлкен еркіндікке ие болды. Бесіншіден, адамдар өзінің субъективті ортасын жақсырақ қолдап, қорғауға қабілетті, себебі олар тек шектеулі қарым-қатынастарға түсіп отырады. Алтыншыдан, Зиммель айқындағандай, жұмысшыны өндіріс құралдарынан алшақтату жеке адамдарға сол өндірістік күштерден босауға жағдай жасады. Ақыр соңында, ақша адамдарға өзінің әлеуметтік топтарының шектеулерінен еркін болуға көмектеседі. Мысалы, бартерлі экономикада адамдарды белгілі бір деңгейде өзінің топтары басқарып отырады, бірақ заманауи ақша экономикасында мұндай шектеулер әлсірейді, соның нәтижесінде адамдар өзінің экономикалық келісімдерін әлдеқайда еркін жүзеге асырады. Алайда Зиммель ақшалай экономика мен заманауилықтың жалпы еркіндік беретін бірқатар ерекшеліктеріне мұқият назар аударғанымен, оның еңбегінің, әсіресе *Tragedy of culture* («Мәдениет трагедиясы») еңбегінің мәні заманауилықпен байланысты мәселелерді талқылау екенін айтуымыз керек.

Құпиялық: Зиммель әлеуметтануындағы тақырыптық зерттеу

«Ақша философиясындағы» Зиммельдің теориялық қарым-құлашы Маркс, Вебер, Дюркеймммен бәсекелестігін әрі бұл еңбегінің әдеттегідей емес екенін танытты. Осылайша соңғы бөлімде біз Зиммельдің өзара әрекет құпиялығының нақты формасы жайлы іліміне қайта ораламыз.

Құпиялық деп бір адамның бір нәрсені жасыруға деген ниетін, ал екінші адамның сол жасырғанды анықтауға ниеттенуін айтамыз. Бұл талқылауда Зиммельдің құпиялық туралы маңызды идеяларын ғана мазмұндап қой-

май, оның осы тарауда көтерілген көптеген әлеуметтанулық идеяларын бір тақырыпқа біріктіруге тырысамыз.

Зиммель бір адам келесі бір адаммен қарым-қатынасқа түсу үшін ол жайлы бірқатар ақпарат білуі тиіс деген негізгі фактіден бастайды. Мысалы, біз кіммен істес болып тұрғанымызды білуіміз қажет (мысалы, дос, туысқан, дүкенші). Біз басқа адам жайлы көп нәрсе білуіміз мүмкін, алайда оларды толық тани алмаймыз. Демек, біз ешқашан өзге адамның барлық ойын, көңіл күйін біле алмаймыз. Алайда олар жайлы білген там-тұм мәліметімізбен қандай да бір унитарлы тұжырымдама тұжырымдаймыз. Біз қарым-қатынасқа түсетін адамдар жайлы тізбектелген менталды бейне құраймыз. Зиммель қарым-қатынас (болмыс) пен басқалар жайлы ойша бейне (түсінік) арасынан диалектикалық байланыс байқайды: «Біздің қарым-қатынасымыз бір-біріміз жайлы білімдер және шынайы қарым-қатынас негізінде өрбиді. Олар үздіксіз бір-бірімен шырмалады» ([1906] 1950:309).

Біз өміріміздің барлық аспектісінде шындыққа көз жеткізіп қана қоймай, білімсіздік пен қателіктерге де ұрынамыз. Алайда басқа адамдармен қарым-қатынас барысында білімсіздік пен қателіктер өзіндік сипатқа ие болады. Бұл біз қарым-қатынасқа түсетін адамдардың ішкі өміріне қатысты. Адамдар кез келген басқа білім объектісіне қарағанда өзі туралы шындықты айтуға немесе өтірік айтып, қандай да бір сырды жасыруға қабілетті.

Адамдар барлығын ашқысы келсе де (олар үнемі дерлік мұны жасамайды), олар мұны істей алмайды, себебі ондай көп мөлшердегі ақпарат «барлығын жындылар үйіне тоғыттырар еді» (Simmel, [1906] 1950:312). Адам өзгелерге не жариялайтынын таңдауы тиіс. Сапалық мәселелер туралы Зиммельдің көзқарасына сүйенсек, біз өзіміздің ішкі өміріміздің «фрагменттерін» ғана хабарлаймыз. Сонымен қатар жарияланатын фрагментті таңдап аламыз.

Бұл шындықты басқалардан *әдейі* жасыратын қарым-қатынас формасы – *өтірікке* алып келеді. Өтірік тек басқалардың қате тұжырымдаманы қабылдауымен ғана байланысты емес, өтірікшінің басқаларды алдаймын деген болжауымен де байланысты.

Зиммель өтірікті әлеуметтік геометрия тұрғысынан қарастырады, нақтырақ алғанда, бұл – оның арақашықтық туралы идеясы. Мысалы, Зиммельдің ойынша, біз өзімізден алшақ адамдардың өтірігіне шүбәсіз сеніп, бойсұнамыз. Осылайша, «Колумбия аймағы, Вашингтон саясаткерлерінің жиі-жиі жалған айтатынын түсіну қиынға соқпайды». Керісінше, «жақын адамдарымыздың жалған сөйлегені біздің жанымызды ауыртады» (Simmel, [1906] 1950:313). Жұбайыңның, досыңның немесе баланың айтқан өтірігі біз үшін тек теледидар арқылы ғана таныс мемлекет қызметкерінің өтірігінен әлдеқайда ауыр тиеді.

Жалпы, арақашықтық көзқарасынан алғанда, күнделікті коммуникация екі жаққа да белгілі элементтер мен тек біреуге ғана белгілі фактілермен біріктіріледі. Соңғының болуы барлық әлеуметтік қарым-қатынастардағы «алшақтыққа» әкеп соғады. Зиммель «әлеуметтік қарым-қатынас – қатысушыларға белгілі бір элементтер мен қатысушының әрқайсысына белгісіз болатын элементтердің болуын қажет етеді» деп тұжырымдаған. Басқаша айтқанда, ең жақын деген қарым-қатынастың өзі жақындықпен қатар алшақтықты, бір-бірі туралы мағлұмат пен бір-бірінен құпиялықты қажет етеді. Осылайша, құпиялық – барлық әлеуметтік қарым-қатынастың ажырамас бөлшегі, ал егер құпия жасырылған адамға белгілі болса, қарым-қатынас мүлдем жойылуы мүмкін.

Құпиялық қоғамның үлкен-кішілігіне байланысты. Шағын топтарда құпия сақтау қиын: «Барлығы бір-бірімен жақын араласады және айналада болып жатқан жайларға бәрі де құлақ түріп отырады, осының бәрі құпиялықты қиындатады». (Simmel, [1906] 1950:335). Сонымен қатар шағын топтарда құпиялар қажет емес, себебі барлығы бір-біріне тым ұқсас. Ал үлкен топтарда, керісінше, құпияны сақтау жеңіл және құпияны сақтау қажет, сондай-ақ бұл топтағы адамдар арасында айтарлықтай айырмашылықтар бар.

Көлем мәселесіне келетін болсақ, макроскопиялық деңгейде құпиялық тек қарым-қатынас формасы ғана емес (шамасы, ол көптеген басқа формаларға да қатысты), топтың жалпы сипатын айқындай алады. Бір адамға ғана тиесілі құпияға қарағанда, *жасырын қоғамда* құпия оның барлық мүшелеріне қатысты болады және олардың арасындағы өзара қарым-қатынасты анықтайды. Алайда жеке адамға қатысты туындаған жағдай сияқты, жасырын қоғамның құпиясы да мәңгілік жасырын бола алмайды. Мұндай қоғамда құпия әшкере болуы мүмкін деген фактіге байланысты үнемі шиеленіс туындайды, осылайша жасырын қоғам тіршілігінің бар негізі жойылуы ықтимал.

Құпиялық және әлеуметтік қарым-қатынастар

Зиммель әлеуметтік қарым-қатынастың түрлі формаларын өзара мағлұмат білу мен құпиялық тұрғысынан қарастырады. Мысалы, біз бірқатар мүдделі топтарға қатыстымыз, олардың ішінде басқа адамдармен тығыз қарым-қатынасқа түсеміз, ал бұл адамдар біздің өміріміздегі нақты мәселелерге бойлай бермейді. Осылайша, университеттегі студент профессордың жеке өміріндегі жайларға емес, сыныпта не істеп, не айтқанына қызығады.

Мұны оның үлкен қоғам туралы ойларымен байланыстыратын болсақ, Зиммель «өрістеп келе жатқан объективті мәдениет саны шектеулі мүдделес топтарды бәрібір өзара қарым-қатынасқа түсіреді» деп тұжырымдайды. Мұндай қарым-қатынас индивидтен модернге дейінгі қоғамдық бірлестіктерге қарағанда анағұрлым аз субъективті жиынтықты талап етеді (жеке мәдениет).

Заманауи объектіленген қоғамға тән өзіндік қасиеті жоғалған қарым-қатынаста *өзара сенім* байланыс формасы ретінде маңызды бола бастайды. Зиммель үшін «сенім – адам жайлы білетінің мен білмейтініңнің аралығы» (1906) 1950:318). Модернге дейінгі қоғамда адамдар өзара істес болатын адам туралы анағұрлым көп білетін. Бірақ біз заманауи әлемде өзіміз араласатын адамдар жайлы көп мағлұмат біле алмаймыз. Осылайша, студенттер өз профессоры жайлы көп ақпарат білмейді (және керісінше), алайда олар өзінің профессоры белгіленген уақытта келіп, талқылауға тиістіні айтып беретіндеріне сенімді болуы керек.

Әлеуметтік қарым-қатынастың келесі бір түрі – *танысу*. Біз өз таныстарымызбен таныспыз, алайда олар туралы аса көп мағлұмат білмейміз: «Біреудің тек сырт болмысын немесе тек қоғамдық-өкілдік сипатын немесе оның бізге көрсететін жақтарын ғана білеміз» (Simmel, [1906] 1950:320). Осылайша таныстар арасында жақындарға қарағанда құпиялық әлдеқайда көп.

«Таныстық» атауымен Зиммель ассоциацияның басқа формасын – сақтықты талқылайды. Біз өзімізді «өзгенің бізге ашып айтқысы келмейтін ақпараты-

нан алшақтатып», таныстарымыздан оқшау ұстаймыз. Бұл – белгілі бір нақты, білуге тыйым салынатын ақпараттан бұрын, сол тұлғаға қатысты анағұрлым жалпыланған ақпаратқа байланысты әңгіме (Simmel, [1906] 1950:321). Сыр айтудан сақтанғанына қарамастан, басқа адамдар туралы олардың өздері ерікті түрде айтқанынан әлдеқайда көп білеміз. Нақтырақ айтқанда, бізден жасырғысы келген жайларды зерттеуге мәжбүрміз. Зиммель біздің осындай нәрселерді білуіміз туралы фрейдтік мысал келтіреді: «Психологиялық сезімталдығы жоғары адамға көп адам өзінің ең құпия ойлары мен қасиеттерін еріксіз білдіріп алады, ішкі сырын жасырғысы келсе де, көбіне қобалжып отырып сыр аңдатып қояды» ([1906] 1950:323–324). Ол неғұрлым бір-бірінің сырына қанығып жақсырақ білген сайын, соғұрлым бір-біріне тәуелді бола түседі деп пайымдайды. Зиммель ассоциацияның басқа бір формасы – достыққа жүгіне отырып, «достық толық жақындыққа, бір-бірі туралы толық білімге негізделеді» деген пікірге қарсы шығады. Толық жақындықтың болмауы әсіресе заманауи, дифференциацияланған қоғамға қатысты: «Заманауи адамның достықты ескі мағынасында сақтау үшін ішке бүгетін сыры тым көп шығар» (Simmel, [1906] 1950:326]. Осылайша, бізде бірқатар дифференциацияланған достық қарым-қатынас түрлері бар, бұл – интеллектуалды білімге, дінге, ортақ тәжірибеге негізделген достық. Мұндай достықта жақындық шектелген және нәтижесінде үлкен құпиялық бар. Дегенмен бұл шектеулерге қарамастан, достық әлі де біршама жақындықпен байланысты:

> «Алайда осындай жолмен шектелген және дискретті құқықтармен қоршалған қарым-қатынас сол тұлғаның өмір сүрген ортасымен байланысты болуы мүмкін. Ол тұлға ең негізгі адамгершілік құндылықтардың қайнар көзінен сусындауы ықтимал, алайда ол тек тұлғаның әуел бастағы болмысын қанағаттандырады. Бұл, негізінен, ашу-ыза мен құрбандыққа деген құлшыныстқамтиды, аз дефференциацияланған дәуірдегі адамдар тек өмірдің жалпы сферасымен байланысты болса, жаңылыс айтылған сөз бен әрекет еш қиындық тудырмайды».
>
> (Simmel, [1906] 1950:326)

Әдетте ассоциацияның мейілінше ашық әрі өзіндік құпиясы бар, ең шағын түрі неке болып саналады. Зиммельдің айтуынша, некеде серігіне барлық нәрсені жария қылып, құпия сақтамауға деген қызығушылық бар. Алайда, оның ойынша, бұлай ету – қате. Барлық әлеуметтік қарым-қатынас «белгілі бір шындық және қателік үлесін» талап етеді, демек, әлеуметтік қарым-қатынастан барша қателіктерді жою мүмкін емес (Simmel, [1906] 1950:329). Нақтырақ айтқанда, толық өзін-өзі ашу (бұл мүмкін деген жағдайдың өзінде) некені қызықтан және ықтимал кездейсоқтықтан толық айырады. Соңында біздің көпшілігіміздің ішкі ресурстарымыз шектелген және әрбір сыр ашуымыз басқаларға ұсына алатын (құпия) қазынамызды азайта түседі. Үлкен жетістіктерге жеткен адамдар ғана өзінің неке серігіне көптеген құпияларын айта алады. Өзгенің барлығы өз сырын жұртқа жариялап, өзін әшкерелеу ғана болып қалады.

Құпиялық жөніндегі басқа да ойлар

Келесі кезекте Зиммель құпиялық салдарынан туындаған функция талдауына жүгінеді. Зиммель құпиядан «адамның ең үздік жетістіктерінің бірі... құпия – адам өмірінің үлкен кеңістігін тудырады: өмірдің саналуандылығы – толық жариялылық болған жағдайда да пайда бола алмайды. Былайша айтқанда, құпияға байланысты айқын әлеммен қатар, екінші әлем пайда болады. ([1906] 1950:330). Нақты айтар болсақ, функциялы көзқарас тұрғысынан алғанда, егер құпияға байланысты бірнеше адам арасында болса, құпияны білетіндер арасындағы «біз сеземіз» деген күшті сезімді тудырады. Жоғарғы статус та құпиямен байланысты. Субординациялық позиция мен басым жетістіктерде де жасырын әлдене бар.

Адамның қарым-қатынасы – құпиядан және оның логикалық қарама-қайшылығы сатқындықтан құралады. Құпия үнемі оны әшкере етуге бола алатын диалектикалық мүмкіндікпен қатар жүреді. Сатқындық екі себептен болуы мүмкін. Сырттай басқа адам біздің құпиямызды әшкере етуі мүмкін, ал іштей біз өзіміздің құпиямызды басқаға айту мүмкіндігіміз бар. «Құпия адамдар арасында кедергі тудырады, алайда сол кедергіні бұзуға, өсек айту мен тәубеге келтіруге деген ұмтылыс пайда болады... Осы екі қызығушылықтың қарама-қайшы ойыны адам бойындағы қарым-қатынастың ерекшеліктерін ашады және жасырады (Simmel, [1906] 1950:334).

Зиммель өтірікке қатысты идеяларын өзінің заманауи әлем туралы ауқымды көзқарастарымен байланыстырады. Ол үшін заманауи әлем бұрынғыға қарағанда шындыққа көбірек тәуелді. Заманауи экономика несиелі экономикаға айналып барады және несие адамдардың оны қайтаруға деген қалауына байланысты. Заманауи ғылымда зерттеушілер басқа зерттеу нәтижелеріне тәуелді. Өйткені бәрін бірдей егжей-тегжейлі зерттей алмайды. Бұл зерттеулерді басқа бірқатар ғалымдар жүзеге асырады және оларды зерттеуші тікелей танымайды. Осылайша, заманауи ғалым басқа ғалымдардың адалдығына тәуелді болады. Зиммель: «Заманауи жағдайда өтірік бұрынғыға қарағанда әлдеқайда сұрапыл талқандаушы күшке айналып отыр, мұның өзі біздің өміріміздің негіздеріне күдік келтіреді», – дейді (1906, 1950:313).

Жалпы алғанда, Зиммель құпиялықты заманауи қоғамның әлеуметтік құрылымы туралы ойлармен байланыстырады. Бір жағынан, қатты дифференциацияланған қоғам құпиялықтың жоғарғы деңгейін талап етеді. Екінші жағынан, диалектикалық құпия мұндай дифференциацияны күшейтеді.

Зиммель бұл құпияны заманауи ақша экономикасымен байланыстырады; ақша құпиялықты бұрын-соңды қол жетпеген деңгейге көтерді. Біріншіден, ақшаның «сығымдылығы» біреулердің қатысуынсыз жай ғана чектерін түсіру арқылы баюға мүмкіндік береді. Екіншіден, ақшаның абстрактілі және сапасыз сипаты «меншікті алу немесе өзгерту келісімшарттарын» жасыруға мүмкіндік береді, егер елеулі объектілер айырбасталса, оларды жасыру мүмкін емес (Simmel, [1906] 1950:335). Үшіншіден, ақшаны қашықтағы заттарға инвестициялауға болады, осылайша транзакция тікелей жақындағыларға көрінбейді.

Сондай-ақ заманауи әлемде әдетте қоғамдық істер, мысалы саясатқа байланысты істер, өзінің құпиялығы мен қолжетімсіздігін жоғалтады. Керісінше, постмодерндік қоғамдарға қарағанда, жеке істер әлдеқайда құпия. Мұнда Зиммель өзінің құпиялық туралы ойларын заманауи қалада тұратындар-

мен байланыстырады, «қаладағы сапырылысқан заманауи өмір жеке істерді жасау мен сақтауға арналған құпияға айналды» деп пайымдайды (Simmel, [1906] 1950:337]. Жалпы алғанда, «жалпыға ортақ болған одан әрі жұртшылыққа ортақ болады, ал жеке одан әрі жекеге айналады» (Simmel, [1906] 1950:337).

Осылайша, Зиммель құпиялықты талдай отырып, өзінің теориялық ориентациясының көптеген тұстарын айқындайды.

Сын-пікірлер

Зиммельдің ерекше идеяларына айтылған сын-пікірлер туралы сөз қозғадық, мысалы, оның формаларға назар аударуы күдікті ойларға жетелейді және ол әлеуметтік құрылымдарды, бір жағынан, жай өзара қарым-қатынас формасы ретінде, екінші жағынан, мәжбүрлі және өзара қарым-қатынастан тәуелсіз қарастырып, өз-өзіне қарсы шығады. Оған қоса, Маркс пен Зиммельдің иеліктен айыру туралы идеяларының айырмашылықтарын сипаттадық, оның негізі Маркстің Зиммель жайлы сын-пікірі болды. Сынның мәні Зиммельдің мәдениет трагедиясынан шығар жолды ұсынбауында, себебі ол «иеліктен айыру – адам күйінің ажырамас бір бөлшегі» деп есептейді. Маркс үшін еңбек қандай болса, Зиммель үшін объективті және субъективті мәдениет арасындағы айырмашылық сондай. Сол себепті Маркс иеліктен айыру социализмнің орнауымен жойылады деп есептейді, ал Зиммельде мұндай саяси сенім жоқ.

Әрине, Зиммельге қатысты ең жиі айтылатын сын – оның еңбектерінің фрагментті сипатта болуы. Зиммельді жүйелі теориялық тәсілдің жоқтығы үшін кінәлайды, оның тәсілінің фрагментті немесе «импрессионалды» болып келетінін айтады. (Frisby, 1981). Жоғарыда айтылғандай, Зиммель ассоциациялар формасы мен типтеріне ден қойған, алайда ол басқа әлеуметтану негізін қалаушылардан байқалатындай, теориялық бірлік бола алмайды. Әрине, Зиммельдің еңбектеріне сүйсінген жақтастарының ішіндегі үшеуі – американдық әлеуметтанудың белді өкілдері: Дональд Левин, Эллвуд Б. Картер мен Элеонор Миллер Горман (1976a:814) «қазіргі таңда сауатты американдық әлеуметтанушылар Маркс, Дюркгейм және Вебердің теориялық негіздері мен тақырыптарын дәйекті түрде мазмұндай алар еді, алайда нақ соны Зиммельге байланысты жасай алмас еді» деп мойындайды. Кей кезде Зиммель өзін дәйекті ойлар мектебінің негізін салушы емес, ынталандырушы ойлар жиынтығын ұсынушы екенімен келісетін сияқты:

> «Мен өзімнің рухани ізбасарларсыз өлетінімді білемін (және ол жақсы). Мен қалдырған мұра бірнеше мұрагерлер арасындағы бөлінген ақша сияқты, олардың әрқайсысы өзінің табиғатына сай өз үлесін қандай да бір салаға қосады. Алайда бұл үлестің мен қалдырған мұрадан шыққаны айтылмайды».
>
> (Simmel in Frisby, 1984:150)

Сондықтан Зиммель еңбектері теориялық талдаудың шектеулі шеңберінен тыс, эмпирикалық гипотезаға негізделген зерттеулердің табиғи ресурсы тұрғысында қарастырылды.

Бұл – Зиммельдің бұрынғыға қарағанда бірыңғайланған тәсілді ұсынатынын көрсетеді. Ағылшын тіліндегі «Өмір туралы көзқарас» аудармасына кіріспе сөзде Левин мен Силвер (2011:x): «Постмодернистер мен сыншыл теоряшылар Зиммельді импрессионистік, жүйесіз эссе жазушы ретінде бейнелеуге тырысады және Синунельдің өмір философиясы Зиммель жұмыстарының ортақ бағасын бере алады», – деп тұжырымдайды. Зиммельдің ой-дәйектерінің бөлшектелген және жүйесіз болып сипатталуы – оның өз теориялық көзқарасынан гөрі Америкада алғандарының көбірек болуына байланысты.[2] Оның ойларының тұтастығын ескере отырып, Пыхтинен (2010) Зиммельдің әлеуметтану процесін ұстанғанына сендіреді. Зиммель шығармашылығында көрініс табатын өмір тақырыбын айқындай отырып, Пыхтинен Зиммельдің «аффект» және «пайда болу» сияқты көптеген заманауи ойларды болжап білгенін айтады. Бұл – Зиммельдің бір реттік пікірі емес, оның бар ойының мәні. Бұл сипаттама Зиммельді тек нақты мәселелер мен тақырыптарға үздіксіз ұмтылатын ойшыл ретінде ғана қарастырып қоймай, оның Маркс, Дюркгейм мен Веберден мүлдем өзгеше әлеуметтануды ұсынғанын дәлелдейді (Schermer and Jary, 2013) Зиммель әлеуметтануы бірізді және жүйелі деп тұжырымдайды. Өмір тақырыбына көз тігуден гөрі олар Зиммельдің диалектикалық әдісіне назар аударады. Олар Зиммельдің адамдар арасындағы қарым-қатынасты талдауда реляционды көзқарасқа сүйеніп, «диалектиканы қолдануы өзіне дейін ретсіз (яғни жүйесіз) күйдегі әлеуметтік әлемді жүйелендіруге мүмкіндік берді» деп тұжырымдайды.

Қазіргі қолданылуы

Зиммель бөлшектелген немесе жүйелі ойшыл болып сипатталса да, бәрібір оның ойлары көптеген заманауи мәселелерді түсіну үшін қолданылады. Осы бөлімнің басында айтқандай, Чикаго мектебі Зиммельді микроәлеуметтанудағы түсініктері үшін жоғары бағалаған. Зиммельдің микрофокусталған «интеракционизмі» әлі де өзектілігін жоймағандықтан, заманауи әлеуметтану оны басқа жолдармен қолданды. Оның мәдениет туралы, әсіресе өнер мен (Simmel, [1916], 2005) дін жайындағы (Silver and O'Neill, 2014; Simmel, 1997) жазбалары мәдени әлеуметтанушылардың зор қызығушылығын туғызды. Іс жүзінде Зиммель өзінің аздаған импрессионистік және фрагменталды жазу стилін тамаша үйлестіріп, назарды мәдениетке аударды, бұл оны 1980 және 1990 жылдардағы постмодерндік әлеуметтанушылар арасында танымал етті (Weinstein and Weinstein, 1993). Кеңістік пен қаланы зерттеуші әлеуметтанушылар Зиммельдің метрополия мен ақыл-ой өмірі туралы эссесіне жиі сілтемелер жасайды, сонымен қатар Зиммельдің физикалық кеңістіктің: есік кенересі, көпірдің адам қарым-қатынасы үшін маңызы туралы бұрын беймәлімдеу шығармаларына сүйенеді (Scaff, 2009).

Нақтырақ айтқанда, Зиммель еңбегі XXI ғасырдағы сандық технологиялардың жеке өмірге қол сұқпаушылық, құпиялық және жеке сәйкестік сияқты әлеуметтік құбылыстарында қолданыс тапты (G. Marx and Muschert, 2009). Осыған дейін айтылғандай, құпия «жария ету немесе жасыру болсын, ақпаратты игеруге деген ұмтылысты» қамтиды (G. Marx and Muschert, 2009:221). Заманауи технологиялар ақпаратты жасыру және жария ету мүмкіндігі бар жаңа әдістер енгізуде. Интернет форумдар адамдарға мүлдем

бейтаныс, бөлкім, ешқашан бетпе-бет кездеспейтін адамдармен жеке ақпарат пен пікір бөлісуге мүмкіндік туғызады. Электронды поштаны шифрлау құпия ақпаратқа қолжетімдікті бақылауға мүмкіндік береді. Г. Маркс пен Мушерт (G. Marx and Muschert, 2009:226): «Егер Зиммель заманауи әмбебап дүкенге келіп, өзінің видеомонитордағы бейнесін көрсе, дауыс зорайтқыштағы жарнаманы естіп, бақылаушыға дисконт картасын ұсынып, жекелеген (немесе салаландырылған) заттарға жеңілдіктер болатыны туралы түбіртек хабарламасын алса қайтер еді?» – деген сауал қояды. Бұдан былайғы жерде қандай да бір құпияңыз тек бетпе-бет кездескен адамға айтқаныңызда ғана ашылатын қасиетін жоғалтты; себебі ендігі жерде құпияны сақтау үшін күнделікті өмрдегі ақпарат жүйесін білу қажет; мәселен, Facebook-тегі жеке парақшаңызды бөгде біреудің бұзып, кіріп кету қаупі әрдайым бар және мемлекет бұған қатысты биометриялық бақылау технооолгиясын қолданып отыр. Адам осындай әлеуметтік ортада жеке және бұқаралық құпия арасындағы айырмашылықты қалай реттеуі керек? Жеке ақпаратты үнемі рұқсатсыз пайдаланатын технологиялардың анталаған тұзағында құпияны қалай сақтауға болады? Зиммельдің бастапқы тұжырымдамасы өзекті болып қалғанымен, құпиялық және өзін-өзі әшкерелеу мәселесі Зиммель болжамаған деңгейге көтеріліп барады.

Таяу уақыттағы зерттеулер заманауи жаһандану мәселесін түсіну үшін Зиммель теориясын қолданды. Жаһанданудың басқа ерекшеліктерімен қатар, адамдардың иммиграция, уақытша жұмыс және туризм, халықаралық шекаралар арқылы жылдам орын ауыстыру мәселелерін қамтиды. Зиммельдің танымал *«бейтаныс адам»* жайлы эссесі осы жаһандық процестерден пайда болатын әлеуметтік қарым-қатынас жайлы ой қозғауға септесуі мүмкін. Мысалы, Агнес Хеллер жасаған айырмашылықтарға сүйене отырып, Джон Рунделл (John Rundell, 2014) шартты бейтаныс пен күтпеген бейтаныс арасындағы айырмашылықтарды келтіреді. Шартты бейтаныстардың өздері қайтып орала алатын үйлері болады. Оларға еңбек етуші мигранттар, сарбаздар мен туристер жатады. Босқындар сияқты күтпеген бейтаныстың қайтып барар үйлері болмайды. Жаһандануды зерттеудегі басқа маңызды түсінік – космополитизм. Космополит – өзін әлем азаматы деп есептейтін адам. Олар адамдар легімен, ағыммен және әлеуметтік әртүрлілікпен сипатталатын қоғамда қолайлы (әсіресе қалалық кеңістікте). Зиммель тек қана космополиттік қалалардағы өмірді сипаттап қоймай ([1903] 1971), космополиттілікті немесе, Котестаның (2009) айтуынша, адамзаттың «жаһандық» идеалын қолдайды. Бұл жердегі космополиттік идеал дегеніміз – барша адамға тән бірегей индивидуалды қасиетке ие адам. Заманауи жаһандану процестері индивидуалдықты жоятыны рас (Ritzer, 2004), айырмашылықты мойындау бір-бірін құрметтеп бағалауға емес, нәсілшілдік пен басқа да зорлық формаларына әкеп соғады. Дегенмен Котеста Зиммельдің еңбектері шығармашыл және өркениетті «жаһандық адамзатты» қалыптастыруға қажетті әлеуметтік алғышарттардан бастау алатынына күмән келтірген.

Қорытынды

Георг Зиммель еңбектері көптеген жылдар бойы американдық әлеуметтану теориясына әсер етті. Бұл әсер етудің түпқазығы – микроәлеуметтанудан жалпы әлеуметтану теориясына жылжу, «Зиммель еңбектері ортақ теориялық тәсілді қамтиды» деген идея болды. Зиммель әлеуметтануы әлеуметтік және индивидуалды деңгейлерді байланыстыратын кең ауқымды диалектикалық теорияға біріктірілген. Оның еңбектерінде мазасыздықтың төрт негізгі деңгейін ұштастырамыз: психологиялық, интерактивтік, құрылымдық және институттық, сонымен қатар өмірдің шеткі метафизикасы.

Зиммель диалектикалық бағдармен жұмыс жасаған және біз оның диалектикалық мәселелерін түрліше көрсетеміз. Олардың өзара қарым-қатынас формасында, нақтырақ айтқанда, сәнде қалай көрініс табатынын байқаймыз. Сондай-ақ Зиммель индивидуалды және әлеуметтік құрылымдар арасындағы шиеленіске қызығушылық танытқан, алайда оның басты мәселесі индивидуалды және объективті мәдениет арасындағы шиеленіс болды. Зиммель өзінің философиясы мен әлеуметтануын өмірдің ағымы мен ағысы ретіндегі теориясымен негіздеді. Өмір – диалектикалық процесс, онда өмір формамен қарым-қатынасқа түседі. Зиммельдің түсіндіруінше, өмір өзінен тыс өрбитін тарихи траекторияны сәйкестендіреді, өмір сан қырлы, яғни ол тоқтаусыз өзгеріске ұшырап отырады, субъективті мәдениет объективті мәдениеттен басым болады. Бұл бөлімнің негізгі бөлігі Зиммельдің әлеуметтік шындықтың төрт деңгейіндегі ойларына арналған. Ол бұл жайында жазбаса да, оның индивидуалды сана туралы көптеген пайдалы болжамдары болған. Зиммель индивидуалдықты эстетикалық және идеал тұрғысынан бағалады, себебі ол адамдарға өзінің шығармашылық қасиеттерін толық жүзеге асыруға мүмкіндік берді. Оның қарым-қатынас формалары мен қарым-қатынас түрлері туралы әлдеқайда көп ұсыныстары болды. Формалды әлеуметтануда Зиммельдің әлеуметтік геометрияға деген, мысалы адамдар санына деген, үлкен қызығушылығын көреміз. Бұл тұрғыда Зиммельдің диададан триадаға өтудің шешуші мәні туралы еңбегін қарастырамыз. Бір адамның қосылуымен біз диададан триадаға өтеміз, сонымен бірге жеке және доминантты бола алатын индивидтер үлкен масштабты құрылымдарға айналып, дамуы мүмкін. Бұл шиеленіс пен адам және үлкен қоғам арасындағы қарама-қайшылықтардың туындауына мүмкіндік береді. Өзінің әлеуметтік геометриясында Зиммель арақашықтық, сонымен қатар қоғамдық өмірдегі «оғаштық» мәселесімен айналысқан, мысалы, бұл туралы өзінің *«Кедейлер»* эссесінде айтқан. Зиммельдің әлеуметтік түрлерге қызығушылығы кедейлер туралы талқылауларында, оның әлеуметтік формалар туралы ойлары өктемдік пен бағыныштылық, үстемдік жайлы талдауларында көрсетілген.

Макродеңгейде Зиммельдің әлеуметтік құрылымдар туралы айтары аз еді, алайда әлем тұжырымдамасы Зиммельге барлығын қамтитын үстем дүниетаным – дін, өнер және ғылым туралы баяндауға мүмкіндік берді. Зиммель кейбір дүниетанымдарға байланысты ой қозғай келіп, қосалқы мекемелердің біреуі екіншісіне қарағанда зиянды деп қарастырған, мысалы, ақша экономикасы. Зиммель әсіресе өзі объективті мәдениет деп атаған саламен көп әуестенді. Оны бұл мәдениеттің кеңеюімен қатар жеке тұлғаларды күйретететін жосықсыз жойқын ықпалы алаңдатты (мәдениет трагедиясы). Бұл жалпы мәселе оның көптеген нақты эсселерінде көрініс табады, мысалы, қала мен айырбас туралы.

«Ақша философиясында» Зиммельдің дәйекті ойлары ақшадан заманауи қоғамдық құндылық мәселесіне, соңында жалпы өмір мәселелеріне алмасты. Зиммель мәдениетке қатысты көптеген қатерлердің бір бөлігі ретінде мәдениет трагедиясына көңіл аударды. Соңында біз Зиммельдің барлық тоериялық ойларының шоғырын көрсету үшін оның құпиялық жайлы еңбегін талқыладық. Зиммельдің ақша жайлы зерттеулері, сонымен қатар құпиялық туралы ойлары, микродеңгейдегі құбылыстар туралы толғамдары мен таныстарының берген бағасына сүйеніп, оның еңбектерінде көркем және алғыр теориялық ориентацияның болғанын айта аламыз.

Ескертпелер

1. Нақты жағдайда қарым-қатынас мазмұны – бұл «адамдарды бір-бірімен байланысуға мәжбүр ететін дискілер, мақсаттар мен идеялар» (D. Levine, 1981b:65).

2. Пыхтинен (2010) «американдық әлеуметтану Зиммельдің жазбаларындағы тексеріп көруге болатын элементтерге баса назар аударып отыр» дегенге күмәнмен қарайды және өзінің микроәлеуметтануына бейімділік танытқан. Бұл Зиммельдің еңбектері атүсті және толық емес деген тұжырымдамаға алып келді. Бұған дейін, керісінше, неміс дәстүрінде Зиммельді оның дәуіріндегі философиялық жазбалардың контексінде түсіну үрдісі болған еді және оны метафизикалық мәселелерді тереңірек зерттеген ғалым ретінде сипаттайтын. Бұл Зиммель мен әлеуметтанушылардың немесе Зиммель мен философтардың арасын алшақтатпайтын, керісінше, Зиммельдің еңбектерінің ауқымды және жүйелі екенін көрсетеді.

DU

II БӨЛІМ

Қазіргі заманғы әлеуметтану теориясы: негізгі мектептер

DU

6

Әлеуметтану теориясына тарихи шолу: кейінгі кезең

Тарау мазмұны

Ерте кезеңдегі американдық әлеуметтану теориясы
Ғасырдың ортасына дейінгі әлеуметтану теориясы
Ғасыр ортасынан кейінгі әлеуметтану теориясы
XX ғасырдың соңындағы әлеуметтану теориясындағы зерттеулер
Модерн және постмодерн теориялары
XXI ғасырдағы әлеуметтік теория

АҚШ-та әлеуметтанудың пайда болған уақытын нақты атап көрсету қиын. Әлеуметтік мәселелер туралы курстар 1858 жылы Оберлинде жүргізілді. Конт ұсынған *әлеуметтану* терминін Джордж Фитцхью 1854 жылы қолданды. Ал Уильям Грэхам Самнер 1873 жылы әлеуметтік ғылымдар курсын Йель университетінде оқытты. 1880 жылдары «Әлеуметтану» деп арнайы аталған курстар жүргізіле басталды. *Әлеуметтану* атанған алғашқы бөлім 1889 жылы Канзас университетінде құрылды. 1892 жылы Альбион Смолл Чикаго университетіне ауысып, әлеуметтану бөлімін ашады. 1897 жылы У.Э.Б. Дюбуа Атланта университетінде әлеуметтану бөлімін құра бастайды. Тарихқа жүгінсек, Чикагодағы әлеуметтану бөлімі американдық әлеуметтанудың бірінші маңызды орталығы болды (Matthews, 1977), Н Эрл Райт (2002) пен Алдон Д. Моррис (2015) өз еңбектерінде Дюбуа бастаған Атланта мектебі осы атақты теңдей бөлісуге құқылы екенін дәлелдейді.

Ерте кезеңдегі американдық әлеуметтану теориясы

Саясат

Джулия мен Герман Швендингер де (1974) алғашқы американдық әлеуметтанушылар еуропалық теоряшылар сияқты консерватор емес, көбіне саяси либерал болғанын дәлелдеуге тырысады. Ерте кезеңгі американдық әлеуметтануға тән либерализмнің екі негізгі элементі бар. Біріншіден, ол адамдардың бостандық пен әл-ауқатқа сенімі арқылы меңгеріледі. Бұл сенімге Конттың ұжымдық көзқарасына қарағанда Спенсердің бағыты көбірек әсер етеді. Екіншіден, бұл тұжырымға байланысты көптеген әлеуметтанушылар әлеуметтік прогреске эволюциялық көзқарас ұстанды (W. Fine, 1979). Алайда олар прогреске алып келудің ең тиімді жолын іздеу барысында екіге жарылды. Кей ғалымдар әлеуметтік реформалауға, ең алдымен, мемлекет көмек көрсетуі керек десе, кейбіреулері қоғамның түрлі компоненттері өз мәселелерін өздері шешуі қажет деп санайтын laissez-faire доктринасын ұсынды.

Шегіне жеткен либерализм консерватизмге өте ұқсас келеді. Әлеуметтік дамуға деген сенім – реформаға немесе laissez-faire доктринасына және индивидтің маңыздылығына деген сенім екеуі де жүйені біртұтас етін қолдайтын ұстанымдарға әкелді. Маңыздысы – әлеуметтік жүйе жұмыс істейді немесе

6.1-КЕСТЕ ● Әлеуметтану теориясы: кейінгі кезең

жұмыс істеу үшін реформалауға мүмкіншілігі бар. Жалпы алғанда, жүйеге қатысты сын жоқтың қасы. Америка жағдайында, нақты алғанда, капитализмге қойылатын сұрақтар аз. Әлеуметтанушылар шарасыз таптық күрестердің орнына болашақта таптар арасындағы келісім мен үйлесімділікті көрді. Жалпы, ерте американдық әлеуметтану теориясы ішкі және сыртқы империализм мен әлеуметтік теңсіздікті рационалды түрде ақтап алуға көмектесті (Schwendinger and Schwendinger, 1974). Қорыта келгенде, алғашқы әлеуметтанушылардың саяси либерализмі шамадан тыс консервативті нәтижеге алып келді.

Әлеуметтік өзгеріс және интеллектуалды ағымдар

Американдық әлеуметтану теорияларының пайда болу тарихын талдау барысында Роско Хинкл (1980) мен Эллсуорт Фурман (1980) осы теорияның дүниеге келуінің бірнеше алғышарттарын анықтады. Америка қоғамында Азаматтық соғыстан (Bramson, 1961) кейінгі әлеуметтік өзгерістердің маңызы өте зор болды. 1-тарауда біз Еуропадағы әлеуметтану теорияларының даму факторларының жиынтығын талқыладық, олардың кейбіреулері (индустрияландыру мен урбанизация сияқты) Американдағы әлеуметтану теорияларының дамуымен тығыз байланысты. Фурманның көзқарасы бойынша, алғашқы американдық әлеуметтанушылар индустрияландырудың позитивті мүмкіндіктерін көре білді, сондай-ақ оның қаунін де түсінді. Бұл алғашқы әлеуметтанушыларды индустрияландыру тарапынан туатын қатерлерді жеңу туралы жұмысшы қозғалыстары мен социалистік топтар идеялары қызықтырғанымен, олар қоғамды радикалды қайта құруға қарсы болды.

Артур Видич пен Стэнфорд Лайман (1985) американдық әлеуметтанудың қалыптасуына христиандықтың, әсіресе протестантизмнің ықпалы туралы нақты дәлелдер келтіреді. Американдық әлеуметтанушылар әлемді сақтап қалудың протестанттық жолын таңдап, бір тілдің орнына басқа тілге, яғни ғылымның орнына дінге зейін қойды. «Құрама Штаттарда әлеуметтану жөніндегі алғашқы жұмыстар пайда болған 1854 жылдан бастап Бірінші дүниежүзілік соғысқа дейін әлеуметтану американдық өмірдің, ойлардың, институттар мен сенімдердің сан алуан сұрақтарына моральдық және интеллектуалдық тұрғыдан жауап берді» (Vidich and Lyman, 1985:1). Әлеуметтанушылар әлеуметтік мәселелерді анықтап, зерттеп олардың шешілу жолдарын қарастырды. Шіркеу қызметкері адам өмірін дін арқылы жақсартқысы келсе, әлеуметтанушы да бүкіл қоғам аумағында дәл солай әрекет етті. Өзінің бастауын діннен алғандықтан және дінмен қатар жүретіндіктен, әлеуметтанушылардың басым көпшілігі қоғамның фундаменталды заңдылығын жоққа шығармайды.

Хинкл мен Фурман өз еңбектерінде тағы бір маңызды фактор ретінде атап өткендей, американдық әлеументтану 1800 жылдардың соңына қарай Америкада бір мезгілде ғылыми мамандықтар (оның ішінде әлеуметтану) мен қазіргі университет жүйесінің қалыптасуына ықпал етті. Еуропада, керісінше, университет жүйесі әлеуметтану пайда болғанға *дейін* қалыптасып үлгерген. Әлеуметтанудың Еуропада өз жолын тауып кетуі қиынға соққанына қарамастан, жаңадан құрылып келе жатқан американдық университеттік жүйеде жолы жеңіл болды.

Ерте кезеңдегі американдық әлеуметтанудың (өзге де әлеуметтік пәндер сияқты) тағы бір ерекшелігі – тарихи көзқарастан бас тартып, позитивистік немесе «ғылыми» бағытқа бет бұрды. Дороти Росс жазғандай, «біріктірілген

абстракцияға қол жеткізу ынтасы және сандық әдістерді қолдану американдық әлеуметтік ғалымдарды тарихи және мәдени антропологиядағы түсіндірушілік интерпретативті модельдерінен, сондай-ақ Макс Вебер ұсынған түсіндірмелі интерпретативті модельдерді жалпылаудан бас тартқызды» (1991:473). Ұзақ мерзімді тарихи өзгерістерді түсіндірудің орнына әлеуметтану қысқа мерзімді процестерді ғылыми тұрғыдан зерттеуге бет бұрды.

Беделді, қалыптасқан еуропалық теорияның американдық әлеуметтану теориясына тағы бір факторының ықпалы болды. Еуропалық теорияшылар айтарлықтай деңгейде әлеуметтану теорияларының негізін қалаушылар болды, ал американдықтар осы негізді қолдана алды. Американдықтарға еуропалық ғалымдар Спенсер мен Конт айрықша ықпал етті. Алғашқы кезде Зиммельдің шығармашылығы да белгілі деңгейде маңызды рөл атқарды. Ал Дюркгейм, Вебер және Маркстің алғашқы жылдары айтарлықтай ықпалы болған жоқ. Герберт Спенсер идеяларының тарихы ерте кезеңгі еуропалық теориялардың американдық әлеуметтануға қаншалықты ықпал еткенінің қызықты әрі ақпараттық мысалы бола алады.

Герберт Спенсердің әлеуметтануға ықпалы. Неліктен алғашқы кезеңде американдық әлеуметтануда Спенсердің идеялары Конттың, Дюркгеймнің, Маркстің және Вебердің ағартуларына қарағанда ықпалдырақ болды? Хофштадтер (1959) оған бірнеше себеп ұсынады. Ең жеңілін алғанда, анық белгілі болғандай, Спенсер өзгелерге қарағанда өз еңбектерін ағылшын тілінде жазды. Сондай-ақ ол арнайы терминдерді көп қолданған жоқ, осылайша, өз шығармашылығының таралу ауқымын кеңейтті. Кейбір ғалымдар арнайы терминологиясының аздығын Спенсердің ғалым ретіндегі жасампаздық өресінің жеткіліксіздігімен байланыстырды. Алайда Спенсердің кең ауқымда танымал болуының басқа да маңызды себептері болды. Ол ғылым мен технологиялық жетістіктерге қызығушылық танытатын халықты өзіне тартатын ғылыми бағыт ұсынды. Спенсер адамзат тарихының барлық кезеңдерін қамтитын, тұтастай біріктіретін теорияны ұсынды. Спенсер идеясының қарқыны мен көптомдық еңбектері әртүрлі адамдардың алдында оның беделін арттыра түсті. Әсіресе оның теориясы индустриаландыру процесінің ауыртпалығын көрген қоғам үшін үміт сыйлап, жайлы сипатқа ие болды. Спенсердің айтуынша, қоғам тоқтаусыз алға қарай жылжып отырады.

Спенсердің ең атақты американдық шәкірттерінің бірі – Уильям Грэм Самнер Спенсердің көптеген әлеуметтік дарвинистік идеяларын қолдап, ары қарай өрбітті. Сондай-ақ Спенсер Лестер Уорд, Чарлз Хортон Кули, Э.А. Росс және Роберт Парк сынды алғашқы американдық әлеуметтанушыларға зор ықпал етті.

Алайда 1930 жылдары Спенсердің жалпы интеллектуалды ортада, әсіресе әлеуметтануда беделі болмады. Оның социал-дарвинистік, laissez-faire идеялары әлемдік соғыс пен ірі экономикалық тоқырау сияқты үлкен әлеуметтік мәселелермен салыстырғанда күлкілі болып көрінді. 1937 жылы Толкотт Парсонс тарихшы Крейн Бринтонның бірнеше жыл бұрын айтылған: «Қазір Спенсерді кім оқиды?» деген сөздеріне сүйене отырып, Спенсердің әлеуметтану үшін интеллектуалды өлімін жариялады. Қазір Спенсер тек қана тарих тарапынан қызығушылық тудырғанымен, оның идеялары Американдағы ерте кезеңдегі әлеуметтану теорияларының қалыптасуында маңызды *қызмет ат-*

қарды. Спенсердің еңбегі жартылай болса да ықпал еткен екі американдық теорияшының шығармашылығына қысқаша тоқталайық.

Уильям Грэм Самнер (1840–1910). Уильям Грэм Самнер – Құрама Штаттарда әлеуметтану атауына ие бола алатын курсты бірінші болып жүргізген автор (Delaney, 2005b). Самнер әлеуметтануды «әлемнің ешбір университетінде ашуға ешкім талпынбаған жылдары» оқытуды бастағанын айтады (Curtis, 1981:63).

Самнер Құрама Штаттардағы әлеуметтік дарвинизмнің негізгі өкілі болды, алайда өмірінің соңында ол өз көзқарасын өзгертті (Delaney, 2005b, Dickens, 2005; N. Smith, 1979; Weiler, 2007a, 2007b). Самнер мен оның студенттерінің арасында болған төмендегі диалог әлеуметтанушының жеке еркіндігінің қажеттілігі жайындағы «либералды» көзқарасын және үкіметтің араласуына қарсылығын бейнелейді:

– Профессор, сіз үкімет тарапынан өндіріске көмек берілетініне сенесіз бе?

– Жоқ, өгіз сияқты барынша еңбектенбесең, құрдымға кетесің.

– Иә, бірақ өгіздің еңбек етуге құқығы бар ма?

– Жоқ, ешқандай құқығы жоқ. Әлем ешкімге өмір сыйлауға міндетті емес.

– Профессор, олай болса, сіз тек байланыстық-бәсекелестік жүйеге сенесіз бе?

– Бұл – жалғыз ғана әлеуметтік-экономикалық жүйе. Басқаларының барлығы қате.

– Ал егер саяси экономика профессоры келіп, сізді жұмысыңыздан айырса, ренжуіңіз мүмкін бе?

– Тырысып көрсін, егер ол менің орнымды алса, бұл – менің қателігім. Менің жұмысым – ешкім мені жұмыстан айыра алмайтын деңгейде пәнді оқыта алуым.

(Phels, cited in Hofstadter, 1959:54)

Самнер «ең жақсы икемделген адамдар ғана аман қалады» деген бағытты әлеуметтік әлемді зерттеу үшін ұстанды. Спенсер сияқты ол адамдардың қоршаған ортамен күресі туралы айтты және сәттілікке ең мықтылар ғана қол жеткізе алатынын жазды. Осылайша, Самнер адамның агрессиялығы мен бәсекелестігін қолдады. Сәттілікке қол жеткізген адамдар оған лайықты, ал сәтсіз адамдар өз сәтсіздігіне лайықты. Спенсер сияқты Самнер де жолы болмаған сәтсіз адамдарға өзгелер тарапынан, әсіресе үкімет тарапынан көмек көрсетуге қарсы болды. Оның ойынша, мұндай араласу адамдар арасында жануарлар арасындағы сияқты ең мықтысы аман қалатын, ал әлсізі жойылып кететін табиғи екшеуге қайшы келеді. Самнер жазғандай: «Егер бізге ең мықтының аман қалатыны ұнамаса, бізде бір ғана балама бар: әлсіздің аман

қалуы» (Curtis, 1981:84). Бұл теориялық жүйе әл-ауқат пен билікке қол жеткізудің үлкен айырмашылығын ақтай отырып, капитализмнің дамуына алып келді.

Қазіргі уақытта Самнердің тарих тарапынан басқа қызығушылық тудырмайтынына екі себеп бар. Біріншіден, оның теориялық бағыты мен әлеуметтік дарвинизмі бәсекелестік – капитализм мен оның мәртебесін орынсыз заңдастыруға бағытталған әрекет деп санайды. Екіншіден, Самнер Йельде білім алушылар саны көп әлеуметтану мектебінің қуатты базасын құра алмады. Ондай жетістікке бірнеше жылдан кейін Чикаго университетінде (Heyl and Heyl, 1976) қол жеткізді. Өз уақытында Самнер беделді әрі атақты болғанымен, «оны қазір көп біле бермейді» (Curtis, 1981:146).

Лестер Ф. Уорд (1841–1913). Лестер Уордтың еңбек жолы өзгеше болды, ол уақытының негізгі бөлігін федералды үкіметтің палеонтологі қызметіне арнады. Осы уақытта ол Спенсер мен Контты оқып, әлеуметтануға зор қызығушылық таныта бастады. 1800 жылдардың соңы мен 1900 жылдардың басында ол өзінің әлеуметтану теориясын түсіндіретін бірнеше еңбегін жариялады. Осы еңбегінің танымалдығының арқасында 1906 жылы Американдық әлеуметтанушылар қоғамының бірінші президенті болып сайланды. Сол кезде алғаш рет Браун университетінде жұмысқа тұрып, өмірінің соңына дейін сонда ғылыми қызмет атқарды.

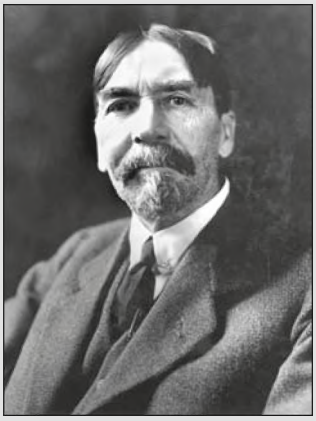
Уорд Самнер сияқты, «адамдар қазіргі жағдайға жеткенше дамудың көптеген сатыларынан өтті» деген тұжырыммен келісті. Ол ерте заманғы қоғамдарға немқұрайдылық пен жабайылық тән болды, ал қазіргі қоғам күрделірек, бақыттырақ және көбірек еркіндік береді деп санады. Әлеуметтанудың, *таза әлеуметтанудың* міндеттерінің бірі – әлеуметтік өзгеріс пен әлеуметтік құрылымның негізгі заңдарын зерттеу. Алайда Уорд әлеуметтанушылардың әлеуметтік өмірді зерттеуін жеткіліксіз деп пайымдады.

Ол әлеуметтанудың практикалық қыры да болуы керек, яғни *қолданбалы әлеуметтану* болуы қажет деп санады. Соңғысы саналы түрде ғылыми ілімнің қоғамды жетілдіру мақсатында қолдану қажет екенін білдіреді. Осылайша, Уорд толықтай әлеуметтік дарвинист болған жоқ, ол әлеуметтік реформалардың жүргізілу қажеттігіне және оның маңыздылығына сенді.

Тарихи маңыздылығына қарамастан, Самнер мен Уорд әлеуметтану теориясының дамуында ұзақ уақыт бойы маңызды орын алған жоқ. Енді біз сол уақыттың теорияшысы Торстейн Веблеңнің еңбегін қысқаша қарастыратын боламыз. Торстейн Веблеңнің шығармашылығы өзектілігін жоғалтқан жоқ және қазіргі уақытта оның әлеуметтануға деген ықпалы артып келеді. Кейін біз бірнеше теорияшылардың тобына, әсіресе Мид пен оның мектебіне, Американдағы әлеуметтануда мерейі үстем Чикаго мектебіне назар аударамыз. Чикаго мектебінің орны осы ғылымда аз ғана «интеграцияланған ұжымдық интеллектуалды кәсіпорындардың» бірі (Париждегі Дюркгейм мектебі де солардың бірі болды) болуымен ерекшеленеді (Bulmer, 1984:1). Чикаго университетінде басталған дәстүрлі әлеуметтану мен оның теориялық (және эмпирикалық) мәртебесі қазір де маңызын жойған жоқ.

Торстейн Веблен (1857–1929). Веблен әлеуметтанушы емес еді, ол экономика бөлімдерінде қызмет істеп, экономикада да маргиналды /ерекше/ тұлғалардың бірі болды. Осыған қарамастан, әлеуметтану мен бірнеше пәндерге ұзақ уақыт қолданылған елеулі маңызы бар әлеуметтік тұжырымдама

ТОРСТЕЙН ВЕБЛЕН
БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ



https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e9/Veblen3a.jpg

Торстейн Веблен 1857 жылдың 30 шілдесінде Висконсиндегі ауылда дүниеге келді. Оның ата-анасы Норвегиядан көшіп келген кедей фермерлер еді (Dorfman, 1966). Торстейн – 12 баланың алтыншысы. 17 жасында фермадан кетіп, Медисон штатындағы Нортфилдтегі Карлтон колледжіне оқуға түсті. Оқуының алғашқы кезінде біраз қиыншылықты басынан өткерді, әйтсе де ауыртпалыққа мойымай, әзіл-қалжыңмен көңіл көтере білді.

Ол өзінің алғашқы әйелімен (Карлтон колледжінің президентінің жиені) Карлтон колледжінде білім алған кезінде танысқан (олар 1888 жылы үйленді). Веблен 1880 жылы оқуын аяқтап, оқытушылық позицияға қол жеткізді, бірақ жұмыс орны кейіннен жабылды, осылайша Веблен Джон Хопкинс университетінде философияны оқу үшін шығысқа аттанды. Дегенмен шәкіртақы ала алмай, мұқтаждық қысқан соң Йель университетіне ауысты. Ол жерде жолы болып, 1884 жылы Йель университетінде PhD дәрежесін алды (оның ұстаздарының бірі – әлеуметтанудың ерте кезеңдегі майталманы Уильям Грэм Самнер).

Алайда жақсы ұсыныс хаттары болғанымен, ол университетте қызметке қала алмады. Оның агностицизмі, кәсіби дәрежесінің болмауы, иммигрант болып саналуы және ақсүйек болмауы университетте қызмет етуіне кедергі болды. Сөйтіп, бірнеше жыл жұмыстан шеттеп қалды (ол мұны денсаулығының жайымен байланыстырды). Алайда 1891 жылы ол білімге қайта оралды. Бұл жолы Корнель университетінің әлеуметтік ғылымдарына ден қойды. Чикаго университетіне ауысқан профессорының (А. Лоуренс Лафлин) көмегімен Веблен 1892 жылы Чикаго университетінің қызметкері атанды. Сол кезеңде Чикагодағы көптеген академиялық басылымдардың бірі – *The Journal of Political Economy* журналының редакциялық жұмыстарының үлкен бөлігін атқарды. Веблен Чикагодағы маргиналды тұлғалардың бірі болды, ол кейбір курстардан дәріс оқыды, бірақ ең бастысы *The Journal of Political Economy* журналын өз шығармаларын жарыққа шығару үшін пайдаланды. Оның еңбектері басқа да басылымдарда жарық көре бастады. Сол журналдардың қатарында Чикаго университетінде бастау алған тағы бір жаңа *The American Journal of Sociology* журналы болды.

1899 жылы ол өзінің *The Theory of the Leisure Class* («Әл-ауқатты тап теориясы») атты еңбегін жариялады, бұл ең танымал жұмысы болғанмен, оның Чикагодағы лауазымы өзгерген жоқ. Веблен қарапайым, жалақысы жүздеген долларға ғана көтерілетін қызметке өсіруін сұрағанда, университет басшысы оған жұмыстан кете беруіңе қарсы емеспін дейтін көрінеді. Осыған қарамастан, кітап жұртшылықтың назарына ілігіп, Веблен профессордың ассистенті болып тағайындалды. Кейбір студенттер оның дәрістерінен шабыт алса, көпшілігі оны «сұрапыл» деп есептеді. Оның Чикагодағы студенттерінің бірі: «Жұмбақ жан... ол әдетте қолын бетіне қойып немесе осыған ұқсас қалыпта міңгірлеген, бірқалыпты байсалды дауыспен сөйлейтін, сабақты қызықсыз әрі іш пыстырарлықтай етіп жүргізетін», – дейді (Dorfman, 1966:248–249). Ол әдетте өзінің өсіп келе жатқан беделі туралы хабардар болған көп студенттермен жұмыс істей бастаса, семестрдің соңына қарай оның тыңдаушыларының саны күрт азайып кететін.

Вебленнің Чикагодағы күндері түрлі себептермен шектеулі болды, сол себептердің бірі оның некесін бұзумен бірге, басқа әйелдермен әуейі болып, викториандық көңіл күйді бұзуы еді.

ТОРСТЕЙН ВЕБЛЕН

1906 жылы Веблен Стэнфорд университетінен доцент дәрежесін алды. Стэнфордтағы қызметінің Чикагодағы жағдайдан айырмашылығы, ол бакалавр студенттерін оқытты. Бірақ олардың көпшілігі оның түрі үшін (студенттердің бірі оны қаңғыбасқа ұқсайтынын айтты) және дәрістерінің зеріктіретіндігі үшін оны таңдамайтын. Вебленнің әйелқұмарлығы оның 1909 жылы Стэнфорд университетіндегі жұмысынан шығуына себеп болды және алдағы уақытта академиялық қызмет алуы қиынға соқты. Бірақ Миссури университетінің экономика кафедрасының меңгерушісі болып қызмет атқаратын досы әрі әріптесінің көмегімен Веблен 1911 жылы сол жерде қызметке орналасты. Осы жылы ол ажырасып, 1914 жылы бұрынғы студентіне үйленді. Ол студенті де бұрын тұрмыста болған.

Миссуриде Веблен жұмысын оқытушы қызметінен бастады. Жалақыны да Стэнфордқа қарағанда аз алды. Сондай-ақ ол Миссури штатындағы университет қалашығы орналасқан Колумбия қаласын жек көрді. Ол бұл қаланы «қаладағы тоқылдақтың ойығы», ал штатты «шіріген қаңқа» деп атады (Dorfman, 1966:306). Алайда Миссуриде өткізген уақытта оның атақты кітаптарының бірі *The Instinct of Workmanship and the State of the Industrial Arts* («Шеберлік инстинкті және индустриалды өнердің мән-жайы») жарық көрді (Veblen, [1914] 1964).

1917 жылы Вебленнің академиялық тұрақсыз мансабы тағы да бір рет айналып соқты. Бұл кезде ол Вашингтондағы Колумбия аймағына көшіп келген еді. Президент В. Вильсонның тапсырмасы бойынша, Бірінші дүниежүзілік соғыс кезінде көші-қонды бейбіт түрде реттеу үшін құрылған топпен жұмыс істейтін болды. АҚШ-тың Азық-түлік қауіпсіздігі басқармасында жұмысқа қабылданған соң Веблен Нью-Йорктағы *The Dial* журналының редакторларының бірі ретінде қызмет етті. Біраз уақыттан кейін журнал өз бағытын ауыстырды және бір жылдың ішінде Веблен өзінің редакциядағы орнын босатты. Сол кезде ол әлеуметтік зерттеудің жаңа мектебімен танысты. Жалақысы салыстырмалы түрде жоғары болды (оның негізгі бөлігіне Чикагодағы білім алушысы әсер етті). Ол қарапайым өмір сүрді, әйтсе де американдық бизнестің атақты сыншысы өз ақшасын, алдымен Калифорнияда жүзім бақшасында жүзім егуге, кейін қор нарығына салды.

Веблен Калифорнияға 1926 жылы оралып, келесі жылы Солтүстік Калифорнияның қалашығына қоныс аударды. Оның экономикалық жағдайы құрдымға кетті, жүзім өндірісіне салған ақшасынан айырылды, қоры құнсыз болып шықты. Тек авторлық құқығы үшін жылына 500 бен 600 доллар аралығында қаржы алып тұрды, ал чикаголық оқушысы оған жылына 500 доллар жіберуін тоқтатпады. Веблен өзгеше адам болды. Мәселен, ол жанындағылармен сағаттап мүлде сөйлеспей отыруы мүмкін. Оның достары мен шығармашылығына бас иетін оқырмандары оған Америка экономикалық қауымдастықтың президенті болуға жағдай жасады, бірақ ол бұл ұсыныстан бас тартты. Кітап сатушының келесі сипаттамасы, бұл тұйық адам туралы көбірек ақпарат береді:

> «Бұл адам – әдетте әр алты немесе сегіз апта сайын келіп тұратын тақуа, жұмбақ адам. Аурасы жеңіл... Оның шаштары ұзын болатын... Мен оны экономикаға қызықтыруға тырыстым. Мен бір күні оның *The theory of the Leisure Class* («Әл-ауқатты тап теориясы») арқылы көңілін табуға тырыстым. Мен оған қоғамдық санаға ену үшін бұл керемет жаңалық болатынын айттым... Ол барлығын мұқият тыңдап отырды, мен айтып болғанша, ол есік алдындағы қар секілді еріп кетті. Бір күні ол латын гимндеріне тапсырыс берді. «Мен сіздің атыңызды алуым керек, біз оған арнайы сіз үшін тапсырыс береміз», – дедім.
> «Мұндай кітапқа ұзақ уақыт бойы сатып алушылар болмайды», – дедім. «Менің атым – Торстейн Веблен», – деді ол дауысын төмендетіп».
>
> (Tilman, 1992:9–10)

Торстейн Веблен 1929 жылдың 3 тамызында үлкен депрессияның дәл алдында (көп адамдар оның еңбектері бұл депрессияның алдын алды деп санады) қайтыс болды (Powers, 2005).

жасады (K. McCormick, 2011; Powers, 2005). Веблен үшін негізгі мәселе «бизнес» пен «өндіріс» арасындағы конфликт болды. Бизнесті Веблен өз компаниясының кірісін ойлайтын, алайда баға мен кірісті жоғары деңгейде ұстап тұру үшін өндірістің санын шектеуге тырысатын өнеркәсіптің меншік иесі, басқарушысы, өндірістің «капитаны» деп түсіндіреді. Олар осы арқылы өнеркәсіптің қызмет етуіне кедергі жасап, өнеркәсіп өндірісіне араласпауын қажет ететін жалпы қоғамға кері әсерін (мысалы, жұмыссыздықты туғызады) тигізеді. Осылайша, басқарушылар қоғамның көптеген ішкі мәселелерінің туындауына себепкер болды. Вебленнің ойынша, басқарушы өнеркәсін жүйесін, оның қалай жұмыс істейтінін түсінетін және адамдардың жалпы әл-ауқатына мүдделі адам (мысалы, инженерлер) болуы керек.

Бүгінгі таңда Веблен еңбектерінің маңыздылығы оның *«Әл-ауқатты тап теориясы»* ([1899] 1994; Varul, 2007) кітабына қатысты айтып отыр. Веблен әл-ауқатты (бизнеспен тығыз байланыстағы) тапты бейберекет тұтынуды қолдағаны үшін сынға алады. Қоғамның басқа бөлігіне әсер қалдыру үшін олар «көп алдында даңғазалап уақыт өткізу» (уақытын бейберекет өткізу) мен «демонстрациялы тұтынуға» (тауарларды өз бағасынан қымбатқа алуға) жол беретінін айтады. Осындай мысал қоғамның барлық тобындағы адамдарға әсер етеді, олар тікелей және жанама түрде әл-ауқатты топқа еліктеуге тырысады. Нәтижесінде, өз уақыты мен ақшасын оңды-солды жұмсайтын қоғам пайда болады. Вебленнің бұл жұмысындағы ең маңызды нәрсе, ол сол уақытта жазылған әлеуметтанулық жұмыстардың көпшілігіне қарағанда (Вебленнің өзге де шығармаларын қоспағанда) *«Әл-ауқатты тап теориясы»* өндіріске емес, тұтынуға мән береді. Осылайша, бұл еңбек әлеуметтік теорияның бүгінгі өндірістен тұтынуға қарай жылжуын алдын ала көрсетті (Ritzer, 2010a; Ritzer, Goodman, and Wiedenhoft, 2001; Slater, 1997; also a journal—Journal of Consumer Culture—began publication in 2001).

Джозеф Шумпетер (1883–1950). Веблен сияқты, Джозеф Шумпетер де әлеуметтанушы емес, экономист еді, алайда әлеуметтануда ол маңызды тұлғалар қатарында болды, ол әсіресе экономикалық әлеуметтану саласында маңызды тұлға болып саналды (Dahms, 2011a; Swedberg, 1991). Капитализм теориясын, яғни капиталистік жүйенің негізінде жатқан «шығармашылық бұзылу» процесін тұжырымдаған еңбегі оны ғылыми ортаға кеңінен танытты (Shumpeter, 1976). Капитализм үшін жаңашылдық немесе инновация маңызды болды, алайда ол жаңа элементтер мен капиталистік жүйеге кедергі келтіретін ескі және ескірген элементтер жойылмайынша жүзеге асуы мүмкін емес. Бұл – капитализмнің динамикалық теориясы және Шумпетердің жоғары динамикалық экономикалық теориясының бір бөлігі. Ол өз әдісін экономикалық салаларда басымдыққа ие және оның сынына көбірек ұшырайтын статикалық теорияларға (сұраныс пен ұсыныс) қарсы қояды.

Чикаго мектебі[1]

Чикаго университетінің әлеуметтану бөлімін 1892 жылы Альбион Смолл құрды. Смоллдың шығармашылығы оның Құрама Штаттардағы әлеуметтанудың дамуындағы жеке рөлімен салыстырғанда маңызы төмендеу болды (Faris, 1970; Matthews, 1977). Ол осы елдегі көптеген жылдар бойы әлеуметтану пәнінің орталығына айналған Чикагодағы бөлімді құрды. 1894 жылы Смолл әлеумет-

тану бойынша алғашқы оқулық авторларының бірі болды. 1895 жылы ол қазіргі күнге дейін әлеуметтану саласындағы ең беделді басылымдардың бірі болып саналатын *American Journal of Sociology* журналының негізін қалады. 1905 жылы Смолл әлі күнге дейін маңызы зор американдық әлеуметтанушылардың кәсіби қауымдастығы – Американдық әлеуметтанушылар қоғамының негізін қалаушылардың бірі болды (Rhoades, 1981) (Американдық әлеуметтанушылар қоғамының сәтсіз аббревиатурасы ASS [American Sociological Society], Американдық әлеуметтану қауымдастығына – ASA [American Sociological Association] деп өзгертілді).

Ерте кезеңдегі Чикаго мектебі. Чикагодағы жаңадан құрылған әлеуметтану бөлімі өзіне тән бірнеше сипатпен ерекшеленді. Бір жағынан, ол дінмен тікелей байланыста болды. Кей оқытушылардың өздері – шіркеу қызметкерлері, ал басқалары шіркеу қызметкерлерінің балалары болды. Мысалы, Смолл «әлеуметтанудың басты мақсаты христиандық болуы тиіс деп санады (Matthews, 1977:95). Осы пікір әлеуметтік реформаларда қызығушылық туғызу керек деген көзқарасты ұстанады және осы көзқарас әлеуметтану ғылыми болуы шарт деген сеніммен ұштасады.[2] Үлғайып келе жатқан және урбанизация мен индустрияланудың позитивті әрі негативті ықпалын бастан кешірген Чикаго қаласында ғалымдарға әлеуметтік амелиоризацияға арналған ғылыми әлеуметтанумен айналысуға тура келді.

Уильям Айзек Томас (1863–1947). Уильям Айзек Томас 1895 жылы Чикаго университетінің қызметкері бола жүріп, 1896 жылы өз диссертациясын аяқтады (T. McCarthy, 2005). Томастың әлеуметтануға деген ұзақ мерзімді сарқылмас ықпалы әлеуметтану мәселелері бойынша ғылыми-зерттеудің қажеттілігін алға тартуында болды (Lodge, 1986). Ол көп жылдар бойы осы көзқарасты қолдаса да, оның негізгі сөзі 1918 жылы Флориан Знанецкиймен бірігіп шығарған *The Polish Peasant in Europe and America* («Европа мен Американдағы поляк шаруасы: иммиграция тарихындағы классикалық еңбек») атты кітап жарық көргенде айтылды (Halas, 2005; Stebbins, 2007a, 2007b; Wiley, 2007). Мартин Булмер оны аса маңызды зерттеу деп санайды, себебі бұл зерттеу әлеуметтануды «абстрактілі теориялар мен кітапханалық зерттеуді, теориялық шеңберді қолдана отырып, эмпирикалық әлемді зерттеуге алмастырды» (Bulmer, 1984:45). Норберт Уайли *The Polish Peasant in Europe and America* («Европа мен Американдағы поляк шаруасы») әлеуметтанудың қалыптасуына өте маңызды деп санады, өйткені «тек осы пән ғана зерттеу мен бақылау жүргізе алатын, жеке интеллектуалдық кеңістікті анықтайды» (Wiley, 1986:20). Осы кітап Европа мен Құрама Штаттарда сегіз жыл бойы жүргізілген зерттеудің нәтижесі және поляк көшіп-қонушыларының арасында әлеуметтік ұйымшылдықтың жойылуын зерттеді. Мәліметтер кейінірек өз мәнін жоғалта бастады. Алайда ондағы әдіснамасы маңызды болды. Ол автобиографиялық ақпарат, ақылы жазулар, туыстарға хат, газет тігінділері, ресми құжаттар және іскер корреспонденция сынды түрлі мәлімет көздерін қамтыды.

Поляк шаруасы әлеуметтік институттардың макроәлеуметтану зерттелімі болғанымен, Томас өз мансабында микроскопиялық, әлеуметтік-психологиялық бағыт-бағдарға ұмтылды. Ол мынадай әлеуметтік-психологиялық пікірімен белгілі (Дороти Томаспен бірігіп жазған кітапта көрсетілген):

«Егер адамдар жағдайды шынайы қалпында айқындаса, онда оның салдары да шынайы болады» (Thomas and Thomas, 1928:572).

Басымдық адамдардың не ойлайтыны және ол ой олардың істеген әрекеттеріне қалай әсер етулеріне байланысты болды. Бұл микроскопиялық, әлеуметтік-психологиялық көзқарас Маркс, Вебер мен Дюркгейм сияқты макроскопиялық, әлеуметтік-құрылымдық және әлеуметтік-мәдени көзқарастарға қарама-қайшы келді. Ол Чикаго мектебінің теориялық жемісі – символикалық интеракционизмнің ерекше белгілерінің бірі болды (Rock, 1979:5).

Роберт Парк (1864–1944). Чикагодағы тағы бір ерекше тұлғалардың бірі – Парк 1914 жылы Чикаго университетіне жарты жұмыс күніне оқытушы болып орналасты. Көп ұзамай әлеуметтану бөліміндегі ең озық ғалымдардың санатына қосылды.

Парктың әлеуметтанудың дамуындағы маңыздылығын даралайтын бірнеше ерекшеліктері бар. Біріншіден, ол 1930 жылдарға дейін әлеуметтануда басымдық танытып келген Чикаго университетінде ең мықты тұлғалардың бірі болды. Екіншіден, Парк Еуропада оқыды және Чикаго әлеуметтанушыларының назарын сол құрлықтың ойшылдарына аударуға ықпал етті. Парк Зиммельдің шәкірті болды, осылайша, Зиммельдің идеялары, әсіресе оның іс-әрекет пен өзара ықпалдасуға берген басымдығы Чикаго мектебінің теориялық бағдарының қалыптасуына зор әсерін тигізді (Rock, 1979:36–48). Үшіншіден, Парк әлеуметтанушы болудан бұрын репортер болды, бұл тәжірибесі оған қала өмірі мәселелерінің маңыздылығын түсінуге және бақылау арқылы эмпирикалық мәліметтерді жинау қажеттігін үйретті (Lindner, 1996; Strauss, 1996). Чикаго мектебінің қала экологиясына айрықша ден қоюы дәл осы жерден туындады (Gaziano, 1996; Maines, Bridger and Ulmer, 1996; Perry, Abbott, and Hutter, 1997). Ең соңында, 1921 жылы Парк пен Эрнест У. Берджесстің әлеуметтану саласында шын мәнісінде маңызды *Introduction to the Science of Sociology* («Әлеуметтану ғылымына кіріспе») атты оқулығы жарық көрді. Ол көп жыл бойы есте қалатындай ықпалды кітап болды, әсіресе ғылымға, зерттеуге бейімділігімен, әлеуметтік құбылыстардың кең ауқымын қамту ерекшелігімен дараланды.

1920 жылдың соңы мен 1930 жылдардың басында Парк уақытының көбін Чикагодан басқа жақта өткізді. Ақырында, оның нәсілдік қарым-қатынастарға қатысты өмір бойғы қызығушылығы (әлеуметтанушы болғанға дейін ол Букер Талиафер Вашингтонның хатшысы болып жұмыс істеді) оны 1934 жылы Фиск университетіне («қара нәсілді» университет) алып келді. Чикаго бөлімінің құлдырауы ішінара Парктың кеткенімен байланысы болмағанымен, бұл әлеуметтану орталығының ықпалы 1930 жылдарға қарай әлсірей бастады. Чикаго университеті әлеуметтану кафедрасының құлауы және өзге де әлеуметтану бөлімдері мен теориялары туралы айтпастан бұрын, біз осы мектептің ерте кезеңіне және шығармашылығы теориялық маңыздылыққа ие екі тұлға – Чарлз Хортон Кулиге және ең маңыздысы – Джордж Герберт Мидке оралуымыз керек.[3]

Чарлз Хортон Кули (1864–1929). Кулидің Чикаго мектебімен байланысы ерекше, себебі ол өзінің ғылыми қызметін Мичиган университетінде бастады. Алайда Кулидің теориялық көзқарастары Чикаго мектебінің көрнекті бағыты болған символикалық интеракционизммен сәйкес келді (G. Jacobs, 2006; Sandstrom and Kleinman, 2005; Schubert, 2005, 2007).

Кули 1894 жылы Мичиган университетінде PhD дәрежесіне ие болды. Ол әлеуметтануға қатты қызықты, алайда сол уақытта Мичиганда әлеуметтанулық бөлім болған жоқ. Сондықтан оның докторлық жұмысына қатысты сұрақтар Франклин Гиддингстің жетекшілігімен 1889 жылдан бері әлеуметтануды оқытатын Колумбия университетінен келіп жатты. Кули ұстаздық мансабын Мичиганда докторлық дәреже алғаннан бұрын, 1892 жылдан бастады.

Кули әлеуметтік тап, әлеуметтік құрылым мен әлеуметтік институттар сияқты ауқымды феномендерді теориялық тұжырымдауымен және әлеуметтік өмірдің әлеуметтік-психологиялық аспектілерін түсінуге үлес қосуымен кең танымал болды (Shubert, 2005, 2007). Кулидің бұл саладағы шығармашылығы оған қарағанда тереңірек әрі еңбектері өз кезінде әлеуметтануға үлкен ықпал еткен Джордж Герберт Мидтің шығармашылығымен қатар қойылып жатады. Кулиді сана қызықтырды, бірақ ол (Мид секілді) сананы әлеуметтік контекстен ажыратудан бас тартты. Мұны сипаттауда ең ұтымды мысал әлі күнге дейін маңызды *айнадағы «мен» (lookingglass self)* тұжырымдамасы бола алады. Кулидің көзқарасы бойынша, бұл тұжырымдама адамдарда сана бар және ол қоғаммен жалғасқан қарым-қатынас кезінде қалыптасатынын білдіреді.

Кулидің әлеуметтік-психологиялық санасын айқындап, әлі күнге дейін маңызын жоғалтпай келе жатқан екінші негізгі тұжырымдамасы – алғашқы топ тұжырымдамасы. *Алғашқы топ* – бұл нақты бір адамның қоғаммен байланысында негізгі рөлге ие, бетпе-бет, өте жақын қоршау тобы. Алғашқы топтар, алдымен жастар үшін маңызды, олар – отбасы мен құрдастар тобы. Мұндай топтарда индивид әлеуметтік жаратылысқа айналады. Көбіне алғашқы топта айнадағы «мен» эгоцентрлі бала басқа адамдарды да есепке алып, қоғамның мүшесіне айналған кезде пайда болады.

Кули де, (Winterer, 1994) Мид те адамдар сыртқы әсерлерге санасыз түрде жауап қайтарады деген бихевиористік көзқарастан бас тартты. Олардың ойынша, адамдарда сана, өзіндік «мен» бар және әлеуметтанушының міндеті – әлеуметтік шындықтың осы аспектісін зерттеу. Кули әлеуметтанушыларды өздерін зерттеу жүргізген адамдардың орнына қойып көруге шақырып, сананы талдау үшін *симпатикалық интроспекция* әдісін қолдануға үгіттеді. Зерттеп отырған адамның қай жағдайда қалай әрекет етуі мүмкін екенін ойласа, әлеуметтанушылар әлеуметтік іс-әрекеттің негізінде жататын мақсаттар мен мотивтерді түсіне алады. Симпатикалық интроспекция әдісі көбіне ғылыми тәсіл болып көрінген жоқ. Мидтің бұл саладағы шығармашылығы Кулидің зерттеулерінен біршама басым түсті. Дегенмен олардың қызығушылықтары көбінесе бір сипатта болды, соның ішінде «әлеуметтану сана, әрекет және қарым-қатынас секілді әлеуметтік-психологиялық құбылыстармен айналысуы керек» деген пікірлері бар.

Джордж Герберт Мид (1863–1931). Символикалық интеракционизм мен Чикаго мектебінде ең елеулі ойшылдардың бірі әлеуметтанушы емес, философ Джордж Герберт Мид[4] болды. Ол Чикаго университетінде 1894 жылдан бері сабақ берін, 1931 жылы қайтыс болғанға дейін сонда қызмет атқарды (Chriss, 2005b; G.Cook, 1993). Оның әлеуметтану теориясы тарихындағы елеулі үлесі бар, әйтсе де, біріншіден, оның әлеуметтанудан емес, философиядан сабақ бергенін және, екіншіден, өмірі бойы санаулы ғана материалдар жариялағанын ескере отырып, Мидті парадокс ретінде қарастыруға болады. Көбіне бұл парадокстің шешімін екі фактіден іздеген жөн. Біріншіден, Мид философия

РОБЕРТ ПАРК
БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/14/Robert_E._Park.jpg

Роберт Парктың мансабы қарапайым академиялық әлеуметтанушыдағыдай (колледж-магистратура-оқыту) болған жоқ. Керісінше, өмірінде әлеуметтанушы қызметіне дейін ол әртүрлі мансапқа ие болды. Әлеуметтанушы қызметіне кешірек келгеніне қарамастан, Парк жалпы әлеуметтануға және жекелей алғанда әлеуметтану теориясына үлкен әсер етті. Парктың түрлі кәсіби тәжірибесі оның өмірге деген көзқарасының шеңберінен шығып, ерекшелене түсуіне әсер етті, сөйтіп, өз кезегінде, белгілі бір деңгейде әлеуметтанудың, символикалық интеракционизмнің және Чикаго мектебінің қалыптасуына да игі ықпалын тигізді.

Парк Пенсильвания штатындағы Харвивилльде 1864 жылы 14 ақпанда дүниеге келген (Matthews, 1977). Мичиган университетінің студенті бола жүріп, Джон Дьюи секілді бірқатар ойшылдардың еңбектерін қызыға оқыды. Көп идеялар Паркты шабыттандырғанымен, ол шынайы өмірде жұмыс істеу керегін ұғынатын. Өзі де: «Мен жаныма... әлемнің бар қуанышы мен өкінішін жинау үшін тәжірибе жинауға бел шештім», – деп айтқан еді ([1927] 1973:253). Оқуды аяқтаған соң, шынайы өмірдің ыстық-суығын көру үшін журналист болып қызмет атқарды. Оған түбегейлі зерттеген ұнайтын (ойынханалар мен есірткі ошақтарын іздеу) (Park, [1927] 1973:254). Ол қала өміріндегі оқиғаларды егжей-тегжейлі жазып отырды. Әдетте, ол зерттеу алаңында бақылап, кейін зерттеу нәтижелерін қағазға түсіретін. Негізінен, ол Чикаго әлеуметтануының ажырамас бөлігі болып кеткен зерттеумен («ғылыми репортажбен»), яғни бақылау тәсілін қолдану арқылы қала этнологиясын зерттеумен айналысты (Lindner, 1996).

Әлеуметтік өмірдің сипаттамасы оны қызықтырғанымен, газеттегі жұмысын одан әрі жалғастыруға құлшынысы болған жоқ: ол, ең алдымен, тұрмыстық жағдайына және, бастысы, интеллектуалды қажеттіліктерінің өтелуіне қанағаттана алмады. Оның үстіне Парк әлеуметтік реформаларға қызыққандықтан, оның жұмысы әлемнің өркендеуіне әсер етпей жатқандай сезінді. 1898 жылы 34 жасында Парк газеттегі жұмысын тастап, Гарвардтың философия бөліміне қызметке кірді. Ол онда бір жыл жұмыс істеп, әлемдегі интеллектуалды өмірдің сол кездегі ошағы саналған Германияға қоныс аударды. Берлинде өзінің әлеуметтанушылық көзқарасына айрықша әсер еткен Георг Зиммельмен танысты. Шындығында, Зиммельдің дәрістері Парктың әлеуметтану саласында алған жалғыз ресми білімі болатын. Парк өзі айтқандай, «мен қоғам мен адам табиғатына қатысты білімімнің басым бөлігін өзімнің бақылауларымнан алдым» ([1927] 1973:257). 1904 жылы Парк Гейдельберг университетінде докторлық диссертациясын аяқтады. Парк, әдетінше, өз жұмысына көңілі толған жоқ: «Бар көрсетерім кішкентай кітапша болды және ол үшін ұялдым» (Matthews, 1977:57). Ол Чикаго университетінде жазғы сабақ беруден, кезінде газеттен кеткендей, бас тартты.

Қоғамды жақсартуға деген құлшынысы оны – Белгияның Конгосында сол кезде төтенше байқалған қатыгездік пен қанауды жұмсарту үшін құрылған Конго реформаторлық қауымдастығына алып келді, сонда қоғамдық байланыс бойынша тораға және хатшы болып істеді. Осы кезеңде Парк Букер Т. Вашингтонмен танысып, қара нәсілді американдықтардың тағдырын жақсартуға бейжай қарамайтынын анық көрсетті. Вашингтонның көмекшісі болып, Таскиджи (Tuskegee) ұйымының өркендеуінде көп үлес қосты. 1912 жылы Парк Таскиджиде дәріс оқыған чикаголық әлеуметтанушы У.И. Томаспен танысты. Ол Паркқа Чикаго университетінде аспиранттардың шағын тобына «Американдағы қара нәсілділер» атты курс оқуға шақырды, Парк бұл ұсыныстықабылдап, 1914 жылы дәріс оқи бастады.

Курс сәтті өтіп, келесі жылы курстағы тыңдаушылар саны екі есеге өсті. Сол жылы ол Америка әлеуметтану қоғамының мүшесі, ал он жылдан соң оның президенті болды. Парк Чикаго университетіндегі толық профессорлық қызметіне 1923 жылы 59 жасында ғана қол жеткізсе де, ол өзінің бұл мансапқа жетер жолын жылдар бойы бірте-бірте салған еді. Чикаго университетімен арадағы жиырма жылға созылған серіктестігі кезінде ол әлеуметтану бөлімінің интеллектуалды бағытының дамуына айтарлықтай үлес қосты.

Парк 1930 жылдардың басында Чикаго университетінен кеткеннен кейін де, штаттан тыс қызметкер болып қала берді. Одан соң ол 80 жасына дейін Фиск университетінде курстар жүргізіп, зерттеулерге жетекшілік жасады. Парк көп саяхаттайтын. 1944 жылы 7 ақпанда, сексенге толуына бір-ақ апта қалғанда қайтыс болды.

бөлімінде көп әлеументтанушы аспирант қатысқан әлеуметтік психологиядан сабақ берді. Олардың кейбіреулеріне оның идеялары елеулі әсер етті. Бұл студенттер Мидтің идеяларын Парк пен Томас секілді әлеуметтану бөлімінің оқытушылары тұжырымдаған идеялармен сабақтастырып отырды. Ол кезде символикалық интеракционизм деген жеке теория болмағанымен, оны алуан түрлі элементтерден ала отырып, студенттердің өздері жасап шықты. Осылайша, Мид кейін символикалық интеракционизм теориясын қалыптастырған адамдарға ықпал етті. Екіншіден, бұл студенттер Мидтің дәрістеріндегі жазбаларды жинап, ұстаздары қайтыс болғаннан кейін оның авторлығымен кітап шығарды. *Mind, Self and Society* («Сана, өзіндік мән және қоғам») (Mead, [1934] 1962) деп аталатын еңбегінің арқасында оның идеялары ауызшадан жазба дәстүріне ауысты. Қазіргі кезде де көп оқылатын бұл кітап символикалық интеракционизмнің интеллектуалды негізіне айналды.

Біз Мидтің көзқарасын 9-тарауда нақтырақ талқылаймыз, бірақ қазір оның еңбек жолының тарихына қатысты бірнеше мәселені айта кету керек. Мидтің идеяларын психологиялық бихевиоризм шеңберінде қарастыру қажет. Мидке бұл бағыт қатты әсер етті және ол оның бірталай қағидаларымен келісті. Мид психологиялық бихевиоризмнің акторлары мен олардың әрекетіне деген пікірін қолдады. Ол бихевиористердің актор мінез-құлқының әрекетіндегі сыйақы мен шығынға деген қызығушылығын саналы және қалыпты құбылыс деп қарады. Алайда Мидті алаңдататыны – бихевиоризмнің оншалықты алысқа бармағаны, яғни ол сананы ғылыми-зерттеулерге бағынбайтынын ескере отырып, оны күрделі талдаудан тыс қалдырды. Мид мұндай көзқарасқа түбегейлі қарсы болды да, бихевиоризм қағидаларын ақыл-ой талдауымен кеңейтуге тырысты. Осылайша, Мид Кулидің ойымен қабысатын тұжырымдар қалыптастырды. Бірақ ол уақытта Кулидің позициясы ғылыми болып саналмады, ал Мид психологиялық бихевиоризмнің ғылыми қағидалары мен әдістерін пайдаланып, сананың ғылымға жақынырақ тұжырымдамасын қалыптастырды.

Мид американдық әлеуметтануға еуропалық әлеуметтанушылар жиі айтатын әлеуметтік бағыты бар теорияға қарсы тұратын әлеуметтік-психологиялық теорияны ұсынды (Shalin, 2011). Айрықша маңыздысы Зиммель болды. Осылайша, Зиммельдің әрекет пен өзара ықпалдасу туралы қағидасы мен Мидтің санаға қызығушылығы өзара ұштаса отырып, символикалық интеракционизмнің дамуына негіз болды. Алайда мұндай көзқарас Мидтің шығармашылығы мен жалпы символикалық интеракционизм қоғамдық және мәдени деңгейде сенімсіз деген ойға алып келді.

Чикаго мектебінің құлдырауы. Чикаго мектебі 1920 жылдары өркендеу шыңына жеткенімен, Парктың кетуі, Мидтің қайтыс болуына орай, 1930 жылдардың басына таман американдық әлеуметтану ілімінің орталығы ретінде маңызын жоғалта бастады (Cortese, 1995). Фред Мэтьюз (1977; see also Bulmer, 1984). Чикаго мектебінің құлдырауына бірнеше фактор себеп болған, оның ішінде екеуі аса маңызды.

Біріншіден, әлеуметтану басты назарды ғылыми-зерттеуге аударды, яғни күрделі әдістер мен статистикалық талдауды қолдану міндеті қойылды. Алайда Чикаго мектебі жеке субъектілердің көзқарасына (Томастың терминологиясында, олардың «жағдайларына») негізделген сипаттамалық, этнографиялық зерттеулерге мән берді (Prus, 1996). Парк статистиканы ұнатпайтын (ол оны «бөлме сиқыры» деп атайтын), себебі ол субъективті, ерекшені және өзгешені талдауға жол бермейтіндей көрінетін. Сандық әдістермен байланысты маңызды жұмыстар Чикагода жүргізілгені жайлы факт оның сапалық әдістермен басым байланысы алдында елене бермейді (Bulmer, 1984:151–189).

Екіншіден, Чикагоға басқа жақтан келген адамдар тарапынан Чикаго мектебінің Американдық әлеуметтану қоғамына, *American Journal of Sociology* журналына жүргізген үстемдігіне деген наразылық күн санап күшейе түсті. 1930 жылы Шығыс әлеуметтану қоғамы құрылып, ондағы зерттеушілер Орталық Батыстың, әсіресе Чикагоның үстемдігіне қарсы жиі наразылық білдіре бастады (Wiley, 1979:63). 1935 жылы Чикаго мектебіне қарсылық өршіп бара жатқан соң, ассоциацияның жетекшісі болып чикаголық емес өкіл тағайындалды және жаңадан ресми *American Sociological Review* журналы ашылды (Lengermann, 1979). Уайлидің пікірінше, «Чикаго мектебі құлаған кәрі емен секілді» (Wiley, 1979:63). Бұл Гарвард пен Шырмауық лигасы сияқты қуатты орталықтардың пайда болуына әсер етті. Символикалық интеракционизм елеулі деңгейде анықталмаған, ауызша дәстүр болды және соңында Ivy League-мен байланыстыратын құрылымдық функционализм сияқты анағұрлым анық және дәйектелген теориялық жүйелерге орын берді (Rock, 1979:12).

Чикаго мектебі ешқашан американдық әлеуметтанудың орталығы бола алмайтынына қарамастан, 1950 жылдары қайтадан аяққа тұрды. Герберт Блумер (1900–1987) 1952 жылы Берклиге кеткеннен соң Чикагодағы бөлімнің маңызды тұлғасы болды (Blumer, 1969a; Maines, 2005). Ол Мид, Кули, Зиммель, Парк, Томас және басқа да ғалымдар негізін қалаған, Чикаго мектебінде қалыптасқан теориялық көзқарастың насихатшысы еді. 1937 жылы *символикалық интеракционизм* фразасын ойлап тапқан Блумер болатын. Блумер бұл дәстүрді дамытуда маңызды рөл атқарды, Чикагода оқытушылықпен айналысып жүргенде көптеген мақалалар жазып, 1950 жылдары символикалық интеракционизмнің сақталып қалуына үлкен ықпал жасады. Осылайша, Чикаго мектебінің мүшкіл халіне қарамастан, Чикаго дәстүрі елдің әр тарабына, сондай-ақ бүкіл әлемге таралды (Sandstrom, Martin and Fine, 2001).

Ерте кезеңдегі Америка әлеуметтануындағы әйелдер

Алдыңғы бөлімде аталып өткен Чикаго университетіндегі әлеуметтік ойдың өркендеуі Дюркгейм, Вебер мен Зиммель еуропалық әлеуметтанудың негізін қалап жатқан кезеңмен тұспа-тұс келді, міне, осы уақыт межесінде олардың кейбір идеяларын қолдап, кейбір ойларына қарсы шығатын, жаңашыл, өзара

таңғаларлықтай байланысқан әлеуметтік реформатор әйелдер тобы да алғашқы әлеуметтану теорияларын дамытты. Олардың қатарында Джейн Аддамс (1860–1935), Шарлотта Перкинс Гилман (1860–1935), Анна Джулия Купер (1858–1964), Ида Уэллс-Барнетт (1862–1931), Марианна Вебер (1870–1954) мен Беатрис Поттер Веббті (1858–1943) атауға болады.[5] Олардың ішінде тек Купер ғана ерекшеленуі мүмкін, қалғандарының барлығын Джейн Аддамспен байланыстырып, бір жүйеге біріктіруге болады. Бүгінде олардың әлеуметтанушылар мен әлеуметтану теориясы сияқты пәндердің тарихында белгісіз болып қалуы әлеуметтанудағы ішкі гендерлік саясаттың салқыны еді. Сондай-ақ өздерінің практикалары толық қарастырылмағанын және сыннан тыс түсіндірілетінін көрсетеді. Осы әйелдердің әрқайсысының әлеуметтану теориясы жеке теориялық талпыныстар негізінде пайда болғанмен, барлығы біріктіріліп оқылар болса, алғашқы уақыттағы феминистік әлеуметтану теориясының қуатты біртұтас тұжырымдамасын көрер едік.

Олардың теорияларының негізгі ерекшелігі кәсіби әлеуметтанудың дамуынан тыс қалуына ішінара себеп: 1) әйел тәжірибесіне, өмірі мен жұмысына деген басымдық, ерлермен тең маңызға ие болуы; 2) олардың ерлер әлеуметтануы аясында көбіне беделді теориямен байланыстырылатын сындарлы объективтілікпен емес, тек қалыптасқан көзқарас тарапынан айтқанын түсіну (Lemert, 2000); 3) әлеуметтану мен әлеуметтану теориясының идеясы әлеуметтік реформаларда болу керектігі, яғни адам өмірінің жақсаруы білім арқылы жүзеге асырылмақ; өмір құрылымының жақсаруындағы негізгі кедергі – теңсіздік екенін тұжырымдау. Осы әйелдердің бір-бірінен айырмашылығы олар назар аударған теңсіздік түсінігінің сипаты – гендерлік, нәсілдік, таптық және осы теңсіздіктердің факторымен байланысты болды. Алайда аталған барлық әйелдер өз көзқарастарын әлеуметтік-саяси қызметтер арқылы іске асырды, олар өздері өмір сүрген Солтүстік атлантикалық қоғамдарды өзгертуге және теңдікті орнатуға септесті, олардың осы белсенділігі де теорияны жасаумен қатар әлеуметтануды тәжірибе жүзінде іске асырудың бір мысалы болды. Олар әлеуметтік ғылымның зерттеуін өздерінің теориялық және тәжірибелік шығармашылығының бір бөлігі деп қабылдады. Әлеуметтік ғылымдағы жаңашыл әдістерді ойлап табуда өте тапқырлық танытты.

Шарлотта Перкинс Гилман (1860–1935). Осы ерте кезеңгі әйел әлеуметтанушылардың алғашқыларының бірі. Шарлотта Перкинс Гилман теориялық талдаулардың ең жүйелі үлгісін ұсынды. Хартфордтағы Коннектикутте атақты Бичер әулетінде дүниеге келді. Ол университетте қызмет атқармаса да, сөзімен жұртты үйіріп әкететін шешен әрі жазушы ретінде айналасына кең танымал болды. Оның еңбектері (*American journal of Sociology* журналында жарық көрген мақалаларын қоса) көптеген газеттер мен ғылыми журналдарда мақалалар, ғылыми кітаптар, көркем әдебиет түрінде жарияланып отырған. Оның ең танымал теориялық туындысы – *Women and Economics* («Әйелдер және экономика») ([1898] 1966) атты еңбегі. Көлемі, құрылымы жағынан өзінің замандастары – ер әлеуметтанушылардың еңбектерімен қатар тұрды. *«Әйелдер және экономика»* – эволюциялық теорияға, әсіресе Лестер Уорд идеясына негізделген ғылыми еңбек. Ол өзі экономикадағы «жыныстық экономикалық» деп атайтын қатынастың эволюциясын, қазіргі қоғам адамдардың негізгі қажеттіліктерін қаншалықты шектейтінін сипаттады. Ерлермен қатар әйелдердің де еркін, жаңашыл еңбек етулерін қалады. Алайда әйелдер үй шаруашылығынан

босамайды. Ерлердің мүддесі үшін үй шаруасымен ғана айналысуға тиісті болды. Шығармашылық мүмкіндіктерін жоққа шығару оларға үлкен соққы болмақ. Гилманның ойынша, әлеуметтану құралдарының көмегімен адамдар гендерлік теңсіздікті жоюға қол жеткізеді. Ол өзінің теориялық идеяларына сүйене отырып, гендерге қатысты тең әлеуметтік тәртіп орнатудың жолдарын ойластырды. Осы тұжырымдары оны тек Құрама Штаттарда ғана емес, бүкіл әлемге белгілі феминист ретінде танытты. Ол ұсынған теориялар *The Yellow Wallpaper* («Сары түсті тұс қағаз») (Gilman, [1892] 1973) мен *Herland* (Херленд) (Gilman, [1915] 1998) сияқты танымал шығармашылық еңбектерде зерттелді. Гилманның эволюцияға байланысты көптеген ойлары ескіргенімен (Спенсер мен ерте кезеңгі американдық ер әлеуметтанушылары сияқты), оның экономикалық және мәдени салалардағы гендерлік теңсіздікке қатысты нақты зерттеу жұмыстары бүгінгі күнде де өзекті.

Дюбуа-Атланта мектебі

Смолл чикаголық мектепті дамытып, Гилман да *«Әйелдер және экономика»* атты еңбегін жаза бастаған кезде, афро-американдық әлеуметтанушы Дюбуа Алдон Д. Моррис (2015) Атлантадағы әлеуметтану мектебінің жұмысын жолға қойды. Дюбуа Германиядағы ең беделді әлеуметтанушы ғалымдармен бірге оқып, докторлық дәрежесін Гарвардтан алды. 1897 жылы Пенсильвания университетінде бір жыл қызмет етіп, сол жерде өзінің ең маңызды эмпирикалық зерттеу жұмыстарын жүргізді, *The Philadelphia Negro* (Филадельфиялық қара нәсілді) ([1899] 1996) атты кітабын жазды. Сол жылы Дюбуа Атлантаға экономика мен тарих пәнін оқыту мақсатында көшіп барды.

Атлантадағы университетте 13 жыл қызмет етіп, әлеуметтану бөлімінің негізін құрды, алғашқы ғылыми әлеуметтану зертханасының іргетасын қалады. Өзінің ең танымал *The souls of Black Folk* («Қара халықтың жандары») атты еңбегін жазып шығарды (Du Bois, [1903] 1996; Morris, 2015). Эмпирикалық жұмысынан бөлек *«Қара халықтың жандары»* атты туындысы арқылы әлеуметтану саласында жазудың жаңа үлгісін ұсынды. Сөйтіп, поэтикалық, автобиографиялық рефлексия және тарихи талдауын эмпирикалық ақпаратпен үйлестірді.

Дюбуа-Атланта мектебі қара нәсілді халықтың қалалық өмірін зерттеді. Алдон Д. Моррис (2015:58) оның мақсатын былай деп сипаттаған: «Әлеуметтік және экономикалық факторлардың нәтижесінде нәсілдік теңсіздік туындап, қара нәсілді адамдарды әлеуметтік тізбектің ең төменгі сатысына орналастырады деген гипотеза жасауға итермелейді». Дюбуа пікірін қолдайтын мектеп «көп түрлі зерттеу әдістеріне» жүгінді, соның бірі *«Филадельфиялық қара нәсілді»* еңбегінде қолданған әдіс болды (A. Morris, 2015:61). Қара нәсілді студенттер, Морристің айтуынша, Дюбуаның дәрісін тыңдап, эмпирикалық әлеуметтік ғылымы туралы білу үшін АҚШ-тың түкпір-түкпірінен ағылып келіп жатты. Олар әлеуметтану зерттеулері нәсілдік теңсіздікпен күресуге, дискриминацияға және зорлық-зомбылыққа қарсы шығуға көмектеседі деп есептеді.

Дюбуа Атлантадағы әлеуметтанудың дамуына зор үлес қосқан ең маңызды тұлғалардың бірі болды. Алайда ол өз бастамаларында жалғыз емес еді. Дюбуа-Атланта мектебі бірыңғай мәселелерді зерттеуге ат салысқан, көзқарастары ұқсас адамдарды біріктіргендіктен, *мектеп* атанды. Дюбуа Атлантаға келердің алдында Ричард Райт (үлкен) «Әлеуметтану пәнінің жаңа бағыт-бағ-

дарын» бастап кеткен еді (A. Morris, 2015:61). Осы «қара нәсілді әлеуметтанушылардың алғашқы легінің» қатарында Монро Уорк, Ричард Райт (кіші) мен Джордж Эдмунд Хайнес болды (A. Morris, 2015:61). Атланта мектебі жұмысының басты компоненті жылдық Атланта конференциясы еді. Бұл кездесу қара нәсілді студенттер, академиялық сала өкілдері мен қоғам мүшелерін біріктірін, өзара пікір алмасып, жаңа зерттеулерге жол ашты. Конференцияларға, сондай-ақ Джейн Аддамс пен антрополог Франц Боас сияқты танымал ақ нәсілді ғалымдар қатысты.

Дюбуа өзінің жетістіктеріне қарамастан, Атланта университетінен 1910 жылы шығып кетті, сөйтіп, нақты саяси жұмыспен айналысуға біржолата бет бұрды. 1905 жылы ол Монро Троттермен бірге Ниагара қозғалысын құрды, бұл азаматтық құқық ұйымы дискриминацияны сынға алып, саяси жұмыстар атқарды. 1909 жылы ол қара нәсілді халықтың прогрессіл Ұлттық қауымдастығының (*National Association for the Advancement of Colored People (NAACP)*) негізін қалауға көмек көрсетті, кейінірек осы қауымдастықтың *The Crisis* журналының редакторы болды. *The Crisis* журналында ол өзінің редакторлық мақалаларында АҚШ-тағы афро-американдықтардың күнделікті өмірінде кезігетін күрделі мәселелерді көтерді.

Осындай түрлі қызметте жүрсе де, Дюбуа өзі «барлық тарихтың ортақ түйіні болады» деп санаған «нәсіл идеясынан» көңілі ешқашан ауытқыған емес (Du Bois, [1897] 1995:21) және бұл ол үшін тек Құрама Штаттар шеңберімен шектелмей, әлемнің түрлі бөлігін қамтыған «түсті сызық» болды. Оның ең танымал теориялық идеяларының бірі афро-американдықтар мен американдықтар арасындағы анық жіктелуді немесе кедергіні тудыратын *перде* болды. Бұл – тас қамал емес, жұқа, нәзік нәрсе, ол арқылы нәсілдер бірін-бірі көре алады, бірақ осыған қарамастан, екі нәсілдің бөлінуіне қызмет етеді. Басқа маңызды теориялық идея – *екіжақты сана* идеясы «екімағыналық» немесе афро-американдықтардың өзін өзгенің көзімен көрін, баға беру сезімі жайлы талдау болатын. Дюбуаның әлеуметтану саласындағы еңбектері өз кезінде ескерілмегеніне қарамастан, қазіргі күнде оның нәсілдік теориясының өміршеңдігімен бірге, жалпы әлеуметтануға бірегей көзқарас ұсынғанына көзіміз жетіп отыр.

Ғасырдың ортасына дейінгі әлеуметтану теориясы

Гарвардтың өркендеуі, Шырмауық лигасы және құрылымдық функционализм

Гарвардтағы әлеуметтанудың өрлеуін сол жерге 1930 жылы Питирим Сорокиннің келуімен байланыстырамыз (Avino, 2006; Jeffries, 2005; Johnston, 1995). Сорокин Гарвардқа келгенде әлеуметтану бөлімі болмаған еді, бірақ ол келген жылдың аяғына қарай осы бөлім ұйымдастырылып, Питирим Сорокин оның меңгерушісі болып тағайындалды. Сорокин – әлеуметтанушы теорияшы, 1960 жылдарда еңбектері кең тараған, алайда, ең қызығы, бүгінде олар сирек еске алынады. Дегенмен кей ғалымдар (Tiryakian, 2007) бұл оймен келіспейді, бірақ қарсыластарының басым көпшілігі оның еңбектері уақыт сынына төтеп бере алмады деп түсіндіреді. Сорокиннің Гарвардта әлеуметтану бөлімін ашып, Толкотт Парсонсты (ол Гарвардта экономика бойынша оқытушы

УИЛЬЯМ ЭДВАРД БЕРКХАРДТ ДЮБУА

БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ

Cornelius Marion (C.M.) Battey/ https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/12/WEB_DuBois_1918.jpg

Уильям Эдвард Беркхардт Дюбуа 1868 жылы 23 ақпанда Массачусетс штатының Грейт Баррингтон қаласында дүниеге келген (D. Lewis, 1993). Өз заманының қара нәсілділерімен салыстырғанда Дюбуаның отбасы ауқатты болды, соның арқасында Фиск университетінде оқып, Берлин университетінде аз уақыт білімін жетілдіріп, кейін Гарвард университетінде докторлық дәреже алды. Гарвард университетінің докторлық дәрежесіне қол жеткізгеніне қарамастан, Дюбуа Германиядағы екі жылдық оқуын ең маңызды тәжірибе деп бағалаған. Германияда жүргенде ол өмірінде бірінші рет өзін стигма және американдық нәсілдік дискриминациялы қарым-қатынастан еркін екенін ұғынды. Ол неміс тілінде сөйлеп үйренді, неміс поэзиясына қызықты, махаббат сезімі де болды. Кейінірек ол өзін «әлемнің дамуындағы» «өз нәсілін көтермелеу үшін жаралған» тағдыры бөлек адаммын деп санады (Du Bois quoted in D. Lewis, 1993:135). Дюбуа еңбек жолын алғаш рет грек және латын тілдерін оқытушы ретінде қара нәсілділерге арналған колледжде бастады («Wilberforce»). Ол: «Мен әлеуметтануды өзімнің бос уақытымда оқытуды ұсынсам да, осы колледж әлеуметтанудың болмағанын қалады», – деп айтқан (Du Bois, 1968:189). Дюбуа 1896 жылы Пенсильвания штатының университетінде оқытушы ассистенті қызметіне Филадельфиядағы қара нәсілділерді зерттеу мақсатында қабылданған еді. Осы зерттеу ерте кезеңгі әлеуметтанудың классикалық еңбектерінің бірінің жарық көруіне себепші болды. Жоба аяқталғанда Дюбуа Атлантаға көшіп кеткен еді (оның Пенсильванияда тұрақты факультеттегі жұмысы болмаған, тағы сол сияқты көп нәрселер оның көңілінен шықпайтын). Атланта университетінде әлеуметтанудан 1897 жыл мен 1910 жыл аралығында сабақ берді және Атланта университетінің әлеуметтану зертханасының дамуында шешуші рөл атқарды (A. Morris, 2015; Wright II, 2002). Атлантада Дюбуа жыл сайынғы конференцияға жетекшілік етті. Ол конференциялар нәтижесін зерттеушілерді қара нәсілділердің қалалық тәжірибесін зерттеуге және осы тақырыптың шеңберінде құнды мақалаларды шығару үшін біріктірді. Сонымен қатар осы кезеңде ол бірінші және ең маңызды *The Souls of Black Folk* («Қара халықтың жандары») атты автобиографилық естелігін жариялады ([1903] 1996). Ол өте әдеби көркем әрі терең мағыналы еңбек болды, сондай-ақ негізгі теориялық тұжырымдамаларды кіргізді, нәсіларалық қатынастар мен қара түсті американдықтар түсінігінің дамуына үлес қосты. Дюбуа өз өмірінде бірнеше автобиографиялық еңбектер қалдырды, оның қатарында: *Darkwater: Voices From Within the Veil* («Қара су: дауыл ішіндегі дауыстар») ([1920] 1999), *Dusk of Dawn: An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept* («Қараңғылық: Нәсілдік тұжырымдама өмірбаянына арналған эссе») ([1940] 1968) және *Autobiography of W.E.B. Du Bois: A Soliloquy on Viewing My Life From the Last Decade of its First Century* («W.E.B. Du Bois өмірбаяны: Өмірімді ғасырымның соңғы онжылдығынан көргендегі менің монологім») (1968). *«Қараңғылық: Нәсілдік тұжырымдама өмірбаянына арналған эссе»* еңбегі туралы Дюбуа былай дейді (1968:2): «Менің мақсатым тек өзімнің автобиографиямды емес, менің ойымда анық, терең және сөзсіз бұрмаланған нәсіл тұжырымдамасының автобиографиясын жазу болды».

Атланта университетінде жүрген кезінде Дюбуа, көбірек танымал әрі саяси қызмет атқарды. 1905 жылы оны Нью-Йоркте Буффалоның жанындағы жиналысқа шақырды және сонда сөз сөйледі. Жиналыс нәтижесінде «адамның нәсілі мен түсіне байланысты барлық касталық айырмашылықтардан бас тарту» мәселесін көтеретін нәсіларалық азаматтық құқықтар жөніндегі Ниагара қозғалысы құрылды (Du Bois, 1968:249). Көп өтпей осы негізде қара нәсілді халықтың прогресі Ұлттық ассоциациясы National Association for the Advancement of Colored People (NAACP)

УИЛЬЯМ ЭДВАРД БЕРКХАРДТ ДЮБУА

дүниеге келді. Ол өз күшіне 1909 жылы енді, ал Дюбуа сол ұйымның басылымдары мен зерттеулерінің директоры болды. Ол қара нәсілді халықтың прогрессіл Ұлттық ассоциациясының (National Association for the Advancement of Colored People (NAACP)) *The Crisis* журналының негізін қалады. *The Crisis* журналы американдық қара нәсілділердің мәселесін көтерген көптеген жазушылар мен зерттеушілердің еңбектері жарық көрген алғашқы журнал болды. Дюбуа бұл журнал өз идеясын кең таратуға қажетті платформа болғандықтан, осы қызметке келісті (*The Crisis* журналының редакциялық пікірлерін жариялауға тек өзі жауапты болды). Бірақ оның Атланта университетіндегі қызметі ақ нәсілділер көшбасшылары арасындағы қара нәсілділер қауымының беделді өкілі және өте ықпалды саясаткерлердің бірі болып табылатын Букер Т. Вашингтонмен арадағы қарама-қайшылықтардың күн санап ушыға беруіне байланысты жалғаса алмады. Дюбуа «қара нәсілділердің ақтармен салыстырғанда шеттетіліп отырғанын айтты, олардың экономикада да ақтардың көлеңкесінде қалып, тек қол жұмысымен ғана шектелгенін қалайды» деп, Вашингтонды айыптады. Келесі жарты ғасырда Дюбуа барлық афро-американдықтардың атынан және басқа нәсіл мәселелері жайында сөйлейтін белсенді жазушы болды (Lewis, 2000). Ол барлық түсті нәсілдер мен қара нәсілді адамдардың өміріне байланысты талдау жүргізетін АҚШ және бірқатар мемлекеттер территориясында ұйымдастырылған барлық жиналыстарға белсене ат салысты. Көптеген өзекті мәселелер туралы ой қозғап, көбінесе қара нәсілділердің мүддесін қорғап отырды. Мысалы, ол қара нәсілділердің қандай президент кандидатына дауыс беру керектігі не қара нәсілділердің АҚШ-тың Бірінші және Екінші дүниежүзілік соғыста қандай саясат ұстану керектігі, қара нәсілді американдықтар осы соғыстарды қолдап қатысу керек пе, жоқ па деген сұрақтар төңірегінде өзіндік көзқарас ұстанды.

1930 жылдардың басындағы дағдарыс *The Crisis* журналының таралуына зиянын тигізді, сөйтіп, Дюбуа өз қауымдастығындағы жас диссенденттер алдындағы беделінен айырылды. Атлантадағы университетіне қайта оралды. Онда *Black Reconstruction in America* («Американдағы қара қайта құру») (1860–1880) атты ғылыми еңбегін жазды ([1935] 1998). Мұнда он жылдан астам уақыт жұмыс істеп, 1944 жылы университеттегі (76 жасында) жұмыстан мәжбүрлі түрде босатылған еді. Осы кезде қара нәсілді халықтың прогресі Ұлттық қауымдастығы «National Association for the Advancement of Colored People» (NAACP) оны көркемдік жетекші ретінде жұмысқа шақырды, бірақ Дюбуа ол қызметті атқарудан бас тартты. Жасы келіп, бұл қызметті атқара алмайтын болған соң, 1948 жылы жұмыстан шығуға бел буды. Өмірінің соңғы жиырма жылында оның барлық жұмысы анағұрлым радикалды болып келді. Ол топқа қосылып бейбіт ұйымдарға ат салысты, 1951 жылы шетел державасының агенті ретінде тіркелуден бас тартқаны үшін кінәлі деп танылып жауапқа тартылған болатын.

Өз өмірінің бастапқы кезінде Американдада да, бүкіл әлемде де капиталистік қоғамдағы қара нәсілділерге қатысты негізгі мәселелерді шешем деген үміті болған. Жылдар өте келе капитализм мен капиталистерге деген сенімі жоғалып, социализмді жақтаушы болды. Ақырында, оның көзқарастары одан да радикалды сипатқа ауысты, ол коммунизмге бет бұрды. Коммунизмнің Қытай мен Кеңес Одағындағы жетістіктеріне тамсанды. Кейінірек коммунистік партияның мүшесі болды. Ұзақ өмірінің соңында үміттерінен біржола күдер үзіп, АҚШ-тан кетіп, Гана африкалық мемлекетіне қоныс аударды. Дюбуа 1963 жылы 27 тамызда танымал Вашингтон Маршына бір күн қалғанда Гана азаматы ретінде дүниеден өткенде 95 жаста еді.

Дюбуа маңызды теорияшыл ретінде мойындалуы салыстырмалы түрде тек соңғы кездерде таралып келе жатқанымен, қара нәсілділер қоғамындағы беделі қашан да жоғары болған. Мысалы, қара нәсілді халықтың прогресі Ұлттық ассоциациясының (National Association for the Advancement of Colored People (NAACP)) басшысы ретінде тағайындалғанында Джулиан Бонд ол кісі туралы:

«Меніңше, менің жасым мен дәуірімдегі адамдар үшін осы... (Бонд кішкентай жаста өзінің үйіндегі Дюбуаның қолынан ұстаған суретін көрсетіп отыр)... қалыпты тәжірибе болды. Дюбуаның сіздің үйіңізде болғаны емес, алайда оның есімін өз үйлерімізде есту, ол туралы ақпаратты білу, өз үйлерімізде дастарқан басында отырып айту қалыпты тәжірибе болды... Ол біз үшін дастарқан басындағы әңгімеге айналды», – деген екен (cited in Lemert, 2000:346).

болған) әлеуметтану пәнінің оқытушы қызметіне алуы маңызы зор оқиға болды. Парсонс әйгілі әлеуметтану теорияларын жазумен бірге, ірі әлеуметтанушы теорияшыл шәкірттер даярлған әрі американдық қауымға Еуропа теоряшыларын танытқан Америка әлеуметтануындағы аса беделді тұлға еді.

Толкотт Парсонс (1902–1979). Парсонс алғашқы еңбектерін үздіксіз жариялады, алайда оның ерте кезеңдегі еңбегінің ең жемістісі – аспиранттарға еткен ықпалы, олардың көбі танымал әлеуметтанушы теорияшылар болды. Олардың ішінде ең танымалы – Роберт Мертон, ол 1936 жылы PhD дәрежесін алды, кейінірек Колумбия университеті парсонстық теориялар орталығына айналды. Сол жылы (1936) Кингсли Дэвис PhD дәрежесін алды, Уилберт Мурмен (Гарвардтағы дәрежесін 1940 жылы алған) бірге құрылымдық-функционалдық теорияның негізін қалады, ол теорияны Парсонс пен парсонстықтар қызметінің ең сәтті нәтижесі деуге болады. Бірақ Парсонстың ықпалы 1930 жылдармен шектелмеді. Осылайша, ол өз беделімен дарынды аспиранттарды 1960 жылдарға дейін тәрбиелеп келді.

1937 жыл Парсонс пен американдық әлеуметтану теориясы үшін шешуші, мерейлі жыл болды. Сол жылы *The structure of Social Action* («Әлеуметтік әрекеттің құрылымы») атты еңбегі жарық көрді. Бұл кітаптың негізгі төрт себеппен Американдағы әлеуметтану ғылымындағы маңызы ерекшеленеді. Біріншіден, ол ұлы еуропалық теориялауды кең американдық қауымға таныстырудың алғышарты болды. Кітаптың негізгі бөлімі – Дюркгейм, Вебер мен Парето сияқты тұлғаларға арналған. Ондағы интерпретация бойынша аталмыш ғалымдар американдық әлеуметтану ғылымына бірнеше ғасыр бойы айрықша ықпал етті. Екіншіден, Парсонс Маркс пен Зиммель сияқты ғалымдарға мүлдем көңіл бөлмеген (D. Levine, 1991a). Нәтижесінде, осы күнге дейін марксистік теорияның легитимдік әлеуметтанудан алшақтығы жалғасуда. Үшіншіден, *«Әлеуметтік әрекеттің құрылымы»* әлеуметтану теориясында заңды және ғылыми әлеуметтік белсенділікке ие болды. Құрама Штаттар топырағында пайда болған теориялар ішінде Парсонс еңбектерінің маңызы өте зор (Lidz, 2011b).

Төртіншіден, Парсонс әлеуметтануға нақты ықпал ететін арнайы әлеуметтану теорияларын бекітті. Осылайша, Парсонс өзін және басқалар да оны іс-әрекет теорияшысы деп қабылдады (Jaos, 1996). Ол актерлардың ойлары мен әрекеттеріне көңіл бөлді. Бірақ 1937 жылдың соңында ол кең ауқымды әлеуметтік және мәдени жүйелерге бағытталып құрылымдық функционализм теорияшысы санатында ойлай бастады. Парсонс бұл екі теорияның арасында қайшылық жоқ екенін айтқанмен де, құрылымдық функционализмнің өкіліне айналды, сөйтіп, осы теорияның басты өкілі болды. Бұл теория әлеуметтануда күшке айналып, өз беделін 1960 жылдарға дейін сақтап тұрды. Парсонстың теориядағы беделі мен құрылымдық функционализмі ірі әлеуметтік құрылымдар мен институттар арасындағы қатынастарды анықтауда байқалды (7-тарауды қараңыз).

Өзінің құрылымдық-функционалдық теориясында Парсонстың негізгі орны 1950 жылдардың басындағы бірнеше еңбегімен, бірінші кезекте *The Social System* («Әлеуметтік жүйе») (1921) еңбегімен айқындалды (Barber, 1994). Осы және басқа жұмыстарында Парсонс қоғам құрылымы мен ондағы адамдардың өзара арақатынасына көңіл бөледі. Ол құрылымдар бір-бірін қолдайтын және динамикалық тепе-теңдікке итермелейтін өзара байланысты болып қабылданды. Негізгі басымдық қоғамның түрлі элементтері арасындағы тәртіптің қалай

орындалуына байланысты болды (Wrong, 1994). Өзгерістер реттеуші процесс деп мойындалды. Парсонс (1966, 1971) әлеуметтік өзгерістерге неоэволюциялық көзқарас ұстанды. Парсонс тек қана әлеуметтік қатынастар емес, басқа да жүйелерге, оның мәдени және тұлғалық жүйелерге әсерін зерттеуге зейін қойды. Бірақ оның жалпы ішкі жүйелік қатынастарға деген көзқарасы жүйеаралық қатынастарға деген ойымен ұқсас келетін. Демек, әлеуметтік құрылымдар ауызбіршілік, келісім мен тәртіпке негізделуі тиіс деп санады. Басқаша айтқанда, бір-біріне қатысты позитивті *функция* атқарды.

Осы себеппен Парсонс *құрылымдық функционалист* ретінде бағаланды. Осы ұғымды ұстанған соң, оның Құрама Штаттардағы беделі көтерілді. Оның жұмысы осы теорияның негізінде жатыр, алайда оның шәкірттері теорияны дамытуды әрі оның АҚШ-тағы беделінің, ықпалының артуын көздеді.

Парсонстың еңбектері АҚШ тарихындағы әлеуметтанушылардың қатарында ерекше орын алғанына қарамастан, оның кері нәтижелері де болды (Holton 2001). Біріншіден, ол еуропалық теорияшылардың интерпретациясын ұсынды, алайда олар сол теорияшылардың емес, Парсонстың өзінің көзқарасын көрсетті. Көптеген американдық әлеуметтанушылар бастапқыда еуропалық теорияшылардың қате тұжырымдамаларын ұстанды. Екіншіден, Парсонс өз қызметінің басында Маркстің еңбектеріне көңіл бөлмеген болатын. Нәтижесінде марксистік теория ресми әлеуметтану ғылымында біраз жылдар бойы көлеңкеде қалды. Үшіншіден, оның жеке теориясының көптеген кемшіліктері болды. Алайда Парсонстың үздік ғалым атағына Америкадағы әлеуметтануда біраз жылдар бойы ешқандай күмән келтірілмеді, осылайша, қарсыластардың сөздері мен сындары есепке алынбады. Тек кейінгі жылдары ғана Парсонстың еңбектері мен құрылымдық функционализм теориясына деген сенімсіздік туындап, бірнеше қайшылықтар анықталған.

Алайда 1930 жылдардың басына қайта оралсақ, Гарвард бөлімінің сол кездегі даму сипатын оның ықпалды тұлғасы Джордж Хоманс еңбектерін қарастыру арқылы білуімізге болады.

Джордж Хоманс (1910–1989). Бостоннан шыққан бай адам Гарвардта бакалавр дәрежесін 1932 жылы алған (Homans, 1962, 1984; see also D. Bell, 1992). Ұлы дағдарыс салдарынан ол жұмыссыз қалды, алайда ақшасы болды. 1932 жылдың күзінде Л.Дж. Хэндерсон деген физиолог оны Вильфредо Парето теориясы бойынша дәріс оқуға шақырады және Хоманс оған келіседі (Парсонс та Паретоның дәрістеріне қатысты). Джордж Хоманстың келесі сөздерінде американдық әлеуметтану теориясы не себепті соншалықты консервативті, антимарксистік бағытта болғаны туралы айтылады:

> «Паретоның сөздері мен шүбәсіз сенетіндей тұжырымдамаларды айқын дәлелдеді, сондықтан мен оның дәрістеріне қатыстым... Бір кісі маған заманауи әлеуметтану революционерлерінің уәждеріне қарсы шығудың құралы екенін айтқан болатын. Бостондық бай отбасынан шыққан республикашыл ретінде отызыншы жылдардағы дағдарыстан кейін мен жеке басым қатты зардап шеккенін сезіндім, әсіресе марксистер тарапынан. Мен Паретоға сенуге дайын едім, себебі ол маған қорған болуды ұсынды».
>
> (Homans, 1962:4)

Джордж Хоманстың Паретоға қызығушылығы *An introduction to Pareto* («Паретоға кіріспе») атты кітаптың (Чарльз Кертиспен бірігіп шығарған) жазылуына түрткі болды, шығарма 1934 жылы жарық көрді. Бұл кітаптың шығуы Хомансты әлеуметтанушы етті, алайда Паретоның еңбегі оған дейінгі әлеуметтанудан оқыған жалғыз туынды еді. 1934 жылы Хомансқа Гарвардтың ғылыми қызметкері лауазымы берілді, бұл бағдарлама PhD бағдарламасымен байланысты барлық мәселелерді шешу керек болатын. Шындығында, Хоманс ешқашан PhD дәрежесін алмаған, алайда өз заманының атақты әлеуметтанушы ғалымы болды. 1939 жылға дейін Хоманс қарапайым ғылыми қызметкер болып істеді, сол кезде ол әлеуметтанудың барлық саласымен тереңірек танысты. 1939 жылы әлеуметтану кафедрасымен тығыз байланыста болды, бірақ бұл байланыс соғыстың кесірінен үзіліп қалды.

Хоманс соғыстан қайтып келген соң Парсонстың тікелей ұйымдастыруымен, Гарвардта қоғамдық қатынастар бөлімі құрылды. Хоманс соған қосылды. Хоманс – Парсонс еңбегінің кейбір аспектілерін жоғары бағалайтын, дегенмен оның теориялық көзқарастарын айрықша сынға алды. Көптеген кітап пен басылымдарда екі ғалымның арасында ұзақ мерзімге созылған тартыс басталды. Хомансқа пікірінше, Парсонс теориясы шын мәнінде теория емес, бар болғаны ғылыми аспектілерге қатысты жай интеллектуалды категориялар жиынтығының жүйесі ғана. Хоманс «теорияның қалыптасуы әлеуметтік әлемді басынан бастап зерттеуге негізделуі керек» деп есептеді (төменнен жоғары қарай). Ал Парсонс теориясы жалпы теориялық деңгейден бастау алып, эмпирикалық зерттеуге қарай бағытталды (жоғарыдан төменге қарай).

Хоманс өз жұмысында біраз жылдар бойы эмпирикалық бақылауларды жинақтай келіп, тек 1950 жылдары осы ақпараттарды талдауға мүмкіндік беретін теориялық әдісін қолданды. Бұл әдіс Гарвардтағы әріптесі – психолог Ф. Скиннер ұсынған психологиялық бихевиоризм бағыты болатын. Осы перспектива негізінде Хоманс өзінің айырбас теориясын дамытты. Біз бұл теориялық дамудың тарихын осы тараудың алдағы бөлімдерінде қарастыратын боламыз. Ең маңыздысы гарвардтық мектеп пен құрылымдық функционализм 1930 жылдары үздік деп мойындалып, символикалық интеракционизм мен чикаголық мектептің орнын алмастырды.

Марксистік теорияның дамуы

1900 жылдардан бастап 1930 жылдарға дейін марксистік теория әлеуметтану теорияларының негізгі легінің ішінде, сыни мектептің немесе ертеректегі гегельдік марксизмнен бөлініп шыққан Франкфурт мектебінің пайда болуын санамағанда, тәуелсіз түрде дамып келді.

Марксистік теорияны дамыту мектебінің ең сәтті еңбектерінің бірі Феликс Дж. Вейльдің туындылары еді. Әлеуметтік зерттеу институты 1923 жылдың 3 ақпанында Германияның Франкфурт қаласында ресми түрде қалыптасты (Jay, 1973; Wheatl and, 2009; Wiggershaus, 1994). Соңғы жылдары марксистік көзқарасты қорғаушылардың көбі сыни мектеппен тығыз байланыста болды: Макс Хоркхаймер (Shlulz, 2007a), Теодор Адорно (Shlulz, 2007b), Эрих Фромм (N. McKLaghin, 2007), Герберт Маркузе (Dandaneau, 2007a) және жаңадан танымал болып келе жатқан Юрген Хабермас пен Аксель Хоннет.

Институт Германияда 1934 жылға дейін қызмет атқарып тұрды, алайда елдегі әсіреұлтшыл тәртін кесірінен жұмыс істеу өте қиынға соқты. Әсіреұлт-

шылдар арасынан марксистік идеяны қорғайтын адамның табыла қоюы екіталай еді, өйткені оны қолдаушылардың көбі еврей болатын. 1934 жылы институт басшысы Хоркхаймер Нью-Йоркке келіп, осы ғылыми орталықтың болашағы жөнінде Колумбия университетінің президентімен өзара пікір алмасты. Институт университетпен біріктіріліп, оған кампус территориясынан жеке ғимарат ұсынғанда, Хоркхаймердің таңданысында шек болмады. Осылайша, марксистік теория *орталығы* капиталистік әлем *орталығында* орналасты. Институт соғыс аяқталғанға дейін сонда жұмыс істеді, бірақ соғыстан кейін оның Германияға қайтып орнығуына қысым жасалды. 1949 жылы Хоркхаймер Германияға қайтып оралды, өзімен бірге институтты да ала келді. Институт Германияға көшкенімен, оның қызметі көптеген аймақтарға ортақ болды.

Сыни теорияның қаншалықты маңызы бар екенін атап өткен жөн (Calhoun and Karaganis, 2001). Алғашқы жылдарда институтпен қатынасы барлар, әдеттегідей, дәстүрлі марксистер болды, олар көбінесе экономикаға көңіл бөлді. Алайда 1930 жылдары айтарлықтай өзгерістерден кейін осы ғалымдардың бірқатары экономикадан гөрі мәдениет саласына, яғни жаңа капиталистік қоғамда тегурінді күшке айналып отырған «мәдениет индустриясына» (Lash and Lury, 2007) назар аудара бастады. Бұл кезде капиталистік замандағы мәдениеттің рөлі шарықтаған еді. Осы тұста ертедегі Георг Лукач сияқты гегельдік марксистердің позициясы нығайып, кең қанат жайды. Мәдениет саласын тереңірек тану үшін сыни теоряшылар Макс Вебердің еңбектеріне ден қойған болатын. Маркс пен Веберді біріктіру арқылы олар «Веберлік марксизм»[6] (Dahms, 1997; Lowy, 1996) ұғымын тудырып, әлеуметтанушылар алдында сыни мектептің беделін өсірді, сөйтіп марксистік теорияны жақтаушылардың қызығушылығын оятуға септігін тигізді.

Сыни мектеп өкілдерінің тарапынан жасалған екінші маңызды шара – американдық әлеуметтанушылар дамытқан әлеуметтік-ғылыми әдістердің қатаң алгоритмін марксистерді қызықтыратын сұрақтарды зерттеуге қолдануы болды. Бұл, веберлік теорияны қабылдау сияқты, негізгі әлеуметтанушылардың сыни мектепті қабылдауына жол ашты.

Үшіншіден, сыни теорияшылар Вебер мен Маркстің еңбектерін қоғамдық және мәдени деңгейде фрейдтік теория арқылы тұлғалық бағыттың бірігуіне күш салды. Бұл көптеген әлеуметтанушылар, Маркс пен Вебердің жеке ұсынған теорияларына қарағанда, барлық жағынан қамтылған кең ұғымды теория болып қабылданды. Бұл интеллектуалдар қабылдауға қарсы болған біраз теорияларды біріктіруге итермелеуші күш болды.

Сыни мектеп 1920 жылдардан бері пайдалы үлкен ауқымды жұмыстар атқарды, көбінесе бұл әлеуметтанушылар үлесіне тиесілі. Бірақ сыни мектепке 1960 жылдардың аяғын «күтуге» тура келді, себебі содан кейін ғана американдық теорияшылар бұл мектептің маңызын түсініп, мойындаған еді.

Карл Мангейм және білім әлеуметтануы

Бұл жерде Карл Мангейм (1893–1947) шығармашылығына тоқтала кету керек (Kettler and Meja, 1995; Loader, 2011; Ruef, 2007). Мангейм Венгрияда туып, алдымен Германияға, одан кейін Англияға қоныс аударуға мәжбүр болды. Мангеймге марксистік идеологиялық еңбектер, сондай-ақ Вебер, Зиммель мен неомарксист Джордж Лукачтың туындылары әсер етті. Оның Вебердің ойларына қарағанда рационализм туралы айтқан ойлары нақтылығымен және орнықтылығымен ерекшеленеді (Ritzer, 1998).

Ол әлеуметтанудың қазіргі аса маңызды саласының бірі – білім әлеуметтануының негізін қалаушы ретінде кең танылды (E. McCarthy, 1996, 2007; Stehr, 2001). Әрине, Мангейм өзіне дейінгілердің идеяларына сүйенген, әсіресе Карл Маркске қызыққан (бірақ Мангейм марксист болудан әлдеқайда алшақ болатын). Негізінде, білім әлеуметтануы, жалпылай алғанда, білімді, идеяларды немесе интеллектуалды құбылыстарды жүйелік тұрғыдан зерттеуге бағытталады. Мангеймнің пайымдауынша, білім қоғамдағы болмыстан қалыптасады. Мысалы, Мангейм топтық идеяны осы топтың әлеуметтік құрылымдағы позициясы тұрғысынан байланыстыруға тырысты. Маркс әлеуметтік таптарды идеяларға байланыстырса, Мангейм ол ұғымды кеңейтті, идеяларды қоғамдағы түрлі позициялармен теңестірді (мысалы, ұрпақтар арасындағы айырмашылық).

Мангейм білім әлеуметтануын жасаудағы маңызды ісінен бөлек, екі идея жүйесі – идеология мен утопия арасындағы салыстырмалы талдаулары үшін танымал болды (B. Turner, 1995). Идеология кешегі көзқарастарға сүйене отырып, бүгінгіні жасыруға және сақтауға тырысады. Утопия – керісінше, бүгіннен аттап, болашаққа көз жіберетін идея жүйесі. Идеологтер мен утопистер арасындағы қайшылық қоғамдағы шынайылық ретінде көрініс табады (Mannheim, [1931] 1936).

Ғасыр ортасынан кейінгі әлеуметтану теориясы

Құрылымдық функционализм: шырқау шегі мен құлдырауы

1940–1950 жылдар қарама-қайшылыққа толы құрылымдық функционализмнің үстемдік құруы мен құлдырауының бастамасы болды. Осы кезде Парсонс өзінің әрекет теориясынан құрылымдық функционализмге ауысуын анық көрсететін ең маңызды тұжырымдамаларын жасады. Парсонстың студенттері елдің түкпір-түкпіріне таралып, әлеуметтанудың ірі орталықтарында қызмет атқарды (мәселен, Колумбия мен Корнелде). Олар өздерінің жеке туындыларын жазды, ол еңбектер құрылымдық функционализм үшін маңызды болды.

Бірақ әлеуметтану теориясында үстем бола бастаған құрылымдық функционализм бірте-бірте сынға алынатын нысанға айналды. Ол сындар 1960–1970 жылдарға қарай күшейді. 1959 жылы Парсонсқа Ч. Райт Миллс де сын айта бастады. Бұған қоса Дэвид Локвуд (Lockwood, 1956), Элвин Гоулднер (Gouldner, [1959] 1967, 1970; Chriss, 2005a) мен Ирвинг Горовиц (Horowitz, [1962] 1967, 1970) сияқты ойшылдар маңызды теориялар ұсынды. 1950 жылдары бұл сын «партизандық шабуылдар» деп қабылданды, 1960 жылдары әлеуметтанудағы құрылымдық функционализм беделіне шындап қауіп төне бастады.

Джордж Хуако (1986) құрылымдық функционализмнің өрлеуі мен құлдырауын АҚШ-тың әлемдегі орнымен байланыстырады. Америка 1945 жылдан кейін әлемдегі жетекші орынға шыққан соң құрылымдық функционализм өрлей бастады. Құрылымдық функционализм Американың әлемдегі үстемдігін екі жолмен қолдады. Біріншіден, құрылымдық функционализм «әрбір модель өзінен ірі жүйеден сақтануға және өзін-өзі қамтуға талпынады» деген пікірді ұстанды, ол Құрама Штаттардың әлемдік гегемониялық беделін дәріптеуден еш айырмашылығы болмады (Huaco, 1986:52). Екіншіден, құрылымдық функционализм теңдікті сақтауға бағытталды (ең жақсы әлеуметтік өзгеріс – өз-

герістердің болмауы). Бұл ұғым сол кездегі АҚШ-тың мүддесімен сай келді, өйткені ол сол кездегі әлемнің «ең ірі әрі ең бай елі» еді (Huaco, 1986:50). 1970 жылдардағы Құрама Штаттар ықпалының төмендеуі әлеуметтанудағы құрылымдық функционализмнің құлдырауымен дөп келді.

Американдағы радикалды әлеуметтану: Ч. Райт Миллс

Марксистік теория беделді американдық әлеуметтанушылар арасында еленбеді, бірақ ол әлеуметтанушылардың арасында Ч. Райт Миллс сынды оқшауланғандары да болды (1916–1962). Миллс әлеуметтану теориясында марксистік теорияның айтарлықтай ұзақ уақыт орныгуына барынша ықпал еткенін атап өту керек. Заманауи марксистік әлеуметтанушылар Миллстің теориялық көзқарасынан озып кетті, бірақ олар жеке және маман ретіндегі белсенділігі мен шығармашылық базаны қалыптастырғаны үшін Миллстің алдында қарыздар (Alt, 1985–1986). Миллс марксист болған жоқ, тіпті Маркстің еңбектерін 1950 жылдардың ортасына дейін оқымаған. Одан кейін де тек бірнеше ағылшын тіліне аударылған еңбектерімен ғана танысуға мүмкіндігі болды. Себебі ол неміс тілінде оқи алмайтын. Миллс өзінің маңызды туындыларын сол кезге дейін жариялап үлгергендіктен, оның шығармашылығына марксистік теория ешқандай өзгеріс әкеле қойған жоқ.

Миллс өзінің радикалды саяси көзқарастарын паш ететін екі маңызды туындысын жазды, олар Миллстің марксистік теориямен қайшылықтарын да атап көрсетті. Алғашқы еңбегі – *White Collar* («Ақ жағалылар») (1951), ол интеллектуалды мамандық иелерінің жұмысының мәртебесін сынға алған болатын. Екінші еңбегі – *Power Elite* («Элиталық күш») (1956), Американдағы белгілі бизнесмендер, әскери адамдар мен саясаткерлердің топтары үстем болғанын атап өтеді (Zweigenhaft and Domhoff, 2006). Осы еңбектермен бірге Миллстің ең күрделі теориялық кітабы жарық көрді, ол *Character and Social Structure* («Кейіпкер және әлеуметтік құрылым») (Gerth and Mills, 1953) деп аталды, туынды Ханс Гертпен (N. Gerth, 1993) бірге жазылды.

Миллстің радикализмі оны американдық әлеуметтанушылардың шеттетуіне әкеп соқтырды. Миллс үлкен сынға ұшырады және өз алдына әлеуметтану ғылымының ірі сыншысына айналды. Оның сыни көзқарастары *The Sociological Imagination* («Әлеуметтанулық көрініс») (1959) аталатын кітабында толық көрініс тапты. Ең үлкен сыны Толкотт Парсонсқа бағытталды, оның атақты теориясын аяусыз сынады.

Миллс 1962 жылы әлеуметтанудан алшақ жағдайда дүниеден өтті. Бірақ оншақты жылдардан кейін-ақ радикалды әлеуметтану мен марксистік теория (Levine, 2005) әлеуметтану пәнінде маңызды орынға ие болды.

Конфликт теориясының дамуы

Құрылымдық функционализмге балама болатын конфликт теориясының дамуы марксистік пен әлеуметтану теориясының шынайы одағы пайда болғанының тағы бір белгісі еді. Бұған дейін айтқанымыздай, құрылымдық функционализм әлеуметтік теорияда үстемдік құра бастағаннан кейін жиі сынға ұшырады. Сын әртүрлі болды: құрылымдық функционализм әлеуметтік конфликтіні дұрыс талдамай, тұрақты құрылымға баса назар аударып, саяси

ЧАРЛЬЗ РАЙТ МИЛЛС

БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ

Archive Photos / Archive Photos / Getty Images

Чарльз Райт Миллс 1916 жылы 28 тамызда Техас штатының Вако қаласында дүниеге келген (Dandaneau, 2007b; Domhoff, 2005; Hayden, 2006). Классикалық орта тапқа жататын отбасынан шықты, әкесі сақтандыру делдалы, ал анасы үй шаруасындағы қарапайым әйел болды. Техас университетінде оқып, 1939 жылы бакалаврлық және магистрлік дәрежелі диплом алды. Миллс өте ерекше студент болды, оқып жүріп мақалалары екі бірдей беделді әлеуметтану журналында жарық көрді. Ол докторлық диссертация қорғап, Висконсин университетінде PhD дәрежесін алды (Scimecca, 1977). Мерилэндтегі университет оның ең алғашқы жұмыс орны болды. Бірақ 1945 жылдан бастап өмірінің соңына дейін Колумбия университетінде жұмыс істеді.

Миллс өз өмірінде бәріне үлгеруге асығатын адамның бірі еді (Horowitz, 1983). 45 жасында төртінші жүрек талмасынан қайтыс болғанға дейін, әлеуметтану ғылымына көптеген маңызды жаңалықтар енгізді.

Миллстің ең елеулі ерекшеліктерінің бірі оның мінезіндегі жауынгерлік сипат еді. Ол үнемі соғыс жағдайында жүргендей сезінетін (Form, 2007). Өмірінде 3 рет үйленіп, әр әйелінен балалары болған. Кәсіби өмірі де жеке өмірі сияқты қарқынды еді. Ол барлығына қарсы күресіп өткен сияқты. Висконсинде аспирант болып жүргенде өз оқытушыларына қарсы келетін. Кейіннен Висконсин бөлімінің бұрынғы басшысы жайындағы сыни мақаласы жарық көрді. Ол Висконсиндегі бас теорияшы – Говард Беккерді «нағыз ақымақ» деп атайтын (Horowitz, 1983). Ақырында, өзінің бірігіп мақала жазатын әріптесі Ханс Гертпен арадағы дауы басталды. Ол Миллсті «пасық, арсыз бала, тек өз пайдасына ұмтылатын, көп уәде беретін жас жігіт және мылтық асынған ат үстіндегі техастық ковбой» деп атаған (Horowitz, 1983:72). Миллс Колумбия профессоры бола тұра, өз әріптестері арасында оқшауланып, көп шетқақпай көрді. Солардың бірі ол туралы былай депті:

> «Райт екеуміздің арамызда жақындық болған жоқ. Біз бір-бірімізге әуел бастан-ақ жат болдық. Шынымен де, Миллстің өлімінен кейін де Колумбия университетінің ұйымдастыруымен өтетін еске алу кештерінде немесе кездесулерде болсын, мен «оның досы болдым, кейіннен уақыт келе бір-біріміздің алыстап кеттік» деп айта алмаған жалғыз адам болған сияқтымын. Себебі бәрі керісінше еді».
>
> (Horowitz, 1983:83)

Миллс өзгеше болатын және оны өзі де білетін: «Мен жат жерлікпін және бұл географиялық жағынан ғана емес, ішкі болмысыммен жатпын. Және бұл – мәңгілік нәрсе» (Horowitz, 1983:84). Миллс *The Sociological Imagination* («Әлеуметтанулық көрініс») (1959) еңбегінде сол кездегі абыройлы әлеуметтанушы Толкотт Парсонсқа ғана емес, өзінің бұрынғы Колумбия университетінде бірге істеген әріптесі ықпалды әдіскер ғалым Пол Лазарсфельдке де біраз ой салды:

> «Миллстің адамдармен ғана келісе алмағаны былай тұрсын, ол тіпті американдық қоғамның біраз тұсын сынап, онымен де сыйыса алмады. Оның бұл қасиетін айқын танытқан оқиға Кеңес Одағына жасаған сапары болды: оны американдық қоғамды сынаушы ретінде марапаттап, қабылдап жатқанда ол одақтағы цензураны ұстанудан бас тартты. «Тілек айтып тұрып, сталиндік қуғын-сүргін кезінде қаза тапқан қайраткерді еске алды

ЧАРЛЬЗ РАЙТ МИЛЛС

да: «Лев Троцкийдің барлық еңбектері Кеңес Одағында жария болатын күн үшін алып қояйық!», – деді».

(Tilman, 1984:8)

Ч. Райт Миллс Нью-Йорк штатындағы Найекте 1962 жылы 20 наурызда қайтыс болды.

консерватизмге ұрынды деп айыптады, әлеуметтік өзгеріс туындата алмайды деп те сынады.

Мұндай сындардың бір пайдасы – кейбір әлеуметтанушыларды құрылымдық функционализм мәселелерін құрылым мен конфликтіге қатысты қызығушылықты біріктіру арқылы шешуге құлшындырды. Бұл жұмыс *конфликт теориясының* құрылымдық-функционалдық теорияға балама ретінде дамуына жол ашты. Өкінішке орай, бұл теория болмашы ғана интеллектуалды ерекшеліктеріне қарамастан, көбіне құрылымдық теорияның айнадағы елесі сияқты әсер қалдыратын.

Бұл теорияның алғаш аталуын Льюис Козердің (1956) әлеуметтік конфликт функциясына қатысты (Delaney, 2005 a; Jworski, 1991) кітабынан кездестіруге болады. Ол еңбекте әлеуметтік конфликтіні құрылымдық-функционалды көзқарас шеңберінде зерттеуге тырысқан. Дегенмен конфликт теориясының позитивті функцияларын зерттегеннен гөрі, конфликтінің өзін қарастыру арқылы көбірек дерекке қол жеткізуге болады.

Конфликт теориясының ең басты мәселесі – оның Маркс теориясынан оқшауланууы. Өйткені марксистік теория әлеуметтанудан тыс пайда болып дамығандықтан, күрделі әлеуметтік конфликт теориясының өрістеуіне қажетті шарттарды қамтамасыз ете алатын еді. Тек бұл тарапта Ральф Дарендорфтың (1929–2009) жұмысы ерекше жағдай ретінде қарастырылады.

Дарендорф – Маркс теориясымен жете таныс еуропалық ғалым. Ол өзінің конфликт теориясын марксистік дәстүрде ұсынуға тырысқанымен, нәтижесінде Дарендорфтың ең басты еңбегі «*Class and Class conflict in Industrial Society*» («Индустриялы қоғамдағы топтар тартысы») (1959) конфликт теориясы жөніндегі ең беделді шығарманың бірі болды, көбіне жетекші бағытты ұстанған әлеуметтанушылары оны құрылымдық функционализмнің бір көрінісіне көбірек ұқсатты және өте құнды еңбек ретінде бағаланды. Бұл Дарендорфтың құрылымдық функционалистермен бір деңгейде талдау жасап (құрылымдар мен институттар), бірдей мәселелерді қарастырғанын білдіреді (басқаша айқанда, құрылымдық функционализм мен конфликт теориясы бір парадигманың әртүрлі бөлшектері). Дарендорф әлеуметтік жүйелердің аспектілері бір-біріне сәйкес келгенімен, олардың араларында елеулі конфликтілер мен шиеленістердің болуы ықтимал екенін мойындады.

Ақырында, конфликт теориясы әлеуметтану теориясының тарихындағы өтпелі оқиға ретінде қарастырылуы тиіс. Ол марксистік теорияға бағытталмағандықтан құлдырады. 1950–1960 жылдары американдық қоғамға толық марксистік бағытты қабылдау әлі ерте еді. Бірақ 1960 жылдардың аяғына қарай ол бағыттың мойындалуына конфликт теориясы айрықша ықпал етті.

Айырбас теориясының туындауы

Маңызды теориялық зерттеулердің бірі – айырбас теориясының пайда болуы (Molm, 2001). Бұл саланың дамуына зор үлес қосқан әлеуметтанушы Джордж Хоманс еді, оның шығармашылығы Б.Ф. Скиннердің психологиялық бихевиоризмін зерттеген кезде қарастырған еді. Скиннер бихевиоризмі әлеуметтік айырбас теориясының, сонымен қатар Хоманс айырбас теориясының негізі болып саналады.

Алғашында Хоманс көгершіндердің мінез-құлықтарын түсіндіретін Скиннер теориясы әлеуметтік жүріс-тұрысты зерттеуге қалай көмектесетінін білмеді. Алайда Хоманс кіші топтарды әлеуметтік зерттеуге және примитивті қоғамдарды антропологиялық тұрғыдан зерттеуге тереңірек үңілген сайын, Скиннер бихевиоризмінің қолдануға келетініне және Парсонс стиліндегі құрылымдық функционализмге теориялық балама бола алатынына көзі жетті. Осылайша, 1961 жылы өзінің теориялық позициясын *Social Behavior: It's elementary forms* («Әлеуметтік мінез-құлық: оның қарапайым түрлері») атты кітабында толық ауқымда мазмұндайды. Бұл шығармалар айырбас теориясын әлеуметтанудың келешегіне маңызды бір қадам ретінде ұсынады.

Хоманс «әлеуметтанудың негізгі мәні – дара мінез-құлықтарды және қарым-қатынастарды зерттеу» деп есептеді. Ғалымды көп әлеуметтанушылар қозғаған кең ауқымды құрылымдар мен институттарды түсіну немесе олардың түрлері сияқты мәселелер қызықтырған жоқ. Ол, негізінен, адамдардың іс-әрекетінің себебін түсіндіретін қуаттану моделі, марапатталу немесе салдар тарихын зерттеуді нысанына айналдырды. Осылайша, Хоманс «егер адамдар белгілі бір іс-әрекеті үшін ерте кезде марапатталса, олар сол іс-әрекеттерін осы күнге дейін жасайды» деп түсіндіреді. Керісінше, ерте кезде сәтсіздікке ұрындырған іс-әрекеттерін жасамауға тырысады. Жеке адамның іс-әрекеттерін түсіндіру үшін біз, біріншіден, оның марапатталу және жазалану тарихын зерттеуіміз керек. Осылайша, әлеуметтанудың назарында сана, әлеуметтік құрылымдар мен институттар емес, қуаттану модельдері болуы тиіс.

Аты айтып тұрғандай, айырбас теориясы жеке адамның іс-әрекеттерін ғана емес, адамдар арасындағы қарым-қатынасты, жүлделер мен шығындар арқылы айырбасты зерттейді. Ең басты алғышарттарында қарым-қатынас жалғасу үшін жүлделермен алмасу болуы шарт деп айтылады және, керісінше, бір жаққа немесе екі жаққа да шығын әкелген қарым-қатынас ұзақ жалғаспайды деп түсіндіріледі. 1964 жылы жарық көрген Питер Блаудың *Exchange and Power in Social Life* («Әлеуметтік өмірдегі өзгеріс пен күш») атты кітабын айырбас теориясының екінші негізгі тұжырымдарының бірі деп атауға болады. Блау, жалпы, Хоманс идеяларын ұстанған, бірақ маңызды айырмашылығы да бар. Хоманс, негізінен, іс-әрекеттердің қарапайым формаларын қарастырса, Блау мұны жеке адамдардың арасындағы айырбастан бастап айырбас негізінде пайда болған ірі құрылымдарға өту арқылы, құрылымдық және мәдени деңгейдегі айырбастармен толықтырғысы келді. Блау ауқымды құрылымдар арасында болатын айырбасты зерттеуге тоқталды. Бұл тәсіл Хоманс ұсынған айырбас теориясынан толықтай ерекшеленеді.

Көп жылдар бойы Хоманс пен Блаудың көлеңкесінде жүрсе де, Ричард Эмерсон (1981) айырбас теориясының басты қайраткеріне айналды (Cook and Whitmeyer, 2011). Атап айтқанда, айырбас теориясының біріктірілген микро-макротәсілдерін дамытуға қосқан үлесі үшін танымал болды.

Қазіргі таңда айырбас теориясы әлеуметтік теорияның маңызды құрылымдық бөлігіне айналып, жаңа ізбасарларды тартуды, сондай-ақ жаңа бағыттарды зерттеуді жалғастыруда (Cook, O'Brien and Kollock, 1990; Szmatka and Mazur, 1996).

Драматургиялық сараптама: Эрвинг Гоффманның еңбегі

Эрвинг Гоффман жайлы Чикаго мектебінің ең соңғы ірі ойшылы ретінде жиі айтылады (Scheff, 2006; D.E. Smith, 2006; Travers, 1992; Tseelon, 1992). Файн мен Мэннинг (2000) оны XX ғасырдағы Американың ең беделді әлеуметтанушысы деп санайды. 1950–1970 жылдар аралығында Гоффман символдық интеракционизмнің басқа нұсқасы ретінде драматургиялық анализ жайлы бірнеше кітаптар мен очерктер жазды. Гоффман кейінірек өзінің көзқарастарын өзгерткеніне қарамастан, *драматургиялық теорияның* негізін қалаушы ретінде танымал (Alieva, 2008; P. Manning, 2005a, 2007).

1959 жылы Гоффманның драматургиялық теория жайлы айтылатын атақты *Presentation of Self in Everyday Life* («Күнделікті өмірдегі менің таныстырылымым») кітабы жарық көрді. Гоффман театрланған көріністер мен күнделікті өмірде, қарым-қатынас кезінде қолданатын «ойын/act» арасында байланыс көп екенін аңғарған. Әлеуметтік қарым-қатынастар өте нәзік құбылыс ретінде қарастырылады. Дұрыс орындалмаған немесе сәтсіздіктер театрланған қойылымдардың баламасы ретінде әлеуметтік қарым-қатынасқа үлкен қауіп деп санады.

Гоффман сахна мен әлеуметтік қарым-қатынасты бір-біріне балама түрінде өте жиі салыстырумен болды. Әрбір әлеуметтік қарым-қатынаста театр қойылымдарындағы авансахна секілді *алдыңғы орын* болады. Сахнадағы актерлерге сыртқы бейне, киім, реквизит қаншалықты маңызды әрі керек болса, күнделікті өмірде де адамдарға олар соншалықты қажет. Одан бөлек екеуінде де дайындалып алу үшін сыртқа шыға тұратын *артқы орын* бар.

Театр терминімен айтар болсақ, орындаушылар ол жақта өз «бетперделерін» шешіп, өздерімен-өздері бола алады.

Драматургиялық анализ символикалық интеракционизммен тамырлас. Ол актерлерге, әрекеттерге және өзара әрекеттесуге баса назар аударады. Дәстүрлі символикалық интеракционизм тәрізді алаңда жұмыс істеу арқылы Гоффман сол театрдағы ойынды әлеуметтік процестерге айналдырудың керемет жолын тапқан болатын (P. Manning, 1991, 1992).

Күнделікті өмір әлеуметтануының дамуы

1960–1970 жылдар күнделікті әлеуметтану деген бір ұғымға біріктіруге келетін бірнеше теориялық перспективалардағы (Ritzer, 1975a, 1975b) серпілістің куәгері болды (J. Douglas, 1980; Fontana, 2005; Schutte, 2007; Weigert, 1981).

Феноменологиялық әлеуметтану және Альфред Щюцтың еңбегі (1899–1959). Феноменология теориясы философиясының (Srubar, 2005) санаға бағытталуының ұзақ тарихы бар, ал феноменологиялық әлеуметтану нұсқасын жасақтау үшін 1932 жылы Германияда жарық көрген Альфред Шюцтың *The Phenomenology of the Social World* («Әлеуметтік әлемнің феноменологиясы»)(Ferguson, 2001) атты еңбегі арқылы танысуға болады (Dreher, 2011;

J. Hall, 2007; Prendergast, 2005; Rogers, 2000). Шюц адам өз санасының толқынында өмір сүрген кезде өзгелердің санасын қалай түсінетінін зерттеді. Сондай-ақ Шюц әлеуметтік әлемді, білімнің әлеуметтік табиғатының мәнін түсіну үшін интерсубъективтілікті қолданды.

Шюц еңбектерінің үлкен бөлігі *өмір-әлемі* немесе күнделікті өмір-әлемі деп аталатын әлеуметтік әлем аспектісіне негізделген. Бұл адамдар өздерінен бұрынғылар құрған әлеуметтік және мәдени құрылымдарды ұстанатын әлеуметтік шындықты қалыптастыратын интерсубъективті әлем деп аталады. Өмір-әлемнің үлкен бөлігі бөлінгенімен, бұл әлемнің жеке (биографиялық қалыптасқан) аспектілері бар. Шюцтың өмір-әлемінде жеке (интимдік) қатынастарды (біз қатынастар) және алыстатылған жеке емес (олар қатынастары) қатынастарды бөлін көрсетті. Жеке қатынастар өмір-әлемде үлкен маңыздылыққа ие болғанымен, әлеуметтанушыға жеке емес қатынастарды ғылыми тұрғыдан зерттеу оңай болды. Шюц санадан өмірдің интерсубъективтілі өмір-әлеміне ауысқанымен, ол шын мәнісінде сананы, адамдардың мотивтері мен мәні туралы ойларын түсінуді ұсынды.

Жалпы алғанда, Шюц әлеуметтік әлемде оларға дейін өмір сүргендерден мұраға қалған әлеуметтік, нақты бағытталған әлеуметтік және мәдени шындықты тудыратын диалектикалық қатынастардың маңыздылығына баса көңіл бөлді.

Этноәдіснама *(Ethnomethodology).* Өзара үлкен айырмашылықтарының барына қарамастан, этноәдіснама мен феноменология бір-бірімен тығыз байланысты деп есептеледі (Langsdorf, 1995). Жаңа теориялық көзқарасты ойлап табушы Гарольд Гарфинкельдің Альфред Шюцтың шәкірті болуы бұл байланыстың тікелей себептерінің бірі болды. Ең қызығы, Гарфинкель – Толкотт Парсонстан білім алған, сол себепті парсонсшылдар мен шюцшылдардың бірігуі этноәдіснама саласының ерекше бағытта өрістеуіне айрықша ықпал етті.

Негізінде, *этноәдіснама* – «қарапайым қоғам мүшелері өз жолдарын тауып, жағдайға қарай әрекет ететін үрдістер мен түсініктер (әдістерді) тобы мен саналы білімді» зерттеу (Heritage, 1984:4). Бұл дәстүрді сипаттаушылар күнделікті өмірді зерттеу бағытына ерекше көңіл бөледі (Sharrock, 2001). Феноменологиялық әлеуметтанушылар адамдардың не туралы ойлайтынына назар аударса, этноәдіснама саласының мамандары адамдардың шын мәнісінде немен айналысатыны туралы ізденеді. Осылайша, этноәдіснамашылар қарым-қатынастарды тереңірек зерттеуге баса көңіл бөледі. Ондай мәселелер көптеген маңызды әлеуметтанушылардың бюрократия, капитализм, еңбек бөлінісі мен әлеуметтік жүйе сынды абстракциялардағы қызығушылықтарымен қарама-қайшы келеді. Этноәдіснамашылар ол құрылымдардың өздігінен пайда болуына емес, күнделікті өмірде қалай пайда болатынына назар аударды.

Кітабымыздың соңғы беттерінде біз айырбас теориясы, феноменологиялық әлеуметтану және этноәдіснама сынды бірнеше микротеорияларды қарастырдық. Соңғы екі теория шығармашылық және ойластырылған көзқарасқа табан тірегенмен, айырбас теорияшылары бұл бағытпен келіспейді. Дегенмен бағыттардың барлығы қатысушыларға, олардың іс-әрекеттері мен мінез-құлықтарына қатысты микробағыт ұстанады. 1970 жылдары әлеуметтануда бұл теориялар күшейіп, әсіресе макробағыттағы (құрылымдық функционализм, конфликт теориясы, неомарксистік теория сияқты) теорияларды ығыстырып шығару қаупін туғызды (Knorr-Cetina, 1981; Ritzer, 1985).

Марксистік әлеуметтанудың өркендеуі мен құлдырауы

1960 жылдардың соңына қарай марксистік көзқарас американдық әлеуметтану теориясында маңызды орын ала бастады (Cerullo, 1994). Әлеуметтанушылардың көпшілігі Маркстің алғашқы еңбектеріне бет бұра бастады, кейінірек марксистердің қатары кеңейіп, әлеуметтану теорияларының саны көбейді, бұл марксистік әлеуметтанудың дамуына жол ашты. Алғашында американдық теорияшылар Марксті оқи бастады, бірте-бірте американдық әлеуметтанушылардың арасында марксистік мектеп өкілдерінің саны көбейе түсті.

Американдық теорияшылар сыни мектептің жұмыстарына аса қызықты, олардың ішінде марксистік және веберлік теорияның бірігуі ерекше орын алды (Calhoun, Karaganis, 2001). Көптеген туындылар ағылшын тіліне аударылды, бірқатар ғалымдар тобы сыни мектеп туралы кітаптар басып шығарды (Jay, 1973; Kellner, 1993).

Бұл бағыттарға деген қызығушылықпен бірге, осы бағыттарды институттық қолдау пайда болды. Бірнеше *Theory and Society, Telos and Marxist Studies* сияқты журналдарда марксистік теорияға аса көңіл бөлді. Американдық әлеуметтану қауымдастығының Марксистік әлеуметтану секциясы 1977 жылы құрылды. Америкада тек алғашқы теорияшылар ғана емес, екінші ағым ойшылдары да көзге түсті, әсіресе Юрген Хабермас пен үшінші ағымдағы Аксель Хоннет те танымал болды.

Американдық әлеуметтану марксистік көзқарас бойынша дамып, бірнеше бағытта жаңа сапалық деңгейге көтерілді. Олардың ішінде маңызды топтардың бірі – марксистік көзқарасқа сәйкес тарихи әлеуметтанушылар (Skocpol, 1979; Wallerstein, [1974] 2011, [1980] 2011, [1989] 2011, 2011a). Тағы бір маңызды топ – экономиканы әлеуметтану көзқарасы бойынша зерттеумен айналысатын топ болды (Baran and Sweezy, 1966; Braverman, 1974; Burawoy, 1979). Басқалары көбінесе дәстүрлі эмпирикалық әлеуметтанумен айналысты, алайда олардың жұмыстарында марксистік теорияның ықпалы айқын байқалады (Kohn, 1976). Қазіргі кезде кеңістіктік марксизм бағыты дамып келеді. Атақты әлеуметтік ойшылдар (D. Harvey, 2000; Lefebvre, [1974], 1991; Soja, 1989) әлеуметтік географияны марксистік көзқарас тұрғысынан зерттейді.

Алайда Кеңес Одағының құлдырауымен және әлемде марксистік режимнің құлауына байланысты 1990 жылдары марксистік теория ауыр жағдайды бастан кешті. Кейбіреулері бұрынғыша марксизмді жақтады, басқалары марксизмнің түрленген жаңа типтерін таныстыра бастады (төменде постмарксистердің талқылауын қараңыз, оған қоса *Rethinking Marxism* атты журнал да бар). Үшіншілері марксистік теориядан бас тарту керек деген оймен келісті. Соңғы көзқарасты ұстанған *After Marxism* («Марксизмнен кейін») (1995) атты еңбектің авторы Рональд Аронсон. Кітаптың ең басында: «Марксизм аяқталды, енді әрқайсысымыз өз жолымызбен кетеміз», – деп жазды (Aronson, 1995:1). Бұл көпшілік мойындаған марксистің сөзі болатын. Аронсон марксистік теориямен жұмыс істеуді жалғастыра беретіндердің болатынын мойындады және оларды әлеуметтік трансформацияның марксистік жобасы болмауға шақырды. Марксистік теория Маркстің қоғамның негізін өзгерткісі келген жобасына сүйенді, бірақ ол ұзақ жасай алмады, себебі ол тәжірибеге негізделмеген жай ғана теория еді. Бұл ретте марксистер марксистік жобаға сүйене алмайтын болды, олар қайта заманауи қоғамға және оның «жеке күштері мен энергияларына» сүйенуі тиіс (Aronson, 1995:4).

Бір кезде марксистік лагерьдің қатарындағы айрықша ғалым енді, міне, марксизмнің анағұрлым радикал сыншыларының біріне айналды. Басқалар қиындықтарды мойындайды, алайда түрлі әдістермен марксизмнің заманауи қоғамға бейімделуіне бағытталады (Brugger, 1995; Kellner, 1995). Бұл өзгерістерге түрлі әдістер арқылы бейімделуге тырысқан марксистік теориялық үшін әлеуметтік өзгерістер үлкен мәселелер туындатты. Сондай-ақ марксистік әлеуметтік теорияның «өркендеу дәуірі» аяқталды делінді. Марксистік әлеуметтік теориялық өмір сүруін тоқтатпайды, алайда әлеуметтанудың жаңа тарихында бұрынғыдай дәрежеде қуатты серпін туғыза алмайды.

Неомарксистік теориялар жаһандану жағдайында әлемдегі теңсіздік пен өзге де әділетсіздік нәтижесінде бай елдер бай бола береді, кедей елдер кедейлене түседі деген түсінік қалыптасқан кезде (Stiglitz, 2002) бұрынғы дәрежесіне жете алмаса да, кіші ренессансты бастан кешіп жатыр (Hardt and Negri, 2000). Көптеген марксист авторлардың ойынша, міндетті түрде ауыздықталған капитализммен және қанағатсыздықпен қоян-қолтық бірге жүретін жаһандану бүкіл әлемнің ашық болуына ықпал етті (Ritzer, 2004). Егер, шындығында, жоғарыда айтылғандай, қайшылық барған сайын асқына түссе, жаһандық капиталистік экономикаға қолдануға келетін марксистік теорияға қызығушылық туындауы әбден мүмкін.

Феминистік теорияның қиындықтары

1970 жылдары американдық ғалымдар марксистік теорияны мойындай бастаған кезде әлеуметтану саласынан тыс жаңа теориялық ағым пайда болды, ол марксизм бағытындағы ғалымдарға, тіпті Маркс теориясының өзіне бәсекелес бола бастады. Бұл радикалды әлеуметтік ойлардың ең кейінгісі – заманауи феминистік теория (Rogers, 2001). Батыс қоғамдарында 500 жыл бұрын жазылған феминистік шығармаларды көруге болады және 150 жыл бұрын әйелдердің ұйымдасқан саяси қозғалысы болғаны да тарихтан белгілі. Америкада 1920 жылы әйелдер еркектерден кейін 55 жылдан соң дауыс беру құқығына ие болды. Осы ерекше жеңістен кейінгі 30 жыл ішінде американдық әйелдер қозғалысы ауқымы жағынан да, қуаты жағынан да біршама әлсіреп қалды да, 1960 жылы қайтадан күшейді.

Феминистік белсенділіктің жаңа формасының пайда болуына үш фактор әсер етті: сол тұстағы сыни ойлаудың жалпы атмосферасы; соғысқа қарсы және студенттік, азаматтық құқық қозғалыстарға қосылған, бірақ сол қозғалыстарда либералдар мен радикал ерлердің әйелдердің белсенділігіне деген қатынасынан туындаған сексизмге байланысты әйелдер қозғалыстары көшбасшыларының ашу-ызасы (Densimore, 1973; Evans, 1980; R. Morgan, 1970; Shreve, 1989), сондай-ақ әйелдердің жұмысқа орналасу, жоғары білім алу барысында сезілетін дискриминация мен кемсітушілік (Bookman and Morgen, 1988; Garl and, 1988). Осы себептер үшін, әсіресе соңғысының салдарынан, әйелдер қозғалысы 1960 жылдары басқа ағымдардың бәсеңдеп қалғанына қарамастан, XXI ғасырда да жалғасын тапты. Осы жылдар ішінде әйелдердің белсенділігі көптеген қоғамдарды қамтитын халықаралық құбылысқа айналды.

Бұл халықаралық әйелдер қозғалысының ең басты объектісі – әйелдерге арналған жаңа әдебиеттің пайда болуы, ол, өз кезегінде, әйел өмірі мен басынан кешкен қиындықтарын ашық түрде көруге және талқылауға мүмкіндік берді. Ол әдебиетті *әйелдерді зерттеу* немесе *әйелдер туралы ғылым* деп

атауға болады, олар түрлі мемлекеттер жазушыларының шығармашылық өрісін кеңейтті, университет қабырғасында пайда болып, тек қоғам алдына емес, арнайы академиялық аудиторияға да ұсынылды. 1990 жылдары бұл теория интерсекциялық әдісті қамтыды (P. Collins, 1990). Интерсекциялық теоряшылар «қысым көрсету мен дискриминация қоғамдық фактімен емес, гендер, нәсіл, тап, сексуалдыққа және икемділікке байланысты» дейді.

Феминистік теория гендерлік аспектілер мен сексуалдықты кең мағынада зерттеген еңбектерді қамтыды. Бұл ілімнің үлкен бөлігі квир теория деп аталатын теориялық перспективасынан туындады. Квир теориялар 1990 жылдардың басында түрлі ғылыми конференциялар, саяси ұйымдар мен мақалалар жарияланымдарынан туындады. Оның теориялық тамыры феминистік зерттеулер, әдеби сын, әсіресе әлеуметтік конструктивизм мен постструктурализмді қамтитын түрлі салалардан бастау алды. Сондай-ақ квир теориясы саясатты да қамтиды, олардың ішінде ACT UP және Queer Nation атты топтар мен квир саясаттың үлкен жобасы бар. Академиялық тұрғыдан квир теория Мишель Фуконың, Джудит Батлердің, Ева Кософски Седвиктің, Тереза де Лоуретистің ертеректегі еңбектерінен бастау алады.

Квир теориясы нақты интеллектуалды идеяларды қамтиды, біздің кім екенімізді анықтамайтын, тұрақты және белгіленген бірегейлік тұжырымдарына негізделген. Дұрысы, бірегейлік тарихи және әлеуметтік тұрғыда қалыптасқан ағымдық әрі даулы процесс ретінде де қарастырылады. Бұл тұлғалардың гей немесе лесбиян болуы міндет емес. Квир теориясы гомосексуалды немесе гетеросексуалды бірегейлікті түсіндіруге тырыспайды, ол гомосексуалды және гетеросексуалды ерекшелікке еріктілік, мінез-құлық, әлеуметтік институттар мен әлеуметтік қатынастар тұрғысындағы білім мен билік феномені ретінде қарайды. Осылайша, квир теориясы сексуалдықты басты мәселе ретінде қарастырса да, оны зерттеу гейлер мен лесбияндарды зерттеуге қарағанда әлдеқайда интеллектуалдықты қажет етеді. Расында, квир теориясы әлеуметтік өмірді тұтастай қарастырады: барлық әлеуметтік институттар мен тұлғалар жыныстық жекелік және жыныстық көрініс арқылы қалыптасады.

Феминистік мектеп көп жобалы еңбектермен және квир теориясымен теңесе тұрып, адамдарды жыныс пен сексуалдылығына қарай жіктейтін жүйенің күрделілігін сипаттайтын көп деңгейлі бейнені ұсынады. Ол әлемге гендер мен сексуалдылық тұрғысынан қарайды, әлемімізді құру барысында тап, жас, жыныс, нәсіл, міндетті гетеросексуалдық пен геоәлеуметтік теңсіздіктің қатынасын анықтайды. Бұл көзқарас толықтай қоғамдық өмір түсінігін өзгертеді. Бұл тұрғыда, феминистік теориашылар әлеуметтану теорияларына қарсы шыға бастады, әсіресе оның классикалық үлгісі мен ерте кезеңдегі зерттеулерге қарсылық білдірді.

Нәсіл және отаршылдық теориялар

Заманауи әлеуметтік теорияның тағы бір маңызды жаңалықтары нәсілшілдік пен отаршылдық теориясы дүниеге келді. Олардың өз кезіндегі және бүгінгі таңдағы маңыздылықтарына қарамастан, ғалымдар нәсілшілдік пен отаршылдық теориясына көп көңіл бөлмеген. Нәсіл, У.Э.Б. Дюбуа ([1903] 1996) айтқандай, өзінің американдық және жаһандық қоғамда басты ұйымдастырушылық қызмет атқаратыны үшін маңызды. Барлық заманауи нәсіл теориялары нәсілдің табиғи, биологиялық категория еместігімен келіседі. Керісінше, ол

уақыт пен орынға қарай өзгере алатын әлеуметтік құрылым. Осы тұрғыдан келгенде, заманауи нәсілдердің құрылымында отаршылдықтың алатын орны ерекше маңызды. Қазіргі біздің түсінігіміздегі нәсіл отаршылдыққа дейін болмаған (Omi and Winant, 2015). XVI ғасырдан бастап, XX ғасырдың ортасына дейін еуропалық елдер Африкада, Азияда, Латын Америкасында, Солтүстік Америкада өз отарларын құрды. Әлеуметтік дарвинизм сияқты, нәсілдік иерархия нәсілдік зорлық-зомбылықты заңдастыру үшін ғылыми теорияларды пайдаланды.

Нәсіл, әсіресе отаршылдық теориясы бойынша аса маңызды талдау жасаған автордың бірі – Франц Фанон (1925–1961). Ол психиатр әрі философ еді, оның идеялары нәсіл мен отаршылдық тақырыбындағы көптеген әлеуметтік теорияларға ықпал етті. Фанон ([1952] 2008) *Black Skin, White Masks* («Қара нәсіл, ақ бетперде») атты еңбегінде адамдардың психологиялық жағдайын сипаттады. Осындай түсініктерге қатысты Дюбуа марксизмге сүйеніп, отаршылдық субъектілер «саналық құлдырауға» ұшырайтыны туралы айтты (Fanon, [1952], 2008:170). Фанон *The Wretched of the Earth* («Қарғысқа ұшыраған жер») еңбегінде Маркстің теориясымен қанаттанып, отаршылдық революция теориясын тұжырымдауға ұмтылды ([1961], 2004). Онда ұлттық сана дамуы мен отаршылдық үстемдіктің алдын алудағы зорлық-зомбылық революциясының орнын сипаттайды.

XIX ғасырдың ортасында әлемнің біраз бөлігі деколонизацияланды. Бірақ, *постколониалды теориялардың* ойынша, деколонизацияға қарамастан, отаршылдықтың билік құрылымы өзгеріссіз қалды. Постколониализм теориялары әдебиеттік зерттеулерде пайда болды. Осылайша, колониалды және постколониалды биліктегі мәдениеттің рөлін айқындады. Мысалы, Эдвард Саидтың (1935–2003) пікірінше, ориентализм ғылыми салада теріс, бірақ ықпалды «шығыстық» қоғамдардың сипаттамасын айқындады ([1978] 2003).

Постколониалды феминизм мен трансұлттық феминизм саласындағы зерттеулер әйелдердің нәсіл мен топ, жыныс пен отаршылдық интерсекциясының әсерін қарастырды. Ол әдебиет теориясына негізделгендіктен, постколониалды идеялар әлеуметтану теориясында кең таралмаған болатын. Осы тұрғыда, кейбір әлеуметтанушылар көрсеткендей, постколониалды идеялар заманауи әлеуметтік ой мен сана-сезімге қаншалықты ықпал ететінін байқауға болады (Go, 2013; Steinmetz, 2013).

Құрама Штаттарда нәсілдің бірнеше ықпалды теориялық топтары бар. Біртұтас нәсілдің заманауи зерттелуі сыни көзқарас арқылы анықталады. Ол сыни нәсілдік теориясында және нәсіл мен нәсілшілдіктің сыни теориясында өз көрінісін табады. Сыни нәсілдік теория 1960 жылы азаматтық құқық үшін ұйымдастырылған қозғалыстардың өз күшін жоюынан бастау алады. Сондайақ тек әлеуметтік белсенділікті жандандырып қана қоймай, нәсілдің жаңа теорияларын ойлап табуға деген қажеттіліктер туындады. Сыни нәсілдік теория құқықтық жүйенің нәсілдік теңсіздікке қалай әсер ететінін зерттейді. Дәл осы сияқты сыни теориялар мен нәсіл теңсіздік құрылымына көңіл бөлді, бірақ кең әлеуметтік көзқарас ұстанымы ретінде өз позициясын ұстап тұра алмады. Әлеуметтік теоряшылар нәсілдік нақты теориялар ойлап тапты. Мысалы, Майкл Оми мен Ховард Уинант (2015) *нәсілдік формациялардың конструкционистік* теориясын жасады. Эдвард Бонилла-Силва (2014) *түске қатыссыз нәсілшілдік* теориясын ұсынды. Жақында ғана Эмирбайер мен Десмонд (2015) нәсілдің жүйелік теориясы атты зерттеуін жарыққа шығарды. Олардың ай-

туынша, нәсілдік қасиет бойынша эмпирикалық зерттеу дәстүрлері болғанымен, әлеуметтану зардап шекті, себебі нәсілдік теорияның жалпы ортақ теориясы болған жоқ. Олардың ұстанымы Бурдьенің «өрістері» ұғымына негізделді және нәсіл мен нәсілшілдік әлеуметтік тәртіптің әртүрлі деңгейлерінде қалай жүзеге асатынын көрсетті.

Соңында, ғылыми танымның жаңа аймақтары пайда болды, олар нәсілшілдік пен отаршылдық қалдығынан құтылуға тырысуда немесе қорыта келгенде, Батыс білімін қайта қарастырумен айналысуда. Сонымен теорияның өзі нәсілдік айырмашылықтың аражігін бөлген Батыс біліміне сүйенген ұғым ретінде қарастырылды. Теория батыста орныққан теориялардың нәсілдік айырмашылықтарының қайта жаңғыртуын көрсетеді. Батыс теориясына өзгерістер енгізу мақсатында Райен Коннелл (2007) сияқты ғалымдар мемлекеттану ғылымымен де айналысты (A. Simpson and Smith, 2014; L. Simpson, 2011). Олар оңтүстіктегі (Үндістан, Латын Америкасы, Иран) және жергілікті халықтардың (аборигендер, тұрақты солтүстік американдықтар) арасында туындап жатқан әлеуметтік теорияларға назар аударды. Жоғарыда аталып өткендей, феминистік көзқарас және төменде көрсетілген постмодернистік көзқарас сияқты, олар теория мен оны жүзеге асыру туралы дәстүрлі ұғымдарға қарсы шығады.

Структурализм және постструктурализм

Осы сұраққа қатысты барлық жағдайлар, жоғарыда атап өткендей, *структурализмге* деген қызығушылықтан туындады (Lemert, 1990). Біз структурализм туралы пікірді структуралистік бағыттың қолдаушылары арасындағы негізгі айырмашылықтарды сипаттау арқылы қалыптастыра аламыз. Кейбіреулері «сананың терең құрылымы» ұғымына көңіл бөліп, аталмыш феноменнің сырын түсіндіреді. Олардың ойынша, бұл бейсаналық құрылымдар адамдарды өздері қалағандай ойлауға және әрекет етуге итермелейді. Осындай көзқарастың мысалы ретінде психоаналитик Зигмунд Фрейдтің шығармашылығын алуға болады. Өзге структуралистер қоғамның көзге көрінбейтін ең ірі құрылымдарын басты орынға қойып, оларды адам іс-әрекетінің негізгі көзі деп қабылдайды. Маркс кей кезде структурализмнің осы түрін ұстанды, өйткені капиталистік қоғамдағы көрінбейтін экономикалық құрылымға назар аударды.

Енді біреулер құрылымдарды әлеуметтік әлемді құрайтын үлгілер ретінде қарастырады. Ақырында, структуралистердің тағы бір тобы индивидтер мен қоғамдық құрылымдар арасындағы диалектикалық байланысты зерттеумен айналысты. Олар сана құрылымы мен қоғам құрылымы арасындағы байланысты зерттеді. Бұл көзқарастың қалыптасуына антрополог Клод Леви-Стросстың еңбектері тиісті дәрежеде ықпал еткені даусыз.

Структурализм әлеуметтану шеңберінде дамыды, әйтсе де әлеуметтанудан тыс структурализмнің ерте кезеңгі алғышарты саналатын қозғалыстар *постструктурализмнің* (Lemert, 1990; C. McCormick, 2007) пайда болуына алып келді. Мишель Фуко постструктурализмнің негізгі өкілі ретінде танылды (Dean, 2001; J. Miller, 1993), тағы біреуі – Джордж Агамбен. Өзінің ертедегі жұмыстарында Фуко құрылымдар туралы жазған, кейінірек ол құрылым шегінен асып, билік пен білім арасындағы тәуелділік құрылымымен айналыса бастады. Жалпылай алғанда, кең ауқымда жұмыстар жүргізу үшін постструктуралистер құрылымның маңызын түсінген, олар оның шегінен де асып, басқа мәселелерді де қамтыған.

Постструктурализм тек өз алдына маңызды емес, өзінің постмодерндік әлеуметтік теорияның алғышарты болуымен де (келесі бөлімдерде аталып өтетін болады) ерекшеленеді. Расында, постструктурализм мен постмодернистік әлеуметтік теорияның аражігін ажырату қиын, тіпті мүмкін емес деуге болады. Осылайша, Фуко постструктуралист, көбінесе постмодернист ретінде бағаланады, ал постмодернист атауы берілген Жан Бодрийяр ([1972] 1981) өз қызметінің басында-ақ постструктуралист деген атаққа ие болған.

XX ғасыр соңындағы әлеуметтану теориясындағы зерттеулер

Осыған дейін біз XX ғасырдың соңына дейін өзектілігін жоғалтпаған тақырыптарды қозғадық, бұл бөлімде сол кезде де және осы күнге дейін маңызын жоймаған ірі үш бөліммен: микро- және макроинтеграциямен, агенттік-құрылым интеграциясы және теориялық синтезбен танысамыз.

Микро- және макроинтеграция

Соңғы жылдардағы еңбектерде көптеген әлеуметтік теориялар микро- және макродеңгейдегі талдау арасындағы тәуелділікті зерттеуге бағытталды (Barnes, 2001; Berk, 2006; J. Ryan, 2005a). Ритцер микро- және макроинтеграция американдық әлеуметтануда 1980 жылдары пайда болып, 1990 жылдары ең маңызды мәселелердің қатарында қала берді дейді (Ritzer, 1990). Микро- және макроинтеграцияның заманауи американдық білімге әсерін еуропалық әлеуметтанушы Норберт Элиастың шығармашылығы айқындай түсті, ол макродеңгейдегі қалып пен микродеңгейдегі әрекет түрлері арасындағы қатынасты анықтауға тырысты (Kilminister and Mennell, 2011; Van Krieken, 2001).

Макро-микродеңгейлі талдаулар арасындағы байланысты анықтауға арналған бірқатар еңбектер мен теориялар бар. Өз жұмысында Ритцер (1979, 1981) интеграцияланған әлеуметтік парадигманы жасап шығаруға тырысқанын, ол макро-микродеңгейлерді объективті де, субъективті де формада байланыстыру қажеттігін жазды. Осылайша, әлеуметтік анализдің бірден төрт сатысымен жұмыс істеу керек: микросубъективтілік, макросубъективтілік, микрообъективтілік пен макрообъективтілік. Джеффри Александер (1982–1983) «көп өлшемді әлеуметтануды» ойлап тапты, оның нысаны талдау деңгейлері болды және Ритцердің үлгісіне ұқсас келеді.

Джеймс Коулман (1986) микродан макроға өту мәселелерін қарастырса, Аллен Лиска (1990) Коулманның түсінігін кеңейткен, сонымен қатар микродан макроға өту мәселелерін зерттеген. Кейінірек Коулман өзінің «микродан – макроға» моделін кеңейтіп, экономикадан алынған рационалды таңдау көзқарасына негізделген микро- және макроқатынастарды зерттеумен айналысты (келесі агенттік-құрылым интеграциясы бөлімін қараңыз).

Агенттік-құрылым интеграциясы

Құрама Штаттарындағы микро- және макроинтеграцияға деген қызығушылықтың артуымен қатар, Еуропада агенттік-құрылым интеграциясына бетбұрыс күшейе түсті (J. Ryan, 2005b; Sztompka, 1994). Ритцер микро-макродең-

гейлерді американдық теорияның негізгі мәселесі ретінде қарастырып жатқан кезде Маргарет Арчер (1988) еуропалық әлеуметтік теориядағы негізгі мәселе ретінде агенттік-құрылым итеграциясын зерттеді. Микро-макро- және агенттік-құрылым интеграцияларына арналған әдебиеттердің ұқсастықтарына қарамастан, олардың арасындағы көптеген айырмашылықтарды табуға болады (Ritzerand Gindoff, 1992, 1994). Мысалы, агенттік ретінде микродеңгейде қарастырылғанымен, еңбек одақтары сияқты, ұжымдар да агенттік ретінде көрінеалады. Керісінше, құрылымдар макродеңгейде таныстырылатын болса, біз оларды микродеңгейде де таба аламыз. Осылайша, біз осы екі бағыт арасына теңдік белгісін қою барысында және оларды өзара байланыстырғанда мұқият болуымыз керек.

Агенттік-құрылымдық интеграция мәселесі тұрғысынан қазіргі еуропалық әлеуметтік теорияда төрт негізгі көзқарас бар. Біріншісі – Энтони Гидденстің (Giddens, 1984; Stones, 2005b) құрылымдау теориясы. Гидденстің агенттік пен құрылымды «дуальді» (екіжақты) деп тануы оның ұстанымының негізгі нүктесі болып табылады. Бұл олардың бір-бірінен бөліне алмайтынын, яғни агенттік құрылымға байланған, ал құрылым агенттікке байланған дегенді білдіреді. Гидденс құрылымды қажетті міндеттеме деп ойлаудан бас тартады (мысалы, Дюркгейм сияқты), бірақ оның құраушы да, мүмкіндік беруші де қасиеттерін мойындайды. Маргарет Арчер (1982) агенттік пен құрылымға дуальді деп қарауға болады деп ойламайды, дегенмен дуализм көрінісі деп қарастырады. Демек, агенттік пен құрылым бөлектене алады және бөлек болуы керек. Оларды ажырата отырып, біз біріншісінің екіншісіне деген қатынасын толық талдай аламыз. Арчер (1988) өзінің әдебиеттегі мәдениет пен әрекеттің бір-біріне деген қатынасын айқындағаны және агенттік пен құрылымдық арасындағы ортақ теорияны дамытқаны үшін танымал болды (Archer, 1995). Гидденс пен Арчер британдық болса, агенттік пен құрылым интеграциясының қатынасын зерттеген осы заманның үшінші тұлғасы болып француз Пьер Бурдье (Bourdieu, 1977; Bourdieu and Wacquant, 1992; Swartz, 1997) аталады. Бурдьенің шығармашылығында агенттік пен құрылым табиғаты тереңірек ашылған. *Габитус* – адамдардың әлеуметтік әлеммен қатынасы нәтижесінде қалыптасқан ұлтаралық сипаттағы психологиялық, когнитивті құрылым. Габитус қоғамды қалыптастырады әрі өзі сол қоғаммнан пайда болады. *Өріс* (the field) – объективті жағдайлар арасындағы қатынастар желісі. Өріс құрылымы индивидтер немесе ұжым болсын, агенттерді шектеуге мүмкіндік береді. Жалпы алғанда, Бурдьені габитус пен өріс арасындағы байланыс қызықтырды. Демек, өріс пен габитус арасында диалектикалық қарым-қатынас бар.

Агенттік-құрылым интеграцияның соңғы негізгі теорияшысы – неміс әлеуметтанушы ойшылы Юрген Хабермас. Хабермас туралы заманауи сыни теорияға еңбек сіңірген адам ретінде айтып өткен болатынбыз. Хабермас (1987a) агенттік пен құрылым мәселелерімен де айналысты, оны «өмір-әлемді отарлау» тұрғысынан қарастырды. Өмір-әлем – микроәлем, онда адамдар өзара қарым-қатынас жасайды әрі байланысады. Жүйенің түп тамыры өмірлік аймақта орналасады, ең ақырында, өзінің жеке құрылымдық сипаттарын дамытуға алып келеді. Ол құрылымдар өзара жеке дамығандықтан, өмірлік аймақты бақылауға деген қажеттілік арта түседі. Қазіргі әлемдік жүйе «отарлауға», яғни өмір кеңістігін бақылауға алып келді.

Осы бөлімде сөз болған теорияшылар агенттік пен құрылым интеграция-

сындағы мәселелерді жүйелеген жетекші мамандар (әсіресе Бурдье, Гидденс пен Хабермас) ғана емес, бүгінгі күннің танымал теорияшыларына айналды. Бурдье қайтыс болғанмен, Гидденс пен Хабермас әлі де жаһандану мен қоршаған орта секілді тақырыптарға қатысты еңбектер жазып, түрлі пікірталастарға қатысуда. Ең ықпалды теорияшы – француз Мишель Фуко (алдыңғы бөлімдерде талқыланады). Американдық теорияшылардың (Мид, Парсонс, Хоманс және т.б.) ұзақ мерзімге созылған үстемдік дәуірінен кейін әлеуметтік теория орталығы қайтадан өз отаны – Еуропаға ауысты. Одан бөлек Недельманн мен Штомпка қырғи-қабақ соғыстан кейін және коммунизмнің құлдырауынан соң біздің «Еуропадағы әлеуметтанудың алтын ғасыры куәгерлеріне» айналғанымызды дәлелдеді (1993:1). Осы түсініктің дұрыстығына бүгінгі таңдағы теориялық еңбектердің түп негізін еуропалықтардың жазғаны дәлел бола алады. Оған қоса 1998 жылы әлеуметтік теория саласындағы ықпалды журнал *European Journal of Social Theory* жарық көрді.

Теориялық синтез

Микро- мен макро-, агенттік пен құрылым бағыттары 1980 жылдары пайда болып, екеуі де әлеуметтануда 1990 жылдарға дейін жоғары позицияда тұрды. Олар жалпы кең арналы ағымға бастау болды, 1990 жылдардың басында басталған теориялық синтезге бағыт берді. Реба Льюистің (1991) пікірінше, әлеуметтанудың салыстырмалы төмен деңгейі үлкен интеграцияға апарар жолда жіктелген болуы мүмкін, әрі ол пәннің мәртебесін көтеруі ықтимал еді. Мұнда біз екі не одан көп әртүрлі теориялардың ашық түрде бірігуіне деген талпынысты байқай аламыз (мысалы, құрылымдық символизм мен символикалық интеракционизм). Ондай талпыныстар әлеуметтік теория тарихында көбірек кездеседі (Holrnwood and Stewart, 1994). Сонымен қатар әлеуметтік теорияда жаңа синтетикалық қызметтің екі айрықша сипаты айқындалды. Біріншіден, ол кең таралған әрі синтездің біртарапты талпыныстарымен шектелмеген. Екіншіден, оның мақсаты, ең бастысы – барлық әлеуметтік теориялардың орнын басатын үлкен синтезделген теорияны жасап шығару емес, теориялық идеялардың салыстырмалы түрде кең синтезделуі. Бұл синтезделген еңбектер осы тарауда талқыланған көптеген теориялардың арасында аталып өтті.

Кейіннен әлеуметтанудан тыс перспективаларды әлеуметтік теориялардың ішіне енгізуге тырысты. Мәселен, әлеуметтік және саяси теорияларды біріктіруге тырысатын «әлеуметтік және саяси ой» атты бірнеше зерттеу бағдарламалары бар. Шынында да, шыққанына көп болмаса да, жоғарыда көрсетілген *European Journal of Social Theory* журналының негізгі қағидаларының бірі – «Классикалық ойларды қайтадан пайымдап, әлеуметтік және тұжырымдардың арасындағы бөліністі жою» болды (Delanty, 1998:1; see also B. Turner, 2009). Бұл дегеніміз – қазіргі әлемдегі оқиғаларды дұрыс талдау пәнаралық перспективаларды талап етеді деген сөз. *Theory, Culture and Society*, сонымен қатар *Body and Society* журналдары негізгі заманауи әлеуметтік теориялар мен пәнаралық перспективаларды қамтиды. Биологиялық идеяларды әлеуметтануға, соның нәтижесінде социобиология (Crippen, 1994; Maryanski and Turner, 1992) және аффект теориясына (Clough, 2008; Gregg and Seigworth, 2010; Massumi, 2002) енгізуге деген ынта болды. Экономиканың дамуы нәтижесінде рационалды таңдау туындады, ол әлеуметтанудан басқа

өзге де білім салаларын қамтыды (Coleman, 1990; Heckathorn, 2005). Жүйелік теорияның тамыры XX ғасырдағы қолданбалы ғылымға жатады. Никлас Луман ([1982] 1995) жүйелік теориялар тізбегін құрудың керемет үлгісін көрсетті, оның әлеуметтік әлемде қолданылуы әбден мүмкін еді.

Модерн және постмодерн теориялары

XX ғасырдың соңына қарай күннен-күнге қоғам мен қоғамдағы айқын теориялар даму үстінде ме деген сұрақтың өзектілігі артып келді.[7] Теорияшылардың шығармашылық топтарының бірі (мысалы, Юрген Хабермас, Зигмунт Бауман мен Энтони Гидденс) біздің өмір сүріп жатқан кезеңіміз заманауи деп аталады, әлеуметтік ойшылдарымыз біздің қоғамды болашағы зор қоғам деп ойлады. Осы орайда біз теорияларға сай қатынастар құра аламыз деп есептеді. Ойшылдардың басқа тобы өзгешелеу ұстанымда болды (мысалы, Жан Бодрийяр, Жан-Франсуа Лиотар мен Фредрик Джеймисон), олардың ойынша, қоғамның өзгергені соншалықты – біз қазір постмодернизациялық деп аталатын заманда өмір сүреміз. Модернистер мен постмодернистер арасындағы айтыс өрши түсті, олар теорияның дамуына әсер етті.

Модернді жақтаушылар

Барлық атақты классик теорияшылар (Маркс, Вебер, Дюркгейм мен Зиммель, Ду Бойс, Гилман) заманауи өмірге қызығушылық танытқан болатын, олар артықшылықтар мен кемшіліктерге үңілетін (Sica, 2005). Олардың соңғысы – Вебер. Әрине, әлем XX ғасырдың басынан бастап қатты өзгерді. Заманауи теорияшылар бұл күрт өзгерістерді мойындайды, кейбір теорияшылар бүгінгі әлем мен өткен ғасырдың аяғындағы әлемнің арасындағы алшақтықтан гөрі ұқсастық көп дейді.

Местровиц (1998:2) Энтони Гидденсті «модерннің үздігі» деп атады. Гидденс (1990, 1991, 1992) «радикалды», «жоғары» және «кеш» заманауилық деген терминдерді қолданды, заманауи қоғам мен бүгінгі күннің қалпын сипаттады, бұрында айтылған сол қоғам болғанымен, классикалық теорияшылар сипаттаған құбылыстарда ажырамас байланыс барын да, ерекшелік барын да айқындай түсті. Гидденс бүгінгі заманды басқаруға келмейтін «қуатты күш» ретінде қарастырады. Ульрих Бектің (1992, 2005a, Ekberg, 2007; Jensen and Blok, 2008; Then, 2007) айтуынша, модернизмнің классикалық кезеңі өндірістік қоғаммен байланысты болды, ал жаңа заман «тәуекел қоғамы» сипатымен ерекшеленеді. Егер классикалық жаңашылдықтың негізгі мәселесі – байлық пен оның таратылуы болса, жаңа заманның негізгі мәселесі – тәуекелді минимализациялау мен жою, сондай-ақ оны басқару (мысалы, ядролық апат). Юрген Хабермас (1981, 1987b) жаңа заманды «аяқталмаған жоба» деп қарастырды. Осыдан Вебердің заманындағыдай, қазіргі күндегі негізгі мәселе рационализм екенін анықтауға болады. Утопиялық мақсат, не дегенмен, максималды түрде «жүйе» ретінде және «өмір-әлем» сипатында да рационалдау болып саналады. Чарльз Тейлордың (1989, 2004, 2007) айтуынша, жаңа дәуірдегі тұжырымдама қоғам мен мәдениет және мораль идеяларынан тыс. Ритцердің (2013) ойынша, рационализм бүгінгі әлемдегі негізгі үрдіс және Веберді толғандырған рационализмнің «темір торына» түскен жастық мәселелері бар. Егер Вебер бюрократияға баса көңіл бөлсе, бүгінде біз жылдам дайындалатын тағамдар желілері-

нің мысалында үрдістің парадигмасын қарастырамыз. Қазіргі кезеңде Ритцер осы процестің парадигмасын жылдам тамақтану мейрамханалар ретінде көреді және шартты рационалдықтың өсуін қоғамның макдональдтандыруы деп атайды. Зигмунт Бауман (2000, 2003, 2005, 2006, 2007b, 2010, 2011; Bauman and Lyon, 2012) «ағымды» әлем деп атайтын модерндік талдаулар топтамасын шығарды.

Постмодернді жақтаушылар

XX ғасырдың соңы постмодернизмнің шарықтап тұрған кезеңі болды (Crook, 2001; Kellner, 1989a; Ritzer, 1997; Ritzer and Goodman, 2001). Өзін постмодернист деп санайтындардың қатары бірте-бірте көбейіп, постмодернизм әлеуметтік теорияларға айрықша ықпал ете бастады. Біз постмодернизм мен постмодернистік әлеуметтік теориялар арасындағы айырмашылықты парықтай білуіміз керек (Best and Kellner, 1991). *Постмодерн дегеніміз* – тарихи дәуір, модерн кезеңінің орнын басқан уақыт.

Постмодерндік әлеуметтік теория – ол постмодерн туралы ойлаудың жолы, әлем өзгергені соншалықты – ол ойлаудың мүлде басқа әдістерін, әлемнің сантүрлілігі ойлаудың жаңа әдістерін талап етеді. Постмодернистер жоғары бөлімдерде айтылған теориялық перспективалардан және XX ғасырда ойшылдар өз теорияларында көрсеткен әдістерден бас тартуға бейім болды.

Мүмкін, постмодерннің көрінісі әлеуметтік теорияшылар қанша болса, соншалықты шығар. Осы жұмысты жеңілдету үшін біз постмодернистердің ішінде айрықша дараланатын Фредрик Джеймисон (1984, 1991) сипаттамаларының кейбір негізгі элементтеріне сүйене отырып, түсіндіріп көрейік. Біріншіден, постмодерн – сырты жоқ тек жеңіл әлем, онда әлем жасанды (мысалы, Диснейлендтегі джунглилер арасындағы круизді біз оқиға деп атай алмаймыз). Екіншіден, бұл әлем эмоция мен аффектілерінде көптеген кемшіліктер бар. Үшіншіден, тарихта өзінің нақты орнын жоғалтқан: өткен, қазіргі уақыт пен болашақ арасындағы нақты аражікті ажырату қиын. Төртіншіден, жылдам дамушы өндірістік технологиялардың (мысалы, автомобильді құрастырушы контейнерлер) орнына постмодерн қоғамында ақылсыз ететін технологиялар қолданады (мысалы, теледидар). Қалай айтсақ та, постмодернистік қоғам модерн қоғамынан қатты ерекшеленеді.

Мұндай әлем ойлаудың мүлдем басқа үлгісін қажет етеді. Розено (1992; Ritzer, 1997) постмодернистік ойлау жолын зерттеу барысында заманауи ойлау сипатына тән келетін қағидаларды қолданған. Біріншіден, постмодернистер көптеген әлеуметтік теорияшылардың ұсынған бағытты, яғни әр елде жүргізілетін үгіт-насихатты дұрыс емес деді. Оның орнына постмодернистер түсіндіру жұмыстарын шектеуді немесе мүлде алып тастауды дұрыс деп санады. Екіншіден, пәндер арасындағы шекараны анықтау қажеттілігі бар: әлеуметтану (әлеуметтік) теориясы деп аталатын белгілі бір іспен айналысқан жөн, ол философиялық тұжырымдамадан немесе беллетристикалық хабарламадан өзгеше болуы керек деді. Үшіншіден, постмодернистер өз оқырманын таңғалдыруға бейім келеді, академиялық нақты дискурс өткізумен қызықпайды. Ақырында, қоғамның болмысына назар аударудың орнына (мысалы, капиталистік не рационалды эксплуатацияны зерттеумен), постмодернистер қоғамның перифериялық аспектілеріне тоқталғанды жөн көреді.

Постмодерн теориясы өркендеудің жоғары нүктесіне жетіп, қазір құлдырап

бара жатса да, ол әлі де теорияға ықпал етін отыр. Бір жағынан қарағанда, осы теорияға үлкен үлес қосылып жатыр (Powell and Owen, 2008). Екінші жағынан қарасақ, бүгінгі таңда постмодерн теориясын қазіргі әлемнің талдауынсыз және оның модерн теориясына сыни пікірлерін ескермей отырып жүйелеу өте қиын.

XXI ғасырдағы әлеуметтік теория

Теориялық интеграция, модернизм мен постмодернизм аясындағы талқылау өзекті болғанымен, ол нақты жүзеге асқан жоқ. XXI ғасырдың басында (B. Turner, 2009) әлеуметтік теорияны жаңарту мақсатындағы еңбектер пайда бола бастады. Бұл кітаптағы теориялар аса құнды әрі олардың маңыздылығы арта берері даусыз. Теория әрдайым тарихқа айналған талқылауларға негізделеді. Бұл теорияның қай жерде екенін және қайда бағытталып бара жақтанын білуді талап етеді. Осы мақсатта бұл бөлімде XXI ғасырдың басында ерекше өзекті болған тұтыну, өндіріп-тұтыну, жаһандану, ғылым мен техника сияқты салаларды қарастырамыз. Көріп отырғанымыздай, бұл салалардың әрқайсысы әлеуметтік теорияларды жаңа және әртүрлі бағыттарға жетелейтін теориялық бастама болды.

Тұтыну теориялары

Өз мәселелері мен болашағы бар өндірістің дамуы шарықтау шегіне жеткен кезде әлеуметтану теориясы да ұзақ уақыт бойы «өндіріске бағытталды». Бұл дегеніміз – теориялар да өндіріске, өндірістік ұйымдарға, еңбек пен еңбек етушілерге бағытталды деген сөз. Бұл құбылыс марксистік және неомарксистік теорияларда анық байқалады, сондай-ақ ол Дюркгеймнің еңбек бөлінісі туралы тұжырымдамасы, Вебердің Батыстағы капитализмнің дамуы және әлемнің басқа бөліктерінде сәтсіздікке ұшырағаны туралы жазған еңбектері, Зиммельдің адамның өмір сүруіне қажетті өнімдердің күрт көбеюі салдарынан пайда болған мәдениет трагедиясы, Чикаго мектебінің жұмыс берушілер мен қызметкерлер, басқарушылар мен қызмет етушілер арасындағы конфликт теориясы аясында зерттеуі сияқты көптеген теорияларда кездеседі. Әйтсе де тұтыну мен тұтынушы мәселесіне аз назар аударылды. Оның ішінде Торстейн Вебленнің ([1899] 1994) «демонстративті тұтыну», Зиммельдің ақша ([1907] 1978) мен сән ([1904] 1971) туралы ойлары сияқты талдаулар болуына қарамастан, негізінде, әлеуметтік теорияшылар өндіріске қарағанда тұтыну мәселелері туралы әлдеқайда аз зерттеді.

Постмодерндік әлеуметтік теория постмодернистік қоғамды тұтынушы ретінде анықтады, бұл теория бойынша тұтыну бірінші орындағы маңызды мәселе болып табылады. Ең атақты туындылардың бірі – Жан Бодрийярдың ([1970] 1998) *The Consumer Society* («Тұтынушылар қоғамы») атты талдау еңбегі. Липовецкийдің ([1987] 1994) сән туралы постмодерндік еңбегі постмодерндік әлеуметтік теория аясында және оның шеңберінен тыс тұтыну теориясына да қатысты маңызды мәселелерді қамтыды. Осы сәттен бастап әсіресе Батыста тұтынудың маңыздылығы арта берді, ал өндіріс төмендеді. Біз тұтынуға байланысты теориялық (және эмпирикалық) еңбектердің көбейгенін

байқаймыз (Ritzer, Goodman, and Wiedenhoft, 2001; for an overview of extant theories of consumption, see Slater, 1997, 2005). Бүгінгі таңда тұтынуға қатысты ережелерді реттейтін теориялық негізі бар көптеген еңбектер жазыла бастады. Мысалы, *«Consuming places»* («Тұтыну орыны») (Urry, 1995), *«Enchanting a Disenchanted world: Continuity and Change in the Cathedrals of Consumption»* («Көңіл қалдырған әлемнің таң қалдыруы: тұтынудың үздіксіздігі мен өзгерісі») (Ritzer, 2010a) және *Shelf Life: Supermarkets and the Changing Cultures of Consumption* («Сақтау мерзімі: супермаркеттер мен тұтыну мәдениетінің өзгеруі») (Humphery, 1998). Біз бұл шектеулерге, сондай-ақ тұтынушы, тұтыну тауарлары мен тұтыну процесіне арналған көптеген еңбектермен алдағы уақытта танысатын боламыз. Ең жаңа бағыттардың бірі – бір уақытта өндіріп, сол уақытта тұтынатын просьюмерлері, әсіресе интернетте және Web 2.0 (мәселен, Facebook, блогтар) жайындағы жұмыс (Ritzer, 2009; Ritzer, Dean, and Jurgenson, 2012).

Жаһандану теориялары

XXI ғасырдың басында теориялық тұрғыда зерттелуі тиіс өзге де мәселелер болғанмен, авторлардың көпшілігі жаһандану мәселесіне баса назар аударды (W. Robinson, 2007). Жаһанданудың теориялық тұрғыдан қарастырылуы жаңалық емес. Маркс пен Вебер сияқты классикалық теоряшыларға осы термин жетіспей тұрды деп айтуға болады, алайда олар жаһанданудың теориялық тұрғыдан негізделуіне үлкен үлес қосты. Сондай-ақ көптеген теориялар (мәселен, модернизация, тәуелділік және әлем-жүйе теориясы) және теоряшылар (мәселен, Алекс Инкелес, Андре Гундер Франк пен Иммануил Валлерстайн) түрлі терминдер мен өзге де теориялық тұжырымдарын ұсынып отырды. Жаһанданудың теориялық негізін қалаушылар 1980 жылдардан (тіпті оған дейін де [W. Moore, 1966; Nettl and Robertson, 1968]) бастап шықты, 1990 жылдары жедел дами бастады (Albrow, 1996; Albrow and King, 1990; Appadurai, 1996; Bauman, 1998; Garcia Canclini, 1995; Meyer, Boli, Ramirez, 1997; Robertson, 1992). XXI ғасырдың басына қарай бұл теориялар шарықтау шегіне жетті (Beck, 2000, 2005b, Giddens, 2000; Hardt and Negri, 2000, 2004; Ritzer, 2004, 2007, 2010b, J. Rosenau, 2003). Жаһандану теориясын: экономикалық, саяси және мәдени деп үш үлкен бөлімге бөлуге болады. Ең белгілісі – экономикалық теориялар, өз кезегінде, олар: неолибералды және әлемдік экономикалық нарық деп екі категорияға бөлінеді (e.g., T. Friedman, 2000, 2005; see Antonio, 2007, for a critique of Friedman's celebration of the neoliberal market) және оған сыни көзбен қарайтын марксистік көзқарастағы теориялар (Collier, 2011; Hardt and Negri, 2000, 2004; W. Robinson, 2004; Sklair, 2002). Жаһанданууды теориялық тұрғыдан зерттеу маңызды болғаны соншалық – біз оған тұтас тарауды арнадық (16-тарау).

Саяси теориядағы позициялардың бірі (Джон Локктың, Адам Смиттің және басқалардың классикалық еңбектерінен туындайды) либералды бағытта айқындалады (MacPherson, 1962), әсіресе еркін нарықты, саяси жүйелерді қолдайтын (әдетте *The Washington consensus* («Вашингтон консенсусы») [Williamson, 1990, 1997] деп аталатын) неолибералды ойлар формасында көрінеді (J. Campbell and Pederson, 2001).

Екінші жағынан, солшыл ойшылдардың көпшілігі (Hardt and Negri, 2000, 2004; D. Harvey, 2005) бұл көзқарасты сынға алады. Бұл жерде ұлттық мемлекеттің өміршеңдігі жайлы әңгіме – саяси теорияның басты проблемаларының бірі. Бір жағынан, олар ұлттық мемлекетті жаһандану дәуірінде өлі әрі әлсіз деп санайды. Ол ең болмағанда өзгеруі керек (Cerny, 2010). Екінші жағынан, ұлттық мемлекет қалайда сақталуы керек деген тұжырымға келеді. Олардың бірі (J. Rosenberg, 2005) «жаһандану теориясы келді-кетті, кейбір жағдайда ұлттық мемлекетке қайта оралып жатыр» дейді (мәселен, Франция мен Нидерланды ЕО-ның конституциясына 2005 жылы вето жариялады, ЕО-дағы кейбір ұлттардың маңыздылығы, әсіресе Германияның; евроның дағдарысқа ұшырауы).

Экономикалық және саяси мәселелер үлкен маңызға ие болғанымен, мәдени мәселелер мен мәдени теориялар да әлеуметтануда назардан тыс қалған емес. Біз мәдени теорияларды ауқымы кең үш үлкен әдістемеге бөлеміз (Pieterse, 2004). Біріншіден, мәдениеттер арасында өзгертуге болмайтын табиғи айырмашылықтар бар, олар тек жаһандану барысында ғана бір-біріне ұқсауы мүмкін деген түсінікке бағытталған *мәдени дифференциализм* (Huntington, 1996). Екіншіден, *мәдени конвергенция* жақтастары «мәдениеттер арасында маңызды айырмашылықтар бар, конвергенция мәдениеттердің өзара ұқсастығының артуына алып келеді» деген тұжырым айтады (Boli and Lechner, 2005; DiMaggio and Powell, 1983; Meyer et al., 1997; Ritzer, 2004, 2007, 2013). Үшіншіден, жаһандық және жергілікті бір-бірімен байланыс «глокализация» (Robertson, 1992, 2001), «гибридтелу» (Garcia Canclini, 1995) және «креолизация» (Hannerz, 1987) сынды табиғи үрдіске алып келетін *мәдени гибридтелу* бар. Жаһандану туралы әлеуметтік ойдың басым бөлігі жаһанданудың гомогенизациямен және гетерогенизациямен тікелей байланысты екенін алға тартады.

Жаһанданудың түрлі теориялары мен оның соңғы нұсқалары алдағы уақытта алдыңғы қатарға шығып, әлеуметтану теориясының дамуына жаңа серпін берері сөзсіз. Алайда өзге тұжырымдарды да қарастыру керек.

Ғылым, технология және қоғам теориялары

Теорияда жаңадан қалыптасқан бағыттардың бірі – *ғылым мен технология теориясы* (немесе ғылым, технология және қоғам зерттеулері; осы айырмашылықтарды талқылау үшін қараңыз: [Hess 1997]). Кей теорияшылар бұл саланы ғылыми ілімнің тәжірибе мен күнделікті өмірмен байланысын ескерте отырып, *техноғылым (technoscience)* деп атағанды дұрыс көреді (Erickson and Webster, 2011).

Бұл салада ғылым мен технологиялар әлеуметтік, мәдени және жеке өмірге қалай ықпал ететіні зерттеледі. Зерттеу алаңы әртүрлі, ғылым мен қоғамның байланысын да әртүрлі қырынан көрсетеді. Мәселен, ғылым мен қоғамның теориашылары (Р. Мертон сияқты) ғылымды әлеуметтік институт ретінде қарастырды. Бүгінгі теорияшылар ғылым мен қоғамды тығыз байланыста деп санайды, көпшілігі әлеуметтік конструкционистік көзқарасты қабылдады, бұл көзқарас ғылыми шынайылықты бейтарап түрде сипаттап қана қоймай, қоғамдық өмір мен мәндерді және идеалдарды қалыптастырады дегенді білдіреді (Erickson, Webster, 2011). Дона Харавей (1991; Wirth Cauchon, 2011):

«Біз қазір адамдарды киборгке айналдырған техноғылыми қоғамда өмір сүреміз», – дейді. «Мұнда қызығушылық адамдар мен технологиялар, адамдар мен жануарлар арасында жақсы және кері қарым-қатынас орнатады» (Haraway, 2008). Ғылымның қазіргі заманғы теорияларының көпшілігі капитализм, саясат пен технологиялар арасындағы байланысқа негізделген. Бұл Мишель Фуконың *биополитика* (биологиялық білім арқылы халықты бақылау және манипуляция) және *биокапитал* (техноғылыми зерттеулер нәтижесінде алынған экономикалық құндылық) терминдерінің кең ауқымды қолданылуына алып келді (Collier, 2011).

Актор-жүйе теориясы әлеуметтік теорияның ғылым мен технологияларға негізделген ең маңызды перспективасы болып саналады. Бір жағынан, бұл түрлі жүйені танып-білуге деген кең ауқымды, өскелең қызығушылықтың бір бөлігі (Castells, 1996; Mizruchi, 2005). Екінші жағынан, оның көптеген ерекше бағыттары бар (Latour, 2007), олардың ішіндегі маңыздысының бірі – *актант* түсінігі. Актант түсінігі адам агенттігімен қатар, интернет, банкомат, авто жауап бергіш сынды адами емес акторларды да қамтиды. Ол әлеуметтік әлемде өмір сүрумен бірге *постадамзаттық* (Franklin, 2007) және *постәлеуметтік* (Knorr-Cetina, 2001, 2005, 2007; Mayall, 2007) әлемдерде де өз өрісін кеңейтіп келеді. Бұл дегеніміз – біз адами және адами емес компоненттерді қамтитын жүйелерде өмір сүреміз деген сөз. Адами емес компоненттермен қарым-қатынас жасағанда адамдар постадамзаттық және постқоғамдық әлемге енеді.

Жаратылыстану ғылымдарының жаңалықтары ғылым мен техниканы зерттеуші теориашыларды пәнаралық қарым-қатынас жасауға еріксіз мәжбүрледі. Тарихи тәжірибе бойынша, осы перспективалардың ең маңыздысы – адамның мінез-құлқының биологиялық негіздерін тұжырымдайтын социобиология (F. Nilson, 1994). Никлас Луман сияқты жүйелер теориашылары (1982, [1997], 2012) және Кеннет Бэйли (1994) жекелей алғанда, кибернетика, биологиялық ғылымдар мен когнитивті психология саласындағы зерттеулерге сүйенеді. Соңғы кездерде *аффект теориясы* бойынша теориашылар постмодернистік және постқұрылымдық идеялар мен өмір ғылымы саласындағы зерттеулерін өзара біріктіруде (Clough, 2008; Gregg and Seigworth, 2010; Massumi, 2002). Бұл жаңа теориялық перспективалар негізгі бағыттарды сыни тұрғыдан қарастырады. Сөйте тұра, жаратылыс пен табиғатты мәдениет пен қоғамға тәуелсіз, өз бетінше бейтарап күш ретінде сипаттайды. Аффект теориясының түп негізі биология мен қоғам бір-біріне өзара ықпал ететінін түсінуге бағытталған.

Қазір біз заманауи теорияның жай-күйін айқындайтын бөлімнің соңында отырмыз, әрине, біз теория дамуының соңына әлі жеткен жоқпыз. Басы ашық нақты нәрсе – әлеуметтік теориялар ландшафтыда нүктелі теориялармен толығады, бұл салада олардың ешқайсысы гегемонияға ие бола алмайды.

Постмодернистер «тотализациялау» немесе барлығын бірдей қамтитын теориялар идеясын сынға алды. Әлеуметтік теорияда біртұтастық басымдыққа ие болуы мүмкін емес сияқты. Керісінше, біз өзімізге әлеуметтік әлемнің түрлі тұстарын түсіндіре алатын әртүрлі бағыттағы теориялардың өміршеңдігіне куә болып отырмыз. Әлеуметтану теориясын түсіну мен қолдану оңай сала емес, бірақ ол – ескі және жаңа идеяларды ұсынатын таңғажайып әлем.

Қорытынды

Бұл тарау 1-тараудың жалғасы іспеттес және XX ғасырдың басындағы әлеуметтану теориясының тарихына арналған. Біз американдық әлеуметтану теориясының ертедегі тарихынан бастап зерттедік, бұл ілімнің әлеуметтік дарвинизмге еліктеп, әрі Герберт Спенсер еңбектерінен нәр алып, негізінен, либералистік сипатта қалыптасқаны белгілі. Бұл мәтінде ерте кезеңгі екі әлеуметтану теорияшысы – Самнер мен Уордтың шығармашылығы талқыланды. Алайда олар американдық әлеуметтану теориясында терең із қалдыра алмады. Оған, керісінше, Смолл, Парк, Томас, Кули, Мид сынды ғалымдардың шығармашылығын қамтыған Чикаго мектебі әлеуметтану теориясына, әсіресе символикалық интеракционизм бағытына көп ықпал етті. Осы уақытта Шарлотта Перкинс Гилман сынды әйел әлеуметтанушылар жыныс пен әлеуметтік теңсіздік арасындағы байланысты теориялық тұрғыдан қарастырды. Атланта университетінде афро-американдық әлеуметтанушы Дюбуа әлеуметтанудың ерекше әдісіне сүйенген өз мектебін құрды. Дюбуа-Атланта мектебі көптеген зерттеу әдістерін қолданған бірінші мектеп болды. Оның нәсілге қатысты қызығушылығы қазіргі кезге дейін өзектілігін жойған жоқ.

Чикаго мектебі көшбасшы болып тұрған кездің өзінде Гарвардта әлеуметтану теориясының түрлі формалары дамыды. Гарвардтағы әлеуметтанудың тууына Питирим Сорокиннің қосқан үлесі зор болды, алайда Гарвардтың әлеуметтануын Толкотт Парсонс Американдағы ең үлкен мектепке айналдырып, Чикагодағы символикалық интеракционизмді ығыстырды. Парсонс Құрама Штаттарда «ұлы теорияны» легитимизациялағаны үшін ғана емес, Еуропа теорияшыларын Америка қауымдастығына таныстырғаны үшін, сонымен қатар іс-әрекет теориясының дамуына қосқан үлесі, әсіресе құрылымдық функционализм теориясы үшін де әлеуметтану тарихында айрықша орын алады. 1940–1950 жылдары құрылымдық функционализмнің дамуына 1930 жылдары басталып, 1950 жылдары қарқынды дамыған Чикаго университетінің дезинтеграциясы ықпал етті.

XX ғасырдың басында марксистік теорияның негізгі жетістігі – Франкфурт, яғни сыни мектепті құруы. Марксизмнің гегельдік үлгісі әлеуметтанушы Вебер мен психоаналитик З. Фрейдке ықпал етті. Алайда марксизм XX ғасырдың бірінші жартысында әлеуметтанушылар арасында кең қолдау таппады.

Құрылымдық функционализмнің ғасыр ортасында американдық теориядағы басымдық дәуірі қысқа болды. Феноменологиялық мектеп, әсіресе Альфред Шюцтың шығармашылығында 1960 жылдары ғана назарға іліне бастады, бірақ ол одан ерте кезеңде қалыптасқан еді. Марксистік теория американдық теориядан шеттетіліп тасталды, алайда Ч. Райт Миллс радикалды позиция ұстанды. Ол құрылымдық функционализм сыншыларының ішіндегі көшбасшысы болды, оның қарқыны 1950–1960 жылдары үдей түсті. Осы сыни пікірлердің нәтижесінде құрылымдық функционализмге балама болатын конфликт теориясы пайда болды. Ол марксистік теорияның ықпалында болғанымен, конфликт теориясы марксизмнің теріс тұжырымдауынан зардап шекті. Оған қоса 1950 жылы пайда болған тағы бір балама айырбас теориясы болды, оның аз, бірақ тұрақты ізінен ерушілері қазір де бар. Символикалық интеракционизм өзінің әуелгі қуат-күшін жоғалтқанмен, Эрвинг Гоффманның драматургиялық талдауға арналған шығармашылығы осы кезде өз қолдаушыларын тапты.

1960–1970 жылдары күнделікті өмір әлеуметтануының өзге де теорияларында маңызды оқиғалар болды (мұнда символикалық интеракционизмді жатқызуға болады), феноменологиялық теорияға деген қызығушылықтың аздап артуы, ең маңыздысы, этноәдіснама өзінің шарықтау шегіне жетті. Бұл кезеңде түрлі марксистік теорияларға 1980 жылдардың соңы мен 1990 жылдардың басында Кеңес Одағының құлауы және өзге де коммунистік елдердегі шиеленістер әсер етсе де, олар әлеуметтанудағы өз орнын тапты. Сондай-ақ осы кезеңді зерттей келе, феминистік теориялар, нәсіл және отаршылдық теориялары дамыды. Осы кезеңдегі маңызы өсіп келе жатқан тағы бір теория структурализм және кейінірек постструктурализм болды, оны әсіресе Мишель Фуконың шығармашылығынан көруге болады.

Жоғарыда көрсетілгендерге қосымша ретінде 1980 жылдары басталып, 1990 жылдары жалғасын тапқан басқа үш ірі оқиға болды. Біріншісі – Құрама Штаттарда микро- және макробайланысқа деген қызығушылықтың артуы. Екіншісі – Еуропадағы осы кезде агенттік пен құрылымның арасындағы байланысқа назар аударылуы. Үшіншісі – 1990 жылдардағы синтездік талпыныстардың кең ауқымды дамуы. XX ғасырдың соңы мен XXI ғасырдың басындағы модерн және постмодерн теориялары едәуір қызығушылық тудырды.

Бұл тарау XXI ғасырдағы әлеуметтік теорияшыларды қызықтырған бірнеше саланы талдаумен аяқталады. Біз өндіріп-тұтынуға және оны теориялауға қатысты қызығушылықтың арта түскенін көреміз. Оған постмодерн теориясы мысал бола алады (тұтынушы қоғамы постмодерн қоғамымен тығыз байланыста), ол қоғамдағы өндірістің тұтынуға бағытталған өзгерістерін, сондай-ақ әлеуметтану теорияларының пайда болғаннан бері басымдыққа ие болып келе жатқан өндірістік екі мәнділікке қарсы әсерін қамтиды. Жаһандану теориялары әлеуметтану теориясы дамуының осы фазасында маңызды рөл атқарды. Заманауи теория ғылым, технология мен техноғылымның қоғамды қалыптастырудағы атқаратын қызметіне назар аударады. Бұл саладағы негізгі теориялар – актор-жүйе теориясы және аффект теориясы.

Ескертпелер

1. Мектеп дегеніміз не және «Чикаго мектебі» туралы неліктен айтып отырғанымызды түсіну үшін Блумерді (1985) қараңыз. Тирякян (1979, 1986), жалпы айтқанда, мектептермен, Чикаго мектебімен айналысады және харизмалы көшбасшылардың рөлін, сондай-ақ әдіснамалық инновацияларды қарастырады. Осы мектепті американдық әлеуметтану теориясындағы оқиғалардың кең ауқымы бойынша түсіну үшін Хинкл еңбегімен (1994) танысыңыз.

2. Алайда көріп отырғанымыздай, Чикаго мектебінің ғылым туралы тұжырымдамасы әлеуметтануға басымдық беріп келе жатқан позитивистерге тым «жұмсақ» болып көрінді.

3. Чикаго мектебіне байланысты тағы көптеген маңызды тұлғалар болды, мысалы, Еверет Хью (Chapoulie, 1996; Strauss, 1996).

4. Ерекшеленетін көзқарастың, мысалы үшін Дж. Левис пен Смитті қараңыз (J. Lewis and Smith, 1980).

5. Аддамс, Гилман, Купер және Уэллс-Барнетт – американдықтар, Вебер – неміс, ал Поттер британдық еді.

6. Бұл белгі кейбір сыншыл теорияшыларға басқаларға қарағанда жарасымдырақ және оны басқа да ойшылдардың көпшілігіне қолдануға болады (Agger, 1998).

7. Соңғы әдебиеттерге көп үлес қосып, әлеуметтік әлем туралы теориялар жасаған ойшылдар әлеуметтанушы болмағандықтан, оларға *әлеуметтану теорияшысы* емес, *әлеуметші теорияшы деп қараған жөн*.

7

Құрылымдық функционализм, жүйелер және конфликт теориялары

Тарау мазмұны

Құрылымдық функционализм
Жүйелер теориясы
Конфликт теориясы

Құрылымдық функционализм – негізінен алғанда, Толкотт Парсонс, Роберт Мертон және олардың шәкірттері мен ізін жалғастырушылар еңбектеріндегі басты әлеуметтану теориясы. Алайда соңғы отыз жыл шамасында оның маңыздылығы төмендеп (Chriss, 1995), белгілі бір деңгейде әлеуметтану теориясының жаңа тарихына орын берді. Бұл жағдайда құрылымдық функционализм теориялық «дәстүр» ретінде бейнелейтін Коломидің анықтамасында (1990) көрініс тапты. Демек, қазіргі ойшылдардың бірқатары әлеуметтік талдауға қажетті пайдалы құралдарды Парсонстың еңбектерінен тауып, тарихи және теориялық зерттеулерді жүзеге асырып отырғанын көреміз (Gerhardt, 2011; Lidz, 201 la, 2011b). Сонымен қатар көп жыл бойы түрлі ғалымдар құрылымдық функционализмді қайта қарап, оны кеңейтуге әрекет жасады. 1980 жылы Джеффри Александер неофункционалистік әлеуметтануды дамыту үшін Парсонстың жұмысына ден қойып (Abrahamson, 2001; Alexander and Colomy, 1990; Nielsen, 2007b), содан бері өзі *мәдени әлеуметтану* деп атап көрсеткен бағытты дамытуға барынша күш салды (Alexander, 2003). Сондайақ неміс әлеуметтанушысы Никлас Луман жасаған жүйелер теориясы құрылымдық функционализмнің бір нұсқасы ретінде түсіндірілді. Луманның жұмысы Америка Құрама Штаттарында халықаралық деңгейде кеңінен белгілі болмағанына қарамастан, қазіргі әлеуметтану ғылымының аса ірі әлеуметтану теорияшыларының бірі болып есептеледі (Stichweh, 2011). Сондықтан да мақсатымыз құрылымдық функционализмді талқылау болған соң, Луманның жүйелер теориясына тоқталайық.

Көп уақыт бойы конфликт теориясы құрылымдық функционализмге балама болып келген еді. Осыған орай, біз Ральф Дарендорфтың конфликт теориясының дәстүрлі нұсқасын, сонымен қатар Рэндалл Коллинздің салыстырмалы түрде алғандағы жаңа интегративті және синтетикалық түрлерін талқылайтын боламыз. Томас Бернардтың (1983) ізімен құрылымдық функционализмнің, жүйелер теориясы мен конфликт теориясының арнайы ерекшеліктеріне назар аудармас бұрын, біз бұл теорияларды келісім теориялары (оның бірі – құрылымдық функционализм) мен конфликт теориялары (олардың бірі – осы тарауда талқыланатын конфликтінің әлеуметтану теориясы) арасындағы анағұрлым кеңірек пікірсайыстар аясында қарастыруға мүдделіміз.

Консенсус (келісім) теориясы бір-бірінен алшақ жатқан нормалар мен құндылықтардың қоғам үшін фундаменталдық мәнін мойындай отырып, қоғамдық тәртінті ымырамен қабылдауға назар аударады, әлеуметтік өзгерістерді біртіндеп және өзара келісіммен жүзеге асыруды қолдайды. Керісінше, *конфликт теориясы* бірқатар әлеуметтік топтарға басқалардың үстемдік жасайтынын айтады, қоғамдық құрылымды үстем топтардың манипуляциясы мен бақылауы тұр-

ғысынан қарастыра отырып, бағынышты топтардың үстем топтарды құлатып, жоюы арқылы әлеуметтік өзгерістердің тез және ешқандай келісімсіз-ақ іске асатынын дәлелдейді.

Қалай айтқанда да, бұл өлшемдер кең мағынада құрылымдық функционализм мен конфликт теорияларының арасындағы маңызды айырмашылықтарды көрсеткенімен, Бернардтың көзқарасы бойынша, бұл көзқарастардағы келісе алмаушылықтың тамыры әлдеқайда тереңірек: «Пікірсайыс қайталанып, Батыстық ойлау тарихы барысында түрлі формаларға ие болып отырды» (1983:6).

Бернард ежелгі Грекиядағы пікірсайыстарды (Платон (келісім) мен Аристотель (конфликт) арасындағы) философия тарихы арқылы егжей-тегжейлі қарастырды. Кейінірек әлеуметтану пікірсайыстарына Маркс пен Конт, Зиммель мен Дюркгейм, Дарендорф және Парсонс келін қосылды (алғашқы конфликт теорияшылары болып саналады).

Біз әлеуметтанушылардың алғашқы екі жұбының идеяларын қысқаша қарастырдық (алайда біздің көзқарасымыз бойынша, олардың жұмысы «конфликт», «консенсус» теорияшылары көрсеткен нәсілшілдік кемсітулерге қарағанда анағұрлым кең; осы тарауда Дарендорфтың конфликт теориясы мен Парсонстың консенсус теориясын талдаймыз).

Дегенмен біз құрылымдық функционализм мен конфликт теорияларының арасындағы айырмашылықтарды көрсеткенімізбен, олардың ұқсастықтарының да маңызды екенін ұмытпауымыз керек. Шын мәнінде, Бернардтың сендіруі бойынша, «олардың арасындағы келісімпаздық ықтималдығы дүрдеараздық ауқымынан анағұрлым кеңірек» (1983:214). Мысалы, олар – кең масштабты әлеуметтік құрылымдарға, сонымен бірге әлеуметтік институттарға бағытталған макродеңгейдегі теориялар. Нәтижесінде, Ритцердің (1980) термині бойынша, екі теория да бір әлеуметтану (әлеуметтік фактілер) парадигма аясында орындалады.

Құрылымдық функционализм

Роберт Нисбеттің тұжырымдауынша, құрылымдық функционализм – «ешқандай күмәнсіз, қазіргі [XX] ғасырдағы қоғамдық ғылымдар теориясының ерекше маңызды бөлімі (J. Turner and Maryanski, 1979:xi). Кингсли Дэвис (1959) ұстанымы бойынша, құрылымдық функционализмді барлық мән-мақсаттары тұрғысынан алып қарағанда, әлеуметтанумен мағыналас. Элвин Гоулднер (1970) Толкотт Парсонстың құрылымдық-функционалистік теориясын сынамалы талдау негізінде батыс әлеуметтануына қатысты ұстанымын анық көрсетті.

Екінші дүниежүзілік соғыстан кейінгі жиырма жыл шамасында өзінің күмәнсіз гегемонияға айналғанына қарамастан, құрылымдық функционализмнің әлеуметтану теориясы ретіндегі маңызы төмендеді. Тіпті осы теориямен тығыз байланыста болған Уилберт Мурдың тұжырымдауынша, «қазіргі заманғы теориялық әлеуметтанудың өзекті мәселесіне айналды» (1978:321). Екі бірдей байқаушы атап кеткендей: «Осылайша, біздің ойымызша, функционализм түсіндірмелі теория ретінде «өлген» және функционализмді теориялық тұжырымдама ретінде қолдануға күш салуды доғарып, оған қарағанда болашағы зор теориялық бағыттарға жол беру керек» (J. Turner and Maryanski, 1979:141).[1] Николас Демерат және Ричард Питерсон (1967) құрылымдық функционализмге оң тұрғыдан түсінік бере отырып, оның өтпелі кезең емес екенін айтады. Алайда олар бұл теорияның ертеректегі органицизмнен өркен жайғаны сияқты, басқа да әлеуметтану теориясына айналуы мүмкін екенін мойындайды.

Құрылымдық функционализмде *құрылымдық* және *функционалдық* терминдер әдетте тіркесін келгенмен, біртұтас мағынада қолданылмайды. Біз қоғамның құрылымын басқа құрылымдардың функцияларына (немесе салдарларына) байланыссыз зерттей беруімізге болады. Дәл сол сияқты, біз құрылымдық формасы жоқ түрлі әлеуметтік процестердің қызметтерін де қарастыра аламыз. Дегенмен осы элементтердің екеуі де құрылымдық функционализмді сипаттайды.

Құрылымдық функционализм әртүрлі формада болса да (Abrahamson, 1978), *қоғамдық функционализм әдетте* әлеуметтік құрылымдық функционалистер арасында басым бағыт (Sztompka, 1974) және сол себепті осы тараудың басты тақырыбы болып отыр. *Қоғамдық функционализм бірінші кезекте* қоғамның кең ауқымды әлеуметтік құрылымдары мен институттары, олардың өзара байланысы мен акторларға тигізетін шектеулі әсеріне баса назар аударады.

Стратификацияның функционалды теориясы және оған сын-пікірлер

Кингсли Дэвис пен Уилберт Мур (1945) қалыптастырған стратификациядағы функционалдық теория – шын мәнінде, құрылымдық функционалдық теорияның ең танымал бөлігі. Дэвис пен Мур әлеуметтік стратификацияны қажетті әмбебап деңгейде тиянақты зерделей білді. Олар ешқандай да қоғамның стратификацияланбаған немесе толық тапсыз болмайтынына сендірді. Стратификация – олардың көзқарасы бойынша, *функционалды* қажеттілік. Барлық қоғам сондай жүйені қажет етеді және бұл қажеттілік стратификация жүйесін қалыптастырады.[2] Сондай-ақ олар стратификация жүйесін сол қоғамдағы адамдарға емес, позициялар жүйесіне меңзейтін құрылым ретінде қарастырды. Олар белгілі бір позициялардың түрлі деңгейдегі артықшылықтарға қалай алып келетініне мән беруден гөрі, адамдардың сол позицияларды қалай иемденетініне баса назар аударды.

Осы мақсатты ескере отырып, негізгі функционалдық мәселе – қоғамның адамдарды стратификация жүйесіндегі «дұрыс» позицияларға қалай ынталандырып, орналастыратынында екенін көруге болады. Бұл мынадай екі мәселеге тікелей байланысты. Біріншіден, қоғам адамдарды өзіне сәйкес келетін белгілі бір позицияларды қабылдауға қалай ынталандыра алады? Екіншіден, адамдар өз позицияларын дұрыс ұстанған жағдайда қоғам осы позицияларға сәйкес талаптарды орындауға қалай ынталандыра алады?

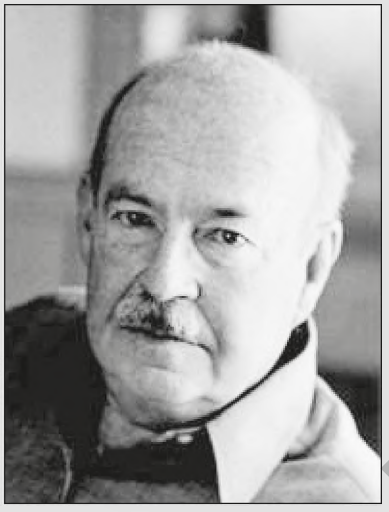
Қоғамды әлеуметтік тұрғыдан дұрыс орналастыру негізгі үш себепке байланысты. Біріншіден, кейбір лауазымдар басқаларына қарағанда анағұрлым ыңғайлы, тиімді. Екіншіден, кейбір позициялар қоғам үшін басқаларға қарағанда маңыздырақ. Үшіншіден, әртүрлі әлеуметтік позициялар түрлі қабілеттер мен ынтаны талап етеді.

Бұл мәселелер барлық әлеуметтік позицияларға қатысты болса да, Дэвис пен Мур, негізінен, қоғам үшін функционалдық тұрғыдан маңызды лауазымдарға (мамандықтарға) көңіл бөлді. Стратификация жүйесінде жоғары дәрежелі орын иелену қолайсыздау болғанымен, қоғамның өмір сүруі үшін маңыздырақ және олар жоғарырақ қарым-қабілетті талап етеді.

Сонымен қатар қоғам адамдардың көпшілігін лауазым иеленуге ұмтылдыру үшін оларға лайықты дәрежеде сыйақы беруі керек, сонда олар ынта қойып әрекет ете бастайды. Мысалы, қоғамда дәрігерлер санының жеткілікті болуын

ТОЛКОТТ ПАРСОНС

БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ



Max Smith/ https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9c/Talcott_Parsons_1.jpg

Толкотт Парсонс 1902 жылы Колорадо штатындағы Колорадо Спрингс қаласында дүниеге келді. Діндар әрі интеллектуалды отбасынан шықты. Әкесі конгрегациялық министр, профессор және шағын колледж президенті болды. Парсонс 1924 жылы Амхерст колледжінде бакалавр дәрежесін алды және Лондон экономика мектебін бітіру үшін емтиханға дайындалды. Келесі жылы Германияның Гейдельберг қаласына көшті. Макс Вебер жоғары ғылыми мансап биігіне Гейдельбергте қол жеткізді. Бірақ ол Парсонс келместен бес жыл бұрын қайтыс болған еді. Сонда да Вебердің ықпалы сақталып, артында қалған жесірі Парсонс қатысқан кездесулерін үйде жалғастырды. Парсонсқа Вебердің жасаған жұмыстары ықпал етті, сөйтіп, ол Гейдельбергте докторлық диссертациясын жазып, ішінара Вебердің жұмысымен айналысты (Lidz, 2007).

Парсонс 1927 жылы Гарвардта нұсқаушы болды, бірақ бірнеше рет бөлімдерді ауыстырғанымен, 1979 жылы қайтыс болғанға дейін Гарвардтан табан аударған жоқ. Ол 1939 жылға дейін позициялық лауазымға ие болмады. Екі жыл бұрын *The Structure of Social Action* («Әлеуметтік іс-әрекет құрылымы») деген еңбегін жариялады. Бұл кітап көптеген социологтермен қатар, Вебер сияқты ірі әлеуметтану теориашыларын насихаттап қана қойған жоқ, Парсонстың өз теориясының дамуы үшін де негіз қалады.

Содан бастап Парсонс жоғары академиялық табыстарға жетті. 1944 жылы ол Гарвард әлеуметтану кафедрасының меңгерушісі болып тағайындалды, екі жылдан кейін әлеуметтанушылар ғана емес, басқа да көптеген әлеуметтік ғалымдардан тұратын әлеуметтік қатынастар басқармасының инновациялық бөлімін құрып, соған жетекшілік етті. 1949 жылы ол Американдық әлеуметтанушылар қауымдастығының президенті болып сайланды. 1950–1960 жылдары *The Social System* («Әлеуметтік жүйе») (1951) сияқты кітаптарды басып шығара отырып, Парсонс американдық әлеуметтануда зор беделге ие болды.

Алайда 1960 жылдардың соңында Парсонс американдық әлеуметтанудың радикалды қанатының шабуылына ұшырады. Парсонс саяси консерватор ретінде бағаланып, оның теориясы өте консервативті әрі категориялардың күрделірек сызбасына негізделген деп сыналды. 1980 жылдары Парсонс теориясы АҚШ-та ғана емес, бүкіл әлемде (Alexander, 1982–1983; Buxton, 1985; Camic, 1990; Holton and Turner, 1986; Sciulli and Gerstein, 1985) қызығушылық тудырды. Парсонстың жұмысы «Маркс, Вебер, Дюркгейм немесе олардың қазіргі заманғы ізбасарларының кез келгеніне қарағанда әлеуметтану теориясына анағұрлым пәрменді үлес қосты» деп есептеген Холтон мен Тернер өз пікірлерін жарыса жариялады (1986:13). Сонымен қатар Парсонстың идеялары консервативті ойшылдардың ғана емес, неомарксистік теорияларға, әсіресе Юрген Хабермасқа да зор әсерін тигізді.

Парсонс қайтыс болғаннан кейін, оның бұрынғы шәкірттері, өздері де социологтер ретінде ерекше мән бере отырып, оның теориясы, сонымен қатар теорияның артында тұрған адам туралы (ерте кездегі және тым жеке басқа қатысты естеліктер, [Fox, 1997]) ойларымен бөлісті. Бұл социологтер өз естеліктерінде Парсонспен оның жұмысына қатысты көптеген деректер айтты. Парсонс туралы мұнда айтылған пікірлер бірізді емес, кейбір көзқарастар бір-біріне сәйкес келмейтін адамның жеке басы мен жұмысына қатысты қандай да бір арандатушылық ойлардың белең алуымен сипатталады.

Парсонс Гарвардта оқытушылық мансабын жаңадан бастаған кезде Роберт Мертон оның шәкірттерінің бірі болған еді. Өз бетінше белгілі теорияшыл ретінде танылған Роберт Мертон сол жылдарда Гарвардқа келген аспиранттардың Парсонспен салыстырғанда, факультеттің аға мүшесі саналатын және кейін келе Парсонстың қас дұшпанына айналған Питирим Сорокиннен оқығысы келгендерін жасырмайды (Zafirovski, 2001):

> «Гарвардқа келген аспиранттардың алғашқы буынының, ...ешқайсысы Толкотт Парсонстан оқыған жоқ. Мұның қарапайым себебі – 1931 жылы ол әлеуметтанушы ретінде қоғамға әлі таныла қоймаған еді».
>
> «Біз, студенттер, атақты Сорокиннен білім алуға келгенімізбен, тең жартымыз белгісіз әлде бір Парсонспен жұмыс істейтін болдық».
>
> (Merton, 1980:69)

Мертонның Парсонс теориясының алғашқы курсына қатысты ойлары да қызықты. Әсіресе материал әлеуметтану тарихындағы ең ықпалды теориялық кітаптардың біріне негіз болды:

> «Толкотт Парсонс әлемдік әлеуметтанудың Үлкен қарттарының біріне айналғанға дейін, ертеректегі біздің бірқатарымыз үшін өзіміздің Ұлы жас адамымыз болып қала береді. Бұл оның алғашқы теориялық курсынан басталды... Бұл оның шеберлік жұмысының негізін қалайды. Әлеуметтік әрекеттің құрылымы алғаш ауызша жарияланғаннан кейін бес жылға дейін басылып шыққан жоқ».
>
> (Merton, 1980:69–70)

Мертонның Парсонсқа берген оң бағасымен барлық адамның келіспейтініне қарамастан, олар мынаны мойындайды:

> «Толкотт Парсонстың қайтыс болуы әлеуметтанудағы бір дәуірдің аяқталуын айғақтайды. (Жаңа дәуір) қашан басталады... Ол оның бізге қалдырған әлеуметтану ойының ұлы дәстүрі арқылы жалғасын табады».
>
> (Merton, 1980:71)

қамтамасыз ету үшін олар үлкен беделге ие болуы керек, жоғары жалақы алып, жеткілікті бос уақыты болуы тиіс. Дэвис пен Мурдың айтуынша, егер біз мұндай сыйақыларды ұсынбаған жағдайда, адамдардың медициналық білім алу процесінің «ауыртпалығы мол» және «қымбат» процедурасын қабылдауына тура келеді. Ең алдымен, адамдар өздеріне тиесілі сый алулары тиіс. Егер мұны жасамаған жағдайда, онда бұл позициялар жетілмеген күйінде қалады да, қоғам құлдырайды. Бұл ойлар Дэвис пен Мурдың еңбектерінде тұспалданған, бірақ талқыланбады.

Стратификация жүйесіндегі төменгі дәрежелі позициялардың маңыздылығы шамалы болғанмен, тиімдірек және олардың қабілет пен дарынды да аз талап ететіні белгілі. Сондай-ақ бұл позицияларды жеке тұлғалардың иеленіп, өз міндеттерін еңбекқорлықпен орындайтынына аса сенімді болу қоғам үшін маңызды емес.

Дэвис пен Мур жоғары деңгейдегі позициялардың көбірек орындалып, дұрыс атқарылуына сенімді болу үшін қоғам стратификация жүйесін дамытады деп санаған жоқ.

Керісінше, олар стратификацияның «саналы түрде дамыған құрал» екенін түсіндіруге тырысты. Алайда бұл – әрбір қоғамның өмір сүріп, дамуы үшін қажетті құрал.

Стратификацияның құрылымдық-функционалдық теориясы 1945 жылы жарық көрген сәттен бастап (see Tumin, 1953, for the first important criticism; Huaco, 1966, for a good summary of the main criticisms to that date; and P. McLaughlin, 2001, for a philosophical overview) үлкен сынға ұшырады. Стратификацияның функционалдық теориясына айтылатын ең негізгі сын – қолында билігі, беделі және ақшасы бар адамдардың артықшылық жағдайын сақтап қалуға тырысуы.

Мұндай адамдар сыйға әбден лайық. Шын мәнінде, оларға қоғамның игілігі үшін мұндай сый ұсынылуы керек.

Функционалдық теорияны бұрынғы қоғамдардағы стратификацияланған әлеуметтік құрылымның болашақта да дәл солай өмір сүруін жалғастыра беруі қажет деп есептегені үшін сынға аламыз. Болашақ қоғамдардың басқа, бейтарап жолдармен ұйымдастырылуы әбден мүмкін.

Бұған қоса қоғам үшін маңыздылығына қарай ажыратылатын функционалдық позицияларды қолдау оңайға соқпайтыны тұжырымдалды. Шын мәнінде, қоқыс жинаушылар қоғамның өмір сүруі үшін жарнамалық басшыдан гөрі маңызды ма? Қоқыс жинаушылардың айлығы мен беделінің төмендігіне қарамастан, олар қоғамның өмір сүруі үшін аса маңызды болуы мүмкін. Қандай да бір позиция қоғам үшін маңыздырақ қызмет атқарады деп айтқан жағдайдың өзінде, жоғарырақ марапаттаудың маңызды позицияға тиесілі болуы міндетті емес. Медбикелер кино жұлдыздарына қарағанда қоғам үшін әлдеқайда маңыздырақ болуы әбден мүмкін, алайда олардың фильм жұлдыздарымен салыстырғанда қадірі, беделі және кірістері төменірек.

Жоғары деңгейдегі лауазымдарды атқаруға қабілетті адамдар тапшылығы бар ма? Шындығында, көптеген адамдардың қабілеті болса да, беделді лауазымдарға қол жеткізу үшін қажетті білім алуға мүмкіндігі болмайды. Медициналық мамандықта, мысалы, тәжірибелі дәрігерлердің санын шектеу бағытында тұрақты жұмыс жүргізіледі. Жалпы алғанда, көптеген қабілетті адамдар қоғамда өздерінің қосатын үлесіне деген қажеттілік бар болса да, ешқашан жоғары лауазымдарда жұмыс істей алатынын көрсете алмайды. Жоғары лауазымдардағы адамдар өздерінің саны жағынан аз, ал күші мен табысы жағынан жоғары болуға мүдделі.

Ақыр соңында, біз жоғары деңгейдегі лауазымдарға ие болғысы келетін адамдарға билік, бедел мен табыс ұсынуға міндетті емеспіз деп айтуымызға болады. Адамдар көбінесе тең деңгейдегі жақсы жұмысқа қанағаттанып немесе өзгелерге қызмет ету арқылы өздерін ынталандыра алады.

Толкотт Парсонстың құрылымдық функционализмі

Толкотт Парсонс өмір бойы көптеген теориялық еңбектер жазды (Holmwood, 1996; Lidz, 2011b; Münch, 2005). Оның алғашқы туындысы мен кейінгі шығармасының арасында елеулі айырмашылықтар бар. Бұл бөлімде біз кейінгі кезеңдегі құрылымдық-функционалдық теория негіздерін қарастырамыз. Біз Парсонстың құрылымдық функционализмінің төрт функционалды императивін барлық «іс-әрекет» жүйелеріне, оның атақты AGIL схемасына қатысты талқылаудан бастаймыз. Осыдан кейін төрт функцияны талқылап, Парсонстың құрылымдар мен жүйелерге қатысты идеясын талдауға тырысамыз.

AGIL *функциясы* – «жүйенің қажеттіліктерін немесе қажеттіліктерді қанағаттандыруға бағытталған іс-әрекеттер кешені» (Rocher, 1975:40; R. Stryker, 2007).

Бұл анықтаманы пайдалана отырып, Парсонс барлық жүйелерді бейімделу (A), мақсатқа жету (G), интеграция (I) және латенттік (L) немесе үлгіні қолдау тұрғысынан (функционалды) сипаттауға қажетті төрт функционалдық императив бар деп санайды. Осы төрт функционалды императив AGIL схемасы ретінде танымал. Өмір сүру үшін жүйе осы төрт функцияны орындауы керек:

1. *Бейімделу:* жүйе сыртқы жағдаяттық талаптарға сай болуы тиіс. Ол қоршаған ортаға бейімделіп, қоршаған ортаны өзінің қажеттіліктеріне бейімдеуі қажет.

2. *Мақсатқа жету:* жүйе өзінің негізгі мақсаттарын анықтап және оған қол жеткізуі керек.

3. *Интеграция*: жүйе өзінің құрамдас бөліктерінің өзара байланысын реттеуі тиіс. Ол сондай-ақ басқа үш функционалдық императив арасындағы қарым-қатынасты басқаруы керек (A, G, L).

4. *Латенттік (үлгіні қолдау):* жүйе жеке адамдардың мотивациясын да, сонымен қатар оларды жасап, қолдап отыратын мәдени модельдерді де қамтамасыз етін, жаңартып, қолдап отыруы тиіс.

Парсонс өзінің теориялық жүйесіндегі барлық деңгейлерде AGIL сызбасын қолданды (for one example, see Paulsen and Feldman, 1995). Төмендегі төрт әрекет жүйесін талқылау барысында Парсонстың AGIL-ді қалай қолданатынын суреттейміз.

Мінез-құлық организмі – сыртқы ортаны реттей отырып, өзгертетін, бейімделу функциясын басқаруды жүзеге асыратын әрекет жүйесі. *Жеке тұлға жүйесі* мақсаттарға жету үшін жүйелік мақсаттарды анықтап, оларға жету үшін ресурстарды жұмылдырады. *Әлеуметтік жүйе* өзінің құрамдас бөліктерін бақылау арқылы интеграциялық функцияны жүзеге асырады. Соңында, *мәдени жүйе* актерларға оларды іс-әрекетке ынталандыратын нормалармен құндылықтарды ұсына отырып, латенттік қызметін жүзеге асырады. 7.1-кестеде AGIL сызбасы бойынша әрекет ету жүйесінің құрылымы сипатталады.

Әрекет жүйесі. Біз Парсонстың әрекет жүйесінің жалпы пішінін талқылауға дайынбыз. 7.2-сызба Парсонс сызбасын сипаттайды.

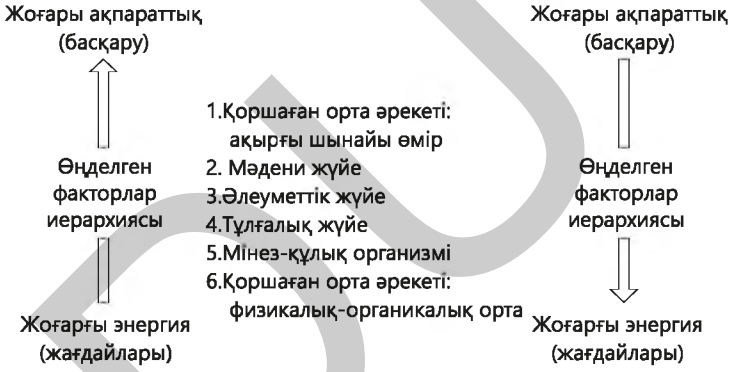
Парсонстың әлеуметтік талдаудың «деңгейлері» мен олардың өзара байланысы туралы нақты түсінігі бар екені анық. Иерархиялық құрылым түсінікті және деңгейлер Парсонстың жүйесінде екі жолмен біріктірілген. Біріншіден, төменгі деңгейлердің әрқайсысы жоғары деңгейлер үшін қажетті жағдайларды, энергияны қамтамасыз етеді. Екіншіден, жоғары деңгейлер олардың иерархиясындағы төмендегілерді басқарады.

Әрекет жүйесі ортасының көзқарасы бойынша ең төменгі деңгей – физикалық және органикалық орта адам денесінің символдық емес аспектілерін, оның анатомиясы мен физиологиясын қамтиды. Жоғары деңгей, ең түпкі ақиқат ретінде Джексон Тобидің ұсынысы бойынша «метафизикалық бояуға» ие, алайда, Тобидің сендіруінше, Парсонс «тылсым күшке тән емес символикалық шешуге бағытталған қоғамның әмбебаптық үрдісі ретінде қарамайды. Адам өміріндегі қасіреттер де әлеуметтік ұйымдардың маңыздылығына күмән келтіріп, әрекетке шақырады (1977:3).

Парсонс жұмысының өзегі оның төрт әрекет жүйесінен құралады. Бұл әре-

7.1-КЕСТЕ • Жүйенің жалпы іс-әрекетінің құрылымы

7.2-СЫЗБА • Парсонстың әрекеттер сызбасы



кет жүйелері тәртіп мәселесін шешуге арналған (Schwanenberg, 1971). Парсонстың (1937) пікірінше, тәртіп мәселесі әлеуметтік соғыстың алдын алу немесе бәріне қарсы тұру философтар тарапынан қанағаттанарлық деңгейде шешілмеді. Парсонс өзінің құрылымдық функционализм теориясында тәртіп мәселесіне қатысты нақты жауабын берді. Бұл, оның көзқарасы бойынша, төмендегідей жорамалдар жиынтығымен байланысты:

1. Жүйелер бөліктердің тәртібіне тәуелді және бәрі бір-бірімен өзара тәуелді.

2. Жүйелер өзі қалыптастыратын тәртіпке немесе тепе-теңдікке бейім.[3]

3. Жүйе статикалық (тұрақты) болуы мүмкін немесе реттелген өзгерістер процесіне қатысады.

4. Жүйенің бір бөлігінің сипаты басқа бөліктерінің қалыптасу пішініне әсер етеді.

5. Жүйелер қоршаған ортамен шекараны қолдайды.

6. Бөлу және интеграция – жүйенің тепе-теңдік күйі үшін қажетті екі іргелі процесс.

7. Жүйелер шекараларды ұстау және бөліктердің өзара байланысын қолдау, қоршаған ортаның өзгеруін бақылау және жүйе ішіндегі өзгеру үрдісін бақылау арқылы өзін-өзі қамтамасыз етуге әрекеттенеді.

Осы болжамдарға сүйене отырып, Парсонс қоғамның *реттелген* құрылымын талдауды бірінші кезектегі мақсат деп түсінді. Осылайша, ол өзінің ғылыми мансабы жолында әлеуметтік өзгерістер мәселесіне қатысты жемісті еңбек ете алмады.

> «Біздің ойымызша, айнымалылардың өздері оқшауланған жағдайда, бұл айнымалылар жүйесіндегі өзгерістерді алдын ала сипаттау экономикалық тұрғыдан тиімді емес. Сондықтан біз айнымалылардың нақты құрамын зерттеуден бастап, содан соң өзгерістерді бақылауға тұрақты негіз қалыптасқан жағдайда ғана сипаттауға көштік».
>
> (Parsons and Shils, 1951:6)

Парсонс өзінің статикалық бағдары үшін қатты сынға ұшырады, осылайша ол өзгерістерге көп ден қоя бастады; шын мәнінде, көріп отырғанымыздай, ол қоғамның эволюциясына баса назар аударды. Дегенмен, көптеген бақылаушылардың пікірінше, тіпті оның әлеуметтік өзгерістерге қатысты жұмысы да статикалық әрі құрылымдық сипатта болды.

Төрт әрекет жүйесі туралы оқығанда, оқырман олардың нақты әлемде жоқ, бірақ нақты әлемді талдауға арналған талдау құралдары екенін есте ұстауы керек.

Парсонстың *әлеуметтік жүйе* тұжырымдамасында әлеуметтік жүйе ең қарапайым түр ретінде анықталған микродеңгейдегі эго мен альтер эго арасындағы өзара әрекеттесуден басталады. Ол осы деңгейді талдауға көп уақыт жұмсаған жоқ, алайда өз пайымдауында өзара әрекеттесу жүйесінің ерекшеліктері әлеуметтік жүйенің анағұрлым күрделі түрлерінде орын алатынын айтады. Парсонс *әлеуметтік жүйені* анықтады:

> «Әлеуметтік жүйе, ең болмағанда, физикалық немесе экологиялық аспектілерге ие жағдайларда *өзара әрекетке* түсуші жеке субъектілерден және жағдайға қатынасы мәдени құрылымдалған, ортақ символдар арқылы қалыптасатын «қанағаттануды оңтайландыру» үрдісіне негізделіп ынталандырылған акторлардан тұрады».
>
> (Parsons, 1951:5–6)

Берілген анықтамалар бойынша, Парсонс өз еңбегінде өзара әрекеттесу, қоршаған орта, қанағаттануды оңтайландыру және мәдениет секілді көптеген ұғымдар арқылы әлеуметтік жүйені түсіндіруге тырысады.

Әлеуметтік жүйені өзара әрекеттесу жүйесі ретінде зерттеуге деген ұмтылысына қарамастан, Парсонс өзара әрекеттесуді әлеуметтік жүйені зерттеудегі негізгі бірлік ретінде санамады. Керісінше, ол *мәртебелік рөлдікке* шенді жүйенің негізгі бірлігі ретінде пайдаланды. Бұл – акторлардың да, өзара әрекеттесудің де аспектісі емес, әлеуметтік жүйенің *құрылымдық* компоненті. *Мәртебе* әлеуметтік жүйенің құрылымдық ұстанымына жататын болса, онда *рөл* – анағұрлым

үлкенірек жүйенің функционалдық аясында актордың осы жағдаятқа сай жасайтын әрекеті. Актор ой мен әрекеттер тұрғысынан емес, оның орнына (кем дегенде, әлеуметтік жүйедегі ұстанымы бойынша) мәртебелер мен рөлдердің жиынтығы ретінде қарастырылады.

Әлеуметтік жүйені талдау кезінде Парсонс, негізінен, оның құрылымдық компоненттеріне қызығушылық білдірді. Парсонс (1966:11) мәртебеге, рөлге қатысты алаңдаушылықпен қатар, әлеуметтік жүйелердің кең ауқымды компоненттері ретінде ұжымдарға, нормалар мен құндылықтарға ден қойды. Парсонс әлеуметтік жүйені жай құрылымдық тұрғыдан ғана емес, сонымен қатар функционалдық тұрғыдан талдаушы болды. Ол әлеуметтік жүйенің бірқатар функционалдық алғышарттарын анықтады. Біріншіден, әлеуметтік жүйелер басқа жүйелермен үйлесімді жұмыс істеуі үшін құрылымдалған болуы керек. Екіншіден, әлеуметтік жүйе сақталу үшін басқа жүйелерден қолдауды қажет етеді. Үшіншіден, жүйе өз акторларының қажеттіліктерін айтарлықтай дәрежеде қанағаттандыруы тиіс. Төртіншіден, өз мүшелерін жүйе қызметіне тартуы қажет. Бесіншіден, ол потенциалды бүлікші мінез-құлықты бақылаудың кем дегенде минималды деңгейін қалыптастыруы шарт. Алтыншыдан, конфликт жеткілікті түрде бүлікші сипатқа ие болса, оны бақылауы керек. Ақырында, әлеуметтік жүйені сақтап қалу үшін тіл талап етіледі.

Парсонстың әлеуметтік жүйелердің функционалдық алғышарттарын талқылауында кең ауқымды жүйелер мен олардың өзара қарым-қатынасына (қоғамдық функционализм) басты назар аударылды. Тіпті ол акторлар туралы әңгімелесе де, оларға жүйелік тұрғыдан қарады. Сонымен қатар пікірталаста Парсонс әлеуметтік жүйедегі тәртіпті сақтауға қатты алаңдаушылық білдіретінін көреміз.

Акторлар және әлеуметтік жүйе. Парсонс субъектілер мен әлеуметтік құрылымдар арасындағы қарым-қатынасты акторлар мен әлеуметтік жүйеге қатысты мәселеде және әлеуметтік жүйені талқылау барысында толығымен елемеді деп айтуға болмайды. Шын мәнінде, ол құндылықтар үлгісі мен бұйрықтар қажеттілігінің интеграциясын «әлеуметтанудың іргелі динамикалық теоремасы» (Parsons, 1951:42) деп атады. Әлеуметтік жүйеге қатысты оның негізгі алаңдаушылығын ескере отырып, бұл интеграцияда маңызды рөл атқаратын басты фактор – интернализация және әлеуметтену үдерістері екенін түсінеміз. Демек, Парсонс жүйе ішінде нормалар мен құндылықтардың акторларға берілу жолдарына қызығушылық танытты. Тиімді әлеуметтену үдерісінде бұл нормалар мен құндылықтар ішке енеді, яғни игерілген; демек, олар акторлардың «ар-ұждандарының» бір бөлігіне айналады. Нәтижесінде өз мүдделерін жүзеге асыруға ұмтыла отырып, субъектілер тұтастай жүйенің мүдделеріне қызмет етеді. Парсонстың айтуынша, «(Әлеуметтену процесінде акторлар) иемденетін құндылықты бағдар үлгілер комбинациясы әлеуметтік жүйенің басым құндылықтары және фундаменталды рөл құрылымның аса маңызды функциясы *болуы тиіс*» (1951:227).

Жалпы алғанда, Парсонстың тұжырымдауынша, акторлар – әдетте әлеуметтену процесінің енжар қабылдаушылары.[4] Балалар тек қана қалай әрекет етуді емес, сондай-ақ қоғамның нормалары мен құндылықтарын, адамгершілік қасиеттерін де үйренеді. Әлеуметтендіру – консервативті процедура, онда қажеттілік мінез-құлқы (қоғам арқылы қалыптасады) балаларды әлеуметтік жүйемен тығыз байланыстырып, қажеттіліктерді қанағаттандыруға мүмкіндік беретін

құралдармен қамтамасыз етеді. Шығармашылық мүмкіндік өте аз немесе оған тіпті орын жоқ; қажеттіліктерді қанағаттандыру әрекеті балаларды өмірмен нақты жүйеге сай байланыстырады. Парсонс әлеуметтенуді өмірлік тәжірибе ретінде қарастырады. Балалық шақта бойға сіңген нормалар мен құндылықтар жалпыға ортақ болып келетіндіктен, балаларды ересек өмірде кездесетін әртүрлі жағдайларға дайындамайды. Осылайша, әлеуметтену өмірлік цикл ішінде нақты қарым-қатынас тәжірибесімен, күйзелістермен толықтырылуы керек. Осы қажеттілікке қарамастан, кейінірек өмірде балалық шағында үйренген нормалар мен құндылықтар тұрақты болып келеді және біршама күшейтіліп, өмір бойы өз күшінде қалады.

Өмірдегі әлеуметтену арқылы туындаған сәйкестікке қарамастан, жүйеде жеке өзгерістердің кең ауқымы бар. Сұрақ: егер жүйенің тапсырысқа деген қажеттілігін ескерсек, бұл неліктен әлеуметтік жүйе үшін әдеттегі маңызды мәселе болып саналмайды? Бір жағынан, сәйкестікті тудыру үшін бірқатар әлеуметтік бақылау тетіктерін қолдануға болады. Дегенмен Парсонстың түсінігіндегі әлеуметтік бақылау – қатаң түрдегі екінші қорғаныс желісі. Әлеуметтік бақылау аз, экономды түрде пайдаланылған кезде жүйе жақсы жұмыс істейді. Екінші жағынан, жүйе кейбір вариацияларға, ауытқуларға жол бермейтіндей қауқарлы, қабілетті болуы керек. Икемді, иілгіш әлеуметтік жүйе ешқандай ауытқуды қабылдамайтын нәзік жүйеден гөрі күшті. Ақырында, әлеуметтік жүйе әртүрлі тұлғаның жүйе тұтастығына қауіп төндірмей, өз мүмкіндіктерін көрсете білулеріне кең жол ашуы тиіс. Әлеуметтену және әлеуметтік бақылау – бұл әлеуметтік жүйенің тепе-теңдігін сақтауға мүмкіндік беретін негізгі механизмдер. Сонымен қатар қарапайым жеке қасиеттермен ауытқулар есепке алынып, төтенше түрлер қайта теңдестіру механизмдері арқылы жүзеге асырылуы тиіс. Осылайша әлеуметтік тәртіп Парсонстың қоғамдық жүйелер құрылымына кіреді:

> «Біздің әлеуметтік жүйеде және сәйкесінше, басқа да әлеуметтік жүйе типтерінде белгілі бір бағыттағы қарапайым құптау-құптамаудың бақылау шеңберіне түсу үшін терең үрдістік ауытқуды шектеуге және оны түпкілікті болдырмауға мүмкіндігі бар қауқарлы механизмдер дамыды».
>
> (Parsons, 1951:319)

Сондай-ақ Парсонсты ең басты қызықтырған жүйенің акторы (субъект) емес, тұтасымен жүйенің өзі болды. Актордың жүйені жасауы және оған қолдау көрсетуі маңызды емес, керісінше, жүйенің қалай акторды басқаруы маңызды. Бұл Парсонстың осы мәселеде құрылымдық-функционалистік бағытты ұстанатынын көрсетеді.

Қоғам. Әлеуметтік жүйе идеясы ұжымдық барлық түрлерді қамтыса да, соның ішіндегі нақты және айрықша маңызды әлеуметтік жүйе – қоғам: «салыстырмалы түрде алғанда – дербес, мүшелері өздерінің жеке және ұжымдық қажеттіліктерін қанағаттандырып, толық өмір сүру арқылы өзін-өзі қамтамасыз ететін ұжым» (Rocher, 1975:60).[5] Құрылымдық функционалист ретінде Парсонс төрт құрылымды немесе жүйенің бөліктерін атқаратын функциялары (AGIL) бойынша бөліп қарастырады (7.3-кестені қараңыз). *Экономика* – бұл қоғамды еңбек, өндіріс және бөлініс арқылы қоршаған ортаға бейімдейтін шағын жүйе.

7.3-КЕСТЕ • Қоғам, оның кіші жүйесі және функциялық императивтер

Мұндай жұмыс арқылы экономика қоршаған ортаны қоғамның қажеттіліктеріне бейімдейді және қоғамға осы сыртқы болмыстарға бейімделуге көмектеседі. *Саяси* (немесе саяси жүйе) мақсаттарға ұмтылу және осы мақсатта акторлар мен ресурстарды жұмылдыру арқылы мақсатқа қол жеткізу функциясын орындайды. *Фидуциарлық жүйе* (мысалы, мектептерде, отбасыларда) мәдениетті (нормалар мен құндылықтарды) субъектілерге жеткізіп отыру және олардың қабылдануына мүмкіндік жасау арқылы латентті функцияларды басқарады. Ақырында, интеграциялық функция *қоғамдық қауымдастықтар арқылы* (мысалы, заң арқылы) қоғамның түрлі компоненттерін үйлестіреді (Parsons and Platt, 1973).

Парсонс үшін әлеуметтік жүйенің құрылымынан гөрі мәдениет жүйесі маңыздырақ болды. Шындығында, біз бұрынырақ көргеніміздей, мәдениет жүйесі Парсонстың әрекет ету жүйесінің жоғарғы жағында тұрды, ал Парсонс (1966) өзін «мәдени детерминист» деп атады.[6]

Парсонс *мәдениет жүйесін* мәдениетті әлеуметтік әлемнің әртүрлі элементтерін байланыстыратын негізгі күш немесе оның әрекет ету жүйесі ретінде қарастырды. Мәдениет акторлар арасындағы өзара әрекеттесуді қамтамасыз етеді және жеке тұлға мен әлеуметтік жүйелерді біріктіреді. Мәдениет, ең болмағанда, ішінара басқа жүйелердің құрамдас бөлігі бола алады. Осылайша, әлеуметтік жүйеде мәдениет нормалар мен құндылықтар арқылы көрінетін болса, жеке жүйеде ол акторлар арқылы ішкі әлемге өтеді. Алайда мәдениет жүйесі басқа жүйелердің бөлігі ғана емес, сонымен бірге білімнің, рәміздердің және идеялардың әлеуметтік қоры түрінде дербес сипатқа ие. Мәдени жүйенің бұл аспектілері әлеуметтік және жеке жүйелермен тығыз байланысты болғанымен, олардың бір бөлігіне айналмайды (Morse, 1961:105; Parsons and Shils, 1951:6).

Парсонс мәдениет жүйесін басқа әрекеттер жүйелерімен бірлікте алып зерттеді. Осылайша, *мәдениет* құрылымдалған, реттелген символдар жүйесі болумен қатар, әлеуметтік жүйедегі субъектілерге бағдар беру объектілері, тұлға жүйесінің қабылданған үлгілері болып табылады. (Parsons, 1990).

Негізінен, символдық және субъективті сипатқа ие болғандықтан, мәдениет бір жүйеден екіншісіне алмасып отырады. Мәдениет таралу арқылы бір әлеуметтік жүйеден басқасына, оқыту және әлеуметтену жолымен біртұлғалық жүйеден екіншісіне ауыса алады. Дегенмен мәдениеттің символдық (субъективті) сипаты оның тағы бір ерекшелігін айқындайды, осыған байланысты Парсонс «мәдениет өзге әрекеттер жүйесіне көшбасшы бола алады» дейді. Бұл – Парсонстың мәдени детерминист ретінде қалыптасуына әсер еткен басты себептердің бірі.

Алайда Парсонстың теориясында мәдени жүйе басымырақ болса, онда ол шын мәнінде интегративтік теорияны ұсына ала ма деген сауал туындауы мүмкін. Ақиқатында интегративтік теорияны талдаудың барлық негізгі деңгейлерін үйлесімсіз теңестіреді. Мәдени детерминизм, шын мәнінде, кез келген детерминизм, интеграцияланған әлеуметтану тұрғысынан қарағанда зор күдік ұялатады (Парсонс жұмысының анағұрлым интегралды тұжырымдамасын қараңыз, [Camic, 1990]). Бұл күмән, Парсонстың еңбегінде тұлға жүйесін қаншалықты атүсті талдағанын көргенде күшейе түседі.

Тұлға жүйесі. Жеке тұлға жүйесі тек мәдениет жүйесімен ғана емес, сонымен қатар әлеуметтік жүйемен де тікелей сабақтас. Алайда бұл Парсонстың тұлға жүйесін тәуелсіздіктен айырды деген пікірін білдірмейді:

> «Менің пайымдауымша, жеке тұлға құрылымының негізгі бастау көзі әлеуметтік жүйе мен мәдениеттен алынады, алайда жеке адам өз ағзасына қатынасы арқылы және өзінің жеке өмірлік тәжірибесінің бірегейлігі нәтижесінде тәуелсіз жүйеге айналады; бұл жай эпифеномен емес».
>
> (Parsons, 1970:82)

Біз Парсонстың тым көп наразылық білдіріп отырғанын сеземіз. Егер жеке тұлға эпифеномен болмаса, ол сөзсіз, оның теориялық жүйесіндегі екінші орындағы немесе тәуелді мәртебеге жатқызылады.

Тұлға жеке актордың бағдары мен мотивациясының ұйымдастырылған жүйесі ретінде айқындалады. Жеке тұлғаның негізгі құрамдас бөлігі – «қажетті-ұстаным».

Парсонс пен Шилз *«қажетті-ұстанымды»* іс-әрекет мотивациясының маңызды бірлігі ретінде анықтады (1951:113). Олар қажетті-ұстанымды іс-әрекетті жүзеге асыруға мүмкіндік беретін физиологиялық энергияның туа қалыптасқан үрдісі ретіндегі қозғалтқыштарға бөледі (Parsons and Shils, 1951:111). Басқаша айтқанда, қозғалтқыштар биологиялық ағзаның бөлігі ретінде жақсы көрінеді. Содан кейін «қажетті-ұстаным» «туа біткен емес, іс-әрекет процесі барысында қабылданған үрдістер» ретінде анықталады (Parsons and Shils, 1951:111). Басқаша айтқанда, «қажетті-ұстаным» – бұл әлеуметтік жағдайға қарай қалыптасатын қозғалтқыштар.

Қажеттілік-диспозициялары акторларды қоршаған ортадағы объектілерді қабылдауға немесе қабылдамауға, ал егер осы қолжетімді объектілер актордың қажеттілік-диспозицияларын қанағаттандырмайтын болса, акторды жаңа объектілер іздестіруге ынталандырады.

Парсонс қажетті-ұстанымдардың үш негізгі типінің аражігін бөліп көрсетеді. Бірінші тип акторларды әлеуметтік қатынастардан сүйіспеншілік, келісім және т.б. іздеуге бағыттайды. Екінші тип өзіндік ішкі мәнге сай, акторларды әртүрлі мәдени нормаларды сақтауға алып келеді. Ақырында, акторларды сәйкес жауаптарды беруге немесе алуға ынталандыратын рөлдік болжамдар бар.

Бұл акторлардың өте пассивті имиджін көрсетеді. Олар әдетте мәдениет үстем болатын ұмтылыстар немесе ұмтылыстар мен мәдениет комбинациясы негізінде әрекет етеді (яғни қажеттілік-диспозициялар негізінде).

Пассивті тұлғалық жүйе, сөзсіз, Парсонстың интегралды теориясындағы әлсіз түйін және де ол бұл туралы білетін сияқты көрінеді. Түрлі уақыттарда ол тұлғаны қандай да бір шығармашылықпен байланыстыруға тырысты. Мысалы, ол: «Біз «адамның құндылықтары толығымен «іштей қабылданған мәдениет»

немесе тек заңдар мен ережелерді сақтап отыру дегенді білдіреді» деп айта алмаймыз. Адам мәдениетті игергеннен соң шығармашылық өзгерістер жасайды; бірақ жаңа аспект – мәдениет аспектісі емес», – дейді (Parsons and Shils, 1951:72). Мұндай қарама-қайшылықтарға қарамастан, тұлғаның пассивті жүйесі Парсонс жұмысының басты мәні болып табылады.

Парсонстың осындай қажетті-ұстанымдарға ден қоюы басқа да мәселелерді тудырады. Өйткені ол тұлғаның аса маңызды басқа да көптеген аспектілерін ескермеген соң, оның жүйесі, негізінен алғанда, құлазыған бос кеңістіктей әсер қалдырады. Психолог Альфред Болдуин осы жағдайды дәл көрсете білді:

> «Шынын айтар болсақ, Парсонс өзінің теориясында қажетті-ұстанымдар жағында тұрып, тұлғаны ақылға сыйымды қасиеттермен, механизмдермен қамтамасыз етемін деп сәтсіздікке ұшырады және тұлғаның қалыптасуына мүмкіндік беретін қажетті сипаттамалар мен түрлі санаттағы механизмдерді оған қимай, басына бәле тілеп алды».
>
> (A. Baldwin, 1961:186)

Болдуин Парсонстың тұлға жүйесіне қатысты тағы да біраз сын айтып, тіпті Парсонстың тұлға жүйесін талдаған уақытында оған, шын мәнінде, онша тәнті болмағанын жасырмайды: «Парсонс тұлғаның құрылымы туралы тарауды жазған уақытта, ол тұлға туралы емес, көптеген беттерді әлеуметтік жүйелерді сипаттауға арнайды» (1961:180). Бұл Парсонстың түрлі жолдармен тұлғаны әлеуметтік жүйеге байланысты еткісі келгенін көрсетеді. Біріншіден, акторлар өздерінің қоғамда алатын орындарына сәйкес келетіндерін түсіне білуі тиіс (ParsonsandShils, 1951:147). Екіншіден, алдағы міндеттер жеке акторлардың атқаратын рөлдеріне сай бекітілген. Содан соң өзін-өзі тәртіпке шақыруды үйрену, құндылық бағдарларды қабылдау, теңдестіру тәжірибесі және т.б. Барлық күш, Парсонс атап өткендей, тұлғалық жүйені әлеуметтік жүйеге интеграциялауға жұмсалады. Алайда ол жүйеге қарсы және жеңуге қажетті мәселелердің де туындауы мүмкін екенін атап көрсетті.

Парсонс жұмысының тағы бір аспектісі – тұлға жүйесінің интернализациясына қызығушылық білдіруі тұлға жүйесінің пассивтігімен сипатталады. Парсонс (1970:2) Дюркгеймнің интернализацияға байланысты еңбектеріне, сонымен қатар Фрейдтің жұмыстарына, бірінші кезекте, супер эгоға баса назар аударады. Интернализация мен супер эгоға мән бере отырып, Парсонс тағы да өзінің тұлға тұжырымдамасы жүйесінің пассивтігімен басқарылатынына негізделген тұжырымдамасын жасайды.

Парсонс өзінің ертеректегі еңбегінде жеке тұлғаның субъективті аспектілері туралы айтуға дайын болғанымен, бұл мәселеден біртіндеп бас тартты. Осылайша, ол өзінің тұлға жүйесіне қатысты ықтимал түсініктерін шектеп тастады. Парсонс кейін келе адамдардың іс-әрекеттері арқылы көрінетін ішкі мағынасына назар аудармайтынын анық көрсетті: «Іс-әрекеттер теориясында бақыланатын деректерді ұйымдастыру өзгертілген бихевиористік терминдерде әбден мүмкін және нәтижелі болады. Мұндай тұжырымдама интроспектива немесе эмпатияға қатысты көптеген күрделі мәселелерді болдырмауға мүмкіндік береді» (Parsons and Shils, 1951:64).

Мінез-құлық организмі. Төрт әрекет жүйесінің бірі ретінде мінез-құлық организмін енгізсе де, Парсонс бұл туралы онша көп айтқан жоқ. Ол қалған жүйе-

лер үшін энергия көзі болғандықтан енгізілген. Генетикалық конституцияға негізделгеніне қарамастан, оның қалыптасуына адам өмірінде орын алатын жетілдіру және оқыту процестері әсер етеді.[7] Парсонс өзінің еңбегінде мінез-құлық организмі – шын мәніндегі соңғы жүйе екенін тұжырымдады. Мінез-құлық организмі жүйесін әлеуметтануға бейімдеп енгізгені үшін Парсонсқа ілтипатпен қарау керек. Әрине, бұл оның социобиологияға тән әлеуметтануға деген қызығушылығынан туындаған еді (B. Turner, 1985) және бұл әрекет жүйесінің әлеуметтік теория мен өмір туралы ғылым арасындағы өзара байланыс әсерінен қалыптасатынын көрсетеді (Capra, 2005; Fraser, Kember, Lury, 2005, 2006).

Парсонстық теориядағы өзгерістер мен динамизм. Парсонс төрт әрекеттік жүйе мен функционалдық императивтер сияқты тұжырымдамалық құралдармен жұмыс жасағаны үшін, сыншылары оны әлеуметтік өзгерістермен күресуге дәрменсіз құрылымдық теорияны ұсынды деп айыптады. Парсонс бұл айыптауларды мойындап, өзгерістерді зерттеудің қажеттілігін, алайда оған дейін құрылымды зерттеу одан да мәнді екенін дәлелдеуге тырысты. Бірақ 1960 жылдары бұл шабуылдарға ұзақ қарсы тұра алмады, есесіне әлеуметтік өзгерістерді[8] зерттеуде біраз жұмыс тындырып, әсіресе әлеуметтік эволюцияға қатысты үлкен жаңалықтар ашты (Parsons, 1977:50).

Парсонстың *эволюциялық теориясының* (1966) әлеуметтік өзгерістерді зерттеудегі жалпы бағыты биология арқылы қалыптасты. Бұл процесті шешу үшін, Парсонс өзі атағандай, «эволюциялық өзгерістер парадигмасын» жасады.

Бұл парадигманың бірінші компоненті – *дифференциация* процесі. Парсонс кез келген қоғам, соның ішінде анағұрлым ірілеу қоғам, құрылымы бойынша да, *функционалдық* маңызы бойынша да ерекшеленетін бірқатар жүйелік бөліктерден тұратынын пайымдайды. Қоғам дамып келе жатқанда жаңа жүйелер дифференциацияға ұшырайды. Алайда бұл жеткіліксіз; олар да бұрынғы жүйелік бөліктер сияқты бейімделгіш болуы керек. Осылайша, Парсонстың эволюциялық парадигмасының маңызды аспектісі – *бейімдеуді жетілдіру* идеясы болды. Парсонс бұл процесті былайша сипаттайды:

> «Егер дифференциация тепе-теңдікке келтірілген, дамыған жүйені құраса, әрбір жаңа сараланған құрылым... өзінің негізгі қызметін бұрынғы диффузиялық құрылымнан әлдеқайда асырып орындайтындай жоғары деңгейдегі адаптивті қабілетті арттыруы тиіс... Біз бұл процесті эволюциялық өзгерістер циклінің жаңаруының *бейімдеу аспектісі* деп атаймыз».
>
> (Parsons, 1966:22)

Бұл – әлеуметтік өзгерістердің жағымды моделі (бірақ Парсонс, әрине, оның жағымсыз тұстарын да сезіне білді). Оның тұжырымдауынша, қоғам дамыған сайын бұл модель мәселелерді дұрыс шешуге көмектеседі. Керісінше, марксистік теорияда әлеуметтік өзгерістер капиталистік қоғамның қирауына алып келеді. Осы себепті Парсонсты әлеуметтанудың консервативті ойшылы деп санайды.

Әрі қарай Парсонс дифференциация процесі *интеграцияның көптеген түйінді* жаңа мәселелерін қоғам алдына көлденең тартады деп пайымдайды. Қосалқы жүйелер көбейген сайын, қоғам осы бөлімшелердің қызметін үйлестіруде жаңа түйткілді жайларға тап болады.

Эволюция қиындықтарын бастан өткеруші қоғам меншік жүйесінен табысқа жету жүйесіне көшуі керек. Барынша ауқымы шағын жүйелерді басқаруға кең ауқымды дағдылар мен қабілеттер қажет. Халықтың жалпыланған қабілеттерін қоғамның игілігіне пайдалану үшін оны аскриптивті байланыстардан босату керек. Ең бастысы, бұл жүйеден бұрын ығыстырылған топтар қоғамның толыққанды мүшесі ретінде қосылуға тиіс.

Ақырында, қоғамның *құндылықтар* жүйесі әлеуметтік құрылымдар мен функциялар жіктелген сайын өзгерістерге ұшырап отыруы тиіс. Алайда жаңа жүйе барынша көптүрлі болған сайын құндылық жүйесінің оны қамтуы қиынға соғады. Осылайша, айтарлықтай жіктелген қоғамға «өзінің кең ауқымды мақсаттары мен өз бөлімшелерінің қызметтерін заңдастыру үшін жоғары деңгейдегі жалпылық қажет» (Parsons, 1966:23). Бірақ құндылықтарды жалпылау процесі көп жағдайда кедергісіз бола бермейді, өйткені бұл өздерінің тар құндылықтар жүйесіне байланған топтардың сөзсіз қарсылығын туғызады. Эволюция түрлі цикл арқылы жүргенімен, ешқандай жалпы үдеріс бүкіл қоғамға бірдей әсер етпейді. Кейбір қоғам эволюцияны дамыта алатын болса, осы уақытта басқалары «ішкі конфликтілер мен басқа да кемшіліктерге толы болуы мүмкін» немесе тіпті эволюция үдерісіне тежеу қойып не болмаса оны «қиындатуы» ықтимал (Parsons, 1966:23). Парсонстың қызығушылығын тудырған қоғам – бұл «бұзып-жарып» алға озған қоғам, өйткені, оның пікірінше, бұл қай уақытта жүзеге асса, дәл сол уақытта эволюция процесі қоғамның жалпы эволюциялық моделінің ізінен жүреді.

Парсонс эволюцияның өз ретімен болатынын түсінгенімен, бір сызықтық эволюциялық теориядан бойын аулақ ұстауға тырысты: «Біз қоғамның эволюциясын үзіліссіз немесе жай сызықтық процесс ретінде түсінбейміз, бірақ біз алға жылжудың кең деңгейлерін, олардың әрқайсысындағы маңызды өзгерістерге қарамай-ақ ажырата аламыз» (1966:26).

Парсонс бұл мәселелерді жеңілдететінін түсіндіріп, үш кең эволюциялық кезеңді – жабайы, аралық және қазіргі заманғы деп бөліп алды. Дәлірек айтқанда, ол осы кезеңдерді мәдени өзгерістер негізінде бөлін қарастырады. Жабайыдан аралыққа өтудегі маңызды оқиға – бұл тілдің дамуы, ең алдымен, жазбаша тілдің дамуы. Аралықтан қазіргі заманға көшудегі негізгі даму – «нормативтік тәртіптің институттық кодексінің» немесе заңының (Parsons, 1966:26) калыптасуы.

Парсонс жабайылықтан қазіргі қоғамға өту эволюциясы аясында нақты қоғамдар топтамасын талдауға кірісті. Бұл жерде ерекше атап өтетін жағдай: Парсонс эволюциялық теорияларға көбірек назар аудара бастады, өйткені оған әлеуметтік өзгерістермен айналысуға дәрменсіз деген айып тағылған болатын. Дегенмен оның эволюцияны талдауы процеспен байланысты емес, керісінше, бұл «құрылымдық типтерді реттеуге және оларды дәйекті түрде байланыстыруға» талпынған әрекеті еді (Parsons, 1966:111). Бұл – әлеуметтік өзгерістер процесін зерттеу емес, салыстырмалы *құрылымдық* талдау. Осылайша, тіпті ол өзгерістермен санасу керек болған кезде де құрылымдар мен функцияларды зерттеудің жақтасы болып қала береді.

Жалпылама айырбас құралдары. Парсонс теориялық жүйеге осы құралдардың көмегімен бірқатар тұрақсыздықтар, динамизм әкелді (Alexander, 1983:115). Бұл – оның жоғарыда қарастырылған төрт іс-әрекет жүйесі ішіндегі және аралығындағы жалпылама айырбас құралдары туралы идеялары (негізінен, әлеуметтік жүйе шегінде).

Жалпылама айырбас құралдары моделі – бұл экономикада белгілі бір орта ретінде әрекет ететін *ақша*. Бірақ ақша сияқты маңызды құбылысқа көңіл аударудың орнына Парсонс символикалық айырбас құралдарына ден қояды. Тіпті Парсонс ақшаны әлеуметтік жүйедегі айырбас құралы ретінде талқылаған уақытта да материалдық емес символикалық сапаларға мән береді.

Ақшаға қосымша және анағұрлым символикалық басқа жалпылама ақпарат алмасу құралдары – саяси билік, ықпал ету және құндылық туралы міндеттемелер. Парсонс өзінің символикалық айырбас құралдарына неліктен назар аударғанын нақты түсіндіреді: «Медиа теориясын белгілі бір құрылымдық тұрғыда ұсыну, құрылымдық талдаудың бұл түрі түбірімен қате түсінікке ұрындырады, сондықтан «құбылмалы мәселелерді дөп басып, әділетті кесім айту қиын» дейтін жалпылама мәлімдемелерді жоққа шығарады» (1975:98–99). Символикалық айырбас құралдарының, ақша сияқты, қоғамда кеңінен таралуға мүмкіндігі бар. Осылайша, әлеуметтік жүйе шегінде адамдар саяси жүйеде саяси билікті жүзеге асыра алады. Маңыздысы, олар бұл билікті қолдану арқылы оның еркін таралуына және әлеуметтік жүйеге әсер етуіне жол ашады. Биліктің бұлай қолданылуына орай көсемдер, бөлкім, саяси жүйені, сонымен қатар тұтас қоғамды да орнықтыратын болар. Кеңінен алғанда, жалпыландырылған медиа бұл төрт әрекет етуші жүйе арасында және олардың әрқайсысының құрылымы ішінде таралады. Осылар және осылардың қозғалысы Парсонстың негізгі құрылымдық талдауына серпін береді.

Александердің тұжырымдауы бойынша (1983:115), жалпылама айырбас құралдары Парсонс теориясының династиясын басқа мағынада қалыптастырды. Олар айырбас жүйесін өз мәнінде қабылдай алмайтын «медиа-кәсіпкерлердің» (мысалы, саясаткерлер) бар екенін жоққа шығармайды.

Демек, олар шығармашыл және тапқыр болуы мүмкін, сөйтіп, қосымша таратушылардың санын ғана өзгертіп қоймай, сонымен қатар медиа ағымның тәсілдері мен бағытын да өзгертеді.

Роберт Мертонның құрылымдық функционализмі

Толкотт Парсонс құрылымдық функционализмнің басты ойшылы болса, оның шәкірті Роберт Мертон әлеуметтанудағы құрылымдық функционализм туралы өзінің маңызды мәлімдемесін жасады (C. Crothers, 2011; Sztompka, 2000; Tiryakian, 1991). Мертон құрылымдық функционализмнің кейбір барынша экстремалды және қисынсыз аспектілерін сынға алды. Алайда оның жаңа тұжырымдамалық идеясының құрылымдық функционализмнің қалыптасуына тигізген ықпалы зор болды (Jasso, 2000). Мертон мен Парсонс өзара құрылымдық функционализммен байланысты болғанымен, олардың арасында маңызды айырмашылық та бар. Біріншіден, Парсонс бәрін тұтас қамтитын жалпылама теория жасау туралы айтып жүргенде, Мертон орта дәрежелі теорияларға көбірек маңыз берді. Екіншіден, Мертон марксистік теорияларға, Парсонспен салыстырғанда, сабырмен қарады. Шын мәнінде, Мертонды және оның бірқатар шәкірттерін (ерекше Элвин Гоулднер) құрылымдық функционализмді алға итеріп отыратын саяси бағыттың сол қанатына жатқызуға болады.

Құрылымдық функционалды модель. Мертон функционалдық талдаудың Малиновский мен Ралклифф-Браун сияқты антропологтер жүйелеген үш негізгі постулатын сынға алды. Біріншісі – қоғамдық функционалдық бірлік

туралы постулат. Дәлелдеуді қажет етпейтін бұл негізгі пікір бойынша, барлық стандартталған әлеуметтік және мәдени сенімдер мен тәжірибелер тұтасымен қоғам үшін де, сонымен қатар қоғамдағы адамдар үшін де функционалды деп есептеледі. Демек, бұл көзқарас әлеуметтік жүйенің түрлі бөліктерінің жоғары деңгейдегі интеграциясын көрсету қажеттігін негіздейді. Алайда Мертон бұл көзқарастың шағын жабайы қоғамдар үшін әділетті болғанымен, мұндай түсінікті күрделі және ірі қоғамдарға таратуға болмайтынын айтады.

Әмбебап функционализм – ол теріске шығарған екінші постулат, яғни барлық стандартталған әлеуметтік және мәдени формалар мен құрылымдар жағымды функция деп тұжырымдалған. Мертон бұл айтылған жағдайдың шынайы өмірдегі біздің көргенімізбен сәйкес емес екеніне сендіреді. Әрине, әрбір құрылым: әдет-ғұрып, идея, сенім, т.б. жағымды функция бола бермейді. Мысалы, ашу кернеген национализмнің ядролық қару күшейген әлемде аса жайсыз екені айтпаса да түсінікті.

Үшінші постулат – өзгеруді теріске шығару постулаты. Мұндағы негізгі дәлел қоғамның барлық стандартталған аспектілері тек қана жағымды сипатқа ие емес, сонымен қатар жұмыс істейтін бүтіннің ажырамас бөлшегі. Бұл постулат барлық құрылымдар мен функциялардың қоғамға қажеттілігі туралы ойға жетелейді. «Қоғамдағы қазіргі нақты құрылымдар мен функциялардан өзгесі дұрыс жұмыс істей алмайтын еді» деген тұжырымға саяды. Мертонның кейіннен Парсонсқа айтқан сынының түйіні – қоғамда түрлі құрылымдық және функционалдық баламалардың болатынын мойындау қажеттігін меңзейді.

Мертон өз тұжырымын дәлелдеу барысында барлық функционалдық постулаттардың құр абстрактілік теориялық сызбаларға негізделіп, эмпирикалық тұрғыда дәлелденбегенін көрсетуге тырысты. Әлеуметтанушы әрбір мәселені жоқ дегенде эмпирикалық тұрғыдан зерттеуі қажет. Мертонның көзқарасы бойынша, функционалдық талдау үшін ең маңыздысы теориялық тұжырымдар емес, эмпирикалық сынақтамалар болды. Осының барлығы, ақыр соңында, оның теория мен тәжірибе интеграциясын басшылыққа ала отырып, функционалдық талдаудың «парадигмасын» жасауына әсер етті.

Ең басынан бастап Мертон құрылымдық функционализмнің топтарға, ұйымдарға, қоғамдар мен мәдениеттерге басты назар аударғанын түсіндіруге тырысты. Әрбір нысана құрылымдық-функционалдық тұрғыдан талдануы қажет, «стандартталған орынды білдіруі тиіс (яғни өрнектелген және қайталанып отыратын)» (Merton, [1949] 1968:104).

Ол мынадай мәселелерді қарастырды: әлеуметтік рөлдер, институттық құрылымдар, әлеуметтік процестер, мәдени модельдер, эмпирикалық мәдениет, әлеуметтік нормалар, топтарды ұйымдастыру, әлеуметтік құрылым, әлеуметтік бақылау құрылғысы, т.б. (Merton, [1949] 1968:104).

Ертеректегі құрылымдық функционалистер әдетте бір әлеуметтік құрылымның немесе мекеменің басқаларға қатысты функцияларына толық мән берді. Алайда, Мертонның көзқарасы бойынша, ертеректегі аналитиктер индивидтердің субъективті мотивтерін құрылымдар мен институттардың функцияларымен араластыруға құмар. Құрылымдық функционализмнің назарында жеке мотивтер емес, әлеуметтік функциялар болуы тиіс.

Функциялар – Мертонның көзқарасы бойынша «Жүйенің бейімделуіне және түзелуіне алып келетін бақыланатын салдарлар» ([1949] 1968:105). Алайда бейімделу мен түзелу барлық уақытта жағымды салдар болғандықтан, оларға қатысты идеологиялық тұрғыдан алдын ала қалыптасқан ағат пікірлер бар.

РОБЕРТ К. МЕРТОН

БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ*

Eric Koch / Anefo/ https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/21/Robert_Merton_%281965%29.jpg

Мені барлық нәрсеге үйреткен басты ұстаздарымды анықтау қиын емес. Білім алуда П.А. Сорокин мені еуропалық әлеуметтік ойларға көбірек бағыттады және де сол уақыттағы басқа студенттермен салыстырғанда, мен оның 1930 жылдардың аяғынан бастап жүргізген зерттеу бағытымен келіспесем де, қарсы шыға алмадым; магистрлік жұмысында өзінің шарықтау шегіне жеткен әлеуметтік әрекет құрылымына қатысты ойларымен әсер еткен сол уақыттағы жас Толкотт Парсонс; бірінші кезекте, қызықты идея ретінде қабылданатын, қандай да бір ұйымдастырылған зерттеуге мені үйреткен биохимик әрі әлеуметтанушы да болған Л.Дж. Хендерсон; архивтік құжаттардан көтерілген мәліметтер арқылы экономиканың даму жағдайларымен мені таныстырған экономикалық тарихшы Э.Ф. Гей; шын мәнінде, Гарвардтың Widener кітапханасындағы өзінің атақты шеберханасында (қастер тұтылғанын айтпағанда) бірнеше жыл бойы басшылық етіп, жұмыс істеуге мүмкіндік берген сол уақыттағы тарих ғылымдарының профессоры Джордж Сартон. Мені тікелей оқытқан осы ұстаздардан басқа, екі әлеуметтанушыны: өздері қалдырып кеткен жұмыстары арқылы мені көп нәрсеге үйреткен бірінші кезекте Эмиль Дюркгейм мен Георг Зиммель және әлеуметтану тұрғысынан сезімтал гуманист Гилберт Мюррей туралы көбірек білдім. Ғасырдың үштен бір бөлігінен астам уақыт бойы сан жетпес әңгімелер мен серіктестік арқылы мені көп нәрсеге үйреткені туралы, мүмкін, ойламаған да шығар, менің әріптесім Поль Ф. Лазарсфельдтен біраз мәліметтер алдым.

Көп жылдар бойғы өзімнің атқарған жұмысыма қарайлай отырып, мен ол жақтан өзімді емес, үлгілерді көп табамын. Аспирант ретінде үш жылдық оқуымды бітіргеннен кейін, өзімнің жеке жұмысымды бастаған уақыттан бері мен алдын ала бүкіл өміріме арналған жоспармен жүрмей, қалыптасып даму реті бойынша өзімнің интеллектуалдық қызығушылығыма мән беріппін. Өзіме жақын маңдағы шебер Сартонның тәжірибесін емес, шалғайдағы шебер Дюркгеймнің тәжірибесін қабылдаймын деп шештім. Дюркгейм өзі зерттегісі келген жақтарды бірнеше рет өзгертті. Қоғамдық еңбек бөлінісін зерттеуден бастап ол әлеуметтану зерттеулерінің әдістерін, содан соң біртіндеп тығыз байланысты емес сияқты көрінген өз жанын өзі қиюдың субъектілеріне, дінге, адамгершілік тәрбиеге және социализмге көңіл бөлді. Мүмкін, ол қоғамның түрлі аспектілерін зерттеу арқылы теориялық бағытты тиімді жетілдіруге болады деп есептеген шығар. Сартон басқа жолды таңдады: тым ерте уақыттан бастап, ол ғалым болып, *Introduction to the History of Science* («Ғылым тарихына кіріспе») (түпнұсқада) (тарихты XIV ғасырдың аяғына дейін әкелген) деп аталатын бес томдық үлкен еңбегінің шарықтау шегі болуға тиісті тарих ғылымын зерттеудің бағдарламасын жасады.

Бұл үлгілердің алғашқысы маған сәйкес келетіндей болып көрінді. Мен әлеуметтік институттар мен қоғамдағы өмірдің сипаты, өздерінің қалай орын алуға болатынын түсіндіретін әлеуметтік құрылым мен мәдени өзгерістердің әлеуметтану теорияларын дамытуды көздедім, әлі де болса осыны ойлаймын. Теориялық әлеуметтануға байланысты бұл алаңдаушылық мені әлеуметтануда және басқа да дамып келе жатқан ғылымдарда орын алған пәндік мамандануда (және, менің ойымша, көп жағдайда әділ) айналып өтуге алып келді. Менің мақсатым түрлі әлеуметтану пәндерін оқытудың маңызды екенін дәлелдеді.

Бұл әрқилылықтың ішінде тұрақты түрде қызықтырған арнайы бір өрісті арна – әлеуметтану ғылымы. 1930 жылдары мен өзімді ғылым мен техниканың әлеуметтік аясына, оның ішінде XVII ғасырдағы Англияға толық арнап, мақсатты түрде бағытталған әлеуметтік әрекеттердің

РОБЕРТ К. МЕРТОН

ойға келмейтін салдарларына зейін қойдым. Менің теориялық қызығушылықтарымның кеңеюі барысында 1940 және одан кейінгі жылдары мен өзімді конформды емес және девиантты мінез-құлық, бюрократия, қазіргі күрделі қоғамдағы көпшілік сенім мен қарым-қатынас және бюрократия ішіндегі, одан тыс интеллектуалдық мәселелерді зерттеудің әлеуметтік көздеріне арнадым. 1950 жылдары мен әлеуметтік құрылымның базалық бірліктерінің әлеуметтану теорияларына көңіл қойып, рөлдер мен мәртебелік жиынтықтар топтамасын, сонымен қатар адамдардың рөлдік модельдер түрлерін басқалардан озып кету үшін ғана емес, өзін-өзі анықтау мақсатындағы құндылықтар ретінде қабылдайтынын түсіндім (бұл соңғы «референттік топтар теориялары»). Сондай-ақ Джордж Ридер және Патрисия Кендаллмен бірге медициналық білімді алғаш рет ірі масштабта әлеуметтану тұрғысынан зерттеуді қолға алдық және оның мақсаты – нақты жоспармен қатар, кәсіби іс-әрекеттің түрі ретінде мамандықтың ерекше сипатымен байланысты медицина мектептерінде түрлі дәрігерлердің әлеуметтенуін анықтау. 1960 және 1970 жылдары мен ғылымның әлеуметтік құрылымын және оның когнитивті құрылыммен байланысын қарқынды түрде зерттеуге көштім. Ақырында, бұл жиырма жыл ғылым әлеуметтануының кәмелетке жеткен кезеңі болды, ал өткен шақ тек пролог еді. Осы зерттеулер барысында менің негізгі бағытым әлеуметтану теориялары арасындағы байланыстарға, зерттеу әдістеріне және пәндік эмпирикалық зерттеулерге қатысты болды.

Мен бұл дамып келе жатқан қызығушылықтарды онжылдықтарға тек қана ыңғайлылығы үшін бөлемін. Әрине, олар ретімен болмай және әдеттегі күнтізбе бойынша бөлуге көнбей қойды. Бірінші кезеңнің жедел жұмыстарынан соң да жұмыс жүріңкіремеді. Мен мақсатты бағытталған әлеуметтік әрекеттердің алдын ала күтілмеген салдарларына назар аударып, осылайша, алғаш рет жарты ғасырға жуық уақыттан соң жарық көрген мақаламның негізінде және оны уақыт өте келе дамыта отырып, томдармен жұмыс істедім. Қордағы тағы бір «Өзін жариялаушы данышпандық» деген тақырыптағы том ширек ғасыр бұрын ғана алғаш рет осы тақырыптағы мақаламда айтылғандай, қоғамдық өмірдің түрлі сфераларында осы модельдің жұмыс істеуін көрсетеді. Егер уақыт, төзімділік және қабілеттілік мүмкіндік берсе, әлеуметтік құрылымды талдауды мәртебелік топтамаға, рөлдік жиынтыққа және құрылымдық жақтың құрылымдық аясына, сонымен қатар анық әрі жасырын функцияларға, дисфункцияларға, функционалдық баламаларға және әлеуметтік механизмдердің функционалдық жақтарына қатысты толықтыру қажет.

Менің тәжірибемде бұлжымайтын тәртіппен жан ауыртар баяу композиция болып саналатын өлім осы жұмыстар мазмұнынан сырт жатқан көзқарас секілді.

[For more on Merton, see Johnston, 2007; Schultz, 1995; and Sztompka, 2005. Robert Merton died on February 23, 2003.]

* Copyright © 1981 by Robert K. Merton.

Маңыздысы, бір қоғамдық деректің басқа әлеуметтік дерекке негативті салдары болуы мүмкін.

Ертедегі құрылымдық функционализмдегі бұл елеулі кемшілікті жою үшін Мертон дисфункция идеясын дамытты.

Құрылымдар мен мекемелер әлеуметтік жүйенің басқа бөліктерін қолдауға мүмкіндік беретін сияқты, сонымен қатар бір уақытта оларды жағымсыз салдарға да алып келуі мүмкін.

Мысалы, Құрама Штаттардың оңтүстігінде құлдықтың болуы, оңтүстіктің ақ түсті нәсілдері үшін сөзсіз, тиімді болды, арзан жұмыс күшінің қалыптасуына, мақталық экономика мен әлеуметтік мәртебелерді қолдауға ықпал етті. Бұл

жағдайдың дисфункциялық жақтары оңтүстіктегілерді аграрлық экономикаға шектен тыс бағынуға және индустрияландыруға дайын болмауға алып келді. Солтүстік пен оңтүстік арасындағы ұзаққа созылған индустриялау бойынша сәйкессіздікті, оңтүстіктегі құлдық институтының дисфункциялылығын ішінара болса да байқауға болады.

Мертон сонымен қатар *функциясыздық* идеясын қозғап, оны қарастырылып отырған жүйеге қатысы жоқ салдар ретінде анықтады. Мұнда бұған дейінгі тарихи уақыттардың «қалдықтары» саналатын әлеуметтік түрлер де болуы мүмкін. Өткен уақыттарда олар жағымды және жағымсыз салдар тудырғанымен, қазіргі қоғамдарға маңызды әсерін тигізбейді. Сондай мысалдардың бірі – бұл христиандық сенімдегі әйелдер қозғалысы, алайда олардың кейбіреулері бұл көзқараспен келіспеуі де ықтимал.

Жағымды функциялар дисфункциялардан үстемірек пе, әлде керісінше ме деген сұраққа жауап беру үшін Мертон *таза теңгерімділік* тұжырымдамасын жасады. Алайда біз жағымды функцияға да, дисфункцияға да ешқашан жай ғана үстемдік бере алмаймыз, өйткені бұл мәселе өте күрделі және субъективті пікірлерге негізделген, сондықтан да аражігі айқындалып тез шешіле салмайды. Мертон тұжырымдамасының пайдалылығы – ол әлеуметтанушыны салыстырмалы түрдегі маңыздылық деген не деген сұраққа бағыттайды. Құлдық туралы мәселеге қайтадан келетін болсақ, онда оңтүстіктегі құлдық теңгермелі функционалды болды ма, әлде дисфункционалды болды ма деген сұрақ туындайды. Соған қарамастан, бұл сұрақ өте кең және бірқатар мәселелердің бетін көлеңкелейді (мысалы, құлдық ақ түсті құлиеленушілер үшін функционалды болды).

Осындай мәселелерді шешу үшін Мертон *функционалдық талдау дәрежелері* болуы қажеттігін айтты. Функционалистер әдетте тұтасымен қоғамды талдаумен шектелген болса, онда Мертон ұйымдар мен мекемелерге және топтарға талдау жүргізу қажеттігін түсіндірді. Оңтүстіктегі құлдықтың функциясы туралы сұраққа қайта орала отырып, талдаудың бірқатар деңгейлерін ажыратып, қара түстілер отбасылары үшін, ақ түстілер үшін, қара саяси ұйымдар үшін, ақ саяси ұйымдар үшін, т.б. құлдықтың функциясы мен дисфункциясы туралы сұрау қажет. Таза теңгермелік көзқарас бойынша, құлдық ықтимал түрде белгілі бір әлеуметтік бөлімшелер үшін анағұрлым функционалды болса, онда басқа әлеуметтік бөлімшелер үшін сәтсіз болуы мүмкін. Мәселені мұндай нақты деңгейде шешу, тұтас алғанда, оңтүстіктегі құлдықтың функционалдығын талдауға көмектеседі.

Сондай-ақ Мертон *айқын* және *латентті* (жасырын) функциялар туралы тұжырымдаманы ұсынды. Бұл екі ұғым да функционалдық талдаудың маңызды толықтырушылары.[9] Қарапайым сөзбен айтқанда, айқын функциялар деген анықталып, белгіленіп қойған функциялар болса, онда латентті функциялар белгісіз, айқындалмаған. Мысалы, құлдықтың айқын функциясы оңтүстіктің экономикалық дәрежесін көтеру болса, латентті функция – оңтүстіктің байлары мен ақ түстілері, сонымен қатар кедейлерінің де әлеуметтік мәртебесін көтеруге қызмет ететін андеркластың кең түрлерін қамтамасыз ету. Бұл идея Мертонның *күтпеген салдарлар* тұжырымдамасымен байланысты. Іс-әрекет болжанған және болжанбаған салдардан тұрады. Алайда болжанған салдар барлығына таныс болса, онда күтілмеген салдарды анықтау үшін әлеуметтану тұрғысынан талдау жасау қажет. Шын мәнінде, бұл – кейбіреулер үшін әлеуметтанудың өз мәні. Питер Бергер (1963) мұны «әшкерелеу» деп атап, мәлім болған ниеттердің шегінен тыс тиімділігіне қарады.

Мертон күтілмеген салдарлар мен латентті функциялардың бірдей еместігін айтады. Латентті функция алдын ала күтілмеген салдарлардың бір түрі және белгіленген жүйе үшін функционалды.

Бірақ күтілмеген салдарлардың басқа екі типі бар: «белгіленген жүйе үшін дисфункционалды және олар латентті функцияларды қамтиды» және «жүйеге қатысы жоқ, функционалдық салдарларға да, функционалдық емес салдарларға да қатысы жоқ» (Мертон, [1949] 1968:105).

Мертон функционалдық теорияны әрі қарай түсіндіру мақсатында құрылымның тұтас жүйе үшін дисфункционалды болуы мүмкін екенін, бірақ оның өмір сүре беретінін көрсетті. Мысалы, бұл – қара түсті нәсілдерді, әйелдерді және саны жағынан аз топтарды кемсітушілік Америка қоғамы үшін дисфункционалды, алайда ол өмір сүре береді, өйткені ол әлеуметтік жүйенің бөлігі үшін қалыптасады; мысалы, әйелдерге қатысты кемсітушілік тұтасымен алғанда ер адамдар үшін функционалды. Алайда кемсітушіліктің бұл түрлері дисфункцияның қандай да бір түрінен кенде емес, тіпті оны өздеріне қатысты функционалды болатын топтар үшін де айта аламыз. Ер кісілер әйелдерге қатысты кемсітушіліктерден қиналады; бұл ақ түстілердің қара түстілерге қатысты кемсітушілік мінез-құлықтарынан өздерінің қиналғанына ұқсас. Бұл кемсітушіліктің түрлері кемсітіп отырғандарға да жағымсыз әсер етіп, адамдардың көп бөлігін өнімсіз кәсіптің кіріптарлығында ұстап, әлеуметтік жанжалдардың ықтималдығын күшейтеді.

Мертон құрылымдардың барлығын бірдей әлеуметтік жүйенің жұмысы үшін ауыстыруға келмейтінін тұжырымдады. Әлеуметтік жүйенің кейбір жақтарын жойып немесе шеттетіп тастауға болады. Бұл функционалдық теорияның тағы да бір консервативті қате түсініктерін жеңуге көмектеседі. Қандай да бір құрылымдардың болуы ысырапшылдық екенін мойындай отырып, функционализм маңызды әлеуметтік өзгерістерге жол ашады. Мысалы, біздің қоғам саны жағынан аз әртүрлі топтарға қатысты кемсітушілікті жою арқылы (тіпті жақсы болып кетер еді) өмір сүре береді.

Мертонның түсініктемелері құрылымдық-функционалистік талдау жүргізгісі келетін әлеуметтанушылар үшін өте пайдалы (for example, Gans, 1972, 1994).

Әлеуметтік құрылым және аномия. Бұл бөлімді аяқтамас бұрын біз құрылымдық функционализмнің маңызды үлесіне, сонымен қатар бүкіл әлеуметтануға да қосқан үлесіне аз да болса көңіл бөлуіміз керек (Adler and Laufer, 1995; Menard, 1995; Merton, 1995). Мертонның (1968) мәдениет, құрылым және аномия арасындағы өзара байланысты талдауы бойынша, Мертон *мәдениетті* «белгілі бір қоғамның мүшелері мен топтарына жалпылама болып келетін мінез-құлықты басқарушы *нормативті құндылықтардың* ұйымдастырылған жиынтығы» және *әлеуметтік құрылымды* «қоғамның мүшелері немесе топтар түрліше деңгейде қатысатын әлеуметтік қатынастардың ұйымдастырылған жиынтығы» (1968:216) деп анықтайды. «Мәдени нормалар мен мақсаттар және топ мүшелерінің оларға сәйкес әрекет етуі арасындағы бөлектенудің шиеленісті» жағдайында аномия қалыптасады (Merton, 1968:216). Демек, қоғамның әлеуметтік құрылымындағы жағдайға байланысты, кейбір адамдар қалыпты құндылықтарға сай әрекет ете алмайды. Мәдениет әлеуметтік құрылым қабылдамайтын мінез-құлықтың белгілі бір түрін талап етеді.

Мысалы, Америка қоғамында мәдениет өзінің назарын материалдық табысқа аударады. Алайда өзінің жағдайына байланысты көптеген адамдар мұндай

табысқа қол жеткізе алмайды. Егер адам төменірек әлеуметтік-экономикалық тап ішінде дүниеге келсе, ең асып кеткен жағдайда орта мектеп дәрежесінде білім алуы мүмкін, ал жалпыға ортақ тәсілмен экономикалық табысқа жету мүмкіндігі (мысалы, өмірдегі әдеттегі жұмысы арқылы) аз және мүмкін емес).

Мұндай жағдайда аномия (бұл қазіргі Америка қоғамында кеңінен таралған) орын алады және оның салдарынан девиантты мінез-құлық үрдістері қалыптасады. Бұл жағдайда ауытқу баламалы, қолайсыз, кейде экономикалық табысқа жетудің заңсыз түрлеріне баруға әкеп соқтырады. Осылайша, кейбіреулер экономикалық табысқа жету үшін есірткі дилеріне немесе жезөкшеге айналады, бұдан біз мәдени құндылықтар мен осы құндылықтарға қол жеткізудің әлеуметтік құрылымдық құралы арасындағы сәйкессіздік арқылы туындаған ауытқушылықтың үлгісін көреміз. Бұл – құрылымдық функционалистің қылмысты және ауытқушылықты түсіндіруге тырысатын тәсілдерінің бірі.

Осылайша, құрылымдық функционализм мысалы арқылы Мертон әлеуметтік (және мәдени) құрылымдарды қарастырғанмен, бұл құрылымдардың функцияларына қызығушылық білдірмейді. Керісінше, өзінің функционалдық парадигмасына сәйкес, ол негізінен дисфункциялармен, ал қазіргі жағдайда аномиямен айналысады. Бұдан да нақтырақ айтатын болсақ, Мертон аномияны ауытқушылықтармен байланыстырып, мәдениет пен құрылым арасындағы алшақтық дисфункционалдық салдарларға әкеліп, қоғамда ауытқуларды қалыптастырады деп тұжырымдайды.

Айта кететін жағдай, Мертонның еңбегіндегі аномия – әлеуметтік стратификацияға сыни көзқарас (мысалы, кейбіреулерге әлеуметтік жағымды мақсаттарға жетудің құралдарын шектеп тастау). Осылайша, Дэвис пен Мур жіктерге бөлінген қоғамды мақұл көрсе, Мертон өз еңбегінде құрылымдық функционалистер әлеуметтік стратификацияға сын айтады деп пайымдады.

Негізгі сын-пікірлер

Әлеуметтану теориясының ешқайсысы бұл ғылымның тарихында құрылымдық функционализм сияқты қызығушылыққа ие бола қойған жоқ. Алайда 1960 жылға қарай бұл теорияны жақтаушылардан гөрі сынаушылар саны жылдам өсіп, барған сайын қатары көбейе түсті.

Марк Абрахамсон бұл жағдайды мүмкіндігінше анық суреттеді: «Осылайша метафоралық тұрғыдан функционализм алып піл сияқты серуендеп, масалардың шаққанын, тіпті қабаған иттердің қапқанын да елемеді (1978:37).

Маңызды сын-пікірлер. Басты сын-пікірлердің бірі – құрылымдық функционализмнің қоғамдық жүйеге сай келмей, өзінің мәні жағынан аристократтық болып қалуында. Ақиқатында, құрылымдық функционализм ең болмағанда кейбір антропологтердің тарихи эволюциялық ұстанымдарына ішінара жауап беру мақсатында жасалды. Құрылымдық функционализм алғашқы жылдары, атап айтқанда, эволюциялық теорияларды сынау кезінде тым алысқа кетіп, қазіргі немесе абстрактілі қоғамға ерекше ден қойды. Алайда құрылымдық функционализм міндетті түрде тарихтан тыс болмауы тиіс (J. Turner and Maryanski, 1979). Шын мәнінде, Парсонстың (1966,1971) әлеуметтік өзгерістер бойынша жұмыстары, егер шынымен тілесе, оның өзгерістерге де шамасы келетінін бейнелейді.

Құрылымдық функционалистер әлеуметтік өзгерістер *процесімен* тиімді

айналыса алмағандықтан да шабуылға көп ұшырады (Abrahamson, 1978; Percy Cohen, 1968; CWMills, 1959; J. Turner and Maryanski, 1979).[10] Алдыңғы сын-пікір тұрғысынан, құрылымдық функционализмнің өткенмен күресе алмауы бұл тәсілдің параллельді түрде әлеуметтік өзгерістердің заманауи үдерісін шешуге қабілетсіздігімен байланыстырылды. Перси Коэн (1968) бұл мәселені құрылымдық-функционалдық теорияға жатқызады, сөйтіп, қоғамның барлық элементтері бірін-бірі толықтырып тұратын тұтас жүйе деп қарастырады. Бұл жағдай элементтердің өзгерістерге қалай түсетінін түсінуге кедергі келтіреді. Коэн мәселенің теориядан бөлінбейтінін көрсетсе, Тернер мен Марьянски мәселенің теориямен емес тәжірибемен байланыстылығына сенеді.

Құрылымдық функционализмді сынаудың басты себебі, оның конфликтілерді тиімді шешуге қабілетсіздігінен болуы мүмкін (Abrahamson, 1978; Percy Cohen, 1968; Gouldner, 1970; Horowitz, [1962] 1967; CWMills, 1959; J. Turner and Maryanski, 1979).[11] Бұл сыни көзқарастар түрлі сипатқа ие болуда. Элвин Гоулднердің тұжырымдауынша, Парсонс құрылымдық функционализмнің басты өкілі ретінде үйлесімді қарым-қатынасты шамадан тыс асыра бағалау үрдісіне ұрынды. Ирвинг Луи Горовицтің айтуынша, құрылымдық функционалистер конфликтіні қоғам шегінен тыс болмай қоймайтын қиратушылық деп қабылдайды. Сұрақтың мәні оның теорияда орын алуына немесе оны тәжірибеде қолданушылар қалай түсіндіріп, пайдалануында болып отыр (Percy Cohen, 1968; Lockwood, 1956; C. W. Mills, 1959).

Құрылымдық функционализмнің тарихпен, өзгерістермен және конфликтілермен байланысы жоқ деген жалпылама сын-пікірлер олардың көпшілігін (Percy Cohen, 1968; Gouldner, 1970) құрылымдық функционализм консервативті теріс түсініктерге негізделген деген тұжырымдама жасауға алып келді. Әрине, құрылымдық функционализмдегі консервативтікке бейімдік оның (өзгерістерді, тарихты, жанжалдарды) елемегенінен емес, сонымен қатар назар аударғысы келетін жаққа ден қоюымен де түсіндіріледі. Құрылымдық функционалистер әдетте мәдениетке, нормалар мен құндылықтарға назар аударады (Percy Cohen, 1968; Lockwood, 1956; C.W. Mills, 1959). Адамдар мәдени және әлеуметтік күштердің шектеуінде (құрсауында) өмір сүреді делінеді. Гоулднердің өзінің құрылымдық функционализмге қатысты сынына назар аударту үшін, былай деді: «Адамдар бір деңгейде әлеуметтік жүйені қолданумен қатар, өздері де осы жүйенің қолданысында болады».

Олардың қарастыратын мәдени фокусына қатысты құрылымдық функционалистерде мынадай үрдіс бар: қоғамдағы элитаның қолданатын нормаларын (legitimizations) әлеуметтік шындыққа теңеу арқылы қателікке ұрыну (Gouldner, 1970; Harré, 2002; Horowitz, [1962], 1967, C.W.Mills, 1959). Нормативті құрылым қоғамды тұтастай бейнелейтін жүйе ретінде түсіндіріледі. Мұны қоғамның элиталық мүшелері үшін өмір сүретін идеологиялық жүйе ретінде қарастырған дұрыс.

Бұл маңызды сын-пікірлер екі негізгі бағытты көрсетеді. Біріншіден, құрылымдық функционализм әлеуметтік өмірдің бірқатар маңызды аспектілері мен мәселелерін шешуге кедергі келтіретін тар аумақты қамтиды. Екіншіден, оның ауқымы оған өте консервативті сипат береді; құрылымдық функционализм статус-квоны және үстемдік етуші элитаны қолдау үшін әрекет етті (Huaco, 1986).

Әдістемелік және логикалық сын-пікірлер. Көп жағдайда айтылатын сын-пікірлердің бірі (see, for example, Abrahamson, 1978; C. W. Mills, 1959) – құры-

лымдық функционализмге бұлыңғыр, айқын сипаты жоқ және бір мағыналы емес деп баға беру. Екі мағыналылықтың бір бөлігі – құрылымдық функционализмнің нақты қоғаммен емес, абстрактілік әлеуметтік жүйелермен айналысуды артық көруі. Сын-пікірлерге келер болсақ, ешқандай ғаламат сызба ешқашан тарихи даму барысында бүкіл қоғамды тұтас қамтып талдай алмайды. Құрылымдық функционалистерге келер болсақ, олар осы мақсатта біртұтас теория, тіпті ең болмағанда концептуалды категориялардың жиынтығы бар екені туралы сеніммен алға ұмтылды. Көптеген сыншылар бұл әйгілі теорияны иллюзия деп санағанмен, сауатты әлеуметтану тарихи тұрғыдан «орта топ» теориясына сенуі қажет деп есептейді (Merton, 1968).

Нақты әдістемелік сын-нікірлердің арасында құрылымдық функционалистердің алаңдаушылығын тудыратын мәселелерді оқытуға сай келетін әдістер бар ма деген сұрақ тұр. Перси Коэн (1968), мысалы, «тұтас жүйенің бір бөлігін зерттеуге қандай құралдар қолданылуы мүмкін» деген сұрақ қояды.

Басқа әдістемелік сынау құрылымдық функционализмнің салыстырмалы талдауды қиындататынын айтады. Егер жүйенің бөлігі өзі өмір сүріп отырған әлеуметтік жүйе аясында ғана мағынаға ие болады деген болжам болатын болса, онда біз оны басқа жүйедегі ұқсас бөлікпен қалай салыстырамыз? Коэн ол сұрақты былай қояды: егер ағылшын отбасы тек қана ағылшын қоғамы аясында мағынаға ие болса, онда біз оны француз отбасымен қалай салыстыра аламыз?

Телеология және тавтология. Перси Коэн (1968), Джонатан Тернер мен А.З. Марьянски (1979) телеология мен тавтологияны құрылымдық функционализмнің алдында тұрған анағұрлым маңызды екі логикалық мәселе деп қарастырады. Кейбіреулер телеологияны (Abrahamson, 1978; Percy Cohen, 1968) ажырамайтын мәселе ретінде қарауға құлықты, бірақ шын мәнінде ықтимал нәрсе – Тернер мен Марьянскидің (1979) айтқандарының дұрыстығы, яғни құрылымдық функционализм мәселесі – бұл кәдімгі телеология емес, *легитимді емес телеология*. Осыған байланысты *телеология* қоғамның (немесе басқа әлеуметтік құрылымдардың) мақсаттары немесе міндеттері бар екені туралы пікір ретінде анықталады. Тернер мен Марьянски бұл көзқарасты шарасыз заңсыздық деп есептемейді; шын мәнінде олар «әлеуметтік теория қоғам мен оның бөліктері арасындағы телеологиялық қатынастарды есепке алуы *тиіс*» деп тұжырымдайды.

Тернер мен Марьянскидің көзқарастары бойынша, мәселе – телеологияны шектен тыс қолдануда. Легитимді емес телеология – «ойдағыдай болмаған жағдайда да адамның ісін осы мақсатқа немесе қажет күйге бағыттайды» деп түспалдайды (J. Turner and Maryanski, 1979:118). Мысалы, қоғам ұрпақ жалғастыру және әлеуметтендіру үшін отбасы институтын құруды қажет етеді деп болжам жасау дұрыс емес. Көптеген балама құрылымдар бұл қажеттілікті қанағаттандырар еді; қоғам отбасын құруды «қажет» етпейді. Құрылымдық функционалист нақты жүйелік құрылымдық бөліктерді жасауға шын мәнінде алып келетін түрлі тәсілдерді анықтауы тиіс. Басқа жүйелік бөліктер ондай қажеттіліктерді неліктен қанағаттандыра алмайтынын көрсеткені дұрыс. Заңды телеология қоғамда өмір сүретін түрлі жүйелік бөліктер мен қоғамның мақсаты арасындағы *эмпирикалық* және *теориялық* байланыстарды анықтап жария түрде көрсетеді. Легитимді емес телеологияны қоғамның соңы немесе нақты субқұрылымдар арасында байланыс болуы қажет деген соқыр сенім жетелейді.

Құрылымдық функционализмнің логикасын сынаушылардың кейбірі – ондағы тавтологияны меңзейді. *Тавтология* – дәлел түйіндеменің алғышартта ай-

тылған нұсқаға сәйкес болуы немесе алғышартты жай ғана қайталау. Құрылымдық функционализмде бұл айналмалы талқылау көп жағдайда тұтас бөліктер арқылы анықтау, ал содан соң бөліктерді тұтастық ұғымы арқылы анықтауды қажет етеді. Осылайша, әлеуметтік жүйе өзінің құрамдас бөліктері арқылы және жүйенің құрамдас бөліктері олардың бұдан да кеңірек әлеуметтік жүйедегі орны арқылы анықталатынын тұжырымдауға болады. Осылай болғандықтан, олардың әрбіреуі басқа ұғым арқылы анықталады. Әлеуметтік жүйе де, оның жеке бөліктері де шын мәнінде тіптен анықталған жоқ. Біз жүйе туралы да, оның бөліктері туралы да ештеңе білмейміз.

Жүйелер теориясы[12]

Жүйелер теориясы саласында жұмыс істеп жатқан бірқатар әлеуметтанушылар (see, for example, K. Bailey, 1990, 1994, 1997, 2001; R. Ball, 1978; W. Buckley, 1967) ішінде көбірек танымал болған – Никлас Луман (1927–1998; Nollman, 2005a; Rogowski, 2007, Stichweh, 2011). Луман (1982, [1984] 1995, 1987) Парсонстың құрылымдық функционализм элементтерін жүйенің жалпы теориясымен байланыстыратын әлеуметтанулық бағыт жасады. Жүйенің жалпы теориясы 1960 жылдардан бергі зерттеулердің пәнаралық саласынан бастау алады (K. Bailey, 2005). Атап айтқанда, биология, когнитивті психология, ұйымдастыру теориясы, информатика мен ақпарат теориясы (кибернетика), феноменология (Paul, 2001) және әлеуметтану (басқалардың ішінде) сияқты салаларға сүйенеді. Ол биологиялық организмдер, экосистема, адамның танымы және ақпарат өңдеу сияқты түрлі құбылыстың, принциптердің жалпы жиынтығына сай әрекет ететін жүйе ретінде қарастырылуы мүмкін деп болжайды. Таяу жылдарда гуманитарлық саладағы ғалымдар жүйелер теориясын жаратылыстану ғылымдарының постструктуралистік ойларымен ұштастыруға талпыныс жасады (Rasch, 2000; Wolfe, 2000). Луман өзінің айрықша ғылыми жазықтықтары арқылы олардың арасындағы дәнекер-көпір болды. Луман Парсонстың кейінгі идеяларын биологиялық және кибернетикалық жүйелердің соңғы жетістіктерін қамти отырып, әлеуметтанудың жаңа бағытын айқындайтын жалғыз жалпы теория деп бағалады. Парсонс сияқты, Луман әлеуметтік жүйелерді функционалдық тұрғыдан жіктелген бірліктер ретінде қарастырды. Алайда жүйелер теориясына сүйене отырып, Луман әлеуметтік жүйелердің анағұрлым динамикалық тұжырымдамасын ұсынып, олардың қалыптасуын және эволюциясын түсіндіреді. Ішінара Луман Парсонстың шегінен екі тәсілмен шығады. Біріншіден, Луман «*өзін ұсыну*» ұғымын қосады. Өзіндік сана – бұл қоғамның өзін талдау және әрекет ету объектісі ретінде қабылдай білуі.

Луманның сөзінше, өзіндік сана біздің қоғамды жүйе ретінде түсінуімізде басты мағынаға ие болады. Қоғам – бұл жүйелер, өйткені олар өзара бір-бірімен жұмыс жасайды. Екіншіден, Луман *кездейсоқ жағдайлар* тұжырымдамасына сүйенеді.

Әлеуметтік жүйе әмбебаптық және мәңгілік құрылымдармен, функциялармен қамтамасыз етілмейтіндіктен, кездейсоқ, тосын жағдайлардың болуы заңды құбылыс. Оның орнына, жүйені ұйымдастыру қысқа мерзімді жетістік болады. Жүйелер қоршаған орта мен қарым-қатынас талап еткендей, өзгеріп әрі дамып отырады. Нәтижесінде Парсонс қазіргі қоғамды қалыпты жағдайда талдай алмайды, өйткені ол оның өзгеше болатынын аңғармайды.

Парсонстың еңбегінен бір мысал келтіру үшін AGIL сызбасы дерекке жат-

пайтын мүмкіндіктер моделі ретінде қарастырылуы керек. AGIL сызбасы адаптивті және мақсаттық жүйелік бөліктердің түрлі тәсілдер мен байланысты болатынын көрсетеді; сондықтан да талдаудың мақсаты екі жүйелік бөлік арасында, қандай жағдай болса да, белгілі бір байланыстың болуын түсіндіруге негізделуі тиіс. Луман өзін-өзі бағалауды жүйе үшін басты нәрсе ретінде қарады және күтілмеген жағдайларға мән беру арқылы заттардың әртүрлі болатынын мойындауды ескертетін теорияны жасап, Парсонстың жұмысындағы екі мәселені шешеді.

Әлеуметтанушы ретінде Луман әлеуметтік жүйелерді талдау арқылы жүйелер теориясына үлкен үлес қосты. Бұл шолуда біз Луманның әлеуметтік жүйені талдауда маңызды орын алатын үш ұғымды қарастырамыз: жүйе мен қоршаған орта арасындағы айырмашылық, аутопоэзис және жіктелу. Қысқаша айтқанда, теория әлеуметтік жүйелердің қоршаған ортадан жіктелін шығып, одан әрі өзара оқшаулану арқылы пайда болатынын тұжырымдайды.

Жүйе және қоршаған орта

Луман айтқан жүйенің кілтін жүйе мен оның ортасы арасындағы айырмашылық арқылы табуға болады. Әрбір жүйе белгілі бір ортада орналасып, өзін қоршағандардан шекара арқылы бөлінеді. Шекараның мысалы ретінде, адамның денесі мен қоршаған әлемнің арасындағы айырмашылықты айтуға болады.

Адамның денесі – бұл бәрін бірдей есептемегеннің өзінде, басқа адамдар мен объектілерден құралған ортада орналасқан жүйе. Шекараның басқа мысалы ретінде ұлттық мемлекеттер арасындағы айырмашылықтарды, атап айтқанда, Құрама Штаттарды, оны қоршаған және өзі де сол жүйеге кіретін ұлттық мемлекеттер қауымдастығын айтуға болады. Құрама Штаттар – бұл жүйе болса, онда басқа мемлекеттер жиынтығы – ол үшін орта.

Жүйені анықтаудағы Луман ұсынған басты қағида – *күрделілік* ұғымы. Әлем күрделі, бұл дегеніміз, оның әрекеттесумен өзара әрекеттесуге қажетті сансыз мүмкіндіктерге толы екенін білдіреді. Шын мәнінде, әлем өте күрделі, сондықтан да адамдар осы қиындықтарды жеңетін тәсілдерді таппаса, онда олар әлемнен ұтылады. Осыны ескере отырып, Луман жүйелердің, оның ішінде әлеуметтік жүйелердің әлемнің осы күрделілігін бәсеңдету үшін қалыптасатынын айтады. Бұл күрделіліктің жеңілдеуі әлемді шын өмірдегіден де қарапайымдау етіп, жүйе мен орта арасындағы айырмашылықтарды азайтады.

Жүйе қандай жағдайда да қоршаған ортадан күрделі емес. Басқа сөзбен айтқанда, шекаралар құрып, қоршаған ортаның бөліктерін елемей, жүйе өзіне қоршаған ортадан ерекше орын сайлайды. Мысалы, Құрама Штаттар Қытайдың сыртқы саясатына қатысты алаңдаушылық білдірсе де, ондағы өнер туындыларының Қытайда жасалып келгеніне және жасала беретініне түбегейлі байланысты емес. Құрама Штаттар қоршаған ортаның күрделілігін азайтып, өзінің назарын қоршаған ортаның кейібір аспектілеріне ғана (сыртқы саясат) аударып, басқа (көркемөнер) салаларына алаңдамайды.

Луманның бұл мәселемен айналысуының тағы бір себебі – жүйенің өзіне қатысты ортаның құрамдас бөліктерін өзі таңдайтынында. Бұл көркемөнер туындысы емес, ол тек қана қытайлық сыртқы саясатпен өзара әрекеттесуді қалайды. Алайда жүйе өзінің шегі мен шекарасын нақты анықтайды. Мұндай таңдау жүйені кейбір қиындықтарға тап қылады. Қоршаған ортаның құрамдас бөліктерін елемеу, оларға салғырттықпен немқұрайды қарау түптің түбінде қатерге алып

келуі мүмкін (Luhmann, [1986] 1989, 1991). Оқиға тап сол елемеген тұста өршіп, ақырында жүйенің қалыптасуына қатер төндіруі ықтимал. Демек, жүйе мұндай экологиялық тәуекелдерге алдын ала икемделуге тиісті, жағдай күрделеніп, қауіп төндірердей асқына беретін болса, жүйенің өзін қайтадан құруға тура келеді. Эволюция тілімен айтқанда, жүйе ортаның өзгерістеріне бейімделе алады.

Аутопоэзис

Луман өзінің *аутопоэзис* туралы ойларымен белгілі.[13] Ол бұл тұжырымдаманы биологтер Умберто Матурано мен Франциско Вареладан (1980) алды. Аутопоэзис (autopoiesis) – бүкіләлемдік жүйеде биологиялық клеткалардың түрлі жүйелерін анықтау үшін қолданылып келе жатқан атау, мұны Луман басқаларымен қатар, экономика (1988), саяси жүйе, құқықтық жүйе (1993 жыл), ғылыми жүйе (1990) мен бюрократияны анықтау үшін қолданды. Бұл атау гректің классикалық «*poiesis*» сөзінен алынып, *іс-әрекет* процесін, ал «*auto*» сөзі *мен* дегенді білдіреді. Осылайша, аутопоэзис жүйелердің өзіндік дербестігін немесе кеңінен алып қарағанда, өз бетінше тіршілік ететінін, яғни өздігінен қалыптасатынын айқындайды. Жүйенің эволюциясы мен дамуын анықтайтын жүйеде басқа мән жоқ. Басқаша айтқанда, жүйе ақыр соңында өзінің қалыптасуы мен дамуына өзі жауап береді. Біз алдыңғы талқылауларда жүйелердің аутопоэтикалығын көрсететін қарапайым мағынаны сипаттадық. Онда біз қоршаған орта мен арадағы айырмашылықтар туындаған жағдайда ғана жүйенің түзілетінін тілге тиек еткенбіз. Яғни жүйе өзі мен қалған әлем арасындағы шекараны белгілегенде ғана өзін шын мәнінде құрылым ретінде қалыптастырады.

Оның аутопоэзиске назар аударуы, әлеуметтік жүйелердің өзара байланысының бірқатар ерекшеліктерін көрсетеді. Өзіндік дербес мәндер ретінде әлеуметтік жүйелер *өзін-өзі бейнелейді* (Esposito, 1996). Басқаша айтар болсақ, бұл жүйелер өзін-өзі бақылай алады; олар кері байланыс механизмі негізінде жұмыс істейді. Жүйе құрылымдарды түзіп, содан соң олардың дұрыс жұмыс істеуін қамтамасыз ету үшін өзін де және өзінің құрылымдарын да үнемі «тексеріп отырады». Гарольд Гарфинкель (10-тарау) мен Энтони Гидденс (13-тарау) сияқты басқа ойшылдар өзін-өзі бақылау қызметін *рефлексивтілік* деп атайды. Осылайша, жүйелер құрылымдарды қалыптастырып, сонымен қатар оларды бақылауға мүмкіндік беретін механизмдерді жасайды. Луманның айтуынша, жүйе өзін құрайтын *элементтерді* жасайды. Элементтер – жүйенің құрылыстық блоктары. Мысалы, көптеген әлеуметтік жүйелер дін мен саясат сияқты институттарды жіктейді. Бұл мекемелер түрлі элементтерден тұрады. Діни мекемелерде элементтер қасиетті заттарды, рәсімдерді және сенім жүйелерін қамтиды. Әрбір элемент діни мекеменің өмір сүруін жалғастыруы үшін өте қажет.

Сонымен Луман аутопоэтикалық жүйелердің тұйық екенін айтады. Бұл жүйе мен орта арасында тура байланыстардың жоқ екенін білдіреді. Оның есесіне, жүйе өзінің қоршаған орта туралы түсініктерін сараптап зерделейді. Бұған қарамастан, жүйелер теориясы біз айтқан жағдайлардан да терең әрі күрделі сияқты болып көрінеді. Жүйелер қоршаған ортадан күрделі емес. Алайда процедураны жеңілдету жүйеге оңай соқпайды. Мәселе, жүйенің қоршаған ортадан да қарапайым бола бастағанынан емес, сондай-ақ жеңілдік жасауға мүмкіндік беретін қандай да бір механизм болуы тиіс. Әлеуметтік жүйелерге келер болсақ, ортаның күрделілігін жеңілдететін механизмдер – реляциялық, реляциондық немесе коммуникациялық болып бөлінеді. Сөздер, бейнелер, ойлар, диаграмма-

лар, символдар, т.б. арқылы жүйе күрделі ортаны түсінікті бейнеде қайтадан басқаша қабылдайды. Қысқаша айтқанда, жүйе қоршаған ортаның өзіне нақты да түсінікті қарапайым бейнесін жасау арқылы қалыптасады.

Осының барлығынан маңыздысы – жүйе өзінің меншікті құрылымы мен элементтерін өз бетінше қалыптастыра алады. Бұған қоса, аутопоэзис жүйенің өзін үнемі қайтадан жасап, қалыптастырып отырады. Бұл түсінік Луманды өзіне дейінгі Толкотт Парсонс сияқты құрылымдық функционалистерден ерекшелеп тұрады. Ертеректегі функционалистер әлеуметтік жүйелердің өмір сүруін өзінен-өзі болуға тиісті жағдай деп есептеді; құрылымдардың кейбір түрлері өмбебап әрі ауыспалы болды. Бірақ Луман аутопоэтикалық жүйе құрамдарының ешқашан қайталанбайтынын айтады. Ол әрдайым жаңғырып отыруы тиіс. Бұл қоғамдық өмір оның мүшелерінің тұрақты жетістіктерінен құралатыны жайлы этноәдіснамалық идеяға (қараңыз: 10-тарау) өте ұқсас. Өзінің және адамдардың өрекеті арқылы әлеуметтік жүйелер өздері өмір сүретін құрылымдарды кеңірек ауқымда қалыптастырады. Бір жағынан, бұл өлеуметтік жүйе жасалуының өзгешелігін білдіреді, ал Луман болса, ойға сыймайтын жетістіктерді болжайды. Басқа жағынан алып қарағанда, бұл әлеуметтік жүйелердің біршама бейімделгіштігін көрсетеді. Өйткені олар ылғи да өздерінің құрылымдары мен элементтерін жасақтайды, сонымен қатар бұл элементтерді қоршаған ортаның талаптарына сай өзгерте алады.

Дифференциация

Біздің айтқандарымыздың түп негізі Луманның жүйе теориясындағы дифференциация ұғымының маңыздылығына келін саяды. Луманның тұжырымдауынша, дифференциация – қазіргі қоғамның негізгі ерекшелігі. Бұл – жүйенің өзін қоршаған ортаның күрделілігіне қатысты қолданатын құралы (Rasch, 2000; Vanderstraeten, 2005). Луман дифференциацияны «жүйе мен қоршаған орта аралығындағы айырмашылықты бір негізден екіншісіне көшіру» деп анықтайды (1982:230). Жүйе өзі мен орта арасындағы айырмашылықты бейнелеу, содан соң өзін осы айырмашылықтар айналасында ұйымдастыру мүмкіндігіне ие болғанда қалыптасады. Бұл жерде дифференциация жүйелер арасындағы айырмашылық үдерісіне тікелей қатысты екенін айта кеткен жөн. Луманның теориясында дифференциацияның жалпы екі типі, айырмашылықтардың негізгі екі түрі бар. Біріншісі – бұл жүйе мен орта арасындағы айырмашылық. Екіншісі – жүйенің өз ішіндегі айырмашылық. Басқаша айтқанда, жүйе өз ортасынан айрықшаланғанда жүйелік бөліктерді дамытады. Уақыт өте келе жүйелер күрделеніп, ішкі айырмашылықтар өрістей береді.

Ішкі күрделіліктің бұлай өрістеуі жүйені байытып, қарқынды қозғалысқа түсіреді. Мүмкін, Луманның әлеуметтік жүйе теориясының практикалық аспектісі оның ішкі дифференциацияның түрлі формаларын сипаттауында шығар.

Әлеуметтік жүйелер сегментация, стратификация, орталық-периферия және функционалды дифференциация болып бөлінеді.

Сегменттік дифференциация. *Сегменттік дифференциация* жүйе бөліктерінің бірдей функцияларын қайтадан және қайтадан қайталау қажеттілігіне қарай бөледі. Мысалы, авто өндірушіде әр жерлерде автокөліктерді жасайтын ұқсас зауыттар бар. Әрбір орын ұқсас түрде ұйымдастырылған; олардың әрбірінің құрылымдары да ұқсас және олар бірдей функцияларды атқарады. Автокөліктер де осылай.

Стратификациялық дифференциация. *Стратификациялық дифференциация* – бұл дәреже мен мәртебеге сай тігінен болатын жіктелу. Мұндай дифференциация иерархиялық. Әрбір дәреже жүйеде нақты және түрлі функцияларды орындайды. Автокөлік фирмасында біз түрлі қатарларды табамыз. Халық-аралық қатынастардың жаңа бөлімінің менеджері бұл бөлімнің иерархиясында бірінші орынды иеленеді. Менеджер бұл бөлімді басқару операциялары үшін өкілеттігін қолдану функциясын иеленеді. Бірқатар қызметкерлер бөлімде төменгі дәрежедегі түрлі қызметтерді атқарады (мысалы, мәтіндерді өңдеу).

Орталық перифериялық дифференциация. Дифференциацияның үшінші типі – *орталық перифериялық дифференциация* сегменттік және стратификациялық дифференциация аралығындағы байланыстырушы түйін. Ол шалғайдағы және орталықтағы элементтер арасындағы қатынастарды үйлестіретін жүйе ішіндегі компоненттерге жатады. Мысалы, кейбір автокөлік фирмалары басқа елдерде зауыттар салды; соған қарамастан, компанияның штаб-пәтері шалғай зауыттарды белгілі бір деңгейде басқаратын орталық болып қала береді.

Функционалды жүйелердің дифференциациясы. Функционалды дифференциация – бұл дифференциацияның ең күрделі түрі және қазіргі қоғамда үстемдік етуші формасы. Жүйе ішіндегі әрбір қызмет белгілі бір бірлікке тиесілі. Мысалы, автокөлік өндіруші өндіріс, әкімшілік, есеп, жоспарлау және қызметкер сияқты функционалды дифференциацияланған бөлімдерден тұрады. Функционалды дифференциация стратификациялық дифференциацияға қарағанда анағұрлым икемді, бірақ егер де бір жүйе өзінің міндетін дұрыс атқармаса, барлық жүйе қиындыққа ұшырайды. Алайда әрбір блок өзінің функциясын орындаған жағдайда, түрлі бірліктер жоғары деңгейдегі тәуелсіздікке қол жеткізе алады. Шын мәнінде, функционалдық тұрғыдан дифференциацияланған жүйелер өзара тәуелділіктің және тәуелсіздіктің күрделі араласуын көрсетеді. Мысалы, жоспарлау бөлімшесі экономикалық мәліметтерді есептеу бөлімшесіне тәуелді болғанымен, егер берілген мәліметтер дәл болса, жоспарлау бөлімшесі бухгалтерлердің берілгендерді қалай дайындағанынан хабарсыз болуы да мүмкін.

Бұл әрі қарай дифференциацияның түрлі формаларының арасындағы айырмашылықтарды көрсетеді. Сегменттік дифференциация жағдайында, егер де сегмент (буын) өзінің қызметін орындамаған жағдайда (мысалы, автокөлік өндіруші фабриканың біреуі ереуілге байланысты автокөлікті жасай алмаса), бұл жүйеге қауіп тудырмайды.

Алайда дифференциацияның анағұрлым күрделі түрлерінде, мысалы функционалды дифференциация жағдайында, бас тарту әлеуметтік жүйе үшін қиындық тудырып, оның күйреуіне алып келуі мүмкін. Бір жағынан, күрделіліктің өсуі жүйенің өз ортасына ықпал ету деңгейін көтереді. Басқа жағынан алып қарағанда, егерде функция дұрыс орындалмаған жағдайда, күрделілік жүйенің істен шығу қаупін күшейтеді. Көп жағдайларда мұндай тұралаған әлсіздік – түрлі жүйелік бөліктер арасындағы ықтимал қатынастарды өтеудің өзіне лайықты көрінісі. Кіші жүйелер арасында ықтимал қарым-қатынастардың көп түрлерінің болуы қоршаған ортадағы өзгерістерге құрылымдық жауаптарды таңдау үшін қолданылатын нұсқалардың көптігін білдіреді.

Конфликт теориясы

Конфликт теориясын ішінара болса да құрылымдық функционализмге берілген жауап және бұған дейін талқыланған көптеген сын-пікірлердің негізінде дамыған ілім ретінде қарастыруға болады. Алайда конфликт теориясының басқа да тамырларын, атап айтқанда, Маркстің және Вебердің теориясы мен Зиммельдің әлеуметтік конфликт жөніндегі еңбегін (Sanderson, 2007; J.Turner, 2005) атаған жөн. 1950 және 1960 жылдары конфликт теориясы құрылымдық функционализмнің баламасы болды, бірақ содан соң көптеген неомарксистік теориялармен (қараңыз: 8-тарау) ауыстырылды. Шын мәнінде, конфликт теориясының ғылымға қосқан маңызды үлесі жайлы сөз қозғағанда, ең әуелі, оның әлеуметтік кең аудиторияны қамту үшін Маркстің өз еңбегіне анағұрлым әділ теориялық негіз қалағанын айта кеткен абзал. Конфликт теориясының негізгі кемшілігі – бұл оның өзін құрылымдық-функционалистік тамырдан жеткілікті деңгейде ажырата алмауы. Бұл өзінің шығу тегі жөнінен қоғамның сыни теориясынан гөрі, кері төңкерілген құрылымдық функционализм болды.

Ральф Дарендорфтың еңбегі

Функционалистер сияқты, конфликт теорияшылары әлеуметтік құрылымдар мен институттарды зерттеумен айналысты. Негізінен алғанда, бұл теория, әдетте функционалистік позицияға тікелей қарама-қарсы бірқатар тұжырымдарды білдіреді. Бұл қарама-қайшылық функционалдық теория мен конфликт принциптерді қарама-қарсы қоятын Ральф Дарендорфтың еңбектерінде (1958, 1959, қараңыз, сонымен қатар Штрассер және Ноллман, 2005) жақсы сипатталады. Функционалистер үшін қоғам статикалық немесе ең әрі кеткенде, қозғалмалы тепе-теңдік күйде. Бірақ Дарендорф үшін және конфликт теорияшылары үшін әрбір қоғам әрбір ортада өзгерістер процесіне ұшырайды. Функционалистер қоғамнан тек тәртіптілікті ғана көрсетсе, конфликт теорияшылары даулар мен конфликтілерді әлеуметтік жүйенің әрбір нүктесінен көреді. Функционалистердің (немесе ішінара, ертеректегі функционалистер) тұжырымдауынша, қоғамның әрбір элементі тұрақтылыққа әсер етеді; конфликт теориясының өкілдері қоғам элементтерінің көпшілігін ыдырауға және өзгертуге ықпал ететін тетік ретінде қарастырады. Функционалистер қоғамды бейресми тәртіппен, құндылықтармен және жалпы моральдың көмегімен қабылдауға дайын. Конфликт теорияшылары қоғамдағы әрбір тәртіпті жоғарыда тұрғандардың кейбір элементтерді күштеп көндіру арқылы болатын құбылыс ретінде қарастырады. Функционалистер жалпы қоғамдық құндылықтар арқылы жасалып отырған ынтымақтастыққа көңіл қойып жатқанда, конфликт теорияшылары қоғамдағы тәртінті сақтаудағы биліктің рөлін бөліп көрсетеді.

Дарендорф (1959, 1968) қоғамның екі түрлі жағы (конфликт және консенсус) бар екені туралы позицияны ұстанып, әлеуметтану теориясын конфликт теориясы және консенсус теориясы деп екіге бөледі. Консенсус теорияшылары қоғамдағы құндылықтардың интеграциясын зерттеуі тиіс, ал конфликт теорияшылары мүдделер конфликтісін және қоғамды күйзеліс алдында еріксіз біріктіретін шарасыздықты қарастыруы керек. Дарендорфтың айтуынша, қоғам бір-бірінің алғышарттары болып табылатын конфликтер мен консенсустарсыз (пәтуаластық) өмір сүре алмайды. Осылайша, егер алдын ала келісім болмаса, конфликтінің болуы мүмкін емес. Мысалы, француздық үй шаруасындағы әйел Чилидің

шахматшысымен дауға килікпейді. Өйткені олардың арасында конфликт негізі болатын алдын ала интеграцияға бағдарланған байланыс жоқ. Керісінше, конфликт консенсус пен интеграцияға алып келуі мүмкін. Мысал ретінде, Екінші дүниежүзілік соғыстан кейінгі Құрама Штаттар мен Жапония арасындағы одақты келтіруге болады. Консенсус пен конфликтінің арасындағы өзара байланысқа қарамастан, Дарендорф: «Бәлкім, Батыс философиясы қалыптасқаннан бастап ойшылдарды ойландырған теорияларды біріктіру мүмкін емес болар», – деп, екі процесті де қамтитын біртұтас әлеуметтану теориясын жасауға оптимистік пейіл білдірген жоқ (1959:164). Сингулярлық (арнаулы) теорияны зерттей отырып, Дарендорф қоғамның конфликт теориясын жасауды ұйғарды.[14]

Дарендорфтың бұл бағыттағы еңбегіне құрылымдық функционализмнің тигізген ықпалы өте зор болды. Оның айтуынша, функционалист үшін әлеуметтік жүйе еркін серіктестік, жалпы келісім немесе екеуі қосақталып та келеді. Алайда конфликт (немесе көндіру) теориясышысы оны қоғамды біріктіретін «еріксіз шектеу» дейді. Осылайша, қоғамдағы кейбір позициялар билік және басқаларға билік ету сипатында көрініс табады. Қоғамдық өмірдің бұл дерегі Дарендорфты биліктің жіктелген түрде бөлінуі «жүйелі түрде әлеуметтік конфликтілерді анықтаушы фактор ретінде өзгеріссіз қалыптасады» деген ортақ тезиске алып келді (1959:165).

Билік. Дарендорф ірі әлеуметтік құрылымдарға назар аударады.[15] Оның бағдарламасының негізінде қоғамдағы түрлі позициялар әртүрлі өкілеттілікке ие болады деген идея жатыр. Билік адамдарда емес, лауазымдарда болады. Дарендорф бұл позициялардың құрылымына емес, олардың арасындағы конфликтілерге қызығушылық білдіріп: «Мұндай конфликтілердің *құрылымдық* шығу жағдайларын үстемдік пен бағынуға негізделген әлеуметтік рөлдердің ұйымдастырылуынан іздеу қажет», – дейді (1959:165, italics added). Дарендорфтың айтуынша, конфликтілерді талдаудағы алғашқы міндет – қоғамдағы түрлі өкілеттіктерді анықтау. Биліктің рөлі сияқты ірі масштабтағы құрылымдарды қарастыруға қосымша түрде Дарендорф индивидуалдық деңгейге назар аударғандарға қарсы болды. Мысалы, ол лауазымды иеленген адамдардың психологиялық және мінез-құлықтық сипаттамаларына назар аударғандарды сынға алды. Ол тіпті «мұндай тәсілді басшылыққа алғандар әлеуметтанушы емес» деген пікірді де айтады.

Өкілеттіктерге бекітілген билік – Дарендорф талдауының негізгі элементі. Билік әрдайым басқаруды, сонымен қатар бағынуды білдіреді. Кім басқару өкілеттігіне ие болса, сол бағынушыларды бақылап отырады; яғни олар өздерінің психологиялық ерекшеліктеріне емес, айналасындағылардың міндетіне қатысты басымдыққа ие болады. Бедел сияқты, бұл міндет адамның өзіне емес, лауазымдарға бекітілген. Билік жалпыланған әлеуметтік құбылыс емес; кімнің тексеруге жататыны, сонымен қатар тексерудің рұқсат етілген сфералары қоғамда көрсетілген. Соңында, бедел заңды түрде болғандықтан, санкциялар оны орындамағандарға қатысты болады.

Дарендорфтың пайымынша, билік адамдарда емес, лауазымдарда болғандықтан тұрақты емес. Осылайша, бір жағдайда өкілеттікке ие адам, басқа жағдайда міндетті түрде өкілеттікке ие болуы міндетті емес. Дәл осылай бір топта бағынышты жағдайда отырған адам басқа жағдайда да бағынышты күйде болуы мүмкін. Мұны Дарендорфтың қоғам *императивті үйлестірілген ассоциациялар* деп аталатын бірқатар бірліктерден тұрады деген дәлелінен көруге болады. Олар

билік қызметінің иерархиясы арқылы бақыланатын адамдардың ассоциациясы ретінде қарастырылады. Қоғам көптеген осындай ассоциациядан тұратындықтан, адам бір жағдайда билік лауазымын иеленіп, ал екінші жағдайда бағынышты болуы мүмкін.

Өкілеттік әрбір ассоциацияда дихотомиялық сипатқа ие болады; осылайша, екі, тек қана екі, жанжалдасу тобы әрбір ассоциацияның шегінде қалыптасуы мүмкін. Басшылық лауазымын иеленіп және бағыну жағдайын да бастан кешіріп отырған адам «мәні мен бағыты жағынан қарама-қайшы» белгілі бір мүдделерге ие болады. Мұнда біз Дарендорфтың *конфликт – мүдделер* теориясының негізгі ұғымдарымен ұшырасамыз.

Жоғарғы және төменгі топтар ортақ мүдделерімен анықталады. Дарендорф өзінің тұжырымдарында, тіпті бұл мүдделер психологиялық болып көрінгенмен, негізінен алғанда, ірі масштабтағы құбылыстар екенін нақты айтады.

> «Жанжалды топтар мен топтық қақтығыстарды әлеуметтік талдау мақсатында белгілі бір лауазымдағы қызметкердің құрылым қалыптастырған іс-әрекетінің бағытын қарау қажет. Олардың іс-әрекетінің саналы (субъективті) бағыттарымен ұқсас мүдделерін бейнелеу сенімдеріне сәйкес болады. Әлеуметтік лауазымдармен байланысты (объективті) мүдделерді қабылдаудың *психологиялық салдарлары* болуы немесе болмауы мүмкін; бұл әлеуметтік талдаудың өзіндік деңгейіне қатысты».
>
> (Dahrendorf, 1959:175; italics added)

Әрбір ассоциацияда кім үстемдікке ие болса, өз мәртебесін сақтап қалуға тырысса, бағыныштылар өзгерістерді қалап отырады. Кез келген ассоциацияның ішінде мүдделер конфликтіні әрдайым жасырын, яғни биліктің заңдылығы әрқашан қатерлі. Әрекетке бағынатындар немесе бағындыратындар әрекет етуі үшін мүдделер конфликті саналы болмауы тиіс. Әрекетке бағынатындардың немесе бағындыратындардың мүдделері объективті түрде олардың лауазымдарына байланысты міндеттерде (рөлдер) бейнеленеді. Адамдарға үйлесімді әрекет ету үшін бұл міндеттерді меңгеру де, тіпті сезіну де қажет емес.

Егер олар лауазымдарды иеленсе, оны міндетке сай орындайды. Бағындыратындар мен бағыныштылар арасындағы конфликт жағдайларда адамдар өздерінің рөлдеріне қатысты «оңалады» және «бейімделеді». Дарендорф рөлдерді санасыз түрде күтуді *латентті мүдделер* деп атады. *Айқын мүдделер* – саналы түрге айналған жасырын мүдделер. Дарендорф жасырын және айқын көрінген мүдделер арасындағы байланысты талдауды конфликт теориясының маңызды міндеті деп қарастырады. Соған қарамастан, үйлесімді әрекетке көшпес үшін акторлар өз мүдделерін сезінбеуі тиіс.

Топтар, конфликт және өзгеріс. Дарендорф топтардың үш типін көрсетті. Біріншісі – *квазитоп* немесе «Бірдей рөлдік мүдделері бар – мәртебелерге ие қызметкерлердің жиынтығы» (Dahrendorf, 1959:180). Бұл – екінші типтегі *мүдделі топтарға* таңдау. Дарендорф екі топты бейнеледі:

> «Неғұрлым ірі квазитоптардан алынған мүдделі топтарға тән мінез-құлықтың жалпы режимі. Мүдделі топтар – әлеуметтану ұғымның қатал мағынасындағы топтар; олар толық конфликтілердің шын агенттері.

Олардың құрылымы, ұйымдастырылу формалары, бағдарламасы немесе мақсаты және мүшелері бар».

(Dahrendorf, 1959:180)

Көптеген мүдделі топтардан конфликтілі топтарға немесе топтық конфликтілерге шын мәнінде қатысатындар қалыптасады. Дарендорфтың тұжырымдауынша, жасырын және айқын мүдделер, квазитоптар, мүдделі топтар және конфликтілі топтар әлеуметтік конфликтілерді түсіндірудің негізін қалайды. Идеалды жағдайда басқа ешқандай айнымалылар қажет емес. Алайда жағдайлар ешқашан мінсіз болмайтындықтан, бұл процеске көптеген түрлі фактор араласады. Дарендорф техникалық жағдайларды, атап айтқанда, адекватты қызметкерлер, саяси жағдайларды, яғни жалпы саяси климат пен әлеуметтік жағдайларды, қысқасы, коммуникациялық байланыстардың болуын айтты. Адамдарды квазитоптарға топтау – Дарендорф үшін маңызы бар басқа әлеуметтік жағдай. Оның ойынша, егер топтау кенеттен болып және кездейсоқ жолмен анықталса, онда мүдделі топтар және ақырында конфликтілі топтардың пайда болуы екіталай. Дарендорф адамдардың кенеттен жиналуына байланысты ақыр соңында даулы топтарды қалыптастыратын *люмпен-пролетариатты*[16] сезінбеді. Квазитоптарға топтау құрылымдық тұрғыдан анықталғанда, бұл топтар мүдделілер тобын, ал кейбір жағдайларда даулы топтарды қалыптастыруға жақсы мүмкіндіктер жасайды.

Дарендорфтың конфликт теориясының соңғы аспектісі даулардың өзгерістерге қатынасын сипаттайды.

Мұнда Дарендорф статус-кво қолдануда конфликт функциясына басты көңіл аударған Льюис Козер (қараңыз: келесі тарау) еңбегінің маңызын мойындады. Алайда Дарендорф конфликтілердің консервативті қызметі әлеуметтік шындықтың бір бөлігі екенін сезінді; сонымен қатар конфликт өзгерістер мен дамуға алып келеді.

Қысқаша айтқанда, Дарендорф конфликтілік топтардың пайда болған сәтінен әлеуметтік құрылымды өзгертуге алып келетін іс-шараларға қатысатынын тұжырымдады. Конфликтілер шиеленіскен жағдайда радикалды өзгерістерге әкеледі. Егер де ол зорлық-зомбылық көрсетумен байланысты болса, құрылымдық өзгерістер күтпеген жерден туады. Тәуелсіз әлеуметтанушылар конфликтінің сипатына қатысты конфликтілер мен өзгерістерге, сонымен қатар конфликтілер мен статус-кво арасындағы қатынастарға көңіл аударуы тиіс.

Негізгі сын-пікірлер және оларға тойтарыс беру талпынысы

Конфликт теориясын бірқатар себепке байланысты тұтасымен сынайды. Мысалы, оны тәртіп пен тұрақтылыққа шабуыл жасайды деп айыптаса, құрылымдық функционализм конфликтілер мен өзгерістерді елемегені үшін сынады.

Конфликт теориясын идеологиялық тұрғыдан радикалдығына байланысты сынайтын болса, функционализмді консервативтік идеологиясы үшін сынға алды. Құрылымдық функционализммен салыстырғанда конфликт теориясы толық жетілмеген. Бұл оның функционализм сияқты күрделі емес, туынды теория болуына байланысты болуы мүмкін.

Дарендорфтың конфликт теориясы, ой-талдауларын (1968) қоса алғанда, сынға ұшырады (for example, Hazelrigg, 1972; J. Turner, 1973; Weingart, 1969). *Біріншіден*, Дарендорфтың моделі, оның өзі айтқандай, марксистік идеялардың

бейнесі ретінде өте анық емес. *Екіншіден*, бұған дейін айтылғандай, конфликт теориясының марксистік теориядан гөрі құрылымдық функционализммен ұқсас жақтары көбірек. Дарендорфтың жүйе (императивті үйлестірілген ассоциациялар), лауазым және рөл сияқты нәрселерге көңіл аударуы оны құрылымдық функционализммен тікелей байланыстырады. Нәтижесінде, оның теориясы құрылымдық функционализм сияқты көптеген кемшіліктерден зардап шекті. Мысалы, конфликт заңды жүйелерде ұқсас түрде (құрылымдық функционализмдегі сияқты) қалыптасады. Бұдан басқа конфликт теориясы құрылымдық функционализм сияқты көптеген концептуалды және логикалық қайшылықтардан (мысалы, анық емес ұғымдардан, тавтологиядан) ақсап жатты (J. Turner, 1975, 1982). Ақырында, құрылымдық функционализмге ұқсас конфликт теориясы да толық дерлік макроскопиялық сипатта болғандықтан, біздің түсінуімізге лайықты жеке ойлау мен іс-әрекетті ұсынуы тіпті мүмкін емес.

Функционализм мен Дарендорфтың конфликт теориясы тұрақты емес, сондықтан да олардың әрқайсысы қоғамдық өмірдің тек қана жекелей *бөліктерін* түсіндіру үшін пайдалы. Әлеуметтану тәртіпті, сондай-ақ конфликті, құрылымды және өзгерісті анықтап түсіндіре алатындай әмбебап ілім болуы тиіс. Демек, конфликті және функционалдық теорияларды келісімге келтіру үшін біраз күш салу қажет деген сөз. Алайда олардың ешқайсысы толық қанағаттанарлық күйде болған жоқ. Бұл әрекеттер әлеуметтанушыларды ішінара қандай да бір бітімге келуге үндейтін, яғни консенсустың мәні мен келісімге келе алмаушылықтың себептерін түсіндіретіндей теория қажеттігін күн тәртібіне қойды. Конфликт және құрылымдық-функционалдық теориялар, сонымен бірге олардың әрқайсысына тән шектеулер сынға ұшырағандықтан, ақыры бұл екі теорияны интеграциялап немесе келісімге келу арқылы мәселелерді шешу үшін көп күш жұмсауға тура келді (K.Bailey, 1997; Chapin, 1994; Himes, 1966; vanden Berghe, 1963). Екі теорияның бірігуі біреуіне қарағанда екіншісінің күшеюінен болады деп болжанды. Сондай болжамның бірін Льюис Козер өзінің (1956) *The Functions of Social Conflict* («Әлеуметтік конфликт функциялары») атты әйгілі еңбегінде ұсынды (1956).

Әлеуметтік конфликтілердің функцияларын алғаш талдаған Георг Зиммель болатын, оны конфликт аз құрылымдалған топты бекітуге көмектеседі деген пікір арқылы Козер (Delaney, 2005a, Jaworski, 1991) әрі қарай жалғастырды. Күйреуге ұшыраған қоғамның басқа қоғамдармен конфликтіге килігуі интегративтік ядроны қалпына келтіруі мүмкін. Таяу Шығыстағы Араб елдерімен арадағы бұрыннан келе жатқан конфликтіге ішінара болса да Израиль еврейлері кінәлі. Конфликтінің жойылуы Израиль қоғамындағы негізгі шиеленістерді күшейтуі ықтимал. Конфликт – қоғамды орнықтыру агенті, жоқ жерден жау табу немесе енжар қарсыласқа антагонизмді қарсы қою сияқты әрекеттер насихатшыларға бұрыннан мәлім.

Бір топпен конфликт ынтымақтастықты дамытып, басқа топтармен альянстар сериясын қалыптастырады. Мысалы, арабтармен конфликт Құрама Штаттар мен Израиль арасында одақтың қалыптасуына алып келді. Израиль-Араб конфликтісінің бәсеңдеуі Израиль мен Құрама Штаттар арасындағы байланыстың әлсіреуіне алып келеді. Қоғам ішіндегі конфликт жеке адамдардың белсенділігін дамытады. Вьетнам соғысына қарсылық көптеген жас адамдардың, бірінші рет Американың саяси өміріне белсенді түрде араласуына зор ықпал етті. Бұл конфликт аяқталған соң, американдық жастар арасында енжар көңіл күй қайта қалыптаса бастады.

Сонымен қатар конфликтілер байланыс қызметін де атқарады. Конфликтіге дейін топтар өзінің қарсыласының мүмкіндігіне сенімді болмауы мүмкін, бірақ конфликт нәтижесінде мүмкіндіктер мен топтар арасындағы шекара айқын бола бастайды. Осылайша, адамдар өзінің қарсыласына қатысты дұрыс іс-әрекет бағытын таңдай алады. Конфликт, сондай-ақ қарсылас тараптардың күшті жақтарын білуге және бейбіт, қатар өмір сүру немесе жақындасу ықтималдығын күшейтеді. Теориялық перспективада функционализм мен конфликт теориясы әлеуметтік конфликт функциясын бірге қарастыруы мүмкін. Сонымен бірге конфликтінің дисфункциялы екенін де ұмытпаған жөн.

Бірқатар теоряшылар конфликт теориясы мен құрылымдық функционализмді жақындастыруға тырысса, басқалары конфликт теориясына (немесе құрылымдық функционализмге) қатысуға ынта танытпады Мысалы, марксист Андре Гундер Фрэнк ([1966], 1974) конфликт теориясын қабылдамай, оны марксистік теорияның адекватты емес түрі деп бағалады. Конфликт теориясында бірқатар марксистік элементтер бар болғанмен, бәрібір Маркстің алғашқы теориясының ақиқат мұрагері бола алмайды. Келесі тарауда біз заңды мұрагер бола алатын бірқатар теорияны қарастырамыз. Алайда біз оны талдамас бұрын, конфликт теориясының неғұрлым тиімді интегративті типтерін іздестіреміз.

Анағұрлым интегратив конфликт теориясы

Рэндалл Коллинздің *конфликт теориясы* (1975; RosselandCollins, 2001) Дарендорф пен басқалардың макроконфликт қатынастар теориясынан өзгеше микробағыттағы ізденістерге жол ашты. Өзінің ертеректегі жұмысында Коллинз былай дейді: «Конфликтілер теориясына енгізген менің өзіндік үлесім... макродеңгейдегі теорияларды микродеңгейлі теориямен толықтыру болды. Мен, негізінен алғанда, стратификация мен ұйымның күнделікті өмірдегі өзара әрекеттестікке негізделетінін түсіндіруге тырыстым» (1990:72).[17]

Коллинз конфликтіге ден қоюда ешқандай идеологиялық мән болмайтынын түсіндіруге тырысты; яғни ол конфликтілерге жақсы немесе жаман деп саяси тұрғыдан баға бермеді. Керісінше, ол конфликтіге шындық пен бірлік ретінде қарап, оның қоғамдық өмірдегі басты процесс екенін тұжырымдады. Теориялық түп тамыры феноменология мен этнометодологияда жатқандықтан, Коллинз конфликтіге индивидуалдық тұрғыдан қарау арқылы қоғамдық деңгейде қалып отырған басқа зерттеушілерден анағұрлым ерекшеленді.

Индивидуалдық пен шағын масштабтағы теорияларға баса мән бергеніне қарамастан, Коллинз «Әлеуметтанудың тек қана макродеңгейде тиімді болмайтынын» білді (1975:11); конфликт теориясын қоғамдық талдаусыз тұжырымдау мүмкін емес. Қалай болғанда да конфликтінің көптеген теоряшылары әлеуметтік құрылымды актордан тыс, сыртқы және еріксіз көндіретін күш дегендеріне қарамастан, Коллинз әлеуметтік құрылымды өздерін жасау үшін әрекет етушілерден ажыратпай, олардың мінез-құлық модельдерін оның мәні ретінде қарады. Коллинз әлеуметтік құрылымды сыртқы және мәжбүрлеуші күш емес, өзара әрекет модельдері ретінде қарастыруға ынта қойды. Бұдан басқа өз заманындағы конфликт теоряшыларының акторды сыртқы күшпен тежеу туралы айтқандарынан өзгеше, Коллинз акторды әлеуметтік ұйымды үнемі ұйымдастырып әрі оны қайтадан құрып толассыз дамытып отырушы күш деп есептеді.

Коллинз марксистік теорияны конфликт теориясының «қайнар көзі» деп

білді, алайда оның көзқарасы бойынша, мұның өзіндік кілтипаны бар. Біріншіден, ол (құрылымдық функционализм сияқты) өте идеологияшыл, сондықтан одан қашу керек. Екіншіден, Маркстің зерттеуі экономикалық саланы талдауға бағытталды, сондықтан Маркстің теориясын сынау негізсіз. Шын мәнінде, Коллинз Маркске жиі жүгінді және оның конфликт теориясынан аз да болса Маркстің ықпалын байқауға болады. Оның көзқарасына көбірек әсер еткен – Вебер, Дюркгейм және бәрінен бұрын феноменология мен этнометодология.

Әлеуметтік стратификация. Коллинз әлеуметтік стратификацияға көңіл аударуға тырысты, өйткені ол өмірдің салаларын барынша қамтитын институт, атап айтқанда: «байлық, саясат, мансап, отбасы, клубтар, қауымдастықтар, өмір сүру бейнесі» (1975:49). Коллинздің көзқарасы бойынша, стратификацияның белгілі теориялары – «сәтсіздік». Ол марксистік теорияны «мультикаузальды әлемді монокаузальды түсіндіру» деп сынады (R. Collins, 1975:49). Ол Вебер теориясын екі атақты теорияның ерекшеліктерін салыстыру үшін «жүйеге қарсы» деп қарағаннан да әлдеқайда маңызды деп бағалады. Вебердің талдаулары Коллинз үшін өте пайдалы болды, әйтсе де «феноменологиялық әлеуметтанудың барлық ұғымдарды өмірдің әр мезетінде бақыланатындай етіп негіздеуі» (R. Collins, 1975:53) мейлінше маңыздырақ еді. Бұл оның зерттеуінде әлеуметтік стратификацияның ірі масштабты емес, шағын масштабты болып көрінуімен де байланысты. Оның пікірінше, әлеуметтік стратификация басқа да әлеуметтік құрылымдар сияқты күнделікті өмірде адамдардың бір-бірімен үлгі бойынша қақтығысуына негізделеді дегенге келіп тіреледі.

Микроәлеуметтік стратификацияның тікелей жақтаушысы болғанына қарамастан, Коллинз өз жұмысында Маркс пен Вебердің кең ауқымды теорияларына сүйенді (тіпті оларға қатысты бірқатар ескертуі болса да). Ол «белгілі бір өзгерістер арқылы стратификацияның конфликт теориясының негізін жасауға болады» деп тұжырымдай отырып, марксистік принциптерден нәр алады (R. Collins, 1975:58).

Біріншіден, Коллинздің айтуынша, Маркс материалдық жағдайларды қазіргі қоғамда өмір сүру үшін ақша табуға бағытталған, адамның тіршілік етуінің басты құралы деп есептейді. Өмір сүру үшін ақша табудың негізі – Маркс үшін адамның жекеменшікке қатынасы. Кімнің қолында жекеменшік бар немесе оған бақылау жүргізе алады, сол мұндай мүмкіндіктері жоқтармен және өзінің жұмыс уақытын өндіріс құралдарына қол жеткізу үшін сатуға мәжбүр болғандармен салыстырғанда, өз өміріне қанағаттанарлық жолмен көбірек ақша таба алады.

Екіншіден, Маркстің көзқарасы бойынша, материалдық жағдайлар адамдардың өз өміріне қажетті ақшаны қалай табатынына ғана емес, сонымен қатар түрлі таптардағы әлеуметтік топтардың табиғатына да әсер етеді. Үстемдік етуші әлеуметтік тап бағынышты әлеуметтік тап пен әлеуметтік топтардың дамуына ықпал жасайды.

Ақырында, Коллинздің тұжырымдауынша, Маркс әлеуметтік таптардың арасында мәдени жүйеге қолжетімдігі жағынан да қалыптасқан символикалық және идеологиялық жүйелерді дамыта отырып, оларды төменгі әлеуметтік таптарға міндеттейді. Төменгі әлеуметтік таптар нашар дамыған символикалық жүйелерге ие, олардың көбі билік өкілдеріне жүктелуі мүмкін.

Коллинз Веберге Маркстің жіктелу теориясын әрі қарай дамытушы деп қарайды. Бір жағынан, айтылып жатқандай, Вебер көпқырлы стратификация

жүйесіне (мысалы, тап, мәртебе және билік) алып келетін конфликтілердің әркилы түрлерінің өміршеңдігін мойындайды. Екінші жағынан, Вебер жоғары деңгейдегі ұйым теориясын дамытты, мұны Коллинз мүдделер конфликтісінің тағы бір алаңы деп есептеді. Вебердің мемлекетке зорлық құралын бақылаушы агенттік ретінде қарап, өзінің назарын экономикадағы конфликтілерден (өндіріс құралдары) мемлекеттегі конфликтілерге аударуы Коллинз үшін маңызды жаңалықтың бірі болып көрінді. Ақырында, Вебердің әлеуметтік саланың эмоционалды жақтарын, әсіресе дінді терең түсінуі Коллинзге зор ықпал етті. Конфликт бұл алаңда міндетті түрде болуы ықтимал және ол эмоционалдық әрекет, басқа да әрекеттер сияқты әлеуметтік конфликтілерге құрал ретінде қолданылуы мүмкін.

Стратификацияның конфликт теориялары. Осы орайда, Коллинз марксистік және веберлік теорияларға қарағанда феноменологиялық және этнометодологиялық теориялармен ұқсастықтары көбірек жіктелу теориясын талдауда өзінің конфликт тәсіліне жүгінді. Коллинз бірқатар болжамдар жасады. Адамдар әлеуметтік қатынастарда ажырамастай көпшіл, сонымен қатар конфликтіге ерекше бейім болып келеді. Конфликт ықтимал түрде әлеуметтік қатынастарда туындап отырады, өйткені «күшпен көндіру» барлық уақытта бір адаммен немесе көп адаммен өзара әрекеттестікке түсу барысында қолданылады. Коллинздің пікірінше, адамдар өздерінің «субъективті мәртебесін» максималды етуге тырысады және мұны жасау олардың ресурстарына, сонымен қатар олар кіммен байланысса, солардың ресурстарына тәуелді. Ол адамдарды пайдакүнем көреді, осылайша, конфликт қалай да болуы тиіс құбылыс, өйткені мүдделер жиынтығы мәні жағынан антогонистік болып келеді.

Стратификациядағы бұл конфликт тәсілі үш негізгі принципке негізделеді. Біріншіден, Коллинз адамдарды өздері жасаған субъективті әлемде өмір сүреді деп есептеді. Екіншіден, басқа адамдар жеке адамның субъективті тәжірибесіне әсер ету немесе тіпті оны бақылау құқығына ие болады. Үшіншіден, басқа адамдар көбінесе өздеріне қарсы шығатын адамдарды бақылауға тырысады. Нәтижесінде тұлғааралық конфликтіге ұласуы ықтимал.

Осы тәсіл негізінде Коллинз конфликтіні талдаудың бес принципін жасап, оларды әлеуметтік стратификацияға қолданды. Алайда оның көзқарасынша, бұларды қоғамдық өмірдің түрлі салаларында қолдануға болады.

Біріншіден, Коллинз конфликт теориясы абстракті тұжырымдарға емес, шынайы өмірге көңіл аударуы тиіс деп есептейді.

Бұл сенім, бәлкім, оның құрылымдық функционализмнің абстракциясымен салыстырғанда марксизмнің материалдық талдауына көбірек жүгінетінін бейнелейтін болар. Коллинз бізді адамдардың әрекетін, жануарлар секілді, қауіптен қашып, пайдаға ұмтылып, өз тілектерін қанағаттандыру үшін жасалатын түрлі айла-тәсіл деп бағалауға шақырады. Дегенмен айырбас және рационалды таңдау теорияшыларынан бір айырмашылығы – Коллинз адамдарды толық рационалды деп есептеген жоқ, өйткені адам өзін қанағаттандыру барысында эмоцияға төтеп бере алмай, әлсіздік танытады.

Екіншіден, Коллинздің пікірінше, стратификацияның конфликт теориясы өзара әрекеттесуге әсер ететін материалдық механизмдерді зерттеуі тиіс. Қатысушыларға «физикалық орын, араласу тәсілдері, қаруды жеткізу, қоғамдық әсерді жеткізу үшін қондырғылар, құралдар, тауарлар» сияқты материалдық факторлардың әсер етуі мүмкін болғанмен (R. Collins, 1975:60), акторлардың бәрі бірдей бір қалыпты өзгеріске ұшырамайды. Негізгі айнымалы – түрлі

акторларға тиесілі ресурстар. Көбірек материалдық ресурстарға ие акторлар қарсы шығуы немесе бұл материалдық шектеулерді өзгертуі мүмкін. Дәл осы уақытта кімде ресурс аз болса, олардың ойлары мен іс-әрекеттері материалдық күйімен ерекшеленуі ықтимал.

Үшіншіден, Коллинздің тұжырымдауынша, топтардың теңсіздігі жағдайында ресурстарды бақылайтын топтар ресурсы жоқ топтарды пайдалануға тырысуы мүмкін.

Осындай жағдайда пайда көретіндер саналы түрде есепті қажет етпейтінін көрсетін, сақтық жасайды; дұрысы, қанаушылар тек өздерінің ойынша тиімді болатын мүдделерді көздейді. Процесс барысында олар ресурсы жоқтарды пайдалануы мүмкін.

Төртіншіден, Коллинз конфликт теориясының мүдделер, ресурстар және билік тұрғысынан сенім және мұрат сияқты мәдени құбылыстарды қарастыруы дұрыс деп есептеді. Ресурстары бар мұндай топтар, сәйкесінше, билікте өздерінің идея жүйелерін бүкіл қоғамға міндеттеп қоюы әбден мүмкін. Ресурстары жоқ адамдарда да өздеріне жүктелген идея жүйесі бар.

Ақырында, Коллинз стратификацияны және әлеуметтік өмірдің басқа да аспектілерін ғылыми тұрғыдан зерттеуге ден қойды. Осылайша, ол бірқатар кеңестер берді: әлеуметтанушылар стратификацияны теорияшылыққа салынбай, эмпирикалық тұрғыдан, мүмкін болса, салыстыру арқылы зерттеуі қажет. Гипотезалар салыстырмалы зерттеулер арқылы эмпирикалық түрде тексеруден өткізіліп, тұжырымдалуы тиіс. Сонымен әлеуметтанушы әлеуметтік құбылыстардың себептерін, атап айтқанда, әлеуметтік мінез-құлықтың түрлі формаларын іздестіруі керек.

Мұндай ғылыми міндеттеме Коллинзді конфликт пен қоғамдық өмірдің түрлі нақты аспектілері арасындағы өзара байланыс туралы кең көлемді ұсыныстар жасауға алып келді. Бұл жерде біз Коллинздің конфликт теориясымен оқырманды аз да болса таныстыру үшін кейбір тұжырымдарын ғана ұсынамыз.

> 1.0. Тәжірибе алмасу және тапсырыстарды қабылдау – жеке көзқарастар мен мінез-құлықты анықтаушы негізгі факторлар.
>
> 1.1. Адам неғұрлым бұйрық берген сайын тәкаппар, өзіне сенімді бола түседі, ресми және ұйымдастыру мақсатындағы іс-әрекетін көбінесе бұйрық берумен шектейді.
>
> 1.2. Адам неғұрлым бұйрықтарды орындаған сайын бағынышты бола береді, көнбіс, ынтасыз, кіріптар, басқаларға сенбейді, марапат күтеді және әдепсіз.
>
> (R. Collins, 1975:73–74)

Басқалармен салыстырғанда, бұл тұжырымдардың барлығы Коллинздің әлеуметтік конфликтілердің шағын масштабтағы көріністерін айқындауда *ғылыми-зерттеуге сүйенгендігін көрсетеді.*

Басқа әлеуметтік салалар. Коллинз стратификация жүйесіндегі конфликтілерге көңілі толмай, оны басқа әлеуметтік салаларға таратуға әрекеттенді. Мысалы, ол өзінің стратификацияны талдауын жыныстар арасындағы, сонымен қатар жас ерекшеліктері әртүрлі топтар арасындағы қатынастарға қатысты кеңейтті. Оның ойынша, отбасы – бұл сексуалды конфликт аймағы, мұнда ер адамдар жеңімпаз болғанмен, ақырында, әйелдер ерлерден үстем бола бастайды, сөйтіп, кіріптарлық

қатынастан түрлі конфликт туындайды. Дәл осылай ол жас ерекшеліктері әртүрлі топтардың арасындағы, сондай-ақ жастар мен қарт адамдар арасындағы өзара келіспеушілікті конфликтінің бір түрі деп білді. Бұл идея құрылымдық функционалистердің көзқарастарына қарсы келді, өйткені олар бұл қатынастар үйлесімді әлеуметтену мен интернализацияның негізі болады деп сенді.

Коллинз жас ерекшеліктері әртүрлі топтар иеленген ресурстарды қарастырды. Ересек адамдар тәжірибе, көлем, күш және жас адамдардың физикалық қажеттіліктерін қанағаттандыруы сияқты көптеген ресурстарға ие болады. Керісінше, ресурстардың ішіндегі ең азы – тек қана кішкене балаларда кездесетін физикалық әрекет. Бұл кішкене балалардың ересектердің билігіне бағынатынын көрсетеді. Алайда есейе келе балалар ресурстар жинап қарсыласа алады, нәтижесінде ұрпақтар арасындағы конфликт күшейеді.

Сонымен қатар Коллинз ресми ұйымдарға да конфликт тұрғысынан қарады. Оларды тұлғааралық әрекеттер желісі және мүдделер конфликтісі туындайтын алаң ретінде көреді. Қысқаша айтқанда, «Ұйымдар – бұл күрес алаңы» (R. Collins, 1975:295). Коллинз өзінің дәлелін пропозициялық тұрғыда дәйектеді. Мысалы, ол: «Мәжбүрлеу мәжбүрленуден қашу үшін аса қатты күш жұмсауға алып келеді» (R. Collins, 1975:298), – деп тұжырымдады. Керісінше, ол марапаттарға ұсынуды артықшылық стратегиясы деп санады: «Сыйлық беру тікелей ұнамды мінез-құлықпен байланысты болғандықтан, бұл дәстүрді сақтау материалдық марапаттар арқылы бақылау жүргізіп отыру үшін өте тиімді» (R. Collins, 1975:299). Осы және басқа да тұжырымдар Коллинздің конфликті ғылыми, маңызды микробағыттағы деңгейде зерттеуге зейін қойғанын көрсетеді.

Қорыта айтқанда, Коллинз бірқатар себептерге байланысты, Дарендорф сияқты марксистік қақтығыс теориясының шынайы жаршысы бола алмады. Коллинз Марксті бастапқы нүкте ретінде пайдаланғанмен, Вебер, Дюркгейм және, негізінен алғанда, этнометодология оның жұмысына айрықша ықпал етті. Коллинздің кіші масштабты бағыты конфликтінің интегративті теориясын жасау үшін пайдалы бастама болды. Алайда көздеген мақсаты конфликтілердің неғұрлым интегративтік теориясын жасау болғанмен, өкінішке орай, бұл міндетті толық орындай алмады.

Қорытынды

Біршама уақыт бұрын құрылымдық функционализм әлеуметтанудағы үстем теория болып келді. Конфликт теориясы – оның негізгі үміткері және бұл жағдайда оның орнын басуға лайықты ықтимал балама болды. Алайда соңғы жылдар шұғыл өзгерістерге толы еді. Екі теория да қарқынды сынның нысанасына айналып, осы уақыт ішінде бірқатар балама теориялар (бұл кітаптың барлық қалған жақтарында талқыға салынатын) дүниеге келіп, олар үлкен қызығушылық тудырды.

Құрылымдық функционализмнің сипаты әртүрлі болғанмен, солардың ішінде әлеуметтік функционализмге, оның әрекет ауқымына, әлеуметтік деңгейдегі қарым-қатынастарға, әлеуметтік құрылымдар мен институттар және оның қатысушыларының тежеуші ықпалына баса назар аударылды. Құрылымдық функционалистер әлеуметтік жүйелерде, жүйелік бөліктерде, жүйелер мен жүйелік бөліктер арасындағы қатынаста, тепе-теңдік және реттелген өзгерістерге қатысты бірқатар ірі мәселені ұсынды.

DU

Біз құрылымдық функционалистер (Дэвис пен Мур, Парсонс пен Мертон) жұмысының үш түрін қарастырамыз. Дэвис пен Мур әлеуметтанудың белгілі, сындарлы тарихында әлеуметтік стратификацияны әлеуметтік жүйе ретінде және ол атқаратын түрлі жағымды функцияларды зерттеді. Біз, сонымен қатар Толкотт Парсонстың құрылымдық-функционалдық теориясын және оның әрекет жүйесінің төрт функционалды императиві: адаптация, мақсатқа жету, интеграция мен латенттік (AGIL) туралы идеясын жете талқылайтын боламыз. Сондай-ақ оның құрылымдық-функционалдық ыңғайын төрт іс-әрекет жүйесіне: әлеуметтік жүйе, мәдени жүйе, тұлға жүйесі және мінез-құлықтық организмге қатысты талдаймыз. Соңында, біз оның құрылымдық-функционалдық ыңғайын динамизм мен әлеуметтік өзгерістерге қатысты эволюциялық теориясын және толықтырылған айырбас құралдары туралы идеяларын қарастырамыз.

Мертонның функционалдық талдауға қатысты «парадигма» жасауға күш жұмсауы – қазіргі құрылымдық функционализмнің маңызды бөлігі. Мертон құрылымдық функционализмнің кейбір аңғырт позицияларын сынай бастады. Содан соң, құрылымдық-функционалдық талдаудың неғұрлым адекватты моделін жасауға тырысты. Мертон бір мезетте оның негізін салушылардың ірі масштабтағы әлеуметтік құбылыстарға назар аудару қажеттігі туралы ойларымен келісті. Бірақ Мертонның көзқарасы бойынша, позитивті функцияларға көңіл аударумен қатар құрылымдық функционализм дисфункциялармен және тіпті функциясыздықпен байланысты болуы тиіс. Осы толықтыруларды есепке ала отырып, Мертон сарапшыларды функцияның және дисфункцияның таза теңгерімін байсалды зерделеуге шақырды.

Әрі қарай, оның көзқарасынша, құрылымдық-функционалдық зерттеу жүргізгенде біз жаһандық талдаулардан бас тартып және өзіміздің қандай сапалық деңгейде жұмыс істейтінімізді көрсетуміз қажет. Сонымен қатар Мертон құрылымдық функционалистердің тек айқын (жорамалданған) ғана емес, жасырын (байқаусыз) функцияларға да көңіл аударуы тиістігін айтты. Бұл тарау Мертонның функционалдық парадигмасын әлеуметтік құрылымның және мәдениеттің аномалиямен, ауытқушылықпен арақатынасы туралы сұраққа қатысты қолдануын талқылаумен аяқталады.

Содан кейін біз құрылымдық функционализмнің беделі мен мәртебесін көтерген көптеген сын-пікірді талдайтын боламыз. Біз сындарды талқылап, құрылымдық функционализмнің аристократиялық, конфликтілер мен өзгерістерге әлі келмейтін, өте консервативті, акторларға қатысты әлеуметтік шектеулерге аса ден қойған, элитарлық легитимдік, телеологиялық және тавтологиялық сипаттарын көреміз.

Әрі қарай біз көптеген оқымыстылар құрылымдық функционализмнің соңғы нұсқасы деп таныған Никлас Луманның жүйе теориясын талқылаймыз. Луманның жүйе теориясы Парсонс тұжырымдарының шегінен шығып кеткенмен, функционалдық жіктелген бірліктердің жиынтығы ретінде қоғамды зерттеу әрекетінен басталатынын дәйектейді. Сонымен қатар жүйе теориясы өзіне биология, когнитивті психология, ұйымдастыру теориясы мен әлеуметтануды біріктіреді. Луман қоғамды өзінен-өзі қалыптасатын аутопоэтикалық (қолдан жасалған) жүйе ретінде қарап, оны жүйеге және қоршаған ортаға бөледі. Дәл осы алғашқы айырмашылықтар негізінде қосымша функционалдық дифференциация туындауы мүмкін. Бұл тараудың соңғы бөлімі 1950 және 1960 жылдардағы құрылымдық функционализмнің негізгі баламасы ретінде конфликт теориясына арналады. Бұл бағыттағы ең танымал еңбек – марксистік дәстүрді жалғастыруға тырысқанмен, төңкерілген құрылымдық функционализмді сипаттаған Ральф Дарендорфтың зерттеуі. Дарендорф тепе-тең емес өзгерістерге, тәртіпке емес – конфликтіге, тұрақтылыққа емес – қоғам бөліктерінің ерекшеліктеріне өз үлестерін қосуына, сонымен қатар нормативті шектеулерге емес – конфликті

мен зорлық-зомбылыққа көңіл аударды. Дарендорф тәртіптің кең ауқымды құрылымдық-функционалдық теориясымен қатар жүретін конфликтінің кең ауқымды теориясын ұсынды. Оның беделге, орынға, императивті үйлестірілген ассоциацияларға, мүдделерге, квазитоптарға, мүдделік топтарға және жанжалдасу топтарына бағыталуы осыны бейнелейді. Дарендорфтың теориясы құрылымдық-функционализм тұжырымдамасы сияқты бірқатар ұқсас мәселелерге байланысты қиындыққа тап болды; ол марксистік теорияны дамытуға айрықша үлес қоса қойған жоқ.

Сонымен қатар Дарендорфты тәртіп пен конфликтінің балама теориясымен қанағаттанып, әрі қарай екеуінің теориялық интеграциясын іздемегені үшін жазғырады.

Тарау соңында Рэндалл Коллинздің конфликтінің макро- және микроэкономикалық мәселелерін біріктіретін интегративтік конфликт теориясын жасауы талқыланады.

Ескертпелер

1. Айтылған ескертпе мәлімдемелерге қарамастан, Джонатан Тернер мен Александра Марьянски (1979) функционализмнің әдіс ретінде пайдалы болатынына сенімді.

2. Бұл – телеологиялық дәлелдің мысалы. Осы тараудың соңына таман біз бұл сұрақтарды талқылап, әлеуметтік әлем қажетті құрылымды немесе оқиғаны жасауға алып келетін мақсаттар мен міндеттерден тұрады деп қарайтын телеологиялық дәлелді нақтылай түсеміз. Бұл жағдайда қоғам стратификацияны «қажет етіп», сондықтан да осындай жүйені жасап шығады.

3. Парсонс үшін көп жағдайда тәртіп мәселесіндегі іс-әрекет жоспарсыз немесе жоспарлы түрде құрылымдалған деген сұрақпен байланысты. Тепе-теңдік мәселесі Парсонс үшін эмпирикалық сұрақ. Соған қарамастан, Парсонстың өзі көп жағдайда тәртіп пен тепетеңдік мәселесін біріктіріп қарады.

4. Парсонстың еңбегіне қатысты қарама-қайшылықты түсініктемелермен көпшілік келіспейді. Мысалы, Франсуа Бурри Парсонстың туындысына қатысты әлеуметтенудің енжар процесі туралы емес, «әлеуметтену диалектикасы туралы» (1981:108) мәселелерін айтады.

5. Бернард Барбер (1993, 1994) Парсонстың еңбегінде маңызды ұғымдық жаңсақтықтар бар екенін тұжырымдап, әлеуметтік жүйе идеясы бәрін өзіне сыйдыра алатын қоғам сияқты жиынтық жүйе меншектелуі тиіс екенін айтады.

6. Бір қызығы, Александер мен Смит (2001:139) Парсонсты мәдениеттің «толық сипатын» бере алмайтын «мәдени сыңаржақтық» тұрғысында сипаттайды.

7. Өзінің кейінгі бір еңбегінде осы әлеуметтік элементке байланысты Парсонс «организм» сөзінен бас тартып, мұны «мінез-құлық жүйесі» (1975:104) деп атады.

8. Әділетті болу үшін Парсонстың кейбір ертеректегі жұмыстарының әлеуметтік өзгерістерге байланысты жазылғанын айтуымыз керек (see Parsons, 1942, 1947; see also Alexander, 1981; Baum and Lechner, 1981).

9. Колин Кэмпбелл (1982) Мертонды айқын және латентті функциялардың арасындағы айырмашылықтарға қатысты сынға алды. Басқалардың ішінде Мертон осы ұғымдарды көмескі бейнелеп, оларды түрліше қолданады (мысалы, нақты салдарлар жорамалданғандай және шындықпен салыстырғанда үстіртін мағына). Ең маңыздысы, ол Мертонның (мысалы, Парсонстың) ешқашан құрылымдық функционализм мен іс-әрекет теориясын адекватты біріктірмегенін сезеді. Нәтижесінде біз құрылымдық функционализмнің іс-әрекет теориясының әдейі жасалған (айқын) және құрылымдық салдарларына (функциялар) негізделген қолайсыз қоспасын аламыз. Осы және басқа жаңсақтықтарға орай, Кэмпбеллдің пікірінше, Мертонның айқын және латентті функцияларының арасындағы айырмашылықтар қазіргі әлеуметтануда өте сирек қолданылады.

10. Алайда құрылымдық функционалистердің әлеуметтік өзгерістерге қатысты бірқатар маңызды жұмыстары бар (C. Johnson, 1966; Smelser, 1959, 1962).

11. Тағы да маңызды ережеден тыс жағдайлар бар, қараңыз: Козер, (1956, 1967), Гуд, (1960) және Мертон (1975).

12. Бұл тараудың практикалық қолданысы алғашқы бірлескен авторлар Дуглас Гудман мен Маттиас Юнгеге қатысты.

13. Бұл ұғымның мағынасы туралы қараңыз: Зинн, (2007b) және К. Бэйли, (1998).

14. Дарендорф конфликті мен зорлықты «қоғамның кейіпсіз беті» (1959:164) деп атады. Оларды «кейіпсіз» деп атаған адамның конфликті мен зорлықтың адекватты теориясын жасауы мүмкін бе деген ой келеді.

15. Өзінің басқа жұмысында Дарендорф (1968) әлеуметтік деректерге көңіл қоюын жалғастырды (мысалы, позиция және рөл), бірақ заттандырудың қауіптілігіне, бұл тәсілдің эндемикалығына қатысты алаңдаушылық білдірді.

16. Бұл – Маркстің экономикалық жүйенің түбіндегі, тіпті пролетариаттан төмен тұратын адамдар тобына қатысты қолданған ұғымы.

17. Сонымен қатар Коллинз конфликт теориясы басқа әлеуметтану теорияларына қарағанда, көбірек эмпирикалық зерттеулер нәтижесінің интеграциясына ашық екеніне назар аударады.

8

Неомарксистік теорияның әралуандығы

Тарау мазмұны

Экономикалық детерминизм
Гегель марксизмі
Сыни теория
Неомарксистік экономикалық әлеуметтану
Тарихи бағдарланған марксизм
Неомарксистік кеңістікті талдау
Постмарксистік теория

Бұл тарауда біз өткен тараудың соңында талқыланған конфликт теориясына қарағанда кең мағынада Маркс идеясын жан-жақты қамтып көрсететін теорияларды зерделейміз. Дегенмен мұнда қарастырылып жатқан барлық теориялар – марксистік теорияның қосалқы теориялары болғанымен, олар өзара елеулі айырмашылықтармен ерекшеленеді.

Экономикалық детерминизм

Маркс экономикалық детерминист ретінде жиі аталады, яғни ол экономикалық жүйеге бірінші деңгейлік мән берген және оның қоғамның барлық басқа салаларын: саясатты, дінді, дүниетанымды және т.б. айқындайтынын дәлелдеген. Маркс экономикалық секторды тым болмағанда капиталистік қоғамда басқалардан төмендеу деп санағанына қарамастан, диалектик ретінде детерминистік ұстанымда нық тұра алмады. Себебі диалектикаға қоғамның түрлі бөлшектерінде өзара үзіліссіз кері байланыс және өзара әрекеттестік бар деген пікір тән. Саясатты, дінді және т.б. толықтай экономика арқылы анықталатын қосалқы құбылысқа жатқыза алмаймыз, себебі олардың экономикаға әсері экономиканың оларға ықпалынан кем емес. Диалектика табиғатына қарамастан, Марксті қазіргі уақытқа дейін экономикалық детерминист ретінде қарастырады. Маркстің шығармашылығындағы кейбір аспектілер осы қорытындыға алып келетінімен, осындай пікірді қабылдау оның теориясының жалпы диалектикалық мағынасын ескермеуді білдіреді.

Аггер (Agger, 1978) марксистік теорияға түсіндірме ретінде экономикалық детерминизм 1889 және 1914 жылдары II Коммунистік Интернационал өмір сүрген кезеңде өз дамуының шырқау шыңына жеткенін дәлелдейді. Бұл тарихи кезең ерте нарықтық капитализмнің кемелденген шағы ретінде қарастырылады, жетістігі мен сәтсіздігі оның шарасыз ажалы туралы көптеген болжамдардың пайда болуына әкеліп соқтырды. Экономикалық детерминизмге сенген марксистер капитализмнің құлдырауын сөзсіз болатын заңдылық деп санады. Олардың түсінігі бойынша, физика және тағы басқа жаратылыстану ғылымдарының болжамдарына сүйене отырып, марксизм бұл құлдыраудың (сонымен қатар капиталистік қоғамның басқа да аспектілерінің) ғылыми теориясын ұсынуға мүмкіндігі бар еді. Зерттеушінің негізгі мақсаты – капиталис-

тік құрылымдар мен олардың экономикалық ерекшеліктерін ғылыми негізде зерделеу. Бұл құрылымдардың бойында капитализмді құлдырауға жетелейтін процестер жайғасқан, сондықтан экономикалық детерминистің мақсаты – осы процестердің қалай жүретінін анықтау.

Маркстің серіктесі және пікірлесі Фридрих Энгельс, сонымен қатар Карл Каутский мен Эдуард Бернштейн марксистік теория бағыттарының мазмұнын түсіндірді. Каутский капитализмнің шарасыз құлауының даусыз екенін төмендегі мағынада қарастырды:

> «Өнертапқыштар техниканы жақсартады, ал капиталистер өздерінің табысқа деген ашкөздігінің арқасында бүкіл экономикалық өмірді революцияландырады. Өз кезегінде еңбекшілер жұмыс уақытын қысқарту және жалақыны жоғарлату талабын қояды, осылайша, олар капиталистік тап пен саяси құрылымға қарсы жұмыла күрес жүргізеді. Сондай-ақ олардың саяси билікті жеңіп алуға және капиталистік билікті құлатуға құлшынысы – шарасыз әрекет. Социализм орнауы сөзсіз, себебі таптық тартыс түптің түбінде пролетариаттың жеңісіне алып келеді».
>
> (Kautsky, cited in Agger, 1978:94)

Бұл жерде капитализм құрылымдары арқылы бірқатар әрекеттерге түрткі болған акторлар көрінісі бейнеленген.

Дәл осы бейне ғылыми-экономикалық детерминизмді сынаудың негізгі объектісі болды, себебі ол марксистік теорияның диалектикалық мазмұнына сай болмады. Нақтырақ айтсақ, бұл теория жеке адамның пікірі мен әрекетінің маңызын жоққа шығару арқылы диалектиканы айналып өтті. Оның айтарлықтай элементі индивидуалды ойлау және әрекетті айқындайтын капитализмнің экономикалық құрылымы болды. Мұндай түсіндірме саяси квиетизмге алып келетін және соған сәйкес, Маркс тұжырымдамасымен үйлеспейтін (Guilhot, 2002). Егер капиталистік жүйе өзіне тән құрылымдық сәйкессіздіктің ауыртпалығынан күйреуге дайын тұрса, онда индивидуалды әрекеттер не үшін қажет? Марксистік теория мен тәжірибені біріктіру туралы ойына жүгінген кезде, әрекетке көз жұмып қарау немесе оларды жоққа шығару оның ойлау дәстүріне қайшы келетіні анық.

Гегель марксизмі

Жоғарыда қарастырылған сын нәтижесінде экономикалық детерминизм маңызын жоғалта бастады, ал кейбір теорияшылар марксистік теорияның басқа түрлерін ойлап табуға ұмтылды. Бір топ марксистер ерте кезеңдегі тұжырымдамасын объективті, материалдық деңгейде, субъективті деңгейде өңдеуді толықтыру үшін Маркс теориясының гегелдік тамырларына сүйенді. Ерте гегельдік-марксистер әлеуметтік өмірдің субъективті және объективті аспектілері арасындағы диалектиканы жандандыруға тырысқан. Олардың субъективті факторларға қызығушылығы, іс жүзінде тек субъективті факторларға ерекше көңіл бөлген келесі сыни теорияның дамуына негіз салды. Гегельдік марксизмнің мағынасын кейбір ойшылдар қатарының (мысалы, Карл Корш) мысалында дәлелдеуге болады, бірақ біз ең танымал теорияшының шығармашылығына назар аударамыз. Ол өзінің *History and Class Consciousness* («Тарих

және таптық сана») (Lukacs, [1922] 1968) атты кітабының арқасында зор даңққа бөленді. Біз, сондай-ақ Антонио Грамши идеяларына да зейін қоямыз.

Георг Лукач

Марксизм білгірлерінің қызығушылықтары, ең алдымен, XX ғасырдың басындағы Маркстің *Capital* («Капитал») (Marx, [1867] 1967) секілді бергі экономикалық шығармашылықтарымен шектелген. Ертеректегі еңбектері, гегельдік субъективизмнің әсері айрықша сезілетін, әсіресе *The Economic and Philosophic Maunscripts of 1844* («1844 жылғы экономикалық және философиялық қолжазбалар») атты еңбегі (Marx, [1932] 1964) көп жағдайда марксист ойшылдарға таныс емес болатын. 1932 жылы *«1844 жылғы экономикалық және философиялық қолжазбалар»* еңбегін қайтадан оқу және оның жаңадан жариялануы үлкен өзгеріс алып келген оқиға болды. Дегенмен Лукач өзінің басты еңбегін 1920 жылы жазып қойған еді, онда ол марксистік теорияның субъективті жағын ерекше атап өткен. Мартин Джей *History and Class Consciousness* («Тарих және таптық сана») Маркстің он жылдан кейін жарияланған *«1844 жылғы экономикалық және философиялық қолжазбалар»* еңбегіндегі философиялық мағынаның бірнеше іргелі бағыттарын болжап білгенін» жазған (Jay, 1984:102). Лукачтың марксистік теорияға қосқан негізгі үлесі басты екі идеясы бойынша көрініс тапқан: реификация (заттандыру) (Dahms,1998) және таптық сана.

Реификация. Лукач әуелгі бастан реификация мәселесіне қатысты экономикалық марксистердің шығармашылығын толығымен жоққа шығармайтынын ескертеді, тек олардың идеяларын кеңейтуге және дамытуға тырысады. Ол марксистік тауар тұжырымдамасын «капиталистік қоғамның орталықтандырылған, құрылымдық мәселесі» ретінде сипаттайды (Lukacs, [1922] 1968:83). Тауар адамдар арасындағы қарым-қатынасты білдіреді, олардың ойынша тауар заттың қасиетін алады және объективті формасын иеленеді. Табиғат пен өзара әрекеттестікте капиталистік қоғамдағы адамдар түрлі өнімдер мен тауарларды өндіреді (мысалы: нан, автомобильдер, кинокартиналар). Алайда адамдар ол тауарларды өздері өндіріп, бағасын өздері анықтайтын фактіні назардан тыс қалдырады. Тауарлардың құндылығы акторлардан тәуелсіз нарықпен анықталады деп есептелді. Тауар фетишизмі – тауарға және оның нарығына капиталистік қоғамдағы акторлар мен тәуелсіз объективті тіршілікті қамтамасыз ететін процесс. Маркстің осы идеясы Лукачтың заттандыру тұжырымдамасының негізі болды.

Тауар фетишизмі мен заттандыру арасындағы басты айырмашылық осы екі түсініктің кең ауқымдылығымен қорытындыланады. Егер біріншісі тек экономикалық институттарға қатысты болса, онда соңғысы Лукач көрсеткендей, қоғамның барлық салаларына қатысты – мемлекетке, заңға және экономикалық секторға қолданылады. Дәл осы динамика капиталистік қоғамның барлық секторларында іске асырылады: адамдар әлеуметтік құрылым өзінің-өзіндік жеке өмірімен тіршілік етеді деген түсінікке жүгінеді және нәтижесінде объективті сипатқа ие болады. Лукач бұл процесті төмендегідей сипаттайды:

> «Адам капиталистік қоғамда өзі (тап ретінде) «құрастырған» шындықпен бетпе-бет келеді және ол оған бөгде табиғи құбылыс болып көрінеді;

> ол толығымен оның «заңдарының» билігінде болады; оның қызметі белгілі индивидуалдық заңдарды, өзіндік қызығушылығына (өзімшілдік) байланысты, сөзсіз сақтауға әкеліп соқтырады. «Әрекет» жасағанына қарамастан, адам тіршілігінде оқиғаның субъектісі емес, объектісі болып қалады».
>
> (Lukacs, [1922] 1968:135)

Лукач реификацияға қатысты өз ойларын дамыта отырып Вебер мен Зиммельдің идеяларын біріктірді. Алайда реификация марксистік теорияға кіріктірілгендіктен, ол Вебер мен Зиммельдегідей адамзаттың шарасыз тағдыры ретінде емес, капитализм шеңберімен шектелген мәселе болып қарастырылады.

Таптық және жалған сана. *Таптық сана* қоғамда бірдей таптық жікпен бөлінгендердің сенім жүйесін айқындайды. Лукач түсіндірмесі бойынша, таптық сана – ол жалпы жиынтық емес, индивидуалды сана арифметикалық ортасы да емес, дұрысы, өндірістік жүйеде ұқсас жағдайдағы адамдар тобының иелігі. Бұл көзқарас буржуазияның таптық санасына және әсіресе пролетариаттың санасына назар аударуға мәжбүрлейді. Лукач шығармашылығында объективті экономикалық жағдай, таптық сана және «адамдардың өз өмірі туралы шынайы психологиялық толғаныстары» арасында анық байланыс байқалады (Lukacs, [1922]1968:51).

Таптық сана түсінігі болмады дегенде капитализмде, міндетті түрде *жалған сананың* басым болатынын тұспалдайды. Демек, капиталистік қоғамда таптардың өзінің шынайы таптық мүддесі туралы нақты түсінігі болмайды. Мысалы, революциялық кезеңге дейін пролетариат капитализмнің шынайы табиғаты мен оның қанаушылық деңгейін сезінбейді. Таптық санасының жаңсақтығы таптың экономикалық құрылымдағы алатын орнына байланысты туындайды: «Таптық сана аталған таптың әлеуметтік-тарихи және экономикалық жағдайының классикалық бейсаналығын білдіреді. Бұл жағдайдағы «жалғандық» немесе елес ешқашан кездейсоқ болмайды» (Lukacs, [1922] 1968:52; Starks and Junisbai, 2007). Көптеген әлеуметтік топтар талай тарихи кезеңдер бойы жалған сананың шырмауынан шыға алмады және соның арқасында таптық санаға қол жеткізе алмады. Дегенмен капитализмнің құрылымдық жағдайы пролетариатқа таптық санасының пісін-жетілуіне бірегей мүмкіндік береді.

Таптық санаға қол жеткізу – капиталистік қоғамға тән ерекшелік. Капитализмге дейінгі қоғамдарда таптық санаға қол жеткізуге түрлі факторлар кедергі келтірді. Бір жағынан, экономикадан тәуелсіз мемлекет әлеуметтік страталарға (топтарға) әсер етеді, екінші жағынан, мәртебелік (беделмен байланысты) сана таптық (экономикалық) сананы бүркемелейді. Нәтижесінде, Лукач «мұндай қоғамда барлық әлеуметтік қарым-қатынастарды экономикалық базис негізінде түсінуге ешқандай жағдай жоқ» деген тұжырымға келеді (Lukacs, [1922] 1968:57). Керісінше, капитализмнің экономикалық негізі түсінікті әрі жеңіл. Адамдар олардың әсерін түсінбеуі мүмкін, әйтсе де аз болса да, ол туралы хабары бар. Осының нәтижесінде «таптық сана *саналы бола алатын* нүктесіне жетті» (Lukacs, [1922] 1968:59). Осы кезеңде қоғам идеологиялық шайқастар алаңына айналады, онда қоғамның таптық мінезін бүркемелеуге тырысатындар оны әшкерелеуге тырысатындарға қарсы шығады.

Лукач капиталистік қоғамды таптық санаға бола түрлі топтарға бөліп салыстырған. Ол капитализм шеңберінде құрылымдық жағдайдың екіұштылығынан ұсақ буржуазия мен шаруада таптық сана дами алмайтынын дәлелдейді. Бұл екі тап – феодалдық дәуірдегі қоғамның жарқын өкілдері, олар капитализм табиғатын нақты бейнелеуге қабілетсіз. Буржуазия таптық сананы дамытуға қабілетті, дегенмен ол капитализмнің даму әрекетін бейтарап түрде сезіне алатын, объективті заңдарға бағынатын жанама құбылыс ретінде түсінеді.

Пролетариатта шынайы таптық сананы дамыту қабілеті бар және бұл жағдайда буржуазия «қорғана» бастайды. Лукач пролетариатты сыртқы күштер арқылы оңай басқаруға болады деп қарастырудан бас тартады, оның орнына оны өз тағдырын өзі жасаушы ретінде көреді. Буржуазия мен пролетариаттың текетіресінде бірінші тап интеллектуалды және ұйымшылдық тұрғысынан қарағанда толық қаруланған, ал соңғысының қолындағы бар мүмкіндігі – ол тек қоғамның бар болмысын түсіну қабілеті ғана. Күрестің жалғасуына қарай, пролетариат құрылым жасаған «өзіндік таптан», өзінің күйін және тарихи жауапкершілігін түйсінетін «өзім үшін» табына өтеді. Басқа сөзбен айтқанда, «таптық күрес экономикалық қажеттілік деңгейінен саналы мақсат пен әрекет етуші тап санасы деңгейіне көтерілу қажет» (Lukacs, [1922] 1968:76). Күрес осы кезеңге жеткенде, пролетариат капиталистік жүйені құлата алатындай әрекеттер жасау мүмкіндіктеріне ие болады.

Лукачтың әлеуметтанулық теориясының құндылығы зор, дегенмен тек марксистік түсінік шеңберінің ішінде ғана мазмұндалады. Оны капитализмдік құрылымдар (бірінші орында экономикалық), идеялар жүйелері (әсіресе тап санасы), индивидуалды ойлау мен индивидуалды әрекет арасындағы диалектикалық қарым-қатынас қызықтырған. Оның теориялық көзқарасы экономикалық детерминистер мен қазіргі заманғы марксистер арасындағы маңызды буын болып есептеледі.

Антонио Грамши

Италиялық марксист Антонио Грамши экономикалық детерминизмнен қазіргі заманғы марксистік ұстанымдарға ауысу кезінде маңызды рөл атқарды (Salamini, 1981). Грамши «детерминистік, фаталистік және механистік» (Gramsci, 1971:336) көзқараста болған марксистерді сынаған. Іс жүзінде ол *The Revolution Against Capital* («Капиталға қарсы революция») (Gramsci, [1917] 1977) атты очерк жазған, онда ол Маркстің атақты *Capital* («Капитал») еңбегіндегі марксизм тарихи заңдарға түйістіретін экономикалық детерминизмге қарсы саяси ерік-жігердің оянуын» (Jay, 1984:155) атап өткен. Ол тарихи үздіксіздікті мойындай отырып, автоматты түрде болып жатқандардың немесе шарасыз тарихи оқиғалар идеясын мойындамаған. Көпшілікке әлеуметтік революцияға шақыру үшін әрекет ету қажет болады. Бірақ әрекет ету үшін көпшілік өздерінің жағдайларын, өмір сүріп жатқан жүйенің табиғатын түсінуі тиіс. Осылайша, Грамши құрылымдық факторлардың, әсіресе экономиканың маңыздылығын мойындағанымен, ол бұл құрылымдық факторлар көпшілікті көтеріліске алып келеді деп санамаған. Көпшілікке революциялық идеологияны дамыту қажет, бірақ олар оны өздері жасай алмайды. Грамши таңдаулы тұжырымдама шеңберінде жұмыс істейді, онда идеялар интеллектуалды сипатта түрлендіріледі, содан кейін ғана көпшілікке насихатталады және солар арқылы тәжірибелік өмірге енгізіледі. Көпшілік мұндай идеяларды жасай алмайды,

олар осы идеяларды тек пайда болған кезінде ғана сенім ретінде қабылдай алады. Көпшілік өздігінен өзіндік санаға ие бола алмайды, оларға әлеуметтік таңдаулылардың көмегі қажет. Дегенмен көпшілік осы идеялардың әсерін сезген кезде әлеуметтік революцияға алып келетін іс-әрекеттерді қабылдауы мүмкін. Грамши Лукач секілді экономика тиніндегі әлеуметтік құрылымға қарағанда, ұжымдық идеяларға көп көңіл аударған және ол екеуі де дәстүрлі марксистік теория шеңберінде әрекет еткен.

Грамшидің орталықтандырылған идеясы оның гегельдігін қамтып көрсетеді: гегемония (гегемония түсінігінің қазіргі қолданылуын әрі қарай осы тарауда Лаклау мен Муффе шығармашылығын талқылағанда қараңыз: Abrahamsen, 1997). Грамшидің пікірінше, «праксистің (әрекеттің) заманауи философиясының ажырамас компоненті (ойлаудың және іс-әрекеттің байланысы) «гегемонияның» (Gramsci, [1932] 1975:235) тарихи-философиялық тұжырымдамасы болады. Грамши *гегемонияны* басқарушы таптың мәдени жетекшілігі ретінде айқындайды. Ол гегемонияны заң шығарушы немесе орындаушы биліктің мәжбүрлеуіне немесе полицияның арашалауы арқылы көрсетілетін мәжбүрлеуіне қарама-қайшы қояды» (Gramsci, [1932] 1975:235). Егер марксист-экономистер мемлекеттік басқарудың экономикалық және мәжбүрлі аспектілеріне ерекше көңіл аударуға бейім болса, Грамши «гегемонияға» және «мәдени жетекшілікке» көңіл бөлген (Gramsci, [1932] 1975:235). Капитализмге талдау жасай отырып, Грамши капиталистер атынан әрекет етуші кейбір зияткерлер мәдени жетекшілікке және көпшіліктің келісіміне қандай жолмен қол жеткізетінін түсінуге тырысқан.

Гегемония ұғымы бізге капитализм кезіндегі үстемдікті ғана түсінуге көмектесіп қана қоймай, сонымен қатар Грамшидің ойларын революцияға аудартады. Осыған сәйкес, революция арқасында экономика мен мемлекеттік аппаратқа бақылау жүргізу жеткіліксіз екеніне көз жеткіземіз, сондай-ақ қоғамның қалған бөлігіне мәдени жетекшілік етуге қол жеткізу қажет. Дәл осы жерде Грамши зиялы коммунистердің және коммунистік партиялардың маңызды рөлдерін көреді.

Енді біз сыни теорияға көңіл бөлеміз, ол Лукач пен Грамши секілді марксист-гегельдіктердің шығармашылығы негізінде дамыса да, экономикалық детерминизмнің дәстүрлі марксистік түп тамырынан алыстап кеткен.

Сыни теория

Сыни теория – бұл марксистік теорияның мән-мазмұнына қанағаттанбаған неміс неомарксистері тобының шығармашылық туындысы (J. Bernstein, 1995; Kellner, 1993, 2005b; for a broader view of critical theory, see Agger, 1998), соның ішінде, оның экономикалық детерминизмге бейімділігі. Сыни теориямен байланысты ұйым – Әлеуметтік зерттеу институты *(Institute of Social Research)*, 1923 жылы 23 ақпанда Германияның Франкфурт қаласында ресми түрде негізі қаланған (Wheatland, 2009; Wiggershaus, 1994). Сыни теория франкфурттік мектеп шеңберінен де шығып кетіп, кеңірек насихатталған (Calhoun and Karaganis, 2001; Kellner, 2005b; Langman, 2007; Telos, 1989–1990). Ол маңызды еуропалық бағыт болған және болып қалады да, дегенмен оның ықпалы американдық әлеуметтанушылар арасында да арта түсті.

Әлеуметтік және интеллектуалды өмірдің негізгі сын-пікірлері

Сыни теория айтарлықтай деңгейде әлеуметтік және интеллектуалды өмірдің түрлі аспектілерін қамтыған, бірақ оның басты мақсаты – қоғам табиғатын нақты түрде ашу еді (Bleich, 1977).

Маркс теориясына сын-пікірлер. Сыни теория марксистік теорияларды өзінің негізгі іргетасы ретінде санайды. Сыни теориялықтар бәрінен бұрын экономикалық детерминизм мазалайды: механистік немесе механикалық марксистер (Antonio, 1981; Schroyer, 1973; Sewart, 1978). Кейбіреулер (мысалы, Habermas, 1971) Маркстің түпнұсқалық жұмыстарында ішінара кездесетін детерминизмді сынайды, бірақ көбі өз сынын неомарксистерге бағыттайды. Бірінші себебі, олар Маркс шығармашылығын аса механистік ыңғаймен қарастырған. Сыни теория жақтаушылары экономикалық салаға ерекше назар аудара отырып, экономикалық детерминизм дұрыс деп пайымдайды. Дегенмен олар әлеуметтік өмірдің басқа да аспектілерімен айналысу қажет болғанын атап өткен. Біз алдағы уақытта көз жеткізетініміздей, сыни мектеп бұл жағдайды мәдени салаға көңіл аудару арқылы реттеуге тырысады (Fuery and Mansfield, 2000; Schroyer, 1973:33). Сыни мектеп марксистік теорияға орынсыз шабуылдаумен бірге марксистік теория негізінде іргесі қаланған Кеңес Одағы секілді қоғамды да сынады (Marcuse,1958).

Позитивизмге сын-пікірлер. Сыни теория өкілдері ғылыми-зерттеулердің философиялық негіздемесіне де, әсіресе позитивизмге ерекше көңіл бөлген (Bottomore, 1984; Fuller, 2007a; Halfpenny, 2001, 2005; Morrow,1994). Позитивизмді, негізінен, экономикалық детерминизмге байланысты сынады, себебі детерминизмді жақтаушылардың бір бөлігі жартылай, кейбірі толығымен білімнің позитивті теориясын қолдаған. Позитивизм – зерттеудің барлық салаларына тек бір ғылыми әдіс қолданыла алады деген тұжырымдаманы қолдайтын ілім. Позитивизм нақты ғылымдарды барлық пәндер үшін сенімділік пен нақтылық қалыбы ретінде қабылдайды. Позитивистер білім табиғатынан бейтарап деп есептейді. Олар адами құндылықтарды өзіндік қызмет шегінен тыс сақтауға болады деп жобалайды. Бұл сенім өз кезегінде ғылымның мақсатына қандай да бір нақты әлеуметтік әрекетті қорғау кірмейді деген көзқарасқа алып келеді (позитивизм жайлы көбірек талқылау үшін 1-тарауды қараңыз).

Сын мектебі түрлі себептерге байланысты позитивизмге оппозициялы бағытты ұстанады (Sewart, 1978). Демек, позитивизм әлеуметтік әлемді заттандыруға тырысады және осыны табиғи шынайы процесс ретінде қарастырады. Сыни бағыт жақтаушылары адамның іс-әрекетіне көп назар аударғанды артығырақ деп есептейді, сонымен қатар бұл іс-әрекеттің әлеуметтік құрылымдарға жасаған ықпалына көңіл бөлген. Басқа сөзбен айтқанда, позитивизм акторлардың рөлін ескермейді (Habermas,1971), оларды «табиғи шынайы күштер» анықтайтын бейтарап жаратылысқа айналдырады. Сыни теориялықтар әрбір актордың өзіндік ерекшеліктерінің болуын ескере отырып, жалпы ғылым заңдарын әрбір адамның әрекетіне ешбір даусыз қолдануға болатынын қабылдамайды. Позитивизм алға қойылған мақсатқа жету құралының жеткіліктілігін бағалау және мақсаттар жайлы осындай пайымдар жасамағаны үшін қатал сынға ұшырады.

Бұл сыни пікір позитивизм табиғатынан консервативті және жүйеге қарсыласа алмайды деген көзқарасқа алып келеді. Мартин Джейдің позитивизм

туралы айтқаны: «Бар тәртіптің реификациясы және «фактілердің» абсолютизациялануы соңғы нәтиже болып табылады» (1973:62). Позитивизм салдары акторды және әлеуметтанушыны әрекетсіздікке алып келеді. Кез келген бағыттағы марксистердің қай-қайсысы болсын теория мен тәжірибені байланыстырмайтын бағыт ыңғайын қолдамас еді. Позитивизмнің осы сынына қарамастан, кейбір марксистер (мысалы, кейбір структуралистер, талдамалы марксистер) позитивизмді мойындайтын және Маркстің өзі «тым позитивті» болғаны үшін де жиі айыпталған (Habermas, 1971).

Әлеуметтануға сын-пікірлер. Әлеуметтану өзінің «сциентизмі» үшін қатаң сынға ұшырады, себебі ғылыми әдісті өзіндік мақсатқа айналдырып отырды. Сонымен қатар әлеуметтануды «статус-квоны» қабылдайтынына байланысты да айыптайды. Сыни мектеп әлеуметтануды шынайы түрде қоғамды сынамайды және қазіргі әлеуметтік құрылым шегінен шығуға тырыспайды деп сендіреді. Әлеуметтану, сыни мектеп өкілдерінің ойынша, қазіргі заманғы қоғамда жабырқаған адамдарға көмектесу міндетінен бас тартқан.

Сыни мектеп әлеуметтанушыларды өз назарын қоғамдағы жеке индивидтерге емес, жалпы қоғамға салатынын сынайды, оларды индивидуум мен қоғам арасындағы өзара қарым-қатынасты ескермейтіні үшін айыптайды. Әйтсе де әлеуметтанулық бағыттардың көпшілігі бұл кемшіліктер үшін *кінәлі емес дейді*, алайда бұл пікір сыни мектептің әлеуметтанушыларды ішінара орынсыз айыптайтынына бір мысал бола алады. Әлеуметтанушылар жеке тұлғаны елемейді, соның салдарынан олар «әділетті және адамгершілікті қоғамға» (Frankfurt Institute for Social Research, 1973:46) алып келе алатын саяси өзгерістерге байланысты ешқандай маңызды нәрсе айта алмайды деп санайды. Золтан Тардың пікірінше, әлеуметтану «сынның және жаңарудың жеделдету құралы болудың орнына, өмір сүруші қоғамның ажырамас бөлігіне айналуда» (1977:x).

Қазіргі қоғамға сын-пікірлер. Сыни мектептің көптеген еңбектерінде қазіргі заманғы қоғам мен оның құрамдас бөліктеріне қатысты сын айтуға талпыныс байқалады. Егер ерте марксистік теориялардың көпшілігі экономикаға бағытталған болса, сыни теория мектебі қазіргі капиталистік қоғам болмысына ден қойып, мәдениет саласына қызығушылық таныта бастады. Қазіргі әлемде басты назар экономикадан мәдениет саласына ығысқанын байқаймыз. Әлі күнге дейін сыни теория мектебі үстемдікке[1] құлшыныс танытып келеді, алайда қазіргі әлемде экономикалық элементтерге қарағанда мәдени элементтер басымдық көрсетеді. Осылайша, сыни мектеп қазіргі қоғамдағы адамды мәдени репрессиялауға бағытталады.

Сыни мектеп өкілдерінің көзқарастары тек қана Маркс теориясының негізінде қалыптаспаған, сонымен қатар Вебер теориясының ықпалы бар, мұны заманауи әлемдегі рационалдыққа деген айрықша ықыластан көруге болады. Шындығында, бұл бағытты жақтаушыларды «веберлік пайымдаудағы марксистер» (Dahms, 1997; Lowy, 1996) деп жиі атайды. Трент Шройер (1970) көрсеткендей, сыни теория мектебінің көзқарасы бойынша, қазіргі қоғамда рационалдықтан туындаған қысым (repression) басым әлеуметтік мәселе ретінде экономикалық қанаушылықтың орнын басты. Сыни теория мектебі Вебердің *формалды рационалдық* пен *субстантивті рационалдық* арасында жасаған дифференциациясын, яғни сыни теория жақтаушылары *сана* деп қарастырған ұғымды қабылдаған.

Сыни теорияшылар: формалды рационалдық алға қойылған қандай да бір мақсатқа қол жеткізудің барынша эффективті жолдарына көңіл бөлмейді дейді (Tar,1977). Бұл «технократтық ойлау» ретінде қарастырылады, оның мақсаты адамдарды үстемдіктен босату емес, керісінше, оның құралы ретінде қызмет ету болып табылады.

Сыни теория өкілдерінің ойынша, технократтық ойлау – санаға қарама-қарсы құбылыс және ол қоғамға үміт береді. Сана адамның әділеттілік, бейбітшілік, бақыт секілді негізгі құндылықтарына сәйкес құралдарды бағалауды көздейді. Сыни мектеп, жалпы алғанда, нацизмді және әсіресе концентрациялық лагерьлерді оның санамен тартысындағы формалды рационалдықтың мысалы ретінде келтірген. Джордж Фридманның пайымдауынша: «Освенцим (Auschwitz) рационалды, дегенмен санасыз орын болды» ([1981:15]; see also Chapter 14 and the discussion of [Bauman, 1989]).

Қазіргі өмірдің рационалды болып көрінгеніне қарамастан, сыни мектеп қазіргі әлемде иррационалдық басым деп санайды (Crook, 1995). Мұндай көзқарас «рационалдықтың иррационалдығы» деп аталуы мүмкін немесе, нақтырақ айтсақ, формалды рационалдықтың иррационалдығы. Гербер Маркузенің пікірінше, рационалдықтың көрінісі ретінде ұсынылуына қарамастан, «қоғам жалпы алғанда иррационалды саналады» (1964:ix; see also Farganis, 1975). Рационалды әлем индивидуумдар, олардың қажеттілігі мен мүмкіндіктеріне кедергі жасайтыны үшін иррационалды болып келеді; әлемде үнемі соғыс болу қаупі сақталады; қаражат мөлшерінің жеткілікті болғанына қарамастан, адамдар кедейлік, басынушылық пен қанаушылық тауқыметін көріп, өздерін дамытуға мүмкіндіктері болмай өмір сүреді.

Сыни мектеп бірінші кезекте өз назарын формалды рационалдықтың бір түрі – заманауи технологияларға аударады (Feenberg, 1996). Маркузе (Marcuse, 1964), мысалы, заманауи технологиялардың қатал сынаушысы болған, әсіресе технологияны ол капитализмде осындай жымысқы мақсатта қолданады дейді. Ол заманауи капиталистік қоғамда технологияны қолдану тоталитаризмге алып келеді деп есептеген. Шындығында, Маркузенің ойы бойынша заманауи технология индивидтерді сыртқы бақылаудың жаңа әрі эффективті, тіпті «ұнамды» әдістерінің пайда болуына алып келеді. Ең жақсы мысал ретінде, теледидарды халықты әлеуметтендіру және тыныштандыру үшін қолданылатынын келтіруге болады (басқа мысалдар жалпы спортпен және жыныстық қатынастың кең таралуымен көрсетілген *(«pervasive exploitation of sex»)*. Маркузе қазіргі заманғы әлемде технология бейтарап деген оймен келіспеген, керісінше, ол технологияны адамдарға үстемдік жүргізудің оңтайлы құралы деп қараған. Технологияны бейтарап деп көрсету өте эффективті, бірақ шындығына келгенде, ол тәуелді етеді. Ол шынтуайтында даралықты жою үшін қызмет етеді. Заманауи технологиялар актордың ішкі еркіндігін «басып алады және біржолата жоқ қылады». Нәтижесі, Маркузе айтқандай, «бірөлшемді қоғам» болады, онда индивидуумдар өзінің қоғам туралы сыни және жағымсыз ойлау қабілетін жоғалтады. Маркузенің пікірінше, технологияның өзін емес, оның заманауи капиталистік қоғамда қолданылуын жойғыш күш дейді: «Технология қаншалықты «мұнтаздай» болғанына қарамастан, үстемдік континуумын қолдайды және жаңғыртады. Мұндай байланысты еркін адамдардың қажеттілігі мен мақсатына бағындыратын революция арқылы ғана үзуге болады (1969:56). Маркузе, негізінен, технология өздігінен ешқандай мәселе туғызбайды және «мықты» қоғамды құру үшін оны қолдануға болады деген Маркстің ойын қолдайды.

Мәдениетке сын-пікірлер. Сыни теория өкілдері қазіргі заманғы мәдениетті бақылайтын, «мәдениет индустриясы» деген атауды ұтымды пайдаланатын бюрократизацияланған, рационалданған құрылымдарды (мысалы, телевизия желісі) біршама сынға алады. «Мәдениет индустриясына» деген қызығушылық, негізінен, экономикалық базиске қарағанда, марксистік «қондырма (superstructure)» түсінігіне көбірек көңіл иландырады (Beamish, 2007b). Мәдениет индустриясы, әдетінше «жалпы мәдениет» деп аталатынды өндіруші, «бақыланатын... кенеттен емес, заттандырылған жалған мәдениет, шынайы затты емес» деп анықталады (Jay, 1973:216).[2] Сыни мектеп ойшыл өкілдерінің көп бөлігін осы индустрияға байланысты екі жағдай мазалады. Біріншіден, оның жалғандығы мазалады. Теорияшылар мәдениет индустриясын бұқаралық ақпарат құралдары арқылы кең және көп мөлшерде таралатын, сығымдалған ойлар жиынтығы деп санаған. Екіншіден, сыни теория жақтаушылары мәдениет индустриясының адамдарды тыныштандырушы, үстемдік етуші және тұнжыратушы әсеріне бола мазасызданған (D. Cook, 1996; G. Friedman, 1981; Tar, 1977:83; Zipes,1994).

Дуглас Келлнер (Kellner, 1990) телевизияның сыни теориясын саналы түрде ұсынған. Дегенмен ол өзінің жұмысын франкфурттық мектептің шеңберінде қарастырса да, телевизиялық индустрия туралы нақтырақ тұжырымдама ұсыну үшін басқа да марксистік теорияларға сүйенеді. Ол сыни мектепті «бұқаралық ақпарат құралдары саяси экономияны мұқият талдауды ескермегені және бұқаралық мәдениетті капиталистік идеология құралы ретінде қарастырғаны» үшін сынайды (Kellner, 1990:14). Сонымен қатар Келлнер теледидар мәдени индустрияның бір бөлігі деп корпоративті капитализммен және саяси жүйемен байланыстырады. Сондай-ақ Келлнер теледидарды тұтас немесе келісілген ұжымдық күшпен бақыланады деп есептемейді, дұрысы, «экономикалық, саяси, әлеуметтік және мәдени күштер бәсекеге түсетін, жанжалды бұқаралық ақпарат құралы» деп санайды (1990:14). Осылайша, сыни теория дәстүріне сәйкес әрекет жасай отырып, Келлнер капитализм – толықтай басқарылмалы әлем деген көзқарасты жоққа шығарады. Дегенмен ол теледидарды демократияға, дарашылдыққа, еркіндікке қауіп ретінде қарастырған және ол қауіппен қалай күресуге болатыны туралы болжам (мысалы, аса демократиялық есеп берушілік, азаматтар үшін қатысу мүмкіндігінің көп болуы, теледидарда көптеген таңдаудың болуы) айтқан. Осыған сәйкес Келлнер тар мағынадағы бір ғана сыни көзқараспен шектеледі және теледидар арқылы төнетін қауіппен күресу мүмкіндіктерін ұсынады.

Сыни мектеп, сондай-ақ «білім индустриясы» деп аталатын, білім өндірісіне (мысалы, университет және зерттеу институттары) қатысты құрылымға жататын, біздің қоғамда автономиялы ахуалға ие болып келетін индустрияны қарастырады және айыптайды. Автономия олардың алғашқы тағайындалу шегінен шығуға мүмкіндік берді (Schroyer, 1970). Олар өзінің қоғамдағы әсерін арттыруға біржақты ден қойған деспоттық құрылымға айналды.

Маркстің капитализмді сыни талдауы оған болашаққа деген үміт сәулесін сыйлады, бірақ көптеген сыни мектеп өкілдерінен көңілі қалды және жағдайды шешу жолының жоқтығына сендірді. Олар қазіргі заманғы әлемнің мәселесі капитализм үшін айрықша емес деп санайды, жалпы, бұл оңтайландырылған қоғамға тән құбылыс. Бұл ойшылдар болашақты айқындайды, Вебердің терминдері арқылы түсіндірсек, барынша рационалды құрылымдар «iron cage» (темір қапасы) түрінде және одан қашу мүмкіндігі бара-бара азая береді деп сендіреді.

Сыни теорияның көпшілігі (Маркстің бастапқы тұжырымдамасының негізгі массасы ретінде) сипаты бойынша сыни талдауды білдіреді. Сыни мектеп өкілдерінің бірқатар позитивтік қызығушылықтарының бар болғанына қарамастан, сыни талдаулардың нәтижесіне жүгінсек, ол позитивті ықпал етудің орнына көбінесе сынайды. Мұндай бітпейтін негатив көбіне шамға тиіп, дау-дамайды өршітеді, сол себепті сыни теориашылар сыни теорияның әлеуметтанулық теорияға қосар үлесі шамалы екенін сезеді.

Негізгі үлестер

Субъективизм. Сыни мектеп марксистік теорияны субъективті бағытта қайта бағдарлау арқылы әлеуметтануға белгілі дәрежеде үлес қосты.

Бұл бағдарлаудың мақсаты – марксистік материализм мен оның экономикалық құрылымдарына деген айрықша назарын сынауға бағытталғанмен, оның жеке және мәдени деңгейлерде әлеуметтік өмірдің субъективті элементтерін түсіну үшін маңызы зор.

Марксистік теорияның гегельдік түп тамырлары субъективтілікке деген қызығушылыққа дем бергені белгілі. Көптеген сыни мектеп өкілдері өздерін Маркстің ерте шығармаларында байқалған осы түп тамырға қайта оралудамыз деп есептеді. Осы негізге сай әрекет жасай отырып, олардың идеясы XX ғасырдың басында Георг Лукач секілді марксист-революциашылдардың еңбектерін әрі қарай дамытты. Георг Лукач субъективтілікке ерекше көңіл бөлмей, оны объективті құрылымдарға деген дәстүрлі марксистік қызығушылықпен біріктіруге тырысты. (Agger, 1978). Лукач марксистік теорияны түбегейлі өзгертуге тырыспаған, дегенмен кейінгі сыни теориашылар өздерінің алдына аса ауқымды әрі барынша жасанды мақсат қояды.

Біз әңгімемізді сыни мектептің мәдениетке деген қызығушылығынан бастаймыз. Жоғарыда аталып өткендей, сыни мектеп өзінің басты назарын экономикалық базистен (base) қондырма (superstructure) қарай аударды. Осы өзгеріске себепші болатын факторлардың бірі – сыни мектептің түсінігі бойынша – марксистер экономикалық құрылымның рөлін тым әсірелеп жібергені және ол әсірелеу олардың әлеуметтік шынайылықтың басқа да аспектілеріне, әсіресе мәдениетке деген қызығушылығын көлеңкеде қалдырды. Сонымен қатар осындай акценттердің орын ауыстыруы қоғамда бірқатар сырттай өзгерістер бар екенін көрсетеді (Agger, 1978). Соның ішінде Америкадағы Екінші дүниежүзілік соғыстан кейінгі гүлдену кезеңінде ішкі экономикалық қайшылық пен таптық жанжалдардың жойылуын атап айтуға болады. Жалған сана әмбебапқа жақын секілді: барлық әлеуметтік таптар, еңбек етушілерді қоса есептегенде, капиталистік жүйеден пайда табатындар және оның жақтаушылары болып шықты.

Онымен қоса бұрынғы Кеңес Одағы әлеуметтік экономикаға қарамастан, капиталистік қоғамнан асып түспесе кем түспейтін қатыгез болды. Екі қоғамның әртүрлі экономикалық жүйеде дамығанын көріп отырған ойшылдар – сыни мектеп өкілдері деспоттықтың түп тамырын іздеуге мәжбүр болды. Олардың ең басынан іздегені – мәдениет.

Франкфурттық мектептің ертеде қарастырған мәселелерін талдай отырып, нақтырақ айтқанда, рационалдықты, мәдени индустрияны және білім индустриясын қосымша қызығушылықтар қатарына қосуға болады, олардың ішіндегі ең есте қаларлығы – идеологияға деген көңіл. *Идеология* дегенде сыни теориашы-

лар көбінесе әлеуметтік элита арқылы туылатын, естен жаңылдыратын жалған идеялар жүйелерін тұспалдаған. Қондырма мен бағыттарға сыни мектептің осы ерекше аспектілерін «үстемдіктің сынауы» деп аталатын категорияға жатқызуға болады (Agger, 1978; Schroyer, 1973). Үстемдікке деген қызығушылық бастапқыда 1930–1940 жылдары фашизм арқылы туындады, бірақ ол кейіннен капиталистік қоғамдағы үстемшілдікке деген көзқарасқа қарай орнын ауыстырды. Қазіргі әлемде жеке тұлғалар өздерінің қайталанбас үстемдігіне қол жеткізді. Шындығында, басқару жүйесі соншалықты жетілген, оған басқарушылар тарапынан әдейілеп әрекет етудің қажеті жоқ.

Бақылау мәдени әлемнің барлық аспектілеріне таралған, ең бастысы, ол актордың бойында интернализацияланады. Нәтижесінде, акторлар аса ірі әлеуметтік құрылымға үстемдік ете бастайды. Ал үстемдік ең жоғары деңгейіне жеткенде біртіндеп байқалмай кетеді. Себебі үстемдік акторларға кері әсер ететін және оларды шеттететін сипатта қабылданбағандықтан, әлем өз болмысына лайықты болып көрінеді. Акторлар әлемнің *қандай болу керек екенін* енді анық көрмейді. Осылайша, рационалды талдау жағдайды қалай өзгерте алатынын көре алмау салдарынан, сыни ойшылдардың пессимистік көзқарастары нығайа түседі.

Сыни мектептің мәдени деңгейде назар аударған тақырыптарының бірі – Хабермастың (Habermas, 1975) *легитимдік* деп аталатын құбылысы. Легитимдікті саяси жүйе арқылы, ал теориялық тұрғыдан қарағанда жүйенің өмір сүруін қолдайтын кез келген басқа жүйе арқылы реттеліп отыратын идеялар жүйесі ретінде сипаттауға болады.

Осы идеялар жүйесі, шындығында, не болып жатқанын жасыру үшін, саяси жүйені «мистификациялауға (mystify)» арналған.

Мұндай мәдени қызығушылықтардан басқа сыни мектеп, сондай-ақ акторлар мен олардың саналары, қазіргі әлемде олар қандай өзгерістерге ұшырап жатқанына қатысты мәселеге назар аударды. Көпшілік санасы сыртқы күштер (мәдени индустрия секілді) бақылауына тап болды. Нәтижесінде, көпшілік революциялық сананы сіңіре алмады. Өкінішке орай, сыни теорияшылар көптеген марксистер, әлеуметтанушылар секілді жеке сана мен мәдениет арасындағы нақты айырмашылықты парықтауға шамалары келмеді, сонымен қоса көптеген байланыстарды да атамай үстіртін болжам жасаумен шектеледі. Өз еңбектерінің басым бөлігінде олар деңгейлерді ауыстырып жатқанын түсінбей, сана және мәдениет арасында әрі-бері байбалам салумен болады.

Бұл тарапта сыни мектеп өкілдерінің, әсіресе Маркузе (1969), Фрейдтің саналы (және бейсаналы) деңгей идеясын мәдениетті түсіндіруге қолданбақ болған талпынысы зор маңызға ие болды. Сыни теорияшылар Фрейдтің шығармашылығындағы үш бөлікті атап өтті: 1) теория түзу барысында жұмыс істеуге қажетті психологиялық құрылым; 2) қазіргі қоғамның негативті әсерін, сонымен қатар революциялық сана дамуындағы сәтсіздіктерді түсінуге мүмкіндік беретін психопатология; 3) психикалық тұрғыдан босату мүмкіндігі (G.Friedman, 1981). Жеке санаға қызығушылық білдірудің артықшылықтарының бірі – бұл сыни мектептің ұстанатын пессимизміне және мәдени шектеулерге қатысты көзқарастарына пайдалы түзетуді ұсынады. Адамдар жалған қажеттіліктермен рухтанып, бақыланады және сезімталдығынан айырылады, Фрейдтің терминімен айтатын болсақ, олар *либидоны* (кең мағынада, жыныстық энергия) иеленеді. Ал ол өз кезегінде үстемдіктің басты формаларын құлатуға бағытталған шығармашылық әрекеттің қайнар көзін қамтамасыз етеді.

Диалектика. Сыни теорияның екінші негізгі позитивті қызығушылығы ретінде диалектикаға (бұл идеяны марксистік аналитикалық тұрғыдан айыптаушылардың пікірімен кейінірек осы бөлімде танысамыз) деген ынтаны атауға болады. Жалпы деңгейде диалектикалық бағыт *әлеуметтік тұтастыққа*[3] ерекше көңіл аударуды білдіреді. «Бүкіләлемдік болмыс тұрғысынан пайымдамайынша, әлеуметтік өмірдің ешқандай аспектісін, сондай-ақ қандай да бір жеке феноменді түсіну мүмкін емес» (Connerton, 1976:12).

Бұл түсінік әлеуметтік өмірдің ерекше бір аспектісіне, әсіресе экономикалық жүйеге баса назар аудару қажеттігін жоққа шығарды. Сонымен қатар мұндай ынғай әлеуметтік шынайылықтың түрлі деңгейінің өзара қарым-қатынасына – әсіресе аса маңызды жеке санаға, мәдени қондырмаға (superstructure) және экономикалық құрылымға деген қызығушылықты тұспалдайды. Диалектика әдіснамалық ұйғарымды қолдайды: әлеуметтік өмірдің қандай да бір құрамдас бөлігі басқа бөліктерінен дербес зерттеле алмайды.

Бұл идея диахрондық, сонымен қатар синхрондық бөліктерден тұрады. *Синхрондық көзқарас* бізді қоғамның құрамдас бөліктерінің заманауи біртұтастық шеңберіндегі өзара қарым-қатынасымен айналысуға мәжбүрлейді. *Диахрондық көзқарас* қазіргі кездегі қоғамның тарихи түп тамырына, сондай-ақ қоғамның болашағына деген қызығушылықты айқындайды (Bauman, 1976). Әлеуметтік және мәдени құрылымдардың адамдарға үстемшілдік етуі – Маркузенің ойынша, «бір өлшемді қоғам». Ол адамзаттың әмбебап мінездемесі емес, ерекше тарихи дамудың нәтижесі. Осы тарихи жүйе – шынайы және шарасыз құбылыс деген капитализм кезінде пайда болатын саналы пікірге қайшы келеді. Сыни теорияшылардың (және басқа да марксистердің) көзқарасы бойынша, адамдар қоғамды «екінші табиғат» ретінде түсінуге келген, оны «парасатты сана» бөгде, жат, қайтпас, талапшыл, күшті билік секілді, яғни адамзатқа тән емес табиғат ретінде қабылдайды. Ақыл-ойға бағыну үшін, рационалды әрекет жасау үшін, сәттілікке қол жеткізу үшін, еркін болу үшін адамға «екінші табиғаттың» талаптарына сәйкес бейімделуі керек (Bauman, 1976:6).

Атап айтқанда, өзінің позитивизмге қатысты сынында Теодор Адорно ([1966] 1973) *теріс диалектиканы (negative dialectics)* дамытты. Адорно Маркс сияқты, әлеуметтік идеялармен материалдық күштердің өзара әрекеттесуіне баса назар аударады. Сонымен қатар Адорно жаңа ұсыныстарды, мәлімдемелерді дамытуға тырыспады. Керісінше, теріс диалектиканың мақсаты – әлеуметтік ілімдегі кездейсоқтықты, әсіресе оның қазіргі заманғы капитализмге деген қарым-қатынасын көрсету болды. Бұл жағдайда теріс диалектика «identity thinking» (бірегейлік ойлаудан) аулақ болуға тырысады (Dahms, 2011b). Бірегейлік ойлау – Адорноның сыни теориясында пайымдалған позитивизмнің және барлық қазіргі заманғы ойлардың қыр-сырын айқындайды. Дамс мұны былай сипаттайды:

> «Бірегейлік ойлау – ойдың бақылау функциясына сәйкес келеді, ол түсініктің потенциалдық күрделілігін (*Begriff (идея)* – гегельдік мағынасында) терминнің қарапайымдылығына әкеледі, біржақты болып көрінетін күрделі түсінікті объектімен байланыстырады және объектінің барлық өлшемдері осы термин негізінде лайықты түрде айқындалатынын тұжырымдайды» (575).

Басқаша айтқанда, заманауи постмодерндік ой секілді (17-тарауды қараңыз) кері диалектика әлеуметтік өмірдің мезеттік жағдайларына қарағанда әлеуметтік өмірдің өзгермелі күрделілігінің басымдығын атап көрсетеді.

Сыни теорияшылар болашақ туралы да ойларын тұжырымдаған, бірақ Маркстің басшылығымен олар утопиядан бас тартады. Керісінше, олар қазіргі қоғамды сынауға және өзгертуге баса назар аударады (Alway, 1995a). Алайда Маркс сияқты қоғамның экономикалық құрылымына назар аударудың орнына, олар оның мәдени төңкерісіне көңіл бөлген. Олардың диалектикалық көзқарастары оларды нақты әлемде жұмыс істеуге міндеттейді. Бұл олардың шындықты ғылыми зертханалардан іздеуге қанағаттанбайтынын білдіреді. Олардың идеяларының түпкілікті сынағы осы идеялардың қабылдану және іс жүзінде қолдану дәрежесі болып табылады. Бұл үрдісті сыни теорияшылар *сәйкестендіру аутентификациясы (authentication)* деп атайды, бұрмаланған байланыс құрбандары сыни теория идеяларын қабылдайды және оларды өздерін осы жүйеден босатуға қолданады (Bauman, 1976:104). Осылайша, біз сыни ойшылдардың тағы бір аспектісіне – адамзаттың босатылуына *(«the liberation of humankind»)* жеттік (Marcuse, 1964:222).

Абстрактілі түрде айтқанда, сыни мектеп өкілдерінің көңілі теория мен тәжірибе арасындағы өзара байланыс пен қарым-қатынасқа бейім екенін байқауға болады. Франкфурт мектебінің көзқарасы капиталистік қоғамда теория мен тәжірибенің бөлінуіне негізделген (Schroyer, 1973:28). Демек, теорияларды бір топ жасайды, оған айрықша құқық беріледі немесе соған табысталады, сондайақ тәжірибе басқа, күші (билігі) кемдеу топқа беріледі. Көп жағдайда теорияшылардың шығармашылығында нақты әлемде не болып жатқанын білмейтіні байқалады, бұл құбылыс марксизм мен әлеуметтану теорияларын жұтаң, жадағайлыққа әкеліп соқтырады, кейбір жағдайларда тіпті өрескелдікке ұрындырады. Сондықтан мұндай кереғарлықтан арылу үшін теория мен тәжірибені біріктіру қажет. Осылайша, теория тәжірибеден қажетті мол мәлімет алады, ал тәжірибе теория арқылы орнығып бекиді. Бұл процесте теория да, тәжірибе де сатылап байи түспек.

Жалпы мақсат айқындалғанмен, сыни теорияның көпшілігі теория мен тәжірибені біріктіре алмады. Шын мәнінде, сыни теорияға ең жиі айтылатын сын-пікірлердің бірі – көбінесе ақпараттың толықтай түсініксіз болуы және адамдардың оған қол жеткізе алмайтыны. Оның үстіне сыни теория мәдениет пен құрылымды жіліктеп жүйелі зерттеудің орнына, көбінесе эзотерикалық тақырыптарды қарастырып кетеді, осылайша, прагматикалық, күнделікті мәселелерге көп мән бермейді.

Білім және адамның қызығушылығы. Сыни мектептің танымал өкілдерінің бірі – Юрген Хабермас (Habermas, [1970], 1971) білім мен адамның мүдделері арасындағы қарым-қатынасқа айрықша ден қойды, бұл субъективті және объективті факторлар арасындағы қарым-қатынастың кең ауқымды диалектикалық мәселенің айқын мысалы бола алады. Бірақ Хабермас субъективті және объективті факторларды бір-бірінен оқшаулауға болмайтынын атап өтті. Оның айтуынша, білім беру жүйесі объективті деңгейде, ал адамның мүдделері субъективті феномен ретінде қарастырылады.

Хабермас білім беру жүйесі мен олардың тиісті мүдделері арасындағы үш жүйені саралаған. Әрбір білім беру жүйесіне ықпал ететін мүдделер әдетте адамдарға белгісіз, сондықтан сыни теорияшылардың міндеті – осы қызығушылықтарды зерттеу. Білімнің алғашқы деңгейі – *аналитикалық ғылым* немесе *классикалық позитивистік ғылыми жүйелер*. Хабермастың пікірінше, осындай білім жүйесінің негізгі қызығушылығы – қоршаған ортаға, басқа қоғамдарға немесе қоғамдағы адамдарға қатысты қолдануға болатын техникалық болжау

және бақылау. Хабермастың пайымдауынша, аналитикалық ғылымдар күшейіп келе жатқан деспоттық бақылауға оңай көндігетін секілді. Білім жүйесінің екінші түрі *гуманистік білім* және ол әлемді *түсінуге* ұмтылады. Өткеннің тағлымын бүгінгі күннің мұрат-мүддесімен ұштастыра отырып, болашаққа көз жібереді. Өзара және өзіндік түсінушілікке практикалық қызығушылық бар. Бұл қысымшылық та емес, еркін кету де емес. Үшінші түрі – Хабермас пен Франкфурт мектептері қолдайтын сыни білім. Осы білімнің қызығушылығы – адамның эмансипациясы. Хабермас пен басқа ойшылдар қалыптаған сыни білім көпшіліктің өзіндік сана-сезімін (фрейдтіктердің бекітілген жолдары арқылы) көтеруіне және *адамдарды теңдікке жеткізетін* әлеуметтік қозғалысқа ықпал етеді.

Сыни теорияға сын-пікірлер

Сыни теорияларға көптеген сындар айтылды (Bottomore, 1984). Біріншіден, сыни теорияны тарихқа немқұрайдығы үшін айыптады. Қыруар оқиғаларды қарастыру барысында тарихи және салыстырмалы контекстерді (мысалы, 1930 жылдардағы нацизм, 1940 жылдардағы антисемитизм, 1960 жылдардағы студенттік көтерілістер) ескерусіз қалғаны үшін қатаң сынға алынды.

Бұл тарихи және салыстырмалы контекстерді ескеруі тиіс кез келген марксизм теориясы үшін үлкен соққы. Екіншіден, сын тұрғысынан алғанда, сыни мектеп экономиканы мүлдем елеусіз қалдырды. Ақыр соңында, сыни теоряшылар жұмысшы табы революциялық күш ретінде өз мәнін жойды деп мәлімдеді, бұл дәстүрлі марксистік талдауға мүлдем қарама-қайшы еді.

Осы сын-пікірлер, дәстүрлі марксистерді, соның ішінде Боттоморды «Франкфурт мектебі, өзінің бастапқы түрінде және марксизм немесе әлеуметтану мектебі ретінде өлді» деген қорытындыға әкелді (1984:76). Осындай ой-пікірлерді Гризман да айтқан, ол сыни теорияны «сәтсіздікке ұшыраған парадигма» деп сипаттайды (1986:273). Айрықша мектеп ретінде өлсе де, оның көптеген негізгі идеялары марксизмге, неомарксизм әлеуметтануына, тіпті әлеуметтанудың негізгі бағыттарында қолданыс тапқаны даусыз. Осылайша, Боттомордың өзі Хабермасқа қатысты тұжырымдама жасағанда, сыни мектеп марксизм мен әлеуметтанумен жақындасып, «сонымен қатар Франкфурт мектебінің кейбір өзіндік идеялары сақталып, дамыды» деген пікір білдірді (1984:76).

Юрген Хабермастың идеялары

Сыни теорияның құлдырау кезеңіне тап *келсе* де, Юрген Хабермастың[4] шығармашылығы мен теориялары өте өзекті болып қала бермек (J. Bernstein, 1995; R. Brown and Goodman, 2001; Outhwaite, 1994). Біз осы тараудың сәл алдында бірнеше идеяларына тоқталдық және осы бөлімді оның сыни теориясына арналған егжей-тегжейлі талқылаумен аяқтаймыз (оның тұжырымдамаларының басқа аспектілері туралы 13 және 14-тарауларда жазылған).

Маркстен айырмашылықтары. Маркспен келіспеген Хабермас өзінің мақсаты «тарихи материализмді қалпына келтірудің мәнін түсіндіретін теориялық бағдарламаны әзірлеу» болғанын айтады (1979:95). Хабермас өзіне бастапқы нүкте ретінде Маркстің іліміне (адам потенциалы, түрдің сипаты,

«сезімтал адам белсенділігі») сүйенеді. Дегенмен Хабермас (1971) Маркс адамзаттың екі аналитикалық ерекше компонентін ажырата алмады деп тұжырымдайды. Олар – жұмыс (немесе еңбек, мақсатты-ұтымды әрекеті) пен әлеуметтік (немесе символикалық) өзара әрекеттесу (немесе коммуникативті әрекет). Хабермастың пікірі бойынша, Маркс соңғысын елемей, оны еңбектерінде түйістіруге тырысты. Хабермастың пайымдауынша, Маркстің қателігіне *«адамзаттың адам ретінде қалыптасуына еңбек күші әсерінің азаюы» себеп* болған (1971:42). Мысалы, Хабермас: «Мен өз жұмысыма *еңбектің* және *өзара әрекеттесудің* іргелі айырмашылығын арқау етіп аламын», – дейді (1970:91). Осы ерекшеліктер Хабермастың бүкіл шығармаларының өн бойында қызыл жіп секілді тартылып жатыр, бірақ ол көп жағдайда *мақсатты-ұтымды әрекет* (жұмыс) және *коммуникативті әрекет* (өзара әрекеттесу) терминдерін қолдануға бейім болған.

«Мақсатты-ұтымды әрекет» *(«purposive-rationalaction»)* деген тақырып туралы айтылғанда Хабермас аспаптық әрекеттер *(instrumentalaction)* мен стратегиялық *(strategic action)* әрекеттерді ерекшелейді. Екеуі де өз мүдделеріне сай талпыныстыұспалдайды. *Аспаптық әрекет* осы мақсатқа жетудің ең жақсы құралдарын ұтымды түрде пайдаланатын бір ғана орындаушымен шектеледі. *Стратегиялық әрекет* түсінігінде мақсаттарға қол жеткізуге бағытталған мақсатты-ұтымды әрекеттерді үйлестіретін екі немесе одан да көп адамдар координациясы қамтылады. Аспаптық және стратегиялық әрекеттердің мақсаты – аспаптық шеберлік.

Хабермас *коммуникативті әрекетке* көп қызығушылық танытады, онда:

> «Субъектілердің іс-әрекеттері табысты эгоцентрлік есептеулер арқылы емес, өзара *түсіністікке жету* әрекеттері арқылы үйлестіріледі. Коммуникативті әрекетке қатысушылардың көбі жеке жетістіктерге ұмтылмайды, олар *жалпы жағдайды анықтау* негізінде олардың іс-қимыл жоспарларын *үйлестіре* алатын жағдайда жеке мақсаттарына ұмтылады».
>
> (Habermas, 1984:286; italics added)

Мақсатты-ұтымды іс-әрекеттің мақсаты – түпкі мақсатқа жету болса, коммуникативті әрекеттің мақсаты – коммуникативті түсінікке қол жеткізу (SeanStryker, 1998).

Әрине, коммуникативті әрекеттің маңызды құрамдас бөлігі бар, ол – сөз (тіл). Алайда мұндай әрекеттің мәні «сөйлеу әрекеттерін немесе үнсіз әрекеттерді қамтитын» деген түсініктен әлдеқайда кеңірек болады (Habermas, 1984:278).

Хабермастың Маркстен бөлінуінің басты ұстанымы – мақсатты-ұтымды әрекет (жұмыс) емес, коммуникативті әрекет – адамның ең ерекше және кең таралған құбылысы екенін дәлелдеуі. Дәл осы әрекет (жұмыс емес) – барлық әлеуметтік-мәдени өмірдің, сондай-ақ барлық гуманитарлық ғылымдардың негізі. Маркс еңбекке баса назар аударса, Хабермас қарым-қатынасқа ерекше көңіл бөлген.

Маркс тек еңбекке назар аударып қана қоймай, әртүрлі тарихи дәуірде, әсіресе капитализмде еңбекті сыни талдау үшін бос және шығармашылық еңбек түрін қолданды. Хабермас теориясында да бастапқы желі бар, бірақ мақсатты-ұтымды әрекеттерде емес, коммуникативтік салада кездеседі. Хабермастың бастапқы желісі – бұрмаланбаған коммуникация, мәжбүрлік жоқ коммуникация.

Осы желіні негізге ала отырып, Хабермас бұрмаланған коммуникацияны сыни түрде талдады. Маркс еңбектің бұрмалануының құрылымдық көздерін зерттегендей, Хабермасты коммуникацияны бұрмалайтын қоғамдық құрылымдар қызықтырады. Олар әртүрлі базалық желілерді ұстанғандарына қарамастан, Хабермас пен Маркстің алғашқы желілері бар, олар релятивизмнен құтылуға және түрлі тарихи құбылыстар туралы пайымдауларға мүмкіндік береді. Хабермас бұл теорияшыларда, әсіресе Вебер мен бұрынғы сыни теорияшыларда осындай алғашқы желінің жоқтығы мен олардың релятивизмге көшуіне сыни пікірлер айтқан.

Маркс пен Хабермастың теориялары және негізгі сызбалары арасында тағы бір параллель бар. Екі негізгі желі үшін бұл базалар өздерінің аналитикалық бастапқы нүктелерін ғана емес, сонымен қатар олардың саяси мақсаттарын да көрсетеді. Демек, Маркс үшін бұл мақсат алғаш рет бұрмаланбаған еңбек (түр болмысы) пайда болған коммунистік қоғам болса, Хабермастің түсінігінше, саяси мақсаты үшін бұрмаланбайтын – тек коммуникация (коммуникативті әрекет) қоғамы. Егер шұғыл мақсаттарға жету туралы айтатын болсақ, онда Маркс бұрмаланбаған еңбек жолындағы капиталистік тосқауылдарды (капиталистік) талқандауға тырысады, ал Хабермас еркін қарым-қатынас жолындағы кедергілерді жоюға қызығушылық танытады.

Мұнда Хабермас (1973; Habermas, 1994:101), басқа да сыни теорияшылар секілді, Фрейдке сүйеніп, психоаналитиктердің жеке деңгейде жасайтын әрекеттерін және қоғамдық деңгейде не істеу керектігі арасындағы көптеген сабақтастықты талдайды. Хабермас психоанализді бұрмаланған қарым-қатынас теориясы ретінде қарастырады және адамдарға бұрмаланбайтын негізде қарым-қатынас жасауға мүмкіндік беруге тырысады. Психоаналитика жеке қарым-қатынаста бұрмалану көздерін табуға тырысады, яғни байланысқа шығарылған блоктар. Ойлау арқылы психоаналитик адамға бұл кедергілерді жеңе алатындай көмек көрсетуге талпынады. Сол сияқты *терапевтикалық сын* – «өзін-өзі алдауды анықтауға көмектесетін жүйелі аргумент формасы» арқылы (Habermas, 1984:21), сыни теорияшылар адамға бұрмаланбаған қарым-қатынасқа кедергі келтіретін әлеуметтік кедергілерді жеңу үшін көмектесуге тырысады. Демек, психоанализ және сыни теория арасындағы ұқсастық (көптеген сыншылар заңсыз ұқсастығы бар деп ойлайды) байқалады.

Психоаналитика пациентке әлеуметтік сыншы қолданатын әдістерге жүгіне отырып, жеткілікті түрде қарым-қатынас жасай алмайтын адамдардың толыққанды *(«undisabled»)* өмір сүруіне көмектеседі (Хабермас, 1994:112).

Маркске жүгіне отырып, Хабермас кемел болашақ қоғамның негізі болған заманауи әлем де бар деп санайды. Демек, түрлердің элементтері Маркстің капиталистік қоғам туралы еңбектерінде байқалады. Хабермастың ойынша, бұрмаланған байланыс элементтерін заманауи қарым-қатынастардың әрқайсысынан кездестіруге болады.

Рационалдандыру. Біз енді Хабермастың жұмысындағы рационалдандырудың басты мәселесіне тоқталамыз. Бұл жерде Хабермасқа тек Маркстің ғана емес, Вебер еңбектерінің де әсері тиген. Хабермастың пікірі бойынша, жұмыстардың басым бөлігі өндірістік күштердің өсуіне және адам өміріне технологиялық бақылаудың күшеюіне әкелетін мақсатты-ұтымды әрекетті рационалдандыруға бағытталған (Habermas,1970). Вебер мен Марксте гідей рационалдандырудың бұл түрі заманауи әлемнің *ең басты* мәселесі болып табылады.

Дегенмен мәселе – жалпыға ортақ рационалдандыру *емес*, мақсатты-ұтымды әрекетті рационалды ету. Шындығында, Хабермастың пайымынша, мақсатты-ұтымды әрекетті рационалдандыру мәселесін шешудің кілті коммуникативті әрекетті рационалдандыруда жатыр. Коммуникативті іс-әрекетті рационалдандыру үстемдіктен ада коммуникацияға, еркін және ашық қарым-қатынасқа әкеледі. Мұнда рационалдандыру *«қарым-қатынасқа қатысты шектеулерді жою»*, эмансипацияны (Habermas, 1970:118; see also Habermas, 1979) қамтиды. Бұл жерде Хабермастың бұрынғы аталған *легитимдікке* және тұтастай алғанда *идеологияға* қатысты еңбектері бар. Демек, бұл – бұрмаланған қарым-қатынастың негізгі себептерінің екеуі, егер біз еркін және ашық қарым-қатынас орнататын болсақ, онда олар жойылуы керек.

Әлеуметтік нормалар деңгейінде мұндай рационалдандыру нормативтік репрессивтілік пен қасаңдықтың төмендеуіне, жекелеген икемділікті және көрсеткіш нәтижесін арттыруға мүмкіндік туғызады. Бұл жаңа, шектеулі немесе шектеусіз нормативтік жүйенің дамуы Хабермастың әлеуметтік эволюция теориясының негізінде жатыр. Жаңа өнімді жүйенің орнына рационалдандыру, Хабермастың пікірінше (1979), жаңа, аз бұрмаланатын нормативтік жүйеге әкеледі. Бірақ кейбіреулер Хабермасты «марксизмнің тамырларын үзіп», материалдық деңгейден нормативтік деңгейге дейін түсіргені үшін айыптады.

Хабермастың ойынша, эволюцияның түпкілікті нүктесі – рационалды қоғам орнату (Delanty, 1997). Бұл жерде *рационалдық* коммуникацияны бұрмалайтын кедергілерді алып тастауды білдіреді, жалпы алғанда, бұл тұжырымдардың қандай сынға болса да төтеп бере алатын жүйелі өміршең идея екеніне күмән жоқ.

Пікірлесу барысында небір түйткілді жайлар өз шешімін табуы мүмкін. Мұны жақсы түсіну үшін біз Хабермастың байланыс теориясымен егжей-тегжейлі танысуымыз керек.

Қарым-қатынас. Хабермас, жоғарыда талқылағанымыздай, коммуникативті әрекеттер мен дискурс арасындағы айырмашылықтарды байқаған. Коммуникативті әрекеттер күнделікті өмірде болса, *дискурс* дегеніміз –

> «тәжірибе мен іс-қимылдың контексі жойылып кеткен және оның құрылымдық формасы: бекітулердің, ұсыныстардың немесе ескертулердің негізгі талаптары пікірталастың айрықша мәні болып табылады; сұрақтар бойынша тексеру мақсатынан басқа, қатысушылар, тақырыптар және жарналар – дискуссияның ерекше пәні; қатысушылар саны, белсенділік деңгейі және тақырыптар шектелмейді, тек талқыланып жатқан пайымдаулардың ерекшелігіне ғана тікелей байланысты».
>
> (Habermas, 1975:107–108)

Дискурстың теориялық әлемінде, сонымен қатар коммуникативті әрекеттің жасырын әлемінде, «мінсіз сөйлеу жағдайы» бар, онда күш немесе билік қандай дәлелдердің жеңіп шығатынын анықтамайды, оның орнына анағұрлым нәтижелі дәлел жеңіске жетеді. Дәлелдемелер мен дәлелдердің деңгейі ненің жарамды немесе ненің дәлелденген деп саналатынын анықтайды. Мұндай дискурстардың негізінде пайда болған дәлелдер (және қатысушылар келіседі) шынайы болады (Hesse, 1995). Осылайша, шындықтың (шынайылық) теориясынан гөрі Хабермас шындықтың консенсус теориясын қабылда-

ды [Outhwaite, 1994:41]. Бұл шындық барлық қарым-қатынастың бір бөлігі және оның толық көрінісі – Хабермастың эволюциялық теориясының мақсаты. Томас МакКарти былай дейді: «Ақиқат идеясы, ақыр аяғында, ешқандай бұрмалаусыз өзара әрекеттесу түрін көрсетеді. Сыни теорияның мақсаты болып саналатын «жақсы және шынайы өмір» шындық ұғымына тән; бұл әр сөйленген сөзде күтіледі» (1982:308).

Әуелі консенсус теориялық тұрғыдан талқыланады (және теорияға дейінгі тұрғыдан коммуникативті әрекетте), олардың әрекет етуінің төрт түрі талқыланып, өзара әрекеттесуші тұлғалар мақұлдаған соң, ой іске асады. Біріншіден, сөйлеушінің сөздері түсінікті, анық болады. Екіншіден, баяндамашы ұсынған ұсыныстар шындықты білдіреді, яғни сөйлеген адам сенімді ақпарат ұсынады. Үшіншіден, спикер ұсыныс жасағанда, барынша шыншыл (сенімді) және шынайы пайымдауларды айтқан кезде сенімді болады, яғни сөйлеуші сенімді. Төртіншіден, спикер мұндай ұғымдарды айтуға құқылы, ол үшін нормативтік база бар. Келісімнің барлығы осы дискурс кезінде қойылған талаптардың барлығы орындалған кезде қабылданады, ал бір немесе бірнеше талаптар орындалмаса бұзылады. Бұрынғы тармаққа оралатын болсақ, қазіргі әлемде бұл процесті бұрмалайтын, консенсустың қабылдануына кедергі келтіретін күштер баршылық және Хабермастың мінсіз қоғамы орнау үшін кедергілерді жеңуге тура келеді (M. Morris, 2001).

Бүгінгі сыни теория: Аксел Хоннет (Axel Honneth)

Хабермас бүгінгі әлеуметтік ойшылдардың ең көрнекті тұлғасы саналғанмен, заманауи шындықтарға жақсы бейімделген сыни теорияны дамыту жолындағы күресте жалғыз болған жоқ (see, for example, the various essays in Wexler, 1991; Antonio and Kellner, 1994). Кастеллс (1996) жаңа «ақпараттық қоғамның» сыни теориясын жасаудың маңызын айқындады. Осындай ізбасарлардың бірі – Аксел Хоннеттің еңбегімен жақынырақ танысу үшін оның күрес туралы шығармашылық ойларын қысқаша талқылайық.

Аксел Хоннеттің идеялары. Юрген Хабермастың шәкірті Аксел Хоннет (1949 ж.) – Франкфурт әлеуметтік зерттеулер институтының қазіргі директоры. Зейнетке шыққан Хабермас сияқты, Хоннет те бүгінде жетекші сыни теорияшыл ретінде кең танымал. Бұл мәртебеге ол сыни мектептің жұмыстарына, сонымен қатар Хабермастың да еңбектеріне сүйене отырып қол жеткізді, әйткенмен оларды сынайтын теориялық позицияны да ойлап тапты (Honneth, [1985] 1991, [1990] 1995, [1992] 1994, [2000] 2007, 2008).

Алдындағылардың сыны сияқты Хоннеттің өзінің теориялық көзқарасы да сыни теорияның басты талаптарына негізделген. Біріншіден, ол күнделікті өмірде бар практикалық сын-пікірлерге сүйену керек. Хоннеттің пайымдауынша ([1990] 1995:xii), әлеуметтік феноменнің түсіндірілуі «сынның практикалық аспектісі сыни түсінудің құрылымдық талабы ретінде пайда болатындай» етіп жасалу қажет. Екіншіден, сыни теория адамдарды үстемдіктен азат ету мен шынайы өмірдегі қысымшылықтан құтқарудың жолдарын іздестіреді, яғни дәстүрлі марксизм тұрғысынан алғанда, сыни теорияның теорияға да және тәжірибеге де интеграциялық қызығушылығы болу керек. Ол «тарихи үдерісте өзін-өзі сынға ала отырып, билік нысандарын жеңуге ықпал ететін қоғамның қозғаушы күшін анықтау» үшін іздену керек (Honneth, [1990] 1995:xii). Демек,

сыни теорияның эмансипациялық мүддесі қоғамның өз ішінен (имманентті) туындамақ.

Классикалық сыни теорияға, әсіресе Хоркхаймер мен Адорноның нұсқаларына тән негізгі мәселе – оның капиталистік әлемге деген толығымен басқарылатын көзқарасы негативизмге әкелгені. Сыни теория күнделікті әлемде және сыни теорияның өзінде де тәжірибелік сын мен эмансипациялық мүмкіндіктерге үміт қалдырмады.

Хоннет (1990) 1995:xii) сыни теорияны «капиталистік үстемдік пен мәдени манипуляция арасындағы тұйық шеңбер» деп санайды, «бұл олардың әлеуметтік шынайылығында моральдық-тәжірибелік сыни аймақ үшін кеңістік болмайды». Бұл Хоннетті бүгінде сыни теория үшін де, Хоннеттің өзі үшін де басты мәселе «әлеуметтік үстемдік құрылымымен қалай әрекет ету, сондай-ақ оның тәжірибелік трансформациясы үшін әлеуметтік ресурстарды анықтау» деген қорытындыға әкеледі (Honneth, [1990] 1995:xiii).

Бұл тұрғыда Хоннет Хабермастың коммуникациялық теориясын бір қадам алға басқандық деп бағалады, өйткені ол бізге күнделікті өмір мен қарым-қатынас жасаудың және оны қабылдаудың жолын ұсынды. Осы әлемдегі «өзара әрекеттесудің нормативтік болжамдар формасында моральдық тәжірибе қабаты бар... Ол имманентті, сонымен қатар сынға түсетін сәтте есептеу нүктесі болады» (Honneth, [1990] 1995:xiii). Бірақ ақыр соңында Хоннет Хабермастың еңбектерінен, әсіресе күнделікті өмірде моральдық реакциялар мен сезімдерге қалай қол жеткізуге болатыны туралы қажетті ақпаратты таба алмады. Сондықтан Хоннет Хабермастың еңбегіне сүйенуге мәжбүр болды, бірақ зерттеуін одан гөрі тереңдетіп, басқа бағытта өрістетуге талпынды.

Хабермас коммуникациямен айналыса бастаған кезде, Хоннет адамдар мен ұжымдардың бірегейлікті мойындауына баса назар аударады. Сыни теорияға сай, ол өздерімен санасуды талап етіп шағымданушыларға жасалатын зорлық-зомбылық, басқа да әділетсіздікке қарсы күресуге ниет білдіреді.

Адамдар мен топтар саяси қарсылыққа дерексіз моральдық принцип салдарынан емес, «іс-тәжірибедегі нақты зорлық-зомбылық әсерінен» қосылады (Honneth, [1990] 1995:xiv). Демек, олар өздерін мойындауға, санасуға лайықпыз деп санайды. Олар оны қабылдамаса, әділетті ойын шарты бұзылып, әділетсіздік танытқандарға қарсы шығады. Сондай-ақ «бұл адамгершілік тұрғысынан әлеуметтік мойындауға, жеке немесе ұжымдық наразылықтарға қатысты зорлық-зомбылық, моральдық әділетсіздік ретінде айырталады» (Honneth, [1990] 1995:xv). Сыни теориялық, соның ішінде Хоннет күнделікті әлеуметтік әлемнен өздерінің моральдық көзқарастарын іздейді. Бұл – «әлеуметтік сынды моральдық тұрақтылықпен» қамтамасыз ететін күнделікті әлем (Honneth,[1990]1995:xv).

Хоннет еңбегінің негізінде Гегельдің «танылу (мойындау) үшін күрес» (the struggle for recognition) идеясы жатыр. Хоннет Гегельдің идеяларын тек мойындау ұғымына көңіл бөлу үшін ғана пайдаланбайды, сондай-ақ Хоннет Гегельдің идеяларын сезімдерді мойындауға назары үшін ғана емес, сонымен қатар олар моральды адамдардың моральдық сезімдерімен байланыстырып, мойындалудың жетіспеушілік сезімінің әлеуметтік әрекеттер мен әлеуметтік қақтығыстарға қалай әкелетінін зерттегенімен қызықты деп тапты. Адам әрқашан басқалардан өзіне деген құрмет сезімін күтеді, егер ондай болмаған жағдайда жайсыз күйге түсіп, қорлану сезімін бастан кешеді.

Адам бойында өзінің лайықты бағаланбауына байланысты наразылық сезі-

мі ғасырлар бойы қалыптасты, сонымен қатар қазіргі қоғамда да танылу дағдарысы секілді құбылыстың күшеюі әбден мүмкін. Мәселен, белгілі бір топтар (especially for women; see Honneth, [2000] 2007:75–77; Rossler, 2007) үшін өз еңбегінің мойындалуына қол жеткізу оңай емес. Жалпы алғанда, әртүрлі институттардың (мысалы, отбасы, жұмыс) адамдарды мойындау жүйесін құру қабілетінің әлсірегені байқалады.

Нақтырақ айтқанда, Гегельдің ұстанымы бойынша, адамдар басқалардың өздерін мойындаудың үш түріне мұқтаж. Біріншісі– сүйіспеншілік немесе адамның қажеттіліктері мен эмоцияларын қамтамасыз ету. Адамдар осындай мойындауды сезінгенде өзіне сенімді болады. Екіншісі – адамның моральдық-құқықтық беделін құрметтеу, бұл өзін-өзі құрметтеуге әкеледі. Үшіншісі – адамның әлеуметтік жетістіктері үшін құрмет, бұл өзін-өзі бағалау деген сөз (Van den Brink and Owen, 2007). Мойындалудың бұл нысандары субъектаралық түрде жасалынады және сақталады (Мидтің көзқарасынан туындаған). Демек, осы тұрғыда қарым-қатынас жасау үшін (және өз-өзіне деген сенімділік, өзін-өзі құрметтеу және өзін-өзі бағалау) адамдар басқалардың құрметіне бөленуі керек. Сайып келгенде, «танылу қарым-қатынастары біздің моральдық субъективтігіміздің және агенттігіміздің қажетті шарты болып табылады» (Van den Brink and Owen, 2007:4–5). Адамдар өздерінің адам ретіндегі толық дербестігін тек осылай өзіне деген құрметті сезіну арқылы жүзеге асыра алады.

Адамдар өздеріне лайықты дәрежеде мойындалмаған жағдайда қадірсіздік (Honneth, [2000] 2007) қалыптасады, бұл олардың тиісті тұлғалық бірегейлік қасиетін қалыптастыруға нұқсан келтіреді.

Қадірсіздік байқалмайтын елеусіз сезім емес, бірақ осы сезімдер белгілі бір мойындау нысандарына лайықты нормативті стандартқа негізделген, ең бастысы, олар сүйіспеншілікке, құрметке және бағалануға лайық. Конфликтілер мен қарсылықтар нормативтік жүйеге сай лайықты дәрежеде танылмау салдарынан туындауы мүмкін. Осындай нормативті стандарттың болуы әрекетке түрткі болып қана қоймайды, сонымен қатар аутсайдерлерге/тыс қарыларға (сыни теорияшыларды қоса алғанда) мойындалуға қатысты нақты талпыныстарды бағалау үшін белгіленген нормаларды пайдалануға мүмкіндік береді. Осылайша, Хоннет танылу туралы талпыныстарды бағалау үшін объективті нүктені (Архимед нүктесін) қолымызға ұстатады, себебі осы талпыныстардың легитимдігі туралы біздің пайымдарымыз дәлелсіз болмауы керек.

Хоннеттің сыни теориясында, кем дегенде, басты төрт қателік бар. Біріншіден, кейбір сыншылар мойындалудың әлеуметтік және этикалық теорияның негізінде жатқанына күмән келтіреді: мұндай мойындалу Хоннет айтқандай маңызды ма? Маркс теориясындағы жұмыс және еңбек сияқты немесе Хабермас теориясындағы қарым-қатынас секілді соншалықты өзекті мәселе ме? Нанси Фрейзер әлі күнге дейін жалғасып келе жатқан пікірталаста мойындалуға экономиканың қайта бөлу мәселесі сияқты шұқшия назар аударғаны үшін Хоннетті сынға алды (Fraser and Honneth, 2003). Екіншіден, Хоннеттің ойлап тапқан монистикалық теориясына қатысты күмән бар: танылу шын мәнінде маңызды ма? Үшіншіден, кейбіреулер ойлағандай, танылудың үш негіздемесі бар ма деген сұрақ туындайды: неге көп немесе аз емес? Төртіншіден, Хоннет теориясындағы билік әрекеттерін түсіну қиындық тудырады.

Мәдени сынның кейінгі дамуы

Келлнер мен Льюис (Kellner and Lewis, 2007) Франкфурт мектебін «мәдени бетбұрыс» және мәдениеттану зерттеулерінің құрамдас бір бөлігі болып табылатын «мәдени сынға» қатысты жұмыс дәстүрі ретінде қарастырады (McGuigan, 2005; Storey, 2007). Франкфурт мектебі нақ осы дәстүрдің ұйытқысы болғаны даусыз әрі мектеп қызметі Кант, Ницше, Маркс және Фрейд (басқалар) еңбектерінің негізінде өрістеп кең қанат жайды, ал кейінгі еңбегі, әсіресе «Бирмингем мектебіне» (Birmingham school) байланысты ары қарай жалғасын тапты.

Атауынан көрініп тұрғандай, Бирмингем мектебі немесе Заманауи мәдениеттану орталығы Біріккен Корольдіктегі Бирмингем университетімен тығыз байланысты (Barker, 2007). 1964 жылы іргесі қаланып, 1988 жылға дейін өмір сүрді. Ричард Хоггарт негізін салған орталық Стюарт Холлдың (Rojek, 2003, 2005) басшылығымен мәдениеттану орталығы ретінде көптеген игілікті іс атқарды (Rojek, 2003, 2005). Жоғары өнер мен элиталық таптарды өзгеше бағалайтын Англиядағы әдеби дәстүрден айырмашылығы – Бирмингем мектебі танымал, мәдениетті, төл сипаттағы туындылар мен соларға байланысты төменгі таптарды жоғары бағалап, ерекше көңіл бөлді.

Сонымен қатар танымал мәдениет гегемониялық идеялар, әлеуметтік бақылау тетіктері ретінде жұмыс істейтін арена іспетті қарастырылды және, ең бастысы, марксистік перспектива қорғаштаған төменгі таптарға қарсы болды. Гегемониялық идеялар, келісімдер және қарсылық сияқты ұғымдар марксистік теориямен бірге Бирмингем мектебінің негізін қалады, әсіресе оны Антонио Грамшидің теориясынан айқын көруге болады (бірақ структурализм және семиотика оның кейбір жұмыстарына ғана әсер етті). Идеологиялық күрес барысында«органикалық зиялылар» шебінде ұйысқан (ең болмағанда, теориялық тұрғыдан жұмысшы таптың бөлігі болған ойшылдар) Бирмингем ғалымдарының мақсаты (әрдайым орындалмаса да) мәдениет өкілдеріне гегемония мен билікке қарсы күрес жүргізуге көмектесу болды. Осыған байланысты адамдар билік өкілдеріне қарсы контргегемониялық идеологиялық күрес жүргізеді. Сондай-ақ Бирмингем ғалымдары элита мүдделеріне қызмет ететін мифтерге толы көптеген идеологиялық мәтіндерді қиратуды өздеріне мақсат етіп қойды. Олар шынайы әлеуметтанушылар болмады, керісінше, биліктегі элитаға қарсы «халықты» қолдаған «популистер» еді (McGuigan, 2002, 2005). Осылайша, Бирмингем мектебінің ғалымдары сыни теорияшылар сияқты экономикалық детерминизмнен және базис-қондырма перспективасынан алшақтап, қондырмаға және әсіресе экономикалық базистен салыстырмалы түрде дербес қарастырылатын мәдениетке (сондай-ақ ұлт-мемлекетке) ерекше назар аударды.

Мәдениеттің осы деңгейінде идеология мен гегемонияға, сонымен қатар биліктің қалай қарсылық танытатынына көңіл бөлінді.

Бір жағынан, бұқаралық ақпарат құралдары үстем топтардың идеологиясын насихаттаса, жұмысшы жастар өздерінің бағынышты жағдайына байланысты қарсылығын қайта жаңғыртты. Ал екінші жағынан, жұмысшы жастардың үстем топтар идеологиясына киім мен стиль сияқты заттар арқылы (мысалы, «скинхедтер») қарсылық етуі де алаңдаушылық тудырды. Сонымен қатар Бирмингем мектебі олардың гегемониялық өнім ретінде қалай пайда болып, мағынасы тұрақты емес, керісінше, әртүрлі, кейде антитетикалық немесе қарама-қарсы оппозициялық тәсілдер арқылы аудиторияда өндірілгенін көрсету үшін түрлі (құрылымдық және семиотиктің әсерін бейнелейтін, 17-тарауды қараңыз)

мәтіндерді, фильмдерді, жарнамаларды, сериалдарды, жаңалықтарды талдауға айрықша мән берді. Бұл – мектептің гегемониясы және қарсылығы мен қызығушылығын да бейнелейді.

Төменгі таптар мәдениетін антитикалық тәсілдермен қайта саралау нәтижесі Бирмингем мен Франкфурт мектептері арасындағы басты айырмашылықтарға байланысты болды. Соңғысы мәдениет индустриясы мәдениетті құнсыздандырды деп есептеді, ал Бирмингем мектебі оны элиталық перспектива деп білді. Бирмингем мектебі мәдениетке, әсіресе төменгі таптар жасаған мәдениетке оң ілтипат танытты.

Неомарксистік экономикалық әлеуметтану

Көптеген неомарксистер (мысалы, сыни теорияшылар) экономикалық институтқа қатысты ескертулердің кемшіліктерін сынай отырып, ішінара түсініктеме берді, оған экономикалық детерминистердің қарсы реакциясы себеп болды. Алайда бұл сыни ескертулер бірқатар қарсы шабуылға тап болғаны белгілі. Бұл бөлімде біз экономикалық салаға қайта баса назар аударған кейбір марксистердің жұмысын талдаймыз. Олардың басты мақсаты марксистік теориясын заманауи капиталистік қоғамның болмысына бейімдеу болып табылады (Lash and Urry, 1987, Mészáros,1995).

Біз осы бөлімде олардың шығармашылығының екі негізгі бағытын қарастырамыз. Біріншісі, капитал мен еңбектің ауқымды мәселесіне баса назар аударады. Екіншісі, тар әрі заманауи фордизмнен постфордизмге көшу мәселесін қамтиды.

Капитал және еңбек

Маркстің экономикалық құрылымдар мен процестерге қатысты бастапқы түсінігі оның кезіндегі капитализмді талдауға негізделді, біз оны бәсекеге қабілетті капитализм деп санаймыз. Капиталистік салалар салыстырмалы түрде кең ауқымды болмаған, соның нәтижесінде бірде-бір сала немесе кішігірім сала топтары нарыққа түбегейлі, даусыз бақылау жүргізе алмады. Маркс экономикасының көптеген қағидасы капитализм бәсекеге қабілетті жүйе деген тұжырымдамаға негізделген. Бұл тұжырымдама сол заманға сай келетін. Әрине, Маркс болашақ монополиялардың мүмкіндігін болжады, бірақ ол оларға қысқаша ғана түсініктеме берді. Кейінірек марксистік теорияшылардың көпшілігі Маркс кезіндегі капитализм сол күйі сақталғандай әрекет етуді жалғастыра берді.

Монополиялық капитал. Бұл тұрғыда біз Пол Бэран мен Пол Суизидің (Paul Baran and Paul Sweezy, 1966; Toscano, 2007) жұмыстарын зерделеуіміз керек. Олар марксизмнің әлеуметтік ғылымдар мен қоғамдық танымал тұжырымдарды қайталауын және капиталистік қоғамдағы маңызды оқиғаларды түсіндіре алмағанын сынаудан бастады. Олар марксистік теорияны бәсекелестік экономикаға деген көзқарасқа негізделгені үшін тоқырауда деп айыптады. Қазіргі заманғы марксизм теориясы, олардың пікірінше, бәсекеге қабілетті капитализмнің ығысып, монополистік капитализмге орын бергенін мойындауы керек.

Монополиялық капитализмде бір немесе бірнеше капиталистер экономиканың нақты секторын басқарады. Әрине, монополистік капитализмде, бәсе-

келестік капитализмге қарағанда, бәсекелестік әлдеқайда аз. Бәсекелестік капитализмде ұйымдар бағалық негізде бәсекелеседі, яғни капиталистер арзан бағаларды ұсына отырып, көбірек тауар сатуға тырысады. Монополиялық капитализмде фирмалардың мұндай жолмен бәсекеге түсуінің қажеті жоқ, себебі бір немесе бірнеше фирма нарықты басқарады; бәсекелес сату саласына көшеді. Жарнама, қаптама және әлеуетті тұтынушылардың назарын аудартудың басқа да әдістері бәсекелестіктің негізгі аумағы болып табылады.

Бағадан сатылымға дейінгі бәсекелестік қозғалысы – монополистік капитализмге тән басқа процесс *прогрессивті рационалдандырудың* бір бөлігі. Баға жарыстары жоғары деңгейде өте иррационалды болып көрінеді. Демек, монополистік капиталистің көзқарасына сәйкес, төменгі пайдамен тінті банкроттық туралы ештеңе айтпай тұрып, бағаларды төмендетуді ұсыну нарықтағы хаосқа ғана әкелуі мүмкін. Сату бәсекелестігі, керісінше, қатаң жүйе болып саналмайды, іс жүзінде жарнама өнеркәсібін жұмыспен қамтамасыз етеді. Бұдан басқа тауардың сату құны мен жарнамалауды қоса отырып, жоғары бағаны сақтауға болады. Осылайша, сатылымдық бәсекелестік баға бәсекелестігіне қарағанда әлдеқайда қауіпті.

Монополистік капитализмнің тағы бір маңызды аспектісі – ірі корпорациялардың өсуі, экономиканың көптеген секторларын басқаратын бірнеше ірі корпорацияның пайда болуы. Бәсекелестік капитализм кезінде ұйым дербес кәсіпкердің бақылауымен бақыланатын. Қазіргі заманауи корпорация көптеген акционерлерге тиесілі, бірақ бірнеше ірі акционерлер тобы акциялардың көпшілігіне ие болады. Корпорация акционерлерге «тиесілі» болғанмен, менеджерлер өзекті күнделікті бақылауды жүзеге асырады. Менеджерлер монополистік капитализмде шешуші рөл атқарады, ал кәсіпкерлер бәсекелестік капитализм кезінде басты рөлге ие болған. Менеджерлердің айтарлықтай билігі бар, олар сол билікті сақтап қалуға тырысады. Олар тінті қаржыландырудың сыртқы көздеріне сүйенуді мақсат тұтпай-ақ, ішкі қажеттіліктерге қол жеткізуге мүмкіндігінше тырысып, өзінің фирмалары үшін қаржы тәуелсіздігіне ие болудың амалдарын іздейді.

Бэран мен Суизи заманауи капиталистік қоғамдағы корпоративтік менеджердің орталық ұстанымына қатысты ескертулерді атап көрсеткен. Менеджерлер ұйымның кірісін барынша арттыруға тырысатын жоғары ұтымды топ болып есептеледі. Сондықтан олар ерте кәсіпкерлерге тән тәуекелшіл қадамдарға баруға бейім емес. Менеджердің кәсіпкерлерге қарағанда болашағы әлдеқайда өрісті. Ерте кезеңдегі капиталистер қысқа мерзімде табысын арттыруға мүдделі болған болса, қазіргі заманғы менеджерлер мұндай әрекеттер фирманың ұзақ мерзімді кірісіне кері әсерін тигізетін бейберекет бағалық бәсекелестікке әкелуі мүмкін екенін біледі. Осылайша, менеджер қысқа мерзімді белгілі бір пайдадан бас тартып, өнеркәсіп үшін ұзақ мерзімді кірісті барынша арттыруға тырысады.

Бэран мен Суизи әртүрлі сипаттағы сыни пікірлерге ұшырады. Мысалы, олар менеджерлердің рационалдығын асыра бағалады дейді. Герберт Саймон (1957) менеджерлер ең тиімді және ең рационалды шешімдерден гөрі, минималды қанағаттанарлық шешімдер табуға (және тек қана олар оны табуға қабілетті) мүдделі екендіктерін айтады. Тағы бір мәселе – менеджерлердің шын мәнінде заманауи капитализмнің негізгі тұлғалары болып табылатыны. Көптеген адамдардың капиталистік жүйені шын мәнінде бақылайтын ірі акционерлер екенін дәлелдеуіне болады.

Еңбек және монополиялық капитал. Гарри Браверман (1974) еңбек процесін және жұмысшыны қанау – Маркс теориясының жүрегі деп бейнеледі. Ол тек қолмен жұмыс істейтіндерге байланысты Маркстің түсінігін жаңартып қана қоймай, жұмысшылар мен қызметшілердің өміріндегі өзгерістерді зерттеуді жоспарлады.

Маркстің талдауын кеңейту мақсатында Браверман «жұмысшы тап» ұғымы адамдардың немесе кәсіптердің белгілі бір тобын сипаттамайды, керісінше, еңбек күшін сатып алу және сату процесінің өрнегін білдіреді деп пайымдаған. Қазіргі капитализмде іс жүзінде ешкім өндіріс құралдарына иелік етпейді, сондықтан көпшілігі, соның ішінде ақжағалылар және қызметшілердің көпшілігі, өздерінің еңбек күшін сатушыларға сатуға мәжбүр болады. Оның көзқарасы бойынша, капиталистік бақылау және пайдалану, сондай-ақ механикаландыру мен рационалдандырудың туынды процестерін ақжағалылар мен қызмет көрсету мамандықтары атқарады.

Менеджерлік бақылау Браверман Маркс талдау жасаған экономикалық қанауды мойындады, бірақ *бақылау* мәселесіне назар аударды. Капиталистер өздері қолданатын жұмыс күшін қалай басқарады деген сұрақ қойды. Олардың жауаптарының біреуі менеджерлер арқылы осындай бақылауды жүзеге асыратынын атады. Шын мәнінде, Браверман басқаруды «корпорация ішінде бақылау мақсатында жүргізілетін еңбек процесі» (1974:267) ретінде санайды.

Браверман жұмыскерлерді басқару үшін менеджерлер қолданатын қарапайым құралдарға ерекше назар аударды. Оның басты қызығушылықтарының бірі – мамандандыруды қызметкерлерді бақылау үшін қолдану болды. Мұнда, тұтастай алғанда, қоғамдағы еңбек бөлінісі мен ұйым ішіндегі жұмысқа мамандандыру арасындағы ерекшелікті мұқият айырып отырған. Барлық белгілі қоғамдарда еңбек бөлінісі бар (мысалы, ерлер мен әйелдер, фермерлер мен қолөнершілер арасында және т.б.). Бірақ ұйым ішіндегі жұмысқа мамандану – капитализмнің ерекше дамуы. Браверман қоғамдық деңгейдегі еңбек бөлінісі жеке қасиетті даралай түседі деп санайды, ал жұмыс орнындағы мамандандыру адамның мүмкіндіктерін бөліп-жарып, ақыры оны апатты тоқырауға әкеледі: «Адамның мүмкіндіктері мен мұқтаждықтарын есепке алмағанда, адамның бөлінуі – адамға қарсы және адамгершілікке қарсы қылмыс» (1974:73).

Жұмыс орнында мамандандыру міндеттерді немесе операцияларды ұсақ және бір бағытта мамандандырылған қызмет түрлеріне бөлуге және үздіксіз бөлуге мүмкіндік береді, олардың әрқайсысына кейін *басқа* жұмыскер тағайындалады. Бұл процесс – Браверман «ұсақ жұмысшылар» деп атаған құбылыстың пайда болғанын көрсетеді. Капиталистер жұмысқа жұмысшылардың өзіндік дара қабілеттерін толық пайдаланбайды. Браверманның пікірінше, капиталист алдымен жұмыс процесін бөлін, одан кейін «жұмысшыны да босатады» (1974:78) және қызметкерден дағдылары мен қабілеттерін толық пайдаланып, дербес болып кетпеуді талап етеді. Браверманның сөзіне қарағанда, қызметкер «ешқашан өз еркімен өмір бойы ұсақ жұмысшыға айналмайды. Бұл капиталистің үлесі» екен (1974:78).

Капиталист не үшін бұлай жасайды? Біріншіден, ол басқару жүйесіндегі бақылауды күшейтеді. Қызметкерді нақты тапсырманы орындап жатқан кезде бақылау кең ауқымды дағдыларды қолдануға бақылау жасауға қарағанда жеңіл. Екіншіден, ол өнімділікті арттырады. Демек, жоғары мамандандырылған тапсырмаларды орындайтын жұмысшылар тобы әрқайсысы барлық өндіріс-

тік қызметті жеке орындайтын қолөнершілерге қарағанда көп өндіре алады. Мысалы, автокөлік құрастыру желісіндегі жұмысшылар өздерінің жеке машиналарын шығаратын білікті қолөнершілермен салыстырғанда көбірек машина құрастырады, ал дербес қолөнершінің әрқайсысы өз автокөліктерін өндіреді. *Үшіншіден*, мамандандыру капиталиске қажетті еңбек күшіне ең төмен ақы төлеуге мүмкіндік береді. Капиталист жоғары ақы төленетін, білікті қолөнершілердің орнына төмен жалақысы бар, біліктілігі жоқ жұмыскерлерді пайдалана алады. Капитализмнің логикасына сүйене отырып, жұмыс берушілер жұмысшылардың еңбегін біртіндеп арзандатуға тырысады, бұл Браверманның «қарапайым еңбек» деп атаған тұжырымына алып келеді.

Мамандандыру капиталистер мен менеджерлерге өздерінің жұмысында бақылау құралы ретінде жеткілікті емес. Тағы бір маңызды құрал – ғылыми техника, оның ішінде ғылыми басқару секілді бұл ғылымды басқарма атынан еңбек бақылауына қолдануға тырысады. Браверманға ғылыми басшылық – «қашықтанған еңбекті қалай жақсы басқаруға болатын» ғылым (1974:90). Ғылыми басқарма көптеген жұмысшылардың бір шеберханадағы жұмысын бақылауға – жұмыс күнінің ұзақтығын белгілеуге, қызметкерлердің жұмысына тікелей бақылау жасауға, жұмыс ережесін бұзуды қадағалауға (мысалы, сөйлесуді) және минималды өндіріс деңгейін бекітуді бақылауға бағытталған кезеңдерден тұрады. Тұтастай алғанда, *«қызметкерге нақты жұмысты қалай істеу қажеттілігін бұйыру»* арқылы ғылыми басшылық бақылауға өз үлесін қосты (Braverman, 1974:90). Мысалы, Браверман көмір қазуға арналған FW Taylor's-тің (Kanigel, 1997) ертеректегі жұмысы туралы талқылады, оны пайдалану үшін қандай күрек түрін қолдану керегін, күрек көмір қорына ену үшін қалай тұру жолдарын және әр қозғалыста қанша көмір алуға болатыны туралы ережелерді ойлап тапты. Басқаша айтқанда, Тейлор еңбек процесін толық бақылауды қамтамасыз ететін әдістер әзірледі. Жұмысшыларға барынша аз дербес мүмкіндіктер берілді, осылайша, ақыл-ой мен оқу-әдістемелік нұсқаулар бөлінісі жасалды. Басқарма еңбек процесінің әрбір кезеңін басқару үшін жұмысқа қатысты білімдер монополиясын пайдаланды. Ақыр соңында, бұл жұмыста ешқандай маңызды біліктілік, мазмұн немесе білім қалған жоқ. Шеберлік мүлдем жойылды.

Браверман техниканы жұмысшыларды бақылау құралы ретінде де қарастырып көрді. Қазіргі заманғы техника «құралға және/немесе жұмысқа машинаның құрылымы арқылы тұрақты қозғалыс берілгенде» пайда болады (Braverman, 1974:188). Шеберлік жұмысшыда қалып қоймайды, ол машинаға орнатылған. Жұмыс процесін бақылаудың орнына жұмысшылар машинамен басқарылады. Осылайша, машиналар қызметін басқару жұмысшыларды басқарудан гөрі оңайырақ.

Браверман жұмысты мамандандыру, ғылыми басқару және машиналар секілді механизмдер арқылы басшылық қызметкерлері бақылауды күшейте алады дейді. Бұл пайдалы түсінік болса да, әсіресе бақылауға баса назар аударса да, Браверманның айрықша үлесі ретінде Маркстің еңбек процесін түпнұсқалық талдауы қамтымаған жұмыс күшінің секторларына осындай талдауды қолдануға бағытталған талпынысы болып саналады. Браверманның пікірінше, ақжағалылар мен қызметшілер де уақыт өте келе XIX ғасырдағы қолмен жұмыс істеушілерге қолданылатын бақылау процестеріне ұшырайды (Schmutz,1996).

Браверманның мысалдарының бірі – кеңсе қызметкерлері. Бір кездері

мұндай жұмысшылар қолмен жұмыс істейтіндерден өздерінің киімдері, дағдылары, дайындықтары және мансаптық болашағы сияқты артықшылықтармен ерекшеленетін топ болатын (Lockwood, 1956). Алайда бүгінгі күні екі топ бірдей бақылау құралдарына бағынады. Осылайша, зауыт пен қазіргі заманғы зауыт кеңсесі арасындағы айырмашылықты ажырату оңайға соқпады, өйткені соңғысының жұмысшылары біртіндеп дамып келеді. Ең алдымен, кеңсе қызметкерінің жұмысы уақыт өте келе көбірек мамандана бастады. Бұл – кеңсе жұмысындағы ақыл-ой мен қол еңбегінің аспектілері бөлек екенін білдіреді. Кеңсе менеджерлері, инженерлер мен техниктер қазір ақыл-ой еңбегін орындайды, ал «желілік» клерктер (қызметкерлері) деректерді енгізу сияқты қолмен істелетін жұмыстан арғы тапсырмаларды орындамайды. Нәтижесінде осы жұмыс орындарына қажетті дағдылар азайып, жұмыс орындары арнайы дайындықты талап етпейді.

Ғылыми басқарма кеңсені де басып алды деуге болады. Кеңсе тапсырмалары ғылыми тұрғыдан зерттелген және осы зерттеулердің нәтижесіне сәйкес жеңілдетіліп, жоспарланып, стандартталған. Ақырында, механикаландыру кеңседе айтарлықтай дамыды, бірінші кезекте, компьютермен компьютерлік жабдықтар арқылы маңызды қадамдар жасады.

Бұл тетіктерді кеңсе жұмыстарына қолдану арқылы менеджерлер осындай қызметкерлерді бақылауды әлдеқайда жеңілдетеді. Мұндай басқару тетіктерін кеңседе қолдану фабрикадағыдай[5] мықты және тиімді болатынына сенім аз, дегенмен әлі күнге дейін «ақ жағалылардың зауытын» дамыту үрдісіне бағытталған.

Браверманға да бірқатар сын-ескертпелер айтылғаны мәлім. Біржағынан, ол қолмен жұмыс істеу мен кеңсе жұмысы арасындағы ұқсастық дәрежесін асыра бағалаған сияқты. Екінші жағынан, бақылаумен айналысамын деп, капитализмнің экономикалық динамикасына онша көңіл бөле алмады. Соған қарамастан, ол қазіргі заманғы капиталистік қоғамдағы еңбек процесі туралы түсінігімізді кеңейтуге айтарлықтай еңбек сіңірді. (Foster, 1994; Meiksins, 1994).

Капитал мен еңбек тақырыбындағы өзге зерттеулер. Басқару мәселесі Ричард Эдвардс үшін аса маңызды (1979). Эдвардс XX ғасырдағы жұмыс орнының өзгеру сырын бақылаудан іздейді. Маркстің ізінен ере отырып, Эдвардс бұрынғы және қазіргі жұмыс орнын таптық конфликтінің алаңы ретінде қарастырады, бұл оның терминінде «дау-дамай жері» болып аталған. Бұл саланың төменгі жағында айтарлықтай драмалық өзгерістер болды. XIX ғасырдағы бәсекеге қабілетті капитализмде «қарапайым» басқару қолданылған, онда билік жеке-дара жүзеге асырылды, жұмысшыларға кеңес беру, қорлау не қорқыту үшін жұмыс процесіне жиі араласып отырған және жақсы өнімділік үшін сыйақы берілін, жалдау және тұрған орнында атып тастау, қызмет көрсетушілердің адалдығын қолдау және жақсы ниеттестік немесе, керісінше, деспот секілді басқару әрекеттері қолданылған (R. Edwards, 1979:19). Көптеген шағын бизнесте бұл бақылау жүйесі жалғасса да, қазіргі заманғы ауқымды ұйымдар үшін тым қатыгездік болды. Осындай ұйымдарда қарапайым бақылау тұлғасыз, техникалық және бюрократиялық басқарудың неғұрлым күрделі механизмдерімен ауыстырылды. Қазіргі заманда қызметкерлерді жұмыс істейтін технологиялар арқылы басқаруға болады. Бұған классикалық мысал ретінде, автокөлік құрастыру желісін айтсақ болады, онда жұмысшылардың әрекеттері желінің үзіліссіз қажеттіліктерімен анық-

талады. Тағы бір мысал: қызметкердің қаншалықты жұмыс істейтінін және қаншалықты қателесетінін нақты қадағалауға болатын заманауи компьютер бар. Қазіргі заманғы қызметкерлер де қадағалаушылар ұйымының жеке бақылауымен емес, бюрократияның жеке ережелерімен бақыланады. Капитализм үнемі өзгеріп келеді және онымен бірге жұмысшылар да жаңа әдіспен бақыланып басқарылады.

Сондай-ақ Майкл Буравойдың (1979) жұмысын және капиталистік жүйедегі жұмысшылардың неге соншалықты еңбек ететініне қызығушылығын атап өтуге болады. Ол Маркстің түсіндіруі бойынша, мұндай қиын жұмыс мәжбүрлеудің нәтижесі екенін қабылдамайды. Кәсіподақтардың пайда болуы және басқа да өзгерістер өнеркәсіптің өз еркімен билеп-төстеуін жойды. «Мәжбүрлеу жұмысшылардың цехтағы жұмыс орнына келгенде не істегенін түсіндіре алмады» (Burawoy, 1979:xii). Буравойдың ойынша, ішінара жұмысшылар капиталистік жүйеде жұмыс істеуге келіседі және, ең болмаса, келісімнің бір бөлігі жұмыс орнында жасалады.

Біз Буравойдың көзқарастарын зерттеуінің бір аспектісінен көре аламыз. Бұл аспект – жұмысшылардың жұмыс орында ойнайтын ойындары мен жалпы алғанда, олардың дамытатын бейресми практикалары. Сарапшылардың көбі оларды иеліктен айыруға және жұмысқа байланысты басқа да наразылықтарды төмендету барысындағы жұмысшылардың күші ретінде қарастырады. Бұдан басқа олар әдетте қызметкерлерді басшылыққа қарсы тұратын әлеуметтік тетік деп есептеді. Керісінше, Буравой бұл ойындар «әдетте тәуелсіз, басқаруға қарсы» емес деп қорытындылайды (1979:80). Іс жүзінде, «басшылық, кем дегенде төменгі деңгейде, ойын ұйымдастыруда ғана емес, оның ережелерін сақтауды қамтамасыз етуге де қатысады» (1979:80). Басшылыққа, ұйымға немесе, сайып келгенде, капиталистік жүйеге қарсы тұрудың орнына бұл ойындар шын мәнінде оларды қолдайды. Біріншіден, ойыншылар өзара жалпыға ортақ ойын ережелерін анықтайтын әлеуметтік қатынастар жүйесі (билеуші менеджер жұмысшы) туралы келісім жасайды. Екіншіден, менеджерлер мен жұмысшылар ойынға қатысқандықтан, ойынға жауап беретін антагонистік әлеуметтік қатынастар жүйесі жасырын қалады.

Буравойдың пайымдауынша, белсенді ынтымақтастық пен келісімді қалыптастырудың мұндай әдістері қызметкерлердің табысқа жету үшін ынтымақтастығын күшейтуге қарағанда әлдеқайда тиімді (мысалы, ынтымақтастық жасамайтын адамдарды жұмыстан шығару сияқты). Ақырында Буравой мұндай ойындар мен басқа бейресми практикалар қызметкерлердің жүйеге мойынсұнуына, сондай-ақ табыстың үнемі өсіп отыруына өз үлесін қосады деп есептеді.

Фордизм және постфордизм

Экономикалық бағыттағы марксистердің ең соңғы мәселелерінің бірі – «біз «фордизмнен» «постфордизмге» көшудің куәсі болдық па?» деген сауал (A. Amin, 1994; Kiely, 1998; Wiedenhoft, 2005). Бұл алаңдаушылық заманауи кезеңнен постмодернистік қоғамға өтіп кеткеніміз туралы үлкен мәселеге байланысты туындады (Gartman, 1998). Осы мәселені біз жалпы (17-тарау), сондай-ақ қазіргі заманауи теорияшыл-марксистер (осы тараудың соңында) қалай қарастыратынын талқылаймыз.

Жалпы, *фордизм* заманауи дәуірге, ал *постфордизм* соңғы постмодерн

дәуірімен байланысты (фордизмге деген марксистік қызығушылық жаңа емес, Gramsci [1971] 1931 жылы бұл туралы эссе жазды).

Фордизм, әрине, Генри Фордтың ойлап тапқан идеяларымен, принциптерімен және жүйелерімен байланысты. Форд, әдетте, қазіргі заманғы жаппай өндіріс жүйесін дамытуға, ең алдымен, автокөлік құрастыру желісін құру арқылы келеді. Фордизммен байланысты келесі сипаттамаларды атауға болады:

- біртекті өнімнің жаппай өндірісі;
- инструменталды сызық сияқты икемді емес технологияларды қолдану;
- стандартталған жұмыс тәртібін (Taylorism) қабылдау;
- өнімділіктің артуы «масштаб эффектісі», сондай-ақ деквалификация, интенсификация және еңбек гомогенизациясы арқылы іске асады (Clarke, 1990:73);
- бұқаралық жұмысшылар мен бюрократиялық кәсіподақтардың пайда болуы;
- кәсіподақтармен біртұтас жалақы туралы келіссөздер пайда мен өнімділікті арттырады;
- бұқаралық өндірістердің тұтыну үлгілерін гомогенизациялау, нәтижесінде гомогенделген өнімдер нарығының өсуі;
- кәсіподақ арқылы жалақының өсуі, жаппай өндірілген өнімнің артуына деген сұранысты тудырады;
- кейнстік макроэкономикалық саясат пен еңбек нарығын реттейтін өнімдер нарығы, мемлекет тарапынан ұжымдық келіссөздер арқылы реттелінеді;
- өнеркәсін талап ететін жаппай жұмысшыларды дайындайтын оқу орындары (Clarke, 1990:73).

XX ғасырда фордизм, әсіресе Құрама Штаттарда өркендеп, өз шегіне жетті. 1970 жылдары, яғни 1973 жылғы мұнай дағдарысы, американдық автомобиль индустриясының бәсеңдеуі және жапон әріптестерінің қарқынды дамуынан кейін төмендей бастады. Нәтижесінде біз фордизмнің құлдырауына және постфордизмнің үстемдік құрғанына куә боламыз:

- бұқаралық өнімдерге деген қызығушылықтың төмендеуі, әсіресе сәнде және сапада жоғары мамандандырылған өнімдерге қызығушылықтың артуымен бірге жүреді;
- қосымша мамандандырылған өнімдер қысқа өндіріс процестерін талап етеді, бұл аз мөлшердегі өндірістік жүйелердің пайда болуына әкеледі;
- жаңа икемді өндіріс заманауи технологиялардың пайда болуымен табыс табады;

– заманауи технологиялар қызметкерлерден өз кезегінде әртүрлі дағдыларды, үздік оқытуды, үлкен жауапкершілікті және автономияны талап етеді;

– өндіріс барынша икемді жүйелер арқылы басқарылуы керек;

– үлкен, икемсіз бюрократияны икемді жұмыс істеу үшін айтарлықтай өзгерту қажет;

– бюрократияға ұшыраған кәсіподақтар (және саяси партиялар) енді жаңа және өте сараланған еңбек күшінің қызығушылықтарын, мүдделерін талапқа сәйкес қорғамайды;

– орталықтандырылмаған ұжымдық келіссөздер орталықтандырылған келіссөздерді ауыстырады;

– қызметкерлер адам ретінде барынша саралана түседі және сараланған әртүрлі тауарларға, өмір салты мен мәдениет мекемелеріне мұқтаж болады;

– орталықтандырылған мемлекет жалпы халықтың түрлі қажеттіліктерін қанағаттандыра алмайды (мысалы, денсаулық, әл-ауқат, білім) осыған сай дифференциалды, икемді мекемелер қажет (Clarke,1990:73–74).

Егер фордизмнен кейінгі постфордизмге ауысудың нәтижелерін қорытындылау қажет болса, ол гомогендіктен гетерогендікке көшу түрінде сипатталады. Бұл жерде екі негізгі мәселе бар. Біріншіден, фордизмнен постфордизмге көшу болды ма (Pelaez and Holloway, 1990)? Екіншіден, постфордизм фордизмге байланысты мәселелерді шешеді деген үміт бар ма?

Біріншіден, әрине, фордизммен постфордизм арасындағы анық тарихи үзіліс болған жоқ (S. Hall, 1988). Постфордизмнің қазіргі заманғы элементтері заманауи әлемде пайда болғанын мойындағымыз келсе де, фордизм элементтерінің жоғалып кетпейтіні және ары қарай сақтала беретіні анық.

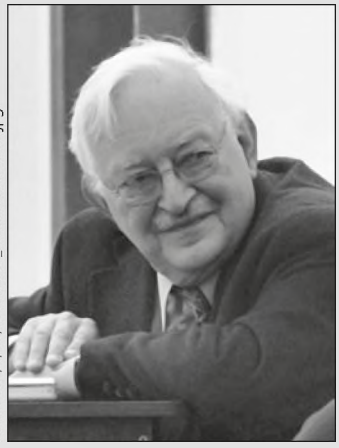
Мысалы, «McDonaldism» дейтін фордизммен ұқсас көптеген қасиетке ие құбылыс қазіргі қоғамда керемет қарқынмен өсіп келеді. Fast-food мейрамханасының үлгісі негізінде «McDonaldism» қағидалары қоғамның көп салаларында қолданылады (Ritzer, 2013).

«McDonaldism» (макдональдизм) фордизмнің өзіне ұқсас көптеген белгілерімен біртектес: ол да қатаң технологиялармен, стандартталған жұмыс тәртібімен, буферизациямен, еңбекті гомогенизациялаумен (тұтынушымен), жаппай жұмысшымен, тұтынуды гомогенизациялаумен т.б сипаттармен ерекшеленеді. Осылайша фордизм қазіргі заманауи әлемде де бар, бірақ ол макдональдизмге ауысқан. Сонымен қатар классикалық фордизм, мысалы, жинақтық сызық түрінде, американдық экономикада айтарлықтай өз мәнін сақтаған.

Екіншіден, егер постфордизм бізбен бірге өмір сүріп отыр деген идеяны мойындасақ, ол қазіргі заманғы капиталистік қоғамның мәселелерін шеше ала ма? Кейбір неомарксистер (және капиталистік жүйенің көптеген жақтаушылары [Womack, Jones and Roos, 1990]) оған зор үміт артады: «Постфордизм негізінен болашақ капиталистік дамуда әлеуметтік демократияның құтқарушысы болады» (Clarke, 1990:75). Дегенмен бұл тек үміт қана

ИММАНУИЛ ВАЛЛЕРСТАЙН

БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ



Alexei Kouprianov/ https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/47/Immanuel_Wallerstein.2008.jpg

Иммануил Валлерстайн Африкада сарапшы ретінде 1960 жылдары көпшілікке танылғанмен, әлеуметтанудағы ең маңызды үлесі – *The Modern World-System* («Модерн әлем-жүйесі») атты кітабы ([1974] 2011). Бұл кітап бірден зор табысқа жетті. Әлемдік даңққа ие болып, дүние жүзінің он тіліне және Брайль қарібіне аударылды.

1930 жылы 28 қыркүйекте дүниеге келген Валлерстайн өзінің барлық ғылыми атағын, сонымен қатар 1959 жылы докторлық дәрежесін Колумбия университетінен алған. Одан кейін Колумбияда оқытушы болып қызмет атқарды. Көп жылдардан кейін, тағы да Монреальдағы Макгилла университетінде бес жыл қызмет істеп, 1976 жылы Бингемтондағы Нью-Йорк мемлекеттік университетінің әлеуметтану ғылымының беделді профессоры атанды.

Валлерстайн 1975 жылы *«Модерн әлем-жүйесі»* кітабының бірінші томы үшін Сорокин атындағы беделді сыйлыққа ие болды. Сол уақыттан бастап, осы тақырып бойынша жұмысын жалғастырды және бірнеше мақала жазып,1914 жылға дейінгі әлемдік жүйені талдау жайлы қосымша үш том дайындады.

Шын мәнінде, талдаудың бұл тәсілі ерекше назар аудартады, оған деген қызығушылық әлі жалғасып келеді және бұл жұмыстың өзіне қарағанда маңыздырақ болды. Әлемдік жүйенің тұжырымдамасы әлеуметтанудағы ой-пікірмен зерттеудің басты бағыты болып табылады, оған аздаған ғалымдар ғана үміткер болуы мүмкін. Көптеген әлеуметтанушылар қазіргі уақытта әлемдік жүйе туралы зерттеулер жүргізіп, теориялық тұрғыдан Валлерстайнды сынап жатыр, бірақ олардың барлығы өз идеяларының генезисінде оның маңызды рөл атқарғанын айқын мойындайды (Chase-Dunn, 2005a).

Әлемдік жүйенің тұжырымдамасы мәні зор еңбек болып табылса да, одан гөрі Валлерстайнның теориялық тұрғыдан тарихи зерттеулерді жандандырудағы рөлі айрықша маңызды еді. Әлеуметтанудың алғашқы жылдары Маркс, Вебер және Дюркгейм секілді зерттеушілердің ең негізгі еңбектерінің маңызды бөлігінде әртүрлі сипат болды. Алайда соңғы жылдары көптеген әлеуметтанушылар осындай зерттеулерді жүргізуден және сауалнама мен сұхбат сияқты икемді әдістерді қолданудан бас тартты. Бұл әдістер тарихи әдістерге қарағанда тезірек және ыңғайлы, алынған деректерді компьютер арқылы талдау оңайырақ болады. Осындай әдістерді қолдану тарихқа бағдарланған білімнің кең ауқымын емес, техникалық білімнің тар шеңберін талап етеді. Сонымен қатар теориялар сауалнамалар мен сұхбаттардың көмегімен зерттеулер жүргізуде салыстырмалы түрде шамалы рөл атқарады. Валлерстайн тарихи зерттеулерге қызығушылықты қалпына келтіруге тырысқан ғалымдардың бірі болды.

және кейбір бақылаушылардың пайымдауынша, кез келген жағдайда постфордизмнің сенім артатын нирванас болмауы әбден мүмкін.

Жалпы, жапон моделі (1990 жылдары жапон индустриясының қарқынды төмендеуімен) постфордизмнің негізі деп саналады. Алайда жапон индустриясының зерттеу нәтижелері (Satoshi, 1982) және жапондық басқару әдістерін қолданатын американдық салаларда (Parker and Slaughter, 1990) осы жүйелермен байланысты үлкен қиындықтар бар екенін және олар тіпті жұмыс-

керді пайдалану деңгейін арттыруға қызмет етуі мүмкін болатынын көрсетеді. Паркер мен Слотер *(Parker and Slaughter)* Америка Құрама Штаттарында (және Жапонияда әлдеқайда нашар) қолданылатын жапониялық бұл жүйені «жаппай күйзелістік басқару» деп атайды:

«Мақсат – жүйені үзу нүктесінде резеңке таспа сияқты созу» (1990:33). Басқа заттармен қатар дәстүрлі американдық желілерге қарағанда жұмыс тез арада жеделдетіліп, желіден қалыспау үшін жұмысшыларға зор ауыртпашылық түсетіндіктен, үлкен ерлікпен жұмыс істеуге тура келеді. Тұтастай алғанда, Левидоу жаңа, постфордизмдік жұмысшыларды «олар зауыт жұмысшылары болсын, бөренелер саудасы үйінде жұмыс істейтіндер болсын, жекешелендірілген қызметшілер немесе тіпті политехникалық оқытушылар болсын, көбіне төменгі нақты жалақыға бола, өздерінің өнімділігін арттыру үшін үнемі қысымға ұшырап отырады» деп сипаттайды (1990:59). Мысалы, капитализмнің мәселелерін шешудің орнына, постфордизм капиталистердің қызметкерлерді қанаудың неғұрлым арттыра түсетін қасақана жаңа фазасына айналуы мүмкін.

Тарихи бағдарланған марксизм

Тарихи зерттеулерге бағдарланған марксистер марксизмнің тарихшылдыққа қатысты алаңдаушылығына адал екенін дәлелдейді. Маркстің тарихи-зерттеулері ішіндегі ең атақтысы қоғамның капитализмге дейінгі экономикалық формацияларын зерттеу болды ([1857–1858] 1964). Марксистік көзқарас бойынша, тарихи жұмыстың айтарлықтай бөлігі өтіп кеткен (мысалы, S. Amin, 1977; Dobb, 1964; Hobsbawm, 1965). Бұл бөлімде тарихи бағытты бейнелейтін жұмыс мүшесімен – Иммануил Валлерстайнның ([1974] 2011, [1980] 2011, [1989] 2011, 1992, 1995, 2011 ж., Чейз-Данн, 2001, 2005a; Dunn және Inoue, 2011) қазіргі заманғы әлемдік жүйе жөніндегі зерттеулерімен жақын танысамыз (Chase-Dunn, 2005b).

Модерн әлем-жүйесі

Валлерстайн марксистік ойшылдардың көпшілігі пайдаланатын бірліктерден бөлек, талдау бірлігін таңдады. Ол жұмысшыларға, таптарға, тіпті Штаттарға қараған жоқ, өйткені олардың аясы мақсаттарын айқындауға тарлық етті. Оның орнына ол саяси немесе мәдени шекаралармен шектелмеген, еңбек бөлінісін қамтитын кең экономикалық бірлікті қарастырды. Валлерстайн осы бірлікті әлемдік жүйенің тұжырымдамасынан тапты, ол шекаралар жиынтығы мен белгілі бір өмір сүру деңгейі бар өзіндік әлеуметтік жүйе болып табылады, яғни ол мәңгілік созылмайды. Ол көптеген әлеуметтік құрылымдар мен мүшелік топтардан тұрады. Дегенмен Валлерстайн жүйені біртұтас ұстап тұру туралы консенсус тұрғысынан анықтауға бейім болмады. Керісінше, ол жүйені ажырамас кернеудегі түрлі күштер бірге ұстап тұрғанын көрді. Бұл күштер әрдайым жүйені ажырату үшін әрекет етуі мүмкін.

Валлерстайн қазіргі уақытта әлемдегі жүйенің тек екі түрі болғанын айтады. Бірі – ежелгі Рим үлгісіндегі әлемдік империя. Екіншісі – заманауи капиталистік әлемдік экономика. Әлемдік империя саяси (және әскери) үстемдікке негізделсе, ал капиталистік әлемдік экономика экономикалық үстемдікке не-

гізделген. Капиталистік әлемдік экономика бірнеше себептермен әлемдік империядан гөрі тұрақты болып есептеледі. Бір жағынан, оның кең базасы бар, себебі ол көптеген мемлекетті қамтиды. Екінші жағынан, ол экономикалық тұрақтандыру үдерісіне ие. Капиталистік әлем экономикасындағы жеке саяси құрылымдар шығындардың барлығын өтейді, ал экономикалық пайда жеке қолға таратылады. Валлерстайн үшінші әлемдік жүйені, *әлеуметтік әлем үкіметінің* болу *мүмкіндігін* болжайды. Капиталистік әлемдік экономика саяси секторды экономикалық сектордан бөлетін болса, әлеуметтік әлем экономикасы оларды реинтеграциялайды.

Негізгі географиялық аймақ капиталистік әлемдік экономикада үстемдік етеді және жүйенің қалған бөлігін пайдаланады. *Периферия* шикізатты ядроға жеткізетін және оны пайдаланатын аймақтардан тұрады. *Жартылай периферия* – қалдық санат, қанаушыларды және қаналатындар арасындағы көптеген аумақтардың жиынтығын қамтиды. Басты мәселе Валлерстайн үшін қанаудың халықаралық бөлімі мемлекеттік шекаралармен емес, әлемдегі экономикалық еңбек бөлінісі арқылы анықталады.

Валлерстайнның *The Modern World-System* («Модерн әлем-жүйесі») еңбегінің бірінші томында ([1974] 2011) әлемдік жүйенің пайда болуы шамамен 1450–1640 жылдар аралығын қамтиды. Бұл дамудың маңыздығы саясидан (және сәйкесінше әскери) экономикалық басымдыққа ауысуында жатыр. Валлерстайн экономиканы саясатқа қарағанда әлдеқайда тиімді және мейлінше қарабайыр үстемдік құралы ретінде көрді. Саяси құрылымдар өте қиын, алайда экономикалық қанау «үстемдікті төменгі таптардан жоғарғы таптарға, шеткіден орталыққа дейін, көпшіліктен азшылыққа дейін арттыруға мүмкіндік береді» (Wallerstein, [1974] 2011:15–16). Қазіргі дәуірде капитализм әлемдік экономиканың өсуі мен дамуына негіз болды, бұл біртұтас саяси құрылымның көмегінсіз жүзеге асырылды. Капитализмді саяси үстемдіктің экономикалық баламасы ретінде қарастыруға болады. Ол саяси эксплуатацияда қолданылатын неғұрлым қарапайым әдістерге қарағанда, экономикалық артықшылықтар арқылы көбірек ықпал ете алады.

Валлерстайн феодализмнің «күйреуінен» капиталистік әлемдік экономиканың пайда болуына дейін үш нәрсе қажет деп санайды: қанау мен отарлау арқылы географиялық кеңею, аймақ үшін (мысалы, ядро, периферия) түрлі бақылау әдістерін әзірлеу, әлемдік экономика, дамушы капиталистік әлемдік экономиканың негізгі тірегі болуы тиіс күшті мемлекеттердің дамуы.

Олардың әрқайсысын өз кезегімен талдап көрейік.

Географиялық кеңею. Валлерстайн халықтар арасындағы географиялық кеңею басқа екі кезең үшін міндетті шарт деп санайды. Португалия шетелдерде барлау жұмыстарына жетекшілік етуді өз қолына алды және бұған басқа да еуропалық елдер қосылды. Валлерстайн белгілі бір елдер туралы немесе жалпы Еуропа туралы айтуға сескенетін. Ол өзінің қызығушылықтары үшін әрекет етіп жүрген адамдар тобы арқылы жасалынған шекарадан тыс кеңеюді көргісі келді. Элиталық топтар, мысалы дворяндар, әртүрлі себептер бойынша шетелде кеңейтуді қажет етті. Біріншіден, олар феодалдық экономиканың құлдырауымен туындаған жаңа таптық қақтығысқа душар болды. Құл саудасы оларды капиталистік экономиканы құруға қажетті жұмыс күшімен қамтамасыз етті. Екіншіден, кеңейту оларды әртүрлі шикізат түрлерін – алтын құймаларын, азық-түліктерді және шикізаттарды арттыруға қажетті түрлі тауарлармен қамтыды.

Дүниежүзілік еңбек бөлінісі. Географиялық кеңеюден кейін әлем келесі кезеңге – еңбек әлемінің бөлінуіне дайындалды. XVI ғасырда капитализм әлемді басқаратын негізгі әдіс ретінде статизмді алмастырды, бірақ капитализм әлемде біркелкі дамыған жоқ. Валлерстайн, шын мәнінде, капиталистік жүйенің біртектілігі оның біркелкі дамымағанына негізделгенін айтты. Марксистік бағытты ескере отырып, Валлерстайн мұны келісілген тепе-теңдік деп ойламаған, керісінше, басынан бастап конфликтіге толы болатын деп айтады. Капиталистік дүние жүйесінің әртүрлі бөліктері ерекше арнайы функциямен мамандандырыла бастаған: еңбек күшін дамытуға, азық-түлікті өндіруге, шикізатпен қамтамасыз етуге және өнеркәсіпті ұйымдастыруға маманданды. Сонымен қатар әртүрлі аймақтар да белгілі сала қызметкерлерінің түрлерін дайындауға маманданған. Мысалы, Африка құлдарды шығарған; Батыс және Оңтүстік Еуропаның көптеген шаруа қожалығында фермерлер болған; Батыс Еуропада жалдамалы қызметкерлердің, басқарушы таптардың және басқа да білікті, қадағалаушы қызметкерлердің орталығы болды.

Тұтастай алғанда, халықаралық еңбек бөлінісінің үш бөлігінің әрқайсысы еңбекті бақылау режимі бойынша ерекшеленді. Ядро бос жұмыс күшіне ие болды, периферия мәжбүрлі еңбекпен сипатталды, ал жартылай периферия нағыз бірлесіп қолдану орталығы болды. Валлерстайн капитализм кілті білікті жұмысшыларға арналған еркін еңбек нарығында және перифериялық аймақтарда біліктілігі төмен жұмысшыларға арналған мәжбүрлі еңбек нарығында үстем болатын ядрода жатыр деп пайымдайды. Мұндай қисын капитализмнің мәні (essence) болады. Егер бүкіл әлемде еркін еңбек нарығы даму керек болса, онда бізде социализм дамиды.

Әлемнің кейбір өңірлерінде шағын артықшылықтарды дамытудан бастайды, олар кейінірек үлкен артықшылықтарға ие болу үшін негіз есебінде қолданылады. XVI ғасырда, ең алдымен, Батыс Еуропаның негізгі аумағы, қалалардың дамуына байланысты салалар дамыды және саудагерлердің маңызы арта түскендіктен, оның артықшылықтарын тез өрістетті. Ол сондай-ақ кең ауқымды қызмет түрлерін дамыту арқылы өз қызмет аясын кеңейтуге көшті. Сонымен қатар оның қызметінің әрқайсысы тиімдірек болу үшін қызметтер жақсы мамандандырылды. Керісінше, периферия тоқтап, Валлерстайн «моно-мәдениет» деп атаған, бірыңғай сараланған қоғамға жақындай түсті.

Негізгі мемлекеттердің дамуы. Әлемдік жүйе дамуының үшінші кезеңі саяси секторды және түрлі экономикалық топтардың мемлекеттік құрылымдарын өз мүдделерін қорғауға және дамытуға қалай қолданатынын қарастырады. Шынайы монархиялар батыс Еуропадағы капитализмнің дамыған кезеңімен сәйкес уақытта пайда болды. XVI–XVIII ғасырлар аралығында мемлекеттер Еуропадағы орталық экономикалық субъектілер болды, бірақ кейінірек экономикалық орталыққа көшті. Негізгі бағыттардағы күшті мемлекеттер капитализмді дамытуда маңызды рөл атқарды және сайып келгенде, өзіндік күйреуінің экономикалық базасын қамтамасыз етті. XVI ғасырда еуропалық мемлекеттер басқалармен қатар бюрократиялық жүйелерді өркендету, кеңейту және қоғамдағы монополияны құру, бірінші кезекте, ішкі әскерді дамытып, ішкі тұрақтылықты қамтамасыз ету үшін олардың қызметін заңдылыққа айналдыру арқылы нығайтты. Негізгі аймақтың жай-күйін күшті саяси жүйелер дамытқанмен, периферия, сәйкесінше, әлсіз аймақтарды дамытқан.

Кейінгі зерттеулер. *The Modern World-System* («Модерн әлем-жүйесінің») екінші томында Валлерстайн ([1980] 2011) әлемдік экономиканың 1600–1750 жылдардағы шоғырландыру тарихын талқылау мәселесін көтерді. Бұл еуропалық дүниежүзілік экономиканың айтарлықтай кеңею кезеңі емес еді, бірақ осы жүйеде бірқатар елеулі өзгерістер болды. Мысалы, Валлерстайн Нидерланды ядросының өсуі мен кейінгі құлдырауын талқылады. Кейінірек ол екі негізгі мемлекет – Англия мен Франция арасындағы конфликтіні, сондай-ақ Англияның соңғы жеңісін талдады. Периферияда Валлерстайнның егжей-тегжейлі сипаттамалары испандық Американың циклдік жай-күйін қамтиды. Жартылай периферияда біз Испанияның құлдырауы мен Швецияның өркендеуін бақылаймыз.

(Модерн әлем-жүйесінің) үшінші томында Валлерстайн ([1989] 2011) өзінің тарихи талдауын 1840 жылдарға дейін жеткізеді. Валлерстайн 1730–1840 жылдар аралығындағы үш оқиғаны – Индустриялық революцияны (ең алдымен Англияда), Француз революциясын және Америкадағы еуропалық отарлар тәуелсіздігін қарастырады. Оның пікірінше, олардың ешқайсысы әлемдік капиталистік жүйенің негізгі мәселесі болмаған, керісінше, олар «одан әрі шоғырландыру және нығаю» болып көрінген (Wallerstein, [1989] 2011:256).

Валлерстайн Англия мен Франция арасындағы ядроның үстемдігі үшін күрес туралы тақырыпты жалғастырады. Алдыңғы талдау кезеңінде дүние жүзі экономикасы тоқтап қалса, қазір ол кеңейе түсті және Ұлыбритания индустрияландыруды тездетіп, ауқымды салаларға үстемдік ете бастады. XVIII ғасырда Францияның өнеркәсіптік аймақта үстемдікке ие болғанына қарамастан, Англия қарқынды дамып алға озды. Француз революциясы әлемдік капиталистік жүйенің дамуында, әсіресе феодализмнің ұзаққа созылған мәдени құндылықтарынан ірге ажыратуда, сондай-ақ мәдени-идеологиялық жүйені экономикалық және саяси шындыққа сәйкестендіруге көмектесуде маңызды рөл атқарды (төменде IV том талқылауын қараңыз). Алайда төңкеріс, сол сияқты Наполеонның ережелері мен соғыстар Францияның индустриялық дамуына кедергі келтірді. Осы кезеңнің аяғында «Ұлыбритания әлемдік жүйеде шын мәнінде гегемониялық үстемдікке ие болды» (Wallerstein, [1989] 2011:122).

1750–1850 жылдар аралығындағы уақыт кезеңі әлемдік экономиканың перифериясына (Үндістанның субконтиненті, Османлы және Ресей империясы, Батыс Африка) жаңа аймақтардың енуімен сипатталды. Бұл аймақтар Валлерстайнның әлемдік жүйенің «сыртқы аумағы» деп аталатын бөлігі болды және осылайша жүйеге қатысы бар дегенмен, бірақ ондай жүйенің өзі болмады.

Сыртқы аймақтар – әлемдік экономика тауарларын қажет еткен, бірақ негізгі елдерден өндірілетін тауарлардың өзара импортына қарсы тұра алатындар. Осы сыртқы аймақтарды біріктіру нәтижесінде сыртқы әлемге жақын елдер әлемдік жүйеге тартылды. Осылайша, Үндістанды біріктіру Қытайдың периферия бөлігіне айналуына ықпал етті. XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында инкорпорацияның қарқыны үдеп, «бүкіл әлем, тіпті капиталистік әлемдік экономикадағы ешқандай бөлікке кірмеген аймақтар да тартылды» (Wallerstein, [1989] 2011:129).

Әлемдік экономикаға енудегі қысым қосылған мемлекеттерден емес, «әлемдік экономиканың қажеттілігінен, оның өз шекарасын кеңейту қажеттілігінен, өзі әлемдік экономикадағы қысымның ішкі факторы болуы себепті» туындайды (Wallerstein, [1989] 2011:129). Сонымен қатар инкорпорация процесі күрделі емес, бірте-бірте пайда болатын процесс.

Валлерстайн ([1989] 2011:170) марксизмнің экономикалық бағытына сүйене отырып, әлемдік экономиканың бір бөлігіне айналуы «міндетті түрде», қатысушы мемлекеттердің саяси құрылымдарының мемлекетаралық жүйенің бір бөлігі болуы тиіс екенін білдіреді. Осылайша, біріккен аймақтардағы мемлекеттер осы мемлекетаралық саяси жүйенің бір бөлігіне айналып, жаңа саяси нысандармен алмастырылуы немесе осы саяси жүйенің бөлігі болған мемлекеттер қатарына енуі мүмкін.

Қосылу үдерісінің соңында пайда болған мемлекеттер мемлекетаралық жүйенің бөлігі болып қана қоймай, сонымен бірге олар экономикалық мүдделерін сыртқы араласудан қорғай алатындай қауқарлы болуы тиіс. Алайда олар тым күшті болмау керек, яғни олар капиталистік әлемдік экономика талаптарына сәйкес әрекет етуден бас тарта алатындай дәрежеде қуатты болмау қажет.

Ақырында, Валлерстайн Солтүстік және Оңтүстік Америкадағы 1750–1850 жылдардағы отарлықтан азат етілу жайын зерттейді. Бұл Американың Ұлыбритания, Франция, Испания және Португалия бақылауынан шыққаны туралы деректі нақтылайды. Бұл отарлықтан азат етілу әсіресе Құрама Штаттарда, сонымен бірге әлемдік капиталистік жүйенің кейінгі дамуында үлкен серпін туғызуы тиіс еді.

Аз уақыт бұрын Валлерстайн *Centrist Liberalism Triumphant* («Модерн әлемжүйесінің») (2011a) «Орталықтандырылған либерализм триумфы (салтанаты)» деп аталған төртінші томын жариялады. Бұл шығарма 1789–1914 жылдар аралығын қамтиды. Капиталистік әлемдік экономиканың саяси және экономикалық құрылымдарының пайда болуын сипаттайтын алдыңғы томдардан айырмашылығы – бұл томда капиталистік әлемдік экономика идеологиясының пайда болуы сипатталады. XIX ғасырға дейін «әлемдік жүйенің саяси экономикасы мен оның дискурстық риторикасы» арасында айырмашылық болды (2011a:277). Бұдан бұрынғы құрылымдық жетістіктерді нығайту үшін әлемдік жүйе де заңды идеологияны талап етті. Валлерстайн бұл идеологияны геомәдениет деп атайды: «Геомәдениетте біз бүкіл әлемде кеңінен айқын және жасырын таралған құндылықтарды ескереміз» (2011a:277). IV томда XIX ғасырдың ортасында орталық либерализм заманауи әлемдік жүйенің геомәдениеті ретінде сипатталады.

Француз төңкерісінен кейін пайда болып, орталықтандырылған либерализмнің әлемдік капитализмнің геомәдениеті ретінде табысты болатыны күмәнді. XIX ғасырдың бірінші жартысында орталықтандырылған либерализмге сол жағынан социализм және оң жағынан ескішілдік қарсы шықты. Осы көзқарастардың әрқайсысы француз төңкерісінің мағынасын нақты түсіндірді, қазіргі заманның «тарихи пәні» туралы ерекше көзқарасты және мемлекеттің осы тарихи тақырыпқа қатынасы туралы әртүрлі идеяларды ұсынды. Дегенмен «либерализмге қатысты осы қарама-қарсылықтың артында барлық тәртін-талаптардың басты компоненті ретінде өндіріс арқылы прогреске жетеміз деген либералдық сенім тұрды» (2011a:18). Ескішілдік және социализмнің шиеленісі белсенді болғанмен, бұл ортақ көзқарас орталықтандырылған либерализмге қарсы барлық ұстанымдарды күшейтеді.

Валлерстайн үш заманауи әлеуметтік институт: либералдық мемлекет, қазіргі заманғы азаматтық және әлеуметтік ғылымдар пайда болғанын анықтап, либерализмнің әлемдік жүйенің бір бөлігі болатынын көрсетеді. Либерализммен «араласпау» *(laissez-faire)* идеологиясына қарамастан, Валлерстайн (Карл Поланийдің пікірінше) орталықтандырылған либерализмнен мықты

мемлекет құрылуын талап етеді. Либералдық мемлекеттің басымдығы – араласусыз нарыққа шығуын қамтамасыз ету емес, тұтастай алғанда экономикалық өсуді қамтамасыз ету. Бұл еркін нарықтық заңнаманы қамтуы мүмкін, бірақ ол сондай-ақ еркін нарықты құруға қатысы жоқ заңдарды да қамтуы мүмкін. Мысалы, либералды мемлекет әлеуметтік жақсарту бағдарламаларын құру ісіне де қатысқан. Әлеуметтік мелиорация саясаттары экономикалық өнімділікке үлес қосады деп есептелінген, бірақ одан да маңыздысы – бағдарлама «қауіпті таптарды оқшаулау» саяси мақсатына да қызмет етті (2011a:140). Бұл радикалды социализмді либерализм жобасына айналдырып, оны елеулі идеологиялық қауіп ретінде жойды.

Азаматтық теңдік пен демократиялық ұжымдық басқару тұжырымдамасы «либералды идеологияның орталығы» болған (Wallerstein, 2011a:217). Жалпыға бірдей сайлау құқығы либералды мемлекет құрған элиталардың билігіне қауіп төндірді. Нәтижесінде инклюзивті азаматтық ұғымы «белсенді» азаматтардың санын азайтуға бағытталған (яғни ұжымдық басқаруда қатысуға рұқсат етілген) біршама шектеулермен қатар жүрді. Басқалармен қатар әйелдер мен нәсілдік топтар «пассив» азаматтар тобына жатқызылды. Олар либералды мемлекеттің қорғауына сүйене алар еді, бірақ оның басқаруына қатыса алмады. Бұл қосу-алу (inclusion-exclusion) жүйесінде, «XIX ғасырда біздің заманымыздың бірегейлікке қатысты барлық тұжырымдамалары мен терминдер жиынтығы құрылған», олар XIX және XX ғасырлардағы ірі қоғамдық қозғалыстардың негізі болды (2011 a:217).

Ақырында Валлерстайн тарихи әлеуметтік ғылымдардың: тарих, экономика, әлеуметтану және саясаттанудың пайда болуын талқылайды. Олар либералды мемлекетті легализациялауда және оның жұмысын жолға қоюда үлкен міндет атқарады. Бұл пәндер өздерін бейтарап және объективті ғылымдар ретінде көрсетуге ұмтылғанмен, олар либерализмнің міндеттерімен тығыз байланыста және осылайша әлемдік экономикалық жүйе геомәдениеттің дамуы үшін аса маңызды болмақ.

«Модерн әлем-жүйесінің» IV томы бізді тек 1914 жылға дейін алып келеді, сәйкесінше, соңғы 100 жылда біраз маңызды оқиғаны назардан тыс қалдырады. Осылайша, Валлерстайн ол оқиғалардың кем дегенде екі том болатынына сілтеме жасайды. Олар Құрама Штаттардың соңғы жаһандық гегемон ретінде қалыптасуынан бастап, осы кезге дейін талай әлеуметтік сілкіністі бастан өткерген капитализмнің құрылымдық дағдарысын толық қамтуы тиіс еді.

Бүгінгі әлем-жүйе теориясы. Марксистер әлеуметтік таптар арасындағы қарым-қатынасты нақты көрсетпегендіктен, осы әлем-жүйе тұжырымдамасын сынға алды (Bergeson, 1984). Олардың көзқарасы бойынша, Валлерстайн бұрыс мәселеге баса назар аударады. Марксистерге негізгі мәселе халықаралық еңбек бөлінісі емес, қоғамдағы таптық қатынастар болады. Бергесон екі жақтың да мықты және әлсіз жақтары бар екенін айтады және оларды қолдануға тырысады. Оның ортақ деңгейдегі ұстанымы ядролық-перифериялық қатынастар тек биржалық қатынастар ғана емес, сондай-ақ жаһандық *таптық қатынастарды да қамтитынын мегзейді.*

Әлем-жүйе теориясы заманауи неомарксистік талдаудың ықпалды нысандарының бірі болғаны туралы айтады. Соңғы жылдары әлем-жүйе теоретиктері бүгінгі және келешектегі әлемді қарастыру үшін (Chase-Dunn, 2001;

Wallerstein, 1992, 1999, 2011b), сонымен қатар модерн дәуірінің алдындағы әлеммен (Chase-Dunn and Hall, 1994) үндес болу үшін әлем-жүйе теориясын жасап шығарды. Оның ықпалы ішінара жаһандану теориясы саласындағы зерттеулер үйлесімімен байланысты (16-тарауды қараңыз).

Атап айтқанда, әлемдік жүйе теорияшылары 2008 жылы басталған жаһандық экономикалық дағдарыс аясында капиталистік әлемдік экономиканың бірқатар талдауларын жасады (Silver and Arrighi, 2011; Wallerstein, 2011b). Бұл талдаулар, тұтастай алғанда, капиталистік әлемдік экономика ұзақ мерзімді құлдыраудың ортасында екенін және ұзақ созылып келе жатқан дағдарыс капиталистік әлемдік экономиканың аяқталғанын көрсетеді деп қорытынды жасайды. Валлерстайн оны ең табанды әдіспен сипаттайды: «Сұрақ капиталистік жүйенің өздігінен қалайша дамитындығында және өзінің алға басуын қалпына келтіре алатынында емес. Сұрақ мынада, бұл жүйенің орнын не алмастырады? Бұл хаостан қандай тәртіпті таңдауға болады?» (2011b:84).

Соңғы 400 жылда капитализм көп дағдарысқа ұшырады. Олар, марксистердің көпшілігі айтқандай, капитализмнің табиғатынан туындайды. Капитализм бұл дағдарыстарды әлемдік жүйені кеңейту және шетелде пайда табудың жаңа көздерін іздестіру (жоғарыда сипатталғандай) арқылы жеңе алды. Алайда капитализм осы соңғы дағдарыста аман қалмауы мүмкін деп ойлауға толық дәлелдер бар. Мысалы, күрделі жүйелермен хаос теориясына сүйене отырып, Валлерстайн (2011b) әрбір экономикалық дағдарыс капиталистік әлемнің жүйесін тепе-теңдік деңгейінен алыстатады деп айтады. Дүниежүзілік экономика ядро, периферия және жартылай периферия қатынастарының жаңа кескіндемесіне айналғаннан кейін ғана қалпына келеді. Дегенмен әр дәйекті дағдарыс жүйені тепе-теңдіктен одан әрі алшақтата түседі. Жүйе барған сайын тұрақты күйге оралмайтын ауқымды тосын ауытқулармен сипатталады. Қазіргі дағдарыс капиталистік әлемдік экономикадағы тепе-теңдікті қалпына келтіре алмайтын күйге келді.

Абстракт терминдерде капиталистер үш негізгі саладағы – қызметкерлер, өндіріс, салық төлеу – өндіріс шығындарын үнемдеу қиынға түседі:

> «Капитализм, әлем тұрғындарының басым көпшілігіне қысым жасап қана қоймай, сонымен бірге өздерінің негізгі мақсаттарына, капиталдың шексіз жинақталуына қол жеткізуге мүмкіндік бермегендіктен, өмір сүруі мүмкін емес. Ойын енді оған лайықты емес, ол капиталистің өздері үшін айқынырақ болып келеді».
>
> (Wallerstein, 2011b:84)

Капиталистік әлемдік экономика экологияны бұзып, энергия шығынын түгелдей жойып жібергені туралы дәйекті қосыңыз, демек, капитализмнің енді ақталуға шарасы жоқ. Валлерстайнның көзқарасы бойынша, жалғыз ғана мәселе қалып тұр: капитализмнің құлдырауынан кейін не болады? Ол екі баламаны ұсынады. Біріншіден, қазіргі жүйені бұдан гөрі «иерархиялық, эксплуатациялық және поляризациялаушы» деген жүйелерге ауыстыруы мүмкін (2011b:85). Екіншіден, біз «салыстырмалы түрде демократиялық және салыстырмалы түрде теңгерімді жүйені» ұжымдық түрде таңдай аламыз (2011b:85). Бұл соңғы жүйе ешқашан болмаса да, Валлерстайнның пікірінше, тарихи тұрғыдан біз өз мүмкіндіктерімізді іске асыруға мәжбүр болудың жақсы жолындамыз деп пайымдайды.

Неомарксистік кеңістікті талдау

Неомарксистік теориялардың санаттары, шын мәнінде, барлық теориялары бір-біріне тәуелсіз. Мұның мәні өткен бөлімде «Неомарксистік экономикалық әлеуметтану» тақырыбы бойынша талқыланған әлемдік жүйедегі жұмыстар да осы бөлімде талқылануы мүмкін екенімен түсіндіріледі. Мысалы, әлемдік жүйе идеясы, басқалармен қатар, әлемдік экономиканың жаһандық дифференциалына қатысы бар кеңістік болып табылады. Әлемдік жүйе жөніндегі зерттеу – неомарксистік теорияшылардың кеңістікті түсінуге және оның әлеуметтік әлемдегі рөлін айқындауға бағытталған кең ауқымды жұмыстың бір бөлігі. Мұны әлеуметтанудағы және әлеуметтік теориядағы кеңістікке ден қоюшылықтың бір мысалы ғана деп айта аламыз (Gieryn, 2000). Бұл бөлімде неомарксистердің осы саланы бірінші болып зерттеп, біршама табысқа жеткеніне куә боламыз.[7]

Неомарксистік теорияда (және басқа жерлерде) кеңістік тақырыбына баса мән берген Мишель Фуко болды (17-тарауды қараңыз), ол көптеген теориялар, әсіресе Маркс теориялары кеңістікті уақытқа қарағанда артық бағалағанын атап өткен: «Кеңістіктің осы құнсыздануы ғасырлар бойы үстемдік етті... Кеңістікті өлі, бір қалыпты, диалектикалық емес, қозғалмайтын құбылыс ретінде қарастырған. Уақыт, керісінше, байлық, сұлулық, өмір, диалектика болды» (Foucault, 1980b:70). Кеңістік уақытпен қатар лайықты түрде бағаланып, бай, өнімді, тірі және диалектикалық ретінде қарастырылу керек деп тұспалданады. Фуко (1986:22) өткен уақытқа (және тарихқа) назар аударса да, «қазіргі дәуір, бәрінен бұрын, кеңістік дәуірі болуы мүмкін» дейді. Шындығында, 17-тараудан байқағанымыздай, Фуко «кеңістіктегі архипелаг» пен «паноптикон» сияқты тақырыптарды талқылау барысында кеңістікке бірқатар маңызды түсініктер береді.

Кеңістік өндірісі

Неомарксизмнің кеңістік теориясындағы сүбелі еңбек – Анри Лефеврдің ([1974] 1991) *The Production of Space* «Кеңістік өндіру» зерттеуі (see also Faist, 2005; Goonewardena, 2011; Kurasawa, 2005). Лефеврдің пікірінше, әлеуметтік теорияшылар кеңістіктің табиғатын және оның қоғамдық өмірге қатынасын жеткілікті түрде ғылыми негізде жүйелемеген. Олар кеңістікте болған маңызды оқиғаларды кеңістіктік бейтарап фон ретінде қарастырды. Ежелгі теорияшылар кеңістікте барлығы өздігінен болады деп, оған ешқандай мән мен мағына бермеді. Марксистер атап айтқанда, кеңістіктің өндірілуіне емес, кеңістіктегі заттардың өндірілуіне (мысалы, зауыттар сияқты өндіріс құралдарына) назар аударды. Марксистік теория өзінің (өнеркәсіптік) мәселесін өндірістен кеңістікті өндіріске дейін кеңейту керек.

Марксист ретінде Лефевр капитализмнің адам өмір сүретін кеңістіктерді қалыптастыруына ерекше көңіл бөледі. Кеңістіктегі капитализмнің үстемдігін жақсы түсіну үшін Лефевр адамзат қоғамдарының кеңістігін қалыптастыратын жолдар туралы баяндайды. Ертедегі шіркеулік және ауылшаруашылық қоғамдары кеңістікке үстемдік еткен емес. Олар табиғатқа өте жақын өмір сүрді, ал Лефевр бұл ерте қоғамдарға табиғаттың күшімен кеңістік басымдық береді деп болжайды. Олар тікелей географиялық тұрғыдан өздеріне қойылған талаптарға жауап ретінде өмір сүрді. Бұл Лефеврдің *Absolute space* («Абсолютті кеңісті-

гінің») дамуымен бірге өзгере бастайды. Абсолютті кеңістік діни және саяси мәселелерге байланысты қалыптасады. Бұл кеңістіктер таулар мен үңгірлер сияқты жерлерде салынған. Мысалы, грек храмдары және христиандардың мазарлары мен зираттары жатады. Бір қарағанда, Лефевр дің пікірінше, бұл кеңістіктер, сейкесінше, өз күшін табиғаттан алады. Мысалы, ежелгі грек храмы табиғатта және табиғи геометриялық тәртіпті, симметрия қағидаларын көрсету үшін салынған. Сол сияқты христиан зираты табиғи жағдайға келтіріліп, бізді өлімнің табиғи күшімен байланыстырады. Сайып келгенде, кеңістік табиғаттан басым келеді. Олар, ақыр соңында, кеңестіктерді қалыптастырады, сөйтін, кеңістіктер өздері орныққан табиғи әлемге өз тәртібін жүргізеді. Сонымен қатар осы кеңістікті басқаратын элита көпшілікке үстемдік ету үшін олардың нышандық күштерін пайдаланады.

Кеңістіктің келесі түрі – *тарихи кеңістік*. Мұндай кеңістіктің түрі қазіргі заманғы Еуропада шыға бастайды. Лефевр тарихи кеңістікті талқылауға қатысты аз уақыт жұмсаса да, бұл – абсолюттік кеңістік пен қазіргі кездегі абстрактілі (дерексіз) кеңістік арасындағы маңызды көпір. Тарихи кеңістік зайырлы болып саналады. Ол абсолюттік кеңістіктегі табиғатпен діни байланысты үзеді. Тарихи кеңістік дербес мемлекеттер билік пен байлық үшін бір-бірімен бәсекелескен кезде қалыптасады. Бұл кеңістік табиғат пен дін қызығушылықтарын емес, адам мүдделерін ескере отырып жасалады. Сайып келгенде, тарихи кеңістік дерексіз кеңістікке жол береді.

Абстрактілі (дерексіз) кеңістік – заманауи, индустриялы, капиталистік қоғамда шығарылған кеңістіктің түрі. Абстрактілі кеңістік табиғат пен қоғамның толық үстемдігін тұспалдайды. Мүмкіндігінше пайда табуды қамтамасыз ету үшін мемлекетпен бірге жұмыс істейтін капиталист кеңістікті барынша бақылауға тырысады. Шындығында, Лефевр дің пайымдауынша, кеңістікті бақылау капитализмнің өсуі үшін маңызды. Бақылаудың бұл түрі капиталистен кеңістікке дерексіз көзқарасты талап етеді. Капиталистік қоғамның ішінде қалалық жоспарлау және сәулет сияқты мамандықтар кеңістіктің дерексіз көріністерін жасау мақсатына қызмет етеді. Абстрактілі көрініс кеңістікті талдауға және шешуге болатын мәселелер қатарына жатады. Олар кеңістікті адамдар өмір сүретін орынға қарағанда, математикалық шытырманға ұқсатады. Шынында да, кеңістікті пайдаланатын адам тұрғысынан кеңістікті көрудің орнына, жоспарлаушылар кеңістікті тиімді және ұтымды пайдалануға барынша ұмтылады: кеңістікті неғұрлым тиімді қалай пайдалануға болады? Экономиканың өсуіне жәрдем беру үшін кеңістікті қалай ұйымдастыруға болады? Осы тұрғыдан алғанда, зауыт қана емес, фабрикаға баратын жұмысшы мен шикізатқа арналған, сондай-ақ фабрикадан шығатын дайын бұйымдарды қамтамасыз ететін магистральдар, автобус бағыттары, теміржол желілері де пайда әкеледі. Қала, ел, сайып келгенде, планета кеңістікті басқарудағы монолитті мәселе ретінде қарастырылады.

Әрине, абстрактілі кеңістік өндірісі күнделікті кеңістіктің тәжірибесіне әсер етеді. Абстрактілі кеңістік адамдардың кеңістікті қалай қолданатынын және жүретін жолын бақылайды, осылайша адамдардың қалай жүріп, қалай тұратынын және қалай өмір сүретінін анықтайды. Мысалы, XX ғасырдың екінші жартысында ойластырылған Солтүстік Америка қалалары автомобиль өнеркәсібінің мүдделеріне сәйкес ұйымдастырылған. Қаланың жоспарлаушылары Еуропада орналасқан қалалар сияқты қалаларды жоспарлаудың орнына, шет аймақтарға созылған магистральдар мен күрделі жолдарды салуға шешім

қабылдады. Қалалардың бұрынғы түрлеріне үйренген, өмір сүретін адамдар абыр-сабыр сапырылысқан қозғалыс пен кептелістен ығыр болады. Олар жұмыс істеуге, жұмыс орнына баруға бірнеше сағат жұмсайды және жеңіл актокөліктермен жұмыс істейді, ал шет аймақтардағы үйлер өздерінің жеке өмір сүру орталығына айналады.

Лефевр марксистік теорияшылар ретінде соңында дерексіз кеңістіктің де жойылуына алып келетін қайшылыққа толы екенін атап өтті. Мысалы, капитализм салдарларының бірі – байлар мен кедейлер арасында айқын әрі өсіп келе жатқан үлкен айырмашылық. Бұл теңсіздік бай қала маңы мен дамыған қауымдастықтарды өркендету барысында туындайды. Жабық қауымдастықтар байлардың мүліктерін табысы аз аймақтарда және қаланың лас түпкірлерінде өмір сүретін кедейлердің күштеп басып алуынан қорғауға арналған. Егер теңсіздік өсе берсе (марксистер болжағандай), онда бай мен кедейлер арасындағы кеңістіктік алшақтықты күтуімізге болады. Дегенмен қазіргі уақытқа дейін ғалымдар бұл кеңістіктер арқылы айқындалған теңсіздіктерді ғана түсіндіргенімен, Лефевр бұл қайшылықтардың түптің түбінде кеңістіктік бөліністерге және жаңа кеңістіктің пайда болуына әкелетінін көрсетеді.

Бұл бізді Лефеврдің *дифференциал кеңістік* тұжырымдамасына алып келеді.

Абстрактілі кеңістік барлық нәрсені бақылауға және гомогендеуге ұмтылғанмен, дифференциал кеңістік айырмашылықты және басқару еркіндігін атап көрсетеді. Абстрактілі кеңістік әлемдегі табиғи бірлікті бұзса да, дифференциал кеңістік бұл бірлікті қалпына келтіреді. Дифференциал кеңістік абстракция және есептеу қағидалары арқылы көрінбейтін кеңістікті пайдалануға мүмкіндік береді. Дифференциал кеңістік капитализм тұрғысынан емес, оның ішінде өмір сүретін адамдар тұрғысынан жасалатын кеңістік болар еді. Лефеврдің дифференциал кеңістігі адам мүдделері үстемдік еткен табиғи кеңістік күшіне жақындатады деп тұжырымдаған. Шындығында, дифференциал кеңістік революциялық және трансформациялық болып келеді, өйткені ол кернеу, айырмашылық және адамның кеңістіктік формасының ерекше нысандарын дамытуға мүмкіндік береді. Абстрактілі кеңістіктен айырмашылығы, дифференциал кеңістік бұл кеңістікте өмір сүретін әртүрлі адамдарға тәуелді және соның мүддесіне жауап беретін динамикалық кеңістік болып саналады.

Марксизм теориясының аясында Лефеврдің кеңістікті талдауы екі себеп бойынша маңызды. Біріншіден, ол талдаудың және сынның жаңа бағытын ұсынады. Біздің назарымыз капитализмнің өндіріс құралдарымен байлық өндірісінен капитализмнің заманауи қоғамның жалпы кеңістігін қалыптастыруына ауысу керек. Басқаша айтқанда, капитал күштері, яғни фабрика мен қаржы орталықтарында ғана емес, сонымен қатар күнделікті өмірдің кеңістігін ұйымдастырады. Екіншіден, Лефевр бұл талдауды әлеуметтік өзгерістерге ынталандыру үшін жүргізеді. Біз мемлекет, капиталист пен буржуазия кеңістікті басқаратын әлемде өмір сүреміз. Бұл – мазмұннан айырылған жабық, стерильді әлем (мысалы, автожолдар) жергілікті қауымдастықты алмастырады және бұзады.

Лефеврдің пікірінше, біз адамдарға тіршілік етіп, өркендеу үшін қажет кеңістіктердің түрлерін шығару мақсатында өзгелермен үйлесімді жұмыс істейтін әлемді қажет етеді екенбіз. Олар кеңістікті басқаруға тырыспайды, алайда табиғи кеңістікті олардың ұжымдық қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін өзгертеді. Осылайша, Лефеврдің мақсаты – абстрактілі жүйелерден гөрі адам мен өнімнің

көрінісі бола алатын кеңістіктің өндірісі. Бұл күнделікті өмірді өзгерту үшін негіз бола алатын планета кеңістігі еді. Өндіріс құралдарына мемлекеттік және жекеменшік мұндай жүйеде жойылатынын айта кету керек.

Триалектика

Эдвард Соджаға Фуконың да, Лефеврдің де әсері орасан зор болған (1989). Мысалы, Фуко сияқты ол уақытқа (және тарихқа) қатысты фокусты «карцерлік историцизмді» және «уақыт түрмесін» жасайды деп сынайды (Soja, 1989:1). Ол кеңістікті және географияны зерттеуді уақыт бойынша интеграциялауға тырысады. Лефевр Соджаның ой-пікіріне ерекше ықпал етті, бірақ Соджа өзінің жұмысының кейбір қырларын сынап, шектелуден әртүрлі тәсілдермен шығуға тырысады.

Біздің кеңістікті түсінудегі Соджаның (1996, 2000) теориялық үлесі *триалектика* ұғымы шығар. Әлбетте, Соджа диалектиканың марксистік (және гегельдік) ұғымдарын жүйелеп, кеңейтеді. Дегенмен Лефеврдің еңбегі тікелей дереккөз болып саналады. Соджа – Лефеврдің туындысын *қалалық кеңістік* немесе «тарихи-әлеуметтік-кеңістіктік құбылыс ретінде қарастырады, бірақ интер-претативті және түсіндірме мақсаттарға бөлінген ішкі кеңістіктікті қала» (Soja, 2000:8) деп тұжырымдайды. Бұл ұғым Соджаның негізгі алғышарттарының бірін көрсетеді, яғни ол кеңістікке көбірек назар аударса да, өзінің талдауына тарихты (немесе, жалпы алғанда, уақытты) және әлеуметтік қатынастарды қосуды талап етеді. Әлеуметтік талдау кезінде кеңістікті қосуды ынталандыру керек болса да, ол тарихпен уақытты талдауға зиян тигізбеу керек. Бұдан басқа әлеуметтік қатынастардың қосылуы Соджаны осы кітаптағы нақты әлеуметтік және әлеуметтік теория дәстүріне негіздейді.

Бірінші кеңістіктің (firstspace) келешегі – негізінен, географтардың қаланы зерттеуде қолданатын көзқарасына сәйкес келетін материалистік бағыт. Мысалы, Соджа (2000:10) бірінші кеңістіктің тәсілін былай сипаттайды: «Қала кеңістігі өмір сүру әдісі ретінде нақты бір нысандармен қалалық ерекшеліктерді қалыптастыру және көбейту үшін бірлесе жұмыс істейтін материалдандырылған әлеуметтік тәжірибелердің жиынтығы түрғысынан қарастырылуы мүмкін. Мұнда кеңістік физикалық және эмпирикалық түрде қалалық өмірдің салыстырмалы конфигурациясы мен тәжірибесі ретінде, пішін және процесс ретінде қабылданады». «Перспективалық» көзқарас объективті құбылыстарға және «кеңістікте болған заттарға» назар аударады.

Керісінше, *екінші кеңістіктегі (secondspace)* көзқарастар субъективті болуы мүмкін және «кеңістік туралы ойларға» назар аударады. Екінші кеңістікте «қала кеңістігі суреттерде, рефлексиялық ойда және нышандық өкілдікте тұжырымдалған, менталды немесе тұжырымдамалық алаңға айналады, ал қиялдың *тұжырымдамалық* кеңістігі немесе... қалалық қиял» (Soja, 2000:11). *Екінші кеңістіктің* келешегінің мысалдары – бізбен бірге жүретін ақыл-ой карталары, қалалық утопияның көріністері және қаланың географиясы туралы ақпаратты алу мен жеткізудің формалды әдістері.

Соджа жоғарыдағы екеуін *үшінші кеңістікке (thirdspace)* негіздеуге тырысады және оны былай көреді:

> «Адами кеңістіктің әлеуметтік өндірісі туралы ойлаудың тағы бір жолы, ол дәл сол уақытта географиялық немесе кеңістіктік қиялдың көлемін

және кешенділігін аша отырып, *бірінші кеңістік* пен *екінші кеңістік* келешектерін (перспектива) біріктіреді.
Бұл – балама нұсқада немесе «үшінші» перспективада урбанизмнің кеңістіктік ерекшелігі – толығымен өмір сүру кеңістігі, сонымен бірге бір уақытта шынайы және қиял, нақты және виртуалды, жеке және ұжымдық тәжірибе мен агенттік құрылымының локусы (орны)».

(Soja, 2000:11)

Бұл – қалалық кеңістіктің күрделі көрінісі. Өте күрделілігіне байланысты және жасырын, бөлкім, көпшілігі белгісіз болғандықтан, біз қалаған кеңістіктікті әлеуметтік және тарихи өлшемдері, қоғамдық пен тарихи байланысы арқылы қалалық кеңістікті таңдаулы түрде зерттей аламыз (Soja, 2000:12). Соджаның қызмет бабындағы ең сүйікті қалалық кеңістігі Лос-Анджелес болды және ол әртүрлі көзқарас тұрғысынан талдау үшін, оның ішінде *үшінші кеңістіктің* интегративтік мағынасын талдауға қайта-қайта оралады.

Үміт кеңістігі

Біз бұл бөлімді теориялардың санатталуы біршама еркін болатынымен бастадық. Шын мәнінде, Эдвард Соджаның жұмысы категориялы-постмодернистік марксистік теорияға толығымен сәйкес келеді. Біз ендігі кезекте неомарксизм кеңістіктік талдауларын талқылайтын боламыз. Келесі қарастыратын ойшыл Давид Харвидің еңбегі де осылай деуге болады, шын мәнінде біз оның жұмысын осы тақырыпта ғана емес, сонымен бірге постмодернистік марксистік теорияның негізінде талқылаймыз.

Іс жүзінде, Харви кеңістікті талдауды әртүрлі тұрғыдан қарастырды, себебі оның жұмысы бірнеше жылдар бойы әлденеше рет бұрмалауларға ұшырады. Өзінің бұрынғы жұмысын көрсете отырып, Харви өзін-өзі ғылыми тұрғыда әлсіз деп санаған, бірақ ол 60-жылдардың соңында алғаш рет бағытын өзгертіп, өзін ғылыми әдіспен басқарған позитивист деп жариялады және оның нәтижесі сандық бағалауға бағытталған теориялардың дамуы, заңдардың ашылуы және т.б. болды (Harvey, 1969). Алайда бірнеше жыл бойы Харви (1973) басқа парадигмалық өзгерістерге ұшырап, өзінің позитивизмге деген бұрынғы ұстанымдарын жоққа шығарды. Ол енді Карл Маркс еңбектеріне өзін қарыздар санап, материалистік теорияны қолдайды.

Кейінірек көретініміздей, Харви постмодернистік теориямен кең танылды, әрине, оның көптеген себептері болды. Ол марксистік теорияға деген адалдығын сақтап қалды және бұл оның *Spaces of hope* («Үміт кеңістіктері») (Harvey, 2000) атты кітабында айқын көрінеді. Харви дәлелінің бір аспектісі – неомарксистік теорияны талқылауға аса мән беруі, *The Communist Manifesto* («Коммунистік манифестке») байланысты географиялық дәлелдерді талдай отырып сынады. Харви «кеңістіктік түзету» идеясын *Манифесттің* орталық бөлігі деп біледі. Демек, жоғары деңгейде пайда табудың қажеттілігі капиталистік фирмалар, басқалармен қатар, жаңа географиялық аймақтарды (және нарықтар), үнемі жұмыс істейтін аумақтарды пайдаланудың неғұрлым мүқият жолдарын табуға итермелейді. *«Коммунистік манифестте»* осындай географиялық дәлелдер маңызды орынға ие болғанымен, олар соңғы жағдайда уақыт пен кеңістіктің тарихы және кеңістік пен географияның артықшылықтары туралы «риторикалық режимге» (Harvey, 2000:24) бағынады.

Харви (2000:31) *«Коммунистік манифестің»* күшті жақтарын мойындай отырып, оның«географиялық қайта құрулар мен қайта құрылымдауын, кеңістіктік стратегиялар мен геосаяси элементтерін, әркелкі географиялық дамуларын және басқа капиталдың жинақталуының маңызды аспектілерін, сондай-ақ тарихи және бүгінгі классикалық күрестің динамикасын» тереңірек тануға ынта қояды.

Алайда «Манифестің кеңістіктегі дәлелдері» (және басқа да мәселелер) өте шектеулі және Харви оларды нығайтуға, жаңартуға ұмтылады.

Мысалы, Харви Маркс пен Энгельстің әлемнің өркениетті-варварлық және, негізінен, ядролық-шеткі аймақтары арасындағы қарапайым ерекшелікпен жұмыс істейтінін растайды. Осыған байланысты *«Коммунистік манифеске»* диффузиялық модельмен жұмыс істейді, капитализмнің өркениеттіліктен варварлыққа дейінгі аумақтардан бастап шеткі аймақтарға дейін таралуын айғақтайды. Харви мұндай таралудың шындығын мойындай отырып, қазіргі әлемде таралудың басқа да түрлері бар екенін, сондай-ақ оларда шеткі аймақтағы ішкі оқиғалар өздерінің еңбек күші мен тауарларын жаһандық нарыққа шығаруға итермелейтінін алға тартады.

Ең маңыздысы, Харви (2000:34) «Манифестің ең үлкен кемшілігі – оның әлемдегі, атап айтқанда, капитализмнің аймақтық ұйымдастырылуына назардың жетіспеуінде» деп тұжырымдайды. Осылайша, буржуазияның атқарушы күші «мемлекеттің территориялық түрде анықталуы, ұйымдастырылуы және басқарылуы тиіс» деп қабылдау керек (Harvey, 2000:34). Мысалы, ұлтты қалыптастыру үшін әлсіз араласқан провинциялар біріктірілуі тиіс. Алайда аумақтар мемлекеттерге айналдырылғаннан кейін бір орында қалып қоймайды. Барлық заттар аумақтық конфигурацияларды, соның ішінде тасымалдау мен коммуникациядағы революцияларды, «таптық күрестің біркелкі динамикасын» және «біркелкі емес ресурстық жәрдемақыларды» өзгертеді. Бұдан бөлек «тауардың, капиталдың, еңбектің және ақпараттың төмендеуі шекараларды әрдайым бөліп отырады» (Харви, 2000:35). Осылайша, аумақтар тұрақты түрде қайта айқындалады және қайта құрылады, соның нәтижесінде мемлекетті аумақтық негізде түпкілікті қалыптастыруды көздейтін кез келген модель өте қарапайым. Міне, біз капитализм үстемдік ететін әлемдегі аумақтық өзгерістерге үздіксіз ат салысуға тиіспіз.

«Коммунистік манифестің» тағы бір кеңістіктік дәлелдері – капитализмнің шоғырлануы (мысалы, қалалардағы фабрикалар) бұрын ауылдық жерлерде шашырап кеткен пролетариаттың топталуына әкеледі. Жалғыз жұмысшылар мен капиталистер арасындағы конфликтілердің орнына, жұмысшылардың ұжымы капиталистерге қарсы тұра алады. Харвидің (2000:36) пікірінше, «кеңістіктегі күрделі өндіріс – таптық күреске қатысты бейтараптық емес». Алайда кеңістік пен таптық күрес арасындағы қарым-қатынас туралы көбірек айтуға болады және ол капитализмнің жаңа тарихында айқын көрінеді. Мысалы, XIX ғасырдың соңындағы капиталистер жұмысшылардың шоғырлануын және олардың билігін шектеу үшін фабрикаларды қалалардан бастап маңындағы елді мекендерге таратты. XX ғасырдың соңында біз пролетариатты әлсіретіп, капиталистерді күшейту үшін фабрикалардың дүниенің шалғай аймақтарына орналастырылуына куә болдық.

Сондай-ақ Харви Манифест қалалық пролетариатқа назар аударуға тырысып, ауылдық жерлерді және ауылшаруашылығы қызметкерлері мен шаруаларды елеусіз қалдырғанын атап өтті. Әрине, соңғы аталған топтар бұл

жылдары революциялық қозғалыстарда өте белсенді болып шықты. Бұған қоса Маркс пен Энгельс біртекті пролетариаттың дамуында ешқандай ел жоқ екенін және ұлттық айырмашылықтар жоғалып бара жатқанын айта отырып, әлемдегі жұмысшыларды гомоген деді. Харви ұлттық келіспеушіліктерді сақтап қана қоймай, капитализмнің қызметкерлері арасында «кейде ежелгі мәдени айырмашылықтарды, гендерлік қатынастарды, этникалық бейімділікті және діни көзқарасты азықтандыру арқылы ұлттық (және басқа) айырмашылықтарды тудырады» деген пікірін білдірді (Harvey, 2000:40). Сонымен қатар «ұйымның территориялық нысандары арқылы, жолда орналасқан жердегі шекараларды құру» арқылы жұмылдыруда, кеңістіктік айырмашылықты сақтауда еңбек үлкен рөл атқарады (Harvey, 2000:40). Соңында, Харви әлемдегі жұмысшыларға арналған Манифестің танымал үндеуін біріктіруді атап өтеді және капитализмнің жаһандық сипатын ескере отырып, осындай насихат аса өзекті және маңызды болып табылады.

Бұл Харви жасаған өте әртүрлі уәждің шағын бөлігі ғана, бірақ ол «үміт кеңістігі» дегенді қалай түсіндіреді? Біріншіден, ол қазіргі заманғы ғалымдар арасында кеңінен тараған пессимизмге қарсы тұрғысы келеді. Екіншіден, «саяси күрестің кеңістігі» және, сәйкесінше, қоғамда үміттің бар екенін мойындағысы келеді. Ақырында, ол қазіргі заманғы кеңістіктердің қасіретіне алаңдаған адамдарға үміт беретін болашақтың утопиялық кеңістігін сипаттайды.

Сөйтіп, осы және басқа да көптеген жолдармен Харви Маркстің (және бұл жағдайда Энгельстің) кеңістікке және капитализмге қатысты шектеулі түсініктерін, олардың бір-бірімен қарым-қатынасына заманауи тұрғыда дамытуға негіздейді. Бұл мағынада, Харви жасап жатқан әрекет неомарксистік теорияның парадигматикалық мысалы бола алады.

Постмарксистік теория

1980 жылдардан бастап неомарксистік теорияда драмалық күрделі өзгерістер болды (Aronson, 1995; Grossberg and Nelson, 1988; Jay, 1988). Неомарксистік теорияның ең жаңа түрлері Маркс теориясының негізгі бөлімдерінен, сондайақ осы тарауда талқыланған неомарксистік теориялардың негізгі бөлімдерінен бас тартады. Осылайша, бұл жаңа тәсілдер постмарксистік теория ретінде қарастырылды (Beilharz, 2005d; Dandaneau, 1992; E. Wright, 1987). Бұл теориялар марксистік теорияның негізгі элементтерін қабылдамағанымен, оларда әлі де неомарксистік теорияның бір бөлігі ретінде қарастырылуы үшін жеткілікті ұқсастықтар бар. Мұнда марксистік теорияны басқа теориямен, идеялармен, әдістермен және т.б. синтездеуді жиі байланыстыратындықтан, постмарксистік теориялар талқыланады. Неомарксистік теорияның осы драмалық өзгерістерін қалай түсіндіре аламыз? Сонымен қатар екі теориялық фактор іске асырылған, олардың бірі теориялық және әлеуметтік әлемге, ал екіншісі теорияға тән өзгерістерге байланысты (P. Anderson, 1984; Ritzer,1991a).

Марксистік теорияға «қырғиқабақ соғыс» *(the cold war)* (Halliday, 1990) және әлемдік коммунизмнің құлдырауы сырттай тән болды. Кеңес Одағы жойылып, Ресей ішінара болса да капиталистік экономикаға ұқсас нарықтық экономикаға көшті (Piccone, 1990; Zaslavsky, 1988). Шығыс Еуропа капиталистік стильдік экономиканың бағытына Ресейге қарағанда тезірек ауысты (Kaldor,1990). Қытай коммунизмге жармасады, бірақ капитализм осы елде

өркендейді. Осылайша, коммунизмнің дүниежүзілік деңгейде сәтсіздікке ұшырауынан марксистер өз теорияларын қайта қарауға және қайта құруға мәжбүр болды (Burawoy, 1990; Aronson,1995).

Әлемдегі бұл бетбұрыстар екінші теорияның ішкі өзгерістері жинақтамасына қатысты: өз кезегінде неомарксистік теорияға әсер еткен – интеллектуалды өзгерістер сериясы (P. Anderson, 1990a, 1990b). Жаңа постструктурализм және постмодернизм сияқты теориялық ағымдар неомарксистік теорияға терең әсер етті (17-тарауды қараңыз). Сонымен қатар *аналитикалық марксизм* деп аталатын қозғалыс әйгілі болды, марксистік теориялар кез келген өзге ғылыми мекеме пайдаланатын әдістерді қолдану үшін қажет деп саналатын. Мұндай көзқарас Маркс түсіндірмелерін дәстүрлі интеллектуалды терминдер арқылы қайта түсіндіруге, Маркстің рационалды таңдау теориясы негізінде позитивистік ғылым әдістерін қолдана отырып, марксистік тақырыптарды зерттеуге тырысты. Майердің дәлелдеуі бойынша: «Кәдімгі ғылым нормаларына барынша бойсұну марксистік теорияға көзсіз табынудан алшақтатты» (1994:296).

Осылайша, әлеуметтік және интеллектуалды өзгерістердің тіркесімі 90-жылдардағы неомарксистік теорияның ландшафтысына күрт өзгерістер алып келді. Бұрын талқыланған теория маңызды болса да, XXI ғасырдың басындағы неомарксистік теориядағы энергияның көп бөлігі осы бөлімде талқыланатын теорияларға бағытталған.

Аналитикалық марксизм

Аналитикалық марксизмнің көшбасшыларының бірі – Джон Ромер (1986a:1). Аналитикалық марксизмді былай анықтайды:

> «Соңғы он жылда әлеуметтік теориялардың жаңа түрі ретінде аналитикалық тұрғыдағы күрделі марксизм қалыптасты. Оның тәжірибешілері логика, математика және модель құрудың заманауи құралдарын пайдалана отырып, марксистік мәселелерге жүгінеді. Олардың әдіснамалық қалыбы дәстүрлі болып келеді. Бұл жазушылар саналы түрде марксизм және неомарксизм дәстүрлерінің өзіндік өнімдері болып табылады».

Осылайша, аналитикалық марксистер марксизмге тән өмірлік мәселелерді шешуге арналған аналитикалық философия мен әлеуметтік ғылымның «ең заманауи» («state-of-the-art») әдістерін дүниеге әкеледі (Mayer, 1994:22). Аналитикалық марксизм осы тарауда талқыланады, өйткені ол «*марксистік емес* әдістер мен марксистік теорияларды синтездеудің нақты мысалын ұсынады» (Veneziani, 2008; Weldes, 1989:371).

Аналитикалық марксизм Маркс теориясына догматикалық емес көзқарасты қабылдайды. Ол Маркс теориясына соқыр сеніммен бас ұрмайды. Маркс теориясын қолдауда тарихи фактілерді жоққа шығармайды және оны мүлде дұрыс емес деп есептемейді. Керісінше, ол Маркс теориясын XIX ғасырдағы әлеуметтік ғылымның қуатты күші әрі жарамды ядросы, сондай-ақ елеулі кемшіліктері бар нысаны ретінде қарастырады. Ол марксизмнің айрықша әдіснамасы бар дегенді жоққа шығарады және осындай әдіснаманы бар және жарамды деп санайтындарды сынайды:

«Мен марксистік логиканың немесе түсіндірудің арнайы нысаны жоқ деп ойламаймын. Жиі обскурантизм ерекше терминдер мен артықшылықты логиканың йогасы артында жасырады. Марксизмнің йогасы – «диалектика». Диалектикалық логика белгілі бір индуктивтік мәнге ие болуы мүмкін бірнеше ұсыныстарға негізделген, бірақ нәтиже ережесінен алшақ: заттар өздерінің қарама-қайшылықтарына айналып, саны сапаға өзгереді. Марксистік әлеуметтануда диалектика көбінесе салғырт телеологиялық ойларды негіздеу үшін қолданылады. Тарихтың ойдағыдай дамуы үшін оқиғалар өз кезегінде табиғи өрбін отыруы қажет».

(Roemer, 1986b:191)

Аналитикалық марксистер де факті мен құндылықтардың бөлек болуы мүмкін емес екенін, олар диалектикалық тұрғыдан байланысты екенін жоққа шығарады. Олар негізгі философиялық және әлеуметтік-ғылыми ойлаудың ережелеріне сүйене отырып, теориялық, тұжырымдамалық және эмпирикалық талдау арқылы фактілер мен құндылықтарды бөлін, фактілермен күресуге ұмтылады.

Аналитикалық марксизмді неге марксист деп атауға болатынын сұрауға болады. Ромер бұл сұраққа жауап ретінде: «Мен олай болатынына сенімді емеспін» (1986a:2), – дейді. Дегенмен ол мұны неліктен неомарксистік теория тұрғысынан қарастыра алатынымыздың бірнеше себептерін атайды. Біріншіден, ол марксизмнің қанау және тап секілді дәстүрлі тақырыптарымен байланысты. Екіншіден, ол социализмді капитализмнен жақсырақ деп санайды. Үшіншіден, ол капитализмге қатысты мәселелерді түсінуге және түсіндіруге тырысады. Дегенмен бұл сезімде марксист болғанымен, ол «басқа бағыттарға да ықыласпен қарайды» (Roemer,1986a:7).

Аналитикалық марксизмнің, кем дегенде, үш түрі осы бөлімде қысқаша талқыланады. Біріншіден, Маркс жұмысын негізгі функционалды интеллектуалды құралдарды, әсіресе функционалдық талдауды қолдану арқылы талқылаймыз. Екіншіден, біз рационалды таңдау мен марксизмнің ойын теориясын қарастырамыз. Үшіншіден, Эрик Олин Райттың (ErikOlinWright's) эмпирикалық марксизмі туралы сөз қозғаймыз.

Аналитикалық марксизмдегі негізгі құжаттардың бірі – Г.А. Коэннің *Karl Marx's Theory of History: A Defence* «Карл Маркстің тарих теориясы: қорғаныс» атты еңбегі (1978). Марксті экзотикалық диалектик ретінде түсіндірудің орнына Коэн өз жұмысында түсіндірудің әлдеқайда прозалық функционалды формасын қолданатынын айтады. Демек, ол Марксті диалектикалық ойшыл емес, функционал ретінде қарастырады. Түсіндірудің сипаты, Коэннің көзқарасы бойынша, функционалды болып табылады, себебі «түсіндірілген түсінік сипаты оны түсіндіретін нәрсеге әсер етуіне байланысты анықталады» ([1978] 1986:221). Ол Маркс шығармашылығындағы функционалдық түсініктемелердің мынадай мысалдарын ұсынады:

– өндірістік қатынастар өндірістік күштерге *сәйкес келеді*;

– құқықтық және саяси қондырма нақты негізде *орнығады*;

– әлеуметтік, саяси және зияткерлік процесс материалдық өмірдің өндіріс режиміне *байланысты*;

– сана – әлеуметтік болмыстың бейнесі.

Осы мысалдардың әрқайсысында екінші тұжырымдама бірінші тұжырымдаманы түсіндіреді. Осылайша, соңғы мысал кезінде сананың сипаты оның әсері, әсіресе оның әлеуметтік болмысқа деген бейімділігі арқылы түсіндіріледі.

Коэн 7-тарауда талқыланған әлеуметтік әртүрліліктің (құрылымдық) функционализмінен функционалдық ойлауды дифференциялауды ерекшелеуге барынша тырысады. Коэн үш тезистен тұратын функционалдылықты (құрылымдық) көреді. Біріншіден, әлеуметтік әлемнің барлық элементтері бір-бірімен байланысты. Екіншіден, қоғамның барлық компоненттері бір-бірін, бәрі бірігіп қоғамды нығайтады. Үшіншіден, қоғамның әрбір аспектісінің мәні үлкен қоғамға қосқан үлесіне қарай айқындалады. Бұл тезистер марксистерге әртүрлі себептерге, әсіресе олардың консерватизміне байланысты орынсыз болып көрінеді. Дегенмен марксистер бұрын айтылған функционалдық түсініктемелерді функционализм қағидаттарының ешқайсысын қабылдамайақ қолдануы мүмкін. Осылайша, функционалдық түсініктеме консервативті болуы міндетті емес, шындығында, бұл өте революциялық түсінік болып көрінуі ықтимал.

Аналитикалық марксизмнің екінші негізгі саласы – неоклассикалық экономика, әсіресе ұтымды таңдау теориялары мен ойын теориялары арқылы қалыптасады (11-тарауды негізгі әлеуметтану теориясында ұтымды таңдау теориясын талқылау үшін қараңыз). Тарихи тұрғыда марксистік теорияның жалғыз микроәлеуметтік компонентін сыни теорияшылар Фрейд ілімін зерттеу барысында мысалға келтірген. Рационалды таңдау теориясы арқылы аналитикалық марксистер марксистік теорияға балама ретінде микроөлшемді қосады. Ромердің тұжырымдауынша: «Марксистік талдаудың микронегіздерді», әсіресе рационалды таңдау және ойын теориялары, сондай-ақ «неоклассикалық экономика дамытқан модельдеу әдістерінің жиынтығы» ұсынған «микронегіздерді» талап етеді (1986 b:192). Микронегіздерге ерекше назар аудару, сонымен қатар құрылымдық марксистерді сынау болып табылады. Джон Элстердің пікірінше, Маркс шын мәнінде акторларға, олардың мақсаттарына, ниеттеріне және ұтымды шешімдеріне қызығушылық танытқан: «Капиталистік кәсіпкерлер – белсенді агенттер. Олар капиталистік жүйеде қарапайым адамдарға төмендетілуі мүмкін емес» (1985:13). Марксизмнің рационалды таңдауы осы ұтымды агенттерге (капиталистік және пролетариатты) және олардың өзара қарым-қатынасына ерекше назар аударады. Элстер (1982, 1986) Маркс теориясы ойын теориясын, ұтымды таңдау теориясы нұсқасын көп қолдануға тиіс деп санайды. Ойын теориясы, ұтымды таңдау теориясының басқа түрлері сияқты, акторлардың ұтымды екенін және олардың пайдасын барынша арттыруға тырысады деп тұжырымдайды (Macy and Van de Rijt, 2007). Осы теория құрылымдық шектеулерді мойындайтынына қарамастан, акторлардың таңдауларын толықтай айқындамайды. Ойын теориясының рационалды таңдау теориясы түріндегі ерекшелігі – бұл аналитиктің бір актордың рационалды таңдауларынан асып түсуіне және бірқатар акторлардың шешімдері мен әрекеттерінің өзара байланысты болуына мүмкіндік береді. Элстер (1982) ойынға тартылған акторлар арасындағы үш өзара тәуелділікті анықтайды. Біріншіден, әр актор үшін сыйақы барлық акторлардың таңдауларына байланысты. Екіншіден, әр актор үшін сыйақы бәріне берілетін сыйақыға байланысты. Соңында, әр актордың таңдауы таңдау жасағандардың бәріне байланысты. «Ойындар» (мысалы, «тұтқындар дилеммасы» сияқты

атақты ойын, онда актерлер өз мүдделерін құрбан етуден гөрі өз мүдделерін сақтайтын болса, олар нашарлай түседі) «түрлі ойыншылардың» стратегияларын және әлеуметтік топтар сияқты ұжымдардың пайда болуын түсіндіруге көмектеседі.

Сонымен қатар Ромер (1982) рационалды таңдау теорияларына сүйене отырып, қанауға қатысты көзқарасты дамытушылардың алдыңғы легінде болды (J. Schwartz, 1995). Ромер өндірістегі (және, сәйкесінше, күмәнді құнның еңбек теориясынан) және тұтынудың жекеменшікке байланысты қанау туралы ойлаудан, жекеменшікті жекешелеу дифференциясынан бас тартты. Майердің пікірінше, «қанау мәжбүрлі өндірістік процессіз де, өндірістік қорларды біркелкі емес басқарудан да туындауы мүмкін» (1994:62). Сонымен қатар бұл перспектива социалистік және капиталистік қоғамдардағы қанаудың табиғатын түсінуге мүмкіндік береді. Қанау туралы бұл көзқарас рационалды таңдау теориясына қатысты, мысалы, жылжымайтын мүлікті қайтадан әділетті тең бөлуге бағытталған қоғамдық қозғалыстарға жүртшылық қатыса алады. Осындай бағдарлау аналитикалық марксизмді рационалды таңдау теориясы сияқты негізгі бағытқа икемдегенмен, өзінің этикалық және саяси мақсаттарын сақтап қалуға мүмкіндік береді. Демек, аналитикалық марксизм неоклассикалық экономикаға негізделсе де, бәрібір одан ерекшеленеді. Мысалы, аналитикалық марксизм қоғамды өзгерту үшін ұжымдық әрекетке деген қызығушылықтан бас тартпайды және капитализмнің әділетсіз жүйе екенін мойындайды.

Ақыр соңында Эрик Олин Райт (1985; Burawoy and Wright, 2001) марксистік тұжырымдамаларды эмпирикалық зерттеудің қатаң әдістерін импорттау мен қолданудың жетекші тұлғасы болып табылады. Райтты оның ілімі аналитикалық марксизммен жалпылай және Джон Ромердің жұмысымен жарым-жартылай байланыстырады. Райттың жұмысы үш негізгі компонентті қамтиды: біріншісі – тап сияқты негізгі марксистік тұжырымдамаларды түсіндіру; екіншісі – осы тұжырымдамалардың эмпирикалық зерттеулері: үшіншісі – осы ұғымдарға негізделген теорияның дамуы (әсіресе тап).

1985 жылы жарық көрген *Classes* («Таптар») атты кітабында Райт Маркс қойған сұраққа жауап беруге тырысады, бірақ ол ешқашан: «Тап дегеніміз не?» дегенге жауап бермейді. Ол Маркстің теориялық мәселелердің жиынтығына жауап беретініне сенімді.

Алайда бұл сұрақтарға Маркстің жауабындай жауап беруге болмайды, өйткені Маркстің заманынан бері 100 жылдан астам уақыт өтіп кетті, көптеген теориялар мен көзқарастар ескірді. Бұл салада Райттың ең танымал тұжырымдамалық үлесі «таптық қатынастардағы қарама-қайшы орындар» (Wright, 1985:43) идеясы болады. Оның негізгі ұстанымы – әдетте болжағандай, бұл бір позицияның, міндетті түрде белгілі бір таптың ішінде орналасуы қажет емес, керісінше, ол бір мезгілде бірнеше таптарда орналасуы мүмкін. Осылайша, бір мезгілде позиция пролетарлық және буржуаздық болуы мүмкін. Мысалы, менеджерлер бағынышты адамдарға бақылау жасайтын мағынада буржуазиялық, бірақ олар да басқалармен бақыланатын болғандықтан, пролетарлық болады. Қарама-қайшы тап орындары идеясы мұқият тұжырымдамалық талдау арқылы шығарылады, содан кейін эмпирикалық түрде зерттеледі (Gubbay, 1997, Wright-тың әлеуметтік тапқа деген көзқарасын сынау үшін).

Маркстің постмодерндік теориясы

Марксистік теорияның дамуына структурализм, постструктурализм (P. Anderson, 1984:33), сонымен қатар осы жерде ерекше қызығушылық танытылған постмодернизмнің (Landry, 2000, E. Wood and Foster, 1997, 17-тарауды қараңыз) теориялық зерттеулері айрықша ықпал етті.

Гегемония және радикалды демократия. Постмодернистік марксизмнің негізгі өкілдік жұмысы – Эрнесто Лаклау мен Шанталь Муффтың *Hegemony and Socialist Strategy* («Гегемониялық және социалистік стратегиясы») (1985). Эллен Вудтың пайымдауынша, бұл жұмыс постмодернизмдегі лингвистикаға, мәтіндер мен дискурсқа назар аудартып, идеологияны оның материалдық базасынан ажыратады және сайып келгенде, «жалпыға бірдей идеологияға немесе дискурсқа айналады» (1986:47). Лаклау мен Муфф үшін ең маңызды гегемониялық ұғым, Грамши айтқандай, мемлекеттік үстемдіктің мәжбүрлі әсеріне емес, мәдениеттің жетекшілік сипатына назар аудару үшін қолданылған. Фокуста бұл ауысым, әрине, бізді дәстүрлі марксистік материалдық әлемге алаңдаушылығынан идеялар мен дискурстардың бағытына қарай бұрмалайды. Вудтың пікірінше: «Қысқасы, Лаклау-Муффтың дәлелі – материалдық мүдделер сияқты нәрселер жоқ, бірақ олар туралы тек қана дискурстық идеялар бар дегенге негізделген» (1986:61).

Материалдық мүдделер үшін идеяларды алмастырумен қатар, Лаклау мен Муфф пролетариатты марксистік теориядағы артықшылық ұстанымынан алыстатады. Вудтың айтуынша, Лаклау мен Муфф «социалистік жобаны таптауға» қатысатын қозғалыстың бөлігі болып табылады (1986:4). Лаклау мен Муфф субъективті, дискурстық терминдерінде тап мәселесін талдайды. Әлеуметтік әлем әртүрлі ұстанымдармен және антагонизмдермен сипатталады. Нәтижесінде, Маркс пролетариат айналасында қарастыратын «бірыңғай дискурсты» ойлап табу мүмкін емес. Пролетариаттың әмбебап дискурсы «әрқайсысы өзінің өзгермейтін дискурстық бірегейлігін қалыптастыратын дауыстар жиынтығымен ауыстырылған» (Laclau and Mouffe, 1985:191). Осыған сәйкес, пролетариаттың бірыңғай дискурсына назар аударудың орнына, марксизм теорияшылары әйелдер, қара нәсілділер, экологтер, иммигранттар мен тұтынушылар және көптеген т.б. сияқты дауысынан айырылғандардың кең спектрін қамтитын түрлі дискурстарға көңіл аударады. Сонымен марксистік теория *орталықсыздандырылған және дезактивизацияланған*, себебі ол тек пролетариатқа ғана көңіл аудармайды және енді пролетариат мәселелерін қоғамдық мәселе ретінде қарастырмайды.

Материалдық факторларға көңіл бөлмей, пролетариаттың алаңдаушылығына басты назар аударған Лаклау мен Муфф марксизм теориясының мақсаты ретінде пролетариаттың кіріптарлықтан құтылуына байланысты коммунизмді жоққа шығарады. Осыған сәйкес ауысым ретінде олар «радикалды демократия» деп аталатын жүйені ұсынады. Саяси құқық ретінде жеке демократиялық құқықтарға назар аударудың орнына, «демократиялық күресті кең ауқымда қамти алатын жаңа гегемония құруға» ден қояды (Mouffe, 1988:41). Жаңа гегемонияның қажет ететіні – «демократиялық құндылықтардың гегемониясы, ал бұл демократиялық тәжірибелердің көбеюін, олардың әртүрлі әлеуметтік қарым-қатынастарын институттандыруды талап етеді» (Mouffe, 1988:41). Радикалды демократия кең шең-

бер аясында ауқымды демократиялық күресті – антинәсілдік, антисекстік, антикапиталистік, табиғатты жыртқыштықпен пайдалануға және басқа да көптеген құбылыстарға қарсы әрекет ету үшін (Eder, 1990) біріктіруге ұмтылады. Осылайша, бұл – «радикалды және жалпылама демократия» (Laclau, 1990:27). Бір топтың күресі басқалардың есебінен жүргізілмеуі керек, барлық демократиялық күресті балама күрес ретінде қарастырған жөн. Осы топтар өздерін радикалды демократия үшін күрестің бір бөлігі ретінде көруі үшін, өздерінің бірегейлігін өзгерту арқылы осы күресті біріктіру қажет. Лаклау мен Муффтың пайымдауынша:

> «Солшыл бағыттың баламасы демократиялық революция саласында өзін толығымен орнықтырудан және қысымшылыққа қарсы түрлі күрес арасындағы баламалардың тізбегін кеңейтуден тұрады. *Сол себепті сол жақтың міндеті либералдық демократиялық идеологиядан бас тарту емес*, керісінше, оны жалпы демократия бағытында тереңдетіп, кеңейте түсуі керек. Бұл демократиялық аймақтың бас тартуы емес, керісінше, демократиялық күресті бүкіл азаматтық қоғам мен мемлекет аумағына кеңейту әрі бұл сол жақтың гегемоникалық стратегиясына мүмкіндік береді».
>
> (Laclau and Mouffe, 1985:176)

Радикалды демократия капитализмнің жойылуын мұрат тұтса да, капитализмнің жойылуымен қоғамдағы басқа теңсіздіктер жойылып бітпейтінін мойындайды. Барлық әлеуметтік теңсіздіктермен күресу, дәстүрлі марксистердің болжамынан гөрі, әлдеқайда кең өрісті қозғалысты қажет етеді.

Сабақтастық және уақыт-кеңістік тығыздығы. Постмодернистік теорияға басқа тұрғыдағы марксистік талпыныс (17-тарауды қараңыз, Фредрик Джеймисонның еңбегі туралы), ол – Дэвид Харвидің *The Condition of Postmodernity* («Постмодерннің күйі») (1989). Харви постмодерндік ойлаудың көп құндылықтарын пайымдағанмен, марксистік көзқарас тұрғысынан маңызды кемшіліктерді де көре білді. Постмодернистік теорияны заманауи әлем мәселелерін әсірелегені және оның материалдық жетістіктерін бағаламағаны үшін айыптады. Ең бастысы, бұл қиындықтарды еңсеру жолдарын қарастырудың орнына, ол постмодернизмді және оған байланысты мәселелерді дұрыс көретінін мойындайды: «Постмодернизм риторикасы саяси экономика шынайылығына және жаһандық билікке қарсы тұрудан бас тартқаны үшін қауіпті» (D. Harvey, 1989:117). Постмодернизм XXI ғасырдың басындағы капитализмнің саяси және экономикалық трансформациясы туралы идеялар жиынтығына қарсы тұруы керек.

Нарықты және еңбек процесін бақылау (бұл екі алаң капитализмде *жинақтау* мәселесіне байланысты) саяси экономикалық жүйенің өзегі екені белгілі. Дегенмен 1945–1973 жылдардағы соғыстан кейінгі кезеңде жинақтау үдерісі икемді болмай шықты, ал 1973 жылдан бастап біз икемді үдеріске ауыстырдық. Харви бұрынғы кезеңді фордизммен (кейнстік экономика сияқты) және одан кейінгі кезеңді постфордизммен байланыстырады (for a critique of this, see Gartman, 1998), бірақ бұл мәселелерді осында талқылаудың қажеті жоқ, себебі олар бұл тарауда толығымен сипаттаған. Фордизм икемді болмағанымен, Харви постфордизмді икемді жинақтаумен байланысты деп есептейді,

«еңбек процестері – еңбек нарықтарына, өнімдерге және тұтыну құрылымына қатысты икемділік. Ол өндірістің мүлдем жаңа секторларының пайда болуымен, қаржы қызметтерін ұсынудың жаңа жолдарымен, нарықтармен, ең алдымен, коммерциялық, технологиялық және ұйымдастырушылық инновациялардың қарқынды өсуімен сипатталады» (1989:147).

Харви үлкен өзгерістерді байқаса да және постмодернистік ойлау өзегінде бұл өзгерістер жатыр деп есептегенімен, ол фордизммен постфордизм дәуірінің арасында көптеген сабақтастықтар бар деп санайды. Оның негізгі қорытындысы мынада: «1973 жылдан бастап капитализмнің беткі көрінісінде капиталистік құбылыстың болғаны анық... Капиталистік жинақтың негізгі логикасы мен оның дағдарыс үрдістері бұрынғысынша өзгермейді» (D. Harvey,1989:189).

Харвидің көзқарастары *уақыт кеңістігін қысу (timespace compression)* идеясына негізделген. Ол модернизм уақыт пен кеңістікті қысуға қызмет етті және бұл үдеріс постмодерн дәуірін де жеделдете бастады, ол «саяси-экономикалық тәжірибеге, тап күшінің өзара тепе-теңдігіне, сонымен қатар мәдени және қоғамдық өмірге тікелей ықпал ететін уақыт кеңістігін қысудың қарқынды кезеңіне алып келеді» деп санайды (D. Harvey, 1989:284). Бірақ бұл уақыт кеңістігін қысуы капитализмнің ертерек дәуірінен айтарлықтай ерекшеленбейді: «Біз, қысқаша айтқанда, капитализмнің динамикалық орталығында әрдайым болған уақыт кеңістігін жою үдерісіндегі бір қиянкескі раундқа куәгер болдық» (D. Harvey, 1989:293). Уақыт арқылы кеңістіктің жойылу мысалын мынадан көреміз: тек Францияда қолжетімді болған ірімшіктер қазір Құрама Штаттардың барлық аймақтарында жылдам, арзан тасымалдау себебінен сатылады. Немесе 1991 жылы Ирактағы соғыс кезінде теледидар бізді бірден Бағдадтағы әуе шабуылынан Тель-Авивтегі «Скуд» шабуылдарына, одан Эр-Риядта әскери брифингтерге көшірді.

Осылайша, Харви үшін постмодернизм модернизмнен қол үзбейді, олар дәл сол негізгі капиталистік динамиканы бейнелейді. Заманауи әлемде модернизм мен постмодернизм, фордизм мен постфордизм қатар өмір сүреді. Фордизм мен постфордизмге «қайсы конфигурация пайдалы және қайсысы жарамайтынына байланысты мезгіл-мезгілімен және орын өзгерісіне қарай» (D. Harvey, 1989:344) баса назар аударылатын болады. Мұндай көзқарас постмодернизм мәселесін неомарксизм теориясы аясында қарастыра алады, дегенмен бұл, өз кезегінде, постмодернизмдік ойлау ерекшеліктермен өзгеріске түседі.

Соңында, Харви постмодернизмдегі өзгерістер мен сызаттарды айыра бастайды, біз қазірдің өзінде жаңа дәуірге аяқ басуымыз мүмкін екенін көрсете отырып, неомарксистік теориясын, мүмкін, басқа идея жүйелерін біріктіру арқылы теориялық тұрғыда әзірлеуге дайын болуымыз керек.

Марксизмнен соң

Бұл бөлімде талқылауға болатын көптеген постмарксистік бағыттар бар (Beilharz, 2005d), бірақ біз аса экстремалды бағыттардың біріне назар аударумен әңгімемізді аяқтаймыз.

Рональд Аронсонның *After Marxism* («Марксизмнен соң») атты кітабы (1995) тарихтың біршама деңгейін қамтиды. Жанкешті марксист Аронсон марксизмнің аяқталғанын, марксистік теориашылар қазіргі уақытта әлеу-

меттік әлеммен және оның мәселелерімен өз беттерінше күресіп жатқанын дәлелдейді. Бұл *«марксистік жоба»* ұстанымы теория мен тәжірибенің интеграциясын қосу идеясына негізделген. Кейбір марксистер марксистік теорияны бөлшектеп сатып алуды жалғастыра берсе де, капитализмнен социализмге өзгертілген марксистік жобаның ғұмыры қысқа болды, себебі ол өзінің мақсаттарын айқын түрде орындай алмады. Маркс жобасының сәтсіздікке ұшырағанын дәлелдеген – Аронсон емес, тарих. Мәселен, сол теорияны сатып алуды жалғастырушы марксистер марксистік жобаны құраушы теория мен тәжірибенің диалектикалық тұтастығын бұзады. Бұл бөліну апатқа апарып тірейді, өйткені марксизмнің сарқылмас қуат-күші осы «біртұтас келісілген теориялық және тәжірибелік жобадан» тұрады (Aronson, 1995:52).

Бірақ капитализм бұрыннан бар және бұдан әрі де өмір сүруін жалғастыра беретін болса, коммунизмнің жойылуымен, марксистік жобаның аяқталуы мүмкін бе? Шындығында, Аронсон марксизм идеясының әлі де өзекті екені жайлы көптеген уәждер бар екенін мойындайды. Мысалы, ол бүкіл әлемдегі жұртшылықтың көпшілігі бүгінгі күнгі капитализмнің бұрынғысынан гөрі нашар екенін және бірқатар өзгерістерге қарамастан, капитализмнің іргелі қанаушылық құрылымының өзгермейтінін мойындайды дейді. Мұндай шындыққа қарамастан, Аронсон түрлі өзгерістер бізді марксистік теорияның шешуші аспектілері ескірген деген тұжырымға алып келеді деп пайымдайды:

- жұмысшы тап одан әрі кедейлене түспеді;
- таптық құрылым екі полярлық тапқа (буржуазия мен пролетариат) ғана бөлінген жоқ;
- өнеркәсіптік үдерістердің өзгеруіне байланысты өнеркәсіптік жұмысшылар саны азайып, жұмысшылар табы фрагменттік бола бастады және олардың өз жағдайлары жайлы таптық санасы әлсіреген;
- жұмысшы табының жалпы жағдайының төмендеуі, оның күшінің әлсіреуіне, таптық сана-сезіміне және таптық күреске араласуына әкелді;
- жұмысшылардың өздерін жұмысшы ретінде тану мүмкіндігі біртіндеп азая бастады, оларда бірнеше және бәсекелестік сәйкестік бар, сондықтан жұмысшы болу – енді көптеген жеке тұлғалардың бірі болу деген сөз.

Аронсон бізді марксизмнің бар екеніне сендірді және оның атымен жасалған (тіпті сталинизм) қателіктеріне қарамастан, өкінбеуіміз керек деп тұжырымдады:

> «Марксизм үміт берді, ол әлемді түсінді, көптеген және сансыз өмірлерге бағыт пен мән берді. XX ғасырдың сұрапыл қару-жарақтарына қарсы миллиондаған адамды табанды күресуге рухтандырды, адамдардың өз тағдырлары өз қолдарында екеніне сенуге қанаттандырады».
>
> (Aronson, 1995:85)

Марксизмнің нақты әлемдегі сәтсіздіктеріне қоса, Аронсон марксистік теорияның өз ішінде туындаған мәселелерге де көңіл аударған. Ол бұл мәселелердің түйінін Маркстің түпнұсқа теориясының қазіргі заманның алғашқы кезеңінде пайда болуымен байланыстырады, оның құрамында модерндік және одан бұрынғы идеялардың ыңғайсыз қоспасы бар екенін атап айтады. Бұл – марксистік теорияның ізінен өмір бойы қалмай келе жатқан мәселе. Мысалы, эмансипацияға қатысты көрегендік көзқарас ғылымға деген заманауи сеніммен және фактілерді іздеумен қатар түйісіп отырады: «Ғылыми бүркемеленген мұндай догматикалық көрегендік біздің бақылауымызға бағынбайтын құдіретті күшпен қол жеткізілген әлемнің діни көзқарастарымен терең әрі тікелей байланысын ашады» (Aronson, 1995:97). Өзге бір мысалды қабылдау үшін марксизм объективті процестерге баса назар аударып, субъективті процестерді назардан тыс қалдыруға тырысты.

Аронсон келесі тарауды мынадай арандатушы үзіндімен бастайды: «Феминизм марксизмді жойды» (1995:124). Ол феминизмнің бұл ерлікті өз бетімен орындамағанын түсіндіреді. Дегенмен феминизм марксизмді жоюға өз үлесін қосты, ол «әйелдердің *әйел ретінде* қаналуына» негізделген теорияны талап еткен (Aronson, 1995:126). Бұл фокус марксистік теорияны айқын бұрмалады, себебі ол барлық адамдарға ортақ қолданылатын теорияны ұсынған. Сонымен қатар феминизм теориялары адамзаттың әмбебап мәселелеріне емес, олардың нақты жағдайына назар аударуға бағытталып, басқа топтардың дамуына негіз болған.

Аронсон, аналитикалық марксизм секілді, марксизмсіз марксизм ретінде бұрын талқыланған марксистік теорияларды сипаттайды. Демек, олар таза теориялар болып табылады, тәжірибеден айырылған, сондықтан оның ойынша марксизм деп аталмауы керек:

> «Олар аналитикалық марксизм секілді атын талап етуі мүмкін, бірақ көптеген марксизм секілді марксизмсіз әрекет етеді. Олар соншалықты бұрмаланған, соншалықты шектелген, теориялық ауқымы соншалықты тар болғандықтан, олардың сөздері мен міндеттемелері шындыққа сай десек те, тек марксизмнің аурасын қамтуға шамасы келеді. Алайда бұл идеялардың шынайы өмірді бейнелеуі күмәнді».
>
> (Aronson, 1995:149)

Мұндай марксистік теориялар аман қалады, бірақ олар әлемдегі ең болмашы елеусіз орындардың бірін алады. Олар осындай дауыстардың шалқар теңізінде бір ғана теориялық дауысты бейнелей алады.

Осының бәрін ескере отырып, Аронсон қазіргі әлемнің сыни сарапшылары өздігінен марксистік жобаны қолдана алмайды деген қорытындыға келген. Бірақ мұның игілікті жағы да бар. Марксистік жобаның өте мықты жақтары болғанымен, сыни талдаушылар үшін үлкен қиындығы да бар. Бұрынғы марксистер жаңа Марксті іздеу керек пе? Немесе жаңа марксистік жобаны іздей ме? Қоғамдағы оқиғалар мен теориялық тұрғыдан алғанда, Аронсон бұл сұрақтардың жауабы жоқ деп есептейді, өйткені біз «марксизмнің тұтастығы, интеграциясы, келісімділігі мен сенімінің мүмкіндігінен» әлдеқайда асып кеткенбіз (1995:168). Мысалы, бір радикалды қозғалыстың орнына бүгін біз топтар мен идеялардың түбегейлі коалициясын іздеуге тиіспіз. Мұндай коалицияның мақсаты – бүгінгі

уақыттағы ішкі шиеленіс жарылысынан және әртүрлі қанау түрлерінен қазіргі заманды құтқару.

Мұндай жаңа радикалды қозғалыстың алдынан шығатын қиындық – болашақты құр қиялмен болжап болмайтыны. Дегенмен оны бірге қолдап, алға жылжыту үшін эмоциялық негіз болу керек. Қозғалыстың моральдық негізі болуы тиіс, дұрыс және бұрыс нәрселер туралы білімі болу қажет. Сондай-ақ ол марксизм жобасын сипаттайтын үміттен әлдеқайда қарапайым үмітке ие болуы тиіс. Қарапайымдығына қарамастан, мұндай үміт, өзінің әлеуметтік мақсаттарына қол жеткізе алмаған жағдайда, марксистік жобаға тән терең түңілуге алып келуі ықтимал.

Постмарксизмге қатысты сын-пікірлер

Көптеген марксистік теориялық постмарксистік оқиғаларға риза емес (Burawoy, 1990; E. Wood, 1986; E. Wood and Foster, 1997). Буравой аналитикалық марксистерге тарих мәселесін, айқындылық пен қатаңдықтың фетишизмін жойғаны үшін шабуылдайды. Вәлдес аналитикалық марксизм мәселені шешуде техникалық ыңғайды қолдану арқылы үстемшіл экономиканы отарлауға еркіндік береді, соған қоса ол барынша академиялық және мейлінше саяси және консервативті болып келеді дейді (1989:354). Ал Эллен Вуд саяси мәселені қозғап, аналитикалық марксизмді (сонымен бірге постмодернистік марксизмді) саяси бейқамдығы және оның «масқара жеңілісі» үшін сынайды, әрбір өзгерістің радикалды бағдарламасы сәтсіздікке ұшырағанын айтады (1989:88). Аналитикалық марксизмнің бір тармағының жақтастары, марксистік идеялардың қатаң эмпирикалық зерттеушілері, жалпы ойға сәйкес, жекешілдік әдіснама позициясын қолданатын рационалды талдау теориясында өз ағайындарын сынайды (A. Levine, Sober, and Wright,1987).

Лаклау мен Муффтың еңбегі ерекше қарсылықтарға тап болды. Мысалы, Аллен Хантер оларды идеализмге деген бейімділігі үшін және, ең алдымен, «өздері дискурстық талдаудың жақтаушысы болғандықтан, барлық нәрсені дискурс ретінде қарастырады» деп сынайды (1988:892). Сол сияқты, Герас (1987) Лаклау мен Муффқа идеализмі үшін шабуыл жасайды және де оларды ысырапшыл, дөрекі, логикасы жоқ және обскурант (obscurantist) деп санайды. Лаклау мен Муффтың Герасқа қалай жауап бергені *Post-Marxism Without Apologies* («Кешірімсіз постмарксизм») (1987) деген атынан-ақ байқалады. Буравой Лаклау мен Муффқа «маңызды нәрсенің бәрі тарихтың шырмауында жоғалған, сол себепті де оны түсіндіру мүмкін емес» болғаны үшін шабуылдайды (1990:790).

Соңында, Аронсонға қарағанда Буравой марксизм капитализм динамикасы мен қарама-қайшылықтарын түсіну үшін пайдалы деп санайды (see also E. Wood, 1995). Осылайша, коммунизмнің жойылуы және дүниежүзілік капитализмнің үстемдігіне байланысты «марксизм болады...». 1990 жылдардағы оқиғалар аясында Вуд пен Фостер марксизмнің ертедегіге қарағанда қазір қажет екенін дәлелдейді, өйткені «адамзат қанау мен қысымның ғаламдық өлшемдеріне бара-бара тәуелді бола түсуде» (1997:67).

Қорытынды

Бұл тарауда біз неомарксистік әлеуметтік теория тұрғысындағы көптеген тәсілдерді қарастырамыз. Олардың барлығы өз зерттеулерінің бастау көзін Маркс еңбектерінен алады, бірақ олар көбінесе ізденістерін әртүрлі бағыттарда өрістетеді. Бұл түрлі зерттеулер неомарксистік теорияға елеулі өміршеңдік қуат береді, дегенмен кейбір қажетсіз және көбінесе дисфункционалды дифференциация мен қарама-қайшылықтар тудыратыны даусыз. Осылайша, қазіргі заманғы марксизм әлеуметтанушы теорияшыларының мақсаты – түрлі шынайы еңбектер құндылықтарын мойындай отырып, осы теория айналасының кең шеңберін интеграциялау.

Алғашқы тарихи неомарксистік теориясы қазіргі кезде аса маңызды емес, әсіресе әлеуметтануға бағыт ұстаған ойшылға ең маңыздысы – экономикалық детерминизм. Марксистік теорияның бұл шектеулі көзқарасына қарамастан, оның басқа да түрлері дамыған. Осындай дамудың мысалдарының бірі – Гегельдік марксизм, әсіресе Джордж Лукачтың еңбегі болды. Бұл тәсіл марксистік теорияның субъективті, гегельдік тамырларына оралу арқылы экономикалық детерминизмдегі шектеулерді еңсеруге ұмтылды. Гегельдік марксизмнің қазіргі заманмен үндестігі шамалы, оның маңызы, негізінен, кейінгі неомарксистік теорияларға қаншалықты әсер еткенімен бағаланады.

Гегель марксизмі дәстүрінің мұрагері болған сыни мектеп әлеуметтану үшін заманауи маңызға ие. Сыни теорияшылардың (Маркус, Хабермас, Хоннет және т.б.) үлкен үлесі – мәдениет, сана және олардың өзара байланыстары туралы түсініктер. Бұл теорияшылар біздің мәдени құбылыс, сонымен қатар аспаптық рационалдық, «мәдениет индустриясы», «білім индустриясы», коммуникативті әрекет, үстемшілдік және легитимділік секілді ұғымдардың мәнін түсінуімізге зор ықпал етті. Бұған олар, ең алдымен, Фрейдтің теориясынан өздерінің еңбектеріне интеграция формасындағы сана мен алаңдаушылықты қосады. Дегенмен сыни теория экономикалық детерминизмнің шектеулерін бұзу талпыныстарынан тым алыс кеткен, тұтастай алғанда ауқымды әлеуметтік күштер үшін экономикаға алаңдаушылығын қайта қарастыру керек.

Сонымен қатар осы тұрғыда мәдениетке, әсіресе төменгі таптардан шыққандарға әлдеқайда оң көзқарастарымен ерекшеленген Бирмингем мектебінің *(Birmingham school)* жұмысы талқыланады.

Бұдан әрі осы тарауда неомарксизмнің экономикалық әлеуметтануында жұмыс істеудің екі бағыты талқыланады. Біріншісі, капиталмен еңбек арасындағы қарым-қатынасқа, әсіресе Баран, Свези мен Браверманның шығармаларына қатысты. Екіншісі, фордизмнен постфордизмге өту мәселесіне байланысты. Екі еңбектің нәтижесі де марксистік әлеуметтанудың дәстүрлі экономикалық мәселелеріне қайтып оралу әрекетін білдіреді. Бұл жұмыс қазіргі заманғы капиталистік қоғамның қалыптасқан шындықтарын ескере отырып, марксистік экономикалық әлеуметтануды жаңартуға бағытталған талпыныс үшін маңызды.

Тағы бір мәселе – тарихи бағытталған марксизм, әсіресе қазіргі заманғы әлемдік жүйеде Иммануил Валлерстайнның және оның жақтастарының еңбектері. Одан кейін кеңістік мәселелеріне назар аударатын неомарксистердің көзқарастары талқыланады. Бұл тарау коммунизмнің жойылуына байланысты постмарксистік теория деп аталған бөліммен аяқталады. Аталған тақырыпқа аналитикалық марксизмнің және постмодернистік марксистік теориялардың бірнеше түрі жатады. Сондай-ақ осы бөлімге әлемдегі оқиғалар аясында марксистік жобадан бас тартуға мәжбүр болған марксистер позициясының үлгісін талқылау енгізілген.

Ескертпелер

1. Бұл Трент Шройерде анық түсіндірілген (1973), ол өзінің сыни мектеп туралы кітабын *The Critique of Domination* («Үстемшілдік сыны») деп атаған.

2. Гарнхем өзінің соңғы еңбегінде (2007) түрлі «салаларды» қамтитын (ойын-сауық, білім, т.б.) «мәдениет индустриясы», сондай-ақ олардың арасындағы айырмашылықтардың бар екені туралы идеясының ауқымын кеңейтті.

3. Джей (1984) тек сын теориясын ғана емес, «тұтастай» алғанда, марксистік теорияның жүрегі ретінде қарастырады. Алайда бұл идея постмодернистік марксистер тарапынан қабылданбайды (осы тараудың соңындағы талқылауды қараңыз).

4. Хабермас 1955 жылдан бастап Теодор Адорноның ғылыми қызметкері ретінде өзінің зерттеу жұмысына кіріскен Уиггерихаус (1994:537).

5. Браверманның кітабы кеңседегі компьютерлік технологиядағы бумға (шарықтауға) дейін жазылғанын, әсіресе сөз процессорының кеңінен қолданылуын атап өту маңызды. Бұрынғы ескі кеңсе технологияларына қарағанда шеберлікті және оқытуды қажет ететін мұндай технология жұмысшы автономдығын арттыруы мүмкін (Zuboff, 1988).

6. 2008 жылғы экономикалық дағдарыстың себептері мен салдарын мұқият талдау үшін Калхон мен Дерлуганның (2011a, 2011b, 2011c) баға жетпес үш томдық жинағын қараңыз, оның құрамына әлемдік жүйелік теориялық талдауы және басқа да перспективалар кіреді.

7. Санаттандыру мәселесінің бейнеленуі кеңістік теориясына маңызды үлес болып қосылды, оны Джеймисонның ([1984], 1991) «гипер кеңістігі» бойынша неомарксистік-фредриктік еңбегі ретінде қарастыруға болады, ол кітаптың *Postmodern Social Theory* («Постмодернистік әлеуметтік теория») деген атауымен талқыланады (17-тарауды қараңыз). Сонымен қатар кеңістікке қосымша маңызды үлес басқа теориялық түп тамырдан пайда болды және осы еңбектің тағы бір тармағында талқыланды. Мысалы, Энтони Гидденстің кеңістік (және уақыт), дистанция және т.б. туралы өте маңызды идеялары 14-тарауда талқыланған.

8. Бауман (1990) капитализм мен социализмді қазіргі заманның айнасы деп тұжырымдады.

DU

9

Символикалық интеракционизм

Тарау мазмұны

Тарихи негізі
Джордж Герберт Мидтің идеялары
Символикалық интеракционизм: негізгі принциптер
Эрвинг Гоффман және еңбектері
Эмоциялар әлеуметтануы
Сын-пікірлер
Символикалық интеракционизмнің болашағы

Символикалық интеракционизм (Sandstrom and Kleinman, 2005) аса қызықты әрі маңызды бірқатар идеяларды ұсынады. Аталған ғылыми ілім Джордж Герберт Мид, Чарлз Хортон Кули, У.И. Томас, Герберт Блумер және Эрвинг Гоффман сияқты көрнекті ойшылдардың есімімен тығыз байланысты.

Тарихи негізі

Біз символикалық интеракционизм жайындағы пікірталасымызды алдымен Мидтен бастаймыз (Shalin, 2011). Мидтің жеке ғылыми-зерттеуінің және жалпы символикалық интеракционизмнің ең маңызды екі интеллектуалдық негізі ретінде прагматизм философиясы (D. Elliot, 2007) мен психологиялық бихевиоризмді қарастыруға болады (Joas, 1985; Rock, 1979).

Прагматизм

Прагматизм – кең ауқымды философиялық қағида,[1] біз соған негізделе отырып, Мидтің өскелең әлеуметтану бағдарына ықпал еткен бірнеше бағыттарды анықтай аламыз (Charon, 2000; Joas, 1993). Біріншіден, прагматиктер үшін шынайылық бұл дүниеден «тыс» бола алмайды, ол «біздің осы дүниеге қатысты іс-әрекетіміз арқылы қалыптасады» деген қағида маңызды (Hewitt and Shulman, 2011:6; Shalin, 1986). Екіншіден, акторлар қоршаған орта туралы ұғым-түсініктерін тұрмыс-тіршілікке пайдасы бар деп танығаң заттар арқылы қалыптастырады. Олар бұдан әрі тиімсіз заттарды өзгертуге бейім келеді. Үшіншіден, адамдар әлеуметтік және физикалық объектілерді тұрмыс-тіршілікте қолдануына байланысты анықтап отырады. Сайып келгенде, біз адамдарды түсінгіміз келсе, олардың, шынында да, бұл өмірде не істеп жүргендерін ұғынуымыз керек. Символикалық интеракционизм үшін мынадай үш қағида аса маңызды болып табылады: 1) адам мен әлем арасындағы өзара әрекеттесуге назар аудару; 2) адамды да, әлемді де статикалық құрылымдар емес, дина-

микалық процестер ретінде қарастыру; 3) адамның әлеуметтік әлемді түсіндіре білу қабілетінің маңыздылығы.

Соңғы қағида философиялық прагматист Джон Дьюидің (Jacobs, 2007; Sjoberg, 1997) еңбегінде көп рет қайталанады. Дьюи ақылды зат немесе құрылым ретінде емес, бірнеше кезеңнен тұратын ойлау процесі деп түсінді. Бұл кезеңдер әлеуметтік әлемнің объектілерін анықтаудан, мінез-құлықтың мүмкін болатын түрлерін айқындаудан, әрекеттің балама беталыстарының салдарын елестетуден, ықтималдығы төмен мүмкіндіктерді жоққа шығарудан және соңында әрекет етудің қолайлы әдісін таңдаудан тұрады (Sheldon Stryker, 1980). Бұл ілімнің ойлау процесіне басымдық беруі символикалық интеракционизмнің дамуында шешуші рөл атқарды.

Дэвид Льюис пен Ричард Смит символикалық интеракционизмнің дамуында Мидке қарағанда Дьюидің анағұрлым ықпалды болғанын тұжырымдайды (along with William James; see Musolf, 1994). Олардың өз ойларында шарықтап кеткені соншалықты – «Мидтің жұмысы Чикагода қалыптасқан жас әлеуметтанудың аясында перифериялық сипатты иеленді» деп пікір білдіре бастады (Lewis and Smith, 1980:xix). Аталмыш дәйекті ұсына отырып, олар прагматизмнің екі бағытын, яғни «философиялық реализм» (Мидпен байланысты) мен «номиналистік прагматизмді» (Дьюи және Джэймспен байланысты) анықтады. Олар символикалық интеракционизмге номиналистік бағыт айрықша ықпал етті, ал философиялық реализммен ол тіпті үйлесімсіз болды деп санады. Номиналистік ұстанымда макродеңгейдегі құбылыстар көрініс тапқанымен, олар «адамдардың санасы мен әрекетіне дербес және шешуші түрде ықпал ете алмайды» деген пайымға негізделеді (Lewis and Smith, 1980:24). Басқаша айтқанда, аталмыш көзқарас «адамдарды өздерінің жеке мүдделері мен белгілі уақытқа арналған жоспарларына сай қауымдастықтың нормаларын, рөлдері мен сенімдерін, т.б. қабылдайтын, бас тартатын, өзгертетін және өзгеше «анықтайтын» экзистенциалды ерікті агенттер деп» анықтайды (Lewis and Smith, 1980:24). Әлеуметтік реалистер, керісінше, макродеңгейдегі құбылыстар қоғам мен оның жеке-дара психикалық үрдістерін қалыптастырып, бақылайтынына зейін қойып отыр. Ерікті агент болудың орнына, адамдарды және олардың танымы мен мінез-құлықтарын ірі қауымдастық[2] бақылап отырады.

Осы айырмашылықты ескере отырып, Мид реалистік топтың ыңғайына жақынырақ үйлесіп, сәйкесінше, символикалық интеракционизм қабылдаған номиналистік бағытты жақсы игере алмады. Кейінгі даму үрдісінің негізгі тұлғасы Герберт Блумер өзінің жұмысында Мидтік тәсілін қолданатыны туралы жариялағанымен, оны номиналист ретінде қабылдаған жөн. Теориялық тұрғыдан Льюис пен Смит олардың айырмашылықтарының мәнін түсінді:

> «Блумер... психикалық интеракционизмге толық бет бұрып отыр... Мидтік бағыттағы әлеуметтік бихевиориске қарағанда психикалық интеракционист символдардың мәні әмбебап және объективті емес деп есептейді, ең дұрысы олардың мәні дара және субъективті, өйткені қабылдаушының «түсіндіруге» қатысты таңдауына байланысты олар символдарға «қоса тіркеледі».
>
> (Lewis and Smith, 1980:172)

Бихевиоризм

Льюис пен Смит – Мидтің шығармашылығына берген түсініктемесінде Мидке психологиялық бихевиоризм әсер етті деген қорытындыға келді (J.C. Baldwin, 1986, 1988a, 1988b; Mandes, 2007). Сонымен қатар бұл тәсілдеме оны реалистік және эмпирикалық бағытқа жетеледі. Мид *әлеуметтік бихевиоризмді* өзімнің негізгі әдісім деп атады, осылайша Джон оны Б. Уотсонның *радикалды бихевиоризмінен* ерекшелегісі келді (ол Мидтің студенттерінің бірі болды).

Уотсонның ілімдік ұстанымдарын негізге алатын радикалды бихевиористер (K. Buckley, 1989) индивидтердің *бақылаулы* әрекеттеріне қызығушылық танытты. Олар зерттеліп отырған реакциялар немесе әрекеттердің қозғаушы күші болып табылатын стимулдарға негізделді. Олар стимулды қолдану мен реакциялардың көрініс табу сәті арасында болатын жасырын ойлау процестеріне мән бергісі келмеді немесе оларды біржолата жоққа шығарды. Мид бақыланатын әрекеттің маңыздылығын мойындай отырып, оның радикалды бихевиористер ескере бермейтін *жасырын* қырлары болады деп есептеді. Дегенмен бихевиоризм үшін негізгі болып табылатын эмпиризмді қабылдай отырып, Мид бұл жасырын құбылыстар туралы жай ғана ой толғағысы келмеді. Ол аталған құбылыстарға, яғни стимул мен реакция арасындағы жайттарға қатысты бихевиоризмнің эмпирикалық ғылымын кеңейтуге тырысты. Бернард Мельцер Мидтің осы ұстанымын былайша қорытындылады:

> «Мид үшін зерттеу бірлігі – адам әрекетінің айқын және жасырын қырларынан құралатын «іс-әрекет». Әрекеттен дәстүрлі, ортодоксты психологияның жеке категориялары байқалады. Зейін, қабылдау, елестету, ой толғау, эмоция және т.б. әрекеттің элементтері ретінде қарастырылады... Әрекет осылайша адам қызметінің біртұтас процесін құрайды».
>
> (Meltzer, [1964] 1978:23)

Мид пен радикалды бихевиористер адамдар мен жануарлар әрекеттерінің арақатынасына байланысты көзқарас тұрғысынан айрықшаланды. Радикалды бихевиористер адамдар мен жануарлар арасындағы айырмашылықтарды ескермеуге тырысса, Мид едәуір сапалы ерекшелік бар екенін атап өтті. Мұндағы негізгі дәйек – стимул мен реакция арасында жауап беру жолын таңдау үшін тілді қолдануға мүмкіндік беретін адамда ойлау қабілеттерінің болуы.

Мид, бір жағынан, уотсондық бихевиоризмге деген өзінің қарыздарлығын танытса, екінші жағынан, онымен келіспейтінін де білдіріп отырды. Бір жағынан, ол: «Біз бұл салаға (әлеуметтік психологияға) бихевиоризм тұрғысынан қарауымыз қажет», – деді. Екінші жағынан, «біз қолданатын бихевиоризм уотсондықпен салыстырғанда *әлдеқайда орынды*» ([1934] 1962:2) дей тұра, Уотсонның ұстанымын сынады.

Чарльз Моррис *Mind, Self and Society* («Сана, өзіндік мән және қоғам») атты еңбекке жазған кіріспе сөзінде Мид пен Уотсонның негізгі үш айырмашылығын атап өтті. Біріншіден, Мид – Уотсонның іс-әрекетке деген айрықша назарын тым қарапайым деп есептеді. Шынымен де, ол Уотсонды іс-әрекетті оның кең әлеуметтік аясынан тыс, бөлек алып қарастырғаны үшін кінәлады. Мид іс-әрекетті кең ауқымды әлеуметтік әлемнің шағын элементі ретінде қарастыруға тырысты. Екіншіден, Мид Уотсонның бихевиоризмді ойлау процестеріне

қолданғысы келмейтінін де айыптады. Мидтің аңғарғаны – Уотсон адамның санасы мен менталды процестері туралы еш нәрсе білмеді: «Джон Б. Уотсонның позициясы *Alice in Wonderland* («Сиқыр әлеміндегі Алиса») ертегісіндегі патшайымның позициясы секілді болды». «Бастарын шабыңдар!» деген нәрселер болмады. Сана... болмады ([1934] 1962:2–3). Мид өзінің ұстанымын Уотсонның ұстанымына қарсы қойды: «Ол бихевиористік, бірақ уотсондық бихевиоризммен салыстырғанда сырт көзге білінбейтін әрекеттің элементтерін ескереді» ([1934] 1962:8). Нақтырақ айтатын болсақ, Мид ойлау процестерін енгізу арқылы уотсондық бихевиоризмнің қағидаларын кеңейтуді өзіне мақсат етіп қойды.

Ақырында, Уотсон ойлауды есепке алмағандықтан, Мид оның түсінігіндегі акторды енжар қуыршақ деп санады. Мид актордың анағұрлым белсенді әрі жасампаз бейнесін қалыптады, соның нәтижесінде кейінгі символикалық интеракционистер оның теориясына зор ынта танытты.

Прагматизм мен бихевиоризм, әсіресе Дьюи мен Мидтің теориялары 1920 жылдары Чикаго университетінің көптеген студенттеріне оқытылды. Солардың легінде болған Герберт Блумер мен басқа да студенттер символикалық интеракционизмнің негізін қалады. Әрине, басқа да теорияшылар оған ықпал етпей қоймады. Солардың ішіндегі ең танымалы Георг Зиммель болды (5-тарауды қараңыз). Зиммельдің әрекет пен өзара ықпалдасудың түрлеріне деген қызығушылығы Мидтің теориясымен үндес болды, сөйтіп, оның дамуына септігін тигізді.

Редукционизм мен әлеуметтанудың арасында

1937 жылы Блумер *символикалық интеракционизм* ұғымын енгізіп, оның ғылыми ортаға орнығып, дамуы үшін бірнеше мақала жазды (Morrione, 2007). Мид жарыққа енді шыққан символикалық интеракционизм мен бихевиоризмнің айырмашылығын көрсеткісі келсе, Блумер символикалық интеракционизм екі жаққа да бірдей қызмет ететінін алға тартты. Мид алғашқы редукционистік бихевиоризм бағытын жақтырмады. Оған тағы алпауыт әлеуметтану теориялары, әсіресе құрылымдық функционализм тарапынан үлкен қауіп төніп тұрды. Блумердің ойынша, бихевиоризм де, құрылымдық функционализм де адамның іс-әрекетіне әсер ететін факторларға (мысалы, сыртқы стимулдар мен нормалар) назар аударуға бейім болып келді. Блумердің пікірінше, екі теория да маңызды процеске тиісті көңіл бөлмеді, өйткені соның арқасында әрекет етуші субъектілер өздеріне ықпал етуші күштер мен өздерінің іс-әрекетіне ғана мән береді (Morrione, 1988).

Блумердің ойынша, бихевиористер адамның іс-әрекетіне деген сыртқы стимулдар ықпалының басымдығын білдіре отырып, психологиялық редукционистер қатарын толықтырды. Блумерді бихевиоризмнен бөлек, психологиялық редукционимзнің басқа да түрлері алаңдатты. Мысалы, ол «ұстанымдар» тұғырнамасының жалпыға ортақ түсініктеріне сүйеніп, адамның іс-әрекетін түсіндіруге тырысатындарды сынады (Blumer, [1955] 1969:94). Оның ойынша, аталмыш тұғырнаманы пайдаланушылардың басым көпшілігі ұстанымды актордың «әлдеқашан ұйымдастырылып қойған беталысы» ретінде түсінеді, олар ұстанымдарды әрекеттердің қозғаушы күші деп есептейді. Осы орайда Блумер мұны тым қарабайыр механикалық түсінік деп ұйғарады; мұнда интенсивті үрдіс сипатындағы қатынас емес, «актордың қандай да бір қарым-қатынасты орнатудағы әрекетін анықтаушы процесс» деп түсінеді

(Blumer, [1955] 1969:97). Сонымен қатар Блумер саналы және бейсаналы мотивтерді қарастыратындарды сынға алды. Ол әсіресе «акторларға бақыланбайтын, бағынуға көнбейтін тәуелсіз ойлау импульстері әсер етеді» деген тұжырымды қолдамады. Акторлардың «ол» немесе «либидо» сияқты күштерге бағынуын қарастыратын Фрейд теориясы Блумердің жоққа шығарған психологиялық теорияларының мысалы болды. Ол акторлардың мән қалыптастырушы процесіне, яғни олардың тұлға ретінде өзіндік болмысы болатынын және өздерімен өзара қатынаста болатынын назарға алмайтын психологиялық теорияның кез келгеніне қарсы шықты.

Сондай-ақ Блумер «адамның іс-әрекеті ірі ауқымды сыртқы күштермен анықталады» деген әлеуметтану теорияларын (әсіресе құрылымдық функционализмді) сынға алды. Бұл категорияның қатарына ол «әлеуметтік жүйе, әлеуметтік құрылым, мәдениет, мәртебелік ұстаным, әлеуметтік рөл, салт, институт, ұжымдық түсінік, әлеуметтік жағдай, әлеуметтік норма мен құндылықтар» сияқты әлеуметтік-құрылымдық және әлеуметтік-мәдени факторларға негізделетін теорияларды қосты (Blumer, [1962] 1969:83). Әлеуметтану мен психология теориялары да шынайылықтың мәні мен әлеуметтік құрылымының маңыздылығын есепке алмай отыр:

> «Заттарға берілетін психологиялық және әлеуметтану түсініктеріне не көңіл бөлінбейді, немесе олар адамның іс-әрекетін түсіндіру үшін қолданылатын факторлардың үстемдігінен басылып қалады. Егер кімде-кім іс-әрекеттің осы түрлері оларды қалыптастырушы факторлардың нәтижесі деп айтатын болса, онда адамның, бағдарланып әрекет ететін объектілердің мәнін зерттеудің қажеті жоқ».
>
> (Blumer, 1969b:3)

Джордж Герберт Мидтің идеялары

Мид символикалық интеракционизмнің тарихындағы ең беделді ойшылдардың бірі болып табылады (Chriss, 2005b; Joas, 2001), ал оның *Mind, Self and Society «Сана, өзіндік мән және қоғам»* кітабы – аталған дәстүрдің арнасындағы ең маңызды шығарма.

Әлеуметтіктің басымдығы

Эллсуорт Фарис *«Сана, өзіндік мән және қоғам»* кітабына шолу жасай отырып, «мүмкін, ол алдымен сана, кейін қоғамның қалыптасуына емес, қоғам және содан кейін сананың қалыптасуына басымдық берген болар» (David Miller 1982a:2). Фаристің кітап атауында жасаған өзгерісі кезінде Мидтің өзі мойындап кеткен дәлелді, яғни Мидтің талдауында «қоғамға, барлық әлеуметтік атаулыға басымдық беріледі» деген тұжырымды көрсетеді.

Мидтің ойынша, дәстүрлі әлеуметтік психология әлеуметтік тәжірибені түсіндіру жағдайында индивидтің психологиясынан бастау алды, ал Мидтің өзі, керісінше, әлеуметтік тәжірибені ұғынуда әлеуметтік бастамаға басымдық береді. Ол өзінің пікірін былайша түсіндіреді:

> «Біз әлеуметтік психологияда әлеуметтік топтың іс-әрекетін оны құрайтын жеке индивидтердің іс-әрекеті арқылы анықтамаймыз; керісінше, біздің бастау алатын нүктеміз – әрбір индивидтің іс-әрекеті талданатын күрделі топтық қызметтің әлеуметтік біртұтастығы. Демек, біз оның құрамындағы индивидтердің ұйымдастырылған іс-әрекетін қарастырмаймыз, оның орнына әлеуметтік топтың өзінің іс-әрекетін түсіндіруге тырысамыз. Әлеуметтік психологияда біртұтастық (қоғам) құрамдас бөліктен (индивид) жоғары тұрады және құрамдас бөлік біртұтастық тарапынан түсіндіріліп отырады, керісінше болуы мүмкін емес».
>
> (Mead, [1934] 1962:7)

Мидтің пікірінше, әлеуметтік біртұтастық логикалық тұрғыдан және уақыт бойынша да жеке санадан бұрынырақ қалыптасқан. Сана-сезімі бар индивид, әрі қарай көретініміздей, Мидтің теориясында әлеуметтік топтың бастапқылық рөлінсіз өздігінен пайда бола алмайды. Алдымен әлеуметтік топ жүріп отырады, ал ол сана-сезімнің ойлау процестеріне алып келді.

Әрекет

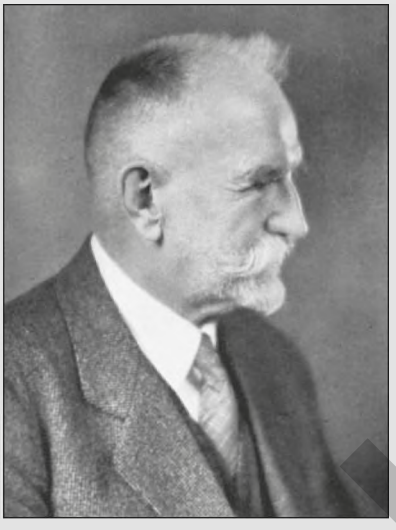
Мид әрекетті өз теориясының «ең қарапайым бірлігі» деп есептейді (1982:27). Мид әрекетке талдау жасау барысында бихевиористік тәсілдемеге жақын келіп, назарын стимул мен реакцияға шоғырландырады. Дегенмен бұл жағдайда да стимул адамның ойсыз автоматтық реакциясын тудыра алмайды. Мид айтқандай: «Біз стимулды мәжбүрлеу немесе бұйрық емес, әрекетке себеп немесе мүмкіндік ретінде түсінеміз» (1982:28). Мид ([1938] 1972) әрекеттің төрт негізгі өзара байланысқан сатысын көрсетті (Schmitt and Schmitt, 1996). Төменгі сатыдағы жануарлар да, адамдар да әрекет жасайды, Мид екеуінің арасындағы ұқсастықтарға, әсіресе айырмашылықтарға қызығушылық танытты.[3]

Бірінші кезең – *импульс* кезеңі, ол «тікелей сезімдік стимул» мен актордың осы түрткіге деген реакциясынан, соған қатысты әрекет ету қажеттілігінен тұрады. Аштық – импульстің жақсы мысалы. Актор (адам немесе адам емес) импульске ойланбастан, бірден жауап беруі мүмкін, бірақ адам тиісті реакция туралы ойлануы ықтимал (мысалы, қазір немесе кейінірек тамақтану). Әрекеттің екінші кезеңі – *қабылдау*, соның көмегімен актор импульспен, біздің мысалымызда аштықпен байланысты стимулдарды іздеп, соларға жауап қайтарады, сонымен қатар оны қанағаттандырудың қолжетімді әдістерін анықтайды. Адамдар есту, сезу, дәм сезу және т.б. арқылы стимулдарды сезіп, қабылдай алады. Қабылдау келіп жатқан стимулдардан, сонымен қатар олар ойда қалыптастыратын бейнелерден тұрады. Адамдар сыртқы стимулдарға жай ғана жауап беріп қоймай, ойлау бейнелері арқылы оларды терең зерделеп, бағалайды. Мид адамдарды олар қабылдайтын объектілерден ажыратуды жөн көрмейді. Объектіні қабылдау актісі оны адамға тиісті объектіге айналдырып отыр, қабылдау мен объект бір-бірінен ажырамайды (олар диалектикалық тұрғыдан өзара байланысты).

Үшінші кезең – *манипуляция*. Импульс байқалып, объект қабылданғаннан кейінгі келесі қадам – актордың объектіге қатысты күрделі қимылдар жасауы, ал анағұрлым кең мағынасында оған қатысты белгілі бір әрекеттер жасауына

ДЖОРДЖ ГЕРБЕРТ МИД

БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ



Granger, NYC. All rights reserved.

Осы кітапта талқыланған беделді теориялардың көбі жарық көрген жұмыстары үшін үлкен абыройға ие болды. Алайда Джордж Герберт Мид өзінің ілімімен де, жариялаған еңбектерімен де даңққа бөленді (Huebner, 2014). Оның сөздері XX ғасырдың беделді әлеуметтанушылары атанған көптеген адамдарға ықпалын тигізді. Шәкірттерінің бірі былай айтқан болатын: «Әңгіме оның мықты құралы болса, жазу тек солғын сәті ғана болды (T.V. Smith, 1931:369). Оның шәкірттерінің бірі танымал әлеуметтанушы Леонард Коттрелдің Мидке ұстазы ретінде берген сипаттамасы:

«Мен үшін профессор Мидтің оқыған дәрісі бірегей және ұмытылмас тәжірибе болды... Профессор Мид әдемі мұрты мен «ван дайк» үлгісінде қойылған сақалы бар құрметті және сыпайы адам еді. Ол ақырын ғана ұяңдықпен жымиып отыратын, ал оның жанарындағы нұр көптің алдында ойнап жүрген жасырын қалжыңын білдіргендей әсер ететін...».

Ол ешбір кідіріссіз дәріс оқып тұрып, қолындағы бор түйірінің қозғалысына көз алмай қарайтын. Өзінің дәрісінде аса ерекше сәтке жеткен кезде, ол ұяла отырып жымиятын. Ешқашан ешкімге де қарамайтын. Оның дәрісі тоқтаусыз жүретін, кейінірек біз студенттер тарапынан сұрақтар қойылып, ескертулер жасалмайтынын білдік. Шынымен де, арамыздан біреу суырылып шығып, сұрақ қойғысы келген жағдайда студенттер шулай бастайды. Олар алтын арна болып табылатын дәрістің тоқтатылуына осылайша наразылық білдіретін...

«Оның студенттерге қоятын талабы қарапайым еді. Ол мүлдем емтихан алмайтын. Әрбір студентке қойылатын талап – білгеніңді мүмкіндігінше жаза білу. Профессор Мид айрықша зейін қойып, ұқыптылықпен оқып шығатын. Сондай-ақ оның мақала жөнінде білдіретін ойы сіздің осы сабақтан алған дәрежеңізді білдіретін. Студенттер оның сабағына барудың орнына, мақала жазуды үйретін материалдарды оқиды деген болжам жасауға да болар еді. Бірақ ол шындыққа жанаспайды. Студенттер әрдайым келіп отыратын. Олар Мидтің дәрістеріне сусағандай құныға түсетін».

(Cottrell, 1980:49–50)

Мид жазуға қиналатын және де бұл жағдай оны қатты толғандырды. «Мен өзімнің қалағанымды жаза алмайтынына қатты қынжыламын» (cited in G. Cook, 1993:xiii). Дегенмен ұзақ жылдар бойы Мидтің көптеген идеялары, әсіресе *Mind, Self and Society* (*«Сана, өзіндік мән және қоғам»)* кітабында жарық көрген болатын (Мидтің дәрісін тыңдаған студенттерінің бірі жазған жазбаларға негізделген кітап). Осы кітап пен Мидтің басқа да жұмыстары қазіргі әлеуметтанудың, әсіресе символикалық интеракционизмнің дамуына ықпал етті.

1863 жылдың 27 ақпанында Массачусетс штатындағы Оңтүстік Хэдлиде дүниеге келген Мид, негізінен, философияны және оны әлеуметтік психологияға қолдануды оқыды. Ол 1883 жылы Оберлин колледжін тәмамдап (әкесі сол жерде профессор болды) бакалавр дәрежесін алды, ал бірнеше жылдан соң орта мектеп мұғалімі, теміржол компанияларының инспекторы және жеке үйретуші болып жұмыс істеді. Мид 1887 жылы Гарвардқа аспирантураға түсті. Гарвардта, Лейпциг және Берлин қалаларында біраз оқығаннан кейін 1891 жылы Мидке Мичиган уни-

ДЖОРДЖ ГЕРБЕРТ МИД

верситетінде оқытушылық қызмет ұсынылады. Ең қызықтысы, Мид жоғары оқу орнын бітіргені туралы дипломдарын алмаған. 1894 жылы Джон Дьюидің шақыруымен Чикаго университетіне көшіп, өмірінің соңына дейін сонда қалады.

Мид өзінің хатындағы келесі үзіндісінде Дьюидің орасан зор ықпалын атап өтті: «Дьюи мырза – бірегейлік пен терең ойдың үлгісін білдіретін тұлға ғана емес, сонымен қатар өмірімде кездестірген ғибратты мол ойшыл. Одан алғанымды өмірімде кездестірген адамдардың бірінен де алған емеспін» (cited in G. Cook, 1993:32). Бұл әсіресе Мидтің Чикагода атқарған бастапқы жұмысына байланысты айтқан сөздері, ол Дьюидің соңынан білім беру теориясына бола ерген болатын (Дьюи Чикагодан 1904 жылы кетті). Алайда Мидтің ой-тұжырымы Дьюиден тез ажырап, өзінің «сана, өзіндік мән және қоғам» атты әлеуметтік-психологиялық теорияларына әкеп тіреді. Ол 1900 жылдан бастап әлеуметтік психология бойынша дәріс оқи бастады. 1916–1917 жылдары іргелі дәріске айналды (1928 жылғы дәрістердің стенографиялық студенттік жазбалары *«Сана, өздік мән және қоғамның»* негізіне айналды). Кейін осы дәрістердің жалғасы ретінде 1919 жылдан кейін әлеуметтану бөлімінің қызметкері Эллсуорт Фарис әлеуметтік психология негізі бойынша дәріс жүргізді. Мид осы дәріс арқылы әлеуметтану (сонымен қатар психология және педагогика) бөлімдерінің студенттеріне зор ықпал етті.

Өзінің ғылыми қызығушылықтарымен қатар, Мид әлеуметтік реформаға да ат салысты. Оның ғылымды әлеуметтік мәселелерді шешуде қолдануға болатынына сенімі мол болды. Мысалы, ол Джейн Аддамс пен Халл Хаус екеуінің бастамасымен құрылған Чикаго университеті жанындағы елді мекендер қоғамдық қорының жетекшісі және қаржы жинаушы болып қызмет істеді. Бұл жұмыстың университет жүргізген әлеуметтік зерттеулерде ең маңызды рөл атқаруы да әбден мүмкін.

1928 жылы, зейнетке шығатын уақыты жақындаса да, университеттің өтінішімен оқытушылық қызметін жалғастыра берді, ал 1930 жылдың жазында Философия бөлімінің профессоры болды. Өкінішке орай, ол университет президенті мен департамент арасындағы жанжалдың ортасында қалды. Ақыры, осы лаңның кесірінен, 1931 жылдың басында Мид ауруханада жатып жұмыстан өз еркіммен кетемін деп арыз жазуға мәжбүр болды. Ол сәуір айының соңына қарай ауруханадан шықты, ал келесі күні жүрек талмасынан көз жұмды. Джон Дьюи ол туралы былай деген болатын: «Ол Америка философиясындағы соңғы буынының ішіндегі біртума ойшыл еді» (G. Cook, 1993:194).

негізделеді. Ойлау басымдығынан бөлек, адамдар жануарлардан басқа да артықшылығымен ерекшеленеді. Адамдардың жануарларға қарағанда заттарды оңтайлы және ыңғайлы қолдануға мүмкіндік беретін қолдары бар (бас бармақтары бар). Мидтің пікірінше, манипуляция кезеңі өзіне маңызды уақытша кідірісті қамтиды, ол жауап беру бірден байқалмас үшін жасалынады. Аш адам саңырауқұлақты көреді, бірақ оны жемес бұрын, алдымен жұлып алып, зерттеп, оның жеуге жарамдылығын анықтамадан қарауы мүмкін. Затты зерттеп алуға жұмсалатын кідіріс адамдарға түрлі нұсқаларды ойластырып қарауға мүмкіндік береді. Осы ой-толғаулардың негізінде актор саңырауқұлақты жейтінін (немесе жемейтінін) шешеді және де бұл іс-әрекеттің ақырғы фазасы *тұтынуды*, яғни алғашқы импульсті қанағаттандыратын әрекетті орындауды құрайды. Адамдармен қатар, төменгі сана сатысындағы жануарлар да саңырауқұлақты жеуі мүмкін, алайда адамның саңырауқұлаққа қатысты күрделі қимылдарды жасау және онымен қоректенудің салдары туралы ойлау (оқу) қабілетіне ие болуының арқасында оның зиянды саңырауқұлақты жеуі екіталай.

Қарапайым түрде түсіндіру мақсатында әрекеттің төрт кезеңі жүйелі түрде

өзара ажыратылғанымен, Мид олардың арасында диалектикалық байланыстың бар екенін байқады. Джон С. Болдуин бұл идеяны былайша көрсетеді: «Әрекеттің төрт элементі кейбір кезде өзара бір желіде байланысты болып *көрінгенімен*, шын мәнісінде олар бірімен-бірі үйлесіп, біртұтас табиғи процесс қалыптастырады: әрекеттің басынан бастап аяғына дейін әрбір элементтің қырлары көрініс тауып, бір-біріне әсер етін отырады» (1986:55–56). Осылайша әрекеттің кейінгі кезеңдері оның алдыңғы кезеңдерінің пайда болуына әкелуі мүмкін. Мысалы, адамның тамаққа деген көзқарасы онда аштықтың немесе аштық сезімінің, сонымен қатар бұл сезімді қанағаттандыра алатын қоректің қолжетімді екенін білдіретін импульстерді қалыптастыруы мүмкін.

Ым-ишара

Жеке әрекет бір адамнан тұрса, әлеуметтік әрекет екі немесе бірнеше адамнан тұрады. Мидтің ойынша, ым-ишара – әлеуметтік әрекет пен жалпы әлеуметтік процестің негізгі тетігі. Оның анықтамасы бойынша: «Ым-ишара – екінші ағзаның (әлеуметтік) қабылданған реакциясын қалыптастыратын ерекше стимулдар ретінде қызмет ететін бірінші ағзаның қозғалыстары (Mead, [1934] 1962:14; see also Mead, 1959:187). Жануарлар да, адамдар да ым-ишараны қолдана алады және біреуінің әрекеті басқаның реакциясын санасыз түрде тудырып отырады. Төменде ымдасуға қатысты Мидтің иттер шайқасы туралы танымал мысалы көрсетілген:

> «Әрбір иттің әрекеті басқа иттің реакциясының стимулы болып табылады... Иттің өзге итке шабуыл жасауға дайындығы басқа иттің өз ұстанымы мен қатынасын өзгертуге деген стимулы еді. Ол екінші ит қатынасын өзгертпес бұрын іске асырылады, ол өз кезегінде бірінші иттің тарапынан қатынастың өзгеруіне алып келеді».
>
> (Mead, [1934] 1962:42–43)

Мид осы орайда болып жатқан жағдайды «ыммен сөйлесу» деп атайды. Бір иттің ымдасуы автоматты түрде екінші иттің сондай әрекетін тудырады, иттердің миында ешқандай ойлау процестері жүрмейді.

Адамдар кейбір кезде ым-ишара мен сөйлесуді санасыз күйде істейді. Мид мысал ретінде бокс пен семсерлесу жарыстарындағы әрекеттер мен реакцияларды келтіреді. Бір қарсылас екіншісінің ым-әрекетіне «инстинктілі» түрде дайындалып тұрады. Мид осы іспетті бейсаналы әрекеттерді «маңызсыз» ым-ишара деп анықтайды; адамдарды «маңызды» ым-ишараны, яғни жауап бермес бұрын актордың тарапынан ойлануды талап ететін ым-ишараны пайдалану қабілеттерін бөліп қарастырады.

Вокалдық ым-ишара маңызды ым-ишараны дамыту үшін аса маңызды. Дегенмен вокалдық ым-ишараның барлығы бірдей маңызды бола бермейді. Бір иттің екіншісіне үруі маңызды емес, тіпті адамның кейбір вокалдық ымдасуы (мысалы, кенеттен ашулануы) маңызды болып саналмайды. Дегенмен де вокалдық ым-ишараның дамуы, әсіресе тіл формасындағы дамуы адам өмірінің өркендеуін ерекшелеу үшін аса маңызды фактор: «адамның осы ым-ишара саласындағы мамандандырылуы, ақыр аяғында, ғылымның көмегімен табиғат

пен қоршаған ортаны бақылауға ала отырып, қазіргі қоғам мен білімнің пайда болуы мен дамуына зор ықпал етті» (Mead, [1934] 1962:14).

Бұл даму вокалдық ым-ишараның ерекше сипаттамасымен байланысты. Біз физикалық ым жасағанда, мысалы бет-аузымызды тыржитқанда, не істеп тұрғанымызды көре алмаймыз (айнаға қарамаған жағдайда). Керісінше, біз вокалдық ым жасағанда өзімізді басқалардай ести аламыз. Мұндағы нәтижелердің бірі – вокалдық ымның сөйлеушіге де, тыңдармандарға да бірдей әсер ететіні. Демек, біздің физикалық ымға қарағанда вокалдық ымды тоқтатуға мүмкіндігіміз бар. Басқаша айтқанда, біз физикалыққа қарағанда вокалдық ымды жақсы бақылай аламыз. Өзін-өзі және өз реакцияларын бақылау қабілеті адамдардың басқа да ерекше мүмкіндіктеріне қатысты үлкен маңызға ие болып келеді. Жалпы айтқанда, «адамзат қоғамындағы әлеуметтік ұйымдастырудың бірден-бір құралы – вокалдық ым-ишара» (Mead, 1959:188).

Маңызды символдар

Маңызды символ – адам ғана жасай алатын ым-ишара түрі. Ым-ишараның *маңызды символдарға* айналуының басты шарты – индивидтердің жасаған ым-ишарасы қарсыласының соған сәйкес жауап болардай әрекетін (олардың бірдей болуы міндетті емес) тудыруы керек.

Тек маңызды символдар болған жағдайда ғана байланыс болуы мүмкін, жалпы мағынада коммуникация құмырсқалар немесе аралар арасында бола алмайды. Физикалық ым белгілі бір маңызды символдарды иеленуі мүмкін, бірақ, көріп отырғанымыздай, олар толық түрде мағыналы символдар бола алмайды, өйткені адамдар өздерінің физикалық ымын оңай көріп, оңай ести алмайды. Сонымен, вокалдық ым ғана анағұрлым маңызды символдар болуы мүмкін, алайда дауыстың кез келген көріністері осы іспетті символдар бола бермейді. Осы орайда маңызды символдар ретінде вокалдық ым жиынтығы болып табылатын *тілді* қарастыруға болады. Ол «нақты бір жағдайда бірінші адамда пайда болған мәнге жауап беріп, екінші адамның бойында да дәл осындай мән тудыра алады. Ым осы шартты қанағаттандырған жағдайда «тіл» атаулымен теңдеседі. Енді ол маңызды символ белгілі бір мәнді білдіретін болады» (Mead, [1934] 1962:46). Ыммен сөйлесуде ым-ишараның өзі ғана беріліп отырады. Алайда тілмен байланысты жағдайда ым мен олардың мәндері көрсетіледі.

Тіл мен мағыналы символдар сөйлеп тұрған адамның бойында басқалардағыдай реакцияны тудырады. *Мысық* немесе *ит* сөздерін айтқан адам солардың бейнелерін соны естіп тұрған адаммен бірдей елестетеді. Тілдің ықпалы сөйлеп тұрған адамды басқалармен қатар әрекет етуге итермелеуге негізделеді. Көрермендері лық толы театрда «өрт» деп айғайлаған адам сол сөзді естіген адамдармен бірге театрдан тезірек шығуға ұмтылады. Сөйтіп, маңызды символдар адамдарға өз әрекеттерін орындауға мүмкіндік беріп отырады.

Прагматикалық бағытты көшіре отырып, Мид сонымен қатар жалпы ымның және жекеленген жағдайда мағыналы символдардың «қызметтерін» қарастырады. Ымның қызметі «белгілі бір әлеуметтік әрекетте өзара түйісіп отырған адамдарды әрекетке қатысты объект немесе объектілерге бейімдей алуға негізделеді» (Mead, [1934] 1962:46). Сонымен, бетті санасыз түрде тыржиту баланың шұңқырдың шетіне жақындамауы үшін, яғни оны ықтимал қауіпті жағдайдан қорғау үшін жасалуы мүмкін. Алайда мағынасы жоқ ым да болады,

«мағыналы символ мағынасыз ымға қарағанда осындай бейімделу мен қайта ұйымдастыру үшін көбірек мүмкіндік береді, өйткені ол индивидтің оған деген дәл сондай қатынасын қалыптастырып, оған өзінің кейінгі іс-әрекеттерін басқалардың іс-әрекеттеріне осы қатынасқа сәйкес ыңғайлауға мүмкіндік береді» (Mead, [1934] 1962:46).

Басқаша айтқанда, өзіміздің наразылығымызды басқаларға жеткізген кезде ашумен көрсетілген вербалды сөгіс дененің бұрмаланған тілінен әлдеқайда артық. Наразылық білдірген адам әдетте дене тілін ұғына қоймайды, сол себептен алдағы әрекеттерін саналы түрде басқара алмауы да мүмкін. Бұл мағыналы символдарды қолданатын адамның – баланың осы сөгіске қайтаратын жауабының түрлі әдістерін ойша елестете алатынымен байланысты болып келеді. Кейін сөйлеуші адам сөгістің негіздерін қорғауға немесе түсіндіруге тырысып, бала айтылған сөздердің мағынасын өзі-ақ түсінеді деп үміттенеді. Өзара әрекеттесудің осындай еркін түрі адам балаға дененің бейсаналы тілі арқылы жай ғана қараған жағдайда әрі қарай жалғаса алмайды.

Маңызды символдардың тағы да бір басты функциясы олардың ақыл-ес пен психикалық процестердің пайда болуына тікелей септігін тигізетініне байланысты. Маңызды символдардың, әсіресе тілдің арқасында адамның ойлау қабілеті (Мидтің ойынша, төменгі санаттағы жануарлар ойлай алмайды) қалыптасады. Мид ойлауды «адамның осы ым арқылы өзімен-өзі жай интернализацияланған немесе айқын емес күйде сөйлесуі» деп түсіндіреді ([1934] 1962:47). Сонымен қатар Мид былай дейді: «Ойлау – адамның басқалармен сөйлесуімен пара-пар» (1982:155). Басқаша айтқанда, ойлау адамның өз-өзімен тілдесуін білдіреді. Сонымен, біз осы орайда Мидтің ойлауды бихевиористік тұрғыдан анықтағанын көріп отырмыз. Сөйлесу әрекеттен тұрады (әңгіме) және де бұл әрекет адамның бойында да жүріп жатады. Ол бар болғаны ойлаудың жүріп жатқанын білдіреді. Бұл – ойлаудың менталистік анықтамасы емес, бихевиористік сипаттамасы.

Маңызды символдар символикалық өзара әрекеттесуге де септігін тигізеді. Демек, адамдар бір-бірімен тек ымдасу арқылы ғана емес, сонымен қатар мағыналы символдар арқылы да өзара қарым-қатынас жасай алады. Әрине, бұл қабілет айырмашылықтар әлемін қалыптастырып, ымға қарағанда, өзара қарым-қатынастың анағұрлым күрделі үлгілері мен әлеуметтік ұйымдастыру формаларын дамытады.

Маңызды символ, әрине, Мидтің пікірінше, басты рөл атқарады. Дэвид Миллер де (1982a:10–11) Мидтің теориясындағы маңызды символдың осы қасиетін атап өтті.

Ақыл-ой

Мид ақыл-ойды зат ретінде емес, процесс және өз-өзімен ішкі сөйлесу деп анықтай отырып, адамның бойынан табылмайтынын ескереді. Ол – адамның бас сүйегінде орналаспаған әлеуметтік құбылыс (Franks, 2007). Ол әлеуметтік процестің шеңберінде қалыптасып, дами отырып, осы процестің ажырамас бөлігіне айналады. Әлеуметтік процесс ақыл-ойдан жоғары тұрады. Ол көп адам ойлап үйренген ақыл-ойдың азығы бола алмайды. Сонымен, ақыл-ой да өзінің мәні тұрғысынан емес, атқарар қызметіне қарай анықталады. Сана сияқты идеялармен ұқсастықтарын ескере отырып, біз ақыл-ойдың қандай да бір ерекше

қасиетін көре аламыз ба? Біз адамдарда басқалардан алуға тырысатын жауаптарды өздерінен таба алу қабілетінің барын байқағанбыз. Ақыл-ойдың ерекшелігі – индивидтің «өз бойында басқаның жауабын ғана емес, жалпы қауымдастықтың жауабын тудыра алу» қабілеті. Осының бәрі ақыл-ойдың арқасында ғана іске асады. Қандай да бір әрекеттің енді өз жауабы бар: жауаптың табылуы «ақыл-ойдың» бар екенін білдіреді (Mead, [1934] 1962:267). Сонымен, ақыл-ойдың Мид теориясындағы басқа ұқсас ұғымдардан оның жалпы қауымдастыққа жауап берін, ұйымдастырылған жауап қайтару қабілеті ерекшелендіреді.

Мид ақыл-ойға басқаша, яғни прагматикалық тұрғыдан қарайды. Демек, ақыл-ой мәселелердің шешілуіне бағдарланған ойлау процестерінен тұрады. Шынайы әлем түрлі мәселелерге толы, тек ақыл-ой ғана осы мәселелерді шешіп, адамдарға анағұрлым тиімді әрекет жасауға мүмкіндік береді.

Өзіндік мән

Мидтің жалпы және ақыл-ойға қатысты көптеген тұжырымдары «өзіндік мән» ұғымы туралы маңызды идеяларды қамтиды (Schwalbe, 2005). Мид өзіндік мәнді процесс ретінде анықтайды, яғни бала өздігінен туылмайды, ол уақыт өте келе қалыптасады. Адамдар өздерін объект ретінде тани білгенде ғана өзіндік мәннің сырын түсінеді. Демек, олар өздерінің айналасындағы объектіні қаншалықты таныса, өздерін де соншалықты тани түседі. Сонымен, өзіндік мән субъект (әрекеттің қайнар көзі) ретінде әрекет етеді әрі өзін объект ретінде тани алады.

Мидтің негізгі тұжырымдамаларында айтылғандай, адам өзі қоғамнан тыс өмір сүре алмайтынын анық түсінуі тиіс. Дәлірек айтқанда, олар әлеуметтік процестердің, жекеленген жағдайда адамдар арасындағы қарым-қатынас үрдісінің негізгі өзегі болып табылады. Өзіндік мәнді адамның бойында өмір сүретін болмыс деп түсіндіретін көптеген психологиялық теориялардан өзгешелігі – Мид бұл құбылысты әлеуметтік тәжірибе мен әлеуметтік процестерге енгізеді. Сонымен, Мид өзіндік мәннің бихевиористік сезімін көрсетуге тырысады: «Бұл – адамның басқа біреудің сұрағына жауап беруі және де сол жауабы әрекетінің бір бөлігіне айналуы, өз-өзін естіп қана қоймай, өзіне де жауап қайтарып, басқа адам қаншалықты дұрыс жауап берсе, өзіне де соншалықты дұрыс жауап беретін *мінез-құлық көрінісі*, сөйтіп, индивидтер өздері үшін өздері объектіге айналады» ([1934] 1962:139; italics added). Сонымен, өзіндік мән дегеніміз – құрамдас бөлігі адам баласы болып табылатын әлеуметтік процестің бір қыры. Ол, өз кезегінде, адамның өзіндік мәні дамып жетілген кезде, адам әлеуметтік байланыссыз-ақ әрі қарай өмір сүре алады. Мысалы, Робинзон Крузо өркениетті жағдайда өзіндік мәнін дамытып, жалғыз өзі аралда қалғанда ол қасиетін жоғалтпады. Басқаша айтқанда, ол өзін-өзі объект ретінде қабылдауын жалғастыра түсті.

Өзіндік мәннің дамуының жалпы тетігі – бұл рефлекстену қабілеті немесе өз-өзін басқаның орнына қойып, олар әрекет еткендей әрекет ету. Нәтижесінде адамдар өздерін зерттей алады, өйткені басқалар да оларды зерттер еді. Мид былай дейді:

> «Рефлексия – индивидтің өз тәжірибесін өзіне қайта аудару арқылы іске асатын біртұтас әлеуметтік процесс, осылайша, соған қатысып отырған индивидтердің тәжірибесіне жұмылдырылады. Ол индивидке

басқаның өзіне деген қатынасын «киіп» көруі арқылы жүзеге асырылады. Индивидтің осы процеске саналы түрде дайындала отырып, өзінің бейімделу деңгейіне қарай, кез келген әлеуметтік әрекетті модификациялауға мүмкіндігі бар».

(Mead, [1934] 1962:134)

Сонымен қатар өзіндік мән адамдарға басқалармен әңгіме-дүкен құруға мүмкіндік береді. Демек, адам не айтып отырғанын, нәтижесінде не айтылып жатқанын бақылап және келесіде не айтылатынын анықтай алады.

Өзіндік мәнге ие болу үшін индивидтер өзінің «мен» атты шекарасынан шығу керек, соның арқасында олар өздерін-өзі бағалап, өздеріне-өзі объект бола алады. Ол үшін адамдар әдетте өздерін басқалар орналасқан эксперименталды өріске орналастыруы тиіс.

Шын мәнінде, Мидтің ең қарама-қайшылықты әрі әлеуметтану тұрғысынан аса маңызды өзіндік мән теориясы тұжырымдарының бірі адамның өзін-өзі тікелей түрде сезіп-біле алмайтынына негізделген. Олар басқалардың орнына өздерін қойып және осы тұрғыдан өздерін жанама күйде қарастыра алады. Адамның өзін-өзі қарастыратын көзқарас жеке индивидке немесе біртұтас топқа байланысты болуы мүмкін. Мидтің айтуынша, «басқалардың рөлін қабылдай отырып қана біз өзімізге орала аламыз» (1959:184–185). Адамдардың өздерінің жеке сәттерінде де басқалармен қарым-қатынастары үшін жауапты екенін аңғартып отыр. Өзіндік мәннің әлеуметтік сипаты тереңнен бастау алады, ол адамдардың кісілік келбеті мен мінезінен көрініс табады.

Баланың дамуы. Мидті өзіндік мәннің генезисі ерекше қызықтырды. Өзіндік мәннің негізі деп ол ыммен сөйлесуді қарастырады, алайда адамдар мұндай әңгімелесуде өздерін объект ретінде қарастырмаса, онда өзіндік мәнге ие болмайды. Мид өзіндік мәннің генезисін бала дамуының екі кезеңінен байқайды.

Рөлдік ойындар кезеңі. Бірінші кезең – рөлдік ойындар кезеңі. Дәл осы кезеңде балалар өздеріне қатысты басқалардың қатынасын «киіп» көрін үйренеді. Төменгі сатыдағы жануарлар да ойнағанымен, адамдар «басқаны сипаттай отырып ойнайды» (Aboulafia, 1986:9). Мид «анасын, ұстазды, полиция қызметкерін» ойнап жатқан баланы мысалға келтіреді (Mead, [1934] 1962:150). Осындай ойынның нәтижесінде бала бірден субъект және объект болуды үйреніп, өзін-өзі қалыптастыруға бейімделеді. Дегенмен бұл өзіндік мән шектеулі, өйткені бала белгілі бір дәрежеде басқалардың рөлін ғана қабылдай алады. Балалар «анасының» немесе «әкесінің» рөлінде ойнай алады және процесс барысында өздерінің ата-аналар және басқа нақты бір индивидтер тұрғысынан бағалау қабілетін дамытады. Дегенмен де олар өздерін анағұрлым біртұтас және ұйымдастырылған күйде түсіне алмайды.

Ұжымдық ойындар кезеңі. Адам өзін-өзі толықтай дамытқан жағдайда келесі кезеңге, яғни ұжымдық ойындар кезеңіне өту керек болады (Vail, 2007c). Рөлдік ойындар кезеңінде бала басқалардың рөлін қабылдаса, ал ұжымдық ойындар кезеңінде бала ойынға қатысып отырған әрбір адамның рөлін қабылдауы тиіс. Оған қоса, бұл түрлі рөлдер белгілі бір шамада бір-бірімен қарым-қаты-

насқа түсу керек. Ұжымдық ойындардың кезеңін көрсете отырып, Мид өзінің бейсбол ойынынан келтірген мысалымен бөліседі (немесе, оның атауы бойынша, «доппен тоғыздық жасау»):

> «Бірнеше адам қатысатын ойында қандай да бір рөлді қабылдайтын бала әрбір баланың рөлін қабылдауға дайын болуы тиіс. Егер ол доппен тоғыздық ойнаса, онда ол әрбір тараптың жауапты әрекеттерін өзінің әрекетімен байланыстыра білуі керек. Ұтылмай дұрыс ойнау үшін ол әрбір ойыншының не істейін деп жатқанын білуі тиіс. Ол осы аталған барлық рөлдерді қабылдап шығуы керек. Олардың барлығы бірден санада тұруы міндетті емес, бірақ белгілі бір сәттерде оның жеке ұстанымдық әрекетінде үш немесе төрт индивид болуы тиіс. Мысалы, доп лақтырайын деп жатқан, оны қағып алайын деп жатқан және т.б. Бұл жауапты әрекеттер белгілі бір шамада оның жеке қалпында көрініс табуы тиіс. Сонымен, аталмыш ойында басқалардың да жауапты әрекеттерінің кешені орын алады. Олар біреуінің ұстанымы екіншісінің тиісті ұстанымдарын қалыптастырады деген тізбекте ұйымдастырылады».
>
> (Mead, [1934] 1962:151)

Рөлдік ойындар кезеңінде бала ұйымдасқан түрде біртұтас бола алмайды, өйткені ол жеке рөлдердің кешенімен ғана ойнайды. Нәтижесінде, Мидтің ойынша, оның тұлғалық қасиеті қалыптаспайды. Тек ұжымдық ойындар кезеңінде[5] осындай ұйымдасу қалыптасып, тұлға пайда болады. Балалар ұйымдасқан топта әрекет етуді үйреніп, белгілі бір топ шеңберінде өздерінің болашақ әрекеттерін анықтай бастайды.

Жалпыланған басқа. Ойын кезеңі Мидтің ең танымал тұжырымдамаларының бірі (1959:87) – *жалпыланған басқа* тұжырымдамасын ұсынады (Vail, 2007d). Жалпыланған басқа ретінде барлық қауымдастықтың немесе бейсбол ойынының мысалында барлық команданың қатынасын білдіреді. Адамның өз басына жалпыланған басқаның рөлін қабылдай білуі маңызды: «Ол өзінің қатысы бар ұжымдық-әлеуметтік қызметке немесе сол топ айналысатын қызмет түрлеріне қатынасын қабылдаған кезде ғана өзінің толық мәнін қалыптастыра алады» (Mead, [1934] 1962:155). Сонымен қатар адамдардың өздерін басқалардың ғана емес, сондай-ақ жалпыланған басқалар тарапынан бағалауы өте маңызды. Жеке емес, жалпыланған басқаның рөлін қабылдау абстрактілі ойлау мен объективтіліктің мүмкіндігіне жол ашады (Mead, 1959:190). Мид өзіндік мәннің толықтай дамуын былайша сипаттайды:

> «Осылайша өзіндік мән адамның осы жеке көзқарастарын ұйымдасқан әлеуметтік немесе топтық көзқарастарға айналдыру арқылы толық дамиды, сөйтіп ол өзі және басқалар қатысатын жалпы немесе жүйелі мінез-құлықтың тұтастай жүйелік сипатын айқындай алады. Ол ұйымдасқан топтық ұстанымдар бойынша жеке тәжірибеге енеді, орталық жүйке жүйесі механизмі арқылы өзгелердің жеке қарым-қатынасын қабылдай отырып, өзін-өзі де қабылдайды».
>
> (Mead, [1934] 1962:158)

Басқаша айтқанда, адам өзіндік мәнге жету үшін қауымдастықтың мүшесі болып, жалпы қатынастарға бағдарлануы тиіс. Ойынға өзіндік мәннің тек жеке бөліктері керек болғанымен, ол біртұтас өзіндік мәнсіз іске асырылмайды.

Ол өзіндік мән үшін маңызды жалпыланған басқаның рөлін атқарғанымен, сонымен қатар ұйымдасқан топтық қызметтің дамуы үшін де оның маңызы зор. Топқа керегі адамдардың өз қызметін жалпыланған басқаның қатынасына сай бағыттауы болып табылады. Жалпыланған басқа Мидтің әлеуметтік құрамдас бірліктерге басымдық беруге бейімдігін аңғартады, өйткені жалпыланған басқа арқылы топ адамдардың әрекетіне әсер ете алады.

Мид өзіндік мәнге прагматикалық тұрғыдан да қарайды. Жеке деңгейде өзіндік мән адамға үлкен қоғамның анағұрлым тиімді мүшесі болуға мүмкіндік береді. Адамдар нақты жағдайда өздерінен талап етілетін нәрсені жасайды. Адамдар көбінесе топтық талаптарға сай өмір сүруге тырысатындықтан, топ мүддесіне қайшы келетін әрекеттерден аулақ болады. Сонымен қатар өзіндік мән қоғамды тұтастай үйлестіруге мүмкіндік береді. Адамдар талапқа сай әрекет ететіндіктен, топ тиімдірек жұмыс істей алады.

Алдыңғы ережелер, өзіндік мәнге қатысты жалпылама талқылау Мидтің акторлары конформистер болып келетінін, жеке бастарының қасиеттері аз екенін көрсетеді, өйткені олардың барлығы да өздерін жалпыланған басқаға сәйкестендіреді. Алайда Мид әрбір өзіндік мәннің басқалардан ерекшеленетінін айқын көрсеткен болатын. Өзіндік мән жалпы құрылымды иеленгенімен, әрбір өзіндік мән бірегей биографиялық артикуляцияға ие болады. Қоғамда жалпыланған басқа – біреу ғана емес, олардың саны көп, өйткені қоғамда топтар саны шексіз. Сол себепті адамдардың бойында бірнеше жалпыланғандар, яғни тұлғалар бар.

Әрбір тұлғаның бірегей жиынтығы оны басқалардан даралай түседі. Сондықтан адамдар қауымдастықты бар күйінде қабылдамауы қажет. Олар заттарды өзгертіп, оларды одан әрі жетілдіре түсуге тырысу керек. Біз өзіміздің ойлау қабілетіміздің арқасында қауымдастықты өзгерте аламыз.

Мид өзіндік мәннің «мен» және «өзім» деп аталатын екі қырын немесе фазасын анықтайы (for a critique of this distinction, see Athens, 1995). Мид былай жазады: «Өзіндік мән – осы екі түрлі фазадан өтетін әлеуметтік процесс» ([1934] 1962:178). «Мен» және «өзім» өзіндік мәннің анағұрлым ауқымды әрекет шеңберіндегі процестер екенін ескеру қажет, олар «заттар» емес.

«Мен» және «өзім». «Мен» – индивидтің басқаларға деген тікелей реакциясы. Бұл – өзіндік мәннің есепке алынбайтын, болжанбайтын және креативті аспектісі. Адамдар «мен» әрекетінің қандай болатынын алдын ала білмейді: «Реакциясының қандай болатынын ол да, ешкім де білмейді. Ол керемет қадам жасауы мүмкін, қателік те жіберуі мүмкін. Өмірінде болған бір жағдайға қатысты реакциясының белгілі бір сипаты да жоқ» (Mead, [1934] 1962:175). Біз ешқашан да «менді» тұтас ұғына алмаймыз және өз әрекетіміз арқылы өзімізді таңғалдырамыз. Әрекет жүзеге асқаннан кейін барып, ол туралы ақпарат аламыз. Осылайша біз «мен» туралы тек естеліктер арқылы біле аламыз. Мид «меннің» мәнісін төрт себеп арқылы ерекшелеп көрсетеді. Біріншіден, ол – әлеуметтік процестегі жаңалықтың бастауы. Екіншіден, Мид біздің маңызды құндылықтарымыздың барлығы «меннің» бойында екенін айтады. Үшіншіден, «мен» барлығымыз ұмтылатын нәрсе – өзін-өзі танытудың негізін құрайды. Дәл осы

«мен» «белгілі тұлғаны» дамытуға мүмкіндік береді. Ақырында, Мид эволюциялық тарихи процесті қарастырады, мұнда қарапайым қоғамдарда – «өзім», ал қазіргі қоғамдарда «мен» элементі басымырақ.

«Мен» Мидтің теориялық жүйесіне қажетті динамика мен креативтілікті қосады. Онсыз Мидтің акторларына сыртқы және ішкі бақылау үстемдік ететін еді. Ал Мид осы ұғымды қолдана отырып, тарихтағы ұлы тұлғалардың (мысалы, Эйнштейн) ғана емес, күнделікті өмірдегі индивидтің де бойындағы өзгерістерді қарастыра алады. Дәл осы «мен» аталмыш өзгерістерге түрткі болады. Өйткені әр тұлға «мен» және «өзімнің» қосындысы болғандықтан, басқа адамдарға қарағанда, ұлы тарихи тұлғалардың бойында «мен» басымырақ байқалады. Алайда күнделікті жағдайда кез келген адамның бойында «мен» байқалып, әлеуметтік жағдайдың өзгеруіне алып келуі мүмкін. Мид жүйесіндегі ерекшелік – әрбір адамның «мен» және «өзіміне» биографиялық тұрғыдан артикуляция жасау арқылы жүзеге асырылады. Демек, әр адамның өміріндегі ерекше талаптар оны «мен» және «өзімнің» бірегей қосындысымен қамтамасыз етеді.

«Мен» «өзімге» қарама-қайшы, ол – «адамның өзі болжайтын басқалардың оған қатысты ұстанымдар кешені» (Mead, [1934] 1962:175). Басқаша айтсақ, «өзім» – жалпыланған басқаны қабылдау. «Менге» қарағанда адамдар «өзімді» сезінеді, «өзім» саналы жауапкершілікті қамтиды. Мидтің айтуынша, «өзім» – бұл кәдімгі, әдеттегі индивид» ([1934] 1962:197). «Өзім» элементі конформистерде басым, алайда әр адамда конформдылықтың деңгейіне қарамастан, айтарлықтай «өзім» болуы керек. Дәл осы «өзім» арқылы қоғам индивидті басқарады. Расында да, Мид *әлеуметтік бақылау* ұғымын «өзім» көрінісінің «мен» көрінісінен жоғары тұратынымен анықтайды. Кейіннен Мид өзінің *«Сана, өзіндік мән және қоғам»* атты еңбегінде әлеуметтік бақылау жайлы идеяларын дамытады:

> «Әлеуметтік бақылау өз-өзін сынау арқылы әрекет ете отырып, жеке индивидтің мінез-құлқына кеңінен және іштей ықпал етеді, ол өзі қатысатын болмыс пен мінез-құлықтың әлеуметтік процесіне сәйкес индивид пен оның әрекетін біріктіруге қызмет етеді... Индивидтің жеке мінез-құлқын әлеуметтік бақылау әлеуметтік бастауы мен [өзін-өзі] сынау негізінде жүзеге асады. Демек, өзін-өзі сынау әлеуметтік сын болып табылады және мінез-құлық әлеуметтік тұрғыдан бақылауға алынады. Сәйкесінше, әлеуметік бақылау адамның даралығын бұзудан немесе жоюдан аулақ, керісінше, сол даралықпен етене байланысқан».
>
> (Mead, [1934] 1962:255)

Мид «мен» және «өзімді» прагматизм тұрғысынан да қарастырады. *«Өзім»* индивидтің әлеуметтік әлемде ыңғайлы өмір сүруіне мүмкіндік береді, ал «мен» қоғамдық өзгерістерді жүзеге асырады. Қоғам өзінің қызмет етуі мен кері дамудың алдын алатын жаңа дамудың аясына енуіне мүмкіндік беретіндей конформдылыққа ие. Осылайша «мен» және «өзім» әлеуметтік процестің бір бөлігін құрайды және индивидпен қатар, қоғамның тиімді қызмет етуіне мүмкіндік береді.

Қоғам

Мид әлеуметтік психологияны зерттегенмен, ғылыми қызметінің басынан бастап қоғам мәселесімен де айналысты. Ол «өзіндік мәнді оның әлеуметтік болмысынан тыс ұғыну мүмкін емес» деп тұжырымдады. Атап айтқанда, оны қоғам мен өзіндік мән және әлеуметтік өзгерістер арасындағы байланыстар қызықтырды. Өзінің теориялық жүйесіндегі басты тақырып екеніне қарамастан, Мид қоғамды тікелей талдамайды (Athens, 2005). Тіпті Мидтің көзқарастарынан көбіне қоғамдық (макро) компонентті байқайтын Джон Болдуиннің өзі «Мидтің теориялық жүйесінің макроэлементтері микро- сынды аса жетілдірілмеген» дейді (1986:123). Мидтің қоғам теориясын ұғыну үшін оны Жан-Франсуа Коттың (2015) «сыни реконструкциясынан» өткізу қажет. Басқаша айтқанда, Конт, Спенсер, Маркс, Вебер және Дюркгейм сияқты, Мид өзінің макроталдауында айқын емес, қоғам теориясының құндылығы мен ерекшелігін түсіну үшін оны мұқият оқып, зерделеу керек.

Мид жалпы деңгейде ақылдың алдындағы әлеуметтік процесті сипаттау үшін «*қоғам*» терминін қолданады. Ол бізге «қалыптасу мен трансформация процесі ретінде қоғам бейнесін» ашып көрсету үшін эволюциялық және гегельдік бағытқа жүгінеді (Cote, 2015:14). Бұл анықтамалар Спенсер (1-тарауды қараңыз) мен Дюркгеймнің қоғам туралы тұжырымдамаларына үндес келгенімен, Мидтің өзіндік мән мен қоғам жайлы (3-тарауды қараңыз) диалектикалық дара теория ұсынып отырғанын аңғаруға болады. Өзіндік сана мен қоғамдық сана айқын құбылыс болғанымен бір-бірімен байланыса отырып, дамиды.

Осы диалектикаға жүгінсек, қоғам жеке тұлғалардың әрекетін басшылыққа алатынына көз жеткіземіз. Мұнда қоғам – индивид «өзім» формасында қабылдайтын ұйымдастырылған жауаптар кешені ретінде көрінеді. Бұл тұрғыдан, адамдар сыни сана арқылы өздерін бақылауға мүмкіндік бере отырып, қоғамды ілгері жылжытады. Екінші жағынан, қоғам өз азаматтарының рефлексивті өзіндік мәніне тәуелді. Қоғамның санасы мен оның институттарының болмысы осы қоғамды құратын тұлғалардың санасына қатысты дамиды: «өзіндік сана Мид үшін – тек қана және ең бірінші, жеке мәселе емес, әлеуметтік мәселе. Қоғам өзіндік дамуының белгілі бір тарихи шегінде әрі қарай даму үшін саналы тұлғалардың әмбебап болуын, яғни әрбір жеке адамды қамтуды талап етеді» (Cote, 2015:ix). Дәл осы тұста Мидтің әлеуметтік реформаға деген қызығушылығы оның өзіндік мән мен қоғам теориясына сәйкес туындады. Мидтің айтуынша, «қалың бұқара демократиясы» деген саяси институттың пайда болуы әлеуметтік эволюцияның жаңа деңгейге көтерілгенін көрсетеді, мұнда әлеуметтік өзгерістер индивидуалды сананың ұжымдық деңгейде көрінуімен тікелей байланысты болады (Cote, 2015).

Мид өзінің жұмысында *эмерджент* ұғымын да пайдаланады. *Эмерджент* біріктегей тұтастық пен оның бөліктерінен құралатын процестерді сипаттайды. Мәселен, қоғам құбылысы индивидтердің қарым-қатынасынан пайда болатынына қарамастан, қоғам – бұл сол жеке әрекеттесулердің жай қосындысы емес. Тұтастық – оның бөліктерінің қосындысынан артық. Мид былай дейді: «*Эмерджент* қайта құрумен байланысты, ал қайта құрылу бұрын-соңды болмаған бөлек сападағы дүниені тудырады». Оттегі мен сутегі қосылған соң су пайда болады. Ендігі тұста су оттегі мен сутегінің комбинациясы болып табылады, алайда бұл жеке элементтерде бұрындары су болмаған» (Mead, [1934] 1962:198). Әдеттегідей, Мид *эмерджент* ұғымын ақылдың әлеуметтік процестен туындауын

сипаттау үшін қолданады. Алайда, жоғарыдағы пікірталастан көретініміздей, Мид әлеуметтікке жеке ақыл-ойлар арасындағы өзара әрекеттесу деңгейінен тыс шығуға мүмкіндік береді.

Мид қоғамдық деңгейде әлеуметтік *институттар* жайлы бірқатар ережелерді алға тартады. Мид үшін *институт* (және жалпыланған басқа) – «өзіндік мән мен қоғамның арасындағы делдалдық түс» (Cote, 2015:22). Мид кең тұрғыда институтты «қауымдастықтағы ортақ күш» немесе «қауымдастықтың өмірлік әдеті» деп анықтайды ([1934] 1962:261, 264; see also Mead, 1936:376). Нақтырақ ол былай дейді: «Тұтас қауымдастық белгілі бір жағдайда индивидке қатысты бірдей әрекет етеді... Осындай жағдайда қауымдастық тарапынан да бірдей реакция болады. Біз мұны – институттың қалыптасуы дейміз» (Mead, [1934] 1962:167). Біз осы ұстанымдарды тасымалдаймыз және олар «өзім» арқылы әрекетімізді бақылау үшін қызмет етеді.

Тәрбие – бұл актордың қауымдастықтағы (институт) ұжымдық салттарды «интернализациялау» процесі. Бұл процестің маңызы зор, себебі Мидтің көзқарасы бойынша, ірі қоғам сынды адамдардың өздеріне деген реакциясы болмайынша, олар не өзіндік мәнге ие бола алмайды, не қауымдастықтың нағыз мүшесіне айнала алмайды. Ол үшін адамдар қауымдастықтың жалпы ұстанымдарын игеруі қажет.

Оның үстіне, Мид институттар индивидуалдықты бұзбауы және шығармашылыққа кедергі болмауы керек деп түсіндіреді. Мид «өздерінің қатаң және икемсіз ережелері арқылы адамның даралығын жоятын шіркеу сынды үстемдік етуші, стереотипті және аса консервативті әлеуметтік институттардың» бар екенін мойындайды (Mead, [1934] 1962:262). Жоғарыда айтқан тұжырымын төмендегідей пікірімен сабақтайды: «Әлеуметтік институттардың жазалаушы немесе аса консервативті болуына немесе олардың басқалар сияқты даралықты тежемей, керісінше, оның дамуына септігін тигізетін икемді және прогрессивті болмауына ешқандай қажеттілік те, шарасыз себеп те жоқ» (Mead, [1934] 1962:262). Мидтің пікірінше, институттар бірінші кезекте адамдардың қалай әрекет ету қажеттігін анықтап, даралық пен креативтілікке кеңістік берулері тиіс. Мұнда Мид бір уақытта адамдарды мәжбүрлейтін және оларға креативті болуға мүмкіндік беретін әлеуметтік институттардың қазіргі тұжырымдамаларын көрсетеді (Giddens, 1984). Мид қоғамның тежегіш күшін жоққа шығарып, оның оң сипатын ерекшелеуі арқылы өзге классик теорияшылардан дараланды (Athens, 2002).

Символикалық интеракционизм: негізгі принциптер

Бұл тараудың негізгі мәселесі – символикалық интеракционизм теориясының негізгі қағидаларын қарастыру. Аталмыш теорияны жалпы түрде сипаттауға тырысуымызға қарамастан, оны негіздеу қиынға соғады, себебі Пол Рок айтқандай, оған «әдейі жасалған бұлыңғырлық» пен «жүйелендіруге қарсылық» сипаты тән (1979:18–19).

Символикалық интеракционизмде айтарлықтай айырмашылық бар, олардың бір бөлігін төменде қарастырамыз.

Кейбір символикалық интеракционистер (Blumer, 1969a; Manis and Meltzer, 1978; A. Rose, 1962; Snow, 2001) бұл теорияның негізгі қағидаларын жүйелеп беруге тырысты.

1. Адамның төменгі сатыдағы жануарларға қарағанда ойлау қабілеті бар.

2. Ойлау қабілеті әлеуметтік өзара әрекеттесу арқылы қалыптасады.

3. Әлеуметтік өзара қарым-қатынас барысында адамдар ерекше ойлауға мүмкіндік беретін мәндер мен символдарды игереді.

4. Мағына мен символдар адамдарға өзара қарым-қатынас жасауға мүмкіндік береді.

5. Адамдар жағдайды түсіндіру үшін өзара әрекеттесу барысында қолданылатын мағыналар мен символдарды түрлендіріп немесе өзгерте алады.

6. Адамдар бір-бірімен қарым-қатынас жасау қабілетінің арқасында модификация мен өзгертуді жүзеге асырады, бұл оларға әрекет ету бағыттарын зерттеуге, өздерінің салыстырмалы түрдегі артықшылықтары мен кемшіліктеріне баға беріп, кейін бір жолды таңдауларына мүмкіндік ашады.

7. Әрекет пен өзара әрекеттесудің бір-бірімен байланысқан құрылымдары топтар пен қоғамды құрады.

Ойлау қабілеті

Адамның ойлау қабілетіне қатысты түсінік символикалық интеракционизмді оның бихевиористік тамырынан мүлде ерекшелейді. Бұл болжам символикалық интеракционизмнің барлық теориялық бағдарының іргесін қалады. Бернард Мельцер, Джеймс Петрас және Ларри Рейнольдс сынды ғалымдар Джемс, Дьюи, Томас, Кули, сонымен қатар Мид сияқты алғашқы символикалық интеракционистердің адамның ойлау қабілетінің бар екенін болжап дәлелдеулері, олардың ірі жетістіктерінің бірі дейді: «Индивидтер адамзат қоғамындағы ішкі және сыртқы күштерімен немесе белгіленген құрылым шеңберінде бақылан-байтын бейтарап тұлға ретінде қарастырылған жоқ. Керісінше, олар әлеуметтік тұтастықты құрайтын ойлау қабілеті бар және өзара әрекеттесетін тұлға ретінде қарастырылған еді» (1975:42). Ойлау қабілеті адамға шалыс баспай, саналы әрекет етуге мүмкіндік береді. Көп жағдайда адамдар өздерін ұстап, еркінсімей өз әрекеттерін басқарулары қажет.

Ойлау қабілеті сананың астарында жатады, алайда символикалық интеракционистердің ақылға қатысты ерекше тұжырымдамалары бар, ол бойынша, ақыл сананың әлеуметтенуі барысында пайда болады. Олар оны мидың физиологиялық құрылымынан өзгешелейді, ақылды болуы үшін адамдардың миы болуы қажет, алайда ақыл мидан пайда болмайды (Troyer, 1946). Символикалық интеракционистер де ақылды – зат, физикалық құрылым ретінде емес, жүзеге асып жатқан процесс ретінде қарастырады. Бұл процесс кейіннен өзі ынталанған реакцияның жалпы процесінің бөлігіне айналады. Ақыл символикалық интеракционизмнің барлық ұғымдарымен, соның ішінде әлеуметтену, мағына, символдар, өзіндік мән, өзара әрекеттесу, тіпті қоғам ұғымдарымен байланысты.

Ойлану және өзара әрекеттесу

Адам ойлау қабілетіне ие. Ол әлеуметтік өзара әрекеттесу барысында қалыптасып, жетілуі тиіс. Мұндай көзқарас символикалық интеракционисті әлеуметтік өзара әрекеттесудің ерекше түрі – *әлеуметтенуді* талдауға алып келеді. Адамның ойлау қабілеті баланың әлеуметтенуі кезеңінде дамып, ересек адамның әлеуметтенуі барысында жетілдіріледі. Символикалық интеракционистердің әлеуметтену процесіне қатынасы өзге әлеуметтанушылардың көзқарасынан біршама ерекшеленеді. Символикалық интеракционистердің пайымдауынша, дәстүрлі әлеуметтанушылар әлеуметтенуді адамдардың қоғамда өмір сүру үшін қажетті әрекеттерді игеретін (мысалы, мәдениет, рөлдік күту) жай процесс ретінде қарастыруы әдбен мүмкін. Символикалық интеракционистер үшін әлеуметтену – адамдарға ойлау қабілетін, адамгершілік қасиеттерін дамытуға мүмкіндік беретін динамикалық процесс. Одан басқа әлеуметтену – актордың ақпарат алуының біржақты ғана процесі емес, оның ақпаратты өзінің қажеттіліктеріне сәйкес жасауы мен бейімдеудің динамикалық процесі (Manis and Meltzer, 1978:6).

Символикалық интеракционистерді, әрине, тек қана әлеуметтену емес, сонымен қатар «өзінше маңызды» жалпы өзара әрекеттесу қызықтырады (Blumer, 1969b:8). *Өзара әрекеттесу* – ойлау қабілеті бір уақытта дамып, бір уақытта көрінетін процесс. Әлеуметтік әрекеттесудің барлық түрлері біздің ойлау қабілетімізді жетілдіреді. Оған қоса, ойлау өзара әрекеттесу процесін қалыптастырады. Көп жағдайдағы өзара әрекеттесуде акторлар басқаларды ескеруі тиіс және өздерінің әрекеттерін басқаларға бейімдеуі қажет, олай болса, оны қалай іске асыруға болатынын алдын ала шешіп алулары керек. Дегенмен өзара әрекеттесудің кез келгені ойлауды қамтиды деп айтуға болмайды. Бұл жерде Блумер (Мидтің соңынан) анықтаған әлеуметтік өзара әрекеттесудің екі негізгі түрі арасындағы айырмашылықты атап өткен жөн. Біріншісі, символикалық емес өзара әрекеттесу – Мидтің ымммен сөйлесуі ойлауды қамтымайды. Екіншісі, символикалық өзара әрекеттесу ой процесін қажет етеді.

Символикалық интеракционистердің ойлауға ерекше мән бергені олардың объектілерге қатысты көзқарасынан көрініс табады. Блумер объектінің үш түрін көрсетеді: *физикалық объектілер* – орындық немесе ағаш; *әлеуметтік объектілер* – студент немесе ана; *абстрактілі объектілер* – идея немесе моралдық қағида. Объектілер шынайы өмірдегі «сол жердегі» заттар болып қарастырылады, ең бастысы – акторлардың олардың мәнін анықтау жолдары. Соңғысы «әртүрлі индивидтер әртүрлі объектілерге әртүрлі мағына береді» деген релятивистік көзқарасқа алып келеді: «ағаш, ботаник, ағаш кесуші, ақын және үй бағбаны үшін әртүрлі объект болады» (Blumer, 1969b:11).

Әлеуметтену процесінде адамдар объектілердің мағыналарын меңгереді. Көпшілігіміз объектілердің дәстүрлі мағыналарын меңгереміз, алайда көп жағдайда, жоғарыда аталған ағашпен байланысты құбылыстарға әртүрлі мағына береміз. Мұндай ыңғайды шегіне дейін жеткізуге болса да, символикалық интеракционистерге шынайы өмірдегі объектілердің барын жоққа шығарудың еш қажеті жоқ. Олардың осы объектілерді анықтаудың айтарлықтай маңыздылығына, акторлардың бір объектілерге әртүрлі анықтама беру мүмкіндіктеріне ие болуына нұсқаса болғаны. Герберт Блумер айтқандай: «Объектінің сипаты... сол заттың адам үшін мән-маңыздылығымен айқындалады» (Blumer, 1969b:11).

Мағыналар мен символдарды үйрену

Мидтің ізін қуушы символикалық интеракционистер де әлеуметтік интеракцияның маңызын жоғары бағалады. Осылайша мағына оқшауланған ойлау процестерінен емес, интеракциядан туындайды. Бұл тәсіл Мидтің прагматизмінен туындап отыр: ол оқшауланған ойлау процестеріне емес, әрекеттесу мен өзара әрекеттесуге назар аударды. Символикалық интеракционистер осы бағытта ізденді. Мұндағы басты мәселе – адамдардың мағына мен символды ойша қалай жасайтынында емес, жалпы алғанда, интеракция процесінде, сондай-ақ әлеуметтену барысында оны қалай танитынында еді.

Адамдар әлеуметтік өзара әрекеттесу барысында мағына мен символдарды игереді. Олар белгілерге санасыз түрде назар аударса, символдарға саналы түрде мән береді... белгілер өз-өздерін белгілейді (мысалы, қабаған иттің ишаралары мен шөлден өлін бара жатқан адамға арналған су). *«Символдар – бұл адамдардың келісулеріне қарай не көрсететініне* (немесе «белгілеу», «алмастыру») *сәйкес қолданатын әлеуметтік объектілер»* (Charon, 1998, p. 47). Барлық әлеуметтік объектілер өзге заттарды белгілей бермейді, бірақ белгілегендері символ болып қалады. Символдар, артефактілер және физикалық әрекеттер (мысалы, «қайық» сөзі, крест немесе Дәуіт жұлдызы және жұмылған жұдырық) символ бола алады. Адамдар өздері жайлы мәлімет беру үшін үнемі символдарды пайдаланады: мысалы, олар өздерінің ерекше өмір стилін көрсету үшін «Роллс-ройс» жүргізеді.

Символикалық интеракционистер тілді символдардың ауқымды жүйесі ретінде түсінеді. Сөздер символдар болып табылады, өйткені олар заттарды белгілеу үшін пайдаланылады. Сөздер барлық символдардың мүмкіндіктерін ашады. Әрекеттер, объектілер немесе сөздер бұрындары өзге сөздермен сипатталған немесе сипатталатын болғандықтан ғана мәнге ие болып отыр.

Символдар адамдардың дұрыс әрекет ету қабілеті үшін маңызды болады. Адам символ арқылы «шынайылыққа белсенді ат салысып, әлемді қалыптастырады және қайта өзгертеді» (Charon, 1998:69). Осындай жалпы маңыздылықтан өзге, акторлар үшін символдардың бірқатар ерекше функциялары бар.

Біріншіден, символдар адамдарға өздері тап болған объектілерді атауға, топтауға және есте сақтауға жол аша отырып, материалды және әлеуметтік әлеммен өзара әрекеттесуге мүмкіндік береді. Осылайша адамдар әлемді ретке келтіре алады, әйтпесе астан-кестеңі шығар еді. Өзге символдарға, мысалы, бейнелеу образдарына қарағанда тіл адамдарға белгілі бір жағдайға тиімді атау беріп, топтап және есте сақтауларына мүмкіндік береді.

Екіншіден, символдар адамдардың қоршаған ортаны тану қабілетін жақсартады. Көптеген бір-бірінен ажырағысыз стимулдарға бағынғаннан гөрі, акторлар өзгелермен салыстырғанда қоршаған ортаның белгілі бір элементтеріне қатты ықпал етуі мүмкін.

Үшіншіден, символдар ойлау қабілетін жақсартады. Әдетте көзге көрінетін символдар шектеулі ойлау қабілетін берсе, тіл оны кеңейтеді. Бұл жерде ойлау өз-өзімен символдық интеракцияға түсу ұғымы ретінде болуы мүмкін.

Төртіншіден, символдар түрлі мәселелерді шешу қабілетін жоғарылатады. Жануарлар байқап көру және қателесу әдісін қолданса, адамдар шынайы бір әрекетті жүзеге асыру үшін түрлі балама әрекеттерді ойластыруы мүмкін. Мұндай қабілет көптеген қателіктердің алдын алады.

Бесіншіден, символдарды қолдану акторларға уақыт, кеңістік, тіпті өз шеңберінен шығуға мүмкіндік береді. Олар символдарды пайдалана отырып, өздерінің өткен өмірінің қандай болғанын, келешектегі өмірлерінің қалай болатынын елестете алады. Сонымен қатар акторлар өз жеке тұлғасының шеңберінен шығып, әлемге өзге адамның көзқарасы арқылы қарай алады. Мұны символикалық интеракционизмде *өзгенің рөлін қабылдау тұжырымдамасы* дейді (D. Miller, 1981).

Алтыншыдан, символдар бізге метафизикалық шынайылықты, мысалы, жұмақ немесе тозақты көз алдымызға елестетуге мүмкіндік береді.

Жетіншіден, жалпы деңгейде символдар адамдарға қоршаған ортаның құл етуінен сақтануға мүмкіндік береді. Олар өз әрекеттерін басқарып, белсенді бола түседі.

Әрекет және өзара әрекеттесу

Символикалық интеракционистер үшін маңызды мәселе, мағына мен символдың адам әрекеті мен өзара әрекетіне тигізетін ықпалы болып табылады. Бұл жерде Мидтің жасырын және айқын деп бөлу әдісін қарастырған орынды. Өзін-өзі ұстау тәртібінің *жасырын түрі* – бұл символдар мен мағынаны қамтитын ойлау процесі. Өзін-өзі ұстау тәртібінің *айқын түрі* – бұл актордың жүзеге асыратын нақты тәртібі. Кейбір өзін-өзі ұстау тәртібінің *айқын түрінің* бойында жасырын (үйреншікті тәртіп немесе сыртқы стимулдарға деген бейсаналы реакциялар) ештеңе жоқ. Дегенмен адам әрекетінің басым бөлігінде өзін-өзі ұстау тәртібінің екі түрі де бар. Символикалық интеракционистер үшін өзін-өзі ұстау тәртібінің жасырын түрі басым қызығушылықты туындатады. Ал айқын түрі көбіне алмасу теорияшылары мен дәстүрлі бихевиористер үшін маңызды болып келеді.

Мағына мен символдар әлеуметтік әрекеттесу (жалғыз ғана субъект қатысатын) мен әлеуметтік өзара әрекеттесуге (бірлескен әлеуметтік әрекеттесуге қатысатын бір-екі немесе бірнеше акторлар) анық сипаттама береді. Әлеуметтік әрекеттесу жағдайында индивидтер өзгелермен ойша өзара әрекеттеседі. Басқаша айтқанда, адамдар әрекет ете отырып, сонымен қатар оның өзге акторларға қалай әсер ететінін бағалауға тырысады. Алайда адамдар көбінесе санасыз, үйреншікті тәртібін паш етеді, олардың әлеуметтік әрекеттесуге түсетін қасиеті бар.

Өзара әрекеттесу процесі барысында адамдар символдардың көмегімен интеракцияның өзге қатысушыларына оның мағынасын жеткізеді. Ал басқалар осы символдарды түсіндіреді және өз түсініктерінің негізінде жауап ретіндегі әрекеттерін дайындайды. Басқаша айтқанда, әлеуметтік өзара әрекеттесу жағдайында акторлар өзара әрекеттесу процесіне қатысады.

Таңдау жасау

Адамдар мағына мен символдарды пайдалану қабілетінің арқасында, жануарларға қарағанда өз әрекеттеріне таңдау жасай алады. Олар міндетті түрде сырттан келген мағына мен символдарды қабылдауға міндетті емес. Жағдайды өз дегендеріне қарай түсіне отырып, «адамдар жаңа мағына мен оның ауқымы жайлы тұспал жасай алады» (Manis and Meltzer, 1978:7). Демек, символикалық инте-

ракционистердің көзқарасы бойынша, акторлардың белгілі бір деңгейде автономиясы бар деген сөз. Олар тек қана зорлықты немесе детерминацияны сезініп қоймайды, олар әдеттен тыс және тәуелсіз таңдау жасай алады. Сонымен қатар олар өмір сүрудің бірегей стилін жасай алады (Perinbanayagam, 1985:53).

У.И. Томас пен Дороти Томас өздерінің *жағдайды анықтау тұжырымдамаларында* субъектінің осы бір шығармашылық қабілетін ерекше атап өткен еді: «Егер адамдар жағдайды шынайы деп анықтаса, онда олар нәтижесіне қарай шынайы болып келеді» (Thomas and Thomas, 1928:572). Ерлі-зайыпты Томастар біз үшін қоғам көптеген жағдайларымыздың анықтамасын жасап бергенін ескерді. Олар отбасы мен қауымдастықты ерекшелей отырып, бұл сәтті біздің әлеуметтік анықтамалардың бастауы ретінде айрықша атап өтті. Алайда Томастар өз ұстанымдарында адамдарға мағына мен символды өзгертіп немесе түрлендіруге «тосыннан» ықпал ететін құбылыстардың мүмкін екеніне аса мән береді.

Топтар және қауымдастықтар

Символикалық интеракционистер, негізінен, өзге әлеуметтанушылардың макроқұрылымды зерттеуге деген ынталарын қатаң сынға алады. Пол Роктың пікірінше, «интеракционизм микроәлеуметтану көзқарастарының басым бөлігін... интеллектуалды талдауға келмейтін сенімсіз әрі ұшқары метафизика ретінде жоққа шығарады» (Rock, 1979:238). Дмитрий Шалин: «Интеракционизм тарапынан айтылған сын сыртқы, уақыттан тыс, әрқашанда айқын әрі өзгермейтін әлеуметтік тәртіптің классикалық әдісіне бағытталған», – дейді (Shalin, 1986:14). Рок сондай-ақ былай дейді: «Ол символикалық интеракционизм әлеуметтік құрылым ұғымынан алшақтамаса да, әлеуметтік метафоралардың қызметі мен процесіне аса назар аудармайды» (Rock, 1979:50).

Блумер «адамдардың әлеуметтік әрекеті өздері тап болған жағдайды ұғынуларына қарай жасалған іс-қимыл емес, сыртқы процесс немесе оларға ықпал ететін күштің көрінісі ретінде қарастырылатын әлеуметтану детерменизмін» сынға алатындардың алдыңғы қатарында екенін жасырмайды ([1962] 1969:84). Ірі әлеуметтік құрылымдардың ықпалына баса мән берудің нәтижесінде дәстүрлі әлеуметтанушылар қазіргі субъектілер мен ықпалдастық жайлы символикалық интеракционистерден басқаша болжамға келді. Дәстүрлі әлеуметтанушылар акторларды жағдайға белсенді ықпал етушілер ретінде қарастырудың орнына, нақты қазіргі субъектілерді «қоғамдық немесе жалпы деңгейдегі бейқам роботтар» сипатында талдауға бейім. Символикалық интеракционистер детерменизм мен акторларға деген механикалық көзқарастардан аулақ боламыз деп, Блумер көрсетіп берген ірі әлеуметтік құрылымға қатысты дәстүрлі көзқарастан басқаша көзқарасты ұстанды. Блумердің айтуынша, қоғам макроқұрылымнан тұрмайды. Қоғамның мәнісі субъект пен оның әрекетінде жатыр: «Адамзат қоғамы – белсенді адамдардың ортасы, ал қоғам өмірі солардың әрекетінен тұру қажет» (Blumer, 1962:85). Адамзат қоғамы – ол әрекет: топтың өмірі «үздіксіз әрекеттер кешені». Дегенмен қоғам көптеген оқшау әрекеттерден тұрмайды. Сонымен қатар «әркім өзі үшін ғана емес, бір-бірі үшін маңызды болып, өз әрекеттерін бір-біріне ұштастыратын индивидтерден» тұрады (Blumer, 1969b:16). Бұл Мидтің *әлеуметтік әрекет* деп, ал Блумердің *біріккен әрекет* деп атаған ұғымына сай келеді.

Блумер ірі құрылымдардың микропроцестерден пайда болатынына жүгіне-

тін идеяны қабылдады (Morrione, 1988). Мейнстің пайымдауынша, «ірі ауқымды ұйымдарға қатысты блумерлік тәсілді ұғынудың кілті оның біріккен әрекет тұжырымдамасында жатыр» (Maines, 1988:46). Біріккен әрекет тек жеке әрекеттердің жиынтығы ғана емес, оның өз сипаты бар. Біріккен әрекеттің акторлар мен оның әрекетіне сырттай немесе мәжбүрлі сипат бермейді, ол актор мен оның әрекеті арқылы құрылады. Блумердің көзқарасынша, біріккен әрекетті зерттеу – бұл әлеуметтанушының саласы.

Осы пайымдар арқылы біріккен әрекеттің икемді екенін, яғни қоғам акторлардың қалауына қарай әртүрлі бола алатынын ұғынуға болады. Дегенмен Блумер алыс кетуге даяр емес еді. Ол біріккен әрекет аясында болатын әрбір жағдайдың қайталану қажеттілігін пайымдады, алайда біріккен әрекеттің «қабылданған және қайталанып отыратын формасы» барын да мойындады (Blumer, 1969b:17). Сонымен қатар көптеген біріккен әрекеттер үздіксіз қайталанып отырады. Блумер мұндай әрекеттерді мәдениет пен әлеуметтік тәртін сияқты жүйелердің бағыттайтынын да атап өтеді.

Блумер ірі құрылымдардың бар екенін және олардың маңыздылығы барын алға тартуы мүмкін. Мұнда Блумер, Мид секілді ([1934] 1962), бұл құрылымдардың маңызды екенін айтады. Алайда символикалық интеракционизмде мұндай құрылымдардың рөлі шектеулі. Бір жағынан, Блумер көп жағдайда, ішінде әлеуметтік өмірдің, әрекет пен өзара әрекеттесудің басты аспектілері бар «өзекке» қарағанда ірі құрылымның маңызын жоғары бағалады (Blumer, [1962] 1969:87). Ірі құрылымдар, шынымен де, әрекеттердің шарттары мен тыйымдарын анықтайды. Оның көзқарасы бойынша, адамдар қоғамның аясында әрекет етпейді, дәлірегі, олар белгілі бір жағдайдың аясында әрекет етеді. Ірі құрылымдар индивидтер әрекет ететін жағдайды қалыптастыратынымен маңызды, сонымен қатар акторлардың әрекет етуіне мүмкіндік беретін символдардың жиынтығымен қамтамасыз етеді.

Тіпті Блумер адами әрекеттердің қалыптасқан үлгісін қарастыру барысында «алдын ала ұйғарылмаған тәртіптер саласы біріккен әрекеттің қабылданған және нақты орындалатын ұйғарымдар саласы сияқты табиғи, туа біткен және адамның қоғамдық өмірінде қайталанып отыратынын» түсіндіруге асықты (Blumer, 1969b:18). Көптеген ұйғарылмаған салалардан басқа, ұйғарылған салаларда да біріккен әрекет дәйекті түрде жүйеленіп, қайта құрылуы қажет.

Акторлар жүйелеу және қайта құру барысында ортақ қабылданған мәндерді басшылыққа алады, бірақ оларға негізделмейді. Актор оларды қабылдап қана қоймай, тіпті тиісті дәрежеде өзгерте де алады. Блумердің ойынша, «ереже емес, ұжымдық өмірдің әлеуметтік процесі ережелерді қалыптастырып, қолдайды» (Blumer, 1969:19).

Шелдон Страйкер Блумердің микропроцесс пен микроқұрылымға қатысты пікірімен келіспей, символикалық интеракционизмге байланысты өзінің жалпы ойын былай тұжырымдады: «Қанағаттанарлық теориялық база әлеуметтік құрылым мен жеке тұлғаны біріктіріп, жеке деңгейден ірі әлеуметтік құрылымға өте алатындай болуы керек... ұйымдар мен жеке тұлға арасындағы қимылды жеңілдететін концептуалды негіз болуы қажет» (Strykey, 1980:53). (Перинбанайагам өзара ұқсас әдістерді үйлестіру арқылы символикалық интеракционизмнің мақсатын айқындады: «құрылым *мен* мағынаның, өзіндік мән мен диалектикалық интеракционизмге алып келетін өзге де болмыс диалектикасының бар болуы» [Perinbanayagam, 1985:xv]). Мидтің символикалық

интеракционизміне қоса, Страйкер өзінің жеке тәсілін құрды, алайда ең бастысы рөлдік теорияны қолдана отырып, қоғамдық деңгейге қатысты кеңейтуге тырысты:

> «Бұл нұсқа Мидтен басталады, әрі қарай әлеуметтік индивид пен әлеуметтік құрылымның өзара әрекеттесуін дұрыс қарастыру мақсатында рөлдік теорияның ұғымдары мен қағидаларын енгізу үшін Мидтің шеңберінен шығады. Осы өзара әрекеттесудің байланысы интеракция болып отыр. Дәл осы әлеуметтік процесс мәнмәтінінде, яғни нақты акторлардың басын біріктіретін интеракцияның үздіксіз үрдістері аясында әлеуметтік құрылым өзара әрекеттесуді байланыстыратын және бағыттайтын өзіндік мән тұжырымдамасын, жағдайларды анықтау мен мінез-құлық мүмкіндіктерін және сценарийлерді шектеу үшін әрекет етеді».
>
> (Sheldon Stryker, 1980:52)

Страйкер өз тәсілдерін сегіз ортақ қағида шеңберінде дамытты:

1. Адамның әрекеті атау мен классификациялық әлемге тәуелді. Мұндай әлемде акторлар үшін атау мен классификациялар белгілі бір маңызға ие. Өзара әрекеттесу арқылы адамдар әлемді классификациялап, сонымен қатар өздерін қалай ұстау керектігін үйренеді.

2. Адамдар үйренетін маңызды нәрселердің ішінде әлеуметтік *ұстанымды* көрсететін символдар бар. Мұндағы ең маңыздысы, Страйкер ұстанымдарды құрылым тұрғысынан түсінді: «Ол – әлеуметтік құрылымның біршама тұрақты морфологиялық компоненттері» (Stryker, 1980:54). Сонымен қатар Страйкер *рөлдердің* маңыздылығын атап, оларды әлеуметтік ұстанымдармен байланысты мінез-құлықтық болжам деп қабылдады.

3. Страйкер өзге де символикалық интеракционистер секілді, ірі әлеуметтік құрылымды мінез-құлықтың ұйымдастырылған модельдері тұрғысынан қарастыруға бейім болғанымен, ол оның маңыздылығын мойындады. Оның үстіне, ол өзінің талдау жұмысында әлеуметтік құрылымды адамдардың әрекет ететін «шеңбері» аясында ғана қарастырды. Бұл құрылымның аясында адамдар бір-біріне атау береді, яғни бір-бірін ұстаным иесі ретінде таниды. Осылайша адамдар әрқайсысына қатысты тиісті әрекет ету туралы өзара болжам жасайды.

4. Адамдар осы контексте әрекет ете отырып, бір-бірін ғана емес, сонымен қатар өздеріне де атау береді, яғни өз ұстанымдық атауларын қабылдайды. Өздерінше атау өзіндік мәннің, өздерінің мінез-құлқына қатысты интернализацияланған болжамның құрамдас бөлігіне айналады.

5. Өзара әрекеттесу барысында адамдар жағдайды басқа қатысушыларға, өздері мен жағдайдың жеке элементтеріне атау қолдану арқылы анықтайды. Кейін акторлар осы анықтамаларды өз әрекеттерін ұйымдастыру барысында қолданады.

ЭРВИНГ ГОФФМАН

БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ

Photograph courtesy of the American Sociological Association

Эрвинг Гоффман атақ-даңқы шарықтап келе жатқан кезде 1982 жылы, дүниеден озды. Ол көптеген жылдар бойы әлеуметтану теориясының басты тұлғаларының бірі болды. Гоффман Калифорния штатындағы Беркли университетінің беделді саналатын әлеуметтану бөлімінің профессоры бола жүріп, зор атаққа ие болды, кейіннен әйгілі Пенсильвания университетінде жоғары қызметте істеді.

1980 жылы ол өзін озық ойлы теорияшыл ретінде танытты. Қайтыс болар жылы Америка әлеуметтану қауымдастығының президенті болып сайланып, алайда ауруы асқынып кетуі салдарынан бұл қызметті атқара алмады. Рэндалл Коллинз Гоффманның жоғары беделін ескере отырып, оның жолдауы жайлы былай дейді: «Барлығымызды Гоффманның президенттік жолдауға қалай дайындалып келетіні қызықтырды, қарапайым тұсаукесер рәсімі оның мәртебесіне сай емес еді... Алайда біз одан мүлдем күтпеген өзгеше хабар алдық: президенттік жолдау болмайды, Гоффман хал үстінде. Бұл жағдайдан құтылып шығудың гоффмандық тәсілі еді» (1986b:112).

Гоффман 1922 жылы 11 маусымда Альберт провинциясында (Канада) дүниеге келген (S. Williams, 1986). Чикаго университетінде жоғары дәрежеге ие болғандықтан, оны жиі Чикаго мектебінің өкілі және символикалық интеракционист деп атайды. Алайда қайтыс болар алдында одан: «Өзіңізді символикалық интеракционистпін деп санайсыз ба?» – деп сұрағанда, өзін осы категорияға жатқызу үшін бұл ұғымның тым бұлыңғыр екенін айтып жауап берген еді (Manning, 1992). Негізінен, оның шығармашылығын белгілі бір теориялар тобына жатқызу қиын. Гоффман өзінің теориялық көзқарастарын қалыптастыру барысында көптеген мәліметтерге сүйеніп, өзіндік ерекше тәсіл қолданған еді.

Рэндалл Коллинз (Collins, 1986b; Williams, 1986) Гоффманды символикалық интеракционизмге қарағанда көбіне әлеуметтік антропологиямен байланыстырады. Гоффман Торонто университетінің студенті болған кезінде антропологияны зерттеп, Чикагода символикалық интеракционистермен емес, антрополог У. Ллойд Уорнермен (Collins, 1986b:109) үнемі байланыста болды. Коллинз ол туралы: «Гоффманның бұрынғы жұмыстарындағы дәйексөздерді зерттей отырып, оның әлеуметтік антропологтердің әсерінде болғанына көз жеткіземіз және символикалық интеракционистерге сирек сілтеме жасайтын, сілтеме жасаған күннің өзінде тек сынға алу мақсатында ғана жасаған, – дейді. – Бірақ Чикагода жүргізілген сипаттама зерттеулер Гоффманға ықпал етіп, оларды әлеуметтік-антропологиялық дүниетаныммен біріктіріп, өзгелерден ерекше тәсілді ойластырды. Осылайша символикалық интеракционист адамдардың өз имиджін қалыптастырып немесе талқылағанына тек сырттай ғана қарап тұрса, Гоффманды «қоғамның... адамдарды белгілі бір бейнені қалыптастыруға мәжбүрлеуі... сондай-ақ ол бізді көптеген күрделі рөлден өзгесіне өтуге мәжбүрлеумен қатар, өтірікші, арсыз етіп шығаратыны» қызықтырды» (Collins, 1986a:107).

Гоффманның талдау тәсілінің ерекшелігі символикалық интеракционизмнің дамуына да, этноәдіснаманың қалыптасуына да айрықша әсер етті. Коллинз Гоффманды этноәдіснаманың ғана емес, конверсациялық талдаудың қалыптасуына да зор үлес қосқан айтулы тұлғалардың бірі деп бағалады: «Дәл осы Гоффман бірінші рет мұқият эмпирикалық зерттеулермен айналысты, алайда бақылау арқылы ғана зерттеу жұмысын жүргізді, себебі әлі магнитофон мен видеомаг-

нитофон дәуірі келмеген еді» ([1986b:111]; этноәдіснама мен конверсациялық талдау арасындағы қатынас жайлы 10-тарауды қараңыз). Жалпы, этноәдіснаманың бірқатар танымал өкілдері (Сакс, Щеглофф) Берклиде этноәдіснаманың негізін қалаушы Гарольд Гарфинкельден емес, Гоффманнан оқыған еді.

Гоффмандық теориялардың символикалық интеракционизмге ықпалын ескере отырып, структурализм мен этноәдіснаманың әлі де ұзақ жылдар бойы өз күшін жоймайтынын айтуға болады.

6. Әлеуметтік мінез-құлық әлеуметтік мағыналармен шектелгенімен, олар арқылы анықталмайды. Страйкердің *рөл құру идеясына* сенімі мол. Адамдар тек рөл ойнап қана қоймайды, дәлірегі, олар өз рөлдерін белсенді, шығармашылық шеберлікпен орындайды.

7. Әлеуметтік құрылымдар рөлдердің тек «орындалуы» ғана емес, «құрылу» деңгейін шектеу үшін де қызмет етеді (D. Martin and Wilson, 2005). Кейбір құрылымдардың креативтілігі өзгелерге қарағанда жоғары.

8. Рөлдерді құру мүмкіндіктері әртүрлі әлеуметтік өзгерістерді туындатуы мүмкін. Ол өзгерістер әлеуметтік анықтамаларда – атауларда, символдарда және классификацияларда және өзара әрекеттесу барысында көрінуі ықтимал. Осы өзгерістердің жиынтық нәтижесі ірі әлеуметтік құрылымдарда өзгеріске ұшырауы мүмкін.

Страйкердің өзара ұқсас мәні бар символикалық интеракционизмге қарай бағытталу жөнінде бастамалары болғанымен, оның шығармашылығында бірқатар шектелулер бар. Байқап отырғанымыздай, ол ірі әлеуметтік құрылымдар жайлы аз айтады. Страйкер өз жұмысында ірі құрылымдарды біріктіру қажеттілігін ұғынғанымен, «оны біріктірудің кең ауқымды дамуы қалай болатыны аталмыш жұмыстың міндеттеріне кірмейді» деп мойындады (Stryker, 1980:69). Страйкер символикалық интеракционизмдегі ірі құрылымдардың болашақтағы рөлі шектеулі деп санады. Ақыр аяғында, тап, мәртебе мен партия сияқты құрылымдық жүйелерді «өзара әрекеттесуді шектейтін құбылмалы фактор» деп санап, оларды біріктіруге тырысты, бірақ символикалық интеракционизмнің рөлі осы бір құрылымдық құбылмалылардың арасындағы өзара байланысты қарастырудан тұрады. Мұндай мәселелерді ауқымды әлеуметтік құбылыстармен айналысатын өзге теориялардың еншісіне қалдыру керек.

Эрвинг Гоффман және еңбектері

Өзіндік мән символикалық интеракционистер үшін маңызды ұғым болып саналады (Bruder, 1998). Шын мәнінде, Роктың пайымдауынша, өзіндік мән ұғымы – интеракционистердің интеллектуалды схемасының түпқазығы. Ал қалған барлық әлеуметтік процестер мен оқиғалар осы орталықтың айналасына ұйысып, содан бастау алып жатады (1979:102).

Алайда Эрвинг Гоффманның барлық еңбегі өзіндік мән теориясымен шектелмесе де (G. Smith, 2011), оның әлеуметтануға қосқан үлестерінің ең

маңыздысы – өзіндік мән туралы теориясы болғаны анық. Әрі қарай Гоффманның өзіндік мән туралы теориясын басқа символикалық интеракционистердің осы ұғым туралы теорияларының және Гоффманның жалпы теорияларының аясында қарастыратын боламыз.

Өзіндік мән

Өзіндік мән ұғымын Мидтің тұжырымынан тыс пайымдауға тырысып, Чарлз Хортон Кулидің (Franks and Gecas, 1992) *айнадағы «мен»* тұжырымдамасын қарастырамыз. Кули бұл ұғымды былай анықтайды:

> «Белгілі бір деңгейге дейін біреудің «мені» және оның кез келген идеясы жеке санадан көрініс табады және адамның бойындағы өзін сезіну қасиеті өзгенің санасына деген қатынасымен анықталады... Осылайша біз өз қиялымыз арқылы өзгенің санасына өзіміздің келбетіміз, әдетіміз, мақсатымыз, істеріміз, мінезіміз, достарымыз және т.б. жайлы ой қалдырамыз және ықпалын сезінеміз».
>
> (Cooley, [1902] 1964:169)

Айнадағы «мен» идеясын үш элементке бөлуге болады. Біріншіден, біз басқаға қалай көрінсек, сол келбетімізді бойымызға сіңіреміз. Екіншіден, біздің көрінісіміз жайлы өзгелердің пайымдары қандай болу керектігін елестетеміз. Үшіншіден, өзгелердің пайымдары жайлы өз ойымыздың нәтижесінде абырой немесе ұят сияқты сезімдерді бойымызға қалыптастырамыз.

Кулидің *айнадағы «мен»* ұғымы мен Мидтің өзіндік мән тұжырымдамасының символикалық интеракционизмдегі қазіргі өзіндік мән туралы тұжырымдаманың дамуы үшін маңызы зор болды. Блумер «мен» ұғымына қарапайым анықтама берді: «Мен» ұғымының ешқандай да эзотериялық мәні жоқ. Ол өзіне бағыттала әрекет етеді және өзінің басқаларға қатысты әрекеттерін өзі үшін объекті түрінде бағыттайды» (1969b:12). Өзіндік мән – бұл процесс, зат емес (Perinbanayagam, 1985). Блумер нақты атап өткендей, өзіндік мән адамдарға сыртқы түрткілерге жай ғана жауап беріп қоймай, әрекет етуге көмектеседі.

> «Бұл процестің интерпретациясының екі кезеңі бар. Біріншіден, актор өзі үшін әрекет ететін екі маңызды пәнді айқындап алуы шарт... Бұл өзара әрекеттесудің психологиялық элементтердің өзара қарым-қатынасынан ерекшелігі бар; бұл – адамның өзімен коммуникацияға түсу процесіне қатысу үлгісі... Екіншіден, өзімен қатынасқа түсу процесінде интерпретация символдармен қатынасқа түсу мәселесіне айналады. Актор өз әрекетінің бағытын өзі тап болған жағдайға қарай таңдайды, тексереді, уақытша бас тартады, топтасады және өзгереді».
>
> (Blumer, 1969b:5)

Интерпретацияның аталмыш сипаты өз әрекетін таңдау процесі барысында өзіндік мәннің рөлін ерекше көрсеткенімен, Кули мен Мидтің тұжырымдарымен салыстырғанда, Блумер алға баса қоймаған. Алайда өзге ойшылдар мен зерттеушілердің өзіндік мән ұғымын жетілдірген.

Символдық интеракционизм аясындағы өзіндік мән ұғымына арналған Эрвинг Гоффманның маңызды зерттеулерінің бірі – *Presentation of Self in Everyday Life* («Күнделікті өмірде өзін-өзі өзгеше көрсету») (1959; J. Dowd, 1996; Schwalbe, 1993; Travers, 1992; Tseelon, 1992) еңбегі. Гоффмандық «мен» тұжырымдамасы көп жағдайда Мидке, әсіресе өзіндік мән және «өзім» арасындағы шиеленістер, өз-өзінің әлеуметтік шектеулері сияқты идеяларына қарыздар. Аталмыш қарама-қайшылық Гоффманның еңбегінде көрініс тапқан, ол оны «біздің жалпыадамзаттық «мен» мен әлеуметтенген «меннің» негізгі қайшылығы» деп атады (Goffman, 1959:56). Бұл шиеленіс адамдардың біздің әрекетімізден не күтетінінен және біздің қалаған әрекетіміздің арасындағы айырмашылықтан туындайды. Біз – бізден күтетін әрекеттерді жасау талабымен бетпе-бет келеміз. Оның үстіне, біз абыржымауымыз қажет. Гоффман айтқандай, «біз белгілі бір жаққа қарай ауытқуға бейім болмауымыз керек» (Goffman, 1959:56). Адамдар өздерінің имиджін тұрақты ұстап тұру үшін әлеуметтік аудиторияның алдында жүреді. Гоффман өзінің театрға деген қызығушылығының арқасында *драматургия* немесе әлеуметтік өмірге деген көзқарасы сахнадағы драматургиялық қойылымдармен пара-пар болды.

Драматургия. Гоффмандық өзіндік мән ұғымы оның драматургиялық тәсілімен қалыптасқан (Alieva, 2008). Гоффман үшін (Мид және өзге де символикалық интеракционистер үшін де):

> «Өзіндік мән ұғымы – нақты орны бар органикалық құбылыс емес... Сондықтан өзіндік мән ұғымын талдай отырып, біз оның иесінен, одан ұтатын немесе ұтылатын адамнан алшақтаймыз, себебі ол адам және оның тәні ұжымдық әрекеттің тек белгілі бір өнімін біраз уақыт ұстап тұратын тірек қана болады... Әлеуметтік өзіндік мәнді өндіріп және бекітетін құралдар бұл тіректің ішінде болмайды».
>
> (Goffman, 1959:252–253)

Гоффман әлеуметтік өзіндік мәнді актордың меншігі ретінде емес, орындаушы мен қалың көпшіліктің арасындағы театрландырылған өзара әрекеттесудің өнімі ретінде қарастырды. Өзіндік мән – «бұл сахнаның алдындағы... театрландырылған әсер» (Goffman, 1959:253). Өзіндік мән театрландырылған өзара әрекеттесудің өнімі болғандықтан, қойылым барысында құлдырауы мүмкін. Гоффман өзінің драматургиясында осындай бұзу әрекеттерінің алдын алатын немесе бейтараптанатын процестерді қарастырады. Оның ойларының басым көбі драматургияның осы мүмкіндіктеріне арналған, Гоффман көптеген қойылымдардың сәтті өтетінін айтады. Нәтижесінде қарапайым жағдайлар аясында орындаушылар тұрақты өзіндік мәнге ие болып, ол орындаушыдан туындап отырған «сияқты» болып көрінеді.

Гоффманның пайымдауынша, индивидтер өзара әрекеттескен жағдайда олар басқалар қабылдайтын өз «менінің» белгілі бір ұғымын көрсеткілері келеді. Алайда осы бір «менін» ұсына отырып, орындаушылар аудиторияның бір бөлігі олардың қойылымдарын бұзулары мүмкін екенін мойындайды. Осы себептен де орындаушылар әсіресе олардың қойылымдарына кері ықпал ете-

тін аудитория мүшелерінің бақылауға алыну қажеттілігіне икемделеді. Орындаушылар қалың көпшілікке ұсынып отырған «мен» ұғымы олардың қалауына қарай жеткілікті болады деп үміттенеді. Сонымен қатар бұл аудиторияны орындаушылардың өз қалауларына қарай әрекет етуіне итермелейді деп сенеді. Гоффман осы бір маңызды міндеттерді «әсерлерді басқару» деп сипаттады. Ол, орындаушылардың өздері тап болуы мүмкін қиындықтарға қарамастан, белгілі бір әсерді және осы мәселелерді шешу үшін қолданатын әдістер мен тәсілдерді қамтиды.

Театрдың аналогиясымен жүре отырып, Гоффман «алдыңғы қатар» терминін қолданды. *Алдыңғы қатар* – бұл қойылымды бақылап отырғандар үшін жағдайды айқындап бере отырып, әдетте тұрақты және жинақы әрекет ететін қойылымның бір бөлігі жүзеге асатын орын. Әрі қарай Гоффман осы алдыңғы сахна шеңберінде жағдай мен жеке алдыңғы қатарды ерекшелеп көрсетеді. *Жағдай* бұл қойылым барысында болуы тиіс физикалық сахнаға қатысты. Онсыз орындаушылар қойылым қоя алмайды. Мысалы, хирургке әдетте операция бөлмесі қажет, ал такси жүргізушісіне такси, конькишіге мұз қажет. *Жеке алдыңғы қатар* аудиторияның орындаушылармен теңдей қарастыратын сахнаның экспрессивті әрлеуінен тұрады. Мысалы, хирургтің медициналық халатты киетіні және оған белгілі бір құралдардың қажет болатыны сияқты және т.б.

Кейін Гоффман алдыңғы жеке қатарды сыртқы түрі мен мәнеріне қарай бөлді. Ал *сыртқы түрі* орындаушының әлеуметтік статусы (мысалы, хирургтің медициналық халаты) жайлы хабар беретін сәттерді қамтиды. *Мәнерлер* болса нақты жағдайда орындаушы қандай рөлді ойнайтынын болжайды (мысалы, белгілі бір әдеттерді қолдану, сыртқы қимылдар). Сондай-ақ шалт және бәсең мәнердегі қимылдар қойылымдардың түрлі типтерін паш етеді. Тұтастай алғанда, біз сыртқы көрініс пен мәнердің үйлесімділігін күтеміз.

Гоффман *алдыңғы қатар* мен өз жүйесінің өзге аспектілерін символикалық интеракционист ретінде қарастырғанымен, ол оның құрылымдық сипатын зерттеді. Мысалы, ол алдыңғы қатардың институт ретінде болу үдерісі бар екенін алға тартты, себебі алдыңғы қатарда «ұжымдық түсінік» пайда болады. Көп жағдайда орындаушылар белгіленген рөлді ойнау барысында қойылымдарына арнайы белгіленген қатардың бар екенін аңғарады. Гоффманның пайымдауынша, нәтижесінде алдыңғы қатарды құруды емес, таңдау үдерісі бар. Бұл идея көптеген символикалық интеракционистерден күткеніміздің әлдеқайда әсерлі құрылымдық образды бейнелейді.

Осындай құрылымдық тәсілге қарамастан, Гоффманның айтарлықтай қызықты жетістіктері интеракция саласында болып отыр. Оның ойынша, авансахнадағы қойылым барысында адамдар өздерінің мінсіз келбетін елестетуге тырысады, олар өз қиялында бірдеңе жасыру керектігін түсінеді.[7] Біріншіден, орындаушылар өздерінің бұрынғы кездегі болған, алайда қазіргі таңда мүлдем жоқ (нашақорлар) жасырын ләззаттарын бүркемелегісі келеді (мысалы, ішімдік ішу). Екіншіден, орындаушылар қойылымға дайындалу барысында жіберген қателіктерін және оларды түзетуге деген қадамдарын жасырғылары келуі мүмкін. Мысалы, такси жүргізушісі, мүмкін, басында бұрыс бағытқа кеткенін жасырғысы келуі ықтимал. Үшіншіден, орындаушылар дайындалу барысын емес, тек нәтижені көрсету қажеттілігіне тап болуы мүмкін. Мысалы, профессорлар дәріске дайындалу үшін бірнеше сағат

уақытын кетіруі мүмкін, бірақ олар материалды дайындыққа дейін де үнемі білген сияқты болып көрінгісі келуі мүмкін. Төртіншіден, орындаушылар аудитория алдында бедел сақтау үшін «лас жұмыстың» жасалғанын жасыру қажеттілігі туындауы мүмкін. Мұндағы лас жұмыстың «физикалық тұрғыдан таза емес, жартылай ғана заңды, қатаң және жарамсыз да» міндеттері болуы мүмкін (Goffman, 1959:44). Бесіншіден, орындаушылар белгілі бір рөлді ойнай отырып, өзге қағидаларды құрбан етуі де мүмкін. Ақырында, орындаушылар қойылымының әрі қарай жалғаса беруі үшін кез келген келемежді, зәбірді жасыру қажет деп санауы мүмкін. Жалпы алғанда, орындаушылардың пайдакүнем мүдделері қалың көпшіліктен осындай жағымсыз фактілерді жасыруға мәжбүр етеді.

Авансахнадағы драматургияның өзге аспектісі, шындығында, орындаушылардың аудиторияға жақын екенін көрсетуге тырысатындарын айқындайды. Мысалы, орындаушылар өздерінің қойылымдарының бірегей әрі маңызды екенін сездіретіндей әсер қалдыруға ықпал ете алады. Ол үшін орындаушылар өз аудиторияларының бір-бірінен алшақ отырғандарына сенімді болулары керек, сол кезде қойылымның келеңсіз тұстары байқалмайды. Гоффманның айтуынша, олар тіпті байқаған күннің өзінде аудитория орындаушының мінсіз образын бұзбау үшін келеңсіз әсерлерден арылулары мүмкін. Күнделікті тұрмыстағы спектакльдің интеракциялық сипаты осылай көрініс береді. Әсерлерді басқарудың осындай тағы бір мысалы – орындаушының аталмыш қойылым мен аудиторияның бірегей екенін аңғарту. Қалың көпшіліктің өздері де бірегей қойылымды тамашалап отырғандарына сенгілері келеді.

Орындаушылар белгілі бір қойылымның барлық элементтері бір-бірімен сабақтас екеніне сенуге тырысады. Кейбір жағдайларда бір ғана қарама-қайшы сәттердің өзі спектакльді бұзуы мүмкін. Алайда қойылымдарға қажет үйлесімділіктің санына қарай айырмашылықтары болады. Егер дін қызметкері рәсім барысында тайып құласа, бұл ең сорақысы болар еді, ал егер такси жүргізушісі жол жүру барысында басқа бағытқа бұрылып кетсе, бұл қойылымға аса зиянын тигізбес еді.

Мистификация – бұл орындаушылардың қолданатын өзге әдістерінің бірі. Көбіне орындаушылар аудиториямен байланысты шектеу арқылы өз қойылымдарын мистификациялауға тырысады. Қалың көпшілікпен «әлеуметтік арақашықтықты» ұстау арқылы халықтың құрметін тудыруға тырысып бағады. Бұл, өз кезегінде, аудиторияның қойылым шынайылығына қатысты күмәндарын сейілтеді. Мұнда Гоффман тағы да процесті орындаушымен «арақашықтықты» сақтай отырып, қойылымның шынайылығына сеніп отырған қалың көпшіліктің қатысатынын көрсетіп отыр.

Бұл бізді командаға деген гоффмандық көзқарасқа алып келеді. Гоффман, символикалық интеракционист ретінде: «Нақты акторларға баса назар аудару – өзара әрекеттесу жайлы маңызды мәліметтерді бүркеп қалады», – дейді. Осылайша Гоффман үшін талдаудың негізі команда емес, тұлға болды. *Команда* – бұл белгілі бір тұрмыстық мәселелермен өзара әрекеттескен қойылымдармен жұмыс жасайтын индивидтер тобы. Сөйтіп жоғарыда сипатталған аудитория мен орындаушының қарым-қатынасы жайлы пайымдар, негізінен, командаларға қатысты.[8] Команданың әрбір мүшесі өзгелерге тәуелді, себебі әрқайсысы қойылымды бұзуы мүмкін және әрқайсысы бір қойылыммен жұ-

мыс жасап жатқандарын ұғынады. Гоффман «команда – бұл өзінше бір «құпия қоғам» деген қорытынды шығарды.

Сонымен қатар Гоффман *сахнадан тыс аймақты* да қарастырды, ол жерде алдыңғы қатардағы жасырын фактілер немесе түрлі ресми емес іс-әрекеттер байқалуы мүмкін. Кулисалар әдетте авансахнаға жалғасқанымен, одан мүлдем алшақ. Орындаушылар, басты аудиторияның мүшелері кулисаға бармайтындарына толық сене алады. Олар осыған көз жеткізу үшін әсерлерді басқарудың түрлі жолдарын қолданады. Егер орындаушылардың аудиторияның кулисада пайда болуын алдын алуға мүмкіндіктері жетпесе, қойылым күрделеніп кетеді. Сонымен қатар үшінші сала бар, ол – сыртқы аймақ, ол авансахнадан да, кулисадан да тыс.

Өмірдің бірде-бір саласы үнемі осы үш саланың бірі болып тұра бермейді. Оның үстіне, белгілі бір аймақ әр уақытта осы үш саланы да қамтиды. Профессордың кеңсесі оған студент келгенде авансахна болады, студент кеткенде кулиса болса, ал профессор университеттегі баскетбол жарысына барғанда, сыртқы аймақ болады.

Әсерлерді басқару. Тұтастай алғанда, *әсерлерді басқару* (P. Manning, 2005c) – еріксіз ым, бейуақытта басып кіру және *faux pas* (жаңсақтық), сонымен қатар әдейі жасалған әрекеттер, мысалы, шу көтеру сияқты күтпеген жағдайлардан қорғануға бағытталған әрекеттер. Гоффманды осындай мәселелерді шешудің әдістері қызықтырды. Біріншіден, «драматургиялық адалдықты» бейнелеуге бағытталған бірнеше әдістер бар. Оған команда мүшелерін аудиториямен қосылып кетпеуіне жол бермей, орындаушылар жайлы аса хабардар болмау үшін аудиторияны жиі алмастырып, топтық жасампаздықты барынша дамыту арқылы қол жеткізуге болады. Екіншіден, Гоффман драматургиялық тәртіптің түрлі формасын болжады. Мұнда адамның белгілі бір қойылым барысында мүлт кетпей, өзін жақсы ұстап, бет-әлпеті мен дауыс ырғағын басқаруы үшін «рухын» сақтап тұратын жағдайларды жатқызуға болады. Үшіншіден, ол драматургиялық қырағылықтың түрлі типтерін бөліп қарастырды. Мысалы, олар: қойылымның сценарийін алдын ала анықтау, тосын жағдайларды жоспарлау, команданың сенімді мүшелерін іріктеу, тілектес аудиторияны таңдау, ауызбірлікті, тату командалардың құрамына кіру, аудиторияның жеке ақпаратқа қолжетімді болмауы және келеңсіз жағдайларға тап болмау үшін іс-әрекеттердің бағдарламасы жайлы толық келісу.

Орындаушылар немесе орындаушылар командасы тарапынан әсерлер сәтті басқарылған жағдайда аудитория ұтады. Спектакльді сәтті алып шығу үшін аудитория оған аса қызығушылық танытып, назар аударып, эмоцияға берілмей, мүлт кеткен жерлерді байқамай, жаңа орындаушыға деген ерекше құрметін білдіреді.

Мәннинг «мен» ұғымының негізгі орынды алатынын ғана айтып қоймай, Гоффманның адамдарға қатысты *дөрекілеу* пікірін де нұсқады:

> *«Күнделікті өмірде өзін-өзі көрсету»* дегеніміз, адамдардың өзгелерді аттап өтіп, жеке немесе топпен бірге өздерінің жеке мақсаттарын көздеуін білдіреді... Мұнда жеке тұлға өзінің арсыз «менін» жасыратын қойылымдарға арналған маскалар жинағы ретінде қарастырылады».
>
> (Manning, 1992:44)

Мәннинг гоффмандық тәсілдің аспектілерін сипаттау үшін «екі «мен» тезисін» алға тартады: мұнда адамдардың бойында «қойылымға арналған сыртқы «мені» мен құпия «меннің» болуы.

Рөлдік дистанция. Гоффманды (1961) жеке тұлғаның аталмыш рөлді меңгеру деңгейі қызықтырды. Оның көзқарасы бойынша, рөлдердің тым көп болуына байланысты, белгілі бір рөлді тұтас игергендер аз. *Рөлдік дистанция* адамның өз ойнаған рөлінен бөліну деңгейін білдіреді. Мысалы, ересек балалар әткеншек тебуге барса, әткеншектен ләззат алуға өздерінің тым үлкен екенін түсінеді. Осы сезімді жасырудың жалғыз жолы – әткеншек тебу барысында қауіпті қимылдар жасай отырып, рөлден алшақтағанын көрсету. Ересек балалар, негізінен, осы әрекеттерді жасай отырып, қалың көпшілікке кішкентай балалар сияқты оған аса қызықпайтынын, қызықса да тек ерекше қимылдар жасау үшін ғана барғанын көрсеткілері келеді.

Рөлдік дистанцияның әлеуметтік дәреже функциясы екені – Гоффманның негізгі қорытындыларының бірі. Жоғары мәртебесі бар адамдар көбінесе төменгі дәрежедегі адамдарға тән сипаттардан ерекше рөлдік дистанцияны ұстанады. Мысалы, жоғары дәрежедегі хирург операция жасап жатқан бір топ дәрігерлердің жұмысын жеңілдету үшін операция бөлмесінде рөлдік дистанцияда болуы мүмкін. Төмен дәрежедегі адамдар әдетте рөлдік дистанцияда қорғану ұстанымында болады. Мысалы, дәретхана жуушы өз жұмысын маужыраған бейжай күйде жасауы мүмкін. Бәлкім ол аудиторияға бұл жұмыстың өзіне лайықты еместігін көрсеткісі келетін болар.

Стигма. Гоффман (1963) адам *«нақты әлеуметтік бірегейлік»* болуы керек пе немесе *«шынайы әлеуметтік бірегейлік»* болуы керек пе – міне, осы екеуінің айырмашылығын қарастырды. Осы екі бірегейліктің арасында алшақтығы бар кез келген адам «таңбаланады». Қалыпты және таңбаланған адамдардың арасындағы театрландырылған өзара қарым-қатынас «стигма» ұғымы арқылы айқындалады. Мұндай өзара әрекеттесудің табиғаты адамның осы екі категорияның қайсысына жататынына байланысты. Дискредитацияланған *стигма* (кемістік) жағдайында орындаушы аталмыш айырмашылықтың аудитория мүшелеріне белгілі немесе оларға айқын болғанын (мысалы, сал аурулар немесе аяқ-қолы жоқтар) түспалдайды. *Дискредитацияланған стигмада* аудитория мүшелеріне айырмашылықтар белгілі емес немесе олар оны сезініп отырған жоқ (мысалы, адам жезөкшелікпен айналысқан немесе гомосексуалды байланыста болған). Дискредитацияланған стигмасы бар адамның бетпе-бет келетін негізгі қиындығы – кемістігі әшкере болған жағдайда қоғам тарапынан болатын қысымды жеңуге байланысты туындайды. Сондықтан дискредитацияланған стигмасы бар адам бойындағы мінін қоғамнан барынша жасырып-жабуға тырысады. (For a discussion of how the homeless deal with stigma, see Anderson, Snow, and Cress, 1994).

Гоффман *стигмасының* негізгі мәтіні көбіне айқын гротескілі стигмасы бар адамдарға (мысалы, мұрнының жоқтығы) арналған. Алайда кітапты оқу барысында оқырман Гоффманның, негізінде, белгілі бір уақытта, белгілі бір жағдайда барлығымыздың стигмамыз болғанын айтып отырғанын түсінеді. Мысал ретінде ол еврейлердің христиандық қоғамның арасына «кіруін», толық адамның салмағы орташа адамдардың арасына кіруін және

үнемі өтірік айтып, сол өтірігін аудиторияның білмейтініне сеніп жүргенін келтіреді.

Фреймдерді талдау. Фреймдерді талдауда (1974) Гоффман символикалық интеракционизмнен әлеуметтік өмірдің кішігірім құрылымдарын (for a study employing the idea of frames, see McLean, 1998) зерттеуге бет бұрды. Ол адамдардың жағдайды У.И. Томас көрсеткен мағыналарға сай анықтайтынын алға тартатын ұстанымынан алшақтамағанымен, мұндай анықтамалардың аса маңызды еместігін айтады: «Жағдайды шынайы деп анықтаудың бірқатар салдары бар, бірақ олар болып жатқан жағдайларға аса әсер етпеуі мүмкін» (Goffman, 1974:1). Оның үстіне, адамдар жағдайды анықтап жатқанда әдетте мұндай анықтамаларды жасамайды. Мұндай әрекеттер белсенді, жасампаз, ойластырылған процестің көмегімен емес, ережелерді ұстануымен анықталады. Гоффман өз мақсатын былай тұжырымдайды: «Оқиғаларға мән беру үшін қоғамда қолданылатын негізгі ұғымдарды мүшелеуге тырысып, аталмыш құрылымдардың әлсіз тұстарын талдау қажет» (1974:10).

Гоффман көзімізге көрінбей-ақ басқаратын құрылымдарды анықтау мақсатында күнделікті өмірдегі жағдайларды сипаттады. Бұл индивидтердің өмір кеңістігі мен жалпы әлемдегі оқиғаларды «орналастырып, қабылдап, танып, белгілеуге» мүмкіндік және «түсіндіру схемасы» болып табылады. Фреймдер оқиғалар мен жағдайларға мән бере отырып, тәжірибе жасап, жеке немесе ұжымдық іс-қимылдарды басқарады» (Snow, 1968:464). Фреймдер – бұл біздің күнделікті тәжірибемізді анықтайтын ұйымдастыру қағидалары. Олар біздің әлеуметтік әлемдегі болжамдар. Фреймдерсіз біздің әлем байланысы жоқ жеке оқиғалар мен фактілердің ретсіз жиынтығына айналар еді. Гонос фреймдердің өзге құрылымдық сипаттарының негізін қалады:

> «Гоффманның жеке құрылымдық іс-әрекетті талдауынан фреймдердің кейбір негізгі сипаттамасын көруге болады. Фрейм белгілі бір ұйымы мен тұрақты қатынастары бар маңызды компоненттердің белгіленген жиынтығы ретінде түсіндірілмейді. Бұл компоненттер белгілі бір жағдайдың элементі ретінде жаппай жиналмайды, олар үнемі бірге, барлығы қосылып жүйені құрайды. Стандартты компоненттердің үйлесімді әрі жетілген сипаты бар... Біздің тәжірибеміздің мысалында өз құрамы жайлы хабар беретін маңызды элементтер бар... Барлық осы сипатта фрейм ұғымы «құрылым» терминімен ұқсас келеді».
>
> (Gonos, 1977:860)

Гоностың көзқарасы бойынша, фреймдер – негізінен, өзара әрекеттесуді анықтайтын ережелер немесе заңдар. Әдетте ережелер бейсаналы сипатта болады және олар жайлы көп айтылмайды. Гонос «белгілер қалай түсіндірілу керек, сыртқы көріністер мен әлеуметтік «мен»» арасындағы байланыс қандай және бұл әрекеттердің тәжірибесі қандай деген сияқты сұрақтарды анықтайтын ережелерді ерекше бөліп қарастырды (Manning, 1980:160). Гонос мынадай қорытындылар жасайды: «Гоффмандық мәселелер осылайша бақыланбайтын «күнделікті» өзара әрекеттесуді емес, оның ішкі құрылымы мен идеологиясын, жағдайларды емес, олардың фреймдерін зерттеуге ықпал етеді» (Manning, 1980:160).

Бұрындары болған құрылымдардың, әсіресе анағұрлым үлкен мәдениет құрылымдарының шеңберлік мәртебесін көрсетуге болады. Олармен байланысты субъектілер де түсіндірмелік және конструкциялы жұмыстарды талап етеді (P. Berger and Luckmann, 1967; Swatos, 2007). Осы орайда акторлар нақты бір жағдайда қандай құрылымның қолданылуы керек екенін шешуі тиіс. Акторлар оларды қажеттілік туған жағдайда өздері өзгерте алады. Аталмыш құрылымдар бірқалыпты күйде қалмай, уақыт өте келе өзгере алады.

Сноудың айтуынша, (2007) құрылымдар түсіндірмелік жұмыста үш қызметті атқарады. Біріншіден, олар біздің қоршаған ортамызға *көңіл бөліп*, релевантты немесе мәнсіз, «фрейм ішіндегі» және «фреймнен тыс» деп ажыратып отырады. Екіншіден, олар *артикуляция тетіктері* ретінде жұмыс істеп, түрлі құрамдас бөліктерді байланыстырып отырады. Үшіншіден, олар бір заттың басқа заттарға және акторларға қарағанда деректі болып келуіне байланысты түрлендіруші қызмет атқарады. Сноу «олардың (фреймдердің) түсіндіруге қарағанда, негізгі мәнге ие болатыны даулы мәселе екені соншалықты – пікірлер оларды қалыптастырған әдістен тыс түсінілуі мүмкін» деген қорытындыға келді (2007:1778–1786).

Филип Мэннинг (1992:119) бірқатар оқиғаларға түрлі фреймді қолданғандықтан, бұл оқиғалардың әртүрлі мәнге ие болуына байланысты бірнеше мысалдар келтіреді. Мысалы, біз дүкенде қалтасына екі сағатты салып алып, ақысын төлемей кетіп бара жатқан әйелді көргенде не ойлауымыз керек? Егер жергілікті детективтің фреймі арқылы қарастырсақ, бұл ұрлық екені айдан анық. Ал егер оның қорғаушысының фреймі арқылы қарастырсақ, бұл өз қыздарына сыйлық алуға барған әйелдің ұмытшақтығы болып табылады.

Мэннингтің пікірінше, тағы бір өзгеріс *Frame Analysis* («Фреймдерді талдау») барысында айқындалды және ол Гоффманның өзге жұмыстарында бар еді. Бұл – *«күнделікті өмірде өзін-өзі өзгеше көрсетудің»* негізінде жатқан өмірге деген теріс көзқарастан бас тарту жолы. Гоффман былай дейді: «Бұл әлем сахна емес; барлығы жаппай театр емес» (1974, p. 1). Гоффман өмірдің кейбір аспектілерін айқын көрсете отырып, метафора ретінде театр ұғымының шектеулі екенін мойындады. Сондай-ақ күнделікті өмірдегі салттардың мәні қарастырылмайды. Мэннинг күнделікті өмірде орындалатын рәсімдердің бір функциясын былай сипаттайды:

> «Гоффман үшін рәсімдердің айтарлықтай маңызы бар, өйткені олар – біздің негізгі қоғамдық қатынастарға деген сеніміміздің тірегі. Рәсім өзгелерге әлеуметтік құрылымдағы біздің күйіміздің заңдылығын ақтауға мүмкіндік береді, оған бізді де міндеттейді. Рәсім – бұл позициялық механизм, оның көмегімен әлеуметтік төменгі сатыда тұрғандар өздерінен жоғары сатыдағылардың жағдайының жоғары екенін құптайды. Қоғамдағы рәсімнің дәрежесі оның әлеуметтік құрылымының заңдылығын көрсетеді, себебі индивидке деген рәсімді құрмет – олардың орындайтын рөліне деген құрмет болып саналады».
>
> (P. Manning, 1992:133)

Жалпы айтқанда, рәсімдер – бұл негізгі механизмдердің бірі, солардың көмегімен күнделікті өмір мен әлеуметтік әлем жүйелі тәртіпке түсіп, берік ор-

нығады. Гоффманның рәсімге деген қызығушылығы оны Эмиль Дюркгеймнің шығармашылығына бет бұрғызды, әсіресе оның *The Elementary Forms of the Religious Life* («Дін ұстанудың қалыпты формалары») деген еңбегіне айрықша ден қойды. Кең мағынасында, әлеуметтік фактілердің дюркгеймдік ұғымына сәйкес, Гоффман ережелерді қарастырып, оларды әлеуметтік тәртіптің сыртқы шектеулері ретінде түсіне бастады. Алайда ережелер тек жартылай және белгісіз түрде тәртіпті басқарады. Оның үстіне, адамдардың мүмкіндігі шектеулі болғанымен, мұндай шектеулер жеке вариацияның мүмкіндіктерін, тіпті адамның осы ережелерді жалған қолданатынын жоққа шығармайды. Мәннинг тұжырымдағандай, «негізінен, Гоффман ережелердің ең біріншіден шектеу екенін пайымдады... Ал басқа жағдайларда Гоффман Дюркгеймнің ережелердің тәртіпті басқаратын шектеуді алға тартатын идеяның тар шеңберде екеніне баса назар аударып, оның орнына біздің әрекетімізді шектеуге арналған ережелерді әрдайым елемейміз немесе бұзатынымызды пайымдайды» (Manning, 1992:158). Шын мәнісінде, заманауи талапқа сай ережелер Гоффман үшін шектеумен қатар, әлеуметтік өзара әрекеттесуге қолданылатын тәсілдердің қайнар көзі болуы да мүмкін.

Эмоциялар әлеуметтануы

1970 жылдардан бастап эмоциялар әлеуметтануы жалпы әлеуметтану мен әлеуметтік теорияның негізгі зерттеу саласына айналды (Kemper, 1990; Turner and Stets, 2005). Бұл жаңа бағыт мәдениет саласындағы әлеуметтанушылардың, эволюциялық әлеуметтанушылардың, құрылымдық теорияшылар мен микроәлеуметтанулық теорияшылардың алмасу теориясы, сөйлесулерді талдау мен символикалық интеракционизм сияқты салаларға қосқан үлестерінен бастау алып, кең өріс жайды. Шын мәнінде де, Тернер мен Стец те (2005) «эмоцияларды зерттеу қазіргі микроәлеуметтанудың алдыңғы сапында тұр» деп ұйғарды.

Эмоция деген не?

Эмоциялар әлеуметтануының негізін қалаушыларының бірі Арли Хохшильд ([1983] 2003) өткен ғасырда эмоциялардың екі негізгі үлгісі болғанын атап өткен еді. *Эмоцияның органикалық үлгісі* Чарльз Дарвин, Уильям Джэймс пен Зигмунд Фрейдтің еңбектерінде егжей-тегжейлі зерттелді. Бұл үлгі эмоцияларды әдетте биологиялық қырынан қарастырып, кейбір эмоциялардың әмбебап болып келетінін атап өтеді. Мысалы, Тернер мен Стец (2005) өздерінің эмоциялар туралы әдеби шолуында қорқыныш, ашу, бақыт пен қайғыны бірінші кезектегі әмбебап эмоциялар ретінде бірегейлендіреді. Органикалық үлгіде эмоциялар инстинкті басшылыққа алады, ал оның негізгі сипаты формалауға келмейтін әлеуметтік факторлар болып қала береді. Мысалы, бақыт ұғымының өзі көрініс табатын мәдениетке немесе әлеуметтік кеңістікке ешқандай байланысы жоқ. Осы үлгі эмоция пассивті болады деген басқа тұжырыммен байланысты. Эмоцияларды басынан кешіріп отырған адамдар сол мезетте оны меңгеріп немесе өзгерте алмайды.

Өзара әрекеттесу үлгісі Джон Дьюи, Ханс Герт, К. Райт Миллс пен Эрвинг

Гоффманның жұмыстарында көрсетілген. Дегенмен, Хохшильд айтқандай, интеракционистер эмоциялардың қандай да бір құрамдас бөлігі биологиялық болып келетінімен келіседі. Сонымен қатар олар былай дейді: «Әлеуметтік факторларда кейін немесе дейін деген түсінік жоқ, олар эмоцияларды бастан кешіру барысында өздігінен араласып отырады» ([1983] 2003:221). Бұл, өз кезегінде, адамдардың эмоцияларға селқос ықылас танытуы емес, керісінше эмоциялармен белсенді өзара әрекеттесуін әйгілейді. Бұл сондай-ақ тәжірибе мен эмоциялардың көрініс табуы мәдени шарттарға және әлеуметтік кеңістікке байланысты өзгерін отыратынын пайымдауға мүмкіндік береді.

Эмоцияларға қатысты жүргізілген символикалық интерактивтік жұмыс Хохшильдтің интерактивті үлгісінің ерекшеліктерін айрықша, даралап көрсетеді. Ерте символикалық интеракционистердің көбі белгілі бір дәрежеде эмоцияларға көңіл аударады. Мысалы, Мид *«Сана, өзіндік мән және қоғамның»* бірнеше үзінділерін эмоциялар мен символдардың қарым-қатынасына арнады. Ол вокалдық ымның көбі эмоциялы сипат иеленетінін айтқан болатын. Алайда символдарға қарағанда, вокалдық ымның эмоционалды құрамдас бөлігі біздің санамызда ондай жауапты әрекетті қалыптастырмайды. Адамдар басқаларға ашуланған жағдайда олар ашуланған бөтен біреудің тәжірибесін басынан кешірмейді. Демек, бұл Мидтің «адамның бойында бірдей эмоциялы сезімдерді оятуға арналған өз болмысын көрсетудің бірнеше түрі бар» дегенін дәлелдей түседі. Мысалы, поэзия ақын мен оның тыңдармандарының эмоциялы жауабын қалыптастыру үшін белгілі бір символдарды пайдаланады. Чарлз Кулидің *айнадағы «мен»* теориясы да эмоциялық құрамдас бөліктен тұрады. Еске сала кетсек, Кулидің теориясы бойынша, адамның өзін-өзі дамытуы үш кезеңді бастан өткереді (Гоффманға қатысты алдыңғы талқылауды қараңыз). Үшінші кезеңде, яғни адам басқалардың оны белгілі бір күйде қабылдайтынын мойындағанда, ол өзіндік сезімдерді, нақтырақ айтсақ, мақтану немесе ұялу сезімдерін басынан кешіреді. Гоффман (1967) эмоциялар мәселесін қозғай отырып, адамдар сәтсіз әрекетімен жұрт алдында ұятқа қалмау үшін өзін-өзі жақсы жағынан көрсетуге әрдайым бейім екенін атап өтті.

Бірақ осы аталған теориялар, символмен және тілмен алмасу теориясына қарағанда, эмоциялар әлеуметтік әрекеттесу үшін аса маңызды емес деп есептейді. Осы орайда символикалық интеракционизм *теріс танымдық түсінік қалыптастырып*, әлеуметтік шынайылықты бейнелеуде (символдарды қолданудың интернализациясы) символдың рөлін асыра бағалайды. Әрі қарай біз эмоциялар әлеуметтануының дамуына зор еңбек сіңірген екі теориашыға, яғни Томас Шефф пен Арли Хохшильдке тоқталамыз. Екеуі де эмоцияларды әлеуметтік өзара әрекеттесу мен жалпы әлеуметтік ұйымдастырудың басты құрамдас бөлігі ретінде қарастырды.

Ұят: әлеуметтік эмоция

Томас Шефф (2003) Чарлз Кули, Эрвинг Гоффман және психоаналитикалық теориашы Хелен Льюистің эмоцияның ерекше динамикалық теориясын жасау жөніндегі жұмыстарының басын біріктірді. Шефф ерекше эмоциялардың сипатын теориялық тұрғыдан маңызды деп санайды. Осыған байланысты әртүрлі эмоциялар әртүрлі жолмен әлеуметтік өзара әрекеттесуге араласады. Шефф

мақтаныш сезіміне, әсіресе ұятқа зейін қойды, өйткені оларды әлеуметтік өзара әрекеттесуді түсіну үшін ең маңызды эмоциялар деп санады.

Шын мәнінде, өзінің бір шығармасында Шефф ұятты «әлеуметтік эмоцияның тұсаукесері» деп атады (2003:39).[9] Ол толықтай эмоциялар мен тек жеке-дара және биологиялық факторлармен сезілетін эмоциялар арасындағы айырмашылықты меңзеп отыр. Мысалы, қорқыныш, алдымен, әлеуметтік бола алмайды, өйткені ол адам тәніне деген қауіптің төніп тұрғанын, білдіреді (2003:256). Сонымен, ол басқа адамдарға тәуелді болмай-ақ сыналуы мүмкін. Екінші жағынан, ұят басқа адамдардың қабылдайтын ой-пікірлеріне байланысты болып келеді, сәйкесінше, ол әлеуметтік эмоция болып табылады. Шефф ұятты былайша анықтайды:

> «Ұят деп мен ұялу, қорлау және сонымен байланысты болып келетін қысылу сезімдерінен тұратын эмоциялардың үлкен тобын түсіндіремін. Олар, өз кезегінде, сәтсіздік сезімі немесе орынсыз әрекеттен туындайды. Бұл танымдардың барлығы әлеуметтік байланыстың қауін-қатерін сезінумен байланысты болып келеді».
>
> (2000:96–97)

Дәйексөз көрсетіп отырғандай, ұят маңызды мәнге ие, өйткені ол әлеуметтік қарым-қатынаста болады. Атап айтқанда, Шефф ұяттың үш әдісін сипаттайды. Біріншіден, ол «моральдық гироскоп» ретінде жұмыс істейді, ол адамдарды тек мойындауға емес, сонымен қатар өздерінің әлеуметтік қылмыстарын сезінуге мәжбүрлейді (2003:254). Екіншіден, бұл қарым-қатынас қиындық туындағанда жиі пайда болады, осылайша әлеуметтік облигацияларды қалпына келтіру қажеттілігін білдіреді. Үшіншіден, ол барлық басқа эмоциялардың өрнегін реттейді. Егер біз осы эмоцияның ұят сезіміне әкелетінін болжасақ, онда сүйіспеншілік, қорқыныш және ашу сезімдерін білдіре алмауымыз мүмкін.

Шефф теориясы микроәлеуметтік эмоциялық алмасулардың нышанын айқындаумен құнды. Ол, Мид секілді, адамдар өзін-өзі бағалаудың үздіксіз күйінде, яғни «мен» және «өзім» көзқарастарының арасында теңселіп жүретінін болжайды. Ол осы тұжырымдаманы өзге американдық прагматик Чарльз Сандерс Пирстің жұмысына сүйене отырып, әрі қарай дамытады. Шефф (1997) өзара әрекеттесуде біз бір-ақ сәтте басқа адамдардың сыртқы іс-әрекеттерін бақылап, олардың символикалық немесе эмоциялық болсын ішкі толқуларын елестетінімізді атап көрсетті. Бұл процесте адамдар арасындағы өзара түсіністікті жақындастыруға болады, ол оны *үйлестіру* деп атайды. Адамдар бір-бірінің танымдық және эмоциялық жағдайларына бейімделе бастайды. Үйлестірудің жетістігі әлеуметтік байланысты қамтамасыз ету әдістерінің бірі болып табылады. Адамдар бір-бірімен неғұрлым түсініскен сайын, әлеуметтік байланыс соғұрлым нығайып, мықты бола түседі. Әлеуметтік байланыс пен бейімделу әрекеттерін талқылау өте маңызды, өйткені ол Шеффтің эмоцияларға қатысты микроәлеуметтану теориясын макроәлеуметтану мәселелерімен ұштастырады. Ол: «Егер біз әлеуметтік байланыстың табиғатын түсінетін болсақ, онда біз қоғамдардың анағұрлым кең ауқымда өзара байланысатынын түсіне бастауымыз мүмкін», – дейді. Бейнелеп айтсақ, Эмиль Дюркгеймнің дәстүріндегі эмоцияларды зерттеу дегеніміз, қоғамды біріктіретін желімді зерттеу болып табылады.

Мақтаныш пен ұят сезімдері көңіл күйді ретке келтіру процесімен тығыз байланысты. Әлеуметтік өзара қарым-қатынас барысында адамдар субъектаралық түсіністікке ғана ұмтылмайды, бұл түсіністіктің өзі мақтаныш пен ұят сезімдеріне толтырылған. Өзара әрекеттесу жай ғана символдарды алмасумен шектелмейді, ең бастысы «сезімдермен алмасу» арқылы жүзеге асырылады. «Сезімдермен алмасу» процесі өзара әрекеттесудің бағытын көп жағдайда еріксіз айқындайтын мақтаныш пен ұят арасындағы сезімдердің айнымалы қозғалысын қамтиды (Scheff, 1997:100, 102).

Гоффманға сүйене отырып (1967), Шефф «мұны дәріптеу эмоцияларының жүйесі» деп атайды. Әрбір алмасу, әрбір сөйлем, дауыстың әрбір интонациясының астарында құрметтеу және дәріптеу сезімдері жатады. Кейбір жағдайларда құрмет те көрсетіледі. Адам басқа біреуге құрмет көрсете отырып, мақтаныш сезімде болады. Құрмет көрсетілмеген жағдайда адам орынсыз әрекет танытып, өзін ұятты сезінуі мүмкін.

Ұяттың көрінбейтіндігі

Осы орайда Шефф ұят әрекетті мойындауда біз қандай да бір қарама-қайшылықты байқай аламыз деп санайды. Ұялу мен мақтаныш сезімдері өзара әрекеттесудің әрбір сәтінде ұшырасуы мүмкін. Дегенмен де, оның айтуынша, адамдар басым жағдайда ұят сезімдерін біле бермейді. Ұят бәрін қамтушы, ол өзара әрекеттесуді бағдарлай білгенімен, дерексіз болып келеді. Бұл ең салмақты дәйектің бір бөлігі болып табылады. Соны ескере отырып, Шефф (1997, 2006) қазіргі Батыс әлемінде адамдардың көбі өздерінің әлеуметтік өмірлеріндегі эмоциялардың өзекті мәнін жете түсіне бермейтінін тілге тиек етеді. Бұл өздігінен қолдау табатын индивидуализмнің артықшылықтарын асыра бағалайтын құндылықтар жүйесіне өтумен байланысты. Өзін-өзі шектейтін мәдениетте ұят сезімі біздің басқаларға деген толықтай тәуелділігіміз бен шарасыздығымызды білдіреді.

Мұнда Шеффтің теориясы Норберт Элиастың (13-тарауды қараңыз) мәнерлер тарихын талдауымен өзектесіп жатыр ([1939], 1994). Элиас ортағасырлық қоғамнан қазіргі Батыс қоғамына көшу жағдайында ұятсыз және көргенсіз әрекеттерге деген көзқарастың өзгергенін атап көрсетті. Мысалы, бұрындары жұрттың көзінше біреудің мұрынының мінін айтып, балағаттау ерсі болып көрінбесе, қазіргі таңда ол ұялу мен ыңғайсыздану сезімдерін тудырады. Оның үстіне, мұндай ұятты сезімдерді ұғыну деңгейі де төмендеді, ұятсыз қылықтарды ешкім де ашық жариялап, басқалармен талқылағысы келмейді. Осы орайда жасырын әрекеттер құпия күйде қалып қана қоймай, олар туралы қандай да бір дәйектер де ешкімге айтылмайды. Ұят пен соған ұқсас сезімдерді мойындамау, яғни ұятты әрекеттер үшін ұялу – ұяттың жабық күйде қалуын қамтамасыз етіп, күнделікті әлеуметтік өмірді тиімді және саналы реттеп отыруға мүмкіндік береді.

Ұятты жасыру немесе мойындамау құбылысы, өз кезегінде, моральдық ауытқушылық пен басқа да адамды аздырып, тоздырушы сезімдерге әкеліп соқтыруы мүмкін. Осы жағдайда Шефф (1997) психоаналитикалық дәйектерді кірістіреді. Мұндағы негізгі ой ұят мойындалмаған жағдайда немесе психоаналитикалық тілмен айтқанда, репрессияланған жағдайда, ол адам-

ның өзіне де, басқаларға да жағымсыз ықпал етін, түптеп келгенде, әлеуметтік байланысқа қауін төндіреді дегенге саяды. Мысалы, ұят мойындалмаған жағдайда, адамдар Хелен Льюис атаған (1971) *сезімнің торына* түсіп қалуы ғажап емес. Ұят сырттан байқалмайды, керісінше, іште жиналады. Ол ішке бағытталған кезде, адамдар өздерінің масқара болғандарынан ұяла бастайды. Гоффманның дәрінтеу сезімі тұжырымдамасына оралар болсақ, адамдар тұлғааралық ауға түсуі мүмкін. Бұл – бір адамның екінші адамның ұятты әрекеті үшін ұялған кезде кешетін хал. Сөйтіп, бірінші адамның ұялу сезімін ұлғайта отырып, аудың ықпалын одан сайын кеңейте түседі. Ұятқа мәдени тұрғыдан тыйым салынғандықтан, адамдар ұяттың шеңберінен шыға алмайды. Ал ол, өз кезегінде, тұлғааралық қатынастар мен адамның өз-өзіне деген жеке сезімдеріне әсерін тигізеді.

Сайып келгенде, бұл ұят ашық түрдегі басып-жаншу мен ашу сезімдерін тудыруы мүмкін. Жалған намыстың жетегіне еретін адамдар ұятты әрекеттерін мойындамай, керісінше, басқа адамдарға қарсы шығып, әлеуметтік байланысқа тағы да бір қауін төндіреді.

Ұяттан бас тарту қоғамдағы қалыпты құбылысқа айналған жағдайда қоғамдық жүйеге қауін төндіреді. Сонымен, Шеффтің эмоциялар теориясы тек психологиялық және тұлғааралық қатынастарды қалпына келтіруге бағытталып қана қоймай, сонымен қатар макроәлеуметтік хаос пен жанжалдың түп тамырын түсінуге жәрдемдеседі (мысалы, оның 1871–1945 жылдар аралығындағы франк-германдық қатынастардың эмоциялық тамырларына жасаған талдауы; [Scheff, 1997]).

Эмоцияны басқару және эмоция жұмысы

Біз жоғарыда осы мәселе төңірегіндегі Арли Хохшильдтің идеяларын мысалға келтірген болатынбыз. Ол интеракциялық дәстүрді қатаң ұстанғанмен, эмоциялардың басқару жолын көрсету үшін оның шеңберінен бір қадам аттап шығады. Хохшильд аталмыш теорияда Гоффман мен театр режиссері Константин Станиславскийдің еңбектеріне сүйене отырып, эмоциялардың микроәлеуметтану теориясын ұсынады. Дегенмен ол осы микроәлеуметтік процестерді ірі әлеуметтік құрылымдардың құрамына жатқызды. Сондай-ақ эмоцияларды басқаруды талдауда марксистік және феминистік өлшемді қолданады.

Хохшильд Гоффманға жүгіне отырып, эмоциялардың адам ішінде сақталмайтынын, керісінше, олар эмоциялардың басқарылуына, яғни *эмоциялық жұмыстарға* тәуелді екенін тұжырымдайды. Алайда бұл тек адамдардың жұмыс істейтін шикізаты сияқты ғана болады. Хохшильд эмоциялар мен сезімдерді адамның өзге де түйсік түрлерімен салыстырады:

> «Мен эмоцияны бізге биологиялық тұрғыдан берілген және ең маңызды түйсік деп білемін. Есту, жанасу және иіс сезу сезімдері сияқты, бұл да біздің дүниеге деген қатынасымызды анықтап, топтық ортада өмір сүруімізге мүмкіндік беретін құрал. Эмоция әрекетке ғана емес, танымға да тікелей байланысты болғандықтан, сезімдердің ішідегі ең ерекшесі болып табылады».
>
> ([1983] 2003:229)

Эмоция биология арқылы берілгенімен, биология арқылы анықталмайды. Дәлірегі, ол таным (немесе ой) арқылы өзгеріске ұшырайды. Символикалық интеракционизм теориясына жүгінсек, таным – мәдениет арқылы қалыптасқан маңызды символдардың өнімі. Сондықтан да символдарды әрқалай қолдану және түрлі әрекеттер (Гоффман) арқылы адамдар эмоцияларын өзгерте алады.

Хохшильд *үстіртін әрекеттер* мен *терең әрекеттерді* ажырату арқылы Гоффманның идеясын әрі қарай өрістетеді. Эмоциялар әрекеттердің өнімі дейтін болсақ, бұл эмоциялардың орындалып жатқанын білдіреді. Алайда ол екі әдіс арқылы орындалуы мүмкін. Адам өзгелерге эмоциясын көрсету үшін өзінің бет-әлпеті мен дауыс ырғағы арқылы күрделі қимылдарды жасайды. Мысалы, саясаткер құрметін білдіру үшін жымиып, өз жақтасының қолын қысады. Хохшильд Станиславскийдің идеясын ұстана отырып, әрекеттің осы түрі барысында «жан емес, тән сауданың басты негізі болып табылады» дейді ([1983], 2003:37). Гоффман үстіртін әрекеттердің басты теориашысы болып саналады, шынында оны адамның мінез-құлқын үстіртін әрекеттердің стратегиялық және бұрыс формасына дейін кішірейткені үшін сынға алады.

Бір жағынан, Хохшильд терең әрекет ұғымын Станиславскийдің әрекеттер әдісіне сүйене отырып дамытады. Станиславский өзінің акторларының эмоцияларды тән ғана емес, «жан» арқылы да жеткізгендерін қалады. Терең әрекетте эмоцияларды тудыру оларды шын өмірдегідей табиғи сезіну арқылы бейнеленеді. Акторлар эмоцияларды жай ғана бейнелемей, өз әрекеттерінің бір бөлігі ретінде сол эмоцияларды терең сезінеді. Эмоциялар сезім тереңдігінен туындайды және байқалады.

Хохшильдтің пікірінше, адамдар өздерінің күнделікті өмірінде осыған ұқсас күрделі әрекеттерге қатысады. Эмоциялар инстинктивті түрде пайда болмағандықтан, адам әр жаңа жағдайға тап болған сайын өз эмоцияларын жағдайларға сәйкес білдіруі қажет. Хохшильдтің пайымдауынша, бұл әрекет келесі жағдайларды қамтиды:

- Адам өзінен нақты жағдайда белгілі бір түрде сезіну күтілгенін мойындайды.
- Кейін адам осы эмоциялардың пайда болуына жағдай жасайды.
- Осы жағдайды тудыру үшін адам *эмоцияларды есіне* алады.
- Эмоциялар жады – бұл күрделі сезімдерден тұратын автобиографиялық эпизод.
- Кейін адам өз есіндегі сезімдердің нақты осы жағдайға қатысы бар «сияқты» әрекет етеді.
- Бұл адамға сәйкес жағдайлар барысында эмоцияларды терең сезінуіне мүмкіндік береді.

Хохшильд бұлардың күнделікті өмірде қалай іске асатынына қатысты түрлі мысалдар келтіреді. Адам өз досының психологиялық ауруға шалдыққанына

қажетті деңгейде аса қатты уайымдамайды, сондықтан ол өзінің өткен өміріндегі осындай жағдайды есіне түсіріп, сол эмоцияларды өз досын қолдап тұру үшін пайдаланады. Жас әйел еркекке деген махаббатын сезіну үшін барынша әрекет жасайды. Бұл әрекет барасында тәннің сол сәтке сәйкес келуі үшін жады мен қиял пайдаланылады.

Эмоциялы еңбек тек адамдар мен олардың эмоциялары жадысының арасындағы қатынасты ғана қамтымайды. Хохшильд дұрыс эмоцияларды сезіну терминіне сәйкес, дос адамдардың терең сезімдерін туындататын көптеген әдістерді анықтап көрсетіп береді. Мысалы, адамдар эмоциялардың жадысын құру үшін «сахна тірегіне» сүйеніп тұруы мүмкін немесе олар достар мен отбасыға, яғни олардың өнер көрсетуінің қатысушыларына Гоффман терминін қолдансақ, жағымды эмоцияларды сезінуге көмектесу үшін үміт арта алады. Сонымен қатар адамдар ұнамсыз эмоцияларды басу үшін естен кетпес жағдайлардан қашады. Бұл жерде біз эмоциялар жұмысы тек эмоцияларды *ояту* үшін ғана емес, оларды *басу* үшін де қолданылатынын байқаймыз. Егер адамдар өздерінің досы мен сыныптасы сәтсіз жағдайға душар болуына қатысты орынсыз қуанса, олар өз өткен күндерінен осындай сәтсіздікті көз алдына елестетуі мүмкін. Егер эмоциялардың осы жұмысы сәтті болса, олар бұл қуаныш эмоциясын басып, жаны ашу эмоциясын білдіреді.

Осы тұста екі қорытынды жасауға болады. Біріншісі, Хохшильд үстіртін әрекетті күнделікті өмірдегі эмоцияларды басынан өткізуді түсіну үшін жеткіліксіз деп қабылдаса да, ол әлі де эмоцияларды актордың өз-өзімен және басқалармен қарым-қатынас барысында жасалатын нәрсе деп қарастырады. Екіншісі, біз қатысатын терең іскерліктің басым бөлігі дағдылы, жылдам әрі жеке. Осылайша, ол бірден эмоциялық жұмыс арқылы пайда болған әрекет ретінде танылмайды. Демек, Хохшильдтің эмоциялармен жұмысты сипаттауы күрделі болып көрінсе де, біздер көбінесе осы эмоцияларды күнделікті әрекетіміздің үйреншікті бөлігі ретінде қолданамыз. Біз эмоциялар белгілі бір жағдайда күтілетін сезім қағидаларына қарама-қайшы келгенде қажетті эмоцияларды қалыптастырудың қаншалықты қиын екенін түсінеміз.

Сезім қағидалары

Эмоцияларды басқару тарихи, мәдени және кросс-жағдайлар тұрғысынан түрленеді. Басқаша айтқанда, түрлі жағдайлар Хохшильд анықтаған *сезім қағидаларымен* қатар жүреді. Қағидаларды сезіну – бұл эмоцияларды басқарудың белгілі бір мәдени стандарттары. Мысалы, Лин Лофланд (1985) жылдар өткен сайын жақынынды жоқтау түрі де өзгере беретінін айтады. Ережелерді сезіну нақты жағдайда *сезімдердің деңгейін, бағыты мен ұзақтығын* анықтайды. Деңгей нақты бір эмоцияның қаншалықты сезілетініне қатысты. Егер менің досымның баласы туылса, мен қаншалықты бақытты болуым керек? Бағыт жағдайға сәйкес эмоцияларға қатысты болады. Егер досымның баласы туылса, мен қайғыра аламын ба? Ұзақтық белгілі бір сезім кезіндегі оның ұзақтығына қатысты. Егер досымның баласы дүниеге келсе, мен неше күн, ай, жыл бақытты бола аламын?

Нақтырақ айтсақ, сезімдер ережесі микродеңгейде тұлғааралық алмасу кешені ретінде болады. Хохшильд эмоциямен алмасуды сыйлық берумен теңестіреді. Маңыздысы, сыйлық сыйлау әрекеті мәдени ережелерге сай реттеледі.

Жақсы сыйлық секілді сезімдердің алмасуы әлеуметтік облигациялардың өміршеңдігін қамтамасыз етеді. Сондықтан біз күнделікті өмірде өзгелерден белгілі бір сезімді сезінін, сол өзгелерге өз сезімдерімізді сыйлаймыз: «сезімдер ережесі адамдардың ыммен алмасуындағы міндеттерді орнатады» ([1983] 2003:76).[10] Бұл ережелер алдыңғы бөлімшелерде қарастырылған үстіртін әрекет пен терең әрекеттерге де байланысты. Хохшильд үстіртін және терең әрекет арасындағы айырмашылықты жақсы ажырата алатынын айтады. Кейбір жағдайларда сезім ережелеріне сай келіп жатса, үстіртін ықпал арқылы да сезімдермен алмаса аламыз. Біз саясаткердің өз жақтастарына жылы жүзбен қарауы тек үстіртін екенін жақсы білеміз. Егер олар осы жұмысты қолдауға аз мөлшерде болса да ат салысса, риза боламыз. Басқа жағдайларда махаббат дастаны сынды эмоциямен алмасу әрекеті терең ойынды қажет етеді. Егер адам өз ғашығының шынайы сезімін тудырмай, тек әрекет үстінде екенін сезінсе, мұны сезім мен алмасудың сәйкессіздігі дейді.

Сезімді коммерцияландыру

Хохшильдтің еңбектерінің басты тақырыбы капитализмнің эмоцияларды басқару үрдісіне ықпал етуі болып табылады. Бұрындары сезімдер ережесі күнделікті өмір саласының ажырамас бөлігі болса, бүгінде сезімдер капитализмнің айла-амалдарымен анықталады. Ол біздің жеке және бейсаналы эмоциялары-мыздың бірігіп, *эмоциялық жүйелердің трансмутациясына* ұшыраған процесін атап көрсетеді. Өткен дәуірлердегі жеке эмоциялы жүйелер уақыт өте келе көпшілік және ұжымдық эмоциялар жүйесімен алмасып келе жатыр. Осы процеске қатысты Хохшильдтің зерттеулеріне қысқаша шолу жасау нәтижесінде түрлі әдістер көрініс тапты, біз олар арқылы эмоцияларды микроәлеуметтік басқару мен макроәлеуметтік құрылым арасындағы өзара байланысты түсіне аламыз.

Хохшильд ([1983], 2003) ең алғашқылардың бірі болып әуе компаниясының стюардессаларын зерттеген өзінің танымал *The Managed Heart* («Басқарылатын жүрек») еңбегінде эмоцияларды коммерцияландыру мәселесін қарастырды. Карл Маркс XVIII және XIX ғасырлардағы экономикалық өндірісті зерттей отырып, экономикалық құндылықтың екі қолмен еңбектену арқылы пайда болғанын пайымдады. Солтүстік Америкада, керісінше, экономикалық құндылық қызмет көрсету арқылы танылып отыр. Қызметтік жұмыстардың басым көпшілігі *эмоциялы еңбекпен* байланысты.

Мысалы, әуе қызметтері саласында стюардессалар ұзақ уақыт бойы клиенттердің жағымсыз келбетіне қарамастан, жымиып тұрулары қажет. Ұшақ кабинасындағы стюардессалардың жасайтын эмоциялық атмосферасы әуе компания сатып отырған өнімнің негізгі құраушы бөлігі.

Расымен де, Хохшильдтің еңбегі көрсеткеніндей, жолаушыларды тасымалдау саласының жетекшілері клиенттерге қандай сезімді паш ету қажет және сол сезімді тудыру үшін қандай әдістерді пайдалану керегіне қатысты нақты нұсқаулар береді. Қол еңбегі адамның ағзасына зиян келтірсе, қызметтік жұмыс эмоциялар жүйесіне күш түсірді. Бір жағынан, эмоциялы еңбекті үстіртін әрекет ретінде қарастыруға болады және адам оның орындалуынан рөлдік алшақтықты ұстануы мүмкін. Дегенмен Хохшильд ұжымдық эмоциялы жұмыстың басым болып келе жатқаны біздің сезіну қабілетіміз бен өміріміздің өзге

салаларындағы эмоцияның терең тұстарын анықтауға ықпал ететініне қауіптенеді.

Хохшильд (1997, 2003) американдық отбасылардағы жұмыс пен үйдің арақатынасы жайлы өз зерттеулерінде аталған идеяны дамытты. «Amerco» атты компанияны зерттей отырып, Хохшильд өз жұмыстарында жұмыс пен үйдің арақатынасындағы әбігерді аңғарды. Дәстүрлі түрде, үйді демалатын, берекелі, қонақжайлық ортасы деп санағандар үйді қарбаласу мекені деп қарастыра бастады. Керісінше, олар жұмыс орнын демалыс орны деп есептеді: отбасылық өмір – жұмысқа, ал жұмыс «үйге» айнала бастады (2003:198). Оның ойынша, мұның басты бір себебі – корпоративті Американдағы *эмоциялы мәдениеттің* трансформациясы болып табылады. Бұл жерде Хохшильд Энтони Гидденстің құрылымдық теориясына сүйенеді (13-тарауды қараңыз). Жеке-дара эмоциялар жалпы ұжымдық құрылымның біржақтылығымен анықталмайды. Дәлірегі, жайлылық пен бақыт сезімін бастан кешуге ықпал ететін ортаны қалыптастыру үшін мекемелер жеке адамдармен жұмыс жасайды. Нақтырақ айтсақ: «*эмоциялы мәдениет* – бұл эмоциялар мен тіпті «*қасиетті*» деген сезімдерді туғызатын сезімдерді анықтайтын ережелер жайлы ұстаным, рәсімдер кешені» (2003:203). Әуе компаниясы кабинетінде қауіпсіздік пен жайлылық сыйлайтын стюардессалар секілді, американдық заманауи корпорациялар да «отбасы» сияқты қасиетінен айырылған кеңістікке балама, қасиетті эмоциялы мәдениетті қалыптастырды.

Хохшильд өзінің *күту жұмысын* зерттеуге қатысты еңбектерінің қатарына айрықша концептуалды жаңалықты үсынып отыр. Мұнда ол өзінің жоғарыда сипатталған теориялық жұмыстарында көрсетілген эмоциялық жүйелерді жаңа жаһандық әлеуметтік зерттеулермен байланыстырады. Ол күтімді былай анықтап береді:

> «Мен «күтім» терминін әдеттегі қамқоршы мен күтім арасындағы эмоциялық байланысқа жатқызамын, мұнда қамқоршы басқа адамдардың игілігі үшін жауапкершілікті сезініп, осы міндетін орындау барысында ой, эмоциялық және физикалық еңбекке жүгінеді».
>
> (2003:214)

Күтім бойынша жасалатын жұмыстар өткен кезеңнен бері Американдағы әйелдер орындап келе жатқан міндеттерді қамтиды: отбасылық үйді күту, балалар күтімі, қарияларға қарау. Алайда орта таптағы американдық отбасылардың кірісі еселенгеннен, күтім жұмысы аутсорсингке беріледі: бала күтушісі, медбикелер мен үй қараушысы балалар мен қарияларды күту үшін жалданды. Өздерінің туған елдерінде күнкөріс қиын болғаннан күтім саласындағы жұмысшылар жаһандық желі арқылы өзге елдерге аттана бастады. Көбінесе медицина саласындағы жұмысшылар үшінші әлем елдерінен шыққан әйелдер еді. Хохшильд осы мысалдар негізінде эмоциялы еңбектің марксистік теорияларын қолдана отырып, сезімдердің «үлестірілген ресурстарға» айнала бастағанын пайымдайды (2003:191). Бұрындары капитализм үшінші әлемнің алтындары мен капиталды байлық көздеріне ие болса, қазіргі таңда капитализм үшінші әлемнен сүйіспеншілік пен қамқорлықты алып отыр.

Хохшильд жаһандық жүйені эмоцияларды басқарудың микроәлеуметтік тәжірибесімен байланыстыратын теорияны ұсынады, осы жаңа әлеуметтік құрылымдар түптің түбінде әлемнің барлық адамдарының эмоциялық өмірі мен эмоциялы еңбектеріне еркін енетіні анық.

Сын-пікірлер

Символикалық интеракционизмнің, соның ішінде Мид, Блумер, Гоффман және эмоция әлеуметтанушыларының идеяларын талдап, біз осы тұрғыдағы негізгі сындарды тізбектеп көрмекпіз.

Бірінші сын символикалық интеракционизмнің негізгі толқыны қарапайым ғылыми әдістерден жеңіл бас тарта салды дегенге саяды. Евгений Вайнштейн мен Джудит Танур осы ойға қатысты былай дейді: «Сана мазмұнының сапалы болуы олардың сыртқы белгілерінің жасырынып, топталып, тіпті есепке алынуы дегенді білдірмейді» (1976:105). Ғылым мен субъективизм бірін-бірі жоққа шығармайды. Біз мұнда бұл ұғымды қарастырмағанымызбен, сонау Манфорд Куннан (1964) бастап Айова мектебінің символикалық интеракционистері интеракционизмнің ғылыми нұсқасын әзірлеуге тырысты (Dan Miller, 2011).

Екіншіден, Манфорд Кун (1964), Уильям Колб (1944), Бернард Мельцер, Джеймс Петрас, Ларри Рейнольдс (1975) және т.б. ақыл, өзіндік мән, «мен» және «өзім» сияқты негізгі Мид тұжырымдамаларының дұдамалдығын сынға алады. Жалпы алғанда, Кун (1964) Мид теориясының екіұштылығы мен қарама-қайшылықтары жайлы айтады. Мидтің теориясынан өзге, олар шатасып, айқын болмаған, соған сәйкес теория мен зерттеулерге берік негізді қамтамасыз ете алмайтын символикалық өзара әрекеттесудің басты тұжырымдарын да сынға алады. Бұл ұғымдар анық болмағаннан, оларды іске қосу мүмкін емес: нәтижесінде қадағаланатын ұсыныстарға қол жеткізу мүмкін емес (Sheldon Stryker, 1980).

Символикалық интеракционизмнің үшінші маңызды сыны кең ауқымды әлеуметтік құрылымдарды кішірейту немесе елемеу үрдісінен тұрады. Аталмыш сын түрлі сипатта көрініс тапты. Мысалы, Вайнштейн мен Танур символикалық интеракционизм нәтижелердің бір-бірімен байланысын елемейтінін пайымдайды: «*Дәл осы біріктірілген нәтижелер әлеуметтанудағы өзара әрекеттесудің эпизодтары арасындағы байланысты қалыптастырады...* Әлеуметтік құрылым тұжырымдамасы қатынастардың тығыздығымен және күрделілігімен күресу үшін қажет, солар арқылы өзара *әрекеттесудің* эпизодтары бір-бірімен тығыз байланысқан» (1976:106). Шелдон Страйкер символикалық интеракционизмнің микродеңгейдегі назары «әлеуметтік құрылым фактілерін және қоғамның макродеңгейде ұйымдастырылған ерекшеліктерінің мінез-құлыққа ықпалын барынша азайтып немесе оларды жоққа шығару үшін» қызмет ететінін айтады (1980:146).

Төртінші сын бойынша, символикалық интеракционизм қажетті деңгейде айқын емес, ол бейсаналық пен эмоция сияқты факторлардың маңызын есепке алмайды (Meltzer, Petras, Reynolds, 1975; Sheldon Stryker, 1980). Сондай-ақ символикалық интеракционизм қажеттілік, ынта, ниет пен талап сияқты психологиялық факторларды да жоққа шығарғаны үшін сынға алынды. Символикалық интеракционистер акторды әрекет етуге итермелейтін күштің барын жоққа

шығаруға тырысып, мағыналарға, символдарға, әрекет пен өзара әрекеттесуге баса мән берді. Олар акторды, олардың акторға қатысты ауқымды қоғамдық шектеулерді елемеуімен тұспа-тұс келетін әрекеттерді ынталандыратын психологиялық факторларды жоққа шығарады. Екі жағдайда да символикалық интеракционистерді күнделікті өмірді тым жоғары қойғаны үшін қатаң сынға алады (Meltzer, Petras and Reynolds, 1975:85). Күнделікті өмірге аса мән беру, өз кезегінде, «уақытқа, эпизодтарға» сүйенген жағдайлардан арылуға алып келеді (Meltzer, Petras and Reynolds, 1975:85).

Символикалық интеракционизмнің болашағы

Гэри Файн (1993) 1990 жылдардағы символикалық интеракционизмнің қызықты түрін ұсынды. Кейінгі жылдары символикалық интеракционизм бірден өзгеріске ұшырады. Біріншіден, ол 1920 жылдары Чикаго университетіндегі «интеракционизмнің» гүлденіп тұрған кезінен бастап айтарлықтай *фрагментацияны* басынан өткерді. Екіншіден, символикалық интеракционизм *экспансиядан* өтіп, микроқатынастар жайлы дәстүрлі ойлардың шеңберінен шықты (S. Harris, 2001). Үшіншіден, символикалық интеракционизм біздің эмоциялар әлеуметтенуына қатысты көптеген пайымдарымыздағы теориялардың идеяларын өзіне қосты (Feather, 2000). Мысалы, Шефф – Кули, Мид пен Гоффманның еңбектеріне сүйене отырып, психоаналитикалық талдауларды да қолданады. Оның үстіне, Хохшильд Гоффманмен қатар, Станиславскийдің әдісін де, Маркстің макроәлеуметтану теориясын да қолданады. Сонымен қатар символикалық интеракционистердің идеяларын өзге теорияларды алға тартатын әлеуметтанушылар да қабылдаған еді. Ақырында, символикалық интеракционистер XX ғасырдың аяғы мен XXI ғасырдың басындағы әлеуметтану теориясының алдында тұрған негізгі мәселелерді қарастырды. Мұнда микромаркалар мен агенттік құрылымның байланысы, өзіндік болмыс пен интернет арасындағы байланысты зерттеу (see special issue of Symbolic Interaction, 2010), сонымен қатар жаһандануды зерттеу салаларына символикалық интеракционизмнің қосқан үлесі секілді мәселелерді жатқызуға болады (Knorr-Cetina, 2009a).

Символикалық интеракционизм мен өзге де әлеуметтану теорияларының аражігі тым бұлыңғыр (Maines, 2001). Символикалық интеракционизм өміршең болған күнде, символикалық интеракционист (әлеуметтану теориашысының кез келген басқа түрі) болудың қандай екені күннен-күнге түсініксіз болып барады. Файн былай дейді:

> «Болашақтың болжамын жасау қауіпті, алайда символикалық өзара қарым-қатынастың сақталатыны айдан анық... Аралас некелер, өзара алмасу мен өзара әрекеттесу болады. Символикалық өзара әрекеттесу болашақ үшін ыңғайлы, алайда ой үшін ыңғайлы ма?»
>
> (G. Fine, 1993:81–82)

Қорытынды

Бұл тарау философиялық прагматизмдегі (Джон Дьюидің шығармасы) және психологиялық бихевиоризмдегі (Джон Б. Уотсон шығармасы) символикалық интеракционизмнің негіздерін талқылаудан тұрады. Прагматизм, бихевиоризм және Зиммель әлеуметтануы сияқты басқа да ағымдардың бірлескен ықпалынан 1920 жылдары Чикаго университетінде символикалық интеракционизм пайда болды.

Дамыған символикалық интеракционизм бихевиоризмге тән психологиялық редукционизмнен және құрылымдық функционализм сияқты макробағдарланған әлеуметтану теорияларының құрылымдық детерминизмінен ерекшеленді. Оның ерекшелігі акторлардың ойлау қабілеті мен олардың әрекет пен өзара әрекеттесуге қатынасына бағдарлануында еді. Мұның бәрі процесс тұрғысынан ойластырылған; ішкі психологиялық күй немесе ірі құрылымдық күштер түрткі болатын акторды көруге ниет болған жоқ.

Символикалық интеракционизмдегі жалғыз ғана маңызды теориялардың бірі – Джордж Герберт Мидтің идеялары. Мидтің теориялары әлеуметтік әлемге басымдық береді, осылайша әлеуметтік әлемнен ақыл, сана, мен және т.б. пайда болады. Әлеуметтік теориядағы негізгі бірліктер импульс, қабылдау, манипуляция және аяқтау сияқты бір-бірімен байланысқан төрт диалектикалық кезеңнен тұрады. Әлеуметтік актіге екі немесе одан көп тұлғалар қатысады, оның негізгі механизмі ым болып табылады. Жануарлар мен адамдар ым арқылы сөйлесе алса, адамдардың ымы саналы мәнге ие. Адамдар әсіресе вокалдық ымдарды жасай алады, бұл адамның маңызды символдарды пайдалана алатын ерекше қасиетін көрсетеді. Маңызды символдар тілдің дамуына және адамдардың ерекше қабілетті пайдалана отырып, араласуына алып келеді. Сонымен қатар маңызды символдар ойлауға, символикалық өзара әрекеттесуге мүмкіндік береді.

Мид өз талдауында рефлексивті интеллект, сана, ойдағы бейнелер, мән және жалпы ақылмен қатар, ірі әлеуметтік процестің бір бөлігі ретінде психикалық процестердің кең ауқымын қамтиды. Адамдардың ерекше қабілеті – олардың іштей өз-өзімен сөйлесе алуы. Мидтың пікірінше, барлық осы менталды процестер мида емес, дәлірегі, әлеуметтік процесте жүреді.

Өзіндік мән – бұл өзін объект ретінде қабылдау әдісі. Мұнда өзіндік мән тағы да әлеуметтік процестен туындайды. Өзіндік мәннің жалпы механизмі – бұл адамдардың өздерін өзгенің орнына қойып, өзгелер сияқты әрекет ету, өзгелер оларды қалай көрсе, өздерін солай көруі. Мид өзіндік мән генезисін балалық шақтың ойын деңгейі арқылы қарастырады. Әсіресе соңғы кезеңдегі маңыздысы – жалпыланған басқаның пайда болуы. Өзін қауымдастық тарапынан көру өзіндік мән мен ұйымдасқан ұжымдық әрекеттің пайда болуы үшін маңызды. Өзіндік мәннің екі фазасы бар: болжап болмайтын, өзінің шығармашылық аспектісі болатын «мен» және ұстанымдар кешені «өзім» ұғымы. Әлеуметтік бақылау «өзім» арқылы көрініс берсе, «мен» – қоғамдағы инновацияның бастауы.

Мид ақыл мен әлеуметтік процестер ретінде қарастырылатын қоғам жайлы аз айтады. Мидке қоғамның макросанасы жетіспейді. Мекемелер ұжымдық әдет ретінде анықталады.

Символикалық өзара әрекеттесу мынадай негізгі қағидалармен жинақталады:

1. Адамның төменгі сатыдағы жануарларға қарағанда ойлау қабілеті бар.

2. Ойлау қабілеті әлеуметтік өзара әрекеттесу арқылы қалыптасады.

3. Әлеуметтік өзара әрекеттесу барысында адамдар ерекше ойлауға мүмкіндік беретін мағыналар мен символдарды игереді.

4. Мағына мен символдар адамдарға бір-бірімен өздеріне тән қарым-қатынас жасауға мүмкіндік береді.

5. Адамдар жағдайды түсіндіру арқылы өзара әрекет барысында қолданылатын мағыналар мен символдарды түрлендіріп немесе өзгерте алады.

6. Адамдар бір-бірімен қарым-қатынас жасау қабілетінің арқасында үнемі өзгеріп, жетіліп отырады, бұл оларға әрекет ету бағыттарын зерттеуге, өздерінің салыстырмалы түрдегі артықшылықтары мен кемшіліктеріне баға беріп, сол арқылы дұрыс жолды таңдауларына мүмкіндік береді.

7. Әрекет пен өзара әрекеттесу арқылы бір-бірімен байланысқан құрылымдар топтар мен қоғамды құрады.

Біз аталмыш жалпы қағидалар аясында символикалық интеракционизм дәстүріне сай Чарлз Хортон Кули, Герберт Блумер және ең бастысы Эрвинг Гоффман сияқты бірқатар маңызды ойшылдардың еңбектерінің сипатын анықтауға тырыстық. Гоффманның «меннің» драматургиялық талдауын және сонымен байланысты рөлдік дистанция, стигма мен фреймдік талдау туралы зерттеу жұмыстарын кеңінен қарастырдық. Алайда Гоффманның фрейм жайлы еңбектері оның ертеректегі жұмыстарының беталысын кеңейтіп, құрылымдық талдау бағытына қарай бет бұрғанын атап өтеміз. Сонымен қатар кейінгі символикалық интеракционизмнің ең маңызды салаларының бірі – эмоциялар әлеуметтануымен таныстырамыз. Эмоцияларды зерттеу саласындағы екі маңызды тұлғаның теориясын да ұсынамыз. Томас Шеффтің ойынша, ұят – ең маңызды әлеуметтік эмоция және ол символикалық интеракционизм мен психоанализге сүйене отырып, ұятқа айрықша мағына беретін өзіндік мән мен әлеуметтік тәртіп теориясын дамытады. Ал Арли Хохшильд өзінің эмоцияларға қызығушылығын театр директоры Константин Станиславский мен Карл Маркстің теориялары арқылы ұштастырады. Бұл міндеттерді терең орындау эмоциялы жұмыс және эмоциялы еңбек тұжырымына алып келеді.

Осылайша біз символикалық интеракционизм және символикалық интеракционизмнің келешектегі бейнесіне қатысты берілген негізгі сындарды тұжырымдаймыз.

Ескертпелер

1. Прагматизмге ішінара негізделген шығармашылық әрекет теориясын дамытудағы талпынысын Йоасадан (1996) қараңыз.

2. Осы жерде аталған айырмашылықтарды сынға алуды Дэвид Миллерден (1982b, 1985) қараңыз.

3. Мидтің адамдар мен төменгі сатыдағы жануарлар арасындағы айырмашылықтар жайлы сындарын Элгардан (1997) қараңыз.

4. Бірінші мимикриядан тұратын бастапқы даярлау кезеңі (Vail, 2007a) Мидтің жұмысында көрсетілген.

5. Абулафия (1986:198) атап өткендей, Мид «*ойындар*» терминін қолданғанымен, ұйымдастырылған жауаптардың кез келген жүйесін білдіреді (мысалы, отбасы).

6. Олар Блумер осы пікірді ұстанатынымен келіссе де, Вуд пен Уорделл (1983) Мидтің «бейқұрылымдық теріс түсінігі» *болмағанын* айтады. Сонымен қатар Йоасадан (1981) қараңыз.

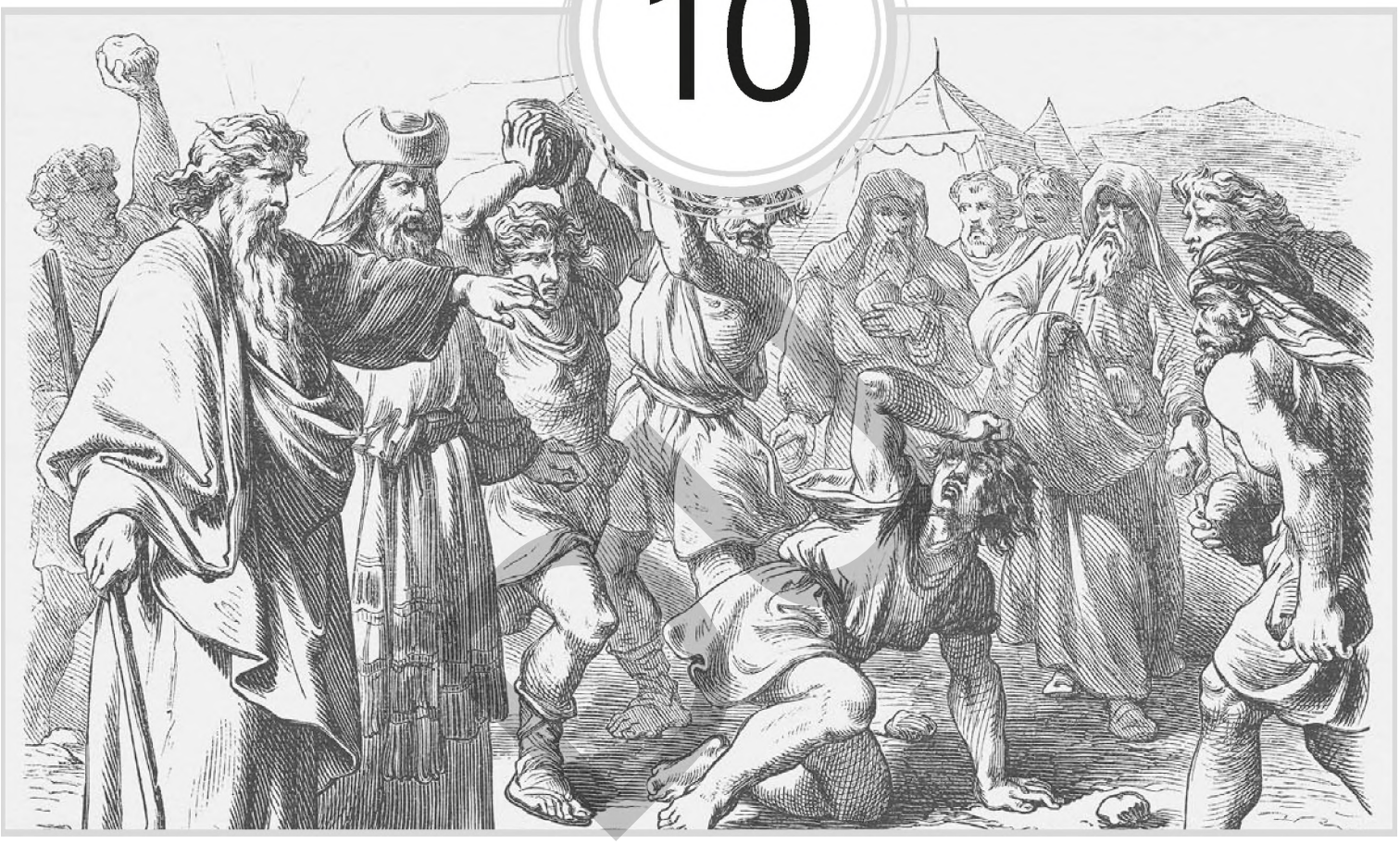
7. Бірақ әрдайым емес. Өзін-өзі таныту жолы ретінде өзін мысқыл ету туралы Ангардан (1984) қараңыз.

8. Орындаушы мен аудитория – командалардың бірі, бірақ Гоффман орындаушылар тобы бір команда және аудитория өзінше бір команда екені туралы да айтты. Гоффманның «жеке адам команда бола алады» деген пікірі қызықты. Ол классикалық символикалық интеракционизм логикасына сай, адам өзінің жеке аудиториясы бола алады, аудитория бар деп көз алдына *елестете* алады.

9. Шефф осы мәселе төңірегінде жалғыз пайымдамайды. Жоғарыда көрсетілгендей, Кули де, Гоффман да ұят сезімін орталық әлеуметтік эмоция ретінде қарастырады. Психолог Сильван Томкинс әлеуметтанудың жаңадан пайда болып келе жатқан саласының ұмтылыстарының бірі ретінде «ықпал ету теориясын» атады ([«Sedgwick and Frank, 1995]; 18-тарауды қараңыз), сонымен қатар ол ұят сезімін маңызды эмоцияларға теңейді.

10. Кэндис Кларк (1987) әрі қарай осы идеяны ниеттестік биография және ниеттестік сенім түсініктерімен дамытады.

10



Этноәдіснама

Тарау мазмұны

Этноәдіснаманы анықтау
Этноәдіснаманың диверсификациясы
Ертеректегі кейбір мысалдар
Конверсациялық талдау
Институттарды зерттеу
Дәстүрлі әлеуметтануға сын-пікірлер
Этноәдіснамадағы күйзелістер мен шиеленістер
Синтез және интеграция

Түп тамыры ежелгі грек тілінен бастау алатын *Этноәдіснама* түсінігі адамдар күнделікті өмірде қолданатын «әдістерді» білдіреді. Басқаша айтқанда, әлем тоқтаусыз тәжірибелік әрекет ретінде қабылданады. Адамдар – рационалды жандар, әйтсе де күнделікті іс-әрекетте олар формалды логиканы емес, «тәжірибелік ойлауды» жүзеге асырады.

Этноәдіснаманы анықтау

2-тарауда ұсынылған *этноәдіснаманың* анықтамасынан бастасақ, ол – «қоғамның қарапайым мүшелері өздері тап болған жағдайларға мән беруде, бейімделуде және әрекет етуде сүйенетін күнделікті білімнің арқау негізін және процедуралар мен ұғым-түсініктердің бірсыпыра жиынтығын» зерттейтін ғылыми сала (Heritage, 1984:4; Linstead, 2006).

Гарольд Гарфинкельдің (1988, 1991, 2002) этноәдіснамаға берген анықтамасын зерттеу арқылы аз болса да, оның табиғатын түсіне аламыз. Дюркгейм сияқты, Гарфинкель «әлеуметтік фактілерді» басты әлеуметтану, құбылысы деп бағалаған (Hilbert, 2005). Дегенмен Гарфинкельдің әлеуметтік фактілері Дюркгеймдікінен мүлдем өзгеше. Дюркгеймнің пайымынша, олар индивидтерге қатысты сыртқы және мәжбүрлі сипатта болады. Бұл бағыттың жақтастары акторлардың әрекеттерін әлеуметтік құрылым мен институттар шектеп анықтайды, олардың тәуелсіз пайымдауға қабілеті төмен немесе мүлдем жоқ деген көзқарасты ұстанды. Этноәдіснама мамандарының қатаң ескертулерінде әлеуметтанушылар акторларға «меңіреу мінеуші» ретінде қарауға бейім келеді.

Керісінше, этноәдіснама мамандары әлеуметтік құбылыстардың объективтілігін «қатысушылардың» (анықтамасы төменде беріледі) жетістігі – олардың әдіснамалық әрекеттерінің нәтижесі деп бағалайды. Гарфинкель өзінің теңдессіз және ақыл жетпейтін стилінде этноәдіснаманың қандай мәселеге баса назар аударатынын төмендегідей түйіндейді:

> «Этноәдіснама үшін әлеуметтік фактілердің объективті шынайылығы дегеніміз – жергілікті және эндогенді түрде жүзеге асырылатын, табиғи қалпында ұйымдастырылған, рефлексивті түсінілетін, үздіксіз тәжірибелік іс, барлық жерде қашан да ерекше, бүтіндей, тынымсыз еңбек ететін, одан жалтару, жасырыну, оны басқаға тапсыру, мерзімін ұзарту немесе өтеуін төлеу мүмкіндігі жоқ қатысушылардың туындысы, *сондықтан* да ол басты әлеуметтану құбылысы болып саналады».
>
> (Garfinkel, 1991:11)

Басқаша айтқанда, этноәдіснама күнделікті өмірдің ұйымдастырылуын немесе Гарфинкельдің (1988:104) сипаттауынша, «мәңгілік, дағдылы өмірді» зерттейді. Поллнердің айтуынша, бұл – «кәдімгіні әдеттен тыс ұйымдастыру» (1987:xvii).

Этноәдіснаманы Дюркгеймнің түсінігіндегі макроәлеуметтану деп атау мүмкін емес, әйтсе де оның жақтаушылары оны микроәлеуметтану деп те санамайды. Осылайша, оның жақтаушылары әрекет етуші субъектілерді меңіреу мінеушілер деп санаудан бас тартса да, адамдардың «тоқтаусыз рефлекстеуші, өзін-өзі танушы және барлығын есептеуші» болатынына сене алмайды (Heritage, 1984:118). Олар Альфред Шюцты жақтап, ең кең тараған әрекеттер қайталау және ойластырылмаған деген пікірмен келісетін сияқты. Гилберт (1992) этноәдіснама өкілдерінің акторлардан немесе индивидтерден гөрі «қатысушыларды» зерттейтінін тұжырымдайды. Алайда қатысушылар жеке тұлға емес, одан гөрі «қатаң және өзгеше түрде, мүшелік іскерлік [сияқты] – үлкен құрылымдық ауқымда шебер орындалатын әрекеттер» ретінде қарастырылады (Hilbert, 1992:193). Сайып келгенде, этноәдіснама өкілдерін микро- да, макроқұрылымдар да қызықтырмайды: олар екі түрдің де құрылымдарын тудыратын «шебер орындалған» әрекеттерді зерттейді. Осылайша Гарфинкель мен этноәдіснаманың басқа өкілдерінің көздеген мақсаты әлеуметтанудың дәстүрлі мәселелеріне макро- және микроденгейдегі объективті құрылымдар арқылы жету болды (Maynard and Clayman, 1991).

Гарфинкельдің этноәдістерге қатысты түйінді ойларының бірі – олардың «рефлексивті түсіндірілуі». *Түсіндірмелер* – акторлар нақты жағдайлардың мәнін ашуда (сипаттауда, сыни ұғынуда және дәріптеуде) қолданатын әдістер (Bittner, 1973; Orbuch, 1997). *Түсіндіру* – адамдардың әлемді ұғыну үшін «түсіндірмелерді» ұсыну процесі. Этноәдіснама өкілдері адамдар ұсынған түсіндірмелерді, сонымен қатар ол түсіндірмелерді басқалардың қабылдау (немесе қабылдамау) жолдарын талдауға көп назар аударады. Бұл – этноәдіснамашылардың әңгімелерді талдап берумен айналысатынының бірденбір себебі. Мәселен, студент профессорға емтиханды тапсыра алмағанының себептерін түсіндіргенде, ол болған жағдайға белгілі бір мән беретін түсіндірме ұсынады. Этноәдіснаманың жақтаушыларын сондай түсіндірменің табиғаты, ал, жалпы алғанда, студент «түсіндірме» ұсынатын, ал профессор оны қабылдайтын (немесе қабылдамайтын) *түсіндіру практикалары* қызықтырады (Sharrock & Anderson, 1986). Түсіндірмелерді талдауда этноәдіснама өкілдері «этноәдіснамалық бейтараптық» көзқарасын ұстанады. Демек, олар түсіндірмелердің табиғаты туралы пайымдамай, оларды тек іс жүзінде қолдану тұрғысынан талдайды. Одан басқа оларды сөйлеуші мен тыңдаушының екеуіне де түсіндірмелерді ұсыну, түсіну және қабылдау

ГАРОЛЬД ГАРФИНКЕЛЬ

БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ*

Luka Rajšić/ https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c1/Harold_Garfinkel.jpg

Ұлы тоқырау мен Екінші дүниежүзілік соғыс жылдарында дүниеге келген көп зерттеушілер секілді, Гарольд Гарфинкель әлеуметтануға күрделі жолмен келді. Гарфинкель Ньюарк, Нью-Джерсиде 1917 жылдың 29 қазанында туып, 2011 жылдың 21 сәуірінде дүниеден өтті (Maynard, 2011). Оның әкесі келімсек отбасыларға шаруашылық тауарларын бөліп төлеуге сататын шағын кәсіпкер болды. Әкесі сауданы игергенін қаласа да, Гарольд колледжде оқығысы келді. Ол әкесінің ісін басқарумен қатар, сол кезде әлі тиісті түрде тіркелмеген Ньюарк университетінің бизнес курстарына барады. Оқу сапасы Колумбия университетінің түлектері сабақ бергендіктен, айтарлықтай жоғары еді, әйтсе де жас оқытушыларда тәжірибенің жоқтығынан, дәріс тым теориялық сипатта болды. Оның кейінгі теориялық бағдарлануы, әсіресе «түсіндірмелерге» деген бейімділігі жалпы осы курстармен, «есептілік теориясы» туралы бухгалтерлік курспен ішінара байланысты. «Бағандар мен сандарды [басшылыққа] қалай түсінікті жасауға болады деген сұрақ Гарфинкельді мазалады» (Rawls, 2011:104). Сонымен қатар Ньюаркте әлеуметтану курстарын бірге тыңдаған, кейіннен әлеуметтік ғылымдар саласында ғалым атанған басқа еврей студенттерімен қарым-қатынас жасау ол үшін маңызды болды.

1939 жылы университетті бітіргеннен кейін Гарфинкель жаз айларын Джорджиядағы квакерлердің еңбек лагерінде өткізді. Онда ол Солтүстік Каролина университетінде қоғамдық жұмыс жобаларын жылжытуға бағытталған әлеуметтану бағдарламасының бар екені туралы естіп біледі. Университет бағдарламасына қабылданғаннан кейін Гарфинкель диссертациясының ғылыми жетекшісі ретінде Гай Джонсонды таңдайды. Оның нәсілдік қарым-қатынастарға деген қызығушылығы Гарфинкельдің «Нәсіларалық қанды қылмыс» тақырыбында магистрлік диссертация қорғауына түрткі болды. Сондай-ақ ол әртүрлі әлеуметтік теориялармен, әсіресе феноменология өкілдерінің жұмыстарымен және таяу арада жарияланған (1937) Толкотт Парсонстың *The Structure of Social Action* («Әлеуметтік әрекеттің құрылымы») еңбегімен танысады. Солтүстік Каролина түлектерінің басым көпшілігі сол уақытта статистика және «ғылыми әлеуметтанумен» әуестенсе, Гарфинкель теорияға, әсіресе Флориан Знанецкийдің ұмытылуға айналған әлеуметтік әрекет пен актор көзқарасының маңыздылығы жөніндегі ойларына ынта қойды. Бұл қызығушылық Гарфинкельдің соғыс кезіндегі қызметінен де көрініс тапты. 1942 жылы Гарфинкель әскери-әуе күштерінің қатарына шақырылады.

> «Гарфинкель әскерді танктер шайқасына, Майами Бичтегі гольф ойнауға арналған алаңда танктерсіз дайындауға тапсырма алады. Гарфинкельдің қолында олардың *Life* журналынан алынған суреттері ғана болды. Ал нақты танктердің барлығы жауынгерлік іс-қимылдарға жұмылдырылған болатын. Теориялық түсініктемелерден нақты эмпирикалық егжей-тегжейді артық көретін адам майданға жөнелгелі отырған сарбаздарға қиялдағы танктермен шайқасуды үйретті. Оның үстіне, сарбаздардың қиялдағы танктерге жақындығы шынында өмір мен өлім арасындағы жағдайға алып келуі әбден мүмкін еді. Бұл тәжірибенің Гарфинкельдің түсініктерінің дамуына әсерін елестету қиын. Ол сарбаздарға қиялдағы танктердің шынжыр табанына граната лақтыруды; көзіне көрінбеу үшін оқты қиялдағы танктердің қорғанына атуды үйретті. Бұл тапсырма Гарфинкельге Солтүстік Каролинада

ГАРОЛЬД ГАРФИНКЕЛЬ

теориялық тұрғыда айналысқан әрекеттер мен түсіндірмелерді адекватты түрде сипаттау мәселесінің жаңа және айқын қырларын ашып берді».

(Rawls, 2011)

Соғыс аяқталғаннан кейін Гарфинкель оқуын Гарвардта жалғастырып, Толкотт Парсонстан тәлім алды. Егер Парсонс абстрактілі категориялар мен жалпылау ережелеріне айрықша көңіл аударса, Гарфинкельді толық жете сипаттау қызықтырды. Гарфинкель әлеуметтануда едәуір табысқа қол жеткізген кезде бұл мәселе аталған саладағы пікірталас тақырыбына айналды. Дегенмен кейін оған теориялық бағдардың құндылығын дерексіз талқылаудан гөрі эмпирикалық түрде дәлелдеу маңызды болды. Гарвардта студент бола тұра, Гарфинкель Принстонда екі жыл сабақ берді. Доктор дәрежесін алған соң Огайо штатына көшіп барып, онда ұшақтар мен сұңғуір қайықтарда жетекшілік етуді зерттеуге бағытталған жобада екі жыл жұмыс істеді. Бұл зерттеу қаржының жетіспеуінен тоқтатылғаннан кейін Гарфинкель Канзас штаты, Вичита қаласындағы, алқабилер қызметін зерттеу жөніндегі жобаға қосылды. Гарфинкель 1954 жылы, Америка әлеуметтанушылары қауымдастығының кездесуіне орай дайындаған осы жоба туралы баяндамасында, жалпы әлеуметтік өмірдегі назар аудартқан мәселелерді сипаттау үшін өзі ойлап тапқан *этноәдіснама* терминін алқабилер талқысына ұсынды.

1954 жылдың күзінде Гарфинкель Лос-Анджелестегі Калифорния университетінде мәртебелі лауазымға ие болды және ол міндетін 1987 жылы зейнетке шыққанға дейін атқарды. Бастапқы күндерден-ақ өзінің семинарларында «*этноәдіснама*» терминін қолдануды жөн көрді. Ең көрнекті шәкірттері Гарфинкельдің жолын жалғастырып, оның тәсілдерін Құрама Штаттарына және бүкіл әлемге таратты. Әсіресе бұл ретте Харви Сакс, Иммануил Щеглофф және Джейл Джефферсон сияқты әлеуметтанушылардан құралған топ айрықша белсенділік танытты. Олар Гарфинкельдің ойларымен шабыттанып, этноәдіснаманың осы кездегі ең маңызды түрі – конверсациялық талдауды дамытты.

*Берілген биографиялық шолу Джордж Ритцер мен Джеффри Степницкийдің редакциясымен жарияланған «The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume II Contemporary Social Theorists» (Malden, MA and Oxford, UK: Wiley-Blackwell) кітабындағы Анн Роулздың, 2011, «Harold Garfinkel» атты еңбегінің негізінде жазылған. (Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell). See also Maynard and Kardash (2007) and Rawls (2005b).

немесе қабылдамау үшін қажет әдістер толғандырады (for more on this, see Young, 1997).

Түсіндірмелер туралы ойды дамыта отырып, этноәдіснама өкілдері әлеуметтанушылардың басқалар сияқты «түсіндірмелер» ұсынатындарын атап айтады. Демек, әлеуметтану жөніндегі зерттеулердің есептерін түсіндірме ретінде қарастыру және басқа да есеп беру сияқты талдау қажет. Әлеуметтану жайлы мұндай көзқарас әлеуметтанушылардың ғана емес, сонымен қатар басқа да ғалымдардың қызметіне қатысты тұжырымды бұзады.

Әлеуметтану білімінің (шынында барлық ғылымдардың) қомақты үлесі күнделікті білімге негізделген түсіндіруден тұрады. Соған сәйкес, этноәдіснаманың өкілдері әлеуметтанушылардың түсіндірмелерін кәсіпқой емес адамдардың түсіндірмелерін зерттеген сияқты, дәл сондай жолмен талдайды. Осылайша этноәдіснамада әлеуметтанушылардың және басқа да ғалымдардың күнделікті өмірі сыни талдаудан өтеді.

Біз түсіндірмелерді бақыланатын және шешуді қажет ететін мәселелер тұрғысынан алғанда рефлексивті деп айта аламыз. Сөйтіп, біз адамдардың әрекет-

терін сипаттауға ұмтыламыз деп, олар істегеннің барлығын ақырында өзгертіп тынамыз. Бұл әлеуметтанушыларға да, кәсіңқой емес адамдарға да қатысты шындық. Әлеуметтік өмірді зерттеу және есеп беру процесінде әлеуметтанушылар зерттегендерін өзгеріске ұшыратады. Демек, субъектілер жете зерделеудің объектісі болғандықтан және мінез-құлықтарының сипатталуына жауап ретінде оларды өзгертеді (ұқсас ойды 13-бөлімнен қараңыз, Гидденстің «қосарлы герменевтикасын» талқылау бойынша).

Этноәдіснаманың диверсификациясы

Этноәдіснаманы Гарфинкель 1940 жылдардың аяғына қарай ғылыми түрде негіздей бастады, бірақ 1967 жылы этноәдіснамадағы зерттеулер *Studies in Ethnomethodology* («Этноәдіснамадағы зерттеулер») жарық көргеннен кейін ғана бір жүйеге келтірілді. Уақыт өте келе ауқымы ұлғайып, сала-сала бағыттар одан әрі өрістеді (Lynch and Sharrock, 2003).

Этноәдіснамадағы зерттеулерді *Studies in Ethnomethodology* басылымын шығарғаннан кейін, он жыл өткенде, Дон Циммерман этноәдіснаманың бірнеше түрінің әлдеқашан болғаны туралы қорытындыға келді. Оның айтуынша, этноәдіснама «бірінен-бірі азды-көпті өзгеше, ал кейде тіптен үйлеспейтін зерттеу бағыттарын» қамтиды (1978:6). Тағы бір он жыл өткен соң, Пол Аткинсон (1988) оған бірізділіктің жетіспейтінін айрықша баса айтып, этноәдіснама өкілдерінің бастапқы түп негізден тым алыстап кеткені туралы мәлімдеді. Осылайша, әлеуметтанудың серпінді саласы бола тұрып, этноәдіснама соңғы жылдары «өсу мәселесіне» тап болды. Болашақта этноәдіснаманың түрлі түйінді мәселелері туындап, күрделене түсеріне күмән жоқ. Ақыр аяғында, этноәдіснаманың мәні – күнделікті өмірдің шексіз әртүрлілігі. Демек, келешекте зерттеулердің саны артады, бағыттардың түрлері көбейеді, жаңа «өсу мәселелері» де алдымыздан менмұндалап шығады деген сөз.

Институттық жағдайларды зерттеу

Мейнард пен Клейман (1991) сипаттап өткен этноәдіснама саласындағы әртүрлі жұмыстардың екі негізгі түрін бөліп көрсетуге болады.[1] Бірінші түрі – *институттық жағдайларды* этноәдіснамалық тұрғыда *зерттеу*. Гарфинкель мен оның әріптестерінің (ол туралы төменде айтылады) алғашқы зерттеулері үй сияқты кездейсоқ, *институттық емес жағдайларда* жүргізілді. Кейіннен күнделікті әрекеттер сот отырысы залдары, медициналық мекемелер (Ten Have, 1995), полиция бөлімшелері секілді бір топ *институттық жағдайлардың* аясында зерттеле бастады. Зерттеулердің бұл түрлері 1990 жылдардың басынан бастап дами түсті (Perakyla, 2007). Олардың мақсаты – адамдардың өздерінің ресми міндеттерін орындау барысында сол міндеттерге қатысты институттарды қалыптастыру жолдарын түсіну.

Осындай *институттық жағдайларды* қарастыратын дәстүрлі әлеуметтану зерттеулері олардың құрылымына, формалды ережелері мен ресми процедураларына көңіл аударады. Ондағы мақсат – олардың аясында жүзеге асырылатын адам әрекетін түсіндіру. Бірақ этноәдіснама өкілдері аталған институттардағы жағдайды түсіндіру үшін бұл сыртқы шектердің жеткіліксіз екенін айтады. Адамдарды бұл сыртқы күштер айқындамайды, керісінше, адамдар оларды өз

міндеттерін орындау және соған қатысты институттарды қалыптастыру үшін қолданады. Адамдар тәжірибелік процедураларды күнделікті тіршілік үшін ғана жасамайды, сонымен қатар институт аясында белгілі бір қорытынды жасау үшін қолданады. Мысалы, полиция бөлімшесі жинаған қылмыстық көрсеткіш деңгейі туралы мәлімет – қызметкерлердің жұмыс ережелерін мұқият орындағанының жай ғана нәтижесі емес. Бұл жерде, мәселен, қылмыс құрбандарын кісі өлтірушілер қатарына қосуға бола ма, жоқ па деген шешім қабылдау қажет болғанда, күнделікті тәжірибеге негізделе отырып орындалған толып жатқан процедуралар қолданылды. Осылайша берілген көрсеткіштер кәсіпқой мамандардың түсіндірмелік жұмысына негіз болады, ал дәйектерді жинау – жеке қарастыруды қажет ететін тәжірибелік қызмет.

Конверсациялық талдау

Этноәдіснаманың екінші түрі – *конверсациялық талдау* (Rawls, 2005a; Schegloff, 2001).[2] Оның мақсаты – «әңгімелесу аясындағы өзара әрекеттесудің іргелі құрылымдарын егжей-тегжейлі ұғыну» (Zimmerman, 1988:429). Әңгімелесу этноәдіснамалық тәсілдеменің негізгі элементі ретінде анықталады: «Әңгімелесу – тұрақты, ретті белгілерді бейнелейтін *өзара әрекеттесу іскерлігі*. Белгілер – әңгімелесушілердің талдауға болатын әрекеттерді орындауы (Zimmerman, 1988:406; italics added). Әңгімелердің ережелері мен процедуралары болса да, олар айтылған сөзді анықтамайды, тек әңгімені «орындау» үшін қолданылады. Конверсациялық талдаудың басты тақырыбы – әңгімеге бөгет болатын сыртқы күштер емес, әңгімелесудің өзіне тән айтылған сөзге қойылатын шектеулер. Әңгімелер іштей бірізді, реттелген болып келеді.

Циммерман аталған зерттеу әдісінің бес басты қағидасын бөліп көрсетеді. Біріншіден, әңгімелесу жайлы егжей-тегжейлі мәліметтерді жинау және талдау. Оған тек сөздер ғана емес, сонымен қатар «мүдіріс, үзілген жер, қайта бастау, үндемеу, дем алу, жөтелу, пысқыру, күлу, күлуге ұқсас дыбыстар, үндес екпін және т.б.» кіреді. Әдетте аудиотаспаға жазылған әрекеттермен тығыз байланысты «вербалды емес» мінез-құлықты айтпағанда, әңгімелесудің бейнежазбасы арқылы көруге мүмкін болатын әрекеттер (Zimmerman, 1988:413). Мұның барлығы – көп әңгімелердің құрамдас бөлігі және акторлар қолданатын әңгіме жүргізудің әдістемесі ретінде қарастырылады (Lynch, 1999).

Екіншіден, әңгімелесудің егжей-тегжейі де қатаң реттелген «орындау» деп ұйғарылуы тиіс. Әңгімелесудің мұндай жан-жақты қырларын тек этноәдіснама өкілдері ғана ретке келтірмейді; ең алдымен, олар «әлеуметтік акторлардың әдістемелік әрекеттерімен ретке келтіріледі» (Zimmerman, 1988:415).

Үшіншіден, өзара әрекеттесуге жалпы алғанда және әңгімелесуге жеке алғанда, субъектілердің орындауын сипаттайтын тұрақтылық, реттілік қасиеттері тән. Этноәдіснама өкілдері әңгімелерді талдай отырып, оларды акторлардың когнитивті процесінен және әңгімелердің жүзеге асырылып жатқан жағдайлардың кең контекстінен ажыратуға болатын автономды сипатта қарастырады.

Төртіншіден, «әңгімелесудің іргелі құрылымы оның бірізді ұйымдастырылуы болып табылады» (Zimmerman, 1988:422).

Бесіншіден, сәйкесінше, «конверсациялық өзара әрекеттесу барысы кезекті және жергілікті негізде жүргізіледі» (Zimmerman, 1988:423). Бұл жерде Циммерман Херитидж (1984) ұсынған әңгімелесудің «мәнмәтін қалыптастыратын» және «мәнмәтінді жаңғыртушы» түрлеріне меңзейді. Әңгімелер контекст

негізінде қалыптасады, яғни кез келген уақытта айтылған сөз әңгіменің алдыңғы контексімен байланысты болады. Әңгімелесудің мәнмәтінді жаңғыртушы болып аталуы осы шақта айтылған сөздің алдағы мәнмәтіннің бөлігіне айналатынымен түсіндіріледі.

Әдіснамалық тұрғыдан, әңгімелерді талдаушылар оларды тосын жағдайда аудио және бейнетаспаларға сүйене отырып зерттеуге бейім келеді. Осындай әдіс нәтижесінде зерттеуші ұсынған емес, күнделікті өмір-әлемінен тікелей келген ақпаратқа қол жеткізуге болады. Зерттеуші өзінің жазбаларына ғана сенім артқанның орнына, шынайы әңгімелесудің егжей-тегжейіне қайта-қайта оралып, зерттеуіне болады. Бұл тәсіл зерттеушінің әңгімелерді жан-жақты талдауына мүмкіндік береді.

Этноәдіснама қарастырған бұл әңгімелесу тұлғааралық әрекеттесудің басқа барлық түрінің іргетасы деген ойға негізделеді (David Gibson, 2000). Бұл өзара әрекеттесудің ең кең тараған формасы және кез келген әңгімелесу «әлеуметтік тұрғыда ұйымдастырылған коммуникативтік тәжірибелер мен процедуралардың біртұтас матрицасынан құралған» (Heritage and Atkinson, 1984:13).

Біз этноәдіснама туралы жалпы түсінік беруге тырыстық. Дегенмен оның мәні теориялық тұжырымдамаларында емес, эмпирикалық зерттеулерінде. Теория жағынан бізге мәлімнің барлығы сондай зерттеулерден алынған. Осылайша біз оқырман этноәдіснаманың ерекшеліктерін көз алдына түсінікті дәрежеде елестетуі үшін сол зерттеулердің бірқатарына жүгінеміз.

Ертеректегі кейбір мысалдар

Біз этноәдіснамалық зерттеулердің белгілі ертеректегі мысалдарынан бастаймыз. Алғашқы әдістердің кейбіреулері бүгін сирек қолданылатын немесе мүлдем қолданылмайтын болса да, олардың бізге этноәдіснама туралы айтары аз емес.

Қалыптан тыс эксперименттер

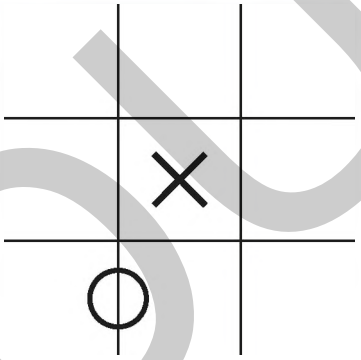
Қалыптан тыс эксперименттерде (Jansen, 2008) адамдар әлеуметтік шынайылықты қалыптастыруда қолданатын әдістерді анықтау үшін әлеуметтік шындыққа араласады. Бұл зерттеудің негізінде тек әлеуметтік өмірдің әдістемелік өндірісі ғана емес, сонымен қатар қатысушылардың мұндай әрекеттермен айналысатынын білмегені туралы болжам жатыр. Қалыптан тыс эксперименттердің мақсаты – қалыпты процедураларды бұзу, осылайша күнделікті әлем беймәлім жаңа қырынан байқалып, зерттелуі мүмкін. Гарфинкель (1967) өз жұмысында этноәдіснаманың негізгі қағидаларын суреттейтін кездейсоқ жағдайларды, өз оқушыларымен жүргізілген қалыптан тыс эксперименттердің бірқатар мысалдарын ұсынды.

Линч (1991:15) Гарфинкельдің бұрынғы жұмысынан алынған (1963) ереже бұзушылықтың келесі мысалын ұсынады (10.1-кесте). Бұл – әрине, tic-tac-toe ойыны. Белгілі ережелер ойынға қатысушыларға *әр* ұяшыққа белгі қоюға мүмкіндік береді, бірақ бұл жағдайда ережелер бұзылып, белгі екі ұяшықтың *арасына* қойылған. Егер бұл ереже бұзушылық нақты tic-tac-toe ойынында болса, екінші ойыншы (2-ойыншы) дұрыс орналастыруды талап етсе керек. Егер бұлай орналаспаса, 2-ойыншы неліктен 1-ойыншы осындай әдеттегіден тыс

әрекетке барғанын түсінуге тырысады. Этноәдіснамашы 2-ойыншының әрекетін tic-tac-toe ойынының күнделікті әлемі қалай қайта құрылатынын көру үшін зерттейді.

Тағы бір тәжірибе жасау үшін Гарфинкель өз студенттерінен үйлерінде 15 минуттан бір сағатқа дейін өздерін сноубордистерміз деп елестетін, сол бойынша әрекет жасауды өтінді. «Оларға өздерін сақ және сыпайы түрде ұстауға нұсқау берілді. Олар жеке қатынастан бас тартып, ресми түрде сөйлесуге, сөйлескен кезде ғана сөйлеуге тиіс еді» (Garfinkel, 1967:47). Көп жағдайда отбасы мүшелері мұндай мінез-құлықтан абдырап қалады: «Мәлімдемелер таңғалу, қобалжу, есеңгіреу, қорқыныш, уайым және ашулану сияқты сезімдерге, сондай-ақ отбасы мүшелерінің студенттер сараң, зейінсіз, өзімшіл, жексұрын немесе әдепсіз болды деген айыптарына толы болды» (Garfinkel, 1967:47). Бұл реакциялар адамдардың өздерін жүріс-тұрыс туралы парасатты болжамдарға сәйкес әрекет ету қажеттігі қаншалықты маңызды екенін көрсетеді.

10.1-КЕСТЕ ● Tic-tac-toe ойынындағы ереже бұзушылық



ДЕРЕККӨЗ: Michael Lynch, 1991. «Pictures of Nothing? Visual Constructs in Social Theory». *Sociological Theory* 9:15.

Гарфинкельді қызықтырғаны – отбасы мүшелерінің осындай қалыптан тыс жағдайлдарға төзудің парасатты жолдарын қалай іздегені. Олар студенттерден өздерінің мінез-құлқына түсініктеме беруді талап етті. Өз сұрақтарында олар жиі аберранттық мінез-құлықтың түсіндірмесін тұспалдады:

«Сен жұмыстан шығып кеттің бе?».

«Сен ауырып жүрсің бе?».

«Сен есіңнен адастың ба әлде шынымен ақымақсың ба?».

(Garfinkel, 1967:47)

Отбасы мүшелері мұндай мінез-құлықты өздеріне бұрыннан мәлім мотивтер тұрғысынан түсіндіруге тырысты. Мысалы, студент тым көп жұмыс істегеннен немесе болашақ күйеуімен жанжалдасып жүргендіктен, оғаш әрекет етеді деп ойлады. Мұндай түсініктемелер отбасының басқа мүшелері үшін маңызды, өйткені бұл жағдайда түсініктемелер оларға өзара әрекеттесу әдеттегідей дамитынын сезінуге көмектеседі.

Егер студент осындай түсініктемелерді мойындамаса, отбасы мүшелері кінәлі адамнан оқшаулануға, оны айыптауға немесе одан кек алуға тырысады. Күрделі эмоциялар студент өз кінәсін мойындамай, тәртіпті қалпына келтіру әрекетінен бас тартқан жағдайда пайда болды. Отбасының басқа мүшелері тепе-теңдікті қалпына келтіру үшін қарқынды мәлімдемелер мен әрекеттер қажет деп санады:

«Оған бола күйзелме, оның ылғи осылай істейтін әдеті емес пе?!».

«Сен неге осы біздің отбасымыздың берекесін кетіріп, ылғи алауыздық тудырасың?».

«Мен *сенің осы қылығыңнан әбден мезі болып біттім, егер* анаңа лайықты қарай алмасаң, онда кеткенің дұрыс!».

(Garfinkel, 1967:48)

Соңында студенттер эксперименттің мән-жайын өз отбасыларына түсіндірді, сөйтіп бұрынғы үйлесімді қарым-қатынас қайта қалпына келді. Алайда кейбір жағдайда көңіл кірбіңі сақталып қалды.

Қалыптан тыс эксперименттер адамдардың күнделікті өмірін қалай реттейтінін суреттеу үшін жүргізіледі. Бұл эксперименттер әлеуметтік шындықтың тұрақтылығын көрсетеді, өйткені субъектілер (немесе жәбірленушілер) бұзылған процесті қалыпқа келтіру үшін жылдам әрекет етеді, яғни жағдайды әдеттегі көзқараспен түсіндіруге тырысады. Адамдардың осындай әдеттен тыс жағдайлардағы қиындықтарды шешу жолдары олардың күнделікті өмірдегі мәселелерді қалай шешетінінен көп сыр аңғартады (Handel, 1982). Бұл эксперименттер жеткілікті түрде зиянсыз болып көрінгенмен, олардың жиі жоғары эмоциялы реакциялар тудыратыны анық. Бұл экстремалды реакциялар адамдарға күнделікті, парасатты істермен айналысу қаншалықты маңызды екенін көрсетеді. Қалыптан тыс жағдайға деген реакцияның кейде өте төтенше болғаны соншалықты – Хью Меган мен Хьюстон Вуд олардың қолданылуы туралы былай ескерткен: «Мүдделі тұлғаларға қалыптан тыс жағдайларға қатысты ешқандай жаңа зерттеулер жүргізбеуге қатаң ескерту жасалынады» (1975:113).

Гендерлік мәселе

Кез келген жыныс, ер немесе әйел болсын, биологиялық тұрғыдан негізделгенін теріске шығаруға болмайтындай көрінеді. Адамдар өздерінің биологиялық табиғатына тән мінез-құлықтары арқылы танылады. Адамдар әдетте өздерінің *гендерлік рөлін орындаушылар* ретінде қарастырылмайды. Керісінше, жыныстық айырмашылық – бұл нақты түрде керекті әрекеттерді орындау; адамдар өз жынысына сәйкес белгілі бір дағдымен сөйлесін, әрекет етуі тиіс. Дегенмен еркек немесе әйел болып көріну үшін *бір нәрсені* жасауы немесе сөйлеуі міндетті емес деп саналады. Этноәдіснама гендерлік мәселені зерттеп, кейбір ерекше нәтижелерге қол жеткізді (Stokoe, 2006).

Этноәдіснамалық көзқарасты Гарольд Гарфинкельдің (1967) осы бағдарлаудың тиімділігіне қатысты қазіргі классикалық мысалынан байқауға болады.

1950 жылдары Гарфинкель Агнес есімді адаммен кездесті, ол, сөзсіз, әйел болып көрінді.[3] Сырт ажарында бір мін жоқ, идеал, пропорциялар әдемі үйлескен, шын сымбатты еді. Бет-әлпеті сұлу, терісі үлбіреген, бетінде бір тал түк жоқ, қастары керілген, ерніне далап жағып алған. Оның әйел екені даусыз. Әлде олай емес пе? Гарфинкель Агнестің ешқашан әйел болмағанын анықтады. Шын мәнінде, екеуі жолыққан кезде Агнес өзінің еркектің мүшесін алып тастап, орнына әйелдің жыныс мүшесін салдыру үшін дәрігерлерге операция жасатқалы жүр екен (ақыр соңында өз дегеніне жетті). Агнестің дүниеге ер бала болып келгені анықталды.

16 жасқа толғанға дейін барлық өлшем бойынша ұл болып саналды. Дәл осы жасында тосын бір нәрсе сезілін, Агнес үйден қашып, қыз сияқты киінуге кірісті. Көп ұзамай ол әйел секілді киіну де жеткіліксіз екенін түсінді. Әйел сияқты сезіну үшін өзін *әйел секілді ұстауға* тура келді. Әрекет етуді үйренуге тырысты. Ақыры, осы қимылдарды үйренді, нәтижесінде әйел болып көріне бастады және өзін солай сезінді. Гарфинкель Агнеске қоғамдағы әйел секілді жұмыс істеуге мүмкіндік берген тәжірибелерге қызығушылық танытты. Мұндағы басты ұғым – біз жай ғана ер немесе әйел болып тумаймыз, біз ер немесе әйел ретінде көрінуге мүмкіндік беретін көпшілік мақұлдаған әрекеттерді үйреніп, күнделікті қолданамыз. Біз осы әрекеттерді үйрену арқылы ғана әлеуметтік мағынада ер адам немесе әйел боламыз. Осылайша, тіпті тіркелген мәртебе деп саналатын гендер секілді санаттар да белгілі бір әрекеттер жиынтығын орындау деп түсіндіріледі.

Конверсациялық талдау

Енді біз этноәдіснамадағы зерттеудің басты түрі – конверсациялық талдауға көшеміз. Әңгімелесуді талдаудың мақсаты – әңгімелесуді ұйымдастырудағы өзінен-өзі түсінікті тәсілдерді зерттеу. Әңгімелесуді талдаушылар баяндамашылар мен тыңдаушылар арасындағы қарым-қатынасқа емес, әңгімедегі пікірлердің қарым-қатынасына алаңдайды (Sharrock and Anderson, 1986:68).

Телефон арқылы әңгімелесу: Идентификация және тану

Эммануил А. Щеглофф (1979) телефонмен әңгімелесуді бастау жолдарына қатысты өзінің зерттеуінде әлеуметтік қарым-қатынастың реттелген сипатын түсінуге тырысады:

> «Менің әріптестерім және өзім айналысатын жұмыс... әңгімелесу мен өзара әрекеттесуді құрайтын *реттелген* құбылыстарды *анықтау* және *сипаттаумен, сонымен қатар* осы құбылыстарды тудыратын *жүйелік үйымдарды* бейнелеуге деген қызығушылықпен тығыз байланысты».
>
> (Schegloff, 1979:24, italics added)

Бұл қызығушылық өзара әрекеттесудің аясындағы әртүрлі реттелген құбылыстарды, мысалы, әңгімелесу кезегін ұйымдастыру және адамдарға әдетте-

гі әңгімелесу рәсіміндегі қалыптан тыс жағдайларды реттеуге көмек беретін тәсілдерді қамтиды. Әңгімелесудің жалпы құрылымына, оның ішінде ашу, жабу және уақытылы қайталанатын ішкі реттілікке қызығушылық бар.

Осыған байланысты Щеглофф телефон арқылы әңгімелесуді «... қысқаша айтқанда, әңгімелесудің алдын ала қалыптасқан құрамдас бөліктерін ұсынуға, кескіндеуге, қабылдауға, қабылдамауға, өзгертуге болатын орын» деп қарастырды (1979:25). Телефонмен тыңдалатын әңгіменің бетпе-бет әңгімелесуден еш айырмашылығы жоқ болса да, қатысушыларға визуалды байланыс жетіспейді. Щеглофф телефонмен әңгімелесудің бетпе-бет әңгімелесуде табылмаған бір элементіне – визуалды байланысы жоқ тараптардың бір-бірін анықтап, тануының реттілігіне – ерекше назар аударды.

Щеглофф телефон арқылы ағынан жарылу әдетте өте қарапайым және стандартталған деп санады:

А: – Алло?

Ә: – Шэрн?

А: – Сәлем!

(Schegloff, 1979:52)

Бірақ кейбір әңгімелесу «идиосинкратикалық болып көрінеді және естіледі: бұл – өте шебер қойылым» (Schegloff, 1979:68):

А: – Алло.

Ә: – Алло, Марджи?

А: – Иә.

Ә: – Хммм... Біз сурет өнерімен, антиквариатпен шұғылданудамыз.

А: – Дұрыс.

Ә: – Эм, мхм-ммм.

А: – Хм, хм, хм.

Ә: – Мх! Мхм...

А: – Хм.

Ә: – Басқа біреудің керек емес құралдарын ұстап тұрмын.

А: – У! Хм, хм.

Ә: – Бұл, бұл үшін кешірім сұраймын, мен оны көрмедім.

(adapted from Schegloff, 1979:68)

DU

Мұндай әңгіменің кәдімгі әңгімелерден өзгеше өрбуі мүмкін болса да, ұйымдастырусыз іске аспайды. Олар «екі жақтың белгілі бір жағдайларға бейімделген, жүйелі реттілік ұйымдастыруымен жасалады» (Schegloff, 1979:68). Мысалы, біз Ә-нің кейбір қарызға алған құралдарын тым ұзақ ұстағанына кешірім сұрау үшін қоңырау шалып тұрғанын түсінбегенімізше, алдыңғы сұхбат мүлде түсініксіз болып қалады. Ә мұны қалжыңға айналдырады (бояу, антиквариат) және тек соңында ғана екеуі күлген кезде кешірім сұралады.

Щеглоффтың қорытындысы бойынша, «өзіндік ерекшеліктерді қамтитын формалды құрылымды жергілікті ерекшеліктерден ажыратып алу үшін» өте ерекше жағдайларды да зерттеу керек (Schegloff, 1979:71).

Күлдіру

Гэйл Джефферсон (1979; see also Jefferson, 1984) әңгіме барысында адам қай кезде күлу керегін қалай білетіні туралы мәселені қарастырды. Қарапайым көзқарас бойынша, күлкі – бұл әңгіме немесе өзара әрекеттесу кезіндегі өз-өзінен туындайтын ерікті әрекет. Алайда Джефферсон сөйлеудің бірнеше негізгі құрылымдық сипаттамалары екінші тарапты күлдіруге арналғанын анықтады. Біріншісі – сөйлеушінің сөзінің соңында болатын күлкі:

Дэн: – Менің ойымша, мұның мүлдем қисынсыз. Сені нашақор деп айтқанымды естідің бе?... Хех, хех.

Долли: – Хех, хех, хех.

(adapted from Jefferson, 1979:80)

Джефферсон мәлімдеген екінші құрылғы – әңгімеге ілескен күлкі, мысалы, әңгіменің ортасында:

А: – Олай жасамағанымды өзің де білесің... өзің білесің.

Ә: – Сайтан алғыр, білесің емес пе, менің қойғанымды (ха-ха).

А: – Иәә, иә, ха-ха.

(adapted from Jefferson, 1979:83)

Осы мысалдардан кейін Джефферсон (1979:83) күлкінің пайда болуы ұйымдастырылған сипатта болады деген қорытындыға келді.

Джефферсон күлу туралы шешім қабылдауға ғана емес, күлуге шақырудан бас тартуға да қызығушылық танытты. Ондай сәттен кейін үндемей тұру жеткіліксіз, одан бас тартқанын көрсететін нақты белгі қажет деп тапты. Егер, мысалы, біреу күлуден бас тартса, баяндамашының күлкісі келе бастаған сәтінен тақырыпты елеулі түрде талқылау стратегиясын бастау тиімді. Филлип Гленн (1989) әртүрлі әңгіме барысындағы ортақ күлкінің бастамасын зерттеді. Гленнің айтуынша, екіжақты өзара әрекеттесу кезінде сөйлеуші әдетте бірінші болып күледі, көпжақты қарым-қатынаста сөйлеушіден өзге біреу алғашқы болып күле бастайды. Екіжақты қарым-қатынаста сөйлеуші іс жүзінде өз айтқанына өзі күлуге мәжбүр болады, себебі бұл функцияны орындай ала-

тын басқа бір ғана адам бар. Алайда көпжақты өзара әрекеттесу кезінде бірінші болып күле алатын басқа адамдар бар екені сөйлеушіге бірінші болып күлмей-ақ қоюға мүмкіндік береді.

Қол соқтыру

Джон Хеританж бен Дэвид Грейтбетч (1986) британдық саяси баяндамалардың риторикасын зерттеді (J. Maxwell Atkinson [1984a, 1984b] әзірлеген жұмысынан алынған) және спикерлердің қол шапалақтату тәсілдерін ашты. Олар қол соқтыру «сөзбен құрылған мәлімдемелер мен (а) сөйлеу материалдарын қоршаған ортаға қарай *ерекше бөліп көрсетуге* және (б) осы хабарламаға арналған *нақты аяқтау нүктесін жобалауға* арнап» жасалады деп мәлімдейді (Heritage and Greatbatch, 1986:116). Ерекше назар аудару тыңдаушыларға шапалақтаудың орынды екенін меңзейді және нақты аяқталу нүктесінің қойылғанын алдын ала ескерту аудиторияға азды-көпті қол шапалақтауды қосылып бастауға мүмкіндік береді. Британдық саяси баяндамаларды талдау барысында Хеританж бен Грейтбетч жеті негізгі риторикалық құрылғыны айқындады:

1. *Қарама-қарсылық*: мысалы, саясаткер: «Соғысқа тым көп нәрсе жұмсалады... бейбітшілікке тым аз жұмсалады» деп қарсы сөйлеуі мүмкін. Мұндай мәлімдеме қызу қолдау тауып, шапалақ ұрғызады. Өйткені баса назар аудару үшін акцент бірінші болып жағымсыз ұғымға, одан кейін жағымды ұғымға түсірілген. Сондай-ақ аудитория мәлімдеменің екінші жартысын толықтай аяқталған бірінші жартысымен сәйкестендіре отырып, қашан қол шапалақтау керек екенін болжай алады.

2. *Тізім*: саяси сұрақтардың әдетте жиі қолданылатын үш бөліктен тұратын тізімі – аудитория күтетін негізгі жолдауға баса назар аудару және қорытынды сөздермен қамтамасыз ету.

3. *Ойжұмбақтың шешімі*: мұнда саясаткер бірінші кезекте аудиторияға ойжұмбақ ұсынады, одан кейін оның шешімін ұсынады. Бұл мәселені қосарлап ұсыну ерекше назар аудартады және аудитория шешімнің соңында мәлімдеменің аяқталуын күте алады.

4. *Атау – екпінді мәлімдеме*: мұнда саясаткер мәлімдеме жасауды ұсынады, содан кейін оны мәлімдейді.

5. *Комбинация*: бұл тізімде көрсетілген екі немесе одан да көп құрылғыларды пайдалануды қамтиды.

6. *Позицияны қабылдау*: бұл спикер қатты уайымдайтын жағдайлардың бастапқы сипаттамасын қамтиды. Алайда бірінші кезекте ол маңызды емес күйде ұсынылады. Тек соңында ғана спикер өз позициясын ұсынады.

7. *Қозғау салу*: бұл аудитория белгілі бір хабарламаға жауап бермегенде пайда болады. Спикер, мысалы, негізгі идеяны қайталау арқылы қол шапалақтауға белсенді түрде қозғау сала алады.

Херитидж бен Грейтбетч зерттеген саяси партия конференцияларында бұл жеті құрылғы жалпы қол шапалақтаудың үштен екі бөлігінен сәл көбін құрады. Жеті құрылғының ішінде контраст (шапалақтаудың төрттен біріне ие болды) ең көп қол шапалақтауға ие болған формат болды. Спикердің хабарламаны жеткізу тәсілі («интонация, уақыт және қимыл») де маңызды (Heritage and Greatbatch, 1986:143). Ақырында, Херитидж бен Грейтбетч: «жеті құрылғы саяси сөйлеумен ғана шектелмейді, сонымен қатар жарнамалық ұрандарда, газет редакцияларында, ғылыми мәтіндерде және т.б. кездеседі», – деп көрсетеді. Шын мәнінде, олар бұл құрылғылардың өз тамыры бар екенін және күнделікті, табиғи сөйлесу әрекеттерінде кездеседі деп тұжырымдайды. Біз күнделікті осы құралдарды өзара қарым-қатынас жасайтын адамдарға оң ықпал ету үшін қолданамыз деп тұспалданады.

Мінберден қуу

Кейінірек және параллельдік зерттеу жұмыстарында Стивен Клейман (1993) жұрт алдында сөйлеу мәнмәтінінде мінберден қууды мақұлдамаудың белгісі ретінде қарастырды. Қол соқтыру аудиторияға сөйлеушіге еркін көсілуге мүмкіндік берсе, мінберден қуу – дисаффиляция актісі.

Қол шапалақтау және айқайлап наразылық білдіру сияқты жауаптардың екі негізгі жолы бар: жеке шешім қабылдаудың нәтижесі және аудитория мүшелерінің мінез-құлқының өзара мониторингінің нәтижесі. Алдыңғы зерттеулер қол шапалақтаудың басталуында жеке шешімдер қабылдау басым екенін көрсетті. Шешімді, негізінен, жалғыз адам қабылдайтындықтан, жақсы айтылған сөзден кейін дереу шапалақ естіледі.

Сондай-ақ жеке шешім қабылдаумен сәйкес, қол соғу бірінші секундтардағы қарқынды әсер кезінде пайда болады. Оған қоса, алдыңғы бөлімде көрсетілгендей, спикерлер аудитория мүшелерін қол шапалақтауға шешім қабылдауға, содан соң қол соғудың өзіне шақыру үшін танымал тәсілдерді қолданады.

Дегенмен мінберден қуу жеке шешім қабылдаудан гөрі өзара мониторингтің нәтижесі болып саналады. Әдетте орынсыз сөздер мен мінберден қуудың арасында айтарлықтай уақыт кідірісі болады. Егер мінберден қуу бірнеше адамның тәуелсіз шешімдер қабылдауының нәтижесі болса, онда ол қол шапалақтау арқылы бірден іске асар еді. Уақыт кідірісі аудитория мүшелері мінберден қуу орынды екенін шешпес бұрын, басқалардың мінез-құлқына мониторинг жасалғанын көрсетеді. Мінберден қуудың басталуы көбінесе аудитория әрекетінің алғышарты болады.

Мысалы, аудитория спикерге қатысты наразылықтарын «түрлі вокализациялар – өздері арасында сыбырласу, сөйлесу, айқайлау немесе спикерді мазақ қылу арқылы білдіреді...[4] Нәтижесінде шығатын дыбысты «сыбдыр», «ызың» немесе «уіл» деп сипаттауға болады (Clayman, 1993:117). Аудитория бұл дыбыстарға мониторинг жасайды, олар мүшелерге аудиторияның айтылған сөзді қабылдамауға бейім екенін көрсетеді. Аудитория мүшелері өздерін еркін сезінеді, өйткені олар жалғыз болмайтынына сенеді және аудиторияның басқа мүшелері жақтырмай қала ма деп қауіптенбейді.

Әрине, егер тәуелсіз шешім қабылданбаса, онда алғашқы көріністер қайдан шығады деген сұрақ туындауы мүмкін. Клейман мұнда тәуелсіз шешім қабылдаудың белгілі бір дәрежесі бар деп сенеді. Жеке шешімдер қабылдау алғашқы көріністер негізінде туындайды, себебі мінез-құлықтар (мысалы, көршілер-

мен жеке сыбырласу, өз-өзімен сөйлесу [мысалы, «қол соғу]) жеке құбылыс болып саналады және наразылық білдіруге қарағанда, аудиторияның қалған бөлігінің жақтырмаушылығына аз ұшырайды. Осындай әрекеттердің орындылығын анықтау үшін аудиторияға бақылау жасаудың қажеті аз немесе мүлде қажеті жоқ.

Клейман ұжымдық қол шапалақтау және мінберден қуу күнделікті жүріс-тұрыстағы келісім мен келіспеушілікке өте ұқсас деген қорытындыға келеді. Екі жағдайда да, «келісімдер дер кезінде, сөзсіз, болуға бейім және арнайы түсіндірме немесе есепке алуды талап етпейтін құбылыс ретінде қарастырылады. Ал қайшылықтар, керісінше, әдетте кешіктірілін квалификацияланады және есепке алынады» (Clayman, 1993:125). Бұл ұқсастық «қол соғу мен мінберден қуу жалпы сөйлесуге қатысатын ұйымдық және институттық құрылымдар мен нормалар ғана емес, өмірдің барлық салаларын қамтитын жалпы өзара іс-қимыл принциптерімен түсіндіріледі» деген қорытындыға алып келеді. «Адамдардың мінез-құлқының жалпы принциптері» – өзара әрекеттесу тәртібінің бір бөлігі, ол «әлеуметтік институттың өзіндік ерекше түрі, өзінің байырғы ұйымдастырушылық қасиеттері мен дәстүрлі әрекеттері арқылы көптеген басқа қоғамдық институттардың негізін құрайды» (Clayman, 1993:127). Басқаша айтқанда, әңгіме сарапшылары айқындаған негізгі қағидалар бізге көпшілік алдында сөйлеуге оң (қол соғу) және теріс (мінберден қуу) жауаптарды түсінуге мүмкіндік береді.

Сөйлем және баяндаудың интерактив түрде пайда болуы

Чарльз Гудвин (1979) «сөйлемдер болып жатқан өзара қарым-қатынас процесінен оқшауланып қарастырылуы мүмкін» деген дәстүрлі лингвистикалық болжамға наразылық білдірді. Оның пікірінше, «сөйлемдер әңгіме арқылы пайда болады» (C. Goodwin, 1979:97). Өйткені «спикер өз сөйлемінің мағынасы сол сәтте тыңдаушыға түсінікті болу үшін оны *айту барысында* қайта құра алады» (C. Goodwin, 1979:98; italics added).

Спикерлер сөйлеп жатқан кезде тыңдаушыларға қатты көңіл бөледі. Себебі тыңдаушылар ауызша, мимикалық түрде немесе дене қозғалысымен жауап қайтарады, спикер сөйлемді осы реакцияларға сай түзетеді. Реакциялар спикерге өз ұйғарымының қабылданғаны немесе қабылданбағанына қарай шешім қабылдауға не болмаса сөйлемнің құрылымын өзгертуге мүмкіндік береді. Гудвин белгілі бір сөйлем тізбегіндегі болған кейбір өзгерістерді сипаттады: «Джонның сөйлемінің өрістетілген мәні екі рет қайта қалпына келтірілді, оған жаңа сегмент қосылды, ал, екіншісі, ол пайда болғанға дейін жойылып, бірақ басқа сегментке ауыстырылды» (1979:112). Басқаша айтқанда, сөйлемдер – бірлескен процестердің өнімдері.

Мандельбаум (1989) әңгімелердің интерактив пайда болуын зерттеді. Ол аудиторияны әдеттегідей пассивті емес, әңгіменің «бірлескен авторы» ретінде қарастыруға болатынын дәлелдеді. Гудвин сөйлемдердің интерактив түрде пайда болуын талдаса, Мандельбаум аудитория мүшелерінің әңгімелесу барысында оқиғаны өзгерту үшін автормен бірге жұмыс істеуге мүмкіндік беретін ресурстары бар екенін атап көрсетті. Аудитория әңгімеші сүхбат барысында үстем бола алатындай етіп, кезек-кезек сөйлесуді тоқтата тұруға мүмкіндік береді. Аудитория мүшелері «аха» және «мм, хм» сияқты одағайларды пайдалану арқылы түсініп жатқандарын көрсете отырып, әңгімеге дем береді. Сонымен

қатар аудитория оқиғадағы кейбір мәселелерді «түзетуі» мүмкін, осылайша оны одан әрі байыпты қылып өрістетуге мүмкіндік береді. Бұл пікірталастың мақсаты үшін ең маңыздысы аудитория әңгімеге араласып, оны жаңа бағытта өрбітуі мүмкін. Осылайша, шын мәнінде, баяндалатын оқиға, сөйлемдер мен әңгімелер сияқты әңгімелесу өнімдері болып табылады.

Сөйлесу және үнсіз әрекеттердің интеграциясы

Әңгімелесуді талдаушылар сөйлесуге, ал басқа этноәдіснамашылар үнсіз әрекеттерге ерекше назар аударды. Кейбір зерттеушілер дауысты және үнсіз әрекеттердің интеграциясын талдау үшін бейнетаспалар мен фильмдерді пайдаланады. Чарльз Гудвин (1984), мысалы, екі жұптың кешкі астағы бейнетаспасын қарастырды. Дауысты және үнсіз әрекеттер арасындағы қарым-қатынастың бір түйінді тетігі – кешкі аста әңгіме айтып жатқан адамның дене қимылы (бұл жағдайда Энн):

> «Энн екі қолын қыса ұстап, шынтақтарын үстелге тіреген күйі алдына қарай еңкейіп, өзі әңгімелесін отырған Бэтке қарады. Осы дене қимылымен спикер өзінің сұхбаттасына толық ден қойып, ештеңеге алаңдамай әңгімеге жан-тәнімен кірісіп кеткенін көрсетеді. Демек, дене қимылы... сөйлеу процесі жүріп жатқанын визуалды түрде көрсету болып табылады».
>
> (C. Goodwin, 1984:228)

Жалпы айтқанда, Гудвин былай деп қорытындылайды: «Энн әңгімесі тек сөйлеуімен ғана емес, сонымен қатар дене қимылы мен іс-әрекетін ұйымдастыруы арқылы да көрінеді» (1984:229).

Гудвин қарастырған тағы бір үнсіз әрекет – бұл сөйлесуге қатысты көзқарас:

> «Спикер сұхбаттасып отырған адамға қараған кезде ол да оған қарау керек. Спикер әңгімелесушінің өзіне қарамай отырғанын көрген кезде ереженің бұзылғанын байқайды, ондай жағдайда олар әңгімелерін қайта бастайды немесе фразалық үзілістер жасайды. Бұл фразалық үзілістер ережелердің бұзылып жатқанын көрсетеді, оған қоса бұл сөйлеу кезіндегі бұзылу сәттерін белгілеп, тыңдаушыны көз салуға шақыру арқылы жағдайды дұрыстайды. Мәселен, фразалық үзілістерден кейін қарамай отырған сұхбаттастар көздерін спикерге түйістіре бастайды».
>
> (C. Goodwin, 1984:230)

Дене қимылы мен көзқарас – бұл дауыстық әрекеттермен тығыз байланыста болатын көптеген үнсіз әрекеттердің ішіндегі тек екеуі ғана.

Ұялшақтықты білдіру (және өз-өзіне сенімділік)

Біз ұялшақтық пен өз-өзіне сенімділікті психологиялық ерекшеліктер ретінде қарастыруға бейімбіз, бірақ Филип Мэннинг пен Джордж Рэй (1993) диалог кездесулерге ықпал ететіндіктен, олар біз «жасайтын» әрекет екенін көрсетуге тырысты. Біз бейтаныс адамдармен танысу кезінде пайдаланатын әдеттегі

бірқатар процедуралар бар, ұялшақ және өз-өзіне сенетін адамдар әлеуметтік жағдайларға қатысты, әртүрлі тәсілдермен болса да, осы процедураларды өзгертеді. Осылайша ұялшақ және өз-өзіне сенімді адам әртүрлі әңгімелесу стратегияларын қолданады.

Мэннинг пен Рэй колледж студенттері арасында зерттеулер жүргізді. Олар 10 ұялшақ және 10 өз-өзіне сенімді диаданың арасындағы қарым-қатынасты бейнетаспаға жазып транскрипциялады. Біз бәріміз «сөйлесу жағдайы» жайлы айтамыз, яғни біздің қоршаған ортамыз жайлы, бірақ ұялшақ адамдар бұл туралы өз-өзіне сенімді адамдарға қарағанда әлдеқайда көбірек сөйлеседі. Төмендегі мысалды қараңыз:

А: – (*күлкі*) Микрофон.

Ә: – Бізді таспаға түсіріп жатыр.

А: – Солай сияқты.

Ә: – Ха.

А: – Жарайды.

Ә: – Олар біздің қаншалықты дірілдеп тұрғанымызды түсіріп жатыр ғой деп ойлаймын (*күлкі*).

А: – Білемін.

(Manning and Ray, 1993:182)

Мэннинг пен Рэй ұялшақтар өз-өзіне сенімділер сияқты сөйлесудің басында әңгімеге екі жарым есе жиі қатысатынын анықтады. Сонымен қатар ұялшақтардың әңгімесі жараспаған кезде қоршаған жағдай жайлы әңгімеге қайтып оралуы өзіне сенімділерден гөрі сегіз есе көп болады. Мэннинг пен Рэй былай қорытындылайды: «Біздің ойымызша, ұялшақ қатысушылар қоршаған жағдай жайлы әңгімені күн райы туралы пікірталасқа ұқсас, «қауіпсіз» тақырып ретінде қолданды. Керісінше... өз-өзіне сенімділер қоршаған жағдай жайлы әңгімені тығырық деп санап, оған жоламауға тырысты» (1993:183). Оның орнына өз-өздеріне сенімі жоғары адамдар бір-бірімен танысып, әңгіме тақырыбына (тақырыпқа дейінгі реттілік) бірден кірісіп кетеді. Ұялшақ қатысушылар мұндай әрекеттен қашқақтайды, ал өздеріне сенімді адамдар бір-біріне жауап беріп, тақырыпты одан әрі тереңдете түседі.

Мұндағы негізгі мәселе – әңгімедегі осы және басқа да айырмашылықтар психологиялық ерекшеліктердің негізінде жатқан симптомдар ма немесе ұялшақтық пен өз-өзіне сенімділік әртүрлі әңгімелесу рәсімдері болып табыла ма деген сұрақ төңірегінде туындайды. Мэннинг пен Рэйдің (1993:189) этноәдіснамалық талдаудың келешегіне ден қоя отырып, соңғы көзқарасты қолдамайтыны айтпаса да түсінікті.

Институттарды зерттеу

Осы тараудың басында айтылғандай, бірқатар этноәдіснамашылар әртүрлі әлеуметтік институттардағы әңгіме мен өзара әрекеттесуді зерттеуге қызы-

ғушылық танытты. Бұл бөлімде осындай жұмыстың бірнеше мысалдарын қарастырамыз.

Жұмысқа қабылданардағы сұхбат

Кейбір этноәдіснамашылар өз назарларын еңбек қатынастары әлеміне аударды. Мысалы, Баттон (1987) жұмысқа тұру кезіндегі сұхбаттарды зерделеді. Оның сұхбатты жүйелі, қарқынды әңгіме және «осы жағдайдағы тараптардың бағытталған тәжірибесінің жетістігі» ретінде қарастыратыны таңғаларлық емес (Button, 1987:160). Осы зерттеуде қозғалған бір мәселе, сұхбат алушының жауап алғаннан кейінгі әрекетіне байланысты: сұхбат беруші сұраққа қайта оралып, жауабын түзеуге мүмкіндік бермеу үшін сұхбат алушы не істеу керек? Біріншіден, сұхбат алушы сұхбаттың тұтастай аяқталғанын айта алады. Екіншіден, сұхбат алушы әңгіме бағытын өзгертетін басқа сұрақ қоюы мүмкін. Үшіншіден, сұхбат алушы сұхбат берушіге бұл жауапқа қайта оралуға тыйым салатындай әрекет жасай алады.

Баттон жұмысқа тұру кезіндегі сұхбаттардың неліктен іскерлік әңгімелесуге жататынын ойлады. Ол «бұл есіктегі ілулі белгі немесе адамдардың жиыны емес» деп тұжырымдайды. Бұл «белгілі бір жағдайдың сұхбат ретінде айқындалуы үшін адамдардың жеке әрекеті мен олардың өзара әрекеттесуін қалай ұйымдастыратыны және қалай құрылымданатынымен байланысты болып келеді» (Button, 1987:170). Осылайша, өзара әрекеттесу мен әңгіменің сипаты іскерлік сұхбатты анықтайды.

Жоғары деңгейдегі келіссөздер

Андерсон, Хьюз және Шаррок (1987) кәсіпкерлік сала басшылары арасындағы келіссөздердің сипатын зерттеді. Осындай келіссөздер туралы олардың жетістіктерінің бірі – келіссөздердің қаншалықты ақылға қонымды, дербес және бейтараптығында:

> «Барлығы ойластырылған, өлшенген, ақылға қонымды жолмен жүзеге асырылады. Олардың әрекеттерінде бірде-бір жеке жалған сенім болмайды немесе жоспарланбайды. Бұл жай ғана олардың айналысатын ісі; бұл олардың жұмыс күнінің бөлігі... Конфликт, келіспеушіліктер мен даулар әрдайым назарда және бақыланады. Егер мәміле осы жолы жасалмаса, онда солай болғаны».
>
> (Anderson, Hughes and Sharrock, 1987:155)

Өзара әрекеттесудің бұл түрі бизнес әлемі туралы көп нәрсе айтады.

Бір қызығы, Андерсон, Хьюз және Шаррок іскерлік әлемде болып жатқан нәрселердің күнделікті өмірдегі нәрселерден еш айырмашылығы жоқ деп сендіреді. Біз көптеген әлеуметтік қарым-қатынастарымызда өзімізді жоғарыда сипатталған кәсіпкерлік басшылары сияқты ұстаймыз. «Бизнес әлеуметтік өмірден оқшауланған бөлікте жүзеге аспайды. Екеуі бір-бірімен тығыз әрі үздіксіз байланыста» (Anderson, Hughes and Sharrock, 1987:155).

Төтенше жағдайлар қызметіне хабарласу

Уэйлен мен Циммерман (1987) төтенше байланыс орталықтарына түскен телефон қоңырауларын қарастырды. Мұндай қоңыраулардың мәнмәтіні телефонмен әңгімелесу кіріспесінің қысқаруына әкеледі. Қалыпты телефон әңгімелерінде біз әдетте шақыру-жауап, сәйкестендіру, сәлемдесу және «хал-жағдай сұрау» деген реттілікті таба аламыз. Алайда төтенше қоңырауларда кіріспе бөлім қысқарып, тану, сәлемдесу және «хал-жағдай сұрау» процедуралары әдетте жоқ. Төтенше телефон қоңырауларының тағы бір қызықты аспектісі – қалыпты әңгімелесу барысында елеусіз қалдырылатын кейбір кіріспе шараларының өте байсалды қаралуы:

> «Бұл – диспетчер жауап бергеннен кейін қоңырау шалған адамның желіден үзілуі немесе желідегі үнсіздік немесе иттердің үруі, арттағы дауласу мен айғай немесе өрт сигналы сияқты дыбыстары бар жағдайлар. Желіде тікелей әңгімелесудің жоқтығына қарамастан, диспетчерлер бастапқыда бұл оқиғаларды көмекке мұқтаждық көрсеткіштері және осылайша функциялық немесе *виртуалды* көмек сұрау ретінде қарастырады».
>
> (Whalen and Zimmerman, 1987:178)

Төтенше телефон әңгімесінің ерекшеліктері қалыпты әңгімелесу құрылымына осы және басқаша бейімделуді қалыптастырады.

Уэйлен, Циммерман мен Уэйлен (1988) зерттеулеріне сәйкес, олар жедел жәрдем қызметінің кешігіп жіберілуі мен әйел өліміне қатысты төтенше жағдай кезіндегі шынайы телефон әңгімесін қарастырды. Бұл жағдайда бұқаралық ақпарат құралдары диспетчерді кінәлауға бейім болды, бірақ Уэйлен, Циммерман мен Уэйлен бұл мәселені нақты жедел телефон әңгімесінің табиғаты арқылы бақылады:

> «Біздің талдауымыз әңгіме барысында қатысушылардың болған жағдайға қатысты тіпті басқаша түсінікте болған және болуы мүмкін жағдай жайлы әртүрлі болжам болғанын анықтады. Өзара әрекеттесу барысында қоңырау шалушы мен медбике-диспетчердің (және оның жетекшісінің) әңгімесі сәйкессіздікті тереңдетуге бағытталды. Бұл сәйкессіздіктер қатысушылардың әрекеттерін шатастырып, өзгерген дауға басты себеп болды».
>
> (Whalen, Zimmerman and Whalen, 1988:358)

Осылайша сәтсіздікке диспетчердің қабілетсіздігі емес, нақты әңгімелесудің сипаты себеп болды.

Медиациялық тыңдауда түйіндерді шешу

Анджела Гарсиа (1991) Калифорния бағдарламасы аясында зерттеу жүргізіп, үй иесі мен жалға берушінің, шағын ақша сомалары үшін дауласқандардың және отбасы мүшелерінің немесе достарының арасындағы дау-дамайларды реттеуге арналған конфликтіні шешу жолдарын талдады. Оның түпкі мақсаты – конфликтілерді институттық деңгейде шешуді қарапайым әңгімелерде кездесетін жағдаймен салыстыру. Гарсианың негізгі ұстанымы – институттық медиация әдеттегі әңгімеде конфликтілердің өрши түсуіне әкелетін процестер-

ді жою арқылы жан-жақты шешуді жеңілдетеді. Медиация барысында дәлелдер негізінде әдеттегі әңгімеде болмайтын конфликтіні тоқтатуға мүмкіндік туғызатын рәсімдер болады.

Гарсиа әңгімелерді талдау үшін тілдесу реттілігіне мән береді. Делдал сөйлеуге кімнің қай уақытта рұқсат етілгенін және қалай жауап беруі мүмкін екенін анықтайды. Мысалы, алдымен шағымданушыларға сөз беріледі және дауға қатысушылар олардың сөздерін бөлмеуі тиіс. Бұл шектеулер даудағы конфликт мөлшерін айтарлықтай шектейді. Керісінше, қалыпты әңгімелерде басқаның сөзін бөлу конфликтінің ықтималдығы мен мөлшерін айтарлықтай ұлғайтады. Сондай-ақ конфликтінің қызуы дауға қатысушылардың делдал арқылы сөйлесу немесе санкцияларды қолдануға рұқсат сұрауы қажеттігімен төмендейді. Бұл өтініш қабылданбауы мүмкін, тіпті ол қабылданса да өтініштің айтылу фактісі дауласушылар арасында тікелей конфликт туындау ықтималдығын азайтады. Конфликт ықтималдығын азайтудың тағы бір маңызды факторы – дауласушылардың өздерінің ескертулерін тікелей бір-біріне емес, делдалға бағыттайтынында. Мәселе бірлесіп талқыланған кезде дау мәселесін бақылайтын және дауласушыларға тікелей сұрақтар қоятын дауға қатысушылар емес, делдалдар болады. Осылайша делдал буфер мен бақылаушы ретінде қызмет етеді және екі рөлде де конфликтінің туу мүмкіндігін шектейді.

Делдал әсіресе дауласушылар арасындағы тікелей және жанама айыптаулар мен мәлімдемелердің туындау мүмкіндігін шектеуге тырысады. Мұндай «салғыласқан әңгіменің» конфликт туындату ықтималдығы жоғары, ал делдалдар оның пайда болуына кедергі келтіреді және бастала қалған жағдайда жылдам әрекетке көшеді. Салғыласқан әңгімені тоқтату үшін делдал тақырыпты өзгерту, мәселені басқаға бағыттау немесе дауласушыларды санкциялау әрекеттерін жасауы мүмкін.

Жалпы алғанда, «делдал болған жағдайда, дау тудыратындай тікелей бағытталған немесе оған жанама айтылған оппозициялық мәлімдемелер болмайды» (Angela Garcia, 1991:827). Гарсиа дауласушыларға дауды бәсеңдету немесе тоқтату үшін мынадай делдалдық сипаттамалар ұсынады:

1. Сөз сөйлеу реті жүйесінде бұл тағылған айыптарды мәлімдеу және мойындамау, егер дау делдалдың қатысуымен өтіп, тікелей бір-біріне қатынас шектелсе, даудың өршу мүмкіндігі төмендейді.

2. Мойындамау тікелей айыптауға емес, делдалдың сұрауларына байланысты болады. Сұрауға жауап тікелей болмағандықтан, олардан бас тарту туралы дау туындау ықтималдығы аз.

3. Дау айыптау мен оған жауап беру арасындағы кешігу уақытын соза түсетіндіктен, дауласушыларға олардың кінәлі екенін білдіретін нақты айыптаудан жауап бермеуге рұқсат етіледі. Уақытты созу – дауласушыны «кейбір айыптаудан айналып өтуге, маңызды айыптауға назар аударуға не болмаса оның сенімін жоққа шығара алмайтын айыптарды елемеуге» мүмкіндік береді (Angela Garcia, 1991:830). Нәтижесінде талқылауға жататын даулы сұрақтар азаяды.

4. Айыптау және мойындамау әсері делдалдық жүйе арқылы азайтылады. Мысалы, айыпталушыға тікелей емес, жанама түрде «біз» деп бағыттауға болады, ал айыптың өзі «осылай деп елестетейік», «мүмкін» деген тіркестерді қолдану арқылы жұмсартылуы мүмкін.

Клейманмен салыстырғанда, Гарсиа «делдалдықтағы өзара әрекеттесудің құрылымы күнделікті өмірдің өзара іс-қимылына ұқсас» деп мәлімдемейді. Шын мәнінде, ол өзара әрекеттесудің әртүрлі тәртібі бар деп есептейді.

Алайда Клейман және басқа да сұхбат талдаушылар секілді, Гарсиа (1991:833) болып жатқан жағдайды түсінудің кілтін оның әлеуметтік және нормативтік құрылымынан емес, өзара әрекеттесуден, әсіресе делдал болған жағдайда, «делдалдықтың өзара әрекеттесу тәртібінен» көреді.

Грейтбетч пен Дингвол (1997) Англиядағы 10 агенттікте делдалдардың қатысуымен өткен ажырасу жөніндегі отырыстардың сеанстарына қатысты. Гарсианың зерттеуіне қарағанда, бұл жерде дауласушылар жиі бір-бірімен тікелей қатынасқа шығады және дауласады. Грейтбетч пен Дингволды енді осындай даулардың шығу жолдары қызықтырады. Делдалдар әртүрлі іс-қимылдарды жүзеге асыра алатын болса да, осы зерттеудің негізгі пәні олар емес, даудан шығуға бағытталған дауласушылардың әрекеттері болды. Осылайша бір тарап сөз сөйлеу мүмкіндігін қолданбай екінші тарапқа мүмкіндігін беруі ықтимал, ол инициативаны өзіне алып, дауласушыға емес, делдалға даудан кететінін және мәлімдемелер жасайтынын (мысалы, «мен өзім кінәлімін») айтып жүгінуі мүмкін. Дегенмен көбінесе ағылшын істерінде дауласушылар бір-бірімен тікелей сөйлеспейді, олар делдалдарға жүгінгенді жөн санайды. Осы екі зерттеудің нақты айырмашылықтарынан гөрі маңыздысы – Грейтбетч пен Дингвол (1997:164) Гарсианың бұл жағдайда туындайтын жағдайдың күнделікті өмірге ұқсамайтыны туралы тұжырымдамасымен келіспейді: «Мұнда сипатталған жағдайды оңтайландыру тәжірибелері тек делдал қатысқан жағдайларда ғана болып қоймайды, олар – әдеттегі сөйлесуге де тән жалпы тілдік тәжірибелік амалдар». Басқаша айтқанда, конфликтіден шығу үшін дауласушылар адамдардың күнделікті өмірде дауды тоқтату әрекеттеріне ұқсас жолдарды таңдауға мәжбүр болады.

Дәстүрлі әлеуметтануға сын-пікірлер

Этноәдіснамашылар дәстүрлі әлеуметтанушыларды бірнеше себептерге байланысты сынайды.

Әлеуметтен бөліну

Этноәдіснамашылар әлеуметтік шындықты түсіну жөніндегі *өз* көзқарастарын басқаларға күштеп таңуға тырысатынына байланысты дәстүрлі әлеуметтанушыларды сынға алады (Mehan & Wood, 1975). Олар «әлеуметтану өзінің негізгі ақпарат көзі болып саналатын күнделікті өмірге мұқият зер салып, құрметпен қарамайды» деп сөкті. (Sharrock and Anderson, 1986). Әлеуметтану әлеуметтік әлемнің ең маңызды аспектілерін (этноәдістер) жоққа шығарып, оның орнына күнделікті өмір тәжірибесін көлегейлейтін әлемге зейін қояды. Әлеуметтік әлемді өз көзқарастары арқылы көретін әлеуметтанушылардың санасындағы шындық, олар зерттеген құбылыстарға тән шындықтан өзгеше. Меган мен Вуд атап өткендей, «әлеуметтану ғылымы болуға тырысқан әлеуметтану әлеуметтен алшақтады» (1975:63).

Жалпы осы бағытта Меган мен Вуд (see also Sharrock and Anderson, 1986) әлеуметтануға бірқатар нақты сын-пікір айтты.

Олар әлеуметтанушылар пайдаланатын тұжырымдамалар әлеуметтік әлем-

ді бұрмалап, оның үдерісін бұзатынын ескертеді. Бұрмалау әлеуметтанудың ғылыми әдістерге және деректерді статистикалық талдауға қолданатынымен байланысты. Статистика әдетте шынайы әлемнің болмысы мен күрделілігіне нақты сипаттама бере алмайды. Әлеуметтанушылардың адамның мінез-құлқын өздерінің алдын ала ойлаған категориялары арқылы түсіндіруге қолданатын кодтау әдістері де әлеуметтік әлемді бұрмалайды. Сонымен қатар кодтаудың қарапайымды әлеуметтік әлемнің аспектілерін әлеуметтану категорияларына айналдыру барысындағы күрделі бұрмалауды жасырады. Әлеуметтанушылар сондай-ақ құбылыстың өзі емес, респондент ұсынған құбылыстың сипаттамасын сөзсіз қабылдайды. Осылайша әлеуметтік параметрдің сипаттамасы нақты бір тұжырымдамалық тұрғыдан сол параметрдің *өзі* ретінде қабылданады. Ақырында, Меган мен Вуд әлеуметтанушылар әлеуметтік өмірдің күнделікті шынайылықтан мүлдем алшақтап бара жатқан абстракциясын жасайтынын мәлімдеді.

Тақырып пен ресурстарды шатастыру

Дон Циммерман мен Мелвин Поллнер (1970) дәстүрлі әлеуметтану *пәнінің ресурстың* араласуынан зардап шеккенін айтты. Демек, күнделікті әлеуметтік әлем – бұл әлеуметтанудың сүйікті тақырыптарының шығу көзі, бірақ ол әлеуметтануда дербес пән ретінде сирек көрсетіледі. Бұл әртүрлі тәсілдермен суреттеледі. Мысалы, Рой Тернер (1970; see also Sharrock and Anderson, 1986) атап өткендей, әлеуметтанушылар күнделікті әңгімені әдетте дербес зерттеу пәні ретінде емес, нормалар, құндылықтар, көзқарастар және т.б қатарлы бүркемелі болмысты зерттеу ресурсы ретінде қарастырады. Дегенмен күнделікті сөйлеу – ресурс емес, әлеуметтік өмір бизнесінің өзекті тақырыптарының бірі ретінде қарастырылуы мүмкін. Мэтью Спейер (1970) әлеуметтанушылар балалық шақтағы әлеуметтену процесін қарастырған кезде, процестердің өзін емес, осы процестерді жалпылау жолымен алынған дерексіз «сатылар» қатарын тұжырымдайтынын айтады. Спейер былайша мәлімдейді: *«Әлеуметтену – бұл өзара қарымқатынас құзыреттіктерін игеру»* (1970:189). Осылайша этноәдіснама өкілі осы құзыреттіктердің күнделікті шынайы өмірде қалай қалыптасатынын және қалай пайдаланылатынын карастыруы керек.

Роберт У. Макэй (1974) ұсынған балалық шақтағы әлеуметтенудің тағы бір талдауы – дәстүрлі әлеуметтанудағы пән мен ресурстың араласуына айтылған сынның одан да анық мысалы. Макэй дәстүрлі әлеуметтанудағы «нормативтік» тәсілге этноәдіснаманың интерпретациялық тәсілін қарсы қойды. Нормативтік тәсілге сәйкес әлеуметтену – бұл «жетілген» ересектердің «жетілмеген» балаларды қоғамдық ережелерге үйрету кезеңдерінің топтамасы деп санайды. Макэй «әлеуметтену – балалар мен ересектер арасындағы өзара әрекеттесу деген шындықты елемейтін «жалтыл» деп қарастырды. Балалар бейтарап емес, олар – толық емес ыдыстар, керісінше, олар әлеуметтену процесінің белсенді қатысушылары саналады, өйткені олар білуге, ойлап табуға және білім алуға қабілетті. Әлеуметтену – бұл екіжақты процесс. Макэй этноәдіснамалық бағдар «зерттеу пәні ретінде интерпретация икемдеріне негізделген ересектер мен балалардың әрекеттесу маңыздылығын қалыпқа келтіреді» деп санайды (1974:183).

Циммерман мен Поллнер екеуі (1970) пән мен ресурстың араласуы туралы басқа мысалдарды келтірді. Мысалы, олар әлеуметтанушылар әдетте бюрократиядағы әрекеттерді ұйымның ережелері, нормалары мен құндылықтары арқылы түсіндіретінін айтады. Алайда олар ұйымдарды зерттеу пәні деп қарастырса,

акторлардың көбінесе өз іс-әрекеттері арқылы сол ережелерді сақтайтынын байқаған болар еді. Әлеуметтік зерттеу тақырыбы тікелей ережелер емес, оны акторлардың *пайдалануы* керек. Циммерман мен Поллнер түрмедегі сотталғандар арасындағы мінез-құлық кодексінің үлгісін мысалға келтірді. Дәстүрлі әлеуметтану акторларының сотталушылар кодексімен шектелетін жолдарын қарастыратын болса, этноәдіснама өкілдері осы кодексті жазаға кесілгендердің ақталу және сендіру құралы ретінде қалай қолданатынын зерттейтін еді. Дон Циммерман мен Лоуренс Уидер пән мен ресурстың араласуы жөнінде төмендегідей қорытынды ұсынды:

> «Этноәдіснама өкілдері актор көзқарасын талдаудың кез келген түрімен жүйеленген, бір сарынды, қайталанатын әрекеттерге негізделген себеп-салдарлық түсіндірмелерді қамтамасыз етумен айналыспайды. Оны қоғам мүшелерінің өздері тұратын әлемдегі тәртіпті *түсіну, сипаттау және түсіндіру* міндеттерін қалай орындайтыны алаңдатады».
>
> (Zimmerman and Wieder, 1970:289)

Этноәдіснамашыға әлеуметтік тәртіп шынайылық емес, ол әлеуметтік акторлардың қалай орындағанымен айқындалады.

Этноәдіснамадағы күйзелістер мен шиеленістер

Этноәдіснама әлеуметтанудағы әсіресе әңгімелесуді талдау саласында үлкен табыстарға қол жеткізгенмен және күнделікті өмір туралы білімді жинақтауға арналған кейбір мүмкіндіктерді сәтті көрсетсе де, ондағы белгілі бір қиыншылықтарды атап кеткен жөн.

Біріншіден, этноәдіснама осыдан 10–20 жыл бұрынғымен салыстырғанда әлдеқайда дамып өркендесе де, көптеген әлеуметтанушылар оған айтарлықтай күдікпен қарайды (Pollner, 1991). Олар оның маңызды емес мәселелерге баса назар аударып, бүгінгі қоғамның алдында тұрған аса мәнді көкейкесті мәселелерді елемейтінін мәлімдейді. Этноәдіснама өкілдері болса, күнделікті өмірдің маңызы аса зор, сондықтан біз шын мәніндегі өзекті мәселелермен *айналысып жатырмыз* деп жауап қайтарады. Пол Аткинсон бұл жағдайды былайша қорытындылайды: «Этноәдіснама түсінбеушілік пен дұшпандық ниетті бастан кешіріп келе жатыр, бірақ бұл әлеуметтану зерттеуінің теориясы, әдістері және эмпирикалық бөлігі туралы сөз болғанда мүлтіксіз есепке алыну керек» (1988:442).

Екіншіден, «этноәдіснама өзінің феноменологиялық тамырларынан қол үзді» деп айыптайды және «өзінің саналы, танымдық үдерістеріне деген (Сикурел [1974] мен Коултерден [1983] басқалары, бірақ Коултер танымды күнделікті өмір шеңберіне орналастыруға бейім) адалдығынан айырылды» дейді (P. Atkinson, 1988). Этноәдіснамашылар, әсіресе әңгіме талдаушылар мұндай саналы процестерге назар аударудың орнына «әңгіменің өзіндік құрылымдық ерекшеліктеріне» көңіл бөлді (P. Atkinson, 1988:449). Бұл бағытта әрекет етудің себептері мен ішкі мотивациясы есепке алынбайды. Аткинсонның көзқарасында этноәдіснама «аса шектелген» және «бихевиористік пен эмпирикалық» сипатқа ие болды (1988:441). Этноәдіснама осы бағытта дами отырып, өзінің кейбір негізгі қағидаларына, атап айтқанда, акторды меңіреу мінеуші ретінде қарастырмау ниетіне қайта оралған деп түйінделеді:

> «Гарфинкельдің ертедегі ойы қоғамдық тәртінті қалыптастыруға бағытталған епті және икемді әдістемелік жұмысқа назар аудару үшін меңіреу мінеуші бейнесінен бас тарту болды. Алайда уақыт өте келе этноәдіснаманың кейбір бағыттары әрекет етуші актордың үлгісі ретінде меңіреу мінеушіге қайта оралды. Ниеттілік пен мағына түгелдей жойылды».
>
> (P. Atkinson, 1988:449)

Үшіншіден, кейбір этноәдіснамашыларды өз жұмыстарының пәндері (мысалы, әңгімелер) және үлкен әлеуметтік құрылымдағы мәселелер арасындағы байланыс алаңдатты. Бұл мәселені өткен тарауда талқылап, соңына қарай қайта оралсақ та, этноәдіснамашылар өздерін микро- және макродеңгейдің бөлінуіндегі көпір іспетті көруге бейім келді. Мысалы, бірнеше жыл бұрын Циммерман макроәлеуметтану арқылы өзара дамуды «ашық мәселе және қызық мүмкіндік» деп қарастырды (1978:12). Кейінірек, Поллнер этноәдіснаманы «үлкен әлеуметтік мәнмәтінде қабылданған практиканы, ...құрылымдық және тарихи процестер тұрғысынан әдеттегі сананы түсіну үшін әлеуметтануға оралуға шақырды. Әдеттегі сана қарапайым пайымдаушылардың жергілікті жұмысының нәтижесі ғана емес, сонымен бірге ол ұзақ мерзімді және ауқымды динамика арқылы қалыптасады» (1987:xvi). Кейбір осындай өзара дамуды Гидденс (1984) сияқты адамдар жүзеге асырады, ол оның құрылымдық теориясына этноәдіснамалық идеяларды біріктіреді. Тұтастай алғанда, Боден ([1990], келесі секцияны қараңыз) этноәдіснаманың құрылым мен агенттік арасындағы қарым-қатынас мәселесіне не ұсынатынын атап көрсетті.

Ол этноәдіснамалық зерттеулердің нәтижелері микроқұрылымдарға ғана емес, макроқұрылымдарға да соншалықты қатысты екенін айтады. Бұл жерде институттық зерттеулер макроқұрылымға және оның микродеңгейдегі құбылыстармен өзара байланысына көп мән береді деген сенім бар.

Төртіншіден, саланың өзінен бағытталғаны – Поллнер (1991) этноәдіснаманы өзінің бастапқы радикалды рефлексиясын жоғалтқаны үшін сынға алды. Радикалды рефлексиялық барлық әлеуметтік белсенділік, оның ішінде этноәдіснамашылардың әрекеті алдын ала ойластырылған деген көзқарасқа әкеледі. Алайда этноәдіснама көбінесе негізгі ағым әлеуметтанушыларына қолайлы болды. Поллнердің пайымдауынша, «этноәдіснама өз негізін әлеуметтанудың маңында қалайды»(1991:370). Көпшілік танығын ғылыми салаға айналғаннан кейін этноәдіснамашылар өздерінің жұмыстарына талдау жасап отыру қажеттігін ұмытты. Нәтижесінде, Поллнердің пікірінше, этноәдіснамаға өз-өзін талдап, сыни тұрғыдан бағалау мүмкіндігінен айырылу және теориялық мамандықтың қарабайыр түріне айналу қаупі төніп тұр.

Ақыр соңында, олар сол тақырып аясында талқыланса да, этноәдіснама мен конверсациялық талдау арасындағы қарым-қатынаста алаңдаушылық күшейе түседі (Lynch, 1993:203–264).

Жоғарыда айтылғандай, бұл салалар бастау алатын түрлі тамырлар бар. Ең бастысы, этноәдіснама соңғы жылдары әлеуметтанудағы ең үлкен табысқа қол жеткізді. Әңгімелесуді зерттеуге деген ұмтылысы пәннің негізгі бағытына мойын бұрғызды. Институттарды этноәдіснамалық зерттеу шеткері аймақтарда қалып, әңгіме сараптамасы негізгі бағытқа тәуелді болып қала берсе, екеуінің арасындағы шиеленіс ширыға түсері анық.

Синтез және интеграция

Тіпті әлеуметтану теориясындағы ең мұқият микродеңгейлі көзқарастардың бірі болып саналатын этноәдіснама синтез бен интеграцияға бейімдік белгілерін көрсетті. Мәселен, этноәдіснама негізгі әлеуметтануға сәйкес келетін салаларда кеңейетін секілді. Жақсы мысалдар – Херитидж бен Грейтбетчтің (1986) қол соқтыратын әдістерді талдауы мен Клейманның (1993) мінберден қуу әрекетін зерттеуі. Осындай этноәдіснамашылар әзірлеген типологиялар басқа түрлі әлеуметтану теориялары қолданатын типология түрлерінен аздап ерекшеленеді.

Алайда этноәдіснама басқаруға көнбейді әрі тоқырау қаупі де жоқ емес, осылайша, кейбір тұрғыдан, теориялық синтез үрдісіне қарама-қарсы да келеді.

Синтез идеясын жоққа шығарған Гарфинкель этноәдіснаманы «балама әлеуметтану» ретінде қарастырады (1988:108). Боден (1990) этноәдіснама мен әңгімелесу талдауы үшін күшті, бірақ өзін-өзі ақтайтындай бір әрекет жасау керек деп есептейді. Боденнің пікірінше, этноәдіснама әлеуметтануда кең қолдау тауып, мазмұнын тереңдете түсті. Осы тұрғыда бұл немесе кез келген басқа әлеуметтану теориясына қатысты, Боден айтқандай, «осында қалуға лайықты ма?» деген сауал туындауы мүмкін.

Кез келген жағдайда мұндай дәлел теориялық шекаралардың әлсіреуі және жаңа синтетикалық перспективалар туралы ойға қайшы келеді. Этноәдіснама әлі тым жас және өз-өзіне сенімсіз, сондықтан оның шекараларының эрозиясы туралы сөз қозғаудың өзі орынсыз.

Дегенмен Боденнің *The Creative Mind: Myths and Mechanism* (1990) («Шығармашылық ой: мифтер мен механизмдер») эссесінің көп бөлігі этноәдіснама аясындағы синтетикалық әрекеттерге арналған, ол әсіресе агенттік пен құрылым арасындағы қарым-қатынас, іс-қимылдың ендірілуі және тарихи маңызды оқиғалар сияқты интегративті мәселелерге қатысты. Сонымен қатар Боден еуропалық және американдық массивтің ауқымын қарастырады, теориялық шолулар этноәдіснама мен әңгімелерді талдауды өз бағдарларына кіргізе бастады. Өкінішке қарай, этноәдіснамашылар басқа әлеуметтану теориясының идеяларын бір арнаға тоғыстыру туралы мәселе талқыламайды. Этноәдіснамашылар басқа теориялардың этномедиялық көзқарастарды біріктіруге толық дайын екенін сезінеді, бірақ олар өзара қарым-қатынасқа онша құлықты емес.

Этноәдіснама және микро- және макротәртіп

Гилберт (1990) этноәдіснама мен микро- және макротәртіп арасындағы қарым-қатынастарды талдайды. Бұрын көргеніміздей, Гилберт этноәдіснаманың микроәлеуметтану екені туралы әдеттегі идеядан бас тартады, сөйтіп, оның пікірінше, ол макроәлеуметтану ретінде қарастырылмайды. Гилберт этноәдіснама «микроқұрылым мен макроқұрылымды, сонымен қатар «осы екеуінің арасындағы» кез келген байланысты өндірудің әдісі болып саналатын әлеуметтік практикаларға [мүшелік практикалар] қатысты болғандықтан, ол «micro-macro» мәселесінен «арылады» деп тұжырымдайды (1990:794).

Гилберт, қате пайым жасап (13-тарауды қараңыз), микро-макробайланысты бірқатар құрылымдық мәселелермен ғана шектейді. Демек, микроқұрылымдарға, макроқұрылымдарға және олардың арасындағы байланысқа назар аударады. Гилберттің пікірінше, этноәдіснамашылар кез келген деңBD

гейдегі құрылымдарға «бейтарап». Этноәдіснамашылар микро- және макроқұрылымдармен айналысудың орнына мүшелікке, «этноәдіснамашыларға», жалпы алғанда, «құрылымдық өндіріске» мүдделі. Демек, этноәдіснамашылар «ірі ауқымды институттық (макро) құрылымға немесе кішігірім, тығыз (микро) құрылымға тәуелсіз топ мүшелері арқылы және олар үшін әлеуметтік құрылымды қалыптастыруға, сақтауға, қолдауға және жаңғыртуға» мүдделі (Hilbert, 1990:799).

Гилберт микро-макробайланыс мәселесінен арылуға қызмет ететін, өзі атағандай, этноәдіснаманың «түбегейлі тезисін» ұсынады:

> «Конверсациялық сарапшылар бақылайтын, бірақ қатысушылар, сірә, біле алмайтын эмпирикалық құбылыстар және ... қатысушылар бағдарланатын, тиісті деп қабылдайтын, дегенмен әлеуметтану үшін эмпирикалық емес және қолжетімсіз болып саналатын құрылымдық құбылыстар (нәзік жолмен) ... *ұқсас құбылыстар* болып табылады».
>
> (Hilbert, 1990:801)

Басқаша айтқанда, этноәдіснамашы үшін микро-макроқұрылымдар арасында ешқандай айырмашылық жоқ, өйткені олар бір мезгілде пайда болады. Алайда этноәдіснамашылар да, басқа әлеуметтану теориашылары да микромакромәселесіне түпкілікті шешім ұсына алмады. Гилберттің пайымы да әлсіз болды, ол осы мәселені микро- және макроқұрылымдардың байланысын қарастырудан арыға жылжыта алмады. 13-тараудан көретініміздей, бұл мәселе мұндай байланыспен шектелмейді. Дегенмен этноәдіснамашылар осы сұраққа мықтап ден қойды, шын мәнінде, радикалды көзқарас ұсынып, микро- және макроның бірдей құбылыс екенін айтты. Микро-макромәселесін шешудің жалғыз жолы – бұл екі деңгейді бөлуден бас тарып, оларды жалпы бір процестің ажырамас бөлігі ретінде қарастыру.

Қорытынды

Бұл тарау әлеуметтану мен әлеуметтану теориясының аса айрықша түрі – этноәдіснамаға арналған. Этноәдіснама – қоғамның қарапайым мүшелерінің күнделікті өмірде қолданатын түрлі практикалық іс-әрекеттерін зерттеу. Адамдар өздерінің күнделікті міндеттерін әртүрлі икемді әрекеттер арқылы орындайды. Этноәдіснама жылдан-жылға әртүрлі бағытта дамып келеді. Дегенмен этноәдіснаманың екі негізгі түрі бар: институттық зерттеулер және конверсациялық талдау.

Біз этноәдіснаманың бірнеше ерте мысалдарын, соның ішінде «қалыптан тыс эксперименттер», сондай-ақ Гарфинкельдің Агнес туралы танымал зерттеуін және «оның» әйел болу (ол шын мәнінде ер болғанмен) үшін жасаған әрекеттерін қарастырдық. Бөлімнің негізгі бөлігі этноәдіснаманың түп тамыры болып саналатын – әңгімелер мен институттарды зерттеуге арналған. Әңгімелесуді зерттеуге қатысты талқылауда адамдардың күлуге, қол соғуға, мақұлдамауға лайықты жағдайды анықтай білу сияқты мәселелер қамтылған. Біз сондай-ақ бірнеше институттық зерттеулерді, соның ішінде медиациялық тыңдауда түйіндерді шешу жолдарын қарастыратын мәселелерді талдадық.

Этноәдіснамашылар негізгі дәстүрлі әлеуметтануды қатты сынға алады. Мысалы, негізгі әлеуметтанушылар, шын мәнінде, адамдардың әрекеттерін зерттеуші емес, оларға әлеу-

меттік нақты өмір сезімін зорлап міндеттеуші сипатында көрінеді. Әлеуметтанушылар әлеуметтік әлемді өздерінің тұжырымдамаларын күштеп таңу, статистиканы қолдану арқылы және т.б. әртүрлі тәсілдермен бұрмалайды.

Әлеуметтанушыларды тақырыпты және ресурстарды шатастырғаны үшін айыптайды, яғни күнделікті әлемді өзіндік тақырып ретінде емес, ресурс ретінде пайдаланады деп сынайды.

Этноәдіснамада әртүрлі қиыншылықтар мен қарама-қарсылықтар бар, атап айтқанда, оның әлеуметтанудың негізгі бағытынан шығып қалуы, танымдық үрдістерден шеттеуіне байланысты айыптаулар, әлеуметтік құрылымдарды лайықты түрде зерттеуге қабілетсіздігі, түпкі сапасын түбегейлі жоғалтуы, этноәдіснамашылар мен конверсациялық талдаушылар арасындағы шиеленіс. Бөлім интеграция мен синтездеу жөніндегі этноәдіснама ішіндегі кейбір жұмыстарды талқылаумен аяқталады. Алайда этноәдіснаманы басқа әлеуметтану теориясына жат, өгей санайтындар да баршылық.

Ескертпелер

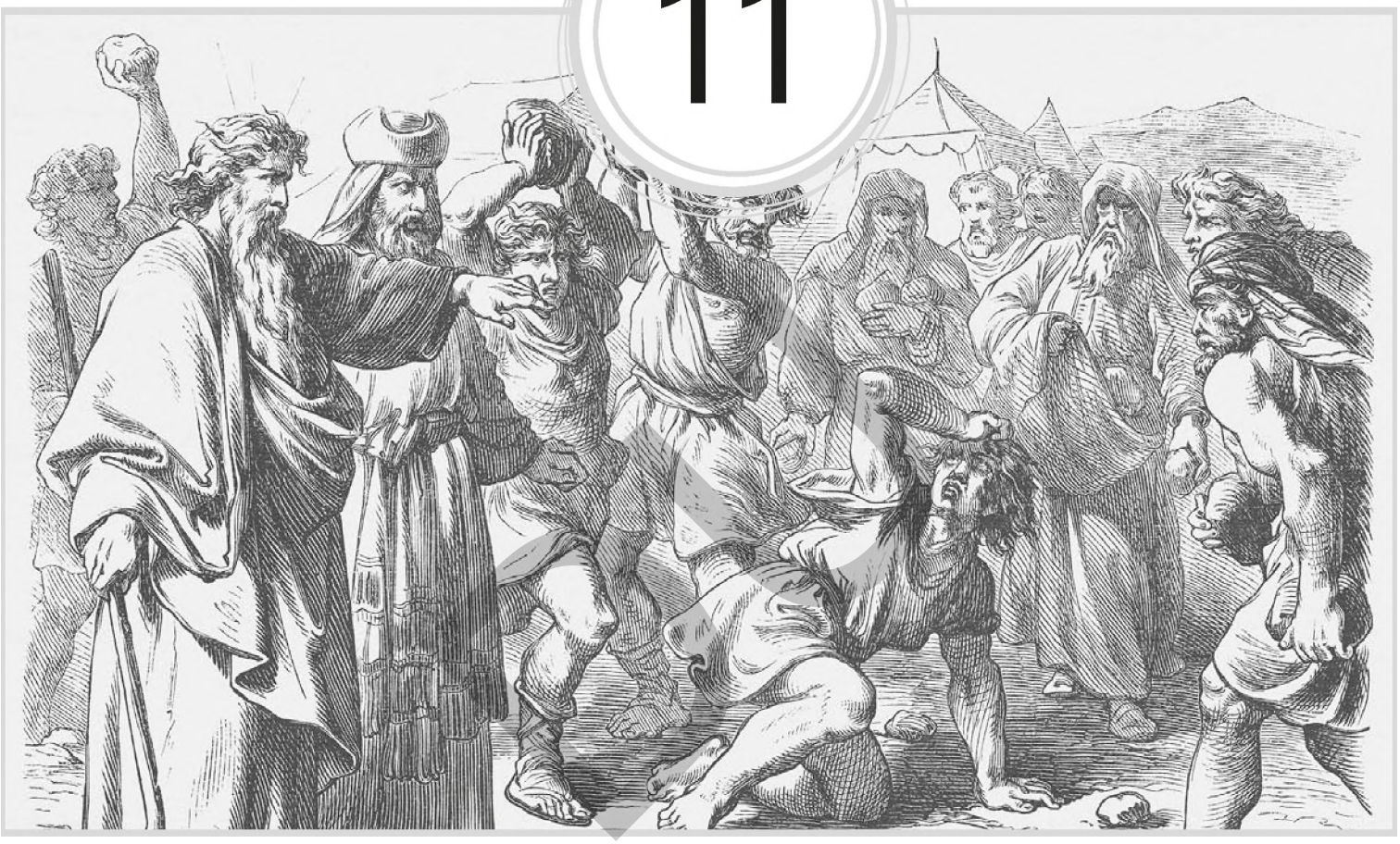
1. Этноәдіснамалық жұмыстың тағы бір бөлігі ғылымды, әсіресе математика, астрономия, биология және оптика сияқты салаларды зерттеумен айналысады (Lynch, 1985, 1993). Этноәдіснаманың қалған бөліктерімен бірге, бұл саладағы зерттеулер математика мен ғылым тарихындағы кейбір ұлы жаңалықтар ашу барысында ғалымдар қолданатын практикалық ақылға қонымды процедураларға шоғырланады. Ғалымдар жасаған жұмыстарға, сондай-ақ олармен сөйлесуге болатын тақырыпқа назар аударады. Этноәдіснамашы ғалымдар күнделікті негізде жұмыс істейтін «жұмыс үстелі практикасымен» айналысады.

2. Конверсациялық талдауды этноәдіснаманың бір түрі ретінде қарастыратын болсақ, конверсациялық талдаудың Харви Сакстың (Гарольд Гарфинкельдің емес, Эрвинг Гоффманның шәкірті болған; (Jacobsen, 2007) жұмысымен тамырлас екенін айта кеткен жөн және ұзақ жылдар бойғы тәжірибе нәтижесінде мүдделердің айрықша жиынтығы қалыптасты.

3. Гарфинкельдің Агнес түсіндірмесіне байланысты қызықты пікірталастарға қатысты Дензинді (1990, 1991), Гилбертті (1991), Линч пен Богенді (1991) және Майнардты (1991) қараңыз.

4. Мінберден қуу, қол соғу сияқты қатысушылардың әрекетінен кейін іске асуы мүмкін, бірақ басқа процесс те жүреді және біз мұнымен шектелмейміз.

11



Айырбас, желілік және рационалды таңдау теориялары

Тарау мазмұны

Айырбас теориясы
Желілік теориясы
Желілік айырбас теориясы
Рационалды таңдау теориясы
Сын-пікірлер

Бұл бөлімде біз бір-бірімен байланысты үш теорияға – айырбас теориясына, рационалды таңдау теориясына және желілік теориясына назар аударамыз. Рационалды таңдау теориясы айырбас теориясын, әсіресе актордың рационалды әрекет туралы ойларын дамытқан интеллектуалды әсерлердің бірі болды. Алайда қазіргі айырбас теориясы рационалды таңдау теориясының әсерін көрсету барысында, оның өзі де басқа интеллектуалды бағыттардан әсер алып, өз саласының аясында бірегей бағыттарды қалыптастырды (Willer and Emanuelson, 2008). Осылайша қазіргі айырбас және рационалды таңдау теориялары бір-бірімен соншалықты сабақтаспайды. Ірі-гелі айырмашылықтарының бірі – рационалды таңдау теорияшылары жеке таңдау шешіміне баса назар аударса, айырбас теорияшылары үшін зерттеу бірлігі – әлеуметтік қарым-қатынас. Соңғы уақытта айырбас теорияшылары әлеуметтік қарым-қатынас желілеріне ерекше көңіл аудара бастады және бұл қадам олардың желілік теориясымен байланысуына себептесті. Желілік теориясының рационалды таңдау теориясымен ортақтығы бар, алайда ол адамдардың рационалдығы туралы пікірді мойындамайды (Mizruchi, 1994). Жалпы, алдыңғы екі бөлімде қарастырылған теорияларға қарағанда бұл теориялар позитивистік бағдарды ұстанады.

Айырбас теориясы

Молм мен Куктың (1995; Cook and Rice, 2001, 2005; Lovaglia, 2007) ізін қуа отырып, біз айырбас теориясының даму тарихына шолуды оның бихевиористік негіздерінен бастаймыз.

Бихевиоризм

Бихевиоризм психологияда жақсы танымал, бірақ әлеуметтануда ол – мінез-құлық әлеуметтануына (Baldwin and Baldwin, 1986; Bushell and Burgess, 1969) тікелей әсерін, әсіресе айырбас теориясына (Molm, 2005a) жанама әсерін тигізді. Мінез-құлық әлеуметтанушысы актор мінез-құлқының қоршаған ортаға әсері мен оның актордың кейінгі әрекеттеріне әсері арасындағы байланысты зерттейді. Бұл байланыс *«операнттық себептілік»* немесе «мінез-құлықтың өз салдарынан модификациялануы» арқылы жүзеге асатын оқу процесіне негіз болады (Baldwin and Baldwin, 1986:6). Мінез-құлық бастапқыда, сәби кезін-

де кездейсоқ мінез-құлық ретінде бағалануы мүмкін. Мінез-құлық өзі әрекет ететін ортаға, ол әлеуметтік не физикалық болсын, әсер етеді және өз кезегінде әртүрлі жолмен оған кері «әрекет етеді». Бұл реакция – оң, теріс немесе бейтарап – акторлардың кейінгі әрекеттеріне ықпал етеді.

Егер реакция қолдау тапса, болашақтағы ұқсас жағдайларда ондай әрекеттер қайталанады. Егер реакция жанға бататындай немесе жазаланатындай болса, мінез-құлықтың болашақта қайталануы екіталай. Мінез-құлық әлеуметтанушысы қоршаған орта реакциясының *тарихы* немесе қазіргі мінез-құлықтың салдары мен табиғаты арасындағы байланысты зерттеуге мүдделі. Осы мінез-құлықтың бұрынғы салдары оның қазіргі күйіне ықпал етеді. Өткен кезеңдердегі белгілі бір мінез-құлықтың сырына үңіле отырып, біз актордың қазіргі жағдайда соған ұқсас мінез-құлық танытатынын болжай аламыз.

Бихевиористердің қызығушылығын тудыратын құбылыстардың бірі – сыйақы (немесе күшейтуші) мен шығындар (немесе жазалар). Сыйақылар олардың мінез-құлқын нығайту (яғни күшейту) сипатымен анықталады, ал шығындар мінез-құлықтың қайталану ықтималдығын азайтады. Төменде көрсетілетіндей, жалпы алғанда, мінез-құлық, әсіресе сыйақы мен шығындар туралы идеялар ерте айырбас теориясына елеулі ықпалын тигізді.

Рационалды таңдау теориясы

Рационалды таңдау теориясының негізгі ұстанымдары неоклассикалық экономикадан (сонымен бірге утилитаризм мен ойын теориясынан; [Levi, 1990; Lindenberg, 2001; B. Simpson, 2007]) алынған. Дебра Фридман мен Майкл Хечтер (1988) әртүрлі модельдер негізінде өздері «қаңқалық» деп атаған рационалды таңдау теориясының моделін жасады.

Рационалды таңдау теориясының зерттеу пәні – акторлар. Акторлар мақсатты бағытталған немесе интенционалды болып жіктеледі. Демек, акторлардың өз әрекеттері, бағытталған мақсаттары бар. Сонымен қатар акторлардың ықыластары (немесе құндылықтары, пайдалылығы) болады. Рационалды таңдау теориясын бұл ықыластар немесе олардың бастау көздері қызықтырмайды. Маңыздысы – іс-қимылдың актордың ықыластар иерархиясына сәйкес келетін мақсаттарға қол жеткізу үшін орындалуы.

Рационалды таңдау теориясы акторлардың мақсаттары мен ниеттерінен басталуына қарамастан, ол әрекеттердің, кем дегенде, екі негізгі шектеуін ескеруі керек. Біріншісі – ресурстардың жетіспеушілігі. Акторлар әртүрлі ресурстарға ие, сондай-ақ олардың басқа ресурстарға қол жеткізу мүмкіндігі әртүрлі. Көптеген ресурстары бар адамдар үшін мақсатқа жету салыстырмалы түрде оңай болуы мүмкін. Дегенмен ресурстары аз немесе тіпті жоқ адамдарға мақсатқа қол жеткізу қиын немесе мүмкін емес болуы ықтимал.

Ресурстардың жетіспеушілігіне *балама шығындар* идеясы тікелей байланысты (D. Friedman and Hechter, 1988:202). Мақсатқа ұмтылуда акторлар өздерінің ең маңызды әрекеттерінен бас тартуға жұмсалатын шығындарды бағалауы керек. Егер де акторлардың ресурстары аз және соның салдарынан олардың осы мақсатқа қол жеткізу мүмкіндіктері біршама болып және соған деген ұмтылыс екінші кезектегі мақсатқа қауіп төндірген жағдайда, акторлар басты мақсаттан бас тартуы мүмкін. Акторлар өздерінің пайдасын[1] барынша арттыруға тырысады және соған сәйкес бұл әрекет бастапқы

ДЖОРДЖ КАСПАР ХОМАНС

БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ

Photograph courtesy of the American Sociological Association

Қалай әлеуметтанушы болғаным туралы мен басқа жарияланымдарымда сипаттадым. Ол, негізінен, кездейсоқ іс болған еді, (For a full autobiography, see Homans, 1984). Менің әлеуметтанумен тұрақты түрде айналысуым Гарвард Бизнес мектебінде 1933 жылдан бергі профессорлар Лоуренс Хендерсон және Элтон Мэйомен бірге қызмет істеген кезімнен басталды. Хендерсон – биохимик, өнеркәсіптік жұмыстың физиологиялық сипаттамаларын, Мэйо – психолог, адами факторларды зерттеді. Кейінірек Мэйо Чикагода орналасқан «Батыс Электрик» компаниясының Хоторн зауытында өзінің әйгілі зерттеулерін жүргізді.

Мен Мэйо басшылық еткен оқулар мен пікірталастар курсына қатыстым. Мэйо өзінің студенттерінен негізгі кітаптармен бірге көрнекті әлеуметтік антропологтердің, атап айтқанда, Малиновскийдің, Рэдклифф-Брауның және Фирттің бірқатар кітаптарын оқуын өтінді. Мэйо біздің осы еңбектерді оқу арқылы қарапайым қоғамдағы әлеуметтік салттардың қазіргі қоғамдағыларға қарағанда нәтижелі жұмысқа қалай септігін тигізгенін түсінгенімізді қалады.

Мені олар мүлде басқа жағынан қызықтырды. Сол күндерде мәдени антропологтер интеллектуалды түрде басымдыққа ие болды және менің Клайд Клакхон сияқты осы топтағы достарым әр мәдениеттің өзінше ерекше болғанын насихаттады. Керісінше, мен оқығанымнан қарапайым қоғамның кейбір институттары уақыт және кеңістік бойынша алшақ орындарда бір-бірін қайталайтынын, сондықтан олардың бір-бірінен алып пайдаланатындай өзара байланысы болмағанын түсіне бастадым. «Мәдениеттер бірегей болған жоқ және олардың ұқсастығы «тек адамзат табиғаты бүкіл әлемде бірдей болған» деген болжам арқылы түсіндірілуі мүмкін еді. Ұқсас жағдайларда әрекет ететін адамдар бір-бірінен тәуелсіз ұқсас институттарды құрды. Бұл көзқарас сол уақытта көпшілікке танымал болған жоқ. Қазір де жағдайдың өзгергеніне сенімді емеспін.

Сол уақытта мен шағын адам топтарын, яғни қазіргі және қарапайым түрлерін зерттеуге бағытталған біршама нақты немесе «далалық» зерттеулермен таныстым. Екінші дүниежүзілік соғыста әскери-теңіз флотында борышымды өтеуге шақырылған кезімде, осы материалдарды теңізде ұзақ қарап отырып зерттедім. Кенеттен мен осы зерттеулерді олардың барлығын ортақ ұғымдар арқылы сипаттауға болатынын түсіндім. Бірнеше күннің ішінде осындай тұжырымдамалық сызбанұсқаны жасадым.

Соғыс аяқталғаннан кейін Гарвардта штаттық лауазымда *The Human Group* («Адамдар тобы») деп аталған кітаппен (1950) жұмыс істей бастадым. Ол менің жасаған тұжырымдамалық сызбанұсқамды қарастырылған зерттеулерге қолдануға бағыттады. Осы жұмыстың барысында тұжырымдамалық сызбанұсқа ғылымның бастапқы нүктесі ретінде ғана пайдалы деген ой келді. Ұғымдарды бір-бірімен байланыстыратын қағидаларды табу қажет болды. *«Адамдар тобында»* мен таңдаған топтарды сипаттауға лайық сондай бірқатар қағидалар ұсындым.

Мен профессор Толкотт Парсонсты бұрыннан білетінмін, онымен әлеуметтік қатынастар департаментінде тығыз байланыс орнаттым. Ол әлеуметтану саласындағы жетекші теорияшыл еді.

ДЖОРДЖ КАСПАР ХОМАНС

Ол теория деп атаған нәрселер тек тұжырымдамалық схемалар болып табылады және теория кем дегенде бірнеше қағиданы қамтымаса, теория бола алмайды деп шештім. Менің бұл көзқарасымның дұрыстығына ғылыми философия бойынша бірнеше кітап оқығаннан кейін сенімді бола бастадым.

Теорияны ұсыну үшін жалғыз қағида жеткіліксіз. Оны түсінуге феномен теориясы септігін тигізді. Түсініктеме жалпыға бірдей төменгі тәртіпті бір немесе одан да көп қағидалардың берілген немесе шекаралас шарттармен, не болмаса параметрлермен байланысты жалпы қағидалардан логикалық түрде туындайтынын көрсетеді. Мен осы мәселеге қатысты өз ұстанымымды *The Nature of Social Scienc* («Әлеуметтік ғылымның табиғаты») атты кітабымда (1967) жеткіздім.

Содан кейін мен өзімнен *«Адамдар тобында»* тұжырымдаған эмпирикалық қағидалар мен әлеуметтік психологиядағы далалық және тәжірибелік зерттеулерді оқығаннан кейін назарымды аударған қағидаларды түсіндіру үшін қандай жалпы қағидалар қолдануға болатыны туралы сұрадым. Жалпы қағидалар бір ғана шартқа сәйкес келуі керек: менің бастапқы түсінігім бойынша, олар жеке адамдарды адамзат мүшелері ретінде сипаттауы қажет.

Мұндай қағидалар әлдеқашан анықталып қойған еді, мен оларды өзім ойлап шығара алмас едім. Олар менің ежелгі досым Б.Ф. Скиннер және басқа да ғалымдар анықтаған мінез-құлықтық психологияның қағидалары болып шықты. Олар адамның физикалық ортадағы жеке әрекеттерін де, оның басқалармен өзара әрекеттесу кезіндегі мінез-құлқын да жақсы сипаттап берді. *Social Behavior* («Әлеуметтік мінез-құлық») атты кітабымның екі басылымында (1961 және 1974 жылдары түзетілген) мен осы қағидаларды тиісті жағдайда біркелкі тұрақты әлеуметтік құрылымдардың пайда болуын және құрылымдардың оларды құруға ниеттенбеген индивидтердің әрекеттері арқылы сүйемелдену жолдарын түсіндіруде пайдаландым. Мен бұл мәселені әлеуметтанудың ең басты негізі деп танимын.

Құрылымдар құрылғаннан кейін оларға кіретін немесе олармен байланысқа түсетін адамдардың мінез-құлқына одан әрі әсерін тигізеді. Бірақ бұл әсер бастапқыда құрылымдардың құрылуы мен сақталуын түсіндірген қағидалардың өздеріне түсініктеме береді. Құрылымдар бұл қағидалар қолданылатын жаңа жағдайларды қамтамасыз етіп қана қояды. Менің әлеуметтануым ұжымдық емес, жеке-дара болып қала береді.

(Джордж Хоманс 1989 жылы қайтыс болды. [See Bell, 1992, for a biographical sketch of Homans. See also Fararo, 2007; Molm, 2005b]).

мақсатқа қол жеткізу мүмкіндігі мен оның екінші кезектегі ең бағалы мақсатқа қол жеткізу мүмкіндігі арасындағы байланысты айқындайды.

> «Жеке әрекетке шектеулердің екінші көзі – әлеуметтік институттар. Фридман мен Хечтердің пікірінше, индивидтің әрекеттері әдетте туғаннан өлгенге дейін отбасылық және мектеп ережелері; заңдар мен қаулылар; шұғыл шаралар; шіркеулер, синагогалар мен мешіттер; ауруханалар және жерлеу бюролары бойынша шектеледі. Жеке тұлғалар үшін қолжетімді іс-қимыл бағыттарының жиынтығын шектеу арқылы ойынның күштеп міндеттейтін ережелері, соның ішінде нормалар, заңдар, күн тәртібі және дауыс беру әлеуметтік нәтижелерге жүйелі түрде әсер етеді».
>
> (D. Friedman and Hechter, 1988:202)

Бұл институттық шектеулер белгілі бір әрекеттерді ынталандыруға және басқалардан бас тартуға көмектесетін оң және теріс санкцияларды қамтамасыз етеді.

Фридман мен Хечтер рационалды таңдау теориясына негіз болатын екі ойды атап өтеді. Біріншісі – агрегация механизмі немесе «әлеуметтік нәтижеге қол жеткізу үшін біріктірілген жеке әрекеттер», іске асыратын процесс (D. Friedman and Hechter, 1988:203). Екіншісі – рационалды таңдау жасаудағы ақпараттың маңыздылығы. Кезінде, актерлар ашық әрекеттердің балама курстары арасында мақсатты таңдау жасау үшін барынша толық немесе, кем дегенде, жеткілікті дәрежедегі ақпаратқа ие болуы тиіс деп есептелді. Алайда қолда бар ақпараттың саны немесе сапасы өзгермелі және бұл өзгермелілік актерлардың таңдауларына терең әсер ететіні – бұл күнде жұрт мойындаған шындық (Heckathorn, 1997).

Ертеректе қалыптасу кезеңінде айырбас теориясына рационалдықтың рудиментарлы теориясы әсер етті. Кейінірек осы тарауда біз рационалды таңдау теориясын қарастырғанда онымен байланысты кейбір күрделі тұстарды талқылаймыз.

Джордж Хоманстың айырбас теориясы

Джордж Хоманстың айырбас теориясының өзегі іргелі идеялар жиынтығында жатыр. Оның кейбір ұсыныстары, кем дегенде, өзара әрекеттесуші екі адамға қатысты болғанымен, Хоманс олардың психологиялық қағидаларға негізделгенін дәлелдеді. Хоманстың айтуынша, олар екі себептен психологиялық құбылыс болды. Біріншіден, «оларды әдетте өздерін психолог деп атайтын адамдар мәлімдейді және эмпирикалық тұрғыда тексереді» (Homans, 1967:39–40). Екіншіден, ең бастысы, олар қоғамдағы индивид пен қатынасу деңгейіне байланысты психологиялық үдеріс болып табылады: «олар топтар мен қоғам туралы қағидалардан гөрі жеке адам мінез-құлқына қатысты қағидалар; *адамның адам ретіндегі мінез-құлқы* жалпы психологияның саласы болып саналады» (Homans, 1967:40; italics added). Осы ұстанымның нәтижесінде Хоманс өзін «аталған және ол жағымсыз сөз – психологиялық редукционист» (1974:12) ретінде мойындады. Хоманс үшін редукционизм – бұл «аталған ғылым мен [тап осы жағдайда әлеуметтану] басқа аталған ғылымның [тап осы жағдайда психологияның] жалпы қағидалар логикасына қалай сүйенетінін көрсететін процесс» (1984:338).

Хоманс психологиялық қағидаларды жақтағанына қарамастан, жеке адамдарды оқшауланған деп санамады. Ол адамдардың әлеуметтік жан екенін мойындады және өз уақытының көп бөлігін басқа адамдармен өзара қарым-қатынаста өткізді. Ол әлеуметтік мінез-құлықты психологиялық принциптер арқылы түсіндіруге тырысты: «Хоманс ұстанымының пайымдағаны – нәтижелердің адамның мінез-құлқына әсер етуі туралы тұжырымдар болып табылатын психологияның жалпы тұжырымдары, егер нәтижелер физикалық ортадан емес, басқалардан шықса, өзгеріске ұшырамайды» (Homans, 1967:59). Хоманс «өзара әрекеттесуден жаңа нәрсе пайда болады» деген Дюркгеймнің позициясын теріске шығармады. Оның орнына ол пайда болған қасиеттерді психологиялық принциптермен түсіндіруге болатынын айтады, әлеуметтік фактілерді түсіндіру үшін жаңа әлеуметтік қағидаларды енгізудің қажеті жоқ. Ол әлеуметтанудың негізгі ұғымы – норманы мысал ретінде пайдаланды:

> «Әлеуметтік фактінің керемет үлгісі – бұл әлеуметтік норма және топтарға тиесілі топ нормалары көптеген адамдардың мінез-құлықтарын оларға сәйкестендіруге бағытталған әрекеттерін шектейді. Мәселе – шектеуде емес, оның түсіндірілуінде... Норма өзінен-өзі шектемейді: адамдар нормаларды сақтағанда оларды іске асырады, өйткені олар оны таза артықшылық деп түсінеді, сондықтан психология қабылданған артықшылықтың мінез-құлыққа әсерін қарастырады».
>
> (Homans, 1967:60)

Хоманс «ер адамдарды әлеуметтануға қайтарудың» бағдарламасын егжей-тегжейлі сипаттап берді, сондай-ақ психологияға, адамдарға және «қоғамдық өмірдің қарапайым түрлеріне» арналған теорияны әзірлеуге тырысты. Хоманстың пікірінше, бұл теория «әлеуметтік *мінез-құлықты* кем дегенде екі адамның арасындағы материалдық немесе бейматериалдық, азды-көпті пайдалы немесе қымбат іс-әрекет айырбасы ретінде қарастырады» (1961:13; italics added).

Мысалы, Хоманс тоқыма өнеркәсібіндегі механикалық техниканың дамуын, осылайша индустриялық революцияны психологиялық принцип арқылы, яғни адамдар өздерінің сыйақыларын арттыру үшін белгілі бір жолмен әрекет етуі мүмкін деген оймен түсіндірді. Жалпы алғанда, айырбас теориясының ол ұсынған нұсқасында қарапайым әлеуметтік мінез-құлықты пайда және шығын тұрғысынан түсіндіруге тырысты. Оған танымал «әріптесі және досы»Толкотт Парсонстың құрылымдық-функционалдық теориялары өз әсерін тигізді. Ол мұндай теориялар «кез келген нәрсені түсіндіруден басқа, барлық қасиеттерге ие» деп бекітеді (Homans, 1961:10). Хоманс құрылымдық функционалистердің концептуалдық категориялар мен сызбанұсқаларды ойлап табуынан да артық нәрсе жасады. Хоманс ғылыми әлеуметтанудың мұндай категорияларға мұқтаж екенін мойындады, алайда әлеуметтану да «категориялар арасындағы қарым-қатынастар туралы жалпы қағидалар жиынтығын қажет етеді, себебі оларсыз түсіндіру мүмкін емес. Қағидаларсыз ешқандай түсінік жоқ!» (1974:10). Осылайша Хоманс психологиялық деңгейді есепке алатын осы қағидаларды дамытуды өзіне міндет етіп қойды, сөйтіп ол айырбас теориясының негізін қалады.

Social Behavior: Its Elementary Forms («Әлеуметтік мінез-құлық: оның қарапайым формалары») [1961, 1974][2] еңбегінде Хоманс өзінің айырбас теориясын мінез-құлық психологиясы мен қарапайым экономика (рационалды таңдау теориясы) негізінен алғанын мойындады. Шын мәнінде, Хоманс (1984) өзінің теориясының «айырбас теориясы» деп аталғанына өкінеді, өйткені ол оны нақты жағдайларға қатысты қолданылатын бихевиористік психология ретінде қарастырады. Хоманс Б.Ф. Скиннердің бихевиористік парадигмасының мысалын, әсіресе оның көгершіндерді зерттеуін талқылаудан бастаған:[3]

> «Мысалы, зертханада торда аңқау көгершін бар делік. Оның қоршаған ортасын зерттеу үшін қолданатын туа бітті мүшесінің бірі – тұмсық. Көгершін тордың ішінде шұқыланып жүргенде тұмсығымен дөңгелек қызыл нысанаға тиеді, осы мезетті күтіп отырған психологтер немесе автоматты машина оны дәнмен қамтамасыз етеді. Дәлелдер – бұл көгершіндердің мінез-құлықты тағы бір рет қайталау ықтималдығы, яғни оның жай шоқу ғана емес, нысананы шоқу ықтималдығы өседі. Скиннердің тілінде көгершіннің нысананы шоқу мінез-құлқы – *оперант*; оперант

күшейтілді; дән – *күшейткіш*; ал көгершін *операнттық себептілікті* басынан өткізеді. Егер тіліміздің әдеттегі ағылшын тілі болуын қаласақ, біз көгершіннің сыйақы алу арқылы нысананы шоқуды үйренгені туралы айта аламыз».

(Homans, 1961:18)

Бұл мысалда Скиннерді көгершіндер қызықтырды, ал Хоманстың алаңдаушылығы адамдар еді. Хоманстың айтуынша, Скиннердің көгершіндері психологпен нақты айырбас қарым-қатынасқа түспейді. Көгершін біржақты айырбас қарым-қатынасқа түседі, ал адамдар арасындағы айырбас екіжақты болады. Көгершінді дән ынталандырады, бірақ психолог, расында, көгершіннің тұмсығымен қуаттанбайды. Көгершін психолог арқылы физикалық ортаның ұқсас байланысына түседі. Өзаралық болмаған соң Хоманс оны *жеке мінез-құлық* ретінде анықтады. Хоманс мінез-құлықтың мұндай түрін зерттеуді психологке тапсырды, ал әлеуметтанушыларды, «кем дегенде, екі жануардың әрқайсысының әрекеті басқасының әрекетіне серпін беретін (немесе жазалайтын) және сәйкесінше бір-біріне әсер ететін» әлеуметтік мінез-құлықты зерттеуге шақырды (1961:30). Дегенмен, Хоманстың айтуынша, жеке мінез-құлыққа қарағанда, әлеуметтік мінез-құлықты түсіндіру үшін *жаңа қағидалар* талап етілмейді. Скиннердің көгершіндерді зерттеуде дамытқан жеке мінез-құлық заңдары өзара қуаттандырудың күрделілігін есепке алумен бірге, әлеуметтік мінез-құлықты түсіндіреді. Ақырында, Хоманс Скиннерден алынған қағидалардың қажет екенін, зауықсыз болса да, мойындады.

Хоманс өзінің теориялық еңбегінде күнделікті әлеуметтік өзара әрекеттесумен шектелді. Алайда ол өзінің принциптеріне негізделген әлеуметтанудың, ақырында, барлық әлеуметтік мінез-құлықты түсіндіре алатынына сенімі мол болғаны анық. Міне, Хоманс өзін қызықтырған айырбас қарым-қатынастарының бір түрін көрсетуде төмендегі мысалды қолданды:

«Мысалы, екі адам кеңседе құжаттарды рәсімдеу жұмыстарын жүргізіп жатыр. Кеңсе ережелеріне сәйкес әрқайсысы өз ісін өз бетімен жасауы керек немесе көмекке мұқтаж болса, басшыдан кеңес алуы тиіс. Біз Тұлға деп аталатын адамдардың бірі жұмысқа дағдыланбаған және мезгілмезгіл көмек алған жағдайда оны жақсарта және жылдамдата түседі. Ережеге қарамастан, ол жетекшісіне баруды қаламайды, себебі оның қабілетсіздігі оны көтермелеу мүмкіндігіне зиян келтіруі мүмкін. Оның орнына ол біз Басқа деп атайтын басқа адамды іздейді және одан көмек сұрайды. Басқаның Тұлғаға қарағанда тәжірибесі мол, ол өз жұмысын сапалы әрі тез жасай алады, бос уақыты болады және онда бақылаушы ережелерді бұзды деп іздеп, кедергі келтірмейді деп болжауға негіз бар. Басқа Тұлғаға көмектеседі, ал, өз кезегінде, Тұлға оған алғыс айтып, ризашылық білдіреді. Екі адам осылайша бір-біріне көмектеседі және бірін-бірі қолдайды».

(Homans, 1961:31–32)

Осындай жағдайға назар аударып және ойларын Скиннердің қорытындыларына негіздей отырып, Хоманс бірқатар қағидаларды дамытты.

Табыс қағидасы

«Адамдар түрлі іс-әрекет барысында нақты бір әрекеті марапатталған сайын, сол адамның бұл әрекетті қайталауы әбден мүмкін».

(Homans, 1974:16)

Хоманстың кеңседегі «Тұлға – Басқа» мысалын алсақ, бұл ұсыныс адамның басқалардан кеңес сұрауы оның өткен кезеңде пайдалы кеңес алғанымен байланысты екенін білдіреді. Сонымен қатар өткен уақыттарда адамға жиі пайдалы кеңестер берілсе, ол көбінесе көбірек кеңес сұрайды. Сондай-ақ басқа адам өткен уақыттарда жиі қолдауға ие болса, кеңес беруге және оны жиірек беруге дайын болады. Жалпы алғанда, табысқа жетудің қағидасына сәйкес мінез-құлық үш кезеңді қамтиды: біріншіден, адамның әрекеті; екіншіден, марапатталған нәтиже; үшіншіден, бастапқы немесе кейбір қарым-қатынастарда ұқсас әрекеттің қайталануы.

Хоманс табысқа қол жеткізу туралы бірқатар қағидаларды нақтылады. Біріншіден, көбінесе артық марапаттау жиі кездесетін іс-әрекеттерге әкелетініне қарамастан, бұл өзаралық байланыс шексіз жалғаса бермейді. Кейбір жағдайларда адамдар ылғи да осындай жолмен әрекет ете алмайды. Екіншіден, мінез-құлық пен сыйақы арасындағы интервал қаншалықты қысқа болса, адамның мінез-құлқын қайталауы ықтимал. Керісінше, мінез-құлық пен сыйақы арасындағы ұзақ уақыт аралығы қайталанатын мінез-құлықтың ықтималдығын төмендетеді. Ақыр аяғында, Хоманстың пайымдауынша, үзілмелі сыйақылар үнемі қайталанатын әрекеттерге қарағанда қайталанатын мінез-құлықты тудыруы мүмкін. Тұрақты сыйақылар іш пыстыру мен сатиацияға әкеледі, ал тұрақсыз аралықтағы сыйақылар (құмар ойындары сияқты) қайталанатын мінез-құлықты тудыруы мүмкін.

Стимул қағидасы

«Егер бұрын белгілі бір ынталандыру немесе ынталандыру жүйесі марапатталуға негіз болған болса, қазіргі жағдайдағы дәл соған ұқсас ынталандыру да адамды сол бұрынғыдай әрекет жасауға құлшындыруы ықтимал».

(Homans, 1974:23)

Біз тағы да Хоманстың кеңсе мысалына ораламыз: егер бұрын Тұлға және Басқалар кеңес беруді және кеңес алуды жөн көретін болса, онда олар болашақта осындай жағдайларда ұқсас іс-әрекеттерге тартылуы ықтимал. Хоманс одан да төмен жерді мысалға келтірді: «Қараңғы бассейнге қармақ салып, балық ұстаған балықшы қараңғы бассейндерде балық аулауға бейім болады» (1974:23).

Хоманс *жалпылandыру* процесіне қызығушылық танытты, яғни ұқсас жағдайларға мінез-құлықты бейімдеу үрдісі. Балық аулау мысалындағы жалпылаудың бір қыры – қараңғы бассейндерде балық аулап үйренген адам кез келген қараңғы бассейнге барып балық аулай алады. Сонымен қатар балықтан түскен табыстар балық аулаудың басқа түріне дағдыландыруы (мысалы, тұщы судан тұзды суға) немесе тіпті аң аулауға деген құмарлықты оятуы мүмкін. Дегенмен кемсітушілік процесі де маңызды. Демек, актор өткен жолы олжалы болған

нақты жағдайларда ғана балық аулайды. Бір жағынан, егер табысқа жету жағдайлары тым күрделі болса, ұқсас жағдайлар мінез-құлықты ынталандырмауы мүмкін. Егер түбегейлі нәтиже ойлағаннан әлдеқайда ұзаққа созылып кетсе, онда мұндай жағдай іс-әрекетті ынталандырмауы ықтимал. Актор ынталандыруға әсіресе ол құнды болған сайын әбден дәнігіп алуы мүмкін. Шын мәнінде, актор, ең болмағанда, жағдай әлденеше сәтсіздіктен кейін түзелмейінше, релевантсыз ынталандыруларға жауап бере алады. Мұның бәрі – жеке адамның сезімталдығы немесе ынталандыруға назар аударуының көрінісі.

Құндылық қағидасы

> «Адамға өзінің іс-әрекетінің нәтижесі неғұрлым құнды болса, оның іс-әрекетті іске асыру ықтималдығы соғұрлым жоғары».
>
> (Homans, 1974:25)

Кеңсе жағдайын мысалға алар болсақ, әркімнің келесі біреуге ұсынатын сыйақысы құнды болып есептелсе, акторлардың қажет іс-әрекетті орындау ықтималдығы да соған сәйкес жоғары болады. Бұл кезеңде Хоманс сыйақылар мен жазалау тұжырымын ұсынды. Сыйақы – оң мағынадағы іс-әрекет. Сыйақыны ұлғайту қажетті іс-әрекеттің орындалу ықтималдығына әкеледі. Жазалау – теріс мағынадағы іс-әрекет. Жазалау қатайған сайын субъектінің өз қалауы бойынша іс-әрекет ету мүмкіндігі азая береді. Хоманс жазалауды «адамдардың өз әрекетін өзгертуге мәжбүрлеудің тиімсіз құралы» деп санайды, себебі адамдар жазалауға ықпалсыз іс-әрекетпен жауап қайтаруы мүмкін. Еріксіз іс-әрекетті ынталандырмаған жөн, ақыры мұндай іс-әрекет жойылады. Сыйақылардың артықшылықтары бар екені белгілі, алайда олар аз мөлшерде болуы мүмкін. Хоманс бұл тек қана гедонистік теория емес екенін анық көрсетті, сыйақылар материалистік (мысалы, ақшалай) немесе альтруистік (басқаларға көмек) түрінде болуы мүмкін.

Депривация-сатиация қағидасы

> «Адам өткен уақытта белгілі бір марапатты жиі алса, алдағы уақытта алатын сол марапаттың құны азая түседі».
>
> (Homans, 1974:29)

Кеңседе өзгелерге кеңес беру немесе кеңес алу үшін адамдар бір-бірін жиі марапаттауы мүмкін, алайда ол марапат олар үшін құндылығын бірте-бірте жоғалтады. Бұл жерде уақыт шешуші мағынаға ие, егер белгілі бір марапат ұзақ уақыт бойы қайталана берсе, адамдардың қанағаттану ықтималдығы азаяды.

Алайда бұл кезеңде Хоманс өзге екі сыни тұжырымдаманы анықтады: құн және кіріс. Кез келген іс-әрекеттің құны альтернативті іс-әрекет бағытында жоғалтылған сыйақы ретінде анықталады. Әлеуметтік айырбаста кіріс шығындар үшін алынған көбірек сыйақы ретінде қарастырылады. Соңғысы Хоманстың депривация-сатиация туралы болжамдарын өзгертуіне түрткі болды, себебі «адамның іс-әрекеті нәтижесінде алынған пайда неғұрлым көп болса, оның орындалу ықтималдығы соғұрлым жоғары болады» (1974:31).

Агрессия – мақұлдау ұсыныстары

> *«А ұсынысы*: адам өзі күткен сыйақыны алмаса немесе өзі күтпеген жазалауға ұшыраса, ашуланады; агрессиялы іс-әрекетке бейім болады және ондай іс-әрекет нәтижесі ол үшін қымбатқа түсуі мүмкін».
>
> (Homans, 1974:37)

Егер кеңседе адам өзі күткен кеңесті алмаса, ал басқа біреу өзі күткен мадақты естімесе, олардың екеуі де ашулануы мүмкін.[4] Хоманс еңбектеріндегі түңілу және ашу тұжырымдамасына таңғаламыз, себебі олар психикалық жай-күйге қатысты болып көрінуі мүмкін. Іс жүзінде Хоманс «адам қалағанын алмаған жағдайда уайым-қайғыға салынады; бихевиоризмде пурист болжамға мүлдем жүгінбейді, себебі бұл сөз... жанның күйіне байланысты» деп мойындаған. (1974:31). Хоманс бұлай үмітсізденіп, түңілу міндетті түрде ішкі күйге «ғана» қатысты болуы тиіс *емес* екеніне сендіреді. Сонымен қатар ол тек сол адам ғана емес, бөтен адамдар бақылайтын «сыртқы оқиғаларға» қатысты болуы мүмкін.

А қағидасында агрессияны бекіту тек теріс эмоцияларға байланысты, В ұсынысы көбінесе жағымды эмоцияларға ие.

> *«В ұсынысы*: егер адам өзі күткен сыйақыны немесе өзі күткеннен де көп сыйақы алса немесе өзі күткен жазаны алмаса, ол риза болады; ол оң іс-әрекет жасауға бейім болады және ондай іс-әрекет нәтижесі ол үшін бұрынғыдан да құнды бола түседі».
>
> (Homans, 1974:39)

Мысалы, кеңседе адам өзі күткен кеңесті алса, ал келесі бір адам өзі күткен мадақты естісе, олардың екеуі де риза және бір-біріне көбірек кеңес беруі ықтимал. Кеңес және мадақ әрқайсысы үшін ерекше құнды болады.

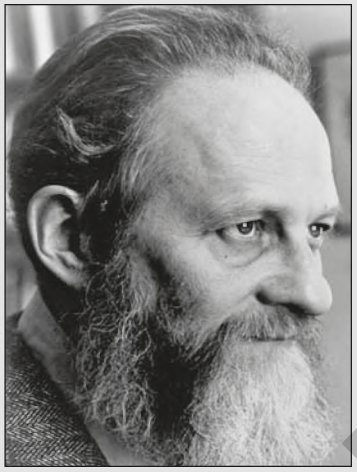
Рационалдық ұсыныс

> «Балама әрекеттер арасында таңдау жасау кезінде адам өзін сол уақытта қалай қабылдағанына байланысты таңдайды, Р ықтималдықпен көбейген V нәтижесі үлкен нәтижеге қол жеткізуге мүмкіндік беретін нәтижені таңдайды».
>
> (Homans, 1974:43)

Бұрынғы ұсыныстар көбіне мінез-құлыққа тәуелді болғандықтан, рационалдық туралы ұсыныстар – рационалды таңдау теориясы Хоманстың көзқарасына әсер еткенін көрсетеді. Экономикалық тұрғыдан алғанда, рационалдық ұсыныстарға сәйкес әрекет ететін акторлар өздерінің коммуналдық қызметтерін барынша арттырады.

Негізінен, адамдар ашық түрдегі әртүрлі балама әрекеттер арқылы есептеулер жасайды. Олар әрбір әрекетке байланысты сыйақылардың санын салыстырады. Сондай-ақ олар, шын мәнінде, сыйақыны алу мүмкіндігін де есептейді. Акторлар сыйақы алуға болатыны екіталай деп санаса, жоғары бағаланған сыйақылар құнсызданады. Керісінше, егер құндылығы төмен сыйақылар тым

ПИТЕР М. БЛАУ
БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ


Photograph courtesy of the American Sociological Association

Питер Блау 1918 жылы 7 ақпанда Австрияның Вена қаласында дүниеге келді. 1939 жылы Құрама Штаттарына қоныс аударып, 1943 жылы АҚШ азаматы болды. 1942 жылы Иллинойс штатындағы салыстырмалы түрде атағы белгісіздеу Элмхерстдегі Элмхерст колледжінде бакалавр дәрежесін алды. Екінші дүниежүзілік соғыс басталғаннан кейін оқуын үзуге мәжбүр болды, сөйтіп АҚШ әскерінде қызмет етті және Қола жұлдызымен марапатталды. Соғыстан кейін, 1952 жылы мектепке оралып, өз оқуын Колумбия университетінің PhD дәрежесін алуымен аяқтады (Bienenstock, 2005).

Блау формалды ұйымдарды зерттеуге қосқан үлесі үшін әлеуметтануда алғаш рет кең танылды. Оның ұйымдарды эмпирикалық зерттеулері мен формалды ұйымдар жөніндегі оқулықтары әлі күнге дейін осы салада кеңінен пайдаланып келеді. 2002 жылы қайтыс болғанға дейін өзінің әлеуметтік зерттеулерін жемісті жалғастырды.

Сондай-ақ ол Отис Дадли Дунканмен бірігіп жазған *The American Occupational Structure* («Американдық еңбек құрылымы») [1967] атты еңбегі үшін 1968 жылы американдық әлеуметтанушылар қауымдастығының беделді Сорокин сыйлығын иеленді. Бұл еңбек әлеуметтік стратификацияны зерттеуге қосылған өте маңызды шығарма болып табылады.

Блау көптеген ғылыми-зерттеуімен танымал болса да, бізді қызықтыратыны оның әлеуметтік теорияға қосқан үлесі еді. Бұл жердегі ерекше атап өтерлік нәрсе – Блаудың екі түрлі теориялық бағдарға қосқан маңызды үлесі. 1964 жылы жазған *Exchange and Powerin Social Life* («Айырбас және әлеуметтік өмірдегі билік») атты кітабы қазіргі заманғы айырбас теориясының негізгі құрамдас бөлігі болып саналады. Блау еңбегінің басты мәні, ең алдымен, шағын айырбас теориясын қалыптастыруға және оны кең ауқымды мәселелерге қолдануға тырысуында болды. Кейбір елеулі кемшіліктеріне қарамастан, ең бастысы, ол үлкен және шағын ауқымды әлеуметтік мәселелерді теориялық тұрғыдан біріктіруге талпыныс жасады. Сонымен қатар Блау құрылымдық теорияның алдыңғы легінде болды. Американдық әлеуметтанушылар қауымдастығының президенті (1973–1974) болған кезеңде осы тақырыпты қауымдастықтың жыл сайынғы жиналысында басты мәселенің бірі ретінде қарастырды. Ол құрылымдық теорияны түсіндіруге және кеңейтуге бағытталған бірқатар кітаптар мен мақалаларды жариялады. Осы саладағы оның кейінгі еңбектері арасында *Structural Contexts of Opportunities* («Мүмкіндіктердің құрылымдық мәнмәтіндері») [1994] және *Crosscutting Social Circles* («Әлеуметтік шеңберлердің қиылысулары») [Blauand Schwartz, 1997] кітабының екінші басылымын атауға болады.

Питер Блау 2002 жылы 12 наурызда қайтыс болды.

қолжетімді болса, олардың құны арта түседі. Осылайша сыйақының құны мен жетістікке жету ықтималдығы арасында өзара әрекеттесу бар. Ең қымбат сыйлықтар – бұл өте құнды және қолжетімділер. Ең пайдасыз сыйақы – бұл бағалы емес және қол жеткізу екіталай сыйақылар.

Хоманс рационалдық туралы ұсынысты табыспен, ынталандырумен және құндылықтармен байланыстырады. Рационалдық ұсыныс бізге адамдардың іс-әрекет жасауы олардың табысқа жету ықтималдығын қабылдауына байланысты болатынын айтады. Бірақ бұл қабылдауды не анықтайды? Хоманс

табысқа жету мүмкіндігінің жоғары немесе төмен болатынын бұрынғы табыстары мен бүгінгі жағдайдың бұрынғы сәтті жағдайларға ұқсас болуымен байланысты деп тұжырымдайды. Рационалдық ұсыныс актордың бір сыйақыны басқа біреуінен неге артық бағалайтынын да айтпайды, бұл үшін бізге құндылық ұсынысы қажет. Осылайша Хоманс өзінің рационалдық принципін мінез-құлық туралы кеңестерімен байланыстырады.

Ақыр соңында, Хоманс теориясында акторды рационалды табыс іздеуші ретінде қарастыруға болады. Алайда Хоманс теориясы психикалық жай-күй мен (Abrahamsson, 1970; Mitchell, 1978) кең ауқымды құрылымдарды зерделеуде әлсіз болды (Ekeh, 1974). Мысалы, Хоманс санаға қатысты «толыққанды дамыған психология» қажет екенін мойындады (1974:45).

Осындай әлсіздіктерге қарамастан, Хоманс жеке мінез-құлық деңгейінде батыл жұмыс істеген бихевиорист болып қалды. Ол: «Қарапайым әлеуметтік мінез-құлықты жеткілікті түрде түсінетін болсақ, кең ауқымды құрылымдарды да түсінуге болады», – деп мәлімдеді. Ол айырбас процестері жеке және қоғамдық деңгейлерде «бірдей» деп тұжырымдайды. Дегенмен әлеуметтік деңгейде «іргелі процестерді біріктіретін жолдар күрделі» екенін жоққа шығармайды (Homans, 1974:358).

Питер Блаудың айырбас теориясы

Питер Блаудың (1964) мақсаты «адамдар мен топтар арасындағы қарым-қатынасты реттейтін әлеуметтік процестерді талдау негізінде әлеуметтік құрылымды түсіну болды. Негізгі сұрақ... Әлеуметтік өмірдің адамдар арасындағы қауымдастықтардың айтарлықтай кешенді құрылымына қалай айналатыны» еді (1964:2). Блау Хоманстың әлеуметтік өмірдің қарапайым түрлері мен күрделі құрылымдарды талдау шеңберін одан әрі кеңейтуге талпыныс жасады: «Бетпе-бет өзара әрекеттесу процестерін зерттеудің негізгі әлеуметтанулық мақсаты – даму үстіндегі әлеуметтік құрылымдарды сипаттайтын жаңа әлеуметтік күштерді түсінуге негіз қалау» (1964:13).[5]

Блау айырбас процесіне ерекше назар аударды, оның пікірінше, айырбас процесі адам мінез-құлқына айрықша әсер етеді және жеке адамдар арасында да, топтар арасында да қарым-қатынастың негізін қалайды. Іс жүзінде Блау тұлғааралық айырбастан әлеуметтік құрылымға, одан әлеуметтік өзгерістерге әкелетін төрт сатылы бір ізділікті қарастырды:

1-қадам: Адамдар арасындағы жеке айырбас трансакциялар... тудырады.

2-қадам: мәртебе мен биліктің дифференциациялауына... әкеледі.

3-қадам: легитимизация және ұйым... тамыр жаяды.

4-қадам: Оппозиция және өзгеріс.

Микродан – макроға. Жеке деңгей туралы айтатын болсақ, мұнда Блаумен бірге Хоманс та ұқсас процестерге қызығушылық танытты. Дегенмен Блау ұсынған әлеуметтік айырбас тұжырымдамасы басқалардың қолдау реакциясына тәуелді адамдардың іс-әрекеттерімен шектелген.

Адамдар әлеуметтік бірлестіктерді құруға себеп болатын көптеген жағдайларға байланысты бір-бірімен жақындасады. Бастапқы байланыстар жасалып

болғаннан кейін, бір-біріне берілетін сыйақылар байланыстарды сақтауға және нығайтуға көмектеседі. Керісінше де болуы мүмкін: сыйақы жетіспеген жағдайда қауымдастық әлсірейді немесе ыдырайды. Айырбасталған сыйақылар ішкі (мысалы, сүйіспеншілік, махаббат, құрмет) немесе сыртқы (мысалы, ақша, физикалық еңбек) болуы мүмкін. Тараптар үнемі бір-бірін тең деңгейде сыйақымен қамтамасыз ете алмайды, айырбастағы теңсіздік болған кезде қауымдастық ішінде биліктің айырмашылығы пайда болады.

Бір тарапта екінші тарапқа қажетті мұқтаж нәрсе болса, бірақ басқа тараптың оған қарымта сыйақысы болмаса, бұл жағдайда төрт балама бар: Біріншіден, адамдар басқа адамдарды өздеріне көмектесуге мәжбүр етуі мүмкін. Екіншіден, олар өздеріне қажетті нәрсені алу үшін басқа ресурс таба алады. Үшіншіден, олар өзгелерден алғысы келетін нәрсесіз де өмір сүруге тырысуы мүмкін. Төртіншіден, ең бастысы, олар қарым-қатынасқа түсу арқылы басқаларға «жалпыланған несие» бере отырып, өзгелерді өздеріне бағындыра алады; кейін басқалар қарсы бірдеңе істеуді көздесе, осы несие арқылы олардың әрекетіне шектеу қоя алады (соңғы нұсқасы, әрине, биліктің маңызды сипаттамасы болып саналады).

Блаудың айқындамасы Хоманстың ұстанымына ұқсас, бірақ Блау өзінің теориясын әлеуметтік фактілер деңгейіне дейін кеңейтті. Ол, мысалы, әлеуметтік өзара әрекеттесу процестерін қоршаған ортаның әлеуметтік құрылымынан бөлек талдау мүмкін емес екенін атап өтті. Әлеуметтік құрылым әлеуметтік өзара әрекеттесуден туындайды, бірақ бұл кезде әлеуметтік құрылымдар өзара әрекеттесу үрдісіне әсер ететін дербес күшке ие болады.

Әлеуметтік өзара әрекеттесу бірінші кезекте әлеуметтік топтар арқылы іске асырылады. Қарым-қатынастар басқа топтардан гөрі көп сыйақы әкелетінін сезгенде ғана адамдар аталған топқа қарай жақындайды. Сол себепті де олар топқа қабылданғандарын қалайды. Бірақ олар топқа қабылдану үшін топ мүшелеріне сыйақы беруі керек. Бұл топ мүшелеріне жаңа адамдардың топқа кіруі пайдалы болатынын дәлелдеу арқылы әсер етеді. Жаңадан қосылғандар топтың байырғы мүшелерін сыйақымен риза қылған кезде қарым-қатынас нығая түспек. Жаңадан келгендердің топ мүшелерін риза қылуға деген құлшынысы өзара үйлесімділік туғызады, бірақ сыйақы арқылы бір-бірін риза қылуға белсенді түрде тырысу топты әлеуметтік дифференциациялауға алып келеді.

Мұндағы парадокс – топ мүшелері жағымды қасиеттерімен серіктес бола алса да, басқа топ мүшелеріне тәуелділік қаупін тудырып, оларға өз басымдығын еріксіз мойындатуы мүмкін. Топтың қалыптасуының бастапқы кезеңдерінде әлеуметтік танылу үшін топ мүшелерінің арасында туындайтын бәсекелестікті осы топтың потенциалдық көшбасшыларын іріктеу сынағы ретінде қарастыруға болады.

Ең жақсы сыйақы алуға лайықты субъектілер бірте-бірте көшбасшылық деңгейге көтеріледі. Сыйлық алуға мүмкіндігі аз топ мүшелері әлеуетті көшбасшылар ұсынған сыйақыларды алуды жалғастыра бергісі келеді, сөйтіп өздерінің қалай кірінтар болғанын білмей де қалады. Сайып келгенде, сыйақы алу мүмкіндігі жоғары адамдар көшбасшы болады, соның нәтижесінде топ дифференциацияланады.

Топтың көшбасшылар мен бағыныштылар болып еріксіз жіктелуі интеграцияның жаңартылуын қажет етеді. Көшбасшының мәртебесін мойындағаннан кейін, ізбасарлардың интеграцияға деген қажеттілігі одан әрі арта түседі. Бұған дейін ізбасарлар өздерінің ең жағымды қасиеттерін көрсеткен. Енді басқа

ізбасарлармен интеграциялану үшін олар өздерінің әлсіз жақтарын көрсетеді. Бұл – шын мәнінде, көшбасшы болғысы келмейтіні туралы қоғамдық декларация. Бұл өзін-өзі кемсіту басқалардың аяушылығы мен оларды әлеуметтік мойындауына әкеледі. Көшбасшы (немесе көшбасшылар) жалпы топтық интеграцияны жақсарту үшін осы деңгейде өзін-өзі кемсітумен айналысады. Кейбір салаларда бағынушылардың артықшылығын мойындай отырып, көшбасшылар бағынудан туындайтын ауыртпашылықты азайтады және топ өмірінің барлық салаларын бақылауды талап етпейтінін көрсетеді. Күштердің бұл түрлері топтың жаңа, сараланған мәртебесіне қарамастан, оны реинтеграциялау үшін қызмет етеді.

Мұның бәрі Хоманстың айырбас теориясын еске түсіреді. Алайда Блау қоғамдық деңгейге көшіп, әлеуметтік ұйымның екі түрін саралады. Айырбас теорияшылармен мінез-құлық әлеуметтанушылары да әлеуметтік ұйымның пайда болуын мойындайды, алайда бұл мәселе бойынша Блау идеялары мен «аса таза» әлеуметтік мінез-құлық арасында күрделі айырмашылық бар екені анықталады. Бірінші түрінде Блау әлеуметтік топтардың пайда болған қасиеттері бұрын талқыланған айырбас және бәсекелестік үрдістерінен туындайтынын мойындады. Әлеуметтік ұйымның екінші түрі кездейсоқ пайда болған жоқ, бірақ белгілі бір мақсатқа жету үшін айқын түрде құрылған, мысалы: пайда табу үшін сатылатын тауарлар, боулингтен турнирлерге қатысу, ұжымдық келіссөздер жүргізу және саяси жеңіске жету. Ұйымның осы екі түрін талқылау барысында Блау әлеуметтік бихевиористер зерделеген «әлеуметтік мінез-құлықтың қарапайым түрлерінің» аясынан шығып кетті.

Осы ұйымдардан басқа Блау олардың шеңберіндегі шағын топтарға да қызығушылық танытты. Мысалы, ол көшбасшылық және оппозициялық топтардың екі ұйымда да кездесетінін айтты. Бірінші типтегі жағдайда бұл шағын топтардың өзара әрекеттесу үрдісінен шығады. Екінші жағдайда көшбасшылық және оппозициялық топтар ұйым құрылымына енгізіледі. Кез келген жағдайда топаралық дифференциациядан қашып құтыла алмайсың және көшбасшылар мен ізбасарлар арасында ұйымішілік оппозиция мен қақтығыстың негізін қалайды.

Хомансқа қарағанда, Блау күрделі әлеуметтік құрылымдарды зерттей отырып, айырбас теориясын әлеуметтік қарым-қатынастар үлгісіне бейімдеу қажет екенін сезінді. Блау шағын топтар мен үлкен ұжымдар арасындағы маңызды айырмашылықты мойындады, ал Хоманс тұтас әлеуметтік мінез-құлықты негізгі психологиялық қағидалар арқылы түсіндіруге тырысқандықтан, бұл айырмашылықты елеусіз деп санады:

> «Ірі ұжымдарды сипаттайтын күрделі әлеуметтік құрылымдар шағын топтардың қарапайым құрылымдарынан түбегейлі ерекшеленеді. Әлеуметтік қарым-қатынас құрылымы шағын топта оның мүшелері әлеуметтік өзара әрекеттесу барысында дамиды. Үлкен қауымдастықтың немесе тұтас қоғамның көптеген мүшелері арасында тікелей әлеуметтік өзара әрекеттесу болмағандықтан, олардың арасындағы әлеуметтік қатынастардың құрылымына басқа механизмдер делдал болу керек».
>
> (Blau, 1964:253)

Бұл мәлімдеме мұқият тексеруді қажет етеді. Бір жағынан, Блау әлеуметтік бихевиоризмді күрделі әлеуметтік құрылымдарды шешу үшін дұрыс парадигма деп санамады. Екінші жағынан, ол әлеуметтік нақтылық парадигмасын жоққа шығарды, себебі ол «бірге жүретін әлеуметтік өзара әрекеттесу мен әлеуметтік анықма ірі көлемдегі ұйымдарда тікелей кездеспейді» деп тұжырымдады. Осылайша, әлеуметтік мінез-құлық парадигмасынан бастап, Блау аса күрделі әлеуметтік құрылымдармен айналысатын өзінің әлеуметтік фактілер парадигмасын негіздеді.

Нормалар және құндылықтар. Блаудың ойынша, күрделі әлеуметтік құрылымдар арасында байланыстырушы механизмдер – бұл қоғамда бар нормалар мен құндылықтар (құндылық консенсусы):

> «Жалпы қоғам қабылдаған құндылықтар мен нормалар бұқаралық ақпарат құралдары арқылы әлеуметтік қарым-қатынасты байланыстыру қызметін атқарады. Олар жанама әлеуметтік айырбас мүмкіндігін тудырады, күрделі әлеуметтік құрылымдардағы әлеуметтік интеграция және дифференциялау процесін, оның ішіндегі әлеуметтік ұйымдастыру мен қайта ұйымдастыруды басқарады».
>
> (Blau, 1964:255)

Басқа механизмдер әлеуметтік құрылымдар арасында делдал болды, дегенмен Блау құндылықтар туралы пәтуаға назар аударды. Алдымен, әлеуметтік нормаларға қарай отырып, «олар тікелей айырбасты жанама айырбасқа ауыстырады» деп мәлімдеді. Топтың бір мүшесі топ нормасына сәйкес келеді және сол сәйкестік үшін құптау алады, сәйкестік топтың сақталуына және тұрақтылығына үлес қосу арқылы жасырын құптау алады. Басқаша айтқанда, топтық немесе ұжымдық білім алу жеке тұлға арқылы айырбас қарым-қатынасына түседі. Оның мәні Хоманс айқындаған жеке тұлғалар арасындағы айырбас жөніндегі қарапайым түсініктен ерекшеленеді. Блау жеке тұлғалар арасындағы айырбасты алмастыратын қоғам және жеке тұлға арасындағы жанама айырбасқа бірнеше мысалдар келтірді:

> «Лауазымды тұлғалар орта буын қызметкерлерінің жұмысына олардан алатын сыйақыларға айырбас ретінде көмектеспейді, бірақ бұл көмекті беру олардың ресми міндеті болып табылады және осы қызметтің орындалғаны үшін олар компаниядан қаржылай сыйақы алады».

> «Жанама айырбастың мысалы ретінде ұйымдастырылған қайырымдылық қызметін келтіруге болады. Бұрындары кедейлерге өзінің себетін алып келетін және олардан алғыс естіп, құрметке бөленетін жомарт бикешке қарағанда, қазіргі ұйымдастырылған қайырымдылықта жеке донор мен қабылдаушының арасында тікелей байланыс та, айырбас та жоқ. Ауқатты кәсіпкерлер мен жоғарғы тап өкілдері қайырымдылық жарналарын содан қайыр көретін адамдардың алғысын алу үшін өткізбейді, оны әлеуметтік ортада кең таралған нормативті орындау үшін және өз құрбыларының қошеметіне ие болу үшін жасайды».
>
> (Blau, 1964:260)

Норма түсінігі, Блаудың тұжырымдамасы бойынша, жеке тұлға мен қоғамдық ұйымдар арасындағы айырбас деңгейіне, ал құндылық түсінігі қоғамдық *ұжымдар арасындағы* қарым-қатынастың кең әлеуметтік деңгейіне және талдауына жатқызылады. Блау былай дейді:

> «Түрлі үлгідегі қоғамдық құндылықтарды әлеуметтік кеңістік пен уақыт шегіндегі қарым-қатынастың әрекеттесу ауқымын және құрылымын кеңейтуге мүмкіндік беретін әлеуметтік реттеу құралы ретінде түсінуге болады. Әлеуметтік құндылықтарға қатысты келісім әлеуметтік реттеу тәртібін тікелей адам өмірінен бөлек әлеуметтік байланыстар шегінен тыс тарату және әлеуметтік құрылымдардың тіршілігін ұзарту үшін негіз болады. Құндылық стандарттары – екі түрлі мағынадағы әлеуметтік өмірдің құралы. Құндылықтың мәні – әлеуметтік қарым-қатынасты қалыптастырушы құрал; жалпы құндылықтар кең мағынада әлеуметтік ассоциация және қарым-қатынастарды байланыстырушы түйін ретінде түсіндіріледі».
>
> (Blau, 1964:263–264)

Мысалы, *партикуляристік құндылықтар* ынтымақтастықтың негізі және біріктіру құралы ретінде қалыптасады. Бұл құндылықтар патриотизм немесе мектеп, немесе компания беделінің көрінісі сияқты айналасындағы топтардың бірігу қызметін атқарады. Олар ұжымдық деңгейде адамдарды жеке қарым-қатынас арқылы біріктіреді. Дегенмен олар жеке тартымдылықтан тыс интегративті байланыстарды кеңейтеді. Партикулярлық құндылықтар сыртқы топтан ішкі топты дифференциациялайды, сөйтіп олардың біріктіруші функциясын күшейтеді.

Блаудың талдауы бізді Хоманс ұсынған айырбас теориясынан алшақ әкетеді. Хоманс үшін аса маңызды жеке тұлға мен жеке тұлғалық мінез-құлыққа Блау тұжырымдамасында ешқандай мән берілмейді. Оның орнына алдыңғы қатардан түрлі *әлеуметтік фактілер* орын алады. Мысалы, Блау топтарды, ұйымдарды, ұжымдарды, қоғамдарды, нормаларды және құндылықтарды қарастырды. Өзінің талдауында ол ірі ауқымды әлеуметтік бірліктерді байланыстырушы және жоюшы механизмге ерекше назар аударды, бұл әлеуметтік фактілер парадигмасын ұстанушылардың дәстүрлі құралы бола алады.

Блау айырбас теориясын тек ірі қауымдастықтар деңгейіне дейін кеңейтеді деп пайымдайды, дегенмен ол оны танымастай етіп өзгертеді. Ол қарастыратын қарым-қатынас деңгейіне сай процестер жеке тұлғалық деңгейде болып жатқан үдерістен түбегейлі түрде ерекшеленеді. Блау айырбас теориясы шегін кеңейтуге талпыныс жасап, оны макродеңгейлік теорияға өзгертті. Дегенмен жан-жақты алып қарағанда ғалым жеке тұлғалар арасындағы қарым-қатынас бәрібір айырбас теориясының негізгі пәні болып қалатынын жақсы түсінген еді. Әйтсе де ол толықтыруды – макроқұрылымдарды қарастыруды қажет етеді. Блау (1987, 1994) бұл ойын жасырмайды және өзінің соңғы еңбектерінде макродеңгейлік, құрылымдық құбылыстарға ерекше көңіл аударды.

Ричард Эмерсон және оның шәкірттерінің еңбегі

Ричард Эмерсон 1962 жылы билік-бағыну мәселесіне арналған маңызды еңбегін жарыққа шығарды, оның 1972 жылы (1972a, 1972b) жазылған екі эссесін

«әлеуметтік айырбас теориясын дамытудағы жаңа деңгейдің бастамасы деуге болады» (Cook and Whitmeyer, 2011; Molm and Cook, 1995:215).

Молм мен Кук ғылыми еңбектердің жаңа топтамасының пайда болуына үш түрлі фактор әсер еткен деп санайды. Біріншіден, айырбас теориясына Эмерсон бағыну мен билік мәселелеріне қатысты өзінің алдыңғы еңбектерінің кеңейтілген базисі ретінде қызықты. Ғалымға билік аспектісі – айырбас теориясының орталықтандырылғаны екені анық болып көрінді. Екіншіден, ол Хомансқа кездескен қиыншылықтардан алшақ болып, айырбас теориясының негізі ретінде бихевиоризмнің жетістектерін қолдануға болады деп санады. Бір жағынан алғанда, Хоманс және айырбас теориясының басқа да өкілдері адамдар тым рационалды тіршілік иесі ретінде көрсетілгені үшін айыпталды, сонымен қатар Эмерсон актор рационалдығы идеясын қолданбай, бихевиоризм жетістіктерін пайдалану мүмкін деп пайымдады. Басқаша айтқанда, ол Хоманс теориясындағы қателікті қайталамайтынына сенімді болды:

> «Хоманс жеке тұлғалық айырбаспен байланысты мінез-құлықты басқа актордың жәрдеміне негіздей отырып болжады, дегенмен мінез-құлық реакцияларының оперантты психологияда өзіндік мағынасы жоқ. Анықтамаға сүйенер болсақ, ынталандыру – реакцияның жиілігін арттыратын немесе қолдайтын стимул салдарынан туындайды».
>
> (Molm and Cook, 1995:214)

Сонымен қатар Эмерсон макродеңгей құбылысының пайда болуын түсіндіретін тәсілді ойлап таба отырып, редукционизмге қатысты қателіктерді (Хомандың) қайталамауға тырысты. Үшіншіден, нормативті құбылыстарға негізделген түсініктерді қолданған Блаудан айырмашылығы – Эмерсон «әлеуметтік қарым-қатынастар мен әлеуметтік желілерді талдаудың әртүрлі деңгейлерін қамсыздандыратын құрылыс блогы ретінде» қолдана отырып, әлеуметтік құрылым мен әлеуметтік өзгерістерді зерттегісі келді. (Molm and Cook, 1995:215). Сондай-ақ Эмерсон пайымына сәйкес, жеке тұлғалармен бірге аса ірі ұжымдық құрылымдарда (агенттер арқылы әрекет етуші болса да) әрекет етуші субъект бола алады. Осыған орай, Эмерсон оперантты психология принциптерін әлеуметтік құрылым теориясын жасау үшін қолданды.

Эмерсонның 1972 жылғы екі эссесі оның айырбас интегративті теориясына үндес келді. Бұл эсселердің біріншісінде (1972a) әлеуметтік айырбастың психологиялық негізі қарастырылды, ал екіншісінде (1972b) айырбас процесіндегі, сонымен қатар желілік құрылымдағы қарым-қатынас пен макродеңгей мәселелері талданды. Кейінірек Эмерсон өзінің ойын айқындап айтты: «Мен осы салаға арналған айырбас және зерттеу теориясын *желілік құрылымды алмастыру* арқылы талдауды микродеңгейден макродеңгейге кеңейтуге тырысудамын» (cited in K. Cook, 1987:212). Эмерсонның ең беделді ізбасары Карен Кук атап өткендей, соңғы айтылғандардың ішіндегі ең маңыздысы микро- және макродеңгейдің бірігуін түсіндіру болып табылады: «Айырбас желісі түсінігі араланған жеке тұлғалар немесе диадалар және аса ірі топтар немесе жеке тұлғалар жиынтығы (мысалы, формалды топтар немесе ассоциациялар, ұйымдар, саяси партиялар, ауылдастықтар және т.б.) арасындағы концептуалды бос орынды толықтырады» (1987:219).[6]

Эмерсон мен Кук, екеуі де айырбас теориясындағы базалық микродеңгей-

лік алғышарттардан бастайды. Эмерсон, мысалы, былай дейді: «Айырбас бағытында, ең алдымен, адамдардың әлеуметтік өзара әрекеттесу үдерісіне қосатын және қолдайтын пайдасына көңіл бөлінеді» (1981:31). Атап айтқанда, Эмерсон бихевиористік принциптерді «бастапқы шарт» деп есептейді. Эмерсон (1981:33) айырбас теориясы үшін маңызды болып табылатын үш базалық ұсынысты мысалға келтірді:

1. Оқиғалардан пайда табуды көздейтін адамдар «рационалды» әрекеттерге бейім болады, сондықтан осындай оқиғалар болып тұрады.

2. Адамдар ақырында мінез-құлыққа қатысты әрекеттен жалығады да, мұндай оқиғалардың әсері төмендейді.

3. Адамдар әлеуметтік процестер арқылы пайдаға қол жеткізеді, яғни айырбас теориясын ұсына отырып, одан келетін пайдаға тәуелді болады.

Бұл жағдайлардың барлығы жалпыға мәлім, дегенмен Эмерсон 1972 жылғы микродеңгейді талдауға арналған бірінші эссесінде бихевиористік тұрғыдағы айырбас теориясын басқа бағытта атап көрсетеді: «Біздің ең басты мақсатымыз теориялық құрылымға оперантты принциптерді қосуға бағытталды, бұл оперантты психология ісімен айналысудан әлдеқайда қиынға соқты» (1972a:48). Бұл мәселені жүйелеуге тұспа-тұс 1972 жылы Эмерсонның екінші ғылыми еңбегі жарыққа шықты: «Бұл эссенің негізгі мақсаты – *әлеуметтік құрылымды* тәуелді, тұрақсыз өлшем ретінде қарастыру, сол арқылы әлеуметтік айырбас теориясын қалыптастыруды көздейді» (Emerson, 1972b:58). Егер 1972 жылғы бірінші эссе бөлек әрекет етуші субъект және оны қоршаған ортамен (мысалы, көлде балық аулап отырған адам) айырбасқа қарым-қатынасын талдауға арналған болса, онда екіншісі – әлеуметтік айырбас пен олардың желілерге қарым-қатынасын талдауға арналды.

Эмерсонның айырбас теориясының макродеңгейіне сәйкес жеке тұлғалар да, қоғамдық ұйымдар да әрекет етуші субъек ретінде көрінеді. Ғалым олардың арасындағы қалыптасатын айырбас қарым-қатынасын қарастырды. *Айырбас желісі* келесі құрамдас бөліктерден тұрады (Cook et al., 1983:277):

1. Көптеген жеке немесе ұжымдық акторлар бар.

2. Құнды ресурстар акторлар арасында бөлінеді.

3. Барлық әрекет етуші желі акторлары арасында айырбастың көптеген мүмкіндіктері бар.

4. Кейбір айырбас мүмкіндіктері іс жүзінде қолданылатын айырбас қатынастарына айналды.

5. Айырбас қарым-қатынастары бірыңғай желілік құрылымда өзара байланысқан.

Демек, «айырбас желісі» – әрекет етуші акторлар арасында екі немесе одан да көп айырбастың өзара әрекеттесуі арқылы қалыптасқан нақты әлеуметтік құрылым деген сөз (Cook et al., 1983:277).

РИЧАРД ЭМЕРСОН
БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ*

Ричард Эмерсон 1925 жылы Солт-Лейк-Ситиде (Юта штаты) дүниеге келді. Тау бөктерінде туып-өскендіктен, өзен-су, құзар шыңдар мен қарлы мұздықтар оның жанына жақын еді. Эмерсонның ең әйгілі жетістіктерінің бірі – оның 1963 жылы Эверестті сәтті бағындыруға қатысуы болды. Осы шыңға шығу тәжірибесі туралы 1963 жылы *Sierra Club Annual Bulletin-нің* желтоқсан айындағы басылымында *Everest Traverse* («Эвереске көтерілу») атты мақалада баяндалды. Сонымен қатар осы оқиғаға қатысты 1966 жылы *Sociometry* басылымында арнайы мақала жарияланды. Сөйтіп ол Ұлттық ғылыми қордан осы таулы өлкелерге топтық көтерілу кезіндегі күйзелістік жағдайды зерттеуге грант алды. Осы жоба нәтижесінде 1963 жылдың шілдесінде президент Кеннеди Ұлттық Географиялық қоғамның Хаббард медалін иеленді (K. Cook, 2005).

Пәкістанның таулы аймақтарындағы ауыл-қыстақтың қоғамдық өміріне деген сүйіспеншілігі Ричард Эмерсонның әлеуметтік зерттеулеріне сарқылмас шабыт сыйлады. Оның топтағы мінез-құлық, билік және әлеуметтік әсер ету мәселесіне арналған жұмыстарында қарқынды өзара әрекеттесу мен бәсекелестікті көрсету талап етілгендіктен, экспедиция мүшелерімен тығыз қарым-қатынаста болуы көмектесті.

Екінші дүниежүзілік соғыстан соң, Батыс Еуропада әскери қызметтен босап, 1950 жылы ол Юта университетінде қоғамдық ғылымдар бакалавры дәрежесін алды. Одан соң қоғамдық ғылымдар магистрі атанды (1952), Миннесота университетінде әлеуметтану мен қосымша психология мамандығын игеріп, философия ғылымдары докторы (1955) атағын алды. Оның докторлық диссертациясы *The Determinants of Influence in Face to Face Groups* («Қарама-қарсы топтардағы әсер ету детерминанттары») деп аталды.

Эмерсонның алғашқы академиялық қызметі Цинциннати университетінде (1955–1964) басталды. Цинциннатиден шыққаннан кейін Эмерсон былай деп жазды: «Менің жұмысымда қайталанып отырған тақырып билік-тәуелділік мәселесіне арналған мақаламда толықтырылды. Дегенмен бұл теория өткендердің жиынтығы емес, келешекке арналған тірек еді. Менің биліктің құрылымдық және қоғамдық ауқымын теориялық және эмпирикалық тұрғыдан зерттеулерге қатысты нақты жоспарларым бар». Ол 1982 жылы желтоқсан айында кенеттен қайтыс болғанға дейін осы мәселемен түбегейлі айналысты. Бүгінгі таңда оның билік пен тәуелділіктің (Emerson, 1962) байланысын қарастырған еңбегі классикалық туынды ретінде, американдық әлеуметтанудағы көптеген заманауи зерттеулерге әсер етуде.

Оның басқа екі ғылыми еңбегі де әлеуметтанудың дамуына зор ықпал етті. Бұл туындылар 1967 жылы жазылып, кейін 1972 жылы жарияланды. Зерттеулер әлеуметтік айырбас теориясын дайындауға арналды. Бұл жұмысты ол 1965 жылы Вашингтон университетіне қызметке ауысқан кезде жазды. Американың солтүстік-батысы оны өзінің әсем таулары мен сарқырамалары арқылы баурап алған еді.

Эмерсон Вашингтон университетінде жұмыс істеп жүрген кезінде әлеуметтік теорияға ерекше назар аударды. Он жыл бойы (1972–1982) Карен Кукпен бірге әлеуметтік айырбас құбылысын эмпирикалық тұрғыдан зерттеу жұмыстарын жүргізді. Олар Құрама Штаттарында осы бағыттағы зерттеулерді жүргізуге арналған алғашқы компьютерленген зертханада зерттеу бағдарламасын жасады. Бұл зерттеу Ұлттық ғылыми қордың үш гранты арқылы қаржыландырылды.

Эмерсон бұрынғы әріптестері мен шәкірттерінің жүрегінде «ойшыл» бейнесінде қалды. Оның тұлғасының бұл аспектісі жайлы 1960 жылы Роберт Боуэннің *The New Professors* («Жаңа профессорлар») атты еңбегінде жақсы жазылған:

РИЧАРД ЭМЕРСОН

«Сонымен, академиялық (яғни теориялық өмірден алыстағанда) тақырыпты зерттеу құндылығы неде? Басқалар да бұл сұрақты қояды. Мұндай сауалдарға жауап беру қиын, өйткені сұрақ қоюшылар тақырыпқа қызығушылық танытпайды. Мен мұндай адамдарды өмірден алыстап кеткендер деп санаймын».

* Бұл биографиялық шолуды Карен Кук жазған.

Айырбас желісі идеясы екі актор (диадалық айырбас) арасындағы айырбасты ірі макродеңгейдегі құбылыстармен байланыстырады.

Әрбір айырбас қарым-қатынасы өзара байланыс жиынтығынан тұратын үлкен айырбас желісіне енгізіледі. Біріктіру нәтижесінде бір тәуелділіктегі айырбас басқа айырбасқа әсер етеді (Yamagishi, Gillmore and Cook, 1988:835).

Осыған сәйкес, біз екі диадалық айырбас қарым-қатынасы A-B және A-C минималды желіні (A-B-C) ұйымдастырады деп айта аламыз, онда біріншідегі айырбас екіншіге әсер етеді. A, B және C үшін дамып келе жатқан биржалық желіде жай мүше болу *жеткіліксіз*; A-B және B-C айырбастар арасында байланыс болу қажет. Мысалы, Эйб пен Билл кеңсе саясаты туралы ақпарат алмаса алады және Билл мен Кэти қызметтерін ауыстыра алады, бірақ Эйбтің ақпараты Билл мен Кейттің қызметтер айырбасына жағымды немесе жағымсыз әсер етпесе, бұл олардың айырбас желісі бола алмайды.

Маңызды айырмашылық жағымды және жағымсыз айырбас байланыстары арасында болады (Emerson, 1972b). Біріншідегі айырбас екіншіге жағымды әсер еткенде, байланыстар жағымды болып саналады (мысалы, Эйбтің Биллге беретін ақпараттары Биллдің Кэтиге қызмет көрсетуіне көмектеседі), ал біріншідегі айырбас екіншіге кедергі жасаған жағдайда айырбас жағымсыз (Эйб Билл мен Кэтидің қарым-қатынасына кедергі болатындай, Биллге Кэти туралы бірнеше өсек өңгіме айтуына болатын еді) болады.

Билік-тәуелділік. Эмерсон *билікті* «бір актор екінші акторды «қабылдауға» мәжбүрлейтін әлеуетті құндылық деңгейі» ретінде анықтаса, тәуелділік «актор қарым-қатынаста қабылдайтын әлеуетті құн деңгейі» деп қарастырады (1972b:64). Бұл анықтамалар Эмерсонның билік-тәуелділік теориясына алып келеді (Molm, 2007), оны Ямагиши, Гиллмор және Кук былай қорытындылайды: «Айырбас қарым-қатынасындағы бір тараптың екіншіге билігі оның басқа тарапқа тәуелділігінің кері функциясы болады (1988:837; Whitmeyer, 2005b). Тең емес билік пен тәуелділік қарым-қатынастағы үйлесімсіздікке алып келеді, бірақ уақыт өте келе олар аса үйлесімді түрде биліктен тәуелділікке қарай жылжиды. Молм мен Кук (1995) тәуелділікті Эмерсонның жұмысындағы сыни тұжырымдама ретінде қарастырды. Молм атап өткендей, «акторлардың бірбіріне *тәуелділігі* – олардың өзара қарым-қатынасының негізгі құрылымдық көрсеткіштері (1988:109). Эмерсон бастапқыда мәселені былай қарастырған: «1) Актор A-ның актор B-ға тәуелділігі B жанамасы арқылы A мақсатының *ынталандырушы инвестицияларына* тура пропорционал және 2) AB қарым-қаты-

насынан тыс А үшін осы мақсаттарға *қол жеткізуге* кері пропорционал болып келеді» (1962:32). Осылайша, тәуелділік сезімі Эмерсонның билік түсініктемесіне байланысты: «А-ның В-ға билігі тең және В-ның А-дан тәуелділігіне негізделген» (1962:33). А мен В арасындағы өзара байланыста А-ның В-ға, В-ның А-ға тәуелділігі тең болған кезде үйлесімділік бар. Тәуелділікте үйлесімділік жоқ болған жағдайда тәуелділігі әлсіз актор билікке қатысты артықшылыққа ие болады. Осылайша билік – А және В арасындағы *қарым-қатынас* құрылымына салынған мүмкіндік. Билік сонымен қатар қарым-қатынастан сыйақы алу үшін де қолданылуы мүмкін. Тіпті үйлесімді қарым-қатынаста да біршама тең дәрежеде билік пен тәуелділік болады. Билік пен тәуелділік мәселесіне қатысты зерттеулер, ең бірінші, позитивті нәтижелерге – басқалардың сыйақы алуына негізделген. Дегенмен Молм өзінің бірқатар еңбектерінде (1988, 1989, 1994, 1997; Peterson, 2005) билік-тәуелділік қарым-қатынасындағы жазалау билігінің жағымсыз рөлін атап өтті. Демек, билікке сыйақымен де, басқаларды жазалау арқылы да қол жеткізуге болады. Жалпы айтқанда, Молм жазалау күші сыйақы күшінен әлсіз екенін анықтаған, оған себеп – жазалау әрекеті жағымсыз әсер тудыруы мүмкін. Яғни жағымсыз әсерді ушықтыру қаупі – жазалау билігінің маңызды бөлігі болып табылады деген сөз.

Бұл бізді жазалау билігі қауіп элементін сыйақы билігіне қарағанда, аса стратегиялық тұрғыда қолданады деген қорытындыға әкеледі (Molm, 2001).

Дегенмен Молм зерттеулерінің бірінде (1994) жазалау билігінің салыстырмалы түрде әлсіздігін ескертеді және соған байланысты қауіп – сыйақы билігіне қарағанда тиімділігі аз болғанынан емес, оның кеңінен қолданылмайтынына байланысты болуы мүмкін. Молм, Квист және Уизли (1994) жазалауды сыйақы беруге құқы барлар қолданғанда әділетті болып көрінетінін, ал серіктестер сыйақыны күткен кезде бұл әділетсіз және, сәйкесінше, әлсіз ынталандыру ретінде қабылданатынын айтады.

Анағұрлым интегративті айырбас теориясы. Кук, О'Брайен мен Коллок (1990) айырбас теориясын талдаудың түрлі деңгейлеріндегі, соның ішінде өзара байланыстағы жеке тұлғалар, бірлестіктер және ұлттық мемлекеттер арасындағы айырбасқа қатысты ажырамайтын интегративті терминдер арқылы анықтайды. Олар айырбас тарихындағы жұмыстың екі саласын – біреуін айырбастағы әлеуметтік мінез-құлыққа назар аудара отырып, микродеңгейде, ал екіншісін – әлеуметтік құрылымды айырбас ретінде қарастырып, макродеңгейде теңестіреді. Олар айырбас теориясының күші микро- және макроинтеграцияда деп біледі, себебі «бір теория аясында жеке акторларға және жалпы макродеңгейге (немесе жүйелі деңгейде) қатысты қолдануға болатын тұжырымдарды ұсынады, осыған орай, бір деңгейдегі өзгерістердің салдарларын басқа талдау деңгейлерінде қолдануға әрекеттенеді» (Cook, O'Brien and Kollock, 1990:175).

Кук, О'Брайен және Коллок үш заманауи үрдісті үйлестіріп, үшеуін де анағұрлым интегративті айырбас теориясына бағыттайды. Біріншіден, далалық зерттеулерді барынша қолдану арқылы макроскопиялық мәселелерге назар аударды, олардан алынған деректер зертханалық эксперименттердің нәтижесін толықтыруы мүмкін. Екіншіден, олар жұмыстағы басты назардың диадаға және ірі айырбас желілеріне ауысқанын байқады. Үшіншіден, ең бастысы, төменде талқыланған ағымдағы ізденістер айырбас теориясын және құрылымдық әлеуметтануды, әсіресе желілік теориясын бір арнаға жинақтайды.

Сонымен қатар Кук, О'Брайен және Коллок көптеген басқа микротеория-

лардағы түсініктерді біріктірудің тиімділігін талқылайды. Шешім қабылдау теориясы «акторлардың мәмілелерге қатысты таңдау жасау жолдарын» ұсынады (Cook, O'Brien and Kollock, 1990:168). Жалпы алғанда, когнитивті ғылым (соның ішінде когнитивті антропология және жасанды интеллект) «акторлар ақпаратты қалай алатыны, өңдейтіні және қабылдайтыны жайлы көбірек мәлімет» береді (Cook, O'Brien and Kollock, 1990:168). Символикалық интеракционизм акторлар бір-біріне ниеттерін қалай түсіндіретіні туралы ақпарат ұсынады және ол айырбас қарым-қатынастарында сенім мен өзара адалдықты дамыту үшін маңызды. Жалпы, олар өздерінің айырбас теориясының синтетикалық нұсқасы агенттік пен құрылым қарым-қатынастарының өзекті мәселелерін шешуге дайын деп санайды. Олардың ойынша, «айырбас теориясы – құрылымға қатысты мақсатты акторларды нақты тұжырымдайтын әлеуметтік ғылымдардағы теориялық бағыттың шектеулі санының бірі болып саналады» (Cook, O'Brien and Kollock, 1990:172).

Айырбас теориашылары үнемі өз ұстанымдарын басқа бағыттағы теориялар арқылы өңдеп, жетілдірін отыруға тырысты, оның мысалдары көп. Мәселен, Ямагиши мен Кук (1993) айырбас теориясын рационалды таңдау нұсқасы – әлеуметтік дилемма теориясымен интеграциялауға талпынған (Yamagishi, 1995). Әлеуметтік дилемма бағыты атақты тұтқын дилеммасының диадалық тұжырымдамасынан туындағаны сөзсіз. «Әлеуметтік дилемма белгілі бір ынталандыру құрылымының түріне байланысты жағдай ретінде айқындалады, онда 1) егер топтың барлық мүшелері бірге қызмет жасаса, барлығы, сол сәтте; 2) әрбір жеке тұлға үшін бірге қызмет жасамағаны тиімді» (Yamagishi and Cook, 1993:236; Yamagishi, 2005). Өз зерттеулерінің жай-жапсарына қарамастан, Ямагиши мен Кук айырбас қарым-қатынасы және құрылымының сипаты адамдардың әлеуметтік дилеммамен қалай айналысатынына әсер етеді деп санайды.

Хегтведт, Томпсон мен Кук (1993) айырбас теориясын когнитивті процестерге қатысты бірыңғай интеграциялауға тырысты: ол – атрибуция теориясы. Осы теория арқылы интеграциялау айырбас теориясына адамдар атрибуттарды қалай қабылдайтынын және иемденетінін түсінуге мүмкіндік береді, ал айырбас теориясы атрибуция теориясын қарастыру кезіндегі «әлеуметтік құрылым алғышарттарының және атрибуцияның мінез-құлық салдарының» әлсіз тұстарының орнын толтырады (Hegtvedt, Thompson and Cook, 1993:100). Мысалы, авторлар, билік құзыры оның құрылымдық жағдайымен байланысты және «өздерін жоғары билікке иеміз деп ойлайтын адамдар айырбас нәтижелерін жеке іс-қимылдармен немесе өзара әрекеттесумен байланыстырады» деген болжамдарына қолдау тапты (Hegtvedt, Thompson and Cook, 1993:104). Дегенмен бұл авторлар гипотезасын толық қолдамағанымен, зерттеу әлеуметтік құрылым, когнитивті үдеріс (қабылдау және атрибуция) және мінез-құлық арасында өзара әрекеттесудің маңыздылығын көрсетеді.

Маңызды ұсынысты Микер (1971) жасады, ол айырбас теориясының рационалды таңдау теориясына тәуелділігі жойылса, түрлі микротеориялық агенттіктер арқылы интеграциялануына мүмкіндік туатынын айтты. Микер рационалдықты айырбас ережесінің бірі ретінде қарастыру керек және айырбас альтруизм, бәсекелестік, өзара кенілдік пен ахуал келісімділігі сияқты басқа айырбас ережелеріне негізделуі мүмкін деп болжады.

Соңғы жылдары айырбас теориясы бірқатар жаңа бағытта дами бастады

(Molm, 2001). Біріншіден, айырбас қарым-қатынасына байланысты тәуекелмен белгісіздікке көңіл бөлінеді (Kollock, 1994). Мысалы, бір актор екіншісіне айырбасқа пайдалы ештеңе алмай, құнды нәтижелер беруі мүмкін. Екіншіден, тәуекелге деген қызығушылық айырбас қарым-қатынасына деген сенімге күмән туғызуы мүмкін. Мәселе мынада болып тұр: жауапты сәтте бір-біріне өзара кепілдік беру үшін бір актор келесі акторға сене ала ма? Үшіншіден, осыған байланысты акторларда бір-бірімен өзара міндеттер кешенін жасау арқылы тәуелділіктің төмендеуі мен сенімнің артуы мәселесі туындайды (Molm, 1997). Бұл, өз кезегінде, төртінші мәселемен байланысты, пайдакүнем акторларға ерекше назар аударылатын теориядағы аффект пен эмоцияға көңіл бөлуді күшейту. Бесіншіден, алдыңғы айырбас теориясының басым бөлігі құрылымға назар аударса, айырбас қарым-қатынасында актордың сипаты мен рөлін анықтауға қызығушылық арта түседі.

Көп көңіл аударуды қажет ететін сұрақтарға қатысты Молм былай дейді: «Айырбас теориясы айырбас құрылымдарын қарастыруға бейім, бірақ өзгеріс немесе айырбас динамикасына баса назар аудару қажет. Соңында, кейінгі жылдары ерекше назар аудартқан жаңа бағыттардың бірі – айырбас теориясының желілік теориясымен интеграциялануы болды. Біз желілік айырбас теориясына желілік теориясын талқылап болғаннан кейін ораламыз».

Желілік теориясы

Желілік теориясын талдаушылар (Mizruchi, 2005; Wasserman and Faust, 1994; Wellman and Berkowitz, [1988] 1997; Harrison White, 1992) өздерін Рональд Берт «атомистік» және «нормативті» әлеуметтік ағымдар деп атаған бағыттардан ерекшелеу үшін бар күштерін салды (Burt, 1982; Granovetter, 1985). Атомистикалық әлеуметтік бағыттар өзге акторлардан гөрі оғаш шешім қабылдайтын акторларға назар аударады. Жалпылай алғанда, олар акторлардың «жеке атрибуттарына» көңіл бөледі (Wellman, 1983). Атомистикалық ағым акторлар арасындағы қарым-қатынасты ескермегені және тым микроскоптығы үшін теріске шығарылды. Барри Уэллман атап өткендей, «жеке дәлелдерді есептеу – бұл психологтерге жүктелетін жұмыс» (1983:163). Бұл, әрине, қалай болғанда да, мотивтерді терең қарастыратын бірқатар әлеуметтану теорияларынан бас тарту болып саналады.

Желілік теорияшылардың көзқарасына сәйкес, нормативтік бағыттарда акторларға қатысты нормалар және құндылықтар интернализацияланып, әлеуметтену мәдениеті мен үдерісіне басты назар аударылады. Нормативтік бағытта адамдарды біріктіретін нәрсе – жалпы идеялардың жиынтығы. Желілік теорияшылар мұндай ойды жоққа шығарады және қоғам мүшелерін өзара байланыстың объективті құрылымына шоғырландыру керек (Mizruchi,1994). Уэллман өз ойын былай тұжырымдайды:

> «Желілік теориясын талдаушылар жеке адамдар мен ұжымның өздерін қалай ұстау керектігі туралы ережелердің заңдылықтарын емес, олардың мінез-құлықтарының заңдылығын зерттегісі келеді. Сол себепті де желілік теорияшылар әлеуметтік мінез-құлықтың нормативті түсінігінен алшақ болуға тырысады. Олар әлеуметтік процесті жеке акторлардың

және интернализацияланған нормалардың жеке анықтауыштарының жиынтығы сияқты қарастыратын кез келген түсініктемені құрылымдық сипаттан тыс деп жоққа шығарады».

(Wellman, 1983:162)

Негізгі мәселелер және принциптер

Мұның не екенін түсіндіргеннен кейін, желілік теориясы өзінің басты мәселесі – қоғамның мүшелерін байланыстыратын (жеке және ұжымдық) әлеуметтік қарым-қатынас немесе байланыстың объективті құрылымын түсіндіреді (Burt, 1992). Бұл мәселені Уэллман былай тұжырымдайды:

«Желілік теориясын талдаушылар әлеуметтанушылардың басты мақсаты әлеуметтік құрылымдарды зерттеу екенін мәлімдеп, өз істерін қарапайым да батыл қадамнан бастайды... Әлеуметтік құрылымды зерттеудің ең тура жолы – оның мүшелерінің өзара байланыс құрылымына өңдеу жүргізу. Желілік теориясын талдаушылар күрделі құрылымдырды, көп жағдайда әлеуметтік жүйелердің тұрақты желілік үлгілерін іздейді... Акторлардың мінез-құлықтары осы құрылымдар арқылы шектелген деп есептеледі. Осыған сәйкес, басты көңіл еріктілерге емес, құрылымдық шектеулерге бөлінеді».

(Wellman, 1983:156–157)

Микро-макроқұрылымның кең ауқымда қамтылуы – желілік теориясы үлгілері ерекшеліктерінің бірі. Демек, желілік теориясы үшін акторлар жеке адам (Wellman and Wortley, 1990), сонымен қатар топтар, мекемелер және қоғам болуы мүмкін (W. Baker, 1990; Clawson, Neustadtl, Bearden, 1986; Mizruchi and Koenig, 1986). Байланыстар ірі масштабта, әлеуметтік-құрылымдық, сондай-ақ микроскоптық деңгейлерде қамтылады. Марк Грановеттер мұндай микродеңгейлік байланыстарды «қарым-қатынастың нақты жеке қарым-қатынасына және құрылымына (немесе желіге)» «енгізілген» деп сипаттайды(1985:490). Бұл сілтемелердің негізінде кез келген «актордың» (жеке немесе ұжымдық) құнды ресурстарға (байлық, билік, ақпарат) дифференциалды түрде қол жеткізуге мүмкіндігі бар деген идея жатыр. Нәтижесінде құрылымдалған жүйелер, ережеге сай, стратификацияланған, ал кейбір құрамдастары басқаларға тәуелді болады.

Желілік өңдеудің маңызды аспектілерінің бірі – әлеуметтанушыларды әлеуметтік топтар мен әлеуметтік санаттарды зерттеуден алыстату, «топ деп аталу үшін жеткілікті түрде шектелмеген және тығыз байланысқан» акторлар арасындағы қатынасты зерттеуге бағыт алу керек (Wellman, 1983:169). Бұған «әлсіз байланыстар күшімен» айналысып жатқан Грановеттер (1973, 1983, 2005; Tindall and Malinick, 2007) жақсы мысал бола алады. Грановеттер «күшті байланыстарды», мысалы, жеке адамдар мен олардың жақындары арасындағы байланысты және «әлсіз байланыстарды», мысалы, жеке адамдар мен олардың жай таныстары арасындағы байланысты ажыратты. Әлеуметтанушылар мықты, берік байланысы бар адамдарға немесе әлеуметтік топтарға назар аударуға бейім болады. Олар тығыз байланыстарды әдетте маңызды деп қарастыруға

бейім, ал әлсіз байланыстардың әлеуметтік маңыздылығы нашар деп ойлайды. Грановеттердің мақсаты әлсіз байланыстар өте маңызды болуы мүмкін екенін анық көрсету болды. Мысалы, екі актор арасындағы әлсіз байланыс ішкі байланыстары күшті екі топ арасында көпір ретінде қызмет жасай алады. Мұндай әлсіз күш болмаса, бұл екі топ толығымен оқшауланып қалады. Бұл оқшаулану, өз кезегінде, әлеуметтік жүйенің шектен тыс фрагментациялануына алып келуі ықтимал. Байланыстары әлсіз жеке тұлғалар тығыз біріккен топтарда оқшауланууы және басқа топтарда, одан да кең ауқымда не болып жатқанынан хабарсыз болуы мүмкін. Сол себепті де әлсіз байланыстар оқшауланудың алдын алады және адамдардың қоғамда жақсырақ интеграциялануына мүмкіндік береді. Дегенмен Грановеттер әлсіз байланыстардың маңыздылығын ерекшелеп көрсетеді және мұның «берік байланыстарда маңызды болуы мүмкін» екенін түсіндіруге асығады (1983:209; see Bian, 1997). Мысалы, берік байланысы бар адамдарда бір-біріне көмектесу және бір-біріне оңай қол ұшын беру үшін үлкен мотивация болады.

Желілік теориясы салыстырмалы түрде қазіргі және дамымаған теория болып табылады. Берт айтып кеткендей, «қазіргі уақытта желілік талдау сілтеме жасайтын еркін бағыттардың құрамасы бар» (1982:20). Бірақ ол өсуде, оған желі арқылы жарнамаланып жатқан мақалалар, кітаптар саны және осыған арналған журналдың *(Social Networks)* бар екені дәлел бола алады. Дегенмен бұл жұмыстың конгломерациясы әлсіз болғанмен, желілік теориясы келісілген қағидалар жиынтығына негізделуі мүмкін (Wellman, 1983).

Біріншіден, акторлар арасындағы байланыс әдетте мазмұны мен қарқындылығы жағынан симметриялы болып келеді. Акторлар бір-бірін түрлі заттармен жабдықтайды және олар мұны зор немесе кішігірім қарқындылықпен жасайды. Екіншіден, адамдар арасындағы қарым-қатынас ірі желілер құрылымы тұрғысынан өңделуі қажет. Үшіншіден, әлеуметтік желілердің құрылымдалуы әртүрлі тұрақты желілердің қалыптасуына алып келеді. Бір жағынан, желілер өткінші: А мен В арасында және В мен С арасында байланыс болса, онда А және С арасында да байланыстың болуы ықтимал. Нәтижесінде бар болу мүмкіндігі жоғары, А, В және С қатысуымен желі пайда болады. Басқа жағынан, сілтемелердің саны мен олардың жиілігіне шектеу бар. Сөйтіп, түрлі шекаралар арқылы желілік кластерлер бір-бірін бөлектейді және де дамуға бейім болады. Төртіншіден, кластерлер өз арасында, сонымен қатар басқа жеке тұлғалар арасында да көлденең байланыстың болуына мүмкіндік туғызады. Бесіншіден, жүйе элементтері арасында шектелген ресурстар дифференциалды түрде үлестірілуіне сәйкес симметриялы емес қарым-қатынастар орнайды. Соңында, жеткіліксіз ресурстарды біркелкі үлестірмеу бәсекелестікке де, серіктестікке де алып келеді. Кейбір топтар тапшы ресурстарға қол жеткізу үшін бірігеді, ал басқалары болса, ресурстар үшін бәсекелесіп, жанжалдасып жатады. Осылайша, желі теориясының жүйелік құрылымы коалиция мен жанжалдың тұрақсыз үлгілері арқылы қарқынды түрде өзгеріп отырады (Rosenthal et al., 1985).

Мысал үшін, Мизручи (1990) корпорацияның бірігуіне және оның билікпен арадағы қарым-қатынасына қызыққан еді. Ол «тарихи топтасу екі түрлі әдіспен айқындалған» деп тұжырымдайды. Біріншісі, субъективті көзқарас, «топтасу – өздерін топпен сәйкестендіретін топ мүшелері сезімдерінің функциясы, сондай-ақ олардың жеке мүддесі топ мүддесімен байланысты екенін сезіну болып табылады» (Mizruchi, 1990:21). Мұнда екпін нормативті жүйеге қойылады

және бірігу нормативті жүйе немесе топтық қысымның интернализация жолы арқылы туындайды. Екіншісі, объективті көзқарас, «ынтымақтастық – жеке тұлғалардың көңіл күйінен тәуелсіз объективті процесс» (Mizruchi, 1990:22). Мизручидің желілік теориясына бүйрегі бұратынын ескере отырып, ынтымақтастық мәселесінде объективті ыңғай жағына көшуі өзінен-өзі түсінікті.

Мизручи: «Мінез-құлық ұқсастығы тек бірлікте ғана емес, сонымен қатар *эквивалентті құрылымға байланысты*», – дейді, яғни «акторлардың әлеуметтік құрылымы – әлеуметтік құрылымдағы басқа акторлармен бірдей қарым-қатынас ұстау болып саналады» (1990:25).

Осыған сәйкес, тіпті арасында ешқандай байланыс болмағанына қарамастан, эквивалентті құрылым корпорация арасында да болады. Мұның себебі, әлеуметтік құрылымда олардың қандай да бір қарым-қатынаста болатынына байланысты. Мизручи «бұл құбылыс мінез-құлық ұқсастығын түсіндіруде маңызды рөл ойнайды» деген тұжырымға келді. Сонымен, Мизручи әлеуметтік қарым-қатынас желісіне негізделген эквивалентті құрылымға үлкен мән берді.

Басым интегративті желілер теориясы

Рональд Берт (1982) құрылымды детерминизмнің кешенді формасын ойлап табуға тырысатын желілік теорияшылардың алдыңғы сапында болды. Берт «атомистикалық» және «нормативті» бағыттар арасындағы әрекеттер теориясындағы бөліністі тұжырымдайды. Атомистикалық бағытта «балама әрекеттер акторлардың бір-бірінен тәуелсіз бағаланады, сондықтан бағалар бас акторларға сілтемесіз жасалынады», ал «нормативті жүйедегі акторлардың басқалармен қарым-қатынасы әлеуметтік нормаларға сәйкес, бір-біріне тәуелді жеке акторлар арқылы анықталады» (Burt, 1982:5).

Берт «атомистикалық және нормативті іс-әрекет арасындағы айырмашылықты айналып өтетін», «іс-әрекетке қатысты екі түрлі перспективаны синтездемейтін, осылайша интеллектуалдық тұрғыдан осы екі көзқарастан да асып түсетін» өзіндік перспективаны дамытады (1982:8).

Ол екі түрлі көзқарастан алғанына қарамастан, басқа екеуінен «шекті бағалау постулатының критерийлері арқылы» өзгешеленетін *құрылымдық перспективаны* дамытады. Өлшемдер ұсынылған құрылымдық көзқарас есебінен акторлық мәртебе – рөлдік жиынтық, еңбекті түрлендіру болып бөлінеді. Актор балама әрекеттердің пайдалылығын жартылай өзінің жеке жағдайларына және жартылай басқалардың жағдайларына қатысты бағалайды (1982:8). Берт өзінің бағытын атомистикалық ағымның логикалық жалғасуы және нормативті теория бойынша эмпирикалық нақты шектеу деп түсінеді.

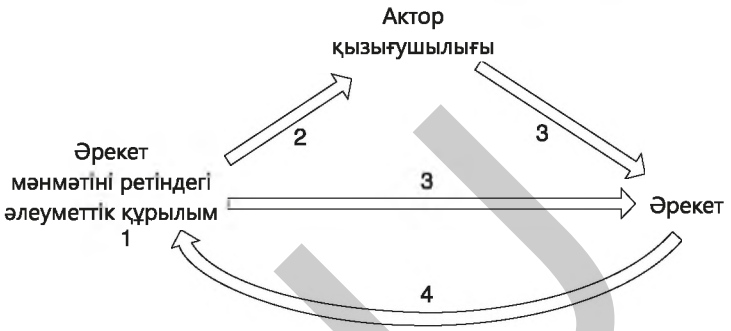
Берттің әрекет теориясының құрылымын 11.1-сызба айқындайды. Берттің сипаттауы бойынша, «акторлар әлеуметтік шектеулер салдарынан мақсатқа сәйкес әрекет етеді» (1982:9; Mizruchi, 1994). Оның ойынша:

> «Акторлар әлеуметтік құрылымда тіршілік етеді. Әлеуметтік құрылым әртүрлі балама әрекеттерді қолдану арқылы олардың өзіндік қалыбын жасап, әлеуметтік кескіндерін айқындайды. Сол мезетте әлеуметтік құрылым акторлардың шара қолдану мүмкіндіктерін дифференциалды түрде шектейді. Нәтижесінде қабылданған әрекеттер, әлеуметтік құрылым үлгісіндегі қызығушылықтар және мүмкіндіктер – өз қызығушы-

лықтарын өз мүмкіндіктері шегінде көздейтін акторлардың бірлескен функциясы болып табылады. Соңында, шектеу шеңберінде қабылданатын мұндай шаралар әлеуметтік құрылымның өзін өзгертуі мүмкін және бұл өзгерістер құрылым шеңберінде акторлар соқтығысатын жаңа шектеулерге әкеледі».

(Burt, 1982:9)

11.1-СЫЗБА • Рональд Берттің интегративті моделі



Желілік айырбас теориясы

Желілік айырбас теориясы (Markovsky, 2005) мен әлеуметтік айырбас теориясы, сондай-ақ желілік талдау өзара тығыз байланыста. Бұл байланыстар екі теорияның да артықшылықтарын сақтап, кемшіліктерін жояды. Бір жағынан, желілік өңдеу әлеуметтік қарым-қатынастың қарапайым *diagrammable* модельдерінен әлеуметтік өзара әрекеттесудің күрделі көріністерін ойлап табуға мүмкіндік береді, бірақ Кук пен Витмайер (1992:123) ол тек қарым-қатынас не екені жайлы мардымсыз мәліметпен шектеледі деп тұспалдайды. Екінші жағынан, әлеуметтік айырбас теориясы ықтимал артықшылықтар негізінде таңдау жасайтын акторлардың қарапайым моделін ұсынады, бірақ бұл жеткіліксіз, себебі ол әлеуметтік құрылымдарды бұлайша таңдау детерминанты емес, жеке таңдау нәтижесі деп біледі. Басқаша айтатын болсақ, желілік теориясының құрылым моделі күшті (қарым-қатынас желісі), бірақ қарым-қатынас неден тұрады дегенге келсек, модель көмескі. Ал айырбас теориясы акторлар (айырбас) арасында қарым-қатынастың күшті моделін иеленеді, олар әрекет ететін әлеуметтік құрылым моделі әлсіз. Айырбас теория моделі – желілік талдауда жоқ контентпен, ал желілік талдау әлеуметтік айырбас теориясында жоқ тәуелсіз айнымалы сияқты әлеуметтік құрылым моделімен қамтамасыз етеді.

Желілік айырбас теориясының негізгі идеясы кез келген аса ірі әлеуметтік айырбас желілерінің мәнмәтінінде кездеседі. Алмасатын нәрселер бұл ыңғайда желілердің түрлі мөлшері, пішіні мен байланысына қарағанда аса маңызды емес. Әлеуметтік айырбас сияқты желілік айырбас теориясы, ең алдымен, билік мәселесіне негізделді. Актордың айырбас мүмкіндігі қаншалықты болса,

күші де соншалықты деген қағида бұл жерде басты алғышарттардың бірі болып табылады. Айырбас үшін бұл мүмкіндіктер желі құрылымымен тікелей байланысты екені белгілі. Желідегі жағдай нәтижесінде акторлардың табыс мөлшері пайданы игеру немесе жинау қабілетіне, былайша айтқанда, айырбас мүмкіндігіне қарай ажыратылады.

Эмерсон (1972a, 1972b) «айырбас теориясы екі тұлғалық немесе диадалық айырбас қарым-қатынастарын талдаумен ғана шектелген» деген қорытындыға келе отырып, әлеуметтік айырбас желілерін зерттеуге бірінші болып құлшына кірісіп кетті. Бұл қарым-қатынастардың өзара байланысты екенін талдай келе, айырбас аса ірі желілік құрылымдарға енгізіле бастағанын айтты. Эмерсонның алғашқы мақсаты (1972b:58) «әлеуметтік құрылым тәуелді айнымалы ретінде қарастырылатын әлеуметтік айырбас теориясын» жасауға негізделді. Дегенмен оның зерттеулері кейінірек әлеуметтік құрылымның өзі тәуелсіз айнымалы бола алатынынын көрсетті, басқаша сөзбен айтқанда, айырбас қарым-қатынастары арқылы тек құрылым ғана айқындалып қоймай, сонымен қатар айырбас қарым-қатынастары да әлеуметтік құрылымдар арқылы айқындалды.

Ямагиши, Гиллмор және Кук (1988) айырбас теориясы мен желілік теориясын байланыстыру арқылы бұл құбылысты әрі қарай зерттеді. Олар билік айырбас теориясы үшін түпнегіз болады деп түйіндеді, бірақ билік диадада да мағыналы түрде зерттелінуі мүмкін емес. Дұрысы, билік – «шын мәнінде әлеуметтік құрылым құбылысы» (Yamagishi, Gillmoreand Cook, 1988:834). Толығымен адекватты теория айырбас қарым-қатынасының арасындағы байланысты айырбас қарым-қатынасын талдаумен үйлестіру қажет. Сол себепті желідегі үйлестіру туралы түрлі болжамдар Эмерсонның айырбасқа қатысты жағымды және жағымсыз идеясына негізделді.

Келесі мақалаларында Кук пен Витмайер (1992) айырбас теориясын және желі өңдеуін біріктіру мүмкіндігін аса мұқият зерттеді. Олар екі бағыттың акторлар мен құрылымға қатысты көзқарастарындағы сәйкестіктерді талдады. Сөйтіп, олар екі теорияның акторларға деген көзқарасы, негізінен, бірдей болған деген қорытындыға келеді, себебі акторлар өздерінің мүдделерін тиімді түрде барынша арттыруға дайын болатынын айырбас теориялары – анық түрде, ал желілік талдаулар жанама түрде тұжырымдайды.

Сонымен қатар олар екі бағыттың құрылымына деген көзқарастың көп жағынан ұқсастығын да атап өтті. Басты айырмашылық айырбас теориясы әлеуметтік қатынасты тек шынайы айырбас түсінігі құрылымында қарастырады, ол жағдайда желілік талдау айырбас болғанына немесе болмағанына қарамастан кез келген қатынасты енгізуге бейім.

Олардың қарым-қатынас түсініктемелеріндегі осы ерекшелік айырбас желісі (Friedkin, 2005) мен желілік талдау үшін қажетті желі түрлерінің арасындағы маңызды айырмашылықты айқындайды. Желілік айырбас теоряшылары тек айырбас қарым-қатынастарына қызығады, ал желілік теоряшылары қарым-қатынастың көптеген типтеріне қызығушылық танытады. Мысал ретінде, көптеген желілік зерттеулер «орталықтандыруға» жұмылдырылды.

Бұл байланыс көптеген әртүрлі адамдармен байланыстың артықшылықтарын білдіруі мүмкін. Желілік айырбас теорияшыларының ойынша, тек «байланыста» болу жеткіліксіз; қарым-қатынастар алмасып тұруы қажет. Осылайша Эйб, Билл және Кэти туралы ертеректегі мысалдағыдай, Билл «орталықтандырылған» желілік айырбасқа сәйкес, Эйб пен Биллде Билл мен Кэтидегідей

өзіндік айырбас болса ғана бір диададағы айырбастар басқалардағы айырбастарға әсер етеді. Керісінше, желіні өңдеу үшін олардың байланысты болғаны жеткілікті, ал сілтеменің шынайы сипаттамасы маңызды емес.

Құрылымдық билік

Айырбас теориясы мен желілік айырбас теориясын талдауды үйлестірудің басты жолы – диадалық қарым-қатынастағы билікті талдау шегінен шығу және жалпы желіде билікті үлестіруді талдау мүмкіндігіне ие болу. Ол қазіргі желілік айырбас теориясының маңызды тақырыптарының біріне айналып отыр. Желідегі билікті үлестіруді талдау барысында Кук пен оның әріптестері (1983) «әлсіздік» теориясын дамытты. Олар «билік күшінің барлық құрылымы осы ұстанымның тәуелділік ауқымына негізделген» деп тұжырымдайды. Олардың ойынша, бұл жүйелік тәуелділік осы ұстанымның басты құрылымдық функциясы болса, онда билікке тәуелділік қарым-қатынасының табиғаты да болып табылады. Басқаша айтқанда, әлсіздік нақты құрылымдық ұстанымдағы желілік тәуелдікке байланысты.

Марковски, Уиллер және олардың әріптестері (Markovsky, Willer and Patton, 1988; Willer and Patton, 1987) желідегі билікті үлестіру мәселесін қарастыруға тағы бір маңызды талпыныс жасады. Бұл зерттеу табысты болды, оны әдетте *Желілік айырбас теориясы* (Markovsky, 2005), қысқартып ЖАТ (*NET*) деп атайды. Бұл теория бойынша билік желі құрылымымен анықталады, жекелей алғанда, қатысушылар арасындағы балама байланыстармен сипатталады. Теория қарсыласудың балама желілік жолдары мен үлгілерін есепке ала отырып, желідегі салыстырмалы болжау нәтижелеріне негізделген биліктің теориялық-сызбалық индексін (GPI) қолданады.

Күшті және әлсіз билік құрылымдары

ЖАТ акторлардың айырбастан шығарылып тасталу мүмкіндігіне байланысты желінің екі түрін – күшті және әлсіз билік деп ажыратады. Күшті энергетикалық желілер құрамына жойылуы тиіс кейбір акторлар (билігі төмен акторлар) мен жойылмауы тиіс акторлар (билігі жоғары акторлар) кіреді. Мысалы, компаниядағы кімді қызмет бабында өсіру керектігі туралы шешімді айырбас ретінде қарастыруға болады. Аса жоғары лауазым бастық үшін жасалатын жұмысқа алмастырылады, себебі ол жұмыс жауапкершілік тұрғысынан аса ірі лауазымды ұсыну мүмкіндігіне ие. Егер біз бастықтың орны – біреу, бәсекелестер көп деп шамаласақ, онда бізде күшті билік желісі болады. Бәсекелестердің біреуінен басқасының барлығы шығуы керек жағдайда бастықтың айырбастан шығуы мүмкін емес. Теория бойынша, күшті желідегі жоғары билікті акторлар ресурстардың барлығына ие болады. Бұл жағдайда бәсекелестер бастық талап еткен кез келген жұмысты қамтамасыз етуге ынталы. Дегенмен, егер біз желіде бәсекелестікті арттыра түсу үшін тағы бір бастықты ұсындық деп елестетін болсақ, теория бойынша, екі бастық та аса төмен билікке ие болар еді, себебі бәсекелестердің екеуі де жоғарылау үшін айырбасқа балама болады.

Екінші бастықты енгізу билік құрылымын әлсіз етеді. Әлсіз билік құрылымдарында барлық лауазымдар жойылуы мүмкін. Екінші бастықтың болуы бірінші бастықтың айырбастан шығу ықтималдығына алып келеді. Осылайша

бәсекелестер барынша аз жұмыс мөлшерін талап ететін басшы үшін қызмет ете алады. Әлсіз билік желілерінде қызметтен шығарылудың түрлі жолдары бар. Қызметті алға жылжыту үшін жиырма бәсекелес және тек екі ғана бастық бар деп есептейік. Бұл бастықтың шығарылуынан гөрі, бәсекелестердің шығарылуына көбірек қауіп төндіреді. Демек, теория бойынша, шығарылу қаупі аз лауазымдардың (бастықтар) шығарылу қаупі жоғары (бәсекелестер) лауазымдарға қарағанда жұмыста қалу мүмкіндігі пропорционалды түрде жоғары болады.

Желілік өңдеу мен айырбас теориясының ең үлкен артықшылығының бірі – агенттікке деген кең мағынадағы көзқарас. Желілік өңдеу әдетте агенттікті төмендетеді және осы құрылымның құрамын сипаттауға көңіл бөледі. Айырбас теориясының рационалды өз мүддесіне бағытталған агенттік моделі бар, бірақ бұл модель келіссөздерде өз ұстанымдарын жақсарту, құрылымды өзгерту үшін агенттердің қабілетін ескермейді. Лейк (1992) желілік айырбас теориясын акторлардың «желілік байланыстарды стратегиялық амал-айламен басқаруды» зерттеу үшін қолданды. Бұл қызметте бәсекелестер секілді төмен билікті ұстанымдар өз жағдайларын жоғарылату мақсатында алға жылжудың басқа көздерін іздеуі мүмкін, алайда «жоғары билікті акторлар тәуелділерді өздерінен оқшаулағанды дұрыс көреді» (Leik, 1992:316).

Желілік айырбас теориясының тағы бір екі мағыналы сипаттамасын атап өткен жөн: бұл – оның зертханалық тәжірибелерге бейімдігі. Көптеген теориялар зертханалық жағдайларда тәжірибелер арқылы сынақтан өтеді. Әрине, бақыланатын жағдайда теорияларды тестілеу өте тиімді әрі әлеуметтануда сирек кездесетін жағдай, бұл үлкен кедергі болып та саналады. Дегенмен сәйкес келетін сипаттамаларды бөлін көрсету үшін зертханалық жағдайлар тым жасанды болды. Егер субъектілерге айырбас тиімділігі туралы білуге рұқсат берілсе, зертханаларда тіпті теориялардың болжамдары алып тасталады, себебі оған нормативтік пікірлер араласады (Molm, 2001:264).

Бұл – тәжірибе нәтижелері зертханадан тыс әлеуметтік өзара әрекеттесулерге қолдану кезінде тиянақты түсіндірілуі керек екепін білдіреді. Зертхананың қолдан жасалған жағдайлары жасанды теорияға ықпал етуі мүмкін. Уиллер (1999:289) атап өткендей, «зертханалық парадигма ненің зерттелін, ненің зерттелмейтінін реттеген кезде теорияның дамуы біржақты болып келеді, ал зерттеу зертханадан тыс мағынасы жоқ немесе дабыра маңыздылыққа ие мәселелерге жұмылдырылады». Мысалы, Уиллердің талдаулары әлсіз билікті желілерге деген қарқынды қызығушылыққа негізделеді: «Ешкім бұл саладағы әлсіз билік желілерін зерттемеген. Сол себепті де олардың эмпирикалық мағынасы, тіпті эмпирикалық тіршілігі беймағлұм» (Willer, 1999:290).

Рационалды таңдау теориясы

Рационалды таңдау теориясы айырбас теориясының дамуына әсер еткепімен, негізгі әлеуметтік теория үшін жалпы маргиналды сипатта болды (Hechter and Kanazawa, 1997). Джеймс С. Коулманның мықтап күш салуының арқасында рационалды таңдау теориясы қазіргі әлеуметтануда танымал теориялардың біріне айналды (Heckathorn, 2005; Chriss, 1995; Lindenberg, 2000; Tilly, 1997). 1989 жылы Коулман *Rationality and Society* деген рационалдық таңдау жұмыстарын кеңінен насихаттайтын журнал шығарды. Сонымен қатар, ол (1990) аса маңызды *Foundations of Social Theory* («Әлеуметтік теория негіздері») атты

кітабын жариялады. Коулман 1992 жылы Американдық әлеуметтанушылар ассоциациясының президенті болды, бұл форумды ол рационалды таңдау теориясын алға жылжыту мақсатында, *The Rational Reconstruction of Society* («Қоғамның рационалдық ұйымдастыруы») деп аталатын мәлімдеме жасау үшін пайдаланды (Coleman, 1993b).

Рационалды таңдау теориясының негізгі принциптері түсіндірілгендіктен, Коулманның (1989) (*Rationality and Society*) журналының бірінші санының кіріспелік ескертуінен бастаған жөн деп санаймыз. Журнал пәнаралық болуы қажет, себебі рационалды таңдау теориясы (немесе Коулман атаған «рационалды іс-әрекет теориясы» [1989:5]) парадигмалық интеграцияны құру мүмкіндігі бар жалғыз теория болып отыр. Коулман бағыт әдіснамалық жекешілдік базасына негізделгенін айтудан қысылмайды және рационалдық таңдау теориясын макродеңгей феноменін түсіндіру үшін микродеңгей негізі ретінде қолданады. Ең қызығы, Коулманның бағытын «қолайлы» деп таппайды:

> «Жұмыс іс-әрекеттері сол жүйеде пайда болатын акторларға жүгінбей-ақ жүйелік деңгейде – өзгермелі, әдіснамалық тұрғыда біртұтас болып саналады... іс-әрекет туралы көзқарас таза айқындылық ретінде, іс-әрекет туралы көзқарас иррационалды ретінде, сонымен қатар іс-әрекет туралы пікірі толық, делдалдық ниет – мақсатсыз, сыртқы билік арқылы болған секілді. Бұл – жеке мінез-құлық қандай да бір іс-әрекеттің моделінсіз белгілі бір факторлар немесе детерминанттарымен «түсіндірілетін», әлеуметтік ғылымда кеңінен жүргізілетін эмпирикалық жұмысты жоққа шығарады».
>
> (Coleman, 1989:6)

Осылайша әлеуметтанудағы жұмыстың маңызды бөлігі *Rationality and Society* журналында жарық көрді. Дегенмен макродеңгей және олардың рационалды әрекеттеріне байланысты мәселелер жарияланбады. Мұндай академиялық мәселелерден басқа Коулман үздіксіз өзгеріп жатқан әлеуметтік өмірімізді ғылыми тәжірибе арқылы танып-білу үшін жұмыстың рационалды таңдау арқылы жасалынғанын қалайды. Мысалы, Хэкаторн мен Бродхед (1996) ЖҚТБ-ны алдын алуға бағытталған мемлекеттік саясат туралы мәселені рационалды таңдау тұрғысынан зерттеді.

Әлеуметтік теорияның негіздері

Коулман «әлеуметтануды әлеуметтік жүйеге жұмылдыру қажет» деп тұжырымдайды, бірақ мұндай макрофеномендер индивидуум түптұлғасы болатын ішкі факторлармен түсіндіріледі. Ол жұмысты осы деңгейде бірнеше себептерге байланысты қолдайды, соның ішінде мәліметтер әдетте жеке деңгейде жиналады, содан кейін агрегатталады немесе жүйелік деңгейін қамтамасыз ету үшін құрастырылады. Басқа себептердің ішінен жеке деңгейге арнайы назар аударуға септігін тигізетін нақ осындай «араласу» әдетте әлеуметтік өзгерістерді құру үшін жасалатынында болып тұр.

Мәлім болғанындай, Коулман перспективасының негізінде «әлеуметтік теория – бұл жай ғана академиялық жаттығу емес, сонымен қатар осындай «араласулар» арқылы әлеуметтік өмірге әсерін тигізуі қажет» деген идея жатыр.

Жеке тұлғаға ерекше назар аударатынын ескере отырып, Коулман өзінің әдіснамалық дарашыл екенін мойындайды, дегенмен ол өзінің перспективасын сол бағыттың «ерекше нұсқасы» ретінде көреді. Оның көзқарасының ерекшелігі – ол пайда болу идеясын қабылдайды және ол жүйенің ішкі факторларына көңіл бөлгенімен, бұл факторлардың жеке іс-әрекеттер мен бағыттар болуы міндетті емес. Демек, микродеңгейдің феномені жеке тұлғаларға қарағанда талдаудың негізі бола алады.

Коулманның рационалды таңдау бағыты «адамдар мақсатты түрде, құндылықтар немесе қалаулары арқылы айқындалатын мақсатпен (сәйкесінше, іс-әрекеттермен) әрекет етеді» деген өзінің негізгі идеясында түсінікті айтылған (1990:13). Бірақ Коулман (1990:14) кейін көптеген теориялық мақсаттар үшін оған өз пайдасына аса көңіл бөлетін рационалды акторлардың нақты тұжырымдамасы қажет болғанын айтады.

Оның теориясында екі негізгі элемент бар: акторлар және ресурстар. Ресурстар – бұл акторлардың бақылауы және олардың қызығушылық танытқан нәрселері. Осы екі элементті ескере отырып, Коулман олардың өзара әрекеттесуінің жүйелік деңгейге қалай жетелейтінін көрсетеді:

> «Әлеуметтік әрекет жүйесі үшін минималды негіз – екі актор. Олардың әрқайсысы бір-бірінің қызығушылығын туғызған өз ресурстарын бақылауда ұстайды. Олардың әрқайсысы басқаның бақылауындағы ресурсқа қызығушылық танытады, мақсатқа бағытталған акторлар бір-бірімен байланысты әрекеттерге қатысады... әрекет жүйесі... бұл құрылым, акторлардың әрқайсысы өзінің мүдделерін іске асыруға барынша ұмтылумен бірге, олардың өзара әрекеттесуіне немесе жүйелік сипатқа ие болуына мүмкіндік береді».
>
> (Coleman, 1990:29)

Коулман рационалды таңдау теориясына сенгенімен, ол бұл тұжырым қазіргі уақытта барлық сұрақтарға жауап береді деп санамайды. Бірақ ол өзін осы бағытта алға жылжу мүмкін деп санайтыны анық, себебі ол «рационалдыққа негізделген әлеуметтік теорияның табысы – теория түсіндіре алмайтын әлеуметтік белсенділік саласында дәйекті төмендеуінде» (Coleman,1990:18).

Коулман адамдар шынайы әлемде өздерін әрқашанда рационалды ұстамайтынын мойындайды, бірақ оның өз теориясына әсері аз екенін сезеді: «Менің тұжырымдамам бойынша, мұнда жасалған теориялық болжамдар ұқсас келеді, акторлар әдеттегідей тура рационалдыққа сай әрекет жасай ма, әлде, байқалғандай, ауытқуға түсе ме?» (1990:506; Inbar, 1996).

Жеке рационалды іс-әрекетке бағытталғанын ескерсек, Коулманның микро-макромәселелерге назар аударуы – микро-макролық байланыстарға немесе жеке адам әрекеттерінің бірлесуі қоғамдық жүйедегі мінез-құлықтардың қалыптасуына алып келеді.

Бұл мәселеге аса мән бере отырып, Коулман сонымен қатар микро-макробайланысына немесе жүйе акторлар бағытын қалай шектейтініне қызығушылық танытады. Соңында, ол қарым-қатынастың микро-макролық аспектісіне немесе басқа әрекеттердің жеке тұлға әрекеттеріне әсер етуіне ден қояды.

Бұл тепе-теңдікке қарамастан, Коулманның көзқарасында кемінде үш негізгі әлсіздік бар. Біріншіден, ол микро-макромәселесіне баса мән бере оты-

рып, басқа қарым-қатынастарға аздап шектеу қояды. Екіншіден, ол микромакромәселесін елемейді. Үшіншіден, ол бір бағытты меңзейді; басқаша айтқанда, микро-макрофеномендері арасындағы диалектикалық қатынастарға мән бермейді.

Коулман өзінің рационалды таңдау әдісін қолданып, бірқатар макродеңгей феномендерін түсіндіреді. Оның негізгі ұстанымы теорияшыларға өздерінің актор туралы тұжырымдамаларын үнемі сақтауды және сол микротұрақтылықтан макродеңгейге дейінгі феномендердің әртүрлі бейнелерін жасап отыруды міндеттейді. Осылайша макрофеномендердегі айырмашылықтарды микродеңгейдегі өзгерістерге емес, макродеңгейдегі қатынастардың әртүрлі құрылымдарына жатқызуға болады.

Микро-макроқозғалыстағы басты қадам – бұл бір тұлғаның екіншісіне өз өкілеттігі мен құқықтарын беру. Бұл акция бір актордың басқаға бағынышты болуына әкеп тірейді. Ең бастысы, ол ең негізгі макрофеномендерді жасайды: екі тәуелсіз актор емес, екі адамнан тұратын белсенді бірлік. Бұл құрылым акторлардан дербес жұмыс істейді. Өз мүдделері үшін әрекет етудің орнына, басқа актордың немесе тәуелсіз ұжымның мүдделерін іске асыруға ұмтылады. Бұл тек басқа әлеуметтік шындық қана емес, сонымен бірге «ерекше кемшіліктері бар және ерекше мәселелерді тудырады» (Coleman, 1990:145). Қолданбалы бағытты ескере отырып, Коулман осы мәселелерді зерттеуге мүдделі болды.

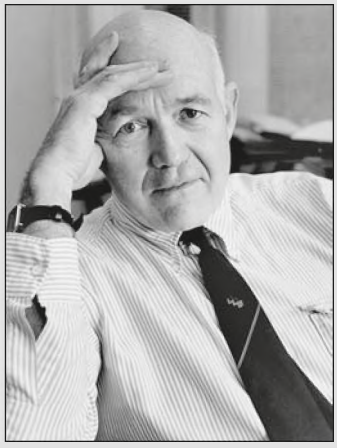
Ұжымдық мінез-құлық. Коулманның микроэлементтерді қарастыру бағытындағы мысалдарының бірі – ұжымдық мінез-құлық жағдайы (Zablocki, 1996). Ол ұжымдық мінез-құлықпен айналысуды жөн көреді, себебі ұжымның жиі тәртіп бұзуын және тұрақсыз мінезін рационалды таңдау тұрғысынан талдау қиын деп есептейді. Бірақ, Коулманның пікірінше, рационалды таңдау теориясы тек тәртіптіні және тұрақтыны ғана емес, макрофеноменнің барлық түрлерін түсіндіре алады. Рационалды актордан «ұжымдық мінез-құлық деп аталатын тұрпайы және турбулентті жүйелік жұмысқа көшу – өз әрекеттерін бақылауды басқа акторға қарапайым түрде (және рационалды) жүктеу... айырбас бөлігі ретінде емес, біржақты тәртіп арқылы жасалады» (Coleman, 1990:198).

Неліктен адамдар біржақты тәртіпте өз іс-әрекеттерін бақылауды басқаларға тапсырады? Рационалды таңдау көзқарасы тұрғысынан жауап беретін болсақ, олар мұны өз пайдасын барынша еселей түсу үшін жасайды. Әдетте жеке максимизация бірнеше акторлар арасында бақылауды үйлестіруді қамтиды және бұл қоғамдағы тепе-теңдікті қамтамасыз етеді. Дегенмен ұжымдық мінез-құлық жағдайында бақылау біржақты болғандықтан, жеке максимизация жүйелік тепе-теңдікке әкелуі міндетті емес. Оның орнына ұжымдық мінез-құлықтың теңсіздік сипаттамасы туындайды.

Нормалар. Коулман талдаған басқа макродеңгейдегі феномендер – нормалар. Көптеген әлеуметтанушылар нормаларды қабылдайды және солар арқылы жеке мінез-құлықты түсіндіруге тырысады, бірақ олар нормалар неліктен және қалай пайда болатынын түсіндірмейді. Коулман рационалды акторлар тобында нормалар пайда болуы және сақталуы мүмкін екеніне таңғалады. Коулманның пікірінше, нормалардың сақталуын дұрыс көретін және олардың бұзылуы залал әкелетінін байқайтын кейбір адамдар нормаларды ұстанады және қолдайды.

ДЖЕЙМС С. КОУЛМАН

БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ



Photograph courtesy of the American Sociological Association

Джеймс С. Коулман әлеуметтануда әртүрлі мансапқа ие болды. «Теориялық» түсінігі оның кемелдігін сипаттауға болатын көп теңеудің бірі ғана еді. 1955 жылы Колумбия университетінде PhD дәрежесін алды (on the importance of the Columbia «school» to his work, see Swedberg, 1996), ал бір жылдан кейін академиялық мансабын Чикаго университетінің ассистенті қызметінен бастады (ол Джон Хопкинс университетінде 14 жыл қызмет атқарып, мұнда қайтып келді, 1973 жылы қайтыс болғанға дейін осында істеді). Чикагода дәріс бере жүріп, Коулман, тұтастай әлеуметтану болмаса да, өнеркәсіптік әлеуметтану тарихындағы маңызды зерттеулердің бірі – *Union Democracy* («Демократия одағы») (1956) еңбегінің авторы (Seymour Martin Lipset and Martin A. Trow) болды. (Коулман Колумбиядағы докторлық диссертациясын, Липсеттің басшылығымен, *«Демократиялық одақта»* зерттелетін кейбір мәселелерге арнады). Сонымен қатар Коулман жастар мен білім туралы өзекті мәселелерге назар аударды, оның жарқын бір көрінісі федералды үкімет үшін (ол кейіннен *Coleman Report* («Коулман баяндамасы») деген атаумен танымал болды) дайындалған баяндамасынан байқалады. Америка мектептерінде нәсілдік теңдікке қол жеткізу әдісі ретінде, мектеп автобустарын пайдалану біраз дау тудырса да, саяси игі қадамға септігін тигізді. Коулман бұл жұмысы арқылы, басқа кез келген американдық әлеуметтанушыға қарағанда, тәжірибелік тұрғыдағы ықпалы жағынан әлдеқайда пәрменді болды. Содан кейін Коулман тәжірибелік әлемнен математикалық әлеуметтанудың сирек кездесетін атмосферасына (әсіресе оның *Introduction to Mathematical Sociology* («Математикалық әлеуметтануға кіріспе») [1964] және *The Mathematics of Collective Action* («Ұжымдық әрекет математикасы») [1973]: see Jasso, 2011 for a review of the theoretical relevance of this work) бар күшін салды. Кейінгі жылдарда Коулман әлеуметтану теориясына, әсіресе рационалды таңдау теориясына қызығушылық танытады, бұл оның *Foundations of Social Theory* («Әлеуметтік теория негіздері») кітабынан (1990), сондай-ақ 1989 жылы *Rationality and Society* журналының негізін қалауынан байқалады. Мұнда аталған жұмыстар өзінің әртүрлілігімен ерекшеленеді және оған Коулман түйіндемесінің тізіміндегі 28 кітап пен 301 мақала дәлел болады.

Коулман 1949 жылы Пурду университетінің бакалавр дипломын алды және 1951 жылы Колумбия университетінің беделді әлеуметтану кафедрасына оқуға түскенге дейін Истман Кодакта (Eastman Kodak) химик болып жұмыс атқарды. Коулманға Роберт Мертонның теориясы әсер етті (7-тарауды қараңыз), әсіресе ол Дюркгеймнің жеке мінез-құлықтың әлеуметтік детерминанты туралы дәрістеріне қатты қызықты. Оған ықпал еткендердің тағы біреуі – әйгілі әдіскер Пол Лазарсфельд, ол Коулманның сандық әдістер мен математикалық әлеуметтануға деген өмірлік құштарлығын оятты. Үшінші аса зор ықпал еткен Сеймур Мартин Липсет болды, Коулман оның зерттеу тобына қосылды, ақыр соңында Демократия одағының маңызды зерттеуіне қатысады. Осылайша Коулманның бітіруші тренингтері эмпирикалық зерттеулер барысында оған теория мен әдістерді және олардың байланысын байыптауға маңызды бағыт берді. Бұл барлық ықтимал әлеуметтанушылар үшін үлгі болды және үлгі болып қала бермек.

Осы тәжірибелердің негізінде Коулман аспирантураны бітіріп, өзінің кәсіби мансабына кіріскенде, әлеуметтанудағы «көзқарасын» былай сипаттады:

> «Әлеуметтануда... әлеуметтік жүйе (шағын жүйе немесе үлкенірек болсын) болуы тиіс және ол жеке тұлғаның емес, талдаудың бірлігі ретінде болуы шарт. Бірақ ол зерттеу-

> шінің оғаш қылықтарына еретін, репликацияға бой бермейтін және түсіндірмелі немесе себеп-салдарлы байланыстары жетіспейтін жүйесіз әдістерден бойын аулақ ұстай отырып, сандық әдістерді қолдануы керек. Неліктен менде және Колумбиядағы басқа студенттерде сол кезде осы көзқарас болды? Менің ойымша, бұл – Роберт К. Мертон мен Пол Лазарсфельдтің ерекше тәсілдерінің нәтижесі».
>
> (Coleman, 1994:30–31)

90-жылдардың ортасына қарай Коулман өзінің көзқарастарының өзгергенін, бірақ ол өзгеріс өзі ойлағандай емес екенін байқады. Мысалы, 1960 жылдары Джон Хопкинстегі әлеуметтік симуляциялық ойындар туралы өзінің жұмысына қатысты ол: «Мен үшін жүйенің ерекшелігі әрекет етудің жалғыз детерминанты болып табылмайды (Эмиль Дюркгеймнің *Le suicide* («Суицид») зерттеуіндегідей), сонымен қатар кейде әдейі, кейде байқаусыз әрекеттердің салдары болуы мүмкін деген теориялық бағытымды өзгертуге мәжбүрледі», – деді (Coleman, 1994:33). Осылайша Коулманға іс-әрекет теориясы қажет болды, сол үшін ол көптеген экономистер секілді,

> рационалдық сипаттағы қарапайым негізді немесе мақсатты әрекетті таңдады. Әлеуметтанудың ең күрделі міндеті – микродеңгейдегі әрекеттен макродеңгейдегі нормаларға, әлеуметтік құндылықтарға, мәртебені бөлу мен әлеуметтік жанжалға көшетін теорияны дамыту.
>
> (Coleman, 1994:33)

Коулман экономикаға не себепті ден қойғанын төмендегіше түсіндіреді:

> «Экономиканы басқа әлеуметтік ғылымдардан ерекшелейтіні – оның «рационалды таңдауды» қолданбауы, бірақ жеке әрекет пен жүйенің функционалдану деңгейлерінің арасындағы алмасуларға мүмкіндік беретін талдау тәсілін қолдануы. Екі жорамал жасай отырып, бұл адамдар рационалды әрекет етеді және нарықтар толықтай коммуникация арқылы жүзеге асады, экономикалық талдау жүйесі қызметінің макродеңгейін жеке әрекеттердің микродеңгейімен байланыстыра алады».
>
> (Coleman, 1994:32)

Коулманның әлеуметтануға деген көзқарастарының басқа аспектілері оқушы кезіндегі алғашқы жұмысына байланысты, оны әлеуметтік саясатқа қолдануға болады. Ол теория туралы былай деді: «Әлеуметтік теориядағы жұмыстарды бағалау өлшемдерінің бірі оның әлеуметтік саясатты ақпараттандыру мүмкіндігіне қарай айқындалады» (Coleman, 1994, p. 33). Кейбір әлеуметтанушылар Коулманның теорияны, әдістерді және әлеуметтік саясатты байланыстыру мақсатымен, әсіресе көпшілігі Коулманның оларды байланыстыруды таңдаған кейбір жолдарымен келіспейді. Ерекшеліктерімен келісе ме, жоқ па – болашақ әлеуметтанушылар әлеуметтік тәжірибенің осы үш негізгі аспектісін тиімді байланыстыру қажеттілігіне әлі күнге дейін дауласып келе жатыр. Бірақ қалай болғанда да, олардың кейбірі Джеймс Коулманның жұмысынан пайдалы модельдерді таба алары сөзсіз.

Джеймс Коулман 1995 жылы 25 наурызда қайтыс болды (J. Clark, 1996; Lindenberg, 2005; Marsden, 2007).

Адамдар өздерінің мінез-құлқын бақылаудан бас тартуға дайын, бірақ процесс барысында олар басқалардың мінез-құлқын бақылау (нормалар арқылы) құқығына ие болады. Коулман өзінің норма бойынша ұстанымын былай нақтылайды:

> «Бұл түсініктің негізгі элементі... өз іс-әрекетін ішінара бақылау құқықтарынан бас тарту және басқалардың іс-әрекеттерін ішінара бақылау құқықтарына ие болу, яғни норманың пайда болуы. Соңғы нәтиже – бұл

бақылау... оны әрқайсысы өз бетімен жүргізеді, бұл – бақылауды жүзеге асыратын акторлардың барлығына тән міндет».

(Coleman, 1990:292)

Сонымен қатар адамдар басқаларды ішінара бақылау жасау құқығына ие болып және басқа тұлғаларға ішінара өздерінің бақылау құқығын беру арқылы өз пайдаларын барынша арттырған сияқты болып көрінеді. Басқаруды беру біржақты болмағандықтан, нормалар жағдайында тепе-теңдік бар.

Сондай-ақ нормалардың кейбір адамның мүддесіне сай болғанмен, басқа біреуге зиян болып келетін кездері де бар. Кейбір жағдайларда нормаларға бастамашылық ететін және қолдайтын акторлар өз іс-әрекеттерін бақылаудан бас тартады. Мұндай нормалар кейбір адамдар басқа адамдардың іс-әрекеттерін бақылау құқығына ие (норма арқылы) болу жөнінде консенсус пайда болғанда күшіне енеді. Сонымен қатар нормалардың тиімділігі консенсусты сақтауды қамтамасыз ету мүмкіндігіне байланысты. Консенсус және құқық қолдану ұжымдық мінез-құлыққа сай теңсіздіктің алдын алады.

Коулман нормалар өзара байланысты екенін мойындайды, бірақ ол осындай макромәселені әлеуметтік жүйелердің негіздеріндегі өз жұмысының шеңберінен тыс көреді. Дегенмен ол норма интернализациялануының микромәселесін өз мойнына алуға дайын болады. Ол интернационализацияны талқылау барысында «рационалды таңдауға негізделген теориялар бағытына ығыса бастағанын» мойындайды (Coleman, 1990:292). Ол нормалардың интернализациялануын ішкі санкциялау жүйесін құру ретінде қарастырады. Адамдар нормаларды бұзған кезде өздерін санкциялайды. Коулман бұл жағдайды нормаларды қолдану арқылы басқаларды бақылауға тырысатын бір актор немесе акторлар тобының көзқарасы тұрғысынан талдайды. Осылайша бір акторлар жиынтығының қызығушылығын туғызу үшін ішкі нормалар сақталуы және соған сәйкес реттелуге тиіс басқа жиынтықтың болуы шарт. Ол «мұндай әрекеттер ақылға қонымды шығындармен тиімді болған жағдайда» мұны рационалды деп санайды (Coleman, 1990:294).

Коулман нормаларға өзінің теориясының үш негізгі элементі тұрғысынан: микродан – макроға, микродеңгейдегі мақсатты әрекетке, макродан – микроға қарайды. Нормалар – микродеңгейдегі мақсатты әрекеттің негізінде пайда болатын макродеңгейдегі феномендер. Баяғыда болған нормалар санкция салдарынан немесе санкция қаупінен жеке тұлғалар әрекетіне әсер етеді. Кейбір әрекеттерді қолдай отырып, кейбірін қолдамауға болады.

Корпоративті актор. Нормалар жағдайында Коулман макродеңгейге көшті және ұжымдық акторды талдауын осы деңгейде талқылау арқылы жалғастырды (J. Clark, 1996). Мұндай ұжым ішінде акторлар өздерінің жеке қызығушылығымен әрекет ете алмайды, бірақ ұжымның мүддесі үшін әрекет етуі керек.

Жеке таңдаудан ұжымдық (әлеуметтік) таңдауға ауыстыру үшін әртүрлі ережелер мен тетіктер бар. Ең қарапайымы – дауыс беру, жеке дауысты жіктеу рәсімдері және ұжымдық шешімге келу. Бұл – микро-макроөлшем, ал ұжым ұсынған үміткерлер тізімі секілді заттар макро-микробайланысқа жатады.

Коулман тұжырымдамасы бойынша, ұжымдық акторлардың жеке акторлар сияқты өз мақсаттары бар. Сонымен қатар ұйым, адамзат акторлары сияқты, ұжымдық мүддеге қайшы келетін өз мақсаттарымен жүре алады. Бұл мүдделер қақтығысы бізге ұжымдық билікке қарсы көтерілістің қайнар көзін түсінуге

көмектеседі. Мұндағы микро-макробайланыс адамдардың корпоративті құрылымдардың өкілеттілігінен және көтеріліске қатысушылардың заңды құқықтарынан айрылуын қамтитын тәсілдерді қарастырады. Сонымен қатар макродан – микроға дейінгі байланыс адамды белгілі бір макродеңгейде оқшаулануға, сондай-ақ акциялар мен инвестициялардан айырылуға алып келеді.

Рационалды таңдау теориясысы ретінде Коулман «жеке тұлғаның барлық құқықтары мен ресурстары осы деңгейде бар» деген идеяны алға тартады. Жеке тұлғалардың мүдделері оқиға барысын анықтайды. Алайда бұл әсіресе «құқықтар мен ресурстардың басым бөлігін тәуелсіз ұжымдық акторлар иемденетін» қазіргі қоғамда шындыққа жанаспайды (Coleman, 1990:531). Қазіргі әлемде ұжымдық акторлар үлкен мәнге ие. Ұжымдық актор жеке тұлғаға пайда немесе зиян келтірердей әрекет етуі мүмкін. Осыған байланысты ұжымдық акторды қалай талқылай аламыз. Коулман тұжырымдамасы бойынша, «барлық еріктілік жеке тұлғаларға сүйенеді деген тұжырымдамалық нүктеден басталса, олардың соңғы нәтижесі кез келген әлеуметтік жүйеде қаншалықты тиімді түрде жүзеге асатынын көруге болады. Әлеументтанушылар жеке тұлғаларды тәуелсіз деп санайтын қағидалар мен әлеуметтік жүйелердің қызметін бағалауға оңтайлы тәсілдерге жүгінеді» (1990:531–532).

Коулман үшін негізгі әлеуметтік өзгерістер көзі – «табиғи тұлға» акторларын толықтыратын ұжымдық акторлардың пайда болуы. Олардың екеуі де акторлар болып саналады, себебі олар «ресурстар мен оқиғаларды бақылайды, сол арқылы өз мүдделерін жүзеге асыру үшін шаралар қолданады» (Coleman, 1990:542). Әрине, бұл жерде әрдайым ұжымдық акторлар қатысады, бірақ отбасы секілді бұрынғы, автономды акторлар арқылы құралған жаңа топ оларды ұдайы ауыстырып отырады. Енді бұл жаңа ұжымдық акторлар «бұрынғылардың әлеуметтік жауапкершілігін қалай қамтамасыз етуге болады» деген мәселені көтереді. Коулман мұны ұжымдық акторлар мен агенттерге қатысты заңдар, сол сияқты сыртқы құрылымды өзгерту немесе ішкі реформаларды енгізу арқылы реттеуге болады деп болжайды.

Коулман аудандар, діни топтар және мақсатты құрылымдар, экономикалық ұйымдар және үкімет сияқты отбасына негізделген бастапқы құрылымдарды бөліп көрсетеді. Ол бір кездері отбасында өзара байланыста болған іс-әрекеттің прогрессивті түрде «бөлінуін» көреді. Бастапқы құрылым функциялары бытырап, бірқатар корпоративті акторлар тарапынан қолдау табатындықтан, «ыдырап» кетеді.

Коулман осы бөлінуге, сондай-ақ біз қазір бастапқы құрылымдарда мекендеген адамдармен емес, мақсатты құрылымдардағы ұстанымммен айналысуға мәжбүр болып отырғанымызға алаңдаулы. Ол осылайша өз жұмысының мақсаты – «тәуелді адамдар жойылатын бастапқы құрылым секілді өмірге қабілетті әлеуметтік құрылымның іргетасын қалау» деген тұжырым жасайды (Coleman, 1990:652).

Коулман әлеуметтік теорияның көп бөлігін өзі *homo sociologicus* деп атаған көзқарасты қабылдағаны үшін сынайды. Бұл перспектива әлеуметтену процесіне және адам мен қоғам арасындағы байланысқа ерекше көңіл аударады. Сондықтан *homo sociologicus* жеке адамдардың бостандығымен, оларға қойған шектеулерге қарамастан, өз еркімен істейтін әрекетімен айналыса алмайды. Оған қоса бұл перспектива әлеуметтік жүйенің әрекетін бағалауға қабілетсіз. Керісінше, Коулманның пікірінше, *homo economicus* осы қабілетке ие. Сонымен қатар Коулман дәстүрлі әлеуметтануға ескі теориялық мантраларды қайта-

лағаннан әріге бармағанына, қоғамдағы болып жатқан өзгерістерге ат салыса алмағанына және бізге қоғамның қай бағытта дамып бара жатқанын білуге көмектеспегені үшін қарсы шығады. Әлеуметтану теориясы (сонымен қатар әлеуметтану зерттеулері) мақсатқа, қоғамның дамуына қызмет етуі тиіс. Коулман білім үшін білімге емес, «қоғамды қайта құру үшін керекті білімге» қызығатын әлеуметтік теорияны жақтайды (1990:651).

Коулманның әлеуметтік теорияға қатысты көзқарасы қоғамның өзгермелі сипаты туралы көзқарасымен тығыз байланысты. Алғашқы құрылымдардан өту және оларды мақсатты бағытталған құрылымдармен ауыстыру жаңа қоғамдық ұйымдармен лайықты түрде толтырылмаған бірқатар бос орындарды қалдырды. Әлеуметтану мен әлеуметтік теориялар қоғамды қайта жаңарту үшін қажет (Coleman, 1993a, 1993b, Bulmer, 1996). Оның міндеті – мақсатты бағытталған құрылымдарды жою емес, осындай құрылымдардың мүмкіндіктерін жүзеге асырып, түйткілдерінен арылу. Жаңа қоғам жаңа әлеуметтік ғылымды қажет етеді. Институттық салалардың арасындағы байланыстар өзгерді, нәтижесінде әлеуметтік ғылымдар дәстүрлі пәндік шекаралардан өтуге дайын болуы керек.

Сын-пікірлер

Әлбетте, рационалды таңдау теориясы (Goldfield and Gilbert, 1997; D. Green and Shapiro, 1994; Imber, 1997) әлеуметтанудың зіл батпан ауыртпалығының астында қалды. Шын мәнінде, Хекаторн (1997:15) атап өткендей, әлеуметтанудың кейбір шеңберінде рационалды таңдау теориясы туралы «байбалам» естіліп қалады. Джеймс Коулманның еңбектері көптеген сыншылардың шабуылына ұшырады (Alexander, 1992; Rambo, 1995). Мысалы, Тилли (1997:83) Коулман теориясына төмендегідей сын айтты:

1. «Себеп-салдарлық тетіктерін көрсетуді қажет етпеді».

2. «Толық аяқталмаған, соған сәйкес, жаңылыстырушы психологиялық редукционизм».

3. «Белгілі бір уақыт ішінде әлеуметтік ғалымдарды тығырыққа тіреген жалпы теорияның формасы – рационалды таңдау талдауы насихатталды. Осы тығырықта әлеуметтік ғалымдар жеке редукционизмнің әртүрлі брендтерін сатып жүрген жергілікті баскесерлер мен сенім білдірушілердің құрбанына айналып, мақсатсыз кезіп жүрді».

Тұтастай алғанда, біраз зерттеушілер (Weakliem and Heath, 1994) рационалды таңдау теориясының дұрыс тұстарын қолдайды, бірақ сынның басым көпшілігі әлеуметтанудың балама ұстанымдарының жақтастары тарапынан болды (Wrong, 1997). Мысалы, өзінің макроқұрылымдық ұстанымын ескере отырып, Блау (1997): «Әлеуметтану макродеңгейдегі феномендерге назар аударуы тиіс және рационалды таңдау теориясының пәні ретінде жеке мінез-құлықты түсіндіру әлеуметтану аясынан тыс шығып кетеді», – деп тұжырымдайды.

Рационалды таңдау теориясы шектен тыс амбициясы үшін, яғни барлық басқа теориялық перспективалардың орнын басқысы келген менмендігі үшін

көптеген сынға ұшырады. Сөйтін, Дональд Грин мен Ян Шапиро (1994:203): «Рационалды таңдау теориясы «рационалды таңдауды түсіндірудің шегін зерттейді» және «бәсекелесуші теориялық есептерді елемеу, сіңіру немесе сенімсіздік үрдісіне... көну», – деп тұжырымдайды.

Феминистік көзқарас тұрғысынан Ингланд пен Кильборн (1990) рационалды таңдау теориясындағы өзімшілдік болжамын сынады; олардың көзқарасы бойынша, өзімшілдік-альтруизм айнымалы ретінде қарастырылуы керек. Өзімшілдік туралы болжам батылдыққа бейімділікті білдіреді. Олар бұл жорамалдан бас тартып және оған айнымалы ретінде қараса, рационалды таңдау теориясының «дедуктивті детерминанттылығын» кемітетінін мойындайды, бірақ олар «ақиқатқа жақын, ағаттығы аз теориялық бағыттың артықшылығы шығынды өсіреді» деп болжайды.

Символикалық интеракционизм тұрғысынан Дензин ([1990b]; осы кітаптың 9-тарауын қараңыз) теориялық бағыттың аса диаметрлік қарама-қайшылықты сынын ұсынады:

> «Рационалды таңдау теориясы... «қоғам қалай болуы мүмкін» деген сұраққа айқын жауап бермейді... Оның рационалдықтың идеалды нормалары өзара әрекет етуші тұлғалардың іс жүзіндегі қызметін үйлестіретін күнделікті өмірге, рационалдық және эмоциялы нормаларына сай келмейді».
>
> «Рационалды таңдау теориясының қазіргі әлеуметтік теория үшін шектеулі пайдасы бар. Оның топтық өмір туралы сызбасы және адам, әрекет, өзара әрекеттесу, өзіндік, гендер, эмоциялық, билік, тіл, күнделікті өмірдің және тарихтың саяси экономиясы туралы сипаттамасы танымдық тұрғыдан өте шектеулі және толығымен ақылға қонымсыз».
>
> (Denzin, 1990a:182–183).

Жалпы қабылданған интерпретация тұрғысынан жұмыс істейтіндердің көпшілігі Дензиннің рационалды таңдау теориясына қатысты айтқан сынын қабылдады.

Жалпы сынға толықтыру ретінде айтар болсақ, рационалды таңдау теориясы мәдениет (Fararo, 1996) және сәтті кездесулер (G. Hill, 1997) сияқты құбылысты елемей немесе кемсіткені үшін сынға ұшырады.

Соңында, көптеген сыни пікірлермен қатар, Смелзердің (1992) «басқа теориялық перспективалар сияқты рационалды таңдау теориясы ішкі эволюция немесе сыртқы наразылыққа мән беру секілді құбылыстар нәтижесінде туындады» деген дәлелін еске ала кеткен жөн.

Осылайша рационалды таңдау теориясы тавтологиялық және бұрмалануға келмейтін сипатқа ие болды, ең маңыздысы ол «барлығын түсіндіру, және соған сәйкес ештеңені түсіндіре алмау қасиетін» дамытты (Smelser, 1992:400).

Рационалды таңдау теориясының жақтаушылары (Hedstrom and Swedberg, 1996) жеткілікті. Талайлардың оны әлеуметтік теория ретінде мәртебесін көтеріп заңдастыруға, тіпті теорияның қолдану аясын кеңейтуге құлшына кірісіп жүргеніне куәміз. Сондай-ақ рационалды таңдау теориясына қатысты сындардың әрі қарай өрши түсуі де мүмкін.

Қорытынды

Бұл тарауда позитивистік бағытты ұстанатын өзара байланысты үш теория қарастырылды. Қазіргі айырбас теориясы зияткерлік әсер сериясы арқылы эволюцияланады, әсіресе бихевиоризм және рационалды таңдау теориясы арқылы дамыды. Қазіргі айырбас теориясының негізін қалаушы Джордж Хоманс болып саналады. Оның редукционистік, табанды түрде микробағдарланған айырбас теориясы ұсыныстардың кіші санына жинақталды. Блау бірінші кезекте нормалардың маңыздылығын атап, макродеңгейде айырбас теориясын кеңейтуге ұмтылды. Айырбас теориясындағы қазіргі жұмыстың көп бөлігі айырбас үшін интегративті, микро-макротәсілді әзірлеу үшін Ричард Эмерсонның дамытудың құрылымдық жүктемесінің ықпалында болды. Эмерсон ізбасарлары және басқалар оның теориялық келешегін жаңа домендер қатары арқылы кеңейту мақсатында еңбектеніп жатыр.

Эмерсон концерндерінің бірі – желілер, сонымен қатар желілік теориясымен байланысты концерн. Сондай-ақ айырбас теориясы мен желілік теориясы арасында көптеген қайталаулар кездеседі, көптеген желілік теорияшылар айырбас шегінен тыс жұмыс істейді. Желілік теориясы әлеуметтік шынайылықтың микро- және макродеңгейлері арасындағы байланыстардың объективті үлгісіне жұмылдырылады.

Желілік айырбас теориясы айырбас желісіндегі билікті бөлуге назар аудару мақсатында әлеуметтік айырбас теориясын және желілік талдауды біріктіреді. Ол қайбір құрылымдардың өздігінен күшті немесе әлсіз болу жолдарын қарастырды.

Көп деңгейде Джеймс Коулманның қажырлы еңбегінің арқасында айырбас теориясының дамуында айрықша орын алатын рационалды таңдау теориясы теориялық перспектива ретінде қалыптасты. Ең алдымен, экономикаға негізделген бірнеше принциптерді қолдана отырып, рационалды таңдау теориясы микро- және макродеңгей мәселелерін шешу мүмкіндігін, сонымен қатар макродеңгей феноменінің қалыптасуындағы микродеңгейлік факторлар рөлін тұспалдайды. Әлеуметтануда рационалды таңдау теориясын жақтаушылардың саны көбеюде, алайда басқа теориялық перспективаларды қолдайтындардың оларға қарсыласуы да артып келеді.

DU

Ескертпелер

1. Дегенмен рационалды таңдаудың қазіргі теорияшылары максимизациялау мүмкіндігінде және қалауында шектеулер бар екенін мойындайды (Heckathorn, 1997).

2. Алдағы талқылауда біз Хоманс кітабының екі басылымын салыстыра отырып зерделейміз. Біз қаралған басылыммен шектелмейміз, себебі бірінші басылымның көп аспектілері Хоманстың ұстанымын нақты бейнелейді. Хоманс аталған басылым кіріспесін тиянақты түрде қайта қарағанымен, «негізгі уәждің мәнін өзгертпегенін» атап өтті (Homans, 1974:v). Осылайша біз екі басылым арқылы өзімізді қауіпсіз сезінеміз.

3. Скиннер адамдармен қоса, басқа да түрлерді зерттеді.

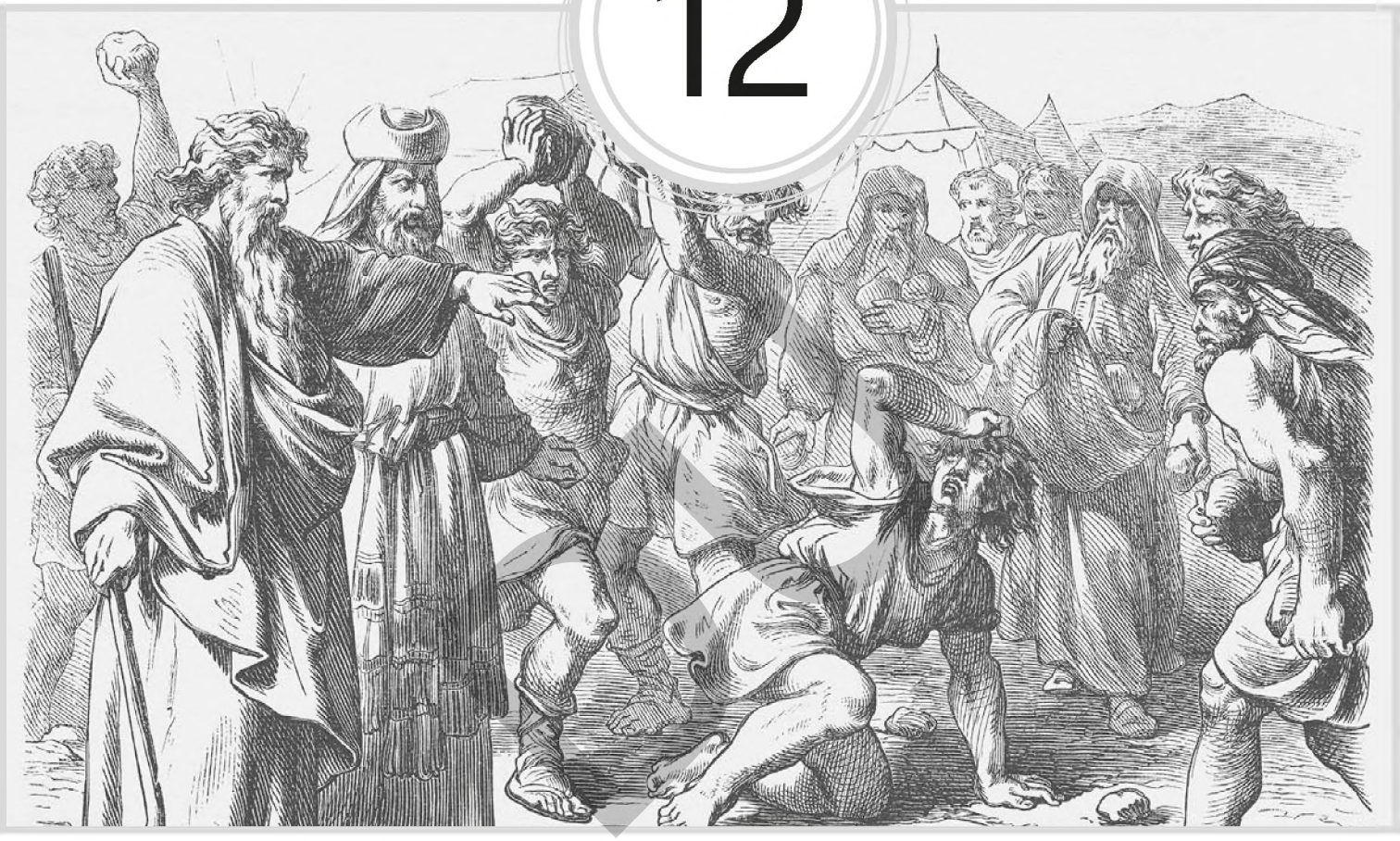
4. Хоманс мұны әлі күнге дейін қайта қаралған кейінгі басылымында «әділет үлестіруші заңы» деп атағанымен, ол бірінші басылымда тұжырымдаманы нақты түрде жетілдірді. *Әділет үлестіруші* еліктеген тұлғалар арасында сыйақылар және шығындар әділетті түрде үлестіріледі деген мағына береді. Шын мәнінде, Хоманс бұл туралы «адамның жетіспеушілігі қаншалықты жоғары болса, әділетті үлестіру ережесін жүзеге асыру сәтті болмайды, әсіресе біз «ашу» деп атайтын эмоциялы мінез-құлық танытуы мүмкін» деген ойын ұсыныс ретінде жариялады (1961:75).

5. Блау (1987) макротеорияны микронегізде қалыптастыру идеясын бұдан былай қабылдамайды.

6. Эмерсон мен Кук (сонымен қатар Блау) интегративті айырбас теориясын жалғыз өзі ойлап тапқан жоқ. Сонымен қатар Уехара (1990) мен Уиллер, Марковски мен Паттонды (1989) қараңыз.

DU

12



Қазіргі феминистік теория

ПАТРИСИЯ МАДУО ЛЕНГЕРМАНН
Джордж Вашингтон университеті

ДЖИЛЛИАН НИБРАГДЖ
Джордж Вашингтон университеті

Тарау мазмұны

Феминизмнің негізгі мәселелері
Тарихи көзқарас: феминизм, әлеуметтану және гендер
Қазіргі феминистік теориялар
Феминистік әлеуметтану тұрғысынан теориялық негіздеу

Феминистік теория – әйелдердің перспективасына бағытталып жасалған әлеуметтік өмір мен адамзат тәжірибесі туралы идеялардың жалпыланған ауқымды жүйесі. Феминистік теория әйелге және әйелдерге деген екі бағытта дамыды. Біріншіден, зерттеу объектісі – қоғамдағы әйелдердің жағдайы (немесе жағдайлары) және тәжірибелері. Екіншіден, бұл теория әлеуметтік әлемді әйелдің ерекше көзқарастары арқылы сипаттауға тырысады. Феминистік теория көптеген әлеуметтану теорияларынан ғалымдар, өнер адамдары мен белсенділердің пәнаралық және халықаралық қауымдастықтарының жүргізетін жұмыстары арқылы ерекшеленеді.[1] Феминистік әлеуметтанушылар осы пәнаралық қауымдастықтар ашқан тәжірибелік жаңалықтарды есепке ала отырып, пәндік білімді талап ету арқылы әлеуметтануды кеңейтуге және тереңдетуге тырысады.

Тарау феминизм мектебіне арналған негізгі мәселелердің мазмұнынан басталады да, феминизм мен әлеуметтану арасындағы байланыстың қысқаша тарихы баяндалады. Содан кейін заманауи феминистік теорияның әртүрлі типтерін сипаттап, әлеуметтанушылардың осы теорияға сіңірген еңбегін атап өтеді. Тарау әртүрлі теориялық дәстүрлерден шығатын феминистік әлеуметтанымдық ойлардың интеграциялық мәлімдемесімен аяқталады.

Феминизмнің негізгі мәселелері

Заманауи феминистік теорияның алға шығуы «*ал әйелдердің жайы не болмақ?*» деген алдамшы, қарапайым сұрақтан бастау алады. Басқаша сөзбен айтқанда, әртүрлі жағдайда зерттелетін әйелдер қайда? Егер олар болмаса, неліктен олай? Егер олар болса, олар нақты немен айналысады? Олар бұл жағдайды басынан қалай өткереді? Ол үшін олар қандай жағдай жасайды? Бұл жағдайдың оларға қандай маңызы бар?

Осы сұраққа жауап бере отырып, феминизм мектебі төмендегідей қорытындыларға қол жеткізді. Әйелдер көптеген әлеуметтік жағдайларға қатысады. Егер әйелдер қатыспаса, олардың қабілетінің немесе қызығушылығының жоқтығынан емес, оның себебі – оларды қатыстырмау мақсаты болғанын білдіреді. Әйелдер қатысқан жерде олардың танымал тұжырымдарынан (мысалы, әйел мен ана рөлі сияқты) ерекшеленетін рөлдерді сомдайды. Шындығында, әйелдер мен аналар сияқты басқа рөлдерімен қатар, әйелдер еркектермен бірге зерттеліп отырған жағдайларға белсенді түрде қатысады. Әйелдер әлеуметтік жағдайдың көпшілігінде белсенділік танытса да, ғалымдар, қоғам және олардың әлеуметтік

акторлары, әйелдер де, еркектер де оған көз жұма қарайды. Оған қоса, көптеген әлеуметтік жағдайда әйелдердің рөлі еркектікіне қарағанда маңызды әрі ықпалды болса да, ол бағынышты сипатқа ие болғандықтан, басым бола алмады. Олардың көрінбеуі – теңсіздіктің тағы бір көрсеткіші.

Феминизмнің екінші негізгі сұрағы: «*Неге барлығы осылай?*». Осы сұраққа жауап ретінде феминистік теория әлеуметтануға көп әсерін тигізген жалпы әлеуметтану теориясының негізін қалады. Феминистік әлеуметтану теорияларының негізгі қосқан үлестерінің бірі – *гендерлік* тұжырымдаманың осы сауалына жауап іздеді. 1970 жылдардың басынан бастап, феминистік теорияшылар адамдарға 1) әйел мен еркекке байланысты нақты биологиялық атрибуттарды және 2) ер-азаматтық пен әйелге тән қасиеттерге байланысты әлеуметтік жаттанды мінез-құлық арасындағы ерекшеліктерді айқындауға мүмкіндік берді. Соңында олар мұны «гендер»[2] деп анықтады. Гендердің басты ерекшеліктері феминизмдегі теориялық пікірталастың нүктесі болып қалады және бұл пікірсайыстар феминистік теорияның кейбір түрлерін ажырату тәсілдерін ұсынады. Бірақ феминистік теориялардың барлық түрінің арасындағы бірауызды келісім бойынша, гендер ұғымы әлеуметтік құрылым ретінде табиғаттан пайда болмаған, топтық өмір процестерінің бөлігі ретінде адамдар жасаған нәрсе болды.

Осы мәселелерді зерттеуші феминистердің шеңберіне Құрама Штаттарындағы, сондай-ақ халықаралық деңгейдегі адамдар көбірек тартыла бастағанда, феминист теорияшылар: «Ал әйелдер арасындағы айырмашылықтар туралы не деуге болады?» деген үшінші сұрақты қояды. Бұл сұрақтың жауаптары әйелдердің әлеуметтік тұрағы, яғни оның табы, нәсілі, жасы, талғамы, отбасылық мәртебесі, діні, этникалық құрамы мен жаһандық орналасуы арқылы жалпы әйелдердің өмірін сипаттайтын, ерлерге қатысты еленбейтін, теңсіздік пен атқаратын қызметтегі ерекшеліктер туралы жалпы тұжырымға алып келеді.

Барлық феминистер үшін төртінші сұрақ: *«Барлық адамға ортақ шынайы әділеттік орнату үшін біз әлеуметтік әлемді қалай өзгертіп, қалай жақсарта аламыз?»*. Әділеттік мақсатындағы бұл әлеуметтік өзгергіштік – әлеуметтанудың сыни теориясының ерекше сипаты. Патрисия Хилл Коллинз (1998:xiv): «Әлеуметтанудың сыни теориясы білімнің негізін қамтиды... ол әділетсіздікті сипаттайтын арнайы саяси, әлеуметтік, тарихи мәнмәтінде әртүрлі дәрежеде орналасқан адамдар тобының алдында тұратын негізгі мәселелермен айналысады», – деп түсіндіреді. Бұл міндет – нәсілдік және этникалық аз топтарда, постколониялық қоғамдарда кеңінен таралған феминизм, марксизм, неомарксизм әлеуметтануында және әлеуметтану теорияларында көрініс табады. Бүгінде елу жылдан астам белсенділік танытып, шынайы материалдық табысқа жеткеннен кейін, феминистік әлеуметтану теорияшылары жеңіс пен жеңілістердің нәтижесінде пайда болған мынадай сұраққа кезігеді: «*Қазіргі әлемде гендерлік теңсіздік қалай және неліктен сақталады?*» (Ridgeway, 2011).

Феминистік теория тек әйелдер туралы емес, гендерлік қатынастардың орта таптық теорияларын жасаудың негізгі ірі жобасын қамтиды. Демек, феминизмнің негізгі теориялық табыстарымен Маркстің гносеологиялық жетістіктерінің бірі сәйкес келеді. Маркс «адам – қоғамның білімі, олар шындықты абсолютті және әмбебап мәлімдеме» деп санайды, ал шын мәнінде әлемді экономикалық және саяси басқаратын адамдардың тәжірибесі сипаттайтынын көрсетті. Сонымен қатар ол әлемге дүние жүзіндегі еңбекшілердің көзқарасы арқылы қарауға болатынын тиімді дәлелдеді. Бұл түсінік үстем тап өкілдерінің білімін біржақты қарастырмады және бізге осы білімді жұмысшылардың перспективасынан

алынған білімдерімен салыстыруға мүмкіндік берді, сөйтіп, әлеуметтік шындықты талдау мүмкіндігімізді айтарлықтай кеңейтті. Маркс қайтыс болғаннан кейін, бір ғасырдан астам уақыт өтсе де, біз осы түсініктің салдарынан әлі де ассимиляцияға түсудеміз.

Феминизмнің басты теориялық мәселелері біздің әлемді қабылдау түсінігімізге революциялық өзгерістер алып келді: біздің әлемді абсолютті және әмбебап білім ретінде қабылдауымыз, шындығында, адамдар «шебер» ретінде қоғамның күшті бөлігінің тәжірибесінен алған білімде болып отыр. Егер біз әлемді бұрын-соңды көрінбеген, «төменнен» еленбеген көзқарас арқылы қайта ашсақ, бұл білім релятивтеледі: бағынышты, бірақ міндетті түрде «қызмет көрсететін» рөлдердегі әйелдер – біз өмір сүріп жатқан қоғамды қалпына келтіру және қайта құру үшін жұмыс істеді. Бұл жаңалық біз білген қоғам туралы ойымыздың барлық мәселелерін қамтиды және оның салдары әлеуметтану теориясы үшін заманауи феминистік теорияның маңыздылығын айқындайды.

Феминистік теория олардың маскулативті ағат пікірі мен гендерлік саясатын көрсетіп, оларды ақпараттандыра отырып, қалыптасқан білім жүйелерін қайта құрастырады. Білім «деконструкцияланған» деп айту – біздің осы уақытқа дейін қойылымдық, сингулярлық және табиғи ретіндегі біліміміздің көрінісі жасырын болғанын дәйектейді, яғни бұл көрініс әлеуметтік, реляциялық және күш-қуаттық қойылымдарға негізделген құрылым болып саналатынын байқағанымызды айтқанмен бірдей болады. Бірақ феминизм өзінің теориялық шегінде релятивистік және деконструктивті қысымның пәніне айналды. Бұл қысымның алғашқы әрі күштірегі әйелдердің мәртебесін төмендетуге қарсы шыққан жетекші феминистерден, постколониялық қоғамдағы әйелдерден, жұмысшы тап әйелдерінен және лесбияндардан туындайды. Бұл әйелдер «шеттен ортаға» (Hooks, 1984) шығып сөйлеп, әртүрлі әйелдер бар екенін және еркектерге берілер білімге қойылған талаптар сияқты унитарлы әйелдер туралы феминистердің кез келген гегемондық талаптарына қарсы шығатын әйелдердің мүдделеріне бағытталған көптеген білім жүйесі бар екенін көрсетті. Феминизм ішіндегі екінші деконструктивті қысым постмодернистік әдебиеттердің дамуынан пайда болды, ол гендер мен әлем бастан кешіретін сана мен тұлғаның тұрақты локусы ретінде жеке «мен» туралы, әртараптанбаған тұжырымдар сипатындағы гендерлік мәселелерді көтереді. Бұл мәселелердің потенциалды әсері, ең алдымен, феминистік эпистемологиямен байланысты, оның ақиқат талаптарына сай келетін жүйесі кейін толығырақ қарастырылады.

Тарихи көзқарас: феминизм, әлеуметтану және гендер

Феминизм мен әлеуметтану феминизмнің іргелі сұрақтарына жауап табу үшін әлеуметтануға тереңірек үңіле отырып, феминистер тарапынан бұрыннан келе жатқан қарым-қатынастармен бөліседі.

Феминистік перспектива Батыс тарихында тұрақты сипатқа ие. Әйелдер бағынышты болған жерінде, олар әрқашан және барлық жерде дерлік бағынышты болды, олар осы жағдайды мойындады және наразылық білдірді (Lerner, 1993). Батыс әлемінде наразылық танытқан мақалалар 1630 жылдардан бастап, шамамен 1780 жылдарға дейін жіңішке, бірақ ұзаққа созылған ағыс ретінде пайда болды. Сол кезден бастап феминистік жазбалар ғылыми ұжымдық күшке айналды, ол көптеген интеллектуалды оқиғаларды қамтығандықтан, олардың қатысу-

шыларының санымен қатар, сын айтатындардың саны да арта берді (Cott, 1977; Donovan, 1985; Giddings, 1984; Lerner, 1993; Rossi, 1974; Spender, 1982, 1983; Tong, 2009).

Феминистік жазбалар соңғы 200 жылда қарқынды дамығанымен ерекшеленіп отырған феминистік әлеуметтік белсенділікпен байланысты; маңызды сәт заманауи Батыс тарихының либералды «мезеттерінде» болып отырады. АҚШ тарихында феминистік мобилизацияның негізгі кезеңдері «толқын-толқын» болып дүниеге келді. Феминизмнің бірінші толқыны – әйелдердің саяси құқығы, әсіресе дауыс беру күресіне бағытталған және құлдыққа қарсы қозғалысының бөліну шеңберінде 1830 жылдары басталды. Екі атаулы күнмен ерекше есте сақталды: Нью-Йоркте, Сенека-Фолсте әйелдер құқығы туралы конвенция қабылданған 1848 жылы әйелдерге құқық беру жөнінде 19 өзгерту енгізілген 1920 жыл. Феминизмнің екінші толқыны (1960–1990 жылдары) аталмыш саяси құқықты экономикалық және әлеуметтік теңдікке ауыстырып, гендер тұжырымы арқылы әйелдер мен ерлер арасындағы қарым-қатынасты қайта ұғынуға қызмет етті. Феминизмнің екінші толқынын уәждеуде *үшінші толқынды феминизм* термині әртүрлі топтардағы әйелдердің: қара түсті әйелдер, лесбиян, жұмысшы тап әйелдері, жаһандық Оңтүстік елдеріндегі әйелдер, сонымен қатар XXI ғасырда ересектерге тән өмір сүретін әйелдердің сыни көзқарастарын сипаттау үшін қолданылады (Ferree, 2009).

Өз түсініктерінде феминист болған әйелдердің көпшілігі әлеуметтанудың мамандық және пән ретінде дамуына басынан бастап белсенді араласты. Бірінші толқындағы феминистік идеялар 1830 жылдары Огюст Конт *әлеуметтану* ұғымын ойлап тапқанда, ал феминист Гарриет Мартиноға (1802–1876) әлеуметтанудағы журналдарды редакциялауды ұсынған кезде сол заманның түсінік шегінен тыс болды. Мартино – әлеуметтану тарихындағы елеулі тұлға. Оның еңбектері екінші толқынды феминизмнің (Deegan, 1991; M. Hill, 1989; Hoecker-Drysdale, 1994; Lengermann and Niebrugge-Brantley, 1998; Niebrugge, Lengermann and Dickerson, 2010) әсерімен ғана қалпына келді және әлеуметтануды «құру кезінде» әйелдер қатысқан деген тұжырымды нығайтады (Lengermann and Niebrugge-Brantley, 1998).

Әлеуметтанудың «классикалық ұрпақ» ұйымдастырған пән ретінде дамуы 1890 жылдан бастап, 1920 жылға дейін (мысалы, Эмиль Дюркгейм [1858 – 1917] және Макс Вебер [1862 – 1920]) маңызды жұмыстар атқарған ақ нәсілді ойшыл ер адамдар белгілеген бірінші толқынды феминизм белсенділігінің артуымен сәйкес келді. Әйелдердің көзқарасы арқылы Джейн Аддамс, Шарлотта Перкинс Гилман, Флоренс Келли мен Марианна Вебер сияқты феминистер тікелей немесе жанама әлеуметтанудың дамуына, теориялар құруда, зерттеу әдістерін ойлап табуда, әлеуметтану журналдарында мақала шығаруда, әлеуметтанымдық ассоциацияларға тиесілі және кәсіби ассоциацияларда қызмет атқаруда маңызды рөл атқарады. АҚШ-та қара нәсілді Джулия Купер мен Б. Ида Уэллс Барнетт әлеуметтануды ұйымдастыруда, толық қатысуға нәсілдік тәжірибешілер тыйым салғанмен, әлеуметтану сыны, белсенділіктің әлеуметтану теориясы мен тәжірибесін пәрменді дамытты.

Гилманның әлеуметтануға феминистік тұрғыдан қосқан үлесінің тарихи маңызы зор болды, ол биологиялық көбею жолымен ерлер мен әйелдер арасындағы әлеуметтік қолдау өзгешелігі ретінде анықталатын шамадан тыс жыныстық ерекшеліктер тұжырымдамасын ұсынды (Lengermann and Niebrugge, 2013).

Алайда осы әйелдердің жетістіктері кәсіби элитадағы еркектердің кесірінен әлеуметтану тарихынан бірнеше мәрте өшіріліп тасталды (Delamont, 2003; Skeggs, 2008; for a detailed examination of this process see Lengermann and Niebrugge-Brantley, 1998).

1920 мен 1960 жылдар арасында феминистік ойлау мен белсенділік төмендей бастады, ол, біріншіден, жартылай дауыс беруден жеңіске жеткен аномия сезіміне байланысты болса, екіншіден, жартылай әлеуметтік дағдарыс себепші болды: Бірінші дүниежүзілік соғыс пен оның зардаптары, Ұлы дағдарыс, Екінші дүниежүзілік соғыс пен оның зардаптары, 1950 жылдардағы қанды соғыстар өз әсерін тигізбей қойған жоқ. Әлеуметтанушы әйелдер өздерінің кәсіби маргиналдануын сынауға негіз қалдырмады. Олар ерлер үстемдік ететін университетте тұрақты орын алу үшін өз бетінше оқшауланып жұмыс істеді. Дегенмен әйел әлеуметтанушылар әйелдердің өмірлеріне зерттеу жүргізді және Элен Мэйер Хакердің *Women as a Minority Group* («Әйелдер азшылық топ ретінде») (1951) және Мирра Комаровскийдің *Cultural Contradictions of Sex Roles* («Жыныстық рөлдердің мәдени қайшылықтары») (1946) деген еңбектеріндегі «жыныстық рөлдер» аясындағы гендерлік мәселелердің тұжырымдары негізінде жұмыс істеді.

1960 жылдан бастап феминистік белсенділіктің екінші толқыны – феминистік ойлар күшейе бастады, әлеуметтанудағы әйелдер өз мамандықтарын қорғауға және пәнде феминистік перспективаны құруға (қайта құруға) бар күшін салды (Ferree, Khan, Morimoto, 2007; Niebrugge, Lengermann, Dickinson, 2010). Алиса Росси сияқты жеке әйелдердің басшылығымен Американдық әлеуметтанушылар ассоциациясында Әйелдер жиынының құрылуы, содан кейін 1971 жылы *Sociologists for Womenin Society – SWS* («Әлеуметтанушылар қоғамдағы әйелдер үшін») атты жеке феминистік ұйымның 1987 жылы Джудит Лорбер шығарған *Gender&Society* журналын батыл түрде қаржыландыра бастауы – бұл саладағы үлкен жетістік болды. Бұл қадамдар әйелдерге мамандық және феминистік басылымдармен сөйлесу арқылы пәнге идея енгізетін феминистік базаға жол ашты.

Екінші толқын феминизмінің әсері әлеуметтануда әлі күнге дейін жалғасын тауып келеді. Әйелдер кәсінке студенттер, оқытушылар және ғалымдар ретінде теңдесі жоқ ауқымда араласты; бакалаврдың көпшілігі және PhD атағын алушылардың жартысына жуығы қазіргі кезде әйелдер болып отыр (Англия, 2010; Stacey and Thorne, 1996). Әйелдердің, пайыздық көрсеткіші пәнге жалпы қатысуына қарағанда, пәннің кәсіби ассоциациялардағы қызметі жоғары (Rosenfeld, Cunningham and Schmidt, 1997).

Бұл екінші толқын салтанат құру кезеңіндегі әлеуметтануда гендер мәселесі басты тұжырымдаманың біріне айналды (Ferree, Khan, Morimoto, 2007; Finlay, 2007; Tarrant, 2006). Кең мағынада «ер» және «әйел», «еркектік» және «әйелдік» терминдерінде адамдар мен мінез-құлықтарды жіктеу үшін әлеуметтік құрылым ретінде түсіндірілетін гендер қазір ғылыми-зерттеулерде сөзсіз айнымалы болады. Айнымалының болуы гендерлік теңдіктің кейбір стандарттарын нормативті міндеттеуді немесе теңсіздіктің шешімдері гендерлік дискриминация тәжірибесі арқылы түсіндірілуінің мүмкіндігін білдіреді. Гендерге назар аудару нәтижесі ерлер мен әйелдерді дұрыс қосу үшін феминистік түсініктерді айтарлықтай кеңейтті, ал феминист ғалымдар қауымдастығы әлі күнге дейін әйелдерден ғана құралғанмен, ендігіден былай ер феминистердің маңызды жұмысын қамтиды (Brickell, 2005; RWConnell, 1995; Diamond, 1992; Hearn, 2004;

M.Hill, 1989; A.Johnson, 1997; Kimmel, 1996, 2002; Messner, 1997; Schwalbe, 1996; Trexler, 1995; Wedgwood, 2009).

Дегенмен феминизм мен әлеуметтану арасындағы қарым-қатынас туралы үнемі кереғар пікірлер болып тұрады. 1985 жылы Стейсимен Торн *The Missing Feminist Revolution in Sociology* («Әлеуметтанудағы жоғалған феминистік революция») эссесінде үстіртін классикалық тұжырымдама жасап, кейін оны қайта қарады (Alway, 1995b; Chafetz, 1997; Stacey and Thorne, 1996, Thistle, 2000; Wharton, 2006; C. Williams, 2006). «Әлеуметтанудағы жоғалған феминистік революция» дегеніміз әйелдер тәжірибесі мен перспективасын ескере отырып, әлеуметтанудың мазмұнын, тұжырымдамаларын және әдістерін қайта өңдеуді білдіреді. Бұл жұмыс жүйелі және бұқаралық сипатта болмады. Мысалы, әлеуметтану теориясы қоғамындағы феминистер – теориялары мезгілімен мойындалған, бірақ ассимиляцияланбаған, идеялары осы пәннің басым тұжырымдамалық негіздеріне түбегейлі әсер етпеген, айқын және белсенді теориялық топ.

Гендер мәселесінде әлеуметтанудағы феминистік мектепке баса назар аударылады. Бірақ бұл феминизм теориясының бастапқы екі негізгі мәселесінен басталды: яғни ол – әйелдің бостандығы мен осы мақсатқа жетудің құралы ретінде әйелдер тәжірибесі арқылы қалыптасқан әлемнің артикуляциясы. Гендерді зерттеу, әрине, бұл жобаларға қарсы емес, бірақ олармен бірдей болмайды. Бұл тарау гендерлік тұжырымдамалардың айналасындағы үлкен оқиғаларды есепке алуға тырысады, сонымен бірге феминистік теория гендерлік әлеуметтанумен бірдей емес екенін есте сақтай отырып, қиылысу теориясының өсуі және жыныстық айырмашылық теориясының қайта өрлеуі, сондай-ақ материалистік немесе социалистік феминизмнің сақталуы сияқты феминистік теорияның соңғы оқиғаларын түсіндіруге көмектеседі.

Қазіргі феминистік теориялар

Бұл бөлімде біз қазіргі феминистік әлеуметтану тұрғысынан талдауды басшылыққа ала отырып, қазіргі феминистік теориялардың типологиясын ұсынамыз.[3] Біздің типологиямыз феминистердің «*Әйелдердің жағдайы қандай болмақ?*» деген ең басты сұрақ төңірегіндегі жауаптарды қамтыды. Негізінен, бұл сұраққа бес жауап бар (12.1-кестені қараңыз). Біріншісі, *гендерлік айырмашылық* тұрғысынан тұжырымдалуы мүмкін: көптеген жағдайдағы әйелдердің орны мен тәжірибесі сол жағдайдағы ерлердің орны мен тәжірибесінен ерекшеленеді. Екіншісі, гендерлік теңсіздік, көптеген жағдайдағы әйелдердің орны өзгеше ғана емес, сонымен қатар ерлермен салыстырғанда, тең емес. Үшінші, гендерлік қысым – әйелдердің өзін ұстауы, бағынуы, қалыптасуы, ер адамдардың қанап, пайдалануы және зорлық-зомбылық арқылы калыптаскан әйелдер мен еркектер арасындағы тікелей бағыныштылық қарым-қатынасы. Төртіншісі, әйелдердің айырмашылық, теңсіздік және қысым қарым-қатынасындағы тәжірибесі олардың *құрылымдық қысымының* әлеуметтік орнына – табына, нәсіліне, ұлтына, жасына, талғамына, отбасылық мәртебесіне және жаһандық орналасуына байланысты өзгеріп отырады. Бесіншіден, үшінші толқын феминизмінде басқа теориялық ұстанымдар үшін аса маңызды болып саналатын әйел тұжырымдамасы мәселесіне баса назар аударады және әлеуметтік талдауда «әйел» тұжырымдамасы туралы пікірлерден қандай нәтиже шығатыны туралы мәселені көтереді.

12.1-КЕСТЕ • Феминистік теорияның түрлеріне шолу

Феминистік теорияның негізгі түрлері – «Әйелдер туралы не деуге болады?» деген жалпы сұраққа жауап	*Теориядағы ерекшеліктер – «Неге барлығы осылай?» деген жалпы сұраққа жауап*
Гендерлік айырмашылық	
Көптеген жағдайда әйелдердің орны мен тәжірибелері сол жағдайдағы ерлердің орны мен тәжірибесінен *өзгеше*	Мәдени феминизм Жыныстық айырмашылық теориялары Әлеуметтану теориялары: • институтты; • интеракциялы
Гендерлік теңсіздік	
Көптеген жағдайда әйелдердің орны өзгеше ғана емес, сонымен қатар ерлермен салыстырғанда тең емес	Либералды феминизм
Гендерлік қысым	
Әйелдер қысымда тек ерекшеленіп немесе тең емес болып қана қоймай, сонымен бірге өздерін белсенді ұстайды, бағынады, қалыптасады, ерлердің айтқанына көнеді және зорлық көреді	Психоаналитикалық феминизм Радикалды феминизм
Құрылымдық қысым	
Әйелдердің айырмашылық, теңсіздік және қысым қарым-қатынасындағы тәжірибесі олардың капитализмдегі, патриархат пен нәсілшілдіктегі әлеуметтік орнын айқындайды	Социалистік феминизм Салааралық теория
Гендерді талдау	
«Әйел» категориясын шын мәнінде қалай түсіну керек? Ол қалай туындайды және қалай қолдау табады?	Постмодернистік феминизм

Осы негізгі категориялардың ішінен біз теорияларды олардың *«Неліктен бәрі осылай?»* деген екінші сұрағына берілген әртүрлі жауаптарындағы терминдер бойынша ажырата аламыз.

Бұл типология әлеуметтану ішінде және одан тыс құрылған заманауи феминистік теорияның жалпы құрылымын қалыптастырудың бір әдісін ұсынады. Сондай-ақ ол гендерлік әлеуметтану әдебиеттерін кеңейтуге көмектеседі. Гендер әлеуметтануының басты мәселесі – адамзат тәжірибесінің қалыптасуындағы сыни көзқарастың әйелді сипаттайтын феминистік теорияға сәйкес келмейтінінде (Alsop, Fitzsimons and Lennon, 2002; Chafetz, 2004), бірақ гендерлік әлеуметтанудан бастаған кейбір әлеуметтанушылар феминистік теория үшін маңызды жұмыстар істеді және көптеген әлеуметтанушылар феминистік теорияны қалыптастыруға тікелей ат салысты.

Бұл типологияны келесі ескертулермен бірге оқып шығу керек: мұндағы жазылған бірнеше мансаптық позицияларда теорияшылардың нақты орны емес,

теориялық позициялары көрсетілді және феминистік теория мен феминистік әлеуметтану теориясы уақыт өте өзгеретін динамикалық кәсіпорындар болады. Қазіргі уақытта бұл типология келесі интеллектуалды үрдістердің ішінде орналасқан: 1) бұл түрлі теориялардың элементтерін синтездеуге, сыни бағалауға деген тұрақты ұмтылыс; 2) ерлер мен әйелдерге бірдей әсерін тигізетін қысым тәжірибесі мен әйелдердің жүйелік қысымға ұшырауы; 3) өкілеттіктің материалдық жүйелерін белгілейтін мәдениет пен мағынаға ерекше көңіл бөлінетін интерпретациялардың арасындағы қысым; 4) ақырында, феминистік теория әлеуметтанудың Томас Кун «қалыпты ғылым» деп атаған бөлігі ретінде тәжірибеге енеді, яғни оның жорамалдары эмпирикалық зерттеулер үшін бастапқы нүкте ретінде қабылданады.

Гендерлік айырмашылықтар

Қазіргі кезде гендерлік айырмашылық теориялары ескі феминистік теориялар арасында қызығушылық пен өңдеудің қайта жануын туындатып отыр.

«Айырмашылық» ұғымының тарихи түсінігі феминистік көзқараспен бірнеше теориялық пікірсайыстарда қарастырылды, біз оларды әйел мен ер адам арасындағы теорияға сілтеме жасай отырып, қандай да бір мінез-құлық пен тәжірибеде суреттейтін, түсіндіретін және қадағалайтын айырмашылықтарды анықтау үшін қарастырамыз. Гендерлік айырмашылықтың барлық аспектілері «әйел мен еркек арасындағы іргелі айырмашылық өзгермейтін жайт болып саналады» деген идеяға сүйенетін «эссенциалдар уәжіне» қарсы тұра алу керек. Бұл өзгеріссіз айырмашылық әдетте үш негізгі фактор бойынша қарастырылады: 1) биология; 2) әсіресе отбасында (бірақ отбасында ғана емес) әртүрлі рөлдерді орындайтын әйелдер мен еркектердің әлеуметтік-институттық қажеттіктері; 3) адамның өз-өзін анықтау актісінің бір бөлігі ретінде «Басқаны» құру үшін экзистенциалды және феноменологиялық қажеттігі.

Социобиологияға ден қоюшылық феминист ғалымдардың қызығушылығын тудырды, әсіресе бірінші кезекте «адам биологиясы ер мен әйел адамының арасындағы әлеуметтік айырмашылықты анықтайды» деген тезисті зерттеген Элис Росси (1977, 1983) болды. Биология мен социомәдени процестердің феминистік қызығушылықпен өзара әрекеттесуінің жалғасын соңғы мәлімдемелердегі *жаңа* (*or neo-*) материализмнен іздеуге болады (Ahmed, 2008; N. Davis, 2009; Hird, 2004). Бүгінде феминистік теориядағы маңызды гендерлік айырмашылық теориялары: әйелдер қозғалысы, психология, экзистенциалды және феноменологиялық философия, әлеуметтану және постмодернизм сияқты түрлі ағымдардан тамыр тартады.

Мәдени феминизм. Мәдени феминизм – осы тақырып аясында талданатын барлық теориялардың ішіндегі қайталанбас бірегейі, себебі оның бағыты әйелдер мен ерлер арасындағы айырмашылықтың пайда болу себептерін түсіндіруге емес, көбіне әйелдер мен ерлер арасындағы ерекше қатынастың әлеуметтік құндылығын зерттеуге, тіпті мерекелеуге арналды. Мұндай көзқарас мәдени феминизмге маңызды эссенциалды тезистен туындайтын мәселелерді шешудің орнына одан айналып өтуге мүмкіндік берді.

Эссенциалистік гендерлік айырмашылықтардың бастапқы уәжі ерлердің патриархалды дискурсында әйелдердің ерлерден бірқатар төмен тұратыны және ол табиғи жетіспеушілік олардың әлеуметтік бағынуын түсіндіретінін

әйелдерге қарсы қолданды. Бірақ бұл уәжді алғашқы феминистік толқын – «әйел мінезі» мен «әйел сипаты» ұғымының оң аспектілерін қарастырған мәдени феминизм теориясын жасаушылар тоқтатқан еді. Маргарет Фуллер, Фрэнсис Уиллард, Джейн Аддамс, Шарлотта Перкинс Гилман сияқты теорияшылар пацифизм, қамқорлық, жұмсақтық, серіктестік, қақтығыстарды оңтайлы басқару сынды әйел қасиеттері қоғамды басқаратын үкіметтің бойында болу керек деп есептеді (Deegan and Hill, 1998, Donovan, 1985; Lengermann and Niebrugge-Brantley, 1998). Бұл үрдіс бүгінге дейін ерекше нормалар туралы дауларға қатысты әйелдердің этикалық шешімдері (Day 2000, Gilligan, 1982, Held, 1993), әйел санасындағы «қамқорлық назары» тәсілі (Fisher, 1995, Reiger, 1999, Ruddick, 1980), әйелдердің қарым-қатынас стилі (M. Crawford, 1995; Tannen, 1990, 1993, 1994), әйелдердің эмоционалды тәжірибе ашу тәсілі (Beutel and Marini, 1995; Mirowsky and Ross, 1995), сондай-ақ әйелдердің агрессиялы мінез-құлқының төмен және бейбіт өмірге әсер ететін қасиетінің жоғары болуы деп бағаланды (Forcey, 2001; Ruddick, 1994; Wilson and Musick,1997).

Заманауи әдебиетте өзекті мәдени феминизм мәселесі бойынша Кэрол Гиллиган «әйелдер ерлерге қарағанда саналы ойлаудың түрлі әдістерін қолданады» деген уәж ұсынды. Гиллиган бұл екі этикалық стильді бір-біріне қарсы қояды, біріншісі – «қамқорлық этикасы», яғни барлық тараптар олардың қажеттіктерін көріп, оларға жауап беріп жатқанын сезінгенде нәтижеге жетуге ұмтылатын әйел іспетті болса, екіншісі – «әділет этикасы», ол дегеніміз – барлық тараптың тең құқығы қорғайтын ер адам іспеттес деп көрсетеді (Gilligan and Attanucci, 1988). Алайда көптеген зерттеулер осы екі этикалық принципке, гендерлік айырмашылықтардың бар-жоғына қатысты болып отыр, нәтижесінде бұл зерттеудің ұзақ мерзімді әсері – «күтім этикасы – әлемдегі моральдық позиция» (Orme, 2002; Reitz-Pustejovsky, 2002; F. Robinson, 2001). Көптеген сындарға қарамастан (Alcoff, 1988; Alolo, 2006), мәдени феминизм әлемге танымал, себебі ол әйелдердің әдістері мен білімдерін андроорталықтас мәдениеттен гөрі әділ қоғамды құру үшін пайдалану тиімдірек болатынын болжайды.

Жыныстық ерекшелік теориялары. Бұл теориялар феминистік дискурста қайта жанданды (e.g., Khanna, 2010; Mortensen, 2006; Zerilli, 2005). «Жыныстық дифференциация» – бірқатар философиялық зерттеулерді қамтитын термин, экзистенциалды, феноменологиялық, лакандық – адами тұрғыда конституциялық құқықтары, яғни ерлер мен әйелдердің мәдени немесе символдық көріністеріне сәйкес келетін және қарсы тұрған адамдар туралы мәселе. Жыныстық айырмашылықтар теориясы «айырмашылықты» өмірлік факт ретінде қабылдайтын социобиология мен мәдени феминизмге деген көзқарасын күрт өзгертеді. Жыныстық айырмашылықтар теориясы айырмашылықты өмірлік факт ретінде емес, ер адам мәдениеті өзі ашатын және өзіне қолданатын процесс ретінде түсінеді. Бұл мәдениет әйелдер тәжірибесін, өзін танудың тұжырымдамалық шеңберінің аясында білудің жолдарын және оның әйелді «Өзге» формасында көрсететін, сонымен қатар ер агентінің қарама-қарсылығы ретінде қарастырады. Феминистік теорияшылар жыныстық айырмашылықты әйелдердің еркін болуының мүмкіндіктері мен адам эмансипациясы ретінде зерттейді.

Жыныстық айырмашылық теориясы классикалық үлгіде ер адам (және ерлерге бағыталған) философиясына, әдебиетіне және психоанализіндегі идеяларға феминистік жауап ретінде Францияда пайда болды (Egeland, 2006).

Оны ең алғаш ұсынған Симона де Бовуардың «*The Second Sex*» ([1949] 1957)

талдамасы болып саналады, феминистік экзистенционализмді Жан-Поль Сартрмен біріге отырып, экзистенционализмнің ең ірі жобасының бір бөлігі ретінде құрды. Экзистенционализм түсінігі бойынша, әлемдегі өзге дүниелерге қарағанда адамдардың «болмысы» (олардың шын мәнінде кім болатындары) олардың «өмір сүру салтымен» ерекшеленеді, яғни адамдар өздерін жасауға ерікті. Жеке индивид үшін «басқа» адам оған «белгіленген» тарихы бар объект ретінде қарау арқылы оның тіршілігін мойындап, сонымен қатар оны шектейді. Әрбір адам үшін үлкен мәселе – еркіндік жауапкершілігін өз мойнына алу, себебі ол басқаның өзіндік мәнін мойындау қажеттігінен бас тартуды білдіруі мүмкін. Осы тұрғыда де Бовуар: «Әйел болып тумайды, әйел болып қалыптасады», – дейді. Дегенмен бұл экзистенциалды саяхат нәсілдік азшылық пен төменгі таптардың, негізгі діни бағыттағы емес адамдарға қалай қиын болса, әйелдер үшін де солай қиын, себебі үстемдік жағдайындағы ер адамдар әйелдің мәнін әйелдер стереотипі арқылы және олардың кім болуды қалайтын таңдау еркіндігінен айыра отырып анықтауға тырысқан еді. Әйелдер тек ерлерге қарсы шығу арқылы өз бостандығына қол жеткізе алды, ерлердің қалауынан шығып, өз болмысын мойындату үшін біраз еңбектеніп қарсыласты. Алайда бұл әйелдерге өзіндік мәнін анықтау әрекеттері тұрғысынан болмыстарын ұғынуды талап етеді.

Де Бовуар әйелдерге бас тартуға кеңес береді, ал Хелен Сикс, Люси Иригарай, Джулия, Моник Виттиг сияқты француз феминистері тобының зерттеулері Жак Лаканның, Жак Дерридтің, Фердинанд де Соссюрдың еңбектеріне сүйенеді. Бұл тұжырымдар бойынша әйелдердің күші мен құдіреті тілдері мен сөздері арқылы сезілді. Бұл түсінік лакандық психоанализде екі уәжбен түсіндіріледі: біріншіден, де Соссюр тілдің абсолютті дұрыс не бұрыс мағынаға ие емес екенін, алайда оппозициялық тарапта сөздер айтыла алатынын атап өткен еді, екіншіден, Фрейдті қайта қарастыру, яғни санасыз ойлауда жыныстық айырмашылық жоқ, бірақ тек фаллос үшін жыныстық бөлу – елестетуді, символикалық және реалды үш негізгі тіркеушіні қарастырады. Жыныстық айырмашылық түрлі әдістер арқылы жүзеге асырылады, алайда бұл арада сөз екі жынысқа да тиесілі (E. Purcell, 2011). Бұл теориялық әйелдерді вербалды емес қатынастық қосу арқылы балама сөздікке дейін тәжірибені пайдалануда олардың тілі, жазуы мен семиотикасын бекіту үшін жеке әрі ұжымдық түрде босатуды көздейді.

Жыныстық айырмашылық теорияларына оралу барысында тек еуропалық феминистердің зерттеулерін ғана басшылыққа алып қоймай, сонымен қатар гендердің статистикалық көріністері арасындағы жаңа бағыттарды және өндіріс саласындағы гендердің шектен тыс өзгермелі тұжырымдамаларын, әсіресе этноәдіснамада «жасалатын» гендерлік теорияны (келесі бөлімді қараңыз) және постмодерндік перформативті теорияны (төменде постмодерндік феминизмді қараңыз) кеңінен қамтуымыз керек. Осы жыныстық айырмашылық теориялары символикалық саланы феминистік талдаудың негізі ретінде ұсынады (e.g., Pollock, 2010). Олар әйел тәжірибесі мен олардың өмір сүретін фаллоцентристік ұғымдар әлемінде маргинализациялануын, шығындарын және жасырын талпыныстарының жүзеге асуы үшін қалай пайдаланатынын зерттеді (Mortensen, 2006). Бұл дәстүрдегі соңғы жұмыстар әйелдердің ұжымдық жұмыстарын талап етеді, себебі олардың мақсаты – өз ұғымы бар әлемді жасау арқылы ерлердің көзқарастарын қайта өзгерту. Әсіресе топтық әйелдерге саяси мақсат пен өздерінің дербестігін дәлелдейтін ұстанымдарды, әлеуметтік әлемді реформалайтын мүмкіндіктерді қарастыру қажет болды (Zerilli, 2005).

Әлеуметтану теориялары: институттық және интеракционистік

Институттық теория бойынша, гендерлік айырмашылықтар нәтижесінде түрлі институттық талаптарға сай әйелдер мен ерлер сан алуан рөлде ойнайды. Айырмашылықты анықтайтын негізгі фактор әйел адамдарды жар, ана және үй жұмыскері, үй мен отбасы сияқты жеке ортасы және ер адамдардан өте қатты ерекшелейтін тәжірибелер арқылы қалыптасқан еңбекті жыныстық тұрғыдан бөлу болды. Әйелдердің ана мен жар ретіндегі қызметі әйелдің тұлғасы мен мәдениетін зерттеу барысында толығымен талданды, мұны зерттеушілердің қатарында И. Бернард (1981, [1972] 1982), Ходоров (1978), М. Джонсон (1989) мен Рисман Ферре (1995) сияқты әртүрлі теорияшылар бар. Отбасындағы жыныстық еңбек бөлінісі берілген ойлау сызығының орталық мотиві болып табылады. Мұндай шарттағы қайталанған тәжірибе өзге мекемелерге ауысуда және ерлер мен әйелдердің саяси мінез-құлықтарында (мысалы, дауыс беру кезіндегі гендерлік ажырау), мансап таңдауда (мысалы, күту кәсібі әйелдердікі ретінде), корпоративті басқару мен кәсіптік өсу мүмкіндіктерінің (мысалы, әйел адамдардың ана болуына қатысты жұмысты тоқтата тұруы) арасындағы айырмашылықтарды тану ретінде көрсетіледі. Институттық орналастыру теориялары «қарапайым әрекеттер гендерлік тұлғаның үздіксіз ерекшеліктерін қалай туындатады» деген біршама күрделі мәселелерді жоққа шығармады. Институттық орналастыру теориялары екі түрлі сынға ұшырады: біріншіден, олар ерлер мен әйелдер бірдей институттық позицияны ұстанған кездегі гендерлік айырмашылықтың сақталуын ескермейді (кейбір феминистік теорияшылар ерлер мен әйелдер жыныстың бөлек құрылым ретінде сақталуы үшін ғана бірдей институттық позицияны ешқашан ұстанбайды деп түйіндейді) (Kan, Sullivan and Gershuny, 2011). Екіншіден, көптеген әлеуметтанушылар институттық теорияларды тұлға мен әрекеттегі гендерлік айырмашылықтардың тым статикалық және анықталған моделі ретінде қарастырады.

Интеракционистік. Гендерлік ерекшеліктердің пайда болуын әлеуметтану тұрғысынан әлдеқайда жаңаша түсіну *зор жетістік* ретінде гендерді этноәдіснамалық талдаудан туындап отыр. Этноәдіснама (10-тарауды қараңыз) «институттар, мәдениет және стратификациялық жүйелер бөлек тұлғалардың өзара әрекеттесуінің ағымдағы қызметі арқылы сақталып тұрады» деп түсіндіреді. Бұл идея жынысқа қатысты қолданылса, онда ол «адамдар гендерлік мәселемен айналысады» деген ой түсінігін туындатады.

Уэст пен Циммерманның 1987 жылы жазған *Doing Gender* («Гендерді жүзеге асыру») атты мақаласы – қазіргі кезде бұл позицияның классикалық пікірі. Жыныс, жыныс категориясы мен гендердің арасын ажырату оның бастапқы нүктесі болып саналады. Нәресте биологиялық жыныстың (азды-көпті айқын бола алады) қандай да бір конфигурациясы арқылы дүниеге келеді. Туу барысының басы-қасында болған ересектер жынысының белгілі болуына негізделе отырып, нәрестеге жыныстық категория беріледі. Осындай тіркеуден кейін нәрестені қоршаған барлық адамдар және нәрестенің өзі де гендермен айналыса бастайды, яғни берілген жыныс категориясына сәйкес келетіндей әрекет ете бастайды.

Жауапкершілік қағидасы арқылы этноәдіснамадағы шешімге не қажет екенін бәрі қалай біледі: адамдар өздері таңдаған кез келген жол арқылы жай ғана әрекет етпейді; өзара әрекеттесу кезінде адамдар басқа адамдарға да қатысты пайдалы немесе түсінікті болатын мінез-құлық үшін «жауапкершілік» артып қояды. Демек, адамдар «басқалар мұны нақты жағдайда қалай сипаттай алар еді деп

күтіп, мінез-құлықты басқарады» (Fenstermaker and West, 2002:212). Осылайша, гендер – бір-бірімен өзара әрекеттесетін адамдар арқылы әлемді ұғыну мен оның жұмыс істеуіне мүмкіндік беру әдісі ретінде үнемі болып отыратын құбылыс.

Мысал келтірсек, «дұрыс» қоғамдық дәретхананы пайдалану – бұл әртүрлі потенциалды қиыншылықтардан құтылу тәсілі. Бұл дегеніміз – қарбалас күнді ешбір қиындықсыз өткізу тәсілі және мұны жасап отырған адам гендермен айналысып жатырмын деп ойламауы әбден мүмкін. Адам сезімдерінің бар ауқымын білдіретін құшақтау, күлу, шағымдану жолдары гендерлік қалыптасқан және адамдар басқа адамдармен араласып, сөйлесу кезінде жағдайға байланысты қолданады. Шындығында, гендерлік сұрақтан туындайтын тағы бір мәселе – «Гендермен айналыспау мүмкін бе?» деген сұрақ.

Мұндай тәсілдің қазіргі кездегі танымалдығы оның тек теориялық тиянақтылығын ғана көрсетіп қоймайды. Бұған қоса, ол ерлер мен әйелдерді көбінесе бір-біріне ұқсас көретін АҚШ тарихындағы белгілі түсінікке қатысты жарамды екенін көрсетеді. Этноәдіснамалық түсіну жыныстан-жынысқа теориясына, жыныс категориясынан гендерге өтудегі барлық гендерлік тәжірибеге ортақ бастау болады: еркектер мен әйелдердің екеуі де осыны көреді және екеуі де гендерлік сипат бойынша қызметтермен айналысады.

Алайда «жасауды, орындауды» қарапайым түрде түсіну еркек пен әйел адамға бірқалыпты болып көрінгеніне қарамастан, Уэст пен Фенстермейкер (1995, 2002) және Уэст пен Циммерман (1987) гендерлік саладағы болмыстың бір бөлігі – «айырмашылықты жасайды», өзгешеліктерді жасау барысында, өздерін ерлерше немесе әйелдерше ажырату үшін әрекет ететінін мойындайды. Ажыратудың бұл әрекеттері гендерлік сәйкестікті сақтап тұру үшін бір жағдайдан келесі жағдайға қарай қайталанып отырады. Бұл теорияшылар өздерінің «жасауға» қатысты талдауларын айырмашылықтың басқа мағыналарына, соның ішінде нәсіл мен тапқа дейін кеңейтті. Гендерлік ерекшеліктерді ескеріп, осының барлығын өндіретін әлеуметтік механизм – жыныс категориясына қатысты жауапкершілікті, есеп берушілікті орнату.

Бұл бағытқа қойылатын басты сын – жауапкершіліктің стандарттары қайдан алынатынының түсініксіздігінде, өйткені ол адамдардың өзара әрекеттесу барысында көбінесе ерекше ұқсас мінез-құлық көрсететін фактісін ескермейді (Maldonado, 1995; L. Weber, 1995). Тағы бір жиі қайталанатын кемшілік: «гендерлік» тезиске негізделген пікірталастар мен зерттеулердің көпшілігі гендерлік теңсіздіктің интерактивті өнімдеріне сыни тұрғыдан мән бермейді әрі осындай үлгілерді «жою» жөніндегі феминистік жобаның соңына табандап түсе алмайды. (Deutsch, 2007; Risman, 2009; Thorne, 1995). Тағы бір сын – гендерлік айырмашылықты жасайтындардың корпоративтілік туралы сұрақты шешуге қатысты тәсілден бас тартуына байланысты (R. Connell, 2009; Messerschmidt, 2009). Дороти Смит (2009) былай деп сын айтады: «Гендерді жасау» жыныс, нәсіл және тап арасындағы айырмашылықтарды жеңілдетеді және сәйкестендіреді. Дегенмен кез келген әдеби ізденістердің көрсетуі бойынша, гендерлік айырмашылықтар туралы тезис мұғалімдерді, зерттеушілер мен теорияшыларды оның салдарын бақылаудың, соның ішінде транссексуалдардың өмірлік тәжірибесін бақылаудың кеңейтілген жобасына ынталандырып келеді (C. Connell, 2010). «Гендермен айналысу» теория ретінде философ Джудит Батлердің гендерлік «көрсетілімі» болып саналады деген постмодернистік тезисіне қарай үлкен резонанс тудырды.

Гендерлік теңсіздік

Гендерлік теңсіздіктің феминистік тұрғыда теориялануын төрт тақырып сипаттайды. Ерлер мен әйелдер қоғамда тек өзгеше ғана емес, сондай-ақ біркелкі орналаспаған. Әйелдер тап, нәсіл, кәсіп түрі, этникалық тегі, діні, білімі, азаматтыққа негізделген немесе осы факторлардың кез келген қиылысуындағы әлеуметтік жағдайлармен бөлісетін ерлерге қарағанда өзін-өзі жетілдіру үшін материалдық ресурстарға, әлеуметтік мәртебеге, билікті және қажетті мүмкіндіктерге соншалық ие емес. Осындай теңсіздік нәтижелерінің себепкері – қоғамның ұйымдастырылуы, өйткені адам потенциалдарының сипаты мен өзгешеліктеріне қарай ерекшеленсе де, табиғи өзгерістердің ешбір елеулі заңдылығы жыныстарды бөлмейді. Кез келген адам өз жағдайының шектеулері мен мүмкіндіктеріне бейімделетін өзін-өзі жетілдіру мен фундаменталды икемділіктегі ажырамас қажеттілік арқылы сипатталады. Гендерлік теңсіздік бар деп айту әйелдердің ерлерге қарағанда белгілі жағдайға қатысты өзін-өзі таныту мүмкіндігінің азырақ екенін білдіреді. Барлық теңсіздік теорияларына сәйкес, әйелдер де, еркектер де аса эгалитарлы әлеуметтік құрылымдар мен жағдайларға айтарлықтай жеңіл жауап қатады. Бұл тұрғыдан гендерлік теңсіздік теориясшылары мен гендерлік айырмашылық теориясшылары бір-бірімен қайшы келеді. Соңғылары гендерлік айырмашылықтың себептеріне қарамастан, тұлға табиғатына әлдеқайда тереңірек бойлап әлеуметтік өмір құбылыстарына жіті мән береді.

Либералды феминизм. Гендерлік теңсіздік теориясының негізгі көрінісі – либералды феминизм. Осыған сәйкес, гендерлік теңсіздік еңбек бөлінісінің сексистік құрылымдауының нәтижесі болып саналады және гендерлік теңдікке қол жеткізу үшін басты институттарды – заң, жұмыс, отбасы, білім алу және бұқаралық ақпарат құралдарын қайта құрылымдау арқылы еңбек бөлінісін өзгерту керек; осылай еткен жағдайда моральдық құрылым үшін елеулі адами капитал ретінде әйелдер ерлермен қатар өз теңдігін талап ете алады (Bem, 1993; Friedan, 1963; Lorber, 1994; Pateman, 1999; A. Rossi, 1964; Schaeffer, 2001).

Тарихи тұрғыдан бұл тұжырымдар алғаш рет 1848 жылы әйелдерді қосу үшін Тәуелсіздік декларациясын салыстыру мен кеңейту мақсатында Нью-Йорктегі Сенека Фоллда жасалған ниеттер туралы декларацияда саяси тұрғыдан қалыптасты. Ол төмендегідей ревизионистік жолмен басталады: «Біз ешқандай күмәнсіз *әйелдер* мен ерлер тең жаралған деп санаймыз» (көлбеу автордікі) және әйелдерге ерлермен тең дәрежедегі құқықты иеленуге шақыруымен аяқталады. Мұндай іргелі құжаттың радикалды сипаты – ол әйелді үй мен отбасының айналасында шектемей, «өзіндік жеке тұлға ретінде құқығы бар, тәуелсіз адам» деп тұжырымдады (DuBois, [1973] 1995). Сонымен бірге ол либералды феминизм толыққанды өмір сүретін жағдайды қарастырады, яғни 1) барлық адамның белгілі бір елеулі ерекшеліктері – ойлау қабілеті, моральдық абыройы мен ар-намысы бар; 2) бұл мүмкіндіктерге құқықтары заң жүзінде мойындалғанда ғана қол жеткізіле алады; 3) жыныстық сипатқа қатысты ерлер мен әйелдер арасындағы теңсіздіктер – бұл «табиғатта» негізі жоқ әлеуметтік құрылымдар және 4) теңсіздікке қатысты әлеуметтік өзгеріс саналы қоғамға ұйымдасқан түрде шақыру және мемлекет арқылы жүзеге асуы мүмкін.

Қазіргі заманда либералды феминизм кең қанат жайып отыр. Ол солтүстік атлантикалық қоғамдардағы нәсілшілдікке қарсы тұратын, Әйелдердің арыздары бойынша құрылған Ұлттық Ұйым (1966) және Пекин Декларациясы (1996) сияқ-

ты өзінің басты ұйымдастырушылық құжаттарында жергілікті, ұлттық, халықаралық дәрежеде құрметтелуі тиіс құқықтар ретінде адамның теңдік теориясын насихаттап, әр жерде «әйел адамның құқықтарына» байланысты жұмыс жасайды.

Екінші толқын арқылы келген либералды феминизм әйелдердің экономикалық теңдіктері үшін бірінші толқын қол жеткізген саяси құқықтарды жүзеге асыруға көңіл бөлді. Феминистік әлеуметтану гендерлік еңбек бөлінісін, әлемді қоғамдық пен жекеден айыратын идеология мен тәжірибені талдап, осындай теңдікке қол жеткізу жолындағы кедергілерді түсіндіріп, бұл жобаға теориялар мен зерттеулерін енгізді. Ер адамдардың қоғамда бірсыпыра қолжетімді артықшылықтары бар, орта оларға әлеуметтік өмірдің басты марапаттарын береді, олар: ақша, билік, мәртебе, бостандық, өсу мен өзін-өзі дамыту мүмкіндіктері. Ал әйелдерге жеке ортадағы, үй шаруашылығындағы жауапкершілік жүктеледі. Күнбе-күн әлемнің барлық жерінде көптеген ақысыз еңбек істеліп жатады. Екі сала әйелдердің өмірлерінде үнемі өзара әрекеттесіп қатар жүреді және екі салада бұрынғыдай патриархалды идеология мен сексизм арқылы қалыптасады. Кейбір классикалық еңбектердің қатарында (Acker, 1990; Bernard, [1972]1982; Hochschild (Anne Machung), 1989) либералды феминистік әлеуметтанушылар әлеуметтік өмірдің мемлекеттік жеке үлгісі туралы негізгі үш түсінікті қалыптастырады: 1) жеке өмірдің динамикасы әйелдердің агенттілігін, қоғамдық салаға қатысуын шектейді; 2) қоғамдық саланың өзі әйелдерді қолайсыз жағдайда ұстайтын гендерлік сұрақтар туралы пайымдаулардың төңірегінде ұйымдастырылды; 3) жеке және қоғамдық ұйымдар арқылы өзара әрекеттесу негізінде жүргізілетін келіссөздер, бөлкім, әйелдердің экономикалық теңдіктері үшін ең қатал және тұрақты кедергі болар.

Джесси Бернард *The Future of Marriag* («Некенің болашағы») атты еңбегінде ([1972]1982) некенің моделі, идеал мен сенімнің бір уақыттағы мәдени жүйесі – ерлер мен әйелдер тәжірибесіне талдау жасады, нормалар мен рөлдерді ұйымдастыруды қадағалады. Мәдени тұрғыда неке әйелдер үшін өзін-өзі қалыптастырудың көзі болып саналады, ал ерлер үшін тұрмыс пен жауапкершілік туралы сенімсіз ойлар қалыптастырады. Институттық бағытқа сенсек, неке еркекті биліктен де, еркіндіктен де шеттетпейді, яғни тұрмыстық міндеттемеден шығу құқығы болады, ерлер жыныстық тұрғыда беделді болған соң, әйелдерді өздерін төмен санауға итермелейді. Сол себепті әйелдердің шектелген, тәуелді, үй шаруашылығына байланған, изоляцияланған болып сезінуіне себеп болады.

Эмпирикалық тұрғыда кез келген институттық некеде екі неке болады: күйеуі беделді, дербес және әйелі эмоциялы және сексуалды қызмет етеді деген нормаларын сезініп, өзін шектелген және ауыртпашылыққа түскеніне сенетін – еркектің некесі және зайыбы өзін қамаулы, шектеулі, өзін-өзі қалыптастыра алмайтын, үй ішіндегі, эмоциялы және сексуалды қызметтерді қамтамасыз ету міндеті бар, күйеуінің таңдауы мен айтуы бойынша ғана өмір сүре алатын түрғыда қарастырылатын – әйел некесі.

Бернард адамның күйзелісі туралы мәліметтерді ұсынды, оның мақсаты – *отбасын құрған* әйелдер (олардың орындауы тиіс талаптарына қарамастан) және *бойдақ* ерлер (олардың еркіндікке қатысты талаптарына қарамастан) күйзелістің барлық көрсеткіштерін жоғары бағалайды деген пайымдауларды дәлелдеу. Жақында жасалған зерттеулер көрсеткендей, Бернард анализі көптеген отбасыларда әлі де өзектілігін жойған жоқ (Dempsey, 2002; Steil, 1997), басқа жұптарда да эгалитарлы некенің либералды-феминистік идеалы жасалып отыр (Grafand C. Schwartz, 2011; P. Schwartz, 1994).

Джоан Акер (1990) ұйымдардың жыныстық сипатқа қатысты бейтараптығы

туралы кең таралған пікірдің орнына «ұйымдардың гендерлік ішкі құрылымы» бар деген өз ойын ұсынды. Оның бар екенін тым болмағанда бес себеп арқылы түсінуіміз қажет: біріншіден, жұмыстың гендерлік сегрегациясы, соның ішінде төленетін және төленбейтін жұмысқа қоса, жарым-жартылай ұйымдастырушылық тәжірибенің көмегімен құралады. Екіншіден, гендерлік сегрегацияға орай, әйелдер мен ерлердің арасындағы табыстар мен мәртебедегі теңсіздікте жарым-жартылай ұйымдастырушылық процестерде жасалады... Үшіншіден, ұйымдар дегеніміз – бұл жыныстың мәдени түрлері кеңінен таралған салалардың бірі. Төртіншіден, жеке-дара гендерлік бірдейліктің кейбір аспектілері, әсіресе еркектіктің аспектілері де ұйымдастырушылық процестер мен қысымдардың өнімдері болады. Бесіншіден, маңызды феминистік жоба – кең ауқымды ұйымдарды адами мақсаттар үшін аса демократияшыл және аса жағымды сипатта жасау (Acker, 1990:140).

Акер өз дәлелін гендерлік ішкі құрылымды «жұмысты бағалаудың» гендерлік бейтарап міндетімен әшкерелеу арқылы көрсетеді. Талдау бірлігі ретінде алынған «жұмысқа» фокусталу гендерлік бейтараптықты ұсынса, бұл өз кезегінде ұйымдастырушылық құрылымға тән гендерлік жұмыс сегрегациясын жасырады. Жұмысты бағалау Акер «ұйымдастырушылық логика» деп түсіндірген терминдер арқылы іске асырылады, яғни «жауапкершілік, күрделілік пен иерархиялық позицияның арасындағы сәйкестік туралы ұсыныс», бұл да гендерлік бейтарап болады. Алайда әйелдердің жұмыс орындары иерархияның ең төменгі сатысында болғандықтан, ұйымдастыру логикасына сәйкес, олардың жұмыстарының жауапкершілік пен қиындыққа қатысы болмайды.

Акердің жасаған талдауы новаторлық сипатта болды. Ол ұйымдастырушылық процестердің гендерлену моделін және «гендерлік субмәтін», «мінсіз жұмысшы», «мінсіз жұмыс нормасы» мен «теңсіздік режимдері» сияқты ұғымдарды зерделеуді, сонымен қатар «салыстырмалы құндылық» саясатын зерттеу шеңбері туралы түсінікті ұсынды (Kellyetal., 2010; Sayce, 2012; Schneidhofer, Schiffinger and Mayrhofer, 2012).

In The Second Shift («Екінші ауысым») (1989) атты еңбекте Арли Хохшильд ана мен жұбай болған әйелдердің қоғамдық салаға кірудегі тең емес шарттарын көрсетеді, ол мұны жеке саланың жұмысын «екінші ауысым», яғни әйелдердің орындауы тиіс күнделікті міндеттерінің сағаттық кезегі ретінде тұжырымдайды. Екеуі де жұмыс істейтін жұппен арадағы сұхбатқа сүйеніп, Хохшильд әйел адамның екіжақты жұмыс күнінің көрінісін суреттейді, кеңседегі жұмыс, одан кейін үй жұмысы, ал мұндай күн кестесіндегі эмоциялы және физикалық қиындықты мынадай сөзбен толық жеткізуге болады: «Қарны аш адам тамақ туралы қалай айтса, бұл әйелдер де ұйқы мен демалыс туралы тура солай айтты» (1989:10).

Хохшильдтің еңбегі әйелдер тәжірибесін әр тараптан қамтып, әйелдер мен ерлер «жұмыс пен отбасын қалай басқарып, қалай үлгеретініне» қатысты іргелі зерттеуге алып келді (Gimenez-Nadal and Sevilla-Sanz, 2011; Latshaw, 2011; Milkie, Raley and Bianchi, 2009). *The Time Bind* («Уақыт белдеуі») (1997) еңбегінде Хохшильд екі табыс көзі бар отбасыларда жұмыс пен отбасын тең ұстау мәселесін әлдеқайда терең зерттейді. Ол отбасына бағдарланған саясатты ұсынатын компаниялардың әсерін қарастырады және жұмысшылар бұл саясатты толық қолданбайтынын байқаған, себебі олар жұмыстағы уақытты – «жеке кездесуді» жұмысқа деген жауапкершілікпен теңестіретін корпоративті мәдениетте олар әлдеқайда маңызы төменірек ойыншылар болып көрінуі мүмкін. Көптеген

жұмыскерлер, соның ішінде әйелдер мен еркектерде талаптардың түзулігі мен марапаттаудың статистикалық жүйесіне байланысты жұмыста жұмыс істегенді жөн санайды. Себебі үйде жүйесіз, шексіз және марапаттауы болмашы ғана жұмысты орындауға тура келеді.

Осындай зерттеулерге сүйене отырып, либералды феминистік әлеуметтанушылар гендерді құрылым ретінде қарастыруға көшті (Ferree, Lorber and Hess, 1999; Lorber, 1994; P. Martin, 2004; Risman, 2004). Рисман (2004:432) бұл бағытты жыныстық құрылымның бөлігі ретінде қарастыратын бұрынғы талдаулармен салыстырады (жоғарыда «Гендерлік айырмашылық» бөлімінде айтылды). Оның орнына ол гендерді адамның әрекет етуінің үш негізгі қозғаушы күші – жеке-дара, мәдени-интеракционды және институттық күрделі құрылым ретінде сипаттайды. Бұл көзқарас бойынша, гендер «әлеуметтік стратификациялық жүйе» ретінде қарастырылады (Risman, 2004:430), ол гендерлік еңбек бөлінісін жасайды, сексистік идеология бойынша өмір мен мәдениет қоғамның орталық ұйымдық құрылымы арқылы ұйымдастырылады.

Жуырда ғана феминистік әлеуметтанушылар, соңғы 50 жылдағы еңбектеріне қарамастан, гендерлік теңсіздіктің сұрақтарына жауап іздей бастады (England, 2010; Ridgeway, 2011).

Риджуэй (2011) гендерлік теңсіздікті гендерлік факторлардың тұжырымдамасы бойынша түсіндіреді. Бұл шеңберлер – адамдардың өз мінез-құлықтарын өзгелерге бейімдеуінің жеңілдетілген сызбанұсқасын қамтитын мәдени идеялар. Риджуэй қызметті координациялау мақсатында гендерлік шеңберлерді адам қажеттіктерінің әлдеқайда кең әлеуметтік мәнмәтінінде қолданады, онда қатысушылар жыныс, нәсіл мен жас сияқты категориялар бойынша жалпы категорияларды қолдану арқылы жедел түрде іске көшеді. Одан кейін олар өз субъектілеріне категориялық сипаттамалар тұрғысынан жауап қатады. Ол бұл шеңберлерді жұмыс, білім және қоғам сияқты ұйымдастырушылық механизмдерге қарағанда баяуырақ өзгереді деп есептейді. Осылайша, құрылымдар ескі түсініктегі жаңа интерактивті баптауға енеді. Риджуэй бұл идеясын Силиконды алқаптағы IT стартап жұмыстарындағы гендерге қарап, оларды дәстүрлі биотехнологиялық фирмалармен салыстыру арқылы тестілейді. Оның ойынша, фрейм-талдау дұрыс болған жағдайда дәстүрлі гендерлік сенім – ерлердің технология мен техникалық қызметтердегі қабілеттерінің әйел затына қарағанда әлдеқайда жақсы дамығаны туралы ой күшейе түседі, әйелдер үшін ерлермен бірдей қызмет ету мүмкін емес делінетін инновацияның бейресмилігіне негізделді.

Білім алу мен жұмысбастылық саласындағы әйелдердің білім үлгерімінің өсуі туралы деректерді қарастыра отырып, Ингланд (2010) феминистер «тежелген революцияға» соқтығып қалуы мүмкін деген қорытындыға келеді. Мұндай табыстылық барлық әйелдерге бірдей әсер етпеді, дәстүрлі әйелдердің қызметі мен жұмыс орындарын құнсыздандыратын мәдениеттің қайта конфигурациялануына алып келмеді, бұған қоса гетеросексуалды жақындасуға байланысты келіссөздер үшін жаңа сценарий жасамады. Ингланд толыққанды гендерлік теңсіздікке бағытталған қозғалыстың тежелуі кең таралған үш пікірдің өзара әрекеттесуін көрсетеді деп түйеді: әрбір адам өзінің жеке күш жұмсауы арқылы мобильдікті көтеруге құқықты; дегенмен әйелдер мен ерлердің арасында үлкен айырмашылық бар және еркектердің атқаратын істері әйелдердікіне қарағанда әлдеқайда маңызды болып табылады деген пікірлер. Осылайша төңкеріс тежеліп қалды, өйткені: 1) ер адамдар дәстүрлі әйелдер мансабының өсуіндегі жоғары өрлеу мобильдігін көрмейді; 2) әйелдер мен ерлердің

эссенциалистік сенімдерді қабылдауы олардың кездесуді, көңіл табу мен неке құру секілді істерді атқару тәсілдерін берік түрде өзгертеді; 3) эссенциалистік сенімді қабылдаған әйелдер өздерінің мобильдік тәжірибесі бұғатталмаса, дәстүрлі әйелдік мансапты қалайды (яғни көк жейделі әйелдердің таңдауы). Бұл ана позициясынан дәстүрлі әйелдің мансабына көтерілуге ұмтылатын орта тап қыздарына да қатысты.

Ингландтың талдауына қатысты айтылған әртүрлі жауаптар болды (Crawley, 2011; Graf and Schwartz, 2011; Latshaw, 2011; Reskin and Maroto, 2011). Өзгеріс қарқынына қарай алаңдаудың өсуі либералды феминистерді өзара жақындастырып немесе айырмашылықтар теорияларына қатысты ортақ қызығушылық тудырары сөзсіз.

Гендерлік кемсіту

Гендерлік қысым теориялары әйелдердің жағдайын зорлық-зомбылық, қысым көрсету, үстемдік ету тәжірибесіне негізделген әйелдер мен ерлер арасындағы билік қатынасының салдары ретінде сипаттайды. Қысым теоряшылары *доминацияны* бір жақ (индивидуалды немесе ұжымдық) *доминант*, сондай-ақ өзге жақ (индивидуалды немесе ұжымдық жақты) *субординат*, доминантты қолдану құралына айналдыруда табысқа жететін кез келген қарым-қатынас деп айтады (Lengermann and Niebrugge-Brantley, 1995). Ерлердің қысымы салдарынан гендерлік қысым теориышылары үшін әйелдердің жағдайы қазір ең маңызды мәселеге айналып, кеңінен талқылануда. Гендерлік қысымның осындай көрінісі қоғамды ұйымдастырудың ең кең таралған жолдарымен терең тамырласып жатыр. Демек, бұл – көбінесе патриархат деп аталатын қоғамдық өмірдің барлық салаларындағы ерлердің үстемдігін арттыруға арналған құрылым. Патриархат бірқатар басқа факторлардың, мейлі, ол биология немесе әлеуметтану, гендерлік рөлдер немесе таптар жүйесі болсын, ойластырылмаған және екінші реттік нәтижесі болып саналмайды. Бұл – күшті және әдейі ойластырылған мақсат-ниетті қолдауға ие болып тұрған бастапқы билік. Шынымен де, гендерлік қысымның жақтаушыларына гендерлік айырмашылықтар мен гендерлік теңсіздік патриархаттың жанама өнімі болады.

Біз бұл жерде гендерлік қысым теориясының екі негізгі нұсқасын қарастырамыз: психоаналитикалық феминизм және радикалды феминизм.

Психоаналитикалық феминизм.[4] Психоаналитикалық феминизм Фрейд пен оның интеллектуалды ізбасарларының теорияларын қайта тұжырымдап, патриархатты түсіндіруге тырысады (J. Benjamin, 1988, 1996, 1998; Chodorow, 1978, 1990, 1994, 1999; Langford, 1999). Бұл теориялар көбіне психиканың санадан тыс немесе санасыз бөлігіне терең енген эмоцияларды, тұлғаның эмоционалды динамикасын көрсетеді, сондай-ақ олар аталған эмоциялардың қалыптасуында жастық шақ пен сәбилік кездің маңызын ерекше атап көрсетеді. Алайда Фрейдтің теорияларын қолданғысы келсе, феминистер сексистік және патриархалды болып саналатын оның гендерлік-спецификалық қорытындыларын жоққа шығару мақсатында өздерінің пайымдарын іргелі түрде қайта жасауы тиіс.

Езгі теориышылары сияқты психоаналитикалық теориышылар да патриархатты ерлердің әйелдерге қысым көрсететін, жан-жақты тараған, уақыт пен кеңістікте мәңгі болатын жүйе ретінде көреді. Алайда психоаналитикалық феминизмнен айырмашылығы – бұл жүйеде барлық адам өздерінің күнделікті өмі-

рінде сол әрекетті жасаумен немесе соны қолдаумен айналысады. Әйелдер тек кездейсоқ қарсылық көрсетеді, бірақ көбіне не келіседі, не болмаса өзінің бағыныштылығына бойсұнып, белсенді түрде жұмыс істейді. Психоаналитикалық феминистердің шешкісі келген ойжұмбақ: не себепті, қай жерде болмасын, ер адамдар патриархатты сақтап қалуға соншалықты күш салады және не себепті әйелдердің қарсылығы жоқтың қасы?

Психоаналитикалық феминистер ерлерге патриархатты қолдауға тәжірибелік пайдалардың когнитивті есебі жеткілікті болады деген тұжырымға қарсы шықты. Когнитивті мобилизация ерлердің патриархатты сақтап қалуға құлшына күш салуының бірден-бір қуат көзі бола алмайды. Өйткені патриархатты қандай жағдайда да сөзсіз құндылық деп есептеуге жол бермейтін адамзаттың парасат пайымы, саралау қасиеті тоскауыл болады. Мұның орнына бұл теорияшылар фрейдистер соншалықты тиімді дәйектейтін психиканың аспектілеріне зер салады: адам эмоцияларының зонасы, жартылай мойындалған немесе мойындалмаған қалау мен қорқыныш, сондай-ақ невроз және ауытқу. Бұл жерде олар мотивациялық қуат пен әлсіздіктің клиникалық түрде дәлелденген қайнар көздерін табады. Олардың бірі жеке сана-сезім арқылы көрінбейді және бақыланбайды, өйткені ол психикалық құрылымдарға тым терең орныққан.

Психоаналитикалық феминистер патриархаттың энергетикалық негіздерін іздеу барысында өздерінің аналитикалық объективтерін әлеуметтік-эмоциялық ортаға айналдырады. Ол ортада жас бала тұлғасының және жасөспірімдік шақтың екі даму аспектісі қалыптасады: 1) «адамдар арасындағы бітпес қауырттықты тең ұстау, әрекет ету еркіндігі мен өзгелер тарапынан *мойындауға* ұмтылу арқылы ересек адамдарға айналады» деген тұжырым; 2) барлық қоғамда сәбилер мен балалар әйел адаммен, аналарымен немесе аналарын ауыстыратын әйелдермен болған тығыз, үздіксіз, жақын қарым-қатынастар барысында өздерінің ерте және ең маңызды дамуын сезінеді. Нәресте мен кішкентай бала, тіпті тілден де мақрұм болғанның өзінде, тұлғалық дамуының ерте сатыларында алғашқы эмоциялы толқуларды бастан өткереді: қорқыныш, махаббат, жеккөрушілік, өтініш, ашу, айырылу, қалау. Осындай ерте кездегі сезімдердің эмоциялық салдары әрқашан күшті, бірақ та көбінесе санадан тыс «естелік сезімдер» ретінде қалады. Әйел, ана мен қамқоршыға арналған мұндай эмпирикалық қалдықтағы басты орталық болып саналатын терең екіұшты сезімдердің жиынтығы: қажеттілік, тәуелділік, махаббат, жекеменшіктік, сондай-ақ өзінің еркін бұзуға қатысты қорқыныш пен ашу да жатады. Балалардың әкесіне қатысты қарым-қатынасы әлдеқайда шартты, қосалқы және эмоциялы тұрғыдан әркелкі болып келеді.

Осы сәттен бастап еркекке тән қасиеттерді позитивті бағалайтын және әйелге тән қасиеттер құнсызданатын және өзінің жігіттікке сай болуын көбірек күйттейтін мәдениет рухында өсіп келе жатқан ер бала әйел адамнан немесе анасынан шұғыл оқшаулануға ұмтылады. Бұл – оның өзі үшін қымбатқа түсетін эмоциялық ажырау. Есейгенде ерте балалық шақта қалыптасқан қажеттік, махаббат, жек көру, меншіктік сияқты әйелдерге қатысты эмоциялық өзгеру ер адамды өзіне лайық әйел табуға ынталандырады. Әйел өз кезегінде оның эмоциялық талаптарына сәйкес келеді, дегенмен ол ер адамға тәуелді, бағынышты болады, осылайша ер адам үстемдік етуге ұмтылады. Қыз балалар да әйелден немесе анасынан сол жылуды алып, өз мәдениетінде әйелді бір саты төмен санайтын әйел бірегейлігін бойына сіңіреді, әйелдерді төмендететін жағдайларды көрін өседі. Қыз бала бойында өзі туралы терең позитивті және негативті эмоциялар аралас күйде өседі, өзінің қоғамдық мақсаттағы армандарын шегере

бастайды, әлеуметтегі орнының бағасын төмендетеді (Oliver, 2006). Айналадағы жұрт мойындауға лайықты қабілеттерін көрсетіп, өзінің ересек өміріндегі эмоциялық өзгерістердің шешімін табуға ұмтылады, көбіне ерлермен сексуалды құмарлық әрекеттеріне бойсұнады және әйелдермен жақындықты, достықты қолдау әрекеттерінде өзара бірдей ниет етеді. Сондай-ақ ананы алмастырушыны іздеудің орнына, ол ана атану арқылы ерте кездегі нәресте-ана қарым-қатынастарын қайта қалыптастырады.

Психоаналитикалық феминист теорияшылар өз талдауларын жеке тұлғаның шеңберінен Батыс мәдениетіне дейін кеңейтті: Батыс ғылымында «адам» мен «табиғат» ұғымдарын бөліп көрсетуге тырысты (Jaggar and Bordo, 1989; Keller, 1985); танымал мәдениеттің мотивтері (J. Benjamin, 1985, 1988; Chancer, 1992; Zannettino, 2008), кәсіби топтардың ұйымдастырушылық тәжірибелері (Ford and Harding, 2008), қызмет көрсетушілердің (Varley, 2008), және әйелдердің зерттеулеріндегі еркектердің феминизммен өзара байланысы (Landreau, 2011) қарастырылды. Екі ауытқушылық қайта анықталатын доминанттың ұғынуы мен дараланудың арасындағы шиеленістің нәтижесінде пайда болады: біреуі екіншісін тек басқару мен субординаттау әрекеттері арқылы ғана «мойындайды» (Zosky, 1999).

Психоаналитикалық феминистер әйелдерді басқару кезінде еркектердің ішкі эмоциялық қажеттіктері бойынша қысым көрсету арқылы өздері тәрбиелеген әйелге деген үстемдікке қол жеткізетінін түсіндіреді. Немесе әйелдерде мұндай невроздар болмайды, не болмаса қосымша невроздарға тап болмайды, бірақ қандай жағдай болмасын, олар үстемдікке қарсы шығу үшін эквивалентті қуат көзінен психикалық тұрғыда айырылып қалады. Клиникалық психиатриялық дәлелдерге және кросс-мәдени психологияға сенетін болсақ, аталған невроздар Батыс қоғамында кең таралған (Haaken, 2008). Алайда бұл теориялар адами эмоциялардан әйелге қысым көрсетуге дейінгі ұзақ жолға созылып, эмоцияны қысыммен байланыстыратын және эмоциялардың өзгеруінің, әлеуметтік аранжировкалардың немесе тап, ұлт және этникалық қатыстылықтың себебінен болған қысымның ықтимал өзгерістерін болжай алмайды. Бұған қоса психоаналитикалық феминистік теорияның өзгерістерге арналған стратегиялық талдаулары да онша мардымды емес.

Радикалды феминизм. Радикалды феминизм екі негізгі эмоциялық сенімге негізделді: 1) әйелдер өздерінің әмбебап құнсыздануына қарсы абсолютті оң құндылықтармен қамтамасыз етілуін талап етеді; 2) әйелдер әрқашан шеттетіледі, көбінесе патриархат жүйесімен күштеп шеттетіледі (Bunch, 1987; Chesler, 1994; Daly, 1973; C.Douglas, 1990; Dworkin, 1989; Echols, 1989; Frye, 1983; Hunnicutt, 2009; C. MacKinnon, 1989; 1989, 1993; Rhodes, 2005; Rich, 1976, 1980). Афро-американдық мобилизацияның «қара билігінің» айқайы секілді және холокост сияқты қорқынышты оқиғаларды бастарынан өткерген еврейлер іспетті зор құлшыныс пен ерлік, радикалды феминистер әлеуметтік ұйымдастыру, гендерлік қысым және өзгерістер стратегиясының теориясын құрастырады.

Радикалды феминистер қоғамның кез келген мекемесінде және ең қарапайым стратификациялық құрылымдарда үстемдік пен бағыныштылық жүйелерін көреді, ал олардың ішінде ең іргелісі болып патриархат саналады. Патриархат – басқару мен бағындырудың тарихи бірінші құрылымы, ол басқарудың негізгі және ең кең таралған моделі ретінде жалғасын тауып келеді (Lerner, 1986). Патриархаттық жүйеде ерлер басқа адамдарды басқару мен бағдарлау мүмкіндігін иемденді. Патриархаттың ішінде еркектер мен әйелдер субординация туралы

түсініктерін қалыптастырды. Патриархат ерлер мен әйелдерде тираниянның басқа формасына жетелейтін кінә мен репрессия сезімін, садизм мен мазохизмді, манипуляция мен алдауды тудырады. Радикалды феминистер үшін патриархат әлеуметтік теңсіздіктің ең елеулі құрылымы болды.

Бұл талдаудың негізгі элементі – еркектер әйелдерге үстемдік ететін ұйымдар және еркектерді қолдайтын патриархаттық құрылымның зорлықшыл бейнесі. Зорлық-зомбылық барлық кезде тек физикалық дөрекілікті білдірген жоқ. Ол басқарудың неғұрлым күрделі жерлерінде: қанағаттандыратын экономикалық ресурстардың базасынан бас тартуда (Klasnic 2011); сән мен сұлулық стандарттарында (B. Thompson, 1994; N. Wolf, 1991); аналық, моногамиялық, ойшылдық пен гетеросексуалдықтың тираниялық көзқарасында (Rich 1976, 1980); жұмыс орнындағы жыныстық қатынаста (C. MacKinnon, 1979; L. Roth, 1979); гинекология, акушерлік, психотерапия тәжірибесінде; еңбекақысы өтелмейтін үй жұмысы мен үй шаруашылығында көрініс тапты. Бір топ өз мүмкіндіктерін басқара алмаған кезде күш қолдану басталады, дәл осы жағдай өмірлік мүмкіндіктер мүддесіне сәйкес өзге топтардағы ерлердің әйелдерге деген қатынасында көрінді.

Радикалды феминизмнің патриархатты зорлықпен байланыстырудың негізінде айқын физикалық зұлымдық жатыр: сексуалды зорлық және зорлау (Bart and Moran, 1993; Buchwald, Fletcher, and Roth, 1993; Mardorossian, 2002; Martin, Vieratis, and Britto, 2006; Scully, 1990), жезөкшелікке итермелеу (Barry, 1979, 1993), әйелін зорлау мен өлтіру (Caputi, 1989; Hammer, 2002), порнографиядағы садизм (Russell, 1998), тарихи және мәдени *жалмауыздарды* өртеу тәжірибелері, зинақор әйелдердің таспен атылып өлтірілуі, бір жынысты жұптарды қудалау, сәби қыздарды өлтіру, жесірлерді қорлау мен клиторидэктомияның тәжірибесі.

Патриархат орныққан сәттен бастап, экономикалық, идеологиялық, заңды, эмоциялы энергетикалық ресурстар ол жүйені әрі қарай сақтау үшін мобилизациялануы мүмкін. Бірақ физикалық зорлық көрсету әрқашанда оның негізгі ресурсы болып қала береді, ал топаралық және тұлғааралық қатынастардағы зорлық әйелдердің топтық қарсылықтарына қарсы құрал ретінде қолданылады. Сондай-ақ ерлер әйелдерді билеп-төстеуге зор құлшыныс танытады, себебі әйел еркектің ұрпағын дүниеге әкеліп, өсіріп, өрбітуші, сексуалды қажеттігін қанағаттандыра алатын, тұрмыстық жағдайын жасайтын, эмоциялық қолдау көрсететін, оның әлеуметтік мәртебесін күшейтетін әмбебап әрі тиімді құралы болды.

Патриархатты қалай жеңуге болады? Радикалдардың айтуынша, ол жеңіс әрбір әйел өзінің құдіреті мен бағасын мойындайтындай, санасының іргелі өзгерісінен басталуы тиіс (Villalon, 2010); әйелдер патриархаттық қысымға қарсы шығуы, өзін әлсіз, тәуелді тап деп түсінуін тоқтату керек (Blackstone, Uggen, McLaughlin, 2009); өзара айырмашылықтарына, бауырлық пен апа-сіңлілік қатынастың бар екеніне қарамастан, басқа әйелдермен бірлесіп жұмыс істеу қажет (Chasteen, 2001; McCaughey, 1997; Whitehead, 2007). Осындай әпкелік қатынастарда екі стратегия пайда болады: патриархалды күштің сыни конфронтациясы, яғни патриархаттың сепаратизм деңгейіне жетуі, ал әйелдер үй шаруашылығынан басқа қоғамдық және әлеуметтік топтарда жұмыс істеуге талпыну керек. Радикалды феминизмнің ірі ықпал етушісі ретінде лесбияндық феминизм ерлердің «эротикалық және эмоциялық бауыр басуы патриархатқа қарсы шығудың тағы бір көрінісі» деп қабылданады (Phelan, 1994; Rudy, 2001; Taylor and Rupp,1993).

Радикалды феминизмнің теориялық тұрғыдан бағалануы социалистік және психоаналитикалық феминистер жасаған уәждерді (әйелдердің бағыну себеп-

тері туралы) қамтуы тиіс. Соңғы талдаулар осыған ұқсас жолмен көп деңгейлі гендерлік проблематиканың либералды феминистік талдаулары негізінде жасалады. Оның мақсаты – әйелдерді зорлықпен қалай басқаратынын көрсету (K. Andersen, 2009). Сонымен қатар радикалды феминистер патриархаттық құрылым жүйесі әйелдерге үстемдік жасау тәжірибесіне сүйенеді деген өздерінің тезистерін қолдау үшін тағы да елеулі бір зерттеулер жүргізді. Толық жасалмаған болса да, оларда айтарлықтай тиянақталған өзгерістер бағдарламасы бар. Дегенмен олар патриархатқа ғана біржақты назар аударды деп (бұл әлеуметтік ұйымдастыру мен әлеуметтік теңсіздіктің реалияларын жеңілдете түседі) айыпталуы ықтимал.

Құрылымдық кемсіту

Гендерлік қысым теориясы сияқты құрылымдық қысым теориялары кейбір адам топтарының басқа адам топтарын бақылаудан, пайдаланудан және оларды бағынышты етуден тікелей пайда табатынын мойындайды. Құрылымдық қысым теорияшылары үстемдік ету барысында мүдделердің әлеуметтік құрылым арқылы қалай қабылданатынын талдайды, бұл жерде бағзыдан бері белгілі биліктің байырғы тәсілі болып саналатын әлеуметтік қатынастардың қайталанатын кең ауқымды механизмдері ретінде түсіндіріледі. Бұл теорияшылар патриархаттың, расизм мен капитализмнің, гетеросексуализмнің құрылымына көңіл бөлуді жөн көреді және «билік пен қысым тәжірибесі осы құрылымдардың өзара әрекеттесуінен, яғни бір-бірін өзара күшейтуден туындайды» дейді. Құрылымдық қысым теорияшылары жеке доминанттардың әсерін жоққа шығармайды, олар бұл агенттік қалайша құрылымдық механизмдердің өнімі болып табылатынын зерттейді. Бұл тарауда біз құрылымдық қысым теориясының екі формасын қарастыратын боламыз: социалистік феминизм және қиылысу (сектораралық) теориясы.

Социалистік феминизм. Социалистік феминизмнің теориялық жобасы үш негізгі мақсаттың аясында өрбиді: 1) әйел тәжірибесі тұрғысынан капитализм мен патриархаттың ерекше, алайда өзара байланысқан қысымдарына сыни көзқарас арқылы қарау; 2) тарихи материализмнің кеңейтілген түсінігі тұрғысынан әлеуметтік талдаудың нақты және дұрыс әдістерін ойлап табу; 3) адамдардың іс-әрекетін анықтауда материалистік талдау идеяларына сүйену. Социалистік феминизм басқа феминистік теориялардың, әсіресе марксистік және радикалды феминистік ойлардың шегінен тыс синтездеу мен теориялық қадамға қол жеткізудің формалды жобасына айналды (Acker, 2008; Eisenstein, 1979; Fraser, 1989, 1997; Fraser and Bedford, 2008; Himenez, 2005; Hartsock, 1983; Hennessey and Ingraham, 1997; Jackson, 2001; C. MacKinnon, 1989; Dorothy Smith, 1979, 1987, 1990a, 1990b, 1999a, 1999b, 2000, 2004a, 2009; Vogel, 1995).

Жоғарыда атап өткеніміздей, радикалды феминизм, патриархаттың сыны болады. Осында сипатталған марксистік феминизм Маркстің таптық талдауы мен феминистік әлеуметтік наразылықты дәстүрлі түрде біріктірді. Алайда ерекше неке болып суреттелген амальгама (Hartmann, 1981; Shelton and Agger, 1993) көбіне гендерлік қысымның күшейтілген теориясын емес, гендерлік теңсіздік туралы шағын мәлімдеме жасады. Себебі таптық қысымдардың сынында әйелдердің мүдделері тең дәрежеде қарастырылмай, соның бір бөлігі ретінде қабылданды. Таза марксистік феминизм заманауи американдық феминизмдегі салыстырмалы

түрде іске аспайтын теория болып саналса да, ол әлі де социалистік феминизмге маңызды ықпал етеді. Оның негізін Маркс пен Энгельс қалады (2-тарауды қараңыз). Олардың басты мәселесі қоғам тарапынан жасалған қысым болды, алайда ішінара гендерлік қысымға да көңіл бөлді. Ең танымал пікірлері – *The Origins of the Family, Private Property, and the State* («Отбасының шығуы, жекеменшік және мемлекет») (Маркс 1883 жылы қайтыс болғаннан кейін Энгельс оның жазбаларына сүйеніп, 1884 жылы жазған). Біз бұл кітапты қысқаша талдаймыз, өйткені ол гендерлік қысымның классикалық марксистік теориясына және тарихи материализм әдісіне жақсы кіріспе ретінде қызмет етеді.

«Отбасының шығуы, жекеменшік және мемлекет» еңбегінің негізгі уәжі: әйелдің бағыныштылығы оның өзгермейтіндей көрінетін биологиясында немесе айқын әрі бақыланатын тарихы бар, сондай-ақ өзгеруі мүмкін әлеуметтік қатынастардың нәтижесінде туындайды. XIX ғасырда гендерлік мәселе туралы ойлайтын болсақ, бұл радикалды, шынымен де, феминистік пайым болды. Әйелдер бағыныштылығының салыстырмалы негізі отбасында жатыр. Отбасы дегеніміз – латын тілінен «қызмет» деп тура аударылған мекеме, өйткені күрделі қоғамда өмір сүретін отбасының басым көпшілігінде еркектер әйелдерге түрлі қызмет жасауына бұйрық беріп тұрады. Заманауи қоғамның идеологиясы отбасын әлеуметтік өмірдің іргелі және әмбебап ерекшелігі ретінде қарастырса да, Энгельс пен Маркс отбасын айтарлықтай бертінгі кездегі салыстырмалы өнертабыс болып саналатынын көрсету мақсатында археологиялық және антропологиялық деректерді пайдаланады. Демек, әйелдер салыстырмалы түрде автономияға ие, өйткені олардың жинаушы, кәсіпкер, негізгі материалдарды сақтаушылар мен таратушылар ретіндегі тәуелсіз экономикалық базалары болды. Осындай туысқандық құрылымдарда әйелдер мен еркектер ұзақ уақыт бойы өмір сүрді. Бұл әлеуметтік жүйенің құрылымын құлатқан фактор болды, Энгельс айтқандай, «әйел жынысының әлемдік тарихи құлдырауы» (Engels, [1884] 1970:87) жүзеге асады, яғни экономикалық түрғыда балық аулау мен егін шаруашылығы сияқты күрделі жұмыстардың пайда болуымен ерлердің әлеуметтік рөлі, қуаты, ертедегі аң аулаушылық рөліне негізделген мобильдігі және технологияларының тиімділігі әйелдерден гөрі маңызын арттырды. Бұл кезеңде объектінің ерлер табы тұжырымының, идеясының, болмысының пайда болу кезеңі болды, экономикалық өндірістегі коммуналды ресурстардың жекешелену орын алды. Жаңа экономикалық жағдайда жекеменшік иелері өзіне сәйкес жұмыс күшіне мұқтаж болды, мейлі құл, мейлі тұтқын немесе әйелдер мен олардың балалары болсын, бастысы ерлердің сақталуы мен қамтамасыз етілуі үшін қызмет етушілер. Осылайша, алғашқы отбасылар, отағасы мен әйелдер, балалардың рөлі қалыптасты.

Осыдан кейін еңбекті қанау үстемдік етудің аса күрделі таптық құрылымдарына, әсіресе таптық қарым-қатынастарға айналып кетті. Сонымен қатар отбасы да экономикалық және мүліктік жүйелердің тарихи өзгерістері себебінен экономиканың бар әділетсіздігін және әйелдердің бағынуын қамтамасыз ететін тәуелді мекемелерге айналды. Энгельс пен Маркстің тұжырымдауы бойынша, таптық төңкеріс арқылы меншік құқықтарын жойып қана әйелдер өздерінің әлеуметтік, саяси, экономикалық және жеке әрекет ету бостандығына қол жеткізе алады.

Патриархаттың шығу тегін мүліктік қатынастардың пайда болуынан іздеу әйелдердің марксистік таптық талдаудың жалпы шеңберінде қысым көруіне алып келеді. «Мүлік» бұл жеке мүлік ретінде емес, қоғамдық өндіріске қажетті ресурстарға деген мүлік ретінде түсініледі (өндіріс құралдары). Сондай-ақ

ДОРОТИ Е. СМИТ
БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ

Дороти Смиттің әлеуметтану теориясы оның әйел ретіндегі, дәлірек айтсақ, ерлер үстемдік ететін академиялық ортамен жалғызбасты ата-ананың, екі әлемнің ортасында жанталасып жүрген әйелдің өмір тәжірибесінен туындайтынын айтады. 1960 жылдардағы Берклидегі өмірін, яғни жалғызбасты ана ретінде баласын өзі асырап, әлеуметтану саласында докторлық дәреже қорғағанын еске алады, ол өз өміріне қатысты «мансап – тосын жағдайлар мен қайғылы оқиғалардың тізбегі» деп санайды (1979:151). Бұл күтпеген тақырып Смиттің жобаларының сызықтық ізденісімен айналысатын мақсатты акторларының бейнесі сияқты, әлеуметтану ортодоксиясына қатысты таласқа түсуге мәжбүрлеген көптеген жеке тәжірибелерінің бірі болып табылады.

Ол оқиғалар әдейі немесе жоспарлы түрде жасалғанына қарамастан, кейінгі оқиғалар Смиттің дамуындағы маңызды кезеңдер секілді аутсайдер болып көрінеді. Ол тәуелсіз әрі белсенді әйелдердің көпұлтты отбасында дүниеге келді (Smythe, 2009). 1955 жылы Лондон университетінде әлеуметтану саласының бакалавр дәрежесін алды, ал әлеуметтану саласындағы философия докторы дәрежесін Берклидегі Калифорния университетінде 1963 жылы қорғады. Бұл кезең ішінде ол «некеге тұру, иммиграциялану (Канадаға), өмірге бала әкелу, күйеуінің тастап кетуі және т.б. жағдайларды» басынан өткерді (D. Smith, 1979:151). Смиттің пікірінше, бұл оқиғалар кезінде «шындығында, менде таңдау аз болды және, әрине, алдағаны болжай білу қабілетім де нашар еді». Берклиде әлеуметтанушы-зерттеуші, әлеуметтану оқытушысы, Эссекс университетінде әлеуметтану пәнінен дәріс оқушы, Колчестер, Англия университетінің оқытушысы қызметтерін атқарды, британиялық Колумбия университетінде әлеуметтану кафедрасында доцент, Торонтадағы Онтарио Білім берудегі пәндер институтында әлеуметтану профессоры болып жұмыс істеді.

Смит барлығы «бифуркацияға» (екіге бөліну) байланысты деген тақырыпта көп еңбек жазды. Еңбектері кейде басты тақырып ретінде, кейде мотив ретінде жазылды. Смит әлеуметтік-ғылыми сипаттама мен адамдардың өмірлік тәжірибесі арасындағы, әйелдердің бастарынан кешкен тәжірибесі мен патриархалды идеал типтерінің арасындағы, микротәжірибе мен макроәлем құрылымдарының арасында (әсіресе субординаттар мен доминанттардың микроәлемдерінің арасында) болатын бифуркация тәжірибесін талдады. Смит еңбектерінің кейбірін таңдап, берілген тақырыптарды жете қарастыруға болады. 1987 жылы Смит феминистік әлеуметтанудағы маңызды тақырыптардың ең ауқымды әрі кешенді түсініктемесін жасады *The Everyday Worldas Problematic* («Өмірдің күнделікті проблемалары») (1987). Бұл еңбектен кейін *The Conceptual Practices of Power* («Күштің концептуалды тәжірибеде қолданылуы») (1990a), Texts, *Facts and Femininity* («Мәтін, дерек және феминизм») (1990b), *Writing the Social* («Әлеуметтанудағы жазу») (1999b) және *Institutional Ethnography: A Sociology for People* («Институттық этнография: халыққа арналған әлеуметтану») (2004b) сияқты туындылары жарық көрді.

Смит феминистік әлеуметтанушыларға және мамандықтың теориялық жақтарына қызығатын барлық әлеуметтанушыларға неомарксистік мәселелерді үстемдік құрылымдармен және көптеген субъективті, микроинтерактивті әлемдерді феноменологиялық түсіндірумен біріктіретін әлеуметтануды ұсынды. Смит осы күнделікті өмірдің әртүрлілігін экономикалық сұраныстың тарихи ерекшеліктерінен көреді. Үстемдік етушілер өз жеке мүдделерін көздейтіндіктен, пайымдау барысында Смит әлемді рационалды шешім қабылдайтын жеке субъект ретінде түсіндіруден аулақ болғысы келді.

Смиттің ойынша, эгоизмнің өзі де құрылымданған. Алайда бұл құрылымдар әуел бастан белгілі, яғни оны жеке адамдардың күнделікті өмірлерін зерделеу арқылы білуге болады деп ойлайды. Оның соңғы жұмысы макроқұрылымдарды күнделікті әлемнің ұйымдастырушылары ретінде қарастыратын адамдарға арналды, әйелдерге арналған әлеуметтану жобасын кеңейте түседі.

ДОРОТИ Е. СМИТ

Ол адамдардың күнделікті тәжірибелеріндегі әлеуметтік қарым-қатынастардың мәтіндік ұйымдастырылуын талдауға үлкен қызығушылық танытты (D. Smith, 2006). Бұл жерде оның еңбегі феминистік постмодернизмге әлеуметтану баламасын ұсынады. Әлеуметтану теориясы үшін Смит еңбектерінің мәні осы тараудың басым бөлігін құрайды. Оның қызметі жайлы маңызды заманауи шолу М.Л. Кэмпбелл мен Марджори Дево (2011) еңбектерінде жарияланған.

бұл таптарды бөлудің негізі болып табылады, себебі кейбір таптар өздерінің өндіріс құралдарына ие екенін білдіре алса, ал басқа таптар өндіріспен айналысатын жағдайды туындатады. Марксистік талдауда аталған таптық жіктелу капитализм кезінде, заманауи қоғамның экономикалық жүйесінде қалай жүзеге асатынына ерекше назар аударылады. Капитализмнің негізгі ерекшелігі болып өндіріс құралдарын иемденген таптың – капиталистердің капиталдың үздіксіз жиналуына негізделіп жұмыс істеуі саналады. *Капитал* – экономикалық өндірістегі материалдық инфрақұрылымды қалыптастыруға септігін тигізе алатын байлық (ақша немесе өзге де активтер). Адамдардың тауар алмасуына не сатуына бағытталатын экономикалық ұйымдардың басқа формаларына қарағанда, капиталистер тауарды байлық пен дәулет жинау үшін толығымен пайдалануға ұмтылады. Капиталистердің тауарды байлыққа айналдыратын механизмі қосымша құн болды. Қосымша құн – бұл жұмысшылардың еңбегіне берілетін өтемақы мен олар өндіретін тауарлар құнының арасындағы айырмашылық. Капиталистер аталған қосымша құнды иемденіп, оны өздерінің өмір салттарын жақсартуға және биліктерін арттыруға және, ең алдымен, капиталды жинау мен көбейтуді әрі қарай жалғастыра беру үшін қайта инвестициялау мақсатында қолданады.

Социалистік феминистер капитализмнің таптық қатынастарының марксистік талдауын негізгі құрылымдық қысымның бірінің түсіндірмесі деп қабылдайды. Бірақ олар патриархат дәл сол экономикалық өндірістің жанама өнімі деген марксистік талдауды жоққа шығарады. Оның орнына олар патриархат экономикалық жағдайлар арқылы өзара әрекеттесетін тәуелсіз қысым құрылымы болып табылады деген радикалды феминистік дәлелді қолдайды.

Социалистік феминизм капитализм кезіндегі және патриархат кезіндегі қысым туралы білімдерін өлеуметтік қанаудың барлық түрлерінің бірыңғай түсіндірмесіне біріктіреді. Бұл екі қысымды біріктіруге қолданылатын бір термин – *капиталистік патриархат* (Eisenstein, 1979; Hartmann, 1979; Kuhn and Wolpe, 1978). Бірақ көбіне кең ауқымда қолданыста болатын термин үстемдігі басым жақ екінші бағынышты жақтың тәуелсіз субъективтілігін мойындаудан бас тарта отырып, үстемшілдіктің құралына айналдыратын қарым-қатынас ретінде жоғарыда («гендерлік қысым» тарауында көрсетілген) анықталғандай, *доминантты* болып табылады. Социалистік феминизм қысымды өлеуметтік субъектілер категориялары арасындағы кең ауқымды құрылым, күшті қарым-қатынас сияқты үстемдік ету деп түсіндіреді. Әйел адамдар социалистік феминизмде талдаудың басты тақырыбы, үстемдік етудің барлық түрлеріндегі маңызды артықшылық ретінде рөл атқарады. Алайда бұл теорияшылар қысымның

барлық тәжірибелеріне қатысты (әйелдер мен еркектердің екеуіне де жасалған) алаңдаушылық білдіреді. Сонымен қатар олар өздері қысым көрген кейбір әйелдер қалайша басқаларға қысым көрсетуге белсене қатысатынын да зерттейді. Мысал ретінде кедей әйелдерді қанайтын американдық қоғамдағы жоғарғы тап әйелдерін айтуға болады (Eisenstein, 1994; Hochschild, 2000).

Социалистік феминистер *тарихи материализмді* өздерінің аналитикалық тәсілдері ретінде пайдаланады (Hennessey and Ingraham, 1997). Марксистік әлеуметтік теорияның негізгі қағидасы болып саналатын тарихи материализм адам өмірінің материалды жағдайлары содан туындайтын әрекеттер мен қарым-қатынастар адамның тәжірибесін, түлғасын, идеялары мен әлеуметтік механизмдерді қалыптастыратын шешуші фактор деп есептейді және де аталған жағдайлар имманенттік динамика салдарынан уақыт өте келе өзгеріп тұрады. Тарих – бұл тәжірибелер, түлға, идеялар мен әлеуметтік шаралардағы корреляттивті өзгерістер және топтың өмір сүруіне қажетті материалдық жағдайлардың жазбасы. Тарихи материалистер әлеуметтік талдаудағы кез келген әрекет пен талпыныс топтың материалдық шарттарының спецификасын және аталған шарттар мен топқа тән тәжірибе, түлғалар, оқиғалар, идеялар мен әлеуметтік механизмдер арасындағы байланысты тарихи тұрғыдан айқындауы тиіс деп есептейді. Социалистік феминистер тарихи материализмге сүйене отырып, ең кең ауқымды әлеуметтік механизмдерді, үстемдік етуді зерттейтін өз теориясының мақсатын жүзеге асыруға тырысады.

Социалистік феминистердің тарихи материализмді қолдануы мектептің марксистік ойға деген көзқарасын көрсетеді. Алайда бұл тәсілді қолдану барысында социалистік феминистер үш негізгі бағыт бойынша марксистік таным шеңберінен тысқары кетеді: *материалдық жағдайларды* қайта анықтау; идеологияның маңызын қайта бағалау мен олардың үстемдік етуге деген бағдары. Біріншіден, олар *материалдық жағдайлардың* ұғымын кеңейтіп, нарық үшін экономикалық өндірістің марксистік тұжырымдамасын ғана емес, сондай-ақ адамның жеке өміріне тікелей қатысты басқа да жағдайларды қамтиды: сексуалдық, бала табу және бала тәрбиесі; тұрмыстық жұмыстардың төленбейтін, көрінбейтін шеңбері; эмоциялық қамқорлық және білімнің өнімі. Айтылған әрекеттердің *барлығында* эксплуататорлық механизмдер біреулеріне пайда алып келсе, басқаларын кедейлендіреді. Түгелдей өндіріс пен эксплуатацияның тарихи трансформациясына талдау жасаудың үстемдік ету теориясы үшін маңызы зор (McDowell, 2008).

Марксистік тарихи материализм мен социалистік феминизмнің тарихи материализмінің арасындағы екінші айырмашылық – кейбір марксистер сана-сезім, мотивация, идея, жағдайдың әлеуметтік түсіндірмелері, білімдер, мәтіндер, идеология, өз мүдделеріне байланысты амал ету әдістері немесе басқалардың мүддесіне қарай келісу сияқты әрекеттерге бара алады дегенге басты мән береді.[5] Социалистік феминистердің пайымдауынша аталған факторлардың барлығы адамның түлғасына, адамның әрекеттеріне және осы әрекет арқылы жүзеге асатын үстемдік ету құрылымдарына айрықша әсер етеді. Бұған қоса адами субъективтіліктің бұл аспектілері өзара байланысқан және экономикалық тауарларды өндіру сияқты күрделі әрі күшті әлеуметтік құрылымдар арқылы жасалады. Аталған құрылымдардың барлығындағы эксплуататорлық механизмдер кейбіреуін байытып, игілікке бөлесе, екіншілерін кедейлендіріп, жағдайын нашарлатады. Адами субъективтілікті қалыптастыратын процестердің тарихи-материалистік талдауы үстемдік ету теориясы үшін аса маңызды.

Үшіншіден, таптық теңсіздік макрсистік теорияшылардың талдау объектісіне қарағанда, социалистік феминистер әлеуметтік теңсіздіктердің кең өрісті шиеленісуіне үлкен көңіл бөледі. Олар экономиканың, саясат пен идеологияның қоғамдық құрылымдары адам өндірісінің интимді, жеке процестерімен, үй шаруашылығымен, сексуалдықпен және үстемдік етудің көп қырлы жүйесін қолдау субъективтілігімен өзара әрекеттесетін қоғамдық ұйымдардың портретін жасап, дамытады. Бұл жүйені талдау үшін социалистік феминистер үстемдік етудің ауқымды жүйелерін картаға енгізу мен қысым көруді басынан өткізген адамдардың күнделікті тәжірибелерін жағдайға қатысты айрықша және жанжақты зерттеуді қатар жүргізеді. Олардың өзгерістер стратегиясы жеке адамдар, ірі және шағын топтар ұжымдық азат етуге ұмтылуға әрекет етуді үйренеді деген үмітпен зерттеп жатқан ашылу процесіне негізделеді.

Осы жалпы теориялық құрылым шеңберінде социалистік феминистік талдау белгілі бір жағдайларға ерекше көңіл аударады. Біріншіден, материалистік феминизм заманауи капиталистік жүйе құрылымында гендерлік қарым-қатынастарды орнатады, себебі бұл жүйе қазіргі күні жаһандық деңгейде әрекет етеді. Материалистік феминистер капитал байлығының артуына үлес қосып жатқан әйелдердің өмірі еңбегіне жаһандық капитализмнің қалай әсер ететінін зерттейді. Жаһандық капитализмде ерлерге қарағанда әйелдер жалданбалы жұмысшылар сияқты әлдеқайда аз ақы алады, себебі патриархалды идеология оларға төменірек әлеуметтік мәртебе береді. Патриархат әйелдерге үй шаруашылығының жауапкершілігін жүктейтіндіктен, ерлермен салыстырғанда жалданбалы еңбек саласына құрылымды түрде қолайлырақ келеді, сондықтан да оларды ұйымдастыру да қиынырақ болады. Бұл екі факторларды капиталистер үшін табыстың жеңіл қайнар көзіне айналдырады. Сонымен қатар капитализм үй шаруасында отырған әйелдердің жұмыстарына да тәуелді болады. Сөйтіп, әйелдердің үй шаруашылық тауарлары мен қызметтерінің тұтынушысы ретіндегі жұмысы капиталистік табыстың басты көзіне айналады (J.L. Collins, 2002; Hennessey and Ingraham, 1997; Ingraham, 2008; N. Rose, 1995; Vogel, 1995).

Дороти Смит пен оның шәкірттері екінші жағынан: капиталистік патриархалдық құрылымдағы мемлекет пен биік дәрежелі мамандықтарды бақылаудың өзара тәуелді жүйесіне, басқарушылардың қарым-қатынасына көңіл бөлді. Оның негізінде экономикалық, саяси және артықшылығы бар мамандықтар қарастырылды (әлеуметтік салаларды қоспағанда). Осы басқару механизмінің динамикасы әйелдердің күнделікті қызметі мен күнделікті тұрмысты қамтамасыз ету тәжірибесіне ерекше көңіл аударып, зерттеді. Басқару қарым-қатынастары әйелдердің күнделікті еңбегін медициналық сақтандыру формалары, мектеп күнтізбесі, әдемі үй мен көрікті әйелдің денесі туралы жарнамалық хабарландырулар сияқты түрлі бағыттағы «мәтіндер», қосымша орындар, жалпы талаптар арқылы болжам мен қадағалау тұрғысынан айқындалады (M. Campbell and Manicom, 1995; Currie, 1997, 1999; Widerberg, 2008).

Социалистік феминистердің өзгерістер бағдарламасы капитализм қиянатына қарсы табанды күресу үшін әйелдерді өзара жаһандық ниеттестікке үндейді. Шындығында, экофеминизм социалистік феминизмдегі негізгі бетбұрыс болды (Dordoy and Mellor, 2000; Goldman and Schurman, 2000; Kirk, 1997). Олар феминистер қауымын жоғары зиялылар қатарын толықтыру қаупіне қатысты әрдайым қырағылық танытуды сұрайды. Олардың жобаларының мақсаты – мемлекеттік білім беру, денсаулық сақтау, транспорт, балаларды бағу және үй шаруашылығы; байлар мен кедейлер табыстарының арасындағы үлкен айырма-

шылықты азайтатын прогрессивті салық құрылымы, қауымдастықтың барлық мүшелерінің күнкөріс минимумын қамту, кең әлеуметтік қорғауды қамтамасыз ету арқылы әлеуметтік ресурстарды тиімді қайта үлестіру... сияқты ауқымды шараларға көпшілікті жұмылдыру. Олардың ойынша, адамдар басқа адамдардың тұрмыс тіршілігіне өздерінің жеке өмірі сияқты қарап, соны түсінген сәтте ғана жұмыла әрекет етуге талпынады. Феминистік әлеуметтік ғалымның міндеті – адамдардың тұрмыс күйін қалыптастыратын материалдық теңсіздікті көрсетіп, соны жария ету.

Бүгінгі таңда Америка Құрама Штаттарындағы социалистік феминистік теорияда тежеліс байқалады. Солтүстік Американдық әйгілі теорияшы Дороти Смит зерттеулері көптеген диссертациялар мен мақалалардың жазылуына әлі де арқау болып жатыр. Алайда олар көбінесе оның «институттық этнографиядағы» еңбегіне немесе әлеуметтанудағы эпистемологиялық сұрақтарға сүйенеді (Hart and MacKinnon, 2010). Бірақ социалистік феминистік теориялау әлемнің өзге бөліктерінде аса маңызды беделге ие. Кейбір жағдайларда оның басты қағидалары феминистік тұжырымдауларға негіз болып отыр. Мысалы, Хорватия сияқты заманауи капиталистік қоғамдағы гендерлік жұмыстың маңызы туралы 2011 жылы Бранки Галичтің жүргізген зерттеуін атауға болады. Джесук Сонг (Jesook Song, 2010) тұрмысқа шықпаған Оңтүстік Корея әйелдерінің «өз бөлмесін» іздеуін капитализм мен патриархат интерфейстерінің түп тамырындағы кеселден көреді. Бір жағынан, гетеросексуалдық пен қаржы индустриясындағы некеге қатысты теріс пікірлердің салдарынан 20–30 жастағы әйелдердің несиені өтеуі қиын екенін көрсетеді. Екінші жағынан алсақ, мұндай автономияға деген ұмтылыс еңбек нарығындағы тұлғаның «неолибералды» түсінігін нығайтуына септігін тигізетінін тұспалдайды. Энн-Майке Фехтер (2010) жаһандық ұжымдық капитализмге «Әйелдер қайда?» деген сауал қояды. Әйелдерді жаһандық капитализмдегі жалақысы аз, қаналушы еңбек күші ретінде көрудің орнына, ол өздерінің өмірлерін капитализмнің ерте даму сатыларымен байланыстыратын жоғарғы экспатрианттар әйелдерінің, яғни империялық отарлық шенеуніктердің әйелдерінің зерттелмеген өмірлеріне назар аударады. Екі жағдайда да ол өз күйеулеріне қолдау көрсету үшін эмоциялық жұмыстарды орындайтын әйелдерді көреді, сонымен қатар бұл әйелдер капитализмнің жаһандық қанат жаю кезеңінде алаңдаушылық тудыратын нәрсенің барлығының эмблемасы ретінде идеологиялық тұрғыдан қызмет етеді. Кэтрин Хаким (2010) әйелдер еркектерге қарағанда «эротикалық капиталдың» активтерін көбірек тарататынын айтады және ол капиталистік патриархаттың осы активтерді пайдалануға байланысты көптеген шектеулері моральдық терминдермен емес, тапшы ресурстардың экономикалық бақылануы терминдерімен түсіндірілуі қажет деп тұжырымдау мақсатында, Бурдьенің капитал тұжырымдамасын қайта қарастырды.

Сектораралық теория. Сектораралық теориядағы басты мәселе – әйелдердің әртүрлі конфигурациялар мен әртүрлі қарқындылық дәрежесінде қанауға ұшырайтынын түсіну (Andersen, 2005; Anzaldúa, 1990; Anzaldúa and Keating, 2002; P. Collins, 1990, 1998, 1999, 2000, 2001, 2004, 2012; Crenshaw, 1991; E. Glenn, 1999; Lorde, 1984; Misra, 2012; D. Smith, 2009; Yuval-Davis, 2012). Барлық әйелдер өздерінің жыныстық сипатына қарай қысым көретіні ықтимал болса да, олар әлеуметтік теңсіздіктің басқа да толып жатқан түрлеріне байланысты әрқалай қанауға ұшырайды. *Қысым мен артықшылықтың нақты векторлары*

(немесе, Патрисия Хилл Коллинздің пікірінше, «үстемдік ету матрицасы» [1990]) тек жыныспен ғана шектелмейді, сондай-ақ тап, нәсіл, жаһандық орналасу, сексуалдық қалаулары мен жасты да қамтиды. Мұндай интерсекциялардың вариациясы әйел болу тәжірибесін өзгертеді және де мұндай өзгеріс пен әртүрлілік «әйелдердің» тәжірибесін тұжырымдау барысында ескерілуі тиіс. Сектораралық теориядағы уәж – ол қанаудың нақты тәжірибесін құрайтын интерсекцияның өзін және аддитивті стратегиясын, жыныс, нәсіл, тап, сексуалдылықты қоса зерделегенде дұрыс түсінікті бере алмайды дегенге саяды (Andersen, 2005). Мысалы, Креншоу қара нәсілді әйелдер жұмысбастылық жағдайында жиі дискриминацияға ұшырайды, себебі олар қара нәсілге жатады. Алайда бұл жалпы дискриминация, яғни «жыныс сипатына байланысты болған дискриминация» (сондай-ақ «ақ түсті әйелдер») немесе «нәсілдік дискриминация» («қара нәсілді ер адамдар») деп дәлелденбесе, соттар әдетте мұндай дискриминацияны мойындаудан бас тартады. Біз сектораралық теориялардың іргелі түсінігі, яғни кейбір ерлер мен әйелдер ие болатын артықшылық басқа әйел мен ерлер үшін қысымға айналатынын ұсынғымыз келеді. Сектораралық теориялар бұл теңсіздік механизмдерін әділетсіз энергетикалық байланыстарға негізделген иерархиялық құрылымдар деп түсіндіреді. Әділетсіздік тақырыбы бұл талдаудың ерекше маңызды аспектісі екенін ескертеді.

Сектораралық теория идеология мен доминанттарға субординаттарды басқаруға мүмкіндік беретін биліктің арасындағы іргелі байланысты мойындайды. Осы мақсатта олар қанау әрекеттерін ақтауға арналған концептуалды құралға айналатын саясатты қалыптастырады. Әлеуметтік тәжірибеде доминанттар адамдар арасындағы өзгешеліктерді кемістіктерге немесе артықшылықтарға айналдырып, оларды репрессивті тәжірибелерді ақтау мақсатында қолданады. Адамдар өзгешеліктерді әркелкіліктің, қызығушылық пен мәдени байлықтың қайнар көзі ретінде танымай, керісінше «жақсырақ» немесе «жаманырақ» деген сияқты көзқараспен қарау үшін әлеуметтенеді. Лорд (1984:115) айтқандай, бұл «айырмашылықтың осындай институттық ауытқуы пайда экономикасының абсолютті қажеттілігі болып табылады». Бұл идеологиялар «мифтік норманы» жасау арқылы ішінара әрекет етеді, адамдар осы нормаға қарай өздерін және басқа адамдарды бағалайтын болады. Америка Құрама Штаттарында бұл норма «ақ, түсті, арық, ерлерге арналған, жас, гетеросексуалды, христиандық және қаржылық тұрғыдан қауіпсіз» болды (Lorde, 1984:116). Аталмыш норма доминанттарға әлеуметтік өндірісті (төленетінді де, төленбейтінді де) басқаруға мүмкіндік беріп қана қоймай, сондай-ақ индивидуалды субъективтіліктің құрамдас бөлігіне айналады: адамдарды өздерін құнсыздандыруға мәжбүрлеу, адамдарды әртүрлі топтардан қайтаруға және өз тобының шеңберінде топ мүшелерін құрауға, жазалауға немесе маргиналдау мақсатында ережелер жасауға әрекет ете алатын өзгешеліктерден бас тартады. Анзальдуа соңғы тәжірибені «бөтен» ретінде сипаттайды. Белгілі бір критерий бойынша «бөтенді» топтың мүшесі есебінде қабылданбайтындай етіп құру үшін бағынышты топта жасалған анықтау актісі; осы орайда «дефинициялық іс-әрекет коалиция мен тойтарыстың потенциалын қиратады» деген пікір білдіреді.

Қанау мен артықшылық векторларының қиысуы адамдардың қаналу тәжірибесі қарқынының да, формасының да әртүрлі нысандарын қалыптастырады. Сектораралық көзқарас тұрғысынан жасалған еңбектер мен зерттеулердің басым көпшілігі адам өмірінің нақты бір шындығын көрсетеді, өйткені бұл өмір аталған векторлардың интерсекциялануы нәтижесінде қалыптасады. Феминис-

тер ең көп зерттеген интерсекциялар: бұл жыныс пен нәсіл (B. Dill, 1994; S. Hill and Sprague, 1999; Tester, 2008); жыныс пен тап (Philip Cohen, 1998; Foner, 1994; Gregson and Lowe, 1994; Wrigley, 1995) және нәсіл, жыныс пен таптың интерсекциялары (Andersen and Collins, 1992; Edin and Lein, 1997; Edin and Kefalas, 2005; Lareau, 2003).

Басқа да талдаулар жыныс пен жасты (Diane Gibson, 1996; Lopata, 1996), жыныс пен жаһандық орналасуды (Desai, 2007; Purkayastha, 2012; Reddock, 2000), жыныс пен сексуалды артықшылықты қамтиды. Осындай перспективті, секторааралық теория тұрғысынан жасалған ең соңғы жұмыстардың көбінде субординатты ер адамдардың жағдайлары да қарастырылды (P.Collins, 2004; Edin and Kefalas, 2005; Shows and Gerstel, 2009; Lamont, 2000).

Өздерінің материалды жағдайларына қатысты жауап ретінде адамдар әділетсіз билікке қарсы ұдайы өмір сүрудің интерпретациялары мен стратегияларын ойластырады. Сектораралық теория жобасының бөліктерінің бірі теңсіздіктің тарихи шиеленістері арқылы туындаған нақты топтық білімдер туралы ақпарат ұсына отырып, бұл білімдердің әртүрлі феминистік экспрессияларын (мысалы, қара феминистік ой немесе Чикана феминизмі, не болмаса постотаршылдық түсініктер) дамытуды көздейді (Chilisa and Ntseane, 2010; P. Collins, 1990; Cordova et al, 1990; James and Busia, 1993).

Сектораралық теория Солтүстік Атлант қоғамдарындағы жоғарғы ақ нәсіл феминистерінің тәжірибелеріне сүйене отырып, екінші толқын (бірінші толқынның да) феминизмінде жасалған жұмыстың сынын дамытып, жетілдіреді. Бұл еңбектің кейбір бөлігі постмодернизмде жасалған жұмысқа тұспа-тұс келеді, алайда мұндай параллелизмді асыра бағаламаған жөн. Сектораралық теория – бұл феминимзнің ең көне дәстүрлерінің бірі, ең болмағанда, Америка Құрама Штаттарындағы байрғылардың бірі. Мысалы, Sojourner Truth-тың Акрон әйелдерінің құқықтары туралы Конвенцияда айтқан *Ain't I a Woman* («Мен әйел емеспін бе») деген сөзі (Zerai, 2000). Бұл сын постмодернизм кезінде философиялық ұғым ретінде бағаланды, алайда шын мәнінде саяси болып саналатын «әйел», «гендер», «нәсіл» мен «мейірбике» сияқты ұғымдар нені білдіреді деп сұрақ қояды (Chopra, 2004; Hooks, 1984; Kaminsky, 1994; Mohanty, 1991). Жақын арада олар Коллинзге қара нәсілді ерлер *Black feminist thought* («Қара феминистік ой») деп сипатталатын идеяны қолдайтындары туралы пікір білдірген еді (Harnois, 2012). Ол «аналық» және «отбасы» сияқты әмбебап тәжірибенің алуантүрлілігіне назар аударды. Ходоров пен Бенджаминдердің әлеуметтану-психоаналитикалық зерттеулеріне сүйене отырып, өзінің теориялық жұмыстарын қайтадан ой елегінен өткізді (Dickerson, 1995; E. Glenn, Chang and Forcey, 1993; Mahoney and Yngvesson, 1992; Segura and Pierce, 1993). Бұл сын ақ түсті конструкция ретінде түсінуге ұмтылатын ақ түстің артықшылық тәсілдерін, олар нәсілшілдіктің азаюына белсенді түрде не жасай алады және көптеген жан-жақты феминистік талдауды жасауға қандай үлес қоса алатынын білгісі келетін ақ феминистердің «ақ түс» ұғымын қайта саралап ой елегінен өткізуіне жетеледі (Alcoff, 1998; Chodorow, 1994; Frankenberg, 1993; Rowe, 2000; Ward, 1994; Yancy, 2000).

Сектораралық тұжырымдама ретінде феминистік әлеуметтануда кең тараған және оның іргелі алғышартын мойындамайтын зерттеуді қазіргі таңда кездестіре қою қиындау. Осы қағиданың кең түрде мойындалуынан екі негізгі мәселе туындады. Шартты түрде шешілген алғашқысы – әйелдерді ерекше көзқарас тұрғысынан бағалау және саяси ұстанымға сүйене отырып, әйелдер арасындағы

аналитикалық қағида мен эмпирикалық деректі шешу. Бұл мәселенің шешілуі феминистік теорияның іргелі пункттерінің біріне, яғни көзқарас тұжырымдамасына қайтып оралу арқылы жүзеге асады. Патрисия Коллинз (1998:224–225) мәселені түсіндіре отырып, әлемге деген көзқарасты ұстанатын топ «гетерогенді ұқсастықпен» сиппаталады; Коллинз Маркс ұсынысына сілтеме жасай отырып, оның «кездесетін, орын алатын және өткеннен келетін жағдайларға бөлінетінін» атап көрсетеді.

Осылайша, Коллинз «топтың көзқарасы қандай да бір эссенциализммен шектелмейді, бірақ ол көзқарас топ мүшелерінің (бұл жағдайда әйелдер) ортақ тәжірибе мен мүдделерді мойындауын бейнелейді» деген қорытынды жасайды. Қысым мен артықшылық – нәсіл, тап, жыныс, жас, жаһандық орналасу, сексуалды артықшылық векторлары барлық адамдардың өмірінде қиылысса, теоретиктер сол екі арадағы олардың қиылысу жолдары жалпы көзқарастың расталу дәрежесіне елеулі түрде әсер етеді деп тұжырымдайды.

Екінші сұрақтың жауабын табу әлдеқайда қиын. Ол басында жыныстың әсері туралы айтып, кейін нәсілді, одан соң тапты қосатын аддитивті процестің соңына түспей, керісінше, адамдардың тәжірибелері мен әрекеттеріндегі қанаушылық немесе артықшылықтардың бірнеше векторлық өзара әрекеттесуін эмпирикалық тұрғыда бақылауға негізделеді. Аддитивтік процесс барысында өткен тәжірибе, индивидуумдардың эмпирикалық шындығына қатысты жоққа шығарылады.

Алайда осындай әртүрлі векторлар адам өмірінде қалайша қатар өмір сүреді? Баланста? Иерархияда? Үстемдіктің жылжымалы сызбасында? Секторааралық теоретиктердің айтуынша, индивидуумдардан қиылысу мен көзқарас тәжірибесін табу концептуалды және әдіснамалық түрде айтарлықтай жеңіл болса да, мұндай редукционизм теориялық және саяси жағынан қауіпті болады.

Осы мәселеге байланысты көптеген әлеуметтанушылар (Ken, 2008; L. Weber, 2009; Weldon, 2006) Чу мен Ферри (2010) қазіргі кездегі секторааралық зерттеулерге арналған бағдарламаға шолу жасайды. Олардың пікірінше, қиылысуды үш түрлі жол арқылы тұжырымдауға болады. Біріншіден, жобаға маргинал дауыстарды кіргізуді, әкелуді және айрықша құқық беруді, оларды «шеттен ортаға қарай» жылжытуды қамтиды. Екіншіден, ол секторааралық процесті қамтуға тырысады, бұл әдіс бойынша тұмыстық түрлі қатынаста әркелкі векторлар өзықпалымен ерекшеленеді. Мүмкін, өзінің нақты сипатын да өзгертеді. Бұл әдіс салыстыруды талап етеді, үстемдік ету матрица терминдерінде өзгеше әрекет ететін (бірақ ұқсас жағдайларда) адамдарды табу қажеттігін алға тартады. Үшінші, бағыт қиылысатын құрылымдар мен институттар өздері атайтын «жүйелі қиылысты» қалай жасап, өндіретінін қарауға әрекет етеді. Бұл тәсіл зерттеушіні тап сияқты «негізгі эффектіні» көруден бас тартқызып, адам өмірін әртүрлі жол арқылы қоршайтын қиылыстарды жасап, өзара әрекеттесудегі қоғамның әртүрлі иерархиялық билік механизмдерін көруге бағыттайды.

Олар бұл жерде секторааралық қиылысты зерттеу үшін «қазіргі есептеуіш динамиканың кері байланыс тұзағын және биология ғылымындағы қоршаған орта мен жүйелердің өзара әрекеттесуі туралы күрделі теорияларды стратификация процесі тұрғысынан қайта тұжырымдауды» модель ретінде алатын Уолбиға (Walby, 2009) сілтеме жасайды.

Секторааралық теория өзгерістерге дайындық барысында қаналған адамдардың сенім мен әділеттілікті бағалау принциптері туралы білімге бет бұрады. (P. Collins, 1990, 1998, 2012; hooks, 1990; Lorde, 1984; Misra, 2012). Аталған

ПАТРИСИЯ ХИЛЛ КОЛЛИНЗ

БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ

Valter Campanato/Agência Brasil/ https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b2/PatriciaHillCollins.jpg

Патрисия Хилл Коллинз 1948 жылы дүниеге келді. Өзінің айтуынша, Филадельфиядағы қара қауымдастықта орналасқан қара нәсілді жұмысшының отбасында өскен. Ол күн сайын осынау қауіпсіз базадан қыздарға арналған жалпы білім беру мектебіне барып оқыды, ал кейін 1969 жылы Брандейс университетінде бакалавр дәрежесін және 1970 жылы Гарвардта MAT алды. 1970 жылдары мектептегі оқу бағдарламаларының маманы ретінде Бостонда, Питтсбургте, Хартфордта, Нью-Йоркте және Вашингтонда жұмыс істеді. 1984 жылы әлеуметтану ғылымының PhD дәрежесін алу үшін Брандейске қайтып оралды. Қызметінің басым бөлігін Цинциннати университетінде өткізді, бұл білім ордасында ол қос лауазымда қызмет етті: әлеуметтану профессоры және афро-америка ғылымдарының профессоры. Қазіргі уақытта ол Мэриленд штаты Университетінің еңбек сіңірген профессоры. 2009 жылы Американдық әлеуметтану ассоциациясының президенті болып сайланды. Коллинз – тарихта осы лауазымға ие болған афро-американдық тұңғыш әйел.

Коллинздің айтуынша, білім беру саласындағы жетістіктері мектептер, қауымдар мен жұмыс орнындағы «тұңғыш», «аз адамдардың бірі» немесе «жалғыз» афро-американдық әйел немесе жұмысшы табынан шыққан адам деген секілді толып жатқан кедергілерді жеңумен қатарласа жүрген (1990:xi). Осындай жағдайларда өзін әртүрлі елдерден келген өзге адамдардан төмен санап, білім беру саласындағы жетістігі оның қара нәсілді жұмысшы табынан қашықта жүруін талап ететінін түсіне бастады. Бұл оның бойында «дауысының жоғалуына» себеп болған шиеленісті тудырды.

Ол бұл қысымға жауап ретінде әлеуметтік теорияның балама түсінігін, теорияны жүргізудің балама әдісін ойлап тапты. Бұл жоба оған өз қауымдастығының теориялық дауысын шығарып және өзінің жоғалтқан дауысын қайтаруға мүмкіндік берді. Оның Джесси Бернард пен С. Райт Миллс жүлдесін алған *Black Feminist Thought* («Қара феминистік ой») (1990) атты еңбегі феминистік және әлеуметтік теориядағы айрықша мәнді туындыға айналды. Бұл еңбекте әлеуметтік теория арқылы нақты бір спецификалық топты, қара нәсілді әйелдерді түсіну жолдарын көрсетеді. Осы мақсатта Коллинз дауыстардың кең спектрін (біреулері таныс, басқалары беймәлім) қолданады. Ол нәсіл, гендер және таптық қысымға қарсы тарихи күрестің интерсекциясы арқылы топтық түсінікке негізделген әлеуметтік теория жасады. Коллинз осы еңбегінде ерекше эпистемологияны ашып көрсетеді, оның ойынша, қара нәсілді әйелдер шындық пен нақтылықты бағалайды. Сондай-ақ ол өзінің феминистік концептуалды тақырыбын дәйекті түрде дәлелдейді. Тәжірибеде болсын, теория жүзінде болса да, ол ASA нәсіл, жыныс, тапты үйлестіруге ықпалдасып, өзінің секцияралық теориясын әрі қарай тереңдете түсті (editing, with Margaret Andersen, the essay collection Race, Class and Gender ([1992]).

In Fighting Words: Black Women and the Search for Justice («Сөзбен күрес: қара түсті әйелдер және әділдікті іздеу») (1998) еңбегінде Коллинз әлеуметтік теорияның қайта анықтауға бағытталған жобасын жалғастырады. Алайда ол оны элиталық интеллектуалды топтың провинциясы немесе тәжірибесі ретінде қарастырмайды, қайта оны әлеуметтік әлем бойынша әртүрлі әлеуметтік топтарды түсінуге қарай бағыттады. *In Black Sexual Politics: African Americans, Gender and the New Racism* («Қара нәсілділердің жыныстық саясаты: афро-американдықтар, гендер және жаңа нәсілшілдік») (2004) атты еңбегінде Коллинз өзінің секцияралық теориясының аясын қара нәсілді әйелдер мен ерлердің бастарынан өткен әртүрлі проблемаларды талдауға дейін кеңейтті.

теория бойынша, қысым көрген қауымдастық куәгерлік жасап, қарсы шығып, өзгерістер ұйымдастыруы қажет, себебі тек қауымдастықтың өз ішінде ғана әділеттілікке деген сенімді сақтауға болады. Бұл құқықтық рационалдықтың тар мағынасындағы әділеттілік емес, өзгелер мен өзіне қамқорлық жасау, әділеттілік қағидаларының әлеуметтік институттары, әлеуметтік қарым-қатынастар шеңберіндегі әділеттілік болады.

Феминизм және постмодернизм

Посмодернистік теория феминистік теорияға, негізінен, екі маңызды мәселе бойынша қозғау салды. Біріншіден, феминистік теорияның *«Ал әйелдер туралы не білеміз?»* деген секілді негізгі мәселелеріне түбегейлі қарсы шығып, «әйел» категориясы шын мәнінде не білдіретіні туралы философиялық дәйекті ұсынады. Екіншіден, постмодернизм феминистік теорияны «оппозициялық эпистемологиямен» кез келген теория аясында ұсынылатын шындыққа қатысты тұжырымдарды дәлелдеуді талап ету стратегиясымен қамтамасыз етті. Жоғарыда аталған стратегияның тиімділігі қазіргі заманға негізделген дұрыс деп қабылданатын тұжырымдарға күмән келтіруде пайдаланатын бай және провокациялық тілді қалыптастыру арқылы арта түседі. Постмодернистік феминистік теориядағы ең беделді ойшыл – философ Джудит Батлер. Өзге постмодернист феминистер сияқты, ол да постструктуралистер мен постмодернистік ойшылдардың, әсіресе Мишель Фуко мен Жак Дерриданың еңбектеріне сүйенеді (17-тарауды қараңыз).

Постмодернистік теория «адамдар бұдан былай қазіргі заманның жағдайында емес «постмодернистік» кеңістікте өмір сүреді» деген болжам жасады. Аталған постмодернистік әлем негізгі төрт өзгерістің өзара әрекеттесуі арқылы құралады: 1) жаһандық капитализмдегі экспансивті кезең; 2) орталықтандырылған мемлекеттік биліктің әлсіреуі (ескі империалистік жүйелердің құлдырауы, коммунистік блоктың фрагменттелуі және ұлттық мемлекеттердің ішіндегі этникалық саясаттың өсуі); 3) өндірісті басқаратын және тұтынушылыққа септігін тигізетін аса күшті технологияға негізделген өмір салтының қалыптасуы; 4) тапқа емес сәйкестіктің басқа формаларына (ұлт, нәсіл, гендер, жыныстық бағдар, этникалық тиістілік, дін және экология) негізделген қоғамдық азаттық қозғалыстарының дамуы. Феминизм философы Сьюзан Бордоның түсіндіруі бойынша, бұл өзгерістер саяси тәжірибемен айналысатын және *«Кімнің* ақиқаты? *Кімнің* табиғаты? *Кімнің* тарихы? *Кімнің* дәстүрі?» деген жаңа бірқатар сұрақтар қоятын әлемдегі барлық адамдардың іс-әрекетінен туындайды (Bordo, 1990:136–137).

Бұл сұрақтар постмодернистерді модернистік эпистемологияның негізгі қағидасынан, яғни адамдар таза сананың көмегі арқылы әлемді толық және объективті түрде тануға көмектесетін шындық жайлы түсінік және «табиғаттың айнасы» саналатын білімнен бас тартуға мәжбүрледі. Олардың пікірінше, осындай модернистік қағида бірқатар эпистемологиялық қателіктерді туындатты: әлемнің шегінен тыс бақылаушыны байқайтын *құдайшыл көзқарастың* түрі; бұл әлемді біртұтас түсіндіретін *ұлы баяндама*; талдаудың белгілі бір ережелерін әрдайым сәйкес келетіндей теңестіретін *іргелі тәсіл*; әлемді әрқашан басқарып тұратын ашық қағидалар бар деп сендіретін *универсализм*; адамдар негізгі және өзгермейтін сипаттардан тұрады деп айтатын *эссенциализм;* бір адамның әлем туралы пайымдауы әлемді нақты көрсете алады дейтін *репрезентация*. Постмодернизм «ақыл-ойды» адам санасының әмбебап, елеулі сипаты ретінде және «ой жүгірту субъектісін» сана-сезімнің ретті, бірыңғай конфигурациясы ретін-

дегі тіршілігіне күмән келтіреді. Постмодернистер білімнің жинақталу процесін дискурстың әртүрлі топтары жасаған тәжірибе жайлы сансыз көп түсініктердің бірі ретінде суреттейді. Олар соңғы пайымдаулардың модернистік сұранысын бекіту үшін тәжірибелердің мықты жиынтығы мен сөз қорын құрастырды. Сонымен қатар олар артықшылығы жоқ топтардың түсініктерін дискурс пен білімдердің ортасына қарай жылжытатын *орталықсыздандыру*; әлем туралы нақты түсінік деп көрсетілетін ұғымдардың тарихи қалыптасуын және қарама-қайшылықтары бар екенін көрсететін *деконструкция* және білімнің кез келген құрылымын зерттейтін айырмашылыққа *назар аудару* сияқты балама эпистемологиялық тәжірибелерді ұсынады.

Постмодернистік теорияның жалпы феминистік теорияға қосқан басты үлесі феминистік теорияның негізгі категориясы туралы сұрақ – әйел (немесе әйелдер) мәселесі болды. Бұл сұраудың классикалық мәлімдемесі – Джудит Батлердің 1990 жылы жарияланған *Gender Trouble* («Гендерлік алаңдаушылық») еңбегі. Батлер *әйелге, гендерге* және көпшіліктің пікірінше, *жыныс, гендер мен сексуалдықтың* арасында байланыс бар екеніне күмән келтіріп, өзінің дәлелін әйелдер қозғалысының саяси мәлімдемесінде ашық білдірді. Джудит Батлер былай дейді: «Шарасыз әйелдер категориясы деп ұғынатын феминизмнің тұрақты субъектісіне қатысты қасарысқан табандылық осы категорияны қабылдауға байланысты көптеген қарсылық тудырары сөзсіз». Шындығында, феминизм ішіндегі фрагментация мен феминизмге қатысты парадоксты саясат, феминизм бойынша, сәйкестік саясатының қажетті шектерін көрсетеді (Butler, 1990:4). Батлердің бұл ескертуі феминистік мәселелердің үшінші толқынымен қатар, екінші толқынның позициясына көңіл бөлуге көмектесті.

Батлер үшін әйелдің санаты гендерді жасайтын процестен, ол «*перформативтік*» деп атайтын процестен туындайды. Оның *перформативтікке* берген анықтамасы сөйлеу әрекеті теориясынан (Butler, 1995:134) шығады, онда *перформативтілік* «атау беретін нәрселердің пайда болуына, жүзеге асырылуына себеп болатын және өз кезегінде дискурстың құрушы және өндіруші билігін анықтайтын дискурстық практика» болып табылады. (Философ Дж.Л. Остиннің сөзінен алынған перформативтіктің классикалық мысалы ретінде соттың немесе министрдің: «Ал енді сіздерді ерлі-зайыптылар деп жариялаймын» деген сөзін айтсақ болады). Батлер «адамдар бір-бірімен өзара әрекеттесу кезінде гендерді байқайды, гендерді мойындау арқылы олар оны қалыптастырады» дейді. Батлер осындай қайталанатын іс-әрекеттер гендерді, ер мен әйелді сезінуге қалай алып келетінін түсіндіру үшін Жак Дерриданың итерация қағидасын пайдаланып, *Bodies That Matter* («Мән-мағынасы бар тән») (1993) еңбегінде сипаттап береді. *Итеративтік* (қайталанушылық) – бұл белгілер мен символдардың әртүрлі жағдайда қайталану мүмкіндігі. Мысалы, «Мен сені сүйемін», «Сен құлпырып кетіпсің», «Шыққың келіп тұр ма?». Осындай қайталаулар келісімге әкелін мағыналық өзгерістерге жағдай жасайды. Алайда адамдар өз мүмкіндіктерін таңдауға құқылы емес. Фукоға сүйене отырып, Батлер перформативтікті дискурстың немесе «регулятивті дискурстың» ұғымын қалыптастырады. Фуко үшін дискурс дегеніміз – әлемдер мен құбылыстарды жүйелі түрде байланыстыратын идеялар, әрекеттер, сенімдер мен мақсаттардың жиынтығы. Осылайша, гендерлік тиімділік өзінің тарихы мен мәдениетіне қарай бейімделін, ер немесе әйел сияқты әрекет ету үшін регулятивті дискурстарға бағынады. Перформативтікке байланысты итеративті және регулятивті дискурсты ескере отырып, жоғарыда атап өткен дискурстарды байланыстыратын басты сәйкестік ретінде

қабылданады. Екі бинарлық қарама-қайшылық көзқарасы бойынша, индивидке жыныстық тағайындау – бұл осы тағайындау барысында нені көңілге алуға болатынын және итерацияның көмегімен нені жасауға болатынын көрсететін регулятивті дискурс арқылы реттелетін нәтиже. Бірақ, Батлердің нікірінше, балама түсінік «анықтаушы қызметін атқаратын түпнұсқалық сәйкестіктің орнына, гендерлік сәйкестік жеке немесе мәдени тарих ретінде қабылданатын мән-мағыналар тұрғысында қайта қарастырылуы мүмкін. Мысалы, имитациялар бірігіп бастапқы және интернационалды гендерлік өзінің «менін» жасайды немесе осы құрылыстың механизмін құрады» (Bathler, 1990:138). Батлердің ойынша, адамдар әйел немесе еркек деген ішкі сәйкестік бойынша өмір сүрмейді, одан гөрі олар ерлер мен әйелдердің жеке өмірлері мен тарихтағы орындарына байланысты белгілі бір түсінік қалыптастырады. Бұл мағыналар әрекет ету тәсілдерін қалыптастырады және де тұлға жан-жағына қараған кезде басқа адамдардың да осындай әрекет тәсілдерін қолданатынын байқайды. Осылайша, адамдар еркектер мен әйелдер тәрізді мәдени іріктелген түсініктерге сәйкес әрекет етуге тырысып, басқа адамдарға еліктегендіктен, гендер пайда болады. Бұл идеялар адамдардың негізгі гендерлік «мен» идеясын қабылдауын тиімді түрде жүзеге асырады. Бірақ Батлер (1990:25) «жыныстың артында гендерлік сәйкестік тұрмағанын, бұл сәйкестік оның нәтижесі болып саналатын «өрнектер» арқылы жүзеге асырылатынын» тілге тиек етеді. Қоғамдағы осы сөз тіркестерінің кілті гетеросексуалдықты табиғи деп бағалайтын әлеуметтік-мәдени тарихпен реттеледі, бұл өз кезегінде гетеросексуалдылық имитацияға қатысу үшін өзін басқа жыныстан өзгеше ету қажеттілігінен туындайды.

Батлер постмодернистік феминизмнің дамуына зор үлес қосты. Бірақ өзге ғалымдар Мишель Фуконың идеяларын (Oksala, 2011), әсіресе оның билік, білім және дене туралы түсініктерін әйелдерді азат ету жобасына бейімдеп алды. Феминистік бейімделу үлгісіне Бартки (1990) мен Бордоның (1993) зерттеулері мысал бола алады. Бартки әйелдердің «өздігінен тағайындалған» жаттығулары мен диета-режимдеріне және Бордо әйелдердің тамақтану тәртібінің бұзылуына мән береді. Олардың екеуі де әйелге тән қасиеттерді қалыптастыру үшін регулятивті дискурстар немесе билік/білім режимдерінен құрылған органдардың мысалы ретінде қарастырылады.

Бірақ постмодернизмге қатысты феминистік қарым-қатынас та алаңдаушылық туғызады. Көптеген феминистер постмодернизмнің ұмтылысы ерекше деп санайды, сол себепті оны феминистік жобаға енгізуге қайшы келеді (Benhabib, 1998). Мұндай алаңдаушылықтың растаушысы – постмодернизмнің құпия сөздігі, саяси күрес емес, оның академиядағы орналасуы және бұл академиялық дискурстағы гегемонистік мәртебенің рефлексивтен тыс ұғынылуы болып табылады. Сондай-ақ феминистердің көпшілігі постмодернистік мәселенің «кінәсіздігіне» күмән келтіреді. Ол, шынымен де, еркін бе, әлде жоғарғы академиялық тап маргиналданған адамдардың үндеуіне жауап беретін білім саясатының бір бөлігі болып табыла ма деген сауал қояды. Хартсок (1990:169) бұл алаңдаушылыққа қатысты классикалық мәлімдеме жасады: «Соншалықты көп топтар... әлемді, тарихи «прогресс» жайлы сипаттама бере алатын жалпы теорияның мүмкіндіктері туралы, «субъектінің» табиғаты туралы сезіктенетін маргиналданған басқаларды қайта анықтаумен айналысып жүруі өте күдікті болып көрінеді». «Алаңдаушылықтың тағы бір себебі – деконструкция мен айырмашылықтың шексіз регресіне постмодернистік акцент жасалуы адамдарды өркениеттен, либералистік саясаттан радикалды индивидуализмге жетелейді.

Мұндай радикалды индивидуализм «әркім... біздің арамыздағы бір адам ерекшеленеді, сәйкесінше, әрбір мәселе немесе дағдарыс бұл тікелей біздің немесе, керісінше, менің емес, сендердің мәселелерің» деп қорытынды жасай алады» (P. Collins, 1998:150; Jordan, 1992). Ең алдымен, постмодернистік бетбұрыс феминистік ғалымдарды әлемді «дискурс», «көрініс» және «мәтін» деп қарастыратын теңсіздіктің, әділетсіздіктің, қысымның материалистігіне және неоидеалистік позициясына апарады. Постмодернизм материалдық теңсіздікпен байланысты үзе отырып, феминизмді өзінің прогрессивті өзгерістеріне деген бейімділігінен – әрбір әлеуметтік сыни теорияның іргелі жобасынан қалыс қалуы мүмкін.

Феминистік әлеуметтану тұрғысынан теориялық негіздеу

Бұл тарауда феминистік *әлеуметтану тұрғысынан теориялық негіздеу* кейбір іргелі қағидаларын бекіту мақсатында жоғарыда айтылған феминистік теория нұсқаларының айқын немесе айқын емес идеяларының синтезі көрсетілді. Біз бұл эффектінің төрт айрықша ерекшелігін анықтадық: білім әлеуметтануы, қоғам моделі, әлеуметтік өзара әрекеттесу құрылымы және әлеуметтік тәжірибенің субъективті деңгейіне назар аударуы. Бұл синтез әртүрлі пәндерді, соның ішінде әлеуметтану ғылымын негіздеген теорияшылардың классикалық пікірлеріне сүйенеді (The major influences are Andersen, 2005; J. Benjamin, 1988; Bordo, 1993; Butler, 1990, 1993; Chodorow, 1978; P. Collins, 1990, 1998, 2004; England, 2010; Fenstermaker and West, 2002; Gilligan, 1982; Heilbrun, 1988; Hennessey and Ingraham, 1997; Ingraham, 1999; Lorde, 1984; MacKinnon, 1989; Rich, 1976, 1980; Ridgeway, 2011; Dorothy Smith, 1989, 1990a, 1990b, 1999a, 1999b, 2004a, 2009; and West and Fenstermaker, 1993).

Білімнің феминистік әлеуметтануы

Білімнің феминистік әлеуметтануы адамзат төрт сипаттамамен дәйектеген «әлем туралы білім» атаулының барлығын қамтиды: 1) ол әрқашан әлеуметтік құрылымда әркелкі орналасқан топтардағы акторлар тұрғысынан жасалады; 2) сөйтіп, ол толық және объективті емес, әрдайым жартылай және мүдделі болады; 3) ол топтар арасында және кейбір жағдайда, топтардағы әрекет етушілер арасында өнеді және түрленеді; 4) оған әрдайым билік қатынастары, мейлі ол үстемдік етуші немесе бағынышты топтар тұрғысынан болсын, әсер етеді. Бұл білімнің түсінігі «эпистемологияның феминистік нүктесі» деп аталды (Harding, 1986). Феминистік әлеуметтану тұрғысынан теориялау білім әлеуметтануынан басталады. Өйткені феминистер әйелдердің көзқарасы тұрғысынан әлемді сипаттап, талдап, өзгертуге тырысады. Сондай-ақ әйелдер әлеуметтік қатынастардағы бағынышты позицияда жұмыс істегендіктен, феминистік әлеуметтанушылар білімнің өндірістік әлеуеті қоғамдағы барлық өндірісті реттейтін билік жүйесінің құрамдас бөлігі деп санайды. Феминистік әлеуметтану теориясы әлеуметтік білімдер қалыптастырған көзқарас ретінде қысым көрген адамдардың, оның ішінде әйелдердің дүниетанымын орнықтырып, әлеуметтік-логикалық дискурстағы және әлеуметтік теория шеңберіндегі күштердің тепе-теңдігін өзгертуге тырысады.

Әлеуметтік қоғамды әйелдер тұрғысынан зерделеу үшін феминистік әлеу-

меттанушы теорияшылар әрдайым әйелдердің көзқарасын ескерулері қажет. Көзқарас дегеніміз – әлеуметтік қатынастар туралы жалпы білімді дамытуға қауқарлы тарихи ортақ жағдайдағы әлеуметтік ұжымның өнімі. Маркс бастаған феминистер маңызды үш ұжымды – басшы, қызметкерлер мен *әйелдерді* анықтады. Қоғамдық өндірістің ерекше қарым-қатынастары оларды позициялық топ ретінде қалыптастырады. Тарихи патриархаттық қоғамдағы әйелдерге, табы мен нәсіліне қарамастан, әлеуметтік жаңғырту міндеттері (бала туу, балаларды тәрбиелеу, үй шаруашылығын жүргізу, тағам дайындау, науқастарға күтім, эмоциялық және сексуалдық қызмет көрсету) жүктелді. Дегенмен патриархаттық өндірістегі «тап» ретінде әйелдердің кез келген ынтымақтастығы басқа тап конфигурациялары, соның ішінде экономикалық тап және нәсілдік таптар сипатында сыналады. Әйелдердің әлеуметтік өндіріске қатысты бағынышты жағдайдағы нәсілдік, гендерлік, таптық, геосаяси, геоәлеуметтік және жыныстық немесе жасқа негізделген теңсіздіктер коалиция мен оппозицияның біртұтас күрделі жүйесін қалыптастырады. Бұл жүйе енді феминистің сипаттамасы мен әйелдердің көзқарасын талдаудың ажырамас бөлігі болды.

Әртүрлі көзқарастар тобының өнімі ретіндегі білімнің осындай түсінігі әлеуметтанушы теорияшыларға феминизмнің эмансипациялық жобасына пайдалы есептер жүргізуге көмектеседі. Кемінде төрт стратегия қолданылады. Олардың бірі – «веб-есептердің», яғни әртүрлі қатысушылардың білімдері туралы деректің дұрыстығын бекітеді (Haraway, 1988). Екінші стратегия позициясы әлсіз субъектілердің немесе топтардың есеп жазбаларына немесе көзқарастарына басымдық беруге бағытталады. Себебі доминанттардың көзқарастары көбірек сенім мен циркуляцияға ие болуы – биліктің теңсіз қатынастарының негізгі факторы. Әлсіздік туралы көзқарасқа басымдық беру феминистік эмансипациялық жобаның бір бөлігі болып саналады, сонымен қатар ол әлеуметтік процестерді түсіну көзқарасын өзгертіп, негізгі әлеуметтану теорияларына айрықша ықпал етеді. Үшінші стратегия феминистік теорияшыларды рефлексияға және жеке тұлға немесе топ ұстанымының білімінен әлеуметтану есебін жалпылауға көшу кезеңдерін есепке алуды талап етеді, өйткені бұл ауысым билік әрекеті болып саналады (P. Collins, 1990, 1998; Dorothy Smith, 1990a). Төртінші стратегия әлеуметтік теорияшылардың өздері айтқан нақты орынды анықтауға, осылайша өздерінің біржақтылығын (осы сөздің барлық мағынасында) және оның теорияға әсерін анықтауға арналды.

Төртінші стратегияға сәйкес, біз мұндағы теориялық синтезді жасайтын көзқарасымызды айқындауымыз керек. Біз қазіргі Құрама Штаттардағы академиялық әлеуметтік ғалымдардың салыстырмалы түрде артықшылығы бар тап позициясынан, сондай-ақ нәсілдік, жастық және гетерожыныстық тәжірибеде кездесетін қысым мен жеңілдік векторларының нақты қиылысында орналасқан әйелдер көзқарасы тұрғысынан зерделейміз. Сонымен қатар біз кедейлік пен отаршылдық арқылы қалыптасқан тұрғылықты топтардың отбасылық мұраларын зерттедік. Қазіргі заманғы мәртебеге және отбасылық тарихқа араласу біздің мүдделеріміз бен құндылықтарымызды қалыптастырады. Бұл жерде ұсынылған синтез қысым теориясының әділетті қоғам тұжырымдамасын әр адамға фундаменталды құқық ретінде (шүбәсіз концессия немесе сыйақы), яғни азық-түліктің, киім-кешектің материалдық маңыздылығынан, баспанадан, денсаулық сақтау мен білім беруден, зорлық-зомбылық қорқынышының жоқтығынан, өз тобы мен индивидуалдық бірегей-

лігінің ерекшеліктеріне оң баға беруден әлеуметтік игіліктің әділетті үлесін талап етуіне мүмкіндік беретін қоғам түрғысында сипаттайды.

Макроәлеуметтік тәртіп

Осы және алдағы екі бөлімде біз лексиканың және концептуализацияның қалыптасқан әлеуметтану конвенциясы шеңберінде жұмыс істей отырып, таныстыру рәсімін феминистік әлеуметтану теорияларының көпшілігінің сынына ұшыраса да *макроәлеуметтік, микроәлеуметтік* және *субъективтік* категориялары төңірегінде ұйымдастырамыз.

Феминистік әлеуметтанудың макроәлеуметтік тәртіпке деген көзқарасы марксистік экономикалық өндіріс тұжырымдамасын әлеуметтік өндірістің жалпыға ортақ тұжырымдамасына, яғни барлық адамның қоғамдық өмірін өндіруге дейін кеңейтуден басталады. Нарыққа арналған тауарлар өндірумен қатар, феминистерге арналған әлеуметтік кәсіпке үй шаруашылығының маңызды тауарларын өндіру, үй жұмысын ұйымдастыру сияқты іс-шаралар кіреді; адамның ынтасын оятатын және қанағаттандыратын, адамды құрметтеуге, қолдау көрсетуге, сүйіспеншілік пен өзін-өзі бағалауға деген эмоциялық қажеттіліктері; қауымдардың ережелері мен заңдарын жасайтын мемлекет пен дін және жағдайларға институттанған, қоғамдық анықтамалар беретін саясат, бұқаралық ақпарат құралдары және академиялық дискурс.

Осылайша қалыптасқан және кеңейтілген, топаралық қарым-қатынастардың марксистік моделі әлеуметтік ұйымның феминистік моделінде сол айқын қалпында қала береді. Әлеуметтік өндірістің осы түрлерінің әрқайсысы бұл қызметте маңызды ресурстарды бақылайтын доминанттар немесе «қожайындар» ретінде әрекет етеді. Өндірістік сектордың әрқайсысындағы өндіріс қожайындарының қанауы нәтижесінде өз еңбектерінің жемісінен қағылған бағынушылар мен «қызметшілердің» жұмысына негізделеді. Біз марксистік теориядан гөрі, феминистік теория арқылы өндіріс барысында қожайындар мен қызметшілер арасындағы жақын қарым-қатынасты және қызметшінің қоғамдық өміріне қажетті барлық затпен қамтамасыз етілетінін айқын көре аламыз. Эксплуатацияның өзара тығыз қатынастарында үстемдік мәжбүрлеу ретінде емес, патернализм, яғни «топқа қатысты жағымды сезімдердің топқа қатысты кемсітушілік ниеттермен үйлесуі» ретінде көрінуі мүмкін. Патернализмнің екі жағы да астарлы сипатта болып, үстемдік пен бағыныштылық қарым-қатынастарына ықпал етпейді (Jackman, 1994:11). Әлеуметтік өндіріс – тап, гендер, жыныс, нәсіл, жас, билік және білімі өте тығыз байланысқан қожайындар мен қызметкерлердің қосарлы иерархиясын ұйымдастыратын үстемдік пен эксплуатацияның көп өлшемді құрылымы арқылы жүзеге асырылады.

Қоғамдық өндірістегі стратификацияның осы үлгісі жекелеген институттардың және әртүрлі, бірақ өзара байланысты рөлдер жүйесінен тұратын қоғамның құрылымдық-функционалдық көзқарастарының тікелей сын-пікірін ұсынады. Феминистік теория бұл кескіннің жалпылама емес екенін, бірақ ол қоғамның доминанттарының – ақ нәсілді еркек, жоғарғы тап және ересектік тәжірибелері мен артықшылықтарын бейнелейтінін мәлімдейді. Феминистік зерттеулер әйелдердің және басқа да бағынышты жағдайдағы адамдар әлеуметтік өмірді бөлінбейтін рөлдердің қозғалысы ретінде қабылдамайтынын көрсетеді. Оның орнына олар рөлдерді теңестіруге, рөлдерге байланысты мүдделер мен бағдарларды біріктіруге, сондай-ақ осы біріктіру арқылы әлеуметтік институттарды

үйлестіруге қатысады. Шынында да, үстем таптың өндіріс жағдайына бақылау жасауының бір көрсеткіші, оның мүшелері мақсатты рөлді бөлу мүмкіндігіне ие болуы ықтимал. Бірақ феминистік әлеуметтану бұл жағдайды өмірін және іс-әрекеттерін бөле алмайтын акторлардың бағынышты қызметтеріне байланысты екенін атап көрсетеді. Шынында да, егер бұл бағынышты акторлар осыған ұқсас жолмен бөлінсе, күрделі индустриалды қоғамдағы өндірістің бүкіл жүйесі құлдырайтын еді. Феминистік модельдің құрылымдық-функционалдық модельден айырмашылығы әйелдердің біріккен тәжірибелерін күнделікті өмірдің өте ұсақ текстурасын шығаратын көптеген басқа «қызметші» топтардың тәжірибелері үшін жалпылауға болады деп атап көрсетеді. Осындай бағынышты таптар ұйымдастырылған қоғамдық өмірге ие деген түсінік құрылымдық-функционалдық теорияда бейнеленген түсініктен айрықша ерекшеленуі мүмкін, тіпті негізгі институттық салаларды бірегейлендіру өзгеше болуы мүмкін. Дегенмен олардың артықшылыққа ие жақтары қоғамға қажетті және ол қазіргі қалыптасқан жағдайлардан, сондай-ақ институттық бөлінген әлемдегі қожайынының өзіне деген сенімінен туындайды.

Сонымен қатар феминизм әлеуметтік үстемдік құрылымындағы идеологиялық үстемдіктің негізгі рөліне баса назар аударады. Идеология – қоғамдық білім ретінде институттанған және бүкіл қоғамға тиімді түрде таралғаны сонша лықты – ол барлық әлеуметтік таптар үшін ортақ шындық және әлеуметтік өмірге қатысты сенімдер жүйесі болып есептеледі. Осылайша, феминистердің «әлеуметтік шындықты қоғамдық білім» деп санайтыны – жалпыға ортақ мәдениет, біртіндеп құрылған әлеуметтік өнім емес, бірақ қоғам доминанттарының мүдделері мен тәжірибелерінің көрінісі және олардың қоғамдағы билігінің бірден-бір маңызды көрсеткіші. Бұл көзқарастың дәстүрлі марксистік талдаудан айырмашылығы – феминистер үшін идеологиялық бақылау үстемдіктің негізгі процесі, ал дискурс пен білімді иерархиялық бақылау – қоғамдық үстемдіктің басты элементі.

Макроәлеуметтік төртінке қатысты феминистік мәселелердің өзегі – гендерді құрылым ретінде макроқұрылымдық модельдеу. Дәл осы құрылымда қысым көрсету тамыр жаяды. Феминистік теориашылар әйелдердің денелері әлеуметтік өндіріс пен көбеюде маңызды ресурс болып саналатыны, демек, ол эксплуатация мен бақылау орнына айналатынын айтады. Гендерлік қысым ерлердің мүдделері мен тәжірибелерін бейнелейтін институттанған білімнің идеологиялық жүйесі арқылы жүзеге асырылады. Басқалардың арасында гендерлік идеология ерлерді әлеуметтік-мәдени биліктің иегерлері ретінде айқындайды және ерлерге үстемдік ету құқығы, әйелдерге әлеуметтік өндірістің барлық өлшемдерінде қызмет ету міндетін атқару сияқты рөлдерін бөліп береді. Гендерлік идеология әйелдерді ерлердің ынтызарлық нысандары ретінде қалыптастырады, олардың әлеуметтік құндылығы тиісті дене үлгісін жасауы арқылы анықталады. Сонымен қатар гендерлік идеология әйелдердің өндірістік қызметін жүйелі түрде түзетіп және бұрмалап отырады: 1) олардың кейбірін тривиализациялау арқылы, мысалы, үй шаруашылығы жұмысы бойынша; 2) басқа қызмет түрлерін, мысалы, аналық қызметті танымастай идеализациялау арқылы; 3) тағы бір маңызды жұмысты, мысалы, нарықтағы тауар өндірісінде әйелдердің көп және маңызды үлестерін елеусіз ету. Бұл идеологиялық процестер барлық әлеуметтік үстемдіктің макроқұрылымдық өндірісіне қатысты қолданылуы мүмкін.

Капитализм мен патриархат аналитикалық түрде үстемдіктің түрлі формалары болып бөлінсе де, көптеген сипаттар бойынша бір-бірін нығайтады. Мысалы,

мемлекеттік және жекеменшік салаларға өндірісті ұйымдастыру және осы салаларды реттеу екі үстемдік етуші жүйеге де пайда әкеледі. Капитализм әйелдердің жеке сектордағы еңбегі капитал үшін тегін жұмыскердің пайда болуымен ұтады, сондай-ақ олардың жеке сектор үшін жауапкершілігі бар әйелдерді маргинал етеді, бірақ әдетте жалақыны үнемі төмендете отырып, оларды арзан еңбектің қолайлы көзіне айналдырады. Сонымен қатар патриархат әйел жұмыскерді қанаудан пайда көреді, сондықтан оның ерлерге тәуелді болуына себеп болады. Әйелдердің қоғамдық салаға араласуының күрделі болуы – ондағы бар «жақсы» жұмыспен ең бірінші ер адамдарды қамтамасыз ету үшін тиімді. Әйелдердің жұмыс орындарында жыныстық құдалауға ұшырауы және қоғамдық жерлерде қысым көру тәжірибесі – кездейсоқ құбылыс емес әрі маңызы жоқ микрооқиғалар да емес, патриархаттың капитал шекарасын қорғауға көмектесетін билік қарым-қатынасының мысалы. Бұл бөліністі қоғамдық және жекеменшіктің «нәсілдік» және «жастық», сонымен қатар «гендерлік» аспектілері одан әрі қиындатады.

Микроәлеуметтік тәртіп

Микроинтерактивті деңгейде феминистік әлеуметтану (кейбір микроәлеуметтанулық көзқарастар сияқты) объективті жобалар немесе интерсубъективті мағына беру арқылы, адамдар бір-бірін қалай есепке алуға баса назар аударады. Феминистік әлеуметтану теориясы өзара әрекеттесудің дәстүрлі үлгілері (әлеуметтік бихевиористік және әлеуметтік анықтамалық) дем беруші категориялардың макроқұрылымдағы теңдігі бірлескен жобаларды іздестіруде қалай әрекет ететінін немесе құрылымдық доминанттар тең дәрежедегілермен және бағындырушылармен өзара іс-қимылын қалай үйлестіретінін сипаттайды. Бірақ феминистік теория құрылымдық теңсіздіктердің өзара әрекеттесуі кезінде әдеттегі үлгілерге қарағанда, олардың бірігуінде көптеген басқа да қасиеттер бар деп санайды. Бұл әрекет мақсатты емес, әртүрлі қызметтің мәні жасырын немесе көрінбейтін, жалпы мағынасы ең ықтимал болып табылатын жалпылама параметрлерге әрдайым қолжеткізу ашық түрде болмайтынын білдіреді. Бұл талдау гендерлік және постмодернистік гендерлік тұжырымдаманың сабақтас тармағы ретінде гендерлік әдебиет әлеуметтануына қосымша аспектілер ұсынады. Барлық интерактивтік жағдайларда гендерлік қатынас пен гендерлік айырмашылықтар тұрақты болуы мүмкін. Адамдар өзара қарым-қатынаста басқа адамдардың жауаптарын күтіп қана қоймай немесе басқаларға еліктеу ғана емес, сонымен қатар олардың іс-қимылын зерделей отырып, өз әрекеттерін түзетеді.

Көптеген негізгі микроәлеуметтану белгілі іс-әрекеттердің сызықтық бағыттарын көздейтін мақсатқа бағдарланған адамдар үлгісін көрсетеді. Керісінше, феминистік зерттеу көрсетін отырғандай, біріншіден, әйелдер өмірі кездейсоқтыққа толы, негізгі себептер әйелдердің некеге тұрмауы, күйеулерінің іс-қимылдары, өмір жоспарына балалардың күтпеген әсерлері, ажырасу, жесірлік және әйелдер басым бөлігінің еңбек ақысының төмендігі. Екіншіден, күнделікті өмірде әйелдер өз мақсаттарын желілік дәйектілікпен іске асырмайды, өзгелердің қажеттіліктері мен талаптарына қарай бейімдейді. Бұл тақырып аналар мен қыздар арасындағы эмоциялық және реляциялық симбиозды талдайды, яғни әйелдермен тығыз қарым-қатынаста болатын әйел топтарының сипаттамалары арқылы оқытушылар, медбикелер, хатшылар, тіркеу бөлімшелері және кеңсе көмекшілері ретінде әдеттегі сабақтарда, сонымен қатар аналар, қоғам және туыс-

тық координаторлар сияқты қызмет атқаратын әйелдерді талдауға негізделді. Әйелдер іс-әрекеттеріне «жауапты» деп санайтын болсақ, біз оларды енжар әсер етушілер деп сипаттамаймыз. Оның орнына, біз оларды өз мақсаттарына ғана емес, басқа адамдардың тілектерін, әрекеттерін және талаптарын бақылау, үйлестіру, жеңілдету және салыстыру міндеттеріне бағдарланғандар деп білеміз. Микроәлеуметтанудың мақсатқа бағдарланған акторларының қарапайым моделінің орнына, феминистік зерттеулер өздерінің күнделікті өмірінде басқалардың іс-әрекет желілеріне жауап беретін және ұзақ мерзімді перспективада олар бақылай алмайтын осы жағдайлардың біреуіндегі акторларды көрсетеді.

Қарапайым микроәлеуметтік теория интерактивті жағдайлардағы бірлесіп жұмыс жасау мен мағыналық құрылымға қатысты қысымның соншалықты зор болуы акторлардың макроқұрылым туралы ортақ ойларын дамытып, теңдікке ұмтылуына бағыт береді деп болжайды. Әйелдер мен ерлер арасындағы өзара әрекеттесу туралы феминистік зерттеулер бұл идеяға қарсы, өйткені олар әлеуметтік өзара әрекеттер макроқұрылымдық жүйенің әсер ету арқылы кеңінен таралғанын алға тартады. Күнделікті тұрмыста әйелдер кездейсоқ қауымдастықтар, кездесулер, неке, отбасы және жалдамалы жұмыс арқылы өзара қарым-қатынас жасайтын ерлерге құрылымдық жағынан бағынышты болып көрінеді. Әйелдер жеке тұлға ретінде қол жеткізе алатын теңдік немесе үстемдіктің ең кең таралған түрі – гендерлік институт. Ол интерактивті процестің ішіндегі осы құрылымдық үлгі арқылы тиімді әрекет етеді.

Гендерлік теңсіздіктің макроқұрылымдық үлгісі әйелдер мен ерлердің өзара іс-әрекеттерімен тығыз байланысты және ол тек жобаларды кім ойластырып, кім жүзеге асыратыны туралы еңбектің кең ауқымды бөлінуіне ғана емес, сондай-ақ мекенжай мен сөйлесу формаларындағы, көзбе-көз байланыстағы және кеңістік пен уақытты бақылаудағы бедел мен құрметті айқындайтын процессуалды тетігіне әсер етеді. Интерактивті жағдайдағы ерекшелік ретінде теңсіздіктің бұл болжамы нәсіл мен таптық факторлар феминистік талдау құрылымына енген кезде күшейе, күрделене түседі.

Әлеуметтік анықтамалар «әлеуметтік өзара әрекеттесудегі негізгі үздіксіз жобалардың бірі – ортақ мағыналарды құру» деп болжайды. Қатысушылар бір-бірін көре отырып, қарым-қатынас жасау арқылы тіл табысып, ортақ келісімге келеді. Феминистердің пікірінше, бұл үйғарым билік пен идеологияның макроқұрылымдары арқылы микро-өзара әрекеттесу және ену фактісі бойынша бекітілуі керек. Бұл құрылымдар қарым-қатынас жасау әрекеттері арқылы мағыналарды қалыптастырады. Ерлер әйелдермен өзара байланыста доминант ретінде әйелдердің белсенділігін түсіндіру үшін басқа макродеңгейлерге жүгініп немесе ашық зерттеу жүргізгеннен гөрі, гендерлік идеологияның макроқұрылымындағы әйелдер белсенділігіне үлкен мән береді. Өздерінің тәжірибелерінде бір ғана идеологиялық интерпретациялауға ұшыраған әйелдер диалектикалық шиеленіс жағдайында тұрып, бұл идеологияны өмірдің шынайылығына қарай бейімдейді. Бұл шиеленістің мағынасы әртүрлі. Әлеуметтік зерттеушілер ұзақ уақыт бойы тығыз қарым-қатынас жасайтын субъектілер ортақ көзқарастарды немесе ортақ түсініктік жүйесін қалыптастырады деп есептейді. Феминистердің зерттеуі ең жақын, ұзақ мерзімді некелік байланыста, жоғарыда айтылған себептер бойынша, ерлер мен әйелдердің бір-біріне бөтен болып қала беретінін және олар әртүрлі әлемде өмір сүріп жатқанын көрсетеді. Бұл «жатсыну» бағынышты әйелге қарағанда, үстемдік етуші ер адамда айқынырақ көрінуі мүмкін (Dorothy Smith, 1979).

Демократиялық этос өзара әрекеттесудің әлеуметтік-анықтамалық және әлеуметтік-бихевиористік сипаттамаларын қалыптастырады. Дәстүрлі үлгілер адамдардың өзара әрекеттесуге және одан бас тартуға қатысты тең мүмкіндіктерімен таңдау еркіндіктері бар екенін білдіреді. Феминистік зерттеулер – әйелдер өзара қарым-қатынас жасап, өздерімен ұқсас жағдайларды бастан кешкен әйелдермен сөйлесу барысында өмірлік тәжірибелерімен бөлісетін кең мағыналы іс-әрекет шеңберін қамтиды. Оның үстіне, бұл қауымдастықтар тәжірибелік, эмоциялық және мағыналық қолдау көрсету арқылы әйелдерді өзіне тарта түсуі мүмкін. Алайда әйелдер осы жағдайларды таңдауда еркін құқыққа ие емес. Заң, интерактивті үстемдік және идеология бұл қоғамдық таңдауды шектейді, кемсітеді де, тіпті әйелдер де өздерінің көркіне күмәнмен қарай бастайды. Мұндай жағдайларда қауымдастық еркін және ашық таңдау емес, жасырын, шектелген және қарым-қатынас пен мағына үшін көзге көрінбейтін аренаға айналады.

Ақыр соңында, өзара әрекеттесу тәжірибесінің феминистік талдауы терең психикалық құрылымдар тұрғысынан түсіндірілетін ерлер мен әйелдер арасындағы айырмашылықты атап өтуі мүмкін. Ер адамдарды тәрбиелеу индивидуализацияны және әйел затынан бас тартуды мадақтайды, сондықтан ерлер ерте жасында еркектік артықшылыққа ұмтылу оның әйелдік мінез-құлықтардан алыстауын білдіретінін ұғады. Сол сияқты әйелдер еркектерге және бір-біріне қатысты жүктелген міндеттердің бірі – ерлердің назарын аудару, жасаған әрекеттеріне түсінік беру және мақұлдау сияқты өзара әрекеттесу қимылдары арқылы бір-бірінің субъективтігін мойындауы екенін ертеден біледі. Бұл мінез-құлықтар ерлер мен әйелдер арасындағы өзара әрекеттесуді ғана емес, гендерлік топтардағы өзара әрекеттесуді де түсіндіреді. Әйелдер өздерін ауық-ауық бір-біріне неғұрлым жауапты және басқа адамдардың қажеттіліктері мен тілектерін көбірек бақылап отырушы ретінде көрсетеді. Ерлер бөлісу құқығы мен міндеттерін сезінуге бейім келеді. Оны олар жеке мақсаттарға қол жеткізу және өзара қарым-қатынастың қалыпты сипаты ретінде емес, адамдардың өзгелер алдындағы жауапкершілігін жомарттық ретінде қарастыру үшін жүзеге асырады.

Субъективтілік

Көптеген әлеуметтану теорияларында әлеуметтік тәжірибенің субъективті деңгейі микроәлеуметтік әрекеттермен (микросубъективтілікпен) не болмаса «мәдениет», немесе «идеология» ретінде макродеңгеймен (макросубъективтілікпен) байланыстырылады (13-тарауды қараңыз). Алайда феминистік әлеуметтану актордың мақсаттары мен қарым-қатынастарын жекелеп түсіндіруді талап етеді. Бұл талап феминистік әлеуметтанудың басым бөлігі сияқты әйелдердің өмірін зерттеуден туындайды және оны, жалпы алғанда, бағыныштылардың бәрінің өміріне қолдануға да болады. Әйелдер бағынушы ретінде мәдени және микроинтеракциялық тұрғыда бекітілген анықтамаларға қайшы келгендіктен, өздерінің субъективті тәжірибесінің айрықша екенін түсінеді. Әдетте әлеуметтанушылар микроәлеуметтік тәртіптің субъективті деңгейіне назар аударғанда, төрт негізгі мәселеге тоқталады: 1) рөлдерді қабылдау және өзгені тану; 2) қауымдық нормаларды интернализациялау процесі; 3) өзіндік мәннің әлеуметтік актор ретіндегі табиғаты; 4) күнделікті өмірді түйсіну табиғаты. Бұл бөлімде осы мәселелердің әрқайсысы феминистік бағыт бойынша қарастырылады.

Субъективтіліктің дәстүрлі әлеуметтану моделі (Мид [9-тарауды қараңыз] пен Шюцтың теорияларында көрсетілгендей) рөлді қабылдау кезінде әлеумет-

тік актор өзін-өзі акторға азды-көпті ұқсайтын өзге адамдардың көзімен көруді үйренеді деп тұжырымдайды. Бірақ феминистік әлеуметтану әйелдер әлеуметтену кезінде өздерін ерлердің көзімен көруге үйренетінін дәлелдейді. Тіпті олардың әлеуметтенгені соншалықты, өзін-өзі және басқа әйелдерді де еркектік көзқараспен қабылдайды. Әйелдердің рөлдерді қабылдау тәжірибесі ерлерден ерекше. Жай ғана өздеріне ұқсайтын әлеуметтік өзгенің емес, түпнұсқалы *өзгенің* рөлін қабылдап үйренуге міндеттілік фактісі арқылы қалыптасады. Әйелдер үшін ерлер өзге болып саналады және олар әйелдер үшін жұмбақ. Ал ерлер үшін өзге – бірінші кезекте, мәдениетте басым маңыздылыққа ие деп саналатын сапалық қатынаста өздеріне ұқсас ерлер, яғни гендерлік сипат бойынша көрсетіледі. Феминистік теория бұл формуланың жеке өмірдегі қысымшылық пен артықшылық векторларының қиылысуы арқылы күрделене түсетінін ескереді.

Рөлді қабылдау әдетте актордың қоғамдық өмірін қалыптастыратын макро- және микродеңгейдегі тәжірибелердің бірігуінен саналы түрде жасаған тұжырымы. Өзіне «жалпылама өзгенің» рөлін алу үшін әлеуметтік акторларды үйрету арқылы қауымдастық нормаларын түйсінудің шарықтау шегі ретінде қарастырылады.

Өзге сөзінің жекеше түрде қолданылуы әдетте микроәлеуметтанушылардың осы ойдан шығарылған, жалпылама өзгенің бірден-бір үйлесімді, жүйелі көрінісі ретінде қарастыратынын көрсетеді. Бірақ феминистердің ойынша, патриархалды мәдениетте жалпылама өзгелер әйелді өзін «ерлерден кем» немесе «ерлерге тең емеспін» деп сезінуге мәжбүрлейтін еркектер басымдығына негізделген қоғам нормаларының жиынтығын білдіреді. Әйел қауымдастықтың үстемдікті дәл көрсететін жалпылама өзгенің сезімін қалыптастыруына қарай, өзін-өзі бағалау және өзін-өзі тану сезімінің пайда болуына кедергі тудыруы мүмкін. Феминистік теория адамдардың көпшілігінде бірыңғай жалпылама өзгенің болатынын жоққа шығарады. Бағынышты адам үстемдікке ие жалпыланған өзге немесе мағыналық жүйе арқылы басқарылатын және «балама» түсініктерді ұсынатын, басқаларды жалпылайтын «үй топтарында» орналасуы тиіс әлемдер арасында өмір сүруі қажет. Жалпылама өзгенің көптеген нұсқаларының болуы – тұлға болу немесе өзін-өзі қалыптастырудың күрделілігін түсіну үшін маңызды.

Микроәлеуметтанушылар ұсынған анықтамаға сәйкес, әлеуметтік актор күнделікті өмірді жеке қызығушылық тұрғысынан көреді. Феминистік әлеуметтанушылар әйелдердің деңгейімен шектеліп қалатыны соншалықты – олар тіпті әлемде өз жоспарларын құру мағынасыз және мүмкін емес екенін айтады. Сонымен қатар әйелдер өмір-әлемін өздерінің жеке мүдделеріне сай игеру керек екенін сезіне алмайды. Олар өмір-әлемін әртүрлі акторлардың мүдделерін үйлестіретін орын ретінде сезіну үшін ғана әлеуметтенуі мүмкін. Әйелдерде сыртқы кедергілерден босатылған, кеңістіктің нақты салаларын бақылау тәжірибесі болмауы мүмкін. Дәл сол сияқты олардың уақытты сезінуі маңызды нәрселердің басымдығын көрсетпейді. Өйткені олар басқалардың тілек-мүддесін үйлестіруді өзіне басты мақсат етіп қояды.

Әйелдер өзі мен өзгенің мүдделерін осылайша назарға ала отырып, жоспар құруы және әрекет етуі; рөлдердің бар балансын қақтығыс, рөлдік бөлініс ретінде емес, әлеуметтік өмірге жауап ретінде қабылдауы мүмкін.

Феминистік әлеуметтанушылар дәстүрлі микроәлеуметтанушылар болжаған күнделікті өмірдің бірыңғай сана-сезімі жайлы көзқарасын сынға алды. Феминистік әлеуметтанушылар әйелдерге күнделікті өмірдің танымдық стилінің ең кең тараған ерекшелігі – «екіге бөлінген сана» тән екенін атап өтеді.

Ол өз басынан өткерін, одан қорытқан тәжірибесі мен сол тәжірибені сипаттау үшін қолданылатын білімнің әлеуметтік типтері арасындағы «ажырау жолы» арқылы анықталады (Dorothy Smith, 1979, 1987). Күнделікті өмірдің өзі бағыныштылар үшін екі шындыққа бөлінеді: нақты, бастан өткен және қорытылған тәжірибе, сонымен қатар әлеуметтік типтеу шындықтары. Өз тәжірибесінің мәдени тұрғыдан үстемдік етуші ерлердің тәжірибесінен қаншалықты айырмашылығы барын түсінетін әйелдер ортақ субъективтіліктің ықтималдығына күмәнмен қарайды. Патриархалдық уақытпен толық реттелмейтін биологиялық және әлеуметтік тіршілік иелері тұрғысынан оларға өмірлік тәжірибе ретіндегі уақыт пен әлеуметтік міндет ретіндегі уақыт арасындағы демаркация көбірек мәлім еді.

Субъективтіліктің феминистік әлеуметтануы алдымен мына сұрақты қояр еді: өз тәжірибесі қалыптасқан әлеуметтік тәжірибеге сәйкес болмаған кезде адамдар қалай тіршілік етеді? Бәз біреулер ол жайлы бас қатырмай-ақ өмір сүре береді; басқалар өз тәжірибесін түсінуі үшін индивидуалды типтерді қалыптастырады; үшіншілері осындай екіжақты шындықты қабылдайтын өзгелермен ортақ тіл табысуға тырысады; төртіншілері өз тәжірибелерінің шындығын жоққа шығарады.

Әйелдер субъективтігіне қатысты жалпылама тұжырымдамалар барлық бағыныштылардың субъективтігіне ортақ болуы мүмкін: 1) олардың рөлді қабылдау тәжірибесі биліктегі айырмашылықтарға байланысты жат болып саналатын басқаның болжамын зерттеу қажеттігін түсінумен күрделенеді; 2) олар тек бір ғана *жалпыланған өзгемен* емес, сондай-ақ мықтылардың мәдениетіндегі де, билігі әлсіз немесе билігі жоқ әртүрлі субмәдениеттердегі де көптеген жалпыланған өзгелермен байланысты болу керек; 3) оны жүзеге асыра алатындары туралы әсіресе американдық этос аясында жиі айтылса да, олар өздерін бір мақсатқа бағытталған әлеуметтік акторлар ретінде сезінбейді; 4) ең бастысы, олар күнделікті өмірде екіге бөлінген санамен өмір сүреді, өздерінің бастан өткізген тәжірибелерімен үстемдік ететін мәдениет тұжырымдамасы арасындағы айырмашылық сезімі – бұл әлеуметтік шындық.

Біздің талқылауымыз толыққанды субъектіге, яғни үздіксіз, тоқтаусыз өзін-өзі танып, түйсінуге қабілетті индивидке (әйел мен ерге) қатысты айтылды. Тұтас субъекті жайлы тұжырым феминистік теория үшін аса маңызды, өйткені дәл осындай субъектінің ғана азапқа төзуге, құндылықты бағалауға, қарсылық көрсетуге немесе барлығын өз қалпында қабылдауға қарым-қабілеті жетеді. Тұтас субъект – әлеуметтік өзгерістердің маңызды агенті. Бірақ бізді осындай субъектінің қаншалықты толыққанды екені қызықтырады. Жалпылама өзгені шын мәнінде «өзге» немесе «бөтен» субъектінің, тек белгілі бір жалпылама өзгемен ғана емес, сонымен бірге осындай көптеген образдар арқылы кезігетін субъектінің, санасы екіге бөлінген, тұлғасы өзгеруге және дамуға қабілетті субъект нәтиже ретінде емес, процесс ретінде қарастырылу қажет. Осындай тұтас болудың орнына басқа бөліктерден тұратын «менді» қабылдау тұлғаның феминистік теорияларына тән, сонымен қатар бұл қарсыласумен өзгерістер жайлы феминистік идеялардың түпкі мағынасы. «Менді» қолданулары «тұтас субъектінің немесе сананың» болу мүмкіндігіне күмән тудыратын сыни постмодерндік феминизмде (жоғарыда қарастырылып өткен) тым бөлшектеніп кетеді. Бірақ тұлға, яғни кез келген «мен» ұдайы өзгерісте болса, ондай жағдайда жалпы тұлғаны қалай анықтауға болады? Дегенмен постмодернизмді сынға алатын феминистер әйелдердің күнделікті өмір тәжірибелеріндегі мәлімдеме-

лерге негізделіп, жауап қайтарады. Олар «мен ол кезде өзім болмадым» немесе «мен осы кезге дейін өзім болмағанмын» деп айтқан кезде, өзгеріске ұшыраған тұрақты өзіндік болмысын және осы өзгеріс туралы білетін белгілі бір өзіндік болмыс бар екенін меңзейді.

Қорытынды

Феминистік теорияда әйелдер объектілер мен субъектілер, орындаушылар мен майталмандар ретінде көрсетілетін адамның өмірі туралы идеялық жүйені дамытады. Феминизмнің тарихы әйелдердің бағыныштылығы жойылғанша жалғаса береді, әйелдер әрдайым және барлық жерде дерлік бағынышты. 1700 жылдардың соңына дейін феминистік жазбалар наразылықтың сыпайы, бірақ жігерлі ағысы ретінде сақталып қалды. Сол уақыттан қазіргі кезге дейін феминистік жазба сыни жұмыстың тегеурінді толқынына айналды. Феминистік теориялық ілім реформалар мен қысқарту арасындағы қоғамдық ауытқуларға байланысты әртүрлі сипатта болғанмен, дәл қазіргі тұста, жаңа консервативті әлеуметтік үрдістерге қарамастан, кең қанат жайып келеді.

Әлеуметтанудың құрамдас бөлігі бола тұра, феминистік теория 1970 жылдарға дейін пәннің жетекші тұлғалары ер адамдар болғандықтан, солардың көзге ілмеуі салдарынан даму сатысында кенжелеп қалды. 1970 жылдардан бастап әлеуметтануда әйелдер санының артуы және әйелдер қозғалысының кең көлемде құлаш жаюы феминистік теорияның жаңа деңгейде дамуына қуатты серпін берді.

Феминистік ілім төрт негізгі бағытты басшылыққа алады: *Ал әйелдер туралы не деуге болады? Неліктен әйелдердің жағдайы осындай? Біз әлеуметтік әлемді қалай өзгертіп, көркейте аламыз? Әйелдер арасындағы айырмашылықтар туралы не деуге болады?* Осы сұрақтарға жауаптар феминистік теорияның әртүрлілігін тудырады. Бұл тарау феминистік теорияның төрт негізгі топтасуын көрсету үшін осы әртүрлілікті талдайды. Гендерлік айырмашылық теориялары әйелдердің жағдайы ерлердікінен ерекше екенін көрсетеді, бұл айырмашылықты болмыстың екі ерекше түрі – әйел мен ер немесе институттық рөлдер мен әлеуметтік өзара әрекеттесудің не болмаса әйелдің «басқалар» ретіндегі онтологиялық табиғаты негізінде түсіндіреді. Гендерлік теңсіздік теориялары, әсіресе либералды феминистер әйелдердің теңдік жолында іргелі құқыққа ұмтылуына ерекше назар аударады және сексизм қалыптастырған теңсіздік құрылымдарын сипаттайды. Гендерлік қысым теориялары феминистік психоаналитикалық теория мен радикалды феминизмді қамтиды. Біріншісі әйелдердің қысымға ұшырауын ерлердің үстемдікке деген психикалық талпынысының психоаналитикалық сипаттамалары негізінде, екіншісі ерлердің әйелдерді бағындыру үшін зорлық-зомбылық қолдану мүмкіншілігі негізінде түсіндіреді. Құрылымдық қанау теориялары социалистік феминизм мен өзара қиылысу теориясын қамтиды; социалистік феминизм қанаушылықты әлеуметтік өндіріспен қайта өндірісті бақылауға бағытталған патриархалдық және капиталистік әрекеттерден туындайтын құбылыс түрінде сипаттайды; өзара қиылысу теориясы таптың, нәсілдің, жыныстың, аффективті ұнатудың және өмір сүру тәжірибесінің жаһандық орналасуының, топтық көзқарастардың және әйелдер арасындағы қарым-қатынас салдарын қадағалайды.

Феминистік теория стандартты әлеуметтану теорияларын қайта қараудың негізі ретінде бес маңызды ой ұсынады. Біріншіден, әлеуметтану теориясының тәжірибесі барлық білімнің бұрмалау сипатын, нақты әлеуметтік жетілген білімдіні, сондай-ақ білімнің қалыптасу нәтижесіндегі биліктің қызметін мойындайтын білім әлеуметтануына негізделуі керек. Екіншіден, макроәлеуметтік құрылымдар өз мүдделері үшін әрекет ететін доминанттармен бақыланатын және доминанттың идеологиялық еңбегі тіпті өздері үшін көзге ілінбейтін және бағаланбайтын бағы-

ныштылар арқылы орындалады. Доминанттар қоғамның өнімді жұмысын реттеп, бақылап отырады. Оның ішінде тек экономикалық өндірісті ғана емес, сондай-ақ қайта өндіру саласындағы әйелдердің әлеуметтік жұмысын қоса бақылайды. Үшіншіден, қоғамдағы микроиндустриалдық процестер – үстем-бағынышты тарап келісімдерінің күшіне енуі, бұл процесс мықты акторлар және бағынышты акторлар тұрғысынан әртүрлі түсіндіріледі. Төртіншіден, бұл жағдайлар әйелдер субъективтігінде патриархалдық идеология мен әйелдер өмірінің өзекті мәселелерінің тәжірибесін салыстыруға байланысты жарық бойымен бифуркацияланған сананы қалыптастырады. Бесіншіден, әйелдер үшін айтылған сөздер барлық бағыныштыларға бірдей болмаса да, сол мағыналы формада қолданылады.

Ескертпелер

1. Бұл тарау, ең алдымен, осы халықаралық күш-жігердің ағылшын тіліне қосқан үлесіне негізделді.

2. *Гендер* сөзі XIV ғасырдың басында пайда болды, ол кезде бұл сөз әсіресе грамматиканы талқылауда, жыныстық сипатты айқындау тұрғысында пайдаланылды (зат есім – еркек немесе әйел деп түсінгеніне қарай). *Гендер* кейбір мағынада *жыныс пен* өзара алмастыруға келетін негізде 1900 жылдардағы ерте әлеуметтану еңбектерінде жиі қолданылды. Биологиялық белгіленген атрибуттар мен әлеуметтік жаттанды мінез-құлық арасындағы айырмашылықтардың бірінші феминистік әлеуметтану тұжырымдамасын Шарлотта Перкинс Гилман 1898 жылы шыққан *Women and Economics* («Әйелдер және экономика») атты классикалық еңбегінде ұсынған еді. Ол жерде біз қазір *гендер* деп түсінетін ұғымға сілтеме жасау үшін *шамадан тыс жыныстық айырмашылық* тұжырымдамасын жасады.

3. Кейбір өзге классификациялық жүйелер (Chafetz (1988); Clough (1994); Glennon (1979); Jaggar (1983); Jaggar and Rothenberg (1984); Kirk and Okazawa-Rey (1998); Lengermann and Wallace (1985); Snitow, Stansell and Thompson (1983); Sokoloff (1980); Tong (1998) бұрыннан бар. Оқырмандар мұнда ұсынылған идеалды типтің тепе-теңдігі немесе күшеюі үшін осы жұмыстарға жүгіне алады. Бәрін қосқанда, бұл еңбектер феминистік теорияның ұзын тізімін құрайды, оның ішінде: қара феминизм, консерватизм, экспрессионизм, экофеминизм, экзистенциализм, жаһандық инструментализм, лесбиян феминизмі, либерализм, марксизм, поляризм, психоаналитикалық феминизм, радикализм, сепаратизм, социализм және синтетизм. Біздің типологиямыз осы теориялардың көпшілігін жинақтауға тырысады, бірақ әрдайым осы нақты белгілер арқылы анықталғандай емес.

4. Еуропалық феминистердің лакандық психоаналитикалық теорияны қолдануы жоғарыда айтылған «Жыныстық айырмашылық теориялары» бөлімінде талқыланды, бұл бөлім психоаналитикалық теорияның тағы бір тармағын – объектілі қарым-қатынас теориясын және оны американдық феминистердің тәжірибеде қолдану ерекшеліктерін қарастырады.

5. Кейбір неомарксистер, әсіресе сыншыл теоряшылар идеологияның түсіндірмелі мәнін қайта бағалады (8-тарауды қараңыз).

13

Микро-макро және агенттік-құрылымдық интеграция

Тарау мазмұны

Микро- және макроинтеграция

Агенттік-құрылымдық интеграция

Агенттік-құрылымдық және микро-макробайланыстар: басты айырмашылықтар

Бұл тарауда XX ғасырдың аяғындағы әлеуметтану теориясындағы жетекші екі бағыт талданады. Біріншіден, әлеуметтанудың Құрама Штаттардағы 1980 жылдардан қазірге дейін жалғасып келе жатқан қарқынды дамуын қарастырамыз (алайда оның маңызды алғышарттары болды). Бұл, ең алдымен, микро- және макробайланыстарға қызығушылықтың артуына байланысты (Barnes, 2001; J. Turner, 2007b; Turner and Boyns, 2001). Әрі қарай Еуропа әлеуметтану теориясында кеңінен қатар дамыған агенттік пен құрылым арасындағы өзара байланысқа қызығушылықтың өсуін талқылаймыз. Американдық ғалымдардың микро- және макроинтеграциялар және еуропалық зерттеушілердің агенттік пен құрылымға арналған еңбектері арасында ұқсастықтары да, сондай-ақ елеулі айырмашылықтары да бар.

Бұл тарауда көрсетілген теорияларды *метатеориялық* жұмыс үлгілері деп басқаша сипаттауға болады. Теоряшылар әлеуметтік әлемді өздерінің зерттеу пәні ретінде қабылдаса да, метатеоряшылар әлеуметтану теориясының негізін қалайтын құрылымды жүйелі зерделеуге қатысады (Ritzer, 1991b, Ritzer, Zhao and Murphy, 2001; Zhao, 2005, 2001). Метатеориялар теориялар жүйесін құрастыру үшін әртүрлі теорияларды (мысалы, макробағытталған теориялар немесе микробағытталған теорияларды) тұтас қамтып, біріктіруге тырысады.[1] Микро-макро- және агенттік-құрылымдық әдебиеттерді теориялық синтездің үлгілері ретінде қарастыруға болады, осылайша олар осы кітаптың II бөлімінде берілген әртүрлі көзқарастарды қамтитын теориялық синтезге қарай бағытталған кең өрісті қозғалыстың бөліктері ретінде талданады.

Микро- және макроинтеграция

Микро- және макроэкстремизм

Қазіргі американдық әлеуметтану теориясындағы ең ірі жікке бөлінудің *бірі* – полярлық микроскопиялық және макроскопиялық[2] теориялар (және теоряшылар) арасындағы, сондай-ақ одан да маңыздысы – әлеуметтану теорияларын *түсіндірушілер* арасындағы конфликтілер (Archer, 1982). Осындай экстремалды теориялар және олардың анықтамалары әдеттегідей микро- және макротеориялар, жалпы мағынада әлеуметтану теориясындағы жанжал мен ретсіздік арасындағы үлкен алшақтықты күшейтеді (Gouldner, 1970; Wardell және Turner, 1986a; Wiley, 1985).

Бұл кітаптың бірінші бөлімінде қарастырылған (Маркс, Дюркгейм, Вебер, Зиммель) классикалық әлеуметтану теоряшыларын микро-макроэкстремис-

тер деп түсіндіруге (көпшілігі солай істеді) болар еді, бірақ ең орынды және осы бөлімде бағдар беретін көзқарастардың бірі – олардың микро- және макродеңгейлерді байланыстырумен айналысуы (Moscovici, 1993). Марксті капиталистік қоғамның жеке жұмысшыларды (және капиталистерге) мәжбүрлі шеттетуі қызықтырды деп санауға болады. Ал Веберді формалды рационалды қоғамның қатаң қыспағындағы индивидтің қиын жағдайы толғандырды. Зиммель болса негізінен объективті (макро-) және субъективті (немесе дара, микро-) мәдениеттердің арасындағы қатынастарды зерттеді. Дюркгеймді макродеңгейлік әлеуметтік фактілердің индивидтер мен индивидуалды мінез-құлыққа (мысалы, суицид) әсері алаңдатты. Егер біз әлеуметтану теориясы классиктерінің осындай сипаттамасын қабылдасақ, онда өткен ғасырдағы американдық әлеуметтану теориясының едәуір бөлігі микро-макробайланысқа деген қызығушылықты жоғалтты және микромакропозициялардың поляризациясымен, яғни микро- немесе макродеңгейге жоғары мән, маңыз беретін теоряшылар мен теориялардың басымдығымен сипатталады. Макро-экстремистік жағында жанжал теориясы, құрылымдық функционализм және неомарксистік теорияның кейбір түрлері (әсіресе экономикалық детерминизм) болды. Микро-экстремистік жақта символдық интеракционизм, этноәдіснама, айырбас және рационалды таңдау теориялары болды.

XX ғасырдағы аса елеулі теориялардың ішінде Парсонстың «мәдени детерминизмін»[3] (1966); императивті үйлестірілген ассоциацияларды қарастырған Дарендорфтың конфликт теориясын (1959); «Мен – құрылымдық детерминистшімін» деп жариялаған Питер Блаудың макроструктурализмін (1977a:x) атап көрсетуге болады. Макроқұрылымдық «экстремизмнің» басқа да қайнар көзі бар (Rubinstein, 1986), оның ішінде Уайт, Борман және Брейгер (1976) секілді желілік теориясы өкілдерінің, Дункан мен Шнор секілді (1959) экологтердің, Мэйхью (1980) секілді структуралистердің тұжырымдамалары. Әрбір адам Мэйхью позициясының максимализмінен асып түсе алмас, ол: «Құрылымдық әлеуметтануда талдаудың бірлігі *ешбір жағдайда индивид* болмайды, әрқашан әлеуметтік желі болады», – дейді (1980:349).

Микро-экстремистік тұрғыда символдық интеракционизмге жататын біршама теорияларды және Блумердың идеясын (1969a) қарастыруға болады. Блумер символикалық интеракционизмді микродеңгейлі құбылыстарға толығымен шоғырланған әлеуметтану теориясы ретінде анықтап, көбінесе дәл осы құрылымдық функционализмді ойда ұстаған (9-тарауды қараңыз, онда Блумер көзқарастарының мүлдем басқа түсіндірмесі беріледі). Экстремистік микропозицияның тағы бір аса айқын мысалын Джордж Хоманстың (1974) айырбас теориясынан табамыз. Хоманс құрылымдық функционализмнің баламасын іздеп, оны Скиннердің бихевиоризмінің аса радикалды микробағытынан тапты. Сондай-ақ оған акторлардың күнделікті іс-әрекетіне көңіл бөлетін этноәдіснама жатады. Гарфинкель (1967) құрылымдық функционализмнің макротәсілдері және оның әрекет етуші акторларды «мінеуші меңіреулерге» айналдыру беталысын жақтырмаған. Шефф (2007) «микроәлеуметтану» мысалына неғұрлым жалпы оқиғаларды келтіреді.

Микро- және макроинтеграциялануға бет алу

Микро-макроэкстремизм XX ғасырдағы әлеуметтану теориясының басым бөлігін сипаттаса да, 1980 жылдардан бастап көбінесе американдық әлеуметтануда микро- және макрошектен шығудан алшақ және *басты* назарды *микро-* және

макротеориялардың және *әлеуметтік талдау деңгейлерінің интеграциясына (немесе синтезіне, байланысына)* бөлу қажет деген үлкен келісімге бет алды. Шын мәнісінде, бұл 1970 жылдарға тән көзқарасқа қарағанда үлкен өзгерістерді көрсетеді. Ол кезде Кемени былай тұжырымдаған: «Мұндай айырмашылыққа аз көңіл бөлінгені соншалық – «микро-» және «макро-» терминдері әлеуметтану саласында жазылған еңбектерде тіпті кездеспейді» (Kemeny, 1976:731). Бұл тұрғыда американдық әлеуметтану теоретиктері өздеріне дейінгі классиктерінің теориялық болжамын дамытты деп айтуға болады.

1980 және 1990 жылдары елеулі оқиғалар болғанымен, ерте кезеңгі еңбектерде микро-макробайланыс мәселесі тікелей қозғалған. Мысалы, 1960 жылдардың ортасында Хельмут Вагнер (1964) кіші және зор ауқымды теориялардың өзара байланысын зерттеген. Сол онжылдықтың соңында Уолтер Уоллес (1969) микро-макроконтинуумды зерделеді, алайда оның талдауында бұл сұрақ екінші орынға ығыстырылып, әлеуметтану теориясының базалық таксономиясына «кедергінің» бірі ретінде ғана қарастырылды. 1970 жылдардың ортасында Кемени (1976) микроның макродеңгейден айырмашылығына, сондай-ақ олардың өзара байланысу тәсілдеріне көп көңіл бөлуге шақырды.

Бірақ нақ 1980 жылдары біз микро- және макробайланыс мәселесіне арналған еңбектердің саны көбейіп жатқанына куә болдық. Рэндалл Коллинздың тұжырымдауынша, бұл тақырып «жақын арада теориялық дамудың елеулі саласы болатын түрі бар» (1986a:1350). Эйзенштадт пен Хелле өздерінің екі томдық еңбегінің кіріспесінде «микро- және макротеориялардың қарама-қарсы келуі – өткен іс» деп қорытынды жасады (Helle and Eisenstadt, 1985b:3). Екі томның бір кітабы макротеорияға (Eisenstadt and Helle, 1985a), ал екіншісі микротеорияға (Eisenstadt and Helle, 1985a) арналған. Сол сияқты Мюнх пен Смелзер де өздерінің *Micro-MacroLink* («Микро-Макробайланыс») (Alexanderetal, 1987) антологиясындағы қорытындыда мынадай мәлімдеме жасаған: «Бір деңгей екіншіге қарағанда іргелі болып келеді деп тұжырымдағандар... қате деп қарастырылуы тиіс. Шын мәнінде, бұл кітапқа үлес қосқандардың барлығы микро- және макродеңгейлердің өзара байланысын дөп басып айтқан» (Alexanderetal, 1987:385).

Микро-макроинтеграциясына байланысты еңбектердің негізгі екі бағыты бар. Жеке ғалымдар микро- мен макро*теорияларын* біріктіруге ұмтылса, басқалары әлеуметтік талдаудың микро- және макро*деңгейлерінің* өзара байланысы зерттеу пәні болатын теорияны жазумен айналысуда (Alford and Friedl and, 1985; Edel, 1959). Мысалы, жоғарыда біз Эйзенштадт пен Хелле (Helle and Eisenstadt, 1985b:3) микро-, макро*теориялардың* арасындағы конфронтациясы артта қалғаны жайлы айтқан сөздерін келтірдік, ал Мюнх пен Смелзер (Munch and Smelser, 1987:385) микро- немесе *макродеңгейлер* арасында негізгісін таңдау қажеттілігі туралы ұқсас тұжырымға келді. Макро- (мысалы, құрылымдық функционализм) және микротеорияларды (мысалы, символикалық интеракционизмді) интеграциялау әрекеті мен әлеуметтік талдаудың макро- (мысалы, әлеуметтік құрылым) және микродеңгейлерінің (мысалы, тұлғаны) өзара қатынасын зерттейтін теорияны құру ұмтылысының арасында елеулі айырмашылықтар бар (for an example of the latter, see Summers-Effler, 2002).[4]

Осындай жалпы кіріспені ескере отырып, біз микро- және макроинтеграциясының бірнеше мысалдарына жүгінетін боламыз. Кітаптың алдыңғы тарауларында микро- және макро*теорияларды* біріктіру әрекеттерін біршама қарастырып өттік. Төмендегі мысалдар да *әлеуметтік талдаудың* микро- және макро*деңгейлерінің* интеграциясы жайлы түсінік береді.

Микро- және макроинтеграцияның мысалдары

Интеграцияланған әлеуметтанулық парадигма. Бұл тарау Джордж Ритцердің (Ritzer, 1979, 1981) микро-макроинтеграциялау саласындағы жетістіктерінен, соның ішінде интегралды парадигма микро-макробайланыс мәселелері туралы көзқарасынан басталады.

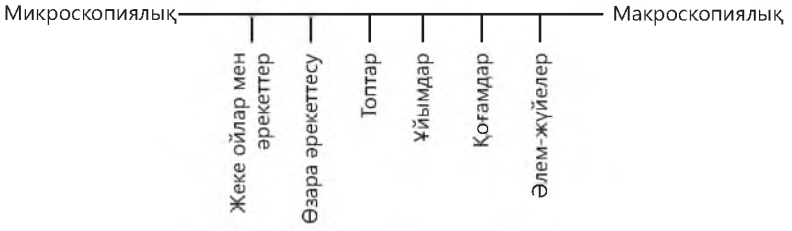
Жалпы біріктірілген парадигмаға, микро-макробайланысқа деген Ритцердің көзқарасы бірқатар ізашарлардың, әсіресе Абрахам Эдель (Edel, 1959) мен Джордж Гурвич (Gurvitsh, 1964; Bosserman, 1968) шығармашылықтарының әсерімен қалыптасқанын айта кеткен жөн. Гурвичтің пікірінше, әлеуметтік әлемді микродан макроға дейін көтерілетін тәртіпте көрсетілген «көлденең» деңгейлер (Смелзер [Smelser, 1997] төрт деңгейді белгілейді) тұрғысынан зерттеуге болады: әлеуметтік формалар, топтық құрылымдар, әлеуметтік тап, әлеуметтік құрылым және жаһандық құрылымдар. Сонымен қатар осы иерархияны толықтыру үшін Гурвич «тік» немесе «терең» он деңгей ұсынады. Олар аса объективті әлеуметтік құбылыстардан (мысалы, экологиялық факторлар, ұйымдар) басталып, аса субъективтілермен (мысалы, ұжымдық түсініктер мен құндылықтар, ұжымдық сана) аяқталады. Гурвич әлеуметтік талдаудың сансыз көп деңгейін қалыптастыру үшін көлденең және тік өлшемдерді айқастырады.

Ритцердің біріктірілген әлеуметтанулық парадигма бойынша еңбегі ішінара Гурвичтің идеяларына негізделіп, бірақ көбінесе тиімді модель құру қажеттілігін насихаттаған. Ол жеке ойлау мен өрекеттен әлем-жүйелерге дейін жүретін микро-макроконтинуумнан (Гурвичтің көлденең деңгейлері) басталады (13.1-сызба). Берілген континуумға жеке өрекет пен бюрократиялық құрылымдар секілді материалды құбылыстардан, сана-сезім, нормалар мен құндылықтар (13.2-сызба) секілді материалды емес құбылыстарға дейін түрленіп отыратын объективті-субъективті континуум қосылады. Гурвич секілді, Ритцер бұл екі континуумды айқастырады, бірақ нәтижесінде әлеуметтік талдаудың көптеген деңгейлерінен гөрі, басқарылмалы төрт деңгейі ғана пайда болады. 13.3-сызбада Ритцердің әлеуметтік талдаудың негізгі деңгейлері көрсетілген.

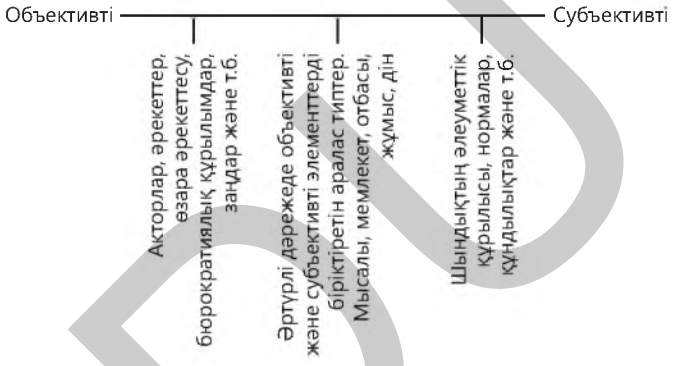
Микро-макромәселесіне қатысты Ритцердің пікірі «оларды объективті-субъективті континуумнан ажыратып қарастыруға болмайды» дегенге саяды. Барлық микро-, сондай-ақ макротөртіптегі әлеуметтік құбылыстар объективті немесе субъективті. Онан мынадай қорытынды жасауға болады: әлеуметтік талдаудың негізгі төрт деңгейі бар, өлеуметтанушылар олардың арасындағы диалектикалық өзара байланысты зерттеулері тиіс. Макро-объективті деңгей ауқымды материалдық құбылыстарды қамтиды: қоғам, бюрократия және технология. Макро-субъективті деңгей нормалар мен құндылықтар секілді ауқымды материалдық емес құбылыстарды қамтиды. Микродеңгейлерде микрообъективтілік өрекет пен өзара өрекеттесу үлгілері сияқты кішігірім объективті болмысқа қатысты болса, ал микросубъективтілік адамдар өлеуметтік шындықты қалыптастыратын кішігірім ақыл-ой процестерімен айналысады. Бұл төрт деңгейдің әрбірінің өзіндік орны бар, алайда олардың арасындағы және өрқайсысының өз ішіндегі диалектикалық байланысы аса маңызды.

Ритцер *Expressing America: A Critique of the Global Credit Card Society* («Американы сипаттау: жаһандық кредиттік карта қоғамының сыни көзқарасы») еңбегінде (Ritzer, 1995; see also R. Manning, 2000) интегративті микро-макробағытты қолданады. Сондай-ақ ол Ч. Райт Миллстың (C. Wright Mills's 1959)

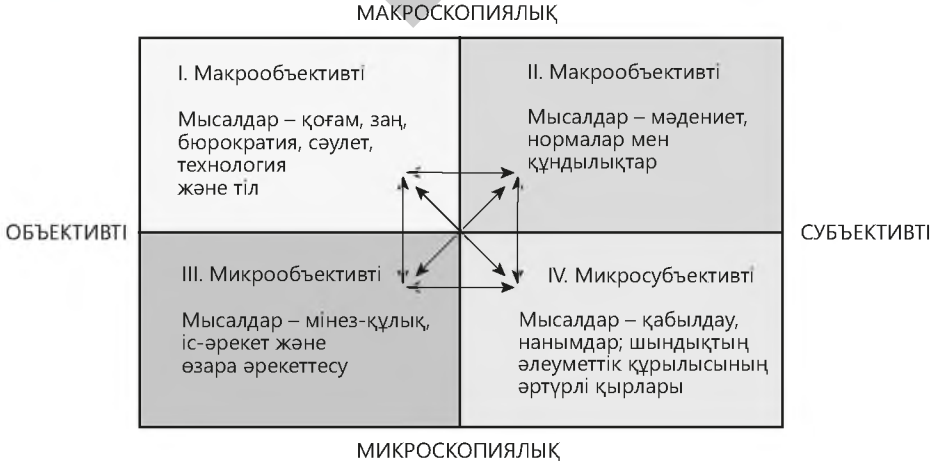
13.1-СЫЗБА • Микроскопиялық-макроскопиялық континуумда анықталған кейбір негізгі нүктелер



13.2-СЫЗБА • Объективті-субъективті континуумда анықталған кейбір аралас типтер



13.3-СЫЗБА • Ритцердің әлеуметтік талдауының негізгі деңгейлері



Note that this is a "snapshot" in time. It is embedded in an ongoing historical process.

ДЖЕФФРИ С. АЛЕКСАНДЕР

БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ

Photo courtesy of Jeffrey C. Alexander

Мені жас кезімнен әлеуметтік әрекет пен әлеуметтік тәртіптің мәселелері, осы мәселелерді шешу жолын табу мүмкіндіктері толғандырды, сол үшін бір жақты ойлаудан алшақ болдым. Демократиялық қоғамдағы идеологиялық ағымдар ретінде өмірлік маңызы бар шиеленіскен дихотомиялар теориялық жағынан оң шешілетініне әрдайым сендім.

Менің теориялық көзқарасым алғаш рет 1960 жылдардың аяғы мен 1970 жылдардың басында қалыптасты, ол кезде Гарвард колледжінің студенті және Берклидегі Калифорния университетінің аспиранты болып жүріп студенттік наразылық қозғалыстарына қатысқан болатынмын. Жаңа солшыл марксизм өрескел марксизмнің экономизмін басып озу үшін күрделі қадамға барды, өйткені ол акторды тарихқа қайта енгізуге тырысты. Ол материалдық құрылымдардың мәдениетке, тұлғаға және күнделікті өмірге өзара сіңуін сипаттағандықтан, жаңа солшыл марксизм (оның жақсы не жаман жағын уақыт көрсетер) – ғылыми мансабымның бастауы болған теориялық синтез бойынша алғашқы дайындығымды қамтамасыз етті.

1970 жылдардың басында көбіне саяси және эмпирикалық себептерге байланысты жаңа солшыл марксизмге көңілім толмай жүрді. Оның сектанттық пен зорлыққа бет бұрысы мені қорқытты әрі көңіл күйімді түсірді, ал Уотергейт дағдарысы Американың өзін сынай алатын қабілетін көрсетті. Мен капиталистік демократиялық қоғам марксистік ойдың жаңа солшыл нұсқасының аясында да қарастырылмайтын қосылу, плюрализм мен реформалар үшін мүмкіндіктер ұсынады деп шештім. Дегенмен марксистік тәсілден синтезге кетуімнің әлдеқайда абстрактілі теориялық себептері де болды. Классикалық және қазіргі теориямен толыққанды айналысуыма орай, осындай синтезге әрекет пен тәртіптің орталық категорияларын ашып көрсету арқылы емес, көбінесе психоаналитикалық марксизм, мәдени марксизм, феноменологиялық марксизмдер арқылы қол жетті деген шешімге келдім. Шын мәнінде сана-сезім, іс-әрекет, қауымдастық пен мәдениет неомарксистік категориялары – жұмбақ қара жәшік. Бұл мені жаңа солшыл марксизм негіздеген теориялық ресурстарды қамтамасыз ететін дәстүрлерге жетелеп әкелді. Аспиранттық зерттеуіме Роберт Белла мен Нил Смелзер жетекшілік етіп, жолым болды. Олардың мәдениет, әлеуметтік құрылым және әлеуметтану теориясы туралы идеялары мен үшін ұмытылмас әсер қалдырып, әлі күнге дейін рухани азық болып келеді.

Мен *Theoretical Logic in Sociology* («Әлеуметтанудағы теориялық логика») (1982–1983) атты еңбекте көп күш жұмсаған зерттеуімнің нәтижесін жарияладым. Бұл көп томдық жұмыстың идеясы 1972 жылы Толкотт Парсонстың *The structure of socialaction* («Әлеуметтік іс-әрекеттердің құрылымы») атты ерекше еңбегімен танысқаннан кейін туындады. Бұл еңбек марксизм мәселелерін жаңа қырынан көруге мүмкіндік берді. Кейінірек Белл, Смелзер және Лев Лоуэнтальдың жетекшілігімен осы жаңа құрылымды ескеріп, классикалық және қазіргі теорияларды пайдалана отырып еңбек еттім.

«Әлеуметтанудағы теориялық логика» еңбегімдегі мақсатым Маркс елемеген мәдениеттің ауқымды теорияларын Дюркгейм мен Вебер қамтығанын, сондай-ақ Вебердің алғашқы нағыз әлеуметтану синтезін құрастырғанын көрсету болды. Алайда мен «Дюркгейм ақыр аяғында идеалистік бағытта жылжыды, Вебер заманауи қоғамға қатысты механистік көзқарасты қалыптастырды» деген шешімге келдім.

Менің ойымша, Парсонстың еңбегін функциялық бағыттағы теория емес, синтез бойынша заманауи жұмыс деп қарастырған жөн. Дегенмен Парсонс та теориясын аса шартты және нормативтік деңгейде қалдырып, шынайы синтез жасай алмады.

Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II («Жиырма дәріс: Екінші дүниежүзілік соғыс кезіндегі әлеуметтану теориясы») (1987b) аталатын еңбекте постпарсонстық әлеуметтанудағы жанжалдар мен тәртіптер, микро- және макротәсілдер, құрылымдық және мәдени көзқарастар арасындағы бөліністің нәтижелі болмағанын айттым. Бұндай топтастырулар әрдайым шырмалып жүретін тәртіп пен жанжалдың жалғасып келе жатқан ойыны және қоғамның дихотомиялық өлшемдері секілді негізгі әлеуметтік процестерді жасырып отырды.

Тығырыққа тірелген мұндай мәселелерге жауапты Парсонстың алғашқы еңбектерінен (Alexander and Colomy, 1990) және ертедегі классиктерден іздеу керектігін айттым. Әйткенмен, теорияны жаңа, «постпарсонстық» фазаға жылжытуға тырысқанымда, классикалық және қазіргі теорияның аясынан алшақ кетуге тырыстым. Лос-Анджелестегі Калифорния университетінің өзіме жақын департаментінде, феноменологтердің күшті тобымен, әсіресе Гарольд Гарфинкельмен кездесуім жаңа зерттеулерге қызығушылығымды оятты. Әлі де ең маңызды теориялық еңбегім деп есептейтін *Actionand Its Environments* («Іс-әрекет және оның қоршаған ортасы») (1987a) кітабымда микро-макробайланыстың жаңа артикуляциясына арналған өрісті жоспардың бағдарын жасадым.

Сонымен бірге жаңа мәдениет теориясын құрастыруға назар аудардым. Клиффорд Гирцті ерте кезде оқығандықтан, әлеуметтік ғылымдағы мәдениетке деген дәстүрлі көзқарас тым шектеулі болғанына көзім жетті. Сол кезден бері менің тәсіліме семиотика, герменевтика және постструктуралистік ойлау қатты ықпал етті. Әлеуметтанудан тыс теорияларды қосып алғанда, мен әлеуметтік құрылым символдық кодтар мен мәндерге толы болатын көптеген әдістерді теориялық түрде дәлелдеуге тырыстым.

Менің ойымша, теориялық синтезге қатысты бұл қозғалыс жалпы әлемдегі оқиғалар есебінен алға басады. Посткоммунистік әлемде бізге күрделі және барлығын қамтитын, бірақ өте нәзік демократияларды түсінуге көмектесетін модельдерді құрастыру аса маңызды. Қарсы дәлелдердің көп болуына қарамастан, прогресс тек қоғамда ғана емес, сондай-ақ әлеуметтануда да болуы мүмкін екеніне сенгім келеді. Бұндай прогресс қоғамға деген көп өлшемді және синтездік көзқарас арқылы ғана қолжетімді.

[Александер жайлы толығырақ қараңыз: Colomy, 2005.]

кредиттік карталарды пайдаланудан туатын проблемалық жағдайларды талдау барысында микродеңгейдегі *жеке* және макродеңгейдегі *қоғамдық мәселелердің* арасындағы өзара әрекеттесуге қатысты идеяларына жүгінді. Жеке бастың алаңдаушылығы – жеке адамға және олардың айналасындағыларға барынша әсер ететін мәселелер. Қоғамдық мәселелер көп адамға, тіпті жалпы қоғамға ықпал етуі мүмкін.

Ритцер кредиттік карталарға байланысты жеке және қоғамдық мәселелердің ауқымды жиынтығын қарастырады. Бұлар гумент пен микро-макробайланысқа интеграциялық көзқарас тұтынушылық қарыз мәселесі талқылануынан көрінеді. Макродеңгейде тұтынушылық қарыздың жиынтығы қоғамдық мәселеге айналды, өйткені адамдардың елеулі саны кредиттік карта ұсынатын компанияларға қарыз. Бұл өсіп келе жатқан тұтынушылық қарыздың қосалқы мәселесі – құқықбұзушылық пен банкротқа ұшырау оқиғаларының өсуі. Сондай-ақ макродеңгейдегі қоғамдық мәселе – қарызды жинақтау үрдісі арқылы тұтынушылық қарызды ынталандырудағы үкіметтің рөлі. Несие карталарын барынша көп таратуға жағдай жасау арқылы адамдарды қарыз алуға үгіттеу ықпалы өзекті мәселеге айналады. Мысалы, адамдар пошта арқылы рәсімделген кредит карталарына қол жеткізуге болатыны туралы хабарлама алатын үрдіс жүріп жатыр. Адамдар, үлкен ұжымдар несиелік лимиті бар карталарға оңай қол жеткізеді. Дегенмен осындай фирмалардың колледж студенттеріне, жоғары

сынып оқушыларына кредит картасын ұсынатыны айыптауға тұрарлық әрекет. Олар жастарды несие мен қарыздың «қармағына» іліп алуға тырысады. Әрине, мұндай әрекеттердің соңы көптеген адамның жеке басында қиындық тудырып, қоғамдық мәселеге айналады.

Миллиондаған адам кейде несие карталарын оңды-солды пайдаланып, қарызға белшесінен батады. Адамдар кейде үлкен «пирамиданы» құрайды, басқа карталар бойынша минимал төлемдер жасау үшін келесі картадағы ақшалай алғытөлемдерді пайдаланады. Осылайша қарызын төлей алмаған адамдар заң алдында жауап берін жатса, кейде өзінің банкротқа ұшырағанын жариялауға мәжбүр болады. Нәтижесінде ескі қарызын қайтарып, несие алу құқығын қалпына келтіру үшін ұзақ жылдар, кейде тіпті қалған өмірін арнайды. Жағдай сонша лықты ауыр болмаса да, кредиттік картадағы қарыз бойынша пайыздарды ғана төлеу үшін үздіксіз жұмыс істеп, өзінің кредиттік теңгерімін аздап өзгертуге (егер бар болса) қабілетті болады. Олар несие карталар фирмасына тәуелді болады деп айтуға болады.

Бұл жерде сипатталған жеке қиындықтардың түрлері жинақталған кезде қоғамдық мәселеге айналады. Бізге мәлім, несие карталар фирмаларының саясаты мен процедуралары (мысалы, дайын карталарды ұсыну және студенттерге несие карталарын ұсыну) секілді қоғамдық мәселелер – жеке қиындықтардың пайда болуына себепкер. Жеке проблемалар мен қоғамдық мәселелер арасында диалектикалық байланыс бар, олар бір-бірін өзара шиеленістіреді.

Жалпы тұрғыдан қарастырсақ, несие карталарына қатысты келтірілген мысал біріктірілген микро-, макротәсілдің өзекті әлеуметтік мәселені зерттеуге жарайтынын көрсетеді.

Көп өлшемді әлеуметтану. Джеффри Александер өзі «әлеуметтанудың жаңа «теориялық логикасы»» атаған ұғымды ұсынды (Alexander, 1982:xv). Ол «интеллектуалды континуумның әрбір деңгейінде әлеуметтанулық ойлауға» ықпал етеді (Alexander, 1982:65). Бұл тұрғыда Александер көп өлшемді әлеуметтану деп атаған ұғымды ұсынады. *Көпөлшемділік* оның жұмысында бірнеше мәнге ие болса да, әлеуметтік талдаудың деңгейлеріне көп мағына бергені туралы айту орынды.

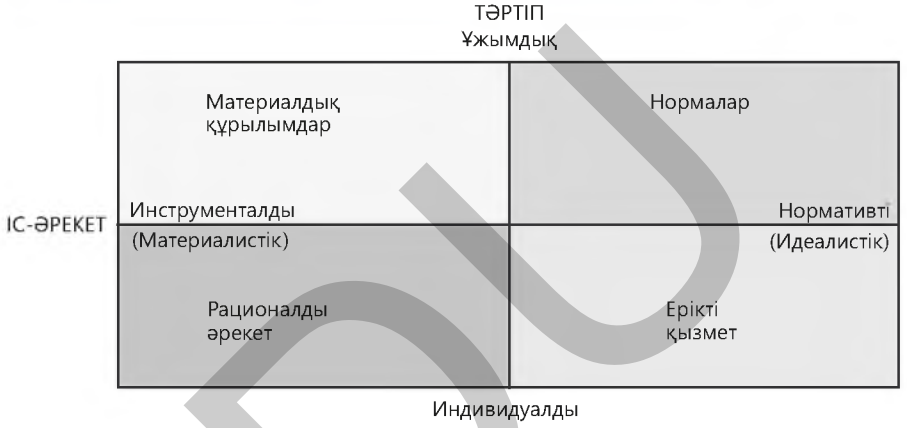
Оны алдымен Александер (Парсонстың ізімен) *тәртіп мәселесі* деп атаған ұғымнан бастаймыз. Александердің пікірінше, микро-макроконтинуум («индивидуалды» немесе «ұжымдық» талдау деңгейі» [Alexander, 1982:93]) қоғамда тәртіп әртүрлі деңгейде қалай орнайтынына байланысты. Континуумның макро- жағында тәртіп сырттан қалыптасып, өзінің табиғаты бойынша ұжымдық, яғни ол қоғамдық құбылыстардан туындайды. Ал микро- жағында тәртіп ішкі факторлардан пайда болады, ол өзінің табиғаты бойынша индивидуалды түрде, яғни жеке келіссөздермен жүзеге асады.

Тәртіп мәселесіне классикалық парсонстық үлгіде *әрекет мәселесі* қосылады. Іс-әрекет Ритцердің интеграцияланған әлеуметтану парадигмасында қолданылатын объективті, субъективті континуумға сәйкес келетін материалистік-идеалистік континуумды қамтиды. Материалдық жағынан іс-әрекет инструменталды, рационалды және шартты түрғыда сипатталады. Ал материалдық емес жағынан ол нормативті де, рационалды да емес және аффективті болып көрсетіледі. Александердің тәртібімен әрекетіне байланысты айтсақ, Ритцер ұсынған төрт деңгейге ұқсайтын әлеуметтік талдаудың төрт деңгейін ұсынамыз (13.4-кесте).

Терминология түрленгенімен, Александер мен Ритцер ұсынған модельдер арасында айырмашылық жоқ десе болады. Негізгі айырмашылық төрт деңгейдің қатысына байланысты. Ритцер төрт деңгей арасындағы диалектикалық өзара байланысқа көңіл бөлгісі келсе, Александер деңгейлердің біреуіне басымдық беруге тырысады.

Александердің ойынша, микродеңгейге басымдық беру «теориялық тұрғыдан қате» (Alexander, 1987a:295). Ол жеке-нормативтік деңгейде нормативтік емес ерікті агенттігімен басталатын және макродеңгейге дейін қалыптасатын символикалық интеракционизм сияқты барлық теорияларға сыни баға береді.

13.4-КЕСТЕ ● Александердің интегративті моделі



Оның пікірінше, бұл теориялардың кемшілігі – индивидуалды еркіндік пен волюнтаризм ұғымдарын сақтағанмен, ұжымдық құбылыстардың ерекше (*sui generis*) табиғатын жеңуге қабілетсіз. Александер сондай-ақ индивидуалды-инструменталды деңгейде басталатын және экономика сияқты макродеңгейдегі құрылымдарға көшетін айырбас теориясын сынайды. Мұндай теориялар макродеңгейдегі құбылыстарды оңтайлы қолдана алмайды. Александер өз бастауын микродеңгейлерден алатын және осы негізде макродеңгейлік құбылыстарды түсіндіруге ұмтылатын барлық теорияларға мін тағады.

Макродеңгейде Александер мәжбүрлі төртінке ерекше мән беретін және индивидуалды еркіндікті жоятын ұжымдық-инструменталды теорияларға (мысалы, экономикалық және құрылымдық детерминизмге) қатысты сыни пікірін білдіреді. Оның қарсылығының себебі – аталмыш теориялардың индивидуалды қызметті ескермеуінде.

Александер өз моделінің барлық төрт деңгейі арасындағы өзара байланысты зерттеумен айналысқанымен, ұжымдық-нормативті деңгей мен одан шығатын теориялар белгілі дәрежеде көңілін демдейді (оның парсонстық және құрылымдық-функциялық түп тамырларын ескерсек, бұл таңғаларлық нәрсе емес). Оның айтуынша, «ұжымдық тәртіп пен индивидуалды волюнтаризмді біріктіруге деген үміт рационалистік дәстүрде емес, нормативті арнада жатыр» (Alexander, 1982:108). Ғалымның дәл осындай бағдар ең қолайлы болады деген көзқарасы негізінен маңызды, өйткені тәртіптің қайнар көзі ұжымдық-инстру-

менталды бағдармен болатын жағдайдағыдай экстернализацияланбаған, ол керісінше, интернализацияланған (санада). Нормалардың интернализациялануына ерекше назар тәртіпті *де*, сондай-ақ ерікті агенттікті *де* ескереді.

Жалпы алғанда, Александердің айтуынша, кез келген индивидуалды немесе микроперспектива қабылданбайды, өйткені ол тәртіпке емес, «тәртіпсіздік пен толық күтпеген жағдайға» алып келеді (Alexander, 1985:27). Яғни «әлеуметтік теорияның жалпы негізін *тек* ұжымдық көзқарастан ғана алуға болады» (Alexander, 1985:28, italics added). Александер екі ұжымдық бағыттан ұжымдық-нормативті позицияны ұстанады.

Демек, Александердің көзқарасы бойынша, әлеуметтік теориялық не коллективистік (макро-), не болмаса индивидуалистік (микро-) бағытты таңдаулары қажет. Ұжымдық позицияны таңдаса, индивидуалды келісімнің тек «салыстырмалы түрде шағын» элементті қосуы мүмкін. Егер олар индивидуалистік теориясын таңдайтын болса, онда өз теориясына тән кездейсоқтықпен күресу үшін өз теорияларына үстем тым дара құбылыстарды кіргізуге тырысып жатқан «индивидуалистік дилеммаға» тап болады. Берілген дилемманы тек «индивидуализмге деген шартты ұстанымнан бас тартқанда» ғана шешуге болады (Alexander, 1985:27).

Александер Ритцердікіне ұқсас талдаудың төрт деңгейін қолданса да, бұл екі модельдің арасында елеулі айырмашылық байқалады. Александер ұжымдық-нормативті теорияларға, әлеуметтік өмірдегі нормалардың рөліне үлкен мән береді. Ритцер кез келген деңгейге басымдық беруден бас тартады және төрт деңгейдің арасындағы және ішіндегі диалектикалық қатынастарды зерттеу қажеттілігін тұжырымдайды. Нәтижесінде Александер макро- (субъективті) құбылыстардың маңызын жөнсіз арттырады, бұл оның микро-макроинтеграция теориясын дамытудағы үлесін әжептәуір шектейді. Ол өзінің кейінірек жазылған еңбегінде: «Мен теоряшылар жеке айнымалыдан тұтас айнымалыны тікелей құруға көшіп, қате түйін жасайды деп санаймын», – деді (Alexander, 1987a:314). Александерді осындай теоряшылардың бірі деп санауға болады, өйткені ол ұжымдық-нормативті деңгейден әлеуметтік әлемнің қалған бөлігіне көшіп, қате түйін жасауға ұрынады.

Гидденс (1984) Александердің жұмысын тікелей нұсқамаса да, Парсонстың әрекеті мен тәртібі арасындағы айырмашылықтарға негізделген *барлық* еңбектер микродеңгейде, әсіресе «әлеуметтік акторлардың қоғамдық практикалардың құрамдас бөлігі ретіндегі білімдері» бұл арнада сөзсіз әлсіз болып келеді деген бірыңғай шешімге келді. Мен (Гидденс) Парсонстың қандай да бір көзқарасы әлеуметтік теорияның басты өзегіне айналған бұл сұраққа қанағаттанарлық жауап деп ойламаймын (Giddens, 1984:xxxvii).

Алайда Александердің микро- және макроұғымдары бір-бірін анықтайтын аса интегративті перспектива құрғанын атап өту қажет. Ол осы перспективаны былайша тұжырымдады: «Іс-әрекеттің ұжымдық ортасы оны әрі жігерлендіреді әрі сол арада тұйықтап ұстайды. Егер де менің іс-әрекетті тұжырымдағаным дұрыс болса, бұл орта оның өнімі ретінде қарастырылады; егер мен қоршаған орта тұжырымдамасын дұрыс құрастыра алсам, іс-әрекет оның ақырғы нәтижесі болып есептеледі» (Alexander, 1987a:303). Александердің ертеректегі жасаған моделіне қарағанда, Ритцердің біріктірілген әлеуметтанулық парадигмамен көбірек ұқсас келетін микро-макробайланысының аса күрделі, диалектикалық мәні бар сияқты.

Макроәлеуметтанудың микронегіздері. Рэндалл Коллинз (1981a; see also 1981b) өзінің *On the Microfoundations of Macrosociology* («Макроәлеуметтанудың микронегіздері туралы») атты эссесінде микро-макродеңгейлердің байланысы жайлы сұраққа қатысты (for a critique, see Ritzer, 1985) аса редукционистік тәсілді ұсынды. Эссенің негізінен интегративті атауына қарамастан, Коллинздің өзі оны «радикалды микроәлеуметтану» деп атайды. Оның басты мақсаты «белгілі бір уақытта бір-бірімен кеңістікте қиылысатын өзара әрекеттесу тәжірибесінің жеке тізбектерінің» байламы немесе ол «өзара әрекеттесудің ритуалды тізбектері» деп атаған (Randall Collins, 1981a:1998). Өзара әрекеттесудің ритуалдық тізбектеріне сүйене отырып, Коллинз өзі тым редукционистік деп санайтын жеке мінез-құлық пен сана қиындықтарының алдын алуға тырысады. Коллинздің осындай талдау деңгейі өзара әрекеттесулер, «өзара әрекеттесу тізбектері» және оларға арналған «нарықты» қамтиды. Коллинз ойдың және іс-әрекеттің (мінез-құлықтың) экстремалды микродеңгейлерін жоққа шығарады және осы деңгейлерге назар аударатын теорияларды (мысалы, феноменология мен айырбас теориясын) сынайды.

Сонымен бірге Коллинз макродеңгей құбылыстарына көз тігетін теориялардан да бойын аулақ ұстайды. Мысалы, ол көбінесе макрообъективті (құрылым) және макросубъективті (нормалар) құбылыстарға қызығатын құрылымдық функционализмнің ізбасарларын сынайды. Шындығында, ол тіпті «нормалардың терминологиясын әлеуметтану теориясынан алып тастау қажет» деп те айтқан (Collins, 1981a:991). Ол конфликт теориясымен байланысты тұжырымдамаларға да негативті көзқарас білдіреді. Онда конфликт теориясымен байланысты тұжырымдамаларға ұқсас негативті қатынас бар, мысалы, меншік пен билік сияқты «бөлшектеуге келмейтін объективті» болмыс жоқтығын тұжырымдайды; тек әртүрлі сезімдер ғана бар, адамдар оларды белгілі бір жерлерде және белгілі бір уақытта ғана сезінеді, бұл мәжбүрлеуші коалициялар соншалықты күшті (Collins, 1981a:997). Оның пікірінше, тек адамдар ғана шынымен бір нәрсені істеуге қабілетті; құрылымдар, ұйымдар, таптар мен қоғам «ешқашан еш нәрсе жасамайды. Себебі кез келген дүние, ақыр аяғында, шынайы индивидтердің іс-әрекеттерімен байланысты» (Collins, 1975:12).

Коллинз «барлық макроқұбылыстарды» «микрооқиғалардың комбинациясына» аудару мүмкін екенін көрсетуге тырысады (Collins, 1981:985). Соның ішінде, ол барлық әлеуметтік құрылымдар «қайталанатын микро- өзара әрекеттесу модельдеріне» эмпирикалық түрде ауыса алады деп тұжырымдайды (Collins, 1981:985). Яғни Коллинз интеграцияланған бағытты *емес,* микротеория мен микродеңгейдегі құбылыстардың басым болуын іздейді (for a similar critique, see Giddens, 1984). Коллинз айтқандай: «Макроәлеуметтануды радикалды эмпирикалық микронегізде қалпына келтіруге бағытталған күш-жігер табысты әлеуметтану ғылымына бағытталған шешуші қадам» (Collins, 1981b:82).

Коллинз ұсынған тәсілді Карин Кнорр Цетинаның (Knorr-Cetina, 1981a) теориялық бағытына қарсы қойып салыстыруға болады. Ол өзара әрекеттесу саласына біраз көңіл бөлсе де, оның жұмысында сана-сезімге, сондай-ақ макродеңгейдің құбылыстарына үлкен мән беріледі. Кнорр Цетина, Коллинз сияқты, макроәлеуметтануды микроәлеуметтану негізінде радикалды қайта құрудың пайдасына икемдейтін дәлелдер келтіреді, алайда бұл тұрғыда оның радикалдығы төменірек, өйткені ол тек микроәлеуметтану нәтижелерін макроәлеуметтік теориямен біріктіруге ғана тырысады. Ол микроәлеуметтану зерттеуінің түпкі

мақсаты – қоғамды, оның құрылымдары мен институттарын тұтас қарастырып, ең тиімді жолмен түсіну керек деген пікірге қосылады:

> «Мен... микроәлеуметтік тәсілдердің көмегімен макротәртіп орнату туралы көбірек біле түсеміз деген таңғарлық парадоксқа шынымен иланамын, өйткені олар өздерінің ашық эмпиризмінің арқасында біз айтып отырған шындықты көруге мүмкіндік береді. Әрине, біз микроскопиялық жазбамен бетпе-бет келгенде, олардың өзара әрекеттесуінің мәнін түсіне алмаймыз. Алайда біз макротәртіптің «тамыр соғуын» жіті сезінсек, бастама үшін соның өзі айтарлықтай жеткілікті болар еді».
>
> (Knorr Cetina, 1981:41–42)

Коллинзге қарағанда Кнорр Цетина макро- және микродеңгейлерге қатысты әлдеқайда теңдестірілген позиция ұстанады.

Одан кейін Эрон Сикурелдің интегративті позициясы алдыңғы орынға шығады (Cicourel, 1981). «Микро, макроқұрылымдар ыңғайлылығына, белгілі бір уақытта өзара әрекеттесетініне қарамастан, талдаудың толыққанды деңгейлері емес» (Cicourel, 1981:54). Бұл жерде Коллинз ұстанатын тәсілдің сыны жаңама түрде берілген, бірақ Сикурел Коллинздің көзқарасын әлдеқайда ашық сынайды: «Мәселе талдаудың қандай да бір деңгейін елемеуде, зерттеушілік және теориялық шеңберлерді жоққа шығаруда ғана емес, сондай-ақ оларды бірінен-бірін кемсітпей, тең дәрежеде қалай біріктіру қажет деген ойда жатыр» (Cicourel, 1981:76). Сикурел макро- және микродеңгейлерді біріктірудің маңыздылығын түсініп қана қоймай, ол осындай түрдегі интеграция онтологиялық, теориялық және методологиялық сипатқа ие екенін түсінеді.

Коллинз бір кездері микродеңгей құбылыстарын зерттеуді жалғастырып, редукционизмді ұстанған. Мысалы, өзінің кейінгі жазылған еңбектерінің бірінде ол мынадай тұжырым жасайды: «Макроқұрылым қайталанып тұратын (немесе кейде белгілі бір уақытта кеңістікте өзгеріп тұратын) микроәрекеттесулердің санынан артық емес» (Collins, 1987:195). Ол: «Мен микродеңгейге көп мән беретіндей көрінемін. Бұл – шындық», – деп ашық мойындаған (Collins, 1987:195). Алайда бір жыл өткен соң Коллинздің (Collins, 1988) макродеңгейдің елеулі маңызын көрсетуге әрекет жасағанын айтып өткен жөн. Бұл оның микро, макродеңгейлердің өзара байланысының теңгерімді тұжырымдамасын ұсынуына алып келді: «Микродан макродеңгейге көшу барлық «макро» «микродан» құралатынын көрсетеді. Керісінше, барлық «микро» – макроқұрылымның бөлігі: ол макроконтексте бар... Микро-, макродеңгейлі байланысты кез келген бағытта қолдануға болады» (Collins, 1988:244). Соңғы тұжырым айтарлықтай диалектикалық. Дегенмен Коллинз (1988:244), Коулман (1986, 1987) секілді, әлеуметтануға қойылатын «басты талап» – «микроөлшем макроға қалай әсер ететінін» көрсету деген пікірге қосылады. Осылайша, Коллинз өзінің микро-макротеориясының шамалап өсуін көрсеткенмен, ол әлі де шектеулі бағыт болып қала береді.

Болашаққа болжам: Норберт Элиастың фигурациялық әлеуметтануы

Біз американдық әлеуметтанушылар тарапынан жасалған, кейінгі микро- және макродеңгейлерді интеграциялау саласындағы талпыныстарының кейбірін талқыладық. Алайда еуропалық теорияшы Норберт Элиастың жұмысын осы

тараудың аясында қарастырудың жөні бөлек (For a nice selection of his work, see Mennell and Goudsblom, 1998). Элиас микро- және макродеңгей арасындағы айырмашылықты, жалпы әлеуметтанушыларға тән индивид пен қоғамды бөліп тастау талпынысын жеңуге тырысты (Dunning, 1986:5; Mennell, 1992; Rundell, 2005). Элиастың маңызды еңбектері 1930 жылдары жарық көрсе де, өзіне лайықты бағасын жақында ғана алды (Kilminster and Mennell, 2011; Dennis Smith, 2001; VanKrieken, 1998, 2001).

Элиас өзінің ықпалдастықты көздеген мақсатына қол жеткізу үшін *фигурация* тұжырымдамасын ұсынды (Kasperson and Gabriel, 2008; Mennell, 2005a).

> «Бұл идея біздің адамдарды индивидтер ретінде, *сондай-ақ* қоғамдастық ретінде қабылдауымызға талай рет кедергі жасаған адамзат туралы түсінігімізді ыдырату мен поляризациялауға бағытталған әлеуметтік шартты қысымға тойтарыс беруге мүмкіндік жасайды... Сондықтан фигурация тұжырымдамасы «индивид» пен «қоғам» антагонистік және әртүрлі деп айту үшін және әлеуметтік шектеуді әлсірету үшін қарапайым концептуалды құрал ретінде қызмет етеді».
>
> (Elias, 1978:129–130; italics added)

Фигурацияларды алдымен процестер түрінде қарастыруға болады. Шынын айтқанда, кейінгі кезде Элиас өз жұмысын сипаттау үшін *әлеуметтану процесі* терминін қолдануды дұрыс көрді (Mennell, 1992:252). Фигурациялар – бұл адамдардың бір-бірімен «араласып кетуін» қамтитын әлеуметтік процестер. Олар – қарым-қатынастың сыртқы, мәжбүрлі құрылымы *емес*, өзара қарым-қатынасы. Индивидтер ашық және өзара тәуелді деп қабылданады; фигурацияларды құрайтын да дәл солар. Билік әлеуметтік фигурацияларда басты рөл атқарады, сондықтан үнемі өзгеріске ұшырап отырады:

> «Өзгеріп тұратын фигурацияның негізі – бұл жылжымалы, икемді тепетеңдік, басында біреуіне, кейін екінші жағына басым болу күшінің теңгерімі. Осындай ауытқу кез келген фигурацияның құрылымдық сипаттамасы болып саналады».
>
> (Elias, 1978:131)

Фигурациялар пайда болып, дамып отырады, бірақ негізінен көрінбейтін және жоспарсыз түрде орындалады.

> «Бұл жерде негізгі маңызды факт: фигурация ұғымы микро- және макродеңгейге де, сондай-ақ осы екі полюстер арасында орналасқан кез келген әлеуметтік феноменде қолдануға жарамды. Аталған тұжырымды салыстырмалы түрде кіші топтарға да, сондай-ақ мыңдаған немесе миллиондаған өзара тәуелді индивидтерден тұратын қоғамға қатысты қолдануға болады. Мұғалімдер мен оқушылар, дәрігерлер мен емделушілер, сыраханадағы тұрақты келушілер, балабақшадағы балалар – барлығы бір-бірімен айтарлықтай кешенді фигурацияларды құрайды. Алайда ауыл, қала немесе елді мекен тұрғындары да кіреді, шындығында, бұл жағдайда фигурацияларды тура қабылдауға болмайды, өйткені адамдарды байланыстыратын *өзара тәуелділік тізбектері* күрделірек және әркелкі болып келеді».
>
> (Elias, 1978:131, italics added)

РЭНДАЛЛ КОЛЛИНЗ

БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ

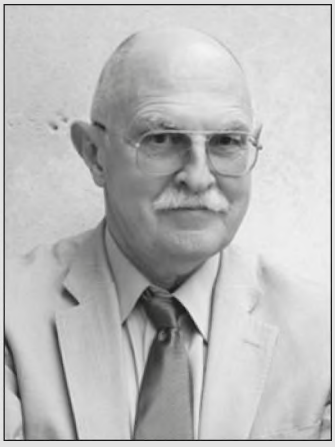


Photo courtesy of Randall Collins

Мен жас кезімнен-ақ әлеуметтанушы болдым. Әкем Екінші дүниежүзілік соғыстың аяғында әскери барлауда қызмет етті, ал кейін дипломатиялық қызметтің маманы ретінде Мемлекеттік департаментке ауысты. Ең алғашқы естеліктерімнің бірі – 1945 жылдың жазында әкеммен жолығу үшін Берлинге баруым. Әпкелеріммен бірге саябақта ойнай алмадық, өйткені барлық жерде оқтар шашылып жататын. Бір күні орыс солдаттары өлікті қазып алу үшін ауламызға келді. Дәл осы оқиға жанжалдың маңызды екенін және зорлық әрқашан да болуы мүмкін екенін сезінуіме ықпал етті.

Әкемнің келесі әскери іс сапары бойынша Кеңес Одағына, қайтадан Германияға (сол кезде Америка әскери оккупациясында), Испанияға және Оңтүстік Америкаға бардық. Сол аралықта Құрама Штаттарда өмір сүрдік, сондықтан да мен қарапайым америка баласы болумен бірге, артықшылыққа ие шетелдік қонақ болудың айырмашылығын білемін. Менің ойымша, бұл әлеуметтік қатынастарды жете түсінуіме себепкер болды. Жасым ұлғайғанда дипломатиялық қызмет қызықтырмады, себебі адамдар саясат туралы ешқашан әңгімелеспейтін, керісінше, бітпейтін шартты этикет сақтауымен есімде қалды. Сахна сыртындағы құпиялық пен сахнадағы көрініс арасындағы жік Ирвинг Гоффманға лайықты баға беруге мәжбүр етті.

Ата-анаммен шетелге шығуға жасым жеткен кезде мені Жаңа Англиядағы дайындық мектебіне берді. Бұл тағы бір ұлы әлеуметтану шындығын, яғни стратификация табиғатын тануыма себепкер болды. Басқа оқушылардың көбі әлеуметтік регистрдегі (*Social register* – әлеуметтік элитаға жататын атақты американдық отбасылардың аттары мен мекенжайлары тіркелген каталог – *ауд.*) отбасыларынан еді, содан әкесі елші мен мемлекет хатшыларының орынбасары (олардың балаларын кейде кездестіріп тұратынмын) болғандар әлеуметтік топқа жатпайтынын түсіндім.

Гарвардқа түсіп, сол жерде мамандығымды талай мәрте өзгерттім. Онда әдебиетті оқыдым, драматург, романист болуға талпындым. Мен математикадан философияға ауыстым; Фрейдті оқып, психиатр болуды жоспарладым. Ақыры, әлеуметтануды, әлеуметтік психологияны және антропологияны қамтыған әлеуметтік қатынастармен айналыстым. Толкотт Парсонстан дәріс тыңдауым өз жолымды табуға көмектесті. Ол барлығын: микродан макроға дейін және бүкіл әлем тарихын қамтыды десек болады. Мен оның жеке теориясын емес, әлеуметтану жасай алатын идеалды алдым. Сонымен бірге кейбір маңызды мәдени құндылықтарды алға тартты: Вебер протестанттық этикаға мейлінше аз көңіл бөлді, ол барлық әлемдік діндердің даму динамикасын салыстырып, әлеуметтік тәртіптің келісімшарт алдындағы негізін ашуға талаптанған кезде, Дюркгейм шешуші мәселені алдыма тартты.

Мен психолог боламын деген оймен Стэнфордқа бардым. Алайда тышқандардың миына электродтарды имплантациялауға бір жыл уақытымды кетіріп, әлеуметтану адамдарды зерттеудің ең үздік саласы екеніне көзім жетті. Университетті ауыстырып, 1964 жылдың жазында Беркли-ге келдім, Азаматтық құқықтарды қорғау жөніндегі қозғалысқа тура келіппін. Сол жылы күзде университетте сөз еркіндігін талап еткен қозғалыс бой көтерді, біз оның ардагері болдық. Жүздеген басқа белсенділермен бірге тұтқынға да алындық. Мен әлеуметтік шиеленісті жеке тәжірибемде сынап көрген соң, талдап жазып отырдым. Вьетнам соғысымен отанымыздағы нәсілдік шиеленістердің өршуіне байланысты оппозициялық қозғалыс өзінің пацифистік қағидаларынан шегіне бастады; көбісі түңіліп, бұрынғы хиппилердің өмір салтына бой ұрды. Егер

сіз өзіңіздің әлеуметтанушылық түйсігіңізді жоғалтпасаңыз, ол кез келген уақытта қайта жарыққа шығуы мүмкін. Мен Эрвинг Гоффманның, сондай-ақ Герберт Блумердің [ол уақытта екеуі де Беркли университетінде оқытушы болған] еңбектерін оқып, қоғамды сипаттайтын барлық аспектілер: конфликт, стратификация және басқалары күнделікті өмірімізде өзара әрекеттесу салтынан шығатынын түсіне бастадым.

Ешқашан ұстаз болуға ұмтылған емеспін, алайда көптеген университетте сабақ беріп, педагогикалық тәжірибе жинақтадым. Оның бәрін бір кітапта *Conflict sociology* («Әлеуметтанудағы конфликт», 1975) беруге тырысып көрдім. Бірақ барлығымыз жұмыс істеген, бүгін мәртебесі төмендеп бара жатқан жүйені түсіндіру үшін тағы бір кітап жазу керек болды: *The Credential Society* («Құзыретті қоғам», 1979). Академиялық ортаны тастап, өз тұжырымдарымды бағдар етіп алып, біраз уақыт романдар мен оқулықтар жазып күн көрдім. Ақыр аяғында өзім құрметтейтін әріптестерімнің шақыруын қабыл алып, сабақ беруге қайтып келдім. Біздің саламызда таңғаларлық жаңалықтар болып жатыр (әлем тарихының жаңа көрінісінен әлеуметтік эмоциялардың микробөлшектеріне дейін). Менің шығармашылығыма екінші әйелім Джудит МакКоннелл ерекше әсер етті. Ол заңгерлер арасындағы кемсітушілікті жою үшін әйел-заңгерлердің басын біріктірді. Әйелімнен қазіргі жоғарғы сот ісін жүргізудегі жасырын саясат жайлы көп нәрсе біліп жатамын. Әлеуметтану мен қоғамда атқарылатын іс көп.

[See also Li, 2005.]

Осылайша, Элиас «индивид» пен «қоғам» арасындағы байланысты қарастырмай, «индивидтер және қоғам ретінде қабылданатын адамдар арасындағы қарым-қатынастарға» көңіл аударады (Elias, 1986:23). Басқаша айтқанда, индивид те, қоғам сияқты (және бұлардың арасындағы кез келген әлеуметтік құбылыс), адамдар арасындағы қарым-қатынасқпен байланысты. Төзімділігі жағынан жоғары саналатын «өзара тәуелділік тізбегі» ұғымы Элиас әлеуметтануының ең маңызды өзегі: нақты, белсенді тұлғаны қалыптастыру үшін адамдар өзара қалай және неліктен байланысады деген негізгі сұрақтардың бірі, бәлкім, әлеуметтанудағы басты сұрақ шығар ([1969] 1983:208).

Элиастың ұсынған фигурация ұғымы индивидтер басқа индивидтерге ашық және бір-бірімен өзара байланыста болады деген идеямен байланысты. Оның тұжырымдауы бойынша, әлеуметтанушылардың көбісі адам жайлы *homoclauses* секілді түсінікке, яғни «ақырында әрбірі барлығынан абсолютті түрде тәуелсіз жеке адамдардың бейнесі – өзінің ішіндегі жеке тұлғаға» негізделеді (Elias, [1969] 1983:143). Бұл фигурация теориясын қабылдамайды, фигурациялық әлеуметтануға ашық, сондай-ақ өзара тәуелді актор керек деп түсіндіріледі.

Әдеп тарихы. Егер Вебердің зерттеу пәні Батыс әлеміне тән рационалдандыру болса, Элиастікі Батыс елдерінің *өркениеті болды* (Bogner, Baker and Kilminster, 1992; for an application of his ideas to another part of the world – Singapore – see Stauth, 1997). Айтпақшы, Элиас Батыстағы немесе әлемнің басқа бөлігіндегі өркениеттен жақсырағы бар деуден аулақ. Батыс өркениетінде әртүрлі қиыншылықтар бар екенін мойындаса да, ол өркениет туралы жаман пікір айтпайды. Жалпы алғанда, Элиастың ойынша (Elias, [1968] 1994:188), мәдениеттің жоғары не төмен болуы оның жақсы, жаман екенінің өлшемі емес. Адамдардың мәдениетті болуы олардың мінезі де жақсы (немесе нашар) дегенді білдірмейді; жай ғана әлеуметтану фактісінің бар екенін растаймыз. Сөйтіп, Элиас өзі Батыстағы өркениеттің (жақында белгілі болатындай) «социогенезисі» деп атаған әлеуметтану зерттеуімен айналысады.

Дәлірек айтсақ, Элиасты Батыс адамдарының мінез-құлқы мен психологиялық бейнесінде бірте-бірте болатын өзгерістер қызықтырады (Elias, 1997). Нақ осы өзгерістер *The Civilizing process* («Өркениет процесі») кітабының ([1939] 1978) *The History of Manners* («Әдеп тарихы») атты бірінші томында талданған. Ал *Power and civility* атты екінші томында ([1939] 1982) Элиас адамдардың мінез-құлқы мен психологиясындағы бір-бірімен тығыз байланысты үлкен өзгерістерге назар аударады. Жалпы алғанда, Элиас «қоғамдық құрылым және мінез-құлық, психологиялық кейіп құрылымындағы өзгерістер арасындағы өзара байланыстармен» айналысады (Elias, 1939/1994:xv).

Әдеп тарихын зерттей келе, Элиас бірте-бірте қазіргі кезде мәдениетті деп атайтын мінез-құлықтың ең үлгілі түрлерінің тарихи трансформациясына көңіл бөледі (алайда өзгерістердің кері бағыты байқалған кезеңдерді де белгілейді; Elias, 1995; Mennell, 2005b). Тарихи бейнені орта ғасырлардан бастаса да, ол өркениет дамуының бастапқы (немесе соңғы) нүктесі жоқ және болуы мүмкін еместігін түсіндіреді: «Ұзақ әлеуметтік процестерді қарастыру барысында абсолютті бастауын нұсқау әрекетімен салыстырғанда, еш нәрсе соншалықты жеміссіз бола алмас» (Elias, [1969] 1983:232). Сәйкесінше, өркениеттену үдерісін ежелгі кезеңнен байқауға болады, олар қазіргі кезде бар және болашақта да болады. Өркениетке қадам басу – үздіксіз эволюциялық процесс, Элиас оны тиімді ету үшін орта ғасырлар мұрасынан қарастыра бастады. Ол бізді ыңғайсыз жағдайға түсіретін дамып келе жатқан сезімталдығымызды, бірте-бірте өзгелерді бақылауымызды, сондай-ақ басқа адамдарды терең түсінуімізге қатысты өзгерістерді бақылауға мүдделі. Алайда Элиастың не істеп жатқанын түсінудің ең жақсы тәсілі абстракция арқылы емес, керісінше, оның кейбір жеке нақты мысалдарын талқылау арқылы қол жеткізіледі.

Дастарқан басындағы әдеп – Элиастың уақыт өте келе ұялу сезімінің артуымен байланысты болған ең негізгі ұстанымы. Адамдардың XIII ғасырда қысылмай жасаған әрекеті XIX ғасырда дөрекі болып көрінді. Сонымен бірге жиіркеніш тудыратын нәрсе күн өткен сайын *«қоғамдық өмірден мүлдем өшірілуі»* де мүмкін (Elias, [1939] 1994:99).

Мысалы, XIII ғасырдағы поэмада: «Кейбір адамдар сүйекті мүжіп, кейін оны қайтадан табаққа қояды – бұл ауыр қылмыс», – деп ескертеді (Elias, [1939] 1994:68). Басқа бір кітапта: «Дастарқан басында көз уқалап, құлақ, мұрнын шұқу әдепсіздікке жатады» делінген (Elias, [1939] 1994:71). Аталған тыйымдар сол уақыттағы адамдар өздерін әдепсіз ұстап, бұл әрекеті қоршаған ортасы үшін қолайсыздық тудырмағанын көрсетеді. Мұндай ескертулер қажет еді, өйткені адамдар оның «мәдениетсіздік» екенін білмеді. Уақыт өте келе ол жазылмаған қағидаға айналды. XVI ғасырдың соңындағы құжатта: «Тамақты қолмен алып жеп, саусақты жалап, түздықты саусақпен араластыру немесе оған шанышқымен нан батырып, кейін оны сорудан асқан ұят нәрсе жоқ» делінеді (Elias, [1939] 1994:79). Әлбетте, мұрын шұқу сынды саусақ жалаудан әлдеқайда әдепсіз нәрселер *бар,* дегенмен өркениеттің дамығаны соншалық – мәдениетсіз іс-әрекетке тыйым салған қағидалар жалпы жұртқа белгілі болды.

Табиғи функциялар. Табиғи функциялардың тәсілдерінде ұқсас үрдіс байқалады. Оқушылар пайдаланған XIV ғасырдың кітабында «жел шығаруға» қатысты кеңестер берілген:

«Дертті жеңілдету үшін «желдің» дыбысы туралы көне ережені тыңдаңдар. Егер де оны дыбыссыз босатуға болатын болса – бұл өте жақсы. Алайда оны ұстағаннан гөрі, шумен шығуы әлдеқайда жақсырақ.

Жел шығару кезінде, әсіресе биікте тұрған адамдардың дыбысы өте жаман. Бөксені қысып, оның дыбысын басу қажет...

Жөтел үзілмелі дыбысты жасырсын... Мыңдаған жылдардың заңын қолдану қажет: жел шығару дыбысын жөтелмен өшіріңіз».

(Elias, [1939]1994:106)

Бұл кітапта XIX ғасырда (және, әрине, қазіргі уақытта) мәселе етін көтерудің қажеті жоқ тақырып ашық түрде талқыланады, өйткені аталған іс-әрекет мәдениетсіздікке жататыны барлығына белгілі болды. Сонымен қатар бізді осы тәрізді нәрселерді ашық талқылау қатты таңғалдырады, өйткені бұл заманауи түсінікке жат. Алайда дәл осы арқылы өркениеттену процесі және «ұялу шегінің» өзгерісі көрсетіледі (Elias, [1939]1994:107). Бұрын ашық талқыланатын тақырып уақыт өте келе бұл межеден ығыса берді. Жел шығару туралы кеңестерден бүгінгі шектеулер XIV ғасырдағы шектеулерден айрықша ерекшеленетінін көреміз.

Элиас жел шығарудың тиісті әдісіне қатысты көзқарастардағы бұл өзгерістерді әлеуметтік фигурациялардағы, әсіресе француз сарайындағы фигурациялардағы өзгерістермен байланыстырады. Үйлер тығыз орналасып, соған байланысты көршілердің өзара тәуелділігі артты. Сәйкесінше, адами импульстерді реттеу және оларға қатаң шектеу қою қажеттілігі туды. Сарай маңындағы жоғары тап өкілдері бұл қағидаларды бекітсе, қарапайым адамдар оларды ұстануға тиісті болды. Осы шектеулерді кеңейту қажеттігі фигурацияны әрі қарай өзгерту мақсатынан туындайды, әсіресе бір-бірімен жақындасу арқылы өзара тәуелді бола түскен адамдар стратификацияның қатаң жүйесін жұмсартады, бұл мәртебесі төмен адамдардың мәртебесі әлдеқайда жоғары адамдармен өзара қарым-қатынасқа түсуін жеңілдетті. Соның арқасында төменгі тап өкілдері мен үстем тап арасындағы қарым-қатынас жеңілдеді. Нәтижесінде қарапайым адамдар, тура жоғары тап мүшелері секілді, жел шығаруды (және көптеген басқа іс-әрекеттерін) реттеуге мәжбүр болды. Бұл қағида тек жоғары тап мүшелері арасында ғана емес, барлық жерде сақталуы тиіс еді.

Элиас осындай табиғи жел жіберу туралы пікірталасты төмендегідей қорытындылайды:

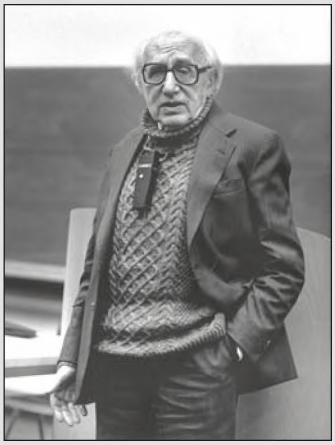
«Қоғам бірте-бірте ұнамды, қалыптасқан қанағаттану сезімін белгілі бір функцияларда бірінен-бірі күшейе түсетін толқулармен тұншықтыра бастайды немесе, турасын айтсақ, бұл қанағаттануды «жеке» әрі «құпия» (яғни индивидуум дәрежесінде шектеу арқылы) етіп ұсынады; сонымен бірге кері зарядталған аффектілерді – көңілі толмаушылықты, наразылықты қоздыра түседі; наразылықты қоғамдағы бірден-бір үйреншікті сезім ретінде қалыптастырады».

(Elias, [1939] 1994:117)

Сіңбіру. Сіңбіруге байланысты шектеулерде ұқсастық байқалады. Мысалы, XIV ғасырдағы құжатта: «Ет ұстайтын қолмен сіңбірмеңдер» деп ескерткен

НОРБЕРТ ЭЛИАС

БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ



Granger, NYC. All rights reserved.

Норберт Элиастың ғылыми жолы қызықты әрі айтарлықтай үлгі аларлық болды. Оның сүбелі еңбегі 1930 жылдарда жазылғанмен, өз уақытында және одан көп жылдар өткеннен кейін де бағаланбады. Бірақ өмірінің соңында Англия мен Голландияда ғалымның зерттеулері жаңа қырынан «ашылды». Қазір оның беделі артып, қалдырған мұрасы бүкіл әлемде мойындалып, үлкен қошеметке бөленуде (Dennis Smith, 2001). Элиас 93 жыл ғұмыр кешті (1990 жылы дүниеден өтті), өмірінің соңында өз еңбегінің бағаланғанын көріп кетті.

Элиас 1897 жылы Германиядағы Бреслау қаласында дүниеге келген (Mennell, 1992). Оның әкесі шағын өнеркәсіп қожайыны еді, отбасы айтарлықтай жақсы тұрмыс кешті. Әлбетте, отбасындағы сүйіспеншіліктен Элиас өзөзіне сенімді болып өсті. Бұл қасиет еңбегі еленбеген тұста ғалымға көп көмегін тигізді:

> «Мен мұны бойымда кішкентай кезімнен қалыптасқан сенімділіктің арқасы деп есептеймін... Отбасында жалғыз бала болдым. Сондықтан ата-анам меннен бар мейірімін аяған жоқ. Ыстық ықыласқа бөленіп өскендіктен, кез келген қиындықтың соңы жақсы болатынына сендім.
>
> Жас кезімнен кім болатынымды білдім; университетке түсіп, зерттеу жұмысымен айналысқым келді. Өзіме не қажет екенін айтарлықтай ерте түсініп, кейде мүмкін еместей болып көрінгенімен, ойлағанымды іске асырдым... Ақыр аяғында зерттеуім адамзат туралы білім саласындағы құнды еңбек деп танылатынына сенімді болдым».
>
> (Elias, cited in Mennell, 1992:6–7)

Бірінші дүниежүзілік соғыс кезінде Элиас неміс әскері қатарында қызмет етті, кейін философия мен медицинаны университетте оқу үшін Бреслауға қайтып оралды. Ол медицина саласында едәуір жетістікке жетсе де, философияны зерттеу үшін оны тастады. Медицина саласындағы жұмыс оған адам денесінің түрлі мүшелерінің арасындағы өзара байланыстардың сипатын түсінуге мүмкіндік берді және бұл көзқарас оның әлеуметтік саладағы өзара байланыстарға, оның фигурацияға деген көзқарасын қалыптастырды. 1924 жылдың қаңтарында Элиас PhD дәрежесін алды, кейін әлеуметтану бойынша білім алуға Гейдельбергке аттанды.

Гейдельбергте Элиас ешқандай төлемақы алған жоқ, алайда ол университеттің әлеуметтану топтарының белсенді мүшесі болды. 1920 жылдары Макс Вебер дүниеден озды, бірақ оның әйелі Марианна басқарған салон белсенді жұмыс істеп тұрды. Элиас сонда барды. Сонымен бірге ол Макс Вебердің бауыры, университеттегі әлеуметтану кафедрасын басқарған Альфредпен және мансабы тұрғысынан Элиастан дәрежесі жоғары Карл Мангеймменен (described by Elias [1994:34] as «unquestionably brilliant») жақсы байланыста болды. Элиас Мангеймнің досы және штаттан тыс ерікті көмекшісіне айналды. 1930 жылы Мангеймге Франкфурт университеті қызмет ұсынғанда, Элиас сонымен бірге штаттағы әрі төлемақысы бар ассистент ретінде бірге барды (on the relationship between the two men and their work, see Kilminster, 1993).

1933 жылы ақпан айында билікке Адольф Гитлер келіп, Элиас көптеген басқа да еврей ғалымдары секілді (соның ішінде Мангейм) алғашында Парижге, кейін Лондонға қоныс аударуға мәжбүр болды (Элиастың анасы 1941 жылы концлагерьде қаза болды делінеді).
Дәл сол Лондонда ол өзінің *The Civilizing process* («Өркениет процесі») кітабының басым бөлігін

жазды, бұл еңбегі 1939 жылы неміс тілінде жарияланған болатын. Германияда еврей авторлары үшін кітап нарығы қол жетпейтіндей болғандықтан, Элиас бұл басылым үшін қаламақысын сол бойы алмады. Бұдан бөлек, басқа елдерде де бұл кітапқа аса қызығушылық туындамады.

Соғыс уақытында және ол аяқталғаннан кейін де он жыл бойы Элиастың тұрақты жұмыс орны болмады, ол Англияның ғылыми ортасынан тыс қалды. Алайда 1954 жылы екі академиялық қызмет ұсынды. Олардың бірі Лестерде болды, Элиас соны таңдады. Ол ресми ғылыми қызметін 57 жасында бір-ақ *бастады*. Лестерде оның ғылыми қызметі ойдағыдай өрістеді, көптеген маңызды еңбектері жарияланды. Әйтсе де көп өтпей Элиастің Лестердегі жұмысынан көңілі қалды, себебі ол кезде әлеуметтануда үстем болып тұрған статикалық сипаттағы бағыттарға (Толкотт Парсонсқа және басқаларға тән) балама болатын эволюциялық бағытты ғылымға орнықтыру әрекеті іске аспады. Ол сондай-ақ бірнеше оқушының өз көзқарастарын ұстанғаны үшін де ренжиді; сөзі желге ұшқан зерттеуші күйін Лестерде де басынан кешті, оқушылар оны эксцентрлік «өткеннің дауысы» деп санаған (Mennell, 1992:22). Әрдайым шетқақпай көрген ғалым бұл сезімнен тіпті түсінде де арыла алмады. Элиас телефон трубкасындағы «Сіз қаттырақ сөйлей аласыз ба? Мен сізді естіп тұрғаным жоқ» деп қайталай беретін түсіндегі дауыс туралы айтады (Mennell, 1992:23). Бір қызығы, Лестерде қызмет атқарған жылдары Элиастың *бірде бір* кітабы ағылшын тіліне аударылмаған, ал ол кездері ағылшын әлеуметтанушыларының ішінде неміс тілін еркін игергендер өте аз болды.

1950–1960 жылдары Еуропада, әсіресе Голландия мен Германияда Элиастың еңбектері таныла бастады. 1970 жылдары ғалым тек еуропалық ғылыми ортада ғана емес, сондай-ақ қоғамдық ортада мойындалды. Өмірінің соңында бірқатар марапатқа, соның ішінде құрметті доктор дәрежесіне ие болды. Ғалымның құрметіне орай мерейтойлық жинақ және мұрасына арналған *Theory, Culture and Society* журналының арнайы қос шығарылымы жарияланды.

Көпшілік Элиасты әлеуметтанушы ретінде мойындаса да (оларға бұл кітапта орын жайдан-жай бөлінген жоқ), еңбектерін қабылдау кешеуілдеп жатты. Яғни постмодернистік ойлаудың дамуы әлеуметтанушыларды кез келген ұлы нарративке күмән келтіруге мәжбүр етті, ал Элиастың *«Өркениет процесі»* деген негізгі еңбегі – ескі үлгідегі ұлы нарратив (Dennis Smith, 1999). Яғни ол Батыстағы өркениеттің ұзақ мерзімді тарихи дамуымен (көпшілік мойындаған қайталаулар мен ағымдармен бірге) байланысты болды. Постмодернистік ой Элиастың ғылыми мұрасына деген қызығушылықты жоюы мүмкін.

болатын (Elias, [1939] 1994:118). Ал XVI ғасырда оқырмандарға төмендегідей кеңес берілген: «Сондай-ақ сіңбіріп болған соң, қол орамалға кеңсірігіңізден інжу-маржан, лағыл тастар түскендей тесіле қарау жараспайды» (Elias, [1939] 1994:119). Алайда XVIII ғасырдың соңына қарай мұндай ұсақ-түйек заттарды жүріс-тұрыс ережелері туралы кітаптарда жазудан аулақ болды: «Мұрынға байланысты кез келген бейбастақ әрекет ыңғайсыздық туғызады. Саусақпен мұрын шұқу – жиіркенішті, әдепсіздік... Сіңбірер алдында әдептілік пен тазалықтың барлық ережесін сақтауыңыз қажет» (Elias, [1939] 1994:121). Элиас айтпақшы: «Үнсіздіктің жасырын келісімі кеңінен таралуда» ([1939] 1994:121). Бір немесе екі ғасыр бұрын ашық талқыланған нәрсе қазіргі күні байыппен қарастырылады немесе мүлдем айтылмайды. Сіңбіруге және басқа да көптеген әрекеттерге қатысты «ұялшақтықтың шегі» жылжыды. Бұрынғы кезде ұятты болып есептелмеген әрекеттер үшін ұят сезімі күшейді (мысалы, сіңбіру, жел шығару). Адамдар арасында шектеулер орнауда, сондықтан да басқа адамдардың алдында жасауға болатын әрекеттерге қазіргі күні тыйым салынады.

Жыныстық қарым-қатынас. Элиас дәл сол жалпы бағытты жыныстық қарым-қатынастарға да қатысты сипаттайды. Орта ғасырларда көптеген адамдар

үшін еркектер мен әйелдердің түнді бір бөлмеде өткізуі қарапайым нәрсе болды. Жалаңаш ұйықтау ерсі көрінбеді. Алайда уақыт өте келе қарама-қарсы жыныс адамдарымен бір бөлмеде киімсіз отыру ұят нәрсеге айнала бастады. Элиас «мәдениетсіз» сексуалды жүріс-тұрыстың мысалы ретінде орта ғасырларда пайда болған үйлену салттарын келтіреді.

> «Жас жұбайлар бөлмесіндегі рәсімді шафер (күйеу жолдас) басқарады. Тұрмысқа жаңа шыққан қызды қалыңдықтың құрбылары шешіндіреді; ол барлық әшекейлерін шешуі тиіс. Жас жұбайлардың төсегі куәгерлердің көзінше жайылуы керек, сонда некелері заңды күшіне ие болады. Оларды «бірге жатқызады». «Төсек-орын біреу, демек, күйеуі мен әйелі» деген мәтел бар еді. Орта ғасырдың аяғында бұл дәстүрдің өзгергенін жас жұбайларға төсекте киіммен жатуға рұқсат берілгенінен көруге болады... Абсолютті Францияның өзінде күйеу мен қалыңдықты төсекке қонақтары шығарып салып, оларды шешіндірген және түнгі жейделерін берген».
>
> (Elias, [1939] 1994:145–146)

Мәдениеттің дамуына қарай бұл талай өзгеріске ұшырағаны анық. Бүгінде жас жұбайлардың төсегінде болып жатқанның барлығы жасырын, «сахнаның артында» және бақылаушылардың назарынан тыс. Сексуалды өмірлері қоғамдық өмірден тыс шығарылып, отбасы шеңберінде бөлек өтеді.

Элиас *The History of Manners* («Мәнер тарихы») кітабында адамның ойлау, әрекет ету және өзара әрекеттесу тәсілдеріндегі өзгерістерді қарастырады. Ол кейде «тұлға құрылымындағы» өзгерістер жайлы жалпылай айтады. Бірақ Элиас тек тұлғалық тұрғыдағы өзгерістерді ғана суреттемейтіндей көрінді: ол адамдардың іс-әрекеті мен өзара қарым-қатынасындағы өзгерістерді көрсетеді. Жалпы алғанда, *«Мәнер тарихы»* кітабында негізінен микродеңгейдегі аспектілер қарастырылады деп айтуға болады. Алайда екі маңызды фактор осындай түйін жасауға кедергі келтіреді. Біріншіден, *«Мәнер тарихы»* кітабында Элиас ілеспелі макродеңгейлі өзгерістерге (мысалы, сарайдағы) жиі көңіл аударады және «жеке тұлға мен қоғам құрылымдары өзара байланыста үздіксіз дамып отырады» деп тұжырымдайды (Elias, [1968] 1994:188). Екіншіден, *«Мәнер тарихы»* кітабы макродеңгейдегі өзгерістерге аса назар аударатын *Power and Civility* («Билік пен өркениет») кітабымен бірге жүреді деген саналы ойға негізделіп жазылған. Элиас микро- және макродеңгейлердің дихотомиясынан аулақ болуды қаласа да, *The Civilizing Process* («Өркениет процесі») еңбегі екі томнан құралған. Олардың бірі басты назарды микромәселелерге, ал екіншісі макросұрақтарға аударады.

Билік және сыпайылық. Егер өзін-өзі шектеу өркениет процесінің негізі болса, онда Элиас *«Билік пен өркениет»* кітабында өзін-өзі шектеудің өсуіне байланысты әлеуметтік шектеулердегі өзгерістерге мән береді. Элиас кейін өзінің микро-макроайырмашылығынан ашық бас тартуына қарамастан, *«Билік пен өркениет»* еңбегінде талдаудың өзгеше, аса «макроскоптық» деңгейін пайдаландым деп жариялайды:

> *«Ер адамдардың әрекеті мен көптеген жеке жоспарларының нәтижесі болатын базалық тін адамдардың ешқайсысы күтпеген және жасамаған өзгерістерге алып келуі мүмкін. Адамдардың бұл өзара тәуелділігінен*

бірегей тәртіп туындайды, бұл тәртіп оны жасаушы жекелеген адамдардың ақылы мен еркіне қарағанда әлдеқайда күшті және сенімді. Адами өзара байланыс пен импульстердің осы тәртібі, әлеуметтік тәртіп тарихи өзгерістердің бағытын анықтайды, бұл тәртін өркениет процесінің негізінде жатыр».

(Elias, [1939]1982:230)

Дюркеймге жақын мұндай қуатты сөздер «тарихи өзгерістердің бағытын анықтайтын» бірегей және нағыз шындықтың мәнін білдіреді. Элиастың микро- және макродеңгейлердің айырмашылығын жеңу қажеттілігі туралы кейінгі жасалған пайымдауларына қарамастан, *«Билік пен өркениет»* кітабында бұндай позицияға ешқандай дәлел жоқ. Кейде макроқұрылымдардың микродеңгейлі феномендерге қатысты анықтаушы әсері қарастырылады. (Алайда ескерте кету қажет, Элиас оны тек макро-, микроқұбылыстардың өзара байланысы немесе «адамдар арасындағы қарым-қатынастар құрылымындағы ерекше өзгерістер мен тұлға құрылымындағы тиісті өзгерістер» арасындағы өзара байланыс қана қызықтырады деп жиі айтады (Elias, [1939] 1982:230).

Микро- және макродеңгейлерді интеграцияланған түрде қарастырудың қиындығы туралы ойында Элиас *психогенетикалық және әлеуметтік генетикалық* зерттеулерді ажырату фактісін қамтып көрсетеді. Психологиялық зерттеуде негізгі назар индивидуалды психологияға аударылса, әлеуметтік-генетикалық зерттеу «бірыңғай мемлекеттік қоғамның ғана емес, өзара тәуелді қоғамның нақты тобымен қалыптасқан әлеуметтік саланың және оның эволюциясының дәйектілік тәртібінің жалпы құрылымын» жете қамтыған кең ауқымды ұзақ мерзімді перспективаларға ие (Elias, [1939] 1982:287–288).

Өзара тәуелділік тізбектерінің ұзартылуы. Өркениет үдерісінде маңызы зор макроқұрылымдық өзгерістер қандай? Тұтастай алғанда оларды «өзара тәуелділік тізбектерінің ұзартылуы» деп сипаттауға болады:

«Ерте кезеңнен қазіргі уақытқа дейін Батыстың әлеуметтік функциялары бәсекелестіктің қысымымен одан әрі саралана түсті. Ол қаншалықты түрленсе, функциялар саны және индивид өзінің барлық іс-әрекеттерінде (ең қарапайымдардан және кең таралғандардан аса күрделі және стандартты еместерге дейін) үнемі тәуелді болатын адам саны соншалықты өсіп отырады. Адамдар өз жүріс-тұрысын басқалардың мінез-құлқына бейімдеуі тиіс болғандықтан, әрбір индивидуалды іс-әрекет өзінің әлеуметтік функциясын орындау үшін іс-әрекеттер өрмегі қаталырақ және дәлірек ұйымдастырылуы қажет. Индивид аса дифференцияланған, жете ойластырылған және тұрақты түрде өзінің жүріс-тұрысын реттеуге мәжбүр болады... Адам кішкентай кезінен өзінің жүріс-тұрысын, іс-әрекетін үнемі бақылап өссе, ол дағдыға айналады; кейін оған саналы түрде қарсы тұрса да, одан ажырамайды».

(Elias, [1939] 1982:232–233)

Суреттелген процестің нәтижесі – «әлеуметтік әрекет пен өзара тәуелділік тізбектерінің ұзартылуы», бұл, өз кезегінде, «оқиғаларды себеп-салдардың тізбектер тұрғысында байланыстыру әдетін» дамытып, индивидтердің тиісті қажеттіліктерінің эмоциясын тежеп тұруға жағдай жасайды (Elias, [1939] 1982:236).

Әлеуметтік функциялардың дифференциациясының өсуі Элиас үшін өркениеттену үдерісінде шешуші рөл атқарады. Сонымен қатар бұл дифференциация Элиастың «әлеуметтік материяны жаппай қайта ұйымдастыру» деген атауымен маңызды (Elias, [1939] 1982:234). Бұл жерде ол физикалық күш көрсету және салық салу құралдарын монополияландыратын қоғамның аса тұрақты орталық органдарының пайда болу тарихын сипаттайды. Бұл процестегі елеулі маңызды дүние – абсолюттік мәртебесі бар, корольдің, сондай-ақ сарай маңы қоғамының пайда болуы (әсіресе Францияда, соның ішінде XIV Людовик билеген заманда; алайда еуропалық монархиялардың сарайлары бір-бірімен тығыз байланыста болған). Бұнда Элиас атаған «корольдік механизм» әрекет етеді: корольдер қарсыласушы функционалды топтар екі жақты болған кезде (бір уақытта бір-бірі не деген тәуелділік және дұшпандық), ал билік олардың арасында тең бөлінген кезде белгілі бір фигурацияларда пайда болады; осылайша үлкен шиеленістің басталуымен ымыраға келуге кедергі жасайды. Элиастың сөзінше, «әдетте ерекше әлеуметтік құрылым жасақталған кезде билік басына келген айлалы, мықты тұлғаның бағы жанады» (Elias, [1939] 1982:174). Басқаша айтсақ, король тиісті фигурация бар болған кезде пайда болады.

Элиастың пікірінше, корольдік сарай ерекше рөл атқарады, себебі бүкіл қоғамға әсер ететін өзгерістер, ақыр соңында, дәл осы жерде туындайды. Оңай күш көрсету жауынгерге тән, өйткені оның өзара тәуелділік тізбектері айтарлықтай қысқа, оған қарағанда көптеген басқа дворяндармен байланысқан, өзара тәуелділік тізбектері әлдеқайда ұзын дворяндар басқа адмдардың сезім-күйімен барынша есептесуі керек. Зорлық-зомбылық және осы тәрізді іс-әрекеттермен көрінетін эмоцияларға ерік беру оны күрделендіреді. Сонымен қатар дворяндарға шектеу күшейе түсті, бұл корольдің күш көрсету құрылымдарын тым қатаң қолдануына байланысты болды. «Физикалық күш көрсетуді монополияландыру, қару мен қаруланған адамдарды бір адамның билігіне шоғырландыру бейбіт тұрғындарды өздерін еркін ұстап, ерекше мұқият жүруге мәжбүрлейді; басқаша айтсақ, ол адамдарға өзін-өзі басқарудың биігірек немесе төменірек дәрежесін зорлап міндеттейді» (Elias, [1939] 1982:239). Күш көрсету монополиясы корольдің салық салуды бір орталыққа шоғырландыру саясатымен тығыз байланысты, өйткені салықтар күш көрсету мекемелерін басқаруды қаржыландыруға мүмкіндік береді (Elias, [1939] 1982:208). Элиас, шындығында, екі монополияның өзара әрекеттесу жағдайын суреттейді: «Билікке түсетін ақшалай қаражат осылайша оның қарулы күшін қолдап отырады, ол, өз кезегінде, салық салуға монополияны қолдайды» (Elias, [1939] 1982:104). Корольдік қазынаның табысы өскен сайын дворяндық табыс төмендейді, бұл теңсіздік алдағы уақытта король билігінің күшеюіне жағдай жасайды (Elias, [1969] 1983:155).

Дворяндар өркениеттену процесінде шешуші рөл атқарады, өйткені мұндай элиталы топта болып жатқан өзгерістер біртіндеп бүкіл қоғамға тарайды:

> «Нақ осы сарай маңы қоғамында өзін-өзі ұстаудың негізгі модельдері қалыптасады. Олар басқаларымен бірігеді және бұл модельдерге жүгінетін топтардың ұстанған позициясына сәйкес өзгеріп, функциялардың аса кең ауқымда жүзеге асуын мәжбүрлі түрде таратады. Олардың ерекше жағдайлары осы қозғалыстың әсеріне ұшыраған кез келген батыстық топқа қарағанда, сарай маңындағы адамдарды өздеріне тән әлеуметтік мінез-құлықты қалыптастырудың нағыз маманы етін шығарады».
>
> (Elias, [1939] 1982:258)

Батыстағы осындай өзгерістер әлемнің басқа бөліктеріне де тарады.

Король билігі мен сарайының пайда болуы, сонымен бірге жауынгердің сарай маңына тарихи орнығуы (немесе жауынгердің дворянға айналу процесі), Элиастың көзқарасы бойынша, өркениеттену процесіндегі аса маңызды «серпіліс».

«Серпілістер» идеясы – Элиас ұсынған әлеуметтік өзгерістер теориясындағы орталық ұғым: ол өзгерістерді тегіс бір бағытты процесс деп санамайды, бірақ көптеген бастамалары мен шектеулері бар, сондай-ақ ілгерілемелі қозғалыс деп есептейді.

Элиас корольдік сарай[5] феноменіне орасан зор көңіл бөлгенімен, бірінен соң бірі болған шешуші өзгерістердің негізгі себебі сол уақыттағы әлеуметтік фигурацияның түгелдей өзгеруі деп біледі. Яғни әртүрлі топтар арасындағы (мысалы, жауынгерлер мен дворяндар арасындағы) қарым-қатынас өзгерістері, сондай-ақ бұл топтардағы индивидтер арасындағы өзара қатынас өзгерістері шешуші маңызға ие болды. Бұған қоса, фигурация дворяндар мен корольдерге қойылатын шектеулерді тең дәрежеде анықтады: «Ханзадалар мен ақсүйектер тауқыметтен азат адамдар болып көрінуі мүмкін. Мұнда... жоғарғы тапта қандай шектеулер болатыны айқын көрсетілген, оған абсолютті монарх та бағынады» (Elias, [1969] 1983:266).

Король мен оның сарай маңындағы адамдарының үстемдігі мемлекет қалыптасуының алғышарты болды. Басқаша айтқанда, әскери күш пен салыққа жеке (корольдік) монополия бар кезде осы ресурстарға қоғамдық монополия да пайда болады – бұл мемлекет құрудың негізі. Корольдің, кейін қоғамдағы бақылаушы органдар ретінде мемлекеттің өсуі мен адамдарды бақылаушы органдардың қатар дамуының арасында тікелей байланыс бар. Олардың бірігуі индивидтің өз эмоцияларына сүйеніп әрекет жасаудың теңдессіз билігіне алып барады. Бұл уақытқа дейін адамдардың бойында өзін-өзі басқару қабілеті мүлдем жоқ болды деп айтуға болмайды, бірақ ол адам өмірінің көптен-көп аспектілерін қозғап, белгілі бір мақсатқа бағыттайтын тұрақты күшке айналды. Өзара тәуелділіктің әлдеқайда ұзын тізбектеріне ие болып, «индивид өзін бақылауға үйренеді; сонда ол өз қалауының тұтқыны болуды азайтады» деген Элиастың пайымдауы Дюркгеймнің позициясына өте жақын ([1939] 1982:241).

Элиастың аргументтерінің қызықты тұсы – құмарлықты басқару тиімсіз екенін мойындауында. Тіршіліктің қауіптілігі төмендеді, алайда ол алатын лəззатты бəсеңсітті. Адамдар өз эмоцияларын тікелей білдіре алмағандықтан, кітап арқылы немесе оның басқа жолын табуға тырысты. Бұрын сыртқы болып көрінген күрес енді ішкі күрестерге айналды, Фрейдтің тілімен айтатын болсақ, ид және суперэго күрестері түрінде болатын болды (Элиастың адам тұлғасына қатысты көзқарастарына Фрейдтің теориясы үлкен әсерін тигізді). Сөйтіп, зорлықтың азаюына барынша ықпал етін, эмоцияны бақылауды күшейту іштей зерігу мен мазасыздықтың асқынуына алып келді.

Өзара тәуелділік тізбектерінің ұзартылуы аффективті бақылауды күшейтумен ғана емес, сондай-ақ адамдардың бір-біріне және өздеріне қатысты дамып келе жатқан сезімталдыққа қатысты болады. Адамдардың ой-пікірі аса сыпайы ерекшеліктер мен биязылыққа ие болып келе жатыр, соның нәтижесінде адамдар өздерін де, басқаларды да бағалауға және бақылау дағдысына ден қояды. Олар сарай маңы қоғамы пайда болғанға дейін өздерін зорлық-зомбылық пен өлім қаупінен қорғауы қажет болды. Кейінірек мұндай қауін азайып, адамдар тікелей қауіп-қатері аз құбылыстар мен әрекеттерге көбірек ден қоюға мүмкіндік алды. Бұндай нәзік сезімталдық – өркениеттену процесінің шешуші аспектісі және оның алдағы дамуының маңызды факторы.

Агенттік-құрылымдық интеграция

Американдық әлеуметтану теориясындағы микро-макромәселесіне деген әуестіктің өсуі мен еуропалық теорияшылардың агенттік пен құрылым арасындағы қарым-қатынасқа деген қызығушылықтарының өсуі қатар жүрді. Шындығында, бұл ынтызарлықтың артқаны соншалық – Фуллер (Fuller, 1998) оны «есі ауысқандық» деп атады. Маргарет Арчер «құрылым мен агенттік мәселесі заманауи әлеуметтану теориясының негізгі мәселесі ретінде дұрыс қарастырыла бастады» деп есептейді (1988:ix). Осы байланыспен айналысу (сонымен қатар ол көздейтін басқа байланыстар реті) жалпы әлеуметтану теориясының «уытты сынағы» мен «ортақ мәселесі» болды деп тұжырымдайды (Archer, 1988:x). Арчерге қарағанда, Доу өз пікірін одан ертерек аса радикалды түрде білдірген: *«Міне, осы мәселе: адам іс-әрекеті мәселесі төңірегінде әлеуметтануға қатысты талдаудың барлық тарихын жазуға болады»* (1978:379). Бұдан бөлек, Доудың агенттікке қатысты қызығушылығы – әлеуметтік құрылымға деген қызығушылығы, сонымен бірге олардың арасында үнемі шиеленіс болып тұратыны бар.[6]

Үстірт деңгейде микро-макро- және агенттік-құрылымдық интеграцияның мәселелері тектес болып көрінеді, сондай-ақ көбінесе бірыңғай түсіндіріледі. Алайда бұл мәселені талдаудың басқа да жолы бар, онда бұл екі тұжырымдамалық құрылымның арасында елеулі айырмашылықтар айқын көрінеді.

Агенттік әдетте микродеңгейге, жеке адам акторларына,[7] сондай-ақ әрекет етуші (макро) ұжымдық құрылымдарға жатады. Мысалы, Бернс әрекет етуші субъектілер ұғымы «индивидтерді, сонымен бірге ұйымдастырылған топтар, ұйымдар мен мемлекеттерді» қамтиды деп есептейді (Burns, 1986:9). Турен (Touraine, 1977) акторлар ретінде әлеуметтік таптарға назар аударады. Егер осы ұжымдық құрылымдарды әлеуметтік агенттер ретінде түсінумен келісетін болсақ, онда агенттік пен микродеңгейлі құбылыстарды теңестіре алмаймыз. *Құрылымды* әдетте ауқымды әлеуметтік құрылымдарға жатқызсақ та, оның микро-құрылымдарға да тікелей қатысы бар (мысалы, адами өзара қарым-қатынастағы микро-құрылымдар). Гидденстің *жүйе* анықтамасы (өзінің құрылымдық тұжырымына қарағанда «құрылым» терминінің әдеттегі мағынасына жақынырақ) «акторлар немесе ұжым арасындағы қайта жаңғыртылған қарым-қатынастарды» қамтитын құрылымдардың екі типімен де түсіндіріледі (1979:66). Агенттік те, құрылым да – микроға, сондай-ақ макродеңгейлі құбылыстарға ортақ болып табылады.

Микро-макродеңгейлердің айырмашылығына назар аударсақ, микроагенттіктің көптеген теорияшылары саналы, креативті актор түріне айрықша ден қоятыны белгілі, бірақ бұл актор түрі сонымен қатар бихевиоризм, айырбас пен рационалды таңдау теорияларының жақтаушылары қызығушылық танытатын саналы емес «мінез-құлықты» ұстанатын актор санатына жатуы да мүмкін. Осылайша *макро-* термині – ауқымды әлеуметтік құрылымдардың ғана емес, сондай-ақ ұжымдық құрылымдардың да мәдениеті. *Микро-* агенттерге жатуы немесе жатпауы мүмкін, ал *макро-* «құрылымдарға» қатысты болуы немесе болмауы да мүмкін.

«Микро-макро» және «агенттік-құрылымдық» сызбаларын мұқият зерттей келе, олардың арасында елеулі айырмашылық бар екенін байқаймыз.

Агенттік-құрылымдық интеграцияның негізгі мысалдары

Құрылымдау теориясы. Агенттік пен құрылымдық интеграцияның аса әйгілі және айқын мысалдарының бірі – Энтони Гидденстің құрылымдау теориясы (Bryant and Jary, 2011; I.Cohen, 1989, 2005; Craib, 1992; Held and Thompson, 1989). Гидденстің тұжырымдауы бойынша, «әлеуметтік ғылымдар немесе тарих саласындағы кез келген ғылыми-зерттеу әрекет [*агенттіктің* синонимі ретінде жиі қолданылады] пен құрылымды біріктірумен айналысады... Құрылым әрекетті «анықтайды» немесе тұжырымдаудың мағынасы жоқ» (Giddens, 1984:219).

Гидденс марксист болмағанына қарамастан, марксистік теория оның шығармашылығына әсер етті, ал ол өзі *The constitution of Society* («Қоғам конституциясы») атты еңбегін Маркстің негізінен интегративті сипатқа ие пікірлерінің бірі туралы толық пайымдау деп санайды: «Адамдар тарихты өздері жасайды, бірақ өздері қалағандай немесе ойларына келгендей жасамайды; кездейсоқ тап болған, бұрыннан салынған жолмен жасайды» (K. Marx, [1869]1963:15).[8]

Макрстің теориясы – құрылымдау теориясының көптеген қайнар көзінің біреуі ғана. Қалай болғанда да, Гидденс аса маңызды теориялық бағыттарды талдап, сыни түрде қарастырып шықты және олардан бірқатар пайдалы идеяларды алды. Құрылымдау теориясы ерекше эклектикалы; Крейб (Craib, 1992:20–31) Гидденс тұжырымдамасына тән негізгі тоғыз басымдықты белгілейді.

Гидденс индивидтен/агенттен шығатын (мысалы, символикалық интеракционизм) немесе қоғамнан/құрылымнан шығатын (мысалы, құрылымдық функционализм) көптеген теорияларды зерттейді және осы қарама-қарсы баламалардың екеуін де қабылдамайды. Оның пайымдауынша, біз «қайталанатын әлеуметтік тәжірибелерден» бастауымыз керек (Giddens, 1989:252). Ол өз пікірін дәйектеп, былай деп жазады: «Құрылымдау теориясына сәйкес, әлеуметтік ғылымдардағы зерттеудің негізгі саласы – индивидуалды актордың тәжірибесі емес және әлеуметтік тұтастықтың қандай да бір формасының бар болуы емес, бұл – уақыт пен кеңістікте ретке келтірілген әлеуметтік практикалар» (Giddens, 1984:2).

Шын мәнінде, әлеуметтік тәжірибелерді жинақтаған Гидденстің құрылымдау теориясы – агенттік пен құрылым арасындағы өзара байланыс теориясы. Ричард Дж. Бернстайн: «Құрылымдау теориясының ең негізгі өзегі агенттік пен құрылымның қосарлануы мен диалектикалық өзара әрекеттесуін түсіндіруге арналған», – деп санайды (Bernstein, 1989:23). Яғни агенттік пен құрылымды бір-бірінен бөлек қарастыруға болмайды; бұл – бір медальдың екі жағы. Гидденстің тілімен айтсақ, олар қосарлы. Кез келген әлеуметтік іс-әрекет құрылымды қамтиды, ал кез келген құрылым әлеуметтік іс-әрекетке байланысты болады. Агенттік пен құрылым адамның күнделікті іс-әрекетінде немесе тәжірибесінде тығыз байланысқан.

Жоғарыда айтып өткендей, Гидденс үшін аналитикалық бастапқы нүкте адамдар тәжірибесі болып саналады, алайда ол оларды рекурсивті деп түсінуді талап етеді. Басқа сөзбен айтқанда, әрекет «әлеуметтік акторлардан туындамайды, өздерін акторлар деп көрсетуге көмектесетін құралдардың көмегімен қайта құрылып тұрады. Бұл әрекеттерде және агенттер олар арқылы осы іс-әрекеттерді мүмкін ететін жағдайларды жасайды» (Giddens, 1984:2). Іс-әрекеттер сана, шындықтың әлеуметтік құрылуы және әлеуметтік құрылым арқылы да жасалмайды. Шындығында, адамдар өздерін акторлар ретінде көрсетін,

тәжірибеге қатысады және сана да, құрылым да дәл осы тәжірибе арқылы туындайды. Құрылымның рекурсивті сипатын талдай келе, Хелд пен Томпсон: «Құрылым процесс барысында және ол ұйымдастырған оқиғаға тіркеулі тәжірибелердің реттілігімен қайта құралады», – деп (Held and Thompson, 1989:7) жазады. Дәл осыны сана турасында да айтуға болады. Гидденс үшін сана немесе рефлексивтілік қызық. Алайда, оның ойынша, индивидуалды актор өзін рефлексивті түрде жай ғана қабылдамайды, сондай-ақ ол әрекеттер мен құрылымдық шарттардың үзіліссіз ағынын бақылауға қатысады. Бернстайн «агенттік өзі әлеуметтік құрылымдарға рефлексивті және рекурсивті түрде қосылған» деп пайымдайды (Bernstein, 1989:23). Жалпы алғанда, Гидденс диалектикалық процесті қарастырады деп айтуға болады, ал бұл процестің барысында тәжірибе, құрылым және сана туындайды. Гидденс осылайша тарихи, процессуалды және динамикалық тәсілдерді қолданып, агенттік пен құрылым мәселелерін зерттейді.

Әлеуметтік акторлар ғана емес, сондай-ақ оларды зерттейтін әлеуметтанушылар да рефлексивті. Бұл идея Гидденсті оның «қос герменевтика» туралы әйгілі пікірлеріне саяды. Әлеуметтік акторлар да, әлеуметтанушылар да тілді пайдаланады. Акторлар тілді өздерінің әрекеттерін түсіндіру үшін, ал әлеуметтанушылар өз кезегінде тілді әлеуметтік акторлардың әрекеттеріне түсінік беру үшін қолданады. Осылайша, тұрмыстық және ғылыми тіл арасындағы өзара байланысқа көңіл бөлу қажет. Әсіресе әлеуметтанушы ғалымның әлеуметтік әлемді түсінуі оның зерттеп жатқан акторларды түсінуіне әсер ете алады деген фактіні ұғыну керек. Әлеуметтанушылар осындай жолмен өздері зерттейтін әлемді өзгертіп, бұрмаланған нәтижелер мен қорытындыларға келуі мүмкін.

Құрылымдау теориясының элементтері. Гидденстің құрылымдық теориясының кейбір негізгі компоненттерін, өз ойлары мен әрекеттерін, сондай-ақ олардың физикалық және әлеуметтік мән мәтіндерін үнемі бақылайтын агенттері туралы ойларынан бастап талқылап көрейік. Акторлар қауінсіздікке ұмтылғанда өздерінің әлемін онтайландырады. Гидденс оңтайландыруды акторларға қауінсіздік сезімін беріп қана қоймай, әлеуметтік өмірде тиімді әрекет етуге мүмкіндік беретін күнделікті тәжірибені дамыту деп түсіндіреді. Акторлар әрекет етуге деген мотивацияға ие және бұл мотивация оларды әрекет етуге түрткі болатын қажеттіліктер мен қалауларды қамтиды. Рационалдандыру мен рефлексивтілік үнемі іс-әрекетке қатысатындықтан, мотивацияны іс-әрекеттің әлеуеті деп санау дұрысырақ болады. Мотивация әрекеттің жалпы жоспарларын қамтамасыз етеді, алайда, Гидденстің пікірі бойынша, біздің әрекеттеріміздің көпшілігі тікелей мотивацияға ие емес. Мұндай әрекеттің мотивациясы болмаса да және біздің мотивацияларымыз әдетте санасыз сипатқа ие болса да, адамның жүріс-тұрысында елеулі рөл атқарады.

Сондай-ақ сана саласында Гидденс дискурсивтік және практикалық сана арасындағы (өткізгіш) айырмашылықты айқындайды. *Дискурсивтік сана* біздің әрекеттерімізді сөзбен суреттеу қабілетін білдіреді. *Практикалық сана* деп акторлар өз әрекеттерін сөзбен білдіруге қабілетсіз болып, өз-өзінен түсінікті деп қабылдайтын әрекеттерді білдіреді. Сана-сезімнің нақ осы соңғы түрі құрылымдау теориясында ерекше маңызға ие, ол айтылып жатқанға емес, орындалып жатқан әрекетке деген негізгі қызығушылықты көрсетеді.

Бұл бағытта практикалық санаға назар аудара отырып, агенттерден агенттікке, агенттердің шын мәнінде жасайтын әрекеттеріне біртіндеп ауысуды жүзеге асырамыз: «Агенттік адамның қылмыс жасаған оқиғаларына қатысты... Қандай

жағдай болмасын, егер адам араласпаса, ештеңе болмас еді» (Giddens, 1984:9). Осылайша, Гидденс агенттікке көп көңіл бөледі (сыншылар тым көп көңіл бөледі деп сынайды) (Baber, 1991). Ол агенттікті мақсат-ниеттерден ажырату үшін үлкен күш жұмсайды, өйткені іс-әрекеттер, ақыр соңында, бастапқы мақсат-ниеттерден көп жағдайда өзгеше болады; басқаша айтқанда, әдейі жасалған әрекеттер көбінесе алдын ала ойластырылмаған салдарға алып келеді. Әдейі емес салдар ұғымы Гидденстің теориясында үлкен рөл атқарады және агенттікті талдаудан әлеуметтік жүйенің деңгейін қарастыруға көшудің барысында ерекше маңызға ие.

Агенттікке баса назар аудара отырып, Гидденс оған үлкен әлеуетті күш береді. Басқаша айтқанда, Гидденстің агенттері әлеуметтік әлемді өзгерту қабілетіне ие. Бұған қоса, агенттер ұғымының биліксіз мәні жоқ: актор әлеуметтік әлемді өзгерту қабілетін жоғалтса, ол агент болудан қалады. Гидденс, әрине, акторлар тап болатын шектеулер бар екенін мойындайды, алайда бұл дегеніміз – акторларда таңдау жоқ және олар өзгеріс жасай алмайтынын білдірмейді. Гидденс үшін логикалық тұрғыдан билік субъективтіліктің алдында, себебі іс-әрекет билікті немесе жағдайды өзгертуге қабілеттілікті қамтиды. Гидденстің құрылымдау теориясы акторды және әрекетті билікке иелік еткізеді, сондай-ақ бұл тәсілді жоққа шығаратын және оның орнына актордың мақсаттарына (феноменология) немесе сыртқы құрылымға (құрылымдық функционализм) үлкен мән беретін теорияларға қарсы тұрады.

Құрылымдау теориясының тұжырымдамалық мәні құрылым, жүйе және құрылымның қосарлануы деген ұғымдарында жатыр. *Құрылым* «әртүрлі уақыт пен кеңістік аралықтарында осындай әлеуметтік тәжірибелердің болуына және оларға жүйелі сипат беруіне жағдай жасайтын ...құрылымдық қасиеттер *[ережелер мен ресурстардың]* ретінде анықталады» (Giddens, 1984:17). Құрылым ережелер мен ресурстар нәтижесінде жүзеге асады. Құрылымдардың өздері уақыт пен кеңістікте жоқ. Керісінше, әлеуметтік құбылыстардың құрылымдануы мүмкін. Гидденстің пайымдауынша, «құрылым тек әлеуметтік агенттердің әрекеті арқылы және соның барысында ғана көрінеді» (Giddens, 1989:256). Гидденс акторларға қатысты сыртқы және мәжбүрлі бақылаушы ретінде қарастыратын Дюркгеймнің құрылымына ұқсамайтын құрылымның өте ерекше анықтамасын ұсынады. Ол құрылым адами әрекет үшін «сыртқы» және «тысқы» деген ойдан алшақтауға тырысты. «Менің сөз қолданысымда құрылым дегеніміз – әлеуметтік өмірге пішін беретін нәрсе, бірақ пішінді *өзі* бермейді» (Giddens, 1989:256). Хелд пен Томпсон жазғандай, Гидденстің ойынша, құрылым – жиектеме «құрылыстың бөренелері немесе дене қаңқасы іспетті» құрылым емес (Held and Thompson, 1989:4).

Гидденс құрылымның іс-әрекетке қатысты тежеушілік әсерінің мүмкіндігін жоққа шығармайды, бірақ әлеуметтанушылар бұл шектеудің маңызын асыра көрсетеді деп санайды. Олар құрылымның «*әрдайым* шектеулі *және* қолайлы» екенін атап көрсетті (Giddens, 1984:25, 163; italics added). Құрылымдар агенттерге, олар жасауға қабілетсіз болған нәрселерді орындауға мүмкіндік береді. Құрылымдық шектеулерге назар аудармауға тырысса да, Гидденс акторлар уақыт пен кеңістікте созылу кезінде «әлеуметтік жүйелердің құрылымдық қасиеттерін» бақылай алмай қалуы мүмкін екенін мойындайды. Алайда ол веберлік темір тор бейнесінен мұқият қашқақтайды және мұндай бақылау мүмкіндігінен айырылуды шарасыздыққа баламайды.

Әлеуметтануда жалпы жұртқа танылған құрылымның түсінігі гидденстік

әлеуметтік жүйелердің тұжырымдамасына жақын (Thompson, 1989:60). Гидденс *әлеуметтік жүйелерді* ұдайы өндірілетін әлеуметтік тәжірибелер ретінде анықтайды немесе «тұрақты әлеуметтік тәжірибелер ретінде ұйымдастырылған акторлардың немесе ұжымдық құрылымдардың арасындағы қарым-қатынастарды жаңғыртады» (1984:17, 25). Әлеуметтік жүйе идеясы Гидденстің практикаға қатысты алаңдаушылығынан туындайды. Әлеуметтік жүйелер құрылымдарға ие *емес,* бірақ құрылымдық қасиеттерді танытады. Құрылымдар уақыт пен кеңістікте өзінен-өзі өмір сүрмейді, алайда олар әлеуметтік жүйелерде қайта жүзе асырылатын практикалар түрінде көрініп отырады. Кейбір әлеуметтік жүйелер мақсатты бағытталған әрекеттің өнімі болса да, Гидденс осындай жүйелердің адам әрекетінің күтпеген салдары екеніне көп көңіл бөледі. Бұл көрінбейтін салдар іс-әрекеттің белгісіз күйін қалыптастырып, оған қайта оралып отырады. Бұл жағдайлар оларды бағындыру әрекеттерінен бұлтартуы мүмкін, бірақ дегенмен акторлар осы бақылауды жүзеге асыру үшін бар күшін салып бағады.

Сонымен құрылымдар әлеуметтік жүйелерде «иллюстрацияланады». Осыған қоса, олар саналы адам агенттердің мінез-құлықтарын бағдарлайтын «еске түсіру нышандарында» айқын көрінеді (Giddens, 1984:17). Нәтижесінде ережелер мен ресурстар әлеуметтік жүйелердің макродеңгейінде де, сондай-ақ адами сана-сезімнің микродеңгейінде де көрінеді.

Енді *құрылымдау* ұғымын қарастыра аламыз. Бұл ұғым «агенттер мен құрылымдардың жасалуы – құбылыстардың екі тәуелсіз жинағы емес, дуализм, бұл қосарлық... әлеуметтік жүйелердің құрылымдық қасиеттері рекурсивті түрде ұйымдастырған практикалардың құралы да, нәтижесі де», не болмаса «әрекетті жасау сәті күнделікті жүзеге асыру жағдайларындағы әлеуметтік өмірді өндіру сәті» (Giddens, 1984:25,26). Құрылымдау құрылым мен агенттік арасындағы диалектикалық өзара қатынасты талап ететіні анық (Rachlin, 1991). Құрылым мен агенттік қосарлы; бұл екі элементтің ешбірі екіншісінен бөлек жүре алмайды.

Бұрын айтылып кеткендей, *уақыт* пен *кеңістік* – Гидденс теориясындағы өте маңызды айнымалылар. Екеуі де басқа адамдардың уақыт аясында немесе кеңістікте болуына тәуелді. Бастапқы шарт – басқалар бір уақытта және бір жерде болғандағы бетпе-бет өзара әрекеттесу. Бірақ әлеуметтік жүйелер уақыт пен кеңістікте кеңейтіледі, басқалары онда тікелей бола алмауы мүмкін. Уақыт пен кеңістіктегі осындай қашықтық қазіргі замандағы коммуникация және тасымалдаудың жаңа түрлерінің арқасында жүзеге асуда. Грегоридың (Gregory, 1989) пікірінше, Гидденс кеңістікке қарағанда уақытқа көбірек көңіл бөледі. Кеңістіктің маңызын белгілей отырып, Сондерс «әлдебір нәрсе *неге* және *қалай* болатынына кез келген әлеуметтік талдау жасау барысында бұл *қайда* (және қашан) болғанын ескеру қажет болады» деп мәлімдейді (Saunders, 1989:218). Әлеуметтік тәртіп туралы аса маңызды әлеуметтану тұжырымы әлеуметтік жүйелердің уақыт пен кеңістіктегі интеграциялану дәрежесіне тәуелді. Әлеуметтік теориядағы Гидденстің көпшілік мойындаған үлкен жетістіктерінің бірі – уақыт пен кеңістік мәселелерін бірінші кезекке шығару әрекеті.

Біз Гидденстің аса абстрактілі құрылымдау теориясын шындыққа жақындатып, соған негізделген зерттеу бағдарламасын талқылау арқылы бұл бөлімді аяқтаймыз (For an overview of empirical research based on structuration theory, see Bryant and Jary, 2001a). Біріншіден, адамзат қоғамын зерттеудің орнына, құрылымдау теориясы «кеңістік пен уақытқа сәйкес институттардың реттелуіне»

назар аударатын еді (Giddens, 1989:300) (Гидденс институттар деп практикалардың жиынтығын түсінеді және олардың төрт типін белгілейді: символдық тәртіп, саяси институттар, экономикалық институттар және заң). Екіншіден, негізгі қызығушылық уақыт пен кеңістіктегі институттарда болып жатқан өзгерістерге бағытталатын еді. Үшіншіден, зерттеушілер әртүрлі институттардың жетекшілері әлеуметтік үлгілерді қалай күштеп міндеттеп, өзгертетінін түсінуі қажет еді. Төртіншіден, құрылымдау теориясын ұстанушылар өз тұжырымдарының әлеуметтік өмірге әсерін қадағалап, ілтипатпен жауап қатуы керек еді. Қорытындылайтын болсақ, Гидденс «қазіргі заманның қиратушы күшіне» терең қызығушылық танытқанын (Giddens, 1989:301) айтуға болады, құрылымдау теориясының жақтаушысына осындай өткір әлеуметтік мәселемен айналысқан жөн.

Құрылымдау теориясы бұл жерде ұсынылғаннан да ауқымдырақ: Гидденс жай ғана өз теориясындағы біз атап өткен және көптеген басқа да элементтерін кеңінен қарастырады. Ол бірқатар теориялық көзқарастарды талдайды, біріктіреді немесе сыни пікірін білдіреді. Ол соңғы уақытта заманауи әлемге сыни талдау жасау үшін, өзіндік болмыс (1991), махаббат және сырластық (1992), үшінші жолдың саясаты (1998), жаһандану (2000) және соңғы жылдары климат өзгерісі (2009) секілді мәселелерде өз теориясын пайдалануға көп көңіл бөледі (14-тарауды қараңыз). Басқалармен салыстырғанда Гидденс агенттік-құрылымдық интеграцияның бағдарламасын мәлімдеу шеңберінен шығып кетті. Ол оның әртүрлі элементтерін егжей-тегжейлі талдап шықты және аса маңыздысы – өзара қарым-қатынастың сипатына баса көңіл аударды. Гидденстің бағыттарындағы неғұрлым көңілге қонымдысы – оның құрылымдағы негізгі мәселесі интегративті терминдермен анықталады. Агенттер мен құрылымдардың жасалуы бір-бірінен тәуелсіз емес; әлеуметтік жүйелердің қасиеттері бір уақытта акторлардың тәжірибе құралы мен нәтижесі деп қарастырылады және мұндай жүйелі қасиеттер акторлардың тәжірибелерін рекурсивті түрде ұйымдастырады.

Лейдер, Аштон және Санг (Layder and Ashton, Sung, 1991) өздерінің оқудан жұмысқа көшу туралы зерттеулерінде Гидденс ұсынған құрылымдау теориясына эмпирикалық дәлел іздеген.

Олар оның теориялық тәсілін қолдағанымен, қорыта келгендегі тұжырымы құрылым мен агенттік Гидденс ойлағандай байланыспайды деген пікірге саяды: «Біз эмпирикалық құрылым мен іс-әрекет өзара тәуелді (осылайша бір-бірімен терең байланысты), бірақ *ішінара автономды және жіктеуге келетін салалар*» деген қорытындыға келдік (Layder, Ashton and Sung, 1991:461; italics added).

Сын-пікірлер. Ян Крейб (Craib, 1992) Гидденстің құрылымдау теориясына аса жүйелі сын жазды (for a more general critique, see Mestrovic, 1998). Біріншіден, Крейбтің айтуынша, Гидденс негізгі назарын әлеуметтік практикаларға аударғандықтан, оның теорияларына «онтологиялық тереңдік» жетіспейді. Бұл жерде Гидденс өзінің талдауында әлеуметтік өмірдің негізінде жатқан әлеуметтік құрылымдарды қарастырмайды. Екіншіден, оның қабылдаған теориялық синтез әрекеті әлеуметтік өмірдің күрделілігімен әлсіз байланысқан. Бұндай күрделілікті қарастыру үшін бөлек синтездік теория қажет емес – «бізге қажет бірқатар теориялар, өзара үйлеспеуі мүмкін» (Craib, 1992:178). Крейбтің көзқарасы бойынша, әлеуметтік әлем айтарлықтай реттелмеген, оны құрылымдау теориясы секілді жалғыз концептуалды нақты тәсілдің көмегімен ғана дұрыс

талдап шығу мүмкін емес. Гидденстің көзқарасы әлеуметтану теорияларының толық спектрін пайдалану мүмкіндігін шектейді. Гидденс позитивизм секілді метатеориялар мен құрылымдық функционализм теорияларын қабылдамайды, олардың пайдалы идеяларынан бас тартады. Тіпті ол басқа теорияларға сүйенсе де, олардың тек кейбір аспектілерін ғана қолданады, нәтижесінде қажеттінің барлығын толық ала алмайды. Үшіншіден, Гидденс өз пайымдауларының ешқандай тірек нүктелерін тұжырымдамайды, сондықтан да оған заманауи қоғамды сыни талдау үшін қажетті негіз жетіспейді (14-тарауды қараңыз). Ақырында, Гидденс келтірген сында кешенді теориялық түйінді жүйе жоқ, көбінесе арнайы мақсатты сипатқа ие. Төртіншіден, Гидденс ұсынған теория, ақыр соңында, бөлшектелген болып көрінеді. Оның эклектизмі бір-бірімен кейде онша үйлеспейтін әртүрлі теориялық элементтер мен бөліктерін жинақтауға мәжбүрледі. Соңында Гидденстің не туралы айтып тұрғанын нақты түсіну қиын (Mestrovic, 1998:207). Крейб өзінің жасаған талдауында Гидденстің ойында не бар екенін білмейтінін, жай ғана шамалайтынын бірнеше мәрте айтады.

Сын-пікірдің ауқымы мен маңыздылығын ескере отырып, Крейб мынадай сұрақ қояды: олай болса құрылымдау теориясын не үшін қолдану қажет? Ол екі негізгі себепті келтіреді. Біріншіден, Гидденс идеяларының көпшілігі (мысалы, құрылымдарды бір уақытта шектейтін әрі қолдайтын деп түсіну) заманауи әлеуметтанудың ажырамас бөлігіне айналды. Екіншіден, бүгінде әлеуметтік теорияның саласында жұмыс істейтін кез келген адамға Гидденстің шығармашылығын есепке алып, оған қатысты өз позициясын жасау керек болады. Крейб өзінің талдауын Гидденстің шығармашылығына арналған бөстекі мақтаумен аяқтайды: «Менің ойымша, оның шығармашылығынан сүйеніш болатын *бірдеңені* таба алатындай әлеуметтік теорияны елестету өте қиын. *Осы сәтте*, қалай болғанда да, құрылымдау теориясы өзінің негізгі орнын сақтайтын болады» (1992:196, italics added).

Габитус және өріс. Пьер Бурдье (Bourdieu, 1984a:483; Calhoun, 2011) ұсынған теория автордың объективизм мен субъективизмді қасақана қарсы қою деп санайтын немесе, өзі айтқандай, «индивид пен қоғам арасындағы абсурд оппозицияны» еңсерін өту ықыласынан пайда болды (Bourdieu, 1990:31). Бурдье жазғандай, «менің шығармашылығыма бағыт беретін ең негізгі (және, менің ойымша, аса маңыздысы) стимул – объективизм мен субъективизмнің оппозициясын жеңу» (1989:15).

Ол объективистердің қатарына Дюркгеймнің әлеуметтік фактілерді зерттеуін (3-тарауды қараңыз), Соссюрдың, Леви-Стросстың структурализмін және құрылымдық марксистерді (17-тарауды қараңыз) жатқызады. Бұл көзқарастардың сынға ұшырау себебі – объективті құрылымдарға назар аударып, әлеуметтік құрылыс процесін елемеуінде; акторлар осы процесс арқылы құрылымдарды қабылдап, ойластырады және құрастырып, содан кейін осының негізінде әрекет етеді. Объективистер әлеуметтік агенттікті және агентті де ескермейді. Ал Бурдье агентті ұмытпайтын құрылымдық позицияны жақтайды. «Мен Леви-Стросс пен басқа структуралистердің, әсіресе Альтюссерде жоғалып кеткен шынайы өмірлік акторларды қайтаруға ұмтылдым» (Bourdieu, cited in Jenkins, 1992:18).

Бұл мақсат Бурдьені ([1980]1990:42) субъективистік бағытты қолдауға мәжбүр етеді. Оның студенттік шағында бұл бағыт бойынша Сартрдың экзис-

тенциализмі үстемдік еткен болатын. Сондай-ақ Шюцтың феноменологиясы, Блумердің символикалық интеракционизмі және Гарфинкельдің этноәдіснама «ethnomethodology» агенттердің әлеуметтік әлем туралы ойлауына, есеп беруіне немесе бейнелеуіне назар аударып, осы процестердің болып жатқан объективті құрылымдарын елемейтін субъективизмнің мысалдары ретінде қарастырады. Бурдье бұл теориялар агенттікке екнін түсіріп, құрылымды ескермейді деп санайды.

Аталған тәсілдердің біреуін ұстанудың орнына Бурдье объективті құрылымдар мен субъективті құбылыстардың арасындағы диалектикалық өзара байланысты зерттейді:

> «Бір жағынан, объективті құрылымдар... түсініктер үшін негізден және өзара әрекеттесулерді қозғайтын құрылымдық шектеулерден тұрады. Алайда басқа жағынан алсақ, бұндай түсініктерді, әсіресе, күнделікті кететін күшті, осы құрылымдарды өзгертуге немесе сақтап қалуға бағытталған индивидуалды және ұжымдық күштерді түсіндіруді қалаған кезде назарға алу керек».
>
> (Bourdieu, 1989:15)

Объективизм-субъективизм дилеммасынан құтылу мақсатында Бурдье (Bourdieu, 1977:3) тәжірибе (*практика)* ұғымына көңіл аударады. Ол бұл ұғымды құрылым мен агенттік арасындағы диалектикалық өзара байланыстың нәтижесі деп санайды. Тәжірибе объективті түрде анықталмаған, олар жеке қалаудың өнімі де емес (Бурдьенің тәжірибе мәселесіне назар аударуының тағы бір себебі – осындай тәсілді қолдану кезінде объективизм мен субъективизмді байланыстыратын орынсыз интеллектуализмнен құтылуға болады).

Бурдье құрылым мен адамдар әлеуметтік шындықты құрау жолдары арасындағы диалектикаға қатысты қызығушылықты көрсетіп, өзінің жеке тәсілін «конструктивтік структурализм», «құрылымдық конструктивизм» немесе «генетикалық структурализм» деп атайды. Ол генетикалық структурализмді былай анықтайды:

> «Әртүрлі өрістердің объективті құрылымдарын талдау – белгілі бір дәрежеде әлеуметтік құрылымдар бірігуінің өнімі болатын менталды құрылымдардан, сонымен қатар биологиялық индивидтердегі генезистік талдаудан, сондай-ақ әлеуметтік құрылымдар генезисін талдаудан да ажырағысыз болады: әлеуметтік кеңістік пен оны алып тұрған топ – тарихи күрестің өнімі (бұл күресте агенттер олардың әлеуметтік кеңістікте алып тұрған орындарына сәйкес қатысып отырады, олар осы кеңістікті түсінуге мүмкіндік беретін менталды құрылымдар)».
>
> (Bourdieu, 1990:14)

Бурдье аздап болса да құрылымдық тәсілге қосылады, бірақ оның позициясы Соссюр мен Леви-Стросстың структурализмінен (құрылымдық марксистерден де) ерекшеленеді. Олар тіл мен мәдениеттегі құрылымдарға акцент қойған болса, Бурдье құрылымдар әлеуметтік әлемнің өзінде де бар деп пайымдайды. Бурдье «объективті құрылымдар өздерінің практикаларын немесе өздерінің түсініктерін бағыттап, тежеуге қабілетті агенттердің саналары мен еріктерінен

тәуелсіз» деп санайды (Bourdieu, 1989:14). Сол арада ол қабылдау, ойлау және іс-әрекет сызбаларының генезисін, сондай-ақ әлеуметтік құрылым сызбаларының генезисін қарастыруға мүмкіндік беретін конструктивтік позицияны да қабылдайды.

Бурдье структурализм мен конструктивизмді біріктіруге тырысты және бұл аздап болса да орындалды, бірақ оның структуралистік бағыттағы жұмысында бұрмалану байқалады. Ол нақ осы себептен (Фуко және басқалармен бірге, 17-тарауды қараңыз) постструктуралист болып есептеледі. Оның шығармашылығында конструктивизмге қарағанда структурализм көбірек. Көптеген басқа теориялық шылардың (мысалы, феноменологтерге, символикалық интеракционистерге) бағыттарына қарағанда Бурдьенің конструктивизмі субъективтілік пен ниеттестікті елемейді. Ол, шынымен де, адамдардың әлеуметтік кеңістіктегі өз орындарының негізінде әлеуметтік әлемді қабылдау мен құрастыру мәселесін өзінің әлеуметтануына қосу маңызды деп санайды. Алайда әлеуметтік әлемді қабылдау мен құрастыру құрылымдармен бір уақытта ынталандырылып та және тоқтатылып та тұрады. Бұл Бурдьенің өз теориялық тәсіліне қатысты берген анықтамаларының бірінде жақсы көрінеді: «Әртүрлі өрістердің объективті құрылымдарын талдау... – белгілі бір дәрежеде әлеуметтік құрылымдар бірігуінің өнімі болатын менталды құрылымдардан, сонымен қатар биологиялық индивидтердегі генезистік талдаудан ажырағысыз болады. Сондай-ақ әлеуметтік құрылымдар генезисін талдаудан да ажырағысыз болады» (Bourdieu, 1990:14). Оны қызықтыратын сұрақты «әлеуметтік құрылымдар мен менталды құрылымдардың арасындағы» өзара байланыс деп сипаттауға болады (Bourdieu, 1984a:471).

Микроәлеуметтанудың кейбір өкілдеріне Бурдье ұсынған тәсіл қолайсыз, салыстырмалы түрде аса адекватты структурализмнен ауқымдырақ көрінді. Ваканның айтуы бойынша, «талдаудың екі тұсы да тең дәрежеде қажет болғанына қарамастан, олар тең құқылы емес: субъективистік түсінуге қарағанда объективистік жарылысқа эпистемологиялық басымдық беріледі» (Wacquant, 1992:11). Дженкинстің тұжырымдамасына сәйкес, «ол [Бурдье] басқалардың шығармашылығын мойындамай, жоққа шығарған көптеген ғалымдар секілді өмірге деген объективтік көзқарастың ұстанушысы» (Jenkins, 1992:91). Немесе, керісінше, «ақырында, Бурдьенің шығармашылығындағы аса маңызды кемшілік – субъективтілікті қарастыруға қатысты қабілетсіздігі» (Jenkins, 1992:97).

Шындығында, Бурдьенің әріптестері Люк Болтански мен Лоран Тевено оның жұмысындағы құрылымдық бейімді түзеу үшін «француздық прагматизмді» құрастырды (Boltanski and Thevenot, [1991], 2006).[9]

Дегенмен Бурдьенің теориясында «реттелуге келетін импровизацияны кездейсоқ құрастыруға» қабілетті динамикалық актор бар (1977:79). Бурдье еңбегінің негізі мен оның субъективизм мен объективизмді еңсеру әрекеттері оның габитус пен өріс тұжырымдамаларында (Aldridge, 1998), сондай-ақ олардың бір-біріне қатысты диалектикалық қатынасында жатыр (Swartz, 1997). Габитус актор лардың ақыл-ойында болса, өрістер олардың ойларынан тыс болады. Біз бұл екеуін осыдан былай жекелей қарастыратын боламыз.

Габитус. Біз Бурдьенің теориясында аса танымал болған ұғымнан, яғни габитустан бастаймыз (Jenkins, 2005b).[10] *Габитус* дегеніміз – адамдардың әлеуметтік өмірде әрекет етуіне мүмкіндік беретін «менталды немесе когнитивті құрылымдар». Адамдар әлеуметтік өмірді қабылдап, түсініп және бағалауға жағдай жа-

сайтын бірқатар интериоризацияланған сызбаларға ие. Нақ осындай сызбалар арқылы адамдар бір уақытта өздерінің тәжірибесін жасайды және оларды қабылдап, бағалайды. Диалектикалық тұрғыдан алсақ, габитус дегеніміз – әлеуметтік өмірдегі «құрылымдар интериоризациясының өнімі» (Bourdieu, 1989:18). Шын мәнінде, габитусты «интернализацияланған «дербестендірілген» әлеуметтік құрылымдар» деп есептеуге болады (Bourdieu, 1984a:468). Олар «жалпы мағына» сияқты (Holton, 2000). Жастар, гендерлік топтар және әлеуметтік таптар секілді таптық құрылымдағы объективті айырмашылықтарды көрсетеді. Габитус әлеуметтік өмірде көп жыл бойы позиция иемденудің нәтижесінде алынады. Яғни габитус субъектінің бұл өмірдегі позициясының сипатына қарай өзгешеленеді; әрбір адам бірдей габитусқа ие бола бермейді. Алайда әлеуметтік өмірде ұқсас орындарға ие адамдардың габитустары ұқсас келеді (Айта кету қажет, Бурдье өзінің шығармашылығында «агенттің практикасын, оның өнертапқыштығын және импровизациялау қабілетін қайта қарастыруға енгізу ықыласын» басшылыққа алдым дейді [Bourdieu, 1990:13]). Бұл мағынада габитус ұжымдық құбылыс та бола алады. Ол адамдарға әлеуметтік әлемді ұғынуға мүмкіндік береді, алайда көп габитустардың бар болуы әлеуметтік әлем мен оның құрылымдары әртүрлі акторларға бірдей ықпал жасамайтынын білдіреді.

Әрбір нақты уақытта болатын габитус ұжымдық тарих барысында пайда болады: «Тарихтың өнімі, яғни габитус индивидуалды және ұжымдық практикаларды тудырады және, сәйкесінше, тарихтан туындаған сызбаларға сәйкес тарихтың өзін де жасайды» (Bourdieu, 1977:82). Әр индивидте байқалатын габитус – индивидуалды тарих барысында алынып, габитус орын алатын әлеуметтік тарихтағы бөлек бір мезеттің функциясы. Ол беріктік пен жылжымалы қасиетке ие – ол бір өрістен басқасына қарай жылжи алады. Бірақ адамдар лайықсыз габитусқа да ие болуы мүмкін, сондай-ақ олар Бурдье айтпақшы, *гистерезистен* зардап шегулері де ықтимал. Осындай кешігу эффектісінің жақсы мысалы ретінде заманауи капитализмге дейінгі қоғамдағы аграрлы тіршіліктен ажырап, Уолл-Стритке жұмысқа жіберілген адамды келтірсек болады. Капитализмге дейінгі қоғамнан алынған габитус оған Уолл-Стритте қанағаттанарлық дәрежеде өмір сүруге жағдай жасамас еді.

Габитус әлеуметтік өмірді тудырады және сол арада өзі де әлеуметтік өмір арқылы пайда болады. Бір жағынан, габитус «құрылымдаушы құрылым», яғни әлеуметтік өмірді құрылымдайтын құрылым. Басқа терминдерде Бурдье габитусты *«сырттың интернализациясы мен іштің экстернализациясы»* деп сипаттайды (1977:72). Сөйтін, габитус ұғымы Бурдьеге объективизм мен субъективизм арасында таңдау жасаудан құтылуға, «агенттен бас тартпай, субъект философиясынан құтылуға... сондай-ақ, құрылымның агентке әсерін назарға ала отырып, құрылым философиясынан құтылуға» мүмкіндік береді (Bourdieu and Wacquant, 1992:121–122).

Нақ осы практика габитус пен әлеуметтік әлемнің арасындағы жанама буын болып қызмет етеді. Бір жағынан, дәл практика арқылы габитус жасалады; басқа жағынан, практика нәтижесінде әлеуметтік әлем туындайды. Бурдье габитусты «тәжірибемен құрылған және үнемі тәжірибелік функцияларға негізделген, құрылымдалған және құрылымдайтын диспозициялардың жүйесі» ретінде анықтаған кезде практиканың жанама функциясы туралы айтады (cited in Wacquant, 1989:42; see also Bourdieu, 1977:72). Практика габитусты қалыптастырса, габитус, өз кезегінде, практиканы жүргізуге және сәйкестендіруге қызмет етеді:

ПЬЕР БУРДЬЕ
БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ

Ulf Andersen / Hulton Archive / Getty Images

1930 жылы Францияның оңтүстік-шығыс өңіріндегі шағын ауылдық жерде дүниеге келген. Бурдье орташа дәулетті отбасында ер жетті (оның әкесі мемлекеттік қызметкер болды) (Jenkins, 2005a, Monnier, 2007). Ол 1950 жылдардың басында Париждегі беделді колледж – Жоғарғы педогогикалық мектепте (Ecole Normale Superieure) оқып, сол жерден диплом алды. Алайда Бурдье диссертация жазудан бас тартты. Бір жағынан, ол осы әрекетімен оқу орнында қалыптасқан авторитарлы тәртіп пен сабақ беру әдісіне наразылық білдірді. Мектепте қабылданған қатаң коммунистік, әсіресе сталиндік бағытты қабылдамады және бұндай көзқарастарға қарсы болды.

Бурдье шет аймақтағы мектепте аз уақыт сабақ берді, бірақ 1956 жылы азаматтық борышын өтеуге шақырып, екі жыл бойы Алжирде француз әскерінің сапында болды, кейін сол жерде тағы екі жылын өткізді. Бурдье өзінің Алжирдегі өмірі туралы кітап жазды. 1960 жылы Францияға оралып, бір жыл бойы Париж университетінде ассистент болып жұмыс істеді. Ол Коллеж де Франс оқу орнында антрополог Леви-Стросстың дәрістеріне қатысты, сонымен бірге әлеуметтанушы Раймон Аронның ассистенті болып қызмет етті. Бурдье үш жылға Лилль университетіне ауысты, бірақ кейін 1964 жылы Жоғарғы тәжірибелік зерттеу мектебіне (*L'Ecole Practique des Hautes Etudes)* зерттеуші-директор лауазымын алу үшін қайтып келді.

Келесі жылдары Бурдье париждік, француздық және әлемдік зиялы ортада беделді тұлғаға айналды. Оның шығармашылығы әртүрлі салалардың бірқатарына, соның ішінде білім беру, антропология және әлеуметтануға әсер етті. Ол 1960 жылдары өз идеяластарын жинап, сол сәттен бастап ізбасарларымен қызметтес болды, сондай-ақ жеке ғылыми табыстарға жетті. 1968 жылы Еуропалық Әлеуметтану орталығы құрылып *(Centre de Sociologie Européenne),* Бурдье өмірінің соңына дейін осы орталықтың жетекшісі болды. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* («Әлеуметтік ғылымдағы ғалымдар еңбегі») атты бірегей журналдың жарық көруі осы орталықпен байланысты болды. Осы журнал Бурдье мен оның пікірін жақтаушылардың маңызды мінберіне айналған.

1981 жылы Раймон Аронның қызметтен кетіп, Коллеж де Франстағы әлеуметтану кафедрасы меңгерушісінің орны босады. Көптеген жетекші француз әлеуметтанушылары (мысалы, Раймон Будон және Ален Турен) осы орынға талаптанды. Алайда кафедраны Бурдьеге берді (Jenkins, 1992). Осы уақыттан бастап Бурдье бұрынғыдан әлдеқайда жемісті қызмет етті, ал оның абырой-атағы өсе берді (for more on Bourdieu, see Swartz, 1997:15–51).

Бурдьенің шығармашылығындағы қызықты аспект – оның көзқарасының үзіліссіз, басқалармен пікірталас барысында кейде жария, кейде жасырын қалыптасуы. Мысалы, оның ерте кезеңдегі ойына студент кезінде екі көрнекті ғалым – Жан-Поль Сартр және Клод Леви-Стросспен әңгімелесуі әсер етті. Бурдье Сартрдың экзистенциализмінен «акторлар әлеуметтік өмірді жасаушы» деген айқын түсінігін алып пайдаланды. Алайда Бурдье Сартр акторларға тым үлкен мүмкіндік беріп, олар тап болған құрылымдық шектеулерді ескермей, тым алыс кетті деп санады. Құрылымға қызыққан Бурдье ұлы структуралист Леви-Стросстың шығармашылығына сүйенді. Басында Бурдье бұл бағдарға қатты қызықты. Шындығында, ол біраз уақыт бойы өзін «бақытқа бөленген структуралист» деп атады (cited in Jenkins, 1992:17). Сонымен бірге оның ертеректе

жасалған зерттеулерінің кейбірі Бурдьенің төмендегідей түйін жасауына алып келді: структурализм – басқа бағытта болса да, экзистенциализм секілді шектеулі әдіс. Ол өздерін бейсаналы, құрылымдармен бақыланады деп есептейтін адамдарды бақылауға құқылы деп санайтын структуралистердің позицияларына наразылық білдірді. Бурдье тек құрылымдық шектеулерге ғана тоқталатын ғылыми салаға деген ықыласын жоғалтты. Ол мынадай пікірі білдіреді:

> «Барлық мақсаты өзі бақылайтын индивидтерді белсенді ететін механизмдерді айқындау ғана болса, ол адамдарға, тіпті жасанды қуыршақ секілді ережесі белгісіз ойындарды ойнайтындарға да қатысы бар екенін ұмытса, адамдарға өздерінің міндетті әрекеттерінің мән-мағынасын көрсетіп бере алмаса, әлеуметтанудың ешбір құндылығы болмас еді».
>
> (Bourdieu, cited in Robbins, 1991:37).

Бурдье өзінің негізгі мақсаттарының бірін структурализмнің шектен шығуына жауап ретінде анықтады: «Мен Леви-Стросс пен басқа структуралистердің оларды құрылымдардың эпифеномендері деп қарастыру себебінен жоғалып кеткен шынайы акторларды қайтаруға ұмтылдым» (cited in Jenkins, 1992:17–18). Басқаша айтқанда, Бурдье тым болмағанда Сартрдың экзистенциализмінің бөлігін Леви-Стросстың структурализмімен біріктіргісі келді.

Бурдьенің көзқарасы марксистік теория мен марксистердің ықпалымен қалыптасты. Бурдье студент бола тұра, марксизмнің кейбір шектен шығуына қарсы шыққан, ал кейінірек құрылымдық марксизмнің идеяларын жоққа шығарды. Бурдьені марксист деп санауға болмаса да, оның шығармашылығында марксистік теориядан алынған идеялардың бар екені анық. Әсіресе оның тәжірибеге (praxis) басымдық беруі және өзінің әлеуметтануында теория мен (зерттеушілік) тәжірибені біріктіруді қалауы айрықша байқалады (Бурдье экзистенциализм немесе структурализмнің орнына «праксеологиямен/praxeology» айналысады деп айтуға болады). Оның шығармашылығында, сондай-ақ азаттық бағыты байқалады, оған қатысты адамдарды саяси және таптық үстемдіктен босатуға деген ұмтылысын айтуға болады. Алайда Сартр мен Леви-Стросстың жағдайында болғандай, Бурдье Маркс пен марксистерді шығу нүктесі ретінде пайдаланып, өзінің көзқарасын қалыптастырды деу дұрыс.

Бурдьенің шығармашылығында басқа да теориялардың, әсіресе Вебер мен француз әлеуметтануының жетекші теориясы Эмиль Дюркгеймнің ықпалы байқалады. Бірақ Бурдье өзін Маркс, Вебер, Дюркгейм немесе басқа біреудің жолын қуушы деп атауға қарсы. Ол осындай теңеулерді оның шығармашылығын шектеуші, тым қарапайым етіп көрсетіп, қорлаушы деп есептейді. Кей жағдайларда Бурдье өзінің идеяларын сыни диалог ретінде жазған, ол дағды студент кезінде басталып, өмір бойы жалғасты: «Мен әлеуметтану мен антропологияда жасағанымның барлығын – маған үйреткенге қарсылық ретінде және маған үйреткеннің арқасында жасадым» (Bourdieu, in: Bourdieu and Wacquant, 1992:204). Бурдье 2002 жылдың 3 қаңтарында 71 жасында қайтыс болды.

Габитус ойлау мен іс-әрекет таңдауын шектейтін ішкі құрылым болғанмен, ол соңғыларын *анықтамайды* (Myles, 1999). Бұндай детерминизмнің жоқ болуы – Бурдьенің позициясын дәстүрлі структуралистердің тәсілдерінен ерекшелендіретін негізгі өзгешеліктерінің бірі. Габитус адамдарға жай ғана нені ойлап, қандай әрекеттер таңдау керек екенін «ұсынады». Адамдар саналы түрде таңдаудың бар мүмкіндіктерін таразылайды, дегенмен мұндай шешім қабылдау процесі габитус әрекетін көрсетеді. Ол адамдарға балама нұсқаны таңдау қағидаларын және әлеуметтік өмірде стратегияларды қолдану қағидаларын табыстайды. Бурдье мен Вакан осыны ерекше айтып кеткен болатын: «Адамдар – ақымақ емес». Алайда адамдардың барлығы толық рационалды шешім қабылдамайды (Бурдье рационалды таңдау теориясы-

на немқұрайлы қарайды); олар «ақылмен» әрекет етеді, практикалық мәнге ие. Адамдардың іс-әрекеттерінде логика бар – бұл «тәжірибе логикасы» (Bourdieu, [1980] 1990).

Роббинс атап өткендей, практикалық логика – «саяси», яғни ол бір уақытта көптеген бір мағыналы емес және логикалық тұрғыда (формалды логика бойынша) қарама-қайшы мағыналарды немесе тезистерді біріктіре алады, себебі іс-әрекетінің негізгі контексі – практикалық контекст» (1991:112). Бұл пікір тәжірибелік логика мен рационалдықтың (формалды логика) арасындағы айырмашылықты белгілейтіні үшін ғана маңызды емес, сондай-ақ Бурдьенің «реляционизмі» туралы еске салады. Соңғысы бұл контексте үлкен маңызға ие, өйткені габитустың өзгермес, бекітілген құрылым емес екенін түсінуге көмектеседі: оны қарама-қарсы жағдайларға тап болып, жан дүниесінде әрдайым өзгеріс болатын индивидтер бейімдеп тұрады.

Габитус «сана-сезім мен тіл деңгейінен төмен, интроспективті зерттеу мен ерікті бақылауға қолжетімді аймақтан тыс» қызмет етеді (Bourdieu, 1984a:466). Біз габитус пен оның әсерін ұғынбасақ та, ол біздің ең тәжірибелі қылықтарымызда, мысалы, біздің тамақ ішуімізде, жүруімізде, сөйлеуіміз бен тіпті сіңбіруімізде көрінеді. Габитус құрылым секілді әрекет етеді, бірақ адамдардан оған немесе оларға сыртқы құрылымдарға тек механикалық түрде жауап береді деп айтуға болмайды. Осылайша, Бурдье тиімді тәсілінің арқасында әдісінде болжауға келмейтін жаңалық пен жаппай детерминизмнің шырмауынан құтылып шықты.

Өріс. Енді «өріс» ұғымын қарастырайық, Бурдье оны құрылымнан гөрі көбінесе реляциялық түрде түсінеді. *Өріс* дегеніміз – объективті позициялар арасындағы қарым-қатынастар желісі (Bourdieu and Wacquant, 1992:97). Олар индивидуалды сана мен еріктен тәуелсіз. Бұл өзара әрекеттесулер немесе индивидтердің тұлғааралық байланыстары *емес*. Позицияларды агенттер де, сондай-ақ институттар да ала алады. Қалай болғанда да, оларды өріс құрылымы байланыстырып отырады. Әлеуметтік әлемде әрбірі өзінің жеке ерекше логикасына ие және акторлардың бойында белгілі бір өрісте маңыздылығы бар нәрсеге қатысты пікірді қалыптастыратын бірқатар жартылай автономды өрістер бар (for example, artistic [Bourdieu and Darbel, [1969] 1990; Fowler, 1997], religious, higher education).

Бурдье өріс күрес алаңы деп есептейді: «Өріс – шайқастардың ортасы» (Bourdieu and Wacquant, 1992:101). Өрістің құрылымы бір уақытта «позиция алып отырғандар индивидуалды немесе ұжымдық түрде өзінің орнын сақтап қалуға немесе жақсартуға және олардың өздеріне аса қолайлы иерархия қағидасын зорлап міндеттеуге мүмкіндік беретін стратегияларды қолдайды әрі бағыттайды» (Bourdieu, cited in Wacquant, 1989:40). Өріс капиталдың әркелкі түрлері (экономикалық, мәдени, әлеуметтік, символдық) кеңінен пайдаланылатын өзінше бәсекелестер нарығы болып саналады. Дегенмен билік өрісі (саясат) ең үлкен маңызға ие; саяси өріс шеңберіндегі билік қатынастары иерархиясы барлық басқа өрістерді құрылымдайды.

Кез келген өрісті талдау үшін Бурдье үш сатылы процесті ұсынады. Алғашқы сатысы билік өрісінің бастапқы маңызын көрсетіп, белгілі бір өрістің саяси өріспен қарым-қатынастарын бақылауды мақсат етеді. Екінші сатыда осы өрістің шеңберінде позициялар арасындағы қарым-қатынастардың

объективті құрылымының жоспары құрастырылады. Және, ақырында, аналитик өріс ішіндегі әртүрлі позициялардағы агенттер габитусының сипатын анықтап көруі қажет.

Өрістегі әртүрлі агенттердің позициялары олардың иелігіндегі капиталдың саны мен салыстырмалы салмағымен анықталады (Anheier, Gerhards, and Romo, 1995). Бурдье тіпті өрісті сипаттау үшін әскери ұғымдағы бейнелерді қолданды: ол оны «майдан шебінде қорғайтын және жаулап алатын қамалдардың, стратегиялық бекіністердің» алаңы деп атайды (1984a:244). Дәл осы капитал өзінің жеке тағдырын басқалардың тағдырына қатысты бақылауды қамтамасыз етеді (on the negative aspects of capital, see Portes and Landolt, 1996). Бурдье әдетте (мемлекеттің пайда болуына қатысты капитал типтерінің сәл өзгешелеу анықтамасын талқылау үшін (Bourdieu, 1994) капиталдың төрт түрін қарастырады. Әрине, бұл ұғым экономикалық саладан алынған (Guillory, 2000:32) және де *экономикалық капиталдың* мәні айқын болып тұр. *Мәдени капитал* «қоғамдағы мәдени иерархия шыңында институтталған (мысалы, университет арқылы) мәдени формалармен таныс болу және тиімді пайдалануды» қамтиды (DiMaggio, 2005:167). *Әлеуметтік капитал* адамдардың арасындағы бағалы әлеуметтік қарым-қатынастардан тұрады. *Символдық капитал* адамның беделі мен абырой-мәртебесінен шығады.

Аталған өріс шеңберінде белгілі бір позицияларға ие агенттер әртүрлі *стратегияларды* қолданады. Бұл идея Бурдьенің актерлары, тым болмағанда, біраз еркіндікке ие екенін тағы көрсетеді: «Габитус агенттер тарапынан болатын *стратегиялық* есептеу мүмкіндігін теріске шығармайды» (Bourdieu, 1993:5, italics added). Бірақ стратегиялар «мақсатқа нысаналы және жоспарлы түрде қол жеткізуді емес... олар саналы ережелерге бағынбаса да немесе стратег бекіткен мақсатқа ұмтылмаса да, тәртіпке бағынатын, әлеуметтік түсінікті үлгілерге бағдарланған «әрекет сызықтарының» белсенді түрде күшейтілуін білдіреді (Wacquant, 1992:25). Осы стратегиялар арқылы «позиция алып отырғандар индивидуалды немесе ұжымдық түрде өзінің орнын сақтап қалуға немесе жақсартуға және олардың өздеріне аса қолайлы иерархия қағидасын зорлап міндеттеуге мүмкіндік беретін стратегияларды қолдайды әрі сол бойынша жұмыс істейді. Агенттердің стратегиялары олардың өрістегі позицияларына бағынышты болады» (Bourdieu and Wacquant, 1992:101).

Бурдье мемлекетті өзі *символдық зорлық-зомбылық деп* атаған монополияға қарсы күрес орны дейді. Бұл зорлықтың «жұмсақ» формасы – «әлеуметтік агентке жасалатын зорлық-зомбылық» (Bourdieu and Wacquant, 1992:167). Символдық зорлық-зомбылық жанама түрде, көбінесе әлеуметтанушылар мәдениет механизмдерінің көмегімен зерттейтін әлеуметтік бақылаудың әлдеқайда тікелей формаларына қарсы тұрады. Адамдарға символдық зорлық-зомбылық жасауға мүмкіндік беретін негізгі институт – білім беру жүйесі (Bourdieu and Passeron, [1970] 1990; оны әйелдердің жағдайына қатысты қолдануы үшін Krais, 1993). Биліктегілер тілді, мағына мен символдық жүйені халықтың басқа бөлігіне таңады. Бұл билік басындағылардың жағдайын тұрақтандырып, қоғамның қалған бөлігінен олардың әрекеттерін бүркемелейді және өздерінің үстемдігін заңды деп тануға итермелейді

(Swartz, 1997:89). Жалпы тұрғыда Бурдье (Bourdieu, 1996) «билік пен таптық қарым-қатынас идеологиясы білім беру жүйесіне тереңінен енген» деп санайды. Бурдьенің символдық зорлық-зомбылыққа қатысты көзқарастарында оның шығармашылығының саяси аспектісі айқын көрінеді. Бурдьені адамдарды осы зорлық-зомбылықтан және, жалпы алғанда, таптық, саяси үстемдіктен азат ету қызықтырды (Postone, LiPuma and Calhoun, 1993:6). Бұл ретте Бурдье – аңғал утопист емес. Оның позициясын «саналы утопист» деп сипаттаған дұрыс (Bourdieu and Wacquant, 1992:197).

Габитус *пен* өрістің маңыздылығын ескере отырып, Бурдье әдістемелік индивидуалистер мен әдістемелік холистер арасындағы бөлінуді жоққа шығарады және «әдістемелік реляционизм» деп аталған позицияны ұстанады (Ritzer and Gindoff, 1992). Басқаша айтқанда, Бурдье үшін негізгі қызықты пән – бұл габитус пен өріс арасындағы *қарым-қатынастар*. Ол бұл өзара байланыстың екі негізгі көрінісін табады. Бір жағынан, өріс габитустың алғышарттарын жасайды; есесіне габитус өрісті маңызды, құнды әрі қуатты мән-мағынамен толтырып *құрастырады*.

Габитус қолданысы және өріс. Бурдье абстрактілі теориялық жүйені жай ғана құрастыруға тырыспады. Сондай-ақ ол оны эмпирикалық мәселелермен байланыстырады және осылайша таза интеллектуализмнің тұзағынан құтылды. Біз Бурдьенің теориялық бағытын оның қоғамдағы әртүрлі топтардың эстетикалық қалауын қарастыратын *Distinction* (1984a) эмпирикалық зерттеуінің мысалында көрсетеміз (for another application, see Homo Academicus [Bourdieu, 1984b]).

Айырмашылық. Бурдье аталған жұмыста мәдениет ғылыми-зерттеудің айтарлықтай заңды объектісі бола алатынын дәлелдегісі келеді.[11] Ол «жоғары мәдениет» мағынасындағы мәдениетті (мысалы, классикалық музыканы ұнату) жоғарғы, төменгі секілді барлық формаларды ескеретін мәдениеттің антропологиялық түсінігімен біріктіруге тырысады. Соның ішінде Бурдье өзінің жұмысында таңдаулы заттарды қалау мен тағамдағы негізгі қалауды байланыстырады.

Құрылымдық инварианттардан, әсіресе өріс пен габитустың инварианттарынан қоғамдағы әртүрлі топтардың мәдени қалаулары (әсіресе таптар мен олардың бөлек секторларының) келісілген жүйелерді құрайды. Бурдьені эстетикалық «талғамдардағы» алуантүрлілік, эстетикалық рақаттың әртүрлі мәдени объектілерінің арасын ажырата алуға және оларды әрқалай бағалауға деген жүре пайда болған бейімдік қызықтырады. Бұдан бөлек, талғам – практика, ал ол өз кезегінде индивидтің өзінің, сондай-ақ басқа адамдардың әлеуметтік тәртіптегі орнын сезінуіне көмектеседі. Талғам ұқсас қалаулары бар адамдарды біріктіруге және талғамы басқа жандарды ажыратуға қызмет етеді. Адамдар талғамды тәжірибелік түрде қолданудың көмегімен объектілерді саралайды және осының барысында өздерін де жіктейді. Біз адамдарды талғамына қарай белгілі бір категорияға жатқыза аламыз, мысалы, олардың әртүрлі музыканы немесе кинофильмдерді қалауына қатысты. Басқалар секілді бұл тәжірибелерді өзара қарым-қатынастар контексінде, яғни тұтастық ішінде қарастыру қажет. Сөйтіп, өнер немесе кинематография

саласында оқшауланған болып көрінетін талғам мен тағам, спорт немесе шаш үлгілеріндегі қалаулармен байланысты.

Бурдье өзінің талғамдық қалауларына жүргізген зерттеуінде өзара байланысқан екі өрістерді қарастырады: таптық қатынастарды (әсіресе үстем таптың бөлек топтарының шеңберінде) және мәдени қатынастарды (for a critique of this distinction, see Erickson, 1996). Бурдье бұл өрістерді әртүрлі «ойындар» өтетін бірқатар позициялар ретінде талдайды. Белгілі бір позициялардағы агенттердің істеген (индивидуалды немесе ұжымдық) әрекеттері өрістің құрылымымен, позициялардың сипаты және олармен байланысқан мүдделермен айқындалады. Сонымен бірге ойын өз-өзіне позиция таңдауды және әлдекімге сол бір ойында ерекше көзге түсуге мүмкіндік беретін стратегияның кең ауқымын қолдануды талап етеді. Талғам өрістегі өз позициясын шынымен сезінін, оны сақтап қалуға мүмкіндік береді. Алайда әлеуметтік таптың өрісі осы ойында ойнау қабілетіне терең әсер етеді, жоғарғы тап өз талғамының мойындалуына және төменгі таптың талғамдарына қарсылық білдіруге әлдеқайда жоғары деңгейде қабілетті. Мәдениет туындыларының әлемі әлеуметтік таптардың иерархиялық әлемімен байланысты және өзі – бір уақытта иерархиялық әрі иерархиялаушы.

Бурдье талғамды өз теориясының басқа маңызды ұғымымен, яғни габитуспен байланыстыратынын айтудың қажеті жоқ. Талғамдар үстіртін пікірлер мен сөздерге қарағанда, көбінесе осындай терең орныққан және ұзақ мерзімді диспозициялармен қалыптасады. Адами қалаулар киім, жиһаз немесе тамақ дайындау секілді мәдениеттің тіпті тұрмыстық аспектілерінде де габитус арқылы пайда болады. Дәл осы диспозициялар «таптың санасыз бірлігін» құрайды (Bourdieu, 1984a:77). Бұдан кейін Бурдье осыны айқын тұжырымдайды: «Талғам – бұл, делдалдық, оның көмегімен бір габитус басқа габитуспен өзінің тектік ұқсастығын дәлелдейді» (1984a:243). Әрине, диалектикалық түрде таптың құрылымы габитусты қалыптастырады.

Бурдье үшін габитус те, өріс те аса маңызды болса да, дәл солардың диалектикалық өзара байланысы да аса зор маңыз бен мағынаға ие; өріс пен габитус бір-бірін өзара анықтайды:

> «Әдепкі *габитусты* қалыптастыратын диспозициялар өріспен өзара байланыста болып, тек *өрісте* ғана қалыптасып, қызмет етеді және сол жерде ғана жарамды болады... өріс өзі «мүмкін болатын күштердің өрісі», «динамикалық» жағдай; ондағы күштер тек белгілі бір диспозициялармен өзара байланыста ғана көрінеді. Сондықтан да бір тәжірибе әртүрлі өрістерде, конфигурацияларда немесе бір өрістің қарама-қарсы секторларында қарама-қайшы мәндер мен құндылыққа ие болуы мүмкін».
>
> (Bourdieu, 1984a:94; italics added)

Бурдье айтқандай, «әлеуметтік позициялар мен агенттердің диспозициялары арасында елеулі корреляция бар» (1984a:110). Габитус пен өрістің арасындағы өзара байланысқа сүйеніп, практикалар, соның ішінде мәдени практикалар қалыптасады.

Бурдье мәдениетті өзінше бір экономика немесе нарық деп есептейді. Бұл нарықта адамдар экономикалық капиталды емес, мәдени капиталды пайдаланады. Бұл капитал көбінесе адамдардың әлеуметтік-таптық шығу тегі және білім тәжірибесінің нәтижесі болады. Адамдар нарықта азды-көпті капитал жинайды және оны өзінің жағдайын жақсарту үшін жұмсайды, не болмаса оны жоғалтып, экономикадағы өз позициясын әлсіретеді.

Адамдар мәдениет өрісінің кең ауқымындағы, яғни олардың ішетін сусындары (Perrier немесе Coco Cola), олар жүргізетін көліктер (Mercedes Benz немесе Ford Escort), оқитын газеттері (The New York Times немесе USA Today) немесе демалатын орындарындағы (Француз ривьерасы немесе Дисней әлемі) сияқты түрлі айырмашылықтарды қолданады. Бұл өнімдерде объективті айырмашылық бар және оларды пайдаланғанда ерекшеленіп тұрады. Бурдье «бұл өрістердің жиынтық өрісі айырмашылықтарды қолданудың сарқылмас мүмкіндіктерін ұсынады» деп есептейді (1984a:227). Белгілі бір мәдени тауарларды сатып алғанда (Mercedes Benz) «табыс» алып келеді, ал басқаларын алғанда (Ford Escort) табыс түспейді немесе тіпті «шығынға» ұшыратады.

Бурдье (1998:9) Торстейн Вебленнің ([1899] 1994) «демонстрациялы тұтыну» деген әйгілі теориясына сәйкес, «кез келген адам мінез-құлқының қозғаушы күші – ерекшелікке деген ұмтылыс» деп тұжырымдап қана қоймайтынын түсіндіргісі келеді. Оның айтуынша, негізгі тезисі мынадай: «Әлеуметтік кеңістікте өмір сүру, әлеуметтік кеңістікте белгілі бір орынды алу немесе индивид болу, ерекшелену, аталған кеңістікте «ерекше адам болуды» білдіреді... қабылдау категорияларына, классификация сызбаларымен ажыратуға мүмкіндік беретін белгілі бір *талғамға* ие болады» (Bourdieu, 1998:9). Сөйтіп, мысалы, роялді қалаған адам аккордеонды таңдаған адамнан бөлектеніп көрінеді. Бір таңдау (рояль) ерекше, ал басқасы (аккордеон) белгілі бір көзқарастың үстемдігі және басқа пікірді ұстанатындарға қарсы бағытталған символдық зорлық-зомбылықтың нәтижесіндей тұрпайы.

Мәдениет өнімдерінің сипаты мен талғамдардың арасында диалектикалық өзара байланыс бар. Мәдениет өнімдеріндегі өзгерістер талғамның өзгерісіне алып келеді, сәйкесінше, талғамдағы ерекшелік мәдениет өнімдеріндегі өзгерістерге себепкер болуы мүмкін. Өріс құрылымы тауар арқылы тұтынушылардың сұранысын қанағаттандырып қана қоймайды, сондай-ақ өндірушілердің осы мақсатта жасалып жатқан жұмысын қамтиды.

Талғамдағы ерекшелік (ал Бурдье сол уақыттағы барлық өрістерді қарастырады) мәдени (мысалы, ескі сәнді ұстанушыларының жаңаны жақтаушыларға қарсылығы) және таптық майдандағы (үстем етушілердің үстем таптың шеңберіндегі басқарылатын топтарға қарсы) оппозициялық күштер арасындағы күрестен пайда болады. Алайда бұл күрестің орталығы таптық жүйеде орналасқан, ал мәдени шайқас (мысалы, суретшілер мен интеллектуалдар арасында) – үстем таптың әртүрлі топтары арасындағы мәдениеттің, шынында, бүкіл әлеуметтік әлемді анықтауға бағытталған бітпейтін күрестің көрінісі. Таптық құрылымдағы дәл осы позициялар талғамдар мен габитустардағы қарама-қайшылықтардың себепшісі болады. Әлеуметтік тапқа ерекше мән берген Бурдье оны жай ғана экономикалық сұрақтарға немесе өндірістік қарым-қатынастармен байланыстырудан бас тартып, тап та габитуспен анықталады деп санайды.

Бурдье габитус пен өрістің арасындағы диалектикалық өзара байланыс талдауының контекст шеңберінде, қызмет пен құрылымның арасындағы өзара байланыстың ерекше теориясын ұсынады. Оның теориясы практикаға назар аударуымен (алдыңғы жағдайда, эстетикалық практикаларға) және құрғақ интеллектуализммен айналысудан бас тартуымен ерекшеленеді. Яғни ол теория мен практикаға деген марксистік көзқарасқа қайта оралу болып көрінеді.

Қорытынды ойлар. Бурдье – теорияшыл, бірақ өзіне берілген осындай бағаға келіспейтін екі ойшылдың бірі (екіншісі Гарфинкель). Өзінің айтуынша, ол «әлеуметтік әлемнің жалпы дискурсын жасаған жоқ» (Bourdieu and Wacquant, 1992:159). Бурдье эмпирикалық негіз жетіспейтін таза теориядан бас тартты, алайда ол теориялық вакуумде жүзеге асырылатын таза эмпиризмге де немқұрайды қарайды. Ол өзінің «бөлінбейтін эмпирикалық және теоретикалық...» зерттеулерімен айналысады және «...теориясы жоқ зерттеу – соқыр, ал зерттеусіз теория – бос» деп санайды (Bourdieu and Wacquant, 1992:160, 162).

Жалпы, біз Дженкинстің «Бурдье жасаған интеллектуалды жоба ұзақ мерзімді, салыстырмалы түрде ретті және кумулятивті. Ол өзі әлеуметтік практика мен қоғам теориясын жасау әрекеті» деген пайымдауымен келісеміз (Jenkins, 1992:67). Калхун Бурдьені бұл контексте франкфурттық мектеппен байланысты теорияшыларға қарағанда әлдеқайда кеңірек анықталатын сыншыл теорияшыл деп санайды. Калхун сыни теорияны «бір уақытта жалпылай қабылданған категориялардың сыны, теориялық практиканың сыны және тек қазіргі жағдай тұрғысынан емес, сондай-ақ болуы мүмкін деген көзқарастан әлеуметтік өмірдің тәуелсіз сыни талдауы жүргізілетін әлеуметтік теорияның жобасы» деп анықтайды (Calhoun, 1993:63).

Бурдье белгілі бір теорияны ұсынғанмен, оның мазмұны әмбебап емес. Мысалы, ол «өрістердің арасындағы қарым-қатынастардың транстарихи заңдары жоқ» дейді (Bourdieu and Wacquant, 1992:109). Өрістердің арасындағы қарым-қатынастар табиғаты әрқашан эмпирикалық мәселе болады. Осыған ұқсас, жаңа тарихи жағдайлардағы габитустың сипаты өзгереді: «Габитус... дегеніміз трансцендентал, бірақ бұл өріс құрылымы тарихымен тығыз байланысқан тарихи трансцендентал» (Bourdieu and Wacquant, 1992:189).

Практикалық теория. Гидденс пен Бурдье теорияларындағы ортақ элемент – тәжірибеге ерекше назар аудару. Бұл термин екі жағдайда бірдей қолданылмаса да, тәжірибе тұжырымдамасы құрылым мен агенттіктің арасындағы алшақтықты жеңу үшін пайдаланылады.

Ұқсас ұғымдарды Фуко, Гарфинкель, Латур мен Батлер секілді басқа теорияшылардың еңбегінен табуға болады. Бұл постструктурализм, құрылымдау теориясы, этноәдіснама, актор-желі теориясы (және ғылыми-зерттеулермен) және перформативтілік теориясымен байланысты. Шындығында, осылардың нәтижесінде «практикалық теория» теориялық маңызы артып келе жатқан көзқарасқа айналды (Biernacki, 2007; Reckwitz, 2007; Schatzki, 1996; Schatzki, Knorr-Cetina and von Savigny, 2001; S. Turner, 1994).

Тәжірибе дегеніміз не? Ең алдымен, тәжірибеге назар аудару «адамның мінез-құлқын бар болмысымен қабылдайтын теориялыққа дейінгі болжамдардың» ықпалын айрықша атап көрсетеді (Biernacki, 2007:3607). Тәжірибе – іс-әрекеттің қарапайым тәсілі және теориялыққа дейінгі болжамдар мен күнделікті іс-әрекеттер біздің қалай әрекет ететінімізге, әсіресе денемізді қалай басқарамыз, объектілерді ұстауға, заттарды қарастыруымызға, оларды сипаттап, әлемді түсінуімізге әсер етеді. Реквитц (Reckwitz, 2002) тәжірибенің бірқатар негізгі ұғымдарына назар аударып, тәжірибе мен теорияның абстрактілі сипатын айқындауға тырысады.

Біріншіден, бұл – дене. Шынымен де, денеге деген қызығушылық тәжірибе теориясының негізгі және анықтаушы сипаттамаларының бірі (және ол жалпы әлеуметтануға, соның ішінде әлеуметтану теориясына бұрынғыдан бетер қызығады; «Теорияға ықпал ету» еңбегіндегі 18-тарауда дененің мүлдем басқа тұжырымдамасын қараңыз). Басқа көптеген теорияларда дене басқа құбылыстармен басқарылатын (рационалды таңдау, нормалар, құндылықтар) эпифеномен. Бірақ тәжірибе теориясы үшін дене – әлеуметтіктің бір жағы. Шындығында, тәжірибелер, тым болмағанда ішінара, «қалыптылыққа негізделген сипаттамалар» болып саналады (Reckwitz, 2002:251). Тәжірибе – денені белгілі бір жолмен үйретудің нәтижесі. «Тәжірибені адам денесінің қарапайым, икемді түрде «орындалуы» деп түсінуге болады» (Reckwitz, 2002:251). Мұндай анықтама гольф-клубты гольфке арналған допты жүргізу үшін пайдалану, сондай-ақ әңгімелесулер, оқу және хат секілді айқын заттарға жатады.

Тәжірибе өзіне күнделікті тек үйреншікті физикалық жаттығуларды ғана емес, сондай-ақ *ақыл-ой* әрекетін де қамтиды. Тәжірибеге қатысу – денені әртүрлі әдістермен пайдалану және ой әрекетіне қатыстыру – «әлемді түсінудің, бір нәрсені қалау және білудің белгілі бір үйреншікті/қалыптылыққа негізделген тәсілдері» (Reckwitz, 2002:251). Назар аударыңыз, бұл жердегі негізгі екпін ой әрекетіне қойылса, олар дене әрекеттері ретінде рутинизацияланады. Біз денеміз немесе ақыл-ойымыз не істей алатынын жете түсінбейміз; біз жай ғана әдеттегідей әрекет ете береміз. Мысалы, теннис – әрбір қадамды ойланып басудың қажеті жоқ (мысалы, соққы жасау кезінде) белгілі бір қарапайым дене қимылдарын жасайтын ойын. Бірақ ол ойын барысы, интерпретация (мысалы, сіздің қарсыласыңыздың торға жүгіруі нені білдіреді) және ұмтылыс туралы (мысалы, ұпай жинап, ойынды ұту) ноу-хауды талап етеді. Теннис ойнау әдеттегі физикалық және ой әрекетін, сондай-ақ *екеуінің* өзара байланысын да қажет етеді.

Заттар тәжірибенің ажырамас бөлігі және физикалық, ой әрекеті ретінде қажет. Тәжірибе көбінесе заттардың белгілі бір тәсіл бойынша қолданылуын топшылайды. Заттардың қолданылуы дене әрекеттерімен де, сондай-ақ ой әрекеттерімен де байланысты. Сөйтіп, теннисте теннис ракеткасын қажетті соққының сипатына қарай, әртүрлі әдістермен пайдалану мүмкіндігіне ие болу керек. Физикалық және ой әрекеттері қаншалықты жақсы болса да, теннисті ракеткасыз ойнауға болмайды. Дене, ой және объектінің өзара әрекеттесуінен ғана тәжірибе жинақталады. Жалпы алғанда, объектілер жоқ болса, тәжірибе пайда бола алмайды.

Білімнің тәжірибе үшін де маңызы зор. Әртүрлі заттарды жай ғана біліп қою жеткіліксіз, сондықтан оларды пайдаланудың әдіс-тәсілдері білім ар-

қылы келеді (Reckwitz, 2002:253). Білімнің барлығы айтарлықтай айқын емес. Теннис ойнай отырып, оның рудименттерін, кейбір соққыларды қалай орындау керектігін және қарсыластың әртүрлі соққыларын қалай қайтару керектігін біледі, сондай-ақ біз басқа заттарды емес (қымсыну үшін), белгілі бір заттарды қалайтынымызды (игеруді) біледі. Ал эмоцияның белгілі бір деңгейі мен типі (қырағы, бірақ қауырт/шиеленісті емес) табысқа жету үшін қажет. Білімнің барлығы маңызды, бірақ көп жағдайда осы білім оған байланысты барлық сұрақтарды толық ойластырмай, жүйесіз қолданылады.

Тәжірибелік теория үшін *дискурс/тіл* – әртүрлі тәжірибелердің ішіндегі тек біреуі ғана. Керісінше, басқа алуан түрлі осыған ұқсас, әлеуметтанудағы «лингвистикалық бетбұрыстың» бір бөлігі болатын басқа да көзқарастар (әсіресе структурализм мен семиотика, 17-тарауды қараңыз) – дискурс/тілге ерекше мәртебе береді. Яғни дискурсивті тәжірибе дегеніміз – белгілердің жай ғана реттілігі. Тәжірибелік теорияда осылай қаралады, бірақ олар осындай «заттың сыртқы сипаты әдеттегі менталды әрекеттер – түйсіну формалары, «ноу-хау» (бұл жерде грамматикалық және прагматикалық пайдалану ережелері), мотивация және бірінші кезекте бір-бірімен байланысқан объектілер (дыбыстан компьютерге дейін) болып саналады» (Reckwitz, 2002:254–255). Теориялық тәжірибеде дискурс/тіл тең белгілерді ғана емес, сондай-ақ теорияның барлық басқа негізгі мәселелерін де қамтиды.

Құрылым/процесс көзқарасы бойынша, әлеуметтік құрылым күнделікті тәжірибеде кездеседі. Корпорациялар секілді экономикалық құрылымдардан интимді әлеуметтік қатынастарға дейінгі үлкен масштабты әлеуметтік құбылыстар әлеуметтік тәжірибелердің негізінде жататын ішкі бағдарламалармен құрылымдалған. Құрылым (процесс секілді) үлкен масштабты әлеуметтік құбылыстарда немесе адамдардың басында емес, әрекеттің рутиналық мән-жайында болады. Ол – ұйымдастыру немесе ми құрылымында бейнеленген ұйымның құрылымы емес, іс-әрекеттер тәртібі.

Бұл – *агентке/индивидке* деген өте айқын көзқарас. Көптеген әлеуметтану теориялары, әсіресе микротеориялар негізгі назарды, мысалы, өзіне (рационалды таңдау теориясы) немесе нормалар, рөлдер басқаратын (құрылымдық функционализм) сияқты агентке/индивидуумға аударады. Басымдық агенттерге емес, тәжірибеге беріледі. Агенттер өмір сүреді, бірақ оны қоршаған ортаны және өзін толықтыратын ақыл-ой мен дененің комбинациясы ретінде қарастыру керек. Агент – автономды (рационалды таңдау теориясындағыдай), субъективті допинг (құрылымдық функциялықтағыдай) емес, одан гөрі «нақты тәжірибеге сәйкес ноу-хау мен мотивациялық білімдерді қолданатын әлем мен өзін түсінетін адам» (Reckwitz, 2002:256). Мұндағы негізгі мәселе – тәжірибелік теория агенттің маңызын жойып, тәжірибеге назар аударуға бағытталған. Тәжірибелерді орындайтын агенттер емес, керісінше, дәл осы тәжірибелердің өзі басты маңызға ие.

Өмір-әлемін отарлау. Біз 8-тараудың «Сыни теория» бөлімінде Хабермастың неомарксистік теориясы туралы бұрынғы идеяларын талқыладық. Хабермастың бұл тәсілі, тым болмағанда ішінара неомарксистік тәсіл деп санауға

болады. Ол айтарлықтай дамыды және оны аталған немесе басқа бір қандай да бір теориялық категорияның шеңберінде қорыту қиындай түсті. Хабермастың көзқарасын ішінара неомарксистік бағыт ретінде қарастыруға болады (McBride, 2000), бірақ ол айтарлықтай кеңеюде және оны аталған немесе басқа да теориялық категорияларға сыйдыру қиындай түсуде. Ол соңғы уақытта белді әлеуметтанушы теорияшылардың, соның ішінде Джордж Герберт Мид, Толкотт Парсонс, Альфред Шюц және Эмиль Дюркгеймнің идеяларын талқылап жүргендіктен, теориялық шеңбері кеңейіп, әлдеқайда түрлендірілді. Хабермастың инновациялық теорияларының бағытын қандай да бір категорияға қосудың қиындығына қарамастан, біз «Агенттік-құрылымдық интеграциялану» тақырыбы аясындағы «Өмір-әлемін отарлау» туралы идеясын талқыға саламыз. Хабермас (1991:251) «парадигмаларды байланыстырумен» айналысатынын түсіндіреді; яғни, ол әрекет теориясы мен жүйелер теориясынан алынған идеяларды біріктіріп, агенттік-құрылымға қатысты өзіндік әдісін қалыптастырады. Агенттікті Хабермас өмір-әлемі туралы ойлаған шақта назарға алады. Ең алдымен, құрылым, біз көріп отырғандай, өмір-әлемнің «отарлаушы» күші – әлеуметтік жүйе туралы Хабермастың идеяларында қарастырылған. Хабермас «өмір-әлем», «жүйе» және «отарлау» деп нені айтады? Бұл бөлімде біз аталған құбылыстарды және олардың өзара қатынастарын, сондай-ақ Хабермастың ең соңғы теориялық зерттеулеріндегі аса маңызды идеяларын қарастырамыз.

Бұл тұжырымдарға көшпес бұрын, Хабермас басты назарды, әлі де коммуникативті іс-әрекетке аударып отырғанын нақты айтып өту қажет. Еркін және ашық коммуникация оның теориясының негізгі желісі, сондай-ақ оның саяси мақсаты болып көрінеді. Ол Вебердің идеалды типтерімен көбінесе ұқсас келетін әдістемелік функцияны атқарады, Хабермасқа моделден ауытқуды талдауға мүмкіндік береді: «Шектелмеген және бұрмаланбаған дискурстың құрастырылуы заманауи қоғамның дамуына байланысты едәуір анықталмаған үрдістерді айқын белгілеп, көрсету үшін фон ретінде қызмет ете алады» (Habermas, 1987a:107). Шынында, өмір-әлемін отарлауда бәрінен де бұл процестің еркін коммуникацияға теріс әсер етуі қызықтырады.

Хабермас веберлік рационалдандыру процесіне қатысты, әсіресе өмір-әлемі мен жүйенің дифференциалды рационалдандыру мәселесіне және біріншісінің екіншісін отарлауына осы айырмашылықтың әсер етуіне қызығушылық танытады (for a somewhat counter view, see Bartos, 1996). Вебер қолданған терминде *жүйе* формалды рационалдық сала, ал *өмір-әлемі* болса, субстанциялық рационалдықтың орны болып саналады. Сәйкесінше, өмір-әлемін отарлау деген Вебердің заманауи әлемде формалды рационалдық – субстанциялық рационалдықты жеңіп шығып, үстемдік ете бастайтыны туралы тезисінің қайталануын білдіреді. Осылайша, Хабермастың теориясы кейбір жаңа қызық бағыттарды айқындағанмен, өзінің теориялық түп тамырларын, әсіресе марксистік және веберлік бағдардағы теориялық тамырларын сақтайды.

Өмір-әлемі. Бұл ұғым жалпы феноменологиялық әлеуметтанудан және дәлірек айтсақ, Альфред Шюцтың теориясынан (Bowring, 1996) шығады. Алайда Хабермас Джордж Герберт Мидтің идеялары да өмір-әлемін түсінуге көмектесетін идеялар деген түсінік береді. Хабермастың көзқарасы бойынша, өмір-әлемі іштен шыққан көзқарасты білдіреді (ал жүйе болса,

байқайтынымыздай, сыртқы көзқарасты білдіреді): «Қоғам әрекет етуші субъектінің позициясымен түсіндіріледі» (1987a:117). Басқаша айтқанда, тек бір ғана қоғам бар; өмір-әлемі мен жүйе – бұл оны зерттеудің тек әртүрлі әдістері ғана.

Хабермас өмір-әлемі мен коммуникативті іс-әрекетті «толықтырушы» ұғымдар деп санайды. Нақтырақ айтсақ, коммуникативті іс-әрекетті өмір-әлемінің шеңберінде болып жатқан әлдебір құбылыс секілді қарастыруға болады:

> «Былайша айтқанда, өмір-әлемі сөйлеуші мен тыңдаушы бетпе-бет кездесетін, олар өздерінің айтқан сөздері әлемге сәйкес келетініне қатысты өзара қажеттіліктерін айқындайтын... және олар осындай дәлдікке деген сұраныстарын саралап, нығайта алатын, сонымен қатар өздерінің келіспеушіліктерін шешіп, келісімге келе алатын трансценденттті орын».
>
> (Habermas, 1987a:126)

Өмір-әлемі – коммуникативті іс-әрекет арқылы «түсіністікке жету процестерінің контексті қалыптастырушы фоны» (Habermas, 1987a:204). Ол байланыс өзара тіл табысуы және өзара түсіністік туралы айтылмайтын жорамалдардың кең ауқымын қамтиды.

Хабермас өмір-әлемінің рационалдығын қарастырады, бұл біріншіден, өмір-әлеміндегі рационалды коммуникацияның дамуын білдіреді. Оның ойынша, өмір-әлемі қаншалықты рационалды болса, өзара әрекеттесудің «рационалды өзара түсіністікпен» реттелу ықтималдығы да соншалықты жоғары болады. Осындай түсінік немесе келісімге жетудің рационалды тәсілі, ақыр аяғында, нақты дәлелге негізделеді.

Хабермас өмір-әлемінің рационалдығы оның әртүрлі элементтерінің біртіндеп дифференциациялануын білдіреді деп санайды. Өмір-әлемі мәдениет, қоғам және тұлғадан (Парсонстың ықпалы мен оның әрекет ету жүйесіне назар аударыңыздар) тұрады. Әрбір элемент интерпретация модельдерімен немесе мәдениет және оның әрекетке әсері туралы, әлеуметтік қатынастардың тиісті үлгілері (қоғам туралы), адамдар қандай (тұлғалар туралы) және олар өздерін қалай ұстағаны жөн деген ой-пікірлермен байланысты. Коммуникативті әрекетке қатысу және түсіністікке қол жеткізу, аталған позициялардың әрбірінің көзқарасы бойынша, мәдениетті нығайту, қоғам интеграциясы мен тұлғаның қалыптасуы арқылы өмір-әлемінің ұдайы жаңғыруына жағдай жасайды. Бұл компоненттер көне қоғамда тығыз шиеленіскен болса, өмір-әлемінің рационалдануы «мәдениет, қоғам және тұлға арасындағы өсіп келе жатқан дифференциацияны» танытады (Habermas, 1987a:288).

Жүйе. Өмір-әлемі әрекет етуші субъектілердің қоғамға қатысты көзқарасын көрсетсе, жүйе қоғамды «біреудің сырттай бақылау позициясын» қарастыратын сыртқы көзқарасты білдіреді (Habermas, 1987a:117). Жүйелерді талдай келе, біз әрекеттердің өзара байланысына, сондай-ақ әрекеттердің функциялық мәні мен олардың жүйені сақтаудағы рөліне көңіл аударамыз. Өмір-әлемінің аса маңызды компоненттерінің әрқайсысы (мәдениет, қоғам,

тұлға) соған сәйкес жүйе элементтеріне ие. Мәдениет ұдайы өндіріс, әлеуметтік интеграция және тұлғалық қалыптасу жүйе деңгейінде жүзеге асырылады.

Жүйенің түп тамыры өмір-әлемінде, бірақ ақыр соңында, ол өзінің жеке құрылымдық сипаттамаларын, соның ішінде мынадай құрылымдарды жасақтап шығарады: отбасы, сот құрылымы, мемлекет, экономика және тағы басқалары. Өзінің дамуына қарай бұл құрылымдар өмір-әлемінен алыстай береді. Өмір-әлемі секілді рационалдандыру жүйелік деңгейде бірте-бірте болатын дифференциация мен үлкен қиындықты тудырады. Аталған құрылымдар әлдеқайда толыққанды құрылымдарға айналады. Олардың билігі артқан сайын өмір-әлемін басқару қабілеті жоғарылай бастайды. Олардың консенсусқа қол жеткізу процесімен байланысы төмен және өмірде бұл процестің пайда болуын шектейді. Басқаша айтқанда, мұндай рационалды құрылымдар коммуникация және түсіністік қабілетін арттырудың орнына, бұл процестерді сырттай бақылау арқылы қауіп төндіреді.

Әлеуметтік интеграция мен жүйелі интеграция. Жоғарыда келтірілген өмір-әлемі мен жүйе туралы ой-пікірлерді ескеріп, Хабермас мынадай қорытындыға келді: «*Әлеуметтік теорияның іргелі мәселесі* «жүйе» және «өмір-әлемі» деп белгіленген екі концептуалды стратегияны лайықты түрде қалай біріктіруге болатынында жатыр» (1987a:151; italics added). Хабермас бұл екі тұжырымдамалық стратегияны «әлеуметтік интеграция» және «жүйелі интеграция» деп атайды.

Әлеуметтік интеграция тәсілі өмір-әлеміне және әрекет жүйесінің нормативті кепілденген консенсус арқылы интеграциялануына назар аударады. Қоғам әлеуметтік интеграция арқылы біріккен деп есептейтін теориялық коммуникативті іс-әрекетке сүйенеді және қоғамды өмір-әлемімен тұтастырады. Олар топ мүшелерінің ішкі перспективаларын қабылдайды және өз түсінігін өмірлік әлем қауымдастығының түсініктерімен орайластыру үшін герменевтикалық бағытты пайдаланады. Қоғамның үздіксіз өндірісі – өмір-әлемінің символдық құрылымдарын сақтап қалуға бағытталған қоғам мүшелері іс-әрекеттерінің нәтижесі ретінде қарастырылады. Ол тек қана қоғам мүшелерінің тұрғысынан қарастырылады. Аталған герменевтикалық тәсілде сыртқы бақылаушының көзқарасы, сондай-ақ жүйелік деңгейде орындалатын ұдайы өндіріс процестерін түсіну жойылды деп айтуға болады.

Жүйелі интеграция тәсілі сырттай бақылау арқылы жүйе мен оның субъективті қадағаланбайтын индивидуалды шешімдермен интеграциялануына назар аударады. Бұл тәсілді ұстанушылар қоғамды өзін-өзі реттейтін жүйе деп есептейді. Олар сырттай бақылау позициясын ұстанады, бірақ мұндай перспектива тек герменевтикалық түрде тиімді болғанмен, өмір-әлеміндегі құрылымдық үлгілердің шынайы қарастырылуына кедергі келтіреді.

Хабермасты қорытындылай келе, аталған ортақ тәсілдердің әрбірі белгілі бір қағидаларды ұсынғанмен, олардың екеуінің де елеулі шектеулері бар. Әлеуметтік және жүйелі интеграцияның осындай сынына сүйеніп, Хабермас аталған теориялық бағыттарды біріктіргісі келіп, өзінің балама тәсілін ұсынады. Ол:

> «Қоғамды әлеуметтік-мәдени өмір-әлемін сақтау шарттарын орындауы тиіс жүйе деп есептейді. Доктриналық қоғам – *әлеуметтік*

интеграцияланған топтардың *жүйелі тұрақтандырылып тұратын* іс-әрекеттер кешені... Мен қоғамды әлеуметтік эволюция барысында *жүйе секілді* де, сондай-ақ *өмір-әлемі* секілді де дифференциялана-тын болмыс деп қарастыратын эвристикалық ұсынысты қолдаймын».

(Habermas, 1987a:151–152; italics added)

Хабермас өзін жүйе де, сондай-ақ өмір-әлемі де қызықтырады дей отырып, жоғарыда келтірілген дәйексөздің соңында эволюцияға да қызығатынын түсіндіреді. Жүйе де, өмір-әлемі де өркендеп келе жатқан рационалдандыру бағытында дамығанымен, өмір-әлемі мен жүйеде рационалдандыру әртүрлі формада болады және мұндай дифференциация – өмір-әлемін отарлаудың негізі.

Отарлау. Хабермастың қоғамды өмір-әлемі мен жүйеден құралады деп есептеуі – отарлау идеясын түсінуде елеулі мәнге ие. Бұрын екі тұжырымдама тығыз байланыста болғанымен, бүгінде олардың арасында үлкен алшақтық байқалады; олар «бір-бірінен ажыратылды». Екеуі де рационалдандыру процесіне ұшырағанымен, бұл процесс екі қондырғыда әртүрлі формада болады. Хабермас жүйе мен өмір-әлемінің арасындағы диалектикалық байланысты көргенмен (олар екеуі де бір-біріне жаңа мүмкіндіктерді ашады және шектейді), оны қызықтыратын басты мәселе – заманауи әлемдегі жүйе қалайша өмір-әлемін бақылайды дейтін сұрақ. Басқаша айтқанда, оны жүйе мен өмір-әлемінің арасындағы диалектиканың жойылуы және біріншісінің екіншісіне қатысты билігінің артуы қызықтырды.[12]

Хабермас жүйе мен өмір-әлемінің рационалды ұлғаюын салыстырады. Өмір-әлемінің рационалдандырылуы коммуникативті іс-әрекеттегі рационалдықтың өсуіне себеп болады. Бір-бірін жақсы түсінуге бағытталған іс-әрекет нормативтік шектеулерден босатылып, күнделікті тілге тәуелді бола бастайды. Басқаша айтқанда, көбінесе әлеуметтік интеграция тілде консенсусты қалыптастыру процесі арқылы жетіледі.

Бірақ нәтижесінде тілге қойылатын талаптар өсіп, оның мүмкіндік шегінен асып кетеді. Делингвистикалық медиа (әсіресе экономикалық жүйедегі ақша, саяси жүйедегі және оның әкімшілік аппаратындағы билік) дифференциацияланып және жүйеден бастау ала отырып, тым болмағанда, белгілі бір дәрежеде бос орынды толтырып, күнделікті тілді алмастырды.

Бұл функцияны тіл координациясының орнына ақша мен билік орындайды. Өмір монетаризацияланып және бюрократтанып жатыр.

Басқаша айтқанда, күрделене түскен жүйе «өмір-әлемінің мүмкіндіктерін қиратып жатқан жүйелік императивтерді ысырып шығаруда» (Habermas, 1987a:155). Осыған орай, Хабермас жүйенің өмір-әлеміндегі коммуникацияны шектейтін «зорлық-зомбылығы» туралы жазады. Бұл зорлық өмір-әлеміндегі «патологияны» тудырады. Хабермас дүниежүзілік тарихты талқылап, осындай өзгерістерді қарастырады:

«Жүйе мен өмір-әлемінің терең ажырауы еуропалық феодализмнің стратификацияланған таптық қоғамынан қазіргі заманның ерте кезеңіндегі экономикалық таптық қоғамдарына көшудің қажетті шарты болды; алайда модернизацияның капиталистік моделі *бұрмалануымен,*

сонымен қатар толыққанды, ақша және билік бойынша дифференциацияға ұшыраған ішкі жүйелер императивтерінің әсерімен өмір-әлемі символдық құрылымдарының заттануымен белгіленген болатын».

(Habermas, 1987a:283, italics added)

Деформациялардың пайда болуын капитализммен байланыстыра отырып, Хабермастың, тым болмағанда, неомарксистік тұжырымдама аясында жұмыс істеп келе жатқанын атап кетейік. Ол заманауи әлемді қарастыру барысында марксистік тәсілден бас тартуға мәжбүр (Sitton, 1996), өйткені өмір-әлемінің бұрмалануларын «таптық нақты тәсілмен тоқтату тіптен мүмкін емес болып көрінеді» деп қорытынды жасайды (1987a:333). Бұл шектеуді және Хабермас жұмысының сыни теориялық бастауларын айта отырып, Вебер талдауларының да қатты әсер еткенін есте тұтқан жөн. Шындығында, оның айтуынша, өмір-әлемі мен жүйенің арасындағы айырмашылық және өмір-әлемінің ақырғы отарлануы бізге «өзіне қайшы келетін қазіргі заман» жайлы веберлік тезисті жаңа қырынан көруге мүмкіндік береді (Habermas, 1987a:299). Вебердің пайымынша, бұл – субстанциалды және формалды рационалдық арасындағы жанжал мен Батыстағы соңғысының біріншіге үстемдік етуі. Хабермастың көзқарасы бойынша, жүйенің рационалдығы өмір-әлемінің рационалдығын жеңіп шығады, сөйтіп жүйе өмір-әлемін отарлайды.

Хабермас процестің негізгі күші экономика мен мемлекет секілді жүйелі деңгейдегі «іс-әрекеттің формалды ұйымдастырылған салалары» деп пайымдап, отарлау туралы өзінің ой-пікірлерін ерекше тұрғыда негіздейді. Хабермас дәстүрлі марксистік теорияларда заманауи қоғам мезгілдік жүйелі дағдарыстарға ұшыраған деп санайды. Аталған дағдарысты жеңу үшін мемлекет пен экономика тәрізді институттар өмір-әлеміне зиянын тигізетін, патология мен ішкі дағдарыстарға әкелетін іс-әрекеттер жасайды. Шын мәнінде, өмір-әлемі осындай жүйелер қыспағынан құрастырылады, ал коммуникативті іс-әрекет консенсусқа жетуді үнемі бағдар тұта бермейді. Коммуникация тұйыққа тіреліп, әлсіреп және бөлшектене бастайды, ал өмір-әлемінің өзі ыдыраудың шегінде тұрғандай көрінеді. Хабермастың бұл әлемде болып жатқан коммуникативті әрекетке деген қызығушылығын ескеретін болсақ, өмір-әлеміне қарсы осындай шабуыл оған маза бермейді. Жүйе тарапынан жасалып жатқан шабуыл қаншалықты жойқын болса да, өмір-әлемі «ешқашан біржолата жойылмайды» (Habermas, 1987a:311).

Егер қазіргі заманның ең маңызды мәселесі жүйе мен өмір-әлемінің бір- бірінен ажырауы, жүйенің өмір-әлеміне үстемдік етуі болса, онда оның шешу жолдары айтарлықтай анық. Бір жағынан, өмір-әлемін және жүйені қайтадан біріктіру қажет. Екінші жағынан, жүйе мен өмір-әлемінің диалектикасы біріншісі соңғысын бұрмалаудың орнына, екеуі де бірін-бірі өзара байытатын және нығайтатындай қайта қалпына келуі тиіс. Алғашқы қоғамда жүйе мен өмір-әлемі шарпысқанмен, екеуінде де орын алған оңтайландыру процесі олардың болашақтағы қосылуы, бәлкім, адамзат тарихында бұрын-соңды болмаған жүйе мен өмір-әлемінің жаңа байланыс деңгейін тудыруына мүмкіндік береді.

Хабермас өзінің марксистік түп тамырына қайта оралды. Әрине, Маркс тарихтан, өткен уақыттан мінсіз мемлекетті іздеген жоқ, ол оны болашақ-

та коммунизм мен адам баласының толықтай өркендеуі түрінде болжады. Хабермас та оңтайландырылмаған жүйелер мен өмір-әлемі әлдеқайда біртұтас болған көне қоғамға қарайламайды, ол оңтайландырылған жүйе мен өмір-әлемі үйлесімді түрде біріккен болашақ мемлекетке сенім артады.

Хабермас әлеуметтік күрестің марксистік теориясын қайта ойластырады. Маркс пролетариат пен капиталистер арасындағы бітіспес қайшылыққа ден қойып, оны капиталистік жүйенің қанаушылық сипатымен түсіндірген болатын. Хабермас назарын эксплуатацияға емес, отарлауға аударып, соңғы он жылдықтардағы көптеген жанжалға талдау жасайды. Ол теңдікке, өзін-өзі танытуға, қоршаған орта мен әлемді қорғауға бағытталған әлеуметтік қозғалыстарды «жүйенің өмір-әлеміне бағытталған шабуылына қарсы реакция» деп есептейді. Әртекті топтардың мүдделері мен саяси жобаларының алуан түрлі болуына қарамастан, олар өмір-әлемінің отарлануына қарсы әрекет етті (Seidman, 1989:25). Өмір-әлеміне дұшпандық жасауға қарсы тұруға, жүйе мен өмір-әлемі бұрын-соңды болмаған дәрежеде бір-бірін байытып, болашақта үйлесімді дамуына үміт артуға болады.

Агенттік-құрылымдық әдебиеттердегі негізгі ерекшеліктер

Америка Құрама Штаттарындағы микро, макроинтеграциясы мен еуропалықтардың агенттік-құрылымдық мәселе бойынша жұмыс істеуінің арасында айтарлықтай айырмашылықтар бар. Мысалы, әлеуметтік агенттің табиғаты туралы әдебиеттерде едәуір келіспеушіліктер кездеседі. Бұл салада қызмет ететін ғалымдардың көбі (мысалы, Гидденс, Бурдье) агентті индивидуалды актор ретінде түсіндіруге бейім, ал Туреннің «акционалистік әлеуметтануы» агент деп әлеуметтік таптар секілді ұжымдық құрылымдарды санайды. Шындығында, Турен *агенттікті* «тарихи әрекет жүйесінің бір немесе одан көп элементтерін тікелей іске асыратын, сондай-ақ әлеуметтік үстемдіктің қарым-қатынастарына тікелей қатысатын ұйым» ретінде анықтайды (Touraine, 1977:459). Аталған мәселе бойынша, үшінші орынды индивидтер секілді ұжымды да агент ретінде қарастыратын Берне мен Флэм алып отыр (see also Crozier and Friedberg, 1980).

Индивидуалды акторларды агент ретінде қарастыратындардың арасында айтарлықтай келіспеушіліктер байқалады. Мысалы, габитус үстемдік ететін Бурдьенің агенті Гидденстің (немесе Хабермастың) агентіне қарағанда әлдеқайда механикалық болып көрінеді. Бурдьенің габитусы «құрылымдарды құрылымдайтын тұрақты, жылжымалы диспозициялар жүйесін, яғни тәжірибелер мен түсініктерді қалыптастыру мен құрылымдау қағидаларын» қамтиды (Bourdieu, 1977:72). Габитус стратегияның қайнар көзі бола тұра, «шынайы стратегиялық ниеттің өнімі емес» (Bourdieu, 1977:73). Ол субъективтілік те, объективтік те емес, ол екі типтің де элементтерін байланыстырады. Әлбетте, бұл ретте акторды «еркін және ерікті құрушы билікке» ие деп түсіну теріске шығарылады. Мүмкін, Гидденстің агенттері де еркін күшке ие емес шығар, алайда олар Бурдьенің агенттеріне қарағанда әлдеқайда ерікті. Бурдьенің агенттері өз габитустарының, ішкі («құрылымдаушы») құрылымдарының иелігінде тұрғандай болып көрінсе, Гидденстің шығармашылығындағы агенттер – бүлдіруші іс-әрекеттер. Бұларда, тым болмағанда,

басқаларға қарағанда өзінше әрекет етудің қандай да бір таңдау мүмкіндігі бар. Оларда билік бар және өз әлемдеріне әсер етеді (see also Lukes, 1977). Ең маңыздысы – олар құрылымдарды қалыптастырады (және өздері де солармен қалыптасады). Бурдьенің шығармашылығында керісінше, кейде бөлектенген болып көрінетін габитус сыртқы әлеммен диалектикалық қарым-қатынасқа түседі.[13]

Дәл осылай, агенттік-құрылым теорияшыларының арасында құрылым деп нені тұспалдағандарында айқын келіспеушіліктер бар.[14] Кейбір теорияшылар негіз ретінде қандай да бір белгілі құрылымды ерекше көрсетеді, мысалы, Крозье мен Фридберггтің еңбегінде ұйымға, ал Туренде саяси институттар мен ұйымдарда байқалатын әлеуметтік үстемдіктің қарым-қатынастарына басты мән беріледі. Өзгелері болса (Burns, 1986:13) бюрократия, мемлекеттік құрылыс, экономика және дін секілді бірқатар әлеуметтік құрылымдарды зерттейді. Гидденс әлеуметтану әдебиетінде кездесетін *құрылымның* ешбір басқа анықтамасына сәйкес келмейтін ерекше анықтамасын ұсынады (ережелер мен мүмкіндіктердің рекурсивті ұйымдастырылған жинақтары) (Layder, 1985). Алайда оның *жүйелерге* ұдайы өндірілетін әлеуметтік тәжірибелер ретінде берген анықтамасы көптеген әлеуметтанушылардың «құрылым» деген мағынасына өте жақын. Құрылымды зерттеушілердің өз арасындағы айырмашылықтармен бірге, бұл теорияшылар мен басқалардың арасында да өзгешеліктер болады.

Құрылым мен агенттікті біріктіру әрекеті әртүрлі теориялық позициялардан жасалып жатыр. Мысалы, әлеуметтік теория аясында Гидденс феноменология, экзистенциализм және этнометодологияға, ал жалпы тұрғыда жаңа лингвистикалық структурализм, семиотика және герменевтикаға қарағанда функционализм мен структурализмге айрықша шабытпен ден қойғандай болып көрінеді (Archer, 1982). Бурдье субъективизм мен объективизмге қанағат етерлік баламаны антропологиялық теориядан табуға тырысады. Хабермас Маркс, Веберден, сыни теорияшылар, Дюркгейм, Мид, Шюц және Парсонстан алынған идеяларды жинақтауға ұмтылады.

Еуропада агенттік немесе құрылымдық бағытқа қатысты шиеленіс байқалады. Әрине, Бурдье көбінесе құрылымға қарай бет бұрады, ал Гидденс осы жанрдағы басқа теорияшыларға қарағанда әлдеқайда тегеурінді (Layder, 1985:131). Агенттік пен құрылым бағытындағы қиындықтарға қарамастан, американдық микро-макрожұмыстармен салыстырғандағы, еуропалық жұмыстарға тән ерекшілік – осы екі ұғымды бөлуден және оларды диалектикалық (мысалы, Бурдье, Гидденс, Хабермас) түрде қарастырудан бас тарту қажеттілігі. Американдық микро-макротуындыларында агенттік пен құрылымды диалектикалық тұрғыдан қарастырудың еуропалық әрекеттерімен қатар, Ритцер микро-макроинтеграцияны және объективті-субъективті континуумдарды диалектикалық шеңберде қамтуға тырысады.

Дайетц пен Бернс (1992) агенттік пен құрылымға бұрынғы жұмыстардың күшті және әлсіз жақтарын көрсететін тәсілді қолдануға талпынып көрді. Агенттіктің әлеуметтік акторға тіркелуі үшін төрт шарт орындалуы қажет. Біріншіден, актор билікке ие болуы тиіс; ол өзгерістерді жүзеге асыруға қабілетті болуы қажет. Екіншіден, агентпен жасалатын әрекеттер мақсатқа бағытталған сипатта болуы керек. Үшіншіден, актор белгілі бір таңдауға,

іс-әрекеттердің біршама еркіндігіне ие болуы қажет. Нәтижесінде бақылаушылар акторлардың әрекеттеріне қатысты тек ықтималды мәлімдеме жасай алады. Ақыры, агенттер өз әрекеттерін рефлекстеп, олардың нәтижелерін қадағалап және осы білімді іс-әрекеттің негіздерін өзгерту мақсатында қолдануы тиіс. Жалпы алғанда, қызмет континуум түрінде қарастырылады; барлық актор белгілі бір дәрежеде агенттікке қатысады және ешбір актордың агенттігі толықтай еркін, ешқандай шектеусіз бола алмайды.

Дайетц пен Бернстың айтуынша, теңдеудің басқа құрылымдық бөлігі агенттікті шектеу. Біріншіден, тіпті егер агент белгілі бір әрекеттерге ниеттенсе де, олар қандай да бір технологиялық және физикалық себеп салдарынан іске аспауы әбден ықтимал. Екіншіден, құрылым (әсіресе ережелер) белгілі бір әрекеттерді қажет етсе, басқа әрекеттердің мүмкіндігін жоққа шығарады. Нәтижесінде оның қызметі позитивті де, негативті де санкциялаушы билігі бар басқа агенттердің тарапынан шектеліп тұрады.

Агенттік-құрылымдық және микро-макробайланыстар: басты айырмашылықтар

Американдық және еуропалық теоретиктердің арасындағы аса маңызды айырмашылықтардың бірі олардың өздеріне тән актор бейнесінің тұжырымдамаларында жатыр. Американдық теорияның дамуына бихевиоризм мен айырбас теориясы айрықша ықпал еткені белгілі. Сондықтан американдық теоретиктер (кейбір) еуропалықтардың саналы, креативті іс-әрекетке қатысты қызығушылықтарына қосылады, бірақ олардың қызығушылықтары саналы емес мінез-құлықтың мойындалған маңыздылығымен шектеулі. Акторлардың мінез-құлықтарын санасыз сипатта қарастыру бүгінде американдық әлеуметтанудағы рационалды таңдау теориясына деген қызығушылықтың өсуімен күшейе түсуде. Бұл жерде актор мақсаттарға жетуде азды-көпті тиімді құралдарды автоматты түрде таңдаушы болып суреттеледі.[15] Құрама Штаттардағы рационалды таңдау теориясының әсері еуропалық және американдық құрылым мен агенттік тұжырымдамаларының арасына бұрынғыдан да үлкен «жік» түсіруі мүмкін.

Макроқұрылымдық деңгейде еуропалықтар әлеуметтік құрылымдарға назар аударуға бейім болды. Әлеуметтік құрылымға мақсатты түрде үлкен көңіл бөлінбеген кезде құрылым мәдениеттен дұрыс ажыратылмады (Шындығында, бұл Арчердің [1988] жұмысының жазылуына түрткі болды). Басқа жағынан алсақ, Америка Құрама Штаттарында құрылымды, мәдениетті макро-микроинтеграция тұжырымдамаларын құру әрекеттерінде талдаудың үлкен беталысы байқалды.

Макроқұрылымдық деңгей мәселесіне қатысты тәсілдердегі тағы да бір айырмашылық Құрама Штаттар мен Еуропадағы теориялық ықпал етудегі өзгешеліктерден шығады. Құрама Штаттарда макроқұрылымдық деңгей мәселесі бойынша әлеуметтік танымға, негізінен, ықпал еткен – құрылымдық функционализм. Бұл теорияның сипаты американдық теоретиктердің назарын ауқымды әлеуметтік құрылымдар мен мәдениетке аударуға әсер етті. Еуропада аса ықпалды болған структурализмде құрылымдар әлдеқайда

кеңірек түсіндіріледі: ақыл-ойдың микроқұрылымдарынан қоғамның макроқұрылымдарына дейін – осының барлығы аталған ұғымның ішіне кіреді. Структуралистер құрылымдық функционалистерге қарағанда мәдениетке әлдеқайда аз көңіл бөлді.

Қарастырылып жатқан әлеуметтануға қатысты әдебиеттің екі бағытының арасындағы тағы да бір негізгі айырмашылық – микро-макроинтеграция мәселесін талдау деңгейлерін аса ауқымды мәселеге жатқызуға болатынында (Edel, 1959; Jaffee, 1998; Ritzer, 1981a, 1989b; Wiley, 1988), ал агенттік пен құрылым мәселесі туралы бұлай айтуға болмайды. Әлбетте, микро-макробайланыстарды тігінен иерархия тұрғысынан қарастыруға болады. Бұл иерархия бойынша төменде микродеңгейлі құбылыстар, жоғарыда – макродеңгейлі құбылыстар, ал ортасында – мезодеңгейлі болмыстар орналасады. Сірә, агенттік-құрылымдық байланыстардың талдау деңгейлері мәселесімен анық байланысы жоқ шығар, өйткені агенттікті де, сондай-ақ құрылымды да әлеуметтік талдаудың кез келген деңгейінен байқауға болады.

Агенттік пен құрылым жайлы мәселе микро-, макродеңгейлер туралы мәселемен салыстырғанда тарихи, динамикалық шеңберге әлдеқайда көбірек кіріктірілген (Sztompka, 1991; again Elias is a clear exception, but of course he is European). Бұл сипаттама Гидденс, Хабермас және Арчердің шығармашылықтарында ерекше байқалған, әйтсе де бұл агенттік пен құрылым мәселесіне арналған әдебиеттің барлығынан көрінеді. Микро-макроинтеграция мәселелерін қарастыратын теориялар, керісінше, оларды статикалық, иерархиялық, тарихилықтан тыс негізде бейнелейді. Дегенмен микро-макробайланысты қарастыратын кейбір теориялар осындай өзара байланыстың динамикалық сипатын статикалық түрде түсіндіреді: «Әлеуметтік шындық деңгейлерін және олардың өзара байланысын зерттеу, шындығында, әлеуметтік әлемге деген статикалық емес, *динамикалық* әдіс... әлеуметтік әлемнің деңгейлерін зерттеудегі динамикалық және тарихи әдістерді әлдеқайда жалпы *диалектикалық* бағдардың ажырамас бөлігі деп санауға болады» (Ritzer, 1981a:208; Wiley, 1988:260). Ақыры, біз агенттік пен құрылым теориялары үшін негізгі сұрақ ретінде көбінесе микро-макроинтеграция туралы еңбектерде аталмайтын нәрсе мораль болып саналатынын атап айтуымыз қажет. Осындай айырмашылықтарды теориялық бастаулар мен референтті топтардағы өзгешелікпен түсіндіруге болады. Агенттік-құрылымдық теориясы – философияда айтарлықтай мықты түп тамыры қалыптасқан және философияға дендеп бойлаған моральға тікелей қатысты мәселе. Керісінше, микро-макротеориясы негізінен әлеуметтану сипатындағы ғылымға бағытталған, демек, мораль мәселесі мұнда философияға қарағанда онша мәнді емес.

Қорытынды

Бұл тараудың бірінші бөлімі микро- және макроинтеграция тақырыбына арналады. Мұндай дамудың астарында әлеуметтану теориясының ертедегі алыптарының ой-танымдарына қайтып оралу және XX ғасырдағы американдық әлеуметтану теориясының басым бөлігін сипаттаған теориялық экстремизм, микро- немесе макроэлементтен алыстау жатыр. 1980 жылдарға дейін микро-макромәселесіне аз көңіл бөлінген, бірақ осы онжылдық және 1990 жылдары бұл тақырыпқа қызығушылық арта түсті. Еңбектер микро- сияқты макродан да, сондай-ақ олардың арасындағы әртүрлі нүктелерден туындап отырды. Бұл еңбектердің біразы микро-, макротеориялардың интеграциясына арналды; басқалары болса әлеуметтік талдаудың микро- және макродеңгейлерінің арасындағы өзара байланысқа қатысты болған секілді. Теория мен деңгейлердің интеграциясымен жұмыс жасайтындардың арасындағы осы негізгі айырмашылыққа қоса, басқа да маңызды өзгешеліктер жетерлік.

Бұл тараудың бірінші бөлімінің негізгі нысанасы – әлеуметтік талдаудың микро, макродеңгейлерін интеграциялау бойынша жазылған еңбектердің бірнеше басты үлгілерін талқылау. Александер мен Ритцердің екі еңбегінде әлеуметтік әлемнің өте ұқсас микро-макромоделдері зерттеледі. Бұл еңбектердің арасындағы елеулі айырмашылықтарға қарамастан, олардың әлеуметтік әлемінің ұқсас бейнелері әлеуметтік талдаудың микро, макродеңгейлерін байланыстыруға тырысатындардың арасындағы үлкен консенсусты қамтып көрсетеді. Коллинздің микро-макроинтеграциясы бойынша еңбегі талданып, редукционизмі үшін (макроэкономикалық құбылыстарға, микроұяшықтарға деген бейімділігі үшін) сыналады.

Микро-макросекциясы микро-макроинтеграциялық жүйе бойынша американдық жұмыстың еуропалық прекурсорларының бірі – Норберт Элиастың толық зерттеулерімен жабылады. Оның үлгілі әлеуметтану туралы ойлары, сондай-ақ сот пен мемлекеттегі микродеңгейлі әдеттер мен өзгерістердің арасындағы өзара байланысты тарихи-салыстырмалы зерттеуі ерекше көңіл бөлуге лайықты.

Бұл тараудың екінші бөлімі, негізінен, агенттік-құрылымдық байланысты зерттеген еуропалық әдебиет туралы. Оның макро-микроинтеграция бойынша американдық еңбекпен бірқатар ұқсастықтары бар, бірақ елеулі айырмашылықтар да жоқ емес.

Заманауи еуропалық теорияшылардың көбі агенттік-құрылымның өзара қатынастарымен айналысса да, бұл тараудың екінші бөлімі теориялаудың осындай типінің негізгі үш мысалына арналады. Біріншісі – Гидденстің құрылымдық теориясы. Гидденс ұсынған теорияның өзегі – агенттер мен құрылымдарды бір-бірінен бөлек қарастырудан бас тартуы; Олар өзара қиюласқан жүйеде қарастырылады. Кейін біз Бурдьенің теориясына көшеміз. Оның теориясында басты назар габитус пен өріс арасындағы өзара байланысқа аударылады. Гидденс пен Бурдьеиің агенттік-құрылымға қатысты жұмыстарымен байланысты соңғы зерттеулері секілді, біз практикалық теорияны да қарастырамыз. Ақыры, Хабермастың өмір мен әлем туралы, сондай-ақ өмір-әлемінің отарлану жүйесі туралы соңғы идеяларын талдап шығамыз. Құрылым-агенттіктің осындай нақты еңбектерін талқылап болып, бұл әдебиеттің жалпы түсіндірмесіне ораламыз. Ондағы негізгі айырмашылықтарды, соның ішінде агент пен құрылымның болмысына қатысты әртүрлі көзқарастарды қоса талқылаудан бастаймыз. Айырмашылықтардың басқа қайнар көзі – осы еңбектер негізделген әртүрлі теориялық дәстүрлер. Бұл еңбектердің кейбіреулері агенттік бағытта болса, басқалары құрылымдық бағытта.

Тағы бір мәселе – агенттік-құрылым мен микро-макроәдебиет арасындағы ұқсастық. Екі әдебиет те интеграцияға қызығушылық танытып, микроағзалар мен макроқұрылымдық теорияның артықшылықтарына сақтықпен қарайды. Алайда бұл екі әдебиет арасында ұқсастықтарға қарағанда, айырмашылық әлдеқайда көп. Олардың акторлар бейнесінде, құрылымды ұғыну жолдарында, идеялар туындаған теорияларда, талдау деңгейлерінің ұғымына қосылу дәрежесінде, тарихи мен динамикалық құрылымға қаншалықты кіріктірілгенінде, моральдық мәселелерді қозғау деңгейінде өзгешеліктер бар.

Ескертпелер

1. Жүйелік теорияның басқа мысалы үшін 15-тарауды қараңыз; Эмирбайер мен Десмонд (2015) нәсілдің жүйелік теориясы.

2. Micro және macro терминдерінің қолданылуы біз дихотомиямен істес болуымызды білдіруі мүмкін болғанмен, микрошеттен макрошетке дейінгі континуумның бар екенін әрдайым есте сақтаңыз.

3. Джеффри Александер (1987a:296) секілді бақылаушының өзі Парсонстың «өзіндік ұжымдық ағат пікірлерін» мойындайды; сондай-ақ Коулманды (1986:1310) қараңыз. Алайда Парсонс ұжымдық теорияға үлкен ықпал еткенмен, оның еңбегінен микро-макроинтегративті теорияны табуға болады.

4. Сондай-ақ мезодеңгейлі құбылыстармен байланысын зерделейді (Ulmer, 2007).

5. Сот, буржуазия және оның Моцартқа ықпал етуін зерттеу үшін Элиасты қараңыз (1993).

6. Шындығында, агенттік құрылымға деген қызығушылықты тудыратындай жиі қолданылады (Abrams, 1982:xiii).

7. Көптеген заманауи теоряшылар, әсіресе постструктурализм және постмодернизммен байланысы барлар адами агенттік идеясына күмән келтіріп, тіпті бұл идеяны теріске шығарды. Мысалы, М. Джонсты қараңыз (1996).

8. Маркске құрылымдау теориясында және жалпы тұрғыда құрылым мен агенттілікті біріктіретін теорияларда осындай негізгі орынды беру орынды. Ритцер жазғандай, Маркстің еңбегі – «біріктірілген әлеуметтану парадигмасы үшін үздік үлгі» (Ritzer, 1981:232).

9. Силбер (2003) француз прагматизмі агенттіліктің құрылымын талқылауға алған бірегей перспективаны сипаттайды.

10. Бұл идеяны Бурдье жасамаған, одан гөрі ол дәстүрлі философиялық идеяны жандандырған (Wacquant, 1989). Габитус сөзі көптік және сингулярлы зат есім секілді қолданылады.

11. Бурдьенің мәдениет әлеуметтануындағы орны туралы соңғы бағамен танысу үшін Cultural Sociology (2011): «On the Shoulders of Pierre Bourdieu» «Мәдениет әлеуметтануы (2011): Пьер Бурдьенің арқасында» басылымының арнайы шығарылымын қараңыз.

12. Сонымен қатар Хабермас та өмір-әлеміндегі мәселелерді байқайды (үстемдік, өзін-өзі алдау) (Outhwaite, 1994:116).

13. Біз Гидденс пен Бурдьенің арасындағы агенттік бойынша айырмашылықтарды айтсақ та, Гидденс (1979:217) ең болмағанда екі перспективаның арасындағы белгілі бір ұқсастықты көреді.

14. Біз мұнда, негізінен, құрылымды мәдениет әлементтерінің негізінде жатқан, жасырын қарастыратындарға емес, әлеуметтік құрылыммен айналысатын еуропалықтарға назар аударамыз.

15. Девилль (1989) робот секілді актордыы көреді.

III БӨЛІМ

Модерндік теориядан постмодерндік әлеуметтік теорияға дейін (және одан кейінгілер)

DU

14

Модернизмнің заманауи теориялары

Тарау мазмұны

Модернизмнің классикалық теорияшылары
Модернизмнің қуатты күші
Қоғамдағы тәуекелдер
Холокост және икемді модернизм
Модернизмнің аяқталмаған жобасы
Өзіндік мән, қоғам және дін
Ақпараттандыру және желілік қоғам

Әлеуметтануда қазіргі қоғамды модерн әлемі деп қабылдаушылар мен соңғы уақытта маңызды өзгерістерге толы жаңа, постмодерндік әлемге өттік деушілердің арасында толассыз пікірталас жүріп жатыр. 14–17-тараулар осы екі теориялық тұжырымға арналды. Біз бұл тарауларда ғалымдардың әлемді қазіргі жағдайлар және түсініктермен байланыстыратын еңбектерімен танысамыз. 17-тарауда бірқатар постмодерн теорияшыларының неғұрлым маңыздырақ идеяларына шолу жасалған.

Модернизмнің классикалық теорияшылары

Классикалық әлеуметтанушылардың басым көпшілігі модернизм қоғамын талдаумен де, сынаумен де қабат айналысып келеді. Мұндай күрделі пайымдаулар Маркс, Вебер, Дюркгейм және Зиммель тәрізді ғалымдардың еңбектерінде айқын көрініс тапты. Олардың барлығы қазіргі заманның пайда болуы мен үстемдік құруы төңірегінде ой толғады. Төрт ғалым да еңбектерін сол кезеңде жүзеге асқан құбылыстарды сынау арқылы жандандырып қана қоймай, оның артықшылығы туралы да жақсы жазды.

Әрине, Маркс үшін модернизм капиталистік экономикамен байланысты болды. Ол феодализмнен капитализмге өтудің табысты болғанын мойындады. Алайда өз еңбегінде осы экономикалық жүйені және оның бұрмаланғанын сынаумен шектелді.

Вебер үшін қазіргі әлемнің өзекті мәселесі формалдық рационалдықты рационалдықтың басқа типтері арқылы кеңейту, соның нәтижесінде рационалдықтың темір торын айқындап көрсету болды. Осы темір торға қамалған адамдар, өздерінің тұлғалық қарым-қабілеттерін толық ашып көрсете алмады. Вебер, мысалы, бюрократияның бұдан ертеректегі ұйымдастыру формаларына қарағанда алға басудағы артықшылығын түсініп, бәрінен бұрын рационалдықпен байланысты мәселелерге айырықша көңіл аударды.

Дюркгеймнің көзқарасы бойынша, модерн заманы шынайы ынтымақтастықпен және ұжымдық сананың әлсіреуімен сипатталды. Шынайы ынтымақтастық еркіндік пен өнімділік әкелгенімен, бірқатар шешімі жоқ мәселелерді қалыптас-

тырды. Мысалы, моральдың мұндай жаппай әлсіреуінен адамдар өздерінің мақсат-бағдарынан жаңылдық. Басқаша айтқанда, аномиядан зардап шекті.

Классикалық теориашылардың төртіншісі Георг Зиммельді көп жағдайда модернист (Frisby, 1992) және постмодернист (Jaworski, 1997; Weinstein and Weinstein, 1993) ретінде егжей-тегжейлі қарастыруға болады. Ғалымның зерттеулері екі категорияға да жататын болғандықтан, осы тарау мен 17-тарау өзара байланысты. Осы тарауда Зиммельді модернист ретінде қарастыратын болсақ, 17-тарауда еңбектерін постмодернист ретінде талдаймыз.

Д. Фрисбидің көзқарасынша, «Зиммель – қазіргі заманның бірінші әлеуметтанушысы» (1992, 59). Зиммель қазіргі заманды екі негізгі фактор – қала және ақша экономикасымен өзара байланыста қарастырады. Қазіргі заманда халық қалаға тығыз шоғырланып, экономикасы күшейетін болса, онда ақша айналымы да кеңейеді (Frisby, 1992, 69).

Погги (1993) модернизм заманы мәселелерін ақшаға, негізінен, Зиммельдің *The Philosophy of Money* («Ақша философиясы») еңбегіне ([1907] 1978) байланысты қозғайды. Оның байқауынша, мұнда бүгінгі заманға қатысты үш көзқарас байқалады. Біріншіден, қазіргі заман адамдарға бірқатар артықшылықтар беріп, постмодерндік қоғамда айтып жеткізе алмастай болып, ашылмай қалатын және басып тасталатын түрлі мүмкіндіктерді пайдалануға жағдай жасайды. Сондықтан Зиммель осы заманды «сауатты, көзі ашық» қоғам өмір сүретін кезең ретінде бағалайды (Poggi, 1993:165). Екіншіден, ақшаның қазіргі қоғамға тигізетін зор әсері туралы ой қозғайды. Соңында, Зиммель ақшаның қазіргі қоғамға тигізетін жағымсыз әсеріне, әсіресе адамдар арасын алшақтататын факторға ерекше тоқталады. Бұл мәселе бізді тұтасымен Зиммельдің әлеуметтану теориясындағы, сонымен қатар оның қазіргі заманғы әлеуметтануындағы басты сұраққа: объективті және субъективті мәдениет арасындағы алшақтықтың ұлғаюы арқылы көрінетін «мәдениет қасіретіне» немесе, Зиммель айтқандай, индивидуалдық мәдениеттің азаюына және объективті мәдениеттің ұлғаюына алып келеді (Frisby, 1992:69).

Фрисбидің көзқарасы бойынша, Зиммель қазіргі қоғамның «тәжірибесіне» аса мән берді. Оның басты элементтері: уақыт, кеңістік және контингенттік себептер – осы тарауда талқыланатын қазіргі уақыттың бірқатар заманауи теорияларының орталық аспектілері.

> «Модернизм заманы тәжірибесін Зиммель қас қағым сәт және қатысу сезімі өзара келісім табатын *үзілмелі, өтпелі* уақыт ретінде қарастырады; *кеңістік* – арақашықтық пен жақындықтың диалектикасы іспетті және *себеп* – шартты, еркін және кенеттен болатын тәрізді».
>
> (Frisby, 1992:163–164)

Дегенмен Зиммельді постмодернист ретінде қарастыруға болады. 17-тарауда басқа классикалық теориашылардың арасында оның постмодернистерге көбірек жақын екеніне көз жеткіземіз. Дерек, әрине, дерек болып қала береді, сондықтан біз мұны модернист ретінде де жоққа шығармаймыз. Зиммель басты назарда ұстаған қала мен ақша экономикасы – модернизмнің негізі. Сол себепті Зиммель, Маркс, Вебер және Дюркгеймді қазіргі заман әлеуметтануын жасаған теориашылар деп таныған дұрыс. 1920 жылға қарай аталған ғалымдар өмірден өткен еді. Біз, XXI ғасырға аяқ басқан ұрпақ, олардың көзқарасымен және танымы бөлек әлемде ғұмыр кешкенімен санасуымыз керек.

Бұдан постмодернизм нақты 1920 жылдан бастау алады деген шешімге келмеуіміз керек. «Әлемде сол уақытта болған өзгерістер модернмен салыстырғанда қалай жүрді, оны жаңа ұғым – постмодернмен бейнелеген дұрыс па?» деген сұрақ туындайды. Осы және 17-тарауда аталған мәселелер талқыланады.

Сондай-ақ әлемді түрлі танымменқабылдайтын, оны модерн заманы деп бейнелейтін бірқатар бүгінгі теорияшылардың ойларын (басқа да ғалымдардың [for example, Lefebvre, [1962] 1995; Touraine, 1995; P. Wagner, 1994; E. Wood, 1997] еңбектерін ашып жазуға кітап көлемі көтермейді) қарастырамыз.

Модернизмнің қуатты күші

Энтони Гидденс құрылымдау теориясына сай болуға ұмтылып қана қоймай (13-тарауды қараңыз), сонымен қатар Вебер және оның «темір торы», өзге де классикалық ойшылдардың еңбектерін талдай келе (1990; Mestrovic, 1998, Гидденстің қазіргі заман теориясын өткір сынауын қараңыз), заманауи әлемді (оның XVII ғасырда Еуропадан шығу негіздерінен) қуатты аяусыз күш *(juggernaut)* деп бейнеледі. Нақтырақ айтқанда, ол бұл ұғымды модерн заманының алдыңғы қатарлы кезеңін – радикалды, жоғары немесе кейінгі модернизмді бейнелеу үшін қолданады. Осылайша, Гидденс постмодерн кезеңіне аяқ бастық деушілерге қарсы шыққанымен, болашақта постмодерннің бірқатар типтері болатынын айтады. Біз әлі де заманауи кезеңде өмір сүріп отырғанымызбен, Гидденстің көзқарасы бойынша, бүгінгі әлем классикалық әлеуметтану теорияшыларының әлемінен өте ерекшеленеді.

Төмендегі жолдар Гидденстің заманауи әлемнің қуатты аяусыз күштерін қалай сипаттайтынын көрсетеді.

> «Адам ағзасы секілді біртұтас, үлкен күшке ие, зымырап бара жатқан процестің белгілі бір деңгейдегі екпініне ілесе аламыз, бірақ ол кез келген сәтте бақылаудан шығып кету қаупін тудырып, күтпеген жағдайға ұшыратуы мүмкін. Қуатты аяусыз күш өзіне қарсы келгендерді басып-жаншып тастайды. Кейде қауіпсіз секілді көрінгенімен, біз болжамаған бағытқа қарай кілт бұрылуы ықтимал. Процесс барысы үнемі тар жол, тайғақ кешу емес, тіпті қуанышты сәттері де жиі болады, үміт отын да жаға алады. Алайда әзірге жаңа заман институттары сақталып отырғандықтан, біз ешқашан жол бойын немесе сапар қарқынын толық бақылай алмаймыз. Сондықтан біз үнемі өзімізді толық қауіпсіз ете алмаймыз, өйткені жол өтетін жердің тәуекелдік деңгейі әрқашан жоғары».
>
> (Giddens, 1990:139)

Заманауи кезең қуатты қатал күш түрінде өте динамикалы; бұл – өзгеріс қарқыны, ауқымы мен маңызы жағынан бұрынғы жүйелерге қарағанда күштірек, «шапшаң әлем» (Giddens, 1991:16). Гидденс бұл аяусыз күштің бір ғана жолмен жүрмейтінін айтты. Сонымен қатар ол бір ғана бөлімнен емес, бір-біріне қарамақайшы және шиеленіскен әлденеше бөліктерден құралады. Гидденс бізге ескі түсінікке сай ұлы теорияны немесе тіпті де бір бағыттағы күрделі, әсірелі баяндауды ұсынбайтынын айтады.

Қуатты аяусыз күш идеясы құрылымдық теориясымен, оның ішінде кеңістік пен уақыт түсінігімен, үйлесім тапқан. Juggernaut – *уақыт* және *физикалық ке-*

ЭНТОНИ ГИДДЕНС

БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ

LSE Library/ https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/84/Anthony_Giddens_Farewell_Reception%2C_10th_July_2003_%28414985573%29.jpg

Энтони Гидденс – Ұлыбританияның ең әйгілі модернист әлеуметтанушысы және әлемдегі бірден-бір беделді теорияшы (Stones, 2005a). 1938 жылдың 18 қаңтарында дүниеге келген (Clark, Modgil and Modgil, 1990). Ол Халл университетінде (University of Hull), Лондонның экономика мектебінде және Лондон университетінде оқыды. 1961 жылы Гидденс Лестер университетіне оқытушы болып орналасады.

Оның ертеректегі жұмысы эмпирикалық сипаттағы суицид мәселесіне арналды. 1969 жылы беделді Кембридж университетінде әлеуметтану оқытушысы қызметіне тағайындалып, содан соң Корольдік колледжге ауысты. Оның мәдениетаралық жұмыспен айналысуы халықаралық деңгейде кең танылған *The Class Structure of Advanced Societies* («Жетекші қоғамның таптық құрылымы») (1975) еңбегінің жазылуына алғышарт болды. Келесі онжылдықтар барысында Гидденс бірқатар маңызды теориялық жұмыстарын жариялады. Құрылымдалу теориясы деп аталатын еңбектерін бірінен соң бірін жаза бастады. Сол жылдары Гидденс зор шабытпен жұмыс істеді, 1984 жылы *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* («Қоғам конституциясы: құрылымдау теориясының жоспары») атты кітабы жарық көрді. 1985 жылы Гидденс Кембридж университетінің профессоры қызметіне тағайындалды.

Гидденс отыз жылдан аса әлеуметтану теориясының ең білікті маманы болды. Сондай-ақ ол қазіргі британдық әлеуметтанудың қалыптасуында маңызды рөл атқарды. Біріншіден, ол Макмиллан және Хатчинсон баспаларында кеңесші редактор болып қызмет етті. Оның басшылығымен көптеген еңбек жарық көрді. Тағы бір айта кететін маңызды дүние – әлеуметтану теориясы бойынша еңбектер жариялауда ерекше белсенді әрі беделді *Polity Press* баспасының ортақ құрылтайшысы болды. Гидденс американдық стильдегі әлемдік деңгейде танымал *Sociology* («Әлеуметтану») оқулығын шығарды.

Теорияшы ретінде Гидденс Құрама Штаттарда, сондай-ақ әлемнің басқа да аймақтарында өте ықпалды болды. Бір қызығы, оның еңбегі өз елі – Ұлыбританияда соншалықты танымал емес. Мұның себебі көптеген британдық әлеуметтік теорияшылар қол созған жетістікке бұрын жетіп, бүкіләлемдік мойындауға ерте ие болуымен байланысты болуы ықтимал. Крейбтің айтуынша: «Гидденс өздерін толығымен әлеуметтануға арнаған біздің қиялымызды шындыққа айналдырып, қызу әрі тартысты дебаттарда өзінің құрылымдау теориясы төңірегінде ойланып, зерттеуді бастап та кеткенге ұқсайды» (1992:12).

1990 жылдары Гидденстің зерттеу бағыты күрт басқа арнаға бұрылды (Bryant and Jary, 2011). Бірнеше жыл бойы жүргізілген терапия оның жеке өміріне, сонымен қатар *Modernity and Self-Identity* («Модернизм және өзін-өзі тану») (1991), *The Transformation of Intimacy* («Интимдік трансформация») (1992) сияқты кітаптарының жазылуына түрткі болды. Терапия оның өзіне деген сенімділігін нығайтып, танымал тұлғаның рөлін атқаруына, тіпті Ұлыбритания Премьер-министрі Тони Блэрдің кеңесшісі болуға дем берді. 1997 жылы беделді Лондон экономика мектебінің (LSE) директоры болып тағайындалды. Ол Ұлыбританияда және басқа елдерде сөйлеген сөзімен LSE-нің ғылыми беделін арттырды. Соңғы жылдары климаттың өзгеруі және жаһандану мәселесін көтерген жиындарға қатысып, *Runaway World* («Тұрлаусыз әлем») (2000) және *Politics of Climate Change* («Климатты өзгерту саясаты») (2009) атты еңбектерін жариялады. Қоғамдық өмірдегі белсенділік Гидденстің ғылыми еңбектеріне бірқатар теріс әсерін тигізген тәрізді (өйткені оның ең соңғы кітаптарына ертеректегі еңбектеріне тән тереңдік пен ой ұшқырлығы жетіспейді, әйтсе де оның қоғамдық өмірден өз орнын алуға бет бұрғаны анық).

ңістік бойында қозғалатын бейне. Соған қарамастан, бұл бейне Гидденс ерекше мән берген агенттің билігіне сәйкес келін тұрған жоқ. Қуатты күшті бейнелеу модерн механизмдерінің оны басқаратын агенттерге қарағанда әлдеқайда күштірек болуынан көрінеді (Mestrovic, 1998:155). Бұл мәселе Гидденстің таза теориялық жұмысында агенттікке жасалған екпін мен «біздің әлемді өзгерте алу қабілетімізге қарсы жүйелік үрдістердің басымдығын көрсететін» маңызды тарихи талдаудың арасында сәйкессіздік бар деген жалпы сынаумен сәйкес келеді (Craib, 1992:149).

Модернизм және оның салдары

Гидденс модернизмді негізгі төрт институт арқылы анықтайды. Бірінші – тұрпайы тауар өндірісі және капиталды жекеменшіктену, кедейлік, жалдамалы жұмыс күші және осы сипаттамалардан шығатын таптар жүйесі ретінде сипатталатын *капитализм*. Екіншіден – *индустриализм* – табиғаттың энергия көздерін және тауар өндірісі үшін құрал-жабдықтарды қолдану. Индустриализм жұмыс орнымен ғана шектелмейді және оған басқа да өлшемдер, атап айтқанда, «көлік, байланыс және тұрмыс» та әсер етеді (Giddens, 1990:56). Гидденстің модернизм туралы алғашқы екі теориясын толыққанды еңбек дей алмаймыз, үшіншісі – қадағалау қабілеті – бұл еңбегін Мишель Фуконың еңбектерінің негізінде жазған (17-тарауды қараңыз). Гидденс бұл еңбегінде: «Қадағалау дегеніміз – қол астындағы халықтың жүріс-тұрысын бақылау», – деп анықтама берген (1990:58). Оның ойынша, қазіргі замандағы қадағалаудың соңғы өлшем бірлігі – әскери күш немесе күш көрсетуді тежеу десек, оның ішіне соғыс индустриясы да кіреді. Бұған қоса, Гидденс модернизмге жасаған талдауында, әсіресе макродеңгейдегі талдауында, ұлттық мемлекеттерге баса назар аударып, оларды осы дәуірге дейінгі қоғамның әлеуметтік сипатынан тіпті басқаша тұрғыда қарастырады.

Модернизм, Гидденстің құрылымдау теориясының үш маңызды аспектісі бойынша, қозғалыста көрсетіледі: арақашықтықты сақтау, ығыстыру және рефлексивтілік (distanciation, disembedding and reflexivity). Бірінші – *уақыт* пен *кеңістіктің бөлінуі* немесе *арақашықтықтың сақталуы* (бұл бөлінудің ұлғаю процесі болғанымен, Гидденстің еңбегінің барлық аспектілері сияқты, бірізді емес, ол – диалектикалық). Модернизмге дейінгі қоғамдарда уақыт барлық жағдайда кеңістікпен байланысты болып, уақыттың өлшенуі дәл болған емес; жаңарумен байланысты уақыт стандартталды, ал уақыт пен кеңістіктің арасындағы байланыс бұзылды. Осы мағынада уақыт пен кеңістіктің мағынасы «босап қалды»; ешқандай нақты уақыт немесе кеңістік артықшылыққа ие болған жоқ. Олар таза түрге айналды. Модернизмге дейінгі қоғамдарда кеңістік, негізінен алғанда, физикалық жанасумен анықталды және соның негізінде жергіліктендірілген кеңістік болады. Модернизмнің келуімен кеңістік біртіндеп орнынан ажырайды. Физикалық жанасу мүмкін емес және, арақашықтықтың алшақтығына қарамастан, қарым-қатынас ықтимал бола бастайды. Гидденстің ойынша, орын соғұрлым «фантасмагорлық» бола бастайды; яғни «жергілікті және біршама алыс жатқан әлеуметтік әсерлермен астасып, солардың көзқарасы тұрғысынан қалыптаса бастады... Жергілікті әсердің «көріну түрі» оның табиғатына сәйкес келмейтін қарым-қатынастарды жасырады» (Giddens, 1990:19).

Модернизмде уақыт пен кеңістік бір-бірінен бірқатар себептермен алыстап кетті. Біріншіден, динамизммен ерекшеленетін (қазіргі заманға дейінгі түрлер-

мен салыстырғанда) және жергілікті, жаһандық тараптарды байланыстыруға қабілетті бюрократия және ұлттық мемлекет сияқты рационалдандырылған ұйымдардың өсуі мұны мүмкін етеді. Екіншіден, модернизм әлемдік тарихтың радикалдық мәнімен байланыстырылады және қазіргіні қалыптастыру үшін тарихқа сүйенуі тиіс. Үшіншіден, мұндай арақатынастың сақталуы, Гидденстің ойынша, қазіргі заманғы қозғалыстың екінші қайнар көзі – ажыратудың алғышарты болып табылады.

Гидденстің айтуынша, *ығыстыру* өзіне әлеуметтік қатынастарды өзара әрекеттестіктің жергілікті аясынан «шығарып алу» және оларды анық емес уақыт аралықтары арқылы қайтадан құрылымдауды» қамтиды (1990:21). Модерн қоғамында маңызды рөл атқаратын ығыстырып шығару механизмдерінің екі типі бар. Екеуі де «абстракті жүйелер» тақырыбына кіреді. Бірінші – неғұрлым атақтысы ақша болып табылатын *символикалық жетондар*. Ақша уақыт-кеңістіктің арақашықтығын сақтауға мүмкіндік береді, біз уақыт пен кеңістік арқылы өзімізден алшақ тұрғандармен байланыса аламыз. Екінші – «біз өмір сүріп отырған материалдық және әлеуметтік ортаның үлкен бөлігін ұйымдастыратын техникалық жетістіктер жүйесі немесе кәсіби білімдер жүйесі» арқылы анықталатын *эксперттік жүйелер* (Giddens, 1990:27). Неғұрлым анық эксперттік жүйелер заңгер, дәрігер сияқты мамандарды қызықтыратын болса, онда біздің автокөліктер, үйлер сияқты күнделікті құбылыстар эксперттік жүйелер арқылы жасалады. Эксперттік жүйелер уақыт пен кеңістіктің өнімділігіне кепілдік береді (бірақ тәуекелсіз емес).

Уақыттық және кеңістіктік үлкен арақашықтықтарға негізделген абстрактілі жүйелерге тәуелді қазіргі қоғамда сенімнің рөлі өте маңызды. Сенімділіктің қажеттілігі осы арақашықтықтардың сақталуымен байланысты: «Біз үшін ылғи да тікелей көз алдымызда тұратындарға және іс-әрекеттерін тікелей бақылауға болатындарға сенудің қажеттілігі жоқ» (Giddens, 1991:19). «Уақыт және кеңістік тұрғысынан алғанда, арақашықтықтың ұлғаюы нәтижесінде бізде әлеуметтік құбылыстар туралы толық мәлімет болмаған жағдайда сенім қажет болады» (Craib, 1992:99). Сенім – «алынған мәліметтер жиынтығы мен оқиғаларға қатысты адамның немесе жүйенің сенімділігіне, олардың адалдығына немесе басқаның махаббатына, немесе абстрактілік принциптерінің дұрыстығына (техникалық біліміне) шүбә келтірмеушілік» (Giddens, 1990:34). Сенім, тұтасымен алып қарағанда, қазіргі қоғамда ғана емес, сонымен қатар қазіргі әлемде ажырату үшін қызмет ететін символикалық белгілерге және эксперттік жүйелерге қатысты да маңызды. Мысалы, ақша экономикасы мен құқық жүйесі жұмыс істеу үшін адамдар оларға сенуі тиіс.

Модернизмнің үшінші сипаттамасы – оның *рефлексивтігі*. Рефлексивтік Гидденстің құрылымдау теориясының (сонымен қатар, оның көзқарасы бойынша, адамдардың өмір сүруінің) фундаменталдық сипаты болып табылғанымен, «әлеуметтік тәжірибелер ұдайы зерттеліп, осы тәжірибелерге қатысты және олардың сипатын түбегейлі өзгертетін мәліметтердің түсуіне байланысты реформаланып отырады (Giddens, 1990:38). Қазіргі әлемде ой-толғаулар еркіндігі, тіпті бейнелік тұрғыдан да, бізді екіұштылық сезімде қалдырады. Одан да зоры, бұл екі есе интерпретациялау мәселесінің (13-тарауды қараңыз) орын алуы әлеуметтік әлемді эксперттердің ережеге сай өзгерту үрдісіне алып келеді.

Модернизмде өмірдің ығыстырушылық сипаты бірқатар оғаш мәселелерді тудырады. Олардың бірі тұтасымен абстрактілік жүйелерге және соның ішінде эксперттік жүйелерге сенімнің қажеттілігін көрсетеді. Өзінің күмән туғызатын

бір теңеуінде Гидденс балаларды балалықтың әлеуметтенуі кезеңіндегі сенім «мөлшерімен» «егілгендер» ретінде қарастырады. Әлеуметтенудің бұл аспектісі адамдарды «қорғаныс қабатымен» қамтамасыз ету арқылы, ересек жасқа келгенде олардың жетілуі есебінен онтологиялық қауіпсіздік пен сенім өлшемімен қамтамасыз ететінін көрсетеді. Бұл сенім, ережеге сай, күнделікті өмірде біз кездесіп қалатын процедуралар сериясы арқылы бекітіледі. Алайда жаңарумен байланысты қалыптасып, барлық уақытта біздің сенімімізге қауіп төндіріп және жаппай онтологиялық қорғансыздыққа әкелетін жаңа және қауіпті тәуекелдер бар. Гидденстің көзқарасы бойынша, ығыстыру механизмі түрлі салаларда қауіпсіздікті қамтамасыз еткенімен, олар ерекше «тәуекелдер көрінісін» қалыптастырды. Тәуекел қарқыны бойынша жаһандық (ядролық соғыс біздің бәрімізді өлтіруі мүмкін) және кенеттен болатын оқиғалар бүкіл әлемде көптеген адамды (мысалы, бүкіләлемдік еңбек бөлінісіндегі өзгерістер) қамтуда. Содан соң біздің материалдық дүниені басқарудағы күш-жігерімізге қатысты тәуекелдер де бар. Сонымен қатар олар жаһандық инвестициялық нарықтар сияқты институттық тәуекел орталарын жасауға да тікелей байланысты. Адамдар қауіп-қатер туралы көбірек біледі, ал діндер мен әдет-ғұрып – бұл қауіп-қатерлерді нақты өзгерте алатынына сенудің жолдары. Демек, қалың көпшілік бетпе-бет келетін тәуекелдер туралы біледі. Эксперттік жүйелердің бұл тәуекелдерді жеңу қабілеті шектеулі. Дәл осы тәуекелдер қазіргі заманды тежеусіз жойқын күшпен толықтырып, соның кесірінен біздің бойымызды онтологиялық сенімсіздіктер билейді.

Не болды? Біз неліктен модернизмнің қуатты күшінен шет қалудың жағымсыз салдарынан зардап шегеміз? Гидденс оған бірқатар себептерді көрсетеді. Біріншіден, модерн әлеміндегі *дизайнның жеткіліксіздігі*; модерн элементтерін жобалаған адамның қателік жасауы. Екінші, *операторлық бас тартуы*; мәселе – дизайнерлерде емес, заманауи әлемді басқаратындарда. Гидденс алдын ала *болжанбаған салдар* мен *әлеуметтік білімнің рефлексивтігі* жөніндегі осы екі факторға айрықша мән береді. Яғни іс-әрекеттердің салдарын толық болжау жүйе үшін мүмкін емес және жаңа білім жүйені жаңа бағыттарға бұруда. Осы себептерге байланысты біз қуатты күшті *(juggernaut)*, яғни модерн әлемін толық бақылай алмаймыз.

Алайда Гидденс бас тартудың орнына *утопиялық реализмнің* қарама-қайшы жолдарын ұсынады, яғни модерн әлеміндегі утопиялық идеалдар мен шын өмір арасынан теңгерім іздейді. Ол сонымен қатар қазіргі әлемнің бірқатар тәуекелдерімен күресуде әлеуметтік қозғалыстардың рөліне үлкен мән беріп, бізге бұл тәуекелдерді азайтудың жолдарын көрсетеді.

Гидденстің (1994) ымырашылдық саяси позицияны іздеуге талпынған әрекеті оның кейініректегі *Beyond Leftand Right: The Futureof Radical Politics* («Солға және оңға: радикалдық саясаттың болашағы») деп аталатын кітаптарының бірінің атауынан көрінеді. Саяси позициялардың жойылуымен бірге, Гидденс қоғамдық өмірдегі зорлық пен күш көрсету, тәуелді билік, қоршаған ортаның ластануы, кедейлік мәселесін шешуде утопиялық реализмге негізделген «радикалдық саясатты» ұсынады. Гидденстің саяси позициясы, ең болмағанда, капитализмнің кейбір аспектілерін (мысалы, нарықтар) қабылдауды және социализмнің көптеген аспектілерінен (мысалы, революциялық субъект) бас тартуды көздейді. Осылайша, Гидденс өте күрделі және тар саяси соқпақтан жол табуға тырысады.

Модернге деген көзқарасын қарасақ, Гидденс постмодернді жақтай ма? Ол, бір жағынан, біз әдетте постмодернмен байланыстыратын тұжырымдардың

көпшілігін жоққа шығарады. Мысалы, жүйелі білімнің жоқтығы, Гидденстің ойынша, «интеллектуалдық іс-әрекеттен тұтастай бас тартуға» алып келеді (1990:47). Гидденс біздің модернизмнің жоғары кезеңінде өмір сүріп жатқанымызды көріп тұрып, постмодерн туралы түсінік алуға мүмкіндік барын айтады. Мұндай әлем, оның ойынша, постдефициттік жүйе сипатында көп қабатты демократиялығымен, демилитаризациямен және гуманистік технологиялармен айқындалады. Соған қарамастан, постмодерндік сипаттамалардың бәрін айтпағанда, әлем қандай да бір бағытқа қарай қозғалатынына ешкім кепілдік бере алмайды. Дегенмен осындай жайттар, Гидденстің ойынша, рефлекторлық түрде көмек көрсетуде ерекше рөл атқарады.

Модернизм және бірегейлік

Модернизмнің салдары модернизм мен өзіндік сәйкестік кейінгі модернизмнің микроаспектілеріне, әсіресе өзіндік ұғымының деңгейінде айрықша назар аударған макробағыттағы еңбектерді («Модернизм және бірегейлік») тудырды (Giddens, 1991). Гидденс өзін модерн әлеуметінің институттарымен диалектикалы түрде байланысқан ғалым ретінде санаса да, үздіксіздіктің микросоңына айрықша назар аударған. Сол сияқты, біз де микромәселелерге назар аударатын боламыз, дегенмен үлкенірек диалектикалық мәселелерді де назардан тыс қалдырмауымыз қажет.

> «Өзін анықтаудағы және жаһанданудағы өзгерістер... жоғары модернизм жағдайындағы жергілікті және жаһандық диалектиканың екі полюсі болып табылады. Адам өмірінің ішкі жақтары... сол адамның өте кең көлемдегі әлеуметтік байланыстарды орнатуымен тікелей байланысты... Немесе адамзат тарихында алғаш рет «өзіндік» пен «әлеумет» ұғымдары жаһандық деңгейде өзара байланысқа түсіп тұр».
>
> (Giddens, 1991:32)

Көріп отырғанымыздай, Гидденс модерн әлемінің рефлексті сипатына назар аударып, «модернизмнің рефлексінің сыры өзіндік мәннің ядросында; ...өзіндік мәннің рефлексиялы сипатына ие болады» дейтін түсініктермен келіспей (1991:32), «өзіндік мәннің өзі де рефлексияға ұшырап, өзгеріп, қалыптасып отырады» деген. Яғни адам өзіндік мәнді жасағаны және оған ие болғаны үшін ғана жауапты емес, адамның жауапкершілігі үздіксіз және жан-жақты болады. Өзіндік мән өзін-өзі танудан және әлеуметтік жақын қарым-қатынастың дамуынан пайда болады. Модерн әлемінде адамның тәні «әлеуметтік өмірдің рефлексиялы құрылымына еніп кетеді» (Giddens, 1991:98). Демек, біз өзіміздің өзіндік мәніміздің құрылымына ғана емес, (тиісінше) тәніміз үшін де жауаптымыз. Өзіндік мәнді рефлексиялы жолмен жасау және оған ие болуда басты рөл тәннің пайда болуы мен әртүрлі жағдайлар мен орындардағы соған сәйкес жүріс-тұрысына тиесілі. Адамның тәні дене мүшелерін қалыптастырып қана қоймай, өзіндік рефлексияға әкеліп соғатын, сондай-ақ жалпы модернизмнің рефлексиялығына ұшыратын әртүрлі «режимдердің» (мысалы, диетаның, кітаптың, косметикалық хирургияның) де ықпалына ұшырайды. Модерн әлемінде тән мен өзіндік мән туралы көп ойлайтынымыз да соның әсері. Модерн әлемінде «тәжірибені байланыстыру» немесе «қарапайым

өмірді ақымақтық, қылмыс, сырқат, ажал, сексуалды тартымдылық, табиғилық сияқты құбылыстардан бөліп тұратын астарлы байланысқан процестер» бар (Giddens, 1991:149, 156). Мұндай байланыс күнделікті өмірдегі абстракті жүйелердің рөлінің өсуінің нәтижесінде пайда болған. Бұл байланыс біздің онтологиялық қауіпсіздігімізді күшейтсе де, «әлеуметтік өмірді адамзаттың моральды дилеммасын басты орынға қоятын фундаменталды экзистенциалды сұрақтардан алыстатады» (Giddens, 1991:156).

Модернизмді негативті де, позитивті де дамуға себеп болған семсер сияқты десек, Гидденс сол модернизмді «жеке тұлғаның мәнсіздігіне төнген қауіп» дейді (1991:201). Бұл жерде кез келген мәнді ұғым күнделікті өмірден ажырап қалған; мәнін жоғалтқан. Дегенмен, диалектикалық тұрғыдан, өзіндік рефлексия сол мәнін жоғалтқан нәрсенің қайта қалпына келуіне жол ашуы тиіс. Бұл орайда Гидденс адамзат «ұжымдық деңгейде және күнделікті өмірде моральды/экзистенциалды сұрақтар басты рөлге қайта ие болатын» әлемге аяқ басты дейді (1991:208). Гидденстің ойынша, модерннен кейінгі әлем – «моральға қайта келу» әлемі. Бір-бірімен байланысып жатқан басты мораль мен экзистенциалды сұрақтар, Гидденстің ойынша, кейінгі модерн дәуірінің өзіндік рефлексиясында орын алуы тиіс әлеуметте басты рөлге шығады.

Модернизм және интимдік

Гидденс осы тақырыптардың көпшілігін *The Transformation of Intimacy* («Интимдік трансформациясы») (1992) еңбегінде көтереді. Бұл жұмыста ол жақындықтың қазіргі уақыттағы өзгерістеріне назар аударады. Гидденс заманауи әлем туралы ой-пікірінің маңызды бір тұжырымдамасы – *таза қатынастар туралы былай түйіндейді:* «Әр адамның басқа адаммен жасайтын тұрақты қарым-қатынасының әлеуметтік қатынастарда оның өзі үшін жасалуын көрсететін ситуацияға алып келетінін және екі тараптың әрқайсысына бұл қатынастарды жалғастыру одан жеткілікті қанағат алуды қамтамасыз ету үшін ғана жалғасатынын көрсетеді» (Giddens, 1992:58). Шынайы сезімге негізделген қарым-қатынас теңдік тұрғысынан жыныстық – эмоциялы қарым-қатынасты сипаттайды. Ішкі қарым-қатынастардың демократияландырылуы тұтасымен жеке тұлғалық қатынастардың ғана емес, макроинституттық тәртіпті демократияландыруға әкелуі мүмкін. Әйелдер («заманауи эмоциялық революционерлер» [Giddens, 1992:130]) бастаманы қолға алған және ерлер «артта қалған» кездегі жақын қарым-қатынастар сипатының өзгеруінің жалпы қоғам үшін революциялық салдары бар.

Модерн әлемінде интимдік пен сексуалдық (және басқалары да) секвестрлендірілген. Дегенмен олардың дәстүрлі қоғамдарда өзара жақындықтан маңыналық тұрғыда алшақтатылғанына қарамастан, бұл да репрессияның түрі болып табылады. Нәзік қарым-қатынас жасау үшін рефлексиялық күш-жігер моральдық және этикалық мәселелерден бөлек контексте жүзеге асырылуы керек. Дегенмен бұл заманауи шараның қысымға ұшырауы адамдардың, әсіресе әйелдердің өзін-өзі және басқаларды рефлексивті қалыптастыруға тырысуымен байланысты. Осылайша, Гидденс сексуалдық тұрғыдан еркіндік алуға немесе плюрализмге қатысты емес, керісінше, жыныстық қарым-қатынастарда қазірдің өзінде жақсы жүріп жатқандай көрінетін маңызды этикалық және адамгершілік өзгерістерге қатысты пікір таластырады.

«Бізге одан әрі өріс алатын эмансипация бағдарламасы үшін саяси революцияларды күтудің қажеті жоқ және мұндай революция ештеңеге көмектеспейді де. Революциялық процестер қазірдің өзінде жеке өмірдің инфрақұрылымында жақсы жүріп жатыр. Интимдік қысымның трансформациясы психикалық, сондай-ақ әлеуметтік өзгерістерге және «төменнен жоғарыға» ауысып жатқан осындай өзгерістерге басқа көпшілік, институттар арқылы потенциалды түрде тармақталуы мүмкін. Сексуалдық эмансипация, менің ойымша, қоғамдық өмірдің кең ауқымды эмоциялық қайта ұйымдастырылуының құралы болуы ықтимал».

(Giddens, 1992:181–182)

Қоғамдағы тәуекелдер

Біз Гидденстің жұмысындағы қазіргі заманға байланысты тәуекелдер туралы мәселені қозғадық. Оның айтуынша,

«Модернизм – тәуекел мәдениеті қалыптасқан кезең. Меніңше, бұл әлеуметтік өмір өзінің табиғаты бойынша бұрынғыға қарағанда анағұрлым қауіпті; көптеген адамдар үшін бұл олай емес. Керісінше, тәуекел тұжырымдамасы әлеуметтік әлемді ұйымдастырушы акторлар мен техникалық мамандар үшін түбегейлі ұғымға айналуда. Қазіргі заман өмірдің белгілі бір жақтары мен тәсілдерінің жалпы қаупін азайтады, сонымен бірге бұрынғы кезеңдерде белгілі бір деңгейде немесе толық белгісіз жаңа тәуекелдер өлшемін енгізеді».

(Giddens, 1991:3–4)

Сондықтан Гидденс (1991:28) осы бөлімде талқыланатын жұмыс туралы тезисті «неғұрлым дәл» бейнелейді: Ulrich Beck's *Risk Society: Towards a New Modernity* (1992; Bora, 2007; Bronner, 1995; Then, 2007; Wilkinson, 2011).

Бұл пікірталас тұрғысынан Бек жұмысының субтитрі өте маңызды. Өйткені Бек те, Гидденс сияқты, постмодерн дәуіріне ауысқанымыз туралы түсінікті жоққа шығарады. Бектің пікірінше, модернизмнің жаңа түрінде өмір сүруді жалғастырып отырмыз. Оның алдыңғы «классикалық» кезеңі өнеркәсіптік қоғаммен байланысты болса, онда жаңа заманауи қоғам мен оның технологиялары тәуекел қоғамымен байланысты (N. Clark, 1997). Біз әлі тәуекел қоғамы деңгейіне жетпесек те, индустриалдық қоғамда ғана өмір сүріп жатқан жоқпыз, яғни қазіргі әлемде екеуінің де элементтері бар. Шын мәнінде, тәуекел қоғамын индустриялық қоғамның бір түрі ретінде қарастыруға болады, себебі бұл тәуекелдердің көбі өнеркәсіпке тән. Бек оның келешегіне қатысты төмендегі шолуларды ұсынады:

«Жаңғыру XIX ғасырда феодалдық қоғамның құрылымын бұзып, индустриалдық қоғамды қалыптастырғаны сияқты, бүгінде жаңғыру индустриалдық қоғамды ығыстырып, соның нәтижесінде тағы да бір заманауи қоғам пайда болды... Бұл кітаптың тезисі: біз – модернизмнің аяқталуының емес, модернизмнің, яғни оның классикалық өнеркәсіптік дизайнының шегінен шығатын модернизмнің басталуының куәгерлеріміз».

(Beck, 1992:10)

Содан кейін «осы жаңа заман деген не? Ал онымен бірге ілесіп жүретін тәуекел қоғамы қандай?» деген сұрақ туындайды.

Бек жаңаны және жаңадан пайда болып келе жатқан форманы *рефлексивті модернизм* дейді (Zinn, 2007a). Батыста индивидуализация процесі жүруде. Яғни агенттер құрылымдық шектеулерден неғұрлым еркін болса, нәтижесінде рефлексивті түрде өздерін ғана емес, сонымен қатар өздері өмір сүріп отырған қоғамды да жасауға соғұрлым қабілеттірек болып отыр. Мысалы, таптық ситуацияны анықтаудың орнына, адамдар азды-көпті дербес әрекет етеді. Өз құқығы өзіне берілген адамдар рефлексивті болуға мәжбүр болды. Бек осындай әлемдегі әлеуметтік қарым-қатынастар мысалында рефлексивтіктің маңыздылығын көрсетіп, «жаңадан құрылған әлеуметтік қарым-қатынастар мен әлеуметтік желілер қазір жеке-дара таңдалуы керек; әлеуметтік байланыстар *рефлексивті* сипатқа ие болғандықтан, бекітіліп, қолдауға ие болып, жеке адамдар арқылы ылғи жаңарып отырады» (1992:97) дейді.

Бек модерн заманындағы және классикалық индустриалдық қоғамнан, индустриялық қоғамның көптеген сипаттамаларын өз бойында сақтаған, соған қарамастан, өзінің алдыңғы ізашарынан айырмашылығы бар тәуекел қоғамға өтудегі үзілісті көреді. Классикалық модерн заманының басты мәселесі – байлық және оны барынша біркелкі етін қалай бөлуге болатыны. Озық модерндік қоғамдағы басты мәселе – тәуекел және оны қалайша болдырмау, азайту немесе бағыттау мәселесі. Классикалық модерн заманында идеал теңдік болса, озық модерн заманында – қауіпсіздік мәселесі. Классикалық модерн заманындағы адамдар теңдіктің жағымды мақсаттарын іздеу арқылы ынтымақтастыққа қол жеткізсе, озық модерн заманында осы ынтымақтастыққа қол жеткізу, негізінен, негативті және қауіптерден құтылу үшін қорғану мақсатында жүзеге асырылады.

Тәуекелдердің туындауы

Заманауи қоғамдағы тәуекелдер, негізінен, байлық көздерінен шығып жатыр. Атап айтқанда, өнеркәсіп және оның жанама әсерлері қоғамға, жаһандану нәтижесінде тұтас әлемге қауіп төндіріп, тіпті өлімге дейін апаратын жағдай тудыруда (Featherstone, 1990; Robertson, 1992). Уақыт пен кеңістік ұғымдарын пайдалану арқылы, Бек осы заманауи тәуекелдердің орынмен (бір географиялық орындағы ядролық апат көптеген басқа елдерге әсер етуі мүмкін) немесе уақытпен (ядролық апат генетикалық күшке ие болып, болашақ ұрпаққа да әсерін тигізуі мүмкін) шектелмейтінін көрсетеді. Әлеуметтік тап индустриалдық қоғамда негізгі орынға ие болса, онда тәуекел қоғамда фундаменталдық мағынаға ие болады, ал тәуекел және тап өзара байланысты емес. Бек былай дейді:

> «Тәуекелдердің бөліну тарихынан мәлім, байлық тәрізді, тәуекелдер таптық үлгіге негізделеді, тек керісінше: байлық жоғарыда жинақталады, төмендегілер тәуекелге барады. Осы дәрежеде тәуекелдер таптық қоғамды *күшейтпесе,* жоймайтынға ұқсайды. Кедейлік тәуекелге көп баруға итермелейді. Керісінше, байлар (табыстылық, билік және білім) тәуекелден қауіпсіздік пен еркіндік алуы мүмкін».
>
> (Beck, 1992:35)

Әлеуметтік таптар үшін дұрыс нәрсе – халық үшін де дұрыс. Яғни қаншалықты мүмкін болуына қарай, негізінен, кедей елдер көбірек тәуекел етеді, ал бай елдер көптеген тәуекелдерді кейін ығыстыра тұруға қабілетті. Сонымен қатар бай елдер өздері жасаған, мысалы, тәуекелдердің туындауын болдырмауға немесе туындағаннан кейінгі жағымсыз салдарларды жоюға көмектесетін технологияларды өндіру және сату кезінде өздері пайда көреді.

Дегенмен бай адамдар да, тәуекелдерді тудыратын елдер де қауіптен қиналмайды. Бұл тұрғыда Бек: «Бумеранг әсерін» талқыға салып, тәуекелдің жанама әсерінің «тіпті өндіріс орталықтарына да тиетінін» айтады. Жаңғырту агенттері өздері жасап және пайдасын көретін қауіп-қатерлердің иірімінде өздері қалады» (1992:37).

Тәуекелдермен бетпе-бет

Озық модернизация тәуекелдерді туындатса да, ол сондай-ақ өзіне-өзі және одан туындаған қауіп-қатерге күмән келтіретін рефлексиялықты тудырады. Шын мәнінде, тәуекелдерден жиі зардап шеккен адамдардың өздері де осы тәуекелдер туралы ойлай бастайды. Олар тәуекелдер және олардың адамдарға тигізетін салдары туралы мәліметтерді жинайды. Озық модерн заманы мен оның қауіп-қатерлеріне күмәнмен қарайтын эксперттерге айналады. Олар мұны ішінара жасайды, өйткені мұны өздері үшін жасайтын ғалымдарға сене алмайды. Шынында да, Бек ғалымдардың қауіпті қоғам құру және оны қамтамасыз етудегі рөліне ызаланып: «Ғылым *адамдар мен табиғаттың жаһандық ластануының қорғаушысы* болды. Бұл тұрғыда көптеген салаларда, ғылымда тәуекелге киліккендер олардың *рационалдық тарихи беделін байқап білу орнына, ысырапқа жол берді* деп айту асыра сілтегендік емес», – деді (1992:70).

Классикалық индустриалдық қоғамда табиғат пен қоғам бөлінді, алайда озық индустриалды қоғамда табиғат пен қоғам өзара тығыз байланысқан. Яғни қоғамдағы өзгерістер көбінесе табиғи ортаға ықпал етеді, ал бұл өзгерістер, өз кезегінде, қоғамға әсерін тигізеді. Мәселен, Бектің айтуынша, бүгінгі күні «табиғат дегеніміз – қоғам, ал қоғам дегеніміз – табиғат» (1992:80). Осылайша, табиғат саясатқа айналды, соның салдарынан жаратылыстану ғалымдары, әлеуметтанушылар сияқты, өз жұмыстарын саясатқа айналдырды.

Саясаттың дәстүрлі саласы, үкімет билікті жоғалтып, негізгі тәуекелдер, Бек «субсаясат» деп атап көрсеткен ірі компаниялардан, ғылыми зертханалардан және басқалардан туындайды. Дәл осы шағын саяси жүйеде «жаңа қоғамның құрылымдары парламенттік жүйеден тыс, оған қарсы емес, жай ғана оны елемей, прогрестің білімге деген түпкілікті мақсаттарын жүзеге асырады» (Beck, 1992:223). Бұл «саясаттың шеттетілуі» *(unbinding of politics)* деп аталады, яғни саясатпен орталық үкімет айналыспайды, көп жағдайда әртүрлі шағын топтар мен жеке тұлғалардың провинциясына айналады. Бұл шағын топтар мен жеке тұлғалар орталық үкіметке қарағанда, рефлексивті және сыни ойлай алады және олардың озық модерн заманына байланысты қалыптасқан тәуекелдермен күресуге мүмкіндіктері бар. Осылайша, диалектикалық озық модернизация теңдесі жоқ тәуекелдер және олармен күресу үшін бұрын-соңды болмаған диалектикалық күш-жігерді қалыптастырды (Beck, 1996).

Холокост және икемді модернизм

Зигмунт Бауман (1989, 1991) үшін формалдық рационалдықтың қазіргі парадигмасы – әсіреұлтшылдардың еврейлерді (және басқаларды) түбегейлі жойып жіберуіне негізделген холокост (Beilharz, 2005c, 2005d, 2011). Бауманның айтуынша, «холокост мақсатты түрде бағытталған күрделі жұмыс ретінде есептеліп, қазіргі бюрократиялық рационалдықтың парадигмасы сапасында бола алады» (1989:149). Көптеген адамдар үшін жылдам тамақтану мейрамханалары (fast-food) мен холокосты бір контексте талқыға салу әдепсіздік болып көрінуі мүмкін. Вебердің рационалдық принциптері олардың әрқайсысына қатысты пайдалы ықпалын тигізуі ықтимал. Холокостқа кінәлілер бюрократияны өздерінің ең негізгі құралдарының бірі ретінде пайдаланды. Холокосты дүниеге әкелген формалды рационалды жүйе әлі күнге дейін өмір сүруде. Шынында, рационалдандыру процесі формалды рационалды жүйелердің сақталатынын ғана емес, сонымен қатар кеңейетінін де көрсетіп отыр. Сонымен, Бауманның пікірі бойынша, заманауи әлем қолайлы ахуал кезінде бұдан асқан сорақылыққа апаратын жағдайдың да (егер мүмкін болса) пісіп-жетілуі мүмкін.

Модернизм өнімі

Бауман холокосты әдеттен тыс оқиға ретінде емес, оны әлемнің көп жағынан заманауи, ұтымды «қалыпты» аспектісі ретінде көреді:

> «Шындыққа келер болсақ, холокостың әрбір «ингредиенті», оның пайда болуына себепкер болған құбылыстардың барлығы – қалыпты болып есептеледі; «қалыпты» деген таныс мағынасында емес, ...«бірақ әлемді имманентті көруге, біздің өркениет туралы, оны басқарушы күш және оның артықшылықтары туралы білетіндерімізге толық сәйкес болуы» мағынасында».
>
> (Bauman, 1989:8).

Осылайша, Бауманның пікірінше, холокост, көпшілік ойлағандай, модерн заманының немесе оның арнайы бағдарының бұзылуы *емес,* модернизмнің өз нәтижесі болды (Joas, 1998; Varcoe, 1998). Вебердің терминінде холокост пен модерн заманы арасында «таңдаулы жақындық» (elective affinity) бар.

Мысалы, холокост тұтасымен индустрияландырудың негізгі принциптерін, адамдарды жоюдың фабрикалық жүйесін қамтыды:

> «[Освенцим] сонымен қатар қазіргі заманғы зауыттық жүйенің ғаламдық кеңеюі болды. Тауар өндіруде шикізат орнына адамды пайдаланды, ал соңғы өнім – өлім еді, сондықтан көптеген бірліктер күніне менеджердің өндіру тізімінде егжей-тегжейлі белгіленді. Қазіргі фабрика жүйесінің символы болып табылатын түтін шығаратын мұржалар адам тәнін өртеу арқылы улы түтіндерді шығарып отырды. Қазіргі Еуропаның керемет ұйымдастырылған теміржол желісі зауыттарға шикізаттың жаңа түрлерін әкелді. Басқа жүктерге де дәл солай жасады... Инженерлер крематорий құрылысын әзірледі; менеджерлер тамаша және нәтижелі жұмыс істеген бюрократиялық жүйені әзірледі... Біздің көргеніміз әлеуметтік инженерияның ауқымды схемасынан кем емес еді».
>
> (Feingold, cited in Bauman, 1989:8)

Әсіреұлтшылдар өнеркәсіптің рационалдық жетістіктері мен рационалды бюрократияны біріктіріп, нәтижесінде адамдарды жою мақсатын көздеді. Қазіргі заман осындай рационалды схемаларға негіздеп, холокостқа жеткілікті деңгейдегі жағдай жасамаса да, анық қажетті ахуал туғызылды. Модерн заманынсыз және рационалдықсыз «холокост ойға сыймайтын дүние еді» (Bauman, 1989:13).

Бюрократияның рөлі

Неміс бюрократиясы холокосты енгізгеннен де артық іс жасады; олар осы зұлымдықтың шын мәнінде тууына мүмкіндік берді. Гитлердің «Еврейлерден құтылу» жоспары неміс бюрократтары арқылы жүзеге асты, олар мұны өзекті мәселе ретінде қарастырып, Гитлер мен оның жақтастарының ұйғарымымен жаппай жойып жіберуді дұрыс шешім деп тапты. Бауман холокосты «иррационалдықтың немесе қазіргі заманға дейінгі варварлықтың нәтижесі емес, керісінше, қазіргі рационалдық бюрократияның нәтижесі» деп тұжырымдады. Холокосты жасап, оны басқарғандар есі ауысқандар емес, өте ұтымдылар және басқаша жағдайда қалыпты бюрократтар еді.

Іс жүзінде, бұған дейінгі эмоциялық немесе иррационалдық күш көрсету әрекеттері холокост сияқты жаппай қырғынға қарсы мүлде еш нәрсе жасай алмады. Мұндай көпшілікті жаппай қыру өте ұтымды және бюрократиялық операцияларды талап етті. Бүлік сияқты иррационалдық жарылыс бірқатар адамдарды өлтіруі мүмкін болғанымен, холокостағы сияқты, жаппай қырғынды ойдағыдай жүзеге асыра алмайды. Бауманның сипаттауынша, «Ашу мен ыза – көпшілікті қырудың жабайы және тиімсіз құралдары. Олар әдетте тапсырманы орындап болғанша жоқ болып кетеді» (1989:90). Керісінше, әсіреұлтшылдардың геноциді «күшті» қоғам (өкінішке орай, әсіреұлтшылдар үшін «жауыз» еврейлерден тазару тиімді қоғам болған еді) құруға бағытталған мақсатты әрекет еді. Әсіреұлтшылдар мен бюрократтар осы мақсатқа қитұрқылықпен қол жеткізуді көздеді.

Бауманның басқа да көптеген шолушылардан ерекшелігі – бюрократияны кез келген бағытта қолдануға болатын бейтарап құрал деп қабылдамағаны. Бауманның ойынша, бюрократия «қатып қалған сүйекке... көбірек ұқсайды» екен (1989:104). Қатал да, сонымен қатар гуманды мақсаттар үшін де қолданылу мүмкіндігіне қарамастан, адамгершілікке жат процестерге жақынырақ: «Ол қалыпты жағдайды саралауда бір адамды – екіншісінен, адалды азғыннан ажырата білмеуге алдын ала бағдарланған» (Bauman, 1989:104). Осындай негізгі сипаттамаларымен қоса, бюрократия адамгершілікке жатпайтын міндеттерді ақыр соңына дейін және одан тыс жерде де жүзеге асырады. Өзіне ғана тән қалыпты операцияларымен қатар, бюрократияның жалпыға танымал кемшіліктері де бар, міне, осылар холокостқа алып келді. Мысалы, бюрократияның қолданатын құралдары көп жағдайда кез келген нәрсенің түбіне жетуге қызмет етеді, яғни адам өліміне әкелетін құралдар көбінесе соның ең қатерлісі болып табылады.

Әрине, бюрократия және оның ресми тұлғалары холокосты жасай алмады және жасаған жоқ. Бұған басқа да факторлар керек болды. Біріншіден, қоғамның қалған бөлігіне зорлық-зомбылық көрсету құралдарына мемлекеттік аппарат сөзсіз бақылау жүргізді. Басқаша айтқанда, әсіреұлтшыл Германияда қандай да бір мұның орнын толтыратын басқа айбынды күш болмады. Мемле-

кетті өзінің алдына қойған мақсатына жетуге мүмкіндігі бар Адольф Гитлер бақылап отырды. Басқа жағынан алып қарағанда, еврейлерді Германияның «идеалды» қоғам болуына кедергі келтіргендер ретінде, қоғамның басқа бөлігіне қарсы қоятын антисемитизмнің модернді және рационалды түрі пайда болды. Немістер осы мақсатқа жету үшін идеалды қоғам орнатуға қарсы тұрғандарды жойып жіберуі тиіс еді. Неміс ғылымы (жоғары деңгейде рационалдандырылған) еврейлерді кемшілігі бар нәсіл екенін дәлелдеу үшін қолданылды. Кемелденген қоғамға жетудегі кедергі деп анықтағаннан кейін бірден-бір шешім оларды құртып жіберу болатын. Оларды жою керек деп шешкеннен кейін, бюрократияның алдында тұрған жалғыз маңызды мәселе, осы мақсатқа жетудің ең тиімді әдісін табу болды.

Мұндағы тағы бір фактор – қазіргі құрылымдардағы бюрократия сияқты моральдық түсініктің болмауы. Еврейлерді жою керек пе, жоқ па, мұның мәні де жоқ еді. Мұндай моральдық ұстанымның болмауы қазіргі заманғы холокост құбылысының басты себебі болды.

Холокост және рационалдандыру

Холокост Вебердің рационалдану процесінің барлық сипаттамаларына сәйкес келді (сондай-ақ «макдональдтандыру» *(McDonaldization);* 16-тарауды қараңыз). Әрине, процестің тиімділігіне назар аударылды. Мысалы, газды оқпен салыстырғанда, оның адамдарды жаппай қыру үшін әлдеқайда тиімді әдіс екені анықталды. Холокоста бәрі болжаммен іске асты: өлім лагеріне алып кететін ішектей шұбырған пойыздар тізбегі, ұзыннан-ұзақ созылған адамдар тізбегі, барлық процестердің соңында толық жойып жіберуге дайындалатын айдауылдар. Өйткені, ең алдымен, сандық факторларға мән беріліп, жазалау – қанша адамды, қандай уақыт аралығында жойып жіберуге болатынына негізделді.

> «Теміржол менеджерлері үшін бірден-бір маңызды нәрсе – ұзындығы бір шақырымға жететін тонналаған нысандарды бөлшектеу. Олардың адамдармен, қойлармен немесе тікенек сымдармен ісі жоқ; тек жүкке қарады және осы жүктердің сапасына мән берілмейтін. Көптеген шенеуніктерге тіпті жүктердің сапасын тексеруге шектеу қойылған. Олар тек өз істерінің қаржылық салдарына ғана мән береді. Олардың нысаны – ақша».
>
> (Bauman, 1989:103)

Еврейлердің газ камераларына сап түзеп баруына, тіпті олардың өліміне, қоғамдағы алатын орнына аз көңіл бөлінді. Холокост шектен шыққан жаппай қырып-жою болды.

> «Қазіргі заманғы рационалды, жоспарланған, ғылыми тұрғыда ақпараттандырылған эксперттердің қатысуымен тиімді басқарылып, үйлестірілген қоғамда жасалған басқа да әрекеттер сияқты, холокост өзіне дейінгі эквиваленттердің салыстырмалы түрде қарағанда, тұрпайы, ысырапшыл және тиімсіз екенін айғақтады. Біздің қазіргі заманғы қоғамдағы басқалар сияқты, барлық жағынан алып қарағанда, холокост жақсы жетістік ретінде ...соңғы геноцидтік эпизодтардан әлдеқайда биікте тұр».
>
> (Bauman, 1989:89)

Ақырында, холокост күзетшілерді де, қамаудағыларды да бақылау үшін лагерьдегі ережелер мен жағдайлар, конвейерлі пештер линиясындағы операциялар сияқты адами емес технологияларды қолданды.

Әрине, холокостқа ең дәл келетін рационалдықтың сипаттамасы (макдональдтандыру сияқты) – рационалдықтың иррационалдығы, шындығында, гуманды лықтың жоғалуы. Мұнда Бауман арақашықтық идеясын қолданып, құрбандарға қатысты гуманды лықтың жоғалуын, олар туралы шешім қабылдайтын бюрократтардың олармен ешқандай тікелей байланысының болмағанынан көреді. Сонымен қатар зардап шеккендер басты кітаптағы нөмірі бойынша көшіруге және жоюға арналған объектілерді білдіреді; олар адам емес. Тұтас алғанда, «немістің бюрократиялық аппараты өзінің иррационалдығына сәйкес түсініксіз мақсатқа қызмет етті» (Bauman, 1989:136).

Бауман еңбегінің анағұрлым тартымды тұстарының бірі – әсіреұлтшылдар құрған рационалды жүйеде еврейлерді құрбан етуі. Гетто «ұлғайтылған өлтіруші машинаға» айналды (Bauman, 1989:23).

> «Осылайша, азап шеккен қауымдастық жетекшілері бюрократиялық жұмыстардың көпшілігін бұлжытпай орындап (әсіреұлтшылдарды олардың ықтимал құрбандары туралы жазбалар сақталған файлдармен қамтамасыз ету), жәбірленушілерді газ камералары қабылдауға дайын болғанға дейін ұстап тұруға қажетті нәтижелі және бөлу қызметтерін жүзеге асырып, тұтқындағы халықты күзету, заң тәртібіндегі міндеттерге қарсы жасырын әрекеттердің немесе жасырын ресурстардың болуына жол бермей, жойылу процесінің біртұтас ағынын қамтамасыз етіп, таңдалған объектілерді аз уақыт ішінде жинап алуға болатындай етіп сайтқа жіберіп, соңғы жолға ақы төлеу үшін қажетті қаржы ресурстарын жұмылдырды».
>
> (Bauman, 1989:118)

Бұл макдональдтандыру әлемінде тұтынушылардың өздері үшін салат әзірлеп, соңынан ыдыс-аяқтарын тазартатын жүйедегі жалақы алмайтын қызметкерлерге айналу идеясына ұқсайды.

«Кәдімгі геноцидте» өлтірушілер мен өлген адамдар бір-бірінен оқшауланған. Кісі өлтірушілер зардап шеккендерге қорқынышты бір нәрсе жасауды жоспарлап, соның салдарынан потенциалды құрбандардың қарсылық көрсетуі ықтимал. Алайда құрбандар қылмыскерлер жасаған «жүйенің» ажырамас бөлігі болған жағдайда, мұндай қарсылықтың күші әлсіз болуы мүмкін.

Әсіреұлтшылдармен жұмыс істеген еврейлер рационалды түрде әрекет етті. Олар, мысалы, бір күн болса да, тірі жүру үшін ерекше қолайлы қарым-қатынас жасауға тырысты. Тіпті ұтымды амалдарды пайдаланып, бірнеше адамның құрбан болуы көптеген адамды құтқарады деп есептеді, ал егер оларда ынтымақ болмаса, көп адам өледі. Алайда мұндай әрекеттер ұтымды болмай, геноцид процесін жеделдетуге және оған қарсылықты әлсіретуге алып келді.

Қазіргі заманда холокост сияқты қырғын ешқашан қайталанбауы үшін қауіпсіздік шараларының, өркениеттіліктің бар екені көңілге сенім ұялатады. Бірақ бәрібір қорқынышты құбылыстар баршылық: оның алдын алу үшін кепілдіктер жеткіліксіз болды. Бүгінде рационалдықпен байланысты күштер бәз баяғы қалпында қалып, бұрынғыдан да күшейіп отыр. Ақылмен жұмыс істеуге кепілдік беретін қауіпсіздік шаралары 1940 жылдарға қарағанда пәрменді деп те айтуға болмайды. Бұл жайында Бауман: «Освенцимді дүниеге әкелген әлеуметтік жағ-

дайлардың бірде-біреуі жойылған жоқ, Освенцим тәрізді апаттардың алдын алу үшін де ешқандай тиімді шаралар қабылданбаған... », – деген еді (1989:11). Тағы бір холокосты болдырмау үшін күшті мораль және плюралистік саяси күштер қажет. Дегенмен біртұтас биліктің үстемдік ететін мөлшерлі уақыты болуы да ықтимал, алайда қуатты көшбасшы мен шыдамсыз және мейірімді бюрократияның тағы да бірігуіне жол бермейтін барынша күшті моральдық жүйенің бар екеніне бізді ешкім сендіре алмас.

Икемді модерн

Соңғы уақыттары Бауман қазіргі заманға «икемді модерн» (W. Atkinson, 2008; Binkley, 2008; A. Bryant, 2007; Jay, 2010) деп қараудың жаңа тәсілін тұжырымдады. Оның рационалдандыру мен холокостқа байланысты ертеректегі жұмыстары – осының айғағы. Негізінен, ол соңғыларды «қатаң» құрылымдар деп атап, бюрократия және концлагерь (17-тараудағы Агамбеннің жұмысындағы талқылауды қараңыз) сияқты түрлі дәрежедегі және деңгейдегі шектелген адамдар құрайтын құрылымдарды талдады. Алайда Бауман XXI ғасырда жазылған бірқатар кітаптарында (2000, 2003, 2005, 2006, 2007b, 2010, 2011; Bauman and Lyon, 2012) кейінгі модернизмнің көңілге қаяу түсірер өзгерістерін сипаттайды. Негізінен, ерте модернизмнің мақсаты бір нәрсені жасап, оны қалыптастыру арқылы тұрақтылыққа қол жеткізу болса (адамдардың қонысы және оның тұрғындары), кейінгі модернизмнің мақсаты – уақытша болатын дүниелер (көбінесе керуендер мен көшпелілердің аялдамасы сияқты тұрғылықты жер және азаматтық неке). Сондай-ақ сол кездегі жоғарғы тап өкілдері тұрақты мансап пен үлкен меншікке иелік етіп, жұмыс беруші мәртебесін сақтаса, кедейлер барлық уақытта жұмыс іздеп, қауіпсіздікті ойлаумен болды. Енді жағдай айтарлықтай өзгерді, өйткені элита ауыртпалықтардан құтылуды қалап, әлемде, әсіресе экономикада болып жатқан шұғыл өзгерістердің артықшылықтарын пайдалану мүмкіндігін іздейді. Басқа жағынан қарағанда, бір орнынан тапжылмайтын кедейлер мұндай өзгерістерді пайдалана алмайды; іс жүзінде олар экономикадағы және басқа орындардағы (мысалы, фабрикалардың жабылуынан және жұмыс орнын жоғалтудан) өзгерістерден күйзеліске түседі.

Бауман икемді модернизмнің мәнін және оның ерте модернизмнің неғұрлым қатаң формаларынан айырмашылығын түрлі жолдармен түсінуге тырысты. Неғұрлым ертеректегі формаларды веберлік «темір тор» ретінде қарастыруға болады; модернизмнің мұндай темір тормен байланысты кейінгі құрылымы адамдар үшін, оның ішінде элита үшін, жеңіл қозғалуға мүмкіндік беретін *«жеңіл желбегей»* сияқты. Фуко бейнелеген (17-тарауды қараңыз) паноптикум үстемдік ететін қатаң түрменің орнына, енді біз бақылаудың неғұрлым жеңіл формаларымен сипатталатын постпаноптикум қоғамында (мысалы, біздің Интернет арқылы байланысымыз) өмір сүреміз. Білім беру жүйесінде де өзгешелік бар, ерте модернизмде қажет болып қалуы мүмкін деген желеумен жалпы пәндердің барлығы оқытылатын болса, кейінгі модернизмде оқу бағдарламасы уақыт талабына сай жаңалықтармен толықтырылып отырады. Материалдық құрылымдарда (фабрикаларда) өндіретін материалдық объектілер негізгі орында болса, кейінгі модернизм заманы жеңіл және жылдам тұтынушыларымен сипатталады (Bauman, 2003:49; see also Bauman, 2007b). Шындығында, Бауманның ойынша (2005:9), «ағымды тіршілік өмірді жұтуда». Өндірушілер жалғаса беретін нәрсені жасауға бағытталған болса да, тұтынушылар қысқа,

қызмет ету мерзімі шектеулі нәрсені сатып алғысы келеді. Осындай шексіз қарама-қарсылықтардың себебі Бауманның ағымдар туралы кітаптарында түсіндірілген. Бірақ ол кейінгі модернизмді талдаудың жаңа, күшті тәсілдерін жасады (бұл туралы 16-тарауда талқылайтын боламыз).

Модернизмнің аяқталмаған жобасы

Юрген Хабермас – жетекші әлеуметтік теорияшыларға және модерн заманындағы рационалдық идеяларға постмодернистердің (және басқаларының) шабуыл жасауына қарсы шығушы, рационалдық идеялардың жақтаушысы. Сейдманның сөзі бойынша:

> «Постмодерндік позицияны ұстанған қазіргі заманғы интеллектуалдардың көпшілігінен бір айырмашылығы, Хабермас модернизмнің институттық тәртіптерінен рационалдықтың құрылымын ерекше көреді. Көптеген интеллектуалдар модерн заманының эмансипациялық потенциалы туралы мәселеде арсыздық танытса, Хабермас модернизмнің утопиялық потенциалы туралы айтады. Хабермас саналы түрде алға жылжитын қайырымды қоғам орнатуды көздейтін ағартушылық жобасынан сөніп бара жатқан үміт оты мен теріс айналған кумирді көрсе де, әлеуметтік контексте ең күшті қорғаушылардың бірі болып қала береді».
>
> (Seidman, 1989:2)

Хабермас (1987b) модернизмді «аяқталмаған жоба» деп қарастырады, постмодерн әлемінің мүмкіндіктері туралы ойлаудан бұрын модернизмде әлдеқайда көп нәрсе жасау керек екенін айтады (Outhwaite, 2011; Scambler, 1996).

13-тарауда Хабермастың модернизм туралы ой-пікірінің маңызды жақтарын, оның жүйе, өмір-әлемі және өмір-әлемінің жүйе арқылы отарлануына қатысты идеяларын талдадық. Оны (1986:96) «Модернизм патологиясының теориясын» жасаушы деп айтуға болады, өйткені ол модернизмді өзіне-өзі сәйкес келмейтін құбылыс ретінде қарастырады. Осыған сәйкес, ол әлеуметтік жүйелерді сипаттайтын рационалдықтың (маңызды деңгейде формалды рационалдық) тіршілік әлемін сипаттайтын рационалдыққа қарама-қарсы екенін түсінеді. Әлеуметтік жүйелер күрделі, сараланған, интеграцияланған және инструменттік тұрғыдан жоспарлы сипатта дамиды. Тіршілік әлемі жіктелу мен шоғырланудың (бірақ білім негіздері мен ақиқаттың, қайырымдылық пен сұлулықтың құндылық сферасы) рефлексиялық және сыни нормаларды секуляризациялау мен институттың күшеюінің куәгері болды (Seidman, 1989:24). Рационалды қоғамда жүйе мен тіршілік әлемі өздерінің логикасына сүйене отырып, рационалды бола алады. Жүйе мен өмірді рационалдандыру қоғамды материалдық игілікке кенелтіп, қоршаған ортаны бақылауға алып келеді, нәтижесінде ақиқат, ізгілік пен сұлулық рационалды тіршілік әлемінен туындайды. Алайда модерн заманында жүйе үстемдікке ие болып, тіршілік әлемін отарлай бастады. Нәтижесінде біз жүйелік оңтайландырудан ләззат аламыз, алайда гүлденуге мүмкіндік беретін тіршілік әлемінен келетін берекеден айырылып отырмыз. Тіршілік әлемі мен жүйе арасындағы «шекараларда» пайда болған көптеген қоғамдық қозғалыстар соңғы онжылдықтарда өмір сүру әлемін отарлау мен жұтатуға қарсыласып келеді.

Жүйенің тіршілік әлемін отарлау жолын талдай отырып, Хабермас өзін әлеуметтік ойлар тарихының көп бөлігімен келісімде көреді:

> «Маркстен – Спенсер мен Дюркгейм арқылы – Зиммель, Вебер және Лукачқа дейінгі әлеуметтік теориялардың негізгі тізбегін модернизмнің белгісі ретінде қабылданған жүйелік орта шекарасының «ішкі шет ел» генезисіне, қоғамның өзіне [Хабермастың тіршілік әлеміне] енуіне берілген жауап ретінде түсінуге болады».
>
> (Habermas, 1991:255–256)

Басқаша айтқанда, Хабермас және сонымен қатар классикалық теорияның көпшілігі үшін «заманауилықтың айрықша белгісі», Хабермастың анықтамасы бойынша, тіршілік әлемін жүйенің отарлауы болды.

Хабермас үшін қазіргі модерндік жобаның аяқталуы деген не? Соңғы өнім – жүйе де, тіршілік әлемі де бірін-бірі бұзбай, өздерін толық көрсететін рационалды қоғам. Қазіргі уақытта жұтаң тіршілік әлемінен күйзелеміз, бұл проблема шешілуі тиіс. Алайда жауап жүйенің бұзылуында емес (экономикалық және әкімгершілік жүйелерде ерекше), өйткені дәл осылар тіршілік әлемін оңтайландыратын қажетті материалдық алғышарттарды жасайды.

Хабермас (1987b) айналысатын мәселелердің бірі – қазіргі заманауи, бюрократиялық, дамыған, бай мемлекеттерде көбейіп келе жатқан мәселелер. Мұндай мемлекетке қатысы барлардың көпшілігі бұл мәселелерді біледі, бірақ оларды жүйелі деңгейде түбірімен шешу керек немесе жаңа жүйе енгізу қажет. Алайда Хабермас мәселелерді бұлай шешу керек деп ойламайды. Керісінше, олар жүйе мен тіршілік әлемінің арасындағы қарым-қатынастарда шешілуі тиіс. Біріншіден, жүйенің өмірге әсерін төмендету үшін кедергіні ұстап тұру қажет. Екіншіден, «тетіктер» тіршілік әлемінің жүйеге әсерін күшейтетіндей құрылуы тиіс. Хабермас қазіргі заман мәселелері: «Дұрыс жұмыс істейтін жүйелермен шешілмейді. Бәрінен бұрын тіршілік әлемінің импульстері өзін-өзі басқаратын функциялы жүйеге ене алатындай болуы тиіс», – деп тұжырымдады (1987b:364). Бұл – жүйе мен тіршілік әлемінің бірін-бірі өзара байытатын жолды жасауындағы қадам. Дәл осы жерде қоғамдық қозғалыстар процеске араласып, жүйе мен тіршілік әлемін ығыстырып, максималды мүмкін дәрежеде оңтайландыруға әрекеттенеді.

Хабермас Америка Құрама Штаттарына аса көп сеніммен қарамайды, өйткені ол өмірдің кедейленуін жалғастыру арқылы жүйенің ұтымдылығын бекітуге тырысатын сияқты. Алайда Хабермас «рационалды тіршілік әлемінде сақталған заманауи нормативті мазмұнды күрделі жүйелер ғана құтқара алады» дейтін екіұшты идеялардың шешімін табуға мүмкіндік беретін Еуропаға үміт артады (1987b:366). Осылайша, Еуропаның «белсенді түрде батыс рационализмінің мұрасына» ассимиляция жасауына мүмкіндігі бар (Habermas, 1987b:366). Бұл мұра бүгінде тіршілік әлемінің оңтайлы гүлденуі үшін жүйенің ұтымдылығына шектеу қойып, қазіргі әлемде оның екі типі қатар, тең дәрежеде өмір сүруіне жағдай жасайды. Мұндай жүйе мен өмір сүру рационалдығы арасындағы толық серіктестік қазіргі заман жобасының аяқталуы болады. Біз бұл мақсаттан алыс болғандықтан, постмодернизмнің шегі немесе ортасы туралы айтпағанның өзінде, модерн заманының аяқталуынан да алыспыз.

Хабермас және постмодернистер

Хабермас заманауилыққа қатысты жұмыспен ғана айналыспайды, сонымен қатар постмодернистерге де қарсы күресті. Ол ілгерідегі сыни ескертпелерін кеңінен танымал болған *Modernity versus Post-modernity* («Жаңа заман постмодернге қарсы») (1981) эссесінде ұсынды.[1] Бұл эсседе Хабермас XX ғасырдағы келеңсіздіктер негізінде «*Ағартушылық идеалдарын* ұстануға «тырысып» көру керек пе немесе қазіргі заманның барлық жобаларын құрдымға кеткен іс деп жариялау керек пе?» (1981:9) деген сұрақты көтереді. Әрине, Хабермас ағарту жобасынан да, басқаша айтқанда, жаңа заманның жобасынан да бас тартуға шақырмайды. Керісінше, жаңа заманнан бас тартқандардың «қателіктеріне» назар аударуды дұрыс деп санайды. Соңғының ең басты қателігі – ғылымнан, әсіресе тіршілік әлемі туралы ғылымнан бас тартуға ден қоюы. Ғылымды тіршілік әлемінен бөліп алып, оның мамандарға тәуелділігін басқа автономды сфераларды жасаумен қатар жүзеге асырса, онда ол «қазіргі заман жобасынан тұтастай» шегіну болар еді (Habermas, 1981:14).

Хабермас тіршілік әлемін «ғылыми» түсінуден, сонымен қатар бұл әлемді оңтайландыру мүмкіндігінен бас тартпайды.

Голуб (1991) постмодернистердің Хабермасқа жасаған сыни ескертпелеріне маңызды шолу жасады. Біріншіден, постмодернистер салмақты теорияны немесе әдебиетті жасағалы отыр ма – осы жағы белгісіз. Оларды елеулі теория жасаушылар ретінде қарастыратын болсақ, олардың жұмысы «институттық тұрғыдан бекітілген сөздіктерге енбеуі» (Holub, 1991:158) түсініксіз. Егер постмодернистердің жұмысын әдебиет ретінде қарайтын болсақ, «олардың дәлелі барлық логикалық күшін жояды» (Holub, 1991:158). Әрдайым олардың сөз қолданысын немесе әдеби шығармаларының мазмұндық қуатын жөнді түсіне бермейтінімізге уәж айтады, себебі постмодернистердің жұмысын кез келген жағдайда байсалды сыни тұрғыдан талдау мүмкін емес.

Екіншіден, Хабермастың ойынша, постмодернистер нормативтік сезімдерден қуат алады, ал бұл көңіл күй көпшілік оқырманға беймәлім болып тұр. Сондықтан постмодернистерді шын мәнінде түсінуге мүмкіндік бермейді. Сондай-ақ постмодернистердің жасырын нормалары болғанымен, оны ашық түрде жоққа шығарады. Мұндай әрекеттер постмодернистердің әлемде орын алған мәселелерді шешуіне кедергі келтіреді. Ал Хабермастың нормативтік бағыты (еркін және ашық байланыс) айқын және ол қоғамды ашық сынайды, бұл саяси тәжірибені дамытуға негіз болады.

Үшіншіден, Хабермас постмодернизмді «қазіргі қоғамда болып жатқан құбылыстар мен іс-әрекеттерді жіктеп қарауға мүмкіндік бермейтін» тұтас болашақ ретінде кінәлайды (Holub, 1991:159). Мысалы, билік пен қадағалауы басым әлемнің көрінісі Жер шарындағы қысым көрсетудің нақты көздерін талдау үшін жеткіліксіз.

Ақырында, постмодернистер күнделікті өмір мен іс-әрекеттерге абсолютті орталық ретінде қараған Хабермастың пікірін елемеуді әдетке айналдырған. Бұл қадағалау постмодернистер үшін екі есе шығын әкеледі. Бір жағынан, олар нормативтік стандарттарды әзірлеу үшін маңызды болып табылатын көздерден таса. Себебі күнделікті тұрмыстағы рационалдылық потенциалы – Хабермастың коммуникативтік рационалдыққа қатысты идеясының маңызды көзі (Cooke, 1994). Екінші жағынан, күнделікті әлем әлеуметтік ғылымдар үшін жұмыс істеудің түпкі мақсаты, себебі мұндағы теориялық идеялар практикаға әсер етуі мүмкін.

ЮРГЕН ХАБЕРМАС
БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ

Юрген Хабермас, бәлкім, бүгінгі әлемдегі ең беделді әлеуметтанушы, ойшыл шығар. 1929 жылы 18 маусымда Германияның Дюссельдорф қаласында дүниеге келді. Отбасы дәстүрлі құндылықтарды өте берік ұстанатын орта таптан шықты. Хабермастың әкесі сауда палатасының директоры болды. Жасөспірім шағы Екінші дүниежүзілік соғысқа тап келген Хабермасқа соғыс өте қатты әсер етті. Соғыстың аяқталуы көптеген неміс-терге, соның ішінде Хабермасқа, жаңа үміт пен мүмкіндіктер алып келді. Нацизмнің құлдырауы Германияның жарқын болашағына үміт сыйлады, бірақ Хабермас соғыстан кейінгі жылдары үлкен өзгерістердің бола қоймағанына наразы болды. Нацизмге тоқтау салынған соң барлық зияткерлік ресурстарға жол ашылды, тыйым салынған кітаптар жас Хабермасқа қолжетімді болды. Солардың ішінде батыс және неміс әдебиеті, сондай-ақ Маркс пен Энгельс жазған трактаттар бар еді. 1949–1954 жылдар аралығында Хабермас Геттинген, Цюрих және Бонн қалаларында көптеген салаларды (мысалы, философия, психология, неміс әдебиеті) зерттеді. Алайда Хабермас зерттеген мектептердегі мұғалімдердің ешқайсысы танымал болған жоқ және олардың басым көпшілігі әсіреұлтшылдарды қолдауды не әсіреұлтшыл режимде өздерінің академиялық міндеттерін атқаруды жалғастырды. Хабермас 1954 жылы Бонн университетінде докторлық дәрежесін алып, екі жыл журналист болып қызмет істеді.

1956 жылы Хабермас Франкфурттағы әлеуметтік зерттеулер институтына келді және осы уақыттан бастап оны Франкфурт мектебінің абыройы деп санады. Шынында да, ол осы мектептің ең көрнекті мүшелерінің бірі Теодор Адорноның ғылыми ассистенті және институттың (Wiggershaus, 1994) қызметкері болды. Көбінесе оқу орны Франкфурт мектебінде жүйелі болып саналса да, бұл көзқарасты Хабермас қолдаған емес:

> «Мен үшін ешқашан дәйекті теория болған жоқ. Адорно мәдениетті сынау туралы эссе жазған, сондай-ақ Гегель туралы семинарлар өткізді. Ол марксистік нақты идеяны негізге алды – барлығы осы».
>
> (Habermas, cited in Wiggershaus, 1994:2)

Әлеуметтік зерттеулер институтымен байланыста болған Хабермас басынан бастап өзінің тәуелсіз интеллектуалды бағдарын көрсетті. Оның 1957 жылғы мақаласы институт жетекшісі Макс Хоркхаймермен арада кикілжің тудырды. Хабермас сыни ой мен практикалық әрекеттерге шақырды, бірақ Хоркхаймер мұндай позицияның мемлекет арқылы қаржыландырылатын институт үшін қауіптілігінен қорықты. Хоркхаймер Хабермасты институттан шығарып жіберу туралы ұсыныс жасады. Ол былай дейді: «Мүмкін, оны жарқын болашақ, тіпті керемет мансап күтіп тұрған шығар, бірақ ол институтқа тек үлкен зиян келтіреді» (Wiggershaus, 1994:555). Ақырында, мақала институттың аты көрсетілмей, сілтемесіз жарияланды. Хоркхаймер Хабермастың жұмыс жасауына мүмкіндік бермей, түрлі кедергілер жасады, осылайша Хабермас жұмыстан кетті.

1961 жылы Хабермас приват-доцент болып, Марбург университетінде докторлық диссертациясын (неміс университеттерінің екінші диссертациясын) аяқтады. Көзге түсер бірқатар ма-

ЮРГЕН ХАБЕРМАС

қалалар жариялаған Хабермас докторлық диссертациясын қорғамай тұрып, Гейдельбург университетіне философия профессоры қызметіне шақырылды. Онда 1964 жылға дейін, Франкфурт университетіне философия және әлеуметтану профессоры болып барғанша жұмыс істеді. 1971 жылдан 1981 жылға дейін Макс Планк университетінің директоры болып қызмет атқарды. Ол Франкфурт университетіне философия профессоры ретінде қайта оралып, 1994 жылы осы оқу орнының Құрметті профессоры атанды. Бірқатар беделді академиялық жүлделерді жеңіп алып, бірнеше университетте Құрметті профессор атағына ие болды.

Хабермас көп жылдар бойы әлемдегі жаңа марксистік көзқарастағы (Nollman, 2005b) жетекші маман болды. Дегенмен оның жұмысы көптеген теориялық материалдарды қамту үшін жылдар бойы кеңейтілді. Хабермас қазіргі әлемнің болашағына үміт артуды жалғастыруда. Бұл тұрғыдан жаңа заманның аяқталмаған жобасы туралы жазады. Маркс еңбекке баса назар аударса, Хабермас, негізінен, коммуникациямен айналысады және оны еңбекпен салыстырғанда неғұрлым жалпы процесс деп есептейді. Маркс еңбекке капиталистік қоғам құрылымының бүркемелеген әсеріне баса назар аударды, Хабермас болса, қазіргі қоғамның құрылымы коммуникацияны бұрмалап отырғанын зерттейді. Маркс толық және шығармашылық еңбекпен айналысатын болашақ әлемді іздесе, Хабермас еркін және ашық қарым-қатынаспен сипатталатын болашақ қоғамды іздейді. Осылайша, Маркс пен Хабермас теориялары арасында таңғаларлық ұқсастық бар. Жалпы алғанда, екеуі де модернист ретінде қазіргі заман жобасына сеніммен қарап (Маркс үшін – шығармашылық және орындаушылық жұмыс, Хабермасқа – ашық қарым-қатынас), оны әлі аяқталмаған деп есептеді. Алайда екеуі де болашақта бұл жобаның аяқталатынына сенді.

Болашаққа деген сеніммен қатар, дәл осы модернизмге мән беруімен, Хабермас көптеген атақты заманауи ойшылдардан, атап айтқанда, Жан Бодрийяр және басқа да постмодернистерден ерекшеленді. Соңғылары нигилизмге жиі ұмтылғанымен, Хабермас өзінің өмір бойғы (және жаңа заманғы) тұжырымына сенуін жалғастырады. Сондай-ақ сол уақыттағы басқа постмодернистер (мысалы, Лиотард ұлы әңгімелер жасау мүмкіндігін жоққа шығарғанда, Хабермас жаңа заманғы әлеуметтік теориядағы ең керемет теориямен жұмыс істеді және оны қолдап отырды. Постмодернистермен шайқас Хабермас үшін үлкен мәнге ие болды. Егер олар жеңетін болса, Хабермас соңғы ұлы модернист ойшыл ретінде көрінуі мүмкін. Егер Хабермас (және оның жақтастары) жеңіске жетсе, оны модерндік жобаның және әлеуметтік ғылымдардағы ұлы теорияның құтқарушысы ретінде қарастыруға болады.

Хабермас (1994:107) постмодерндік әлеуметтік теория болып табылатын заманауи-постмодернизмге қатысты өз көзқарасының және осы мәтіннің 17-тарауына көшудің жағымды түйінін ұсына келіп, былай дейді: «Жаңа заман ұғымы бақытты уәде ету емес. Бірақ постмодернизм туралы барлық әңгімелерге қарамастан, өмірдің бұл түріне ұтымды балама жоқ. Онда біз үшін өмірдің осы түрін тәжірибелік тұрғыдан жетілдіруді іздеуден басқа тағы не қалды?».

Өзіндік мән, қоғам және дін

Чарльз Тейлор (1989, 2004, 2007) – әлеуметтану теориясындағы мәселелерді тікелей қарастырған философ. Ол әсіресе модернизм туралы еңбектерімен танымал. Тейлордың шығармашылығындағы басты дәлел – қазіргі адам мен қоғамның моральдық тәртіппен қалыптасатыны. Бұл моральдық бұйрықтар мәдени құрылымдар арқылы немесе, Тейлордың атауы бойынша, ұлы хикаялар біз-

дің өзіміз туралы және өз қоғамымыз туралы айтатын, бәрін қамтитын тарих арқылы жеткізілін отырады. Постмодернистер әлеуметтік теорияшылардың ұлы хикаяттарды (17-тарауды қараңыз) пайдаланбауы қажеттігі туралы айтса, Тейлор біздің өміріміз заманауи ұлы хикаяларда келтірілген мәндер арқылы жалғастырылатынын айтады. Бұл хикаялар қарастырылатын жағдайды терең түсінуге мүмкіндік беріп, өмірімізді біздің түсінігімізсіз құрылымдайды. Тейлор үшін, қазіргі Батыс қоғамының мүшелері[2] осы хикаялар мағынасы мен маңыздылығына келіспесе де, олар ұсынған «мәндердің шегіне» бағытталмаса болмайды.

Мысалы, теңдік тұжырымдамасы заманауи батыс қоғамындағы моральдық игілік (яғни моральдық идеал) болды. Ол саясат, жұмыс және романтика сияқты әлеуметтік институттар туралы түсініктерді қалыптастырады. Гидденстің осы тарауда талқыланған таза қарым-қатынас тұжырымдамасы – қазіргі заманғы романтикалық әдістердің теңдік идеалдарымен қалай қалыптасатыны туралы мысал. Адамдар қоғамның шынымен теңдікке қол жеткізгені немесе жеткізбегені туралы (мысалы, жақында ғана әйелдер саяси теңдікке қол жеткізді, әсіресе қазіргі Батыста) дауласып, ал кейбіреулері теңдік идеалының заңдылығына (кейбір патриархалдық дүниетанымдық көзқарастар сияқты) шек келтіруі мүмкін. Дегенмен теңдікке қатысты көзқарастарға қарамастан, қазіргі заманғы Батыс қоғамында теңдік мәселесіне аса мұқият қарайды.

Мәселен, Тейлор заманауи моральдық бағдарлар туралы әңгімелеп жатқанда, қоғамдық өмірдің құрамына тереңінен еніп, біздің өзіміз туралы ойлайтынымыздың тетігі болып табылатын идеалдар жиынтығы туралы айтады. Тейлор осы заманғы әңгімелер мен моральдың қоғамдық өмірдің үш түрлі сферасын: өзіндік мән (яғни selfhood) (1989), қазіргі заманғы әлеуметтік елес (2004) және дінді (2007) зерттеді.

Модерн және өзіндік мән

Гидденс сияқты (1991), Тейлор өзіндік мәнді заманауи тәртіптің басты компонентімен теңестіреді. *Sources of the Self* («Өзіндік мәннің шығу көздері») (1989) еңбегінде: «Меннің» ең маңызды ерекшелігі – моральдық игіліктерге қатысты дамитынында», – деп көрсетеді. Тейлор оны бірнеше нақты талаптарға бөледі:

- «Біздің өзіміз үшін белгілі бір мәселелер ғана маңызды. Менің өзім сияқты болуым, менің тұлғам, негізінен алғанда, заттардың мен үшін қандай мағынаға ие болатынына байланысты» (1989:34).
- «Біз, өзіміз ғана, белгілі бір мәселелер кеңістігінде қозғаламыз, жақсылыққа деген бағдарды іздейміз және табамыз» (34).
- «Бір өзі – бұл басқа тұлғалар арасындағы Мен. Мен ешқашан басқаларға сілтемесіз бейнелене алмаймын» (35).
- «Тұлғаның жан дүниесіне үңіліп, тану үшін оның тілін білу керек» (35).

Тейлор үшін *өзіміз* ортақ мағыналық кеңістіктерде, ортақ мәселелер кеңістігінде және ортақ құндылықтар кеңістігінде пайда болады. Сонымен қатар, соңғы екі көзқарас көрсеткендей, символикалық интеракционистер (9-тарау), этнометадологтер (10-тарау), постмодернистер мен постструктуралистер (17-тарау) сияқты, Тейлор *өзіндік мәндердің* реляциялық және символдар/тілін пайда-

лануға негізделетінін көрсетеді. Бұған сондай-ақ Тейлордың өзіндік мәндерді баяндаушы жандар деп қарастыру идеясында назар аударылады. Шын мәнінде, өзіндік мән адамның терең моральдық, мәдени шектелген идеалдарын жүзеге асыру әрекеттері туралы айтатын әңгімелерден тұрады.

Бұл, Тейлордың тілімен айтқанда, *жаңа заманның дертіне* (1991) алып келеді. Соған қарамастан, Тейлордың пікірінше, өзіндік мән ортақ әңгімелерге негізделгендіктен (тарих деген – біз, ал мәдениет – өзіндік мәннің не екені туралы айту), ең заманауи адамдар осы әңгімелерден ажыратылған.

Біз өз тарихымызды білмейміз. Одан да сорақы нәрсе – өзіндік мәннің бірінші кезекте жалпы тарих негізінде құрастырылғанын білмейтініміз. Нәтижесінде, жаңа заман адамы – Гидденс (1991) онтологиялық қорғансыздық деп атаған, экзистенциалдық бағытсыздықтан, Дюркгейм атап өткен аномиядан зардап шегеді. Осы үзілістің себептері алуан түрлі болғанымен, негізінен алғанда, мұның қалыптасу себебі өзіндік мәнді – реляциялық және мәдени көзқарастарға қарағанда қазіргі заманның индивидуалдық тұрғыдан көбірек дамытуға ықпал етуінде болып отыр.

Тейлор бұл дерттен айығу үшін өзіндік мәнге ықпал ететін мәдени шектерді жаңаша түсіну жолын ұсынады. Ол адамдардың жалпы моральға қалай негізделетінін көрсеткісі келеді. Бұл орайда Тейлор өзін мәдени диалогті жалғастырушы ретінде қарастырады. Шамасы, бұл диалогті сезініп, оған қатысу өзіңді жылдам әрі жан-жақты тануға мүмкіндік береді. Тейлор бұл диалогке дем беру үшін (1989) өзіндік мәннің түрлі негіздерін бейнелейді. Бізде бірқатар маңызды негіздерді ғана бейнелейтін кеңістік бар.

Біріншіден, қазіргі заманғы «мен» өзін-өзі ұстай білу, рационалдық және әрекеттесу идеалдары арқылы анықталады. Алғаш рет философ Джон Локк еңбектерінде сипатталған мұндай өзіндік болмыс түрі заманауи кезеңде дамыған ғылыми көзқарастарға сәйкес келеді. Кейініректегі еңбектерінде (2007:27) Тейлор мұны «буферлі» мен деп атайды. Қазіргі заманға дейін бір жетістікке жетуде ғарыш пен Құдайдың құдіретіне сенсе, мұнда өзінің жан дүниесіне терең үңіліп, өзін-өзі бақылау арқылы ішкі күшіне сенім артуға жетелейді. Бұл идеал қазіргі уақытқа дейін әрекет етіп, мысалы, өз ашуын тежеу және өзін-өзі тәртіпке шақыру әдістері арқылы психотерапевтік түрде көрінеді (жаңа замандағы тәртіптің маңыздылығы туралы Фуконың көзқарастарын қараңыз, 17-тарау).

Индивидуалдықтың тағы бір негізгі көзі XVIII ғасырдағы романтизммен байланысты. Бұл буферлік өзіндік мәннің рационалдығына қарсылық белгісі ретінде пайда болды. Романтизм кездейсоқтықты, эмоцияны және өзін көрсете білуді мадақтайды. Ол Тейлордың «айқын» индивидуалдық және «шынайы» өзіндік болмысқа ұмтылу (2007:473; see Guignon, 2004) деп атаған «мәдени идеалына» алып келді. Бұл – әрбір адамның шынайы немесе нағыз өзіндік мәнге ие екенін және адамдардың өз өмірлерінде жасай алатын ең құнды дүние олардың «шынайы» өзін білдіруі мен көрсетуіне негізделген қазіргі заманғы маңызды идея. Мұндай индивидуалдық «өз армандарыңызбен өмір сүріңіз» және «ұтымды сәтті пайдаланыңыз» сияқты ұрандар арқылы көрінеді.

Шынайылық идеалы заманауи мәдени орта үшін өте маңызды болғандықтан, адамдардың көпшілігі оны мәдени жетістік емес, табиғи факт деп есептейді. Буферлік өзіндік идеал сияқты, шынайы идеал қазіргі кезеңде, мысалы тұтынушының жарнамасында, жаңа жастық психотерапиясында және көркемдік практикада, өз күшінде қалып отыр. Шын мәнінде, Тейлор суретшіге «шынайылықтың артықшылығын барынша толық түсінетін заманауи адам» деген анықтама берді.

Модернизмнің қиялдағы әлемі

Sources of the Self («Өзіндік мәннің шығу көздері») заманауи индивидуалдықты дамытуға мүмкіндік беретін құрылымдарды зерттейді. *Modern Social Imaginaries* («Модернизмнің қиял әлемі») (C. Taylor, 2004) заманауи әлеуметтік тәртінті сақтауға мүмкіндік беретін құрылымдарды қарастырады. Тейлор Бенедикт Андерсонның (1991) ұғымын пайдалана отырып, модернизмнің *әлеуметтік қиялдардан* қалыптасқанын дәлелдейді. Әлеуметтік қиял – қоғам туралы күнделікті тәжірибемен[3] астасып жатқан идеялар жиынтығы. Әлеуметтік қиялдарға мынадай сипаттамалар тән:

- Олар зиялы адамдарға қарағанда, «қарапайым» адамдардың өз әлеуметтік ортасын «елестетуіне» назар аударады (C. Taylor, 2004:23).
- Олар «суреттерде, әңгімелерде және аңыздарда» жиі кездеседі, бірақ олардың анық түрде танылуы және сипатталуы қажет емес; олар – күнделікті тіршілік аясын түсінудің бір бөлігі (23).
- Олар, бүкіл қоғамға болмаса да, адамдардың ауқымды тобына тиесілі (23).
- Әлеуметтік қиял – «ортақ іс-әрекеттермен[3] кеңінен таралып, заңдылық сезімін тудыратын жалпы түсінік» (23).

Әлеуметтік қиялдар философтар мен басқа да әлеуметтік элиталардың жұмысында пайда болғанымен, уақыт өте келе күнделікті тіршілік үшін алынған ақпараттың бір бөлігіне айналды.

Тейлор модернизм қиялының бірегей элементтерін анықтау үшін оны заманауилыққа дейінгі Батыс қоғамының әлеуметтік қиялдарынан ажыратады. Модернге дейінгі кезеңді сипаттауда Тейлор *иерархиялық қосымша* тұжырымдамасын атап көрсетеді:

> «Қоғам әртүрлі тапсырыстарды жасау тұрғысынан қарастырылады. Олар бір-бірін қажет етеді және толықтырады, бірақ бұл шын мәнінде оларда өзара қарым-қатынас болатынын білдірмейді, өйткені бір деңгейде болмайды. Керісінше, кейбіреулері басқаларына қарағанда көбірек бедел мен құндылыққа ие иерархияны қалыптастырды. Бұған мысал ретінде үш түрлі тәртіптен тұратын ортағасырлық қоғамды идеалдандыруды атауға болады: дұға ететіндер, соғысатындар және жұмыс істейтіндер. Әрқайсысы бір-біріне қажет болатыны анық, бірақ онда абырой межесінің төмендейтініне күмән жоқ; кейбір функциялар мәні жағынан басқаларынан жоғары болды (2004:11)».

Қазіргі заманға дейінгі әлеуметтік қиялдар «әлем түрлі құндылықтар мен құн қабаттарынан тұрады» деген идеяның төңірегінде өрбіді. Бұл әлем адамдар мен олардың мүдделеріне қызмет етпейді, бірақ оның орнына діни және ғарыштық тапсырыстарды бейнелейді.

Заманауи түсінікте барлық адам, тым болмағанда, тең құндылыққа ие болды. 1600 жылдан бері қарай, қазіргі заманғы Батыс өзін «өзара тиімділік» (C. Taylor, 2004:19) тәртібіндегі құрылым ретінде елестете бастады. Енді адамдар өздерін өз қалауымен ғана қарым-қатынас жасайтын тұйық жан санады. Индивидуум мен жеке тұлға арасындағы байланыс бірдей (2004:13). Бұл еркіндік, теңдік,

абырой және құрмет құндылықтары әлеуметтің заманауи идеясының бөлігі болып саналатын дәуірдің басталуы еді.

Өзара тиімділіктің заманауи тәртібі төрт институт: *экономика, қоғамдық сала, егемен халық* және *сән* арқылы жүзеге асырылады. Біріншіден, енді экономика үй шаруашылығын басқарумен теңестірілмейді (алдыңғы замандарда болғандай), бірақ қазір тауарлар мен қызметтерді айырбастауда адамдарды өзара байланыстыратын тәуелсіз сала ретінде саналады. Бұл айырбастар өзара пайда әкеледі. Осы сипаттаманы «біздің ізденісіміз біздің жеке өзіміздің гүлденуімізге, жалпы әл-ауқатымыздың көтерілуіне әсер етеді» деген Адам Смидтің көрінбейтін қол туралы әйгілі теңеуінен табуға болады (C. Taylor, 2004:70). Марксистік және басқа да аналитикалық көзқарастар тұрғысындағы қиындықтарға қарамастан, елестің осы компоненті қазіргі неолибералистік экономикада (16-тарауды қараңыз) халықтың санасына кеңінен енуде.

Заманауи әлеуметтік елестің келесі құрамдас компоненті – *қоғамдық сала* (сондай-ақ осы тарауда Хабермасты қараңыз). Тейлор қоғамдық саланы

> «оның мүшелері бұқаралық ақпарат құралдарының әр түрі: баспа, электрондық, сонымен қатар бетпе-бет кездесін қалу арқылы жалпы мүддені білдіретін сұрақтарды талқылап, олар туралы ортақ пікір қалыптастыратын ортақ кеңістік ретінде сипаттайды (2004:83)».

Қоғамдық салада адамдар бір мезгілде бір-бірімен қатар жұмыс істеп, бірге жүріп-тұратынын өздері елестете алады. Олар Тейлор *зайырлы кезең* атаған таңғажайып тәртіптен тұратын қоғамды бірге құрады.

Егемен халық ұғымы қоғамдық салаға байланысты. Мұнда бұрын географиялық кеңістікте шашыраңқы орналасып, қатал саяси биліктің қысымында болған адамдар өздерін ұйымдастыра және басқара алатын, жалпы ортаның игілігін бірге көретін адамдар тобы және ұлттың мүшелері ретінде ойлай бастайды. Осыған байланысты француз революциясы – маңызды тарихи оқиға. Француз халқы XVI Людовикті тақтан тайдырған кезде өзін монархиялық биліктің субъектілері емес, азаматтық ұлт ретінде сезінді.

Сән – елес дамуының ең соңғы, сонымен қатар қазіргі уақытта едәуір маңызды мағынаға ие компоненті. Қоғамдық сала мен егемен халық – ортақ іс-әрекет кеңістігі және адамдар ортақ әлеуметтік немесе адамгершілік тапсырыстарды орындау үшін бірігіп жұмыс істейтін кеңістік. Сән саласы ортақ әрекетті емес, бірақ өзара танымды талап етеді. Басқа салалар сияқты, сән өзіне түсетін пайданы жинақтайтын, тұлғааралық алмасуды қамтиды, алайда бұл, негізінен алғанда, «өзара бейнелеу» есебінен жұмыс істейді (C. Taylor, 2004:168). Яғни басқа адамдар айқын әңгімелесуші ретінде қызмет етпейді, бірақ олар – «біздің іс-әрекетіміздің куәгерлері» (168). Бұл елестің түрі, Георг Зиммель ([1903] 1971) атап өткендей, қалалық кеңістікте пайда болады. Бұл «жалғыздық пен бірліктің арасында қалықтайтын» елесті жасайды (68).

Зайырлы дәуірдегі дін

Тейлордың ең соңғы жұмысы қазіргі заман мен дін арасындағы қарым-қатынасты және *секуляризация* процесін (қазіргі заманғы діни нанымдардың және практиканың төмендеуі) зерттейді. Оның айтуынша, ғалымдардың басым бө-

лігі секуляризацияны қазіргі заманның сөзсіз және автоматты әсері деп санайды. Еуропада католик шіркеуінің құлдырауы, ғылым мен техниканың дамуы және гуманистік философияның өркендеуі «Құдайдың қайтыс болуына» әкелуі сөзсіз еді (C. Taylor, 2007:560). Бірақ Тейлор әдеттегі ғұламалыққа қарсы шығып, нақты мәселе – *сенімсіздіктің* бірінші кезекте моральдық тұрғыдан мүмкін болатынына шағымданады: «[Неліктен] заманауи Батыстың Құдайға сенуі (көптеген өңірінде) қиын, ал 1500 жылы бұл іс жүзінде мүмкін болмады?» (539).

Өзінің басқа еңбектерімен қатар, Тейлор заманауи мәдени шеңберлер арқылы дінді түсінуге тырысады. Екі сұрақ бар. Біріншіден, қандай мәдени шеңберлер *сенімсіздікке* жол ашады? Екіншіден, қазіргі зайырлы әлемде немесе, Тейлордың айтуынша, *имманенттік жүйеде* діни сенімдердің қандай түрлері бар? Екінші мәселе – діни сенімнің қазіргі заманда айтарлықтай өзгерістерге ұшырағанына қарамастан, сенімсіздік жеңеді деп шешім қабылдау асығыстық болады.

Сенімсіздікке келер болсақ, Тейлор ғылымды, зайырлылықты және атеизмді имманенттік жүйе арқылы өкілеттілік берілетін сенім түрлері ретінде қарастырады. Оның айтуынша, күшті моральға негізделген ұлы хикаялардың танылмауы адамдардың сенімсіздікке бой ұруына алып келеді. Бұл – діни сенімнің жетілмеуі, ал ғылымның, ақылдың және атеизмнің жетілуі арқылы адамзаттың қол жеткізген жетістіктері туралы әңгіме. Сонымен қатар діннен бас тарту қаһармандық деп мойындалып, діннің жас балаға тән жайлылығынан безуі ретінде қарастырылады. Оның орнына дінге сенбейтіндер ғылыми шындықтың суық та қатал шындығына қарсы тұрады. Тейлор сенім жүйесінің бұл нұсқасын сипаттай келе: «Мұндағы басты артықшылық – мағынасыздықтың алдында ержүректікпен қарсы тұру және күш-жігерін мағына жасауға жұмсау», – дейді (2007:588–589). Бұған ұқсас әңгімені Маркс (дінді халықтың басын айналдыратын апиын деп қарады) және Фрейд (дінді балалық шақта сананың түкпірінде қалған тілектер үшін өтемақы ретінде қарады) төрізді ғалымдар да айтқан.

Басқа теориялық басқатырулар қазіргі Батыста сенімдерге қатысты не болып жатқанын түсінумен байланысты. Тейлор қазіргі дәуірге дейін созылған үш тарихи кезеңді сипаттайды: *көне режим* (модернге дейінгі), *жұмылдыру кезеңі* (ерте модерн) және *шынайылық дәуірі* (1960 жылдардан қазірге дейін). Тейлор бұл дәуірлердің барлығына ортақ сенім аспектісі – трансценденттермен байланыс орнату екенін айтады. Діни сенім адамдарды бұл әлемнен, адами қарым-қатынастардан алшақтатып, қандай да бір сыртқы күшпен байланыс орнату арқылы өмірдің мәнін табуға мүмкіндік береді. *Жұмылдыру* кезеңінде дін саяси және ұлттық жобалармен тығыз байланысты болады және адамдар діни өмірлерін заманауи әлеуметтік түсініктерге орай, өзара жауапкершілік қатынастары арқылы ұйымдастыра бастайды. Басқаша айтқанда, дін қазіргі заманғы әлеуметтік институттар мен практикаға жатады. Құдай алыстағы Жаратушыға айналады және адамдар өздерінің күнделікті іс-әрекеттерінде Құдайдың жоспарын жүзеге асыруға міндеттенеді (Макс Вебер, [1904–1905] 1958, бұл кальвинизм мен капитализмнің арасындағы байланыс туралы есеп).

Тейлордың тұжырымдауынша, біз өмір сүріп отырған шынайылық дәуірі XVIII ғасырдың романтизмінен бастау алады. *«Өзіндік мәннің шығу көздері»* еңбегін талқылау барысында айтылғандай, романтизм айқын индивидуализм

мен шынайы өзіндік болмысқа қоғамдық өмірдің алдыңғы сапынан орын береді. Мұндай тұлғалыққа мән беру діни сенімдердің дәстүрлі түрлерімен қақтығысқа алып келуі мүмкін. «Өзіндік мәннің» қажеттілігі діни қауымдастықтың қажеттілігімен сәйкес келмей жатады. Кейбіреулердің бойында бұл дінге және уағыздарға күмән туғызады. Алайда бұл міндетті емес. Діни сенім шынайылық дәуірінде жаңа формаларды қажет етеді. Басқаша айтқанда, адамдар мәнді – трансценденттіктен, адамзат әлемінен тыс жерден, бірақ жаңаша түрде іздей бастайды.

Мәселен, шынайылық дәуірінде дін адамның жеке өзінің таңдауы ретінде қарастырылады және сенім шынайы болу үшін ол өзінің «менімен сөйлесуі» керек. Тейлор былай деп жазады:

> «Егер біз адамның дінге деген талпынысын қабылдамасақ, тәжірибеге қолжетімдік және дінді терең түсіну қалай жүзеге асады? Жауап – адамның рухани ішкі сеніміне байланысты сенімнің формалары да әртүрлі болады» (2007:515).

Бұл сенімнің жаңа түрінің маңызды нәтижесі – Батыста институттанған христиандық сияқты діндерден бас тарту. Бұл діннің жеке-дараланған іс-әрекетке айналғанын білдірмейді. Тейлор діннің ұжымдық өлшемі маңызды болып қала береді деп санайды. Шынында да, Дюркгейм ([1912] 1965) *Elementary Forms of Religious Life* («Діни өмірдің қарапайым формалары») атты еңбегінде діннің шешуші компоненті ретінде ұжымдық толқу тәжірибесін көрсетсе, Тейлордың тілімен айтсақ, ол мерекелік (festive) болады. Осылайша, Тейлор діни тәжірибенің жаңа құрылымы жеке-дара (айқын индивидуализмнің моральдық талаптарынан шығатын) болуына қарамастан, ол бұлай болуы міндетті емес деген қорытындыға келеді. Адамдар бұрынғысынша өзі таңдаған трансценденттік сенімін бірге бөлісетін жандарды іздестіреді.

Ақпараттандыру және желілік қоғам

Мануэль Кастельстің (1996, 1997, 1998; Аллан, 2007) қазіргі заманғы әлеуметтік теорияға қосқан үлесі – *The Information Age: Economy, Society and Culture* («Ақпараттық кезең: экономика, қоғам және мәдениет») атты трилогиясы. Кастельс (1996:4) постмодерндік әлеуметтік теорияға қарама-қарсы келетін позицияны қалыптастырып, оны «тарихтың аяқталуын және белгілі бір дәрежеде ақыл-ойдың түгесілуін мерекелеу, түсіну және мағыналы болу қабілетінен бас тарту» деп сипаттайды.

> «Бұл кітапты ақпараттандыратын жоба ағыстарға қарсы жүзіп, интеллектуалдық нигилизмнің, әлеуметтік скептицизм мен саяси цинизмнің түрлі формаларын жоққа шығарады. ...Мен рационалдыққа және ақылға шақыру мүмкіндігіне сенемін. ...Маңызды әлеуметтік әрекеттің мүмкіндігіне сенемін. ...Және, иә, мен кейде қайғылы интеллектуалдық қателіктердің алыс уақыттардағы дәстүріне қарамастан, байқау, талдау және теорияшылдықтың – басқа жақсы әлемді құруға көмектесу тәсілі екеніне сенемін».
>
> (Castells, 1996:4)

Кастельс 1970 жылдары Құрама Штаттарда ақпараттық технологиялар саласында басталған төңкерістер аясында (теледидар, компьютерлер т.б.) пайда болған жаңа қоғамды, мәдениет пен экономиканы қарастырады. Бұл революция, өз кезегінде, капиталистік жүйенің 1980 жылдардан бастап іргелі қайта құруға ұшырауына, Кастельстің сөзімен айтқанда, «ақпараттық капитализмнің» қалыптасуына алып келді. Сонымен бірге «ақпараттық қоғам» (дегенмен бұл қоғамдар арасында маңызды мәдени және институттық айырмашылықтар бар) қалыптасты.

Олардың екеуі де «информационализмге» негізделген («өнімділіктің басты көзі – білім мен ақпарат негізінде өндіріс факторларын пайдалану және байланыстыруды тиімді дамыту тәсілі» [Castells, 1998:7]). Информационализмнің, әсіресе ақпараттық капитализмнің таралуы өзіндік болмысқа және бірегейлікке негізделген оппозициялық қоғамдық қозғалыстардың пайда болуына алып келді (әлеуметтік актор – өзін және құрылымдарды тануды, негізінен алғанда, сол берілген мәдени белгі немесе белгілер жиынтығы тұрғысынан танып, басқа әлеуметтік құрылымдарға кең сілтеме жасаудан бас тартуды білдіретін процесс [Castells, 1996:22]).

Бұл – марксистер «таптық күрес» атаған қозғалыстың қазіргі заманғы эквиваленті. Ақпараттық капитализмнің таралуына және оның туындататын мәселелеріне (қанау, бөліп тастау, өзіндік мән және теңдестіруге қауіп-қатер) қатысты үміт артатын топ – жұмысшы табы емес, тұлғаға негізделген әлеуметтік қозғалыстардың әртүрлі жиынтығы (мысалы, экологиялық, феминистік).

Кастельс талдауының негізінде бес негізгі сипаттамаларымен ерекшеленетін «ақпараттық технологиялар парадигмасы» жатыр. Біріншіден, бұл – ақпараттарға әсер ететін технологиялар. Екіншіден, ақпарат адамның барлық қызметінің бір бөлігі болғандықтан, олар кеңінен таралған. Үшіншіден, ақпараттық технологияларды қолданатын барлық жүйелер «желілік логика» арқылы анықталады, бұл оларға түрлі процестер мен ұйымдарға әсер етуге мүмкіндік береді. Төртіншіден, жаңа технологиялар оларға бейімделуге және өзгеруге мүмкіндік беретіндей өте икемді. Ақыр соңында, ақпаратпен байланысты нақты технологиялар жоғары интеграцияланған жүйеге біріктіріледі.

1980 жылдарда жаңа, неғұрлым үнемді жаһандық ақпараттық экономика пайда болды. «*Ақпараттық* себебі болуының экономикадағы бөлімдер мен агенттердің өнімділігі мен бәсекеге қабілеттілігі (фирмалар, өңірлер немесе ұлттар бола тұра) олардың білімге негізделген ақпаратты жасауға, өңдеуге және тиімді қолдануға деген қабілеттеріне байланысты болады» (Castells, 1996:66). Жаһандық болуының себебі «*планеталық масштабта және нақты уақыт ішінде жұмыс істеу қабілетіне ие*» (Castells, 1996:92). Бұл жаңа ақпараттық және коммуникациялық технологиялар арқылы алғаш рет мүмкін болды. Ол тек бар ақпаратқа ғана негізделмеген, өйткені әлеуметтік жүйенің мәдени институттық ерекшеліктері жаңа технологиялық парадигманы енгізуге, таратуға қатысуы тиіс» (Castells, 1996:91). Мұндай экономика ғаламдық болса да, өзіндік айырмашылықтары бар. Кастельс жаңа жаһандық экономиканың (Солтүстік Америка, Еуропалық одақ және Азия – Тынық мұхит аймағы) жүрегінде орналасқан өңірлерді сипаттайды. Осылайша біз өңірлік, жаһандық экономика туралы айтып отырмыз. Бұдан басқа, әр өңірде айтарлықтай алуантүрлілік бар және олар экономикалық одаққа еніп, кейбіреуі шығып кеткенімен, белгілі бір дәрежеде зардап шегеді. Одан әлемнің тұтас аудандары

(мысалы, Сахарадан оңтүстікке қарай Африка елдері), сол сияқты АҚШ-тың ішкі қалалары сияқты беделді аймақтар да алып тасталған.

Жаңа жаһандық ақпараттық экономиканың өсуі олармен ілесе жүретін желілік кәсіпорынның жаңа ұйымдық формаларының пайда болуына алып келді. Басқаларымен қатар, желілік кәсіпорындар икемді (массалық емес) өндіріспен, тікелей модельден горизонталдыққа негізделген жаңа басқару жүйелеріне көшумен (жапондық модельдерден алып бейімделген) сипатталады және ол – ірі корпорациялардың стратегиялық альянстарға ауысуына тән құбылыс. Алайда, ең бастысы, ұйымдардың негізгі компоненті – желілер сериясы.

Дәл осы жағдай, Кастельстің пайымдауынша, (1996:171) «жаңа жаһандық экономиканың ұйымдастырылуы ақпаратқа негізделгенін көрсетеді, сондай-ақ әртүрлі кәсіпорындар желісінің мақсаттарын бір арнада тоғыстырады. Желілік кәсіпорын жаһандық ақпараттық экономика мәдениетінің материалдануына және білімді өңдеу арқылы сигналдарды тауарға айналдыруға мүмкіндік береді. Нәтижесінде жұмыстың сипаты түбегейлі өзгеріп (мысалы, ыңғайлы уақыт сияқты жағдайлар арқылы жұмыстың жекешелендірілуі), бұл өзгерістер бір ұлттан екіншісіне қарай түрленіп отырады.

Кастельс (1996:373) сонымен қатар (бұқаралық ақпарат құралдары мен компьютерлік технологиялардың бірігуінен пайда болған мультимедиялық технологиялардың дамуын) *шынайы виртуалдық* мәдениеттің пайда болуын, *ондағы шындық (адамдардың материалдық/символикалық өмір сүруі), «экрандағы сыртқы түр-түсі іс жүзінде виртуалды бейнеге толығымен сәйкес келетін жүйені»* талқыға салады. Бұрын «орындар кеңістігі» басымдыққа ие болса (мысалы, Нью-Йорк және Лондон сияқты қалалардың), онымен салыстырғанда жаңа кеңістіктік – логика «ағымдар кеңістігі» пайда болды. Яғни жұмысшының, жұмыс берушінің физикалық орналасқан жері маңызды емес (дегенмен барлығын қамтыған жоқ), бастысы – ол желі арқылы жұмыс процесіне қосылса болғаны. Осылайша, біз ақпаратты Жер шарының кез келген нүктесіне қас қағым сәтте жеткізетін «уақыттан тыс уақыт» дәуіріне аяқ бастық.

Желілік кәсіпорын шегінен шығып, Кастельс (1996:469, 470; italics added) ақпараттық ғасырда «өзара байланысты түйіндер» жиынтығы ретінде «басым функциялар мен процестер көп жағдайда *желілер* айналасында ұйымдастырылады» деп тұжырымдайды. Желілер ашық, шексіз, динамикалық және жүйенің жұмысын бұзбайтын инновация мүмкіндігіне ие. Алайда біздің заманымыздың желілер арқылы анықталуы (желілік қоғам) капитализмнің аяқталғанын білдірмейді. Шынында солай болғанымен, қазіргі уақытта желілер алғаш рет қаржы ағымын жаһандандырып, оны ұйымдастыруға мүмкіндік берді, желіге ғана емес, ақпараттық жүйеге мысал ретінде «қаржылық казиноны» келтіруге болады. Ұтып алған және ұтылып қалған ақша өндіріс процесінде еңбекпен тапқан ақшадан анағұрлым маңыздырақ. Ақша өндірістен бөлінді; біз шексіз ақша іздеумен анықталатын капиталистік кезеңдеміз.

Әйткенмен, жоғарыда аталғандай, Кастельс желілерді, шынайы виртуалдық мәдениетті, ақпараттануды және олардың ақпараттық капитализмде қолданылуын тоқыраусыз дамитын құбылыс ретінде талдамайды. Оларға өзіндік бірегейлігі бар және оны қорғауға тырысатын индивидтер мен ұжымдар қарсы тұрады. Осылайша, «Құдай, ұлт, отбасы және қауымдастық олардың айналасында қарама-қарсы шабуылды ұйымдастыратын мызғымас мәңгілік кодекстерді қамтамасыз етеді» (Castells, 1997:66). Дегенмен табысты болу үшін

серверлердің ақпарат пен жүйелерге көмек етуі қажет екенін түсіну маңызды. Осылайша, олар қатаң тәртінке бағынған. Бұл тұрғыда Кастельс Мексиканың Чиапасындағы сапатистер, американдық халық жасақтары, жапон культіндегі Аум Синрикё, экологизм, феминизм және гей қозғалысы секілді әлеуметтік қозғалыстардың кең ауқымын сипаттайды.

Мемлекет туралы не айта аламыз? Кастельстің көзқарасы бойынша, жаңа әлемде капиталдың жаһандық нарығы мен экономиканың жаһандануы жағдайында мемлекет әлсіреп келеді. Мысалы, ол өзінің әлеуметтік қамтамасыз ету бағдарламаларын қорғауға қабілетсіз болып отыр, өйткені әлемдегі тең емес теңгерілімдер жағдайы капиталды әлеуметтік қамтамасыз етуі төмен мемлекеттер деңгейіне түсуге әкелуде.

Сонымен қатар мемлекет билігінің күйреуі дегеніміз – еркін таралатын жаһандық коммуникация. Содан соң ешқандай мемлекет бақылауына көнбейтін жаһандық желілер құрылып, қылмыс жаһанданады. Мемлекеттің әлсіреуі Еуропалық одақ сияқты суперұлттық мемлекеттердің, оның ішкі құрылымдары пайда болып, дамуына жол ашады. Кастельс олар өмір сүріп жатқан уақытта (1997:304) мемлекеттің «*неғұрлым кең билік жүйесінің түйіндері*» болатынын көреді.

Мемлекеттің алдында дилемма туындайды, егер ол өзінің ұлттық мүддесін ғана алға тартатын болса, жаһандану көшіне ілесе алмай, пайда аз түседі, керісінше, соңғысына көңіл қойса, өзінің сайлау округінің талаптарын дұрыс орындай алмайтын жағдайға тап болады.

Мұндай мемлекет сәтсіздігінің мысалы ретінде Кеңес Одағын атауға болады. Ол жаңа ақпараттық жүйеге және желілер әлеміне бейімделе алмады. Мысалы, Кеңес мемлекеті ақпараттық монополияға ие болды, бұл еркін ақпараттар ағымымен байланысты әлеммен үйлеспеді. Күйреген, ескі Кеңес Одағы жаһандық қылмыстық элементтердің оңай олжасына айналды. Қалай таңырқасаң да, өз өмірінің алғашқы жылында Ресей жаһандық ақпараттық қоғамнан шығарылып, жаһандық деңгейдегі қылмысқа белшесінен батты.

Кастельс өзінің аналитикалық бағытын, соның ішінде ақпараттық капитализмді және оның өзіндік мәніне, адамның өзін теңдестіруіне, әл-ауқатқа тудыратын қауіптеріне, сонымен қатар оны әлемнің көп бөлігінің қабылдамауына қатысты тұжырымын жасап, (1998:359) қазіргі уақытта олардың бар екенін есепке ала отырып, «экономика, қоғам және мәдениет ұжымдық шығармашылықты, ақпараттық технологиялар нәтижелерін тәркілеуді және энергиямызды өзін-өзі бұзатын тайталасуға бағыттауды шектеуі қажет» деген шешім шығарады. Алайда бұлай болуы тиісті емес, өйткені «саналы, мақсатты түрде бағытталған әлеуметтік әрекет арқылы өзгертуге болмайтын нәрсе жоқ» (Castells, 1998:360).

Кастельс өзінің еңбектеріндегі көптеген идеялар арқылы біздің жаңа компьютендірілген әлемімізге бірінші болып тұрақты әлеуметтік талдау жасауды ұсынады. Екі негізгі кемшілікті көрсетуге болады. Біріншіден, бұл, негізінен, эмпирикалық зерттеулер (екінші деңгейдегі мәліметтерге сүйенген) және Кастельс өз жұмысын жақсартуға мүмкіндік беретін бірқатар теориялық ресурстарды қолданудан бас тартады. Екіншіден, ол нәтиже перспективасын ойлап, біржолата соған елігіп кетеді де, тұтынуға бағытталған өз талдауының салдарын игере алмай қалады. Соған қарамастан, Кастельс дамушы әлемді түсінуге бағытталған маңызды бастаманы ұсынды.

Кастельстің жұмысы 16-тарауда кеңінен талқыланады. Көріп отырғанымыздай, оның теориясының көпшілік бөлігі жаһандану мәселелерімен байланысты болғандықтан, жаһандану теориясы ретінде қарастырылады. Жаһанданудың көптеген теориялары қазіргі заманғы көзқарас ретінде қарастырылып (осы тарауда және 16-тарауда бірқатар қазіргі теоряшылар Гидденс, Бек және Бауманның идеяларын кездестіреміз), өзінің бастау көзін жаңғыру теориялары және бағыну теориялары сияқты заманауи перспективалардан алуы мүмкін. Алайда жаһандану теориялары ертеректегі перспективаларға, кейбір жағдайларда қазіргі заманғы теориялардың көпшілігінің негізгі принциптеріне сыни тұрғыдан қарайды. Дегенмен 16-тарауда кездесетін идеялардың көбі модерндік болса да, кейбірі модерн талаптарының шегінен шығып кеткен (мысалы, «глокализация», «гибридизация» және «креолизация») және 17-тарауда қарастырылған постмодерн («басымдық» және «жан-жақтылық») идеяларымен сабақтасады.

Қорытынды

Бұл тарауда біз модерн әлемі заманауи жағдайда қабылдап жатқан бірқатар теориялық перспективаларды қарастырамыз. Энтони Гидденс заманауилықты бірқатар артықшылықтар, сонымен қатар қауіп-қатерлер арқылы жүретін қуатты күш ретінде көреді. Гидденс атап өткен қауіп-қатердің арасында қазіргі қатыгездікпен байланысты тәуекелдер бар. Бұл қауіп-қатерлер – Бектің тәуекелдер қоғамының басты мәселесі. Қазіргі әлем тәуекелдер арқылы сипатталып, адамдардың оларға тойтарыс беруі және олардан қорғану қажеттігі ескертіледі. Бауман холокосты рационалдық пен заманауилықтың парадигмасы ретінде қарастырады. Холокостқа ден қою иррационалдықты және жалпы жаңғырумен, рационалдықтың ұлғаюымен болатын қауіптерді көрсетеді. Бауманның ойынша, постмодернизм бұған дейінгі дәуірлердің тұрақтылығымен салыстырғанда әлдеқайда өтімділігін айғақтайды. Содан соң Хабермастың модернизмді аяқталмаған жоба ретінде қарайтын жұмысына тоқталамыз. Хабермас та рационалдыққа ден қояды, алайда оның қамқорлығы рационалдық жүйесінің басымдығына және тіршілік әлемі рационалдығының жұтауына негізделеді. Хабермас модерннің аяқталуын жүйе мен тіршілік әлемі рационалдығының өзара кемелденуімен сабақтастырады.

Келесі бөлім заманауи қоғамға негізделген мәдени шеңберлер мен моральдық идеялдарға бағытталған Чарльз Тейлордың еңбегін қарастырады. Онда ол өзіндік мәннің заманауи хикаяларда қалай сипатталатыны туралы айтады. Сонымен қатар заманауи әлеуметтік қиял тұжырымдамасын қолдана отырып, заманауи қоғамдық өмірдің қалыптастырылуын түсіндіреді. Соңғы рет ол секуляризация процесі барысында қалыптасатын түрлі сенімдер жүйесін сипаттады.

Қорытынды бөлім Мануэль Кастельстің еңбегін талқылауға арналады. Кастельс ақпараттардың өсуімен және желілік қоғамның дамуымен айналысады. Бұл, негізінен, компьютер және ақпараттық ағымдардың әлемді түбегейлі өзгертіп, бірқатар мәселелерді тудырғанын, әлемнің көптеген бөліктерін, тіпті Америка Құрама Штаттарының бірқатар өңірлерін бұл жүйеден және оның мадақтауынан тыс қалдырғанын көрсетеді.

Ескертпелер

1. Хабермас өзінің кейінірек жазған еңбегінде постомодернизмді сыпайы және орынды сынағаны байқалады (Peters, 1994).

2. Бұл бөлімде модерндік Батыс туралы сөз етеміз. Тейлор батыстық немесе еуропалық модернизмді барынша ашық талдады. Алайда ол Батыс модернизмнің – жалғыз модернизм екеніне және әлемнің басқа бөліктерін Батыс көзқарасы не солардың аясында түсінуге болады дегенге сенбейді. Шынында, «Модернизмнің қиял әлемінде» Батыс модернизмін «құрамдас модернизмнің» (1994:1) бірі ретінде сипаттайды және еңбегін заманауи Батысты түсінумен шектейді.

3. Мұнда Тейлордың жұмысы Гидденстің құрылымдау теориясымен және Бурдьенің конструктивті структурализмімен (13-тарауды қараңыз) ұқсас. Гидденс пен Бурдье сияқты, Тейлор идеяны тәжірибеден бөліп қарамайды.

DU

15

Нәсіл және отаршылдық теориялары

Тарау мазмұны

Фанон және отаршылдық мәселесі
Постколониалды теория
Нәсіл және нәсілшілдік туралы сыни теориялар
Нәсілдің қалыптасуы
Нәсілдің жүйелік теориясы
Оңтүстік теория және жергілікті халықтың қайта жаңғыруы

XX ғасырдың басында әлеуметтанушы У.Э.Б. Дюбуа ([1903], 1996): «Адамның түр-түсі – XX ғасырдың аса өзекті мәселесіне айналады», – деп атап көрсетті. Осылайша, ол қазіргі қоғамның маңызды ұйымдастырушылық ерекшеліктерінің бірі – нәсіл екенін меңзеген болатын. Бұл XXI ғасырдың басында да дәл сол кездегідей ақиқат болып қалып отыр.

Нәсілдің қазіргі барлық әлеуметтік теориясы «нәсіл – биологиялық ерекшелік, адамның табиғи типтерін ажыратудың бірден-бір жолы» деген қалыптасқан байырғы идеяға қарсы тұрады. Осы тараудан нәсілдің әлеуметтік құрылыс, яғни адамдарды фенотиптік айырмашылықтарға байланысты (мысалы, терінің түсі, шаштың түрі, көздің пішіні) ұйымдастыратын жіктеу жүйесі екенін көреміз. Нәсілдік сыни теорияларға шолуында, Эмирбайер мен Десмонд (2009:335) нәсілге «фенотипке немесе ата тегіне негізделген және белгілі бір әлеуметтік, тарихи контекске байланысты құрылған символикалық категория, алайда табиғи категория деп бұрыс қабылданады» деген анықтама береді. Дегенмен екі категорияның «шын мәнінде бір-бірімен байланысы бар» болса да, нәсіл *этникалық тек арқылы (ethnicity)* ерекшеленеді (Emirbayer and Desmond, 2009:339). Этникалық тек «мәдени, тарихи, діни немесе ұлттық байланыс туралы хабардар ететін ортақ өмір салтын» білдіреді (Emirbayer and Desmond, 2009:339). Осы тарауда біз этникалық тек пен мәдениетті талқылайтын болсақ та, қазіргі қоғамды ұйымдастыруда басты рөл атқаратындықтан, нәсіл тақырыбы біздің негізгі тақырыбымыз болып табылады.[1]

Біз сондай-ақ нәсілді отаршылдық теорияларымен байланыстырдық. Бұл алғаш таңданыс тудыруы мүмкін. XVIII және XIX ғасырларда болған құбылыстың XXI ғасырдағы Американдағы нәсілшілдікпен байланысы қандай? Көптеген нәсілдік теорияшылардың ортақ пікірі бойынша, қазіргі нәсілдік тәртіп отаршылдықтан туындайды (Raewyn Connell, 2007; Emirbayer and Desmond, 2015; Omi and Winant, 2015). Отаршылдық – Еуропа елдері көптеген мемлекетті жаулап алып, үстемдік етуінен туған тарихи процесс. Кейде отаршылдық әкімшілік билік арқылы жүзеге асырылды. Еуропалықтар жергілікті халықты ығыстырып, өздері сол аймақтарға (мысалы, АҚШ, Канада, Австралия) қоныстанды. Осылайша отарлаудың жаңа түрі пайда болды. Колониалдық билік кез келген жағдайда әлеуметтік құрылымға негізделген нәсілдік иерархиялар арқы-

лы отаршылдық (құлдардың сауда-саттығын да қамтитын) зорлық-зомбылықты заңдастырды.

Нәсіл мен отаршылдықтың көптеген теориялары бар. Сондықтан біз бұл тарауда барлық теорияға толық сипаттама бере алмаймыз. Есесіне, осы кітаптағы басқа теориялық көзқарастарға негізделген аса ықпалды теорияларды, сондай-ақ теориялық конвенцияға бірегей қиындық тудыратын қазіргі теориялар туралы ой қозғауды жөн деп таптық. Сонымен қатар нәсіл әлеуметтік ынтымақтастықтың көзі бола тұра (Emirbayer and Desmond, 2015), осы тарауда сипатталған теориялардың көпшілігі нәсіл ұғымының әлеуметтік басымдығына байланысты нәсіл тұжырымдамасына сыни тұрғыдан қарайды. Осы нәсілдік сыни пікірлер батыстық ғылым мен әлеуметтану сыны ретінде жиі көрініс табады. Шындыққа және объективтілікке ұмтылатынына қарамастан, Батыстың білімі (біз осы мәтін бойынша талқылаған) көп жағдайда нәсілшілдік процесіне ықпал етті. Басқаша айтқанда, Батыстың ойлары нәсілдің шынайы және табиғи категория екені туралы идеяны нығайтуға көмектескен ұғымдар ұсынды. Сонымен қатар нәсілді анықтау және сипаттау кезінде Батыс ғалымдары нәсілшілдікке ұшыраған адамдардың көзқарастарын жоққа шығарды. Бұл тарихи кезеңде әйелдердің даусы социологиялық каноннан шеттетілген процеске ұқсас (12-тарауды қараңыз) болды. Осы тараудың соңғы бөлімдерінде батыстық емес, байырғы білімге негізделген кейінгі теориялар қарастырылады. Бұл перспективалар әлеуметтану теорияшыларына теория мен оның қолданылуын түсінуге байыппен қарауды ұсынады.

Фанон және отаршылдық

Франц Фаноннан (1925–1961) бастаймыз. Фанон – Францияның Мартиника колониясында дүниеге келген психиатр және философ. Кейінірек Солтүстік Африкада, Алжир мемлекетінде психиатр болып жұмыс істеді. Онда ол Алжирдің антиколониялық Тәуелсіздік соғысына белсене қатысты. Әлеуметтанушы болмаса да, нәсілдік, отаршылдық және постколониалды әлеуметтік теорияларға ықпалы айтарлықтай болды (Bhabha, 2004; Go, 2014; Gordon, Sharpley-Whiting, and White, 1996). Отаршылдықтың адамгершілікке жат әсерін теорияландырып, антиколониялық қозғалыстардың кең қанат жайып келе жатқанын айтты. Оның психологиялық бағытына қарамастан, отаршылдық психопатологияның әлеуметтік және экономикалық тамыры бар екенін анық түсінді. *Black Skin, White Masks* («Қара нәсіл, ақ бетперде») кітабының ([1952] 2008:xiv) алғашқы беттерінде: «Біз жүргізген талдау – психологиялық талдау. Сонымен қатар біз үшін қара нәсілді адамның шын мәнінде шеттетілуі әлеуметтік және экономикалық шындықтың қатаңдығын білдіретіні анық». Бізге Фаноннның *«Қара нәсіл, ақ бетперде»* және *Wretched of the Earth* («Қарғысқа ұшыраған жер») атты екі кітабы жақсы таныс.

Қара нәсіл, ақ бетперде

Фанон *«Қара нәсіл, ақ бетперде»* кітабында отаршылдықтың отарланушы адамдарға психологиялық әсерін зерттейді. Біз осы тараудан оқитын отаршылдық билік – ақ, еуропалық «нәсілдер» мен басқа «дамымаған», «қарабайыр» нәсілдер арасындағы кең ауқымды нәсілдік айырмашылықтарға негізделеді. Фанон

үшін бұл айырмашылық – символдық және эмоциялық. Мысалы, Фанон ([1952] 2008:129) француз отаршылдық қоғамында[2] қара нәсілді *адам* «фобогендік объект» болғанын айтады. Ол бейсаналық еуропалық қорқыныштарды бейнелейді: «Еуропада қара нәсілді ер адамның ұятты сезімдерді, негізгі инстинктер мен жанның қараңғы жағын бейнелеу сияқты атқаратын қызметі бар. Батыс адамының ұжымдық түйсігінде *Homo occidentalis* қара нәсілді адам немесе, егер сіз қаласаңыз, қара түс зұлымдықты, күнәһарлықты, өлімді, соғыс пен аштықты бейнелейді» ([1952] 2008:167).

Сонымен қатар отаршылдық субъектілерді отаршылдық мәдениет қоршағандықтан, Фанон олардың өздеріне өктемдікпен теріс көзқараста болғанын айтады. Бұл жерде отаршылдық – саяси үстемдік қана емес, сонымен бірге мәдени және психологиялық үстемдік. Мартиникадағы отаршылдық жағдайдағы қара нәсілді мектеп оқушылары өз тарихынан бейхабар болып, француз тарихын оқыды.[3] Олар ақ түстілердің өркениетін бағалап, терісінің қаралығынан ұялуы керек болды (соған байланысты аталған кітаптың атауы: «Қара нәсіл, ақ бетперде»). У.Э.Б. Дюбуаның ([1903] 1996) «қос сана» деген тұжырымдамасына ұқсас, Фанонның пікірінше, қара отаршылдық субъектілері екіге бөлінеді: «қараңғы және жарық арасындағы сананың сынуы» ([1952] 2008:170).

Фанон осы шиеленісті Париж көшелеріндегі ақ нәсілді баламен кездесуі туралы әйгілі әңгімесінде зерттейді. Жас бала Фанонды көріп, анасына үреймен: «Қараңдар! Негр!» – деп айқайлайды ([1952] 2008:91). Баланың қорқынышы күшейе түсіп, ол: «*Мама,* қарашы, негр. Мен қорқып тұрмын!» – дейді ([1952] 2008:91). Соңында, қорқып кеткен бала анасына жүгіріп барып: «*Мама,* негр мені жеп қояды», – дейді ([1952]) 2008:93). Білімді әрі талғампаз дәрігер Фанон мұндай нәсілшілдікке тап болғанына күлкісі келіп, күлімсіреуге тырысқанмен, бір орнында қалшиып, үнсіз, тілі байланып қалады: «Мені тұтқындауға еш күмәні болмаған ақ нәсілді адамға қарсы тұруға дәрменім болмай, дәл сол күні жеке тұлғамнан тым алыс кеттім, өзімді тек объект ретінде ғана мойындауға мәжбүр болдым» ([1952] 2008:92).

Бұл кездесуді талдай отырып, Фанон отаршылдық нәсілшілдікке қатысты психологиялық әсер туралы үш тұжырым жасайды. Біріншіден, феноменолог-философ Джордж Гегельдің жұмысына сілтеме жасай отырып, ол Гегельдің диалектикалық таным талдауын сипаттайды. Атап айтқанда, Фанон Гегельдің ([1807] 1967) қожайын-құл диалектикасы туралы айтады. Символикалық интеракционизм сияқты (9-тарауды қараңыз), Гегель мен Фанон үшін сана өзара мойындаудың диалектикалық процесі арқылы пайда болады. Біз бір-бірімізді еркін адамдар ретінде мойындайтын болсақ қана мен өзім тұлға боламын, ал сіз жеке тұлға боласыз. Мойындау әртүрлі қоғамда әртүрлі формада болады. Мысалы, қожайын-құл диалектикасында, қожайын құлдың санасына қарсы, оны «басқа» санауы арқылы өзінің санасын растайды. Шындығында, қожайын: «Сен құл болғандықтан, мен қожайынмын» немесе «Сіз дамымай қалған қоғамнан, мен дамыған өркениеттенмін». Қожайын құлдың тәуелсіз сана-сезімін танудан бас тартып, өзінің нарцистік (өзін-өзі сүйетін) жеке басын қолдайды. Дегенмен осы мойындаудан бас тарту құлдардың өздерінің сана-сезімін іздеуге итермелейді. Құлдар өздерінің сана-сезімін қалыптастырып, қожайынды өзін мойындауға мәжбүрлеу арқылы жауап береді. Фанонның айтуынша, отаршылдық қоғамдағы қара нәсілді адам – осы мойындаудан бас тартудың ерекше мысалы (L. Turner, 1996).[4] Қара нәсілділердің назардан тыс қалатыны – ауыр жағдай. Бірақ ақ нәсілділер өркениеті отаршылдық субъектілерінің

қожайындарға қарсы тұруына мүмкіндік беретін адамгершілік қасиеттерінің барын жоққа шығарады.

Екіншіден, дегуманизация адам денесін объектілеу арқылы жұмыс істейді. Фанон экзистенциалист-философ Жан-Поль Сартр еңбегінен шабыт алып, «адамдар өз ойларын және әрекеттерін анықтау үшін саналы еркіндікке ие» дейді. Бұл еркіндік бүкіл дүние жүзін еркін әрі сеніммен аралайтын дене арқылы көрінеді. Шындығында, отаршылдық нәсілшілдікті және жалпы нәсілшілдікті талдауда дененің мәртебесі аса маңызды. Фанонның айтуынша, адамдар «дене және... әлем арасындағы шынайы диалектикада» өмір сүруі керек» ([1952] 2008:91). Адамдар өз дауыстарының ырғағымен басқаларға жауап бере алуы керек. Алайда отаршылдық қоғамда қара нәсілді адамдардың осы субъективтілігі жоққа шығарылады. Қара нәсілділердің «дене сызбасы» «нәсілдік эпидермиялық жүйеге» айналды ([1952] 2008:92). Басқаша айтқанда, көшедегі ақ нәсілді адамдар Фанонды өздері сияқты бірегей тұлға ретінде көрмей, тек қара нәсілді адам ретінде көреді және қара нәсілді бейнелейтін барлық стереотипті ғана байқайды.

Бұл жүйе – денені интерпретациялау тәсілі. Ақ нәсілді адамдардың қарым-қатынасы мен әрекеттерін ғана емес, сонымен қатар отарланған субъектілердің өзіне деген сезімін анықтайды. Бұл – Фанон көшеде басынан кешкен сезім. Ол еркіндікте әрекет етін, ақылға қонымды жауап беріп, әрекет жасағысы келеді, алайда ол тілсіз, қимылсыз, бір орында қатып қалады. Фанон «адамдардың арасында адамға сай әрекет ету» үшін өзінің санасына еркіндік пен мойындауды сіңірген кезде өзін «басқа объектілердің арасындағы объект» ретінде сезінеді ([1952] 2008:89).

Үшіншіден, Фанон бір ғана кездесуді суреттесе де, осы сәт отаршылдық биліктің және нәсілшілдіктің құрылымын толық бейнелейді. Әлеуметтану ұғымы тұрғысынан айтқанда, Фанон үшін микроәлеуметтік кездесу макроәлеуметтік мәдениет құрылымымен түзілген. Фанонның теориялық күші, біз атап өткендей, отаршылдықтың психодинамикасын сипаттау қабілеті. Біз кейінірек талқылайтын Саид ([1978] 2003) немесе Оми және Уинант теорияларынан (2015) айырмашылығы – Фанон нәсілшіл мәдениеттер қалай дамитыны немесе олар нәсілдік қарым-қатынастарды қалай қалыптастыратыны туралы нақты теориялық есеп бермейді. Дегенмен ол отарлаушы мен отарланушы арасындағы нәсілге негізделген айырмашылық өмірдің барлық салаларында кездесетінін және дене мен психикаға терең сіңген, кеңінен таралған және дәйектілігі жайында маңызды түсініктеме береді. Бұл нәсілшіл адамдар мен тәртінсіз балалардың іс-әрекеттері мен сөздерінде ғана көрініс таппай, еуропалық отарлау өркениетінің құрылымында терең орныққан.

Қарсыласу. «Бұл объектілеуге, дегуманизациялауға қалай қарсы тұруға болады?» – Фанон үшін маңызды мәселе осы. Оның *«Қара нәсіл, ақ беттерде»* кітабында келтірген бір жауабы – Африка мәдениетіндегі, атап айтқанда, Негритюд қозғалысының жазбалары мен философиясынан өзінің сана-сезіміне балама негіздеме табу. Негритюд қозғалысы отаршылдыққа қарсы сыни жауап болды және қара нәсілділердің сана-сезімін оятуға ықпал етті. Фанонның мұғалімі Эме Сезер мен болашақ Сенегал президенті Леопольд Сенгор жетекшілік еткен негритюд доктринасы, ақ капиталистік өркениеттің ойынша, коммунализм, антииндивидуализм, сезімталдық, поэтизм және қарапайымдылық сияқты африкалық өркениет белгілеріне қарама-қарсы болды: /earthiness/

ФРАНЦ ФАНОН
БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ

Pacha J. Willka/ https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/af/FrantzfanonpjwproductionsJPG

Франц Омар Фанон 1925 жылы 20 шілдеде Франция колониясы Мартиниканың астанасы Фор-де-Франста дүниеге келді. Африкалық құлдардың ұрпағы болса да, оның отбасы орта тапқа кірді және салыстырмалы түрде ауқатты болды. 1943 жылы Фанон Екінші дүниежүзілік соғыста француздар жағында күресу үшін майданға аттанды. Биограф Дэвид Мэйсидің (2012) айтуынша, соғыс кезінде Фанон алғаш рет ашық түрдегі нәсілшілдікпен бетпе-бет келді. Мартиника отарланған иелік ретінде әрдайым нәсілдік белгілер арқылы айрықшаланатын, бірақ соғыс жылдары француз теңіз кемелері басып алған кезде мұнда ашық нәсілшілдік сипат алды. Мысалы, рационды азық-түлік тағамдары үшін кезек нәсілдік түрде сегрегацияланды (Масеу, 2012:83). Фанон Францияда да нәсілшілдікке тап болды, онда «қара нәсілді сарбаздар француз қыздарын биге шақырғанда, француз қыздары қорқып, артқа шегінді» (Масеу, 2012:103) және әскер нәсілдік иерархиялар бойынша жасақталды. Соғыстан кейін тегін жоғары білім алу құқығын иеленген Фанон медицинамен айналысты және психиатрияға маманданды. Ол Францияның Лион қаласында оқып, студент шағында үкімет пен отаршылдыққа қарсы наразылық шерулеріне қатысты (Масеу, 2012:123). Кезінде Фанон феноменолог Морис Мерло-Понтидің (Масеу, 2012:124) дәрістерін тыңдап, психология мен философияны оқыды. Мерло-Понтидің әсері, сондай-ақ экзистенциалды философ Жан-Поль Сартрдың ықпалы Фанонның *Black Skin, White Masks* («Қара нәсіл, ақ бетперде») еңбегінде денені, еркіндік пен сананы талқылауында айқын көрінеді. 1952 жылы Фанон Мари-Жозе (Джози) Дюблеге үйленіп, өзінің *«Қара нәсіл, ақ бетперде»* атты алғашқы кітабын жариялады. *«Қара нәсіл, ақ бетперде»* отаршылдықтың отарлау субъектілеріне психопатологиялық әсерін сипаттау үшін әдеби материалдар мен автобиографиялық тәжірибелерді біріктірді.

Фанон 1951 жылы оқуын бітіріп, 1953 жылы психиатр болу үшін емтихан тапсырды. Оның алғашқы (және жалғыз) психиатр ретіндегі жұмыс орны Алжирдің Блида қаласында (Масеу, 2012) болды. Алжирге келместен бұрын Францияның Сент-Альбан қаласындағы психиатриялық ауруханада екі жыл бойы Франсуа Тоскуллестен оқыды. Лиондағы білім консервативті және биологиялық емдеуге назар аударатын болғандықтан, Тоскуллес «институттық психотерапияны» қолданды (Масеу, 2012:148). Бұл перспектива психикалық ауруды әлеуметтік контексте қарастырып, емдеудің бір бөлігі ретінде қауымдастықтың қатысуы, кәсіби терапия және топтық жұмысқа негізделді. Фанон Блида ауруханасында бұл тәсілді одан әрі дамытуды көздеді.

Алжир тәуелсіздігі үшін соғыс 1954 жылы қарашада ел астанасы Алжирге бомба түскен кезден басталды. Соғысты Ұлт-азаттық майданы (FLN) және оның әскери қанаты – Ұлт-азаттық армиясы (ALN) жүргізді. Олардың мақсаты Алжирді француздардың отаршылдық езгісінен азат ету болды. Бастапқыда отаршылдыққа қарсы жобаларға ат салысқан Фанон өз үйінде және ауруханасында Ұлт-азаттық майданның (FLN) сарбаздарына баспана беру және оларды емдеу арқылы көмектесті (Масеу, 2012:300). 1957 жылы Фанон Францияның шенеуніктері Ұлт-азаттық майданға (FLN) қолдау көрсеткенін біліп қойды деп қорқып, ауруханадағы жұмысынан бас тартты (2012:297). Ол Алжирден жер аударылып, Туниске аттанды, онда Ұлт-азаттық майданның (FLN) өз штабын құрды. Фанон Тунисте Ұлт-азаттық майданның ақпараттық бюллетеніне мақала жазып, материалдарды редакциялау жұмысымен айналысты. Ол сондай-ақ Ұлт-азаттық майданның (FLN)

ФРАНЦ ФАНОН

халықаралық өкілі қызметін атқарды және соңында Алжир Республикасы уақытша үкіметінің (GPRN) Аккрадағы (Гана) елшісі болды.

Фанон қызмет бабымен Африка елдеріндегі конференцияларға қатысты. Ол Алжир ісінде қолдау табуға тырысып, жалпы деколонизация туралы бастама көтерді. Осыған орай, оның революциялық зорлық-зомбылықты және ұлттық өзін-өзі анықтауды қолдайтыны белгілі болды (2012:367).

Фанон мінез-құлқы жағынан әсершіл адам еді. Оны студенттері мен әріптестері «қорқынышты және ашушаң, бірақ жомарт» деп сипаттады (Macey, 2012:xvii). Журналист Жан Даниель Фанонмен Эфиопияда, Аддис-Абебадағы кездесуі туралы былай дейді:

> «Бет-жүзі ашаң, өткір көздері адамды ішіп-жеп, іші-сыртыңды түгел көріп отырғандай әсер ететін. Оның қол алысуының өзі әлдебір маңызды жайды хабарлайтын секілді еді. Жалт қараған көз жанары өткір әрі мейірімге толы болатын. Фанон өз әлеміне қабылдамас бұрын сіз әрдайым екі ойлы боласыз. Осы әлемде Фанон өз халқының жағдайы жайлы ой толғап, оның әлі адамға лайықты емес деп саналатынына күйінетін».
>
> (Daniel, cited in Macey, 2012:429)

1961 жылы Фанонға лейкемия деген диагноз қойылды. Алғаш ол Кеңес Одағынан, кейін амалсыздан Құрама Штаттардан ем іздеді (Macey, 2012; Bhabha, 2004). Фанон 1961 жылы 6 желтоқсанда Америкада, Мэриленд штатының Бетесда қаласындағы ауруханада көз жұмды. Жанында әйелі Джози мен ұлы Оливье болды. Сол күні Францияның кітап дүкендерінен жақында ғана жарық көрген *The Wretched of the Earth* («Қарғысқа ұшыраған жер») атты кітабының көшірмелері тәркіленді (Macey, 2012:487, Bhabha, 2004). Бұл – халық үшін тым революциялық пиғылдағы кітап болып саналды. Бірнеше айдан кейін, 1962 жылдың наурыз айында, Франция Алжир соғысында атысты тоқтататынын жариялады, ал 1962 жылдың шілде айында Алжир Франциядан өз тәуелсіздігін алды.

(Fanon, [1952] 2008:206). Фанон былай дейді: «Ашу үстінде ежелгі қара нәсіл тарихын қазбаладым. Өзім ашқан жаңалықтарға таң-тамаша болдым... Ақ нәсілділердің саясаты дұрыс емес еді, мен қарабайыр немесе толыққанды адам емеспін; мен 2000 жыл бұрын жұмыс істеп, алтын мен күміс өндіріп келе жатқан нәсілге жатамын» ([1952] 2008:109). Бұл Фанонның негритюдті де сынға алғанын көрсетеді (шындығында, ол кейінірек «ойлаудың нәсілденуі» ретінде негритюдке жүгінеді) [Go, 2014:281]). Фанон экзистенциалист-философ болды. Экзистенциалист болғандықтан, Африканың сонау өткен кезеңінде қалған идеялар мен бірегейліктерді қолданып, өзін кемсіткісі келмеді. Фанон сияқты экзистенциалистер үшін аутентикалық сана әрдайым қалыптасу процесінде болады: «Адамды бекітіп қоюға еш әрекет жасалмау керек, өйткені оның тағдыры еркіндікте болуы тиіс» (Fanon, [1952] 2008:205). Фанон негритюдке оның жеке бірегейлігін біржолата бекіту үшін бет бұрған жоқ. Керісінше, ол қазіргі заманда өмір сүруге және болашаққа еркін көшуге мүмкіндік беретін негіздеме табу үшін өткенге көз тастайды. Фанон үшін адам санасының бостандығы – мақсат, ал отаршылдық қоғам – осы мақсатқа жетудің жолында кесе-көлденең тұрған кедергі.

Қарғысқа ұшыраған жер

Фанон *«Қара нәсіл, ақ бетперде»* еңбегінде отаршылдық нәсілшілдіктің өсеріне феноменологиялық және экзистенциалды талдау жасады. Ол *«Қарғысқа ұшыраған жер»* кітабында назарын басқа жаққа аударады. *«Қара нәсіл, ақ бетперде»* еңбегіндегі сияқты, *«Қарғысқа ұшыраған жер*де» де отаршылдық нәсілшілдік пен оның психологиялық өсерін сипаттайды, дегенмен онда отаршылдыққа қарсы қозғалыстармен сананың өсуі туралы кең ауқымды диалектикалық шолу беріледі. Бұл фокус үшін *«Қарғысқа ұшыраған жер»* отаршылдыққа қарсы *Библия* деп аталды (S. Hall, 1996). Сартр *«Қарғысқа ұшыраған жер»* еңбегінің алғы сөзінде: «Үшінші өлем өздігінен ашылып, өзіне оның /Фанонның/ дауысы арқылы сөйлейді», – дейді ([1961] 2004:xivi). Еңбек – азаттық үшін болған аса қатал Алжир соғысы (1954–1962) аясында жазылды, сондықтан да отарлық зорлық-зомбылыққа талдау жасалатын висцералдық кітап. *«Қара нәсіл, ақ бетпердеде»* мектеп оқулықтары мен нәсілшілдік жарнамаларды отаршылдық күштері деп айқындаса, *«Қарғысқа ұшыраған жер»* пулеметтер, танкілер, өскери ұшақтар, бомбалар, броньдалған машиналар, оқтар мен полиция қызметкерлерін айрықша таңбалап, алға шығара сипаттайды. Сайып келгенде, *«Қарғысқа ұшыраған жер»* – *бұл* «жүйені радикал төңкеру» деген сөз ([1961] 2004:22).

Зорлық. Көпшілік айтқандай, зорлық-зомбылық пен революция кезіндегі зорлық-зомбылық рөлі *«Қарғысқа ұшыраған жер»* еңбегінде басты мәселе болды. Алжирді зерттей келе, Фанон зорлықты отаршылдықты жеңу құралы деп білді: «Отарланғандар үшін бұл зорлық-зомбылық – абсолют тәжірибе. Сондықтан жауынгер – жұмыс істейтін адам... Жұмыс істеу – бұл жерде отарлаушыны өлтіру үшін жұмыс істеуді меңзейді» ([1961] 2004:44). Оның пікірінше, отарланушылар отарлаушыларға жай ұқсағысы келмей, олар отарлаушылардың орнын алуға тырысады. *«Қара нәсіл, ақ бетперденің»* соңында берілген идеяларды келтіре отырып, Фанон революциялық зорлық-зомбылықты «оң» психологиялық мақсатқа қызмет етеді дейді: «Жеке деңгейде зорлық-зомбылық – тазарту күші. Ол отарланушыларды бойларындағы кемсітушілік сезімінен, олардың енжар және үмітсіз қарым-қатынасынан азат етеді. Бұл оларды нығайтады және олардың өзіне деген сенімділігін орнықтырады» ([1961] 2004:50). Дегенмен абзацтың қалған бөлігінде айқын болғандай, зорлық-зомбылық символдық болса да, осы мақсатқа қызмет ете алады: «Қарулы күрестің символдық сипаты болса да, тіпті жылдам деколонизациялау арқылы бейбіт өмірге көшірілген болса да, адамдар бостандық өркімнің жеке жетістігі және оған бола көшбасшыға ешқандай ерекше құрмет көрсетудің қажеті жоқ екенін түсінуі тиіс» ([1961] 2004:51). Фанонның айтуынша, ұжымдық сана күшпен, бірлікпен және революцияға деген біртұтас ұмтылыс арқылы дамуы мүмкін.

Шынында да, Гоу (2014:215) Эдвард Саидтың жұмысына сілтеме жасай отырып, Фанонның зорлық-зомбылықпен жиі ассоциациялануы жай ғана оңайлату болғанын көрсетеді. Фанон зорлық-зомбылықтың шығу көзін түсінеді, өсіресе Алжирдегі қатаң отаршылдық зорлық-зомбылыққа күшпен қарсылық көрсетуді қажетті жауап деп санады. Бірақ ұжымдық сананың дамуы одан да маңызды. Сондай-ақ белгілі бір тарихи жағдайда зорлық-зомбылық ұжымдық сана-сезімді күшейте алады, ал психиатр Фанон зорлық-зомбылық – оны жасаушылар үшін *де*, зардап шегушілер үшін *де* жарақат екенін мойындады (Baymeh, 2010:55). Фанон зорлық-зомбылықты, нақты тарихи жағдайларда белгілі бір рөл ойнағанына қарамастан, жақсы нәрсе деп бағаламайды.

Фанон және Маркс. *«Қарғысқа ұшыраған жер»* еңбегінде марксистік ықпал сезіледі, әйтсе де оған түйінді дәлел келтіру керек. Фанон марксистік идеялар туралы білетін, бірақ ол Маркстің идеяларын мұқият зерттемеген немесе оны жазбаша түрде дәлме-дәл қолданбаған. Фанонның биографы Дэвид Мэйсидің (2012) айтуынша, *«Қарғысқа ұшыраған жер»* кітабының шығуына үлкен әсер еткен Сартрдың *Critique of Dialectical Reason* («Диалектикалық ойлауды сынау») атты еңбегінде жарияланған марксизм туралы түсініктемесі болды ([1960] 2004). Сонымен бірге *«Қарғысқа ұшыраған жер»* теориялық немесе философиялық еңбек ретінде емес, отаршылдыққа қарсы күрес тарихына шолу ретінде жазылды. Демек, бұл еңбек революциялық өзгерістердің қатаң теориясы туралы емес, отарсыздандыру туралы, әсіресе Алжирдегі соғыс туралы теориялық мәлімет беретін шолу болды.[5] Бұл туралы Белл (2010:9): «Фанонның теориясы – нәсілшіл марксизм, ол... Марксизмді отаршылдық тұрғыда қарастырып, барлық қайшылықтың түп тамырын таптан гөрі нәсілдік бөлінуден іздейді, осылайша, нәсілшілдіктің тұрақты тәжірибесі зорлық-зомбылық төңкерісіне алып келеді», – дейді. Қорытындылай келе, біз бұл бөлімді Фанон мен Маркс арасындағы ұқсастықтар мен айырмашылықтарды қысқаша салыстыра отырып аяқтаймыз.

Фанон Маркстің капитализмді эксплуатациялық экономикалық жүйе ретінде сипаттауын қолдайды. Ол капитализм мен отаршылдық арасындағы қарымқатынасты атап көрсетеді. Маркс *«Капиталда»* ([1867] 1967:351) «қарапайым жинақтау» ұғымын енгізді: ерте кезден бастап отарланған жерлерден алынған қымбат металдар мен шикізаттар капитализмнің дамуы үшін маңызды болды. Фанон осы идеяны қайталайды: «Капитализм өзінің экспансионистік кезеңінде колонияларды өңделгеннен кейін еуропалық нарыққа шығарылуы мүмкін шикізат көзі ретінде қарастырады» ([1961] 2004:26). Кейінірек, капитализм шыңырау шегіне жеткенде, капитализм өркениетіндегі колониялардың рөлі өзгереді, бірақ бұрынғыдай маңызды болып қалады: «Капитал жинақтау кезеңінен кейін капитализм өзінің рентабельділік ұғымын өзгертті. Колониялар нарыққа айналды. Колониялық тұрғындар – тұтыну нарығы» (26). Кез келген жағдайда колониялар (және олардың тәуелді халықтары) капиталистік өркениеттің қажетті ерекшеліктерін айқындайды.

Фанонның мәдениет туралы пікірі Маркстің идеологияны сипаттауымен үндес. Еске сала кетейік, Маркс ([1843] 1970) дінді «халықты улайтын апиын» деп атады. Сондай-ақ Фанон мәдениет, әсіресе дін отарланушыларды революциядан алшақтатады деп санады. Фанонның отаршылдық мәдениет туралы сипаттамалары ерекше әсерлі, себебі олар оның психиаторлық тәжірибесінен туындады. Фанон идеологияның қаншалықты жақын деңгейде жұмыс істейтінін біледі. Оның айтуынша, отаршылдық кезінде отарланған адамдар қобалжу жағдайында болады. Отаршылдықтың тұрақты ұзақ уақыт бойғы зорлық-зомбылығы адамдардың ашу-ыза, өшпенділігін тудырады. Ол отарланушыны «шетке итермелейді... ойып түсетін, каустикалық агенттерден зардап шегетін жара сияқты» (Fanon, [1961] 2004:19). Бірақ Фанон «отарлаудың алғашқы кезеңдерінде отарланушылар отарлаушыларға қарсыласпайды» дейді. Отарлаушылар – өте мықты күш. Олардың орнына отарланушылар өздерінің ашуларын басу үшін басқа жол іздейді: басқа отарланушы субъектілермен (мысалы, этносаралық қақтығыс) күреседі, олар діни, мифологиялық нанымдарды қабылдап, ашу энергиясын босататын би мен рәсімдерге қатысады. «Қарапайым» рәсімдерді ұжымдық сананың жағымды көріністері ретінде бағалаған Эмиль Дюркгеймнен айырмашылығы ([1912],1965), Фанон, Маркс сияқты, дінді адамдардың өзін-өзі

тануында жаңылыстыратын құбылыс ретінде қабылдайды. Тек 1940 және 1950 жылдарда, отарсыздандыру кезеңінде, отарлау субъектілері өз қасіретінің нақты басты себебіне назар аударады: «Көптеген жылдар бойғы жаңылыстырулардан кейін, ең керемет фантазиялар жетегінде тырбаңдағаннан кейін, отарланған субъект, ақырында, қару-жарағын сайлап, өзінің өмір сүруіне кедергі жасайтын жалғыз күш – отаршылдыққа қарсы түрды» ([1961] 2004:20).

Ақырында, Фанон *«Қарғысқа ұшыраған жер»* еңбегінде диалектикалық ойлауды қолданады. Еске сала кетейік, Маркс үшін материалдық диалектикадағы соңғы нүкте – капитализмнің құлдырауы және коммунистік қоғамның пайда болуы. Фанонның айтуынша, отаршылдық капитализммен тығыз байланысты және социализм капитализмге қарағанда отарсыздандырылған халықтар үшін жақсырақ өлеуметтік-экономикалық жүйе. Дегенмен оның еңбегіндегі тікелей мәселе жұмыс істейтін адамдардың бостандығы емес, ұлт-азаттық қозғалыстар арқылы отарланған адамдардың азат етілуі болды. Сондай-ақ Фанон Маркске мүлдем қайшы (Масеу, 2012:475), ол пролетариатты емес, отарланушы шаруаларды революциялық күш деп біледі.

Бірінші кезекте отаршылдық қоғам нәсілдік жолмен бөлінеді. Олар экономикалық, сонымен қатар мәдени және кеңістіктік (мысалы, қалалар отарлаушылар мен отарланушылар арасында бөлінген) болады. Ұлттық қозғалыстар отарланушы субъектілер атынан сөйлеу үшін бой көтереді. Алайда осы қозғалыстың көшбасшылары еуропалық білім алудың әсерінен отаршылдықты тоқтатудан гөрі, отарлаушы қожайындармен ымыраға келуге тырысады. Дегенмен қозғалыстар мен олардың көшбасшылары диалектиканы алға бастыруда маңызды рөл атқарады. Олардың сөйлеген сөзі, қалыпты сөзбен айтылса да, отаршылдыққа қарсы ашу-ызаны өршіте түседі: «Көңіл толқытқан, ... Келін-кету, сөз сөйлеу, қалың жұрт, полицияның болуы, әскерлердің күші, тұтқындаулар және көшбасшыларды жер аударту – осы тұрғыдағы барлық толқыныстар адамдарға бірдеңе істейтін уақыт келді дегендей әсер береді» (Fanon, [1961] 2004:29). Алғашында ашу бағдарсыз болса да, ақыр соңында, шын мәнінде революциялық ұлттық сананың пайда болуына негіз болады. Маркс пен Энгельстің *«Коммунистік манифестіндегі»* үндеулерін еске салған Фанон былай деп жазады: «Үшінші дүние халқының *өз кісенін үзу процесінде* табысқа жетуі таңғаларлық» (34, italics added).

Фанонның еркін және өзін-өзі анықтайтын постколониалды өлем туралы ойлары орындалмаса да, оның идеялары революциялық ой мен революциялық қозғалыстарды шабыттандыратыны туралы келесі бөлімде оқимыз.

Постколониалды теория

Фанонның *«Қарғысқа ұшыраған жер»* еңбегі ұлт-азаттыққа қарсы күрестің сипаттамаларына негізделген. Шын мәнінде де, XX ғасырдың ортасында Фанон қайтыс болғаннан кейін, өлемнің көп бөлігі отарсыздандырылды немесе отарсыздандыруға бет бұру жолында болды (MacQueen, 2007). Дегенмен Фанонның үмітіне қарамастан, отарсыздандыру отаршылдықтың күш құрылымын бұзған жоқ. Шын мәнінде, қазір көптеген адамдар жаңа неоколониалды өлемде өмір сүріп жатқанын дәлелдеуге тырысады (Go, 2007a, Loomba, 2015). Отаршылдықтың ресми кезеңі аяқталды, бірақ неолибералды жаһандану түрінде (16-тарауды қараңыз) Батыс пен Шығыс арасындағы немесе, кейбіреулер атайтындай, солтүстік және оңтүстік арасындағы нәсілге бөлуші теңсіздік әлемді әлі күнге

дейін ұйыстырып отыр. Глен Колтард сияқты (2014), басқалар да оны күшейтіп, әсірелеп айтады. Оның айтуынша, байырғы халықтар (және, мүмкін, басқа нәсілге бөлінген халықтар) үшін отаршылдық әлі аяқталған жоқ. XVIII және XIX ғасырдағы отаршылдық қоғамды құрған экономикалық қатынастар бүгінде байырғы халықтар мен қоныстанған-колониалды мемлекеттер арасындағы қарым-қатынастарды құрып отыр.

Постколониалды теория – бұл отарсыздандырудан кейін дамитын перспектива. Рака Рэй (2013:148) атап өткендей, «Постколониалды теория ... отаршылдықтың отарлаушы мемлекеттер мен колониялардың әлеуметтік, мәдени және экономикалық дамуындағы әлі күнге жалғасып келе жатқан әсерін пайымдайды». Постколониалды теория гуманитарлық ғылымдарда, әсіресе әдебиетті зерттеуде дамыды. Осылайша, ол кейінгі билікке мүмкіндік беретін *және* кейінгі билікке әлеуетті қарсылық көзі бола алатын мәдени күштерге назар аударады. Танымал тұлғалардың қатарында Хоми Бхабха (1994), Гаятри Спивак (1999) және Эдвард Саид (1978) болды. Әдеби теория тұрғысында пайда болуына қарамастан, жақында Джулиан Гоу (2013) әлеуметтанудағы постколониалды теорияның өзектілігін талдады. Ол постколониалды теорияны «Батыс отаршылдығын және оның мұраларын қолдайтын құрылымдарды сынау мен жүзеге асыру мақсатына жетелейтін дәйекті ұғымдық ой және жазбалар» деп анықтайды (2013:29). Артынша Гоу постколониалды ойдың элементтерін сипаттайды.

1. Ол отаршылдық тарихына назар аударғанына қарамастан, оны «қазіргі кездегі мәселелер» қалыптастырады дейді, мысалы, отаршылдық дискурс нәсілдік және этникалық түсініктерге әсер етуді жалғастыру жолдарын анық көрсетеді (2013:30).

2. «Мәдениет, білім және түсініктің» отаршылдық әлем мен оның тұрғындарын құруда атқарған рөліне баса назар аударылады (2013:30).

3. Батыстың[6] қазіргі қоғамы «отаршылдық арқылы құрылғанын» дәлелдеуге тырысады (2013:31). Басқаша айтқанда, қазіргі кездегі Батыс отарланушы адамдармен тіл табысу арқылы өз бейнесін жасады. Бұл бейне Батыс билігі мен артықшылығын қолдайды.

4. «Батыс империялық мәдениеттің болжамдарын тұрақсыздандыруға арналған жаңа сыни ұғымдарды» ұсынады (2013:30). Бұл тұрғыда ол постструктурализм мен постмодернизмге қосылып, олардың қалыптасқан Батыс білімінде конструкциялау пиғылын бөліседі (17-тарауды қараңыз).

5. «Сананы отарсыздандыруға» көмектесетін жаңа білім түрлерін дамытуға тырысады (2013:30).

Қысқасы, постколониалды теорияшылар Батыс білімі еуропалық және солтүстік американдық құндылықтардан хабардар болған Батыс әлемі мен қалған әлем арасындағы қарапайым айырмашылықтың айналасында ұйымдастырылғанын дәлелдейді. Постколониалды теорияның мақсаты – айырмашылықтың қазіргі заманғы қоғамды қалай қалыптастырғанын сипаттау және сол айырмашылықты қирату. Постколониалды теорияның жетекші тұлғасы әдеби теорияшыл Эдвард Саид болды. Енді оның идеяларына кезек берейік.

Ориентализм

Эдвард Саид (1935–2003) Иерусалимде палестиналық христиан отбасында дүниеге келді. АҚШ-та білім алып, Колумбия университетінде ағылшын әдебиетінің профессоры болып қызмет атқарды. Осы тарауда Саидтың әлеуметтік теорияларға қосқан үлестеріне назар аударамыз, әйтсе де ол әлеуметтік теорияларға қатысты біржақты болған жоқ (Patrick Williams, 2011). Негізінен, шамадан тыс дерексіз теорияларды сынға алды. Мишель Фуко еңбектеріне қатты қызыққанымен, Фуко және Жак Деррида сияқты басқа да постқұрылымдық ойшылдарды сынаған. Себебі, Саидтың көзқарасы бойынша, олардың еңбегі әлемді жеткілікті түрде қамти алмаған. Патрик Уильямс (2011:417) Саидтың сын-пікірін былай қорытындылайды: «Деррида теориясы... бізді мәтіннің *ішіне* апарады; Фуконың теориясы *ішіне* және *сыртқа жетелейді*. Деррида көзқарасы оқырманын тығырыққа тіресе, Фуконың әлем туралы болжамының қайталануы жеткілікті емес». Саид үшін басты мәселе – өздері түсіндіруге және түсінуге тырысатын әлемге байланысты теорияларды дамыту. Саидтың ориентализм тұжырымдамасы осы жетістікке жетеді. Ол екеуі де нәсілдік білімнің белгілі бір түрін (ориентализм) дамытуды сипаттайды және қазіргі «Шығыс – Батыс» қатынастарын түсінуде өзекті рөл атқарады.

Саид ([1979] 2003) шығыстану тұжырымдамасын қалыптаған, қазіргі кезде өте ықпалды *Orientalism* («Ориентализм») кітабымен танымал болды. Ол ориентализмнің үш анықтамасын ұсынады. Біріншіден, ориентализм – XVIII ғасырда қалыптасқан және қазір «аймақтану» деп аталатын зерттеудің академиялық саласы. Саид ориентализм/шығыстану саласына назар аудара отырып, ғылыми және жалпы алғанда мәтіндік білім әлемді ұйымдастырып, қалыптастыра алады деген ойын білдіреді. Екіншіден, «Ориентализм» Шығыс (Orient/East) пен Батыстың (Occident/West) арасындағы айырмашылыққа негізделеді. Ең маңыздысы, ориентализм/шығыстану деп аталатын зерттеу саласы болғанымен, ешқашан оксидентализм/батыстану деп аталатын зерттеу саласы болған емес. Бұл ориентализм «Orient/Шығысты» өзі үшін «басқа» деп анықтайтын еуропалықтардың күш-жігерінің артықшылығы деп атап көрсетеді. Үшіншіден, ориентализм – «Шығысқа үстемдік ету, қайта құрылымдау және беделге ие болуды ойлау стилі» ([1978] 2003:3). Ориентализм академиялық сала ретінде пайда болғанымен, қазіргі заманғы білім беру және саяси институттармен тығыз байланыста. Саидтың пайымдауынша, ориентализмнің мақсаты – шығыс пен еуропалықтарды біртұтас түрде бір-бірімен жақындастыру ([1978] 2003:61), сондықтан Orient/Шығыс еуропалықтар үшін түсінікті әрі басқаруға тиімді болады. Оның мақсаты – «қарапайым шығыс заттарын пайдалы затқа» аудару ([1978] 2003:44). Мысалы, ориенталистік идеялар XIX ғасырда француз және ағылшын колонияларының кеңеюін қолдады және соның тиімділігін дәлелдеді: «Ориенталистік (ориенталистер анықтағандай) субъект нәсілдің мүшесі болғандықтан, отаршылдық езгіге ұшырауы анық еді» ([1978] 2003:207). Саидтың талдауы бірқатар теориялық дәстүрлерге негізделеді, бірақ ең маңыздысы структурализм және постструктурализм болды (17-тарауды қараңыз).[7] Атап айтқанда, ол Мишель Фуконың дискурс тұжырымдамасына сүйенеді. Дискурс – әлемді ұйымдастыратын және жіктейтін символикалық жүйе. Фуко 17-тарауда басқалармен қатар, медициналық дискурсты, ақыл-ой ауруларының дискурсын, сондай-ақ қылмыс пен қылмыскерлік дискурстарды талдайды. Дискурстардың өзіндік тарихы бар. Олар уақыт өте келе өзгеріп, әлеуметтік және

саяси құрылымдармен тығыз байланыста болады. Қысқаша айтқанда, дискурс та, академиялық мәтіндер сияқты, көрнекі жүйелердің шындықты ұйымдастыруын және біздің шындыққа сай әрекет ету қабілетімізді зерттейді. Бұл туралы Саид ([1978] 2003:94) былай деп жазады:

«Ең бастысы, мұндай мәтіндер тек білімді ғана емес, сонымен қатар өздері сипаттайтын нағыз шындықты да жасай алады. Уақыт өте келе осындай білім мен шынайылық дәстүрлерді немесе Мишель Фуко дискурс деп атайтын құбылысты тудырады. Мәтіннің танымал болуына автордың бірегейлігі емес, дискурстың материалдық маңыздылығы жауапты. Басқаша айтқанда, мәтіндер өзінің түсіну ортасын қалыптастырады. Олар әлемді және осы дүниеде өмір сүретін адамдарға қатыссыз әлемді ұйыстырып, жіктейді. Сонымен, ориенталды дискурс Шығысты қалай анықтайды? Шығыс Батыс үшін қалай құрылды? Мүмкін, ең маңызды сәттердің бірі – ориентализмнің әртүрлі өңірлер мен мәдениеттерді бірыңғай Ориент – Шығыс санатына біріктіруінде. Ориентализм орта ғасырлардағы еуропалық/христиандар /ақ нәсіл мен исламның қайшылықтарынан бастау алады, бірақ жақын арада бұл ауқым кеңейіп, Таяу Шығыс (арабтар мен еврейлер семит халқы) және Қиыр Шығыс (қытай, жапон) халықтарын қамтыды.[8] Қазіргі кезде танымал, ориенталистік дискурс жағдайынан басқа, Ориент/Шығыс немесе «orientals/шығыс адамдары» сияқты түсініктер жоқ.

Әртүрлі стильде жазған ориенталист-авторлар Ориент/Шығыстың әртүрлі аспектілеріне баса назар аударады. Бірақ Саид ориенталист/шығыстық дискурсқа ортақ бірқатар тақырыптар бар екенін көрсетеді. Ең басты және ең маңыздысы, oriental/ориенталды/ адамның Батыстағы адамнан көптеген айырмашылықтары бар екенін анықтайды (Said, [1978] 2003:42). Ориенталистің/шығыстанушының міндеті – батыстық аудитория үшін бұл айырмашылықты түсіндіру немесе ұғындыру. Oriental/ориенталды/шығыс адамын қауіпті деп те атайды, бірақ бұл қауіптің сипаты өзгеріп тұрады. Исламды алатын болсақ, Батысқа және оның тұрғындарына үлкен қауіп төндіреді. XIX ғасырда шыққан ориентализмнің романтикалық түрлерінде Шығыс экзотикалық және сезімтал, демек, Еуропадағы барлық тұрақты конвенцияларға қауіп төндіреді: «Барлық азиялық... экзотикалық, жұмбақ, терең деген ұғымдармен синоним болады» ([1978] 2003:51). Ориент/Шығыс бірде өзінің экзотикалығымен таңғалдырса, бірде қорқытады ([1978] 2003:59). Француз жазушысы Гюстав Флобердің жазуларына сілтеме жасай отырып, Саид Шығыс «сексуалдық уәде (қауіп), шексіз сезімталдық, шексіз қалау терең генеративті қуатпен» байланысты екенін айтады ([1978] 2003:188). Көптеген ориенталистер/шығыстанушылар ежелгі Шығысты жасампаз білімі бар аймақ ретінде қарастырғанымен, қазіргі Шығыс бос және өлі болып есептеледі. Оның тұрғындары өздерінің шынайы түп тамырымен байланысын жоғалтты. Мұнда ориенталист/шығыстанушы мен Батыстың міндеті – Шығыстың өмірін және мағынасын қалпына келтіру.

Сайып келгенде, Шығыс Батысқа қарсы тұрып, өзін-өзі тани алатын объекті ретінде құрылады. Бұл пассив және «артта қалған» елдерді ([1978] 2003:205) Батыс жаулап алып, интеллектуалды және саяси түрде пайдалануы тиіс. Саид: «Шығыс иррационалды, бұзылған (құлаған), оған балалық әрекет тән, «басқа»; осылайша еуропалықтар рационалды, адал, есейген, «қалыпты», – деп ([1978] 2003:40) қорытындылайды.

Ақырында, Саид үшін де, Фуко үшін де дискурс – билік формасы. Басқаша айтқанда, білім мен билік бір-бірімен тығыз байланысты. Шығыс дискурсы Шығыс пен Батыстың арасындағы айырмашылықты орнатып, Шығысты

Батыс шарттарымен анықтап, билігін жүргізеді. Бұдан басқа, бұл білім биліктің формасы ретінде әрекет етеді, өйткені олар отаршылдық бюрократияны ұйымдастырады, мемлекеттік саясатты қалыптастырады және халықтың пікірін біледі. Ориенталист: білімнің батыстық тұтынушысы Ориентті/Шығысты көріп-білмей-ақ, ориент/шығыс адамын түсіне алады деп ойлайды. Ориенталистік/шығыстанушылық дискурс Батыстың Шығыс туралы түсінігін қалыптастыруға күш-қуаты жетеді деп есептесе де, бәрібір оның әскери күшке сүйенетіні анық. Саид Египетке наполеондық әскери экспедицияны (1798–1801) заманауи ориентализм негізі ретінде қарастырады.

Әлеуметтану теорияшылары үшін Саидтың ең күшті тармағы – ориенталистік/шығыстық білім алғаш рет дамыған XVIII және XIX ғасырлардан бері әлем түбегейлі өзгергеніне қарамастан, оның негізгі санаттары қоғамдық өмірді ұйымдастыруды одан әрі белсенді жалғастыруда. *«Ориентализмдегі»* ең айқын және қайталанатын тақырып: ориенталистік/шығыстық идеялар әлі күнге дейін Құрама Штаттар мен ислам елдерінің арасындағы қарым-қатынасты айқындайтын пәрменді күшке айналып отыр. Мысалы, *«Ориентализмнің»* 2003 жылғы басылымындағы алғы сөзінде Саид шығыстанушылардың идеялары Америка үкіметінің Ауғанстан мен Ирактағы соғыстарына қалай әсер еткенін талқылайды.

Нәсіл және нәсілшілдік туралы сыни теориялар

Біз бұған дейін отаршылдық пен нәсілдік құрылыс арасындағы қарым-қатынасқа баса назар аударды. Енді нәсіл мен нәсілшілдік теорияларына, атап айтқанда, Құрама Штаттарда дамыған теорияларға көбірек көңіл бөлетін боламыз. Ешқашан әлеуметтану теориясының нақты назарында болмағанымен, нәсіл және нәсілшілдік теориялары американдық әлеуметтанудан бастау алады. Мысалы, У.Э.Б. Дюбуа қос сана, түр-түс және бетперде сияқты маңызды түсініктерді ұсынды (6-тарауды қараңыз). Ида Белл Уэллс-Барнетт пен Джулия Анна Купер нәсіл мен гендер арасындағы интерсекцияларды/қиылысуларды қарастырды. Үш теорияшы да қазіргі «көзқарас теориясының» алдын алды (Hartsock, 2004). Бұл бөлімде нәсілді зерттеудің қазіргі заманғы танымал екі тәсіліне шолу жасаймыз. Олар – *нәсілдік сыни теория* және *нәсіл мен нәсілшілдіктің сыни теориялары*. Кейінгі бөлімдерде нәсіл мен нәсілшілдікке қатысты нақты сыни теориялар туралы мәліметтер берілген.

Қатаң әлеуметтану перспективасы болмаса да, қазіргі нәсіл мен этниканы зерттеудің орталық стимулдарының бірі – нәсілдік сыни теория. Ол құқықты және оның нәсілдік үстемдікті сақтап қалуға байланысты қарым-қатынасын зерттейді (Delgado and Stefancic, 2001:3; Valdes, Culp, and Harris, 2002). Негізгі зерттеушілердің қатарына Кимберли Креншоу, Дерек Белл, Алан Фриман, Нил Готанда және Ричард Дельгадо кіреді (for a full list of scholars, see Delgado and Stefancic, 2001). Нәсілдік сыни теория 1960 жылдардағы азаматтық құқықтар қозғалысы деңгейінен көрінбесе де, өзінің серпінін жоғалтып алғанын және қайта жаңартылған қоғамдық белсенділік ғана емес, сонымен қатар нәсіл туралы жаңа теория қажет екенін түсіну нәтижесінде пайда болды. Осыған орай туындаған идеялар көптеген қайнар көздерден бастау алды, бірақ олардың кейбіреулері әлеуметтік теорияшыларға бұрыннан таныс, мысалы: Маркс теориясы (мысалы, Грамши), постқұрылымдық теория (мысалы, Деррида), феминистік теория және т.б., әрине, Дюбуаның қосқан үлесін де атап өту керек.

Дельгадо мен Стефансис (2001), сондай-ақ Матсуда және басқалар (1993) нәсілдік сыни теорияның негізгі қағидаларын тізіп көрсеткен.

- Нәсілшілдік – аберрация (ауытқу) емес, бұл – «қалыпты» және американдық өмірдің өзіне тән құбылыс. Сондықтан оны жою қиындық тудырады.

- Халықтың басым бөлігінің нәсілшілдікті жоюға ынтасы аз. Ақ нәсілді элиталар қара нәсілділер мен басқа азшылық топтарды эксплуатациялау арқылы материалдық жағынан ұтады; ақ нәсілді жұмысшылар да, өз қиындықтарына қарамастан, салыстырмалы түрде өздерінен жағдайы төмен адамдар тобы бар екенінен, психикалық тұрғыда болса да, үстемдік сезіміне бөленеді.

- Нәсіл – тұрақты немесе объективті шындық емес, бұл – уақыт өте келе өзгеретін әлеуметтік құрылым. Мұндай әлеуметтік құрылымдар түзіледі, басқарылады, әдетте оларды жаңа әлеуметтік құрылымдар ауыстыратын болса да, кейде тіпті жойылып кетеді. Бұл әлеуметтік құрылымдық бағдарлау американдық заңда көрсетілген аисторизм (тарих, тарихи даму немесе салт-дәстүрге қатысты алаңдаушылықтың болмауын білдіреді. – *Ауд.*) жайындағы скептицизм және бейтараптық, объективтілік, түстік алалау және меритократия туралы заңды талаптармен байланысты. Яғни олар басқарылатын, қайта қарауға болатын және мұндай әрекеттер қажет деп есептелетін болса, тіпті жойылатын әлеуметтік құрылымдар ретінде қарастыруға болады.

- Дифференциалды нәсілшілдік – «еңбек нарығы сұранысының өзгеруіне қатысты әртүрлі уақытта әртүрлі азшылық топтарды нәсілге бөлушілік тәсілі» (Delgado and Stefancic, 2001:8). Осылайша, Америка Құрама Штаттары құрылған кезеңнен бастап нәсілге бөлушілікке алдымен қара нәсілділер, уақыт өте келе басқа азиялық топтар ұшырады. Мысал ретінде, Екінші дүниежүзілік соғыс кезеңіндегі жапондықтар, 2001 жылғы 11 қыркүйектен кейінгі мұсылмандар, соңғы жылдары заңды және заңсыз иммиграцияға байланысты алаңдаушылық туындатып отырған мексикалық-американдықтар туралы айтуға болады.

- Феминистік теориядағы сияқты (12-тарауды қараңыз), қиылысу (P. Collins, 1990, 1998) және антиэссенциализм – нәсілдік сыни теорияда негізгі идея. Осылайша, қара нәсілділерде (және басқа азшылықтарда) «бірыңғай, оңай анықталған, унитарлық бірегейлік» жоқ (Delgado and Stefancic, 2001:9). Олар да, барлық адамға тән қарама-қайшы және сәйкес бірегейлікте, ниеттестік пен шексіз құмарлықтың тоғысында өмір сүреді (Delgado and Stefancic, 2001:9), оларға: дін, әлеуметтік тап, жыныстық көзқарас және саяси артықшылықтар кіреді.

- Адамның түсіне, шыққан ортасы мен тәжірибелік біліміне үлкен мән беріледі.

- Зұлымдық атаулыны түгел жоюды анағұрлым кең тұрғыда мақсат еткен нәсілдік сыни теория нәсілдік қысымның жойылуына бағытталған.

Нәсіл және нәсілшілдіктің сыни теориялары (әрі қарай – ННСТ) әлеуметтік әділетсіздіктермен күресу, әлеуметтік теңсіздіктерді азайту немесе жою және интерсекционалдыққа бағытталған күшке назар аудару тұрғысынан алғанда, нәсілдік сыни теориямен біршама ұқсас. Дегенмен заңды белсенділікке негізделген нәсілдік сыни теорияға қарағанда, ННСТ әлеуметтік ғылымдарға, оның ішінде әлеуметтануға әлдеқайда көбірек негізделгендіктен, маңызды айырмашылықтар да бар. Бұл айырмашылық ННСТ-ы нәсіл және нәсілшілдік, агенттік-құрылым, саяси экономика және жаһандану арасындағы қарымқатынас сияқты алдыңғы қатарлы мәселелерге қатыстыруға қызмет етеді. Нәсіл мен нәсілшілдікке қатысты жаһанданууға ұлтшылдық және этноұлтшылдық (Connor, 2007), трансұлтшылдық (Remennick, 2007), отаршылдық, неоколониализм (Go, 2007a), отарсыздандыру (Go, 2007b), империализм, империя және тағы басқалары кіреді. Осылайша, нәсілдік сыни теория Құрама Штаттарына және оның заңдарына бағдарланғанымен, ННСТ кеңірек, тіпті жаһандық фокусқа ие (Goldberg and Essed, 2002:4). Сонымен қатар ННСТ нәсілге қатысты классикалық және қазіргі заманғы теориялардан гөрі әлдеқайда кең ауқымды қамтиды. Мысалы, Дардер және Торрес (Darder and Torres, 2004:23) Маркске тиесілі және «тарихи материалистік көзқарас» ретінде қабылданған саяси экономика бағытын нәсілге қолданады. Дардер мен Торрес өз көзқарастарын кеңейте отырып, нәсілдік сыни теорияны саяси-экономикалық мәселелерді елемегені үшін сынайды.

Майкл Браун мен басқалар (2003) кеңірек теориялық көзқарасты ұстанады. Олар нәсілдік теңсіздіктің әлеуметтік-тарихи жинақталуына баса назар аударатын нәсілге макроқұрылымдық және макромәдени көзқарас тұрғысынан қарайды. Ғалымдардың ойынша, ақтардың қорлануы (accumulation) мен қаралардың қорланбауы (disaccumulation) қоғамның кумулятивтік құрылымдық теңсіздігіне әкелген (see also Omi and Winant, 2015, and Bonilla-Silva, 2014, each discussed below) әлеуметтік құрылымдар мен институттардың кең ауқымын назарда ұстайды. Олар заң құрылымын ғана емес, сонымен қатар нәсілдік стратификацияда еңбек нарықтарын, тұрғын үй нарығын, мемлекеттік саясатты және т.б. назарда ұстайды. Бұл құрылымдарда нәсілдік сәйкессіздіктер тарихи түрде қалыптасқан және олар өмір сүруін жалғастырады. Осылайша, қара нәсілділер нәсілдік кемсітушілікпен бетпе-бет келіп, оның ауыртпалығын көтеруі тиіс болады. Сондықтан қазіргі заманғы құрылымдар мен институттардың жұмысы жеткіліксіз; осы деңгейлердегі кемсітушіліктің мұрасына қарсы тұрып, түзетілуі керек. Олар өздері «реалистік талдау» деп атайтын талдауға бағыт алғанын айқын көрсетеді, индивидтерге және олардың мұрат-мүдделеріне баса назар аударады, осылайша үлкен құрылымдар мен институттарды елеусіз қалдырады. Реалистік фокус жекелеген қате түсініктер мен кемсітушіліктерге қатысты алаңдаушылыққа алып келеді (I. Law, 2007) және ақ нәсілшілдіктің аяқталғанын немесе азайғаны туралы қорытынды жасауға мүмкіндік береді.

Гинье мен Торрес (2002) қазіргі әлеуметтік өмірдегі нәсілдің мәнін сипаттай отырып, шахталардағы мәселелерді, соның ішінде адам өлімі мүмкін екенін көрсету үшін қолданылатын шымшық (құс) пен нәсіл арасындағы ұқсастықты мысалға келтіреді. Құрама Штаттардағы нәсіл шахтер шымшыққа ұқсайды, себебі онымен байланысты мәселелер ірі қоғамдағы болуы мүмкін күрделі, қауіпті мәселелерге нұсқайды. Гинье мен Торрес (2002:12) қара нәсілділер жағдайын талдаумен шектелмейді, сонымен қатар әртүрлі азшылық-

КИМБЕРЛИ КРЕНШОУ

БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ

The Laura Flanders Show/ https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/67/Kimberl%C3%A9_Crenshaw_Laura_Flanders_2017.png

Кимберли Креншоу Огайо штатының Кантон қаласында 1959 жылы дүниеге келген. 1981 жылы «үкіметтік және африкалық зерттеулер» мамандығы бойынша Корнелл университетінде оқып, бакалавр дәрежесін алды. 1984 жылы Гарвард университетінде юриспруденция докторы (JD) және 1985 жылы Висконсин университетінде заң ғылымдарының магистрі (LL.M) дәрежелеріне ие болды. Ол – жетекші құқықтанушы және нәсілдік сыни теорияның негізін қалаушы қайраткерлердің бірі. Креншоу сондай-ақ өзара байланыс теориясының дамуында негізгі рөл атқарып, «интерсекционалдық/intersectionality» терминін енгізген (Crenshaw, 1989, 1991, 1997).

12-тарауда айтылғандай, интерсекционалдық/intersectionality теориясы әлеуметтік қысымды нәсіл, тап және гендер сияқты көптеген құрылым арқылы түсіну керек деп санайды. Атап айтқанда, Креншоу нәсіліне немесе жынысына жеке талдау жасаған кезде, қара түсті әйелдердің (women of color) тәжірибелері мен оларға жасалған әділетсіздік назардан тыс қалады. *Perspective Magazine* журналына берген сұхбатында Креншоу интерсекционалдық/intersectionality теориясының шығу тарихын сипаттап берді:

> «Ол нәсілдік және гендерлік кемсітушілікке қатысты мәселелерге заңның жауап беру жолдарын түсіндіруден туындады. Бұл оқиға кездейсоқтық немесе соқтығысу сияқты болды. Интерсекционалдық/intersectionality жай ғана «егер сіз шеттетудің бірнеше формаларының ортасында тұрсаңыз, екі жақтан да соққы алуыңыз мүмкін» деген идеядан шықты. Әйелдер жарақаттанды делік, бірақ нәсіл жедел жәрдем мен гендерлік жедел жәрдем келгенде, олар осы қиылыста жатқан қара түсті әйелдерді көреді және олар: «Бұл нәсілдік дискриминация ма немесе жай гендерлік дискриминация ма – оны анықтай алмаймыз. Егер олар бізге қайсысы екенін көрсете алмаса, біз оларға көмектесе алмаймыз», – дейді».
>
> (Crenshaw, cited in Thomas, 2004)

1991 жылы Креншоу Жоғарғы сот судьясы Кларенс Томасқа қарсы жыныстық қудалау туралы Анита Хиллдің ісін жүргізетін топпен жұмыс істеді. Ол мұны «өмірді анықтайтын» іс деп сипаттайды (Crenshaw, cited in Adewumin, 2014). Сол жағдай туралы ойлары оның интерсекционалды көзқарасын көрсетеді. Қара нәсілді әйел Анита Хилл бұл істің ортасында болғанымен, оның ерекше тәжірибесі қоршаған саяси және медиадискурсте жоғалды. Креншоудың айтуынша, ұзақ мерзімді перспективада бұл іс жұмыс орнындағы қудалауға назар аудартқанымен, «қара нәсілді әйелдердің кемсітуге тап болған бірегей тәжірибесін» тануға көмектескен жоқ (Crenshaw, cited in Adewumin, 2014).

1986 жылдан бастап Креншоу – Лос-Анджелестегі Калифорния университетінің (UCLA) заң мектебінің оқытушысы, ал 1995 жылдан бері Колумбия университеті заң факультетінің профессоры. Сондай-ақ интерсекционалдық және әлеуметтік-саяси зерттеу орталығының жетекшісі. Нәсіл, интерсекционалдық және заң туралы көптеген мақалаларында нәсілдік сыни теорияның негізгі мәтіндерін баяндаумен бірге, *Critical Race Theory* («Нәсілдік сыни теориясы», 1995 жылы Готанда, Пиллер және Томаспен бірлесіп редакциялаған) және *Words That Wound* («Жүректі жаралайтын сөздер») (1993, coauthored with Matsuda, Lawrence, and Delgado) еңбектерін жазған.

Креншоу 1996 жылы Люк Чарльз Харриспен бірге Афроамерикалық саяси форумын (әрі қарай – ААСФ) құрды. Бұл пікірталас орталығының миссиясы – «нәсілдік, гендерлік, таптық тоғысуды қамтитын нәсілдік әділеттілікке жүгінетін және қоғамда маргиналданған адамдарға кедергі келтіретін қиындықтарды әлсіретететін құрылымдар мен стратегияларды дамыту» (http://www.aapf.org/ourmission/). Креншоудың ААСФ-дағы ірі жобаларының бірі – *Black Girls Matter* («Қара нәсілді қыздар маңызды») баяндамасының жарыққа шығуына байланысты *Sayhername* («Оның атын ата») *(Crenshaw, Ocen, Carranza, 2016)* атты твиттерлік акциясы жарияланған. *Cornell Alumni Magazine* журналына берген сұхбатында: «Бұл жоба «жартылай Обама әкімшілігінің американдық қара нәсілді балалар мен ерлердің кемсітушілікке, теңсіздікке және зорлық-зомбылыққа ұшырайтынына қатысты «Менің ағамның қорғаушысы» бастамасына жауап болды», – деді (Drew, 2016). Интерсекционалды перспективасына сәйкес, Креншоу «Менің ағамның қорғаушысы» қара нәсілді жас әйелдер мен қыздарға қатысты кемсітуді, теңсіздікті және зорлық-зомбылықты елеп-ескермейтінін көрсетеді. Бұл туралы былай деп сипаттайды: «Біз президенттің назары жастар арасындағы нәсілдік теңсіздікке ауғанын мақұлдадық, алайда қыздардың бұдан тыс қалғанына қатты алаңдадық... Зерттеулеріміз бойынша, әлеуметтік маргиналды топтар, әсіресе қара нәсілді және латын-американдық қыздар бірдей шарттарда өсіп, бірдей кедергілерге ұшырап, бірдей тәсілдермен назардан тыс қалады» (Crenshaw, cited in Drew, 2016). Креншоу зерттеулерінің үлкен тармағы – интерсекционалдық тұжырымдамасы – академиялық топтардағы жетістіктеріне қарамастан, әлі де негізгі саяси және әлеуметтік тұрғыдан қабылдануы керек.

Креншоудың ең маңызды жазбаларының топтамасын *On Intersectionality: Essential Writings* («Интерсекционалдық туралы: негізгі шығармалар») (2016) ішінен табуға болады.

тарды, тіпті кейбір ақ нәсілділерді де қамтыған «саяси нәсіл» кең тұжырымдамасын дамытады (see also Bonilla-Silva, 2014). Дегенмен саяси нәсілдің саяси өлшемін көрсететін әлеуметтік өзгерістер қозғалыстарында жетекші рөл атқаратын адамдар – әлі де қара түсті адамдар.

Патрисия Хилл Коллинз (12-тарауды қараңыз) нәсіл және нәсілшілдік сыни теориялардың мынадай ерекшеліктерін айқындайды.[9]

- ННСТ нәсіл мен нәсілшілдікті жай ғана зерттеп қоймайды; олар әлеуметтік теңсіздіктермен күресуге және әлеуметтік әділеттілікті дамытуға тырысады.
- ННСТ барлық бинарлық қарама-қарсылықтардан бас тартып, бәрін қиылысатын объектілер тұрғысынан қарастырады. Мұндай көзқарас көп қырлы зерттеу әдістерін қолдануды талап етеді.
- ННСТ – мазмұнына сәйкес мультидисциплинарлық.
- ННСТ нәсіл мен нәсілшілдік және гендер, этникалық тиістілік, таптық, жыныстық және ұлттық байланыстарды қарастыра отырып, интерсекционалдыққа негізделеді және оны дамытады.
- ННСТ нәсіл мен нәсілшілдіктің материалистік (саяси-экономикалық) талдауларына, сондай-ақ нәсілшілдіктің жаһандану мәселесімен байланыстылық себебіне жиі мән береді.
- Күн өткен сайын билік құрылымдары үшін ННСТ-ның маңыздылығы артады. Американдық әлеуметтік қамсыздандыру және қылмыстық сот

жүйелерінің билігіне алаңдаушылық ұлттық мемлекеттер және ұлтшылдық, демократия, империя, транснационализм және империализм секілді тақырыптарға кеңінен таралды.

Нәсіл мен нәсілшілдіктің сыни теорияларынан шығатын жалпы қорытынды, Корнелл Вест атап өткендей (1994), «нәсіл маңызы» тек құқықтық жүйеде ғана емес, сондай-ақ қоғамның барлық құрылымдары мен институттарында да зор маңызға ие.

Нәсілдің қалыптасуы

Нәсіл мен нәсілшілдік сыни теориясының аса маңызды мысалдарының бірі – Оми мен Уинанттың (2015) «нәсілдің қалыптасу» теориясы. Бұл теорияда Оми мен Уинант қазіргі кезеңдегі американдық қоғамның болмысын сынады. Олар Американың постнәсілдік қоғам екені туралы кеңінен таралған пікірге қарамастан, «нәсіл мен нәсілшілдік американдық өмірдің негізгі ұйымдастырушылық ерекшелігі болып қала береді» деген тұжырым жасады. Сонымен бірге, осы тарауда қамтылған басқа теорияшыларға қарағанда, нәсілдің әлеуметтік тұрғыдан құралғанын түсіндіреді. Алғашында олар *нәсілдің қалыптасуы* түсінігін енгізді. Оми мен Уинант «қалыптасу» сөзін қолданып, нәсіл – тарихтың ұзақ кезеңінде динамикалық, үнемі өзгеретін құрылым екенін атап көрсетеді.[10] Шындығында, Оми мен Уинант теориясының мықты тарихи өлшемі бар. Жүздеген жылдар бұрын пайда болған нәсілдік үстемдік (және қарсыласу) формалары қазіргі кезде тек нәсілдік үстемдікті ғана емес, әлеуметтік үстемдіктің барлық түрін қалыптастырады.

Сонымен қатар Оми мен Уинант үшін нәсіл – *негізгі категория*. Яғни басқа да әлеуметтік құрылымдармен (тап пен гендер секілді) нәсілдің қилысуы мүмкін болса да, ол өз тұрғысынан да жеке зерттелуі керек. Мысалы, нәсіл таптық үстемдіктің экономикалық теориялары немесе этникалық айырмашылықтардың мәдени теориялары арқылы түсіндірілмейді (see Chapters 1 and 2 of Racial Formation, 2015). Бұл мағынада нәсіл – өз кезегінде түсіндірілуі тиіс нақты және «әлеуметтік ұйымдастырудың іргелі ерекшелігі» (2015:x). Тұтастай алғанда, нәсілдің қалыптасу теориясы нәсілдің американдық әлеуметтік ұйымдасуына айтарлықтай ықпал ететін әлеуметтік нысан ретінде қалай қалыптасқанын зерттейді.[11]

Бұл қалыптасудың пайда болуын және дамуын түсіндіру үшін Оми мен Уинант төрт тұжырымдаманы енгізеді: нәсілге бөлушілік, нәсілдік жобалар, нәсілшілдік және нәсілдік саясат. Нәсілге бөлушілік және нәсілдік жобалар тұжырымдамалары нәсілдің қалыптасу теориясы үшін ең маңыздысы, сондықтан соларға назар аударамыз. Біз *color blind racism (түске қатыссыз нәсілшілдік)* түсінігін қарастыру арқылы нәсілшілдікті талқылаймыз.

Нәсілге бөлушілік

Адамдар (жеке немесе топтар) табиғатынан нәсілдерге бөлінбейді. Оларды қоғам нәсілге бөледі. Оми мен Уинант (2015:111) нәсілге бөлушілікті «қабылданған фенотиптік айырмашылықтарға әлеуметтік және символикалық

мән беру... процесі» деп анықтап, «осыдан бұрын жіктелмеген қарым-қатынас, әлеуметтік тәжірибе немесе топқа» деген осы терминдерді «таратады». Бұл анықтамадан нәсілге бөлушіліктің екі компоненттен тұратынын көреміз. Біріншіден, бұл адамның дене бітіміне мән-мағына берілетін процесс.[12] Динамикалық процесс ретінде бұл мағына уақыт өте келе өзгереді. Мысалы, XIX ғасырда британдықтар ирландтарды ақ нәсілділерге жатпайды деп санады. Алайда Ирландияның қоныс аударушылары Америка Құрама Штаттарына көшкен кезде, қара құлдар мен байырғы солтүстік американдықтармен қарым-қатынаста жаңа әлеуметтік позицияға ие болды. Екіншіден, уақыт өте келе нәсілдік категориялар бұрын нәсілге бөлушілікке ұшырамаған субъектілерге мағына беру үшін кеңейтілін отырады. Айырмашылықты анықтаудың әдісі ретінде нәсіл көптеген әлеуметтік құбылыстарды сипаттау және түсіндіру үшін қолданылады. Мысалы, уақыт өте келе сексуалдық нәсіл тұрғысынан кодталды.

Осылайша, нәсіл, басқа нәрселерден бұрын, айырмашылықты көрсетудің тарихқа тәуелді «үлгісі» (Omi and Winant, 2015:106). Оми мен Уинант осы үлгінің дін, ғылым және саяси институттары арқылы дамуын қарастырады. Америка Құрама Штаттарында бұл үлгі – еуропалықтар, Солтүстік Американың байырғы халықтары және африкалық құлдар арасындағы отаршылдық процесі барысында пайда болды. Еуропалықтар отаршылдық зорлық-зомбылықты «еуропалықтарды «басқаларға» қарағанда толық құқықты адамдар» деп түсіндіретін христиандық нарратив арқылы ақтады (2015:113). Кейінірек нәсілдік үстемдік «түрлер мәселесі» деп қарастырылған ғылыми сызбалар арқылы расталды (2015:115). Краниометрия (бас сүйегінің өлшемін өлшеу, Gould, [1981], 1996) сияқты техникалар қолданған, әлеуметтік дарвинистік теориялар нәсілдік айырмашылыққа байланысты топтарды анықтап, саралады. Бұл нәсілдік жүйелер адамның физикалық қасиеттерін біріктіріп, оларды адамның маңызды және түпкілікті ерекшеліктері ретінде қарастырып, «адамдарды жинады»[13] (Omi and Winant, 2015:12).

Нәсілге бөлінушіліктің ғылыми процесі өткеннен қалған сарқыншақ емес. Оми мен Уинант нәсіл «айқындаушы биологиялық категория» деген идеядан «арылу» қиын деп санайды (2015:117). Ғылыми білім әлеуметтік әсерге ұшырамайды дегенмен, нәсілдік идея ғылыми білімді қалыптастыруды жалғастыруда. Мысалы, фармакогеномика саласы жекелеген адамдарға бағытталған, нақтырақ айтқанда, нақты нәсілдік топтардың мүшелеріне арналған дәрілік препараттарды дамытады (117; see also Fujimura, Duster, and Rajagopalan, 2008). Мәселе бұл препараттардың дамуы әлі де табысқа жете алмауында ғана емес, аталған ғылымның нәсілдің әлеуметтік сипатын дұрыс түсінбеуінде. Оми мен Уинанттың айтуынша, нәсіл өзінің ашылу кезеңін күтетін генетикалық код ішіндегі эссенция емес, керісінше, бұл – қабылданған саналы айырмашылықтарды символикалық санаттарға жүйелейтін әлеуметтік құрылым. Нәсіл адамның биологиясында, сонда болуға міндеттелген кезде ғана бола алады. Шынында да, бұл нәсілге бөлінушілікті анықтаудың бір компоненті: нәсілдік санаттардың жаңа салаларға тарауы. Бұл жағдайда нәсіл генетика саласына таралады.[14]

Соңында, нәсіл саяси институттар арқылы қалыптасады. Америка Құрама Штаттарына сілтеме жасай отырып, Оми мен Уинант: «Мемлекет нәсілдік

классификациялау арқылы адамның әлеуметтік мәртебесін, экономикалық мүмкіндіктерін, саяси құқықтарын және шын мәнінде оның жеке бірегейлігін анықтайды» (2015:121). АҚШ-тың халық санағы нәсілдердің қалыптасуында маңызды рөл атқарады. Ол 1970 жылдардан бастап нәсілдік санаттардың аса ықпалды жиынтығын анықтады: американдық үндістер, байырғы аляскалық, азиялықтар немесе Тынық мұхит аралдары тұрғындары, қара және ақ нәсілділер мен испан тілділер (2015:122). Бұл санаттардың дәлдігі мен логикалық тұрақтылығы үнемі талас тудырады. Сонымен қатар, Эмирбайер мен Десмонд (2009) атап өткендей, бұл санаттар уақыт пен орынға байланысты өзгеріп отырады. Санаттардың бұл түрлері және олар көрсететін айырмашылықтардың негізі табиғи немесе тұрақты емес. Дегенмен олар үкіметтің және үкіметтік емес саясаткерлердің, сондай-ақ жалпы американдықтардың нәсілді қалай түсінетініне ықпал етеді. Ең маңыздысы, олар «нәсіл – әлеуметтік айырмашылықтың маңызды өлшемі» деген идеяны қолдайды.

Нәсілдік жобалар

Осы уақытқа дейін нәсілдің қалыптасу процесі – біртекті процесс ретінде кеңінен талқыланды. Нәсілдік жобаның тұжырымдамасы нәсілдің қалыптасуын нақты әлемге негіз деп түзетеді. Нәсілге бөлінушілік, Оми мен Уинанттың пайымы бойынша, нақты «жобалар» ретінде қабылданады. Нәсілдік жобалар құрылымдық және мәдени сипатта болады. Олар сондай-ақ әлеуметтік ресурстарды (құрылымды) бөліске салып, нәсілдің мағынасын (мәдениетін) анықтайды: «Нәсілдік жоба – бір мезгілде нәсілдік бірегейліктер мен мағыналарды түсіндіру, түсінік немесе интерпретация және нақты нәсілдік шеңбер айналасында ресурстарды (экономикалық, саяси, мәдени) ұйымдастыру және тарату талпынысы» (2015:125).

Алдыңғы бөлімдерде нәсілдік жобаларға мысал келтірген болатынбыз. Мысалы, Оми мен Уинант «отаршылдық қазіргі заманғы нәсілдік жобаның алғашқы түрі болды» деп атап өткен. Отаршылдық африкалық жұмыс күшін пайдаланды және байырғы тұрғындардың жерін тартып алды (осылайша, отаршылдықтың нәсілдік жобасы ресурстарды құрылымдық бөлуде маңызды рөл атқарды). Ол сондай-ақ бұл әрекеттерді нәсілдік айырмашылықтардың иерархиясына шағымдану арқылы заңдастырды (осылайша, отаршылдықтың нәсілдік жобасы білім жүйесінің құрылуына немесе түсініктер жүйесіне тәуелді болды). Сонымен қатар нәсілдік ғылыми теориялар Саид талқылаған ориентализмнің бір тармағы ретінде нәсілдік жоба болып дамиды (1978). Нәсілдік жобалар үлкен немесе кіші болуы мүмкін. Олар макроэкономикалық деңгейде «нәсілдік саясатты қалыптастыру» арқылы жұмыс істей алады (Omi and Winant, 2015:125). Микроәлеуметтік деңгейде «жас [нәсілді] жаяу жүргіншіні «тоқтататын және қалталарын тінтетін» полиция қызметкері (Сор)» арқылы жұмыс істей алады (2015:125). Америка тарихындағы ақ супрематист (ақ нәсілдің басқа нәсілдерге қарағанда үстем болуына сенетін идеология) жобалары сияқты, кейде осы жобалар бір-бірін қолдайды. Кейде бір-бірімен шиеленіске түсіп отырады. Мысалы, Black Lives Matter қозғалысы сияқты нәсілшілдікке қарсы жобалар нәсілдік жобаларға қарсы тұрады. Жалпы алғанда, Оми мен Уинант қазіргі қоғамның бейнесіне әртүрлі өлшем, көлем және

ниет тұрғысынан кең ауқымды нәсілдік жобалардан тұратын әлем ретінде сипаттама береді.

Түске қатыссыз нәсілшілдік

Нәсілшілдікке қарсы жобалардың дамуына қарамастан, әдетте американдық нәсілдік жобалар нәсілшіл болып келеді. Яғни олар «нәсілдік мәні мен бірегейлікке негізделген үстемдік құрылымдарын [құрды] немесе [қайта жаңғыртты]» (Omi және Winant, 2015:128). Бұл – даулы мәселе. Парасатты көзқарас бойынша, нәсілшілдік – Американың өткен тарихы. Постазаматтық құқықтар дәуірі пострасистік, түске қатыссыз қоғам болуы тиіс, онда адамдар (негізінен) нәсілдік кемсітушілікке ұшырамайды. Шын мәнінде, Оми мен Уинант осыдан алыс еш нәрсе жоқ екенін айтады. Оларға «жаңа» нәсілшілдік немесе «түске қатыссыз нәсілшілдік» деп аталатын ұғымдарды зерттеген Эдвард Бонилла-Силва (2014) да қосылады. Оми мен Уинанттың тілін пайдалану үшін түске қатыссыздық – нәсілдік жоба саналады; ол үстемдік құрылымдарын қайта жаңғыртады. Сондай-ақ марксист Антонио Грамшидің (8-тарауды қараңыз) идеяларына сүйене отырып, Оми мен Уинант түске қатыссыздық гегемондық идеология екенін айтады. Ол ақылға қонымды көзқарасқа сүйену арқылы үстемдік жасайды. Бұл жағдайда ақылға қонымды көзқарас: егер біз нәсілді елемейтін болсақ, олардың барлығы тең деп санасақ, онда біз нәсілшіл қоғам емесніз.

Бір қарағанда, түске қатыссыздықтың негізгі идеясы нәсілшілдікке қарсы күрес болып көрінеді. Ол азаматтық құқықтар теңдігі мен бостандықтарды үндестіреді: «Біз бәріміз бірдейміз»; «Терінің түсі маңызды емес». Түске қатыссыздық қоғамы адамның нәсілін елемейді, әсіресе үкіметтік деңгейде шешім қабылдауда нәсілдер ажыратылмайды. Дегенмен Бонилла-Силваның (2014) айтуынша, түске қатыссыздық идеологиясы нәсілшілдікті шын мәнінде мәңгілікке сақтап қалады. Бонилла-Силва әдетте нәсілшілдік тым тар мағынада анықталатынын айтады. Адамдардың көпшілігі оны психологиялық тұрғыда жеке тұлғалардың кемсітушілік және жеккөрушілік қатынасы ретінде ойлайды. Керісінше, әлеуметтану тұрғысынан нәсілшілдік – қатынастар жиынтығынан ғана емес, бірақ ең бастысы, тұрақты құрылымдық теңсіздіктерден тұрады. Шындығында, 1960 жылдардан бастап, нәсілшілдікке қатысты агрессиялы қатынас бәсеңдеді,[15] бірақ құрылымдық нәсілшілдік сақталды. Мысалы, қара нәсілді американдықтар ақ нәсілді американдықтарға қарағанда әлі күнге дейін жалақыны төмен мөлшерде алады, емхана қызметінің теңсіздігінен зардап шегеді, әлі күнге дейін білім сапасы төмен, ақ нәсілді американдықтарға қарағанда полицияның зорлық-зомбылығына жиі ұшырайды және түрмеге жабылу фактісі көп (for a full review of structural inequalities see Bonilla-Silva, 2014, Chapter 2).

Теңдік пен еркіндік туралы сөз болғанына қарамастан, түске қатыссыздық құрылымдық нәсілшілдіктің сақталуына назар аудартады. Түске қатыссыздық тұжырымдамасы неолиберализмнің парасатты құндылықтарына (Omi and Winant, 2015) жүгінетіндіктен, қосымша мәнге ие болады. Неолиберализм – 1970 жылдардан бастап Батыста (шын мәнінде бүкіл әлемде) қоғамдық өмірді ұйымдастырған әлеуметтік және экономикалық жүйе. Ол индивидуализмді және еркін нарықты бағалайды. XX ғасырдың ортасында жоғарыда талқы-

ланған құрылымдық теңсіздіктерді шешуде басты рөл атқарған әлеуметтік мемлекет үлгісінен ауытқиды. Осы кеңірек құндылықтармен үйлесетін түске қатыссыздық идеологиясына сәйкес, адамдар өздерінің тағдырына жауапты. Түске қатыссыз нәсілшіл адам құрылымдық күштерді қарастырудың орнына, индивидтердің бақытсыздықтары үшін индивидтердің өздерін айыптай алады.

Ақыр соңында, түске қатыссыз нәсілшілдік қазіргі уақытта жеке іс-әрекеттерге назар аударғанда, Бонилла-Силваның түске қатыссыз нәсілшілдік теориясы және Оми мен Уинанттың нәсілдің қалыптасу теориясы қазіргі заманды өткенге шолу арқылы түсіндіреді. Қазіргі заманғы теңсіздіктер – жеке шешімдердің нашарлығынан емес, керісінше, қазіргі заманның әлеуметтік құрылымдарында сақталған нәсілдік үстемдік тарихының өнімі.

Нәсілдің жүйелік теориясы

Оми мен Уинант және Бонилла-Силва американдық қоғамда нәсіл мен нәсілшілдіктің тарихи құрылысын теориялық тұрғыда қалыптастыру үшін қолданылатын нақты ұғымдар жиынтығын ұсынады. Дегенмен Эмирбайер мен Десмонд (2015) нәсілдің толық немесе жүйелі теориясын ұсынбағанын айтады. Шын мәнінде, бұл – нәсілдің бүгінге дейін барлық әлеуметтану зерттеулеріне айтылған сын. Олар нәсілдің жүйелі әлеуметтік теориясы ешқашан болмағанын айтады.[16] Әрине, әлеуметтанушылар нәсілдің эмпирикалық материалға бай шолуларын ұсынды. Сондай-ақ олар нәсілдің нақты мәселелерінің күрделі теориялық талдауларын жасады, олардың кейбіреулері осы тарауда қарастырылды. Алайда нәсілдік өмірдің көп қырлы сипатын және оған кіретін барлық саланы біріктіретін бірыңғай теория жоқ. Осы бөлімде біз Эмирбайер мен Десмондтың (2015) *The Racial order* («Нәсілдік тәртін») кітабынан нәсілдің жүйелік теориясын қарастырамыз. Жүйелік теория көптеген теориялық перспективаларды біріктіретін, талдаудың көптеген деңгейлерінде жұмыс істейтін аналитикалық санаттардың азды-көпті толық жиынтығын қамтамасыз етеді (Ritzer, 1980, 1981; see also Chapter 13). Қысқасы, бұл нәсілдік өмірдің бүкіл ауқымын қамтитын нәсілдік теорияны дамытуға бағытталған.

Постмодерн дәуірінде (17-тарауды қараңыз) жүйелі, әмбебап немесе үлкен теория тұжырымдамасы теорияның абстракциясына ұмтылысы үшін және гегемондық идеологияның дамуына байланысты әділ сынға ұшырады. Осы тараудан көрін отырғанымыздай, бұл – нәсілдік тұрғыда аса маңызды сын, онда еуропалық өркениет пен ғылыми прогресс туралы әйгілі әңгімелерді нәсілді халықтың үнін шығармау үшін және нәсілдік жобаларды ақтау үшін пайдаланды. Дегенмен бұл мәселеде аса мұқият Эмирбайер мен Десмонд мұндай жобаның құндылығы жоғары екенін айтады. Біріншіден, көптеген теориялық перспективаларды біріктіре отырып, жалпы тақырыптарды анықтауға және нәсілді зерттеуде «ортақ басты негіздерді» анықтауға болады (2015:19). Сондай-ақ нәсілге жүйелі көзқарас аналитикалық айырмашылықтардың көлемді жиынтығын жасауға мүмкіндік береді; бұл – әлеуметтанушыларға эмпирикалық байқаулардың кең ауқымы мен идеяларын ұйымдастыруға және біріктіруге мүмкіндік беретін категориялар мен түсініктер жиынтығы. Мұндай көзқарас «кешенді тұтастықты қарастырып, бірақ әрқайсысының өз уақыты

болатынын айтады» (2015:20). Ақыр соңында, Эмирбайер мен Десмонд сияқты, теорияның жүйелі құрылысы теорияшыға жаңа, қарастырылмаған сұрақтар қоюға мүмкіндік беретінін атап өткіміз келеді. Тұтас сипаттауға ұмтылған жүйелі теория зерттелмеген немесе толық зерттелмеген зерттеу салаларына назар аударуы мүмкін.

Қысқаша айтқанда, Эмирбайер мен Десмондтың нәсілдік теорияға көзқарасы үш дәстүрге негізделген: Дюркгеймнің мәдени әлеуметтануы, американдық прагматизм және Пьер Бурдьенің еңбектері. Теориялық әсерден басқа, теорияның өзегі – үш түрлі аналитикалық айырмашылықты қамтиды. Біріншіден, Эмирбайер мен Десмонд нәсілдің *құрылымдық* талдауын ұсынады, оның құрамына әлеуметтік құрылым, мәдени құрылым және ұжымдық-эмоциялы құрылым кіреді. Екіншіден, олар *агенттіктің* нәсілдік тәртіпті қалыптастырудағы рөлін талқылайды. Бұл агенттіктің үш түрін талқылауды қамтиды: қайталанатын, проективті және тәжірибелік бағалау. Үшіншіден, олар нәсілдік тәртіптің *нақты көріністерін* қарастырады және нәсілдің үш көрініс алаңын сипаттайды: күнделікті қарым-қатынас, ресми әлеуметтік институттар және интерстициалды кеңістік. Сондай-ақ Эмирбайер мен Десмонд нәсілдің әлеуметтік психологиясын талқылайды, сонымен қатар теориядан туындайтын нәсілге негізделген әлеуметтік өзгерістерді бастау үшін практикалық шешімдерді сараптайды. Бұл шолуда біз, ең алдымен, екі аналитикалық санатқа: құрылымға және агенттікке назар аударамыз. Атап айтқанда, Эмирбайер мен Десмондтың – Бурдьенің «өріс» тұжырымдамасы (13-тарауды қараңыз) туралы талқылауын басты назарға аламыз. Олардың теориясында өріс – аса маңызды. Ол құрылым және агенттік мәселелерін біріктіреді және олардың еңбегін талдау барысында үйлестіруші ретінде қолданылады.

Нәсілдік өрістің құрылымы

Эмирбайер мен Десмонд (2015:89) нәсіл – биологиялық мән емес, өрістердің әсері: «Нәсілдер емес, нәсілдік бағыттар бар» дейді. Пьер Бурдьенің өріс ұғымы – қарым-қатынас түсінігі (13-тарауды қараңыз). Онда қатысушылардың қоғамдық өмірдің белгілі бір саласындағы өзара қарым-қатынас позициялары сипатталады. Осы позициялардың кейбіреулері басқаларға қарағанда әлдеқайда күшті. Бұл билік әртүрлі капиталға иелік ету деңгейіне қарай беріледі. Мысалы, өріс орнындағы позициялар экономикалық капиталдың, әлеуметтік капиталдың және символдық капиталдың әртүрлі деңгейлерімен анықталуы мүмкін. Бурдье әртүрлі өрістерді талдады: өнер өрісі, құқық өрісі, ғылым өрісі мен саясат өрісі. Бұған Эмирбайер мен Десмонд нәсілдік өріс тұжырымдамасын қосады.

Нәсілдік өріс осы қоғамдағы көптеген нәсілдік бірегейліктерді бейнелейді және олардың бір-бірімен қандай қарым-қатынаста тұрғанын көрсетеді. Нәсілдік өрістегі өзара қарым-қатынас арқылы нәсіл бірегейлік деңгейге көтеріледі (мысалы, бұрын талқылағандай, отарланған Мартиникада ақ нәсілділер қара нәсілділерге қарсы қойылады, ал шығыстық әдебиетте Батысты Шығысқа қарсы деп көрсеткен). Эмирбайер мен Десмонд бұған нәсілдік капиталдың тұжырымдамасын қосады. Нәсілдік өрістегі билік капиталдың басқа түрлерімен қалыптасқанымен, нәсілдік капитал – ерекше нәрсе. «Нәсілдік өрістер әр-

түрлі капиталдар мен активтердің құрылымы тұрғысынан ұйымдастырылған, солардың ішіндегі ең бастысы – нәсілдік капитал» (Emirbayer and Desmond, 2015:88). Нәсілдік капиталы барлар нәсілдік өрісті анықтай алады. Американдық нәсіл өрісінде еуропаның ақ нәсілді халқы ең көп капиталға ие және осылайша Құрама Штаттарда нәсілге бөлінушілік адамдардың салыстырмалы құндылығы мен еңбегін анықтай алады. Шын мәнінде, нәсілдік өріс басқа өрістерді ұйымдастыруға әсер ету мүмкіндігіне ие. Мысалы, Эмирбайер мен Десмонд нәсілдік өріс мәдениет өрісін қалай қалыптастыратынын сипаттайды: «Бұл ақ нәсілділерге тиесілі нәсілдік капитал қара нәсілділерге қарағанда жоғары немесе классикалық (яғни, негізінен, австрогермандық) музыканы джазға қарағанда жоғары өнер формасы ретінде қарастыруға мәжбүр етеді» (2015:88). Бурдьенің пайымдауынша, қоғам бір-бірімен өзара әрекеттесетін әртүрлі өрістердің айналасында шоғырланған. Осылайша, Эмирбайер мен Десмонд үшін нәсіл әртүрлі нәсілдік өрістер арқылы шоғырланады. Мысалы, сол өрістердің түрі мынадай: жаһандық нәсілдік өріс (Emirbayer and Desmond, 2015:83), ұлттық нәсілдік өрістер (2015:83), ақтар өрісі (2015:250), қаралар өрісі (2015:95), үнділік өріс (2015:111). Тағы да осы өрістердің әр мүшесіне қолжетімді түрлі позицияны, позицияларға сай билікті атауға болады. Олар Құрама Штаттардағы қаралар өрісін талқылайды. Оның мүшелері осы өрісте саяси-экономикалық және, өздері атағандай, «қара капитал» иелену арқылы орналасады. Кондолиза Райс (Джордж Буш әкімшілігінің мемлекеттік хатшысы), мысалы, «саяси немесе экономикалық капиталдың көп мөлшеріне ие, бірақ қара капиталдың аз көлеміне ие». Қара Пантера мүшелері немесе гангстер рэперлері «аз экономикалық немесе саяси капиталға ие, есесіне қара капиталдың үлкен көлеміне» иелік етеді (2015:95–96).

Эмирбайер мен Десмонд сондай-ақ мәдени және ұжымдық-эмоциялы құрылымдар нәсілдік өрістерді қалай ұйымдастыратынын талқылайды. Мәдени құрылымдар – қоғамдық өмірді ұйымдастыратын «символикалық күштер мен биліктер» (2015:98). Бұлар – Оми мен Уинанттың (2015) өздерінің нәсілдің қалыптасу теориясының өзегіне айналған әлеуметтік мағыналық жүйелердің эквиваленті. Басқаша айтқанда, ұжымдық-эмоциялық құрылым тұжырымдамасы салыстырмалы түрде жаңа. Көптеген нәсілдік теория танымдық/символдық жіктеу жүйелерін талдауға бағытталған. Осылайша, ол нәсілге қатысты сезімдердің әлеуметтік құрылымын талдамаған. Дюркгеймнің әлеуметтануына және Зигмунд Фрейдтің психоаналитикалық теориясына сүйенген Эмирбайер мен Десмонд «топ мүшелері эмоциялық сезімдерді, соның ішінде таңдану, құрметтеу, жек көру және ашу-ызаға толы қиялдарды бөліседі» дейді. Бұл ұжымдық эмоцияларда нәсілшілдікті тудыратын символдық/танымдық жүйелерге тәуелсіз логика мен күш бар. Олар топтық ынтымақтастықтың негізін қамтамасыз етеді (мысалы, нақты нәсілшіл топқа жату сезімі), бірақ сонымен қатар олар қатал нәсілдік кемсітушілікті қоздыруы мүмкін. Американдық нәсілдік өріс құрылымында үстем полюстің басында тұрған адамдар (ақтар) өсіресе өздерінің қауіпсіздігіне қатер төнген жағдайда «қауіпсіздікке және айрықша құқыққа» ие болады, сондай-ақ «ұялу мен ашу-ыза» сезімдерін де көрсетеді (Emirbayer and Desmond, 2015:120). Үстемдік полюсінде қарама-қайшы, «үміт және үмітсіздік, оптимизм және апатия» сезімдері қамтылады (2015:121).

Өрістегі құрылым және агенттік

Бурдье өзінің өріс тұжырымдамасына қоса, құрылымдық-агенттік алшақтықты еңсеру жөніндегі еңбегімен де танымал (13-тарауды қараңыз). Өрістің құрылымы немесе ұйымдастырылуы шартты ғана емес, өзі де іс-әрекет арқылы қалыптасады. Өрістер адамның іс-әрекетінен құралады, сондықтан өріс адамдар оның негізгі қағидалары мен ережелеріне келісу-келіспеуіне тікелей тәуелді. Агенттер өрістің құрылымын қайта жаңғырта алады немесе олар өрісті ұйымдастыруға шағымдана алады. Бұл өзара қарым-қатынас деңгейінде болуы мүмкін, мысалы, егер адам басқа біреудің нәсілшілдік түсініктемесін құптаған кезде немесе қоғамдық қозғалыстар үкіметтің нәсілшіл саясатына қарсы шыққан кезде институттық деңгейде болуы мүмкін. Сонымен қатар агенттікке назар аудара отырып, Эмирбайер мен Десмонд (2009:336) нәсіл адамдарға жаратушының берген сыйы емес екенін айтады. Керісінше, кең тараған нәсілдік санаттармен жұмыс істеу «акторлары нәсілдік классификация жүйелерін жасайды, көбейтеді және оларға қарсы тұрады». Шындығында, нәсілдік бірегейлік – күрделі құбылыс. Адамдар нәсілге қалай қарайтыны және өздерінің белгілі бір нәсілге тиістілігін анықтауы уақыт пен орынға байланысты өзгереді. Бұл тұрғыда, Эмирбайер мен Десмонд агенттіктің үш түрін сипаттайды: тәжірибелік-бағалау агенттігі, итеративті (қайталанатын) агенттік және жобалық агенттік.

Тәжірибелік-бағалау агенттігінің тұжырымдамасы әлеуметтік іс-әрекеттің, нақты нәсілдік өрістің негізгі құрылымдары қалыптасқан түсінікке тәуелді екеніне назар аударады. Олар нәсілдік өрістегі әрекеттерде нәсілдік ережелерді ешқашан қолданбайды, керісінше, нәсілдік өрістегі айтылмаған ережелермен тосын және қарқынды түрде келісуді жақтайды. Адамдардың өріс ішіндегі позициялары ережелерге сай әрекет етуіне тәуелді. «Жай сәлемдесу арқылы қанша дүние айтылатынын елестетіңізші: ақ нәсілді жұмысшы еркектердің дөрекі қол алысуы, барриодағы (аудан) жастардың кербез немесе сенімді қол алысуы, филиппиндік әжелердің жылдам және әдеттегідей сілкілеп қол алысуы» (Emirbayer and Desmond, 2015:174).

Итерация өткенге негізделген. Күнделікті өмірде және іс-шараларда әлеуметтік акторлар нәсілдік тәртіпті құрайтын дәстүрлер мен әдет-ғұрыптарды әдеттегідей қайта жаңғыртады. Нәсілдік өрістің мүшелері әдеттегідей әрекет еткенде өрісті құрайтын негізгі нәсілдік «елесін» қабылдайды (Emirbayer and Desmond, 2015:132) «Нәсіл неліктен осыншама шынайы? Себебі барлығы оның бар болуы, анық болуы және әлеуметтік әрекеттерді оның айналасына бағыттау үшін инвестиция салады. Осындай ортақ мүддеге байланысты, нәсілдік айырмашылық өрістің негізгі заңына немесе nomos-қа (нормаларға) айналады және бұл, өз кезегінде, салыстырмалы түрде оны автономды әлеуметтік әлем ретінде қалыптастыруға көмектеседі (доминанттарға қолайлы жолмен екенін айтудың қажеті жоқ)» (2015:143).

Жобалық агенттік болашаққа бағдарланған. Бұл нәсілдік жобалар – қолданыстағы нәсілдік тәртіптің балама нұсқалары туралы идеяларды басшылыққа алған әрекет формасы. Оми мен Уинант (2015) айтқандай, жобалар нәсілдік тәртіпті қолдай да, оған қарсы шыға да алады. Қорғау стратегиясын «басым нәсілдік акторлар» жүргізеді. Олардың мақсаты – «өздеріне ең қолайлы билік құрылымын сақтау» (152). Эмирбайер мен Десмонд стратегияның осы

үлгісінің мысалына құлдық плантациялар жүйесін және американдық қылмыстық сот төрелігі жүйесін жатқызады. Екі жүйе де экономика мен заңның күші арқылы ақ нәсілділер үстемдігін сақтайтын құрылымдар құрды. Айырмашылығы – бұрмалаушы стратегия «өрістегі билік жүйесін, соның ішінде ойын ережелерін өзгертуге» бағытталған (Emirbayer and Desmond, 2015:152). Оған мысал ретінде, Мартин Лютер Кингтің әділ болашақ туралы арманын және Америка Құрама Штаттарында афро-американдықтар атынан Black Lives Matter (Қара нәсілділер өмірі маңызды) қозғалысы мен канадалық байырғы халықтар атынан Idle no more (әрекетсіздік) қозғалысының стратегияларын атауға болады.

Бұл шолуда біз Эмирбайер мен Десмондтың нәсілдік теориясын ішінара сипаттай алдық. Ең бастысы, олардың нәсілдік тәртіптің нақты көріністерін немесе олардың әлеуметтік өзгерістерге қатысты ұсыныстарын жариялауға мүмкіндігіміз болмады. Дегенмен осы шолу оқырманға аталған жұмыстың ауқымдылығы мен құндылығын сезінуге мүмкіндік береді деп үміттенеміз.

Оңтүстік теория және жергілікті халықтың қайта жаңғыруы

Осы тарауда нәсіл және отаршылдық теориялары мен Батыс теориялық көзқарастарын негіздеп, оларды кеңейтудің кейбір әдістерін сипаттадық. Фанон – Гегель, Сартр мен Маркстің еңбектеріне сүйенсе, Саид Фуконың тұжырымдарын пайдаланады. Нәсіл мен нәсілшілдіктің сыни теориялары әртүрлі дереккөздерден бастау алады, солардың қатарына Грамши теориясы, феминистік теория және постструктурализм теориясы жатады. Ал Эмирбайер мен Десмонд Бурдьенің өріс тұжырымдамасын қолданады. Сонымен қатар осы теориялардың көпшілігі Батыс теориялық дәстүрімен сәйкеспей, балама дәстүрлерге негізделген білімді дамытуға ұмтылады. Мысалы, Фанонға Негритюд қозғалысы шабыт берді. Бұл бөлімде байырғы білімге негізделген кейбір соңғы теориялар қарастырылады. Олар кейбір жағдайларда батыс-еуропалық идеяларды кеңейтеді. Тағы бірде оған қарсы шыға отырып, маңызды балама лар ұсынады.

Оңтүстік теория

Рэйвин Коннелл – гендерлік мәселелер (R.W. Connell, 1987) және ержүректік сипат (Raewyn Connell, 1995) бойынша өзінің теориялық еңбегімен танымал австралиялық әлеуметтанушы. Жақында ол өзінің *Southern Theory* («Оңтүстік теориясы») еңбегін (2007) жариялады, онда Оңтүстіктегі білімге негізделген әлеуметтану теориясына қатысты көзқарасын дамытуға тырысады. Солтүстік теориясы Еуропа мен Америкада дамыған теорияларды қамтиды (Батыс теориясы немесе метрополиялық теория деп те аталады), ал *«Оңтүстік теориясы»* жаһандық Оңтүстікте қалыптасқан теорияларға негізделген (сонымен қатар шеткері және байырғы теориясы деп те аталып жүр). Мысалы, Коннелл Сахарадан оңтүстіктегі Африка елдерінің, Иранның, Латын Америкасының және Австралияның теорияларын талқылайды. Оның зерттеуінде әлеуметта-

ну теориясы тарихи тұрғыдан Солтүстікте пайда болған. Бұл тұрғыда, Саидтың ориентализм тұжырымдамасында суреттелгендей, оңтүстік қауымдастықтар солтүстік тұжырымдамалары арқылы түсіндіріледі және зерттеледі. Бұл шеткері аймақта қоғамдық теориялар болған емес және қазір де жоқ дегенді білдірмейді. Шынында да, Коннелл (2007:220) «барлық мәдениетте әлеуметті көрсететін жолдар бар» дейді. Керісінше, империялық/отаршылдық жобаның бір бөлігі ретінде, жергілікті халықтардың білімі қарапайым, иррационалды және артта қалған болып саналды. *«Оңтүстік теориясы»* еңбегінің мақсаты – осы оңтүстік теорияларын сипаттау және сол арқылы «осы ойлау бағыттарын және метрополиялық теориялардың арасындағы байланыстарды, сондай-ақ қайшылықтарды дамыту» (2007:xii). Ол әлеуметтану теориясының «демократиялық және әртүрлі» планетарлық нұсқасын жасауға үміттенеді.

Коннелл Солтүстік теорияға сын айтса да, оның жұмысының негізі байырғы білімдердің сипаттамасына және, атап айтқанда, олардың метрополияның білімдермен өзара әрекеттесу жолдарына арналған. Ол Солтүстікті сынаумен қатар, байырғы/жергілікті мәдениеттерге негізделген балама теориялық тұжырымдамалар ұсынатын *«оңтүстік теорияларды»* сипаттайды.

Мысалы, Коннелл ирандық теорияшылар әл-Афгани (1839–1997), Джалал Але-Ахмад (1923–1969) және Али Шариати (1933–1977) әзірлеген теорияларды талқылайды. Коннеллдің пікірінше, үшеуі де «империализмге қарсы көзқарас ұстанып, Батыс мәдениеті мен экономикасын сынап, исламның жаңаруына сеніммен қарап, бұл жаңғыру Иранда бастау алғанына сенген» (2007:125). Але-Ахмад Иранға отаршылдықтың теріс әсерлерін сипаттау үшін Westoxification/Вестоксификация/Батыспен улану түсінігін енгізді. Бұл «империализм адамдарды жергілікті мәдениеттен алшақтатып, күнделікті өмірге импортталған машиналар арқылы үстемдік етеді» деген идеяны қамтиды. Але-Ахмад ислам дінін империализмге мәдени қарсылықтың көзі ретінде көреді. Әрі қарай қадам жасай отырып, Шариати «әлеуметтанулық қағидаларын діннің *ішінен* табады» (Raewyn Connell, 2007:128). Яғни ислам империализмге қарсы болып қана қоймай, сонымен қатар әлеуметтік өмірдің балама теориясын ұсынады. Бұған таптық теориялар және «басынан бастап әлеуметтік теңдікке және... барлық түрдегі билік құрылымдарына қарсы [мінеттеме]» жатады (2007:131). Көптеген Солтүстік теорияларынан айырмашылығы – қазіргі кез өткеннің қарапайым, діни сарқыншағына қарсы емес. Керісінше, дін, солтүстік әлеуметтану бағалаған ғылыми рационалдықты қоса алғанда, көптеген идеалдар мен ұмтылыстардың негізін қалайтын мазмұнды мәдени ресурс ретінде қарастырылады.

Сондай-ақ Коннелл анық сыни емес теориялар мысалын келтіреді (барлық Оңтүстік теориялары Солтүстік теорияларын жанама сынайтын). Керісінше, олар оңтүстік білімдерін өздері жасайды. Мысалы, ол Үндістанның Subaltern Studies Group зерттеу тобының жұмысын сипаттайды. Бұл топ Солтүстік Америкаға өзінің абстрактілі постмодерндік және постколониалды теорияларымен байланысы болғаны үшін белгілі. Дегенмен Коннелл Subaltern Studies Group зерттеу тобы бастапқыда үндістандық әлеуметтік ғылымдағы «элиталық тұрақсыздықты қалпына келтіруге» бағытталған «интеллектуалды көтеріліс» болғанын айтады (Guha, Connell, 2007:166). Оның мақсаты «халықтың саясатын» (2007:167) сипаттау болды. Жергілікті саяси қозғалыстар өзінің

ішінде қоғамның, биліктің және сананың теорияларын қамтиды: «Subaltern саясаты жергілікті өмір сүру салтынан туындады, осылайша жергілікті діндердің тілінде сана-сезімнің нақты түрлерін білдірді» (2007:168).

«Оңтүстік теориясының» тағы бір мысалы – Нигерия әлеуметтанушысы Акинсола Акивовоның жұмысы. Акивово «дәстүрлі Yoruba поэзиясы мен салттары бірегей африкалық әлеуметтік теория мен әлеуметтік онтологияны қамтиды» деп тұжырымдайды. Ол осы дәстүрлі дереккөздерден әлеуметтану тұжырымдамаларын әзірлеуге және оларды «әлемнің қалған бөлігіне» «экспорттауға» тырысты (Raewyn Connell, 2007:90). Коннелл (2007:91) Yoruba теориясының кейбір болжамдарын «қоғамдық өмірдің бірлігі – индивид, индивид қауымдастықсыз өмір сүре алмайды, өзін-өзі иеліктен шығару – күнә және өзін-өзі кемелдендіру үшін, сондай-ақ ортақ игілік үшін шынайы әлеуметтік адам... күнделікті жұмыс істейді және өзін ықыласпен құрбан етеді...» деп қорытындылайды. Африкада және шетелде ғалымдар дәстүрлі поэзияға негізделген әлеуметтану теориясының маңыздылығын талқылағанымен (мысалы, Коннеллдің Дагомея философы Полин Хоттонджидің талқылауын қараңыз), Акивовоның талпынысы кәдімгі жазбаша мәтіндерден басқа материалдарда негізделген теорияларды қарастыру қажеттігін көрсетеді.

Тұтастай алғанда, Коннеллдің пайымдауынша, Оңтүстік теориясы Солтүстік теориясына бірқатар маңызды бағыттарымен қайшы келеді. Ең маңыздысы, бұл оқулықта талқыланған теория тек теорияның түріне ғана қарсы тұрады. Ол сондай-ақ теоряшыларды әлеуметтік теорияларға негізделген әртүрлі ақпарат құралдарын қарастыруға шақырады. Солтүстікте әлеуметтік теория әдетте дерексіз және байланыспаған мәтіндермен ерекшеленеді, бірақ Коннелл күнделікті өмірден шығатын теориялардың мысалдарын ұсынады: діни салт-жоралғылар мен оқиғалар, өнер және жергілікті саяси қозғалыстар. Әлеуметтік теория көптеген мәдени формаларда көрінеді деген ұғым Солтүстік теорияның анықтамаларын шегіне дейін жетелейді. Әрине, Патрисия Хилл Коллинз (1990, 12-тарауды қараңыз) афроамерикалық әйелдердің әртүрлі мәдениетінен әлеуметтік білімнің жаңа түрлерін іздестірді. Теорияның мағынасын қайта түсіндіру маңызды. Батыстың ғылыми дәстүріндегідей, теориялар жалпылама және әмбебап болуы керек пе? Әлде Лианн Симпсон (2011) айтқандай, «біз істеп жатқан дүниелерді не үшін істеп жүргенімізге түсінік беретіндей» болуы керек пе (2011:39)? Егер соңғысының маңызы болса, онда теорияның өлшемі өз мәдениеті мен қоғамы белгілеген жағдайда ғұмыр кешіп жатқан адамның өмірін түсінумен байланысты. Бұл туралы көбірек білу үшін Солтүстік Американың байырғы халқының қайта жаңғыру теориясына жүгінеміз.[17]

Жергілікті халықтың қайта жаңғыруы

Бұл бөлімде Солтүстік Американың байырғы ғалымдарының соңғы еңбегіне назар аударамыз. Коннелл сипаттаған Оңтүстік теориялары сияқты, жергілікті халықты зерттейтін ғалымдар екіұшты көзқараста. Одра Симпсон мен Андреа Смит жергілікті халықтарды теориялық зерттеулерінің кіріспесінде былай деп жазады: «Теориялық жобалар зерттеу жүргізген аймақтардан өзінің болмысы жағынан «батыстық», мүлде жат болғандықтан, зияткерлік салтдәстүрлерге ғылыми талдау жасау мүмкіндігін шектейді деген шағымдарды

жиі естуге болады. Бұлар нәсілді анықтаудың түрін контекстеу және қолдау үшін пайдаланылған, осылайша бұрын да, осы күнге дейін де айқындалу үстінде». Алайда, Симпсон мен Смит көрсеткендей, солтүстік американдық байырғы халықтардан шыққан ғалымдар Батыс идеяларын түрлендіру арқылы қуатты сыни құралдар жасай алды. Бұл процесте Батыс тұжырымдамалары нығайып, әрі қарай дамыды.

Дене халқының[18] ғалымы Глен Шон Колтард (2014) Фанон, Маркс, Тайайаке Альфред (2009a, 2009b) және дене халқының ақсақалдарының идеяларын қамтып, «мойындау саясатын» сынға алады. Қоныстанушылар жергілікті солтүстік американдықтарға мәдени қысым көрсетіп, физикалық зорлық-зомбылыққа ұшыратты: пандемия, жерді иесінен заңсыз тартып алу, жер аудару, мәдениет пен тілдің жойылуы, балаларды қауымдастықтардан шығарып, оларды мектеп-интернаттарға орналастыру. Батыс үкіметі осы жағдайды мойындау саясаты арқылы түзетуге талпынды. Бұл, мысалы, Батыс үкіметінің жергілікті халықтан кешірім сұрауынан, сондай-ақ шындық пен келісім орнату комиссиялары құрылуынан көрінеді.

Гегель ұсынған мойындау тұжырымдамасына негізделген (осы тараудағы Фанон талдауын, сондай-ақ Хоннет және Фрейзер, 8-тарауда қараңыз) теория «өркендеу үшін адам өзінің бірегей мәдениетінің өзгешелігін мойындауы керек» деген болжамға негізделеді (C. Taylor, 1994). Отарлаушылар жергілікті халықты еуропалық мәдениетті (мысалы, еуропалық тіл мен христиандықты) қабылдауға мәжбүрледі, ал өздері оларды мойындаудан бас тартты. Мойындау саясаты жергілікті халықтың тұтастығы мен әл-ауқаты олардың бірегей мәдени тәжірибелері мойындалған жағдайда қалпына келетінін болжайды. Мәдени *өркендеу* – жергілікті халықтың қазіргі әлеуметтік теориясының маңызды құрамдас бөлігі. Дегенмен бірнеше себептерге байланысты мойындау саясаты ақылға қонымсыз.

Біріншіден, Колтард (Coulthard, 2014) мойындау саясаты мәдениеттің шектеулі теориясына тән екенін айтады. Шынында да, қазіргі әлеуметтану сияқты, мойындау саясаты мәдениетті бірінші кезекте символдық және когнитивті форма ретінде көреді. Колтард осыған қарсы пікірінде дене халқының мәдениет тұжырымдамасына сүйенеді. Колтард үшін мәдениет – символикалық форма ғана емес, сонымен бірге идеялар мен материалдық тәжірибені қамтитын жалпы өмір салты.[19]

> «Өндіріс әдісі дегеніміз – бұл ұғымның кең түсінігінде – «мәдениет» терминінің дене халқы түсінігіндегі ұғымымен ұштасқан және біздің дене халқының тұрып жатқан жерлерін иелігімізге алу мәселесі бойынша жүргізген келіссөздеріміздің кезінде қамтамасыз етуге тырысқан мәдени талаптарымыздың көрінісі болып табылатын өмір салты ретінде екенін атап айтқым келеді. Қарапайым тілмен айтқанда, ... олардың өмір салтындағы бір-бірімен «шиеленісе» байланысқан әлеуметтік тұтастығын сақтап қалу үшін біздің қойған талаптарымыз; яғни олардың біз үшін экономикалық, рухани, әлеуметтік және саяси тұрғыдан тиімді болып келетін индивидуалды дербестігіне, ұжымдық жауапкершілігіне, иерархиялық емес билігіне, жерге ортақ иелігіне, өзара көмекке әзірлігіне негізделген өмір салты».
>
> (Coulthard, 2014:65)

Басқаша айтқанда, мойындау саясаты өмір сүрудің жергілікті салтын қалпына келтіруді және жаңғыртуды ұсынып отырған жоқ. Бұл жай ғана теориялық қадағалау емес. Ең бастысы, Батыс үкіметіне отаршылдық үстемдік жүйесін сақтауға мүмкіндік беретін қате түсінік/қате мойындау.

Бұл неліктен? Қоныстанған отарлаушылар жерді заңсыз иеленді. Жергілікті тұрғындарды туған жерінен түгелдей аластаумен шектелмей, оны еуропалық шарттармен бөліп (мысалы, резервациялар жасау арқылы), анықтады (Rifkin, 2014; A. Simpson, 2014). Жергілікті тұрғындарды жерден айыру еуропалықтарды қоныстандыру мен капитализмнің дамуына жол ашты (әрі қарай да жалғасуда). Мұнда Колтард (2014) Маркстің қарапайым қорлану тұжырымдамасын пайдаланып, жаңартады. Жоғарыда аталғандай, қарапайым жинақтау – ерте капитализмнің өсуі мен дамуы шикізат ресурстарын жинақтау үшін отарларға тәуелді болу идеясы. Колтардтың айтуынша, Маркстің қателігі – қарапайым жинақтауды бұрынғы өткен заманға қолдануында. Колтард (2014:77) керісінше, «қарапайым жинақтау – байырғы жергілікті халық пен мемлекет арасындағы қарым-қатынасты түзейтін процесс» деп тұжырымдайды: «Қарапайым жинақтау енді байырғы қауымдастықтармен олардың бүкіл жерін және ресурстық базасын зорлықпен иемденуді қажет етпейді. Бірақ ол екеуі де эксплуатациялауға және капиталистік дамуға дайын тұруын талап етеді». Осылайша, Колтард бірегейліктің мойындалуына баса назар аудару – қазіргі күнге жалғасқан байырғы халықтың жерін заңсыз иемдену мәселесінен қашқақтайтынын айтады.

Колтардтың сыны өте өткір. Ол қазіргі әлеуметтанушылар мен саясаткерлер бағалайтын мойындау, татуласу және тіпті мәдениеттер алуандығы сияқты ұғымдарды ұстану байырғы халықтарды отаршылдықтан босатпайтынын, керісінше, үстемдік қатынастарын мәңгілікке қалдыруға тырысатынын жазады. Бұл, өз кезегінде, батыстық білімге негізделген теориялар, жергілікті халықтардың мәселелеріне бейімделсе де, байырғы қарсылықтың қазіргі формаларын жеткілікті түрде сипаттай алмайды (L. Simpson, 2011). Осы мақсатта Колтардтың теориясы Тайайаке Альфред (Taiaiake Alfred, 2009a, 2009b) және Лианн Симпсонның (Leann Simpson, 2011) *жаңғыру* тұжырымдамасына негізделеді. Альфред өзінің *Wasáse* кітабын былай бастады:

> «Біздің халқымыз үшін қайта жаңғырудың сәті келді. Бұл кітап – онквонве сияқты байырғы халықтың салт-дәстүрімен тыныстаған адамдардың бізге арнап жасаған жолына саяхаты. Саяхат – өмірімізді түбегейлі өзгертіп, мәдениетімізді жаңғыртып, жіпсіз байлап тұрған отаршыл күштерге қарсы тұру арқылы қоғамды трансформациялаудың және өміріміздегі мәнді өзгерістердің бастауы. Бұл – біздің алдымыздағылардың күрес жолы; енді отаршылдықтың мұрасынан бас тартып, өзімізге және халқымызға жаңа ақиқатты танитын кез келді».
>
> (Alfred, 2009a:19)

Мұнда жаңғыру тек қана байырғы білім арқылы жүзеге асатынын білдіреді. Бұл білім – саяси және мәдени. Саяси болуының себебі – ол байырғы халықтың білімін отарсыздандыруға және Л. Симпсон (2011:32) қоныстанушы-

отаршылдық қоғамның «когнитивті империализм» деп атаған күшті жеңуге бағытталған. Мәдени болуы – байырғы халықтың біліміне негізделген. Олар, Коннелл сипаттаған, кейбір Оңтүстік теориялар сияқты, «байырғы әлемде болудың өмір жолдары мен әлемде болудың балама жолдарын» ескереді (L. Simpson, 2011:31–32). Әдетте мәдениеттің әралуандығымен байланысты мәдени айырмашылықтарды ғана емес, саясаттың түрлерін (see also A. Simpson, 2014), философиялар мен әлеуметтік теорияларды қамтиды.

Dancing on Our Turtle's Back («Тасбақамыздың үстіндегі би») атты еңбегінде Лианн Симпсон (2011) байырғы халықтар білімі, оның ішінде Нишнаабег халықтарының[20] әңгімелері, саясаты мен тәжірибелері бірегей әлеуметтік теорияның нақты түрін көрсетеді. Бұл – табиғи әлемнің және басқа адамдардың «жасырын тәртіппен»[21] қалыптасқан «жақсы қарым-қатынасына» басымдық беретін теория. Уақыт пен орыннан асып түсетін дерексіз идеяларға ұмтылудың орнына, Нишнаабег теориясында құбылмалылық пен өзгерістерге баса назар аударылады. Жергілікті жалпылай бағаланады, теорияның қалай қалыптасатыны мазмұнына қарағанда маңызды.

Біздің пікірімізше, Симпсон осы көзқарасты талқылап, *Dancing on Our Turtle's Back* кітабында мысал келтіреді (L. Simpson, 2011). Ол өзін ғалым болудан бөлек, тіл үйренуші ретінде таниды. Байырғы халықтың тілін білу жаңғыру үшін маңызды, себебі онда отарлаушы тілдерде табылмайтын өмір сүру және қарым-қатынас теориясы бар (мысалы, ағылшын тілі). Бірақ Симпсон осы жерде тілдің мазмұнын ғана емес, теорияға қатынасын суреттейтін жаңа сөздерді танып-біледі. Мұндай жаңа сөздер кездескенде мұғалімнен немесе ақсақалдардан мағынасын сұрайды. Олар сөздің көптеген мағыналарын талқылайды.[22] Мұны «сөзді дұрыс қолдану үшін керек» дейді. Анишинаабе халқының ғалымы Венди Макунс Дженюзден (2009) жаңа сөз үйрену барысын былай сипаттайды: «Бұл тұжырым маған әсер етті; бірақ бұл кісі біздің еліміздің солтүстік-батыс бөлігінен келгендіктен, онымен таныс емес едім, сондықтан тұжырымдаманы алдымен тіл мұғаліміне, сосын ақсақалға жеткіздім. Егер тұжырымдамалардың жергілікті жерде маңызы болмаса, оның мән-мағыналы болуы қиындау болатынын түсінгендіктен, осылай істедім. Сондай-ақ Мичи Саагиг Нишнаабег адамы ретінде, мен бұл тұжырымдаманы күнделікті қарым-қатынастар желісінен ғана түсініп, үйрене аламын деп ойладым» (L. Simpson, 2011:51–52). Сөздерге нақты анықтамалар жоқ. Сол сияқты, біз есте сақтайтын қатаң/қатып қалған теориялар жоқ деп айта аламыз. Оның орнына, сөздердің және идеялардың мағынасы оқушылардың нақты қауымдастықтарында пайда болады. Осылайша, Симпсон – Нишнаабег (Nishnaabeg) философиясына сүйене отырып, білім әрдайым жағдайға тәуелді екеніне баса назар аударады. Оны үнемі мұқият өңдеп, талқылап, қолданып отыру керек.

Симпсонның тәсіліне қатысты бірқатар маңызды қосымша түсінік бар. Олардың кейбіреулеріне назар аударамыз. Біріншіден, теориялар хикаяға негізделген. Тарихи хикаялар «біздің қоғамдастықтарда адам өміріне байланысты туып, ауыздан-ауызға көшеді» (L. Simpson, 2011:32). Дайан Миллион (2014:35) «хикая – байырғы халықтың теориясы» дей отырып, оқиғалардың маңыздылығына баса назар аударады. Әлеуметтану сабақтарында ғана оқытылатын Батыс теориясынан айырмашылығы, Симпсон мен Миллионның

теориялары күнделікті өмірге негізделген. Теория осы мағынада «әрқашан қолданбалы» (Million, 2014:33). Атап айтқанда, дәстүрлі дүниенің жаралуы туралы әңгімелер әлеуметтік өмірге арналған «онтологиялық контексті» қамтамасыз етеді (L. Simpson, 2011:51). Олар адамдарды отаршылдыққа дейінгі байырғы өмірде басшылық еткен білім нысандарымен байланыстырады. Бұл мәлімет бағыдан бері келе жатқанына қарамастан, олар өткен шақта қалып қоймайды, сонымен қатар қазіргі күннің нақты мәселелеріне қызмет етеді. Олар «қазіргі заманғы азаматтарымыздың әл-ауқатына қолдау көрсету үшін өткеннің мәдени және саяси жетістігін қайта пайдаланады» (51). Әңгімелердің ішіндегі «кодталған» түсінігі – «қарым-қатынас, этика және жауапкершілік өз жаратылысымыздың тарихы» (2011:33) туралы идеялар. Шынында да, Симпсон бұл онтология қауымдастыққа негізделгеніне қарамастан, адамдардың тәуелсіздігі мен өзін-өзі тануы Нишнаабег ойының маңызды құрамдас бөлігі екеніне назар аударады. Әңгімелер жеке сана мен ойларды көтермелейді: «Менің шындығым басқа біреудің шындығынан ерекшеленеді» және «әртүрлілік пен айырмашылық үлкен біртұтастықтың қажетті бөліктері ретінде қарастырылады» (59).

Сондай-ақ Симпсон жердің әлеуметтік теориядағы маңызын атап өтеді. Бұрын Колтардтың Дене теориясы туралы зерттеуінде жердің өзекті мәселе екенін көрдік. Рэйвин Коннелл де (2007) Оңтүстік теорияларда жер ортақ тақырып екенін айтады. Симпсон былай дейді: «Нишнаабег ойлары жерден бастау алады, яғни жаратылыстың пайда болуын білдіреді. Нишнаабег өздерін табиғатпен үндестікте көруді үйренді» (Simpson, 2011:91), сондықтан қоршаған ортаның өзгерісіне назар аударуды талап етеді. Симпсонның сөзінше, білім мен шығармашылық – белсенділіктің «[жоғары] дәрежесі» (Simpson, 2011:92) немесе «жасырын тәртіп пен қарым-қатынас жасау» қабілеті (Simpson, 2011:92) керек. Бұл көптеген әлеуметтану теорияларына (кейбір феминистік теориялардың «ешбір жерден шықпаған көзқарас» деп аталатын) ғана емес, сондай-ақ тұтынушылық мәдениетті ұйымдастыруға да қарсы шығады:

> «Заманауи империядағы қоғам – *жоқшылық* мәдениеті, өйткені тұтынушылық мәдениеті өзін сақтап қалу үшін жоқтықты және сонымен бірге әлденені қалауды талап етеді. Адам қалауынсыз тұтыну мәдениеті болмайды. Мойындау тұрғысынан алғанда, заманауи қоғам бірінші кезекте (кітаптардан, компьютерлерден, өнерден) мән-мағынаны *іздейді*, сөйтіп, байырғы мәдени процестерге үңіледі».
>
> (Simpson, 2011:93)

Бұл байырғы халықтардың жаңғыруын қолдауға бағытталған балама жол әлеуметтік теория ретінде қарастырылғанымен, қазіргі адамдар үшін де маңызды. Мысалы, тырнақшаға алынған үзіндідегі Симпсонның Нишнаабег теориясы тұтынушылық, қоршаған орта философиясы, абстрактілік және қашықтан білім беру жүйелеріне сыни көзқараспен қарауды ұсынады.

Қорытынды

Тарихи тұрғыдан алғанда, нәсіл және отаршылдық теориялары әлеуметтану теориясының басты бағыты болмаса да, У.Э.Б. Дюбуа осы тақырыпты алғаш рет көтерді. Нәсілдің және отаршылдықтың барлық заманауи теорияшылары нәсілді әлеуметтік құрылым ретінде қарастырады және заманауи нәсілдік тәртіп отаршылдықтан туындағанын дәлелдейді.

Отаршылдық пен нәсілшілдік қарым-қатынасын сипаттаған алғашқы теорияшылардың бірі – Франц Фанон. Ол *Black Skin, White Masks* («Қара нәсіл, ақ бетперде») еңбегінде отаршылдықтың субъектілерге психопатологиялық әсерін суреттеді. Ал *The Wretched of the Earth* («Қарғысқа ұшыраған жер») туындысында ұлт-азаттық қозғалыстардың дамуын және отаршылдықты жеңудегі зорлық-зомбылықтың рөлін сипаттау үшін марксистік теорияға сүйенді. Постколониалды теория Фанонның идеяларынан шабыт алды. Ол XX ғасырдың ортасындағы отарсыздандырудан кейін де отаршылдықтың күш құрылымдары қалғанын, формасы ғана өзгергенін мойындады. Атап айтқанда, постколониалды теорияшылар (яғни мәдениет) нәсілдік ерекшелікті қалай қолдау керек екенін көрсетті. Ең ықпалды постколониалды теорияшылардың бірі – Эдвард Саид. Ол: «Ориентализм академиялық пәні Батыс мүддесіне қызмет етіп, Батыс пен Шығыс (Occident and Orient) арасындағы айырмашылықтарды тудырды», – деген болатын. Осы айырмашылықтар қазіргі уақытқа дейін екеуінің арасындағы қарым-қатынасты қалыптастыруда.

Нәсілдік сыни теориясы 1980 жылдары «Американың Азаматтық қозғалысының жетістіктеріне қауіп төнді» деген түсініктен кейін пайда болды. Атап айтқанда, нәсілдік сыни теория заң нәсілдік теңсіздікті қалай қайта реттейтініне тоқталады. Әлеуметтануда теориялардың ұқсас жиынтығы «Нәсіл мен нәсілшілдіктің сыни теориясы» (ННСТ) бөлімінде сипатталған. Нәсілдік сыни теория секілді, ННСТ нәсілдік теңсіздік Америка Құрама Штаттарында ғана емес, бүкіл Жер шарында бар екенін мойындайды. ННСТ заңды зерделеуден бөлек, әлеуметтану теориясы мен агенттік-құрылым, саяси экономика, жаһандану, ұлттық мемлекет, отаршылдық және империализм сынды мәселелерді қамтиды. Нақтырақ айтқанда, Оми мен Уинант әлеуметтік құрылымдық теория – нәсілдің қалыптасу теориясын әзірледі. Олар Құрама Штаттардағы нәсілдік категорияларды динамикалық, ұзақ мерзімді дамытуды сипаттайтын нәсілге бөлушілік және нәсілдік жобалар сияқты ұғымдарды енгізеді. Сондай-ақ Эдвард Бонилла-Силвамен бірге қазіргі Америка Құрама Штаттарында адамдар түсіне қарай кемсітушілікке ұшырайтынын дәлелдеді. Жаңа нәсілшілдік түрі түске қатыссыз нәсілшілдік деген атауға ие. Жақында Эмирбайер мен Десмонд нәсілдің жүйелік теориясын әзірледі. Бұл теория нәсілдік тәртіптің бірнеше деңгейін сипаттау үшін Пьер Бурдьенің өріс теориясына сүйенеді. Олар нәсілдің құрылымдық және агенттік аспектілерін де қарастырған. Сондай-ақ нәсіл және нәсілшілдік институттарда нақты тәжірибелермен қалай жүзеге асатынын сипаттайды.

Осы тараудың соңғы бөлімінде Батыс (немесе Солтүстік) әлеуметтану теориясына сын айтқан теорияларды талқыладық. Коннелл оңтүстік қоғам мен мәдениетке әлдеқашан енген қоғамдық теориялар бар деп бекітеді. Ол Солтүстік теориясын ашық түрде сынайды, кейде оңтүстік мәселелерін шешу үшін солтүстік идеяларға, ал кейде Солтүстік теориядан ерекшеленетін бірегей әлеуметтік өмір теорияларын шығару үшін оңтүстік білімге сүйенеді. Мұның бір мысалы – Солтүстік Америкадағы байырғы халық теориясы. Бұл теориялар алуандығына қарамастан, әдетте постколониалды дискурсқа негізделген мойындау саясатын сынайды. Олар сондай-ақ байырғы халықтардың білімдеріне негізделген жаңғыру теориясын ұсынады.

Ескертпелер

1. Нәсіл және этникалық анықтамалар Эмирбайер мен Десмондтың «Нәсілдік үстемдік дегеніміз не?» деген мақаласынан алынған. Онда нәсілдік ғылымнан хабардар ететін негізгі түсініктер мұқият талқыланған. Нәсілдік және этникалық топтармен қатар, ұлтты және бес жалпылама қателікті немесе нәсілшілдік жайлы «жаңылысуларды» талқылайды.

2. 1600 жылдардың ортасынан бастап 1900 жылдардың ортасына дейін барлық еуропалық ірі мемлекеттердің отарлары болды. 1800 және 1900 жылдары Англия мен Франция әлемдегі ең ірі империяға айналып, көптеген елдерді отарлады. Олар: Таяу Шығыс, Азия, Солтүстік Африка және Сахарадан Оңтүстік Африкаға дейін, Үндістан, Кариб теңізіндегі мемлекеттер, Латын Америкасы және Солтүстік Америка (MacQueen, 2007). Кейбір ерекше француз отарлары Мартиника (ол бүгінгі күнге дейін француздардың меншігі – бөлім), Алжир, Ливан, Вьетнам, Мали, Сенегал, Чад және Мадагаскарды қамтиды.

3. Фанон идеяларының маңыздылығын мойындайтынына қарамастан, Лумба оның білім алған орта тап отаршылдық субъектісінің тәжірибесін барлық отаршылдық субъектілерге жатқызатыны үшін сынға ұшырағанын атап көрсетті (Loomba, 2015:150–151). Сондай-ақ зерттеуде гендерлік талдау болмағаны үшін сынға алды.

4. Гегель мен Фанон еңбектерінде құлдықтың әр түрі сипатталады. Атап айтқанда, Фанон өзінің мартиниктік ата-бабалары ұшыраған нәсілдік құлдық туралы баяндайды. Гегельдің қожайын-құл диалектикасы нәсілдік емес. Фанон үшін бұлар барлық айырмашылықты қамтиды.

5. Алжирде білім алған, Фанонмен замандас әлеуметтанушы Пьер Бурдье – Фанон мен Сартр сияқты теорияшылардың «схемалық» марксистік көзқарасын сынға алды (Raewyn Connell, 2007:43). Ол «марксистік көзқарас айтарлықтай теңдестірілмеген немесе әлеуметтану ғылымына сай келмейді» деп ойлады. (2007:43). Керісінше, Коннеллдің айтуынша, Бурдьенің мақсаты «Алжир күресін екі тараптан оқытуға арналған фактілердің салқын мөлшерлемесін» қамтамасыз ету болды (2007:43).

6. «Батыстық» сөзін мұқият пайдалану керек, себебі ол – географиялық орналасқан жер ғана емес, шығыстану ғылымындағы идея. Қазіргі заманғы кей теорияшылар «Солтүстік пен Оңтүстік арасындағы айырмашылық заманауи жаһандық теңсіздікті жақсы көрсетеді» деп болжайды (Raewyn Connell, 2007).

7. Басқа ықпалды ғалымдардың қатарында марксист Антонио Грамши және гуманист Джамбаттиста Вико бар.

8. Таяу Шығыс және Қиыр Шығыс сияқты санаттар да ориенталистік түсінік.

9. Келесі тізім Коллинздің Мэриленд университетіндегі (Fall, 2005) магистранттарға арналған «Нәсіл және нәсілшілдіктің сыни теориялары» атты курсының оқу жоспарынан алынған.

10. Оми мен Уинант ұдайы *long duree (ұзақ мерзімді)* терминін пайдаланады. Терминді Аннал тарихи мектебінің мүшелері енгізген (Wallerstein, 8-тарауды қараңыз) және әлеуметтік құрылымдардың ұзақ, баяу, тектоникалық дамуын және трансформациясын көрсетуге арналған.

11. Оми мен Уинант *Racial Formation in the Univet States* еңбегінде нәсіл қалыптасуының жаһандық ерекшеліктерін тура талқыламайды, бірақ олар американдық нәсілдің қалыптасуы отаршылдықтан бастау алатынын жазады. *The World is a Ghetto* еңбегінде Уинант (2001) қазіргі жаһандық жүйе контексіндегі нәсілді талдайды.

12. Денеге мағына беретін, жыныс, гендер және қабілет сияқты басқа да жолдар бар. Нәсіл сияқты, бұлар әлеуметтік құрылымдар (жыныстың/гендердің әлеуметтік құрылымын талқылау 12-тарауда, сексуалдықтың әлеуметтік құрылымы 18-тарауда берілген).

13. Оми мен Уинанттың тағы бір сүйікті фразасы. Әлеуметтік құрылым философы Ян Хакингтен алынған.

14. Ким Таллбэар (Kim Tallbear, 2013) генетика ғылымын байырғы бірегейлікті қалыптастыруға және байырғы әлеуметтік қозғалыстардың қалыптасуына қалай қолданғанын қараңыз.

15. Бірақ жоғалып кеткен жоқ.

16. Балама көзқарас және осы талапқа қарсы көзқарасты қарастыру үшін әлеуметтануда нәсілдің жүйелік теориясы біраздан бері бар екенін дәлелдейтін Голаш-Бозаның еңбектерін қараңыз (2016).

17. «*Оңтүстік теорияны*» одан әрі талқылау үшін 2013 жылғы «*Саясат билігі және әлеуметтік теория*» симпозиумын қараңыз. Талқылаушылардың қатарында нәсілдік жетекші теоряшылар (Мустафа Эмирбайер, Патрисия Хилл Коллинз), постколониялық көзқарастағы (Рака Рей) және тарихи салыстырмалы бағытты ұстанатын әлеуметтанушылар (Исаак Рид) бар.

18. Дене – негізінен Солтүстік Канаданы мекендеген алғашқы ұлттар.

19. Бурдье (1977), Гидденс (1990) және Дороти Смит (1987) сияқты батыстық теоряшылар ақыл-ой мен дене, идеализм мен материализм арасындағы айырмашылықтарды еңсеруге тырысады. Алайда бұл теориялар батыстық білім дәстүрлеріне негізделген. Колтардтың теориясы осы байланысты дене ұлтының біліміне сүйеніп дәлелдейді. Ол осы бағытты мүлде басқаша сипаттайды.

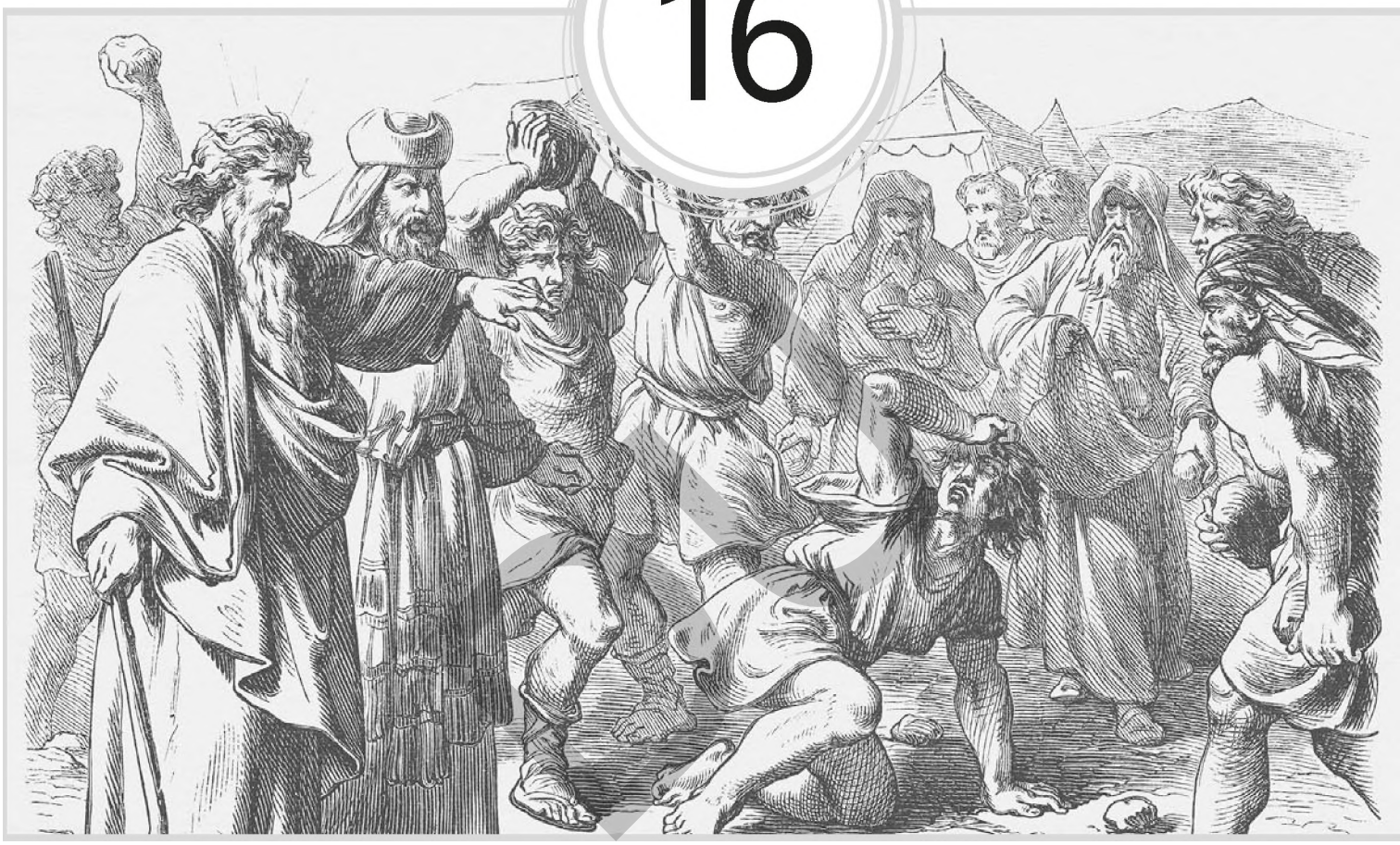
20. Симпсон өзін Michi Saagiig Nishnaabeg/Михи Саагиг Нишнаабег және Канададағы Онтариодағы Alderville First Nation/Альдервильдегі алғашқы ұлттардың ұрпағы ретінде сипаттайды.

21. *Жасырын тәртіп* термині тіршілік әлемінің терең қатпарларына жатады; Симпсон оны байырғы қатынастарды сипаттау үшін пайдаланады, бірақ бұл терминді кванттық физиканы зерттеген Дэвид Боммен де (1980) қолданған.

22. *Dancing on Our Turtle's Back* («Тасбақамыздың үстіндегі биде») Симпсон Нишнаабег сөздерін енгізеді. Оларға анықтама бермейді (кемінде нақты түрде емес), бірақ қалай қолданылғанын көрсетеді. Сонымен бірге жаңа сөзді енгізгенде кімнен үйренгенін және осы сөз туралы сөйлескен түрлі адамдардың сипаттамаларын береді.

23. Анишанаабе көптеген байырғы халықтар қатарына жатады: Оджибве, Одава, Потаватоми, Миссиссаугуа және Алгонкин, Анишанаабе аумағы немесе ұлты Онтариодан Миннесота, Висконсин және Манитобаға дейін созылады. Осы мәселе бойынша түсініктеме бергені үшін Лианн Симпсонға алғыс білдіреміз.

16



Жаһандану теориясы

Тарау мазмұны

Жаһандануды зерттеген негізгі заманауи теорияшылар
Мәдени теория
Экономикалық теория
Саяси теория
Неолиберализм
Басқа да теориялар

Соңғы жылдары жаһандану секілді бірде-бір тақырып дәл осынша таныдалдыққа ие болмаған шығар, ол академиялық назардан да тыс қалған жоқ (Жаһандану туралы білімге кең көлемді шолу жасау үшін Джордж Ритцердің [2012b] редакторлығымен жарық көрген бес томдық *Encyclopedia of Globalization* («Жаһандану энциклопедиясын») қараңыз). Академиялық қызығушылық, негізінен, жаһанданудың төтенше қоғамдық маңызы мен оған алаңдаушылыққа негізделген. Дегенмен академиялық әлемдегі ішкі себептер (мысалы, қазір жаһандану деп аталатын құбылысқа қатысты ерте және біржақты көзқарастарға деген реакциялар) осы тақырыпқа деген ынтаны арттырды. Осы тарауда және кітаптың басқа тарауларында қарастырылған әлеуметтік теорияшылардың қай-қайсысы да жаһандану мәселесіне назар аудару үрдісінен тыс қалмады. Осы тақырып бойынша, әлеуметтік теорияшылардың кең көлемді жұмысын толық талқылау мен жаһандану жөніндегі бүкіл әдебиеттерге шолу жасау бұл тараудың ауқымынан асады. Төменде жаһандану жөніндегі ең маңызды теориялық жұмыстардың кейбіреуіне қысқаша шолу жасалады.

Жаһандану – бүкіл дүниежүзілік тәжірибелердің, қарым-қатынастардың, сананың және қоғамдық өмір құрылымдарының жалпыға ортақ таралуы. Шамамен әрбір ұлт пен дүние жүзіндегі миллиардтаған адамдардың өмірі көп жағдайда жаһандану арқылы айтарлықтай жақсы жаққа өзгереді. Оның әсері мен маңызын Дүниежүзілік Сауда Ұйымы (ДСҰ) және Халықаралық Валюта Қоры (ХВҚ) сияқты жаһандық ұйымдардың жоғары деңгейдегі жиналыстарымен бірге жүретін қазіргі кездегі ортақ наразылықтардан айқын көруге болады (G. Thomas, 2007). Осы ұйымдардың алдында тұрған мәселелердің ауқымы мен осы ұйымдарға қарсы наразылықтан бүкіл адамзат өзінің маңызды ұлы кезеңге тап болғанын айқын сезінеді. Жаһандану теориясы (W. Robinson, 2007) сонымен бірге әлеуметтік теорияға тән бірқатар жаңалықтардың, әсіресе модернизация теориясы сияқты бұрынғы перспективаларға қарсы реакцияның нәтижесінде пайда болды. Бұл теорияның ерекшелігінің бірі – оның батыстық бағытта болуы, Батыста болған оқиғаларға көңіл бөлудің басымдығы, сондай-ақ әлемнің қалған бөлігінің Батысқа одан бетер ұқсаудан басқа таңдауының жоқ болуы. Жаһандану теориясының көптеген нұсқалары болса да, олардың барлығында дерлік Батысқа (оның ішінде әсіресе Құрама Штаттарға)

басты назар аударудан кенеттен бас тарту үрдісі бар және көптеген бағыттар бойынша жүріп жатқан трансұлттық процестерді ғана емес, сонымен қатар кез келген ұлттың немесе әлемнің аймағынан белгілі бір дәрежеде автономды және тәуелсіз процестерді қарастыру үрдісі бар (Аппадураи жұмысының төмендегі талқылауын қараңыз).

Жаһандану мәдени экономикалық, саяси және институттық тұрғыдан талдануы мүмкін. Талдаудың әрбір түрі үшін негізгі айырмашылық гомогенділік немесе гетерогенділік тұрғысынан көрінеді. Мәдениеттің жаһандануы шектен тыс жағдайда жалпы кодтар мен практиканың трансұлттық кеңеюі (гомогендік) немесе әртүрлі мәдени гибридтер (гетерогендік) жасау үшін көптеген жаһандық және жергілікті мәдени ресурстардың өзара әрекеттесетін процесі ретінде қарастырылуы мүмкін. Гомогендікке бағытталған процесс көбінесе *мәдени империализммен*, белгілі бір мәдениеттің басқа да мәдениеттерге әсер етуімен байланысты. Мәдени империализмнің көптеген түрлеріне, соның ішінде американдық мәдениеттің, Батыстың немесе негізгі елдердің рөліне ерекше көңіл аударғандар бар (L. Crothers, 2010; de Grazia, 2005). Алайда Роланд Робертсон (1992, 2001) басқа адамдар арасында мәдени империализм терминін пайдаланбаса да, бұл идеяға қарсы шығады. Оның танымал глокализация тұжырымдамасы (төменде қараңыз) жаһандық мәдениет пен жергілікті мәдениеттің өзара ықпалдасуы нәтижесінде пайда болатын бірегей глокалды (glocal) құбылысты талдайды.

Экономикалық факторларға назар аударатын теоретиктер олардың әлемдегі өсіп келе жатқан маңызы мен біртектілендіретін әсеріне назар аударады. Олар жаһандануды неолиберализмнің, капитализмнің және нарықтық экономиканың (Antonio, 2007) әлемнің көптеген өңірлерінде таралуы деп ұғындырады. Мысалы, кейбіреулер жаһандануға және сауданың кеңеюіне баса назар аударды. Нобель сыйлығының лауреаты, экономист және Экономикалық кеңесшілер кеңесінің бұрынғы төрағасы Джозеф Стиглиц (2002) жаһандық экономикалық дағдарыстардың алдын алудың орнына, оны өршіткені үшін Дүниежүзілік банкке, ДСҰ-ға және әсіресе ХВҚ-ға қатты шүйлікті. Бұдан бөлек, Стиглиц ХВҚ-ны ұлттық келіспеушіліктерді ескермейтін біртұтас, «барлығы үшін бір өлшем» деген біртектілік тәсілі үшін сынға алды. Әсіресе ХВҚ және жалпылама жаһандану бай мемлекеттердің, әсіресе Құрама Штаттардың (ХВҚ шешімдеріне қарсы вето қоюға құқылы) пайдасына жұмыс істеді, кедей елдер зиян шекті. Жаһанданудың нәтижесінде байлар мен кедейлер арасы бұрынғыдан да алшақтай түсті.

Экономикалық мәселелерге баса назар аударатындар біртектілікті ерекше атап өтуге тырысса да, кейбір дифференциация (гетерогенділік) кем дегенде әлемдік экономика шектерінде өмір сүруді жалғастыра береді деп танылды. Шынында да, Стиглиц ХВҚ және басқа да жаһандық экономикалық ұйымдар тарапынан сараланған саясат қажет деп тұжырымдайды. Экономикалық саладағы гетерогенділіктің басқа формалары, мысалы, жергілікті мәдениеттерді тауарландыру және көптеген өнімдерді жергілікті қажеттіліктерге қарай икемді мамандандыру түрлерін қамтиды. Тұтастай алғанда, гетерогендікке баса назар аударатындар (Tomlinson, 1999) жаһандық пен жергілікті нарықтардың өзара әрекеттесуі – жаһандық нарықтың талаптарын жергілікті нарықтың шынайылығымен біріктіретін бірегей «глокалды» ерекше нарықтың құрылуына әкеледі деп есептейді.

Саяси институттық бағыттарда біртектілік немесе әртектілікті ерекше атап көрсетеді. Мысалы, осы салада біртектілеу перспективасымен жұмыс істейтіндердің кейбірі ұлттық мемлекет үлгілерінің бүкіл дүние жүзіне таралуына және бүкіл әлем бойынша басқарудың ұқсас формаларының пайда болуына, яғни, басқаша айтқанда, әлемдегі басқарудың бірыңғай үлгісінің өсуіне барынша назар аударады (Meyer, Boli, and Ramirez, 1997). Кеңірек айтқанда, көптеген мекемелерде гомогенизацияның ұлғаюы алаңдаушылық тудырады (Boli and Lechner, 2005). Алда көретініміздей, кейбіреулер «трансұлттық институттар мен ұйымдардың өсуі ұлттық мемлекеттің және басқа да жергілікті, әлеуметтік құрылымдардың әлеует-ықпалын елеулі түрде азайтып, адамдардың өмірін өзгертуге мүмкіндік береді» дейді. Саяси саладағы гомогенизацияның ең тосын көзқарастарының бірі – Бенджамин Барбердің (1995) «McWorld» туралы ойы немесе бүкіл әлем бойынша кеңінен таралған бірыңғай саяси[1] бағдардың өсуі.

Бір қызығы, Барбер балама көзқарас ретінде, «джихад», яғни жергілікті, этникалық және реакциялық саяси күштердің (соның ішінде «шеттетілген мемлекеттер») ұлтшылдықты күшейтуді және бүкіл әлемде саяси гетерогендіктің артуына әкелетін идеяны қалыптастырады. *Мак әлем* (McWorld) мен Джихадтың жергілікті деңгейдегі өзара әрекеттесуі біріншісінің элементтерін (мысалы, жақтаушыларын тарту үшін интернетті пайдалану) және соңғысының (мысалы, дәстүрлі идеяларды және риториканы пайдалану) элементтерін біріктіретін біегей, глокалды саяси құрылымдар жасауға мүмкіндік береді.

Гомогенизация/гетерогенизация мәселесі жаһандану теориясының басым бөлігін қамтиды, бірақ оның жан-жақты, толық емес екені анық. Бұл жаһанданудың негізгі теорияларының келесі талқылауында айқын көрінеді, Барбер гомогенизация, гетерогенизацияны әртүрлі жолдармен талдай отырып, жаһандану теорияларының бірқатар басқа қырларын да анықтайды. Бұл пікірталас төрт бөлімнен тұрады. Біріншіден, осы кітапта кездесетін кейбір қазіргі ірі теоряшылардың (Гидденс, Бек және Бауман) жаһандану перспективаларын қарастырамыз. Содан кейін теориялық, жаһанданудың жоғарыда аталған ауқымды үш категориясына жүгінеміз: мәдени, экономикалық және саяси/институттық.

Жаһанданууды зерттеген негізгі заманауи теоряшылар

Энтони Гидденс: Жаһанданудағы «Тұрлаусыз әлем»

Гидденстің (2000) жаһандану туралы пікірлері оның модернизмнің қуатты күш (juggernaut) туралы ой-пікірімен ұштасып жатыр (14-тарауды қараңыз). Гидденс сондай-ақ жаһандану мен тәуекел арасындағы тығыз байланысқа, әсіресе қолдан жасалған тәуекелдің өсуіне мән береді. Жаһанданудың құбылмалы әлемінің басым бөлігі біздің бақылауымыздан тыс, бірақ Гидденс пессимистік көзқарасқа мүлдем бой алдырмайды. Біз құбылмалы әлем тудырған мәселелерді шектей аламыз, бірақ оны ешқашан толық бақылай алмаймыз. Ол демократияға, әсіресе Еуропалық одақ сияқты халықаралық және трансұлттық демократиялық формаларға үміт артады.

Гидденс – жаһанданудағы жалпы Батыстың және АҚШ-тың ерекше рөліне назар аударатындардың бірі. Сонымен қатар жаһанданудың екіжақты процесс екенін және оның Америка мен Батысқа қатты әсер ететінін мойындайды.

Сондай-ақ ол Батыстан тыс (мысалы, Қытай, Үндістан) елдерде жаһандану уақыт өткен сайын үлкен рөлге ие болып, анағұрлым орталықсыздандырылып жатқанын растайды. Жаһанданудың жергілікті мәдениетті бұзып, оларды қайта жандандыруға қызмет ететінін мойындайды. Және ол жаһандану «жүруге қолайсыз жолдарды қысқартып», басып өтетін аумақтарға жаңаша қарауға мүмкіндік береді деген инновациялық ойды ұсынады. Ол Францияға дейін жалғасатын Испанияның солтүстігіндегі Барселона төңірегіндегі аумақты мысалға келтіреді.

Бүгінгі күнде жаһандық деңгейде орын алып отырған негізгі конфликтілер фундаментализм мен космополитизм арасында. Нәтижесінде Гидденс «жаһандық космополитикалық қоғам» пайда болатынын айтады. Алайда тіпті оған қарсы шыққан негізгі күш – фундаментализм де – жаһанданудың өнімі. Сонымен қатар ол өз мақсаттарына жету үшін жаһандық күштерді (мысалы, бұқаралық ақпарат құралдарын) пайдаланады. Фундаментализм әртүрлі діни, этникалық, ұлтшылдық, саяси сипаттағы формаларды қабылдай алады, бірақ, Гидденстің пайымдауынша, қандай формада болуына қарамастан, фундаментализм космополитизмге қарама-қайшы әрі зорлық-зомбылықпен байланысты болғандықтан, әрқашан қиындық туғызады (Хантингтон еңбегін талдауды қараңыз).

Ульрих Бек: Жаһандану саясаты және космополитизм

Біз осы мәселе жөнінде Бектің (2000) пікірінің мәніне оның глобализм мен жаһандық арасындағы айырмашылықты талқылауы арқылы жетеміз. *Глобализм* – дүние жүзіндегі экономиканың үстемдігі, сондай-ақ капиталистік әлемдік нарықтың гегемониясы мен оның негізін қалайтын неолибералды идеологияның пайда болуына куә болып отырғанымыз туралы көзқарас. Бектің пікірінше, бұл көзқарас бір себептік және бір бағытта ойлауды қамтиды. Әлемдік дамудың көп өлшемділігі – экология, саясат, мәдениет және азаматтық қоғам – тек бір экономикалық өлшемге қате түсірілген. Бұл қате экономикалық өлшемнің әлемдік нарыққа тәуелділігі үнемі бір бағытта артып келеді. Әрине, Бек әлемді әлдеқайда көп өлшемді және көп бағытты терминдермен талдайды. Бұған қоса, капиталистік әлемдік нарыққа қатысты мәселелерге, соның ішінде еркін саудаға кедергі келтіретін әртүрлі кедергілер бар екеніне және осы әлемдік нарықта жеңімпаздар ғана емес, сонымен қатар ұтылғандар да бар екеніне аса ықтият қарайды.

Бек глобализмге қатысты көзқарасты сынға алса да, *жаһандық* идеясынан үлкен құндылық көреді, бұл жабық кеңістіктер әсіресе күннен-күнге бұлдыр сағымға айналып бара жатқан ұлттармен байланысты. Олар әртүрлі дәрежедегі билікке ие трансұлттық субъектілер қатысатын жаһанданудың салдарынан жұтылып барады. Бұл трансұлттық процестер жай экономика ғана емес, сонымен қатар экология, мәдениет, саясат және азаматтық қоғамды қамтиды. Мұндай процестер ұлттық шекаралардан өтеді. Енді ештеңе жергілікті жермен шектелмейді. 14-тарауда талқыланғандай, жергілікті деңгейдегі жетістіктер мен апаттар, соның ішінде тәуекелдер (Beck, 2007) бүкіл әлемге әсер етеді.

Трансұлттық процестер бұрыннан болған; соған қарамастан, жаһандану кем дегенде үш себепке байланысты жаңа болып саналады. Біріншіден, оның географиялық кеңістіктегі әсері бұрынғыға қарағанда әлдеқайда ауқымды. Екіншіден, оның уақытқа әсері әлдеқайда тұрақты; ол бір уақыттан екіншісіне әсерін

жалғастырады. Үшіншіден, әртүрлі элементтермен, оның ішінде трансұлттық қатынастармен және желілермен байланысы бар. Бек сонымен бірге трансұлттық процестің бұрынғы көріністерімен салыстырғанда жаһандықтың басқа да көптеген ерекшеліктерін атап көрсетеді:

1. Ұлттық шекаралар арасындағы өзара әрекет пен күнделікті өмір қарымқатынасы терең қамтылған.

2. Бұқаралық ақпарат құралдары, тұтыну және туризм сияқты салалар осындай трансұлттық қатынас тұрғысында өрістейді.

3. Қоғамдастық, еңбек және капитал әлдеқайда орынсыз.

4. Жаһандық экологиялық апаттардың алдын алу және олармен күресу үшін қабылданатын шараларды бірлесе шешу жауапкершілігі артып келеді.

5. Біздің трансмәдени өміріміздің өзгелерді қабылдау аясы кеңейіп келеді.

6. Жаһандық мәдениет индустриялары бұрын-соңды болмаған деңгейде таралады.

7. Трансұлттық келісімдердің, акторлар мен институттардың саны артып, ықпалы күшеюде.

Бұл Бектің (14-тарауды қараңыз) модерн жайлы ойларын қайта талқылауға алып келеді және жаһандық пен оны қайта қалпына келтіру мүмкін емесін қазіргі уақытта «екінші модерн» деп аталатын құбылыспен байланыстырады. Алайда, ең алдымен, бұл «бірінші модернде» жүрген халықтардың билігі мен ұлттық шекараларының күшінің әлсіздігімен ерекшеленеді. Біздің жабық ұлттық мемлекеттерде өмір сүріп жатқанымыз «бірінші модерннің» басты алғышарты болып саналады. (Бек бұл ұғымнан қоғамның «контейнерлік теориясы» ретінде бас тартады). Осылайша, жаһандық және екінші модерннің мемлекет иелігінен шығарылуы, Бек үміттенгендей, трансұлттық ұйымдардың және, мүмкін, трансұлттық мемлекеттің де өркендеуін білдіреді.

Бектің таяу жылдардағы жұмысының көп бөлігі, соның ішінде оның жаһандану туралы ой-пікірлері, кеңістікте бекітілген ұлттың дәстүрлі әлеуметтану көзқарасын жылжымалы трансұлттық фокуспен ауыстыруға тырысатын *космополитизм* идеясымен байланысты (Beck and Grande, 2010; Beck and Sznaider, 2005, 2006). Тұтастай алғанда, ой мен іс-әрекеттерге деген жергілікті шектеулердің басымдығына тікелей қатысты. Осылайша, жаһандану дәуірінде адамдар бір жерде тұрақтап қалмайды (мысалы, Құрама Штаттар), оның орнына бір уақытта «түрлі қалалар, аумақтар, этникалық топтар, иерархиялар, ұлттар, діндер де және т.б. анықталады (Beck and Sznaider, 2005:159). Бұл, мысалы, ұлтқа негізделген перспективалармен байланысты дәстүрлі ойлаудан ауытқуды көздейді, тіпті одан да асып, гибридті әлемнің «осы және басқа» мағынасында болуын көздейді. Әлбетте, мұндай космополиттік көзқарас жаһанданудан туындайды және онымен тығыз байланысты.

Бек *Power in the Global Age* («Жаһандық дәуірдегі билік») (2005b: xi–xii)

еңбегінде космополитикалық бағдарлау «нәтижесі толығымен жарияланатын мета-ойынмен байланысты» әлемдік саясаттағы ұлттық және халықаралық қатынастардан тысқары болуы тиіс деп ұйғарады. «Бұл – тек «ұлттық» және «халықаралық» салалар арасындағы ғана емес, сондай-ақ жаһандық кәсіпкерлік пен мемлекет арасындағы, трансұлттық азаматтық қоғам қозғалыстарымен, ұлтүстілік ұйымдармен және ұлттық деңгейдегі үкіметтер мен қоғамдар арасындағы шекаралар, негізгі ережелер мен айырмашылықтар қайта қарастырылатын ойын». Дәл осы шындық бұл мета-ойынды жақсы түсініп, оны жеңе білуге қабілетті, ұлттықтан космополитикалық тұрғыдағы көзқарасқа өзгертуді талап етеді.

Зигмунт Бауман: Жаһанданудың салдары

Бауман (1998) жаһандануды «кеңістік соғысы» деп бағалады. Оның пікірінше, бүгінгі әлемдегі әлеуметтік стратификацияның ең маңызды және айқындаушы факторы – мобильдік. Осылайша, кеңістік соғысының жеңімпаздары – мобильді, бүкіл әлем бойынша еркін қозғалып, өздері үшін мағыналы тірлік жасай алатын адамдар. Олар кеңістікте еркін болады және бір жерге «қоныстануы» керек болған жағдайда, кеңістік соғысында жеңілгендерден қорғайтын қабырғамен қоршалып, қауіпсіз кеңістікте оқшауланады. Жеңілгендер мобильдіктен жұрдай болып, ешқандай мән-мағынасы жоқ аумақтарға шеттетіледі. Осылайша, элита өздерінің мобильдік мүмкіндіктерімен мастанса, ал қалғандары өз үйінде түрмеге қамалғандай сезінеді, сол жерден көшіп кетуге де мүмкіндіктері жоқ. Сөйтіп, олар еркін қозғала алатын элитаға қызғанышпен қарап, іштерінен ызалана түседі. Ақырында, аумақтар кеңістік соғысының жеңілгендері мен жеңімпаздары арасындағы қақтығыстың қан майданына айналады.

Жеңімпаздар кеңістікте емес, уақытта өмір сүреді деп айтуға болады; олар әр кеңістікті бірден болмаса да, тез арада айнала алады. Ал жеңілгендерді, керісінше, кеңістікте өмір сүреді деп қарастыруға болады. Бұл кеңістік олардың бақылауынан тыс, ауыр, шымыр, төзімді, ұсталмайтын, уақытты тоқтата алатын қабілеті бар. Дегенмен кейбір мобильді адамдарды ажырату маңызды. *Туристер* – өз қалауы бойынша ел-жер аралайтындар. Олар бір нәрсеге қызығады, оны тартымды деп ойлап, соған қарай бет түзейді. *Кезбелер* – туған жерін, үйін неше түрлі себептермен адам төзгісіз, қолайсыз деп санағандықтан, көшіп жүретін адамдар. Жаһанданудың алға тартатын жағымды қыры туристермен байланысты, ал жағымсыз тұсы көптеген адам кезбелерге айналады. Алайда адамдардың көпшілігі осы екі шектің арасында өмір сүреді. Олар қазір қай жерде тұрғанын білмейді, бірақ қайда болса да, олар ертең тура сол бір жерде болатынына толық сенімді емес. Осылайша, жаһандану көбімізді алаңдатады.

Дегенмен жаһанданудың жеңімпаздары болып көрінетін туристердің де өз мәселелері бар. Біріншіден, баяулаудың мүмкін еместігінен туындайтын қиындық бар; әрқашан қозғалыста және жоғары жылдамдықта жүру қиын. Екіншіден, мобильдік таңдаудың үздіксіз жолын білдіреді және әрбір таңдауда онымен байланысты белгісіздік бар. Үшіншіден, әр таңдау әртүрлі тәуекелдер мен қауіп-қатерлерге толы. Шексіз мобильдік және үнемі таңдау, ақыр соңында, ауыртпалық, машақат туғызады.

Айта кету керек, Бауман XXI ғасырдың басында жазылған көптеген кітаптарында (for example, Bauman, 2005) «ағымдық» идеясын қолданады. Әрине, ғаламдық кеңістік барлық түрлердің сансыз «ағындары» арқылы сипатталатын

ағымды әлемге айналады. Нәтижесінде жаһандық әлем өз формасын әрдайым өзгертіп отырады, ол туралы толық түсінікке ие болу немесе оны бақылау қиынға соғуда. Ағымдық идеясы жаһандану процесіне қатысты кең қолданылады.

Кейбір заманауи ірі әлеуметтік теорияшылардың жаһандану теорияларының арқасында, біз басқа ірі әлеуметтік ойшылдардың мысалдары арқылы жаһандану теориясының негізгі түрлеріне жүгінеміз.

Мәдени теория

Ян Недервин Питерс (2004) жаһанданудың мәдени аспектілерін теорияландырудағы, әсіресе әлемдегі бүкіл мәдениет мәңгілік болып санала ма, жаһандық және жергілікті мәдениеттердің бірігуінен жаңа «гибридті» формалар қалыптаса ма деген маңызды мәселеге қатысты үш негізгі парадигманы анықтады. Осы парадигмалардың әрқайсысын (немесе мысалдарын) жеке қарастырамыз.

Мәдени дифференциализм

Осы парадигмаларды қабылдайтын мәдениеттер ішінде ерекшеліктер бар, оларға жаһандану немесе кез келген басқа, би-, аралық, мульти- немесе трансмәдени процестер айтарлықтай әсер етпеген деп ұйғарады. Бұл мәдениетке осы процестердің бірде-біреуі, әсіресе жаһандану әсер етпейді деген сөз емес. Дегенмен аталған мәдениеттердің негізінде олар жоқ деген сөз; олар қандай болса, әрқашан сондай болып қалады. Оған жаһандану тек үстірт әсер етеді, бірақ мәдениеттердің терең құрылымына толығымен дендеп енбейді. Мәдениеттер жаһандану үшін ғана емес, сонымен бірге басқа да мәдениеттердің әсері үшін жабық болып саналады. Бір тараптан әлем жеке бөлек мәдениеттердің өрнегі ретінде қарастырылады. Одан қорқыныштырақ бейне – бұл бильярд шарларының көрінісі, бильярд шарлары (мәдениеттерді білдіретін) басқа бильярд шарларынан (басқа мәдениеттерді білдіретін) кері секіріп кететіндей көрінеді. Бұл көрініс одан да қауіптірек, себебі ол әлемдік мәдениеттер арасында қауінті әрі апатты қақтығысудың мүмкін екенін көрсетеді.

Мәдени дифференциалды парадигманың бай тарихы бар, бірақ соңғы жылдары болған екі оқиға нәтижесінде ол көпшіліктің назарын (сыншыларды да) өзіне аударды. Солардың бірі – 2001 жылғы 11 қыркүйектегі лаңкестік шабуыл және одан кейінгі Ауғанстан мен Ирактағы соғыстар. Көптеген адам осы оқиғаларды Батыс пен Ислам мәдениеттерінің арасындағы конфликт, олардың арасындағы мәдени айырмашылықтардың нәтижесі деп бағалайды. Басқа оқиғалар жиынтығы – Америка Құрама Штаттарының да (көбінесе испан халқының қарқындап өсуі) және Батыс Еуропа елдерінің де (негізінен өсіп келе жатқан мұсылман халқы) өсіп келе жатқан мультикультурализмі, көп және аз халықтар арасындағы үлкен айырмашылықтар мен араздықтар.

Бұл парадигманың ең әйгілі және қарама-қайшы мысалы – Сэмюэл Хантингтонның *Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* («Өркениеттер қақтығысы және әлемдік тәртіпті қалпына келтіру») (1996) еңбегі. Хантингтон қазіргі әлемдегі ахуалдың басталуын «қырғиқабақ соғыстың» аяқталуынан, саяси-экономикалық (демократиялық/капиталистік және тоталитарлық/коммунистік) және мәдени айырмашылықтар негізінде әртүрлі дифференциация-

ланған әлемнің қайта құрылуынан байқайды. Мұндай мәдени айырмашылықтар жаңа нәрсе емес (бұрынғы Югославия сияқты және басқалар арасындағы, сербтер мен хорваттар арасындағы айырмашылықтар), бірақ олар «қырғиқабақ соғыс» дәуіріндегі басым саяси-экономикалық айырмашылықтар салдарынан түбегейлі шиеленісті.

Соңғы жиырма шақты жылда көргеніміз – ежелгі тұлғалар, қарсыластар мен жаулар. Хантингтон осы мәдениеттер мен мәдени бірегейліктерді (ең алдымен, ол үшін өркениет «анық көрсетілген» мәдениет) кең ауқымда сипаттау үшін *өркениет* терминін қолданады. Ол бұл өркениеттер арасында пайда болған жарықшақты, кейбірінің арасындағы тарихи араздықты өте қауіпті жағдай деп санайды.

Хантингтон бірқатар әлемдік өркениеттер арасындағы айырмашылықты ажыратады: Син (Қытай); Жапония (кейде «Син» өркениетімен бірге «Қиыр Шығыс» деп аталады); Үндіс; Исламдық; Православиелік (Ресейде шоғырланған); Батыс Еуропа; Солтүстік Америка (жақын орналасқан Австралия және Жаңа Зеландиямен бірге); Латын Америкасы және Африка (мүмкін). Ол осы өркениеттерді негізгі философиялық болжамдар, негізгі құндылықтар, әлеуметтік қарым-қатынастар, әдет-ғұрыптар мен өмірге қатысты жалпы көзқарастар бойынша ерекшеленеді деп қарастырады. Хантингтон үшін адамзат тарихы – негізінен, өркениеттердің, әсіресе нақты осы өркениеттердің тарихы. Өркениет олардың болмысына дәлел келтіретін фактіні қамтитын бірнеше сипаттамаларды көрсетеді (олардың нақты шығу тегі және арасында айқын шекара жоқ). Өркениеттер:

1) адамдардың ең тұрақты ассоциациясының бірі (олар уақыт өткен сайын өзгеріп тұрса да);

2) мәдени бірегейліктің ең кең деңгейі (адамзатты толық қамтымаса да);

3) өзін-өзі танудың субъективті қайнар көзі;

4) әдетте бір мемлекет аясынан кең ауқымды қамтиды (мемлекеттік функцияларды орындамағанымен);

5) біртұтастық болып саналады;

6) дінмен де, нәсілмен де тығыз байланысты.

Хантингтон өркениеттер арасындағы қарым-қатынастың заманауи кең сипаттамасын ұсынады. 3000-нан астам жыл бойы (шамамен б.з.д. 1500 жылдан б.з. 1500 жылға дейін) өркениеттер уақыт пен кеңістік тұрғысынан кеңінен бөлінді. Нәтижесінде олардың арасында байланыс болмауы да мүмкін. Олар пайда болған кезде шектеулі немесе негізінен ажырап қалған не шиеленіскен жағдайда болуы ықтимал.

Келесі кезеңде, шамамен 1500 жылдан Екінші дүниежүзілік соғыстың аяғына дейін, Батыс өркениеті басқа өркениеттерге тұрақты, күшті және бір бағытта ықпал етті. Хантингтон оны Батыстың әртүрлі құрылымдық сипаттамалары, оның ішінде қалалардың, сауда мен мемлекеттік бюрократияның өсуінен және

ұлттық сананың пайда болуынан көреді. Ең бастысы технологиялар, қару-жарақ әсіресе мұхит навигациясында, әскерде, оның ішінде жоғары әскери ұйымда кеңінен тарады. Ақыр соңында, ұйымдасқан зорлық-зомбылық нәтижесінде Батыс табысқа жетті, оны өздері ұмытқанымен, әлемнің зардап шеккен басқа елдері естен шығарған жоқ. Осылайша, 1910 жылға қарай Бірінші дүниежүзілік соғыс қарсаңындағы әлем, Хантингтонның пікірі бойынша, тарихта бұрын-соңды болмаған бір әлем, бір өркениет – Батыс өркениеті болуға жақындады.

Үшінші кезең – мультиөркениетті жүйе. Ол Батыс экспансиясының шарықтау шегі және оған қарсы көтерілістің басталуы кезеңін қамтиды. Бірінші дүниежүзілік соғыстан кейін және 1990 жылға дейінгі кезең идеялардың қақтығысымен, әсіресе капиталистік және коммунистік идеологиялардың қақтығысымен сипатталды; бірақ коммунизмнің құлдырауынан кейін дүниедегі негізгі қақтығыстар дін, мәдениет және, сайып келгенде, өркениеттер шеңберіне ойысты. Батыс басымдыққа ие болып қалуда, бірақ Хантингтон оның құлдырауын болжайды. Бұл процесс баяу жүреді және бір бағытта болмайды, ол Батыс ресурстарының – халық, экономикалық өнім және әскери мүмкіндіктердің әлсіреуімен (кем дегенде салыстырмалы түрде) байланысты болады. Әскери әлеуеттің төмендеуі мынадай жағдайларда байқалады: Құрама Штаттар әскерінің әлсіреуі және қорғаныс өнеркәсібінің жаһандануы. Бұл Батыста ғана болған көптеген қару түрлеріне қол жеткізуге мүмкіндік береді. Басқа өркениеттердің Батысты мойындамауы жиіледі, бірақ олар қазіргі заман жетістіктерін қабылдайды және модернизацияны батыстандырудан (вестернизациядан) ажырата білу қажет.

Батыс ықпамдалып жатқан кезде, басқа екі өркениеттің қайта өрлеуі аса маңызды. Біріншісі – Азия халқы, әсіресе Син өркениетінің экономикалық өсуі. Хантингтон жақын арада Батыс экономикасынан асып түсетін азиялық экономикалардың тұрақты өсуін болжайды. Шығыстың күш-қуаты артып, Шығысқа тели беретін Батыс стандарты өздігінен жойылатыны анық. Хантингтон Шығыстың экономикалық жетістігі, оның мәдениет(тер)інің жоғары аспектілері әсіресе Батыста басымдық ететін жекешілдікке қарсы тұратын ұжымшылдығының арқасы деп біледі. Сондай-ақ Шығыс экономикасының өркендеуі үшін аймақ халықтарының арасында (мысалы, дін, әсіресе конфуцианизм) басқа да түрлі қауымдастықтар көмегін тигізеді. Азиялық экономикалар жетістіктерінің өздері үшін ғана емес, батыстық емес басқа қоғамдар үшін де үлгі болуымен аса маңызды.

Хантингтонның бұл тұжырымы таңғаларлық немесе соны пікір емес. Өйткені біз Екінші дүниежүзілік соғыстан кейінгі Жапония экономикасының күрт өсуін байқадық, енді Қытай мен Үндістанның таңғажайып экономикалық трансформациясына куә болып отырмыз. Қазіргі экономикалық бет алыстарды болжай отырып, «Қытай экономикасы аз уақытта әлемдегі ең алып экономика болады» деген пікірмен келіспейтіндер өте аз.

Хантингтонның исламның қайта өркендеуіне қатысты екінші ірі тұжырымдамасы даулы. Син өркениетінің пайда болуы экономикаға негізделген, алайда Исламның дамуы халық санының күрт өсуіне және халықтың бірігуіне негізделген. Исламның өркендеуі бүкіл мұсылман қоғамына, біріншіден, мәдени, кейінірек әлеуметтік-саяси тұрғыдан әсер етті. Мұны діннің жаһандық жаңаруының бір бөлігі ретінде қарастыруға болады. Оны жаңғырудың өнімі ретінде, сондай-ақ жаңаруға деген ұмтылысы ретінде көруге болады.

Хантингтон Батыс пен осы екі өркениет, әсіресе ислам арасындағы болашақ қарым-қатынастарын көрсету үшін осы даму шеңберінен шығып кетеді. Капитализм мен коммунизм арасындағы қақтығыстар өркениеттер арасындағы, әсіресе Батыс, Син және Ислам өркениеттерінің «аралық сызығында» кездесетін қақтығыстармен ауыстырылды. Осылайша ол Батыс (Хантингтонның атауынша, оның «тәкаппарлығы»), Ислам (оның «шыдамсыздығы») және Син («албырттығы») арасындағы қауіпті қақтығыстардың болуын болжайды. Қақтығыстың басым бөлігі Батыстың өзін «әмбебап мәдениет» иесі деп танып, осы мәдениетті әлемнің қалған бөлігіне тарату мақсатын жүзеге асыратын қабілетінің төмендеуі шеңберінде өрбиді. Сонымен қатар Батыстың әмбебаптық (universalism) деп санайтынын әлемнің қалған бөлігі, әсіресе Ислам өркениеті империализм деп қарастырады. Нақтырақ айтқанда, қарудың таралуын шектеуді қалайды, ал басқа өркениеттер қару-жарақты, әсіресе «жаппай қырып-жоятын қаруды» аңсайды. Батыс демократияны экспорттауға талпынады, тіпті оған, Батыстың жалпыға ортақ мәдениет идеясының бір бөлігі деп, қарсы шығатын басқа өркениеттерге оны зорлап орнатуға ұмтылады. Иммиграцияны (әсіресе Ислам өркениетінен) бақылап, шектеуге тырысады, бірақ осы өркениеттердің көпшілігі Батысқа жол тапты, кейбірі сонда тұрақтауды қалайды. Хантингтон бұл процестер ұлғая түскен сайын Еуропада да, Құрама Штаттарында да дамып келе жатқан бөлшектенген қоғамды көреді. Бұл батыстықтар мен мұсылмандар арасында ғана емес, сонымен қатар ағылшын-американдықтар (Anglos) мен латын-американдықтар (Hispanics) арасында да дамиды (Huntington, 2004).

Хантингтонның қатаң сынға алынуының себебі – Ислам өркениеті мен мұсылмандар туралы айтқан даулы нікірлері (Huntington, 1996). Мысалы, мұсылмандар мен мұсылман еместер бір-бірімен жақын тұрса, сол жерде зорлық-зомбылық, жанжал мен қарқынды антагонизм кең таралады, ол кінәнің көп бөлігін мұсылмандарға және олардың зорлық-зомбылыққа бейімділігіне артады. «Ислам әуел бастан қылыш діні болған, әскери құндылықтарды дәріптеген және Исламның жаулап алу тарихы бар» деп тұжырымдайды. Ислам мен басқа да өркениеттер арасындағы қарым-қатынас тарихи түрде өзара қиыспайтынымен сипатталды. Әрине, бұл жерде Батыстың империализмімен қоса, Ислам да маңызды рөл атқарды. Исламға да өркениетке бақылау жасау үшін күшті негізгі мемлекет жетіспейді. Бірақ Хантингтон үшін ең маңыздысы – Исламдағы демографиялық жарылыс нәтижесінде туындаған қысым.

Хантингтон Батыстың, әсіресе Құрама Штаттардың құлдырауына алаңдайды. Оған Америка Құрама Штаттары, шын мәнінде, барлық қоғамдарды, олардың өсіп жатқан мультиөркениеттік немесе мультимәдениеттік сипаты тарапынан қатерге ұшырағандай көрінеді. Оның пікірінше, Құрама Штаттардың жойылуы іс жүзінде Батыс өркениетінің күйреуін білдіреді. Күшті, уницивилизациялық Құрама Штаттарсыз Батыс мардымсыз болып қалады. Батыстың аман қалуы және дамуы үшін Америка Құрама Штаттары екі нәрсе істеуі қажет. Біріншіден, ол өзінің жеке бірегейлігін батыстық (мультиөркениеттік емес) деп қайтадан растауы керек. Екіншіден, ол бүкіл әлемдегі Батыс өркениетінің көшбасшысы ретінде өз рөлін қайта растауы және қайта бекітуі тиіс. Батыс өркениетінің (әмбебаптықтан бас тартуды қоса алғанда), шын мәнінде, барлық өркениеттердің қайта айқындалуы және қабылдануы – өркениеттер арасындағы соғысты болдырмаудың ең сенімді жолы. Хантингтон үшін шынайы қауіп – Батыстағы және басқа барлық өркениеттердегі мәдениеттердің әралуандығы. Сайып келгенде,

Хантингтон мәдени сабақтастық жағына шығып, өркениеттер арасындағы мәдени тазалықты жақтайды. Ол үшін, кем дегенде, қандай да бір идеалды мағынада, жаһандану өркениеттердің өмір сүруін жалғастыратын және алдағы жылдарда шамамен параллель жүретін процеске айналады. Бұл өркениеттің, яғни мәдениеттің жаһандану дәуіріндегі маңыздылығын растайды.

Мәдени конвергенция

Алдыңғы парадигмада жаһанануға қарамастан, мәдениеттер мен өркениеттер арасындағы болатын айырмашылықтар туралы баяндалды. Керісінше, мәдени конвергенция парадигмасы бүкіл дүние жүзіндегі ұқсастықты арттыруға жетелейтін жаһандану идеясына негізделген. Хантингтон сияқты ойшылдар жаһандану жағдайында мәдениеттер мен өркениеттердің сақталуын атап көрсетсе, конвергенция перспективасын қолдайтындар кейде «жаһандану нәтижесінде мәдениеттер түбегейлі өзгереді» деп дәлелдейді. Әлем мәдениеттері, қандай да бір дәрежеде болмасын, әртүрлі жолдармен барған сайын бір-біріне ұқсас болып барады. Әлемдегі басым топтар мен қоғамдарға қарай бағытталған жаһандық ассимиляцияның бет алысы байқалады. Осы тұрғыда еңбектенетін ғалымдар «мәдени империализм», ғаламдық капитализм, батыстандыру, американдыру, «макдональдтандыру» және «әлемдік мәдениет» сияқты мәселелерге баса назар аударады (Boli and Lechner, 2005; Lechner, 2012). Ең бері дегенде, жаһандану батыстандыру, американдыру (de Grazia, 2005; Marling, 2006) және айқын көрінетін макдональдтандыру құбылысын қамтиды.

Біз осыдан кейін Ритцердің аталған тақырып бойынша еңбегімен тығыз байланысты негізгі дәлелдің екі нұсқасын талқылаймыз. Дегенмен ескерту және нақтылау ретінде айта кету қажет, Ритцердің жұмысы мәдени конвергенцияға бағытталғанына қарамастан, ол жаһандану жағдайында жергілікті мәдениеттер толық жоғалып кетеді немесе міндетті түрде түбегейлі түрде өзгеріп отырады деген ұйғарым жасамайды. Дұрысы – жаһандық процестер әлемнің көптеген елдеріне бірдей немесе ұқсас құбылыстарды (мысалы, McDonald's мейрамханалары әлемнің 120 елінде) әкеледі. Осы орайда, мәдени конвергенция көрініс табады. Алайда мұндай жаһандық құбылыстармен қатар, жан-жақты әрі маңызды болып қала беретін жергілікті құбылыстар да (мысалы, ашық аспан астындағы жергілікті азық-түлік базарлары немесе қолөнер жәрмеңкелері) бар. Сондай-ақ бұл жаһандық формалардың пайда болуы жаңа жергілікті формалардың жаңаруына немесе дамуына түрткі болады. Соңғы екі ұстаным, сөзсіз, мақтауға тұрарлық, әйтсе де оларды қабылдай отырып, көптеген мәдени конвергенция болып жатқанын да ұмытпауымыз керек (Wal-Mart дүкенінің Мексикаға және басқа елдерге таралуы – тағы бір мысал).

Макдональдтандыру. Бұл Макс Вебердің Батыстың ұтымдылығы туралы идеясына негізделгеніне қарамастан, макдональдтандыру тезисі (Ritzer, 2006, 2013) басқа модельді қабылдайды: Вебер бюрократияға көңіл бөлсе, Ритцер жылдам тамақтану мейрамханасына назар аударады. Сонымен қатар макдональдтандыру тезисі теорияны XXI ғасырға тасымалдап, ұтымдылық қоғамның көптеген секторларына Вебердің елестеткенінен де кең ауқымда таралады деп көрсетеді. Осы мысалдан көріп отырғанымыздай, макдональтандырудың әсіресе мәдени біртектілікті арттыратын жаһандық күшке айналуы үлкен алаңдаушылық туғызып отыр.

Макдональдтандыру – жылдам тамақтану мейрамханасының принциптері американдық қоғамның, сондай-ақ әлемнің қалған бөліктерінің басым бөліктеріне үстемдік етуге жол ашатын процесс. Оның негізгі бес өлшемін: тиімділігін, есептелімділігін, болжамдылығын, технологияны алмастыру арқылы адамдарға бақылауды және, қаншалықты парадокс болса да, рационалдықтың иррационалдылығын мазмұндау арқылы суреттеуге болады.

Тиімділік. Макдональдтандыру (McDonaldizing): қоғам *тиімділікке* баса назар аудара отырып, кез келген мақсатқа жету үшін барынша тиімді құралдарды табуға тырысады. Жылдам тамақтану мейрамханаларының жұмысшылары тиімді жұмыс істеуі керек екені анық. Мысалы, гамбургерлер құрап жиналады, кейде тіпті конвейер сияқты құрастырылады. Клиенттер өздерінің тамақтары дәмді әрі тез дайын болғанын қалайды және қызметшілерден де соны талап етеді. Үлестіру терезесі – клиенттердің тамақты алуына және қызметкерлердің тамақты таратуына арналған, тиімділігі жоғары құрал. Тұтастай алғанда, қызметкерлер мен клиенттердің тиімді әрекет жасауын қамтамасыз ету үшін жылдам тамақтану мейрамханасына түрлі нормалар, ережелер, тәртіптер, процедуралар мен құрылымдар енгізілді. Сонымен қатар бір тараптың тиімділігі басқалардың да оған ұқсас түрде әрекет етуіне көмектеседі.

Есеп айырысуға үлкен мән берілген, сапаға зиян тигізетін санға көп көңіл бөлінеді. Жылдам тамақтану мейрамханаларындағы қызметкерлер жұмысының әртүрлі аспектілеріне белгілі бір уақыт мерзімі беріледі. Жылдамдыққа баса назар аудару жұмыстың сапасына жағымсыз әсер етеді, нәтижесінде қызмет беруші тарапынан қанағаттанбаушылық, жұмыс күшінің тұрақсыздығы туындайды. Сол сияқты сатып алушылар жылдам тамақтану мейрамханасында мүмкіндігінше аз уақыт жұмсауға тырысады. Кіріс-шығыс терезесі осы уақытты нөлге дейін азайтады, алайда, егер сатып алушылар мейрамханада тамақтанғысы келсе, орындықтар оларды шамамен 20 минуттан кейін кетуге мәжбүрлейтіндей етіп орналастырылады. Жылдамдыққа баса назар аудару – тамақтану сапасына теріс әсер етеді. Сонымен қатар жұмыстың қаншалықты жылдам жүргізілуіне баса назар аудару клиенттерге жоғары сапалы тағам ұсына алмайды, өйткені ондай ас мәзірі көп уақытты талап етеді.

Болжамдылық. Макдональдтандыру болжамдылыққа ерекше көңіл бөлетіндіктен, заттар (өнімдер, параметрлер, қызметкерлер мен клиенттердің мінез-құлқы және т.б.) қай жерде орналасса да, бір-біріне ұқсас. Қызметкерлердің жұмыстары болжамды түрде орындалады, клиенттерден де осындай болжамды мінез-құлықпен жауап беруді күтеді. Осылайша, клиенттер кірген кезде, қызметкерлер олардың неге тапсырыс бергісі келетінін сұрайды. Клиенттер өздерінің не қалайтынын немесе қалаған нәрсені табу үшін қай жерден іздеуді білуі, жылдам тапсырыс беруі және төлем жасауы тиіс. Қызметкерлер (басқа сценарийге сай) клиенттер кетіп бара жатқанда алғыс білдіруі керек. Әр жерде орналасқан мұндай мейрамханалар бір мезгілде бір-бірінен ерекшеленбейтін тағамдарды ұсынуы мүмкін.

Технология құралдарымен басқару. Макдональдтандырылған (McDonaldized) жүйелерде үлкен бақылау бар, бақылау көбінесе технологиялар арқылы жүргі-

зіледі. Қазіргі уақытта бұл технологиялар қызметкерлерге үстемдік етеді, уақыт өте келе олардың көпшілігі адамдарды алмастырады. Қызметкерлер қуырылған картоп дайын болған кезде қоңырау белгі беретін, тіпті ыстық майдан өзі автоматты түрде сүзіп алатын френч-фрай (қуырылған картоп) машиналары сияқты технологиялар арқылы басқарылады. Өз кезегінде, тұтынушыларды осындай технологиялармен шектелген қызметкерлермен бірге, технологиялардың өздері де тікелей басқарады. Осылайша автоматты түрде қуыратын машина тұтынушының сапалы дайындалған, жақсылап қуырылған картопты сұратуына мүмкіндік бермейді.

Рационалдықтың иррационалдығы. Қызметкерлер де, клиенттер де макдональдтандыруға өзгеріссіз серіктес болып көрінетін рационалдықтың иррационалдығынан зардап шегеді. Қаншалықты парадокс болса да, рационалдық өзінің қарсыласы – иррационалдыққа алып келеді. Мысалы, жылдам тамақтану мейрамханасының тиімділігі көбінесе сатушы сөресіне ұзын-сонар кезекке тұрған адамдармен немесе кіріс-шығыс терезесі арқылы жүргізілетін көліктердің ұзыннан-ұзақ кезектеріне байланысты тиімсіздіктермен ауыстырылады. Көптеген басқа да иррационалдықтар бар болса да, ақырғы иррационалдық – дегуманизация. Қызметкерлер тамақ сапасыз дайындалған орындарда қызмет етуге мәжбүр болса, тұтынушылар сапасыз әзірленген тағамдармен және асықпай тамақтануға мүмкіндік болмайтын жағдайларда тамақтануға мәжбүр болады. Жылдам тамақтану мейрамханасы – қызметкерлер үшін де, тұтынушылар үшін де деградация көзі.

Макдональдтандыру, экспансионизм және жаһандану. McDonald's халықаралық аренада зор табысқа жетті. Мейрамханаларының жартысынан көбі Құрама Штаттардан тыс жерде (1980 жылдардың ортасында McDonald's-тың тек 25 пайызы АҚШ-тан тыс болған). Жаңа ашылған мейрамханалардың басым көпшілігі шетелде орналасқан. McDonald's табысының жартысынан астамы шетелдегі операциялар есебінен түседі. Жоғары макдональдтандырылған Старбакс ғаламдық күшке айналды және қазіргі уақытта Латын Америкасында, Еуропада (әсіресе Лондонда), Таяу Шығыста және Тынық мұхит аймағында кеңінен таралып отыр.

Көптеген жоғары дәрежеде макдональдтандырылған фирмалар фаст-фуд индустриясынан тыс әлемдік табыстарға ие болды. Мысалы, Wal-Mart дүкені өзінің алғашқы халықаралық дүкенін (Мексикада) 1991 жылы ашты және қазір шетелде 1500-ден астам дүкен жұмыс істейді (салыстырмалы түрде Америка Құрама Штаттарында 3800-ден астам, оның ішінде супер орталықтар мен Сэм-клубы да бар).

Жаһанданудың тағы бір көрсеткіші – басқа елдердің осы американдық институттың өзіндік нұсқаларын жасауы. Канадада Тим Хортонс (Wendy's-пен бірнеше жыл бұрын қосылды) кофе дүкендері желісінің 3 800 сауда нүктесі бар (622-сі АҚШ-та). Тіл үйірер дәмді тағамды ерекше бағалайтын сырбаз париждіктер фаст-фудқа қарсы, алайда онда да круассан сатылатын дүкендер саны көптеп артуда; айрықша қадірлі француздық нан да макдональдтандырылған. Үндістанда *Nirula's* жылдам тамақтану мейрамханалар желісі бар, олар қой етінен жасалған бургерлерді (үндістердің шамамен 80 пайызы сиыр етін жемейді), сондай-ақ жергілікті үнді тағамдарын сатады. *Mos Burger* – әдеттегі

тағамдарға қоса, тауық еті қосылған терияки гамбургерін, күріш гамбургерін және қоңыр күріш бөліші мен ошируко (жапондық тәтті тағам) сататын, 1600-ден астам мейрамханасы бар жапон желісі. Ресейлік «Русское бистро» желісі «бөліштері» (ет және көкөніс бөректері), жұқа құймақ, казак өрігінен жасалған бөліш сияқты дәстүрлі орыс тағамдарымен бірге, арақ сатады. Жылдам тамақтану мейрамханасын орналастыру тіпті мүмкін болмайтын, 1984 жылы соғыс ойсыратқан Бейрутта *Juicy Burger* ашылып, алтын арканың орнына кемпірқосақпен безендірілді, Рональд McDonald's-тың орнына J.B. клоуны тұрды. Қожайындары оны араб әлемінен шыққан McDonald's-қа айналады деп үміттенді. 2003 жылы Иракқа шабуылдан кейін тез арада McDonald's-тың бірнеше түрі *(Madonal, Matbax)* ашылды.

Қазір макдональдтандыру жылдам өрістеуде. Өздерінің макдональдтандырылған институттары бар басқа елдер оларды АҚШ-қа экспорттауға кірісті. Экологиялық таза өнімнен жасалған *The Body Shop* британдық косметика желісімен 2011 жылы 60 елде 2500-ден астам дүкен жұмыс істеді, олардың 300-і АҚШ-та болды. Сонымен қатар американдық фирмалар осы британдық желінің, мысалы, *Bathand Body Works* тәрізді көшірмелерін ашып жатыр. *Pollo Campero* – тауық етіне маманданған гватемалалық желі, қазіргі уақытта алты елде орналасқан және Америка Құрама Штаттары аумағында жылдам таралуда.

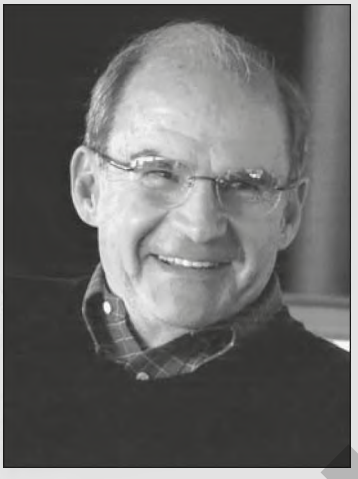
Макдональдтандыру процесінің моделі ретінде McDonald's бүкіл әлемдегі орталыққа айналды. McDonald's-тың Мәскеудегі ашылуы түпкілікті американдық белгі ретінде сипатталды. 1990 жылы Мәскеуде *Pizza Hut* ашылған кезде, клиенттер оны Американың шағын бөлігі ретінде қабылдады. Жылдам тамақтану мейрамханалар санының өсуін тұжырымдаған Бразилиядағы *Pizza Hut* мейрамханасының атқарушы директоры жергілікті халықтың американдық заттарға құмарлық танытатынын айтты.

The «Globalization of Nothing». «Мәнсіздіктің жаһандануы». Макдональдтандыру секілді, мәнсіздіктің жаһандануы (Ritzer, 2007) біртектіліктің ұлғаюын тұспалдайды, себебі көптеген елдерде мәнсіздіктің түрлі формалары көбейіп отыр. Ритцер жаһандану мәнсіз деп тұжырым жасамайды; расында, бұл процестің зор маңызы бар екені анық. Дұрысы, жаһандану мен мәнсіздік арасында элективті жақындық (elective affinity) (Веберден алынған термин) бар екені сөзсіз: бірі екіншісін тудырмайды, бірақ оларда бірге өзгеру үрдісі бар.

Бұл жерде *гробализация* (*grobalization)* (глокализация ұғымының серігі) немесе халықтар, корпорациялар, ұйымдардың империалистік амбициялары және олардың өздерін әртүрлі географиялық аймақтарға танытуға ұмтылысы басты идея болып табылады (see J.M. Ryan, 2007). Негізгі мақсаты – олардың күші мен ықпалын, ал кейбір жағдайларда бүкіл өлем бойынша табыстың *өсуін (grow)* (*gro*balization/*гро*бализация термині осыдан шығады) көздейді. Гробализация түрлі субпроцестерді қамтиды. Олардың үшеуі – капитализм, американдыру және макдональдтандыру – гробализациядағы басты қозғаушы күштер және олар бүкіл өлемде мәнсіздікті (nothingness) таратуда үлкен маңызға ие.

Мәнсіздік (nothing) деп Ритцер (көп жағдайда) бос формаларды, ерекше контенттен жұрдай формаларды түсінеді (керісінше, *бір нәрсе (something)* [көп жағдайда] толық формалар, ерекше контентке бай формалар ретінде анықталатын болады). Бүкіл өлем бойынша контентпен жүктелген формалардан (бір нәрсе) гөрі бос формаларды (мәнсіз) экспорттау оңайырақ. Біріншілері, ең болмаған-

ДЖОРДЖ РИТЦЕР
БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ



George Ritzer/ https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/03/Ritzer.jpg

Менің интеллектуалды өмірбаянымды «бір (қарғыс атқыр) заттан соң келесісі» деген клише арқылы жинақтауға болады. Бұл процесс теріс көрінсе де, менің жағдайымда ол мені қозғалысқа, кейде бір теориялық қызығушылықтан екіншісіне апаратын бақытты процесті сипаттайды. Пікірталастың қорытындысы – менің метатеорияға деген қызығушылығым (13-тарауды қараңыз), себебі осындай биографиялық шолу – метатеорияның формасы. Биографиялық және автобиографиялық жұмыс әлеуметтанушы-теорияшылардың және жалпы әлеуметтанушылардың жұмысын түсінуге көмектеседі. Ғылым тарихшысы Томас Ханкин мұны былай түсіндіреді:

> «Ғалымның толық интеграцияланған өмірбаяны оның жеке басын ғана емес, ғылыми жұмысы мен оның уақытының интеллектуалды және әлеуметтік контексін қамтиды, бұл... ғылым тарихын жазуға байланысты көп мәселелерді шешудің ең жақсы жолы... Ғылым жеке тұлғалар арқылы жасалады және ол сыртқы күштермен қаншалықты байланысты болса да, бұл күштер ғалымның өзі арқылы жұмыс істейді. Өмірбаян – бұл процесті ең тиімді жолмен көруге мүмкіндік беретін линза».
>
> (Hankin, 1979:14)

Ханкин ғалымдар туралы айтқанда, мені де қоса отырып, әлеуметтанушы-теорияшылардың өмірбаяндарына деген менің бағыт-бағдарым жайлы ақпарат береді.

Менің алғашқы теориялық қызығушылықтарымның бірі – Макс Вебердің еңбегі, әсіресе оның рационалдандыру теориясы болды. Бюрократия – осы процесте рационалдандыру парадигмасы бола алды ма деп ойлай бастадым. Менің экономикаға деген қызығушылығым, сол секілді менің айналамдағы әлеуметтік және экономикалық әлемдегі жағдайлар «рационалдандырудың қазіргі үздік үлгісі – жылдам тамақтану мейрамханасы, әсіресе индустрия көшбасшысы McDonald's» деген идеяға жетеледі. Бұл мені Вебердің теориясын жаңартуға және оны «қоғамның макдональдтануы» деп атауға мүмкіндік берді (Ritzer, 1993; 2015a).

Мен теориялық/метатеориялық тұрғыдан жылдам тамақтану мейрамханасы туралы ойланған кезімде, ол жұмыс орны (менің ұзақ уақыт бойғы қызығушылығым [Ritzer, 1969, 1972]) және тұтыну орны болғанын кейінірек түсіне бастадым. Мен жылдам тамақтану мейрамханасында жұмыс істей бастағанымда, Америкада тұтыну әлеуметтануы іс жүзінде белгісіз еді, бірақ оның әсіресе Еуропада кең ауқымды дамуы американдық әлеуметтануға енуіне бастау болды. Тұтыну тез арада қызығушылыққа ие болды және ол мені жылдам тамақтану мейрамханасы туралы марксистік терминдерді – басқа негізгі «тұтыну құралдары» терминдерін қолдана отырып ойлануға жетелейді.

Түңілген әлемді таңғалдыру: Тұтыну құралдарының революциясы еңбегі (*Enchantinga Disenchanted World: Revolutionizing the Means of Consumption)* (2010a; initially published in 1999) Вебердің жұмысына тағы қарыздар етті, алайда негізгі назар рационалдықтан гөрі, оның таңғажайыптық (enchantment) және түңілу (disenchantment) идеяларына аударылды.

ДЖОРДЖ РИТЦЕР

Рационалдандыру түңілуге (disenchantment) алып келуге ұмтылып жатқанда, құралдар немесе тұтыну жағдайлары өздерін таңғалдыру (enchanting) арқылы рационалдандыруға байланысты рационалдықтың иррационалдығына қарсы тұруға ұмтылады. Осының ең жақсы мысалы – ойын-сауық саябағы, әсіресе Дисней және оның өз саябақтарын «сиқырлы патшалықтар» деп атауға тырысуы.

Дисней әлемі, McDonald's сияқты, жаһандық құбылысқа айналып, бұл жолы жаһандану әлеуметтануы тұрғысынан жұмысымды қайта қарауға тура келді. Шын мәнінде, бұл бағытқа өзімнің «A Critique of the Global Credit Card Society» деп аталатын тұтынушы қоғамның маңызды аспектісі – несие карталары жайлы кітабымда әлдеқашан көшкен болатынмын (Ritzer,1995). Несие карталарға және жылдам тамақтану мейрамханалары мен ойын-сауық саябақтары секілді тұтыну құралдарына деген сыни көзқарасым оларды бос құрылымдар ретінде қарастыруға жетеледі, бұл – *The Globalization of Nothing* («Мәнсіздіктің жаһануы») (2004; 2007) негізінде жатқан тақырып. Әлемнің көп бөлігі «ерекше контенттен жұрдай» құрылымдармен, сондай-ақ осындай контентке бай жергілікті құрылымдарды маргинализациялау немесе ауыстыру процестерімен үдемелі түрде сипатталды.

Осы тақырыптар бойынша жұмыс істеуді жалғастырудамын. Бірақ мені «Өндіріп-тұтыну (prosumption)» тақырыбы (18-тарауды қараңыз) және оның тек тұтынуға ғана қатынасы емес (prosumption өндіріс пен тұтынуды біріктіреді), сонымен қатар оның «*McDonaldization of Society*» еңбегіндегі «сатып алушыны жұмысқа салу» тақырыбына қатынасы қызықтырады. Мен тұтынушылар жұмысқа салынып қана қоймай, жұмысшылар да өндіріп, бір уақытта тұтынады (мысалы, шикізатты, тұтынушылардан түскен кірістерді) деген көзқарасқа келдім. «Өндіріп-тұтыну» өндіріс пен тұтынудан асып түсетін процесс екенін түсіндім (Ritzer, 2010b). Шынында да, біз «просьюмер капитализм» (Ritzer, 2015c) дәуірінде өмір сүреміз, онда просьюмерлердің өндірісі мен тұтынуының синергетикалық эксплуатациясы, жалғыз өндіріс немесе тұтынудың эксплуатациясынан гөрі оңай әрі пайдалырақ болуы үшін оны капиталистер орнатты.

да, кейбір мәдениеттер мен қоғамдар тарапынан қабылданбауы мүмкін, өйткені контент жергілікті контентпен қақтығысады, олар жергілікті контенттен өзгеше болады. Керісінше, ерекше контенттен айтарлықтай деңгейде айырылған бос формалардың жергіліктілермен қақтығысу мүмкіндігі аз. Сонымен қатар бос формалар жаһандану тұрғысынан басқа артықшылықтарға ие. Мысалы, соншалықты минималис болғандықтан, оларды қайта-қайта көшіру оңай әрі құны жағынан да тиімді, өйткені олар өндіріс үшін көбінесе арзанға түседі.

Бұл терминдердегі мәнсіздіктің жақсы мысалы – сауда орталығы (мысалы, Mills Corporation – Potomac Mills, Sawgrass Mills және басқаларына тиесілі кез келген сауда орталықтары), бұл бүкіл әлем бойынша оңай көбейтіліп, көшірме жасалатын бос (көп жағдайда) құрылым. Бұл сауда орталықтары белгілі бір контенттің жиынтығымен (мысалы, жергілікті дүкендер, жергілікті азық-түліктер және т.б.) шексіз толтырылуы *мүмкін*, олар әр аймақта түрленіп отыруы *ықтимал*. Дегенмен барған сайын олар... мәнсіздіктің түрлі типтерінен тұратын жүйелік дүкендермен толықтырылады. Осы сауда орталықтары көптеген елдерде орналасқандықтан, бұл – мәнсіз гробализация мен жаһандық гомогенизацияның ұлғаюына мысал.

Мәнсіздіктің төрт субтипі бар, олардың бәрі ерекше контенттен тәуелсіз және жаһануда: 1) «nonplaces/беймән-орындар» немесе көп жағдайда контенттен бос жерлер (мысалы, жоғарыда қарастырылған сауда орталықтары/

моллдар); 2) «nonthings/беймән-заттар» – несие карталары сияқты құралдар, басқа миллиардтаған түрінен ерекшеленбейді, әлемнің кез келген жерінде оны қолданатын барлық адам үшін бірдей жұмыс істейді; 3) «nonpeople/беймән-қызметкерлер» немесе «nonplaces/беймән-орындарға» қатысты қызметкерлердің түрі, мысалы, әлемнің кез келген жерінде бола алатын және сценарийлерге негізделе отырып барлық клиентпен бірдей араласатын, телемаркетинг; 4) «nonservices/беймән-қызметтер» – банк мамандарына қарағанда, банкоматтармен қамтамасыз етілген қызметтер (ұсынылатын қызметтер бірдей; клиенттің қызметтерге қол жеткізуі үшін қажетті барлық жұмысты өзі істейді). Гомогенизация өсуінің тағы бір көрсеткіші – «nonplaces», «nonthings», «nonpeople» және «nonservices»-тің кеңінен таралуы.

Мәдени гибридтену

Үшінші парадигма жаһанданудың нәтижесінде мәдениеттердің бірігуіне, жаһандық және жергілікті интеграциядан жергілікті немесе әлемдік мәдениетке қатысы жоқ, жаңа бірегей гибридтік мәдениеттердің пайда болуына ерекше назар аударады. Осы тұрғыдан алғанда, макдональдтандыру мен мәнсіздіктің гробализациясы туындауы мүмкін, бірақ олар, негізінен, үстіртін өзгерістер. Гомогенизацияның орнына гетерогенезацияны жалғастыратын жаңа гибрид формалар шығу үшін жаһандық процестердің әртүрлі жергілікті мәдениеттермен интеграциясы анағұрлым маңызды рөл атқарады.

Гибридизация – бұл жаһануға өте позитивті, тіпті романтикалық көзқарас, ол әртүрлі аймақтарда гетерогенділікті жоғарылатпаса да, жалғастыратын терең креативті процесс ретінде қарастырылады.

Мәдени гибридизацияға, сондай-ақ жаһануға ден қойып жүрген қазіргі теорияшылар «трансұлттық процестердің табиғаты глокализациямен байланысты» деп тұжырымдайды. *Глокализация* әртүрлі географиялық аймақтарды бірегей кейіпке әкелетін жаһандық және жергілікті құбылыстардың өзара байланысы ретінде анықталуы мүмкін. Жоғарыда талқыланған гробализация мәнсіздіктің таралуымен байланыстырылса, глокализация әдетте бір нәрсемен байланыстырылады, сондықтан ештеңенің таралуына ішінара болса да (және жергіліктінің өзімен бірге) қарсы шығады. Роланд Робертсонға жүгіне отырып (2001; see also M. Smith, 2007), глокализацияға баса назар аударатын ғалымдар қабылдаған негізгі элементтер мынадай:

1. Әлем барған сайын әр алуан дамуда. Глокализация теориясы әлемнің аймақтары ішіндегі және бір-бірімен арадағы айырмашылықтарды ескереді.

2. Жеке адамдар/индивидтер мен жергілікті топтар глокализацияланған әлемге бейімделуге, инновациялауға және маневр жасауға зор ынта танытады. Глокализация теориясы жергілікті жеке адамдар мен топтарды маңызды және креативті агенттер ретінде қарастырады.

3. Әлеуметтік процестер салыстырмалы және нақты емес. Гробализация ұлтшылдықтан космополиттік жаулап алуға дейінгі аралықта әртүрлі реакциялар туғызады, олар гробализацияға ықпал етіп, оны трансформациялап, глокализацияны тудырады.

4. Тауарлар мен медиа (толық) мәжбүрленетін *дегеннен гөрі*, әлемнің барлық глокализацияланған аймақтарында жеке және топта қолданылатын материал ұсынатын құбылыс ретінде қарастырылады.

Глокализацияға баса назар аударатындар оны мәнсіздіктің гробализациясына қарсы күрес ретінде бағалайды және, шын мәнінде, ол жаңа бір нәрсенің кең ауқымды «глокальды» формаларын жасайды деп ойлайды. Керісінше, гробализацияға баса назар аударатындар оны мәнсіздіктің (nothingness) бүкіл әлемге таралуына тегеурінді ықпал етеді деп есептейді.

Кейбір тығыз байланысты терминдерді (және онымен байланысты мысалдар) талқылау глокализацияны, сондай-ақ мәдени гибридизацияның кең ауқымды мәселесін жақсырақ түсінуге (Garcia Canclini, 1995; Pieters, 2004) көмектеседі. Әрине, *гибридизация* – гробализациямен байланысты *біртұтастыққа* қарама-қайшы, жаһандық және жергілікті мәдениеттің бірегей қоспалары әсерінен әртүрліліктің артуына баса назар аударатын термин. Мәдени гибрид әлемнің әртүрлі мәдениеттерінен немесе әлемнің әртүрлі бөліктерінен екі немесе одан да көп элементтерді біріктіреді. Гибридизация (және гетерогенизацияның, глокализацияның) мысалдарының бірі – екі мароккалық әйелдің Тай боксында өнер көрсеткенін көру үшін Амстердамға келген угандалық туристер, Сауд Арабия азаматына тиесілі Лондон клубында Оңтүстік Америка тобы орындайтын Азия рэпін көріп жатқан аргентиналықтар және американдықтардың ойдан шығарылған заттар ретінде ирландиялық рогаликтер/тоқаш, қытайлық тако және кошерлі пицца сияқты тағамдарды жеуі. Мұндай гибридтердің тізімі артуда. Америка Құрама Штаттарында гамбургерлер, Францияда бәліштер немесе Жапонияда суши жеу сияқты біркелкі тәжірибелер болмақ.

Глокализациямен тығыз байланысты тағы да бір тұжырым – *креолизация (creolization)* (Hannerz, 1987). *Креоль (creole)* термині әдетте аралас нәсілдің адамдарына қатысты қолданылады, бірақ ол бұрын бір-біріне түсініксіз болған тілдер мен мәдениеттер тіркесін қамтитын тіл мен мәдениеттің креолизациясы идеясына кеңейтілді.

Жоғарыда көрсетілгендердің барлығы – глокализация, гибридизация, креолизация оқырманға «мәдени гибридизация» тақырыбында талқыланған мәселелер жайлы жақсы түсінік беруі керек.

Аппадураидың «Ландшафты» («Landscapes»). Арджун Аппадураи *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* («Кең ауқымды модернизм: Жаһандандудың мәдени өлшемдері») (1996) атты еңбегінде жаһандық ағымдар мен олардың арасындағы алшақтыққа баса назар аударады. Олар дүние жүзі бойынша бірегей мәдени құбылыстарды жасау үшін қызмет етеді, мәдени гибридтерді шығаруға бейім.

Аппадураи бес жаһандық ағымды талқылайды: этнокеңістік (ethnoscapes), медиакеңістік (mediascapes), технокеңістік (technoscapes), қаржылық кеңістік (financescapes) және идеялық кеңістік (ideoscapes). Scape (белгілі бір көрініс түрін білдіреді) суффиксін пайдалану – Аппадураиға осы процестердің сұйық, реттелмейтін және өзгермелі пішіндері бар екенін, сондықтан гомогенизациядан гөрі гетерогенизация идеясымен сәйкес келетіні туралы идеяны жеткізуге мүмкіндік береді. Бұл кеңістіктердің (scapes) сан түрі бар, олар

бір-бірінен тәуелсіз жұмыс істейді және бір-бірімен қақтығысқа түсу ықтималдығы тұрғысынан мәдени әртүрлілік пен гетерогенділікке ерекше көңіл бөлетін перспективалармен жақсы үйлеседі. Бұл кеңістіктер (scapes) түрлі агенттер арқылы (жеке адамдардан бастап топтарға, субұлттық топтарға, трансұлттық корпорацияларға және тіпті ұлттық мемлекеттерге дейін) әртүрлі түсіндіріледі. Сонымен қатар бұл кеңістіктер, ақыр аяғында, жеке адамдар және топтардың субъективті түсіндіруіне сүйеніп бағытталады. Басқаша айтқанда, мұны қиялдағы әлемдер деп санауға болады, ал оны жасайтындар өмірдегі адамдар – басқаратындар немесе өмір сүретін адамдар болуы мүмкін.

Билік, әлбетте, бақылайтын адамдарға және олардың қиялдарына тиесілі болуына қарамастан, бұл перспектива қиялдағы әлемдерде жай өмір сүретіндерге осы әлемдерді қайта анықтауға және түпкілікті бұзуға мүмкіндік береді.

Аппадураи айқындаған негізгі бес кеңістіктің сипаты төмендегідей:

1. Этнокеңістік (ethnoscapes) біз өмір сүретін және барған сайын өзгеріп жатқан әлемдегі маңызды рөлге ие мобильді топтар мен индивидтерді (туристер, босқындар, жалданбалы жұмысшылар) қамтиды. Бұл нақты көшу, сондай-ақ қоныс аудару туралы қиялдармен байланысты. Үнемі өзгеріп отыратын әлемде адамдардың бұл қиялы ұзаққа бармайды, сондықтан оны жүзеге асырудың амалын қарастырған жөн.

2. Технокеңістік (technoscapes) – жоғары немесе төменгі механикалық және ақпараттық технологиялардың икемді ғаламдық конфигурациялары және бұрын-соңды таратуға икемсіз болған (немесе кем дегенде, солай деп саналған) материалдың кең ауқымы (файлдарды жүктеу, электрондық пошта) қазіргі уақытта бүкіл әлем бойынша және шекаралар арқылы еркін әрі тез таралатын ақпараттық технологияларды ұсыну кеңістігі.

3. Қаржылық кеңістік (financescapes) тауарлық спекуляциялар, валюталық нарықтар, ұлттық қор биржалары және сол сияқты қаражаттардың елдер мен бүкіл әлем бойынша үлкен жылдамдықпен жүретін процестерін қамтиды.

4. Медиакеңістік (mediascapes) ақпаратты жасау және жеткізуге арналған электрондық мүмкіндікпен қоса, осы медиа жасайтын және тарататын әлем бейнелерін қамтиды. Бұған Интернетке блог жазатын адамдар, ғаламдық кинематографистер және кино дистрибьюторлары, телевизиялық станциялар (CNN және Al-Jazeera – көрнекті мысалдар), сондай-ақ газеттер мен журналдар қатысады.

5. Идеялық кеңістік (ideoscapes) – медиакеңістік сияқты бейнелер жиыны. Алайда олар көп жағдайда мемлекеттер шығарған және олардың идеологиясына сәйкес келетін саяси бейнелермен шектеледі немесе биліктегілердің орнын алуды, кем дегенде осы биліктің бір бөлігін алуды көздеген қозғалыстар бейнесі, яғни контридеологиялары меншіктеледі.

Аппадураидың ландшафттары туралы үш нәрсені ерекше атап айтуға болады. Біріншіден, олар кез келген ұлттық мемлекеттен ішінара немесе толық

тәуелсіз жаһандық процестер ретінде қарастырыла алады. Екіншіден, жаһандық ағындар ландшафттар арқылы ғана емес, олардың арасындағы *алшақтықтардың (disjunctures)* ішімен де барады. Осылайша, мұндай *алшақтықтың* бір мысалы – жапондықтар идеяларға (идеялық кеңістік, медиакеңістікке) ашық, бірақ иммиграцияға (кем дегенде этнокеңістіктің біреуі) жабық. Тұтастай алғанда, кейбір ландшафттардың еркін қозғалысы басқалардың кедергісінен тежелуі мүмкін. Осы саладағы зерттеулер мұндай алшақтықтарға және олардың жаһанануға жасайтын ықпалына назар аударуы керек. Үшіншіден, аймақтарға бес ландшафт пен олардың алшақтықтарының тигізетін әсері әртүрлі. Бұл мәдениеттердің өз арасында маңызды айырмашылықтарды тудырады. Ландшафттарға ерекше назар аудару жаһандану зерттеулерін бірегей бағыттардың жиынтығына жұмылдырады. Алайда ландшафттарға айрықша көңіл бөлу – жаһанданудың гомогенизацияға қарағанда – гетерогенизациямен, гробализациядан гөрі глокализациямен байланысы әлдеқайда тиянақты деген идеямен сәйкес келеді.

Экономикалық теория

Жаһанданудың экономикалық аспектілері туралы көптеген теориялар бар. Әлеуметтануда ең маңызды перспективалар марксистік теориямен байланысты. Олар табиғаты жөнінен неомарксистік идеямен үндес. Осы бөлімде екі ірі мысал талқыланады.

Трансұлттық капитализм

Лесли Склер (2002) жаһанануды екі жүйеге бөледі. Бірінші – жаһанданудың қазіргі үстем болып тұрған капиталистік жүйесі. Ал екіншісі – социалистік жүйе. Ол әлі жоқ, бірақ қазіргі антиглобализациялық, әсіресе бүкіл әлемде адам құқықтарын қорғауға бағытталған қозғалыстар арқылы белгі береді. Жаһанданудың қазіргі жүйесіндегі проблемалар, әсіресе таптық поляризация және капиталистік жаһанданудың экологиялық тұрақсыздығы артуы антиглобализациялық қозғалыстарға және социалистік форманың орнауына мүмкіндік берді.

Ұлттық мемлекет маңызды болып қала берсе де, Склер шекараларды, соның ішінде мемлекеттер жасаған шекаралардан өте алатын трансұлттық практикаларға назар аударады, олар аумақтық шекаралардың капиталистік жаһанданудағы маңыздылығының төмендеуін білдіреді. Марксист ретінде, Склер экономикалық трансұлттық практикаға басымдық береді және осы тұрғыда *трансұлттық корпорациялар* – оның талдауының негізгі аспектілерінің бірі. Трансұлттық корпорацияларға баса назар аударудың негізінде капитализм халықаралық жүйе болудан алшақтады (өйткені ұлт [мемлекет] мәні төмендейді) және ол кез келген белгілі бір географиялық аймақтан немесе мемлекеттен ажыратылған жаһандану жүйесі болуға ұмтылады деген идея жатыр.

Екінші үлкен маңызы бар трансұлттық практика – саяси. Мұнда *трансұлттық капиталистік тап* басым. Дегенмен дәстүрлі марксизмге тән термин мағынасында бұл тап капиталистерден тұрмайды, яғни трансұлттық капиталистік тап өндіріс құралдарына ие болуы міндетті емес. Склер трансұлттық капиталистік таптың төрт «фракциясын» ажыратып бөледі: 1) трансұлттық корпора-

циялардың және олардың жергілікті филиалдарының басшыларынан құралған *корпоративтік фракция*; 2) жаһанданушы мемлекет пен мемлекетаралық бюрократтар, саясаткерлерден тұратын *мемлекеттік фракция*; 3) жаһанданушы мамандардан тұратын *техникалық фракция*; 4) саудагерлер мен медиа басшыларын қамтитын *тұтынушы фракциясы*. Бұл, әрине, Маркстің капиталисті тұжырымдауынан гөрі өзгешеленетін топ.

Трансұлттық капиталистік тап термині дәстүрлі мағынадағы капиталист болмауы мүмкін, бірақ ол түрлі жағынан трансұлттық болып табылады. Біріншіден, оның «мүшелері» жаһандық (сонымен бірге жергілікті) мүдделермен бөлісуге бейім. Екіншіден, олар елдер арасында әртүрлі бақылауды іске асыруға тырысады. Яғни олар жұмыс орнында экономикалық бақылауды, ішкі және халықаралық саясатта саяси бақылауды, сондай-ақ халықаралық шекаралардағы күнделікті өмірде мәдени-идеологиялық бақылауды жүзеге асырады. Үшіншіден, олар мәселелердің кең ауқымы тұрғысынан жергілікті емес, жаһандық көзқарасқа қосылуды жөн көреді. Төртіншіден, әртүрлі елдерден келеді, бірақ барған сайын өздерін туған жерінің ғана емес, бүкіл әлемнің азаматтары ретінде сезінеді. Ақырында, қай жерде болмасын, олар әсіресе тұтынатын тауарлар мен қызметтерге қатысты бірдей өмір салтымен бөліседі.

Үшінші трансұлттық практика – мәдениет-идеология. Бұл жерде Склер капиталистік жаһанданудағы *консюмеризмнің мәдениет идеологиясына зор* мән береді. Басты көңіл мәдениет пен идеологияға бөлінсе де, консюмеризмге деген назар жалпы экономикалық бағыттарды, әсіресе марксистік теориядағы өндіріске (және трансұлттық корпорацияларға) қатысты дәстүрлі алаңдаушылыққа, тұтынушылыққа қызығушылықпен қоса, тұтастай экономиканы қамтиды. Бұл салада бүкіл әлемдегі адамдарға идеологиялық бақылау жасау мүмкіндігі, ең алдымен, жарнаманың, бұқаралық ақпарат құралдарының және тұтыну тауарларының таңғаларлық ауқымда таратылуы мен жетілдірілуі арқылы күрт өсті. Сөйтіп, олар трансұлттық корпорацияларға, сондай-ақ жарнамалық, медиа корпорацияларға пайда әкелетін жаһандық тұтынуға бағытталған көңіл күйді қалыптастыруға қызмет етеді.

Ақырында, Склер трансұлттық практикалар мен осындай практиканы насихаттайтын институттар арасындағы қарым-қатынасқа қызығушылық танытады және ол: «Трансұлттық корпорациялар трансұлттық капиталистік тапты тұтынушы мәдениеті мен идеологиясын қалыптастыру және нығайту үшін пайдаланады, – деп мәлімдейді. – Ол өндірістің капиталистік жүйесінің қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін қажет». Шынында да, бүгін нақ осы қатынастар жаһандық капитализмді айқындап, әлемдегі болып жатқан өзгерістердің ең маңыздысы болып отыр.

Марксист ретінде, Склер тек капиталистік жаһанданууды сыни талдауға ғана емес, оның теріс пайдаланылуына қатысты балама ойлап табуға қызығушылық танытады. Ол трансұлттық корпорациялар өздерін қанап отыр деп санайтын кейбір елдердің протекционизмінен аз болса да, үміт ұшқынын көргендей болады. Сондай-ақ қоршаған ортаны қорғауға белсене ат салысатын жасыл қозғалыс секілді, жаңа әлеуметтік қозғалыстар мен соңғы жылдары пайда болған түрлі антиглобализациялық топтар үміттендіреді. Ол әсіресе адам құқықтары шеңберіндегі түрлі қозғалыстарға ерекше мән береді, оларда капиталистік жаһандану баламасының, яғни социалистік жаһанданудың белгілері табылуы мүмкін деп санайды. Осы және басқа да қозғалыстар XXI ғасырда кең қанат жаяды деп

болжайды, себебі олар трансұлттық корпорациялардың жаһандандыру әдістеріне көбірек қарсылық білдіреді. Шын мәнінде, ол «марксистік диалектика тұрғысынан капиталистік жаһанданудың табысы төмендеп, жойылу алдында тұр» деп есептейді, өйткені капитализмнің кеңеюі қарсыластарын дайын ресурстармен (трансұлттық капитализмнің экономикалық табыстарынан алынған), ұйымдастыру формаларымен (жаһандық капитализмдегі табысты ұйымдардан көшірмеленген) және, әлбетте, мақсаттың айқындығымен қамтамасыз етеді. Трансұлттық корпорациялар табысты дамыған сайын олардың ерсі әрекеттері бұрынғыдан да айқын бола түседі, сөйтін, оларды жаһандық жүйенің орталық ойыншылары ретінде ығыстыру қажеттілігі күшейеді.

Империя

Жаһанданудың марксистік көзқарастарын кеңінен талқылаған ең маңызды шығармалардың бірі – Майкл Хардт пен Антонио Негридің *Empire* («Империя») (2000; Passavant, 2012a) және *Multitude* («Көпшілік») аталатын еңбектері (2004; Passavant, 2012b). Хардт пен Негридің постмодерндік әлеуметтік теория туралы ескертпелері болса да, олар жаһандық экономиканың постмодернизациясын талдайды. Қазіргі заманды *империализммен* байланыстырады. Анықтамасы – әлемдегі бірқатар аймақты, әсіресе экономикалық тұрғыдан бақылайтын және эксплуатациялайтын бір немесе бірнеше ел бар. Постмодерндік қадамда Хардт пен Негри бұл империализмді «орталықсыздандырады» (decenter), сөйтіп, империяны осындай үстемдікті сақтайтын, бірақ оның ортасында бірде-бір ұлт (немесе басқа бірлік) болмайтын постмодерндік шындық деп анықтайды. Басқаша айтатын болсақ, *модерндік* еркіндік бір *орынға* байланысты болады, бірақ оның империя ретіндегі *постмодерндік* формасында еркіндік орынға байланысты болмай, беймән-орындарда (nonplaces) орнайды. Империяның орталығы жоқ; ол аумақсыздандырылған; тек бұқаралық ақпарат құралдары арқылы хабарланған идеялар саласында ғана бар. Нәтижесінде империяның көрінісі барлық жерде бар, ол – кезбе.

Империя әлі де толық өмір сүріп жатқан жоқ. Қазіргі сәтте ол қалыптасу үстінде, бірақ біз оның параметрлерін түсіне аламыз. Империя әлемді бірыңғай басқару логикасымен басқарады, бірақ империяда бірыңғай күш жоқ. Империяда – биліктің бірыңғай қайнар көзінің орнына – билік қоғамға және бүкіл әлемге таратылады. Тіпті Америка Құрама Штаттары бүгінгі әлемдегі өзінің гегемониясына қарамастан, осы терминдердің мағынасындағы империя болып саналмайды, сондай-ақ Хардт пен Негридің түсінігіндегі империяға сай келмейді. Алайда Құрама Штаттардың егемендігі империяның маңызды ізашары және ол өзінің әлемдегі артықшылық позициясын сақтап қалуда. Дегенмен ол империя тарапынан ығыстырылады.

Империяға географиялық немесе аймақтық шекаралар жетіспейді (немесе жетіспейтін болады). Сондай-ақ уақыт шекарасы жоқ деп қарастырылуы мүмкін, себебі ол (сәтсіз болса да) тарихты тоқтата тұруға және мәңгілік өмір сүруге ұмтылады. Империяның әлеуметтік әлемге тереңдеп енуге ұмтылуындағы төменгі шекарасы жоқ деп қарастыруға болады. Ол әлеуметтік әлемнің негізін (ой, әрекет, өзара әрекеттесу, топтар) бақылап қана қоймай, адамның табиғатын, яғни адамдардың миы мен денесін бақылау үшін биоэнергетиканы пайдалануға

тырысады. Империя империализмге қарағанда әлдеқайда өршіл, себебі ол бүкіл өмірді және оның ең негізгі деңгейлерін бақылап отыруға тырысады.

Жаңа құқықтық билікті (немесе соған ұмтылуы) империяның жаһандық билігінің кілті деуге болады. Ол тәртіп, норма, этикалық ақиқат жарғылары, «дұрыс» делінетін жалпы түсінікке негізделген. Бұл заңдық формация – империяның билік көзі. Осылайша «дұрыс» деп аталатын нәрсе үшін «гуманитарлық» деп саналатын мәселелерді шешу, келісімдерге кепілдік беру және тіпті бейбітшілікті қаламайтындарға күштеп таңу мақсатында әлемнің кез келген жеріндегі мәселеге араласа алады. Нақтырақ айтқанда, ол осы заңдық формация үшін «әділ соғыстарға» қатыса алады; біріншісі соңғысын заңдастырады. Мұндай соғыстар дұрыс іс-әрекет болып табылады. Демек, осы заңдық формация әлемдегі этикалық тәртіпке қауіп төндіреді деген кез келген нәрсе жау болады. Осылайша әділ соғысқа қатысу құқығы шексіз, ол – бүкіл өркениет кеңістігін қамтиды деген сөз. Әділ соғысқа қатысу құқығы уақыт жағынан да шексіз; ол – тұрақты, мәңгі. Әділ соғыста этикалық тұрғыдан бекітілген әскери іс-қимылдардың бәрі заңды және оның мақсаты – қажетті тәртін пен бейбітшілік орнату. Осылайша империя өз күшіне емес, дұрыс деп саналатын нәрсе үшін күш көрсету қабілетіне негізделеді (бұл ұғымның мысалдарын АҚШ-тың Иракқа екі рет, сондай-ақ Ауғанстанға басып кіруінен көруге болады).

Империя үштік императивке негізделген. Біріншіден, ол қолынан келгеннің бәрін жұмылдыруға тырысады. Кеңпейілді болып көрінеді және либералдық пиғыл танытады. Дегенмен қосылу барысында айырмашылықтар, қарсылықтар және қақтығыстар жойылып, тұтас әлем құралады. Екіншіден, империя айырмашылықтарды ажыратып, бекітеді. Ерекшеленгендер мәдениет тұрғысынан дәрінтелсе де, заңдық тұрғыдан шеттетіледі. Үшіншіден, айырмашылықтарға байланысты империя оларды иерархияландыруға, осы иерархия мен ондағы айырмашылықтарды басқаруға ұмтылады. Иерархияландырумен басқару – империяның нақты күші.

Демек, империя тұжырымдамасы – жаһандану және бүкіл әлемдегі билікті айқындау туралы постмодерндік марксистік перспектива. Дегенмен билік басындағы капиталистерге немесе капиталистік ұлттарға қарағанда, бұл бақылау жағдайындағы әлдеқайда бұлыңғыр империя болып табылады. Егер империяда капиталистер болмаса, пролетариат туралы не деуге болады? Хардт пен Негридің пайымынша, пролетариаттың заманы аяқталды. Егер пролетариат империяға қарсы әрекет етпесе, оппозиция қайдан шығады? Марксистік тұрғыдан алғанда, Хардт пен Негри оппозициялық күшті ойлап табуы керек, олар бұл тарапта көңілжықпастық үшін оппозициялық топты «көпшілік» (multitude) деп атайды. Бұл терминдердің таңдауы қызық. Бір жағынан, «пролетариаттан» жалпы және абстрактілі, сондай-ақ бізді тек экономикаға шектеулі назар аударудан алыс ұстайды. Екіншіден, империяның ықтимал қарсыластарының көп екенін анық түсіндіреді; шынында да, империяны басқаратындар көпшілікке қарағанда азшылықты құрайды.

Хардт пен Негридің *көпшілігі* – империяны әртүрлі жолмен, оның ішінде еңбегімен (бұл империядағы нағыз өндіруші күш) қолдайтын бүкіл әлемдегі адамдар жинағы. Басқа әдістермен қатар, осы адамдар жиынтығы тұтынудың мәдениет идеологиясына сену арқылы және, ең бастысы, оның әртүрлі ұсыныстарын тұтыну арқылы империяны қолдайды. Капитализмнің пролетариатқа

қарым-қатынасы секілді, империя – өнім өндіруші көпшіліктің мойнындағы паразит. Маркстің пролетариаты сияқты (бұл теорияда жоғалуға жақын), көпшілік – империядағы шығармашылық күш. Сондай-ақ пролетариат сияқты, көпшілік контр-империяны автономды жасау арқылы империяны ығыстыра алады. Контр-империя, империя сияқты, ғаламдық ағымдар мен алмасулардан туындаған жаһандық құбылыс болып саналады (немесе саналатын болады). Жаһандану аумақсыздандыруға алып келеді (көпшілік өзінше аумақсыздандырудағы күш болады) және аумақсыздандыру көпшіліктің жаһандық азат етілуінің алғышарты болып табылады. Маркс болжағандай, аумақсыздандыру арқылы әлеуметтік революция, мүмкін, алғаш рет жаһандық деңгейде, іске асуы ықтимал.

Хардт пен Негри – жаһанданууды сынаушылар, модерндік капиталистік империализм немесе постмодерндік империя болсын, олар сонымен қатар жаһанданудағы утопиялық әлеуетті де көреді. Осылайша, жаһанданудың өзі үлкен мәселе болып саналмайды, мәселе – оның империализм мен империя тұсында қабылдаған немесе қабылдайтын формасында. Утопиялық әлеует әрдайым болған, бірақ өткен кезеңде идеологиялық бақылау немесе әскери күш арқылы тұншықтырылған. Империя қазір бақылаушы құзыретін иеленуде немесе көп ұзамай иеленеді, бірақ оның басып-жаншуға деген әлеуетті ынтасы көпшіліктің оны көрсетуге талпынған тегуріндігі күшімен тепе-тең түседі. Сайып келгенде, жаһанданууда жалпылама еркіндік пен теңдік әлеуеті бар. Сонымен қатар жаһандану бізді адамзат тарихының кең ауқымын қамтитын партикуляризация және изоляционизмге кері қайтуға жол бермейді. Бұл процестер, әрине, көпшілік ұмтылатын жаһандық өзгерістерге кедергі келтірер еді. Жағымдырақ жағы: жаһандану дамыған сайын, ол бізді контр-империя құру бағытына көбірек итермелейді. Бұл жаһандық деңгейге деген бетбұрыс Хардт пен Негриді жергілікті деңгейге және сол жерде кездесетін мәселелер мен әлеуетке назар аударатын басқа постмодернистер мен постмарксистерден ерекшелендіреді. Керісінше, олардың пікірінше, жергілікті деңгейге назар аудару біздің негізгі мәселелеріміз бен азаттығымыздың бастау көзі жаһандық деңгейде, империяда екенін жасыруға қызмет етеді.

Хардт пен Негри контр-империяны болжаса да, олар коммунизм жағдайына қатысты, Маркс сияқты, мақсатқа қалай жетуге болады немесе империяның көрінісі қандай болуы мүмкін екені туралы ешқандай жоспар ұсынбайды. Маркстің коммунизмі сияқты, контр-империя нақты, әсіресе көпшіліктің іс-тәжірибесінен пайда болады. Контр-империя жаһандық, яғни барлық жерде болуы тиіс және империяға қарсы болуы қажет. Империя барған сайын көпшілікті басқару мүмкіндігінен айрылып бара жатыр, демек, енді контр-империяның ауылы алыс емес деген сөз. Осылайша империя өзінің күш-жігерін (мысалы, полиция күші арқылы) екі есеге көбейтуі керек, бұл көпшілікті жұмылдыруға және контр-империяны күшейтуге қызмет етеді. Постмодернист ретінде, Хардт пен Негри марксизм теориясындағыдай, агент тиніне назар аударудан бас тартады, атап айтқанда, капитализмнің эксплуатациясын кеңінен мойындайтын пролетарлық революциялық агентке мән бермейді. Оның орнына, олар көпшіліктің тұрғылықты мекенін ауыстыру, көші-қон және көшпенділік сияқты агенттік емес, ұжымдық әрекеттеріне ден қояды. Өздерінің постмодерндік бағытына сәйкес, Хардт пен Негри, қазіргі кездегі гендерлік, сексуалдық және эстетикалық мутациялар (мысалы, тату және денені пирсингтеу сияқты) шеңберінде пайда болып

жатқан жаңа денелік формаларды қамтитын «жабайылыққа» (barbarism) назар аударуға үндейді. Мұндай денелер сыртқы бақылауға аз бағынады және жаңа өмір – контр-империяның негізін қалайды. Осылайша революциялық күш – саналы агент емес, жаңа денелік, тәндік формалар.

Хардт пен Негри өндіріске деген марксистік көзқарастан айнымаса да, өндіріс пен жұмыс процесінің жаңа әлемін мойындайды. Бұл тарапта материалды емес, интеллектуалды және коммуникативті еңбек түрлері барған сайын белең алып бара жатқаны анық. Осындай жұмысқа қатысатын индивидтерді бақылаудың маңызы артып келеді. Индивидтер жаһандық коммуникация мен идеология арқылы (әсіресе бұқаралық ақпарат құралдары арқылы) бақыланса, көпшіліктің революциялық әлеуеті де нақ сол коммуникация мен идеология арқылы бір бағытқа жұмылдырылады. Коммуникацияға қатысты басты нәрсе – оның бүкіл әлем бойынша оңай және жылдам таралуы. Бұл империяға басқаруды, жаһандық өндірісті ұйымдастыруды және осы коммуникациядағы империяның өзін және оның іс-әрекеттерін растауды жеңілдетеді. Ақыр соңында көпшілік осы механизмнің көмегімен контр-империя құра алады.

Саяси теория

Кейбір теориялар әлеуметтануға қарағанда, саясаттануда тереңірек талқыланған жаһандану мәселелерімен айналысады. *Халықаралық қатынастар* (ХҚ) ұлттық мемлекеттердің өз ішіндегі және бір-бірінің арасындағы қарым-қатынастарға ерекше көңіл бөледі (I. Clark, 2007; D. Elliott, 2012), олар әлемнің белгілі бір акторлары ретінде қарастырылады, белгіленген аймақтарды иемденеді және өз шекарасында егеменді болып саналады. Сондай-ақ нақты анықталған мемлекетаралық жүйеге деген ерекше көңіл аудару бар.

ХҚ аясында *саяси реализм* ұғымы халықаралық саясат билікке, ұйымдасқан зорлық-зомбылыққа және, сайып келгенде, соғысқа негізделеді деген алғышарттан басталады (Keohane and Nye, 2000). Ол ұлттық мемлекеттер жаһандық аренадағы басым акторлар болып саналатынын тұжырымдайды; олар жаһандық аренада келісілген бірлік ретінде әрекет етеді; бұл күш тек қолданбалы ғана емес, сонымен бірге ұлттық мемлекеттердің жаһандық аренада билікке қол жеткіздіретін тиімді әдісі болып табылады және әскери мәселелер әлемдік саясатта жоғары дәрежелі маңызға ие екенін тұжырымдайды.

Өзара кешенді тәуелділік ұлттық мемлекеттерді бірнеше жолдар арқылы ресми және бейресми түрде, сондай-ақ қалыпты жолдар арқылы және кейінгі деп аталатын жолдар арқылы бір-бірімен қатысады деп қарастырады. Ол саяси реализмнен осы бейресми жолдарға берілетін маңыздылығымен ерекшеленеді, онда, мысалы, көпұлтты корпорациялар (КҰК) сияқты мемлекеттен айрықшаланатын субъектілер қоғамдарды бір-бірімен байланыстырады. Мемлекетаралық қарым-қатынастардың нақты иерархиясы жоқ және әскери мүдделер әрдайым басым болмайды. Осы мәселелер бойынша ұлттық мемлекеттердің ішінде және өз араларында коалициялар пайда болады. Қақтығыс туындауы да, туындамауы да мүмкін, егер туындаса – қарқындылық дәрежесіне қарай айтарлықтай өзгереді. Өзара кешенді тәуелділік белгілі бір аймақ немесе альянс аясындағы бір ұлттық мемлекеттің басқа ел(дер)ге қарсы әскери күштерін пайдаланудың төмендеуіне, тіпті жоғалуына әкеледі, дегенмен әскери әрекеттер осы аймақтан

тыс жерде немесе блоктан тыс жалғаса беруі мүмкін. Халықаралық ұйымдар әлемнің реалистік көзқарасында тек екінші дәрежелі рөл атқарады, бірақ олар өзара кешенді тәуелділік түрғысынан кеңейтілген. Мұндай ұйымдар түрлі ел өкілдерін біріктіреді, бағдарламаны белгілейді, коалицияларды қалыптастыру үшін катализаторлар ретінде қызмет атқарады, саяси бастамалар туындайтын ареналар ретінде қызмет етеді және әлсіз мемлекеттердің халықаралық аренада үлкенірек рөл атқаруына көмектеседі. Осылайша, кешенді өзара тәуелділік бағыты ұлттық мемлекеттер арасындағы қарым-қатынастарға назар аударуды жалғастырады, бірақ қарым-қатынастардың табиғатына қатысты кеңірек және жан-жақты көзқарас ұстанады.

ХҚ-тың кейбір көріністеріне қарсы келетін әртүрлі позициялар іргелі мәселелерді алға тартады. Олардың арасында ХСЭ-мен (халықаралық саяси экономика) байланысты басқа да ғалымдардың кең ауқымды көзқарасы бар (e.g., Cerny, 1995, 2003, 2010). Сонымен қатар, олар билікке көбірек көңіл бөледі, саяси және экономикалық күшке ие басқа субъектілерді, әсіресе корпорацияны елемейтін ХҚ-тың мемлекет-центризмін сынға алады.

Жаһандану мен саясатқа қатысты әдебиеттегі назар аударылған басты тақырып – жаһандану дәуіріндегі ұлттық мемлекеттің тағдыры (Hershkovitz, 2012). Көпшілігі ұлттық мемлекетке әртүрлі жаһандық процестер, әсіресе әлемдік экономикалық ағымдар қауін төндіреді деп санайды (Ohmae, 1996; Strange, 1996). Кейбіреулер «қазіргі уақытта зор ауқыммен шектеусіз өсіп жатқан, ұлттық мемлекеттер бақылай алмайтын жаһандық экономикамен салыстырғанда, мемлекет әлемде екінші дәрежелі ойыншы болып қалды» деген пікір білдіреді. Бір кездері ұлттық мемлекеттер нарықты бақылаған болса, енді керісінше, олар көбінесе нарыққа бағынатын болды.

Көптеген басқа факторлар, соның ішінде ақпараттық, заңсыз көшіп келушілер, жаңа қоғамдық қозғалыстар, террористер, қылмыскерлер, есірткі, ақша (соның ішінде ақшаның және басқа да қаржы құралдарының ізін жасыру), секстрафик және т.б. ағымдар қосыла келе ұлттық мемлекеттің дербестігіне қауін төндіреді. Осы ағымдардың көпшілігі барлық түрдегі технологияларды дамыту және үнемі жетілдіру арқылы туындады. Ұлттық мемлекет оның бақылауынан тыс жұмыс істейтін ғаламдық және трансұлттық ұйымдардың (мысалы, ЕО) күшеюі нәтижесінде әлсіреді. Басқа фактор – жоғары деңгейде қолға алынбаған жаһандық мәселелерді (ЖИТС, (ТБ) туберкулез өз бетімен әрекет жасайтын ұлттық мемлекеттер түбегейлі шеше алмайды. Нақты тарихи фактор – кейбір ұлттық мемлекеттерді біріктірудің немесе бірге ұстап тұрудың көрінісі болған «қырғиқабақ соғыстың» аяқталуы. Мұның бір мысалы – Югославия және оның қырғиқабақ соғыстың аяқталуымен ыдырауы, бірақ ең бастысы – әрине, КСРО-ның бірқатар тәуелсіз ұлттық мемлекеттерге (Ресей, Украина, Грузия және т.б.) ыдырауы. Сонымен қатар «сәтті құрылмаған мемлекеттер» бар (мысалы, Сомали), олардың жұмыс істейтін ұлттық үкіметі жоқ, сондай-ақ құлдырау процесіндегі мемлекеттер (Boas and Jennings, 2007). Анығын айтқанда, сәтсіз мемлекеттер мен ыдырап жатқан мемлекеттердің өз шекараларын лайықты түрде сақтауға жағдайлары жоқ.

Бұдан шығатын дәйек – ұлттық мемлекет шекарасы функциясын өз деңгейінде атқара алмауда деген сөз. Көптеген дәлелдер осыны растайды, өйткені бірде-бір ұлттық мемлекет өз шекарасын *ешқашан* толық басқара алмағаны – талассыз ақиқат (Bauman, 1992). Бұл күнде ұлттық шекаралардың осындай әлсіз

тұстары арқылы өтетіп түрлі ағымдардың күрт ұлғаюы жаңалық болып отыр. Кейбір сыншылар бұл тұжырымдармен келіспейді, ұлттық мемлекеттің құлдырауы жайындағы сыбыстар тым асыра айтылған деп санайды (M. Wolf, 2005), шекара жаһандану кезеңінде *негізгі* ойыншы болып қала береді (Gilpin, 2001), жаһандану кезіпде қалай болғанда да кейбір мүмкіндігін сақтайды (Conley and Weiner, 2002) және әртүрлі ұлттық мемлекеттердің тиімділігі әртүрлі (Mann, 2007) деп мәлімдейді.

Кейбір ғалымдар бүгінгі әлемде мемлекеттің рөлі тұрақты ғана емес, қайта бұрынғыдан да артуда деп санайды (Beland, 2008). Оған себеп – ұжымдық сенімсіздіктің төрт негізгі көзі: лаңкестік, аутсорсингке және ықшамдалуға әкелетін экономикалық жаһандану, иммиграция салдарынан ұлттық бірегейлікке төнетін қауіп, ЖҚТБ сияқты жаһандық аурулардың таралуы.

Сонымен қатар мемлекет өз мүддесі үшін қауіпті жағдайды әдейі өршітіп қолдан жасай алады, осылайша өз азаматтарына одан сайын қауіп төндіреді. 2003 жылғы Иракпен соғысқа дейін АҚШ пен Ұлыбритания үкіметтері Саддам Хусейннің екі елге тікелей қауіп төндіретін жаппай қырып-жоятын қару-жарақтары (ЖҚҚ) бар екенін мәлімдеген. Құрама Штаттар тіпті Иракты Америка қалаларына құрамында химиялық немесе биологиялық қарулар бар бөшкелерді лақтыру үшін теңіз кемелерін пайдаланып, миллиондаған адамды өлтіре алады деп мәлімдеді. Осындай қисынсыз айыптаулардан туындаған ұжымдық қауіпсіздік Иракқа басып кіріп, Саддам Хусейнді құлатуға көмектесу үшін қоғамдық пікірге ықпал етті.

Ұлттық мемлекетке қолдау көрсетудегі бұл дәлелдің екінші жағы – әртүрлі жаһандық процестер, көпшілік ойлағандай мықты емес. Мысалы, жаһандық бизнес көптеген елдердің *ішіндегі*, соның ішінде АҚШ-тағы бизнеспен салыстырғанда бәсеңдейді. Басқа жағынан, ұлттық мемлекеттердің шекаралық әлсіздігі туралы сұрақ туындайды. Мысалы, Құрама Штаттар мен басқа елдерге қоныс аудару көрсеткіші XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басындағыдан анағұрлым төмендегенін көрсетеді (Gilpin, 2001).

Осыған байланысты жаһандануды ұлттық мемлекеттерге төнген қауіп немесе шектеу ретінде қарастыру қателік болар еді, өйткені ұлттық мемлекет үшін даму мүмкіндігі болуы ықтимал (Conley and Weiner, 2002). Мысалы, жаһандану талаптары австралиялық қоғамға қажетті өзгерістерді (кем дегенде неолибералдық тұрғыдан) жасау үшін пайдаланылды, соның нәтижесінде протекционизмнен бас тартып, (нео)либералдандыру бағытына ауысуға, мемлекеттік кәсіпорындарды жекеменшік кәсіпорындарға трансформациялауға және әлеуметтік қамсыздандыруды жақсартуға мүмкіндік туды. Жаһанданудың риторикасы, әсіресе оның әсерін асыра айту осындай өзгерістерді қалаған саясаткерлер үшін пайдалы болды. Басқаша айтқанда, австралиялық саясаткерлер австралиялық қоғамды реформалау үшін жаһандануды идеология ретінде пайдаланды.

Неолиберализм

Неолиберализм – экономикаға (әсіресе нарыққа және саудаға) және саясатқа (әсіресе нарық пен саудаға үкіметтің қатысуын және бақылауын шектеу қажеттілігіне) қатысты қолданбалы теория. Бұл, өз кезегінде, маңызды теория, сонымен қатар осы екі сала туралы басқаша ойлауға және теориялауға айрықша әсер

етті. Бұл әсіресе неолиберализмге қатал сынмен қарайтын түрлі неомарксистік экономикалық теорияларға (алдыңғы материалдан қараңыз) қатысты.

Көптеген танымал ғалымдардың, әсіресе экономистердің зерттеулері (мысалы, Милтон Фридманд) неолиберализммен тікелей байланысты. Біз неолиберал-экономист Уильям Истерли (2006a, 2006b) идеяларының кейбірін қысқаша қарастырып, осы көзқарасты жақтаушылардың пікірі арқылы түсіндіруге тырысамыз.

Истерли коллективизмнің және мемлекеттік жоспарлаудың кез келген формасына, Кеңес Одағында қабылданған және тәжірибеде қолданылған немесе бүгінгі таңда Біріккен Ұлттар Ұйымы, басқа экономистер қолданып жатқан формасына да қарсы шығады. Коллективизм Кеңес Одағында сәтсіздікке ұшырады. Истерлидің пікірінше, бүгін де сәтсіздікке ұшырайды. Себебі ол еркіндікті жойып жібермесе де, қысым көрсетеді, ал еркіндік, әсіресе экономикалық еркіндік экономикалық табыспен тығыз байланысты. Өйткені экономикалық еркіндік табысты кез келген бағыттан іздестіруге мүмкіндік береді; мұндай ізденістер еркін нарық идеясының негізіне айналды. Экономикалық еркіндік пен еркін нарық – неолиберал-экономистердің ең сүйікті тақырыбы.

Истерли экономикалық табысқа жағдай жасайтын экономикалық еркіндіктің бірнеше артықшылықтарын ұсынады. Біріншіден, қандай экономикалық әрекеттер сәтті және сәтсіз болатынын алдын ала білу өте қиын. Экономикалық еркіндік көптеген әрекеттерге жол ашады, сәтсіздікке ұшырағандар ығысып қала береді. Уақыт өте келе табысты, сұранысқа ие іс-әрекеттер іріктеліп қалады да, әлеуметтік тұрмысымыздың жоғарылауына қызмет етеді. Жоспарлы экономиканы құрушылар да табысқа жету жолдарын іздестірген, бірақ олардың да, өзінің және басқалардың сәтсіздіктерінен үйренуге тырысқан көптеген адамдардай, білім-білігі бәрібір жетіспейді. Екіншіден, нарықтар қандай әрекет сәтті және сәтсіз болатыны жайлы үздіксіз кері байланыс ұсынады; бірақ жоспарлы экономикашыларға осындай кері байланыс жетіспейді. Үшіншіден, экономикалық еркіндік сәтті әрекеттер үшін ресурстарды қайта бөлуге алып келеді; орталық жоспарлаушылар осындай жиі қайта бөлудің алдын алуға мүдделі. Төртіншіден, экономикалық еркіндік қаржы нарықтарының және корпоративтік ұйымдардың ауқымды әрі жылдам өсуіне мүмкіндік береді; орталық жоспарлаушыларға ауқымды өзгерістерді жылдам жасау үшін икемділік жетіспейді. Соңында жеке адамдар мен корпорациялар күрделі шартты қорғаныстардың есебінен үлкен тәуекелдерге баруға дайын; бір нәрсе дұрыс болмай қалған жағдайда орталық жоспарлаушылар өздерінің осал тұстарына байланысты тәуекелге жол бермейді.

Джон Локк (1632–1704), Адам Смит (1723–1790) және басқалар жасаған классикалық *либералды теория,* 1930 жылдардағы оқиғаларға орай, *неолиберализм* деп атала бастады (Fourcade-Gourinchas and Babb, 2002). *Неолиберализм* термині жеке еркіндікке деген саяси міндеттемелер мен еркін нарыққа бағытталған және осы нарыққа мемлекеттің араласуына қарсылық білдіретін неоклассикалық экономиканың үйлесуін қамтиды (Harvey, 2005). Кәсіпкерлер босатылуы тиіс, нарықтар мен сауда-саттық еркін болуы керек, мемлекеттер оны қолдап, араласуды барынша қысқартуы қажет және күшті меншік құқығы болуы керек.

Неолиберализм депрессия дәуірінде, ішінара кейнстік экономика және оның үлкен қоғамға әсеріне деген реакциясынан пайда болған. Джон Мейнард Кейнс-

тің (1883–1946) сол кездегі әйгілі теорияларына негізделген нарық, кәсінкерлер мен корпорациялар неше түрлі (әлеуметтік және саяси) тежеумен және мықты реттеуші ортамен шектелді. Бұл бағыт либералды идеяларды қайта жандандыруға деген жаппай құлшыныстан, сонымен қатар XX ғасырдың басында көптеген ақыл-ой иелері мен саяси жүйелерге үстемдік еткен коллективизмге (марксистік теория) қарсы тұру қажеттілігінен туындады.

Бұл жандандудың интеллектуалды көшбасшылары экономистер болды, әсіресе Австрия мектебінің мүшелері Фридрих фон Хайек (1899–1992) пен Людвиг фон Мизесті (1881–1973) айрықша атаған жөн. 1947 жылы либералды идеяларды насихаттайтын «Мон Пелерин» қоғамы (МПҚ) құрылды. Оның мүшелері ұжымдық социализмнің кеңеюіне (әсіресе Кеңес Одағында және оның демеушілігімен) және нарыққа либералды үкіметтердің озбырлықпен араласуына (мысалы, Франклин Рузвельттің «Жаңа бағыт») қатты алаңдады. МПҚ-мен байланысты топ, әсіресе танымал және ықпалды Чикаго экономисі Милтон Фридман (1912–2006) дәстүрлі либералды идеяларды қорғауға, неолибералды теорияны дамытуға және бүкіл әлем елдерінің оларды пайдалануына демеушілік көрсетуде маңызды қызмет атқарды.

Неолиберализм әртүрлі формада болады, бірақ олардың бәрі төменде келтірілген идеялардың кейбіреулерімен немесе барлығымен қуаттандырылады (Antonio, 2007; for a critique of the kind of generalizations about neoliberalism to follow, see Collier, 2011):

- *Еркін нарыққа* және оның рационалдығына үлкен сенім артылады. Нарықтың еш кедергісіз, әсіресе ұлттық мемлекетпен басқа да саяси ұйымдар тарапынан жасалатын кедергілерсіз жұмыс істеуіне мүмкіндігі болуы керек. Нарықтағы еркін әрекет барлық адамға дерлік тиімді болады және экономикалық әл-ауқат пен жеке еркіндіктің (және демократиялық саяси жүйенің) жақсаруына алып келеді. Осы мақсатқа жету үшін нарық пен оның еркіндігін қолдайтын технологиялық, құқықтық және институттық механизмдердің кең спектрін қорғау, қолдау және кеңейту өте маңызды. Еркін нарықтың маңыздылығы соншалық – неолибералдар оны капитализмге теңестіреді. Сондай-ақ еркін нарық принциптері экономикамен (және мемлекеттік құрылымымен) шектелмейді; өмірдің барлық салаларындағы (отбасы, білім, мәдениет) транзакциялар да еркін *болуы керек*.

- Нарықтағы, жалғыз болмаса да, басты актор – *жеке адам*; неолиберализм түбегейлі индивидуалистік болып саналады.

- Еркін нарыққа деген сенімге қоса, *еркін саудаға* деген параллель сенім бар.

- Еркін нарық пен еркін саудаға шектеулер болған жағдайда, мұндай шектеулерді шектеу немесе жою үшін қайта реттеу *(дерегуляция)* жүргізу қажет. Еркін нарықтар мен еркін сауда *демократиялық саяси жүйемен* байланысты. Осылайша, саяси жүйе, әсіресе демократия еркіндігі экономикалық әл-ауқатпен және жеке адамдардың жеке байлық жинау еркіндігімен тікелей сабақтас.

- *Төмен салықтарға* және *салықты қысқартуға* қатысты міндеттеме бар (әсіресе салықтары тым жоғары және ауыртпалық түсірді деп саналатын бай адамдар үшін). Төмен салық және салықтың қысқартылуы адамдарды көп

қаражат тауып, соңында көбірек инвестициялауға және оны жұмсауға ынталандырып, экономикаға дем береді.

- *Кәсіпкерлік пен өнеркәсіпке арналған салықтың төмендеуі есебінен* олар салықтық жинақтарды өз әрекеттері мен инфрақұрылымға көбірек қаражат салу үшін пайдаланады. Осылайша көбірек бизнес, кіріс пен табыстарды қалыптастырады деген идеямен ынталандырылады. Бұл тек бизнес пен индустрияға ғана емес, тұтастай алғанда қоғамға табыс алып келеді. Жоғары табыстар «төменге жетіп», қоғамдағы көп адам үшін пайдасын тигізеді.

- *Әл-ауқатқа* жұмсалатын шығындарды барынша *азайту керек* және кедейлер үшін *қауіпсіздік желісі* айтарлықтай азайтылуы қажет, өйткені бұл саясат экономикалық өсуге нұқсан келтіреді, тіпті кедейлерге зиян тигізеді. Әл-ауқатқа жұмсалатын шығындардың қысқартылуы мемлекеттік шығындарды қысқартуға және үкіметке салықты азайтуға немесе «жемісті» іс-әрекеттерге инвестиция салуға мүмкіндік береді. Қауіпсіздік желісі болмаған жағдайда, кедей адамдар көбінесе ең төмен айлық немесе төмен жалақы ұсынатын жұмыс табуға мәжбүр болады. Бұл компаниялардың өнімділігі пен табысын арттыруға мүмкіндік береді. Қауіпсіздік желісінің төмендетілуі бизнес жұмыс күшін кеңейтуге қолданатын үлкен «резервтік армияны» құрайды.

- *Үкіметтің шектелуіне* зор сенім артылады, өйткені ешбір үкімет немесе үкіметтік агенттік еш нәрсені нарық секілді жасай алмайды (Кеңес Одағының сәтсіздігі бұған дәлел ретінде қарастырылады). Сонымен қатар бұл үкіметті, теориялық тұрғыдан болса да, нарыққа араласуға анағұрлым қабілетсіз немесе қабілетсіз қылады. Сондай-ақ бұл салықты аз жинауы тиіс, арзан үкімет дегенді білдіреді. Бұл, өз кезегінде, жұртшылыққа, әсіресе соңғы жылдары салық жеңілдіктеріпен көп пайда тапқан қоғамның бай адамдарына мол табыс әкеледі. Мемлекет шектеулі болуы керек және оның жұмысы – ашық жаһандық нарықтармен ынтымақтасу.

- *Жаһандық капиталистік жүйені кеңейтуді жалғастыру* қажеттігіне үлкен сенім бар. Мұндай кеңейту әл-ауқаттың өсуіне әкеледі (бірақ қоғамның қай мүшелері үшін?) және кедейлікті азайтады деп санады.

Бұл идеялардың басым бөлігі неолибералды экономикаға назар аударады, бірақ кейбір идеялар неолибералды мемлекетке тығыз байланысты (Harvey, 2006). Неолибералды мемлекет мынадай әрекеттерді нақты және тікелей жасауы керек:

- Бизнес пен оның капитал жинақтауы үшін қолайлы климатты қамтамасыз ету. Бұл белгілі бір іс-әрекеттер (мысалы, Федералдық қордың пайыздық мөлшерін көтеруі) жұмыссыздықтың өсуіне әкеліп соқтырса да жасалуы керек.

- Бизнестің мүдделерін алға тарту, жеңілдету және ынталандыруға (қажет болған жағдайда) ерекше назар аударуы керек. Бұл бизнестің сәтті болуы әрқайсысымызға пайда тигізеді деген сеніммен жасалады. Бірақ көпшілігі

неолиберализм салыстырмалы түрде тек кейбір адамдар мен әлемнің кей аймақтарына ғана пайдасын тигізді деп санайды.

- Бұрын мемлекет басқарған салаларды (мысалы, білім беру, телекоммуникация, көлік) жекешелендіру. Бұл салаларды бизнес пен пайда табу үшін ашу және жекешелендіруге жатпайтын секторлардың «тиімді» және «есеп беру» тәртібімен жұмыс істеуін қамтамасыз ету.

- Экономикалық секторлар мен географиялық аймақтар ішінде және өз арасында капиталдың еркін қозғалысын қамтамасыз ету үшін жұмыс істеу.

- Еркін бәсекелестіктің артықшылықтарын көрсету, алайда мемлекеттің іс жүзінде бизнес мүдделері арқылы нарықты монополизациялауды қолдайтыны туралы ой кеңінен таралған.

- Бизнес мүдделерін және олардың капитал жинақтауға жұмсайтын күш-жігерін шектеуге бағытталған топтарға (мысалы, кәсіподақтар, қоғамдық қозғалыстар) қарсы жұмыс істеу.

- Ұлттық шекаралар арқылы капиталдың еркін қозғалысы мен жаңа нарықты құру жолындағы кедергілерді азайту.

- Қаржы институттарына құлдырау қаупі туындаған кезде қаржылай көмек көрсету (мысалы, 2008–2009 жылдары Bear Stearns, AIG, Citibank және басқалар үшін жасалғандай).

Тұтастай алғанда, сыншылардың пікірінше, неолибералдық мемлекет элитаны қолдайды, бірақ бұл фактіні демократиялық болып көрінетіндей етіп жасыруға тырысады; шын мәнінде, көптеген адамдар үшін бұл антидемократиялық, өйткені еркіндік пен бостандыққа ерекше көңіл бөлу көбінесе нарықпен шектеледі.

Қалыптасқан көзқарасқа қарамастан, неолиберализм мемлекеттің маңызын жоймады. Керісінше, мемлекет институттары мен практикалары неолибералдық нарық, экономиканың қажеттіліктері мен мүдделеріне жақсырақ бейімделу үшін өзгертілген болатын.

Дегенмен неолибералдық мемлекет ішкі қарама-қайшылықтармен күреседі. Бір жағынан, оның авторитаризмі жеке еркіндікке және демократияға деген қызығушылығымен қатар өмір сүреді. Екінші жағынан, тұрақтылықты сақтауға қарамастан, оның қызметі әсіресе қаржылық (және басқа) айла-шарғыны қолдауға арналған тұрақсыздықтың өсуіне алып келеді. Бәсекелестікке ашық адалдық танытса да, ол монополизация атынан әрекет етеді. Ең бастысы, бәрі экономикалық элитаны қолдауға арналған амал-айла деп санайтын қайшы пікір бар.

Неолиберализмді сынау

Карл Поланьидің ерте кездегі ойлары. Заманауи неолиберализмге қатысты сын-пікірлерді, әсіресе экономика туралы айтқанда, Карл Поланьидің (1886–1964) 1944 жылы шыққан *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* («Ұлы трансформация: Біздің заманымыздың саяси және

экономикалық негіздері») кітабын атауға болады. Ол – экономикаға, әсіресе экономикалық либерализмнің өзін-өзі реттейтін немесе реттелмейтін нарыққа деген, сондай-ақ барлығын өзіндік мүдделерге негіздеуіне назар аударған ірі сыншы. Оның пікірінше, бұл – әмбебап принциптер емес, керісінше, капитализмнің пайда болуына байланысты бұрын-соңды болмаған оқиғалар. Поланьи (1944) көрсеткендей, laissez-faire *(кедергі келтірмеу)* жүйесі мемлекеттің көмегі арқылы пайда болды және мемлекеттік іс-әрекеттер нәтижесінде жұмыс істей алды. Сонымен қатар, егер laissez-faire жүйесі өз алдына қалдырылса, ол қоғамды жойып жіберу қаупін төндірді. Шынында да, дәл осындай қауіптер, нақты қауіп-қатерлер қоғам мен мемлекет тарапынан контрреакцияларға (мысалы, социализм, коммунизм, жаңа бағыт) әкеліп соқтырды. Олар осы контрреакциялар арқылы еркін нарық мәселелерінен өздерін, әсіресе өнімдерді және онда еңбек ететіндерді қорғауға тырысты (Munck, 2002). Laissez-faire нарығының кеңеюі және мемлекет пен қоғамның одан қорғану реакциясы қосарланған қозғалыс (double movement) деп аталады (D. Hall, 2007). Экономикалық либерализм осы контрреакцияларды (протекционизмнің кез келген формасын қоса алғанда) нарықтардың іс-әрекетін бұзған «қателіктер» ретінде көрді. Бірақ Поланьи оларды еркін нарықтың қиянатына қарсы қажет және қалаулы реакциялар деп санады. Поланьи өзін-өзі реттейтін нарықтың абсурд идея болғанына сенді. Ол «социалистер, коммунистер, жаңа бағытшылар және т.б. либерализмге, еркін нарыққа қарсы қастандық күреске қатысқан» деген либералдық идеяны мазақ қылды. Бұл қастандық күрестен гөрі еркін нарық қатер төндірген қоғамның және оның әртүрлі элементтерінің табиғи, «тосын», ұжымдық реакциясы болды. Өз уақытында Поланьи экономикалық жүйенің қоғамға үстемдік ету үшін өзгерген үрдісін көрген. Бұл еркін нарықтық жүйе үстемдігінен туындаған зұлымдықты тоқтатуға, сондай-ақ көбірек еркіндік беруге уәде етті. Яғни, Поланьидің пайымдауынша, ұжымдық жоспарлау және бақылау барлығына либералды экономикалық жүйеде қолжетімді болған еркіндіктен көбірек еркіндік береді.

60 жылдан астам уақыт өткен соң, ол қорқынышпен қарап, кемсіткен еркін нарықтық жүйе үстемдік ететін жаһандық экономика дамыған кезде, Поланьидің идеяларын қайта қарау қызықты. Поланьи қоғам мен ұлттық мемлекетке үміт артты, бірақ олар жаһанданудың, әсіресе жаһандық экономиканың дамуына орай, әлдеқайда әлсіз болып шықты. Мұнда Маргарет Тэтчердің танымал (жағымсыз) мәлімдемесін айту өте орынды: «Қоғам деген ешқандай түсінік жоқ».[2] Қуатты әлеуметтік және саяси әсерсіз нарық артықшылықтарын тоқтату мүмкін емес. Мұндай жоспарлау мен бақылау ғаламдық кезеңде бұрын-соңды болмаған. Бұдан басқа, «жаһандық жоспарлау мен бақылау, шынында да, ықтимал ма немесе қажетті ме» деген сұрақ туындайды. Бүгінде Поланьи тірі болса, ұстанымының логикасы жаһандық деңгейде болғандықтан, қазіргі әлдеқайда қуатты әрі қауіпті еркін нарықтық экономикада жаһандық жоспарлау мен бақылауды қолдауға мәжбүрлейтін еді.

2007–2008 жылдардағы ірі жаһандық экономикалық дағдарыс Поланьи идеясының маңыздылығын көрсетеді. Нарық бұрын-соңды болмаған еркіндік шегінен асып кетті; оған қойылатын шектеулер тым аз немесе жоқ болып шықты. Нәтижесінде бірқатар артықшылықтар бой көрсетті (ол үшін біліктілігі жоқ адамдар ипотекалық несие, қаржы институттарының тым қатерлі іс-әрекеттері, күмәнді (мысалы, «деривативтер») және пайызы жоғары кредиттер үшін

жауапкершілік (ипотекалық қаптамадағы бағалы қағаздар) және т.б.). Қаржы құралдары американдық тұрғын үй нарығының құлдырауына, несие дағдарысына және, ақыр соңында, әлемдік экономикалық дағдарысқа әкеліп соқтырды. Поланьи мұның бәрінің себебі нарықта мемлекеттік бақылаудың жоқтығы деген болар еді. Шындығында, біз дағдарыс жағдайында нарықты және экономиканы реттеуге қызығушылықтың қайта оралуына куә болып отырмыз.

Заманауи неолиберализмді жан-жақты сынау. Неолиберализм мәселелері арасында әлемдегі барлық адам экономикалық әл-ауқаттың өте санаулы және нақты түрлерін (бай болмаса да, экономикалық жағынан қамтамасыз етілген), саяси еркіндікті (демократия) қалайды деген болжам бар. Іс жүзінде жақсы өмір сүру (мысалы, күш сала жұмыс істеудің қажеті жоқ) және еркіндікті (мысалы, демократиялық жолмен сайланбаған болса да, мемлекеттен еркін болу) анықтау жолында ірі мәдени айырмашылықтар бар. Неолиберализм көбінесе Америка Құрама Штаттары мен бірнеше жаһандық ұйымдардың (мысалы, ХВҚ) әлемнің басқа бөліктеріндегі адамдарға ауқаттылық және еркіндікке қатысты *өздерінің* анықтамаларын күштеп таңуға тырысуы дегенге саяды.

Сонымен қатар неолиберализм осындай экономикалық жүйені және онымен байланысты технологиялық, заңдық және институттық жүйелер арқылы күштеп тықпалайтын адамдардың әлеуметтік және материалдық мүдделерін жасырады немесе бүркемелейді. Осы мақсаттарға ұмтылмайды, өйткені әлемдегі барлық адам оларды қалайды немесе олардан пайда көреді. Бірақ *кейбіреулер*, әдетте солтүстіктегілер өте көп пайда көретіндіктен, оларды барынша қолдайды.

Неолиберализмге қатысты басқа сыни пікірлердің қатарында әлемнің түрлі елдерінде (мысалы, Мексика, Аргентина) қаржылық дағдарыс тудырған фактілер бар. Оның экономикалық рекорды тіпті көңіл алаңдатарлық, яғни ол жаңа өнім шығарудың орнына байлықты (кедейден – байға) қайта бөлісті, *барлық нәрсені* тауарландыруға тырысып, қоршаған ортаны одан әрі ластандыра түсті (Harvey, 2005). Сонымен қатар қазір оның сәтсіздікке ұшырап жатқаны да жасырын емес (АҚШ-та және Қытайдағы дефицитті қаржыландыру), тікелей дағдарыстың белгілері (бюджет дефициттерінің өсуі, қаржы институттарын құтқару) және АҚШ-тың жаһандық гегемониядан айырыла бастағаны туралы дәлелдер бар.

Неолиберализмнің ақыры ма? Соңғы және жалғасып келе жатқан экономикалық дағдарыс неолиберализмнің аяқталуы деп тұжырымдауға болады. 2008 жылдың аяғында Франция президенті Николя Саркози өз сөзінде: «Ешбір ережемен, қандай да бір саяси араласумен шектелмеуі тиіс делінетін нарықтардың абсолютті билігі туралы идея ақылсыз идея болды. Нарық заңы әрдайым дұрыс деп ұйғарылған идея ақылсыз идея болды», – деді. Осы уақытқа дейін неолиберализмге үстемдік еткен жаһандық экономикалық жүйеге сілтеме жасай отырып, Саркози: «Біз бүкіләлемдік қаржылық және валюталық жүйені нөлден қайта құруымыз керек», – деп мәлімдеді. Басқаша айтқанда, неолиберализм үстемдік еткен кезде кейнстік жүйе жойылып, белгісіз бір баламамен ауыстырылғаны сияқты, біз де жаһандық неолибералды экономикалық жүйенің қалдықтарын жоюымыз керек. Мұның қайда және қаншалықты алысқа апаратынын білу – алдағы уақыттың еншісіндегі мәселе. Бірақ неолиберализмге сенім артатындар жоқ емес және олардың идеялары, бәлкім, кейбір жаңа формаларда, соңғы экономикалық дағдарыстың шаңы басылған кезде көрінін қалар.

Басқа да теориялар

Бұл тарау жаһандану туралы теориялардың тек қана бірнеше түрі жайында түсінік береді. Жаһанданудың көптеген танымал түрлері бар, мысалы, желілік теориясына (Castells, 1996, 1997, 1998; see Chapter 14), күрделілік теориясына (Urry, 2003) дінге немесе қалаға ерекше назар аударған теориялар. Дегенмен алдыңғы теория жаһанданудың аса маңызды әрі кең мағынадағы айрықша теориялық түсінігін айқындайды. Әрине, жаһандану процесі дамуда, кеңеюде және үнемі өзгеріс үстінде. Нәтижесінде жаһандану туралы теориялық тұрғыдан дамуды, оның ішінде осы тақырыпқа қатысты жаңа және инновациялық көзқарастарды күте аламыз.

Қорытынды

Жаһандану теориясы бүкіл әлемдегі әрі академиялық шеңбердегі даму мен өзгерістердің нәтижесінде пайда болды. Ол мәдени, экономикалық, саяси және институттық тұрғыдан талдануы мүмкін. Гомогенизацияға/гетерогенизацияға қатысты алаңдаушылық осы салалар бойынша барлық еңбектерде кездеседі. Гилденстің жаһандану туралы еңбегіндегі басты тақырып – қазіргі заманның қуатты күшін бақылауды жоғалту және құбылмалы әлемді тудыру. Бек ұлттық мемлекеттің құлдырауы, трансұлттық ұйымдардың және, бәлкім, трансұлттық мемлекеттің пайда болуына орай жаһануға (globality) үмітпен қарайды. Бауман үшін жаһандық әлемді айқындайтын нәрсе – епті және икемсіз адамдар арасындағы «кеңістік соғысы». Алайда епті адамдар да үлкен қиыншылықтарға тап болады.

Жаһанданудың мәдени теориялары үш парадигмаға бөлінуі мүмкін: мәдени дифференциализм, мәдени конвергенция және мәдени гибридтелу. Мәдени дифференциализм «мәдениеттер ішінде және өз арасында ұзаққа созылған айырмашылықтар бар және бұл айырмашылықтарға көбінесе жаһандану әсер етпейді» деген пікірді қолдайды. Хантингтон өркениеттерге, әлемнің ірі өркениеттеріне, Син және Батыс өркениеті арасындағы экономикалық жанжалға, сондай-ақ Ислам және Батыс өркениеті арасындағы соғыс ықтималдығына ерекше назар аударып, мәдени дифференциализмнің ең танымал мысалын ұсынады. Мәдени конвергенция «жаһандану бүкіл әлемдегі ұқсастықты арттыруға алып келеді» деген көзқарасты ұстанады. Мәдени конвергенцияның екі мысалы – макдональдтандыру тезисі және бүкіл әлемде мәнсіздікті «гробализациялау» барған сайын үстемдік етуде деген идея. Мәдени гибридтелу «жаһандану мәдениеттердің араласуына алып келеді, сөйтіп жаһандыққа да, жергіліктіге де жатпайтын жаңа және бірегей мәдениеттер пайда болады» деген пікірге саяды. Бірқатар теориялық идеялар мәдени гибридтелумен, соның ішінде глокализация, гибридизация және креолизациямен байланысты. «Мәдени гибридтелу» тақырыбына енгізілген негізгі теория – Аппадураидың ландшафттар, олардың ішкі және өзара алшақтықтар туралы ойы.

Жаһанданудың экономикалық теориялары екі мысалмен суреттеледі. Лесли Склер трансұлттық капитализмге, әсіресе трансұлттық корпорацияларға, трансұлттық капиталистік тапқа және тұтыну мәдени-идеологиялық идеясына негізделген жаһанданудың неомарксистік экономикалық теориясын дамытады. Склердің пікірінше, трансұлттық капитализм социалистік жаһанданудың пайда болуына негіз жасайды. Хардт пен Негридің айтуынша, біз капиталистік империализмнен империяның үстемдігіне өтудің қызған шағындамыз. Империяда орталық жоқ және ол заңдық күшке негізделген. Көпшілік империяны қолдайды,

бірақ олардың сондай-ақ империяны ығыстырып, кем дегенде, контр-империя құруға потенциалды мүмкіндігі бар.

Халықаралық қатынастар теориясы жаһанданууға қатысты түрлі саяси көзқарастарды, оның ішінде саяси реализмді, күрделі өзара тәуелділікті және халықаралық саяси экономиканы да қамтиды. Бұл пікірталастардың басым бөлігі жаһандық дәуірдегі ұлттық мемлекеттің тағдырына қатысты. Бөлім жаһандану туралы экономикалық және саяси ойлаудағы маңызды рөл атқаратын неолиберализмді егжей-тегжейлі талқылаумен аяқталады. Неолиберализмнің негізгі принциптері және негізгі сыни ескертулер (оның ішінде Карл Поланьи) талқыланады.

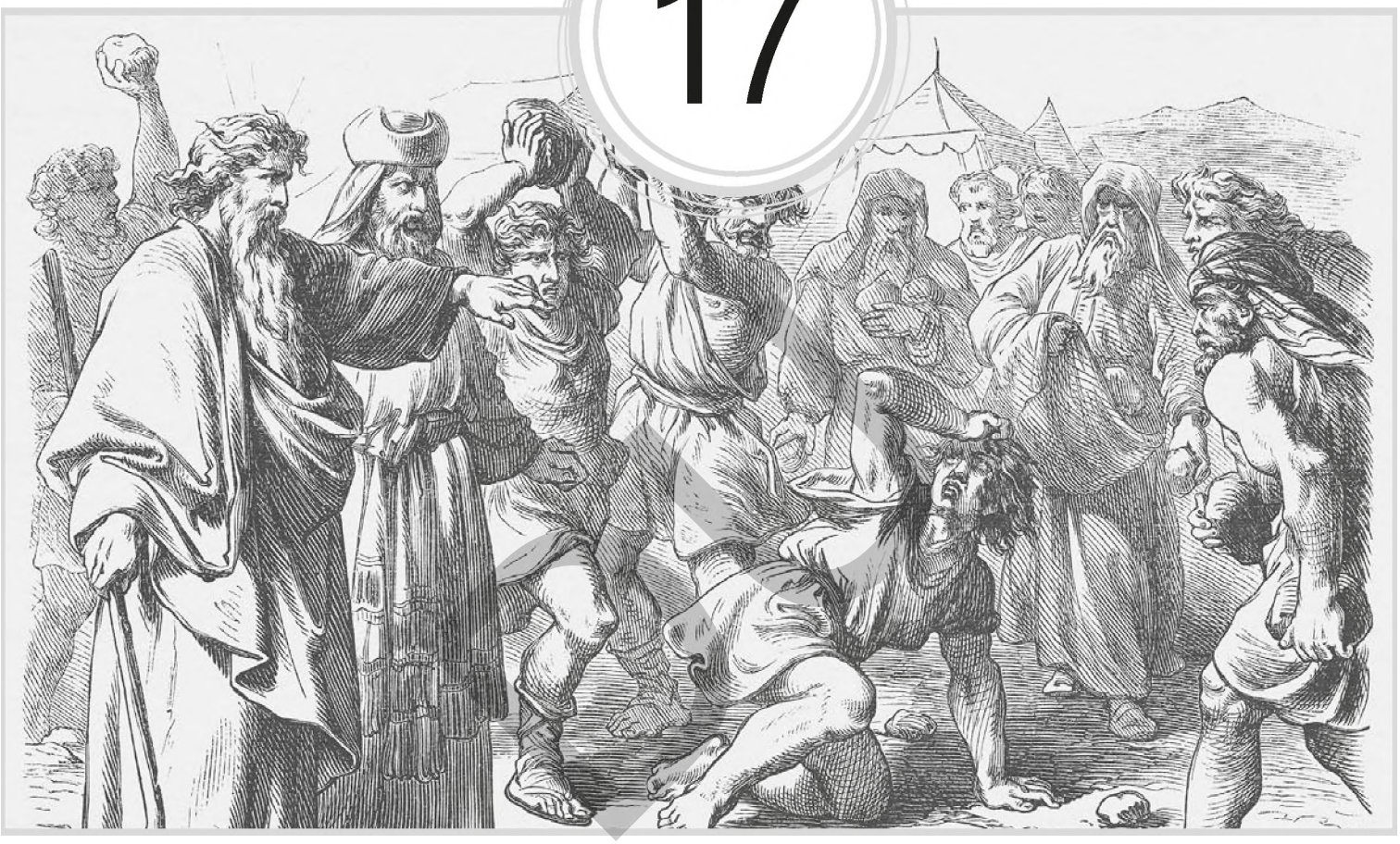
Ескертпелер

1. Барбердің McWorld жайлы көзқарасы саясатпен шектелмейді. Барбер McWorld үлгісіне еліктейтін көптеген басқа салаларды көреді.

2. Ұғымның толық мәтінін www.margaretthatcher.org/speeches сайтынан қараңыз.

DU

17



Структурализм, постструктурализм және постмодерндік әлеуметтік теория

Тарау мазмұны

Структурализм
Постструктурализм
Постмодерндік әлеуметтік теория
Сын-пікірлер және пост-постмодерндік әлеуметтік теория

Бұл кітап, негізінен, қазіргі заманғы әлеуметтік теорияларды талдауға арналған. XX ғасырдың екінші жартысынан бері қарай қазіргі заманғы әлеуметтік мәселелерді қарастыруға бағытталған теориялар кеңінен тарала бастады. Мұндай теориялардың қатарына өнер, архитектура, әдебиет, әлеуметтану және басқа осындай салаларда белең алған постмодерндік бағытты жатқыза аламыз. Осы ілім шеңберінде модерндік бағыттардың тұжырымдары болғандықтан, постмодерндік ағым өкілдері қазіргі қоғамға тән мәселелерді де қарастыруға ұмтылды. Ол Солтүстік Америкада дамыды, XX ғасырдың 80–90 жылдарында кеңінен қолданылып, әлеуметтік теорияға елеулі әсер еткен бағыттардың біріне айналды. Осы тарауда негізгі постмодерндік теориялар қарастырылып, олардың мән-маңызы талданады.

Постмодерндік әлеуметтік теорияны талқылауда *әлеуметтану* теориясынан *әлеуметтік* теорияларға көшу қажет. *Әлеуметтану* теориялары негізінен тек *әлеуметтану* саласында болатын мәселелерді қарастырады және әлеуметтанушы мамандардың ғана қызығушылығын тудырады. Ал әлеуметтік теориялар ауқымды әлеуметтік мәселелердің барлығын дерлік қамтиды. Алайда екеуінің арасындағы айырмашылық айқын емес. Шын мәнінде, осы кітапта бұрын-соңды талқыланбаған кейбір теориялар, соның ішінде нео-марксизм теориясы мен агенттік-құрылымдық теориясы, социалистік теориялар жанжақты сипатталады. Постмодерндік теориялар, негізінен, әлеуметтік теориялар қатарына жатады.

Бұл тарауда структурализмнен бастау алып, постструктурализм ретінде танылған, кейін постмодерндік әлеуметтік теория деп аталған бағытты қарастырамыз. Лэштің ойынша (1991:ix), постструктуралистік бағыт «1960 жылдары француз қоғамында дамыған әлеуметтік ойлардан» бастау алады.

Структурализм француз гуманизміне, әсіресе Жан-Поль Сартрдың экзистенциализміне жауап ретінде қалыптаса бастады (Craib and Wernick, 2005, Margolis, 2007). Өзінің алғашқы жұмысында Сартр жеке адамға, әсіресе жеке адамның еркіндігіне ерекше назар аударған. Сол кезде ол «жеке адамның іс-әрекеттері әлеуметтік заңдар немесе әлеуметтік құрылымдарға тәуелді емес, ал адамның қалауымен жасалады» деп ұғындырған. Алайда кейінірек оның ойлары Маркс тұжырымдарына жақындады және ол «еркін адам» түсінігімен қатар, «әлеуметтік құрылым» түсінігін зерттеуді де қолға алды (Craib, 1976:9).

Сартрдың жұмысына талдау жасаған Гила Хайим (1980) Сартрдың әуелгі және кейінгі еңбектерінің өзара сабақтастығын айқындайды. 1943 жылы жарияланған *Being and Nothingness* («Болмыс және бейболмыс») еңбегінде Сартр «еркін адамға» көбірек назар аударып, «шындық белгілі бір адамдардың іс-әрекетімен айқындалады» деген пікірді алға тартады (Hayim, 1980:3). Сонымен қатар Сартр структуралистік көзқарасты ұстанған, яғни, оның пайымдауынша, «объективті құрылымдар толығымен детерминистік мінез-құлықпен» айқындалады (Hayim, 1980:5). Жалпы алғанда, Сартр мен экзистенциалистер акторлардың қазіргі шекарасынан асып, болашаққа қарай ұмтылуға мүмкіндіктері бар деп есептейді. Сартр үшін адамдар – толық еркін. Олар өздерінің барлық ісін тек өз қалауымен істейді. Сондықтан әрбір ісі үшін жауапкершілікті өздері алуы қажет. Бір жағынан, бостандықтың жауапкершілікпен байланысы адамдарда белгілі бір деңгейде күйзеліс тудырады (Hayim, 1980:17). Екінші жағынан, өз тағдырлары өз қолдарында екенін түсіну адамдардың бойына оптимистік сенім ұялатады. 1960 жылы жарияланған *Critique of Dialectical Reason* («Диалектикалық себептің сын-қатерлері») еңбегінде Сартр әлеуметтік құрылымдарға көбірек назар аударады, дегенмен осы еңбегінде де «адами трансценденттіліктің болмыстан басымдығын» айқындайды (Hayim,1980:16). Сартр әлеуметтік құрылымның рөлі мен маңыздылығын асыра бағалайтын әртүрлі марксистік бағыттарды (құрылымдық марксизмді) сынға алады. Оның көзқарасы бойынша, догматикалық марксистер Маркстің бастапқы төлтума идеяларының гуманистік құрамдас бөліктерін жойды (Hayim, 1980:72). Экзистенциалист ретінде Сартр әрқашан гуманизмді ұстануға ұмтылды. Осылайша, экзистенциализмнің гуманистік аясында структурализмнің, постструктурализмнің және постмодернизмнің дамуын айқындау қажет.

Структурализм

Структурализм бағыты аясында әлеуметтік құрылымдар қарастырылады, дегенмен структуралистік тұжырымдар құрылымдық функциялық бағыттан ерекшеленеді (7-тарауды қараңыз). Көптеген әлеуметтанушылар әлеуметтік құрылымдар мәселесін қарастырғанмен, структурализм аясында, негізінен, лингвистикалық құрылымдарға ерекше назар аударды. Әлеуметтік құрылымнан *лингвистикалық* құрылымдарға ауысу әлеуметтік ғылымның табиғатын түбегейлі өзгертетін *лингвистикалық* айналым ретінде белгілі болды (Lash, 1991:ix). Әлеуметтік ғалымдардың басым көпшілігінің зерттеу тақырыбы әлеуметтік құрылымнан тілге ауыса бастады (мысалы, Хабермастың коммуникация жөніндегі жұмысы туралы мәліметтерді [8-тарауда] және этнометодология бағыты аясында көтерілген кейбір мәселелерді [10-тарауда] қарауыңызға болады).

Лингвистикалық түп тамырлары

Структурализм дамуы түрлі салалардағы әртүрлі оқиғалармен байланысты (Dosse, 1998). Қазіргі заманғы структурализмнің қайнар көзі мен негізі – лингвистика. Швейцариялық лингвист Фердинанд де Соссюрдің (1857–1913) еңбегі құрылымдық лингвистиканы дамытуға және нәтижесінде структурализмнің алуан түрлі салаларда қолданысын кеңейтуге бағытталған (Culler, 1976; Thibault, 2005a).

Соссюрдің *langue* (тіл) мен *parole* (сөз) түсініктерінің дифференциациясы ерекше қызығушылық тудырады. *Langue* – белгілі бір ресми грамматикалық жүйе. Бұл жүйе дауысты элементтердің өзара байланысынан туындайды және, Соссюр мен ізбасарларының ойынша, заңдармен айқындалады. Соссюр бастаған көптеген лингвистер осы заңдарды ашуға талпынған. *Langue* (тілдің) болуы *parole* (сөздердің) дамуына мүмкіндік береді (Bakker, 2007b). *Parole* (сөз) – бұл тілдің бірлігі, тіл арқылы адамдар ойларын жеткізіп, бір-бірін түсінеді. Соссюр адамдардың тілді субъективті сипатта қолдануын айқындайды. Оның пікірінше, адамдардың индивидуалдық тілі лингвистика саласы маманының қызығушылығын туғызбайды. Тіл мамандары акторлардың (жеке адамдардың) тілді субъективті пайдалану амалдарын емес, тілге назар аударып, оның ресми формасын қарастырады.

Осылайша, тіл – белгілер жүйесі, ол құрылым ретінде қаралуы қажет және әр таңбаның мағынасы – жүйедегі белгілер арасындағы өзара байланыстың өнімі. Әсіресе сөздердің бинарлық айырмашылықтарына ерекше назар аудару керек. Мысалы, «ыстық» сөзінің мағынасы сөздің өзіндік қасиеттерінен емес, оның бинарлық айырмашылықтарынан, яғни мағынасы қарама-қарсы «суық» сөзінен туындайды. Ойлар, сана, сайып келгенде, әлеуметтік әлем, ал әлеуметтік әлем тіл құрылымы арқылы қалыптасады. Мәселен, адамдардың экзистенциалды әлемі оларды қоршаған орта негізінде қалыптасатын болса, әлеуметтік ортаның кейбір аспектілері тіл құрылымы арқылы түзіледі.

Постструктурализм бағыты тіл білімі шекарасынан тыс, барлық белгілердің жүйесін қарастыруға дейін кеңейтілді. Белгілер жүйесінің құрылымы «семиотика» деген атаумен белгілі болды (Gottdiener, 1994; Hawkes, 1977, Thibault, 2005b). *Семиотика* құрылымдық лингвистикадан гөрі кеңірек, өйткені ол тек тілге ғана емес, сондай-ақ ым-ишара, дене тілі, әдеби мәтіндер секілді қатынас формаларының барлық белгілер жүйесін қамтиды.

Ролан Барт – семиотиканың негізін салушы ретінде танымал (Perry, 2007). Ол Соссюрдің идеяларын әлеуметтік өмірдің барлық салаларында кеңейтті. Барттың пайымдауынша, тіл ғана емес, сонымен қатар әртүрлі әлеуметтік белсенділіктер адамның күнделікті өмірін тануға мүмкіндік береді (Lash,1991:xi). «Лингвистикалық айналым» барлық әлеуметтік құбылыстарды қамтиды, ол, өз кезегінде, белгілер ретінде қайта қабылданады.

Антропологиялық структурализм: Клод Леви-Стросс

Клод Леви-Стросс – француз структурализмінің ең басты тұлғаларының бірі, антрополог (I. Rossi, 2005), кезінде Курцвайль (Kurzweil, 1980:13) оны «структурализмнің әкесі» деп атаған. Леви-Стросс еңбектерінде де құрылым жан-жақты формада қарастырылады және Соссюрдің антропологиялық тұжырымдарын, соның ішінде қарабайыр қоғамдағы мифтер туралы зерттеулерін, кеңінен талдауға бағытталған. Леви-Стросс сондай-ақ барлық байланыстарды түсіндіруде құрылымдық қарым-қатынасты кеңінен қолданды. Оның басты жаңалығы коммуникациялық жүйелер ретінде кең ауқымды әлеуметтік құбылыстарды (мысалы, туыс сөздерді) қайта құрылымдау болды, осылайша оларды құрылымдық талдауға бейімдеді. Өзара байланысты қарым-қатынастарды қарастыру, мысалы, сөздің алмасуы секілді мәселелерді талдауға мүмкіндік береді. Екеуі де – құрылымдық антропология негізінде зерттеуге болатын әлеуметтік алмасу.

Біз Леви-Стросстың (1967) көзқарасын лингвистикалық жүйелер мен туыс сөздер жүйесінің арасындағы ұқсастығы туралы ойлары негізінде түсіндіре аламыз. Біріншіден, туыс сөздерде қолданылатын түсініктер, мысалы, тіл фонетикасы – құрылымдық антропологияны талдаудың негізгі бірлігі. Екіншіден, туыс сөздер де, фонетика да өздігінен мағыналы бола бермейді. Леви-Стросс бинарлық мағыналы сөздерді де (мысалы, шикі және пісірілген) Соссюр лингвистикасына ұқсас қолданған. Үшіншіден, фонетикалық құрылымдар мен туысқандық құрылымдарды реттеудің эмпирикалық өзгерістері бар екенін атап өткен және олар жалпыға ортақ немесе нақты емес ережелерге негізделеді. Мұның бәрі лингвистикалық айналымға сәйкес келеді, бірақ Леви-Стросс осы айналыммен сәйкес келмейтін бірнеше бағытты ұстанды. Ол ең басты – фонетикалық және туыстық жүйелерді сана құрылымының өнімі ретінде айқындады. Алайда олар – саналы процестің өнімі емес. Керісінше, ақыл-ойдың бейсаналық, логикалық құрылымы. Бұл жүйе кез келген құрылым ретінде жалпы заңдардың негізінде қалыптасып, дамып отырады. Лингвистикалық айналымның ізбасарларының басым бөлігі сананың негізгі құрылымын түсіндіруде Леви-Стросстың тұжырымына сүйенген жоқ.

Құрылымдық марксизм

Францияда (және әлемнің тағы басқа елдерінде) танымал болған әсіресе Луи Альтюссер (Louis Althusser) (K.Tucker, 2007), Никос Пулянцас (Nicos Poulantzas) және Морис Годелье (Maurice Godelier) еңбектерінде кеңінен қарастырылған, структурализмнің бір бағыты – құрылымдық марксизм (Lechte, 2005).

Біз қазіргі заманғы структурализмді қарастыруды лингвистикадағы Соссюр еңбегінен бастадық, дегенмен ол Карл Маркс шығармаларынан бастау алады деп есептейтіндер де бар: «Карл Маркс құрылымды көрінетін қатынастармен шатастырмау және оның жасырын логикасын тұжырымдау керек деп айта отырып, қазіргі заманғы структурализмнің қалыптасуына әсер етті» (Godelier, 1972b:336). Құрылымдық марксизм мен структурализм, жалпы алғанда, «құрылымдарды» зерттейді, бірақ оны түрліше тұжырымдайды.

Дегенмен құрылымдық марксизм мен структурализмнің «құрылымдық тарихты зерттеудің алғышарты ретінде» қарастыру туралы тұжырымдары екеуіне де ортақ. Морис Годелье былай дейді: «Құрылымның ішкі қызмет ету ерекшеліктерін зерделеу оның генезисі мен эволюциясын айқындаудан басталуы қажет» (1972б:343). Ол басқа бір еңбегінде тағы да былай түйіндейді: «Жүйелердің шығу тегін талдаудан бұрын олардың ішкі логикасын зерделеу қажет» (1972a:xxi). Постструктуралистер мен құрылымдық марксистерге ортақ тағы бір көзқарас бойынша «құрылымдық қарым-қатынас әлеуметтік қатынастардың өзара байланысынан қалыптасқан құрылымдарға немесе жүйелерге қатысты болуы керек». Постструктурализм мен құрылымдық марксизм аясында құрылымдар нақты айқындалады (көрінбейтін болса да), дегенмен екі мектептің құрылым табиғаты туралы тұжырымдары бір-бірінен түбегейлі ерекшеленеді. Леви-Стросстың ойынша, құрылым сана негізінде болса, ал құрылымдық марксистер үшін бұл – қоғам құрылымының негізі.

Екі мектепке тән ең басты ұқсастыққа – структурализмнің де, құрылымдық марксизмнің де эмпиризмді қабылдамайтынын және көрінбейтін құрылымдарға алаңдаушылық білдіруін жатқызуға болады. Годельенің айтуы бойынша: «Структуралистер де, марксистер де әлеуметтік құрылымның эмпирика-

лық анықтамаларын қабылдамайды» (1972a:xviii). Годелье өзінің осы пікірін былайша тұжырымдады:

> «Маркс та, Леви-Стросс та құрылымды тікелей көрінетін және тікелей бақыланатын *шындық ретінде емес*, адамдардың көрінетін қарым-қатынастарынан тыс және олардың қызмет ету логикасының негізін құрайтын шындықтың белгілі бір дейгейі ретінде қарастырады».
>
> (Godelier, 1972a:xix)

Годелье өз көзқарасын әрі қарай дамыта отырып, бұл барлық ғылымдарға тән деп тұжырымдайды: «Көзге *көрінетін шындық – шынайылық*. Осы шынайылық ақиқатты жасырады, ал шындықты ашу – ғылыми танымның мақсаты» (1972a:xxiv).

Осындай ұқсастықтарға қарамастан, құрылымдық марксизм, негізінен, әлеуметтік ғылымдарда кеңінен тараған лингвистикалық айналым мәселелерін қарастырған жоқ. Мысалы, өзекті мәселе ретінде құрылым немесе лингвистикалық мәселелер емес, әлеуметтік және экономикалық мәселелер қарастырылды. Сонымен бірге құрылымдық марксизм: марксизм теориясымен байланысты болды және көптеген француз әлеуметтік ойшылдары экзистенциализмге ұшыраған Маркс теориясына қырын қабақ танытты.

Постструктурализм

Структурализмнің постструктурализмге осылайша өтуін нақты дәлелдеу мүмкін болмаса да, Шарль Лемерт (1990) постструктурализмнің пайда болуын 1966 жылы Жак Дерриданың осы бағыттың жетекшілеріне алғыс айту сөзімен байланыстырады (Lipscomb, 2007; J. Phillips, 2005) және ол осы кезеңді постструктурализм дәуірі деп айқындады. Структуралистерге қарағанда, Деррида тілді өз иеленушілеріне еркіндік беретін тек «жазу» құралы ретінде қарастырған, ал әлеуметтік институттарды тек «жазба» ретінде айқындады, сондықтан олар адамдарға шектеу қоя алмайды деп есептеген (Trifonas, 1996). Осы бағыт тілге басты назар аударғанмен, «жазба үлгі адамдарға белгілі бір шектеу қоятын құрылым бола алмайды» деген пікірді қалыптастырды. Структуралистер тілдік жүйедегі тәртін пен тұрақтылықты айқындағанымен, Деррида тілді реттелмеген және тұрақсыз жүйе ретінде қарастырған. Оның пайымдауынша, әртүрлі контекстер алуан түрлі сөздерден тұрады, әртүрлі мағынаны білдіреді. Осылайша, тіл адамдарға шектеу қоя алатын құрылым ретінде айқындалған жоқ. Сондықтан тілдің өзге заңдылықтарын іздеу тіпті де қажет емес. Осылайша, Деррида, сайып келгенде, деконструктивті бастаманы ұсынды. Деконструктивті процестер постструктурализм негізінде постмодернизмнің дамуымен өрши түсті.

Деррида үшін қарсылықтың нысаны – батыстық әлеуметтік ойға үстемдік ететін *логоцентризм* болды (шындықты, дұрыс, әдемі және т.б. ретінде айқындайтын әмбебап ойлау жүйесін іздеу). Ол бұл бағытты «Платон кезеңінен бастау алатын тарихи репрессия мен жазбаны жою» деп сипаттаған (1978:196). Логоцентризм тек философияның ғана емес, сондай-ақ ғылыми философияның да құлдырауына әкелді. Дерриданың ойынша, осы процесті тоқтатудың көзі – деконструкция, яғни жазбаны шектейтін шекаралардан босату. Деррида-

ның басты мақсаты – «логоцентризмнің жойылуы» (1978:230). Жалпы алғанда, деконструкция жасырын айырмашылықтарды анықтау үшін бірлестіктердің ыдырауын қамтиды (D.N. Smith, 1996:208).

Дерриданың көзқарасын оның «қатыгездік театры» деп атайтын тұжырымы негізінде жақсы сипаттауға болады. Ол осы тұжырымды дәстүрлі театрмен салыстырады және ойлау жүйесінде дәстүрлі театр басымдығын репрезентивті логика деп атайды (осындай логика әлеуметтік теорияларда басым болды). Осылайша, сахнадағы қойылым «шынайы өмірдегі» болып жатқан оқиғаларды бейнелейді, сондай-ақ жазушылардың, режиссерлердің айтайын деген ойларына немесе көздеген мақсаттарына және т.б. сәйкес келеді. Бұл – дәстүрлі театрды теологиялық тұрғыдан көрсетеді. Теологиялық театр – басқарылатын театр.

> «Сахна – теологиялық, өйткені оның құрылымы дәстүрге толық сәйкес мынадай элементтерді қамтиды: көрінбейтін және алыстан бақылайтын автор – «жаратушының» болуы, оның қолында мәтіні болады, уақыт пен көріністің мағынасын реттейді және қадағалайды... Ол өзін көріністің өкілдері, орындаушылары мен аудармашылары арқылы репрезентациялауларына мүмкіндік береді. «Жаратушы» туралы ойларды азды-көпті көрсетеді. Орындаушы актерлар автордың дизайнын интерпретациялайды... Осы теологиялық процестің енжар мүшелері – рақаттанып отырған көрермендер».
>
> (Derrida, 1978:235; italics added)

Деррида балама кезең ұсынады, осы кезеңде «сөз (сөйлеу) сахнаның басты құралы болудан қалады» (1978:239). Яғни автор немесе мәтін бұрынғы рөлін жоғалтады. Актерлар жаттанды сөздерді айтпайды, жазушылар сахнадағы сөздердің авторы болмайды. Бұл «сахна анархиялық болады» дегенді білдірмейді. Дегенмен Деррида ұсынған балама кезең тұжырымы айқын емес. Тұжырымның жалпы ойын Дерриданың «нақты айқындалмаған кезеңнің қалыптасуы» (1978:240) немесе «қатыгездік театры – тарихы, ресурсы, қайтарымы, экономикасы жоқ өнер» (Derrida, 1978:247) секілді талқылауларынан көре аламыз.

Деррида дәстүрлі театрды түбегейлі деконструкциялауға шақырады. Жалпы алғанда, ол логоцентризм бағытының қақпанындағы қоғамды сынға алады. Театрды драматургтің диктатурасынан босатқысы келгендей, қоғамда үстемдік ететін дискурсты қалыптастырған барлық интеллектуалдық авторитеттердің идеяларын жоққа шығаруды қалайды. Басқаша айтқанда, Деррида адамдардың жазушы секілді еркіндігін аңсаған.

Мұнда сонымен қатар постструктуралистер мен постмодернистерге тән ортақ мәселе – орталықсыздандыру қарастырылады. Деррида театрдың жазушыларға (билікке) және олардың үміттері мен қалауларына негізделген «орталығынан» шығуын және әртістердің еркін ойнауын қалаған. Бұл ұғым, тұтастай алғанда, қоғамға ортақ ұғым болуы мүмкін. Деррида орталықты жауаппен, сайып келгенде, өліммен байланыстырады. Орталық Деррида үшін маңызды факторлар «ойын және айырмашылықтың»[1] болмауымен байланысты (1978:297). Театр немесе қоғам «ойынсыз және айырмашылықсыз», яғни статикалық театрды немесе қоғамды өлі деп санауға болады. Керісінше, орталықтандырылмаған театр немесе әлем шектеусіз ашық, тұрақты және өзін-өзі рефлексиялайтын болады. Деррида келешекті «күтуге де, қайтаруға да болмайды» деген қорытынды жасайды (1978:300). Оның айтуы бойынша, біз болашақты өткен өмірімізден

іздей алмаймыз және өзіміздің тағдырымызға енжар қарамауымыз керек. Керісінше, болашақ біздің жасап жатқан іс-әрекетіміз арқылы жазылады.

Батыстық логоцентризмді және интеллектуалдық билікті қиратқаннан кейін, ақырында, Деррида бізді жауапсыз қалдырады; шын мәнінде бірде-бір жауап жоқ (Cadieux, 1995). Жауап іздеу, логотиптер іздеу жойқын және бағындырушы сипатта болды. Бізге қалдырған барлық мирасы – жазу, актерлік ойын, ойнау мен олардың айырмашылықтары.

Мишель Фуконың идеялары

Деррида – постструктурализмнің беделді өкілдерінің бірі болса, Мишель Фуко *осы бағыттағы көрнекті* ойшыл деп бағаланады (Smart, 2000, Venn, 2011). Фуконың еңбектері постструктурализм мен структурализм арасындағы айырмашылықтарды сипаттайды. Структурализм лингвистика әсерінде болғанда, Фуко салыстырмалы түрде постструктурализм бойынша кең ауқымды мәлімет ұсынады (Smart,1985). Фуко еңбектерінің ауқымдылығы бірқатар қиындықтарды да туғызады. Ол өзге ойшылдардың идеяларын талдау негізінде өзіндік бірегей пікірлерін алға тартты. Фуконың көзқарастарына Вебердің рационалдық теориясы әсер етті, бірақ Фуко өз идеяларына шектеу қойған жоқ, өзара қарама-қайшы идеяларды талдады. Сонымен қатар оның еңбектерінде Маркстің идеялары (Smart,1983) кездеседі, бірақ ол экономикамен шектелмейді, көптеген институттарға шоғырланады. Әлеуметтік деңгейдегі үстемдікке ие дәстүрлі марксизмге қарағанда, ол *«үстем микросаясатқа»* көбірек қызығушылық танытады. Фуко герменевтиктерді оған қатысты әлеуметтік құбылыстарды жақсы түсіну үшін қолданады. Сонымен қатар, Фуконың ойынша, терең, шынайы ақиқат болмайды, тек белгілі бір қабаттар болады. Феноменологиялық бағыт әсерінің болуына қарамастан, ол дербес, мағыналық тақырып беретін идеядан бас тартады. Оған структурализм элементтері тән, бірақ мінез-құлықтың ресми реттелген үлгісі жоқ. Ең бастысы, Фуко мен Ницшенің билік пен білім арасындағы қарым-қатынасқа қатысты ортақ қызығушылықтары бар екенін атап өту маңызды. Дегенмен бұл байланысты Фуко әлеуметтік тұрғыдан талдады.

Ұсынылған теориялық мәліметтер постструктуралист ретінде танылуына негіз бола алады. Фуконың алғашқы еңбектеріне структурализм елеулі әсер еткен, бірақ оның жұмыстарының дамуына қарай әсер деңгейі де бәсеңдей берді және әртүрлі тұжырымдар қалыптаса бастады. Енді Фуко еңбектерінің эволюциясын қарастырайық.

Оның әдіснамасының негізі – «білім археологиясы» *(archaeology of knowledge)* (Foucault, 1966) мен «билік генеалогиясы» *(genealogy of power)* (Foucault, 1969, Valverde, 2007) идеялары. Осы әдіснамаға сәйкес соңғысы біріншісінен алда болады дегенмен, Митчелл Дин (1994) өзінің еңбегінде олар бір-бірін өзара толықтыратынын дәлелдеді.

Алан Шеридан (1980:48) Фуконың археологиялық білім тұжырымы (Scheurich and McKenzie, 2007) «белгілі бір дискурстың кез келген уақытта айтылуы мүмкіндігін анықтайтын ережелер жиынтығын іздейді» деп болжайды. Басқаша айтқанда, археология – «қалыптасу мен дискурстардың пайда болуының жалпы жүйесін дамыту» (Dean, 1994:16). Осындай «жалпы жүйені» немесе «ережелерді» іздестіру, сондай-ақ дискурсқа ерекше назар аудару (Lemert, 2005b) – жазбалар және жазбаша «құжаттар» – Фуко еңбектеріне

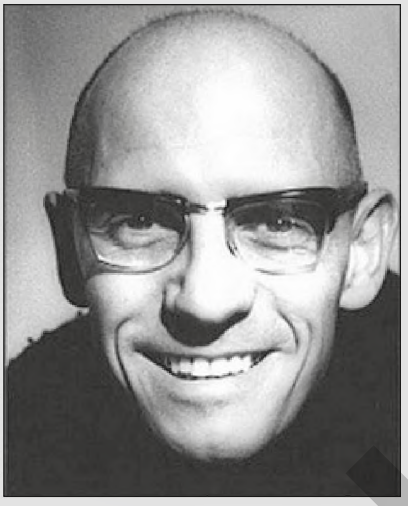
постструктурализмнің бастапқы әсерін көрсетеді. Фуко осы құжаттарды талдай отырып, герменевтика бағытының өкілдері секілді, оларды түсінуге талпыныс жасамайды. Фуко археологиясы «құжатты жасайды, бөледі, жүйелейді, топтастырады, деңгейлер бойынша жіктейді, қатарларды анықтайды, маңыздылығы бойынша ажыратады, элементтерді табады, бірлікті анықтайды, қатынастарды сипаттайды» (Dean, 1994:15). Ол дискурстарды және жазба құжаттарды талдайды, сипаттайды және дайындайды, бірақ оларды интерпретациялауға және бастау көзін іздеуге талпыныс жасамайды, ол үшін құжаттардың өзі маңызды. Фуко «ақиқатты ашуға» бағытталған дискурстарды рационалдандыру және жүйелеуге ерекше назар аударады (Dean, 1994:32). Фуконың осындай ізденістері оны психология іспеттес гуманитарлық ғылымдардың қалыптасуына қатысты дискурстарды зерттеуге бағыттайды. Археология «ішкі жүйелікті қалыптастыру мен трансформациялау мүмкіндіктерін сақтау үшін жалпы қабылданған нормалар мен талаптардан алыстап, ажырауы мүмкін» (Dean, 1994:36).

«Ақиқатты тануға» жасалған қадам – Фуко генеалогиясының сипаттамаларының бірі, әйтсе де бұл – «білім мен биліктің өзара байланысын» ажыратуды қиындатады (Фуко осы мәнде Ницше философиясына негізделеді) [Fuller, 2007b, Lemert, 2005a]). Генеалогия – интеллектуалдық тарихтың өте ерекше түрі, «тарихи мазмұнмен және ойластырылып реттелген траекторияларымен байланыстыру тәсілі. Бұл – жалған натуралистік заңдарды немесе жаһандық қажеттіліктерді талап ететін ақиқатты тануға бағытталмай-ақ, көптеген дискурстарды, тәжірибелер мен оқиғаларды, ашық және біркелкі емес траекторияларды талдаудың әдісі» (Dean, 1994:35–36). Осылайша, генеалогия аталған заңдарға немесе қажеттіліктерге назар аударатын тарихи зерттеулердің басқа түрлеріне сәйкес келе бермейді. Барлығы генеалогиялық бастамамен байланысты. Генеалогия аясында «қажеттілік пен қажетсіздік, табиғи немесе бейтарап» секілді сауалдар көтеріледі (Dean,1994:20).

Басқаша айтқанда, генеалогия гуманитарлық ғылым саласы аясында білім мен биліктің өзара байланысымен және олардың «органдарды реттеу, мінез-құлықты игеру мен өзін-өзі қалыптастыру тәжірибелерімен» байланысты (Dean, 1994:154). Фуко гуманитарлық саладағы «ақиқатты айқындауға» ерекше назар аударады (Dean, 1994:24). Осылайша, археология алқашқыда тек дискурстардың қалыптасу ерекшеліктерін зерттеген болса, ал сыни және заманауи сипатта тұжырымдардың сиректігін және сенімділігін қарастырады (Dean, 1994:33). Фуконың екі бағытының сабақтастығы контексінде археология генеалогияның қалыптасуына қажетті міндеттерді орындайды. Атап айтқанда, археология тарихи дискурстардың эмпирикалық талдауларын қамтиды, ал генеалогия осы тарихи дискурстарға сатылы және сыни сипатта талдау жасайды және олардың қазіргі заманда белгілі бір мәселелердің пайда болуына қатыстылығын зерттейді.

Осылайша, генеалогия «қазіргі заманның тарихы» болуы керек. Алайда оны «тарихшының тәжірибесі немесе тарихи аспектілерге қатысты көзқарасы контексінде қалыптасқан интерпретациялаудың еріксіз проекциясымен», яғни «презентизммен» шатастырмау керек (Dean, 1994:28). Фуко, өз кезегінде, «әлеуметтік тәжірибені қалыптастыру механизмі негізінде тарихи ресурстарды, яғни өткен уақытта болған тосын жағдайларды және олардың болу ықтималдығын зерттеу арқылы осы шақты түсінуге талпыныс жасайды» (Dean, 1994:21). Мұнда детерминизм жоқ; қазіргі заманғы шарттар мен жағдайлар

МИШЕЛЬ ФУКО
БИОГРАФИЯЛЫҚ ШОЛУ


https://ru.wikipedia.org/wiki/media/File:Michel_Foucault2.jpg

1984 жылы 57 жасында СПИД дертінен қайтыс болған (Lemert, 2005a). «Мишель Фуко дүниедегі ең танымал ойшыл еді» (J. Miller 1993:13). Ол бұл танымалдыққа әртүрлі саладағы ойшылдардың, соның ішінде әлеуметтану саласындағы ғалымдардың пікірлері мен ойларына әсер еткен қызықты да құнды еңбектерінің нәтижесінде жетті. Фуконың өмірі де өте қызықты, тіпті оны кейбір ғылыми еңбектерінің тақырыптарынан-ақ байқауға болады. Негізінен, Фуко ізденістер арқылы өз өмірі мен оны басқаруға мүмкіндік беретін күштерді түсінуге талпыныс жасаған.

Фуконың кейінгі еңбектерінің арасында жыныстық жақындастыққа арналған трилогиясы бар. Олар: *The History of Sexuality* («Сексуалдық тарихы») *(1980a)*, *The Care of the Self* («Өзіндік мәнге қамқорлық» *(1984)* пен *The Use of Pleasure* («Ләззатты сезіну») (1985) деп аталады. Бұл еңбектер Фуконың бар назарын жыныстық қатынасқа аударғанын көрсетеді. Фуконың өмірі осы ынтамен, гомосексуализммен және садомазохизммен сипатталады. 1975 жылы Фуко Сан-Францискоға барып, осы қалада кең өріс жайған гей қауымдастығына аса қызығушылық танытты. Фуконың сол жердегі моншаларда кең тараған жыныстық қатынастарға қатысы бар сияқты. Оның қызығушылығы мен осындай іс-әрекеттерге қатысуы «басым, түсініксіз, масайтатын, сұмдық, экстатикалық» дүниелерге деген өмірлік қызығушылығының бір бөлігі болды (cited in J. Miller, 1993:27). Басқаша айтқанда, Фуко өз өмірінде (және еңбектерінде) адамдардың (оның ішінде өзінің) тәні мен жанының жойылуына әкелетін «шектеулі сезімдерге» қызығушылық танытты. Мысалы, Фуко моншадағы бейтаныс адамдармен садомазохистік әрекеттерге қатысу интеллектуалдық зейінін ашып, өзін-өзі жаңа қырынан тануға мүмкіндік беретініне сенген.

Осылайша, секс шектеулі сезім болып көрініп, оның ойынша, өлімді еске түсіретіндей көрінді: «Меніңше, естен тандыратын нағыз ләззат дегеніміз – соншалықты терең, соншалықты интенсивті, соншалықты ғажап болуы тиіс... Нағыз ләззат... маған өлімді еске салады» (Foucault, cited in J. Miller, 1993:27). Тіпті 1983 жылдың күзінде жұққан иммун тапшылығы синдромы (әрі қарай – ЖИТС) дерті туралы білгенде және гомосексуалистер бұл ауруға бейім екенін білген жағдайда да Фуко Сан-Франциско моншаларындағы жыныстық қатынастарға қатыса берді. «Ол ЖИТС-ті өте байыппен қабылдады... Сан-Францискоға соңғы рет барғанда, оны «шектеулі сезім» ретінде түсінді (cited in J. Miller, 1993:380).

Фуко сондай-ақ 1975 жылдың көктемінде Забриски-Пойнтте алғаш рет LSD-ді сынап көрді. Есірткі оған қатты әсер етті: «Аспан жарылды... Маған аспаннан жұлдыздар жауды. Мен бұл дұрыс емес екенін білемін, бірақ бұл шындық» (cited in J. Miller, 1993:250). LSD Фуко үшін шектеулі сезім ретінде болды: «Мен өте бақыттымын... Бүгін өзіме деген жаңа көзқарас қалыптасты... Енді мен сексуалды екенімді түсінемін... Біз қайтадан үйге баруымыз керек» (cited in J. Miller, 1993:251).

LSD қабылдағанға дейін Фуко «Сексуалдық тарихы» еңбегіне ерекше назар аударады. Ол бұрынғы еңбегіне ақылсыздық пен басқа да мәселелерді зерделеу тұрғысынан көбірек көңіл бөлуі керек еді. Бірақ LSD тәжірибесі шектелгеннен кейін, ол жобаны толық қайта тұжырымдады. Өзге нәрселермен қатар, бұл жобада өзіне көбірек көңіл бөлді. Мүмкін, Фуко өзінің LSD сапары кезінде үйге оралу туралы қайтадан айтқан болар.

МИШЕЛЬ ФУКО

Фуконың еңбектері де, жеке өмірі де экстремалдық сипатта және бір-бірімен байланысты болды. Зерттеулеріне тән сипаттың бірі – шығармашылықпен жазылуы. Өз еңбектері аясында ол шығармашылықтың жоғары деңгейіне жете алды және өзінің «шектеулі сезімдері» туралы жазды.

Зерттеулері жеке өмірімен тығыз байланысты болғандықтан, қарапайым анықтамаға сай келе бермейді. Осының дәлелі ретінде Фуконың өз еңбегінде берілген сөздерді көрсетуге болады: «Менің кім екенімді сұрамаңыз және менің өзгермеуімді өтінбеңіз... Меніңше, мен секілді, жазуларында бет-бейнесін көрсеткісі келмейтін адамдар да табылар» (Foucault, cited in J. Miller, 1993:19).

тек тарихи оқиғалардың нәтижесі ретінде қарастырылмайды. Фуко қазіргі мүмкіндіктерді түсіну үшін тарихи оқиғаларды сыни тұрғыдан талдауға ұмтылады.

Фуко билік генеалогиясында адамдар өздерін және басқаларды білім беру арқылы қалай басқаратыны туралы ойлайды. Сонымен қатар адамдармен өзара әрекеттесу мен білім субъектілерін басқару арқылы білімді қалыптастыру мүмкіндігін айқындайды. Ол білімнің иерархиясын сыни тұрғыдан бағалайды. Білім иерархиясында ең беделдісі жоғары білім болғандықтан, бұл жүйе оның ең қатаң сынына ұшырайды. Фуко білім (әсіресе ғылыми жетістіктер) негізінде алынған технологияларды және әртүрлі мекемелердің адамдарға билік жүргізу үшін қызмет етуіне ерекше қызығушылық танытады. Білім мен билік арасындағы байланыстарды айқындағанмен, Фуко бұл жағдайды қоғамның элиталық өкілдерінің іс-әрекет нәтижесі ретінде қарастырмайды. Себебі ол субъектілердің арасындағы қарым-қатынастарды емес, құрылымдық қарым-қатынастарды, әсіресе білім мен билік арасындағы қарым-қатынасты зерттеуге ұмтылады. Фуко қарабайырлықтан күрделі білім жүйелеріне қарай негізделген заманауи адамгершілікке дейінгі прогресті емес, оның орнына бір билік жүйесінің (білімге негізделген) екінші бір түріне өту процесін тарихи негізде зерттейді. Осы процестің оң сипаттамасына олардың өзара қарсылық білдіруін тарихи мысалдар арқылы көрсеткенмен, қазіргі заманға ерекше назар аударады. Өзінің айтуынша, ол «қазіргі заманның тарихын жазады» (Foucault, 1979:31).

Осыған байланысты Фуконың бірқатар ерекше еңбектерін қарастырайық. *Madness and Civilization* («Ессіздік пен өркениет») еңбегінде (1965; Foucault, 1995) Фуко білім археологиясына, әсіресе психиатрия саласына ерекше назар аударады. Ол өз зерттеуін ақыл-ой мен санасыздық әлі ажыратылмаған ренессанс кезеңінен бастайды. Алайда 1650–1800 жылдар аралығында (классикалық кезеңде), ақыл-ой мен санасыздық шекаралары алшақтай бастағанда, ақыл-ойға ерекше зейін аударады. Басқаша айтқанда, Фуко ақыл мен парасат арасындағы «сынған диалогті» сипаттайды (1965: x). Ол соңғы нәтижені жазады:

> «Бұл кезеңде ақыл-ой таза күйінде болды және ессіздік оның Қайта өрлеу дәуірінде өркендей беруіне мүмкіндік берген жалған еркіндіктен ажы-

ратылады. Ақырындап ессіздік «Дон Кихот», «Король Лир» секілді еңбектерде жойыла бастады. Алайда ол жарты ғасырға жуық оқшауланып, ақыл-ойдың, адамгершілік нормаларының және олардың іш пыстырарлық түнегінің құрсауында болды».

(Foucault, 1965:64)

Мұнда веберлік темір тор туралы көзқарастарын көре аламыз – санасыздық (иррационалдық) ақыл-ойдың (рационалдықтың) қамауына түседі.

XIX ғасырдағы ғылым психологиясы XVIII ғасырда ақыл-ойдың санасыздықтан бөлінуінен пайда болды (психиатрия «ақыл-ойдың монологі» деп аталды) [Foucault,1965:xi]). Алғашында медицина ақыл-ойдың физикалық және моральдық емделуіне жауап берді, бірақ кейінірек ғылыми психологиялық медицина моральдық емдеумен айналысты: «психологиялық медицинаның жүзеге асырылуы санасыздықты өзін-өзі кінәлау сезімінен айырған кезде ғана мүмкін болды» (Foucault, 1965:182–183). Кейінірек Фуко психиатриялық көмекке мынадай анықтама берді: «Психиатриялық көмек дегеніміз – XVIII ғасырдың соңында өмір сүру мен адамның баспана алу құқығын анықтаумен байланысты және позитивизм мифтеріне негізделген қазіргі заманға сай моральдық тактика» (1965:276). Осылайша, Фуко үшін психология (және психиатрия) – осы санасыздықты жеңуге арналған ғылыми талпыныс емес, моральдық бастама.

Фуко соңғы жылдардағы ақыл-ойды емдеу процесіндегі ғылыми, медициналық және гуманитарлық жетістіктерді жоққа шығарады. Керісінше, ол XVII ғасырда ессіздікке бой алдырған адамдар саналы адамдармен тең болғанын ескере отырып, қазіргі кезде саналы адамдар және әртүрлі мамандар (дәрігерлер, психологтер, психиатрлар) ессіздікке бой алдырған адамдарды азаптап немесе жою үшін өз қабілеттерін барынша жетілдіреді. Ал ессіздікке бой алдырған адамдардың осындай сала мамандарын бағалау мен сынға алу мүмкіндіктері жоқ деуге де болады. «Ақылсыздық өз еркімен өзін-өзі соттауға шақырады» (Фуко, 1965:265). Көптеген сезімдердегі осындай ішкі бақылау – бақылаудың ең репрессивтік нысаны. Әрине, Фуко ұсынған археология оның дәстүрлі тарихшылардың тарихы мен қазіргі жағдайы туралы және олардың саналы қарым-қатынасы туралы қорытындыларымен ерекшеленеді. Сонымен қатар ол гуманитарлық ғылымдардың (әсіресе психология және психиатрия) ақыл-ой мен ақыл арасындағы айырмашылықты және ақыл-ойдың үстінен адамгершілік бақылауды күшейтуді көздейді. Бұл – адамның моральдық бақылауындағы гуманитарлық ғылымдардың рөлі туралы жалпы тезисінің бір бөлігі.

Фуко өзінің структурализм бойынша алғашқы еңбектерінде ессіздіктің екі «деңгейін» анықтайды және оның ең терең деңгейін дискурстың нысаны деп атайды (1965:96). Ессіздік – классикалық жасқа тән физикалық немесе психикалық өзгерістер емес. Керісінше, «ақылсыз тіл – ессіздіктің түпкі ақиқаты» (Фуко, 1965:97). Осы ертеректегі еңбектерінде структурализмнің терең мәні айқындалады: «Классикалық мәдениет өзінің жалпы құрылымында өзіндік тәжірибесін қалыптастырады, тәжірибе бірдей мағыналармен, ортақ ішкі логикамен сипатталады. Сөйлеу мен сөзбе-сөз түсіну, шын мәнінде, біз үшін тілдің құндылығын білдіреді» (Foucault, 1965:116;).

Фуко *The Birth of the Clinic* («Емханалардың пайда болуы») еңбегінде медициналық дискурс пен оның негізгі құрамдас бөліктеріне ерекше назар аудара отырып, құрылымдық әдісті қолдануды жалғастырады. Осы еңбегіндеы былай деп жазады: «Адамдар өз ойларын емес, осы ойларды максималды түрде сипаттайтын сезімдері туралы айтады. Олар өздерінің ойларын жүйелейтін пікірлерді қалыптастырады, кейін осылайша жаңа дискурстарға қол жеткізе алады және оларды өзгерту мүмкіндіктерін ашады» (1975:xiv).

«Ессіздік пен өркениетте» медицина гуманитарлық ғылымның маңызды бастамашысы болды және бұл – *«Емханалардың пайда болуы»* еңбегінде көтерілген басты тақырыптардың бірі. Фуконың айтуынша, «Адам туралы ғылым... медицинаға негізделген» [1975:36]. XIX ғасырға дейін медицина классикалық ғылым болды, бірақ осы ғасырдан бастап медицина ауруды емдеумен айналысты, себебі сол кезде үлкен қауымдастықтар арасында эпидемия тарап, дертке шалдыққандар саны күрт өсті. Медицина салауатты адамдар үшін (профилактикалық қамқорлық секілді) кеңейтілін, сау және науқас, қалыпты және патологиялық күйді айқындайтын нормативтік позицияны қабылдады. Ол адамзатқа қатысты осы қалыпты-патологиялық позицияны ұстанатын гуманитарлық ғылымдардың қалыптасуының алғышарты болды.

Дегенмен медицинада емханалық құрылым болмады. Тек емханалар ашылып, науқастар төсекте жатып қаралғаннан кейін дами бастады. Мұнда Фуко негізгі терминді, «көзқарасты» *(gaze)* пайдаланады, бұл жағдайда «көзқарас бір мезгілде білім де, пікір ретінде де қарастырылды» (1975:81). Басқаша айтқанда, дәрігерлердің білімі оқыған кітаптарынан емес, өзі көрген жағдайлардың негізінде қалыптаса бастады. Структуралист ретінде Фуко көзге көрінбейтін «тілсіз сөз» (1975:68) тілін көрді және ол «тілдің» терең құрылымына қызығушылық танытты. Науқастарды (немесе бақылықтарды) көру және ұстау (әсіресе мәйіт денесін ашу) мүмкіндіктері маңызды білім көзі болды. Фуко мәйіт денесін ашу туралы былай жазған: «Өлім шырағы түн түнегін түреді» (1975:146). Фуко анатомиялық-клиникалық көзқарасты батыс медицинасына тән «үлкен жетістік» деп санады. Осылайша білімнің эволюциясы болмады, бірақ эпистемиологиялық өзгерістер болды. Дәрігерлер бірдей ойын ойнаудан бас тартты. Бұл – әртүрлі ережелермен ерекшеленетін ойын. Осы ойында адамдар (пациенттер) ғылыми білім мен тәжірибенің объектісі болды (субъект ретінде аурудың орнына). Ал оның структуралистік бағыты тұрғысынан алғанда, ауру дерттерді топтастырудың, зерттеу нысанының сипаты мен атаулары өзгерді (Foucault, 1975:54).

Фуко үшін дәрі-дәрмек гуманитарлық ғылымдардың қайта дамуының алғышарты болып есептелді. «Адам оң білімнің объектісі болып қалыптасуына ықпал ететін медицинаның гуманитарлық ғылымдар арасында маңыздылығы тек әдіснамалық емес, сонымен қатар онтологиялық деңгейде мағынаға ие болуы тиіс» (Фуко, 1975:197). Фуко: «Өлім ескі қасіретті аспанды қалдырып, адамның лирикалық ядросы болды: оның көрінбейтін ақиқаты, көрінетін құпиясы» (1975:172). Шын мәнінде, Фуко үшін анағұрлым кең өлшем – оның өз білімінің субъектісі және объектісі ретіндегі индивид, ал медицинадағы өзгеріс – тәжірибенің іргелі құрылымдарындағы осы өзгерістерге көрнекі дәлелдердің бірі».

Discipline and Punish («Тәртін пен жазалау») еңбегінде көптеген тақырып-

тар көтеріледі (Foucault, 1979), сонымен қатар билік генеалогиясы, структурализм және дискурспен байланысты көптеген мәселелер айқындалады. Мұнда «күш пен білім бір-бірімен тікелей сабақтас» (Foucault, 1979:27).

Аталған еңбекте Фуко 1757–1830 жылдар аралығын зерттеді, яғни бұл кезде тұтқындарды азаптау режимі оларды түрме ережелерімен басқару жүйесіне ауыстырылған болатын (Фуко бұл өзгерісті тұрақты емес түрде дамытып отырады және ол мұндай өзгеріс рационалды түрде дамымайды деп есептейді). Осы еңбектегі негізгі ойды былайша сипаттауға болады: «бұл – азаптаудан ережелерге көшу» кезеңі.

Қылмыскерлерді емдеуді гуманизациялау – салыстырмалы түрде қатыгездігі мен азаптауы жеңілдеу сипаттағы амал. Фуконың көзқарасы бойынша, жаза белгілі бір деңгейде рационалдана бастады [1979:13]). Бұрынғы кезде тұтқындарды қарапайым адамдардың көзіпше азаптады, бұл биліктің «экономикалық шарасыздығы» еді, мұндай қатыгездік көріп тұрғандардың арасында наразылық туғызды (Foucault, 1979:79). Білім мен биліктің арасындағы байланыс азаптау жағдайында айқын көрінді. Жаңа ережелер жүйесі «тұрақты, тиімді болды. Бір сөзбен айтқанда, экономикалық шығындарды төмендете отырып, тиімділікті арттырды» (Foucault, 1979:80–81). Жаңа жүйе адамгершілікке жатпады, бірақ «жазалауға ыңғайлы болды... Әлеуметтік ағзаны қатаң жазалауға мүмкіндік берді» (Foucault, 1979:82). Жаңа технологияның азаптаудан айырмашылығы – кінәлі қылмыс жасағаннан кейін жазаланды. Ол салыстырмалы түрде бюрократияланған, неғұрлым тиімді, тұрақты болды; қылмыскерлерді ғана емес, бүкіл қоғамды қадағалады. Фуконың түрмеге қатысты айтқан тұжырымдарының бәрі дұрыс болмаса да, белгілі дәрежеде қызығушылық туғызатыны анық (Alford, 2000).

Бұл жаңа технология тәртіптік билік технологиясының әскери моделіне негізделген. Ол біртұтас энергетикалық жүйені емес, микроэнергетикалық жүйелерді қамтиды. Фуко «конфронтацияның көптігі» (1979:26–27) мен «биліктің микрофизикасын» сипаттайды (Brenner, 1994). Ол тәртіптік үш билікті анықтайды: бірінші – иерархиялық қадағалау немесе тек лауазымды тұлғалардың көзқарасымен айқындалатын қадағалау түрі. Екінші – қалыпты шешім қабылдау және нормаларды сақтамағандарды жазалау мүмкіндігі. Осылайша, уақыт (кешігушілік), белсенділік (байқамаушылық) және мінез-құлық (сый-құрмет көрсетпеу) секілді өлшемдер бойынша теріс бағалануы және жазалануы мүмкіп. Үшінші – тәртіпті қадағалау, алғашқы екеуін қамтиды.

Фуко тәртіп орнаған қоғамның өсуіне теріс пікір танытады, сондай-ақ оның жағымды жақтарын да көреді. Оған тәртіптің әскери салада, өнеркәсіптік зауыттарда бірдей деңгейде болғанын жатқызады. Дегенмен Фуко қатаң тәртіптің кеңінен таралуына үреймен қарайды, әсіресе оның қорқынышы бүкіл қоғам қабылдайтын тәртіп нысаны – мемлекеттік полиция желісіне ауысқан кезде күшейді.

Фуко қоғамда тәртіптің біркелкі таралмайтынын айқындайды. Ол тек қоғамның кейбір бөліктеріне әсер ететінін көреді. Сайып келгенде, көптеген негізгі институттар зардап шегеді. Фуко жаппай тәртіп орнаған қоғамды риторикалық түрде былайша сипаттайды: «Зауыттар, мектептер, казармалар, ауруханалар да түрмелерге ұқсайтыны таңғаларлық па?» (1979:228). Ақырында, Фуко тәртіптің «қылмыстық мекемелерден бастап бүкіл қоғамға таралуын»

жазады (1979:298). Ол темір тордың бейнесінен өзара қарама-қарсы күштерді көреді; Фуко еңбектерінде тұрақты құрылымдық диалектика бар.

Фуко *«Тәртіп пен жазалау»* еңбегінде билікке көбірек назар аударғанымен, гуманитарлық ғылымдардың пайда болуына байланысты мәселелерді көтереді. Азаптаудан – бас бостандығынан айыру жүйесіне көшу кезінде жазалаудың тәндік сипаты жан мен ерік жазасына ауысты. Бұл өзгерістер, өз кезегінде, нормалар мен моральды ескеруге мәжбүр етті. Түрмедегі шенеуніктер мен полиция қызметкерлері тұтқынның қалыпты және моральдық деңгейін бағалай бастады. Ақырында, соттың бұл үкімі психиатрлар мен тәрбиешілер секілді басқа мамандарға да таралды. Осы тұтас шешімдерден қазіргі заманғы «ғылыми-зерттеу кешенінің» негізі болған қылмыстық білімдердің ғылыми жаңа органдары пайда болды. Адамдар білімнің нысаны, ғылыми дискурс ретінде анықталды. Бұл жағдай кейбір гуманитарлық ғылымдардың бастауы, яғни түп тамыры болғанын атап өту қажет. Бұл туралы Фуко былай деп жазады: «Ғасырдан астам уақыт бойы біздің «адамгершілігімізді» арттыруға бағытталған гуманитарлық ғылымдар тәртіптің кішігірім зиянды сәттерін қамтитын және оларды зерттейтін техникалық матрицасынан тұрады» (1979:226). Тәртіп пен жазалау туралы тағы бір жайтты айта кету керек. Фуко білімнің қуатты технологияларды қалай тудыратынына қызығушылық танытады. Бұл тұрғыда ол паноптикуммен айналысады. Паноптикум – шенеуніктерге қылмыскерлерді толық қадағалауға мүмкіндік беретін құрылым (Lyon, 2007; G. Marx, 2005).

Іс жүзінде, мұндай құрылым лауазымды тұлғалардың әрдайым қатысуын талап етпейді. Құрылым (шенеуніктердің болу-болмауынан тәуелсіз) қылмыскерлерді шектейді. Паноптикум күзетшілер барлық ұяшықтарды көре алатын циркулярлық түрменің ортасындағы мұнара нысанын иеленеді. Паноптикум – түрме лауазымды тұлғалары үшін зор билік көзі, себебі ол толық қадағалауға мүмкіндік береді. Ең бастысы, оның билігі күшейді, өйткені тұтқындар өздерінің бақылауда екенін сезеді; олар күзетшілердің көруі мүмкін деп қорқып, ерсі әрекеттерден тартынады. Осылайша, білім, технология мен билік арасында өзара берік байланыстар орнай бастайды. Сонымен қатар Фуко паноптикумды гуманитарлық ғылымдар үшін адамдар туралы ақпарат жинау зертханасы ретінде қарастырады. Бұл – адамдар туралы ақпарат жинау үшін әлеуметтік-ғылыми зертхана мен басқа да әлеуметтік-ғылыми әдістердің бастамасы болды. Фуко паноптикумды «қоғамның тұтас бір түрі» (1979:216), тәртіптік қоғам ретінде талдайды.[2]

Енді біз *«Сексуалдықтың тарихы»* еңбегінің бірінші томын зерделеуімізге болады (Foucault, 1980a). Аталған еңбекте де биліктің генеалогиясына баса назар аударылады. Фуконың пайымдауынша, сексуализм – «биліктің қарым-қатынасы үшін ерекше тығыз байланыс нүктесі» (1980a: 103). Ол билік пен білімнен бастау алатын рақаттану сезімін зерттеуге ерекше көңіл бөледі (Foucault, 1980a: 11). Сондай-ақ жыныстық қатынастың дискурсқа қалай әсер ететінін тексереді.

Фуко «викторианизм сексуалдықтың, соның ішінде сексуалдық дискурстың, төмендеуіне әкелді» деген әдеттегі көзқарастың дұрыстығына күмән келтіреді. Шын мәнінде ол қарама-қарсы позицияны алға тартады, оның пікірі бойынша, «викторианизм жыныстық қатынас туралы дискурстардың кеңінен

таралуына» әсер етті. Викторианизмнің нәтижесі бойынша талдау, жинақтау, жіктеу, спецификация және сексуалды/сандық-жыныстық зерттеу жүргізілді. Фуко: «Адамдар өздерін қатты мазалайтын мәселелерді талқыламау, олар туралы үндемеу тәртібін неліктен қабылдағанын өздерінен сұрайды» (1980a:158). Бұл әсіресе мектептерде «секс туралы мәселе үнемі үрейленушілік» туғызуымен көрінеді (1980a:27). Міне, Фуко викториандық гипотезасын және оның балама көзқарасын былайша қорытындылайды:

> «Қазіргі индустриалды қоғамда сексуалдық құдалау күшейді деген гипотезадан бас тартуымыз қажет. Біз бұл күні ортодокстық емес жыныстық қатынастарға куә болып жүрміз; ...бұған осы күнге дейін осынша көңіл аударылған жоқ еді; осынша назар аударылып, осындай деңгейде әңгімеленбейтін еді, ...оның лəззаты осынша жария болып, осынша кең көлемде насихатталмаған еді».
>
> (Foucault, 1980a:49)

Фуко осы еңбегінде медицинаға ерекше көңіл бөледі және жыныстық қатынас туралы сөз қозғайды. Көптеген жағдайларда медицина сексуалдықтың ғылыми талдауына бағдарланған деп қарастырылса, Фуко медицинадан өнегелікті көбірек көреді [1980a:55]. Сондай-ақ гуманитарлық ғылымдағы сексуалдық мәселесі батыс христиандық дінінде шындықты айту қажеттілігі қағидасымен сабақтас өрбиді. Адамдар өз діни қызметкерлеріне сырын ашқаны сияқты, дәрігерлеріне, психиатрларына және әлеуметтанушыларына өздерінің сезімдері мен ойларын айтады. Тәубеге келу, әсіресе сексуалдық мойындаулар ғылыми тұрғыдан түсіндіріледі.

Батыста «субъект тақырыбы секс мәселесінің айналасында болды» (Foucault, 1980a:70). Жыныстық қарым-қатынас мәселесі айналасында сөз қозғалды. Фуко бұл туралы өз пікірін былайша білдіреді: «Секс бәрін де түсіндіреді» (1980a:78). Фуко секс туралы ғылыми-зерттеу осы мәселенің талқылануын төмендету емес, қайта секс пен билік арасындағы қарым-қатынасқа баса назар аудару керек екенін пайымдайды: «билік бір орталықта болмайды»; «оның түрлі микро-параметрлері бар». Сонымен қатар Фуко кездейсоқ жыныстық қатынасқа байланысты биліктің әрдайым қарсылығын анықтайды. Күш пен қуаттың қарсы тұруы барлық жерде болады.

XVIII ғасырға дейін қоғам өлімді бақылауға ұмтылды, бірақ осы ғасырдан бастап өмір мен жыныстық қатынасқа ерекше назар аудара бастады. Өмірге (және жыныстық қарым-қатынасқа) билік ету екі нысанда жүзеге асырылды. Біріншіден, адам тәнін (және оның сексуалдық әрекетін) тәрбиелеу мен қадағалауға бағытталған «адам ағзасының анатомиялық саясаты» орнықты. Екіншіден, халықтың өсуі, денсаулығы, өмір сүру ұзақтығы және т.б. сияқты процестерді бақылау және реттеуге мүмкіндік беретін «халықтың биосаясаты» қалыптасты. Екі жағдайда да қоғам өмірді «саяси объект ретінде» көрді (Foucault, 1980a:145). Екі жағдайда да секс болды: «Секс – тән мен белгілі бір түрдің жалғасуын сақтау құралы» (Foucault, 1980a:146). Заманауи Батыста секс жаңға қарағанда маңызды болды, ал Фуко еңбектерінде секс – өмір секілді мәнге ие. Сексуалдықты білу арқылы қоғам өмірге көбірек билік ете алады. Дегенмен, бақылаудың жоғарылауына қарамастан, Фуко эмансипацияға үміт артты:

> «Денеге, шаттық пен білімге қатысты биліктің өкілеттігін арттыруға ұмтылған болсақ, біз жыныстық қатынастың әртүрлі тетіктерін тактикалық түрде қалпына келтіру арқылы жыныстық қатынас агенттігінен бас тартуымыз керек. Мұндай қарсы тұру жыныстық қатынастың қалауымен емес, тән мен ләззат сезіміне негізделуі қажет».
>
> (Foucault, 1980a:157)

Дин (1994): «1970 жылдардың соңынан бастап 1984 жылы қайтыс болғанға дейін Фуконың еңбектері биліктің микросаясатынан мемлекет саясатына немесе «басқару практикасы мен әдістерінің» дискурсқа тәуелділігін бағалау мәселелеріне ауысты», – дейді (Dean, 1994:78; Fejes, 2008; Walter, 2008). Басқа теорияшылардан айырмашылығы – ол өз еңбектерінде бар назарын мемлекетке емес, «билік пен үкімет құралын құрайтын тәжірибелер мен рационалдыққа» аударды (Dean, 1994:153). Осылайша, Фуко гуманитарлық ғылымдар саласындағы білімге деген ұмтылыс тұрғысынан денені қадағалау жолдарына, мінез-құлықты басқару және өзін-өзі қалыптастыру ерік-жігеріне ерекше көңіл бөледі. Тұтастай алғанда, ол өзін-өзі басқаруға, мемлекеттің басқаларды және мемлекеттің үкіметті басқару мәселелеріне назар аударды. Жалпы айтқанда, Фуко үкіметі «мінез-құлықты басқару» *(the conduct of conduct)* мәселесін қарастырады (Dean, 1994:176; Lemert, 2005c).

Джорджио Агамбеннің идеялары

Джорджио Агамбен (1942) – италиялық философ, соңғы жылдардағы еңбектері әлеуметтік теорияны дамытуға бағытталған. Оның негізгі интеллектуалдық ойлары философтардың (Аристотель, Хайдеггер) және саяси ойшылдардың (әсіресе Карл Шмитт,[3] Ханна Арендт[4]) көзқарастарымен байланысты болғанымен, еңбектерінде негізінен Макс Вебер,[5] Эмиль Дюркгейм,[6] Уолтер Бенджамин[7] және Мишель Фуко (төменде қараңыз) тұжырымдарына жүгінеді. Оның көптеген идеялары әлеуметтік теориялар іспеттес және қазіргі қоғамның негізін анықтауға бағытталған әлеуметтік тарихты қамтиды. Агамбеннің еңбегін жіктеу белгілі бір қиындықтарды туғызады, дегенмен оның ғылыми көзқарастарына Фуко идеяларының айрықша ықпалын ескере отырып, Агамбенді постструктуралистке жатқыза аламыз. Сонымен бірге ол өзінің еңбектерінде бірқатар постструктуристік (және структуралистік) идеяларды ұсынды.

Агамбеннің эзотериялық теориялық идеяларын талқыламас бұрын, идеяларының жалпы мазмұнын түсіну үшін Адольф Гитлер мен әсіреұлтшылдарға қатысты көзқарасын қарастырайық. Билікке келе салысымен, көп ұзамай, әсіреұлтшылдар Веймар конституциясының азаматтық бостандықтарға қатысты баптарының күшін жойды. Бұл олардың өз азаматтары – еврейлерге қарсы «құқықтық азаматтық соғысын» жалғастыруға мүмкіндік берді. Әсіреұлтшылдар «ерекше жағдай аймағын» құрды, сөйтіп олар еврейлерді, өздері қалаған кез келген адамды өлтірді. Дегенмен Агамбен осындай аймақтардағы негативті құбылыстарға қызығушылық танытпайды. Ол мұндай «аймақтардың» пайда болуы мен олардың қаупін (Гуантанамо шығанағындағы түрме лагері оның сүйікті мысалдарының бірі) қазіргі заманғы құбылыстар ретінде айқындайды.

Оның үстіне, уақыт өте келе осындай «ерекше аймақтардың» көбейгенін атап өтеді және мұндай үрдістің үлкен қауіп төндіретінін пайымдайды. Бұл құбылыс тоталитарлық режим билік еткен қоғамдармен ғана шектелмейді, демократиялық қоғамдарда да кездеседі.

Негізгі түсініктер. Агамбеннің теориясын егжей-тегжейлі талқылардан бұрын ондағы кейбір негізгі тұжырымдарды түсіндіріп өтейін. Ол теориясын грек философиясындағы *zoe* мен *bios* ұғымдарынан бастайды. *Zoe* дегеніміз – биологиялық тән (басқаша айтқанда «бүкіл тіршілік иелеріне тән өмірдің ортақ қарапайым фактілері» [Agamben, [1995] 1998:1]), ал *bios* дегеніміз – біздің саяси тәніміз (Agamben, [1995] 1998:184). Бұл осы екі ұғымның классикалық философиядағы түсініктері, ал Агамбен оларды жеке, сеперабельді ұғымдар ретінде қарастырған. Уақыт өте келе zoe ұғымы саясаттану терминіне айналған; яғни zoe мен bios ұғымдарының бастапқы мәндеріндегі айырмашылық жойылып, өзара ұқсас ұғымдарға айналыпты. Агамбен тіпті бұл екі ұғымның арасындағы айырмашылық толық жойылды; «айырмашылықтары ендігі жерде қайта пайда болмайды» деген ([1995] 1998:188). Кейінірек бұл ұғымдардың қарапайым философиялық немесе терминологиялық ұғымдар емес, қазіргі кездегі аса маңызды ұғымдар екеніне көз жеткіздік.

Қазіргі кезде *zoe* ұғымына «қорғансыз өмір» ұғымы, яғни адамның ойлау жолына әсер ететін «тіршілік» ұғымы сай келеді (Agamben, [1995] 1998:127). Агамбеннің келтірген дәйектерінде қорғансыз өмір дегеніміз, дәл сол *zoe* ұғымы сияқты, анағұрлым саясаттанған, «классикалық ойдың «қазіргі заманғы белді мәселесі және радикалды трансформациясы» дейді (Agamben, [1995] 1998:4; italics added). Қорғансыз өмір ұғымы үнемі саяси түсінігінде қолданылып келді. Уақыт өте келе мемлекеттік тұрғыда одан да жиі қолданылып, «егер жасырын болмаса, ашық түрде тәуелсіз биліктің өзегі болды» (Agamben, [1995] 1998:6).

Қорғансыз өмір ұғымына фашистік Германиядағы еврейлердің өмірін мысал етуге болады. Олар еврей болып туғаны үшін еврей еді. Оның үстіне еврей ұлтын фашистер тіпті саясаттандырып жіберді. Фашистер саясатында еврей ұлтына деген көзқарасты қолдан жасап, еврейлердің белгілерін құрастырып, «олармен бірге өмір сүргісі келмейтіндей деңгейге жеткізді» (Agamben, [1995] 1998:179). Қорғансыз өмір Агамбеннің келесі бір homo sacer (қасиетті адам) туралы тұжырымдамасының шешуші ұғымы: қорғансыз өмір – «қасиетті адамның өмірі» (Agamben, [1995] 1998:8). *Zoe* қорғансыз өмірді жалпы мағынада түсіндірсе, «қасиетті адам» ұғымы қорғансыз өмірді саяси мағынасында түсіндіреді (DeCaroli, 2007:52). Осылайша, *zoe* термині теориялық және тарихи мәнінде мемлекет құрылымына қатысты емес десек (Аристотельдің мінсіз қоғам теориясында да бөлек айтылған), «қасиетті адам» ұғымы саясатқа тікелей қатысты екен.

Қасиетті адам ұғымындағы ең маңызды нәрсе – «өлтірілсе де құны сұралмайтыны» (Agamben, [1995] 1998:8). Мұндайға жол берілетін себебі – қасиетті адамның саяси тұрғыдан басқа адамзатқа тән құндылықтардан шеттетілгені. Қасиетті адам сол құндылықтардан шеттетілгендіктен, басқа адамдарға қатысты тыйым салынған әрекеттер бұл қасиетті адамға қатысты тыйым салынбаған, мәселен тіпті кез келген адам оны өлтіріп те тастай алады. Оның үстіне оны өлтірген адамды соттамақ түгілі, кісі өлтіргені үшін айыптамайды да, себебі қасиетті адам ондай заңды құндылықтардан шеттетілген. Бұл орайда Агамбен фашистік

Германиядағы еврейлерге қатысты іс-әрекеттерді осы қасиетті адам ұғымының нақты дәлелі ретінде келтіргенін тағы қайталап өтейік. Сонымен, қасиетті адам ұғымының бір қырын қарадық, яғни оны оп-оңай өлтіре салуға болады екен, ал екінші қыры – оны не үшін құрбандыққа шалуға болмайтынын қалай түсінеміз? Бұл орайда Агамбен құрбандық ұғымының дәстүрлі көзқарасына жүгініп отыр, яғни құрбандыққа шалынуы үшін ол қоғамның мүшесі болуы тиіс. Ал қасиетті адам (саяси) қоғамның мүшесі бола алмауынан, оны құрбандыққа шалуға да болмайды. Ендеше бұл адамның «қасиеті» неде? Антонио Негридің ойынша, «бұл адамның қасиеті оның қоғамнан шеттетіліп, жазалануында» (2007:121). Яғни «қасиетті адамның» қасиеті – оның қоғамнан шеттетілуі мен жазалануы.

Бұл жерде тек топологикалық аймақта ғана, яғни «заң құзыреті жүрмейтін кеңістікте» ғана қандай да бір ерекшелік болуы мүмкін (Agamben, [2002] 2005:51). Қасиетті адам өмір сүретін кеңістік ретінде фашистік Германиядағы еврейлердің тұратын жері абстракті кеңістік еді. Абстракті кеңістік болғандықтан, тәуелсіз күштер (мәселен, Гитлер фюрер ретінде) кімді өлтіру керектігін өз бетінше шеше алатын. Ал жәбірленушілер заңды құндылықтарға ие болмағандықтан, оларды өлтіру қылмыс болып саналмайтын. Фашистік Германия мен оған қарасты аймақтарда фашистер алты миллионға жуық еврейді еш кедергісіз өлтіріп тастаған болса керек. Сондай ақ олардың шеттетілуінің тек олардың өліміне ғана емес, бүгінгі күндегі өміріне де маңызды ықпалы бар. Бүгінгі күні қолында билігі бар адам адамның өмір сүруі мен өлімі жайлы шешім қабылдай алады. Әсіресе соңғысы Агамбен үшін маңызды, себебі онда тек өлім жайлы ғана емес, өмір туралы да шешім қабылданады; билікке өлтіру құқығын ғана емес, өмір сүру құқығын да береді. Бұл ойдың Мишель Фуконың биосаясат теориясына негізделгенін байқап отырған боларсыз.

Заңды құндылықтардан тыс қалды десек те, бәрібір заңның маңызы зор екені белгілі. Заңның ерекшелігі әр нәрсені нақты бағалауы мен заң аясынан тыс нәрселердің де орнын анықтай алуында. Заң өз аясынан тыс нәрселерге де ықпал ете алады, заңның саяси саладағы жасай алмайтын жалғыз нәрсесі – «заң шығарушы, атқарушы, сот биліктерінің арасындағы айырмашылықтарды жою» ғана (Agamben, [2002] 2005:7). Бұл айырмашылық жойыла қалса, атқарушы билік басқа биліктерге үстемдік ететін болады (Гитлер Германияның фюрері атанғанындай); тоталитарлық билік жүйесі орнайды (төменіректен қараңыз). Сондай-ақ, Агамбеннің ойынша, заң аясынан тыс аймақтардың заңға бағынатын және бағынбайтын бірнеше қыры бар; ол заңға тек заңнан тыс қалғаны үшін ғана енген. Агамбен бұл жайында: «Тыс қалу дегеніміз – қадағалаусыз қалу... Дегенмен... Тыс қалған нәрсенің барлығы міндетті түрде қадағалаусыз қалды деуге болмайды... Мұндай ұғым тек ендігәрі қадағалауды қажет етпейтін нәрсеге ғана тиісті» ([1995] 1998:17–18). Заң құзыреті дамыған және дамымаған қоғам арасындағы арақатынас диалектикалық түрде болады (Агамбеннің ойынша, диалектикалық аспектілердің түрлері көп) (see, for example, Negri, 2007).

Агамбен бұл тұжырымдамасын Карл Шмиттің еңбектерінен тәуелсіз қорытындылауға тырысқан дейтін себебіміз – Карл Шмит «Тәуелсіз тұжырымдау дегеніміз – заң аясынан тыс нәрсе жайлы өз бетінше тұжырым жасау» деген болатын (Agamben, [1995] 1998:11). Агамбеннің осындай тәуелсіздігі мен негізгі идеясы өзара тығыз байланыста; «тек тәуелсіздігінің құрылымы ғана айрықша» (Agamben, [1995] 1998:28). Дербестіктің заң аясынан тыс нәрселерді

жасауды, «заңның күшін уақытша тоқтатып қоюды» қоса қанда көптеген заңды құзыреттері бар (Agamben, [1995] 1998:15). Агамбен: «Тәуелсіздік – зорлық-зомбылық пен заңның арасындағы бөліп тұрушы нәрсе, дәл осы жерде зорлық-зомбылық – заңға, ал заң зорлық-зомбылыққа айналып кетуі мүмкін», – деген (Agamben, [1995] 1998:32). Дәл осы жерде Гитлер бастаған фашистік Германия зорлық-зомбылыққа жол берген. Тәуелсіздік ұғымын саяси тұрғыда көп талқыласақ, Агамбен бұл тақырыптың дәрігер немесе ғалымдарға да қатысты қырларын талқылаған. Тоталитаризмнің қазіргі ұғымы «азаматтық соғыста саяси қарсыластардың ғана емес, толық бір таптағы азаматтардың көзін жоюға мүмкіндік беретін мемлекетті басқару түрі» (Agamben, [2002] 2005:2). Яғни фашистер тоталитарлық режимнің парадигмалық түрін жасап, оны қарсыластарының ғана емес, сондай-ақ еврейлерді тек Германиядағы емес, бүкіл Еуропадағы бір тап өкілдері ретінде көзін жою үшін қолданған». Осылайша фашистер еврейлерге, Германиядағы және бүкіл Еуропадағы бірқатар азаматтарға (цыгандар мен гомосексуалистерге) қарсы «заңды азаматтық соғыс» жүргізген.

Освенцим және лагерь. Жоғарыда аталған жантүршігерлік оқиғалардың бәрі нацистік концентрациялық лагерьде, әсіресе Освенцим лагерінде болды (Agamben, 2002:81). Осы лагерь туралы Агамбен өзінің 2002 жылы жариялаған («Освенцим қалдықтары: куәгер және мұрағат») атты еңбегін жазды. Концентрациялық лагерь (немесе лагерь) – Агамбен сипаттаған жазасыздық пен жауапкершіліксіз аймағы. Оған қоса, жазаланбайтын болғандықтан, күзетшілер мен басқа адамдардың да кісі өлтіруге мүмкіндіктері болды. Бұл «жақсылық және жамандық» пен «этикалық және құқықтық» арасындағы айырмашылықтардың, шекаралардың түсініксіздігімен және шатасуымен байланыстырылады. Бұл – сондай-ақ жақсылық пен адамгершіліктің шекарасы. Жамандық, заңсыз, әдепсіз әрекеттер белең алады. Тұтқындар ерекше аймақта өмір сүреді және оларды өлтіру қылмыс деп саналмайды. Олардың кеудесінде тек жаны ғана қалды, кейін олардың жанын да алды.

Концентрациялық лагерь ретінде Освенцим нацизмнің орталығы болса, «лагерьдің өзегінде» *муссельман*[8] болды (Agamben, 2002:81). Егер лагерьді «шекті жағдай» десек, онда муссельман, негізінен, шекті жағдайда өмір сүрген адамдар болды. Олар арий қанына жатпайтындардан депортацияланған тұтқын еврейлерге, одан муссельмандарға қосылған; олар үшін жалғыз қадам – өлім. Олар өмір мен өлім арасындағы адамгершілік пен жауыздық ортасындағы (оларда адамгершілік жоқ) табалдырықта болған («тірі мәйіттер» [Agamben, 2002:70]).

Освенцим Агамбен үшін маңызды болғанымен, ол лагерьлерге тән жалпы идеяның басты мысалы еді. Лагерьде «шеттету жағдайы» тұрақтылыққа айналады (Agamben, DeCaroli, 2007:52). Бұл «мемлекет жағдайын материализациялау» (Agamben, [1995]1998:174); «Таза кеңістік» (Agamben, [1995]1998:134). Алайда лагерь – фашизмді жоюдың жалғыз көзі емес. Бұл – жай ғана тарихи факт емес, тіпті өткен аномалия емес, «бірақ кейбір жолдармен... біз әлі күнге дейін өмір сүріп жатқан саяси кеңістіктің *номосы*[9] және жасырын матрицасы» (Agamben, [1995] 1998:166).

Агамбеннің ойынша, лагерь әлі де бар; барған сайын лагерьге ұқсайтын қоғамда өмір сүріп жатырмыз. Осылайша, тұрақты «шеттету» жағдайында өмір сүріп жатқанымыз туралы қорытындыға келе аламыз. Лагерь «қазіргі заманғы саяси кеңіс-

тіктің жасырын парадигмасы» ретінде қарастырылады (Agamben, [1995]1998:123). Оның парадигмасы «фактілер мен заңдар, ережені қолдану, ерекшеліктер мен ереже аралығында үздіксіз шешім қабылдау қажеттілігімен» айқындалады (Agamben, [1995]1998:173). Дегенмен бұл шешімдер заңнан тыс, ерікті түрде қабылдана береді және оларды тәуелсіз мемлекет шешеді (мысалы, әсіреұлтшыл Германия жағдайында – Гитлер), ал лагерь «егемендігі бар, бірақ заңы жоқ» аймаққа айналады (DeCaroli, 2007:53). Тәуелсіздіктің немесе егемендіктің атынан әрекет ететіндердің әрекеті қылмыс ретінде қарастырылмаған. Адольф Эйхманн айтқандай, «фюрердің сөздері заңдық күшке ие» (Agamben, [2002] 2005:38).

Биосаясат және Мишель Фуко еңбегінің әсері. Агамбен өз еңбектерінде ([1995] 1998:122) биосаясатқа қызығушылық танытты (ол өз тұрғысында [Фуко «қорғансыз өмір» түсінігін қарастырмаған], «қорғансыз өмір» фашистік концлагерь, жалпы лагерь, сондай-ақ лагерьге айналған қоғам негізінде қарастырылған). Әсіресе Агамбеннің биосаясат мәселелері жөніндегі ойларына Мишель Фуко елеулі ықпал етті. Агамбен өзі айқындағандай ([1995] 1998:3), биосаясат Фуко тұжырымдамасында «тіршілік түрі мен қоғамның саяси саласында қауіп-қатерлермен бірге кездеседі». Дегенмен Фуко бұл жағдайды «қазіргі қоғамға да тән» деп қарастырса, Агамбен «бұл ежелгі құбылыс» деп айқындайды (DeCaroli, 2007:53; for other differences10 between the two thinkers, see C. Mills, 2007). Агамбеннің айтуынша ([1995] 1998):

> «Ескеретін жайттардың бірі – шеттетуді қалыпты жағдай ретінде қабылдаумен қатар, «қорғансыз өмір» саяси салаға тән бола бастау процесі орын алуда. Сыртқы және ішкі, *bios* және *zoe,* құқық және факт өзара араласып кетеді. Бір кездері саяси кеңістіктен алыстату саяси тұтқында ұстау, тұтастай алғанда, бүкіл саяси жүйенің негізі қаланған жасырын бастамасы... қорғансыз өмір... мемлекеттік билікті ұйымдастыру мен одан босатудың орнына... айналуда...».
>
> (Agamben, [1995] 1998:9)

Жоғарыда айтылғандай, «қорғансыз өмір» – биосаясаттың мақсаты және Фуко мен Агамбен еңбектерінде көтерілген ортақ мәселе. Фуко биосаясат түрме негізінде жүзеге асады деп есептейді, ал Агамбеннің ([1995]1998:20) пайымынша, биосаясаттың жүзеге асырылатын орыны – «түрме емес» – лагерьлер. Осылайша, Агамбен ([1995] 1998:119) Фуконы «қазіргі заманғы биосаясат үлгісі бола алатын XX ғасырдағы ұлы тоталитарлық мемлекеттердің саясатын қарастырмағаны үшін» сынға алады. Агамбеннің айтуы бойынша, Фуко, мысалы, «заманауи биосаясаттың маңызды сипаттамаларының бірі – медицина мен саясаттың интеграциясы – концентрациялық лагерьлерді қарастыруы қажет еді»... Жалпы дәрігер мен «тәуелсіз» адам өз рөлдерімен алмасады» (Agamben, [1995] 1998:143).

Дегенмен Агамбеннің болашаққа көзқарасы Фукодан ерекшеленеді (Agamben, [1995] 1998:187). Агамбеннің болашаққа көзқарасы пессимистік болғанымен, ол *bios* пен *zoe* арасындағы айырмашылықты жоюға болатын болашақты көреді. Дегенмен Агамбен Батыс өркениетінің тарихымен «бақытты өмірді» ажыратады... (C. Mills, 2011:474). Миллс атап өткендей, Агамбеннің ойынша, «бақытты өмір» деген нені білдіретіні түсініксіз болғанымен, бұл идея Вальтер

Бенджаминнің және мессиандық кезеңдегі иудей-христиан тұжырымдамаларында айқындалады. Миллстің айтуынша, Агамбеннің кез келген теориясын қолданғанда «ерекше жағдай мен шеттетуді» біріктіретін осы теориядағы мессиандық саясатты қабылдау қажеттігі туындайды. Әлеуметтік теорияшылар Агамбен теориясының екі аспектісін айқындайды.

Фуко, әрине, постструктуралист болды, оның еңбектерінде постструктурализмнің (және структурализмнің) әсері байқалады.[11] Поструктурализмнің ықпалы оның «заңның күші» тұжырымдамасында көрінеді. Бұл еңбектегі ойлар жетекші постструктуралистердің бірі – Жак Дерриданың жұмысына ұқсас. Осы тұжырымдамаға сәйкес, заң бір кездері заңмен байланысты болған, бұл байланыс қазіргі кезде әлсізденіп, заң көрінбей кетіп, тек заңның күші ғана сақталған.

Агамбен өзінің еңбектерінде сонымен қатар құқық күшін қарастырады. «Төтенше жағдайларда заңның күші» нақты болмаған кезде құқық күшін мемлекеттік органдар... және революциялық ұйымдар көрсетуі мүмкін. Шеттету жағдайы – бұл заң емес, заң күші басымдыққа ие болатын аномалиялық кеңістік. «Заң күші», негізінен, заң мен оны қолдану туралы ережелермен байланысты болмағандықтан, оны тек заң тұлғалары емес, сонымен қатар өзге тұлғалар да өз мақсатына пайдалануы мүмкін. Мысалы, неміс ұлтшылдары, революционерлер.

Агамбеннің үлкен нарративі және негізгі мақсаттары. Агамбеннің еңбектерінде постструктурализмнің ықпалы болғанымен, постмодернизмнің ықпалы жоқ. Нәтижесінде оның еңбектеріне «негізделген нарративтің» құрамдас бөліктері тән емес.

Біріншіден, ол уақыт өткен сайын шеттету жағдайы кеңейеді деп болжайды: «Шеттету жағдайы маңыздылығы жоғарылай отырып, іргелі саяси құрылым ретінде қалыптасады және біртіндеп ережеге айнала бастайды» ([1995] 1998:20; see also Agamben, [2002] 2005:2; this view is associated with Benjamin, 1942). Оның егжей-тегжейлі түсіндірмесі бойынша: «Бастапқыда бөлек болған өмір мен саясат бір-бірімен араласа келе, шеттету жағдайы өмірдің барлық салаларына, әсіресе саяси салаға тән бола бастайды (Agamben, [1995]1998:148). Агамбеннің ойынша ([2002]2005:87), «қазіргі шақта шеттету жағдайы өзінің ең жоғарғы деңгейіне жетті».

Екіншіден, ол саясаттың биологияға үстемдігі ақырындап кеңейгенін көреді; биосаясаттың кеңеюі. Мысалы, болашақта «мемлекет өз ұлтының биологиялық өміріне қамқорлық жасауды өз міндеттерінің бірі деп қабылдайды» (Agamben, [1995] 1998:175). Екінші жағынан, бұл өзгелерге адамдардың биологиялық өмірін бақылауға мүмкіндік береді.

Үшіншіден, лагерь кеңейіп, бірте-бірте орталыққа айналды. «Қазіргі уақытта қала ішінде орналасқан лагерьлер планетаның жаңа биосаясат көрінісіне айналды» (Agamben, [1995] 1998:176). Нацистік концлагерьлермен байланысты лагерьлер «жүйені өмірге қауіп төндіретін машинаға айналдыруға» әкеледі (Agamben, [1995] 1998:175). Бұл жаһандық азаматтық соғыстың «тоқтаусыз ілгерілеуіне» апарады (Agamben, [2002] 2005:2). Тіпті демократиялық мемлекеттерде осы азаматтық соғысқа қатысады, соның нәтижесінде демократиялық және тоталитарлық мемлекеттер арасында айтарлықтай айырмашылықтар азаюда.

Осы процестерді ескере отырып, Агамбен қандай жағдайды көргісі келер еді? Ол патриоттық сипаттағы және антогонистік сипаты жоқ заманауи саяси

жобаны көруге үміттенбейді (DeCaroli, 2007:44). Керісінше, оның болашаққа қатысты көзқарастары өте абстрактілі сипатта және тек жалпы идеяларды тұжырымдайды. Мысалға, ол «қорғансыз өмірдің» саяси немесе құқықтық сала бойынша бөлінуін қолдайды (Agamben, [1995] 1998:134) немесе ол адамның өзі қалаған іс-әрекетін жасауға мүмкіншіліктерді кеңейтуге ұмтылады және бұл саяси тұрғыдан айқындалуы қажет. Басқаша айтқанда, ол адамның іс-әрекеті мен саясатының реинтеграциясын көргісі келеді. Де Кароли (2007:45) пайымдауы бойынша, Агамбеннің мақсаты – «саясат пен субъективтілік ажыратылған болашақ қоғамдастықты» құру.

Сын-пікірлер. Негізінен, сыни көзқарастар Агамбеннің қазіргі заман туралы қатыгез көзқарастарына, оның «қалыпты емес мәлімдемелеріне» (Laclau, 2007:21) және «поэзияны әсірелеу шешендігіне» (LaCapra, 2007:136) қатысты айтылған. Лакапраның (2007:133) пайымдауы бойынша, «Агамбен ойға сыймайтын, батыл мәлімдемелер айту арқылы теорияшыл ретінде өз үлесін қосуға ұмтылған». Сыни көзқарастар «қазіргі әлемді әсіреұлтшылдар қалыптастырған әлемнен де сорақы, тоталитарлық және демократиялық режимдер арасында айтарлықтай айырмашылықтар жоқ» деп айқындайтын мәлімдемелеріне де қатысты айтылды. Лагерь – қазіргі заманның саяси кеңістігі немесе *nomos* және «концентрациялық лагерьдің төтенше және абсурд парадигмасы» (Laclau, 2007:22). Мұндай көзқарастар – «қазіргі қоғам жағдайында қолжетімді эмансипациялық мүмкіндіктерді зерттеуді» шектейтін қате, тіпті абсурд бұрмалау (Laclau, 2007:22).

Әрине, Агамбеннің қазіргі әлемнің сын-қатерлері туралы ойларын асыра сілтеу деуге болады. Қазіргі әлемдегі туындаған күрделі мәселелерге қарамастан, оны тіпті әсіреұлтшылдардың режимінен, олардың концлагерьлерінен де нашар деп айқындауын түсіну қиын. Тіпті Кубадағы американдық Гуантанамо түрмесі өзінің қатыгездігіне қарамастан, Освенцим секілді, тағы басқа концентрациялық лагерьлермен және әсіреұлтшылдардың жасаған қылмысымен салыстыруға келмейді.

Постмодерндік әлеуметтік теория

1980 жылдары постмодерндік теория қалыптаса бастағанда, аталған теория *«қаладағы ең қызу ойын»* деп аталды (Kellner,1989a). Ол қалыптасқан әлеуметтік теориялардан бөлек ойлау мен жазудың жаңа түрін ұсынды. Сол кезде көптеген ғалымдар постмодернизмді тек қызығушылық ретінде қарастырды. Өздерін постмодернист ретінде айқындаған ғалымдардың аздығына қарамастан, бұл теорияның әлеуметтік теорияға ықпалы зор болды. Мысалы, 18-тарауда талқыланатын бірқатар теорияларды постструктуралистік және постмодерндік теорияның түрленген жалғасы ретінде қарастыруға болады. Осылайша, көптеген ғалымдардың постмодерндік ойларды қабылдамағанына қарамастан, ол бірқатар теориялардың негізін қалады.

Постмодерндік әлеуметтік теорияның маңызы мен ол тудырған пікірталастарды ескере отырып, осы кітапта постмодерндік ойларға қысқаша шолу жасалады (Antonio, 1998; Ritzer, 1997; Ritzer and Goodman, 2001). Дегенмен бірқатар

қиындықтар бар. Олардың ең бастысы постмодерндік бағыт өкілдерінің арасында жалпы қабылданған тұжырымдардың болмауы мен өзара қарама-қайшылықтарға байланысты. Мысалы, Смарт (1993) постмодерндік үш ұстанымды өзара біріктірген.[12] Бірінші ұстанымы бойынша түбегейлі өзгерістер постмодерндік қоғамның қалыптасуына әкелді. Осындай көзқарас ұстанғандардың қатарына Жан Бодрийяр (Armitage, 2005), Gilles Deleuze, and Felix Guattari (Deleuze and Guattari, [1972] 1983, [1980]1987; Binkley, 2007; Bogard, 1998; Genosko, 2007; Theory, Culture and Society, 1997) жатады. Екінші ұстанымға сәйкес, постмодернизммен қатар модернизм де дамып жатыр. Бұл бағытты Фредрик Джеймисон, Эрнесто Лакло, Шантал Муфф секілді марксистік ойшылдар және Нэнси Фрейзер, Линда Николсон секілді феминистер қолдаған. Смарттың үшінші ұстанымына сәйкес, модернизмді және постмодернизмді жеке дәуірлер ретінде емес, ұзақ уақыт бойы дамып келе жатқан және тұрақты қарым-қатынастардың құрамдас бөліктері ретінде қарастыру керек. Постмодернизм әрдайым модернизмнің шектеулерін көрсетіп отырады.

Әлеуметтік теорияда *«постмодерн»* терминінің кеңінен қолданылуына қарамастан, осы терминнің мағынасына байланысты келіспеушіліктер бар.

Айқындық үшін *постмодерн, постмодернизм және постмодерндік әлеуметтік* теориялар түсініктері арасындағы айырмашылықтарды бөліп көрсету қажет.[13] *Постмодерн* – әдетте заманауи дәуірлерден кейін келетін тарихи дәуірге тән құбылыс, *постмодернизм* – заманауи мәдени өнімдерден айрықшаланатын (V. Taylor, 2007) мәдениет өнімдері (өнер, кино, архитектура және т.б.) және *постмодерндік әлеуметтік теория* – қазіргі әлеуметтік теориядан ерекшеленетін ойлау тәсілі. Осылайша, *постмодерн* жаңа тарихи дәуірді, жаңа мәдени өнімдерді және әлеуметтік әлем туралы теориялық жаңа түрді қамтиды. Осының барлығы соңғы жылдары *«заманауи»* деген терминмен сипатталмайтын жаңа және әртүрлі құбылыстардың пайда болуымен тікелей байланысты.

Осы тұжырымдамалардың біріншісіне қатысты «заманауи тарихи кезең аяқталып келе жатыр немесе аяқталып қойған, оның орнына постмодернизм кезеңі басталды» деген көзқарастар кеңінен таралуда. Лемерттің ойынша:

> «постмодерндік дәуірдің басталуы 1972 жылы 15 шілде күні 3:32 сағатта Pruitt-Igoe құрылыс жобасының күйреген сәтімен байланысты... Сент-Луистегі бұл үлкен түрғын үй жобасы мынадай модерндік оймен айқындалған: архитектураның ең танымал және ең үздік құрылысшылары салған үйлер адамдарды азап пен кедейліктен құтқарады. Ал осы идеяның символын айқындау үшін модерндік архитектураның және соған сай қазіргі заманның сәтсіздігін де мойындау қажет».
>
> (Lemert, 1990:233; following Jencks, 1977)

Pruitt-Igoe құрылыс жобасының күйреуі модернистер мен постмодернистердің қоғамдық мәселелерді ұтымды шешу бағыттарының айырмашылығын көрсетеді. Модернистер үшін рационалды шешім табуға болады. Постмодернистер үшін бұл мүмкін емес. 1960 жылдары Линдон Джонсонның кедейлікке қарсы жүргізген күресі қазіргі заманғы қоғамға тән мәселелерді ұтымды шешуге болатынын көрсетеді. 1980 жылдары постмодерндік қоғамның өкілі Рейган

мен оның әкімшілігі мұндай проблемаларды шешу үшін жаппай бағдарламаларды жасаудан бас тартады, олар әртүрлі проблемаларға бірыңғай ұтымды шешім жоқ деп санайды. Осылайша, Кеннеди, Джонсон мен Рейганның президенттік кезеңдері аралығында АҚШ қоғамы қазіргі заманғы (модерндік) қоғамнан постмодерндік қоғамға айналды деп қорытынды жасауға болады. Шын мәнісінде, Pruitt-Igoe жобасының күйреуі осы уақытқа тұспа-тұс келеді.

Екінші тұжырымдамаға сәйкес, постмодернизм заманауи өнімдерді ығыстырып жатқан мәдениет саласына жатады. Өнерде Джеймисон (1984) Энди Уорхолдың постмодерндік, фотографиялық дерлік Мэрилин Монро суретін, Эдвард Мунктің заманауи және өте ауыр *The Scream* («Жанайқай») картинасын өзара салыстырады. Теледидар саласындағы *Twin Peaks* көрсетілімі әдетте постмодернизмнің жақсы үлгісі ретінде қабылданады және *Father Knows Best* бағдарламасы – қазіргі заман бағдарламасының үлгісі. Киноиндустрияда *Blade Runner* постмодерндік туынды деп қарастырылуы мүмкін, ал *The Ten Commandments* («Он өсиет»), әрине, қазіргі заманғы фильм ретінде танылады.

Үшінші тұжырымдамаға сәйкес, *постмодерндік әлеуметтік теорияның* пайда болуымен оның қазіргі заманғы теориядан айырмашылығын талқылаймыз. Қазіргі заманғы әлеуметтік теория қоғамды зерттеу мен сыни тұрғыдан талдаудың әмбебап, ұтымды негізін іздестіреді. Маркс түрді негізге алса, Хабермас коммуникативтік себепке басты назар аударады. Постмодерндік тұжырымдар қабылдануы қиын және релятивистік, иррационалды әрі нигилистік сипатта болады. Ницше мен Фукодан кейін, постмодернизм бағытының өкілдері мұндай «негізділікті» қабылдамаған, себебі «мұндай ойлар кейбір топтардың үстем болуына, басқалардың маңыздылығын төмендетуге мүмкіндік береді және кейбір топтарға билік берін, басқа топтарды әлсіз етеді» деп санады. Сол сияқты постмодернистер нарративті түсіндіру мен мета-талдауды қабылдамайды.

Мұндай идеяларды қабылдамаған беделді постмодернистердің бірі – Жан-Франсуа Лиотар. Ол (1984:xxiii) заманауи (ғылыми) білімді Маркс пен Парсонс тәрізді теориялардың еңбектерімен сабақтастырып, бірыңғай ұлы синтез (немесе метадискурс) негізінде анықтайды. Заманауи ғылыммен байланыстыратын нарративті түсіндірмелерге «рух диалектикасын, мағыналық герменевтиканы, ұтымды және еңбекқор адамға еркіндік беру немесе дүние жинауды» жатқызады (Lyotard, 1984: xxiii).

Егер заманауи білім Лиотардың метанарративтік көзқарастарымен анықталса, онда постмодерндік білім мұндай әңгімелерді қабылдамайды деген сөз. Лиотар: «Мен қарапайымдандыруды *постмодернизмнің* метанарративтерін қабылдаумен байланыстырамын», – деді (1984: xxiv). Басқа ойларын былай жеткізеді: «Тоталдыққа қарсы шығайық... Айырмашылықтарды белсенді етейік» (Lyotard,1984:82). Шын мәнінде, постмодерндік әлеуметтік теория әртүрлі теориялық перспективалардың біріне айналады: «Постмодерндік білім тек биліктің құралы емес; ол айырмашылықтарға деген көзқарасымызды айқындайды және біздің шыдамдылық қабілетімізді шыңдай түседі» (Lyotard, 1984: xxv). Осы тұрғыдан алғанда, әлеуметтану заманауи шекарасынан асып кетті, постмодерндік дәуірде нақты синтездерді іздеуге көшті. Фрейзер мен Николсонның көзқарастары бойынша, Лиотар қазіргі заманның метанарративтеріне қарағанда (Fraser and Nicholson, 1988:89) «ұсақ, оқшауланған әңгімелерді» ұнатады.

Лиотар жалпылама нарративтен бас тартса, Бодрийяр әлеуметтанудағы нарративті қолдану идеясын қабылдамайды. Ол жалпы әлеуметтілік идеясына қарсы. Бұл сәйкесінше, қазіргі заманғы әлеуметтанудағы метанарративтен бас тартуға әкеледі:

> «Ұтымды келісім, азаматтық қоғам, прогресс, билік, өндіріс секілді идеяларға негізделген нарратив бұрыннан болған, бірақ қазір жоқ екеніне көзіміз жетін отыр. Әлеуметтік перспективаның дәуірі (қазіргі заман секілді белгісіз уақытпен сәйкес келетін дәуір)... аяқталды».
>
> (Bogard, 1990:10)

Осылайша, постмодерндік әлеуметтік теория, жалпы алғанда, метанарративтерді, әсіресе әлеуметтанудағы метанарративтерді қабылдамайды.

Постмодерндік әлеуметтік теориялар, негізінен, әлеуметтанушы ғалымдардың туындысы емес (Лиотар, Деррида, Джеймисон және басқалар). Соңғы жылдары бірқатар әлеуметтанушылар постмодерндік тұрғыда жұмыс істей бастады, ал постмодерндік әлеуметтік теория белгілі бір дәрежеде классикалық социологиялық дәстүрдің құрамдас *бөлігі* ретінде айқындалады. Мысалы, Георг Зиммельдің «Постмодерн» (Weinstein and Weinstein, 1993, 1998) деп аталатын еңбегіне назар аударайық. Вайнштейндердің айтуынша, Зиммельді либералды модернист деп тану оның «тарихи процесте объективті мәдениеттің үстемдігі артады» деген ойымен сабақтасып жатыр. Сонымен қатар Зиммельді постмодерндік теорияшыл ретінде қарастыруға болады. Осылайша, олар екі баламаның да шындыққа жанасымды екенін мойындайды. Вайнштейндердің айтуы бойынша: «Біздің ойымызша, «модернизм» мен«постмодернизм» – қарама-қарсы емес, өзара бір-бірімен байланысты дискурстық домендер (1993:21). Олар Зиммельдің модерндік интерпретацияны жасай алатынын айтты, бірақ постмодерндік экспликацияның пайдалы екенін сезінеді. Осылайша, олар кейінгі постмодерндік көзқарасты білдіреді: «Ерекше Зиммель жоқ, тек әртүрлі Зиммельдер әртүрлі пікірлерін білдіреді» (Weinstein and Weinstein, 1993:55).

Вайнштейндер постмодерндік көзқарас ұстанған Зиммельді қорғау үшін қандай дәлелдер келтіреді? Бір жағынан, Зимммель қалыптасқан пікірлерге қарама-қарсы болды; шын мәнінде, ол қазіргі заманның азғындағанын көруге бейім. *Tragedy of culture* («мәдениет традегиясы») теориясына қарамастан, Зиммель негізінен эссеист және әңгімеші болған және ол, негізінен, әлеуметтік әлемді зерттеумен емес, белгілі бір мәселелермен айналысты.

Вайнштейндер мен өзге теорияшылар Зиммельді «бос сандалушы» *(flaneur)*, нақты айтқанда, әлеуметтік құбылыстардың кең ауқымын талдап, өз уақытын бос өткізген әлеуметтанушы ретінде сипаттады. Осы әлеуметтік құбылыстар оны өздерінің эстетикалық қасиеттерімен, яғни «таңғалдыру, қуанту және рақат сезімін сыйлау» мүмкіндіктерімен қызықтырды (Weinstein and Weinstein, 1993:60). Сондай-ақ Зиммель туралы «өзінің көңіл күйіне қарай белгілі бір әлеуметтік мәселені талқылап, интеллектуалды өмір сүрген» дейді. Зиммельдің мұндай бағыты оны әлемді тоталитарлық тұрғыдан қараудан алыстатып, әлемнің жеке, бірақ маңызды жақтарын қарастыруына әсер етті.

Зиммельді сипаттау үшін қолданылатын тағы бір термин – *bricoleur* – түсі-

ніктілік пен қолжетімділік сипатындағы интеллектуалды зияткерлік түрі. Зиммель үшін әлеуметтік әлемнің көптеген үзінділері немесе «объективті мәдениеттің сынықтары» қолжетімді болды. Вайнштейндер (1993:70) оларды Зиммель терминдері деп сипаттайды. *Bricoleur* ретінде Зиммель әлеуметтік әлемге жарық түсіру үшін әртүрлі идеяларды бірге жинақтайды.

Зиммельдің постмодерндік көзқарастарына қатысты Вайнштейндердің егжей-тегжейлі түсіндірмесін тым терең қарастырудың қажеті жоқ. Ұсынылатын иллюстрациялық ұғымдар мұндай интерпретацияның да, модерндік көзқарастар секілді, ақылға қонымды екенін көрсетеді. Басқа танымал классикалық теорияшылардың еңбектеріндегі постмодерндік көзқарастарды табу әлдеқайда қиын болар еді. Дегенмен олардың еңбектерінде постмодерндік әлеуметтік теорияға сәйкес келетін аспектілердің болатыны сөзсіз. Осылайша, Сейдман (1991) айқындағандай, әлеуметтану теориясының көпшілігі модерндік, дегенмен Зиммель секілді әлеуметтанушылардың ойлары постмодерндік бағытқа сәйкес келетіні байқалады (N. Gane, 2002).

Модерндік әлеуметтік теорияның сыншылары арасында постмодерндік әлеуметтік теорияның өкілдері бар. Олардың бел ортасында Ч. Райт Миллс (1959) тұр (Antonio, 1991; Best and Kellner, 1991; Smart, 1993).

Біріншіден, Миллс постмодерндік терминді ағартушылық дәуірінен кейінгі уақытты сипаттау үшін пайдаланды: «Біз қазіргі заман дәуірінің соңында тұрмыз... Ол постмодерндік кезеңге айналып жатыр» (C.W. Mills, 1959:165–166). Екіншіден, ол әлеуметтанудағы заманауи ұлы теорияның қатаң сыншысы болды, бұл теория аясында әсіресе Толкотт Парсонс еңбек еткен. Үшіншіден, Миллс әлеуметтік және моральдық сипаттағы әлеуметтануды қолдады. Миллстің айтуынша, ол әлеуметтанудың ауқымды қоғамдық мәселелерді жекелеген қиындықтармен байланыстырғанын қалаған.

Зиммель мен Миллстің (және тағы басқалардың) еңбектерінде постмодерндік әлеуметтік теорияның сұлбасы бар болғанымен, постмодерндік теорияның нақ өзін таба алмаймыз. Мысалы, Бест пен Келлнер Миллсті «Қоғамдық мәселелерді шешу мен әлеуметтік шындықты өзгерту үшін жалпылама әлеуметтануды қолдайтын қиялшыл модернист» деп бағалайды (1991:8).

Постмодерндік әлеуметтік теорияны нақты талқылап көру үшін Фредрик Джеймисон және Жан Бодрийяр есімдерімен байланысты ең маңызды постмодерндік әлеуметтік ойларды қарастырайық.

Қалыпты постмодерндік әлеуметтік теория: Фредрик Джеймисон

Постмодернизм мәселесі бойынша үстемдік ететін позицияға сәйкес модернизм мен постмодернизм арасында радикалды айырмашылық бар екені анық. Алайда постмодернизмнің модернизмнен айырмашылықтары болғанына қарамастан, олардың арасында өзара сабақтастықтар бар. Осыған ұқсас дәлелдерді Джеймисон (1991) өзінің *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism* («Постмодернизм немесе кейінгі капитализмнің мәдени логикасы») атты эсседе, сондай-ақ сол атпен жазылған эссе-кітабында алға тартады. Бұл атау Джеймисонның марксистік позициясын нақты айқындайды. Джеймисонның пікірі бойынша, «қазіргі қоғам – капитализмнің кейінгі кезеңінде, өзгерістер жаңа мәдени логиканың туындауына, яғни постмодернизмнің қалыптасуына әкелді.

Басқаша айтқанда, мәдениет логикасы өзгеруі мүмкін болса да, негізгі экономикалық құрылым капитализмнің бұрынғы нысандарымен байланысты. Сонымен қатар капитализм бұрынғыдай, мәдениет логикасының дамуына негіз болады».

Джеймисон өзінің осындай көзқарастарын алға тарта отырып, көптеген постмодернистердің (мысалы, Лиотар, Бодрийяр) марксизм теориясы негіздеген нарративті қабылдамайтынын айтады және «марксизмге постмодернизмде орын жоқ немесе онымен байланысы жоқ» дейді. Ал Джеймисон «марксизм постмодернизмнің ең құнды теориялық түсініктемесін жасады» деп бағалайды. Бір қызығы, Джеймисонды жалпы постмодернизм мәдениетіне түсініктеме бергені үшін мақтай отырып, мәдени әлемнің экономикалық негізін жеткіліксіз талдады деп сынайтындар бар, ол әсіресе марксистер тарапынан қатты сынға ұшырайды.

Сондай-ақ Джеймисон (1984:86), Маркс секілді, постмодерндік қоғамның жағымды және жағымсыз жақтарын сипаттады. Маркс капитализмді өндірісті жоғарылату және құнды жетістіктер, қанаушылар мен қаналушылар бейнесінде көрді.

Джеймисон постмодернизмді радикалды үзіліспен салыстыра отырып, постмодернизммен байланысты бірнеше мәселені талқылағаннан кейін, мынадай сауал қояды: «Мұндай үзіліс түбегейлі өзгеріс пе, әлде стилистикалық инновацияның ежелгі жоғары модерндік императивімен анықталатын жай ғана аралық кезең бе?» (1984:54). Оның пайымдауы бойынша, әрине, эстетикалық өзгерістер болғаны рас, бірақ бұл өзгерістер түбегейлі экономикалық динамиканың функциясына тәуелді:

> «Қазіргі кезде эстетикалық өндіріс жалпыға бірдей тауар өндірісіне біріктірілді: жаңа тауарлар (киімнен бастап ұшақтарға дейін) легін жасау шүбәсіз экономикалық қажеттілікпен айқындалады және айналымның жоғарылауына әкеледі. Кейін осындай экономикалық қажеттіліктер жаңа өнердің қолжетімді барлық түрлеріне – қорлар мен гранттардан бастап мұражайларға және патронаждың басқа түрлеріне дейін институттық қолдаудың қажет екенін мойындайды».
>
> (Jameson, 1984:56)

Өткенмен байланыстың сабақтастығы былайша айқындалады:

> «Бұл бүкіл жаһандық, бірақ американдық постмодерн мәдениеті – бүкіл әлемдегі американдық әскери және экономикалық үстемдіктің жаңа толқынының ішкі және сыртқы құрылымы. Бұл тұрғыдан алғанда, тап тарихында, мәдениеттің төменгі бөлігі – қан, азаптау, өлім және қасірет».
>
> (Jameson, 1984:57)

Джеймисон (Эрнест Мандельден кейін) капитализм тарихындағы үш кезеңді көреді. Маркс талдаған бірінші кезең – нарықтық капитализм немесе бірыңғай ұлттық нарықтардың пайда болуы. Ленин талдаған екінші кезең – жаһандық капиталистік желінің пайда болуымен сипатталатын империалистік кезең. Мандель (1975) мен Джеймисон «кейінгі капитализм» деп аталатын үшінші кезеңді «капиталдың бұрын-соңды өзгермеген аумақтарда кеңеюі» (Jameson, 1984:78) деп сипаттайды. Бұл кеңею «Маркстің XIX ғасырдағы ұлы талдауына

қайшы келмейді, керісінше, капиталдың ең таза формасы» (Jameson, 1984:78). Джеймисон: «Марксистік жүйе марксистік құрылымды өзгертпеуді емес, оны кеңейтуді талап ететін жаңа тарихи мазмұнды түсіну үшін бұрынғысынша қажет», – дейді (cited in Stephanson, 1989:54). Джеймисон үшін қазіргі заманғы капитализмнің негізі оның көпұлтты сипатта болуы және тауарлық ауқымы айтарлықтай артуымен айқындалады.

Экономикалық құрылымдағы бұл өзгерістер мәдени өзгерістерге байланысты болды. Осылайша, Джеймисон реалистік мәдениетті – нарықтық капитализммен, модерндік мәдениетті – монополистік капитализммен және көпұлтты капитализмді постмодерндік мәдениетпен байланыстырады. Бұл көзқарас Маркстің базалық-құрылымдық аргументінің жаңартылған нұсқасы болып көрінеді және көптеген ғалымдар Джеймисонды осындай қарапайым көзқарасты қолданғаны үшін сынға алды. Джеймисон осындай «қарапайым» бағыттан алшақ болуға ұмтылып, экономика мен мәдениет арасындағы күрделі қарым-қатынасты сипаттады. Дегенмен Фезерстоун секілді байыпты сыншы да мынадай пікір айтады: «Оның мәдениетке қатысты көзқарасы, негізінен, фундаменталдық қондырғы моделімен шектелген» (1989:119).

Капитализм монополистік капитализм кезеңінен басталды, көпұлтты капитализмде мәдени жарылыс біршама автономды деңгейде болды:

> «Әлеуметтік саладағы мәдениеттің кеңеюі бізге экономикалық құндылықтардан бастап мемлекеттік билікке дейінгі тәжірибелердің барлығын дерлік «мәдени» деп атауға мүмкіндік берді. Мүмкін, бұл таңғаларлық ұстаным шығар, әйтсе де қоғамның бұрынғы диагнозымен немесе симулякрмен (бұл терминнің анықтамасы беріледі) сәйкес келеді».
>
> (Jameson, 1984:87)

Джеймисон осы жаңа форманы «мәдени басымдық» ретінде сипаттайды. «Постмодернизм «мәдени серпілістің әртүрлі формалары» арқылы ... өз жолын салуы керек» (Jameson, 1984:57). Осылайша, постмодернизм – «жаңа жүйелі мәдени нормалар», алайда ол көптеген гетерогенді элементтерден тұрады (Jameson, 1984:57). Джеймисон мультимедиалық терминді қолдана отырып, постмодерндік мәдениеттен өзге де мәдениет бар екенін айтады.

Фредрик Джеймисон төрт негізгі элементтен тұратын (бесіншісі, яғни кейінгі капитализм сипаты талқыланды) постмодерндік қоғамның салыстырмалы айқын бейнесін ұсынады. Біріншіден, постмодерндік қоғам астарлы терең мәні жоқ, үстіртін сипатымен айқындалады. Оның мәдени өнімдері үстіртін суреттермен қанағаттандырылады және олардың тереңдігі болмайды. Оған Кэмпбеллдің «сорпа ыдыстары туралы» Энди Уорхолдың әйгілі шығармасы жақсы мысал. Постмодерндік теорияның негізгі терминін пайдалану үшін, суретті түпнұсқасы мен көшірмесін айыруға келмейтін *simulacrum* (симулякр) ретінде айқындауға болады. Сондай-ақ симулякр – көшірменің көшірмесі; *Уорхол* өзінің суретіндегі сорпа ыдыстарын банкілердің өзінен емес, банкі фотосуреттерінен салынғанын білу арқылы танылды. Джеймисон симулякрды «түпнұсқасы болмаған көшірме» ретінде анықтайды (1984:66). Симулякр түсінігі – анықтамасы бойынша, үстіртін, тереңдігі жоқ деген мағыналарды білдіреді.

Екіншіден, постмодернизм эмоциялармен әсер алу деңгейінің төмендеуімен сипатталады. Осы мәнде Джеймисон Уорхолдың *«Мэрилин Монро»* картинасы мен классикалық модернизмнің үлгісі болатын Эдвард Мунктің *The Scream* («Жанайқай») картиналарын салыстыруды ұсынады. *«Жанайқай»* – үмітсіздіктің тереңдігін білдіретін немесе әлеуметтанулық тұрғыдан аномия немесе иеліктен айырылған адамның сюрреалдық бейнесі. Ал Уорхолдың *«Мэрилин Монросы»* үстіртін және шынайы эмоцияларды көрсетпейді. Мунк картинасы постмодернистер үшін аномиядан кейінгі қазіргі заманғы әлемнің бөлігі – постмодернизмді білдіреді. Постмодерндік әлемде шеттету процесі фрагментациялаумен ығыстырылды. Әлем мен адамдардың бөлініп кетуіне байланысты «еркін және өзгермейтін» сезімдер қалыптаса бастайды (Jameson, 1984:64). Бұл – постмодерндік сезімдермен байланысты немесе қандай да бір «қарқындылық» деп аталатын, ұнамды эйфорияның өзіндік түрі. Мұның мысалы ретінде ол фотореалистік қалалық пейзажды ұсынады, бұл жерде тіпті автокөліктер де жаңа галлюцинаторлық сипатта жарқырайды (Jameson, 1984:76). Қала ортасындағы автомобиль апаттарына негізделген эйфория, шын мәнінде, өзіндік сезімге ие. Постмодерндік әсер «тән жаңа электрондық ақпарат құралдарына қосылғанда» да болады (Donougho, 1989:85).

Үшіншіден, тарихтың жоғалуы орын алуда. Өткенді біле алмаймыз. Біз қол жеткізген барлық нәрсе – өткен шақ туралы мәтіндер ғана және тек осы тақырып бойынша басқа да мәтіндер жаза аламыз. Тарихтың жоғалуы «өткен шақтың барлық стилінің кездейсоқ жойылуына әкелді» (Jameson, 1984:65–66). Нәтижесінде постмодерндік ойлаудың *pastiche (стильдендіру)* деген маңызды терминдерінің біріне жақындадық.«Тарихшылардың өткенге қатысты шындықты білуі немесе олар туралы дәйекті әңгімелерді біріктіруі мүмкін емес, өйткені олар өткен шақ туралы кейде қайшылықты не шатастырылған идеяларды айтумен қанағаттанады. Сонымен қатар тарихи даму, уақыттың өтуі туралы нақты түсінік қалыптаспаған. Өткен мен бүгін бір-бірімен тығыз байланыста. Мысалы, *E.L. Doctorow's Ragtime* секілді тарихи романдардан «тарихи референттің жоғалып кетуін» көре аламыз. Бұл тарихи роман тарихты көрсете алмайды; тек өткенге қатысты біздің идеяларымыз бен түсінігімізді білдіреді» (Jameson, 1984:71). Тағы бір мысал ретінде *Body Heat* фильмін қарастыруға болады. Осы фильм аясында 1930 жылдарға тән атмосфера жасалуына қарамастан, фильм қазіргі кезге тән мәселелерді қарастырады. Мұндай атмосфераны қалыптастыру үшін:

> «заманауи артефактар мен аспаптардың, тіпті автокөліктердің де объективті әлемі толық редакцияланған. Осылайша фильмде барлығы ресми заманауилықты жоюға және көрермендерге өткен отызыншы жылдардағы уақытты көрсетуге ұмтылады».
>
> (Jameson, 1984:68)

«*Body Heat* немесе *Ragtime* сияқты туындылар – «біздің тарихымыздың нашарлағанын көрсететін белгі» (Jameson, 1984:68). Уақыттың жоғалуы, өткенді, бүгінді және болашақты ажырата алмаушылық жеке деңгейде шизофрения дерті арқылы көрінеді. Постмодерндік тұлға үшін оқиғалар фрагменттелген және үзінді сипатында болады.

Төртіншіден, постмодерндік қоғаммен байланысты жаңа технологиялар бар. Автокөлік жинау желісі сияқты өнімді технологиялардың орнына репродуктивті технологиялар, әсіресе теледидар мен компьютер секілді электронды БАҚ басымдыққа ие бола бастайды. Өнеркәсіптік революцияның «қызықты» технологиясынан гөрі, теледидар секілді «технологиялар» кеңінен таралуда (Jameson, 1984:79). Постмодерндік дәуірдің имплозивті, тегістеу технологиялары заманауи дәуірдің ауқымды, қарқынды технологияларына қарағанда, әртүрлі мәдени өнімдерді көбірек шығарады.

Сонымен, Джеймисон адамдары өздері өмір сүріп жатқан көпұлтты капиталистік жүйені немесе «жар басындағы» мәдениетті түсінуге дәрменсіз, салғырт постмодернизмнің бейнесін жасайды. Осы дүниенің парадигмасы ретінде Джеймисон атақты постмодерндік сәулетші Джон Портманның Лос-Анджелестегі *Bonaventure* қонақүйін ұсынады. Адамның әлемдегі орнын сипаттау үшін қонақүйді мысалға алады. Джеймисон қонақүйлердің ешқайсысында адам вестибюльде өз орнын таба алмайтыны туралы айтады.

Вестибюль – Джеймисон бізге жол табуға көмектесе алмайды деген модерндік тұжырымдамаларға сай «гиперкеңістікке» мысал болады. Бұл жағдайда вестибюль бөлмелерді қамтитын төрт симметриялық мұнарамен қоршалған аймақ ретінде айқындалады. Оның пікірінше, вестибюльдерде адамдарға өздерінің бөлмесін табуға жәрдемдесетін белгілер болуы қажет. Бұл – жол табуды жеңілдетер еді.

Bonaventure қонақүйінің вестибюліндегі осындай жағдай – көпұлтты экономика мен кейінгі капитализм сипатындағы қоғамда адамдардың бейімделе алмауының метафорасы. Джеймисонның өзге постмодернистерден айырмашылығы, өзінің марксистік ұстанымына қарамастан, бұл мәселенің ішінара болса да шешуін табуға ұмтылады. «Бізге керек нәрсе, – дейді ол, – біздің жолымызды табуға жәрдемдесетін танымдық белгілер» (Jagtenberg and McKie, 1997). Бірақ олар ескі болмауы қажет. Осылайша, Джеймисон:

> «жаңа идеялардың туындауын күтеді... (кейінгі капитализм), онда біз тағы да өз ұстанымымызды жеке-дара және ұжымдық деңгейде түсіне отырып, бейберекеттікпен күресуге әрекеттенеміз және күресу қабілетімізді қалпына келтіре аламыз. Постмодернизмнің саяси пішіні, егер ол бар болса, әлеуметтік және кеңістіктік масштабтағы ғаламдық когнитивті карта болар еді».
>
> (Jameson, 1984:92)

Бұл танымдық карталардың бастауын әлеуметтік теорияшылар, роман жазушылар және қарапайым адамдар салуы мүмкін. Әрине, карталар марксистік мақсатта қолданылмайды, бірақ постмодерндік қоғамда түбегейлі саяси әрекеттің негізі ретінде пайдаланылады.

Карталардың қажеттілігі, Джеймисонның пікірінше, әлемнің кеңістік өлшеммен айқындалуымен байланысты. Шынында да, гиперперсона идеясы және *Bonaventure* қонақүйінің вестибюль үлгісі постмодерндік әлемдегі кеңістіктің үстемдігін көрсетеді. Осылайша, Джеймисон үшін бүгінгі өзекті мәселе – «бұл кеңістікте өзімізді ұстай білу қабілетімізді жоғалту мен оны картаға түсіруге мүмкіндігіміздің болмауы» (Jameson, Stephanson, 1989:48).

Бір қызығы, Джеймисон когнитивті карталар идеясын марксизм теориясымен, атап айтқанда, таптық сана идеясымен байланыстырады: «Когнитивті карталар шын мәнісінде «таптық сананың» құпия сөзі...» (1989:387). Джеймисонның еңбегі Маркс теориясы мен постмодернизмді синтездеуге бағытталған. Оның мұндай талпынысы, негізінен, марксистер мен постмодернистер тарапынан сынға алынды. Бест пен Келлнердің пікірі бойынша, «оның еңбегі көптеген позицияларды, соның ішінде классикалық марксизм мен кейінгі постмодернизмді біріктіруге бағытталған эклектикалық, көпсалалы теорияның ықтимал қауіптерінің жарқын үлгісі бола алады» (Best and Kellner, 1991:192). Нақтырақ айтқанда, кейбір марксистер Джеймисонның постмодернизмді мәдени үстемдік ретінде қабылдауына қарсылық білдірсе, ал кейбір постмодернистер оның әлемнің тотализацияланған теориясын қабылдауын сынайды.

Экстремалды постмодерндік әлеуметтік теория: Жан Бодрийяр

Егер Джеймисон белгілі бір ұстамды постмодерндік әлеуметтік теориашылардың бірі болса, Жан Бодрийяр – бұл бағыттың радикал өкілі. Оның Джеймисоннан айырмашылығы – әлеуметтану мамандығын оқыған (Genosko, 2005; Wernick, 2000), бірақ оның еңбектері бұл саламен шектеліп қалмайды. Шынында да, оның еңбектері бір ғана пәндік шеңбер аясына сыймайды.

Біз Келлнердің (Kellner, 1989c, 2011) көзқарасына сүйене отырып, Бодрийярдың еңбегіне қысқаша шолу жасаймыз. 1960 жылы оның еңбегі модерндік (Бодрийяр 1980 жылдарға дейін постмодернизм терминін қолданған жоқ) және марксистік сипатта болды. Алғашқы еңбектері марксистік тұтыну қоғамының сын-қатерлерін арқау етті. Алайда бұл еңбекте лингвистика мен семиотиканың ықпалы басым болғандықтан, Келлнердің айтуы бойынша, бұл еңбекті «саяси экономикаға қатысты марксистік теорияның семиологиялық толықтырылуы» деп қарастырған жөн. Алайда Бодрийяр кейінгі еңбектерінде марксистік көзқарастарды (сонымен қатар структурализмді) сынға алды.

Бодрийяр *The Mirror of Production* («Өндіріс айнасы») шығармасында (1973, 1975) марксистік бастаманы консервативті саяси экономиканың айнадағы бейнесі ретінде қарастырды. Басқаша айтқанда, Маркс (және марксистер) капитализмнің консервативті жақтаушыларымен бірдей көзқараста болды. Бодрийярдың пікірінше, Маркс «буржуазиялық ойдың вирусын» ([1973] 1975:39) жұқтырған. Атап айтқанда, Маркстің көзқарастары «еңбек» және «құндылық» сияқты консервативті идеяларға негізделген. Жаңа, радикалды бағытқа деген қажеттілік туындады.

Бодрийяр экономикалық айырбастан түбегейлі бас тарту идеясының баламасы ретінде символикалық алмасу идеясын алға тартты (D. Cook, 1994). Символикалық алмасу «қабылдау және қайтару, беру және алу», «сыйлықтар мен қарама-қайшылық циклдерінің» үздіксіз циклін қамтиды (Baudrillard, [1973] 1975:83). Міне, бұл – марксизмнің «тұзағына» түспеген идея. Символикалық алмасу капитализмнің қисынына қарама-қайшы келді. Символикалық алмасу идеясы осындай алмасу түрі арқылы сипатталатын қоғам құруға бағытталған саяси бағдарламаны білдіреді. Мысалы, Бодрийяр жұмысшы табын сынап,

жаңа оңшылдар мен солшылдарға салыстырмалы түрде оң көзқараспен қараған. Алайда көп ұзамай Бодрийяр барлық саяси мақсаттардан бас тартты.

Оның орнына, назарын өндіріске емес, «медиа, кибернетикалық модельдер мен рульдік жүйелер, компьютерлер, ақпаратты өңдеу, ойын-сауық және білім беру салалары» және т.б. аударды (Kellner, 1989c:61). Осы жүйелерден пайда болған белгілердің шынайы жарылысы ретінде айқындады (D. Harris, 1996).

Өндіріс режимі үстемдік еткен қоғамнан өндіріс кодексі бақыланатын қоғамға өттік деп бағалауымызға болады. Эксплуатация мен пайдаға қол жеткізу мақсатынан белгілер мен жүйелерге үстемдік ету мақсатына ауысты. Сонымен қатар белгілер бір кездері нақты бір шынайы затқа қатысты болған, ал қазір олар басқа белгілерді білдіреді; белгілер өздігінен референттелетін болды. Біз ненің нақты екенін айта алмаймыз; белгілер мен шындық арасында айырмашылық бар. Жалпы айтқанда, постмодерндік әлем (қазір Бодрийяр осы тақырып бойынша ізденуде) – қазіргі заманғы қоғамды сипаттайтын жаңалықтардан (жүйелер, тауарлар, технологиялар және т.б.) тысқары осындай имплозиямен сипатталатын әлем. Қазіргі заманғы әлем осылайша дифференциация процесіне ұшыраған сияқты, постмодерндік әлемді *дедифференциациялау* деп қарастыруға болады.

Джеймисон секілді, Бодрийяр да постмодерндік әлемді модельдеу арқылы сипаттайды. «Біз «модельдеу дәуірінде» өмір сүреміз (Baudrillard, 1983:4; DerDerian, 1994). Осы модельдеу процесі «объектілердің немесе оқиғалардың репродукцияларын» жасауға бағытталған (Kellner, 1989c:78). Белгілер мен шындықтың арасындағы айырмашылықтар шындықты имитациялайтын белгілер арқылы сипаттаудың қиындауына әкелді. Мысалы, Бодрийяр «теледидарды өмірге тарату, өмірді теледидарға тарату» (1983:55) келісімі туралы айтады.

Ақыр соңында, белгілер шынайылыққа басымдық береді. Осы белгілер «басы да, аяғы да жоқ, шыршық, дөңгелек жүйе» қалыптастырады (Kellner, 1989c:83). Бодрийяр (1983) осы құбылысты *әсірешынайылық* деп сипаттайды. Мәселен, бұқаралық ақпарат құралдарында ақпараттар шынайылыққа жанасуда немесе тіпті шынайылықтан да асып түседі. Журнал жаңалықтары теледидарда танымал болуы (мысалы, *Inside Edition*) осыған жақсы мысал (екіншісі – ақпараттық мәліметтер және шындық телеарналары деп аталады). Өйткені олар көрермендерге шынайылықты емес, әсірешынайылықты ұсынады. Нәтижесінде шынайылық бағынышты бола бастайды және, сайып келгенде, мүлдем жойылады. Шынайылықты көріністен ажырату қиын. Іс жүзінде «шынайы» оқиғалар әсірешынайылық сипатта бола бастайды. Мысалы, футболист Рональд Голдманның О.Дж. Симпсон өліміне қатысты соты *Inside Edition* секілді бағдарламалар үшін әсірешынайылықтың жақсы өніміне айналды. Ақыр соңында, шындық жойылып, тек әсірешынайылық қалыптасады.

Бодрийяр бұқаралық сипатқа айналған және «апатты» революцияға ұшыраған осындай мәдениетке назар аударады. Бұл төңкеріс бұқараны, марксистерге ұқсап, нағыз бүлікшілдікке емес, барынша енжарлыққа әкеледі. Осылайша, бұқара ««black hole» (қара шұңқыр) ретінде көрінеді, ол барлық мәнді, ақпаратты, байланыс, хабарларды және тағы басқаларды өз бойына талғаусыз сіңіреді, сөйтіп оларды мағынасыз етеді... Бұқара өз жолымен жүреді, өздерін манипуляциялау әрекеттерін елемейді» (Kellner, 1989c:85). «Инерция мен апатияның жоғарылауы» медиабелгілер және әсірешынайылықпен қанықкан

бұқара сипаттамасына айналды. Бұқаралық ақпарат құралдары айла-шарғы ретінде қарастырылмайды, бірақ олар объектілер мен көзілдіріктерге деген сұраныстарын арттыруға мәжбүр. Қоғам өзі қандай да бір мағынада қара массаға айналады. Осы теорияның көп бөлігін талдай отырып, Келлнер мынадай қорытынды жасайды:

> «Инерцияны жеделдету, бұқаралық ақпарат құралдарында белгілерді алға жылжыту әлеуметтік бұқараны жаппай нигилизмнің қараңғы шұңқырына итермелейді. Бодрийярдың постмодерндік көзқарасы осындай болған».
>
> (Kellner, 1989c:118)

Осы талдаудың өзгешелігіне қарамастан, *Symbolic Exchange and Death* («Символикалық айырбас және өлім») ([1976] 1993) еңбегінде Бодрийяр өзін оғаш, сотқар, әдепсіз, жұмбақ, ойнақы немесе, Келлнер айтқандай, «карнавалдық» сипатта көрсетеді. Бодрийяр қазіргі қоғамды бақылық мәдениет ретінде қарастырады, мұнда өлім «барлық әлеуметтік шеттету мен кемсітушілік үлгісі» ретінде айқындалады (Kellner, 1989c:104). Өлімге баса назар аударушылық өмір мен өлімнің бинарлық қарама-қайшылығын бейнелейді. Керісінше, символикалық айырбасқа тән қоғам өмір мен өлімнің арасындағы бинарлық қарама-қайшылықтарды (сонымен қатар бақылық мәдениетпен қатар жүретін шеттету мен кемсітушілікті) жояды. Өлім мен шеттетуге қатысты қорқыныш адамдардың тұтыну мәдениетіне одан әрі тереңдеп енеді.

Заманауи қоғамның қолайлы баламасы ретінде символикалық алмасуды ұсыну Бодрийяр ([1979] 1990) үшін тым қарапайым болып көрінді, сондықтан ол сиқырлықты «постмодернизмнің қолайлы баламасы» деп қарастырды.

Қызығушылық «таза және қарапайым ойындарды, бір сәттік еліктеушілікті» қамтиды (Kellner, 1989c:149). Бодрийяр қызығушылықтың мағынасыздығына, шексіздігіне, «ақылсыздығына» және иррационалдығына қарамастан, еліктеу күшін жоғары бағалайды.

Ақырында, Бодрийяр шарасыздық теориясын (fatal theory) ұсынады. Осылайша, өзінің «Америка» атты кейінгі еңбектерінің бірінде *Америкаға* жасаған сапарында «болашақ апаттың аяқталған нысанын» іздегенін атап өткен ([1986] 1989:5). Мұнда, Маркстегідей, революция жасауға үміт жоқ. Тіпті Дюркгейм үміттенген қоғамды реформалау мүмкіндігі де жоқ. Керісінше, біз көшірмелердің арасында, әсірешынайылықта өмір сүруге және барлық нәрселердің түсініксіз тұңғиыққа кетуіне куә болуға мәжбүрміз.

Бір қызығы, 11 қыркүйектегі оқиға нәтижесінде, Бодрийяр гипер-шынайылыққа қатысты өзінің ең орнықты, түбегейлі, постмодерндік тұжырымдарының кейбіреулерінен бас тартты. Бодрийяр әсірешынайылық сипаттамасының бірінде қазіргі заман «әлсіз оқиғалармен» сипатталатынын атап өткен (Kellner, 2011). Әлсіз оқиғалар – кодтың негізгі функциясын және әсірешынайылықты өзгертпейтін тарихи оқиғалар. Осы рухта, мысалы, Бодрийяр 1991 жылы «Парсы шығанағы соғысы ешқашан болмады» деп мәлімдеді (Baudrillard, 1995). «Керісінше, 9/11 оқиғасы – «күшті оқиға», ақырғы оқиға, барлық оқиғалардың төресі, бұрын-соңды болмаған барлық оқиғаны біріктірген таза оқиға» (Kellner, 2011:331). Келлнер 9/11 оқиғасы Бодрийярдың әлеуметтік теориясын өзгер-

тіп, оның айырмашылықты, қақтығысты, терроризмді және жаһандық капитализмді талдауына себеп болды деп болжайды. Бодрийярдың алдыңғы идеясына сүйенсек, код өз жолындағының бәрін жұтады және сіңіріп алады. Ол енді «жаһандық капитализм жүйе ішіндегі барлық қақтығыстарды «жұту» қабілетінен айырылды» деп тұжырымдады. Бұл, өз кезегінде, әлемге орасан зор әлеуметтік өзгертулер жасауға мүмкіндік тудыратынын айтты. Бұл әлемде әлеуметтік өзгерістерге жол ашады.

Сын-пікірлер және пост-постмодерндік әлеуметтік теория

Постструктуралистік және постмодерндік әлеуметтік теориялар туралы пікірталастар зор қызушылық тудырды. Қолдаушылар жиі мадақтады, ал оппоненттер өз ойларын дәлелдеді. Мысалы, Джон О'Нил (1995) «постмодернизмнің ақылсыздығы» («the insanity of postmodernism») туралы жазады (16); ол оны «үлкен ақсүйек аңызы» (191) және «ақыл-ойдың өлі сәті» деп сипаттайды (199). Қатаң риторикадан алыстап, келесі сауалға жауап іздестірейік. Постмодерндік әлеуметтік теорияның негізгі сын-пікірлері қандай? (Постмодерндік әлеуметтік теориялардың алуан түрлілігін ескере отырып, осы теорияларға айтылған жалпы сыни пікірлер – жалған ба, әлде негізделген бе?).

1. Постмодерндік теория қазіргі заманғы ғылыми стандарттарға сай болмағаны үшін сынға алынды. Ғылыми-бағдарланған модернист үшін постмодернистің шынайылығын тексеру мүмкін емес. Постмодерндік көзқарастардың шынайылығын эмпирикалық зерттеулермен тексеру де мүмкін болмайды, сондықтан модернистер постмодерндік көзқарастарды жалған деп теріске шығармауы керек (Frow, 1991; Kumar, 1995). Осы сыни көзқарасқа сәйкес, ғылыми негіздеменің болуы міндетті талап еді. Бірақ постмодернистер мұны қабылдамады.

2. Постмодернистердің тұжырымдамалары ғылыми тұрғыдан негізделмегендіктен, постмодерндік әлеуметтік теорияны идеология ретінде қарастырған дұрыс (Kumar, 1995). Бұл идеялар шынайы емес, біз тек соларға сенеміз дегенді білдірмейді. Бір идеяға сенетін адамдар өзге идеяларды дұрыс немесе бұрыс деп бағалай алмайды.

3. Постмодернизм ғылым нормаларымен шектелмегендіктен, постмодернистер өз қалауынша идеяларымен «ойнай» алады. Көптеген жалпылама тұжырымдар ұсынылады. Одан басқа, постмодерндік әлеуметтік теорияшылар өз позицияларын білдіре отырып, қазіргі заманғы ғылымның жарқын риторикасымен шектелмейді. Постмодерндік дискурстың аса жоғары сипатта болуы оның негізгі қағидаларын өзге бағыттағылардың қабылдауын қиындатады.

4. Постмодерндік идеялар соншалықты түсініксіз әрі дерексіз болғандықтан, оларды кейде әлеуметтік әлеммен байланыстыру қиын, тіпті мүмкін емес деуге де болады (Calhoun, 1993b). Сонымен қатар түсініктердің мағынасы постмодерндік еңбектерде өзгеріп отырады, бірақ түпнұсқа мағыналарын білмейтін оқырман ешқандай өзгерісті байқамауы мүмкін.

5. Қазіргі заманғы теорияшылардың дәйекті нарративтерді сынауға бейімділігіне қарамастан, постмодерндік әлеуметтік теорияшылар осындай нарративтердің өзіндік түрлерін жиі ұсынады. Мысалы, Джеймисон марксистік нарративтерді қолданғаны үшін жиі сынға алынады.

6. Постмодерндік әлеуметтік теорияшылар өз зерттеулерінде көбінесе қазіргі заманғы қоғамның қателіктерін айтады, бірақ бұл сын-ескертпелер күмән тудырады, өйткені олардың мұндай пайымдаулар жасау үшін нормативтік дәйектері жоқ.

7. Постмодернистер көбінесе агенттік теорияға жүгінбейтіндіктен, әдетте субъект пен субъективтілікке қызығушылық таныта бермейді.

8. Постмодерндік әлеуметтік теорияшылар қоғамды қатаң сынға алады, бірақ олар қоғамның қандай болуы керектігі туралы ешқандай дәйектемелер мен түсініктемелер ұсынбайды.

9. Постмодерндік әлеуметтік теориялар терең пессимизмге әкеледі.

10. Постмодерндік әлеуметтік теорияшылар негізгі әлеуметтік мәселелерді қарастырамыз деп ойлағанымен, көпшілікті мазалайтын қоғамдық мәселелерді назардан тыс қалдырады.

11. 12-тарауда айтылғандай, феминистер арасында постмодерндік әлеуметтік теорияның жақтаушылары болғанына қарамастан, олар осы бағыттың ең қатаң сыншылары болды. Негізінен, феминистер постмодерндік әлеуметтік теорияны субъектіліктен бас тартып, әмбебап, мәдениетаралық санаттарға (гендерлік және гендерлік қысым сияқты) қарсы болғаны үшін және сыни саясатты күн тәртібіне қоя алмағаны үшін сынға алады.

XXI ғасырдың басында постмодерндік әлеуметтік теорияға қатысты пікірталастар толығымен жойылды, ал олардың кейбіреуі өздерін постмодернистерміз деп есептеді.

Бұл постмодернизмге әсер еткен жоқ. Постмодернизмнің көптеген негізгі идеялары әлеуметтік теорияға қосылды: пәнді декорациялау, заманауи тұлғалардың қалыптасуындағы бұқаралық ақпарат құралдарының және тұтыну кодекстерінің рөлі, әлеуметтік шындықты құру үшін тіл мен семиотикалық жүйелердің маңыздылығы сияқты аспектілер қамтылды.

Сонымен қатар біз талдаған көптеген теорияшылар әлі де осы салаға әсер етуде. Атап айтқанда, Фуко кеңінен талқыланады және оның еңбектеріне көптеген сілтеме жасалады. Бодрийяр еңбектерінің беделі салыстырмалы түрде жоғары болмаса да, зерттеу бағдарламалары, әсіресе Бодрийяр зерттеулерінің Халықаралық журналы аясында одан әрі жалғасуда. Қазіргі уақытта Жиль Делез еңбектері өте ықпалды. Фуко – Делезді XX ғасырдың ең маңызды философтарының бірі ретінде бағалады (Buchanan, 2011). Соңғы кездері оның еңбектері құрылымдық және әлеуметтік күрделілік тұжырымдамаларына негізделген жаңа әлеуметтік онтологияны жасауға ықпал етті (DeLanda, 2006).

Оның еңбектеріне актор-желі теорияшылары сілтеме жасайды (18-тарауды қараңыз), ал оның өмірлік энергия мен әсері туралы идеялары – ықпал теориясының орталық құрылыс блогы (18-тарауды қараңыз).

Көптеген постструктуралистік және постмодерндік теориялар Францияда пайда болды. Нәтижесінде француздық әлеуметтік теорияшылар «пост-постмодерндік теорияларды» дамыта бастады. Адам тақырыбын қабылдамауына байланысты, оларды антигуманизмі үшін айыптады (Ferry and Renaut, 1990:30). Осылайша, пост-постмодернистер антигуманизмге қатысты сыни көзқарастан ақталуға ұмтылады. Мәселен, Лилла (1994:20) «ізгілікке және саясатқа, әсіресе адам құқықтарын қорғауға арналған әмбебап, ұтымды нормаларды қорғауды» талап етеді.

«Пост-постмодерндік әлеуметтік теорияның» тағы бір қыры – либералистік нарративтер, олар либерализмнің маңыздылығын қалпына келтіруге тырысады (Lilla, 1994). Кейбір француз ғалымдары жалпы құрылымдарды, әсіресе либералды буржуазиялық қоғам құрылымын және оның «шіркеулеріп» сынға алған постструктуралистер/постмодернистердің еңбектерімен (мысалы, Фукодағы тәртіп пен жазалау) жете таныста. Постмодерндік теорияшылар бұл қоғамның билік құрығынан құтыла алмайтынына көз жеткізді. Сөйтіп, постмодернизм теориясы «адам құқықтары, конституциялық үкімет, өкілдік, сынып, индивидуализм» (Lilla, 1994:16) секілді мәселелерді жаңа қырынан қарастырды. Постмодернизмнің нигилизмі либералды қоғамға мейірлене қарайтын түрлі бағдарлармен ауыстырылды. Либерализмге деген қызығушылықтың қалпына келтірілуі (сонымен бірге гуманизм) қазіргі заманғы қоғамның қызығушылығын қалпына келтіруді білдіреді.

Пост-постмодерндік әлеуметтік теориясының басқа аспектілері Жил Липовецкидің *The Empire of Fashion: Dressing Modern Democracy* («Сән империясы: заманауи демократияны қайта киіндіру») (1994) атты еңбегінде қамтылған. Липовецки постструктуралистер мен постмодернистерге өз ойын анық түсіндірді:

> «Біздің қоғамымызда сән – басты назарда. Жарты ғасырға жуық уақытта тартымдылық заманауи ұжымдық өмірдің ұйымдастырушы принциптеріне айналды. Біз тривиалдық үстемдік еткен қоғамда өмір сүреміз... Біз бұдан қорқуымыз қажет пе? Бұл – батыстың баяу, бірақ аяқталмаған құлдырауын білдіре ме? Мұны демократиялық идея құлдырауының белгісі ретінде қабылдау керек пе?».
>
> (Lipovetsky, [1987] 1994:6)

Липовецки осыған байланысты мәселелерді мойындай отырып, «сән – даралыққа және либералды қоғамның бірігуіне әкелетін спиральдық қозғалыстың негізгі агенті» деп тұжырымдайды ([1987], 1994:6). Ол сәннің теріс ғана емес, сонымен қатар жағымды жағын да көріп, қоғамның болашағына қатысты жалпы оптимистік көзқарас ұстанды.

Липовецки сән, тұтыну, индивидуализм, демократия және заманауи қоғам туралы оң пікір айтумен қатар, оларға байланысты туындайтын мәселелерді де назардан тыс қалдырмайды. Сән – періште де, шайтан да емес... (Липовецки, [1987] 1994:240–241). Оның парадигмасы киім болса да, сәнді әлеуметтік айырмашылықтың бір түрі, Батыстың айрықша өнімі деп баға-

лады. Шығармашылық идеясына берік постмодернистерден айырмашылығы – Липовецки сән үлгісін Батыстың ғасырлардан бергі жоғары санаттарына шығарады. Сән – бұл қысқа уақыт мерзімімен сипатталатын өзгерістердің нысаны, көбінесе таңғажайып ығысу және әлеуметтік әлемнің түрлі секторларына әсер ету мүмкіндігі. Батыста сән үлгісін қалыптастыру үшін, әсіресе оның даралығы мен жаңашылдығын көрсету үшін бірқатар факторлар пайда болды.

Сән ұжымдық өзгерістердің құрамдас бөлігі болса да, адамдарға өздерінің киімі арқылы жеке қасиеттерін білдіруге мүмкіндік бере отырып, жеке тұлғаның өсуіне ықпал етті. Сол сияқты, стратификация жүйесіндегі адамдарға, кем дегенде, жоғары топтағылар сияқты киінуге мүмкіндік берін, үлкен теңдік факторына айналды. Сондай-ақ сән өзін-өзі көрсетуге мүмкіндік берді. Негізінен, бұл – тұтастай алғанда, қоғамның демократиялануы мен даралануына тән сипат.

Постмодернизмді сынға алған екі ерекше бағытты қарастырайық. Біріншісі – сыншыл реализм. Оның пайда болуы 1970 жылдардағы философ Рой Бхаскар (2008) есімімен тікелей байланысты. Сыни реализм позитивистік әлеуметтану мен постмодернизм, релятивистік әлеуметтану арасында тұр. Көптеген зерттеушілер постмодернизмнің сюжеті әлеуметтік құрылым екенін дәлелдейді, сыншыл реализм әлеуметтік әлемге терең құрылымдармен ықпал етеді деп ойлайды.

Дегенмен позитивистік философиядан айырмашылығы – терең құрылымдарды қоғамдық өмірді анықтайтын субъектілер ретінде қарастырмайды. Керісінше, «адамдардың ойлау мен түсіндіру қабілеті бар болғандықтан, терең құрылымдардың әсері көп болуы мүмкін» деген пайымдауларды алға тартады. Әрине, сыншыл реализм мен теориялық перспективалар арасында байланыстар бар. Мәселен, Морган (2007) Гидденстің құрылымдық теориясы бойынша көптеген мәселелерді шешетінін атап өтеді.

Екіншісі – Америка Құрама Штаттарында Джеффри Александер (2003) *мәдени әлеуметтану* деп атаған бастама. Постструктуралистер мен постмодернистер сияқты, мәдениет Александердің басты талдау тақырыбы болды. Дегенмен Александер «мәдени талдаудың постструктуралистік және постмодерндік талдаудан айырмашылығы әлемнің шынайылығын сипаттауға мүмкіндік береді» деп ойлаған. Атап айтқанда, мәдениет әрекетті болжауға негіз бола алады. Оның көзқарасы бойынша, барлық іс-қимыл «белгілі бір дәрежеде мәдениетпен байланысты» (2003:12). Модельдік талдаудың формасын жасай отырып, Александер мәдени әлеуметтануды анағұрлым қарапайым мәдениет әлеуметтануынан ажыратады. Мәдениет әлеуметтануы мәдениетті басқа біреудің туындысы ретінде қарастырса, онда әлеуметтік күштер (мысалы, экономика) әлдеқайда маңызды, мәдени әлеуметтану, өз кезегінде, мәдениетті жеке қарастырады.

Мұнда Александер мәдениетті зерттеуде *күшті бағдарлама* бекітеді. Бағдарлама үш элементтен тұрады. Біріншіден, ол мәдениеттің дербестігін талап етеді, яғни мәдениет әлеуметтік құрылымнан тәуелсіз әлеуметтік күш ретінде қарастырылуы керек. Александер, Фуко сияқты, мәдениетті жеткілікті түрде қарастырмағаны үшін постструктуралистерді сынайды. Дегенмен Фуко билік пен білім арасындағы қарым-қатынасты нығайта отырып, материалдық, саяси-экономикалық режимдер дискурсқа/мәдениетке негізделген деп пайымдайды. Александер үшін мәдениет осы басқа салаларға тәуелсіз әрекетті қалыптастыратын күш ретінде айқындалады.

Бағдарламаның екінші элементі – герменевтикалық немесе интерпретативті техниканы қолдану. Бұл жерде Александер (2003) Клиффорд Гирцтің «қалың сипаттама» ұғымына сүйенеді. Оның көмегімен адам өмірінің «мәнін» сипаттайды. Дегенмен ол Гирцтен асып түсу үшін құрылымдық герменевтиканы қолдайды және мынадай тұжырымдаманы алға тартады: «Мәдениетті тек мәтін ретінде ғана емес, бір-бірімен құрылымдық қатынастағы белгілермен және таңбалармен бекітілген мәтін» ретінде қарастыру қажет» (2003:24). Шын мәнісінде, Александер мәдениетте кодталған бинарлы қарама-қарсылықтарды зерттеу керек деп ойлап, структурализмнің түсініктеріне қайта оралады. Классикалық мысал – Дюркгеймнің басты діни дихотомиясының бірі ретінде анықтаған қасиеттілік пен имансыздық арасындағы айырмашылық.

Александер бағдарламасының үшінші элементі – мәдениеттің әрекетке әсер етуін көрсету. Мұнда да біз мәдениеттің постмодерндік талдауы мен Александердің мәдени әлеуметтануының арасындағы айырмашылықты көреміз. Александер үшін мәдениет белгілі бір әрекет түрлерін тудырады. Сондықтан мәдени әлеуметтану аясында мәдениет адамның іс-әрекетіне тікелей әсер ететін өзіндік ұйымдастыру логикасы бар күш ретінде қарастырылады. Осы мақсатта Александер өзінің мәдени әлеуметтануын азаматтық қоғам, Уотергейт конфликтісі және холокост сияқты құбылыстарға қолданды. Александер мұның бәрінде, постмодернистер секілді, мәдениетке қатысты дәстүрлі әлеуметтанулық көзқарастардың өзектілігіне күдікпен қарайды. Дегенмен ол, постмодерндік ойшылдармен салыстырғанда, мәдени талдаудың балама, нақты нұсқасын ұсынады.

Қорытынды

Бұл тарау әлеуметтану теориясының заманауи тарихындағы маңызды және өзара байланысты оқиғалардың кең ауқымын қамтиды. Осы оқиғалардың көбі лингвистикадағы революция мен тілдің негізгі құрылымдарын іздестіруге әкелді. Структурализм антропология (әсіресе Леви-Стросс) және марксизм теориясы (атап айтқанда, құрылымдық марксизм) секілді бірқатар салалармен байланысты болды.

Структурализм әлеуметтік теорияшылардың ой-пікіріне әсер етуіне қарамастан, постструктурализм деп аталатын қозғалысты тудырды. Атауынан көрініп тұрғандай, постструктурализм структуралистік бағыттың идеяларына негізделген, бірақ олардан тыс ойлаудың ерекше амалын көрсете білді. Постструктурализмнің ең танымал өкілі – Мишель Фуко. Ол өзінің бірқатар еңбектерінде көптеген жылдар бойы ықпалды болатын теориялық идеяларды ұсынды. Сондай-ақ Джорджио Агамбеннің еңбектері, әсіресе оның қорғансыз өмірге, ерекше жағдай мен лагерьге қатысты көзқарастары маңызды.

Постструктурализмнің ұдайы дамуы ішінара постмодерндік теория деп аталатын бағыттың қалыптасуына әсер етті. Постмодерндік ойлар архитектура, философия, өнер және әлеуметтану секілді салаларға әсер етті. Постмодерндік әлеуметтік теориялардың көптеген түрлері бар, осы тарауда біз Фредрик Джеймисон ұсынған постмодерндік әлеуметтік теорияның шектеулі нұсқасын және Жан Бодрийяр ұсынған экстремалды баламасын қарастырдық. Постмодерндік әлеуметтік теория әлеуметтану теориясын сынайды. Әлеуметтану теориясының көптеген қағидаларына қарсы шығып, одан түгелге жуық бас тартады. Бұл тарауда постмодерндік әлеуметтік теорияның бірқатар маңызды қателіктері, пост-постмодерндік әлеуметтік теорияның маңыздылығы талқыланды және постмодерндік теорияның кейбір маңызды жаңа баламалары қарастырылды.

Ескертпелер

1. Дерриданың айтуынша, бір нәрсені түсіну үшін оның басқа нәрсеге қатынасын анықтауымыз қажет, оның пікірінше, бұл – айырмашылық терминінің негізгі мазмұны (Ramji, 2007).

2. Дерриданың осы пікірімен тереңірек танысу үшін Зубоффтың (1988) еңбегін қарастырыңыз. Ол компьютерді басшыларға өз қызметкерлерін шексіз қадағалауға мүмкіндік беретін заманауи *panopticon* деп есептейді.

3. Өз еңбектерінде «егемендік» мәселесін қарастырған (төменде қараңыз).

4. Агамбен тоталитаризм мен лагерь арасындағы байланысты көрді (төменде қараңыз), бірақ биосаясаттық бастамалары болған жоқ.

5. Агамбен Вебердің харизма тұжырымдамасын қарастырады, әсіресе оның еңбектері Гитлермен байланысты болғандықтан, харизма тек көшбасшының сипаты ғана емес, сонымен бірге шәкірттері арқылы да қалыптасады.

6. Мысалы, Агамбен Дюркгеймнің аномия тұжырымдамасын пайдаланады, бірақ осы тұжырымдаманың өзін-өзі өлтіруге қатысты қолданылатынын сынайды.

7. Аталмыш тұжырымдама Агамбен үшін «таза» немесе «тәңірлік» зорлық-зомбылыққа (заңнан тыс зорлық-зомбылық) қатысты идеяларын дамыту үшін маңызды болған. Агамбен ([2002] 2005:54) Бенджаминнің таза зорлық-зомбылығын жоғары бағалайды, өйткені ол заңнан тыс және «адамның толық аномиясы» (Дюркгейм тұжырымдамасына назар аударыңыз).

8. Нағыз «мұсылман». Мұсылман – Құдайға сөзсіз бас иетін адам. Муссельман концлагерьге және оның диктатурасына сөзсіз бағынған.

9. Адамдар қалыпты деп қабылдайтын нысан.

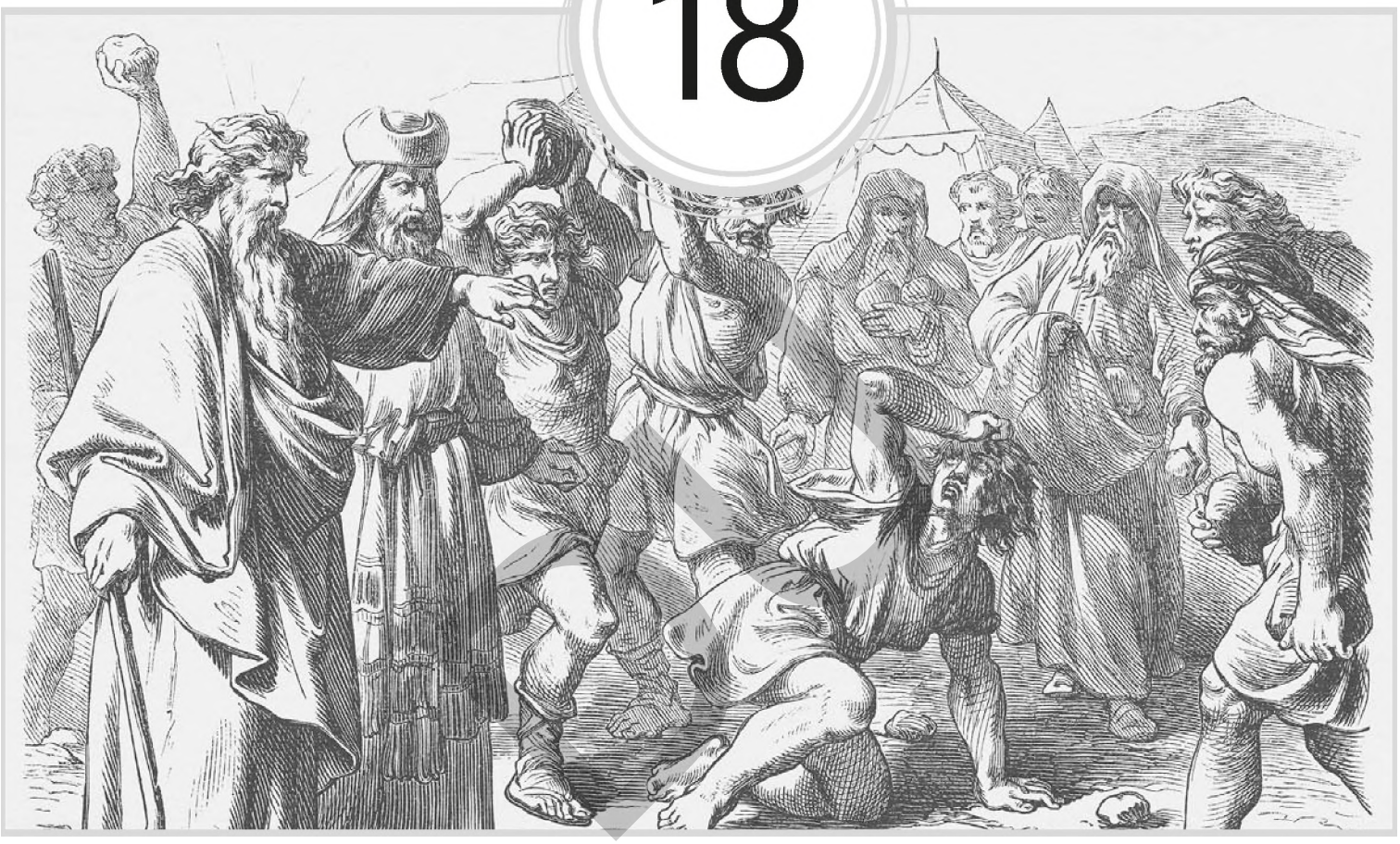
10. Мысалы, Фуко генеалогиялық талдау жасады, ал Агамбеннің көзқарасы онтологиялық сипатта болды (Agamben ([2002] 2005:50), биосаясаттың негізгі мәселесін ескермей-ақ, өзінің генеалогиялық талдауын жасады).

11. Агамбен ізденістері тіл *(langue)* және сөз *(parole)* мәселелері мен Деррида, Леви-Стросспен байланысты болды.

12. Полина Розенау (1992) постмодернистерді скептикалық және аффирмативтік (позитивтік) постмодерндік ойшылдар деп бөлін көрсетеді.

13. Мұнда біз Бест пен Келлнер (Best and Kellner, 1991:5) анықтаған айырмашылықтарға назар аударамыз.

18



XXI ғасырдағы әлеуметтік теория

Тарау мазмұны

Квир теориясы

Актор-желі теориясы. Постгуманизм және постәлеуметтік

Аффект теориясы

«Өндіріп-тұтыну» теориясы

Соңғы тарауда кейінгі 20 жылда әлеуметтік теорияда маңызды деген бірнеше теорияны сипаттау арқылы мүмкіндігінше қазіргі заманға сай теория ұсынуды мақсат еттік. Олардың алғашқысы – жыныстық айырмашылықты, соның ішінде жыныстық сәйкестендірудің пайда болуын, зерттейтін *квир теориясы (Queer Theory)*. 12-тарауда қарастырылған кейбір феминистік теориялар сияқты, квир теориясы гендерлік, жыныстық және сексуалдық әлеуметтік құрылымдар деп бекітеді. Бұлар постмодерн және постструктуралистік бағыттарда (17-тарау) бірегейлік *(identities)* емес, оған қарағанда айнымалы және өзгермелі құбылыстар ретінде бейнеленеді. Квир теориясы гендер және жыныстық айырмашылық жайлы идеялары үшін ғана емес, осы кітапта берілген теориялармен бәсекелесе алатын, қоғамның ерекше теориясын ұсынатындықтан, назар аударуға әбден лайықты.

Мұндағы тағы бір үлкен зерттеу саласы – ғылым және технологияның заманауи қоғамға әсері. Алдыңғы әлеуметтік теориялар ғылымды көптеген әлеуметтік институттардың бірі деп деп бағаласа, ғылым мен технологияның заманауи теориялары ғылымды қазіргі қоғам құрылысындағы ең өзекті пәрменді күш ретінде қарастырады. Осы даму саласының өкілі ретінде біз *актор-желі теориясын (actornetwork theory)* және сонымен байланысты постгуманизм, постәлеуметтік теорияларын сипаттаймыз. Біздің байқауымызша, бұл теориялық перспективалар да бірегейлік мәселесіне бағытталған. Заманауи тұрғыда бірегейліктің құрылымы ғылыми идеялармен және тәжірибелермен қалыптасады. Бұл әсіресе осында ұсынылған аффект теориясы атты теориялық зерттеу саласына қатысты. *Аффект* теориясы – әлеуметтік теориядағы ең соңғы жетістіктердің бірі. Бұл көптеген постмодернистер мен постструктуралистер идеяларында бейнеленеді және көбінесе оған мәдениеттану саласындағы еңбектер ықпал еткен. Қысқаша айтқанда, аффект теориясы әлеуметтік деңгейлер мен бірегейліктер арқылы аффективті немесе эмоциялы процестердің туындау себебін зерттейді. Аффект теориашылары өздері келтірген дәлелдер негізінде әлеуметтік өмір аффект арқылы басқарылатын дәуірге келгенімізді айтады.

Осы тараудың соңғы бөлімінде *«өндіріп-тұтыну» теориясымен* (prosumption theory) танысамыз. «Өндіріп-тұтыну» теориясы 1980 және 1990 жылдары дамыған тұтыну теорияларынан өсіп шыққан. Бұл теория *өндіру* және *тұтыну* сияқты ұғымдарды өндіріп-тұтыну ұғымымен алмастыруды ұсынады.

Өндіріп-тұтыну – адамдар бір мезетте өндіретін және тұтынатын экономикалық іс-әрекет. Бұл теория өндіріп-тұтынушылар капитализмі дәуіріне енгенімізді айтады. Осы бөлімде талқыланған басқа теориялар сияқты, бұл теория да бірегейлік мәселесін қозғайды (көптеген адамдар өздерін өндіріп-тұтынушылар *(prosumers)* рөлінде анықтайды). Сонымен қатар сандық және ақпараттық технологиялардың қазіргі тұрмысымызда атқаратын рөлін зерттеуге қызығушылық танытатын озық бағыттармен жанасады.

Квир теориясы[1]

Квир теориясы гейлер мен лесбияндардың бірегейлігін[2] зерттеу барысында әлдеқайда кең ауқымды қамтыды. Оның мақсаты жыныстық айырмашылықтың жалпы құрылысын және болмысын сипаттау болды. Квир теорияшыларының пайымдауынша, бірегейлік (identity), әсіресе жыныстық бірегейлік, бекітілмеген, тұрақсыз және біздің кім екенімізді анықтай алмайды. Дәлірек айтқанда, постмодерн перспективалары сияқты (17-тараудан қараңыз), квир теориясы бірегейлікті айнымалы құбылыс деп санайды. Сондай-ақ жыныстық айырмашылық – адамның туа біткен немесе табиғи қасиеті емес. Дәлірек айтқанда, ол – әрқашан кездейсоқ өзгерістерге дайын әлеуметтік құрылыс.

Квир (queer) термині бірнеше мағынаға ие. Кейбір адамдарға ол – өзімен бірдей жынысқа құмар индивидтерді кемсітуге арналған термин. Басқалар үшін *квир* – гей, лесбияндар, бисексуалдар, трансгендерлер, транссексуалдар, ерекшеленетіндер, интерсексуалдар, өзін-өзі таба алмай жүргендер және аралас жыныстылардың барлығын сипаттайтын термин. Қалғандарына, көптеген квир теорияшыларын қоса алғанда, бұл термин кері бірегейлікті немесе сәйкессіздікті білдіреді. Пионтек (2006:2) *квир* терминін «біргейлікке емес, бірақ өз-өзінен дұрыс есептелетін және жаңа көзқарастар тұрғысынан таныс заттарды зерттеуге мүмкіндік беретін сауалнамалар, әдіснамалар жиынтығына сілтеме жасау» үшін қолдануды ұсынды. *Квир* термині сонымен қатар зат есім ретінде бірегейлікті немесе сәйкессіздікті сипаттауға; сын есім ретінде белгілі бір *теория* сияқты зат есімді өзгертуге; етістік ретінде белгілі бір затты қалыпты емес саналатын затқа айналдыруға қолданылуы мүмкін. Теориялық тұрғыда бұл сөз интеллектуалды және саяси жобалар шеңберінің бөлігі ретінде жоғарыдағы үш тәсіл арқылы қолданылып келеді.

Квир теориясы анықтамаларының толық тізімін құрастыру мүмкін емес, бірақ Арлин Стейн мен Кен Пламмер (1994) төрт негізгі «ерекшелейтін қасиетін» атап өтті:

1. «Сексуалды билік әлеуметтік өмірдің әртүрлі деңгейлеріне кіріктірілген деп қарастыратын жыныстық айырмашылық тұжырымдамасы дискурсивті түрде көрініс табады және шектеулер мен бинарлы бөліну арқылы күшейеді» (Stein and Plummer, 1994:181–182). Жыныстық айырмашылықты түсінудің кез келген жолы әлеуметтік өмірдің бірнеше формаларында, тіпті танымал мәдениет, саясат, білім беру және экономика сияқты дәстүрлі түрде жынысқа қатысы жоқ формалардың өзінде кездесетін жыныстық күштің қатынасымен айқындалады. Бұл күшке жыныстық категориялар арасындағы шекараларды тұрақты қайта жандандыру, жаңғырту және қорғау арқылы қолдау көрсетіліп отырады.

2. «Жыныстық және гендерлік категориялар мен бірегейліктің біртұтас мәселелерін шешу жолдары. Бірегейлік әрқашан анықталмаған күйде болады және бұл сипат бірегейлік пен танымның ауыспалылығына алып келеді» (Stein and Plummer, 1994:182). Тұжырымдалған жыныстық айырмашылықты қолдау үшін қолданылатын шекаралар күмән тудырады. «Гомосексуал» және «гетеросексуал» сияқты жыныстық айырмашылық категориялары талдау бірліктері ретіндегі бастапқы нүктелерінен ығысып, дискурсивті зерттеу субъектілеріне айналды. Олар жай «болудың» жолдарына қарағанда «жүзеге асырудың» жолдары ретінде қарастырылады. Мінез-құлық, білім мен конфессиялар – жыныс, гендер және жыныстық айырмашылықтың басым санаттарын сынауда пайдаланатын құбылыстардың барлық мысалы. Жыныстық айырмашылық өзгермейтін және белгісіз негіздерге қарағанда тұрақты, танымал санат ретінде қарастырылады.

3. «Азаматтық құқық стратегияларынан бас тартып, карнавал, трансгрессия және пародияға ауысу қайта құруға, орталықсыздандыруға, ревизионистік оқуларға және антиассимиляциялық саясатқа алып келеді» (Stein and Plummer, 1994:182). Гейлердің және лесбияндардың өз құқығын қорғаудағы еткен қозғалыстарының талаптары сияқты, тұлғаға негізделген саяси талаптар ирониялық, трансгрессиялы және жасанды, жалған көзқарастың пайда болуына жол бермейді. Бұл жерде квир теориясы 1960 жылдардан 1990 жылдарға дейін белсенді әрекет еткен бірегейлік саясатын сынайды. Бірегейлік саясаты маргиналды топтардың өз жеке болмыстарын мойындауды талап ететін ерекше саяси белсенділік түріне жатады. Квир теорияшылар мұндай азшылық топ өздері күресіп жатқан билік құрылымының іс-әрекетін заңдастыратынын жазады. Қарсыласу дегеніміз – қанаушының үстемдігін жою. Квир теорияшылары қолдайтын балама тәсіл – құбылыстарды көрсету, бірегейлік табиғатын қалыптастырып, жаңа саяси формациялар мен одақтар үшін кеңістік ашу.

4. «Әдетте жыныстық сала ретінде қарастырылмайтын нәрсені тергеуге дайын тұру және гетеросексуалдық немесе жыныскұмарлық дегендерге жатпайтын мәтіндерді «оқытуды» енгізу» (Stein and Plummer, 1994:182). БАҚ (Walters, 2001), музыкалық фестивальдар (B. Morris, 2003), танымал мәдениет (Sullivan, 2003), білім беру (Kosciw, 2004), американдық әдебиет (Lindemann, 2000), әлеуметтік құбылыстар (Gamson, 1995) және тіпті археология (Dowson, 2002) сияқты қоғам өмірінің барлық салаларында жыныстық айырмашылық белсенді ойыншы ретінде зерттеледі. Қоғамдық өмірдің ешбір саласы сексуалдықтың ықпалынан қорғалмаған, тіпті бір қарағанда қарапайым мәтіннің өзі сексуалдықтың объективтігі арқылы түсініктеме беруге дайын. Бұл үлкен нүктені көрсетеді. Квир теориясы – гейлер мен лесбияндардың бірегейлік теориясы, тіпті жалпы жыныстық айырмашылық емес. Барлық негізгі әлеуметтік теориялар сияқты, квир теориясы – әлеуметтік өмір теориясы. Әлеуметтік өмір құмарлықпен байланысты болғандықтан (атап айтқанда, жыныстық құмарлық), квир теориясының басты талабы әлеуметтік әлемді түсіну үшін құмарлықты қанағаттандыратын және басқаратын процесті түсінуіміз қажет деген ұстанымға саяды.

Осы жалпы ой-пікірлерді есепке ала отырып, квир теорияшылары дамытқан негізгі теориялық тұжырымдамаларға назар аударамыз.

Гетеросексуалды/гомосексуалды бинарлық

Квир теориясы көбінесе постструктуралистік философияға сүйенеді. Постструктуралистердің айтуынша, тіл – әлеуметтік шындықты құрайтын және реттейтін күштер жүйесі. Заманауи Батыста шынайылық мынадай лингвистикалық «бинарлықтар» арқылы құрастырылған: ерге қарсы – әйел, аққа қарсы – қара, ішкіге қатысты – сыртқы және заманауи жыныстық айырмашылықтың мысалында гетеросексуалдарға қарсы – гомосексуалдар. Бұл категориялар адамдардың белгілі бір уақыт пен кеңістікте кім бола алатынын және не істей алатынын анықтайды. Деконструкция техникасы арқылы постструктуралистер осы бинарлықтар табиғи жолмен пайда болғанымен, шындығында, лингвистикалық құбылыстар екенін көрсетті.

Мысалы, осыған дейін 17-тарауда толық талқыланған Мишель Фуко көп ретте квир теориясына үлкен ықпал жасаған тұлға ретінде қарастырылады. *History of Sexuality* («Сексуалдық тарихы») (1978) атты еңбегінің бірінші томында Фуко XIX ғасырдағы жыныстық айырмашылық, гомосексуализм, гетеросексуализм құбылысын бақылайды. Аталған тарихи кезеңге дейін жыныстық бірегейлік туралы бүгінгі мағынасындағыдай түсінік болмаған. Бұл түсінік бір жынысты адамдардың жыныстық қатынасқа түсу әрекетін біл-дірмеген. Өнеркәсін пен түрмыстық өмірдің түбегейлі өзгеруіне орай, психоанализ және сексология сияқты жыныс туралы ғылымдардың дамуы жыныстық қатынастарды сәйкестендіруге жол ашты. XX ғасырда пайда болған гомосексуализм тұжырымдамасы содомия актісі гомосексуализмнің өзіндік ерекшелігі екенін айқындады. Сонымен қатар гомосексуализм – гетеросексуалдыққа қарағанда өзіндік ерекшелігі бар жаңаша ұғым. Постструктурализмнің логикасына сүйене отырып, квир теориясы «бинарлық, гетеросексуалдық және гомосексуалдық бір-бірін анықтап, бір-бірінің мағынасын өзара аша түседі» деп пайымдайды. Бұл бинарлық жыныстық құмарлық пен жалпы әлеуметтік өмірдің заманауи формаларын бейнелейді.

Тепе-теңдік бинарлықтан тұратыны жайлы идеядан басқа тағы бір негізгі постструктуралистік идея бинарлы құрылымдағы элементтердің бірі екіншісінен төмен болатынын алға тартады. Мысалы, патриархалды қоғамда ер адам (masculinity) әйел адамнан (femininity) бір саты биік тұрса, XX ғасырда нәсілшілдік ушыққан Америкада (жоғарыда талқыланғандай, тіпті осы кезде де) ақ нәсілділер өздерін қарадан жоғарымыз деп есептеді. Сонымен квир теорияшылары гомосексуалды бірегейлік гетеросексуалды бірегейлікке қарағанда кейінірек қалыптасқанын айтады. Шындығында, заманауи Батыстың қоғамдық өмірі алдын ала болжанған табиғилықтың басымдығы және гетеросексуалдықтың үстемдігі төңірегінде қалыптасқан. Басқаша айтқанда, заманауи әлеуметтік өмір Джудит Батлердің (1990) *гетеросексуалды матрица* деп атаған ұғымын басшылыққа алады. Гетеросексуалды матрица гетеросексуалдықты сексуалдықтың табиғи формасы ретінде көрінуіне мәжбүр ететін мәдени негіздеме. Сонымен қатар гетеросексуалды матрица *міндетті гетеросексуалдықты* (compulsory heterosexuality) енгізді (Rich, 1980). Бұл – қала маңындағы орта таптың тұрмыс салтымен қатар өрбитін гетеросексуалдықтың бірден-бір өміршең, түсінікті һәм қадірлі формасы болып табылады. Құмарлықтың бас-

қа кез келген көрінісі табиғи емес, адамшылыққа жат, азғындық деп саналды. Мұндай түсінік жиі наразылық тудырып, кейде зорлық-зомбылыққа апарып соқтырады.

Квир теорияшы Ив Кософски Седжвик (1985, 1990) заманауи жыныстық мәдениеттің логикасын өзінің *қойма эпистемологиясы* (epistemology of the closet) ұғымы арқылы әрі қарай дамытады. Эпистемология – адамзаттың әлемді тану жолдарын зерттейтін философия саласы. Қойма – бірегейлік қауіпсіз оңаша жерде жасырын ұсталатын қазіргі танымал идеямен тамырлас. Седжвик гетеросексуалдық пен гомосексуалдық арасындағы қатынас жыныстық айырмашылықтың заманауи белгілі жолдарын қалай қалыптастыратынын түсіну үшін «қойма» ұғымын талдайды. Гомосексуалдық гетеросексуалдыққа қарағанда ұятты, ерсі әрекет деп есептелгендіктен, жалпы, бұл тәуелділік жасырын ұсталады, талқыланбайды және жабық саналады. Бұл қазіргі бірегейліктің орталық компоненттерінің өсуіне мүмкіндік берді. Гетеросексуалдықтың ашық қоғамдық бейнесімен салыстырғанда, гомосексуалдық және басқа квир жыныстық айырмашылықтар көбінесе жасырын аумақтарда дамиды. Ұят сезімі квир бірегейліктерімен байланыстырылды. Сондай-ақ, әсер ету теориясының бөлімінде көріп отырғанымыздай, бұл ұғым сөзсіз және өзгермеген болса, ұят қоғамдық бақылау алдында адамды дәрменсіз күйге түсіреді. Аффект теориясы бөлімінен көретініміздей, талқыланбай тұрған кезде ұят адамдардың әлеуметтік бақылауға дәрменсіздігін тудырады (9-тарауда сипатталған Шеффтің еңбектерін қараңыз). Сонымен қатар оны қоймамен сәйкестендіру нәтижесінде байқағанымыздай, жасырын «сыртқа шығару» әрекеті соңғы 30 жылдағы тәжірибе ерекшеліктерінің артықшылығын немесе кемшілігін айғақтайды.

Ақырында, гомосексуалдық қоғамнан жасырын болғандықтан, гетеросексуал өзі мен квир жыныстық арасындағы қарым-қатынасты түсінуге дәрменсіз. Осы күнге дейін сипатталғандай, квир теорияшылары гомосексуалдық және гетеросексуалдық арасындағы қатынас өзара конструктивті екеніне дауласып келеді. Одан әрі психоаналитикалық теорияға сүйенсек, квир теорияшылары «жыныс, жалпы алғанда, жіктелмейді және қатаң бекітілмейді» деп сендірді. Есесіне жыныстық құмарлық айнымалы және өзгеруге бейім. Құмарлық қатаң категорияларға тек тарихи және әлеуметтік процестер арқылы ғана бөлінеді. Осыған сәйкес, квир теорияшылары мынадай диверсиялық болжам айтады: «Гетеросексуал тұлғалар квир-жыныстық мүмкіндігін қамтиды». Әлеуметтік институттар квир-жыныстық сезімді мойындамай, басып тастағанымен, оны жоя алмайды, тек бүркемелейді. Бұл қауіпті болуы мүмкін. Мысалы Седжвик (1990) *гомосексуалдық дүрбелең* – гомосексуалдықтың гетеросексуалды қоғамда тудыратын қорқынышты және қуатты реакциясы (көбінесе гомофобия ретінде сипатталады) – квир құмарлықты жасырын ұстаудың нәтижесі деп сендіреді. Гомосексуализмді біржолата жоққа шығара отырып, гетеросексуалды мәдениет квир-жыныстың қоғамдық көріністеріне қарсы соққы береді. Джудит Батлер (1990) өз ойын тұжырымдай келіп, «қазіргі Батыс адамдары *гомосексуалды меланхолияға* ұшыраған» деп түйіндейді. Гомосексуалды меланхолия – гетеросексуалды мәдениет өзінің гомосексуалдығын мойындамаған кезде пайда болатын үздіксіз мұң сезімі. Бұл мысалдардың екеуінде де, тіпті мойындамаған күннің өзінде, гомосексуалды құмарлық, яғни заманауи субъектінің квир даралығы гетеросексуалдыққа қарсылығын жалғастыруда және тура осылай кері бағытта қайталанып отырады. Квир

теориясының міндеті – квир-құмарлық әлеуметтік мәдени өмірдің құрамдас бөлігі екенін және оның пайда болу жолдарын көрсету.

Жыныстық қатынас

Джудит Батлер (1990, 1993, 2004a) – ең белді квир теорияшыларының бірі. Ол өзінің гендер мен жыныстың әлеуметтік қатынас арқылы қалыптасатыны жайлы тұжырымымен танымал. Феминистік теорияларда гендер ер мен әйелдің қоғамдағы рөлін білдіреді. Бұл рөлдер әдетте әлеуметтік құрылымдар ретінде қарастырылады. Жыныс ерлер мен әйелдердің биологиялық тегін сипаттайды. Батлер басқа феминистердің гендерлік рөлдерді әлеуметтік құрылым дегенімен келіседі, бірақ ол алға бір қадам жасап, жыныстың да әлеуметтік құбылыс екенін айтады. Батыс қоғамы ер және әйел деген екі жыныс қана бар деп танығанмен, Батлер біздің осы айырмашылықты қабылдауымыз мәдени және тарихи жетістік екенін дәлелдейді. Бұл айырмашылық ер және әйел категориясына жатпайтын дене бітімдерді назардан тыс қалдырады (see also Fausto-Sterling, 2000). Ол сондай-ақ дәстүрлі жыныс және гендер категорияларының комбинациясы, рекомбинациясы және олардың құштарлықтары арқылы құрылған көптеген бірегейліктерге көңіл аудармайды. Мысалы, Джудит Халберстам (1998) *әйелдің бойындағы еркектік қасиеттің* көрінісін талқыласа, Рики Энн Уилчинс (1997) гендер мен бірегейлік нормаларына транссексуал адамдардың қарсылық жасағанын талдайды.

Қолда бар идеялармен жыныстық қатынас тұжырымдамасына бет бұра аламыз. Батлердің перспективасында жыныс, гендер және құмарлық дененің автоматты меншігі емес, бірақ жыныстық қатынас кезінде пайда болады. Жыныстық бірегейлікке (біреудің өзін «нағыз ер» ретінде көруі) және соған қоса жыныстық тартымдылық жайлы идеяларға сәтті қол жеткізу гендерлік рөлдің сәтті қалыптасуына тәуелді. Бұл Гоффманның «мен» – туа біткен өзіндік болмыс емес, әлеуметтік қойылымдар арқылы қалыптасатын құбылыс» дейтін идеясына ұқсас (9-тарауды қараңыз). Тұлға өзінің болмысын уақыт тоғысында әлеуметтік қатынастар арқылы қалыптастырады, осыған сәйкес жыныс, гендер және жыныстық құмарлық қатынастардан пайда болады. Мысалға, ердің гетеронормативті гендерлік қатынастары ер денесін еркектік гендерлік көріністермен және әйелдерге деген құмарлықтың еркектік сипаттарын бірге ұштастырады. Осы денелер, құмарлықтар, әлеуметтік рөлдер арасындағы байланыс өздігінен берілмейді, ол мәдени және тұлғалық жетістіктердің арқасында пайда болады.

Жыныстық айырмашылық пен гендердің қалыптасқан табиғатын көрсету үшін Батлер (1990) қойылым жасаушыларды ауыстыру мысалын кеңінен қолданады. Трансвестит – әйел бейнесіндегі ер адам. Сәтті зерттеу жұмысы гендердің қойылым екенін, оған қоса құмарлық көпшілік алдында қойылым қоятындар арқылы туындайтынын көрсетеді. Сонымен қатар «еркекшоралық» (butch) бірегейлігіне талдау жүргізеді. Ол квир мәдениетте еркектік қасиеттерді қабылдаған лесбиан ретінде қарастырылады. Голливуд жұлдызы Джеймс Дин көптеген еркекшора лесбиандар өздерінің күнделікті өмірінде еліктейтін тұлғаға айналған (Halberstam, 1998). Батлер еркекшоралық – ердің рөліне енген жай әйел ғана емес екенін айтады. Яғни жыныс пен гендерді жаңа

жолмен зерттегенде, еркекшора жыныстық айырмашылықтың және құмарлықтың жаңа формасын тудырады. Бұл мысалдар жыныс және жыныстық құмарлықтың нақтылығын немесе шынайылығын кемітпейді. Оның орнына әлеуметтік мәдени ойында аса шынайы сезімдер мен бірегейліктер пайда болатынын көрсетеді.

Осыған байланысты Батлер (1993) тыйым салынған белгілі бір мәдени қойылымдар «мағынаға ие денелер» қалыптастыратынын айтады. Батлер *маңызды* сөзін екі мағынада пайдаланады. Бір жағынан, «маңызды» бірегейліктердің жүзеге асатын жолын сипаттайды. Сөйлеу тіліндегі айырмашылықтар мәнері талассыз шынайы болмыстай сезіліп, денеге сіңеді. Кейде «маңызды» ұғымы саяси процесс ретінде де сипатталады. Жыныстық айырмашылық өзгелердің арасында басымдық беретін әлеуметтік құрылымдар арқылы қалыптасады. Осы тұста маңызды және маңызы жоқ денелер болады. Соңғысы маргиналдарға айналып, әлеуметтік және саяси қысымға ұшырайды. Маңызды денелердің құрылысына назар аударған Батлер ғайбаттау (1997), интерперсоналды этика (2005), соғыс, қысым және аза тұту (2004b) жайлы жалпы теориялық сұрақтар қойды. Джорджо Агамбен (17-тарауды қараңыз) екеуі бір тақырыпты көтерді, Батлер үнемі «өмір сүруге лайық жан», кімнің өмірі құнды, кімнің өмірі тұтынушы болып есептеледі және әлеуметтік әлемнің қай түрі осы ерекшеліктерді қабылдайды деген сұрақтарға алаңдаушылық білдірді (Lloyd, 2011).

Қойылымдар тұжырымдамасы квир теориясы үшін өте маңызды. Егер жыныс және гендер орныққан болса, басым жыныстық айырмашылықтың өміршеңдігі олардың қойылымдарының жалғасуына тәуелді. Қойылым тұжырымдамасы арқылы Батлер гетеросексуалдықты нақты жолмен табиғилықтан айырады. Ол оны әлеуметтік құрылысқа ғана жатқызбайды әрі оның таңдауға лайықты тұрақты қойылым екенін көрсетеді. Әйел болу үшін өзін-өзі әйел сияқты ұстау қажет. Бұл автоматты түрде пайда болмайды және тәжірибені қажет етеді. Сонымен бірге қойылым тұжырымдамасы Батлердің гетеросексуалды матрицаға қарсы бәсекелестігіне негіз болады. Гейлер құқығын қорғауға бағытталған әрекеттерге қарамастан, Батлер гетеросексуалды мәдениетте гейлер мен лесбияндарға орын беруді құптамайды. Керісінше, гетеросексуалды қоғамдық ұйымды өзгеріске бейім, ашық, тәуелсіз гомосексуалды қоғамдық ұйыммен алмастыруға шақырады. Осындай кез келген қадам нормативті әлеуметтік тәртіптің бұзылуына ғана әкеліп қоймай, сонымен бірге гетеросексуалдық пен гомосексуалдықтың бинарлы қарама-қайшы құбылыс екенін растайды. Квир теориясы утопиялардан, эссенциализмнен және бинарлықтан бой тартып, сексуалдықты тұрақты және тұрақты жалғасатын сексуалдық пен құмарлықты қалыптастыратын әрекеттер жиынтығы деп біледі.

Сын-пікірлер

Квир теориясы сынға ұшырады. Көпшілік бұл теорияның нәсіл, санат немесе жыныс сияқты өзіндік бірегей сипаттамаларды қосу және олардан бас тартудың аморфтық саясаты нақты саяси әрекеттердің мүмкіндігін шектейтініне дәлел келтіреді (T. Edwards, 1998; Kirsch, 2000). Бұл ауытқушылық, өз кезегінде, өмірлік маңызы бар тәжірибенің (Stein and Plummer, 1994) және жыныстық

айырмашылықты қалыптастырудағы әлеуметтің рөлін (A. Green, 2002) елеусіз қалдырады. Егер бірегейлік іс-қимылдың мотивациясы болмаса, онда әділеттілік үшін ашық айқасқа шығатын топтар қалай ұйымдасып, қалай күреседі? Сондай-ақ квир теориясы теориялық дискурсқа неғұрлым көбірек қатысқан сайын, соғұрлым оның революциялық потенциалы бәсеңдей түсетіні жайлы дәлелдер бар. Гальперин (1995:113): «Бұл теория нормативтік академиялық пәнге айналу барысында шындықтан алыстай береді», – деп атап өткен болатын. Бұл теория академиялық ортада бекітілген соң өзгеру қабілетін жоғалтады; бір қалыпқа түсе отырып, өзіндік дара сипатынан айырылады.

Кейбір зерттеушілер осы сынды ескере келіп, квир теориясын акторлардың орны мен өмірлік тәжірибелерін әлеуметтік тұрғыдан икемді және саяси тұрғыдан ақылға қонымды етін жасаудың жолдарын іздестіруде. Макс Кирш (2000) соңғы нұсқадағы сәйкестендірудің негізін сақтау үшін өзімізді сәйкестендіру мәселесінен алшақ ұстап, *белгілі бір зат арқылы* сәйкестендіру және *белгілі бір затқа* сәйкестендіру арасындағы айырмашылықты ажыратуымыз қажет екенін айтады. Осылайша, сәйкестендіру «жеке анықтама категориясы емес, байланыс орнату тәсілі» ретінде қолданылады (Kirsch, 2000:7). Осындай бағыт бірегейлікті эссенциализациялау немесе нақтыландыру қаупіне қатысты квир теориясына айтылған сынды қолдайды, сонда ғана ол ұжымдық әлеуметтік әрекеттің қуатты құралы болып қала беруі үшін бірігу арқылы бірегейлікті сақтауға қабілетті.

Адам Исайя Грин (2002) квир теориясының екі бағытын анықтады. Біріншісі – *радикалды деконструктивті*, «жыныстық айырмашылықтың институттық ұйымдастырылуын ерекшелеу арқылы гомосексуал объектіге постмодерндік тұрғыдан өзін-өзі бағалауға мүмкіндік береді» (Green, 2002:523). Екіншісі – *радикалды диверсия*, «жыныстық айырмашылыққа қатысты күрделі даму процестерін жеңілдете отырып, гомосексуалды объектіге саяси маргиналды тұрғыдан өзін-өзі бағалауға мүмкіндік береді» (Green, 2002:523). Әрбір бағыттың негізінде акторлардың материалдық маңызды және институттық тұрғыдан тәуелді жағдайларына жеткілікті көңіл бөлінбейтіні көрінеді. Грин (2002:537) осылайша «қисынсыз теорияны нақты, эмпирикалық тақырыптық зерттеулер арқылы» жыныстық айырмашылықты зерделеуге шақырады.

Алайда бұл сын-пікірлер қазіргі әлеуметтік теорияға квир теориясының тигізген маңызды әсеріне нұқсан келтірмейді. Квир теориясы жыныстық айырмашылық, әсіресе квир жыныстық айырмашылық саласын айқындайды, бірақ, жалпы алғанда, ол әлеуметтік теорияны сипаттайды. Біреулер үшін бұл жыныстық айырмашылық пен құмарлық қоғамдық өмірдің ұзаққа созылатын басты ерекшелігі екенін көрсетеді. Яғни кез келген маңызды әлеуметтік теория өзінің зерттеу саласында гендер, жыныс және жыныстық айырмашылықты қамтуы қажет. Сонымен қатар квир теориясы түрлі жыныстық айырмашылықтардың қалай пайда болып, қалай дамығанын түсінуге мүмкіндік береді. Квир теориясы біздің қоғамның алдын ала белгіленген әлеуметтік және физикалық рөлдердің ауытқушылығын дұрыс қабылдай алатынымызды көрсетеді. Керісінше, әлеуметтік өзгерістерге ұмтылған барлық әлеуметтік теориялар рухында бұл теория органдар мен рөлдердің жаңа тіркестерімен ойнау арқылы әлеуметтік қатынастарды және әлеуметтік институттарды барынша әділ және қанағаттанарлықтай ете аламыз деп тұжырымдайды.

Актор-желі теориясы Постгуманизм және постәлеуметтік

Актор-желі теориясы (әрі қарай – АЖТ) – ғылым мен технологиялық зерттеулердің анағұрлым кең саласын қамтитын ықпалды перспектива. Әлеуметтану мен әлеуметтану теориясында ғылым мен технологиялық зерттеулер тарихы тереңнен басталады.

Мысалы, 1970 жылдары Роберт Мертон (7-тарауды қараңыз) ғылымды зерттеудің функциялық тәсілін қолданды. Ол ғылымды нормалармен басқарылатын орта деңгейдегі әлеуметтік институт ретінде қарастырды. Басқа теоретиктер зертханалық тәжірибелерді зерттеуде этнографиялық және этнометодологиялық тәсілдерді (10-тарауды қараңыз) пайдаланды. Мысалы, Бруно Латур және Стив Вулгар (1986) Калифорниядағы Солка институтының зертханасында жұмыс істегенде АЖТ (ANT-Actor-Network Theory) талдауының кейбір негізгі терминдерін жарыққа шығарды. Басқалары ғылымды бөрінен бөлек мәдениеттану, феминизм және нәсілдік теория тұрғысынан зерттеді (see Hess, 1997). Мертонның көзқарасымен салыстырғанда, кейінгі позициялар ғылымды әлеуметтану тұрғысынан талдау үшін көптеген қолжетімді, тәуелсіз әлеуметтік институттардың бірі ретінде қарастырмайды. Керісінше, ғылым барған сайын қоғамды ұйымдастыруға және бірегейліктерді қалыптастыруға бағытталған білім мен практиканың формасы деп талдайды. Шын мәнінде, ғылым, технология және қоғамның өзара байланысы үшін күрес барысында ғалымдарға жаңа теориялық тілдерді дамытуға тура келді. Қоғам, осылайша, ғылыми көзқарас арқылы қайта қарастырылды.

АЖТ – әлеуметтану теориясын қайта қарастырудың ең тиімді мысалдарының бірі. Дегенмен осы бөлімде біз АЖТ тұжырымдамаларының кейбіреуін қарастырамыз, ал қоғамның тек адамзат акторларынан құралмағаны ең маңызды идея болып саналады (Latour [1993] says it never has been). Керісінше, қоғамды адамзаттық және адамзаттық емес субъектілерді (мысалы, жануарлар, электрондар, компьютерлер және т.б.) «ұжымға» біріктіретін жетістік деп атауға болады (Latour, 2007:14; for more on nonhumans, see Donna Haraway, 1991, 2008). Латур *қоғам* терминін *ұжым* терминімен алмастырады, өйткені «қоғам», кем дегенде, дәстүрлі түрде түсіндірілгендей, адам әрекетін сырттан бағыттап отыратын белгілі бір трансценденттік тіршілік иесінің болуын білдіреді. Бұл жерде ол қазіргі әлеуметтанудың және әлеуметтік теорияда қалыптасқан Дюркгеймнің *әлеуметтік факті* туралы тұжырымдамасын ерекше сынға алады.[3] Ғылым мен технология тәжірибесі немесе *техноғылым* осы желілік ұжымдарды қалыптастыруда шешуші рөл атқарады, өйткені практик-мамандарға акторларды осыған дейін елестетудің өзі мүмкін болмайтын жиындарға біріктіруге мүмкіндік береді. Мысалға, жоғары қуатты микроскоп биологке жаңа биологиялық агентті «тауып», сол арқылы ұжымды «толықтыруына» мүмкіндік береді. Осы бөлімнің соңына қарай қарастырылатын гуманизм және постгуманизм теорияларында адамзаттық және адамзаттық емес агенттердің желісін құруға баса назар аударамыз.

Джон Лоудың айтуынша, «актор-желі теориясы – «*семиотиканы* қатал қолдану. Бір тіршілік иелері басқа тіршілік иелерімен қарым-қатынас барысында өз формаларын қабылдап, өз атрибуттарына ие болады. Бұл заттар схемасында тіршілік иелері бірегей қасиеттерге ие болмайды» (J. Law, 1999:3). *Субъектілердің* салыстырмалы идеясы бірқатар теориялық перспективаларды алға тартады. Мұнда *материалдық объектілер* басқа объектілермен қарым-қатынас

желісінде қалыптасып, жаңа мағынаға ие болады. Осылайша, «актор-желі теориясын *материалдық семиотика* деп түсінуге болады. Ол субъектілердің өзара қарым-қатынас барысында пайда болатын салыстырмалы сипатын семиотикалық тұрғыдан түсінуді талап етеді және оны тек лингвистикалық сипатта емес, «барлық материалдарға» қатысты қолданады (J. Law, 1999:4).

Бұл перспектива көбінесе структурализмге қатысты, бірақ басқа негізгі АЖТ перспективалары постструктурализмнен алынған. Жоғарыда аталған – *антиэссенциализм* идеясы. Яғни тіршілік иелерінің өздеріне ғана тән бірегей қасиеттері болмайды; олардың болмысы – басқа тіршілік иелерімен қарым-қатынастың жемісі. Басқаша айтқанда, кез келген тіршілік иесінің немесе материалдық объектінің, оның ішінде адамдардың, ешқандай болмысы *жоқ*. Сонымен қатар АЖТ – қазіргі заман тарихына негізделген *шығу тегін іздеу* идеясына *қарама-қайшы*. Постструктурализм (және постмодернизм) сияқты, АЖТ *негізсіз* (antifoundational), яғни бұл барлық заттың астарында негізгі құрылым болатыны және сарапшылардың міндеті осы құрылымдарды айқындау екені туралы идеяны жоққа шығарады.

Алайда АЖТ мәніне постструктуралистік *орталықсыздандыру (decentering)* тұжырымдамасы жақындаған. Бұл – фокустың орталықтан (немесе мән-мағынасынан, шығу тегі мен т.б.) шеткі аймақтарға ауысуын білдіреді. Нақтырақ айтқанда, АЖТ агенттің тіршілік көздерін, әсіресе желілер мен адамзаттық емес объектілердің пайда болуын назардан тыс қалдырды. Актор желінің бір бөлігіне айналады; мұны біз «актордың» «желілендірілуі» деп қабылдауымызға болады (Gomart and Hennion, 1999:223). Акторлар желілерге бағынышты әрі оны құрастырушы: «Акторлар – желілік эффектілер, олар өз ауқымындағы тіршілік иелерінің қасиеттерін қабылдайды» (J. Law, 1999:5). Фокус агенттерді қамқорлыққа алудан желіге және объектілерге, материалдық емес тіршілік иелеріне қарай ауысады. Бұл АЖТ-ның ерекше қызметінің бірі: «әлеуметтік ғылымдардың адамзаттық емес объектілерді зерттеуіне жол ашады» (Callon, 1999:182) (Осыған орай, адамзаттық емес объектілердің және адамзаттың оларға қарым-қатынасы К. Кнорр Цетина [2001] *постәлеуметтік байланыстар* деп атаған ұғымының маңызды аспектісі). Біз бұл туралы төменде талқылаймыз, бірақ адамзаттық емес объектілерге назар аударған маңызды, біз адамзатқа «объектілер жартылай серіктес» екенін айтуды ұмытпауымыз қажет (Gomart and Hennion, 1999:223).

АЖТ микро-макро және агенттік-құрылымдық теориясынан бас тартады (13-тарауды қараңыз). Біріншіден, бұл екі континуум постструктуралистер мен постмодернистер қабылдамаған қазіргі заманғы дуализмнің үлгісі ретінде қарастырылады (Джон Лоу [1999:3] айтқандай, «бұл бөліктердің барлығы жойылды»). Сондай-ақ екі континуумге де қатысты мәселе – континуумның бір полюсіне ауысу, сөз жоқ, басқа полюс жайлы бар ақпаратпен қанағаттанбауға әкеледі. Ең бастысы, континуум дұрыс емес заттарға назар аударады. Негізгі мәселе агенттік/микро- немесе құрылым/макро- емес, айналыстағы тіршілік иелері сияқты әлеуметтік процестер болып саналады. Басқаша айтқанда, басты назар желіге аударылуы керек, бұл – төменде талқыланатын тағы бір басты мәселе. Латур (1999:22) атап өткендей, АЖТ – «заманауи емес жағдайда қалқып жүретін сұйық кеңістік» теориясы.

Бұл бақылаудан АЖТ-ның айқын сипаттамасын көреміз:[4]

> «Біз өзара қарым-қатынасқа (желілер) қақтығысу (күш сынау) арқылы түсетін заттың негізгі шартты бірліктерін (актанттар) ғана ұғына ала-

мыз. Бұл қарым-қатынастарда ұқсас бірліктердің күші мен бірегейліктерге қатысты мәселелер өздері кіріктірілген қарым-қатынастардың кешеніне негізделіп, уақытша орнығады».

(Brown and Capdevila, 1999:34)

Актант термині (семиотиктерден алынған [Fuller, 2007c]) нақтылауға тұрарлық. Бұл – әрекет ететін тек адамдар емес дегенді білдіреді. Адамнан басқа тіршілік иелері де әрекет ете алады және актант бола алады! Нәтижесінде бұл түсіндірме актанттардың екі түріне бірдей қолданылуы керек.

Кроуфорд (2005:2) айтқандай, «зерттеушілер адамдар мен ұйымдарды, қателерді және коллекторларды, компьютерлерді және олардың бағдарламаларын зерттеу үшін тіркеулерді ешқашан шатастырмауы керек». Сондай-ақ актанттарды талқылау барысында назар қайтадан актордан желіге ауысады. Латурдың (1999:18) айтуынша, «актант қабілеті актордың не істейтінінде емес... алайда ол бұлардың әрекетін, субъективтілігін, ниетін, моральдық қасиеттерін *қамтамасыз етеді*. Сіз осы айналымдағы тіршілік иесімен байланысқан кезде ішінара сана, субъективтілік, акторлық және тағы басқа қасиеттерге ие боласыз... Актор болу... жергілікті жетістік». Тіпті адамның интернационалдық сияқты жеке-дара адамгершілік қасиетінің өзі – желілік терминдерде «тәжірибенің белгілі бір денелерге қосылу арқылы алынған немесе жоғалған... айнымалы қуаты» (Latour, 1999:23).

Негізінен, акторлар (немесе актанттар) өздері пайда болған және соның бір бөлігі болып саналатын желілерден бөлек қарастырылмайды. Шын мәнінде, актор мен желі – «бір құбылыстың екі көрінісі» (Latour, 1999:19). Осылайша, актор-желі теориялылары әлеуметтік теорияның көп бөлігін сипаттаған микро-макро және агенттік-құрылым дихотомияларын айналып өтуге ұмтылады (9-тарауды қараңыз).

Желілер идеясын түсіну қиын, бірақ Кроуфорд (2005:1) оларды жақсы анықтайды және оларды актанттармен байланыстырады: «Желілер – өздерін құраған актанттар арқылы жасалған процессуалды іс-әрекеттер». Қалай болғанда да процесс барысында біршама түрлену мен өзгеріске ұшырайды. Латур (1999:17) өз тұжырымдамасында желі қоғам немесе күштердің белгісіз саласы емес, «әртүрлі жабдық түрлері, жазбалар, формалар мен формулалар арқылы жергілікті, тәжірибелік, өте кішкентай локуста өзара әрекеттесудің қорытындысы» екенін айтады. Осылайша, желілерге баса назар аудару жергіліктіден алшақтау емес, қайта жергіліктіпің өзіне жақындау болып табылады. Бұл идея ғылыми, әсіресе ғылыми зертханалардың жұмысын егжей-тегжейлі зерттеулерде АЖТ-ның негізімен тығыз байланысты. Алайда АЖТ микро- және макроайырмашылығын қабылдамайды. Сонымен, жергіліктіні немесе желіні, тіпті актанттың өзін талқылау барысында микро-макро-, жергілікті-жалпылық сияқты құбылыстар бір-бірінен ерекшеленбеуі мүмкін. Нақтырақ айтқанда, макро- «үлкен» мағынасында емес, «қосылған... жергілікті, делдалдық, байланысқан» түсінігінде қарастырылуы керек (Latour, 1999:18).

Желілік идеясы мен *өнімділік (performativity)* ұғымы байланысты болады. Бұл дегеніміз – тіршілік иелері белгілі бір эссенциалистік мағынада пайда болмайды, бірақ олар қарым-қатынастар немесе желілер арқылы қалыптасады деген сөз (Law, 1999:4).

Адамзат акторларының да осындай өнімділікке қатысатыны белгілі, бірақ

АЖТ материалдық жиынтықтарды өнімділік арқылы сипаттау үшін бұл шекарадан шығып отырады. Егер адамдар мен объектілер сыртқы орта арқылы жаңғыртылатын болса, онда «барлығы түсініксіз және қайта қалпына келетін» еді (Law, 1999:4).

Беріктік пен тұрақтылыққа қол жететін кез болады, бірақ бұл нәтижеге жету үшін қандай қадамдар жасалғанына назар аудару керек. Басқаша айтқанда, берік желілердің жұмысы қаншалықты ұзаққа созылғанына қарамастан, олардың құлдырауы, тіпті жоғалып кетуі әбден мүмкін. Дегенмен АЖТ теоряшыларының өзі бұл беріктіктің белгілі бір уақыт шегінде ғана тіршілік ететінін мойындайды, оған Латурдың «қозғалыс кезінде өзінің формасын сақтайтын элементтер желісі» ретінде «өзгермейтін мобильділіктер» (immutablemobiles) тұжырымдамасы жақсы мысал бола алады (Law and Hetherington, 2002:395–396). Осылайша, мұнда ұзаққа созылатын желі бар, бірақ ол үнемі қозғалыста (және оның кез келген уақытта құлдырауға ұшырау мүмкіндігі бар).

АЖТ-ның ең маңызды ерекшелігі деп, оның материалдық тіршілік иелеріне немесе артефактілерге қатысты алаңдатушылығын айтуға болады: «Материалдық артефактілер агенттікке ұқсас әрекетті орындауы мүмкін. Бірақ бұл – *агенттіктің қасақана әрекеттен толық ажыратылған* өзіндік формасы» (Brown and Capdevila, 1999:40). Жоғарыда айтылғандай, бұл – материалдық артефактілердің «төмен» объектілер саналу себептерінің бірі. Артефактілердің кілті – олардың мағынасының жоқтығы; бұл оларға желідегі басқа элементтермен «байланысуға» мүмкіндік береді. Нақ осы бос орын желіге және оның элементтеріне артефактімен байланыс жасауға жетелейді. Басқаша айтқанда, қосылуға жол бермеу арқылы артефакт «актанттарды қосып және жинақтау үшін желілерді басқарады» (Brown and Capdevila, 1999:41). Адамдардың әрекетін көбінесе мына сипатта көруге болады: «Олар өздерінің функциялық бос орындарын толықтырады, ...өздері тікелей қатысып, ештеңе айтпаса да, қатынас туындатады және қалыптастырады... (Олардың) қосылуға деген ынта-жігерін одан әрі арттырады» (Brown and Capdevila, 1999:40).

Осыған орай, АЖТ «тәжірибелік материалдылыққа» қатысты алаңдаушылық білдіріп отыр (Dugdale, 1999). Материалдық артефактілер желілер мен субъектілерді құруда маңызды рөл атқарады. Осылайша, артефактілер жай ғана әрекет етпейді (мысалы, желімен байланысты), белсенді әрекет етеді. Материалдық артефактілер – адам агенттері сияқты актант. Мысалы, Лоу мен Хетерингтон (Law and Hetherington, 2002:394) кілем мен әрлеу сияқты заттардың қалай әрекет ететінін талқылайды: олар әрекет етеді; олар «ақпарат генерациясына, қуат қатынастарына, субъективтілікке және объективтілікке қатысады». Осылайша, адамзаттық емес объектілер желілердің, әлеуметтік қатынастардың белсенді қатысушылары болады. Әрине, материалдық артефактілерге адамзат акторларын сипаттайтын интенционалдық жетіспейді. Верран осының барлығын былайша түйіндейді:

> «Осы түсіндірме әлемді акторлардың өзара қарсыласуы мен келісімге келуінің нәтижесі ретінде қарастыруда материалдық пен символикалықты ажыратудың кез келген түрін болдырмауға мүмкіндік береді. Ол жерде осы әлемді құрайтын күнделікті (жаңа) іс-әрекеттерде адамдармен қатар, жансыз заттардың белсенділігін қамтиды».
>
> (Verran, 1999:143)

Байлықтарға, айналымдарға және желілерге назар аударудың кеңістіктік салдары бар, бірақ АЖТ кеңістікке қатысты басқаша көзқарас ұстанады: «Түрлі және сәйкес келмейтін кеңістіктер (мысалы, аймақтар мен желілер) қалыптасады» (Law, 1999:11). Осылайша, АЖТ кеңістіктің қарапайым евклидтік көзқарасынан алыстатуға тырысады. Өзінің актор-желі теориясында кеңістіктегі «өтпейтін қайшының қағаз бетіндегі қиық іздері сияқты, кенет алыс нүктелердің жақындауынан» қалыптасатын «қатпарға» ерекше көңіл бөледі. Олар... «умаждалып» бірігеді» (Brown and Capdevila, 1999:29). Сондай-ақ Латурдың (1999:19) «желілер арасындағы «бос кеңістіктер», *белгісіз жерлер (terraincognita)* АЖТ-ның ең қызықты аспектілері екенін дәлелдейді, өйткені олар біздің надандығымызды және өзгеріске бейімдік деңгейімізді көрсетеді» деп тұжырымдауы қызықты факт.

Оның ғылыми-зерттеулері, негізінен, АЖТ-ның микроәдістеріне бағытталады (*микро-* термині бұл тұрғыдан жағымсыз болса да): «Актор-желі зерттеулері өздері қарастырып отырған желілердің бір бөлігі болуға тырысады. Желіні бақылау үшін оның қызметіне қатысты болу бірден-бір шарт» (Brownand Capdevila, 1999:43), немесе Латур (1999:20) сыпайылап былай дейді: «Біз үшін АЖТ этнометодологияның түсініктеріне адал болудың тағы бір әдісі болды: акторлар[5] не істеп жатқанын біледі және біз олардан не істеп жатқанын ғана емес, қалай және не үшін істеп жатқанын үйренуіміз қажет... Бұл – акторлардан, олар әлем құрылысының мүмкіндіктерін алдын ала анықтамай-ақ, үйренудің *априори* анықтамасы» (Latour, 1999:19–20). Шындығында, этнометодологияға ұқсас, кейбір қолдаушылар АЖТ-ны теория *емес,* әдіс ретінде сипаттайды (Callon, 1999:194).

Модернді (14-тарау), постмодернді (17-тарау) Бруно Латурдың (1993:39) талқылауы тұрғысынан «модерндік әлем ешқашан болған емес» деген пікірін талдау қызықты. Бұл ұғым біздің премодернмен әлі күнге дейін ортақтығымыз көп екенін дәлелдейді. Басқаша айтқанда, шығу нүктелерін немесе бір дәуір аяқталып, екіншісі басталар нүктені нақты анықтау мүмкін емес деген ұғымға саяды. Біз ешқашан модернге (премодернге, егер бұл маңызды болса), яғни қазіргі заманға сай болмағандықтан, енді постмодерн болуымыз тіпті ақылға қонымсыз. Осылайша, АЖТ премодерн, модерн және постмодерн арасындағы барлық айырмашылықты қабылдамайды.

Ақырында, АЖТ-ның кейбір қолдаушылары осы көзқарасқа қатысты басқа ойшылдардың ұстанатын бағыттарын құптамайды. Сондай-ақ олардың теорияға берген түсініктемелері мен шектеуге ұмтылыстарына көңілі толмайтынын атап өткен жөн.

Мысалы, Лоу (1999:9) теорияның атауына, жеңілдетілуіне және кешенділігінің жойылуына алаңдаушылық білдірді.«Бұл теорияның мәні жеңіл-желпі бірнеше афоризммен-ақ шектелді». АЖТ-мен тікелей байланысты жетекші тұлға былай дейді: «Актор-желі теориясымен жұмыс істемейтін төрт нәрсе бар, олар: *актор*, *желі*, *теория* сөзі және сызықша. Бұл – табытқа қағылатын соңғы төрт шегедей!» (Latour, 1999:15). Осылайша, АЖТ-ның негізгі жақтаушылары әлеуметтік (және материалдық) әлемнің күрделілігін көрсетуге тырысатын теорияның, ең болмағанда, күрделілігін сақтауға ниеттенеді. АЖТ зиянкестермен күрес (K. Moore, 2008), ұйқылы адамдар (Lee, 2008), метадонды қолдану (Valentine, 2007) және туризм (Vander Duim and Caalders, 2008) сияқты сан алуан мәселелер бойынша біршама зерттеулер жүргізді.

Актор-желі теориясын дамытуға постгуманизм мен постәлеуметтік идея-

лары ат салысты. *Постгуманизм* «гуманистікке қарсы, сондай-ақ одан тыс қары қозғалыс ретінде анықталады. Адамзатты адамзаттық емес әлемінен ажырату тұжырымдамасын... және білімді бөлек салаларға бөлуді қабылдамайды» (Franklin, 2007:3548). Гуманистік әлеуметтанудың, әсіресе микроәлеуметтанудың негізін қалағандықтан, постгуманизм бұл сала үшін күрделі мәселе болып саналады. Дегенмен бұл жағдайда әлеуметтануды адамзат акторларынан тыс басқа да құбылыстардың кең ауқымына дейін кеңейтуге мүмкіндік туады.

Постәлеуметтік идея қоғамның дәстүрлі идеяларына параллель сынақ тудырады. Қоғамдық қарым-қатынас жалғасуы мүмкін, бірақ оның маңыздылығы төмендейді (әлеуметтік нысандар әлеуметтік қарым-қатынастардан босатылады) және жаңа формаларды қабылдайды. Қазіргі заманғы технологиялар, тұтыну тауарлары және білім нысандары сияқты объектілердің кеңеюіне байланысты жаңа формалардың арасында өзара қатынастар пайда болады. Кнорр Цетинаның айтуынша:

> «Постәлеуметтік қатынастар – адамзаттық және объективті қарым-қатынастардың өзара байланысы арқылы қалыптасады... Постәлеуметтік – бетпе-бет өзара қатынасқа негізделмеген және шын мәнінде ешқандай өзара әрекеттесуді қарастырмайтын интерсубъективтілік деңгей... Постәлеуметтік жүйелер Интернетпен байланысты кез келген әрекетте пайда болуы мүмкін... Постәлеуметтік формалар қоғамдағы ескі мағынада бай емес... бірақ олар басқа жолдармен бай болуы мүмкін, ал негізгі мақсат – осы жаңа формаларды зерттеу және теориялық тұрғыдан талдау».
>
> (Knorr-Cetina, 2007:3580)

Жұмыс пен тұтынудың жаңа түрлерін дамытуға байланысты постәлеуметтік қатынастар кең қанат жайып отыр. Форманың бір мысалы – жұмысқа қатысты тапсырмаларды шешу үшін қарым-қатынас жасайтын орталық штаб-пәтері жоқ «виртуалды ұйымдар». Виртуалды ұйымдарда жұмысшылар бір-бірімен және жоғарғы басшыларымен телефон, электрондық пошта немесе кездейсоқ бетпе-бет кездесулер арқылы шектеулі әрекеттеседі.

Тұтыну саласында мұндай постәлеуметтік қарым-қатынастардың көптеген мысалдары бар. Мысалы, банктегі есепшілермен емес, банкоматтармен өзара әрекеттесу ықтималдығы артады. Банкпен байланысты басқа да қатынас түрлеріне қазіргі автоматтандырылған телефон байланысы немесе онлайн-банкинг жүйесі жақсы мысал бола алады. Сондай-ақ кітап дүкеніндегі сатушымен өзара қарым-қатынас орнына, адаммен байланыспай-ақ *Amazon.com* арқылы кітаптарды (және басқа өнімдерді) сатып аламыз. Мұндай жағдайда технологиялар мен басқа да нысандар адамдармен қарым-қатынас құралына айналады немесе адамдар арасындағы қарым-қатынасқа көмектеседі. Біз автоматтандырылған телефон хабарламалары ұсынған барлық мүмкіндіктерді пайдаланып бітпейінше, адамның өзімен тікелей әңгімелеспейміз.

Көптеген ең танымал тұтыну орындарында да (Ritzer, [2010a] «тұтыну шіркеулері» деп аталады) осындай жағдайды жиі кездестіреміз. Мысалы, Лас-Вегастағы, сондай-ақ Құрама Штаттарда орналасқан басқа казино орталықтары және көптеген жерлердегі казинолар кеңістігі барған сайын көбейіп бара жатқан ойын автоматтарына толы, ал құмарпаздар осы объектілермен ғана

қарым-қатынасқа түсу нәтижесінде ойнай алады. Мысалы, бірнеше адаммен өзара қарым-қатынасты немесе тіпті басқа адамдармен тікелей өзара байланысуды қажет етпейтін құмар ойындардың басқа да формалары, мысалы, *кено* казинодағы басқа ойыншылар немесе казино қызметкерімен қарым-қатынасқа түсіретін ойындарды (блэкджек, покер, рулетка, крэпс және т.б.) алмастырады. Дәл қазіргі уақытта заманауи дүкенде жұмыс істейтін қызметкерлер саны бұрынғымен салыстырғанда әлдеқайда аз, ал тұтынушылар дүкенмен және оның өнімдерімен тікелей әрекеттесіп, таңдау жасайды, содан кейін ақы төлеу үшін қызметкерге тауарларды әкеледі.

Әрине, интернет – басым бағыттағы постәлеуметтік құбылыс. Біз пернетақта, компьютер экрандары, веб-сайттар, электрондық пошта, сөйлесу чаттары, жаппай көп қолданушылары бар ойындармен және т.б. өзара әрекеттесеміз. Кейбір жағдайларда интернет-қатынастар бетпе-бет қарым-қатынастарды (кейде қауіпті салдарлармен) қамтуы мүмкін, бірақ көбінесе кез келген адамзат қарым-қатынастары көптеген технологиялар саласын қамтитын интернет желісінде пайда болады.

Аффект теориясы

Аффект теориясы – постструктуралық және постмодерндік теориялардың жалғасы. Бұған қоса, ол квир теориясының элементтеріне және ғылым мен технология зерттеулеріне сүйенеді. Сол арқылы субъектіні деконструкциялау және орталықсыздандыру мәселесімен де сабақтасады. Дегенмен ол аталған теориялардан едәуір алшақтайды, өйткені биологияға немесе «материяның» шындықты құрастырудағы тәуелсіз рөліне баса назар аударады. Атап айтқанда, аффект теорияшылары денелердің бір-біріне *«әсер етуі және әсер алуы»* жолдарына қызығушылық танытты (Blackman and Venn, 2010:9).

Аффект және эмоция тұжырымдамаларының өзара нақты ұқсастығы бар болғанмен (9-тарауды қараңыз), аффект теорияшылары олардың арасындағы айырмашылықты анық ажыратады. Басқаша айтқанда, аффект эмоцияның ең бастапқы немесе өңделмеген нұсқасына жатады. Аффект – өмірлік күшті жандандыратын және қуаттандыратын биологиялық жұмбақ күш. Эмоция – іс-әрекет әлеуметтік процестерге қосылысымен, бірден саналы, түсінікті түрде әсер ететін құбылыс. Басқаша айтқанда, *аффект* – өмірдің өзін жасайтын бейсаналы энергия жайлы сөз. Аффект теориясы әлеуметтік және табиғи әлемнің осы бірегей өлшемін теориялық тұрғыдан зерттеп қана қоймай, аффектінің қолданылуын және қоғамды басқаратын процестерін сипаттайды.

Нақты тұжырымдамаларға кіріспес бұрын, аффект теориясының екі ірі талабына назар аударған жөн. Біріншіден, аффект теорияшылары жаратылыстану ғылымдарының, әсіресе өмір туралы ғылымдардың (мысалы, биология, генетика, неврология) жетістіктеріне өте байыпты қарайды.[6] Бұл жаратылыстану ғылымдары жүргізген зерттеулердің ертеректегі постмодерндік көзқарастармен салыстырғанда елеулі айырмашылықтары бар. Мысалы, алдыңғы бөлімде қарастырылған нәсілдік және нәсілшілдікке қатысты сыни теорияларда байқағанымыздай, кейбір ғылыми теориялар колониализмді және нәсілдік үстемдікті ақтау үшін нәсілдік айырмашылықтардың санаттарын құрастырды.

Аффект теорияшылары нормативтік ғылымның проблемалық нұсқалары болып саналатын заттар мен жаратылыстану ғылымдарының жетістіктерін қабылдаудың арасында айқын айырмашылықтар бар екенін айтады. Грегг пен

Сейгворт (2010) аффект теориясының негізін қалаушы деп тұжырымдаған эссе жайлы Седжвик (сондай-ақ квир теориясы аясында талқыланған) пен Франк былай деген:

> «Біз нәсілшілдік, сексизм, гомофобия немесе басқа биологиялық түрлердің тарихи жалғасуынан пайда болған қазіргі заманғы көптеген сыни жобалардың әрекетін шектеуге ешқандай қызығушылық танытпаймыз. Сонымен бірге біз «теорияның» негізгі қағидалары – автоматтандырылған антибиологизмді орнатудан қорқамыз».
>
> (Sedgwick and Frank, 1995:15)

Басқа да маңызды *виртуалға арналған мысалдар* мәтінінде Брайан Массуми мәдени және әлеуметтік теорияның жаратылыстану ғылымдарынан тым жылдам алшақтағанын ескертеді:

> «Қазіргі мәдениеттану теориясында әлеуметтік конструктивизмнің барлық түрі, табиғатпен қоса алғанда, дискурста құрылған деген ортақ түсінікті ұстанады... Ең нашар солипсист сценарий (solipsist scenario) жағдайында табиғат мәдениетке (оның құрылымдық бөлшегі ретінде) тиесілі болып саналады... Табиғат пен мәдениет ұғымдары түбегейлі қайта қарастыруды талап етеді. Бұл талап әсіресе жансыз заттардың адамдармен белсенді қарым-қатынастарында өзгеріске түсіп отыратынын көрсетеді.
>
> (Brian Massumi, 2002:38 –39)

Жоғарыда талқыланған актор-желі теориясы секілді, аффект теориясында адамзаттық емес субъектілердің агенттері маңызды рөл атқарады және бұл басқа агенттердің қарапайым мәдени конструкциялар екенін сынайды. Керісінше, табиғат – мәдениетпен, тілмен және т.б. қарым-қатынасқа түсетін «автономды» күш. Мәселе – табиғат пен мәдениеттің бір-біріне қалай әсер ететінін түсінуде.

Әрине, әлеуметтік теорияшылар көп жыл бойы жаратылыстану ғылымдарының табыстарына сүйенді. *Әлеуметтік биология* – эволюциялық және әлеуметтік теория тұжырымдарын біріктіретін өте ықпалды әлеуметтік-теориялық тұжырымдама (F. Nielsen, 1994). Дегенмен аффект теориясын әлеуметтік биологиялық сияқты басқа тұжырымдамалардан ажырата білу маңызды. Кейбіреулер нормативтік әлеуметтік идеяларды насихаттау әлеуметтану теорияшыларына мықтап әсер етті дейді. Әлеуметтік-биологтер жыныстық және гендерлік мінез-құлықтағы айырмашылықтар генетикалық негізге тән екенін айтады. Бұл, жоғарыда көргеніміздей, квир теорияшыларының дау тудыратын көзқарасы. Сонымен қатар аффект теорияшылары тарапынан да қарсы пікір айтылатыны сөзсіз.

Әлеуметтік биология – редуктивистік ғылым (reductivist science). Ол қоғамдық өмірді негізгі генетикалық және эволюциялық процестер деп санайтын құбылыстар арқылы түсіндіруге тырысады. Керісінше, аффект теориясы жаратылыстану ғылымдарының нәтижелерін толығымен қолдануға ден қояды. Ол биологияға дербес билік береді, сонымен қатар зерттеулерге, әлеуметтік процестерге байыпты қарайды. Өмірдің бір деңгейі басқалары-

на теңестірілмейді, керісінше, олар бір-бірімен араласады және өзара ықпал етеді. Бұл тұрғыда аффект теорияшылары биологияны белгілі құрылымдар мен механизмдердің нақты жиынтығы емес, процесс ретінде, яғни үнемі өзгеретін және динамикалық процесс ретінде қарастыратын өмір туралы ғылымдардың дамуына сүйенеді (Blackman and Venn, 2010; Fraser, Kember and Lury, 2005). Бұл процеске бағытталған зерттеу ғылымның жетістіктерін постструктуралистік және постмодернистік ойларға негізделген әлеуметтану ұғымдарын ұсынады.[7] Аффект теорияшылары ұсынған екінші маңызды талап – біздің аффективті процестер арқылы басқарылатын қоғамда өмір сүріп жатқанымыз. Бұл түсінік әлеуметтік өмірдегі лингвистикалық және символикалық процестер арқылы реттелетін бұрынғы постмодернизмге қатысты қайта қаралуы мүмкін. Фуконың постструктурализмде нені теориялағанына қарамастан, Патрисия Клаф (2003, 2004) денені тілге тәуелсіз әсер ете алатын биологиялық бірлік емес, дискурсивті күштердің өнімі деп қарастырады. Бұл аффект тұжырымдамасы бұрынғы дәуірге қатысы жоқ дегенді білдірмейді. Аффект теориясына әсер еткен негізгі философиялық тұжырымдардың екеуі әртүрлі уақытта және әртүрлі мекенде жазылған: голландтық философ Барух Спиноза XVI ғасырда, француз философы Анри Бергсон XIX ғасырда өмір сүрген. Дегенмен соңғы 30 жылдағы маңызды әлеуметтік, ғылыми және технологиялық өзгерістер аффект тұжырымдамасының өміршеңдігін дәлелдеп отыр.

Мысалы, антидепрессанттар сияқты психотроптық препараттарды кеңінен қолдану адамдарға тікелей, күнделікті өмірінің бір бөлігіндей, физикалық аффектіні өзгертуге мүмкіндік береді. Бұл көңіл күймен сезімдерді өзгерту – өткен ұрпақ пайдаланған сұхбат терапияларынан өзгеше. Антидепрессанттар тікелей дененің нейрохимиялық жүйелеріне әсер етсе, сөйлесу терапиясы көңіл күйді өзгерту үшін айналмалы лингвистикалық әдістерді қолданады. Аффект теорияшылары аффект және заманауи тұтынушылық мәдениеті (Featherstone, 2010) арасындағы қарым-қатынасқа үлкен мән береді, сондай-ақ жаңа медиа мен цифрлық технологиялардың аффективтік жүйелерге бұрын-соңды болмаған дәрежеде ықпал етуін талқылайды (Hansen, 2004). Аффект теориясы Зигмунт Бауман мен Арджун Аппадураи анықтаған жаһандық ағымдар арқылы жұмыс істейтін әлемде өте өзекті (14 және 16-тарауларды қараңыз). Аффект танымнан немесе сөзден гөрі қуатты әрі тез әсер етеді. Біз оны көріп немесе естуден бұрын сезе аламыз. Шындығында, тіл бір қалыпта сақталған жағдайда аффект процесі іске асады (бірақ, көріп тұрғанымыздай, оны ұстап тұруға және басқаруға болады). Қазіргі халықты басқару жолдарын табу үшін әсердің әртүрлі әлеуметтік процестер мен тәжірибелер арқылы қалай «қамтылатынын» түсіне білу керек (Clough, 2008:3; Massumi, 2002:35).

Негізгі түсініктер

Аффект теориясы микроәлеуметтік теория емес екеніне қарамастан, оның негізгі түсініктеріне қол жеткізу үшін мәселені – субъектілердің өз денелеріне және қоршаған ортаға деген қарым-қатынастар деңгейін қарастырудан бастау керек. Брайан Массуми (2002) ақыл мен сана пайда болатын үштік процесті сипаттайды:

1. Спиноза мен Бергсон сынды философтардың идеяларына сүйене отырып, Массуми «субъект» ашық, орталықсызданған салада пайда болатынын айтады. «Субъект» сөзі тырнақшаға алынған, себебі қазіргі кезде қарастыратын ешқандай субъект жоқ. Сала (немесе қарапайым қоршаған орта) субъектілерге шабуыл жасап, басып кіретін күштер мен энергиялардан құралады. Бұл құбылыс субъект қабылдап, жіктелмес бұрын жүзеге асатындықтан, қоршаған орта ретінде танылады. Бұл дененің көзқарасы жоқ. Керісінше, ол постструктуралистік ой-өрістердің дәстүріне сәйкес орталықсызданған: «Ол өзінен гөрі, өзінен тысқары субъектінің абстрактілі әрекетінде және әрекеттің абстрактілі контекстіндегі қозғалмайтын ынтызар күйде болады» (2002:31). *Ынтызар* терминіне сәйкес аталған күй, оны түсіну қиын болғанымен, аффективтік немесе эмоциялы шекті нүкте болып табылады. Бұл нүкте адамның қоршаған ортаға толығымен енуімен сипатталады.
   Массуми тәжірибенің осы аспектісін талқылауға көп уақыт жұмсамаса да, мұның адамзат әлемінен түпкілікті ажыратылған, тек өздерімен шектелген атомдар еместігі жөніндегі маңызды идеяны ұсынады. Керісінше, кейбір бастапқы деңгейде адамдар басқа денелермен және басқа адамдармен тығыз байланыста болады. Бұл – олардың қоршаған ортасындағы күштер мен қуаттарда байқалатын адамзат тіршілігінің фактісі.

2. Дене орталықсыздандырылған болса да, осы қоршаған ортада орын алады. Яғни жеке адам ретінде осы қуаттар мен күштерден өзін ерекшелейді. Ең бастысы, дене санадан тыс қоршаған ортаға өздігінен орныгады. Массуми былай дейді: «Бұл – дененің өздігінен (аяқ астынан) іске асырған ең бірінші идеясы» (2002:32). Биологиялық дененің өзін-өзі ұйымдастыру немесе өзін-өзі өндіру (autopoiesis) принциптері бар (жүйелік теория бойынша өзін-өзі өндіруді талқылауды 7-тараудан қараңыз). Басқаша айтқанда, денеде әлеммен қарым-қатынасын өңдеудің немесе «түйсінудің» өзіндік жолы бар. Философ Жиль Делездің идеяларына сүйене отырып, Массуми бұл жағдайды қоршаған ортаның жинақталуы немесе қарқындылық әрекеті деп атайды. Аффект теорияшылары аффект туралы сөз қозғағанда көбінесе осы жинақталудың денелік тәжірибесі туралы айтады. Яғни мұнда дененің қоршаған орта арқылы қозғалу барысында күш-жігер мен қайратты бейсаналы түрде қамти отырып, бойынан өткізу сияқты ерекше сезімді бастан кешіреді.

   Жинақталу адамның қоршаған ортадан және басқа адамдардан өздігінен бөлінуі емес екенін атап өту керек. Бұл – дененің бірінші жағдайдағы қоршаған ортаға толық енуі мен келесі бөлімде сипатталатын өзіндік санаға жету арасындағы күй. Бұл күйде дене қоршаған орта ұсынатын барлық мүмкіндіктерді ешқайсысына әсер етпей отырып, мойындайды. Бұл қысымдағы дене әлі еш әрекет жасамас және еш нәрсе сезінбес бұрын әртүрлі жағдайларды сезінуге және көптеген әрекеттерге баруға дайын.

3. Ақырында, Массуми ақылға жинақталған сезімдерге бағытталған сана рефлексиясы деген анықтама береді: «Бұл денеден қолма-қол қабылданған автономиялық процесс дамып күшейе келе, ақылдың іс-әрекетіне айналады» (32). Басқаша айтқанда, дене іс-қимыл мен сезімнің үлкен

мүмкіндіктеріне ие болса да, ол осы мүмкіндіктердің тек бірнешеуін ғана жүзеге асырады. Әсерге ұшыраған дененің жүзеге асырылған мүмкіндіктері – бұл ақыл саналы тәжірибе деп мойындайтын құбылысы. Демек, әлеуметтік және мәдени процестер жүзеге асырылатын нәрселерге елеулі әсер етеді.

Біз бұл күйлерді бір-бірінен бөлек көрсетсек те, Массуми олардың бір-бірімен қатар өмір сүретіні және бір-бірін хабардар ететіні туралы анық айтқанын атап өту қажет. Осылайша, адамдар бейсаналық аффект түрінде бастан кешетін кең мүмкіндіктер мен саналы түрде жүзеге асырылатын әрекеттер, сезімдер және эмоциялардың шағын жинағы арасындағы қысыммен сипатталатын жағдайда өмір сүреді. Тарихқа жүгінсек, әлеуметтану тек кейінгісіне ғана назар аударған. Мысалы, Джордж Герберт Мид сияқты символикалық интеракционистер өзара іс-қимылдарға, өзін-өзі қалыптастыратын саналы лингвистикалық тәжірибеге көңіл аударады. Керісінше, Массуми мен басқа аффект теориялары бейсаналықтың аффект талдауындағы маңызы зор екенін мәлімдейді.

Бұл үш тармақты былай қойғанда, бейсаналық пен аффект арасындағы қатынасқа ден қою маңызды. Әлеуметтік теорияда саналық пен бейсаналық процестерді талқылаудың ұзақ тарихы бар. Сын теориясы (8-тарауды қараңыз) бейсаналық құмарлықтар мен қажеттіліктердің адам әрекеттеріне әсер ету жолдарын талқылау үшін Фрейд идеяларына сүйенеді. Гидденс пен басқалар бейсаналық емес әрекеттердің мүмкіндіктерін тәжірибе арқылы дәлелдеді. Бұл сондай-ақ әдет туралы тұжырымдамамен, атап айтқанда, Бурдьенің *габитусымен* үндес келеді.

Бірақ аффект теориясы бейсаналықтың бірегей теориясын ұсынады. Демек, бұл ілім – ағзаның әрекет етуші бөлшегі жайлы ғана емес, сонымен бірге молекулалық биологиялық процестер туралы ғылыми ойлардың жүйесі деген сөз. Ең маңыздысы, бұл биологиялық процестер өзіндік сезіну түрі – аффектіні туындатады. Әрекет әрдайым өмір сүреді, ол әрекетті тудыратын – белгілі бір дыбыс және қозғалыс, бірақ оны тікелей тәжірибемен анықтау қиын, тіпті санамен басқарып, бақылау да мүмкін емес. Бұл – аффектінің неліктен автономды екенін негіздейді. Осы аффект тұжырымдамасы әлеуметтік теорияшыларға әртүрлі әлеуметтік және психологиялық феномендерді түсіндіруге мүмкіндік береді. Бұл – қазіргі әлеуметтік ғылымның тұжырымдамалық түсінігі аясынан тыс феномендер.

Мәселен, Массуми дененің шешімі олардың санаға жетуінен 0,5 секунд бұрын қабылданбайтынын дәлелдейтін бірнеше психологиялық эксперименттерді талдайды. Әлеуметтік теорияда және әлеуметтік ғылымдарда, біз әдетте денені ақыл-ой арқылы басқарылады деп ойлаймыз: алдымен ойлаймыз, сосын денелеріміз біздің ойымызды жүзеге асырады. Бірақ бұл жерде Массуми психологиялық тұжырымды, денелердің ойдағы құбылысты алдын ала «түйсініп» қоятынын, ақыл оны фактіден кейін тіркейтінін көрсету үшін пайдаланады. Бұл – аффектінің тағы бір негізгі сипаттамасын айқындайды: демек, аффект оған қарағанда жылдамырақ деген сөз. Бұл тұрғыда адамның өзара әрекеттесуінің көп бөлігі тосын, жылдам, өздігінен ұйымдастырылатын аффективтік аймақта пайда болады, ал когнитивті рационализм әрекетке әсер етушіден гөрі, әрекеттен кейінгі ойлану процесін білдіреді.

Аффективті өріс

Аффект теориясы – адамның субъективтілігі мен қоғам реляционизмінің теориясы. Осы тұрғыдан ол әдіснамалық индивидуализмді қабылдайтын рационалды таңдау мен айырбас теорияларынан біршама ерекшеленеді (11-тарауды қараңыз). Биологиялық дене бақылау нүктесі ретінде қабылданса да, терімен қапталған бітеу, жабық нысан ретінде қарастырылмайды. Біз осы идеяның алдыңғы бөлімде болжанғанын көрдік – субъект сезім мен сыртқы әсерге бой алдырады. Тек жинақталу әрекеті арқылы ғана қоршаған ортадан бөлек дене пайда болады. Тіпті жинақталу кезінде де денелер әлі де басқа денелермен аффективті байланыста болады. Бұл тұрғыдан алғанда, аффект бастапқы (prepersonal) және әлеуметалды (presocial) түрде немесе, Грегг пен Сейгворт айтқандай (Gregg and Seigworth, 2010:3), «субперсонал» және «субәлеуметтік» қалыпта сипатталады. Андерсон былай дейді: «Аффект – белгілі бір субъектіге немесе объектіге жатпайтын иелігі жоқ қарқынды әрекеттер, сондай-ақ олар субъекті мен объект арасындағы аралық кеңістікте де орналаспайды» (Anderson, 2010:161).

Аффективті өрісті талдау заманауи аффект теориясы үшін өзекті идея болса да, бұл тұжырымдаманы әлеуметтанудың пайда болу кезеңдерінен де табуға болады. Мысалы, Эмиль Дюркгеймнің ([1912] 1965) *ұжымдық толқу* тұжырымдамасы әлеуметалды ұжымдық энергияны сипаттайды. Әлеуметтік идея – ұжымдық ағым идеясы – қатысушылардың өз жеке-даралығынан бас тартып, ортақ энергияға қатысатын топтық би билеуінен шығады. Аффект теоретиктері Дюркгейм идеяларына әлі бет бұрмаса да, өздерінің қазіргі замандасы Гюстав Лебонның идеяларына жүгінеді, оның тобыр әрекеті теориясы XIX ғасырдың соңында өте ықпалды болды (Borch, 2012).

Тереза Бреннанның Лебон теориясына жасаған түсініктемесінде айтқандай, «топтар аффективтікті жоғарылатып, интеллектуалды қызметтің деңгейін төмендетті» (Brennan, 2004:53). Оларда әлеуметтік форма ретінде қарастыруға болатын «санасыздық компоненті» бар (2004:53). Соның ішінде, тобырлар аффект денеден денеге тікелей таралуы мүмкін *әлеуметтік жұқпа (social contagion)* арқылы әрекет етеді. Тобыр жай индивидтердің жинағы емес, «этикалық тұрғыдан алғанда, ол адамнан әлдеқайда көп, әлдеқайда қабілетті». Индивид өз мүддесін бірінші кезекке қоятын еді. Ал тобырға ол қажет емес» (2004:54).

Аффект адамдарды байланыстыру мен оларға әсер ету тұрғысынан салыстырмалы болып табылады. Ол адамдарға әдеттегі бекітулі дене теориясында қарастырылған амалдардан тыс жолдармен де әсер етеді. Бреннан осыны былай түсіндіреді:

> «Энергия мен аффектінің берілуі психикалық өмірдің басындағы ауытқу емес, норма болып есептеледі. Батыс психикасы адамның аффектілері мен сезімдері жеке өздеріне ғана тән және олар, шын мәнінде, энергетикалық және эмоциялық тұрғыдан қамтылған деген сенімге негізделеді. Басқаша айтқанда, адамдар өз эмоцияларының иесі сезінеді».
>
> (2004:24–25)

Ертедегі тобыр әлеуметтануы осы трансперсоналды аффективтік өрістің бір мысалын ұсынады. Бреннан сонымен бірге психоаналитиктер сипатта-

ған неғұрлым жеке салалардан да мысал табады. Ол психоаналитикалық қатынастарды – талдаушы (дәрігер) мен талданушының (клиент) арасындағы сезімдерді бір-біріне тасымалдайтын кеңістік ретінде қарастырады. Нақтырақ айтқанда, Бреннан *проекция* және *проекциялық сәйкестендірудің* психоаналитикалық тұжырымдамасын әлеуметтік өзара әрекеттесуге дейін толығымен кеңейтеді. Қысқаша айтқанда, бұл терминдер адамдардың қорғану мақсатында өздерінің сезімдерін басқаларға «итермелеу» процестерімен тікелей байланысты.

> «Проекция – менің өз бойымдағыны мойындамауым және оны өзгенің бойынан көруім; *проекциялық сәйкестендіру* – өзгенің бойындағыны өзіме алуым, бірақ ол, ең алдымен, менің өзімнен бастау алған. Мысалға, менің проекциямда өзімді солай сезінуден қашу үшін өзгені керемет деп сезінуім мүмкін, алайда мен, негізінен, өзімді солай сезінемін. Менің проекциялық сәйкестендіруімде, өзге адам, шындығында, өзін керемет сезінеді, ал мен осы уақытта өзімді олай санамаймын».
>
> (2004:29–30)

Қоғамдық өмірдің тұрақты айналымында адамдар өз қалауымен сезімдерін өзгелерге міндеттеп қана қоймай, сонымен қатар олар белгілі бір сезімдерді шын мәнінде сезіндіруі мүмкін.

Бреннанның ойынша, кеңістікте аффект толық жетік емес, негізінен адамдар арасында әрі-бері қозғалыста болады. Бұл бейсана және автоматты түрде жүреді. Ол қарым-қатынастың негізін құрастырады және аффективті өрістің формаларын қалыптастырады. Аффективті алмасу кеңістігінің әдеттен тыс және алаңдаушылық тудыратын қарым-қатынастармен байланысы тегін емес, керісінше, әлеуметтік өмірдің жалғасуына негіз қалайды. Алдымен біз реляциялық, аффективтік өрістерде боламыз, содан кейін сол өрістерден өзімізді бөліп аламыз.

Осы бастапқы (prepersonal) және әлеуметалды аффекті өрістеріне назар салу аффект теорияшыларын тарихи тұрғыда тосын, жат және ғылыми-зерттеуге жарамсыз құбылыс феноменін тұжырымдауға мәжбүрледі. Мысалы, кейбіреулер тосын дауыстарды есту (Blackman, 2001), телепатия (Blackman, 2010) және месмеризм (Sloterdijk, [1998] 2011) туралы жазған. Мұның бәрі – өзіндік болмыс (self) пен басқалар арасындағы айқын айырмашылықты көруді қиындататын құбылыс.

Басқа зерттеу бағытын ұстанған көптеген аффект теорияшылары «сезім атмосферасы» құбылысына сүйенеді. Бреннан: «Бөлмеге кіріп, ең болмаса «атмосфераны сезінбеген» бір адам бар ма?» – деген сұрақ қояды (2004:1; Berlant, 2010:102; Massumi, 2010:62). Адамдардың әртүрлі топтары, әртүрлі қалыптары ерекше атмосфера жасайды. Олардың әрқайсысының өзіне тән сезімі, реңі және иісі бар. Атмосфера объективті және шынайы, бірақ жеке тұлғаларға және олардың өзара әрекеттеріне ғана назар аудару арқылы сипатталмайды: «Бөлмедегі аффект – өте терең әлеуметтік құбылыс». Ол онда қалай қалыптасқан?» (Brennan, 2004:68).

Бреннан атмосфераның «қалай қалыптасқанын» түсіндіру үшін психоневро-эндокринология саласында зерттеулер жүргізеді. Атмосфера химиялық байланыс пен химиялық заттардың енуін қамтиды. Бреннан химиялық заттың шығу тетігі адамдарға әсер етін, аффективтік өрістер туындататын механизм

екенін тұжырымдайды. Неврологтер анықтағандай, заттардың енуі – «біреудің немесе бір топтың жүйке-гормондық жүйелерінің басқалармен қоса-қабаттасу процесі» (Brennan, 2004:9). Қызығушылықтар адамдарды бір-бірінің саласына тартады, сөйтіп олардың арасында қарым-қатынас қалыптасады.

Химиялық байланыс әлеуметалды байланыстарды қалыптастыруы мүмкін, бірақ қақтығыс пен үстемдік тудыруы да ықтимал. Мысалы, басқа біреу жасаған феромондар бір адамға жүктелуі мүмкін. Бұл бейсаналық, аффективті үстемдіктің бір түрі – психикалық және әлеуметтік үстемдік өрістейтін жерден бөлек алаңдар. Атмосфера идеясына орала отыра, Бреннан «химиялық байланыс белгілі бір сезіммен және иіспен сипатталатын бірегей топтық атмосфераны құра алады» деп пайымдайды. Дәл осы атмосфералар топтық өмірдің тұрақты, байыпқа салушы серігі саналатындықтан, олардың маңызы байқалмай қалады.

Бұл мысалдардан аффективті өрісті саладағы жеке қатысушыларға ығыстыруға болмайтынын байқаймыз. Аффективті өріс, басқаша айтқанда, жеке тұлғааралық алмасудың нәтижесі ғана емес, сондай-ақ ол өзіндік бірегей сала (see also Sloterdijk, [1998] 2011). Айтып өткеніміздей, ол өзінің аффективті логикасына сәйкес жұмыс істейді және сезімнің анықталмаған артықшылығымен сипатталады. Шындығында, әлеуметтік және саяси үстемдікке қарсы күресу үшін аффект теорияшылары «анықталмаған аймақтарға» назар аударып, олардың мүмкіндіктерін ұлғайтуға тырысады (Massumi, 2010:66). Анықталмаған аймақ – іске асырылмаған мүмкіндіктерге толы аффективті, ортақ кеңістік. Ол әрбір қарым-қатынаста және әлеуметтік құрылымда бар, саяси бақылау мен үстемдікке қарамастан, мүмкіндіктері шектелмейді. Яғни аффект әрекет пен қарым-қатынастың көптеген жолдарын реттей отырып, қазіргі кезде капиталистік қоғамды ұдайы қалпына келтіруге мүмкіндік беретін саяси экономикалық құрылымдарға барынша ықпал етуде.

Аффект этикасы және саясат

Әзірге біз аффект теориясы арқылы енгізілген кейбір негізгі тұжырымдамалық инновацияларды сипаттадық. Бірақ жоғарыда талқыланған идеялар, шын мәнінде, аффектіні талдаудағы бастапқы талпыныс. Аффект теорияшыларының көпшілігі марксистік теория, сыни теория және квир теориясының рухында саяси талдаулар жасаған. Мұнда аффект ықтимал құтқару және еркіндіктің көрінісі ретінде қаралады. Себебі бұл іске асырылмаған мүмкіндік орны болғандықтан, әсер күшін жандандыра отырып, ескі, шектеулі, зиянды қосымшаларды бұзуы мүмкін және сезім мен өзара әрекеттестіктің жаңа түрлерін жасауға мүмкіндік береді.

Постструктуралистік, постмодернистік және квир теориялары секілді, аффект теорияшысы құмарлықтың еркін ағынын (аффективтік күштер) атап өтеді және әртүрлі комбинацияларда және формаларда пайда болуы ықтимал аффектінің мүмкіндіктері бар кеңістіктерді тазартуды қалайды.[8] Бұл тұрғыда, көптеген аффект теорияшылары әртүрлі мәдениеттер мен адамдар арасында пайда болатын аффектінің күтпеген түрлерін қолдайтын *реляциялық этиканы* көтермелейді. Осы себептерге байланысты аффект теориясы көбінесе саяси және экономикалық өзгерістерге деген үміттерімен үйлеседі (Grossberg, 2010). Шынында да, аффект әрқашан болжанбайтын, тайғақ және белгісіз болғандықтан, әлем әрқашан қазіргі қалпынан өзге болуы әбден ықтимал.

Сонымен аффект теорияшылары қазіргі заманғы әлеуметтік күштердің аффект мүмкіндігін саяси-экономикалық пайда мен әлеуметтік бақылау мақсаттарына қалай қолдануға талпынғаны туралы көптеген талдаулар жасады. Аффект теориясында, әлеуметтік бақылау және әлеуметтік үстемдік әдетте Жиль Делез бен Феликс Гваттари сияқты постмодерн ойшылдарының терминдерімен сипатталады (Gilles Deleuze and Felix Guattari [1972] 1983, [1980] 1987).

Мысалға, аффектілер «механикалық жинақтар» құрылысы арқылы құрылады және бақыланады. *Механикалық жинақтар* – дене, идеялар мен технологиялар бір-бірімен қарым-қатынаста болу жолдарын сипаттайтын термин (актор-желі теориясындағы желілер құрылысы сияқты). Арнайы жинақтар уақыт пен орынға ерекше аффект жасайды. Тиімді болған кезде бұл машиналық жинақтар заманауи саяси және экономикалық статус-квоны қолдайтын халық пен тұрғындарды қалыптастырады (бұл – аффект теорияшыларына қатысты мәселе). Қазіргі сәтте аффектілер капиталистік нарықтар, бұқаралық ақпарат құралдарының бейнелері және биотехнологиялар, соның ішінде біріктіретін жинақтар арқылы көрініс табады. Машиналық жинақтар географиялық, мәдени және психикалық аумақты қамти отырып, аумақтандыру сипатына ие болады. Аумақтандыру ешқашан толық немесе аяқталған күйде болмайды және аумақсыздандыру әрекеттеріне жиі ұшырайды.

Патрисия Клаф (2008) *биомедиа* түсінігі арқылы аффект пен капитализмнің арасындағы қатынасты талдайды. Денелер түрлі тарихи кезеңдерде әртүрлі сипатта ұйымдастырылады. Ол XIX ғасырдағы *денені* – *организм* және қазіргі кездегіні *биомедиациялы* дене деп бөліп көрсетеді. Маркс сипаттағандай, дене организм ретінде еңбек және тұтыну тәжірибелерінен құрылған өзіндік жабық дене болды. Биомедиациялы дене, екінші жағынан, қазіргі капитализмді сипаттайтын ағымдар мен қозғалыстарға тән құбылыс. Биомедиа – биологиялық организммен тарихи бірегей келісімдерге мүмкіндік беретін жаңа технологиялар. Мұнда аффект, кем дегенде, екі тәсілмен «жүзеге асады».

Біріншіден, жаңа медиа-технологиялар аффектіні жасау мен таратудың бұрын-соңды болмаған жолдарын жасайды. Бұл – халықтың тек идеология (яғни саясаткерлердің өз күштерін қамтамасыз ету үшін жасаған нарративтері) арқылы ғана емес, эстетикалық және аффективті әдістер арқылы реттелетін дәуірі. Аффективтік энергияға серпін беру бұқаралық ақпарат құралдары, жаппай ойын-сауық және саяси көрсетілімдер арқылы жүзеге асырылады:

> «Капитал тұтынушылардың сенімі, саяси қорқыныштар және басқалардың аясындағы аффектіден мән табады, сондықтан туындаған күрделі шығындар тауарларды өндіру мен еңбек, өндіріс пен көбею арасындағы айырмашылықты модуляциялау кезінде құлдырайды».
>
> (Clough, 2008:16)

Бен Андерсон (2010) осы сипаттағы саясаткерлердің өздерінің «әлем құру» және «әлемді бұзатын» іс-әрекеттеріне қолдау табу үшін халық арасында «моральды» қалай қалыптастыратынын сипаттайды (J. Orr, 2006). Мораль жұртшылықты қорқыныш пен үрей кезінде, әсіресе соғыста біріктіреді.

Екінші аффект әдісі биомедицина арқылы іске асады. Биомедицина – биологиялық денсаулық пен науқасты емдеу және басқару мәселелерімен айналысатын сектор. Бұл жоғары технологиялық индустрия және капитализмнің айла-амалдарымен тығыз байланысты. Биомедицина *биокапиталды* шыға-

рады. Биокапитал – денелер мен олардың аффективті мүмкіндіктері туралы білім арқылы шығарылған құнды экономикалық байлық. Бір жағынан, биомедицина индустриясы биомедициналық технологиялар, мысалы дәрі-дәрмектер, сатудан пайда табады. Евгений Тэккердің (2005:85) жазбаларына сілтеме жасай отырып, Клаф биомедицинаның құндылық шығаратын тағы бір тәсілін сипаттайды:

> «Екінші жағынан, дәрі-дәрмек сатуға қарағанда, «диагностикалық сынақтар индустриясының дамуы» және деректер қорын өндіру анағұрлым табысты. «Мұның өнімдерді (таблеткалар, тестілеу технологиялары) ақпаратқа (дерекқорларға, тестілеу нәтижелеріне, маркетингке және медианауқанға) қайта циркуляциялауды» қолдауға бағытталған экономикалық пайда көзі бар».
>
> (Clough, 2008:10)

Аффект теориашылары сияқты, биомедицина өнеркәсібі биологиялық дененің үлкен мүмкіндіктерге ие екенін мойындайды. Биомедицина басқаша анықталмаған және толық біле алмайтын аффективтік күштерді басқаруға, бақылауға және жоюға тырысады. Олар әртүрлі денелердің өзіндік қуатын сипаттап, білім базаларында жинақтауға бағытталған. Қазіргі заманғы биомедицинаның мәселесі – белгілі бір органдар не істей алады және тіпті нақты органдарда не *«жасалуы»* мүмкін? (Clough, 2008:5). Биомедицина өнеркәсібі әртүрлі денелердің генотиптері сан алуан түрге ие екенін болжайды және осылайша бірегей мүмкіндіктерге ие. Мысалы, кейбір денелер ауруды емдеуге көмектесетін генетикалық құпия ретінде қарастырылады (ауруды емдеуден пайда табу). Биомедицинаның міндеті – осы мүмкіндіктерді белгілеу және қол жеткізу жолдарын табу.

Бұл жерде аффект теориясы 15-тарауда баяндалған нәсіл және нәсілшілдікке қатысты сыни теориялармен түйіседі. Клаф XIX ғасырда өмір сүрген ғылыми радикализмді биомедицина өнеркәсібі қалай жандандырғанын сипаттайды. Мысалы, әртүрлі «нәсіл» денелері әртүрлі нәрселерді жасай алады, олардың әрқайсысы бірегей мәнге ие деп болжайды:

> «Биомедиациялы дененің биосаясатын саяси экономикаға айналдыратын нәрсе биологияға немесе «өмірдің өзіне» ену болып табылады. Ол өмір сүру мүмкіндігінің құндылығын бағалау, нақтырақ айтқанда, Фуконың нәсілшілдік тұжырымына сәйкес, өмірдің капитал жинауға бағытталуы мақсатында көбеюдің түрлі жолдарын шектеу арқылы жүзеге асырылады».
>
> (Clough, 2008:18)

Аффект толық қарастырылмаса да, биомедицина құндылық пен оны бағалау арқылы денелерді түзетін саяси және экономикалық құрылымды қалыптастырады. Ақыр соңында, аффект теориашылары аффектінің күнделікті өмірде басқарылу жолдарын қарастырады. Тұтынушылық және танымал мәдениет саясат пен капиталға қызмет ететіндіктен, аффективтік басып алу мен бақылауды да осы жерден табуға болады.

Бұл популяцияларды реттеу – биологиялық денеге тікелей айла қолдану арқылы ғана емес (à la Clough), сонымен қатар кең тараған көңіл күйді қалып-

тастыру арқылы да қол жеткізілетін әлем. Бұл жерде жұртшылықтың ұялу, кемсіту және басқа да өзін-өзі артқа тартатын (және саяси жеңіліске ұшырататын) эмоцияларға ұшырау идеясы ортақ. Танымал мәдени теорияшы Лоуренс Гроссберг мәдениет жайлы еңбегінде былай деп жазады:

> «Мәселен, бұқаралық ақпарат құралдары – бүгінгі күні кемсіту сезімі мен көңіл күй (мен қандай екеніне сенімді емеспін, бірақ бұл эмоция деп ойламаймын) құрылымы деп атайтын өнімді жасаудың, көпшілікке танымал және саяси көзқарастар туралы көп нәрсе білудің кілті».
>
> (2010:330)

Лорен Берлант заманауи американдық мәдениеттің «қатал оптимизммен» ерекшеленетінін толығырақ сипаттайды. Оптимизм – «қазіргі кездегі бар» уәделерге/мүмкіндіктерге сенетін бірден-бір аффект, сезім (2010:93). Мінсіз әлемде аффектінің сан алуан мүмкіндіктері жаңаруға жол ашады. Екінші жағынан, қатал оптимизм – мүмкіндіктері іске аспауы ықтимал идеялар мен объектілердің жиынтығына тәуелділік. Бұл «өзі жарамсыз бола тұра, мүмкіндік беретін объектіге жатады» (Berlant, 2010:95). Яғни ешқашан іске асырылмайтын уәде. Қазіргі Америка – жүзеге асуы мүмкін емес парадоксты оптимизм жағдайында өмір сүретін кеңістік. Классикалық мысал – американдық арман мифі. Көптеген американдықтар ауыр жұмыс пен табандылықтың арқасында бай және бақытты бола алатынына сенімді болғанымен, капиталистік экономиканың жалғасуы теңсіздікті қамтамасыз етеді. Адамдар қатал оптимизм ықпалымен ешқашан іске аспайтын арман жетегінде өмір сүреді. Мәселе мынада: танымал мәдениет пен бұқаралық ақпарат құралдары капиталистік экономиканы қолдап, өзін-өзі жоятын аффективті күйді қалыптастырады. Теорияшылардың көпшілігі сияқты, Берлант қатал оптимизмнің болмысын ашу арқылы «басқаша тұжырымдалған аффективтік мүмкіндіктерді еркіндікке шығара аламыз» дейді.

«Өндіріп-тұтыну» теориясы

Әлеуметтану теориясы өз тарихының көп бөлігінде өндірушілік бағытқа жақын болған (Ritzer and Slater, 2001). Мұны әсіресе экономикалық талдауға келген кезде әлеуметтанушылардың тұтыну тауарлары өндірісіне баса назар аударуынан байқаймыз. Өндірістік бағытқа сүйенуден көптеген теориялардың әлі күнге дейін зардап шегіп келе жатқанына қарамастан, соңғы 50 жылда тұтыну теорияларының дамуы айқын байқалады. Тіпті осы теориялардың кейбірінің түп тамыры классикалық кезеңге тиесілі. Мысалы, Георг Зиммель ([1904] 1971) заманауи бірегейліктердің қалыптасуында сәннің атқаратын рөлін талқылады. Кейінірек, Жил Липовецки ([1987] 1994; 17-тарауды қараңыз) сән заманауи индивидуализм мен демократияның дамуында маңызды екенін мәлімдеді. XX ғасыр соңына қарай Торстейн Веблен ([1899] 1994) *көрнекі бос уақытты өткізу* (conspicuousleisure) және *көрнекі тұтыну* (conspicuous consumption) ұғымдарын ұсынды. Пьер Бурдье (1984a) стратификациялы қоғамдық реттілікті талғам мен мәдени капиталдың қалай қалыптастыратынын және жаңғыртатынын сипаттайтын *Distinction* («Айырмашылық») еңбегінде де осыған ұқсас түсініктерді дамытқан (13-тараудан қараңыз).

Тұтыну теорияшылары кеңістіктің тұтынушылық қоғамды ұйымдастырудағы рөлін сипаттаған. Уолтер Бенджамин ([1982] 1999), мысалы, сауда-саттық орталықтарының ертедегі үлгісі – Париж көрмелеріне (пассаждарына) марксистік құштарлықпен талдау жасады. Көрмелер заманауи экономиканың мекенжайын өндіріс орындарынан (фабрикалардан) тұтыну орындарына (сауда-саттық орталықтарына) ауыстыру барысында көшбасшы болып, бірінші қадам жасады. Бұл көрмелер тұлғаның жаңа түрі – фланерлердің, қазіргі тілмен айтқанда, дүкен сөрелерін қарауды ұнататындардың пайда болуына ықпал етті. Осындай тұтыну орындарын зерттеудің басқа тұстары Ритцердің McDonald's (2014,16-тараудан қараңыз) туралы еңбегінде және «тұтыну шіркеулерінде» (2010a) қарастырылады. Ақырында, постмодерндік теорияшыл Жан Бодрийяр ([1970] 1998, 17-тарауды қараңыз) өзінің академиялық мансабын «тұтынушылық қоғамды» терең зерттеуден бастады. Талдау қазіргі қоғамдағы әмбебап дүкеннің (Францияда «дәріхана») рөлінен басталса да, белгілер және белгілер жүйесінің (мысалы, жарнама) атқаратын рөліне қызығушылық танытады (тұтыну теорияларын толық шолу үшін [Ritzer, Goodman and Wiedenhoft, 2001]).

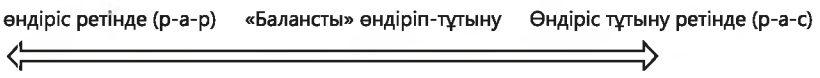
Бұл зерттеу желісінің ең соңғы жетістігі – *«өндіріп-тұтыну» теориялары* (theories of prosumption). Оны алғаш рет футурист Элвин Тоффлер (1980) ұсынды. Одан кейін Ритцер және оның әріптестері ұғымды әлеуметтанулық талдауда қолдану үшін әрі қарай дамытты (Ritzer, 2014, 2015b, 2015c, 2015d; Ritzer, Dean and Jurgenson, 2012; Ritzer and Jurgenson, 2010). «Өндіріп-тұтыну» теориясы (prosumptiont heory) өндірістік және тұтынушылық теорияларына тән теориялық тұрақсыздықты еңсеруге тырысады. Бұл бағыттар әлеуметтану тарихында маңызды болса да, өндіріс пен тұтынуды бірдей мағынада көрсетті. «Өндіріп-тұтыну» теориясының мақсаты – осы екі бинарлықты еңсеру және «өндіріс» пен «тұтыну» қатар қамтыған өндіріп-тұтыну процесінің негізі екенін дәлелдеу. Ритцер (2014:11) атап өткендей, өндіріс пен тұтыну – өндіріп-тұтынудың «шағын түрлері».

Өндіріп-тұтыну, әрине, өндіріс *(production)* және тұтыну *(consumption)* сөздерінің бірігуінен жасалған және «өндіріс пен тұтынудың өзара байланысты процесін» сипаттайды (Ritzer, 2014:3). Бұл – адамдар бір уақытта өндіретін және тұтынатын экономикалық әрекетті білдіреді. IKEA жиһазын өндіріп-тұтыну осыған мысал бола алады. Бір жағынан, IKEA өнімін сатып ала отырып, жиһазды тұтынады. Екінші жағынан, жиһазды пайдаланудың алдында өндіру әрекеті ретінде адамдар жиһаздың кем дегенде бір бөлігін өздері құрастыруы тиіс. Тағы бір мысалға Facebook әлеуметтік желісін атауға болады. Facebook-тің жалдамалы қызметкерлері сайттың негізгі архитектурасын жасайды. Алайда Facebook-тің ішкі құрамын толықтыратын – Facebook-тің жалданбаған басқа тұтынушылары. Жеке парақша ашып, оларды толтыру арқылы өндіруші мен тұтынушы Facebook-ке бір мезетте кіріс әкеледі.

Өндіріп-тұтынудың сан алуан түрі бар. Ритцер оны өндірушілік және тұтынушылық элементтерінің белгілі бір әрекет кезіндегі бір-біріне қатысты баланс тұрғысынан тұжырымдайды. Мысалы, өндіріп-тұтынудың кейбір түрлері – өндіріс үлесі басымдығымен, ал келесі түрлері тұтыну үлесінің басымдығымен ерекшеленеді. Оның түрлі формаларын қарастыру үшін Ритцер өндіріп-тұтынудың континуумы диаграммасын ұсынады (18.1-сызбаны қараңыз). Континуумның бір шегінде өндіріп-тұтыну өндіріс ретінде *(prosumptionas production*, яғни *«р-а-р»*) көрсетілген. Бұл өндіріп-тұтынудың формасын әлеу-

меттанушылар әдетте өндіріс деп атайды: «*Р-а-р* заттарды (тауарлар, қызметтер және т.б.) өндіру үшін қажетті (әдетте қызметкерлер) заттарды тұтынатындарды қамтиды» (2015d:409). Әрбір өндіріс әрекеті міндетті түрде белгілі бір тұтынуға әкеледі. Мысалы, көлік зауытындағы көліктің төбесін жабатын адам (өндіріс) бірінші кезекте көлік төбесін өндірушіден алуы қажет (тұтыну). Алайда бұл мысалда тұтыну деңгейі өте төмен және сондай-ақ ол өндіріс процесі кезеңіне жатқызылады.

18.1-СЫЗБА ● Өндіріп-тұтыну континуумы



Континуумның екінші шегінде, әлеуметтанушылар әдетте тұтыну деп атайтын, өндіріп-тұтынудың тұтыну формасы (prosumption-as-consumption, яғни р-а-с) көрсетілген. Бұл жерде тиісінше әрекеттің басым бөлігі жасап шығаруға емес, тұтынуға бағытталған және өндіру әрекетінің кейбір формалары ғана кезігеді. Мысалы, *McDonald's* мейрамханаларында тамақтанған адам өз үстелін жинастырып, тазалап кетуі керек.

Ритцер айтылған екі экстремалды форма – өндіріп-тұтыну арасындағы *байланысты өндіріп-тұтыну* формасын ұсынады. Бұл формада өндіріс пен тұтыну қатынасының үлестері біршама теңестірілген. Мысал ретінде АТМ машиналарын (банкоматтарды) пайдалануды келтіруге болады. Банкоматты басқарудағы атқарылатын «жұмыс» (құпия кодты теру, т.б.) қолма-қол ақшаны тікелей алу («тұтыну») сияқты күрделі және уақыт алады. *Р-а-р (өндіріп-тұтыну өндіріс ретінде), р-а-с (өндіріс тұтыну ретінде)* және тепе-тең өндіріп-тұтыну арасындағы аналитикалық айырмашылық тарихи айырмашылықтарға жол береді. Біз тарихи аспектіге осы бөлімнің соңына қарай қайта ораламыз. Қазіргі сәтте балансты өндіріп-тұтыну формасы алдыңғы қоғамдарға қарағанда кеңірек таралғанын айта кету абзал. Бұл бізді өндіріп-тұтынудың жаңа тәсілдеріне бейімдеді.

Өндіріп-тұтынудың жаңа мәні

Ритцер, Дин мен Юргенсон (2012) қазіргі кезде балансты өндіріп-тұтынудың неліктен кең таралғанын түсіндіру үшін оның өсуіне ықпал еткен бірнеше тарихи факторды сипаттайды. Мысалы, қызмет көрсету индустриясының өсуі және постмодерндік теорияның пайда болуы өндіріс пен тұтыну секілді бинарлықтар арасындағы айырмашылықтарды азайтты. Бұл тарихи факторлар ішінде ең маңыздысы – *өндіріп-тұтынудың жаңа мәнін* айқындайтын компьютерлер мен Интернет сияқты технологияларды дамыту болып отыр.

Маркс *өндіріп-тұтынудың жаңа тәсілдері мен тұтынудың жаңа тәсілдерін* талдаса да, өндіріске деген бұрынғы көзқарасынан айнымады. Маркс үшін өндіріс дегеніміз (осы талқылау жағдайында р-а-р) – зауыт, ал капитализм өндірісіндегі технологиялар (тігін машиналары) өндіріс тәсілдері болып саналды. Ритцер тұтынуды бірден көбейтетін және басқаратын *(р-а-с) McDonald's* мейрамханалары (2015a) және сауда орталықтары (тұтыну шіркеулері, 2010a) сияқты параметрлерді талдау арқылы тұтыну тәсілдерінің

тұжырымдамасын жасады. Бұрынғы идеяларды кеңейте отырып, «адамдарға тауарлар мен қызметтерді өндіруге мүмкіндік беру» (2015b:6) өндіріп-тұтынуды жаңа сапалық деңгейге көтерді. Өндіріп-тұтынудың жаңа тәсілдерін жеңілдететін материалдық технологиялардың мысалдары – 3D принтерлер, сканерден өткізу машиналары, банкоматтар және адамдарға үйде отырып-ақ өздерінің маңызды органдарын бақылауға мүмкіндік беретін медициналық технологиялар. Бұл мысалдардан бөлек, өндіріп-тұтынудың жаңа мәні көбінесе цифрлық технологияларға байланысты. Материалдық тұрғыдан алғанда, бұл әлдеқайда ауқымды және өндіріп-тұтынуды аралас жүргізуге мүмкіндік береді. Travelocity, eBay, Facebook, Fourquare, YouTube және Etsy сияқты интернет-сайттар осыған мысал бола алады. Бұл іс жүзінде өндіріп-тұтынудың жаңа тәсілдерінің көпшілігі материалдық және сандық элементтерді біріктіретінін білдіреді. Олар материалдық және сандық тұрғыдан «кеңейтілген шындықта» жұмыс істейді (Jurgenson, 2012). Мысалы, Солтүстік Америкадағы экономиканың белсенді салалары өндіріп-тұтынуды қолдап қана қоймай, сонымен бірге өндіріп-тұтыну қызметіндегі сапалық жаңа тәсілдер арқылы жұмыс жасауды талап етеді.

Сонымен қатар Ритцер (2015d:418) адамзат өндіріп-тұтынуды таяу арада «ақылды өндіріп-тұтыну машиналары» арқылы шеше алады деп болжайды. Қазіргі технологиялар өндіруші-адамның тікелей қатысуынсыз бір мезгілде өндіруге және тұтынуға бағытталған. Бұған мысал ретінде адам денесін «оқып», олардың қозғалысын қайталайтын (тұтыну актісі) технологияларды (Fitbit және смартфон) айтуға болады. Ритцер (2015d:417) былай деп жазады: «Көпшілік үшін белгілі смартфон өзінің ішінде деректерді жинайды және анонимді түрде осы деректерді «көлемді дерек» жинайтын компьютерлерге жібереді». Бұл жерде Ритцер ақылды машиналар Интернет көмегі арқылы бір-бірімен байланыса отырып, пайдаланушылардың саналы араласуынсыз-ақ, адам үшін шешім қабылдайтын дистопиялық болашақты қарастырады. Өндіріп-тұтыну машинасына назар аудара отырып, осы тараудың алдыңғы бөлімдерінде талқыланған кейбір озық идеялар мен «өндіріп-тұтыну» теориясының өзара сабақтастығын көреміз. Актор-желі теориясы мен постәлеуметтік теориялар секілді, «өндіріп-тұтыну» теориясы адамзаттық емес агенттердің қоғамдық өмірдегі маңызын мойындайды.

Өндіріп-тұтынушы капитализм

Ритцер (2015c) өндіріп-тұтыну жөніндегі жұмысы арқылы әлеуметтануға жаңа үлкен нарратив ұсынды. Ол модерн (және қарқынды жаһандық) қоғамының тарихын өндіруші капитализмінен – тұтынушы капитализміне, одан өндіріп-тұтынушы капитализміне көшуімен түсінуге болады деп болжайды. Әрине, бұрын айтылғандарға сәйкес, Ритцер бұл кезеңдердің әрқайсысындағы экономикалық әрекет өндірістің, тұтынудың және өндіріп-тұтынудың элементтерін біріктіретінін анық айтады. Демек, капитализм құрылымдарының әрқайсысы өндіріп-тұтынуды, яғни қоғамдық өмірдің үлкен салаларын бірегей жолдарымен қалыптастырды. Өндіріп-тұтынушы капитализм дәуірінде өндіріп-тұтыну – өндіріп-тұтыну континуумының р-а-р соңына дейін жалғасады және көбінесе тек қана өндіріспен байланысты теориялардың дамуына әкеледі. Тұтынушы капитализм дәуірінде өндіріп-тұтыну – өндіріп-тұтыну континуумының (р-а-с) соңына дейін жалғасады, көбінесе тұтынумен байланысты теориялардың ғана дамуына жағдай жасайды.

Өндіріп-тұтынуға назар аудару – оқшаулану, пайдалану және жұмыс табиғаты сияқты таныс әлеуметтану тұжырымдарын қайта қарастыруды талап етеді. Мысалы, Ритцер осы кезеңдердің әрқайсысындағы капиталистік қанаудың қалай жұмыс істегенін талқылауға көп уақыт жұмсайды. Қанаудың ең танымал көрінісі Маркстің өндірістік капитализмін талдауында қамтылған. Маркс капиталистердің іс жүзінде жұмысшыларға өздері шығарған тауарлардың толық құнынан аз ақы төлеп, ақша жасайтынын айтады. Анағұрлым техникалық түсініктерде Маркс: «Қосымша құн көрсеткіші – капиталдың еңбек күшін немесе капиталистің жұмысшыны қанау дәрежесінің нақты көрінісі» – дейді (Marx, Ritzer, 2015c:423). Тұтынушы капитализмде тұтынушылар екі тәсілмен пайдаланылады. Біріншіден, кейбір жағдайларда олар өз өнімдерінің нақты құнынан көбірек ақы төлеуге мәжбүр болады. Капиталистер қанаудың бұл түрінде сұраныс пен ұсыныс циклдерін басқару арқылы манипулятор рөлін атқарады. Екіншіден, тұтынушы қоғамын шектен тыс тұтынуға ынталандырады. Бұл тұтынушыны оның нақты пайдаланбайтын немесе оған қажеті жоқ тауарларды шамадан тыс тұтынуына мәжбүр етеді (Baudrillard, [1970] 1998; Ritzer, 2012a).

Қанаудың осы түрлері бүгінгі күнге дейін жалғасып келеді. Алайда оларға өндіріп-тұтынушы капитализм қосылып, басып озды. Ритцер мен Юргенсонның (2010:14) айтуынша, өндіріп-тұтынушы капитализм үш бірегей қасиетімен сипатталады. Біріншісі – ақылы еңбектен ақысыз еңбекке көшу процесі. Екіншісі – өндіріп-тұтынушы капитализм көптеген өнімдерді (мысалы, Facebook-ке қол жеткізу) тегін ұсынады. Үшіншісі – «жүйе бұрын жоқшылық болған аймақта молшылық орнауымен ерекшеленеді» (2010:14).

Бірінші кезекте, өндіріп-тұтынушылар бір кездері ақылы қызметкерлер жасаған жұмысты ақысыз істейді. Бұл – бизнестің тұтынушыларды жұмысқа жегуінің бір амалы (see Dujarier, 2015). Өндіріп-тұтынудың осы түрінің алғашқы мысалдары тұтынушылардың жанармай құю пистолетін өздері қолдануына және азық-түлік дүкендерінде адамдардың өзіне-өзі қызмет көрсету аппараттарын қолдануына мүмкіндік беруден басталды. Ақысыз өндіріп-тұтынуға көшу бизнеске мол табыс әкеледі. Кәсіпкерлер енді өндіріп-тұтынушылар ақысыз жасайтын жұмыс үшін қызметкерлерге ақша төлеуге міндетті емес. Сонымен қатар кәсіпкерлер мен өндіріп-тұтынушылар арасында ешқандай ресми шарт болмағандықтан, олардың жұмысына ақы төлеуге немесе медициналық сақтандыру сияқты қосымша ақша төлеуге ұзақ мерзімді міндеттеме де жоқ.

Екіншіден, өндіріп-тұтынушы капитализмде пайда көзі басқада болғандықтан, өнім тегін ұсынылады. Ең бастысы, өндіріп-тұтыну халықтың мінез-құлқы мен айырым-белгілері туралы деректерді саудалайтын ақпарат экономикасымен тығыз байланысты. Бұл деректер өндіріп-тұтыну арқылы алмастырылатын тауарларға қарағанда, өндіріп-тұтынушы капитализм үшін әлдеқайда маңызды. Әрине, YouTube сияқты веб-сайттар өндіріп-тұтынушылар жасаған жұмысқа тәуелді. Бұл сайттар басқа өндіріп-тұтынушылар мен жарнама берушілерді тартады. Сөйтіп, өндіріп-тұтынушылар YouTube, eBay және Facebook сияқты сайттарды пайдалану арқылы олардың құнды ақпараттық деректерін сатып алады. Ритцер былай жазады:

> «Дегенмен болашақта үлкен табыстың түпкі көзі және өндіріп-тұтынушы капитализмдегі соңғы тауар – осындай сайттардағы «үлкен дерек-

тер» түрінде жинақталған өндіріп-тұтынушылар жайлы тегін берілетін ақпарат... Бұл ақпарат капиталистік фирмаларға талғам... және болашақ өндіріп-тұтынушылар туралы ақпарат алу тұрғысынан үлкен құндылыққа ие. Facebook сияқты, ашық ештеңе сатпайтын, бірақ өндіріп-тұтынушылар тегін берген ақпараттардан пайда тауып отырған (болашақта әлдеқайда көп пайда табатын) интернет-сайттар – осының анық мысалы».

(Ritzer, 2015b:11)

Шынында да, үшінші қасиетке байланысты, өндіріп-тұтыну капитализмінің өркендеуін жоқшылық экономикасынан молшылық экономикасына жалпы ауысуының бір кезеңі деуге болады. Ақпараттық қоғам (Castells, 1998; 14-тарауды қараңыз) осыған дейін тіпті қиял жетпес ақпаратты өндіру және тарату жолдарын қолдайтын технологияларды енгізеді. Ақпаратқа деген ынта тек Интернет экономикамен шектелмейді, сонымен қатар заманауи экономикалық өмірдің көптеген салаларын қамтиды. Мысалы, біз осы тараудың алдында аффект теориясын талқыладық. Аффект теорияшыларының (Clough, 2008) биомедицина саласындағы негізгі потенциалды пайда көздерінің бірі – адамдардың, жалпы халықтың биологиялық және генетикалық әлеуеті туралы ақпаратты жинау және бақылау. Өндіріп-тұтынушы капитализмде мәселе – нақты тауарларды неғұрлым тиімді жолмен шығаруда емес. Керісінше, мәселе табысты саналатын ақпаратты өндіру, игеру және басқарудың тиімді жолдарын іздеуге негізделген. Ритцердің пікірінше, мұндай ақпаратты беру мен басқаруда өндіріп-тұтынушы негізгі рөл атқарады.

Осыған байланысты Ритцер (2015d) өндіріп-тұтыну капитализмінің жаңа пайдалану түрін ұсынады. Тұтыну капитализмі – *бір жақты пайдаланушы*. Бұл қызметкерді пайдалану арқылы байлық жасайды. Өндіріп-тұтыну капитализмі – *екі жақты пайдаланушы*. Ол жұмысшы мен тұтынушыны пайдалану арқылы байлық жасайды. Өндіріп-тұтыну капитализмі – *синергетикалық екі жақты пайдаланушы*. Ритцер бұл ретте өндіріп-тұтынушылар бір мезгілде өндіру және тұтыну әрекеттерімен айналысқандықтан, олар бір мезгілде өндіруші және тұтынушы ретінде пайдаланылады дегенді білдіреді. Ритцер осыған ұқсас айырмашылықтарды былай сипаттайды:

«*Р-а-р* негізінен фабрикалар мен кеңселерде қолданылды, ал *р-а-с*, ең алдымен, сауда орындарында, сонымен қатар *р-а-с* және *р-а-р* әртүрлі уақытта пайдаланылады. *Р-а-р*, ең алдымен, жұмыс күні ішінде, ал *р-а-с* көбінесе жұмыстан кейін және демалыс күндері қолданылды. Қазіргі уақытта өндіріп-тұтынушыларды (*р-а-р* және *р-а-с* сияқты) пайдалану бір жерде (online-үйде және отбасымен бірге) және бір мезгілде болады. Яғни *р-а-р* және *р-а-с* аралас пайдалану оның жаңа формадағы синергиясы мен теңдессіз пайдалану деңгейін туындатады».

(2015d:426)

Бұл – өндіріп-тұтынудың ерекше пессимистік теориясы екенін атап өткен жөн. Соңында өндіріп-тұтынушы капитализм өндіріп-тұтынушылардың еңбегін, көбінесе өндіріп-тұтынушылардың хабарынсыз, кішкентай корпоративтік элитаның байлығын арттыруға жұмсайды.

Дегенмен өндіріп-тұтыну туралы идея экономика мен қоғамдық өмірдің

революциялық өзгерістеріпе жол ашады. Бұл өндіріп-тұтыну – бастапқыда демократия мен индивидуализмге пайдасын тигізетіп «кибер-либертариандық» немесе «хакерлік» этикаға негізделеді (Ritzer and Jurgenson, 2010:22). Шындығында, Wikipedia, Linux және Mozilla секілді көптеген өндіріп-тұтынушы сайттар капитализмге қарсы. Маркстің пікірінше, өндіріп-тұтыну капитализм өркениетіпің негізі – теңсіздікті еңсеруге көмектесетіні туралы ойға байсалды қарайды. Шынында да, Макер қозғалысы және «Жанып бара жатқан адам» фестивалі сияқты контрмәдениет, контртұтынушы қозғалыстарының пайда болуы капитализмге қарсы, тіпті сырттан әрекет ететін өндіріп-тұтынудың нысандарына деген қызығушылықтар туралы айтады (Chen, 2015). Демек, «бұл қозғалыстардың әлеуметтік тәртіпті революциялық жолмен ауыстыруға талпынысы бар ма» деген сұрақ туындайды. Ритцер бұған шек келтірмейді. Осындай тұтынушының тікелей қатысымен жасалатын әрекеттер (мысалы, банкоматта немесе жылдам тамақтану мейрамханасында және одан да маңызды Facebook сияқты онлайн-сайттарда) өндіріп-тұтынушылардың қызығушылығын тудырады, өз кезегінде, капиталистер де өндіріп-тұтынушылар ұсынған бос жұмыс күшінен бас тартпайды. Болашақта, Ритцердің айтуынша, капиталистер осы бос жұмыс күшін шеберлікпен игере отырып, өндіріп-тұтынудан есепсіз мол пайда табады.

Қорытынды

Біз бұл тарауда XX ғасырдың соңы мен XXI ғасырдың басында өздерінің маңыздылығын дәлелдеген төрт теорияны қарастырдық. Олардың әрқайсысы тұжырымдамалық құралдардың бірегей жиынтығын ұсынады, олар сондай-ақ бірегейліктің қалыптасуы, қоғамның қалыптасуына ғылым мен техниканың әсері, заманауи қоғамдық өмірдің ұйымдастырылуында ақпараттық және ақпараттық технологиялардың рөлі сияқты тақырыптарды зерттеуге қатысады.

Квир теориясы – жыныстық және жыныстық айырмашылық құрылымдарын шешуге арналған перспектива. Гей және лесбияндарды зерттеуге қарағанда, бұл – бірегейлік теориясы емес. Яғни адамдардың шынайы немесе дұрыс жыныстық бірегейлігі бар екеніне сендірмейді. Керісінше, жыныстық айырмашылық әлеуметтік және дискурстық түрде адамның жеке ішкі ерекшелігі емес, қойылымның өнімі деп дәлелденді. XIX және XX ғасырлар гетеро және гомосексуализм санаттарының дамуын бастан өткерді. Бұл дихотомия қазіргі уақытқа дейін қоғамдық өмірге белсенді араласып келеді. Квир теорияшылары жыныстық айырмашылықты, бірегейлікті және, жалпы алғанда, әлеуметтік өмірді қайта жандандыруға мүмкіндік беру үшін осы қабылданған санаттағы қайшылықтарды бұзуға тырысады.

Актор-желі теориясы – ғылым мен технология зерттеулерінің кең ауқымынан өсіп шыққан перспектива. АЖТ – адамзаттық емес акторлардың әлеуметтік теориядағы лайықты маңызын ескеру үшін аса мәнді. Аффект теориясы ғылым мен техника зерттеулерінде пайдаланылады, бірақ оны квир теориясымен, сондай-ақ постструктурализм зерттеулерімен біріктіреді. Аффект теориясы өмір туралы ғылымдардың нәтижелерін байыппен қабылдауға талпындырады, бірақ бұл, әлеуметтік биология секілді перспективалармен салыстырғанда, әртүрлі жолдармен жүзеге асырылады. Атап айтқанда, ол табиғат пен биологияны күш пен энергия көзі деп қарастырады. Аффект теорияшылары осы аффективтік энергия субъектінің қалыптасуына және әлеуметтік бақылау мен манипуляция процестеріне қалай әсер ететінін

зерттейді. Квир теорияшылары сияқты, аффект теорияшылары аффект (өмір күші, құмарлық) еркін жүре алатын әлеуметтік және саяси ұйымның нысанын іздейді.

Ақырында, өндіріп-тұтыну теориясы – өндіріс пен тұтыну арасындағы ортақ әлеуметтік айырмашылықты еңсеруге тырысатын перспектива. Ол – мұндай бинарлық жалған саналатынын және іс жүзінде барлық экономикалық әрекет өндіріс пен тұтынудың белгілі бір қосындысын қамтитынын дәлелдейді. Өндіріп-тұтыну теорияшысы Джордж Ритцер өндіріп-тұтынудың (prosumption) өндіріп-тұтыну – өндіріс ретінде *(p-a-p)*, «балансты» өндіріп-тұтыну, өндіріп-тұтыну – тұтыну ретінде *(p-a-c)* атты әртүрлі формаларын қарастыру үшін өндіріп-тұтынудың континуумын ұсынады. Адамдар әрқашанда өндіріп-тұтынушылар болғанымен, өндіріп-тұтынудың жаңа мәндерінің пайда болуы балансты өндіріп-тұтыну деңгейін арттыруға алып келді. Өндіріп-тұтыну идеясы сонымен бірге жаңа үлкен модерн теориясына негіз салады. Біз өндіруші капитализмнен – тұтынушы капитализмге, одан өндіріп-тұтынушы капитализм дәуіріне көштік. Өндіріп-тұтыну әлеуметтік-экономикалық өмірдің түбегейлі жаңа пішінін қамтамасыз ете отырып, бұл құбылыс болашақта капитализмнің отарлану қаупін туғызуы ықтимал.

Осы тарауда талқыланған жаңа теориялар сияқты, осы және басқа салалардағы жаңа зерттеу тақырыптары мен ойлау тәсілдері әлеуметтану теориясын үнемі жаңартып, оған дем беріп отырады. Алдағы уақытта жаңа теориялар пайда болады деп болжауға болады және олар да саланы ұқсас жолмен байытады.

Ескертпелер

1. Бұл – түпнұсқада Майкл Дж. Райан (Michael J. Ryan) жазған мақаланың өзгертілген нұсқасы.

2. Мұнда гей және лесбияндар зерттеулері деп аталатын әлеуметтанудың зерттеу саласы мен гейлер теориясының арасындағы айырмашылықты анықтау керек (Giffney, 2004). Гей мен лесбияндар зерттеулері бірегейлік ұғымына байыпты қарайды. Олар гей мен лесбияндардың өмірін, тәжірибесін зерттеп, тұжырымдайды. Бұл – маңызды тапсырма, өйткені бұл тәжірибелер тарихи тұрғыда маргиналданып, құпия сақталған. Квир теориясы маргиналданудың саяси мәселесімен айналысса да, ол бірегейлік туралы ойды қарастырудан қауіптенеді.

3. Латурдың Дюркгейм әлеуметтануынан бас тартуы туралы, сондай-ақ бас тартқан мәселелер мен қателіктер туралы толығырақ мәлімет алу үшін Restivo (2011) бөлімін қараңыз.

4. Шындығында, бұл АЖТ-ның жалпы формасы ретінде қарастырылатын «аударма әлеуметтануының» анықтамасы ретінде ұсынылады (Brown and Capdevila, 1999).

5. Бұл сөз акторларға алаңдаушылық және адами акторлар ғана назар аудару туралы бұрынғы тармаққа қайшы келеді. Сондай-ақ АЖТ-ның «Анонимді, қате анықталған және анықталмаған» перспективаларын ұсынғаны үшін Каллонның (1999:182) сыни пікірлерін қолдайды.

6. Теориялардың бәрі бірдей ғылыми идеяларға тікелей әсер етпеген. Грегг пен Сейгворт (2010) аффект теориясына әсер еткен кем дегенде сегіз түрлі интеллектуалдық ой-пікірлерді ұсынады, олардың барлығы өмір туралы ғылымдармен байланысты емес.

7. Гуманитарлық ғылымдар мен әлеуметтік ғылымдар саласындағы ғалымдар өздері түсінбеген және ғылыми ұғымдарды дұрыс пайдаланбағаны үшін сынға ұшырады. 90-жылдары физик Алан Сокол гуманитарлық ғылымдар ғалымдарын «ғылыми ұғымдарды идеологиялық мақсат үшін пайдаланды» деп айыптады. Оның сын-пікірі «ғылымдар соғысы» деп аталатын академиялық пікірталастың бір бөлігі болды. Жақында Папульяс пен Каллард аффект теориясына «күрделі ғылыми модельдерді қате және ішінара аударудың эпистемологиялық тұрғыдан гуманитарлық және әлеуметтік ғылымдардағы кеңістігін» қарастыру үшін жүгінген (2010:31).

8. Саяси өзгерістерге қатысты осы көзқарасты аффект теорияшыларының барлығы ұстанбайды (Grossberg, 2010).

DU

• Пайдаланылған әдебиеттер •

Abel, Theodore. 1948. «The Operation Called Verstehen». *American Journal of Sociology* 54: 211–218.

Aboulafia, Mitchell. 1986. *The Mediating Self: Mead, Sartre, and Self-Determination*. New Haven, CT: Yale University Press.

Abraham, Gary A. 1992. Max Weber and the Jewish Question: *A Study of the Social Outlook of His Sociology*. Urbana: University of Illinois Press.

Abrahamsen, Rita. 1997. «The Victory of Popular Forces or Passive Revolution? A Neo-Gramscian Perspective on Democratisation». *Journal of Modern African Studies* 35: 129–152.

Abrahamson, Mark. 1978. *Functionalism*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Abrahamson, Mark. 2001. «Functional, Conflict and Neofunctional Theories». Pp. 141–151 in *Handbook of Social Theory*, edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.

Abrahamsson, Bengt. 1970. «Homans on Exchange». *American Journal of Sociology* 76: 273–285.

Abrams, Philip. 1968. *The Origins of British Sociology:* 1834–1914. Chicago: University of Chicago Press.

Abrams, Philip. 1982. *Historical Sociology*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Abrams, Philip, Rosemary Deem, Janet Finch, and Paul Rock. 1981. *Practice and Progress: British Sociology 1950–1980*. London: Allen and Unwin.

Abrutyn, Seth and Anna Mueller. 2014. «The Socioemotional Foundations of Suicide: A Microsociological View of Durkheim's Suicide». *Sociological Theory* 32(4): 327–351.

Acevedo, Gabriel A. 2005. «Turning Anomie on Its Head: Fatalism as Durkheim's Concealed and Multidimensional Alienation Theory». *Sociological Theory* 23(1): 75–85.

Acker, Joan. 1990. «Hierarchies, Jobs, and Bodies: A Theory of Gendered Organizations». *Gender & Society* 4: 139–158.

Acker, Joan. 2008. «Feminist Theory's Unfinished Business: Comment on Andersen». *Gender & Society* 22: 104–108.

Adair-Toteff, Christopher. 2005. «Max Weber's Charisma». *Journal of Classical Sociology* 5(2): 189–204.

Adams, Bert N. 2005. «Pareto, Vilfredo». Pp. 544–547 in *Encyclopedia of Social Theory*, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Adewumin, Bim. 2014. «Kimberlé Crenshaw on Intersectionality: «I Wanted To Come Up With an Everyday Metaphor That Anyone Could Use». «New Statesman, April 2. Retrieved July 28, 2016 (http: //www.newstatesman.com/lifestyle/2014/04/kimberl-crenshaw-intersectionality-i-wanted-come-everyday-metaphor-anyone-could).

Adler, Freda and William S. Laufer, eds. 1995. *The Legacy of Anomie Theory*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

Adorno, Theodor. [1966] 1973. *Negative Dialectics*. Translated by E. B. Ashton. New York: Continuum.

Agamben, Giorgio. [1995] 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Agamben, Giorgio. [2002] 2005. *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press.

Agamben, Giorgio. 2002. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. New York: Zone Books.

Agger, Ben, ed. 1978. *Western Marxism: An Introduction*. Santa Monica, CA: Goodyear.

Agger, Ben. 1998. *Critical Social Theories: An Introduction*. Boulder, CO: Westview.

Ahmed, Sara. 2008. «Open Forum Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the New Materialism». *The European Journal of Women's Studies* 15(1): 23–39.

Alatas, Syed Farid. 2011. «Ibn Khaldun». Pp. 12–29 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists,* Volume 1: Clas-

sical Social Theorists, edited by Ritzer & Stepnisky. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
Alatas, Syed Farid. 2014. *Applying Ibn-Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology.* New York: Routledge.
Albrow, Martin. 1996. *The Global Age*. Cambridge, UK: Polity Press.
Albrow, Martin and Elizabeth King. 1990. *Globalization, Knowledge and Society.* London: Sage.
Alcoff, Linda Martin. 1988. «Cultural Feminism v. Post-Structuralist: The Identity Crisis in Feminist Theory». *Signs,* Spring: 405–436.
Alcoff, Linda Martin. 1998. «What Should White People Do?». *Hypatia* 13: 6–26.
Aldridge, Alan. 1998. «Habitus and Cultural Capital in the Field of Personal Finance». *Sociological Review* 46: 1–23.
Alexander, Jeffrey C. 1981. «Revolution, Reaction, and Reform: The Change Theory of Parsons's Middle Period». *Sociological Inquiry* 51: 267–280.
Alexander, Jeffrey C. 1982. *Theoretical Logic in Sociology.* Vol. 1, Positivism, Presuppositions, and Current Controversies. Berkeley: University of California Press.
Alexander, Jeffrey C. 1982–1983. *Theoretical Logic in Sociology.* 4 vols. Berkeley: University of California Press.
Alexander, Jeffrey C. 1983. *Theoretical Logic in Sociology, Vol. 4, The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons*. Berkeley: University of California Press.
Alexander, Jeffrey C. 1985. «The 'Individualist Dilemma' in Phenomenology and Interactionism». Pp. 25–51 in *Macro-Sociological Theory, Vol. 1* edited by Samuel N. Eisenstadt and Horst J. Helle. London: Sage.
Alexander, Jeffrey C. 1987a. «Action and Its Environments». Pp. 289–318 in *The Micro-Macro Link,* edited by J.C. Alexander et al. Berkeley: University of California Press.
Alexander, Jeffrey C. 1987b. *Twenty Lectures: Sociological Theory Since World War II.* New York: Columbia University Press.
Alexander, Jeffrey C. 1988. «Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today». Pp. 1–21 in *Durkheimian Sociology: Cultural Studies,* edited by J. C. Alexander. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Alexander, Jeffrey C. 1992. «Shaky Foundations: The Presuppositions and Internal Contradictions of James Coleman's Foundations of Social Theory». *Theory and Society* 21: 203–217.
Alexander, Jeffrey C. 2003. *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology.* Oxford, UK: Oxford University Press.
Alexander, Jeffrey C. and Paul Colomy. 1990. «Neofunctionalism: Reconstructing a Theoretical Tradition». Pp. 33–67 in *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses,* edited by George Ritzer. New York: Columbia University Press.
Alexander, Jeffrey C., Bernhard Giesen, Richard Münch, and Neil J. Smelser, eds. 1987. *The Micro-Macro Link.* Berkeley: University of California Press.
Alexander, Jeffrey C. and Philip Smith. 2001. «The Strong Program in Cultural Theory: Elements of a Structural Hermeneutics». Pp. 135–150 in *Handbook of Sociological Theory,* edited by Jonathan H. Turner. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
Alexander, Jeffrey C., Philip Smith, and Matthew Norton. 2011. *Interpreting Clifford Geertz: Cultural Investigation in the Social Sciences*. New York: Palgrave Macmillan.
Alford, C. Fred. 2000. «What Would It Matter If Everything Foucault Said About Prison Were Wrong? Discipline and Punishment After Twenty Years». *Theory and Society* 29: 125–137.
Alford, Robert R. and Roger Friedland. 1985. *Powers of Theory: Capitalism, the State, and Democracy.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Alfred, Taiaiake. 2009a. *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Toronto, ON: University of Toronto Press.
Alfred, Taiaiake. 2009b. *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto, 2nd* ed. New York: Oxford University Press.
Alger, Janet M. and Steven F. Alger. 1997. «Beyond Mead: Symbolic Interaction Between Humans and Felines». *Society and Animals* 5: 65–81.
Alieva, Dilbar. 2008. «Catcher in the Rye of Everyday Life». *Czech Sociological Review* 44: 889–922.
Allan, Stuart. 2007. «Network Society».
Pp. 3180–3182 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Allen, Judith, A. 2011. «Charlotte Perkins Gilman». Pp. 283–304 in *The Wiley-Blackwell References Companion to Major Social Theorists: Volume 1 — Classical Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

Alolo, Namawu. 2006. «Ethic of Care Versus Ethic of Justice? The Gender Corruption Nexus: Testing the New Conventional Wisdom». *Ethics and Economics* 4: 2.

Alpert, Harry. 1939. *Emile Durkheim and His Sociology.* New York: Columbia University Press.

Alsop, Rachel, Annette Fitzsimons, and Kathleen Lennon. 2002. *Theorizing Gender.* Cambridge, UK: Polity Press.

Alt, John. 1985–1986. «Reclaiming C. Wright Mills». Telos 66: 6–43.

Althusser, Louis. 1969. For Marx. Harmondsworth, UK: Penguin.

Alway, Joan. 1995a. *Critical Theory and Political Possibilities.* Westport, CT: Greenwood Press.

Alway, Joan. 1995b. «The Trouble With Gender: Tales of the Still Missing Feminist Revolution in Sociological Theory». *Sociological Theory* 13: 209–226.

Amin, Ash, ed. 1994. *Post-Fordism: A Reader.* Oxford: Blackwell.

Amin, Samirz. 1977. *Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism.* New York: Monthly Review Press.

Andersen, Margaret and Patricia Hill Collins. 1992. *Race, Class and Gender.* Belmont, CA: Wadsworth.

Andersen, Margaret L. 2005. «Thinking About Women: A Quarter Century's View». *Gender & Society* 19(4): 437–455.

Anderson, Ben. 2010. «Modulating the Excess of Affect: Morale in a State of Total War». Pp. 161–185 in *The Affect Theory Reader,* edited by Melissa Gregg and Gregory J. Seigworth. Durham, NC: Duke University Press.

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* New York: Verso.

Anderson, Kristin. 2009. «Gendering Coercive Control». *Violence Against Women* 15(12): 1444–1457.

Anderson, Leon, David A. Snow, and Daniel Cress. 1994. «Negotiating the Public Realm: Stigma Management and Collective Action Among the Homeless». Research in *Community Sociology 4,* supplement: 121–143.

Anderson, Perry. 1984. *In the Tracks of Historical Materialism.* Chicago: University of Chicago Press.

Anderson, Perry. 1990a. «A Culture in Contraflow — I». *New Left Review* 180: 41–78.

Anderson, Perry. 1990b. «A Culture in Contraflow — II». *New Left Review* 182: 85–137.

Anderson, Robert J., John A. Hughes, and Wesley W. Sharrock. 1987. «Executive Problem Finding: Some Material and Initial Observations». *Social Psychology Quarterly* 50: 143–159.

Andrews, Howard F. 1993. «Durkheim and Social Morphology». Pp. 111–135 in *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist,* edited by S. P. Turner. London: Routledge.

Anheier, Helmut K., Jurgen Gerhards, and Frank P. Romo. 1995. «Forms of Capital and Social Structure in Cultural Fields: Examining Bourdieu's Social Topography». *American Journal of Sociology* 100: 859–903.

Antonio, Robert J. 1981. «Immanent Critique as the Core of Critical Theory: Its Origins and Development in Hegel, Marx and Contemporary Thought». *British Journal of Sociology* 32: 330–345.

Antonio, Robert J. 1985. «Values, History and Science: The Metatheoretic Foundations of the Weber-Marx Dialogues». Pp. 20–43 in *A Weber-Marx Dialogue,* edited by R. J. Antonio and R. M. Glassman. Lawrence: University Press of Kansas.

Antonio, Robert J. 1991. «Postmodern Storytelling Versus Pragmatic Truth-Seeking: The Discursive Bases of Social Theory». *Sociological Theory* 9: 154–163.

Antonio, Robert J. 1998. «Mapping Postmodern Social Theory». Pp. 22–75 in *What Is Social Theory? The Philosophical Debates,* edited by Alan Sica. Oxford: Blackwell.

Antonio, Robert J. 2001. «Nietzsche: Social Theory in the Twilight of the Millennium». Pp. 163–178 in *Handbook of Social Theory,* edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.

Antonio, Robert J. 2007. «The Cultural Construction of Neoliberal Globalization: 'Honey . . . I Think I Shrunk the Kids.'" Pp. 67–83 in *The Blackwell Companion to Globalization,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell. *Sociological Theory* Antonio, Robert J. 2011. «Karl Marx». Pp. 115–164 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume 1 — Classical Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

Antonio, Robert J. and Ronald M. Glassman, eds. 1985. *A Weber-Marx Dialogue.* Lawrence: University Press of Kansas.

Antonio, Robert J. and Douglas Kellner. 1994. «The Future of Social Theory and

the Limits of Postmodern Critique». Pp. 127–152 in *Postmodernism and Social Inquiry,* edited by D.R. Dickens and A. Fontana. New York: Guilford Press.

Anzaldúa, Gloria, ed. 1990. *Making Face, Making Soul/Hacienda Caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color. San* Francisco: Aunt Lute Foundation Books.

Anzaldúa, Gloria and Analouise Keating. 2002. *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation.* London: Routledge.

Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Archer, Margaret S. 1982. «Morphogenesis Versus Structuration: On Combining Structure and Action». *British Journal of Sociology* 33: 455–483.

Archer, Margaret S. 1988. *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Archer, Margaret S. 1995. *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Arditi, Jorge. 1996. «Simmel's Theory of Alienation and the Decline of the Nonrational». *Sociological Theory* 14: 93–108.

Arendt, Hannah. 2002. «Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought». *Social Research* 69: 273–361.

Armitage, John. 2005. «Deleuze, Gilles». Pp. 190–191 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Aron, Raymond. 1965. *Main Currents in Sociological Thought, Vol. 1.* New York: Basic Books.

Aronowitz, Stanley. 1994. «The Simmel Revival: A Challenge to American Social Science». *Sociological Quarterly* 35: 397–414.

Aronowitz, Stanley. 2007. «Lukács, George». Pp. 2678–2681 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Aronson, Ronald. 1995. *After Marxism.* New York: Guilford Press.

Athens, Lonnie. 1995. «Mead's Vision of the Self: A Pair of Flawed Diamonds». Studies in Symbolic Interaction 18: 245–261.

Athens, Lonnie. 2002. «Domination: The Blind Spot in Mead's Analysis of the Social Act». *Journal of Classical Sociology* 2: 25–42.

Athens, Lonnie. 2005. «Mead's Lost Conception of Society». *Symbolic Interaction* 28: 305–325.

Atkinson, J. Maxwell. 1984a. *Our Masters' Voices: The Language and Body Language of Politics.* New York: Methuen.

Atkinson, J. Maxwell. 1984b. «Public Speaking and Audience Responses: Some Techniques for Inviting Applause». Pp. 370–409 in *Structures of Social Action,* edited by J. M. Atkinson and J. Heritage. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Atkinson, Paul. 1988. «Ethnomethodology: A Critical Review». *Annual Review of Sociology* 14: 441–465.

Atkinson, Will. 2008. «Not All That Was Solid Has Melted Into Air (or Liquid): A Critique of Bauman on Individualization and Class in Liquid Modernity». *Sociological Review* 56: 1–17.

Avino, Elvira del Pozo, ed. 2006. *Integralism, Altruism and Reconstruction: Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin.* Valencia, ES: PUV.

Baber, Zaheer. 1991. «Beyond the Structure/Agency Dualism: An Evaluation of Giddens' Theory of Structuration». *Sociological Inquiry* 61: 219–230.

Bailey, Kenneth D. 1990. *Social Entropy Theory.* Albany: State University of New York Press.

Bailey, Kenneth D. 1994. *Sociology and the New Systems Theory: Toward a Theoretical Synthesis.* Albany: State University of New York Press.

Bailey, Kenneth D. 1997. «System and Conflict: Toward a Symbiotic Reconciliation». *Quality and Quantity* 31: 425–442.

Bailey, Kenneth D. 1998. «Structure, Structuration, and Autopoiesis: The Emerging Significance of Recursive Theory». Pp. 131–154 in *Current Perspectives in Social Theory, Vol. 18,* edited by Jennifer M. Lehmann. Greenwich, CT: JAI Press.

Bailey, Kenneth D. 2001. «Systems Theory». Pp. 379–401 in *Handbook of Sociological References Theory,* edited by Jonathan H. Turner. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.

Bailey, Kenneth D. 2005. «General Systems Theory». Pp. 309–315 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Baker, Wayne E. 1990. «Market Networks and Corporate Behavior». *American Journal of Sociology* 96: 589–625.

Bakker, Hans. 2007a. «Economic Determinism». Pp. 1293–1294 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Bakker, Hans. 2007b. «Langue and Parole». Pp. 2538–2539 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Baldwin, Alfred. 1961. «The Parsonian Theory of Personality». Pp. 153–190 in *The Social Theories of Talcott Parsons,* edited by M. Black. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Baldwin, John C. 1986. *George Herbert Mead: A Unifying Theory for Sociology.* Newbury Park, CA: Sage.
Baldwin, John C. 1988a. «Mead and Skinner: Agency and Determinism». *Behaviorism* 16: 109–127.
Baldwin, John C. 1988b. «Mead's Solution to the Problem of Agency». *Sociological Inquiry* 58: 139–162.
Baldwin, John D. and Janice I. Baldwin. 1986. *Behavior Principles in Everyday Life.* 2nd ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. Ball, Richard A. 1978. «Sociology and General Systems Theory». *American Sociologist* 13: 65–72.
Ball, Terence. 1991. «History: Critique and Irony». Pp. 124–142 in *The Cambridge Companion to Marx,* edited by T. Carver. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Baran, Paul and Paul M.Sweezy. 1966. *Monopoly Capital: An Essay on the American Economic and Social Order.* New York: Monthly Review Press.
Barbalet, J. M. 1983. *Marx's Construction of Social Theory.* London: Routledge and Kegan Paul.
Barber, Benjamin. 1995. *Jihad vs. McWorld.* New York: Times Books.
Barber, Bernard. 1993. Constructing the Social System. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
Barber, Bernard. 1994. «Talcott Parsons on the Social System: An Essay in Clarification and Elaboration». *Sociological Theory* 12: 101–105.
Bar-Haim, Gabriel. 1997. «The Dispersed Sacred: Anomie and the Crisis of Ritual». Pp. 133–145 in *Rethinking Media, Religion, and Culture,* edited by Stewart M. Hoover and Knut Lundby. Thousand Oaks, CA: Sage.
Barker, Chris. 2007. «Birmingham School». Pp. 297–301 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Barnes, Barry. 2001. «The Macro/Micro Problem and the Problem of Structure and Agency». Pp. 339–352 in *Handbook of Social Theory,* edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.
Barry, Kathleen. 1979. *Female Sexual Slavery.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Barry, Kathleen. 1993. *The Prostitution of Sexuality: The Global Exploitation of Women.* New York: New York University Press.
Bart, Pauline and Eileen Geil Moran, eds. 1993. *Violence Against Women: The Bloody Footprints.* Newbury Park, CA: Sage.
Bartky, Sandra. 1990. *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression.* New York, New York: Routledge.
Bartos, Ottomar J. 1996. «Postmodernism, Postindustrialism, and the Future». *Sociological Quarterly* 37: 307–325.
Baudrillard, Jean. [1970] 1998. *The Consumer Society.* London: Sage.
Baudrillard, Jean. [1972] 1981. *For a Critique of the Political Economy of the Sign.* St. Louis: Telos Press.
Baudrillard, Jean. [1973] 1975. *The Mirror of Production.* St. Louis: Telos Press.
Baudrillard, Jean. [1976] 1993. *Symbolic Exchange and Death.* London: Sage.
Baudrillard, Jean. [1979] 1990. *Seduction.* New York: St. Martin's.
Baudrillard, Jean. 1983. *Simulations.* New York: Semiotext(e).
Baudrillard, Jean. [1986] 1989. *America.* London: Verso.
Baudrillard, Jean. 1995. *The Gulf War Never Happened.* Cambridge, UK: Polity Press.
Baum, Rainer C. and Frank J. Lechner. 1981. «National Socialism: Toward an Action-Theoretical Perspective». *Sociological Inquiry* 51: 281–308.
Bauman, Zygmunt. 1976. *Towards a Critical Sociology: An Essay on Commonsense and Emancipation.* London: Routledge and Kegan Paul.
Bauman, Zygmunt. 1989. *Modernity and the Holocaust.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
Bauman, Zygmunt. 1990. «From Pillars to Post». *Marxism Today,* February: 20–25.
Bauman, Zygmunt. 1991. *Modernity and Ambivalence.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
Bauman, Zygmunt. 1992. *Intimations of Postmodernity.* London: Routledge.
Bauman, Zygmunt. 1998. *Globalization: The Human Consequences.* New York: Columbia University Press.
Bauman, Zygmunt. 2000. *Liquid Modernity.* Cambridge, UK: Polity Press.
Bauman, Zygmunt. 2003. *Liquid Love: On the*

Frailty of Human Bonds. Cambridge, UK: Polity Press.
Bauman, Zygmunt. 2005. *Liquid Life*. Cambridge, UK: Polity Press.
Bauman, Zygmunt. 2006. *Liquid Fear*. Cambridge, UK: Polity Press.
Bauman, Zygmunt. 2007a. *Consuming Life*. Cambridge, UK: Polity Press.
Bauman, Zygmunt. 2007b. *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge, UK: Polity Press.
Bauman, Zygmunt. 2010. *44 Letters From the Modern Liquid World*. Cambridge, UK: Polity Press.
Bauman, Zygmunt. 2011. *Culture in a Liquid Modern World*. Cambridge, UK: Polity Press.
Bauman, Zygmunt and David Lyon. 2012. *Liquid Surveillance: A Conversation*. Cambridge, UK: Polity Press.
Baymeh, Mohammed A. 2010. «Humanizing Abstractions: The Path Beyond Fanon». *Theory, Culture & Society* 27(7–8): 52–65.
Beamish, Rob. 2007a. «Dialectical Materialism». Pp. 1150–1151 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Beamish, Rob. 2007b. «Base and Superstructure». Pp. 244–246 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Beck, Ulrich. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.
Beck, Ulrich. 1996. «World Risk Society as Cosmopolitan Society?» *Theory, Culture and Society* 13: 1–32.
Beck, Ulrich. 2000. *What Is Globalization?* Cambridge, UK: Polity Press.
Beck, Ulrich. 2005a. «Risk Society». Pp. 648–650 in *Encyclopedia of Social Theory*, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Beck, Ulrich. 2005b. *Power in the Global Age: A New Global Political Economy*. Cambridge, UK: Polity Press.
Beck, Ulrich. 2007. *World at Risk*. Cambridge, UK: Polity Press.
Beck, Ulrich and Edgar Grande. 2010. «Varieties of Second Modernity: The Cosmopolitan Turn in Social and Political Theory and Research». *British Journal of Sociology* 61(3): 409–443.
Beck, Ulrich and Natan Sznaider. 2005. «Cosmopolitan Sociology». Pp. 157–161 in *Encyclopedia of Social Theory*, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Beck, Ulrich and Natan Sznaider. 2006. «Unpacking Cosmopolitanism for the Social Sciences: A Research Agenda». *British Journal of Sociology* 57(1): 1–23.
Beilharz, Peter. 1996. «Negation and Ambivalence: Marx, Simmel and Bolshevism on Money». *Thesis Eleven* 47: 21–32.
Beilharz, Peter. 2005a. «Alienation». Pp. 9–10 in *Encyclopedia of Social Theory*, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Beilharz, Peter. 2005b. «Gramsci, Antonio». Pp. 343–344 in *Encyclopedia of Social Theory*, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Beilharz, Peter. 2005c. «Bauman, Zygmunt» Pp. 35–40 in *Encyclopedia of Social Theory*, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Beilharz, Peter. 2005d. «Post-Marxism». Pp. 578–581 in *Encyclopedia of Social Theory*, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Beilharz, Peter. 2005e. «Marx, Karl». Pp. 475–478 in *Encyclopedia of Social Theory*, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Beilharz, Peter. 2005f. «Marxism». Pp. 479–483 in *Encyclopedia of Social Theory*, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Beilharz, Peter. 2005g. «Socialism». Pp. 769–772 in *Encyclopedia of Social Theory*, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Beilharz, Peter. 2011. «Zygmunt Bauman». Pp. 155–174 in *The Wiley-Blackwell References Companion to Major Social Theorists: Volume II — Contemporary Social Theorists*, edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
Beland, Daniel. 2008. *States of Global Insecurity: Policy, Politics and Society*. New York: Worth.
Bell, Daniel. 1992. «George C. Homans (11 August 1910–29 May 1989)». *Proceedings of the American Philosophical Society* 136: 587–593.
Bell, Vikki. 2010. «Introduction: Fanon's The Wretched of the Earth 50 Years On». *Theory, Culture & Society* 27(7–8): 7–14.
Bellah, Robert. 1973. «Introduction». Pp. ix–lv in *Emile Durkheim: On Morality and Society*, edited by R. Bellah. Chicago: University of Chicago Press.
Bem, Sandra Lipsitz. 1993. *The Lenses of Gender: Transforming Debates on Sexual Inequality*. New Haven, CT: Yale University Press.

Bender, Frederick, ed. 1970. *Karl Marx: The Essential Writings*. New York: Harper.
Benhabib, Seyla. 1998. «Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance». *Filosoficky Casopis* 46: 803–818.
Benjamin, Jessica. 1985. «The Bonds of Love: Rational Violence and Erotic Domination». Pp. 41–70 in *The Future of Difference,* edited by H. Eisenstein and A. Jardine. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
Benjamin, Jessica. 1988. *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*. New York: Pantheon.
Benjamin, Jessica. 1996. «In Defense of Gender Ambiguity». *Gender & Psychoanalysis* 1: 27–43.
Benjamin, Jessica. 1998. *Like Subjects, Love Objects: Essays on Recognition and Sexual Difference*. New Haven, CT: Yale University Press.
Benjamin, Walter. [1982] 1999. *The Arcades Project*. Translated by H. Eiland and K. McLaughlin. Cambridge, MA: Belknap.
Berger, Peter. 1963. *Invitation to Sociology*. New York: Doubleday.
Berger, Peter and Thomas Luckmann. 1967. *The Social Construction of Reality*. Garden City, NY: Anchor.
Bergeson, Albert. 1984. «The Critique of World-System Theory: Class Relations or Division of Labor?» Pp. 365–372 in *Sociological Theory — 1984,* edited by R. Collins. San Francisco: Jossey-Bass.
Berk, Bernard. 2006. «Macro-Micro Relationships in Durkheim's Analysis of Egoistic Suicide». *Sociological Theory* 24(1): 58–80.
Berlant, Lauren. 2010. «Cruel Optimism». Pp. 93–117 in *The Affect Theory Reader,* edited by Melissa Gregg and Gregory J. Seigworth. Durham, NC: Duke University Press.
Bernard, Jessie. 1981. *The Female World*. New York: Free Press.
Bernard, Jessie. [1972] 1982. *The Future of Marriage*. 2nd ed. New Haven, CT: Yale University Press.
Bernard, Thomas. 1983. *The Consensus-Conflict Debate: Form and Content in Sociological Theories*. New York: Columbia University Press.
Bernstein, J. M. 1995. *Recovering Ethical Life: Jurgen Habermas and the Future of Critical Theory*. London: Routledge.
Bernstein, Richard J. 1989. «Social Theory as Critique». Pp. 19–33 in *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics,* edited by D. Held and J. B. Thompson. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Besnard, Philippe. 1983. «The Année Sociologique Team». Pp. 11–39 in *The Sociological Domain,* edited by P. Besnard. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Besnard, Philippe. 1993. «Anomie and Fatalism in Durkheim's Theory of Regulation». Pp. 169–190 in *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist,* edited by S.P. Turner. London: Routledge.
Best, Steven and Douglas Kellner. 1991. *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. New York: Guilford Press.
Beutel, Ann M. and Margaret Mooney Marini. 1995. «Gender and Values». *American Sociological Review* 60: 436–448.
Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. New York: Routledge.
Bhabha, Homi. 2004. «Forward: Framing Fanon». Pp. vii–xli in *The Wretched of the Earth,* by F. Fanon. Translated by R. Philcox. New York: Grove Press.
Bhaskar, Roy. 2008. *A Realist Theory of Science*. New York: Routledge.
Bian, Yanjie. 1997. «Bringing Strong Ties Back In: Indirect Ties, Network Bridges, and Job Searches in China». *American Sociological Review* 62: 366–385.
Bienenstock, Elisa Jayne. 2005. «Blau, Peter». Pp. 54–57 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Biernacki, Richard. 2007. «Practice». Pp. 3607–3609 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Binkley, Sam. 2007. «Deleuze, Gilles». Pp. 999–1000 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Binkley, Sam. 2008. «Liquid Consumption — Anti-Consumerism and the Fetishized De-Fetishization of Commodities». *Cultural Studies* 22: 599–623.
Birnbaum, Pierre. 2008. *Geography of Hope: Exile, the Enlightenment, Disassimilation. Stanford,* CA: Stanford University Press.
Bittner, Egon. 1973. «Objectivity and Realism in Sociology». Pp. 109–125 in *Phenomenological Sociology: Issues and Applications,* edited by G. Psathas. New York: Wiley.
Blackman, Lisa. 2001. *Hearing Voices: Contesting the Voice of Reason*. London: Free Association Books.
Blackman, Lisa. 2010. «Embodying Affect: Voice-Hearing, Telepathy, Suggestion

and Modelling the Nonconscious». *Body & Society* 16(1): 163–192.
Blackman, Lisa and Couze Venn. 2010. «Affect». *Body & Society* 16(1): 7–28.
Blackstone, Amy, Christopher Uggen, and Heather McLaughlin. 2009. «Legal Consciousness and Responses to Sexual Harassment». *Law & Society Review* 43(3): 631–668.
Blankenship, Ralph L., ed. 1977. *Colleagues in Organization: The Social Construction of Professional Work*. New York: Wiley.
Blau, Peter. 1964. *Exchange and Power in Social Life*. New York: Wiley.
Blau, Peter. 1977. *Inequality and Heterogeneity: A Primitive Theory of Social Structure*. New York: Free Press.
Blau, Peter. 1987. «Microprocess and Macrostructure». Pp. 83–100 in *Social Exchange Theory,* edited by K. Cook. Beverly Hills, CA: Sage.
Blau, Peter. 1994. *Structural Contexts of Opportunities*. Chicago: University of Chicago Press.
Blau, Peter. 1997. «On Limitations of Rational Choice Theory for Sociology». *American Sociologist* 28: 16–21.
Blau, Peter and Otis Dudley Duncan. 1967. *The American Occupational Structure*. New York: Wiley.
Blau, Peter and Joseph E. Schwartz. 1997. *Crosscutting Social Circles: Testing a Macrostructural Theory of Intergroup Relations*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
Bleich, Harold. 1977. *The Philosophy of Herbert Marcuse*. Washington, DC: University Press of America.
Blumer, Herbert. [1955] 1969. «Attitudes and the Social Act». Pp. 90–100 in *Symbolic Interaction,* by H. Blumer. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Blumer, Herbert. [1962] 1969. «Society as Symbolic Interaction». Pp. 78–89 in *Symbolic Interaction,* by H.
Blumer. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Blumer, Herbert. 1969a. *Symbolic Interaction: Perspective and Method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Blumer, Herbert. 1969b. «The Methodological Position of Symbolic Interactionism». Pp. 1–60 in *Symbolic Interaction,* by H. Blumer. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Boas, Morten and Kathleen M. Jennings. 2007. «Failed States and State Failure: Threats or Opportunities?» *Globalizations* 4(4): 475–485.
Boden, Deirdre. 1990. «The World as It Happens: Ethnomethodology and Conversation Analysis». Pp. 185–213 in *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses, edited by George Ritzer*. New York: Columbia University Press.
Bogard, William. 1990. «Closing Down the Social: Baudrillard's Challenge to Contemporary Sociology». *Sociological Theory* 8: 1–15.
Bogard, William. 1998. «Sense and Segmentarity: Some Markers of a Deleuzian-Guattarian Sociology». *Sociological Theory* 16: 52–74.
Bogner, Arthur, Adelheid Baker, and Richard Kilminster. 1992. «The Theory of the Civilizing Process — An Idiographic Theory of Modernization». *Theory, Culture and Society* 9: 23–52.
Bohm, David. 1980. *Wholeness and the Implicate Order*. London: Routledge.
Boli, John and Frank Lechner. 2005. *World Culture: Origins and Consequences*. Oxford: Blackwell.
Boltanski, Luc and Laurent Thevenot. [1991] 2006. *On Justification: Economies of Worth*. Translated by Catherine Porter. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Bonilla-Silva, Eduardo. 2014. *Racism Without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States,* 4th ed. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
Bookman, Ann and Sandra Morgen, eds. 1988. *Women and the Politics of Empowerment*. Philadelphia: Temple University Press.
Bora, Alfons. 2007. «Risk, Risk Society, Risk Behavior, and Social Problems». Pp. 3926–3932 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Borch, Christian. 2012. *The Politics of Crowds: An Alternate History of Sociology*. New York: Cambridge University Press.
Bordo, Susan. 1990. «Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism». Pp. 133–156 in *Feminism/Postmodernism,* edited by L. Nicholson. New York: Routledge.
Bordo, Susan. 1993. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*. Berkeley: University of California Press.
Bosserman, Phillip. 1968. *Dialectical Sociology: An Analysis of the Sociology of Georges Gurvitch*. Boston: Porter Sargent.
Boswell, Terry and William J.Dixon. 1993. «Marx's Theory of Rebellion: A Cross-National Analysis of Class Ex-

ploitation, Economic Development, and Violent Revolt». *American Sociological Review* 58: 681–702.
Bottero, Wendy. 2007. «Class Consciousness». Pp. 539–542 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Bottomore, Tom. 1984. *The Frankfurt School*. Chichester, UK: Ellis Horwood.
Bottomore, Tom and David Frisby. 1978. *Introduction to the Translation of Georg Simmel, The Philosophy of Money* (orig. 1907). London: Routledge and Kegan Paul: 1–49.
Boudon, Raymond. 1995. «Should One Still Read Durkheim's Rules After One Hundred Years?» (Interview with Massimo Borlandi), *Schweizerische Zeitschrift fur Soziologie* 21: 559–573.
Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. London: Cambridge University Press.
Bourdieu, Pierre. [1980] 1990. *The Logic of Practice*. Stanford, CA: Stanford University Press.
Bourdieu, Pierre. 1984a. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Bourdieu, Pierre. 1984b. *Homo Academicus*. Stanford, CA: Stanford University Press.
Bourdieu, Pierre. 1989. «Social Space and Symbolic Power». *Sociological Theory* 7: 14–25.
Bourdieu, Pierre. 1990. *In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology*. Cambridge, UK: Polity Press.
Bourdieu, Pierre. 1993. The Field of Cultural Production: Essays on Art and Leisure. New York: Columbia University Press.
Bourdieu, Pierre. 1994. «Rethinking the State: Genesis and Structure in the Bureaucratic Field». *Sociological Theory* 12(1): 1–18.
Bourdieu, Pierre. 1996. *The State Nobility. Stanford,* CA: Stanford University Press.
Bourdieu, Pierre. 1998. *Practical Reason*. Stanford, CA: Stanford University Press.
Bourdieu, Pierre and Alain Darbel. [1969] 1990. *The Love of Art: European Art Museums and Their Public*. Stanford, CA: Stanford University Press.
Bourdieu, Pierre and Jean-Claude Passeron. [1970] 1990. *Reproduction in Education, Society and Culture*. London: Sage.
Bourdieu, Pierre and Loïc J. D.Wacquant. 1992. «The Purpose of Reflexive Sociology (The Chicago Workshop)». Pp. 61–215 in *An Invitation to Reflexive Sociology*, edited by P. Bourdieu and L.J.D. Wacquant. Chicago: University of Chicago Press.
Bourricaud, François. 1981. *The Sociology of Talcott Parsons*. Chicago: University of Chicago Press.
Bowring, Finn. 1996. «A Lifeworld Without a Subject: Habermas and Pathologies of Modernity». *Telos* 106: 77–104.
Bradley, Owen. 2005a. «Bonald, Louis de». Pp. 65–66 in *Encyclopedia of Social Theory*, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Bradley, Owen. 2005b. «Maistre, Joseph de». Pp. 454–466 in *Encyclopedia of Social Theory*, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Bramson, Leon. 1961. *The Political Context of Sociology*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Braverman, Harry. 1974. *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*. New York: Monthly Review Press.
Breiner, Peter. 2005. «Weber's The Protestant Ethic as Hypothetical Narrative of Original Accumulation». *Journal of Classical Sociology* 5(1): 11–30.
Brennan, Teresa. 2004. *The Transmission of Affect*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Brenner, Neil. 1994. «Foucault's New Functionalism». *Theory and Society* 23: 679–709.
Brickell, Chris. 2005. «Masculinities, Performativity, and Subversion: A Sociological Reappraisal». *Men and Masculinities* 8(1): 24–43
Bronner, Stephen Eric. 1995. «Ecology, Politics, and Risk: The Social Theory of Ulrich Beck». *Capital, Nature and Socialism* 6: 67–86.
Brown, Michael, Martin Carnoy, Elliott Currie, Troy Duster, David B. Oppenheimer, Marjorie M. Shultz, and David Wellman. 2003. *Whitewashing Race: The Myth of the Color-Blind Society*. Berkeley: University of California Press.
Brown, Richard. 2005. «Hermeneutics». Pp. 362–364 in *Encyclopedia of Social Theory*, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Brown, Richard Harvey and Douglas Goodman. 2001. «Jurgen Habermas' Theory of Communicative Action: An Incomplete Project». Pp. 201–216 in *Handbook of Social Theory*, edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.
Brown, Stephen and Rose Capdevila. 1999. «Perpetuum Mobile: Substance, Force

and the Sociology of Translation». Pp. 26–50 in *Actor Network Theory and After,* edited by John Law and John Hassard. Oxford: Blackwell.

Brubaker, Rogers. 1984. *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber.* London: Allen and Unwin.

Bruder, Kurt A. 1998. «Monastic Blessings: Deconstructing and Reconstructing the Self». *Symbolic Interaction* 21: 87–116.

Brugger, Bill. 1995. «Marxism, Asia, and the 1990s». *Positions* 3: 630–641.

Bruun, Hans Henrik. 2007. *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology.* Burlington, VT: Ashgate.

Bryant, Antony. 2007. «Liquid Modernity, Complexity and Turbulence». *Theory Culture & Society* 24: 127–135.

Bryant, Christopher G. A. 1985. *Positivism in Social Theory and Research.* New York: St. Martin's.

Bryant, Christopher G. A. and David Jary. 2001a. «The Uses of Structuration Theory: A Typology». Pp. 43–62 in *The Contemporary Giddens: Social Theory in a Globalizing Age,* edited by Christopher G. A. Bryant and David Jary. New York: Palgrave.

Bryant, Christopher G. A. and David Jary. 2001b. «Anthony Giddens: A Global Social Theorist». Pp. 1–26 in *The Contemporary Giddens: Social Theory in a Globalizing Age,* edited by Christopher G. A. Bryant and David Jary. New York: Palgrave.

Bryant, Christopher G. A. and David Jary. 2011. «Anthony Giddens». Pp. 432–463 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume II — Contemporary Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

Buchanan, Ian. 2011. «Gilles Deleuze». Pp. 175–192 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume II — Contemporary Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

Buchwald, Emilie, Pamela R. Fletcher, and Martha Roth, eds. 1993. *Transforming a Rape Culture.* Minneapolis: Milkweed.

Buckley, Kerry W. 1989. *Mechanical Man: John Broadus Watson and the Beginnings of Behaviorism.* New York: Guilford Press.

Buckley, Walter. 1967. *Sociology and Modern Systems Theory.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Bulmer, Martin. 1984. *The Chicago School of Sociology: Institutionalization, Diversity, and the Rise of Sociological Research.* Chicago: University of Chicago Press.

Bulmer, Martin. 1985. «The Chicago School of Sociology: What Made It a 'School'?» *History of Sociology: An International Review* 5: 62–77.

Bulmer, Martin. 1996. «The Sociological Contributions to Social Policy Research». Pp. 103–118 in *James Coleman,* edited by Jon Clark. London: Falmer Press.

Bunch, Charlotte. 1987. *Passionate Politics: Feminist Theory in Action.* New York: St. Martin's.

Bunzel, Dirk. 2007. «Rational Legal Authority». Pp. 3805–3808 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Burawoy, Michael. 1979. *Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process Under Monopoly Capitalism.* Chicago: University of Chicago Press.

Burawoy, Michael. 1990. «Marxism as Science: Historical Challenges and Theoretical Growth». *American Sociological Review* 55: 775–793.

Burawoy, Michael and Erik Olin Wright. 2001. «Sociological Marxism». Pp. 459–486 in *Handbook of Sociological Theory,* edited by Jonathan H. Turner. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.

Burger, Thomas. 1976. *Max Weber's Theory of Concept Formation: History, Laws and Ideal Types.* Durham, NC: Duke University Press.

Burger, Thomas. 1993. «Weber's Sociology and Weber's Personality». *Theory and Society* 22: 813–836.

Burns, Tom R. 1986. «Actors, Transactions, and Social Structure: An Introduction to Social Rule System Theory». Pp. 8–37 in *Sociology: The Aftermath of Crisis,* edited by U. Himmelstrand. London: Sage.

Burt, Ronald. 1982. *Toward a Structural Theory of Action: Network Models of Social Structure, Perception, and Action.* New York: Academic Press.

Burt, Ronald. 1992. *Structural Holes: The Social Structure of Competition.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bushell, Don and Robert Burgess. 1969. «Some Basic Principles of Behavior». Pp. 27–48 in *Behavioral Sociology,* edited by R. Burgess and D. Bushell. New York: Columbia University Press.

Butera, Karina J. 2008. «'Neo-mateship' in the 21st Century». *Journal of Sociology* 44: 265–281.

Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* New York: Routledge.
Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex».* New York: Routledge.
Butler, Judith. 1995. «Contingent Foundations». Pp. 125–147 in *Feminist Contentions,* edited by Seyla Benhabibm Judith Butler, Drucilla Cornell, and Nancy Fraser. New York: Routledge.
Butler, Judith. 1997. *Excitable Speech: The Politics of the Performative.* London: Routledge.
Butler, Judith. 2004a. *Undoing Gender.* London: Routledge.
Butler, Judith. 2004b. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence.* London: Verso.
Butler, Judith. 2005. *Giving an Account of Oneself.* New York: Fordham University Press.
Buttel, Frederick H., ed. 1990. «Symposium: Evolution and Social Change». *Sociological Forum* 5: 153–212.
Button, Graham. 1987. «Answers as Interactional Products: Two Sequential Practices Used in Interviews». *Social Psychology Quarterly* 50: 160–171.
Buxton, William. 1985. *Talcott Parsons and the Capitalist Nation-State: Political Sociology as a Strategic Vocation.* Toronto, ON: University of Toronto Press.
Cadieux, R. D. 1995. «Dialectics and the Economy of Difference». *Dialectical Anthropology* 20: 319–340.
Calhoun, Craig. 1993a. «Habitus, Field, and Capital: The Question of Historical Specificity». Pp. 61–88 in *Bourdieu: Critical Perspectives,* edited by C. Calhoun, E. LiPuma, and M. Postone. Chicago: University of Chicago Press.
Calhoun, Craig. 1993b. «Postmodernism as Pseudohistory». *Theory, Culture and Society* 10: 75–96.
Calhoun, Craig. 2011. «Pierre Bourdieu». Pp. 361–394 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume II — Contemporary Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
Calhoun, Craig and Georgi Derluguian, eds. 2011a. *Business as Usual: The Roots of the Global Financial Meltdown.* New York: New York University Press.
Calhoun, Craig and Georgi Derluguian, eds. 2011b. *The Deepening Crisis: Governance Challenges After Neoliberalism.* New York: New York University Press.
Calhoun, Craig and Georgi Derluguian, eds. 2011c. *Aftermath: A New Global Economic Order?* New York: New York University Press.
Calhoun, Craig and Joseph Karaganis. 2001. «Critical Theory». Pp. 179–200 in *Handbook of Social Theory,* edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.
Callegaro, Francesco. 2012. «The Ideal of the Person: Recovering the Novelty of Durkheim's Sociology. Part I: The Idea of Society and Its Relation to the Individual». *Journal of Classical Sociology* 12(3–4): 449–478.
Callegaro, Francesco. 2016. «The Ideal of the Person: Recovering the Novelty of Durkheim's Sociology. Part II: Modern Society, the Cult of the Person, and the Sociological Project». *Journal of Classical Sociology* 16(1): 37–52.
Callon, Michel. 1999. «Actor-Network Theory». Pp. 181–195 in *Actor Network Theory and After,* edited by John Law and John Hassard. Oxford: Blackwell.
Camic, Charles. 1990. «An Historical Prologue». *American Sociological Review* 55: 313–319.
Camic, Charles, ed. 1997. *Reclaiming the Sociological Classics: The State of Scholarship.* Oxford: Blackwell.
Campbell, Colin. 1982. «A Dubious Distinction? An Inquiry Into the Value and Use of Merton's Concepts of Manifest and Latent Function». *American Sociological Review* 47: 29–44.
Campbell, J. and O. K. Pederson, eds. 2001. *The Rise of Neoliberalism and Institutional Analysis.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Campbell, Marie and Marjorie Devault. 2011. «Dorothy Smith». Pp. 268–286 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume II — Contemporary Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
Campbell, Marie and Ann Manicom. 1995. *Knowledge, Experience, and Ruling Relations: Studies in the Social Organization of Knowledge.* Toronto, ON: University of Toronto Press.
Candea, Matei, ed. 2010. *The Social After Gabriel Tarde: Debates and Assessments.* London: Routledge.
Caplow, Theodore. 1968. *Two Against One: Coalition in Triads.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Capra, Fritjof. 2005. «Complexity and Life». *Theory, Culture & Society* 22(5): 33–44.
Caputi, Jane. 1989. «The Sexual Politics of Murder». *Gender & Society* 3(4): 437–456.
Carver, Terrell. 1983. *Marx and Engels: The Intellectual Relationship*. Bloomington: Indiana University Press.
Castells, Manuel. 1996. *The Rise of the Network Society.* Malden, MA: Blackwell.
Castells, Manuel. 1997. *The Power of Identity.* Malden, MA: Blackwell.
Castells, Manuel. 1998. *End of Millennium*. Malden, MA: Blackwell.
Cerny, Philip G. 1995. «Globalization and the Changing Logic of Collective Action». *International Organization* 49(4): 595–625.
Cerny, Philip G. 2003. «Globalization at the Micro Level: The Uneven Pluralization of World Politics». *In Globalization in the 21st Century: Convergence and Divergence,* edited by Axel Hülsemeyer. London: Palgrave.
Cerny, Philip G. 2010. *Rethinking World Politics: A Theory of Transnational Pluralism*. New York: Oxford University Press.
Cerullo, John J. 1994. «The Epistemic Turn: Critical Sociology and the 'Generation of 68». *International Journal of Politics, Culture and Society* 8: 169–181.
Chafetz, Janet Saltzman. 1988. *Feminist Sociology: An Overview of Contemporary Theories*. Itasca, IL: Peacock.
Chafetz, Janet Saltzman. 1997. «Feminist Theory and Sociology: Underutilized Contributions for Mainstream Theory». *Annual Review of Sociology* 23: 97–190.
Chafetz, Janet Saltzman. 2004. «Bridging Feminist Theory and Research Methodology». *Journal of Family Issues* 25(7): 963–977.
Chambliss, Daniel F. 2005. «Frame Analysis». Pp. 289–290 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Chancer, Lynn S. 1992. *Sadomasochism in Everyday Life: The Dynamics of Power and Powerlessness*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
Chapin, Mark. 1994. «Functional Conflict Theory: The Alcohol Beverage Industry, and the Alcoholism Treatment Industry». *Journal of Applied Social Sciences* 18: 169–182.
Chapoulie, Jean-Michel. 1996. «Everett Hughes and the Chicago Tradition». *Sociological Theory* 14: 3–29.
Charon, Joel M. 1998. *Symbolic Interactionism: An Introduction, an Interpretation, an Integration*. 6th ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Charon, Joel M. 2000. *Symbolic Interactionism: An Introduction, an Interpretation, an Integration*. 7th ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Chase-Dunn, Christopher. 2001. «World-Systems Theory». Pp. 589–612 in *Handbook of Sociological Theory,* edited by Jonathan H. Turner. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
Chase-Dunn, Christopher. 2005a. «Wallerstein, Immanuel». Pp. 875–876 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Chase-Dunn, Christopher. 2005b. «World-Systems Theory». Pp. 887–891 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Chase-Dunn, Christopher and Thomas D. Hall. 1994. «The Historical Evolution of World-Systems». *Sociological Inquiry* 64: 257–280.
Chase-Dunn, Christopher and Hiroko Inoue. 2011. «Immanuel Wallerstein». Pp. 395–411 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume II — Contemporary Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
Chasteen, Amy L. 2001. «Constructing Rape: Feminism, Change, and Women's Everyday Understandings of Sexual Assault». *Sociological Spectrum* 21: 101–139.
Chen, Katherine, K. 2015. «Prosumption: From Parasitic to Prefigurative». *Sociological Quarterly* 56(3): 446–459.
Cherkaoui, Mohamed. 2007. *Good Intentions: Max Weber and the Paradox of Unintended Consequences*. Oxford: Bardwell Press.
Chesler, Phyllis. 1994. *Patriarchy: Notes of an Expert Witness*. Monroe, ME: Common Courage Press.
Chilisa, Bagele and Gabo Ntseane. 2010. «Resisting Dominant Discourses: Implications of Indigenous, African Feminist Theory and Methods for Gender and Education Research». *Gender and Education* 22(6): 617–632.
Chitnis, Anand C. 1976. *The Scottish Enlightenment: A Social History.* Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.
Chodorow, Nancy. 1978. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender.* Berkeley: University of California Press.

Chodorow, Nancy. 1990. *Feminism and Psychoanalytic Theory.* New Haven, CT: Yale University Press.
Chodorow, Nancy. 1994. *Femininities, Masculinity, Sexualities: Freud and Beyond*. Lexington: University of Kentucky Press.
Chodorow, Nancy. 1999. T*he Power of Feelings: Personal Meaning in Psychoanalysis, Gender and Culture*. London: Yale University Press.
Choo, Hae Yeon and Myra Marx Ferree. 2010. «Practicing Intersectionality in Sociological Research: A Critical Analysis of Inclusions, Interactions and Institutions in Studies of Inequality». *Sociological Theory* 28(2): 129–149.
Chopra, Sherry. 2004. «In Spite of Challenges by 'Black' and 'Third World' Women, Do Mainstream Feminist Theories Still Reflect the Concerns of White Women?» *Journal of International Women's Studies* 5(2): 21–28.
Chriss, James J. 1995. «Testing Gouldner's Coming Crisis Thesis: On the Waxing and Waning of Intellectual Influence». *Current Perspectives in Social Theory* 15: 33–61.
Chriss, James J. 2005a. «Gouldner, Alvin». Pp. 340–342 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Chriss, James J. 2005b. «Mead, George Herbert». Pp. 486–491 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Chriss, James J. 2006. «Giddings and the Social Mind». *Journal of Classical Sociology* 6: 123–144.
Christopher, F. S. 2001. *To Dance the Dance: A Symbolic Interactional Exploration of Premarital Sexuality.* Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
Cicourel, Aaron. 1974. *Cognitive Sociology: Language and Meaning in Social Interaction*. New York: Free Press.
Cicourel, Aaron. 1981. «Notes on the Integration of Micro and Macro-Levels of Analysis». Pp. 51–79 in *Advances in Social Theory and Methodology,* edited by K. Knorr-Cetina and A. Cicourel. New York: Methuen.
Clark, Candace. 1987. «Sympathy Biography and Sympathy Margin». *American Journal of Sociology* 93(2): 290–321.
Clark, Ian. 2007. «International Relations». Pp. 664–669 in *Encyclopedia of Globalization,* edited by Jan Aart Scholte and Roland Robertson. New York: MTM.
Clark, Jon, ed. 1996. *James S. Coleman*. London: Falmer Press.
Clark, Jon, Celia Modgil, and Sohan Modgil, eds. 1990. *Anthony Giddens: Consensus and Controversy.* London: Falmer Press.
Clark, Nigel. 1997. «Panic Ecology: Nature in the Age of Superconductivity». *Theory, Culture and Society* 14: 77–96.
Clarke, Simon. 1990. «The Crisis of Fordism or the Crisis of Social Democracy?» *Telos* 83: 71–98.
Clawson, Dan, Alan Neustadtl, and James Bearden. 1986. «The Logic of Business Unity: Corporate Contributions to the 1980 Congressional Elections». *American Sociological Review* 51: 797–811.
Clayman, Steven E. 1993. «Booing: The Anatomy of a Disaffiliative Response». *American Sociological Review* 58: 110–130.
Clough, Patricia. 1994. Feminist Thought: Desire, Power and Academic Discourse. Cambridge, MA: Blackwell.
Clough, Patricia. 2003. «Affect and Control: Rethinking the Body 'Beyond Sex and Gender». *Feminist Theory* 4(3): 359–364.
Clough, Patricia. 2004. «Technoscience, Global Politics, and Cultural Criticism». *Social Text* 22(3): 1–23.
Clough, Patricia. 2008. «The Affective Turn: Political Economy, Biomedia and Bodies». *Theory, Culture & Society* 25(1): 1–22.
Cockerham, William C., Thomas Abel, and Gunther Luschen. 1993. «Max Weber, Formal Rationality, and Health Lifestyles». *Sociological Quarterly* 34: 413–425.
Cohen, G. A. 1978. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Cohen, G. A. [1978] 1986. «Marxism and Functional Explanation». Pp. 221–234 in *Analytical Marxism,* edited by J. Roemer. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Cohen, Ira J. 1981. «Introduction to the Transaction Edition». Pp. xv–lxxxiii in *General Economic History,* by M. Weber. New Brunswick, NJ: Transaction Books.
Cohen, Ira J. 1989. *Structuration Theory.* London: Macmillan.
Cohen, Ira J. 2005. «Structuration». Pp. 811–814 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Cohen, Percy. 1968. *Modern Social Theory.* New York: Basic Books.
Cohen, Philip N. 1998. «Replacing Housework in the Service Economy: Gender, Class, and Race-Ethnicity in Service

Spending». *Gender & Society* 12: 219–231.
Coleman, James S. 1964. *Introduction to Mathematical Sociology.* New York: Free Press.
Coleman, James S. 1973. *The Mathematics of Collective Action.* London, UK: Heinemann.
Coleman, James S. 1986. «Social Theory, Social Research, and a Theory of Action». *American Journal of Sociology* 91: 1309–1335.
Coleman, James S. 1987. «Microfoundations and Macrosocial Behavior». Pp. 153–173 in *The Micro-Macro Link,* edited by Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, Richard Munch, and Neil J. Smelser. Berkeley: University of California Press.
Coleman, James S. 1989. «Rationality and Society». *Rationality and Society* 1: 5–9.
Coleman, James S. 1990. *Foundations of Social Theory.* Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
Coleman, James S. 1993a. «The Design of Organizations and the Right to Act». *Sociological Forum* 8: 527–546.
Coleman, James S. 1993b. «The Rational Reconstruction of Society». *American Sociological Review* 58: 1–15.
Coleman, James S. 1994. «A Vision for Sociology». *Society* 32: 29–34.
Collier, Stephen J. 2011. *Post-Soviet Social: Neoliberalism, Social Modernity, Biopolitics.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Collins, J. L. 2002. «Mapping a Global Labor Market — Gender and Skill in the Globalizing Garment Industry». *Gender & Society* 16: 921–940.
Collins, Patricia Hill. 1990. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and Empowerment.* Boston: Unwin Hyman.
Collins, Patricia Hill. 1998. *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
Collins, Patricia Hill. 1999. «Moving Beyond Gender». Pp. 261–284 in *Revisioning Gender,* edited by Myra Marx Ferree, Judith Lorber, and Beth Hess. Thousand Oaks, CA: Sage.
Collins, Patricia Hill. 2000. «Gender, Black Feminism and Black Political Economy». *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 568: 41–53.
Collins, Patricia Hill. 2001. «Like One of the Family: Race, Ethnicity, and the Paradox of US National Identity». *Ethnic and Racial Studies* 24: 3–28.
Collins, Patricia Hill. 2004. *Black Sexual Politics: African Americans, Gender, and the New Racism.* New York: Routledge.
Collins, Patricia Hill. 2012. «Looking Back, Moving Ahead: Scholarship in Service to Social Justice». *Gender & Society* 26: 14–22.
Collins, Randall. 1975. *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science.* New York: Academic Press.
Collins, Randall. 1979. *The Credential Society.* New York: Academic Press.
Collins, Randall. 1980. «Weber's Last Theory of Capitalism: A Systematization». *American Sociological Review* 45: 925–942.
Collins, Randall. 1981a. «On the Microfoundations of Macrosociology». *American Journal of Sociology* 86: 984–1014.
Collins, Randall. 1981b. «Micro-Translation as Theory-Building Strategy». Pp. 81–108 in *Advances in Social Theory and Methodology,* edited by K. Knorr-Cetina and A. Cicourel. New York: Methuen.
Collins, Randall. 1985. *Weberian Sociological Theory.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Collins, Randall. 1986a. «Is 1980s Sociology in the Doldrums?» *American Journal of Sociology* 91: 1336–1355.
Collins, Randall. 1986b. «The Passing of Intellectual Generations: Reflections on the Death of Erving Goffman». *Sociological Theory* 4: 106–113.
Collins, Randall. 1987. «A Micro-Macro Theory of Intellectual Creativity: The Case of German Idealistic Philosophy». *Sociological Theory* 5: 47–69.
Collins, Randall. 1988. «The Micro Contribution to Macro Sociology». *Sociological Theory* 6: 242–253.
Collins, Randall. 1990. «Conflict Theory and the Advance of Macro-Historical Sociology». Pp. 68–87 in *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses,* edited by George Ritzer. New York: Columbia University Press.
Collins, Randall. 1997a. «An Asian Route to Capitalism: Religious Economy and the Origins of Self-Transforming Growth in Japan». *American Sociological Review* 62: 843–865.
Collins, Randall. 1997b. «A Sociological Guilt Trip: Comment on Connell». *American Journal of Sociology* 102: 1558–1564.
Collins, Randall and Michael Makowsky. 1998. *The Discovery of Society.* 6th ed. New York: McGraw-Hill.
Colomy, Paul. 1990. «Introduction: The

Functionalist Tradition». Pp. xiii–lxiii in *Functionalist Sociology,* edited by P. Colomy. Brookfield, VT: Elgar Publishing.
Colomy, Paul. 2005. «Alexander, Jeffrey». Pp. 8–9 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Conley, Tom and Jarrod Weiner. 2002. «Globalisation as Constraint and Opportunity: Reconceptualising Policy Capacity in Australia». *Global Society* 16(4): 377–399.
Connell, Catherine. 2010. «Doing, Undoing, or Redoing Gender?: Learning From the Workplace Experiences of Transpeople». *Gender & Society* 24(1): 31–55.
Connell, R. W. 1987. *Gender and Power. Stanford,* CA: Stanford University Press.
Connell, R. W. 1995. *Masculinities.* Berkeley: University of California Press.
Connell, R. W. 1997. «How Is Classical Theory Classical?» *American Journal of Sociology* 102: 1511–1557.
Connell, Raewyn. 2007. *Southern Theory.* Malden, MA: Polity Press.
Connell, Raewyn. 2009. «Accountable Conduct: 'Doing Gender' in Transsexual and Political Retrospect». *Gender & Society* 23(1): 104–111.
Connerton, Paul, ed. 1976. *Critical Sociology.* Harmondsworth, UK: Penguin.
Connor, Walker. 2007. «Ethnonationalism». Pp. 1486–1488 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Cook, Deborah. 1994. «Symbolic Exchange in Hyperreality». Pp. 150–167 in *Baudrillard: A Critical Reader,* edited by D. Kellner. Oxford: Blackwell.
Cook, Deborah. 1996. *The Culture Industry Revisited: Theodor W. Adorno on Mass Culture.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
Cook, Gary. 1993. *George Herbert Mead: The Making of a Social Pragmatist.* Urbana: University of Illinois Press.
Cook, Karen S. 1987. «Emerson's Contributions to Social Exchange Theory». Pp. 209–222 in *Social Exchange Theory,* edited by K. S. Cook. Beverly Hills, CA: Sage.
Cook, Karen S. 2005. «Emerson, Richard». Pp. 246–248 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Cook, Karen S., Richard M.Emerson, Mary B. Gillmore, and Toshio Yamagishi. 1983. «The Distribution of Power in Exchange Networks: Theory and Experimental Results». *American Journal of Sociology* 89: 275–305.
Cook, Karen S., Jodi O'Brien, and Peter Kollock. 1990. «Exchange Theory: A Blueprint for Structure and Process». Pp. 158–181 in *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses,* edited by George Ritzer. New York: Columbia University Press.
Cook, Karen S. and Eric R. W. Rice. 2001. «Exchange and Power: Issues of Structure and Agency». Pp. 699–719 in *Handbook of Sociological Theory,* edited by Jonathan H. Turner. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
Cook, Karen S. and Eric R. W. Rice. 2005. «Social Exchange Theory». Pp. 735–740 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Cook, Karen S. and J. M.Whitmeyer. 1992. «Two Approaches to Social Structure: Exchange Theory and Network Analysis». *Annual Review of Sociology* 18: 109–127.
Cook, Karen S. and J. M. Whitmeyer. 2011. «Richard M. Emerson». Pp. 193–218 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume II — Contemporary Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
Cooke, Maeve. 1994. *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics.* Cambridge, MA: MIT Press.
Cooley, Charles H. [1902] 1964. *Human Nature and the Social Order.* New York: Scribner.
Cooper, Dereck. 1991. «On the Concept of Alienation». *International Journal of Contemporary Sociology* 28: 7–26.
Cordova, Teresa, Norma Cantu, Gilbert Cardena, Juan Garcia, and Christine M. Sierra, eds. 1990. *Chicana Voices: Intersections of Class, Race, and Gender. Austin,* TX: National Association for Chicano Studies.
Cortese, Anthony. 1995. «The Rise, Hegemony, and Decline of the Chicago School of Sociology, 1892–1945». *Social Science Journal* 32: 235–254.
Coser, Lewis. 1956. *The Functions of Social Conflict.* New York: Free Press.
Coser, Lewis, ed. 1965. *Georg Simmel. Englewood Cliffs,* NJ: Prentice-Hall.
Coser, Lewis. 1967. *Continuities in the Study of Social Conflict.* New York: Free Press.
Côté, Jean-François. 2015. *George Herbert Mead's Concept of Society: A Critical Reconstruction.* New York: Paradigm Publishers.
Cotesta, V. 2009. «The Global Society: Sim-

mel — A Sociologist of Our Time». Pp. 303–316 in *Soziologie als Möglichkeit,* edited by Cécile Rol & C. Papilloud. VS Verlag für Sozialwissenschaften.
Cott, Nancy F. 1977. *The Bonds of Womanhood: Women's Sphere in New England,* 1780–1835. New Haven, CT: Yale University Press.
Cotterrell, Roger. 1999. *Emile Durkheim: Law in a Moral Domain.* Stanford, CA: Stanford University Press.
Cottrell, Leonard S., Jr. 1980. «George Herbert Mead: The Legacy of Social Behaviorism». In *Sociological Traditions From Generation to Generation: Glimpses of the American Experience,* edited by R. K. Merton and M. W. Riley. Norwood, NJ: Ablex.
Coulter, Jeff. 1983. *Rethinking Cognitive Theory.* New York: St. Martin's.
Coulthard, Glen Sean. 2014. *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
Craib, Ian. 1976. *Existentialism and Sociology: A Study of Jean-Paul Sartre.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Craib, Ian. 1992. *Anthony Giddens.* London: Routledge.
Craib, Ian. 1994. *The Importance of Disappointment.* New York: Routledge.
Craib, Ian and Andrew Wernick. 2005. «Sartre, Jean-Paul». Pp. 663–665 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Crawford, Cassandra. 2005. «Actor Network Theory». Pp. 1–3 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Crawford, Mary. 1995. *Talking Difference: On Gender and Language.* Newbury Park, CA: Sage.
Crawley, Sara, L. 2011. «Visible Bodies, Vicarious Masculinity, and «The Gender Revolution»: Comment on Paula England». *Gender & Society* 25: 108–112.
Crenshaw, Kimberlé. 1989. «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics». *University of Chicago Legal Forum* Vol. 1989 (Article 8): 139–167.
Crenshaw, Kimberlé. 1991. «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color». *Stanford Law Review* 43(6): 1241–1299.
Crenshaw, Kimberlé. 1997. «Intersectionality and Identity Politics: Learning From Violence Against Women of Color». In *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives,* edited by M. Shanley and U. Narayan. University Park: Pennsylvania State University Press.
Crenshaw, Kimberlé. 2016. *On Intersectionality: Essential Writings.* New York: The New Press.
Crenshaw, Kimberlé, Neil T. Gotando, Gary Peller, and Kendall Thomas. 1996. *Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement.* New York: The New Press.
Crenshaw, Kimberlé, Priscilla Ocen, and Tony Carranza. 2016. *Black Girls Matter: Pushed Out, Overpoliced, and Underprotected.* New York: African American Policy Forum, Center for Intersectionality and Social Policy Studies.
Crippen, Timothy. 1994. «Toward a Neo-Darwinian Sociology: Its Nomological Principles and Some Illustrative Applications». *Sociological Perspectives* 37: 309–335.
Crook, Stephen. 1995. *Adorno: The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture.* London: Routledge.
Crook, Stephen. 2001. «Social Theory and the Postmodern». Pp. 308–338 in *Handbook of Social Theory,* edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.
Crothers, Charles. 2011. «Merton, Robert». Pp. 65–88 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume II — Contemporary Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
Crothers, Lane. 2010. *Globalization and American Popular Culture.* 2nd ed. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
Crozier, Michel and Erhard Friedberg. 1980. *Actors and Systems: The Politics of Collective Action.* Chicago: University of Chicago Press.
Culler, Jonathan. 1976. *Ferdinand de Saussure.* Harmondsworth, UK: Penguin.
Cultural Sociology. 2011. Special Issue: «On the Shoulders of Pierre Bourdieu: A Contemporary Master in Chiaroscuro». March.
Currie, Dawn H. 1997. «Decoding Femininity: Advertisements and Their Teenage Readers». *Gender & Society* 11: 453–477.
Currie, Dawn H. 1999. «Gender Analysis From the Standpoint of Women: The Radical Potential of Women's Studies in Development». *Asian Journal of Women's Studies* 5: 9–44.

Curtis, Bruce. 1981. *William Graham Sumner.* Boston: Twayne.

Dahme, Heinz-Jurgen. 1990. «On the Current Rediscovery of Georg Simmel's Sociology — A European Point of View». Pp. 13–37 in *Georg Simmel and Contemporary Sociology,* edited by M. Kaern, B. S. Phillips, and R. S. Cohen. Dordrecht, NL: Kluwer.

Dahms, Harry. 1997. «Theory in Weberian Marxism: Patterns of Critical Social Theory in Lukács and Habermas». *Sociological Theory* 15: 181–214.

Dahms, Harry. 1998. «Beyond the Carousel of Reification: Critical Social Theory After Lukács, Adorno, and Habermas». *Current Perspectives in Social Theory* 18: 3–62.

Dahms, Harry. 2011a. «Joseph A. Schumpeter». Pp. 48–468 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume I — Classical Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

Dahms, Harry. 2011b. «Theodor W. Adorno». Pp. 559–581 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume 1 — Classical Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky.

Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

Dahrendorf, Ralf. 1958. «Out of Utopia: Toward a Reorientation of Sociological Analysis». *American Journal of Sociology* 64: 115–127.

Dahrendorf, Ralf. 1959. *Class and Class Conflict in Industrial Society.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Dahrendorf, Ralf. 1968. *Essays in the Theory of Society.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Daly, Mary. 1973. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation.* Boston: Beacon Press.

Dandaneau, Steven P. 1992. «Immanent Critique of Post-Marxism». *Current Perspectives in Social Theory* 12: 155–177.

Dandaneau, Steven P. 2007a. «Marcuse, Herbert». Pp. 2759–2761 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Dandaneau, Steven P. 2007b. «Mills, C. Wright». Pp. 3050–3055 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Dant, Tim. 1996. «Fetishism and the Social Value of Objects». *Sociological Review* 44: 495–516.

Darder, Antonia and Rodolfo D. Torres. 2004. *After Race: Racism After Multiculturalism.* New York: New York University Press.

Davidson, Alastair. 2007. «Gramsci, Antonio». Pp. 2014–2016 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Davis, Kingsley. 1959. «The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology». *American Sociological Review* 24: 757–772.

Davis, Kingsley and Wilbert Moore. 1945. «Some Principles of Stratification». *American Sociological Review* 10: 242–249.

Davis, Noela. 2009. «New Materialism and Feminism's Anti-Biologism: A Response to Sara Ahmed». *The European Journal of Women's Studies* 16(1): 67–80.

Dawe, Alan. 1978. «Theories of Social Action». Pp. 362–417 in *A History of Sociological Analysis,* edited by T. Bottomore and R. Nisbet. New York: Basic Books.

Day, Kristen. 2000. «The Ethic of Care and Women's Experiences of Public Space». *Journal of Environmental Psychology* 20: 103–124.

Dean, Mitchell. 1994. *Critical and Effective Histories: Foucault's Methods and Historical Sociology.* London: Routledge.

Dean, Mitchell. 2001. «Michel Foucault: 'A Man in Danger». Pp. 324–338 in *Handbook of Social Theory,* edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.

de Beauvoir, Simone. [1949] 1957. *The Second Sex.* New York: Vintage.

DeCaroli, Steven. 2007. «Giorgio Agamben and the Field of Sovereignty». Pp. 43–69 in *Sovereignty and Life,* edited by Matthew Calarco and Steven DeCaroli. Stanford, CA: Stanford University Press.

Deegan, Mary Jo. 1988. *Jane Addams and the Men of the Chicago School,* 1892–1918. New Brunswick, NJ: Transaction Books.

Deegan, Mary Jo. 1991. *Women in Sociology: A Bio-Bibliographical Sourcebook.* Westport, CT: Greenwood Press.

Deegan, Mary Jo and Michael R. Hill, eds. 1998. *With Her in Ourland: Sequel to «Herland» by Charlotte Perkins Gilman.* Westport, CT: Praeger.

Deflem, Matthieu. 2003. «The Sociology of the Sociology of Money: Simmel and the Contemporary Battle of the Classics». *Journal of Classical Sociology* 3(1): 67–96.

de Grazia, Victoria. 2005. *Irresistible Empire: America's Advance Through Twentieth-Century Europe.* Cambridge, MA: Harvard University Press, Belknap Press.

Delamont, Sara. 2003. *Feminist Sociology.* London: Sage.

DeLanda, Manuel. 2006. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity.* New York: Continuum.

Delaney, Tim. 2005a. «Coser, Lewis». Pp. 155–157 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Delaney, Tim. 2005b. «Sumner, William Graham». Pp. 814–815 in *Encyclopedia of Social* Theory, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Delanty, Gerard. 1997. «Habermas and Occidental Rationalism: The Politics of Identity, Social Learning, and the Cultural Limits of Moral Universalism». *Sociological Theory* 15: 30–59.

Delanty, Gerard. 1998. «Editor's Introduction». *European Journal of Social Theory* 1(1): 1–2.

Deleuze, Gilles and Felix Guattari. [1972] 1983. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, Gilles and Felix Guattari. [1980] 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia.* Translated by B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Delgado, Richard and Jean Stefancic. 2001. *Critical Race Theory: An Introduction.* New York: New York University Press.

Demerath, Nicholas and Richard Peterson, eds. 1967. *System, Change and Conflict.* New York: Free Press.

Dempsey, Ken. 2002. «Who Gets the Best Deal From Marriage: Women or Men?» *Journal of Sociology* 38: 91–110.

Densimore, Dana. 1973. «Independence From the Sexual Revolution». Pp. 107–118 in *Radical Feminism,* edited by Anna Koedt, Ellen Levine, and Anita Rapone. New York: Quadrangle.

Denzin, Norman. 1990a. «Harold and Agnes: A Feminist Narrative Undoing». *Sociological Theory* 9: 198–216.

Denzin, Norman. 1990b. «Reading Rational Choice Theory». *Rationality and Society* 2: 172–189.

Denzin, Norman. 1991. «Back to Harold and Agnes». *Sociological Theory* 9: 280–285.

Der Derian, James. 1994. «Simulation: The Highest Stage of Capitalism?» Pp. 189–208 in *Baudrillard: A Critical Reader,* edited by D. Kellner. Oxford: Blackwell.

Derrida, Jacques. 1978. *Writing and Difference.* Chicago: University of Chicago Press.

Desai, Manisha. 2007. «The Messy Relationship Between Feminisms and Globalization». *Gender & Society* 21(6): 797–803.

Deutsch, Francine M. 2007. «Undoing Gender». *Gender & Society* 21(1): 2007: 106–127.

Deutschmann, Christoph. 1996. «Money as a Social Construction: On the Actuality of Marx and Simmel». *Thesis Eleven* 47: 1–19.

DeVille, Phillippe. 1989. «Human Agency and Social Structure in Economic Theory: The General Equilibrium Theory and Beyond». Paper presented at the conference on «Social Theory and Human Agency», *Swedish Collegium for Advanced Study in the Social Sciences,* Sept. 29–Oct. 1, Uppsala, Sweden.

Diamond, Timothy. 1992. *Making Gray Gold.* Chicago: University of Chicago Press.

Dickens, Peter. 2005. «Social Darwinism». Pp. 729–731 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Dickerson, Bette J., ed. 1995. *African American Single Mothers: Understanding Their Lives and Families.* Newbury Park, CA: Sage.

Dietz, Thomas and Tom R. Burns. 1992. «Human Agency and the Evolutionary Dynamics of Culture». *Acta Sociologica* 35: 187–200.

Dill, Bonnie Thornton. 1994. *Across the Boundaries of Race and Class: An Exploration of Work and Family Among Black Female Domestic Servants.* New York: Garland.

Dill, Jeffrey S. 2007. «Durkheim and Dewey and the Challenge of Contemporary Moral Education». *Journal of Moral Education* 36: 221–237.

DiMaggio, Paul J. 2005. «Cultural Capital». Pp. 167–170 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

DiMaggio, Paul J. and Walter W. Powell. 1983. «The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields». *American Sociological Review* 48: 147–160.

Dobb, Maurice. 1964. *Studies in the Development of Capitalism.* Rev. ed. New York: International Publishers.

Domhoff, G. William. 2005. «Mills, C. Wright». Pp. 503–505 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Donougho, Martin. 1989. «Postmodern Jameson». Pp. 75–95 in *Postmodernism,*

Jameson, Critique, edited by D. Kellner. Washington, DC: Maisonneuve Press.
Donovan, Josephine. 1985. *Feminist Theory: The Intellectual Traditions of American Feminism*. New York: Ungar.
Dordoy, Alan and Mary Mellor. 2000. «Ecosocialism and Feminism: Deep Materialism and the Contradictions of Capitalism». *Capitalism, Nature, Socialism* 11: 41–61.
Dorfman, Joseph. 1966. *Thorstein Veblen and His America: With New Appendices*. New York: Augustus M. Kelley.
Dosse, Francois. 1998. *The History of Structuralism: The Rising Sign,* 1945–1966, Vol. 1. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Douglas, Carol Ann. 1990. *Love and Politics: Radical Feminist and Lesbian Theories*. San Francisco: Ism Press.
Douglas, Jack. 1980. «Introduction to the Sociologies of Everyday Life». Pp. 1–19 in *Introduction to the Sociologies of Everyday Life,* edited by J. Douglas et al. Boston: Allyn and Bacon.
Dowd, James J. 1996. «An Act Made Perfect in Habit: The Self in the Postmodern Age». *Current Perspectives in Social Theory* 16: 237–263.
Dowson, Thomas A. 2002. «Why Queer Archaeology? An Introduction». *World Archaeology* 12(2): 161–165.
Dreher, Jochen. 2011. «Alfred Schutz». Pp. 489–510 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume I—Classical Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
Drew, L.P. 2016. Profile of Kimberlé Crenshaw. Cornell Alumni Magazine, July/August. Retrieved July 28, 2016 (http://cornellalumnimagazine.com/index.php?option=com_content&task=view&id=2379Itemid=1&ed=54).
Drysdale, John. 1996. «How Are Social-Scientific Concepts Formed? A Reconstruction of Max Weber's Theory of Concept Formation». *Sociological Theory* 14: 71–88.
DuBois, Ellen Carol. [1973] 1995. «The Radicalism of the Women's Suffrage Movement». Pp. 42–51 in *U.S. Women in Struggle,* edited by Claire Goldberg Moses and Heidi Hartmann. Chicago: University of Illinois Press.
Du Bois, W.E.B. [1897] 1995. «The Conservation of Races». Pp. 20–27 in *W.E.B. Du Bois: A Reader,* edited by David Lewis Levering. New York: Henry Holt.
Du Bois, W.E.B. [1899] 1996. *The Philadelphia Negro: A Social Study.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Du Bois, W.E.B. [1903] 1996. *The Souls of Black Folk.* New York: Modern Library.
Du Bois, W.E.B. [1920] 1999. *Darkwater: Voices From Within the Veil.* Mineola, NY: Dover.
Du Bois, W.E.B. [1935] 1998. *Black Reconstruction in America: 1860–1880.* New York: Free Press.
Du Bois, W.E.B. [1940] 1968. *Dusk of Dawn: An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept.* New York: Schocken Books.
Du Bois, W.E.B. 1968. *The Autobiography of W.E.B. Du Bois: A Soliloquy on Viewing My Life From the Last Decade of Its First Century.* New York: International Publishers.
Dugdale, Annie. 1999. «Materiality: Juggling Sameness and Difference». Pp. 113–135 in *Actor Network and After,* edited by J. Law and J. Hassard. Oxford: Blackwell and the Sociological Review.
Dujarier, Marie-Anne. 2015. «The Activity of the Consumer: Strenghtening, Transforming, or Contesting Capitalism?» *Sociological Quarterly* 56: 460–471.
Duncan, Otis D. and Schnore, Leo F. 1959. «Cultural, Behavioral and Ecological Perspectives in the Study of Social Organization». *American Journal of Sociology* 65: 132–146.
Dunning, Eric. 1986. «Preface». Pp. 1–18 in *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process,* by N. Elias and E. Dunning. Oxford: Blackwell.
Durkheim, Emile. [1885] 1978. «Review of Albert Schaeffle, Bau und Leben des Sozialen Korpers: Erster Band». Pp. 93–114 in *Emile Durkheim on Institutional Analysis,* edited by Mark Traugott. Chicago: University of Chicago Press.
Durkheim, Emile. [1887] 1993. *Ethics and the Sociology of Morals.* Buffalo, NY: Prometheus Books.
Durkheim, Emile. [1892] 1997. *Montesquieu: Quid Secundatus Politicae Scientiae Instituendae Contulerit.* Oxford: Durkheim Press.
Durkheim, Emile. [1893] 1964. *The Division of Labor in Society.* New York: Free Press.
Durkheim, Emile. [1895] 1982. *The Rules of Sociological Method.* New York: Free Press.
Durkheim, Emile. [1897] 1951. *Suicide.* New York: Free Press.
Durkheim, Emile. [1898] 1974. «Individual and Collective Representations». Pp.

1–34 in *Sociology and Philosophy,* edited by E. Durkheim. New York: Free Press.
Durkheim, Emile. [1900] 1973. «Sociology in France in the Nineteenth Century». Pp. 3–32 in *Emile Durkheim: On Morality and Society,* edited by R. Bellah. Chicago: University of Chicago Press.
Durkheim, Emile. [1906] 1974. «Determination of Moral Facts». Pp. 35–62 in *Sociology and Philosophy,* by Emile Durkheim. New York: Free Press.
Durkheim, Emile. [1912] 1965. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
Durkheim, Emile. [1912] 2012. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by C. Grossman. New York: Oxford University Press.
Durkheim, Emile. [1922] 1956. *Education and Sociology.* New York: Free Press.
Durkheim, Emile. [1925] 1961. *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*. New York: Free Press.
Durkheim, Emile. [1928] 1962. *Socialism*. New York: Collier Books.
Durkheim, Emile. [1938] 1977. *The Evolution of Educational Thought*. London: Routledge and Kegan Paul.
Durkheim, Emile and Marcel Mauss. [1903] 1963. *Primitive Classification*. Chicago: University of Chicago Press.
Dworkin, Andrea. 1989. *Letters From the War Zone: Writings 1976–1987*. New York: Dutton.
Easterly, William. 2006a. «Chapter 2: Freedom Versus Collectivism in Foreign Aid». Economic Freedom of the World: 2006 Annual Report.
Easterly, William. 2006b. *The White Man's Burden: Why the West's Efforts to Aid the Rest Have Done So Much Ill and So Little Good*. New York: Penguin.
Echols, Alice. 1989. *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America,* 1967–1975. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Edel, Abraham. 1959. «The Concept of Levels in Social Theory». Pp. 167–195 in *Symposium on Sociological Theory,* edited by L. Gross. Evanston, IL: Row Peterson.
Eder, Klaus. 1990. «The Rise of Counter-Cultural Movements Against Modernity: Nature as a New Field of Class Struggle». *Theory, Culture & Society* 7(4): 21–47.
Edin, Kathryn and Maria Kefalas. 2005. *Promises I Can Keep: Why Poor Women Put Motherhood Before Marriage*. Berkeley: University of California Press.
Edin, Kathryn and Laura Lein. 1997. *Making Ends Meet: How Single Mothers Survive Welfare and Low-Wage Work*. New York: Russell Sage Foundation.
Edwards, Jane. 2007. «Marriage Is Sacred : The Religious Right's Arguments Against 'Gay Marriage' in Australia». *Culture Health and Sexuality* 9: 247–261.
Edwards, Richard. 1979. *Contested Terrain: The Transformation of the Workplace in the Twentieth Century.* New York: Basic Books.
Edwards, Tim. 1998. «Queer Fears: Against the Cultural Turn». *Sexualities* 1(4): 471–484.
Egeland, Catherine. 2006. «Differences That Matter. Or: What Is Feminist Critique?» Pp. 129–144 in *Sex, Breath and Force: Sexual Difference in a Post-Feminist Era,* edited by E. Mortensen. Oxford: Lexington Books.
Ehrenreich, Barbara. 2001. *Nickeled and Dimed: On Not Getting By in America*. New York: Henry Holt.
Eisen, Arnold. 1978. «The Meanings and Confusions of Weberian Rationality». *British Journal of Sociology* 29: 57–70.
Eisenberg, Andrew. 1998. «Weberian Patrimonialism and Imperial Chinese History». *Theory and Society* 27: 83–102.
Eisenberg, Anne F. 2007. «Habitus/Field». Pp. 2045–2046 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Eisenstadt, Samuel N. and Horst Jurgen Helle, eds. 1985a. *Macro-Sociological Theory: Perspectives on Sociological Theory,* Vol. 1. London: Sage.
Eisenstadt, Samuel N. and Horst Jurgen Helle, eds. 1985b. «General Introduction to Perspectives on Sociological Theory». Pp. 1–3 in *Macro-Sociological Theory,* edited by Samuel N. Eisenstadt and Horst Jurgen Helle. London: Sage.
Eisenstein, Zillah. 1979. *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York: Monthly Review Press.
Eisenstein, Zillah. 1994. *The Color of Gender: Reimaging Democracy.* Berkeley: University of California Press.
Ekberg, Merryn. 2007. «The Parameters of the Risk Society — A Review and Exploration». *Current Sociology* 55: 343–366.
Ekeh, Peter P. 1974. *Social Exchange Theory: The Two Traditions. Cambridge,* MA: Harvard University Press.
Eliaeson, Sven. 2000. «Constitutional Caesarism: Weber's Politics in Their German Context». Pp. 131–150 in *The Cambridge Companion to Weber,* edited by S. Turner.

Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Elias, Norbert. [1939] 1978. *The Civilizing Process. Part 1, The History of Manners.* New York: Pantheon.
Elias, Norbert. [1939] 1982. *The Civilizing Process. Part 2, Power and Civility.* New York: Pantheon.
Elias, Norbert. [1939] 1994. *The Civilizing Process.* Oxford: Blackwell.
Elias, Norbert. [1968] 1994. «Introduction to the 1968 Edition». Pp. 181–215 in *The Civilizing Process,* by N. Elias. Oxford: Blackwell.
Elias, Norbert. [1969] 1983. *The Court Society.* New York: Pantheon.
Elias, Norbert. 1978. *What Is Sociology?* New York: Columbia University Press.
Elias, Norbert. 1986. «Introduction». Pp. 19–62 in *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process,* by N. Elias and E. Dunning. Oxford: Blackwell.
Elias, Norbert. 1993. *Mozart: Portrait of a Genius.* Berkeley: University of California Press.
Elias, Norbert. 1994. *Reflections on a Life.* Cambridge, UK: Polity Press.
Elias, Norbert. 1995. «Technicization and Civilization». *Theory, Culture and Society* 12: 7–42.
Elias, Norbert. 1997. «Towards a Theory of Social Processes». *British Journal of Sociology* 48: 355–383.
Elliott, Anthony. 1992. *Social Theory and Psychoanalysis in Transition: Self and Society From Freud to Kristeva.* Oxford: Blackwell.
Elliott, Anthony. 2004. *Social Theory Since Freud: Traversing Social Imaginaries.* New York: Routledge.
Elliott, Anthony and Stephen Frosh. 1995. *Psychoanalysis in Contexts: Paths Between Theory and Modern Culture.* New York: Routledge.
Elliott, David L. 2007. «Pragmatism». Pp. 3609–3612 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Elliott, David L. 2012. «International Relations». Pp. 1176–1184 in *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Globalization,* 5 vols., edited by George Ritzer. Malden, MA: Wiley Blackwell.
Elster, Jon. 1982. «Marxism, Functionalism and Game Theory: The Case for Methodological Individualism». *Theory and Society* 11: 453–482.
Elster, Jon. 1985. *Making Sense of Marx. Cambridge,* UK: Cambridge University Press.
Elster, Jon. 1986. «Further Thoughts on Marxism, Functionalism, and Game Theory». Pp. 202–220 in *Analytical Marxism,* edited by J. Roemer. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Emerson, Richard M. 1962. «Power-Dependence Relations». *American Sociological Review* 27: 31–40.
Emerson, Richard M. 1972a. «Exchange Theory, Part I: A Psychological Basis for Social Exchange». Pp. 38–57 in *Sociological Theories in Progress, Vol. 2,* edited by J. Berger, M. Zelditch Jr., and B. Anderson. Boston: Houghton Mfflin.
Emerson, Richard M. 1972b. «Exchange Theory, Part II: Exchange Relations and Networks». Pp. 58–87 in *Sociological Theories in Progress, Vol. 2,* edited by J. Berger, M. Zelditch Jr., and B. Anderson. Boston: Houghton Mfflin.
Emerson, Richard M. 1981. «Social Exchange Theory». Pp. 30–65 in *Social Psychology: Sociological Perspectives,* edited by M. Rosenberg and R. H. Turner. New York: Basic Books.
Emirbayer, Mustafa. 1996. «Useful Durkheim». *Sociological Theory* 14: 109–130.
Emirbayer, Mustafa and Matthew Desmond. 2009. «What Is Racial Domination?» *Du Bois Review* 6(2): 335–355.
Emirbayer, Mustafa and Matthew Desmond. 2015. *The Racial Order. Chicago: Chicago University Press.*
Engels, Friedrich. [1884] 1970. *The Origins of the Family, Private Property and the State.* New York: International Publishers.
Engerman, Stanley. 2000. «Max Weber as Economist and Economic Historian». Pp. 256–271 in *The Cambridge Companion to Weber,* edited by Stephen Turner. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
England, Paula. 2010. «The Gender Revolution: Uneven and Stalled». *Gender & Society* 24: 149–166.
England, Paula and Barbara Stanek Kilbourne. 1990. «Feminist Critiques of the Separative Model of the Self». *Rationality and Society* 2: 156–171.
Erickson, Bonnie H. 1996. «Culture, Class, and Connections». *American Journal of Sociology* 102: 217–251.
Erickson, Mark and Frank Webster. 2011. «Science and Technology: Now and In the Future». Pp. 609–625 in *The Wiley-Blackwell Companion to Sociology,* edited by G. Ritzer. Malden, MA.
Eriksson, Bjorn. 1993. «The First Formulation of Sociology: A Discursive Innova-

tion of the 18th Century». *Archives of European Sociology* 34: 251–276.
Esposito, Elena. 1996. «From Self-Reference to Autology: How to Operationalize a Circular Approach». *Social Science Information* 35: 269–281.
Evans, Sara. 1980. *Personal Politics: The Roots of the Women's Liberation Movement in the Civil Rights Movement and the New Left*. New York: Vintage.
Faghirzadeh, Saleh. 1982. *Sociology of Sociology: In Search of ...Ibn-Khaldun's Sociology Then and Now.* Teheran: Soroush Press.
Faia, Michael A. 1986. *Dynamic Functionalism: Strategy and Tactics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Faist, Thomas. 2005. «Social Space». Pp. 760–763 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Fanon, Frantz. [1952] 2008. *Black Skin, White Masks*. Translated by R. Philcox. New York: Grove Press.
Fanon, Frantz. [1961] 2004. *The Wretched of the Earth*. Translated by R. Philcox. New York: Grove Press.
Fararo, Thomas J. 1996. «Foundational Problems in Theoretical Sociology». Pp. 263–284 in *James S. Coleman,* edited by Jon Clark. London: Falmer Press.
Fararo, Thomas J. 2007. «Homans, George». Pp. 2144–2146 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Farganis, James. 1975. «A Preface to Critical Theory». *Theory and Society* 2: 483–508.
Faris, R.E.L. 1970. *Chicago Sociology: 1920–1932*. Chicago: University of Chicago Press.
Fausto-Sterling, Anne. 2000. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality.* New York: Basic Books.
Feather, Howard. 2000. *Intersubjectivity and Contemporary Social Theory: The Everyday as Critique*. Aldershot, UK: Ashgate.
Featherstone, Mike. 1989. «Postmodernism, Cultural Change, and Social Practice». Pp. 117–138 in *Postmodernism, Jameson, Critique,* edited by D. Kellner. Washington, DC: Maisonneuve Press.
Featherstone, Mike, ed. 1990. *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity.* London: Sage.
Featherstone, Mike. 1991. «Georg Simmel: An Introduction». *Theory, Culture and Society* 8: 1–16.
Featherstone, Mike. 2010. «Body, Image and Affect in Consumer Culture». *Body & Society* 16(1): 193–221.
Fechter, Anne-Meike. 2010. «Gender, Empire, Global Capitalism: Colonial and Corporate Expatriate Wives». *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36(8): 1279–1297.
Feenberg, Andrew. 1996. «Marcuse or Habermas: Two Critiques of Technology». *Inquiry* 39: 45–70.
Fejes, Andreas. 2008. «To Be One's Own Confessor: Educational Guidance and Governmentality». *British Journal of Sociology of Education* 29: 635–664.
Femia, Joseph. 1995. «Pareto's Concept of Demagogic Plutocracy». *Government and Opposition* 30: 370–392.
Fenstermaker, Sarah and Candace West. 2002. *Doing Gender, Doing Difference: Inequality, Power, and Institutional Change.* New York: Routledge.
Fenton, Steve. 1984. *Durkheim and Modern Sociology.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Ferguson, Harvie. 2001. «Phenomenology and Social Theory». Pp. 232–248 in *Handbook of Social Theory,* edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.
Ferree, Myra Marx. 2009. «Feminist Practice Meets Feminist Theory». *Sociological Theory* 27(1): 75–80.
Ferree, Myra Marx, Shamus Rahman Khan, and Shauna A. Morimoto. 2007. «Assessing the Feminist Revolution: The Presence and Absence of Gender». Pp. 438–479 in *Theory and Practice. Sociology in America: A History,* edited by C. Calhoun. Chicago: University of Chicago Press.
Ferree, Myra Marx, Judith Lorber, and Beth Hess, eds. 1999. *Revisioning Gender.* Thousand Oaks, CA: Sage.
Ferry, Luc and Alain Renaut. [1985] 1990. *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antihumanism*. Amherst: University of Massachusetts Press.
Fine, Gary Alan. 1993. «The Sad Demise, Mysterious Disappearance, and Glorious Triumph of Symbolic Interactionism». *Annual Review of Sociology* 19: 61–87.
Fine, Gary Alan and Philip Manning. 2000. «Erving Goffman». In *The Blackwell Companion to Major Social Theorists,* edited by George Ritzer. Malden, MA: Blackwell.
Fine, William F. 1979. *Progressive Evolutionism and American Sociology,* 1890–1920. Ann Arbor, MI: UMI Research Press.
Finlay, Barbara. 2007. *Before the Second Wave: Gender in the Sociological Tradition.* Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall.
Fischer, Norman. 1984. «Hegelian Marxism

and Ethics». *Canadian Journal of Political and Social Theory* 8: 112–138.
Fisher, Sue. 1995. *Nursing Wounds: Nurse Practitioners, Doctors, Women Patients and the Negotiation of Meaning*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
Fitzpatrick, Ellen. 1990. *Endless Crusade: Women Social Scientists and Progressive Reform*. New York: Oxford University Press.
Foner, Nancy. 1994. *The Caregiving Dilemma: Work in an American Nursing Home*. Berkeley: University of California Press.
Fontana, Andrea. 2005. «Sociologies of Everyday Life». Pp. 773–775 in *Encyclopedia of Social Theory*, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Forcey, Linda Rennie. 2001. «Feminist Perspectives on Mothering and Peace». *Journal of the Association for Research on Mothering* 3(2): 155–174.
Ford, Jackie and Nancy Harding. 2008. «Fear and Loathing in Harrogate, or a Study of a Conference». *Organization* 15(2): 233–250.
Form, William. 2007. «Memories of C. Wright Mills — Social Structure and Biography». *Work and Occupations* 34: 148–173.
Foster, John Bellamy. 1994. «Labor and Monopoly Capital Twenty Years After: An Introduction». *Monthly Review* 46: 1–13.
Foster, John Bellamy. 2000. *Marx's Ecology: Materialism and Nature*. New York: Monthly Review Press.
Foster, John Bellamy. 2015. «Marxism and Ecology». *The Monthly Review* 67(7): 1–13.
Foucault, Michel. 1965. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. New York: Vintage.
Foucault, Michel. 1966. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage.
Foucault, Michel. 1969. *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. New York: Harper Colophon.
Foucault, Michel. 1975. *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. New York: Vintage.
Foucault, Michel. 1978. *The History of Sexuality. Vol. 1, An Introduction*. New York: Pantheon.
Foucault, Michel. 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage.
Foucault, Michel. 1980a. *The History of Sexuality. Vol. 1, An Introduction*. New York: Vintage.
Foucault, Michel. 1980b. «Questions on Geography». Pp. 63–77 in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings,* 1972–1977, edited by C. Gordon. New York: Pantheon.
Foucault, Michel. 1984. *The History of Sexuality. Vol. 3, The Care of the Self*. New York: Pantheon.
Foucault, Michel. 1985. *The History of Sexuality. Vol. 2, The Use of Pleasure*. New York: Pantheon.
Foucault, Michel. 1986. «Of Other Spaces». *Diacritics* 16: 22–27.
Foucault, Michel. 1995. «Madness, the Absence of Work». *Critical Inquiry* 21: 290–298.
Fourcade-Gourinchas, Marion and Sarah Babb. 2002. «The Rebirth of the Liberal Creed: Paths to Neoliberalism in Four Countries». *American Journal of Sociology* 108: 3.
Fournier, Marcel. [2007] 2013. *Émile Durkheim: A Biography*. Translated by D. Macey. Malden, MA: Polity Press.
Fowler, Bridget. 1997. *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*. London: Sage.
Fox, Renee C. 1997. «Talcott Parsons, My Teacher». *American Scholar* 66: 395–410.
Francis, Mark. 2007. *Herbert Spencer and the Invention of Modern Life*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Francis, Mark. 2011. «Herbert Spencer». Pp. 165–184 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume 1 — Classical Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
Frank, André Gunder. [1966] 1974. «Functionalism and Dialectics». Pp. 342–352 in *Theories and Paradigms in Contemporary Sociology*, edited by R. S. Denisoff, O. Callahan, and M. H. Levine. Itasca, IL: Peacock.
Frank, R. I. 1976. Translator's Introduction to Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*. London: NLB: 7–33.
Frankenberg, Ruth. 1993. *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Frankfurt Institute for Social Research. 1973. *Aspects of Sociology*. London: Heinemann.
Franklin, Adrian. 2007. «Posthumanism». Pp. 3548–3550 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Franks, David D. 2007. «Mind». Pp. 3055–

3057 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Franks, David D. and Viktor Gecas. 1992. «Autonomy and Conformity in Cooley's Self-Theory: The Looking-Glass Self and Beyond». *Symbolic Interaction* 15: 49–68.
Fraser, Mariam, Sarah Kember, and Celia Lury. 2005. «Inventive life». *Theory, Culture & Society* 22(1): 1–14.
Fraser, Mariam, Sarah Kember, and Celia Lury. 2006. *Inventive Life: Approaches to the New Vitalism*. London: Sage.
Fraser, Nancy. 1989. *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
Fraser, Nancy. 1997. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*. New York: Routledge.
Fraser, Nancy and Katie Bedford. 2008. «Social Rights and Gender Justice in the Neoliberal Moment: A Conversation About Welfare and Transnational Politics». *Feminist Theory* 9: 225–242.
Fraser, Nancy and Axel Honneth. 2003. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso.
Fraser, Nancy and Linda Nicholson. 1988. «Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism». Pp. 83–104 in *Universal Abandon: The Politics of Postmodernism,* edited by A. Ross. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Freund, Julian. 1968. *The Sociology of Max Weber.* New York: Vintage.
Friedan, Betty. 1963. *The Feminine Mystique*. New York: Dell.
Friedkin, Noah F. 2005. «Exchange Networks». Pp. 264–265 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Friedman, Debra and Michael Hechter. 1988. «The Contribution of Rational Choice Theory to Macrosociological Research». *Sociological Theory* 6: 201–218.
Friedman, George. 1981. *The Political Philosophy of the Frankfurt School*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Friedman, Thomas L. 2000. *The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization*. New York: Anchor Books.
Friedman, Thomas L. 2005. *The World Is Flat: A Brief History of the Twenty-First Century.* New York: Farrar, Straus, Reese, and Giroux.
Friedrichs, Robert. 1972. «Dialectical Sociology: Toward a Resolution of Current 'Crises' in Western Sociology». *British Journal of Sociology* 13: 263–274.
Frisby, David. 1981. *Sociological Impressionism: A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory.* London: Heinemann.
Frisby, David. 1984. *Georg Simmel. Chichester,* UK: Ellis Horwood.
Frisby, David. 1992. *Simmel and Since: Essays on Georg Simmel's Social Theory.* London: Routledge.
Frisby, David, ed. 1994. *Georg Simmel: Critical Assessments. 3 vols.* London: Routledge.
Frow, John. 1991. *What Was Postmodernism?* Sydney: Local Consumption Publications.
Frye, Marilyn. 1983. *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory.* Trumansburg, NY: Crossings Press.
Fuery, Patrick and Nick Mansfield. 2000. *Cultural Studies and Critical Theory.* New York: Oxford University Press.
Fuhrman, Ellsworth R. 1980. *The Sociology of Knowledge in America: 1883–1915*. Charlottesville: University of Virginia Press.
Fujimura, Joan H., Troy Duster, and Ramya Rajagopalan. 2008. «Introduction: Race, Genetics, and Disease: Questions of Evidence, Matters of Consequence». *Social Studies of Science* 38(5): 643–656.
Fulbrook, Mary. 1978. «Max Weber's 'Interpretive Sociology». *British Journal of Sociology* 29: 71–82.
Fuller, Steve. 1998. «From Content to Context: A Social Epistemology of the Structure-Agency Craze». Pp. 92–117 in *What Is Social Theory? The Philosophical Debates,* edited by Alan Sica. Oxford: Blackwell.
Fuller, Steve. 2007a. «Positivism». Pp. 3544–3547 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Fuller, Steve. 2007b. «Nietzsche». Pp. 3213–3217 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Fuller, Steve. 2007c. «Actor-Network Theory, Actants». Pp. 21–23 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Gadamer, Hans Georg. 1989. *Truth and Method*. 2nd rev. ed. New York: Crossroad.
Galic, Branka. 2011. «Women and Work in Modern Society—The Importance of 'Gendered' Work». *Sociologija i proctor* 49(1): 25–48.

Gamson, Joshua. 1995. «Must Identity Movements Self-Destruct? A Queer Dilemma». Social Problems 42(3): 390–407.
Gandy, D. Ross. 1979. *Marx and History: From Primitive Society to the Communist Future*. Austin: University of Texas Press.
Gane, Mike. 1988. *On Durkheim's Rules of Sociological Method*. London: Routledge.
Gane, Mike. 2001. «Durkheim's Project for a Sociological Science». Pp. 79–88 in *Handbook of Social Theory,* edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.
Gane, Nicholas. 2002. *Max Weber and Postmodern Theory: Rationalization Versus Re-Enchantment*. New York: Palgrave.
Gans, Herbert J. 1972. «The Positive Functions of Poverty». *American Journal of Sociology* 78: 275–289.
Gans, Herbert J. 1994. «Positive Functions of the Undeserving Poor: Uses of the Underclass in America». *Politics and Society* 22: 269–283.
Garcia, Angela. 1991. «Dispute Resolution Without Disputing: How the Interactional Organization of Mediation Hearings Minimizes Argument». *American Sociological Review* 56: 818–835.
Garcia Canclini, Nestor. 1995. *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity.* Minneapolis: University of Minneapolis Press.
Garfinkel, Harold. 1963. «A Conception of, and Experiments With, 'Trust' as a Condition of Stable and Concerted Actions». Pp. 187–238 in *Motivation in Social Interaction,* edited by O. J. Harvey. New York: Ronald.
Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Garfinkel, Harold. 1988. «Evidence for Locally Produced, Naturally Accountable Phenomena of Order, Logic, Reason, Meaning, Method, etc., in and as of the Essential Quiddity of Immortal Ordinary Society (I of IV): An Announcement of Studies». *Sociological Theory* 6: 103–109.
Garfinkel, Harold. 1991. «Respecification: Evidence for Locally Produced, Naturally Accountable Phenomena of Order, Logic, Reason, Meaning, Method, etc., in and as of the Essential Haecceity of Immortal Ordinary Society (I): An Announcement of Studies». Pp. 10–19 in *Ethnomethodology and the Human Sciences,* edited by G. Button. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Garfinkel, Harold. 2002. *Ethnomethodology's Program: Working Out Durkheim's Aphorism*. Edited by A. Rawls. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
Garland, Anne Witte. 1988. *Women Activists: Challenging the Abuse of Power*. New York: Feminist Press.
Garnham, Nicholas. 2007. «Culture Industries». Pp. 942–945 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Gartman, David. 1998. «Postmodernism; or, the Cultural Logic of Post-Fordism?» *Sociological Quarterly* 39: 119–137.
Gaziano, Emanuel. 1996. «Ecological Metaphors as Scientific Boundary Work: Innovation and Authority in Interwar Sociology and Biology». *American Journal of Sociology* 101: 874–907.
Gellner, David. 1982. «Max Weber, Capitalism and the Religion of India». *Sociology* 16: 526–543.
Geniuz, Wendy Makoons. 2009. *Our Knowledge Is Not Primitive: Decolonizing Botanical Anishinaabe Teachings*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
Genosko, Gary. 2005. «Baudrillard, Jean». Pp. 29–35 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Genosko, Gary. 2007. «Guattari, Felix». Pp. 2037–2038 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Geras, Norman. 1983. *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*. London: NLB.
Geras, Norman. 1987. «Post-Marxism?» *New Left Review* 163: 40–82.
Gerhardt, Uta. 2011. *The Social Thought of Talcott Parsons: Methodology and American Ethos*. Burlington, VT: Ashgate.
Gerstein, Dean R. 1983. «Durkeim's Paradigm: Reconstructing a Social Theory». *Sociological Theory* 1: 234–258.
Gerth, Hans and C. Wright Mills, eds. 1953. *Character and Social Structure*. New York: Harcourt, Brace and World.
Gerth, Hans and C. Wright Mills, eds. 1958. *From Max Weber*. New York: Oxford University Press.
Gerth, Nobuko. 1993. «Hans H. Gerth and C. Wright Mills: Partnership and Partisanship». International Journal of Politics, *Culture and Society* 7: 133–154.
Gibbs, Jack P. 2003. «A Formal Restatement of Durkheim's 'Division of Labor' Theory». *Sociological Theory* 21(2): 103–127.

Gibson, David. 2000. «Seizing the Moment: The Problem of Conversational Agency». *Sociological Theory* 18: 368–382.

Gibson, Diane. 1996. «Broken Down by Age and Gender: 'The Problem of Old Women' Redefined». *Gender & Society* 10: 433–448.

Giddens, Anthony. 1972. «Introduction: Durkheim's Writings in Sociology and Social Philosophy». Pp. 1–50 in *Emile Durkheim: Selected Writings,* edited by A. Giddens. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Giddens, Anthony. 1975. *The Class Structure of Advanced Societies*. New York: Harper and Row.

Giddens, Anthony. 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley: University of California Press.

Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press.

Giddens, Anthony. 1989. «A Reply to My Critics». Pp. 249–301 in *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics,* edited by D. Held and J. B. Thompson. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Giddens, Anthony. 1992. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Giddens, Anthony. 1994. *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Giddens, Anthony. 1995. *Politics, Sociology and Social Theory: Encounters With Classical and Contemporary Social Thought*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Giddens, Anthony. 1998. *The Third Way: The Renewal of Social Democracy.* Cambridge, UK: Polity Press.

Giddens, Anthony. 2000. *Runaway World: How Globalization Is Reshaping Our Lives*. New York: Routledge.

Giddens, Anthony. 2009. *The Politics of Climate Change*. Cambridge, UK: Polity Press.

Giddings, Paula. 1984. *When and Where I Enter: The Impact of Black Women on Race and Sex in America*. New York: Morrow.

Gieryn, Thomas F. 2000. «A Space for Place in Sociology». *Annual Review of Sociology* 26: 463–496.

Gffney, Noreen. 2004. «Denormatizing Queer Theory: More Than (Simply) Gay and Lesbian Studies». *Feminist Theory* 5(1): 73–78.

Gilbert, Margaret. 1994. «Durkheim and Social Facts». Pp. 86–109 in *Debating Durkheim,* edited by W.S.F. Pickering and H. Martins. London: Routledge.

Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gilligan, Carol and Jane Attanuci. 1988. «Two Moral Orientations: Gender Differences and Similarities». *Merrill Palmer Quarterly* 34: 223–237.

Gilman, Charlotte Perkins. [1892] 1973. *The Yellow Wallpaper.* New York: Feminist Press.

Gilman, Charlotte Perkins. [1898] 1966. *Women and Economics*. Boston: Small and Maynard.

Gilman, Charlotte Perkins. [1915] 1998. *Herland*. New York. Dover.

Gilpin, Robert. 2001. *Global Political Economy.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gimenez, Martha E. 2005. «Capitalism and the Oppression of Women: Marx Revisited». *Science & Society* 69(1): 11–32.

Gimenez-Nadal, Jose Ignacio, and Almudena Sevilla-Sanz. 2011. «The Time-Crunch Paradox». *Social Indicators Research* 102(2): 181–196.

Glatzer, Wolfgang. 1998. «The German Sociological Association: Origins and Developments». *Paper presented at the meetings of the International Sociological Association,* Montreal, Canada.

Glenn, Evelyn Nakano. 1999. «The Social Construction and Institutionalization of Gender and Race: An Integrative Framework». Pp. 3–43 in *Revisioning Gender,* edited by Myra Marx Ferree, Judith Lorber, and Beth Hess. Thousand Oaks, CA: Sage.

Glenn, Evelyn Nakano, Grace Chang, and Linda Rennie Forcey, eds. 1993. *Mothering*. New York: Routledge.

Glenn, Phillip J. 1989. «Initiating Shared Laughter in Multi-Party Conversations». *Western Journal of Speech Communications* 53: 127–149.

Glennon, Lynda M. 1979. *Women and Dualism*. New York: Longman.

Go, Julian. 2007a. «Colonialism (Neo-Colonialism)». Pp. 602–604 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Go, Julian. 2007b. «Decolonization». Pp. 984–986 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Go, Julian. 2013. «For a Postcolonial Sociology». *Theory and Society* 42(1): 25–55.
Go, Julian. 2014. «Fanon's Postcolonial Cosmopolitanism». *European Journal of Social Theory* 16(2): 208–225.
Godelier, Maurice. 1972a. *Rationality and Irrationality in Economics.* London: NLB.
Godelier, Maurice. 1972b. «Structure and Contradiction in Capital». Pp. 334–368 in *Readings in Critical Social Theory,* edited by R. Blackburn. London: Fontana.
Gdffman, Erving. 1959. *Presentation of Self in Everyday Life.* Garden City, NY: Anchor.
Gdffman, Erving. 1961. *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction.* Indianapolis: Bobbs-Merrill.
Gdffman, Erving. 1963. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Goman, Erving. 1967. *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior.* New York: Anchor Books.
Gdffman, Erving. 1974. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience.* New York: Harper Colophon.
Golash-Boza, Tanya. 2016. «A Critical and Comprehensive Sociological Theory of Race and Racism». *Sociology of Race & Ethnicity* 2(2): 129–141.
Goldberg, David Theo and Philomena Essed. 2002. «Introduction: From Racial Demarcations to Multiple Identifications». Pp. 1–11 in *Race Critical Theories,* edited by Philomena Essed and David Theo Goldberg. Malden, MA: Blackwell.
Goldfield, Michael and Alan Gilbert. 1997. «The Limits of Rational Choice Theory». *National Political Science Review* 6: 205–228.
Goldman, Michael and Rachel A. Schurman. 2000. «Closing the Great Divide»: New Social Theory on Society and Nature». *Annual Review of Sociology* 26: 563–584.
Gomart, Emilie and Antoine Hennion. 1999. «The Sociology of Attachment: Music Amateurs, Drug Users». Pp. 220–247 in *Actor Network Theory and After,* edited by John Law and John Hassard. Oxford: Blackwell.
Gonos, George. 1977. «Situation» Versus «Frame»: The «Interactionist» and the «Structuralist» Analyses of Everyday Life». *American Sociological Review* 42: 854–867.
Gonos, George. 1980. «The Class Position of Gdffman's Sociology: Social Origins of an American Structuralism». Pp. 134–169 in *The View From Goffman,* edited by J. Ditton. New York: St. Martin's.
Goode, William J. 1960. «A Theory of Role Strain». *American Sociological Review* 25: 483–496.
Goodwin, Charles. 1979. «The Interactive Construction of a Sentence in Natural Conversation». Pp. 97–121 in *Everyday Language: Studies in Ethnomethodology,* edited by G. Psathas. New York: Irvington.
Goodwin, Charles. 1984. «Notes on Story Structure and the Organization of Participation». Pp. 225–246 in *Structures of Social Action,* edited by J. M. Atkinson and J. Heritage. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Goonewardena, Kanishka. 2011. «Henri Lefebvre». Pp. 44–54 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume II — Contemporary Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
Gordon, Lewis R., T. Denean Sharpley-Whiting, and Renee T. White, eds. 1996. *Fanon: A Critical Reader.* Cambridge, MA: Blackwell.
Gordon, Linda. 1994. *Pitied but Not Entitled: Single Mothers and the History of Welfare.* New York: Free Press.
Gottdiener, Mark. 1994. «Semiotics and Postmodernism». Pp. 155–181 in *Postmodernism and Social Inquiry,* edited by D. R. Dickens and A. Fontana. New York: Guilford Press.
Gould, Stephen Jay. [1981] 1996. *The Mismeasure of Man, revised and expanded.* New York: W.W. Norton.
Gouldner, Alvin. 1958. «Introduction». In *Socialism and Saint-Simon,* by E. Durkheim. Yellow Springs, OH: Antioch Press.
Gouldner, Alvin. [1959] 1967. «Reciprocity and Autonomy in Functional Theory». Pp. 141–169 in *System, Change and Conflict,* edited by N. Demerath and R. Peterson. New York: Free Press.
Gouldner, Alvin. 1962. «Introduction». Pp. 7–31 in *Socialism,* by E. Durkheim. New York: Collier Books.
Gouldner, Alvin. 1970. *The Coming Crisis of Western Sociology.* New York: Basic Books.

Graf, Nikki L. and Christine R. Schwartz. 2011. «The Uneven Pace of Change in Heterosexual Romantic Relationships». *Gender & Society* 25(1): 101–107.

Gramsci, Antonio. [1917] 1977. «The Revolution Against Capital». Pp. 34–37 in *Antonio Gramsci: Selections From Political Writings* (1910–1920), edited by Q. Hoare. New York: International Publishers.

Gramsci, Antonio. [1932] 1975. *Letters From Prison: Antonio Gramsci.* Edited by Lynne Lawner. New York: Harper Colophon.

Gramsci, Antonio. 1971. *Selections From the Prison Notebooks.* New York: International Publishers.

Gramsci, Antonio. [1917] 1977. «The Revolution Against Capital». Pp. 34–37 in *Antonio Gramsci: Selections From Political Writings (1910–1920),* edited by Q. Hoare. New York: International Publishers.

Granovetter, Mark. 1973. «The Strength of Weak Ties». *American Journal of Sociology* 78: 1360–1380.

Granovetter, Mark. 1983. «The Strength of Weak Ties: A Network Theory Revisited». Pp. 201–233 in *Sociological Theory — 1983,* edited by R. Collins. San Francisco: Jossey-Bass.

Granovetter, Mark. 1985. «Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness». *American Journal of Sociology* 91: 481–510.

Granovetter, Mark. 2005. «Strength of Weak Ties». Pp. 801–802 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Greatbatch, David and Robert Dingwall. 1997. «Argumentative Talk in Divorce Mediation Sessions». *American Sociological Review* 62: 151–170.

Green, Adam Isaiah. 2002. «Gay but Not Queer: Toward a Post-Queer Study of Sexuality». *Theory and Society* 31(4): 521–545.

Green, Donald and Ian Shapiro. 1994. *Pathologies of Rational Choice Theory: A Critique of Applications in Political Science.* New Haven, CT: Yale University Press.

Gregg, Melissa and Gregory J. Seigworth. 2010. «An Inventory of Shimmers». Pp. 1–28 in *The Affect Theory Reader,* edited by Melissa Gregg and Gregory J. Seigworth. Durham, NC: Duke University Press.

Gregory, Derek. 1989. «Presences and Absences: Time-Space Relations and Structuration Theory». Pp. 185–214 in *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics,* edited by D. Held and J. B. Thompson. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Gregson, Nicki and Michelle Lowe. 1994. *Servicing the Middle Class: Class, Gender and Waged Domestic Labor.* New York: Routledge.

Greisman, Harvey C. 1986. «The Paradigm That Failed». Pp. 273–291 in *Structures of Knowing,* edited by R. C. Monk. Lanham, MD: University Press of America.

Gronow, Jukka. 1997. *The Sociology of Taste.* London: Routledge.

Grossberg, Lawrence. 2010. «Affect's Future: Rediscovering the Virtual and the Actual». Pp. 309–338 in *The Affect Theory Reader,* edited by Melissa Gregg and Gregory J. Seigworth. Durham, NC: Duke University Press.

Grossberg, Lawrence and Cary Nelson. 1988. «Introduction: The Territory of Marxism». Pp. 1–13 in *Marxism and the Interpretation of Culture,* edited by C. Nelson and L. Grossberg. Urbana: University of Illinois Press.

Gubbay, Jon. 1997. «A Marxist Critique of Weberian Class Analyses». *Sociology* 31: 73–89.

Guignon, Charles. 2004. *On Being Authentic.* New York: Routledge.

Guilhot, Nicolas. 2002. «The Transition to the Human World of Democracy»: Notes for a History of the Concept of Transition, From Early Marxism to 1989». *European Journal of Social Theory* 5: 219–243.

Guillory, John. 2000. «Bourdieu's Refusal». Pp. 87–99 in *Pierre Bourdieu: Fieldwork in Culture,* edited by Nicholas Brown and Imre Szeman. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Guinier, Lani and Gerald Torres. 2002. *The Miner's Canary: Enlisting Race, Resisting Power, Transforming Democracy.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gurney, Patrick J. 1981. «Historical Origins of Ideological Denial: The Case of Marx in American Sociology». *American Sociologist* 16: 196–201.

Gurvitch, Georges. 1964. *The Spectrum of Social Time.* Dordrecht, NL: D. Reidel.

Haaken, Jan. 2008. «When White Buffalo Calf Woman Meets Oedipus on the Road: Lakota Psychology, Feminist Psychoanalysis, and Male Violence». *Theory and Psychology* 18(2): 195–208.

Habermas, Jurgen. 1970. *Toward a Rational Society.* Boston: Beacon Press.

Habermas, Jurgen. 1971. *Knowledge and Human Interests.* Boston: Beacon Press.

Habermas, Jurgen. 1973. *Theory and Practice*. Boston: Beacon Press.
Habermas, Jurgen. 1975. *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press.
Habermas, Jurgen. 1979. *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press.
Habermas, Jurgen. 1981. «Modernity Versus Postmodernity». *New German Critique* 22: 3–14.
Habermas, Jurgen. 1984. T*he Theory of Communicative Action. Vol. 1, Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press.
Habermas, Jurgen. 1986. *Autonomy and Solidarity: Interviews*. Edited by Peter Dews. London: Verso.
Habermas, Jurgen. 1987a. *The Theory of Communicative Action. Vol. 2, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press.
Habermas, Jurgen. 1987b. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge, MA: MIT Press.
Habermas, Jurgen. 1991. «A Reply». Pp. 215–264 in Communicative Action: Essays on Jurgen Habermas's *The Theory of Communicative Action*, edited by A. Honneth and H. Joas. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Habermas, Jurgen. 1994. *The Past as Future. Interviewed by Michael Haller*. Lincoln: University of Nebraska Press.
Hacker, Helen Mayer. 1951. «Women as a Minority Group». *Social Forces* 30: 60–69.
Haines, Valerie. 1988. «Is Spencer's Theory an Evolutionary Theory? *American Journal of Sociology* 93: 1200–1223.
Haines, Valerie. 1992. «Spencer's Philosophy of Science». *British Journal of Sociology* 43: 155–172.
Haines, Valerie. 2005. «Spencer, Herbert». Pp. 781–787 in *Encyclopedia of Social Theory*, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Hakim, Catherine. 2010. «Erotic Capital». *European Sociological Review* 26(5): 499–518.
Halas, Elzbieta. 2005. «Znaniecki, Florian Witold». Pp. 896–898 in *Encyclopedia of Social Theory*, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Halberstam, Judith. 1998. *Female Masculinity*. Durham, NC: Duke University Press.
Halfpenny, Peter. 1982. *Positivism and Sociology: Explaining Social Life*. London: Allen and Unwin.
Halfpenny, Peter. 2001. «Positivism in the Twentieth Century». Pp. 371–385 in *Handbook of Social Theory*, edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.
Halfpenny, Peter. 2005. «Positivism». Pp. 571–575 in *Encyclopedia of Social Theory*, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Hall, Derek. 2007. «Double Movement». Pp. 338–340 in *Encyclopedia of Globalization,* edited by Jan Aart Scholte and Roland Robertson. New York: MTM.
Hall, John R. 2007. «Annales School». Pp. 142–144 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Hall, Robert T. 1987. *Emile Durkheim: Ethics and the Sociology of Morals*. New York: Greenwood Press.
Hall, Stuart. 1988. «Brave New World». *Marxism Today* October: 24–29.
Hall, Stuart. 1996. *Interview in Frantz Fanon: Black Skin, White Mask,* documentary directed by J. Isaac. UK, Arts Council of England.
Halliday, Fred. 1990. «The Ends of the Cold War». *New Left Review* 180: 5–23.
Halls, W. D. 1996. «The Cultural and Educational Influences of Durkheim, 1900–1945». *Durkheimian Studies* 2: 122–132.
Halperin, David. 1995. *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. New York: Oxford University Press.
Hamlin, Cynthia Lins and Robert J. Brym. 2006. «The Return of the Native: A Cultural and Social-Psychological Critique of Durkheim's Suicide Based on the Guarani-Kaiowa of Southwestern Brazil». *Sociological Theory* 24(1): 42–57.
Hammer, Rhonda. 2002. *Antifeminism and Family Terrorism: A Critical Feminist Perspective*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
Handel, Warren. 1982. *Ethnomethodology: How People Make Sense*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Hankin, Thomas L. 1979. «In Defense of Biography: The Use of Biography in the History of Science». *History of Science* 17: 1–16.
Hannerz, Ulf. 1987. «The World in Creolisation». *Africa* 57: 546–559.
Hansen, Mark. 2004. «The Time of Affect, or Bearing Witness to Life». *Critical Inquiry* 30: 584–626.
Haraway, Donna. 1988. «Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective». *Feminist Studies* 14: 575–600.

Haraway, Donna. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York and London: Routledge.

Haraway, Donna. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Harding, Sandra. 1986. *The Science Question in Sociology*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Hardt, Michael and Antonio Negri. 2000. *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hardt, Michael and Antonio Negri. 2004. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin.

Harnois, Catherine. 2012. «Race, Gender and the Black Woman's Standpoint». *Sociological Forum* 25(1): 68–85.

Harré, Rom. 2002. «Social Reality and the Myth of Social Structure». *European Journal of Social Theory* 5: 111–123.

Harris, David. 1996. *A Society of Signs?* London: Routledge.

Harris, Scott. 2001. «What Can Interactionism Contribute to the Study of Inequality? The Case of Marriage and Beyond». *Symbolic Interaction* 25: 455–480.

Hart, Randle and Andrew MacKinnon. 2010. «Sociological Epistemology: Durkheim's Paradox and Dorothy E. Smith's Actuality». *Sociology* 44(6): 1038–1054.

Hartmann, Heidi. 1979. «Capitalism, Patriarchy and Job Segregation by Sex». Pp. 206–247 in *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism,* edited by Z. Eisenstein. New York: Monthly Review Press.

Hartmann, Heidi. 1981. «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union». *In Women and Revolution,* edited by Lydia Sargent. Boston: South End Press.

Hartsock, Nancy. 1983. *Money, Sex and Power: Towards a Feminist Historical Materialism*. New York: Longman.

Hartsock, Nancy. 1990. «Foucault on Power: A Theory for Women?» Pp. 157–175 in *Feminism/Postmodernism,* edited by L. Nicholson. New York: Routledge.

Hartsock, Nancy, 2004. «The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism». Pp. 35–54 in *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies,* by Sandra Harding and Merrill B. Hintikka. New York: Routledge.

Harvey, David. 1969. *Explanation in Human Geography*. New York: St. Martin's.

Harvey, David. 1973. *Social Justice and the City*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Harvey, David. 1989. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry Into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.

Harvey, David. 2000. *Spaces of Hope*. Berkeley: University of California Press.

Harvey, David. 2005. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.

Harvey, David. 2006. *Spaces of Global Capitalism: Towards a Theory of Uneven Geographical Development*. London: Verso.

Harvey, David. 2011. «The Enigma of Capital and the Crisis This Time». Pp. 89–122 in *Business as Usual: The Roots of the Global Financial Meltdown,* edited by Craig Calhoun and Georgi Derluguian. New York: New York University Press.

Harvey, David. 2014, May 17. «Afterthoughts on Piketty's Capital [Web log post]». Retrieved from (http: //davidharvey.org/2014/05/afterthoughts-pikettys-capital/).

Hawkes, Terence. 1977. *Structuralism and Semiotics*. London: Methuen.

Hawthorn, Geoffrey. 1976. *Enlightenment and Despair*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Hayden, Tom. 2006. *Radical Nomad: C. Wright Mills and His Times*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.

Hayim, Gila. 1980. *The Existential Sociology of Jean-Paul Sartre*. Amherst: University of Massachusetts Press.

Hazelrigg, Lawrence. 1972. «Class, Property and Authority: Dahrendorf's Critique of Marx's Theory of Class». *Social Forces* 50: 473–487.

Hearn, Jeff. 2004. «From Hegemonic Masculinity to the Hegemony of Men». *Feminist Theory* 5(1): 49–72.

Hechter, Michael and Satoshi Kanazawa. 1997. «Sociological Rational Choice Theory». Pp. 191–214 in *Annual Review of Sociology, Vol. 23,* edited by John Hagan and Karen S. Cook. Palo Alto, CA: Annual Reviews.

Heckathorn, Douglas D. 1997. «Overview: The Paradoxical Relationship Between Sociology and Rational Choice». *The American Sociologist* 28: 6–15.

Heckathorn, Douglas D. 2005. «Rational Choice». Pp. 620–624 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Heckathorn, Douglas D. and Robert S. Broadhead. 1996. «Rational Choice, Pub-

lic Policy and AIDS». *Rationality and Society* 8: 235–260.
Hedstrom, Peter and Richard Swedberg. 1996. «Rational Choice, Empirical Research, and the Sociological Tradition». *European Sociological Review* 12: 127–146.
Hegel, G.W.F. [1807] 1967. *The Phenomenology of Mind*. New York: Harper Colophon.
Hegel, G.W.F. [1821] 1967. *The Philosophy of Right*. Oxford: Clarendon Press.
Hegtvedt, Karen A., Elaine A. Thompson, and Karen S. Cook. 1993. «Power and Equity: What Counts in Attributions for Exchange Outcomes?» *Social Psychology Quarterly* 56: 100–119.
Heidegger, Martin. [1953] 2010. *Being and Time*. Translated by J. Stambaugh. Albany: State University of New York Press.
Heilbron, Johan. 1995. *The Rise of Social Theory*. London: Polity Press.
Heilbron, Johan. 2015. *French Sociology*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Heilbrun, Carolyn. 1988. *Writing a Woman's Life*. New York: Norton.
Heins, Volker. 1993. «Weber's Ethic and the Spirit of Anti-Capitalism». *Political Studies* 41: 269–283.
Hekman, Susan. 1983. *Weber, the Ideal Type, and Contemporary Social Theory*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
Held, David and John B. Thompson. 1989. «Editors' Introduction». Pp. 1–18 in *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics,* edited by D. Held and J. B. Thompson. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Held, Virginia. 1993. *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics*. Chicago: University of Chicago Press.
Helle, Horst Jurgen. 2005. «Simmel, George». Pp. 698–703 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Helle, Horst Jurgen. 2013. *Messages From Georg Simmel*. Chicago: Haymarket Books.
Helle, Horst Jurgen and Samuel N. Eisenstadt, eds. 1985. *Micro-Sociological Theory: Perspectives on Sociological Theory, Vol. 2*. London: Sage.
Hennessey, Rosemary and Chrys Ingraham. 1997. «Introduction: Reclaiming Anticapitalist Feminism». Pp. 1–14 in *Materialist Feminism,* edited by R. Hennessey and C. Ingraham. New York: Routledge.
Hennis, Wilhelm. 1994. «The Meaning of 'Wertfreiheit': On the Background and Motives of Max Weber's Postulate». *Sociological Theory* 12: 113–125.
Heritage, John. 1984. *Garfinkel and Ethnomethodology*. Cambridge, UK: Polity Press.
Heritage, John and J. Maxwell Atkinson. 1984. «Introduction». Pp. 1–15 in *Structures of Social Action,* edited by J. M. Atkinson and J. Heritage. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Heritage, John and David Greatbatch. 1986. «Generating Applause: A Study of Rhetoric and Response in Party Political Conferences». *American Journal of Sociology* 92: 110–157.
Hershkovitz, Shay. 2012. «Nation-state». Pp. 1492–1496 in *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Globalization,* 5 vols., edited by George Ritzer. Malden, MA: Wiley Blackwell.
Herva, Soma. 1988. «The Genesis of Max Weber's Verstehende Sociologie». *Acta Sociologica* 31: 143–156.
Hess, David J. 1997. *Science Studies: An Advanced Introduction*. New York: New York University Press.
Hesse, Mary. 1995. «Habermas and the Force of Dialectical Argument». *History of European Ideas* 21: 367–378.
Hewitt, John P. and David Shulman. 2011. *Self and Society: A Symbolic Interactionist Social Psychology*. 11th ed. Boston: Allyn and Bacon.
Heyl, John D. and Barbara S. Heyl. 1976. «The Sumner-Porter Controversy at Yale: Pre-Paradigmatic Sociology and Institutional Crisis». *Sociological Inquiry* 46: 41–49.
Hiatt, Lester R. 1996. *Arguments About Aborigines: Australia and the Evolution of Social Anthropology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Hilbert, Richard A. 1986. «Anomie and Moral Regulation of Reality: The Durkheimian Tradition in Modern Relief». *Sociological Theory* 4: 1–19.
Hilbert, Richard A. 1990. «Ethnomethodology and the Micro-Macro Order». *American Sociological Review* 55: 794–808.
Hilbert, Richard A. 1991. «Norman and Sigmund: Comment on Denzin's «Harold and Agnes». *Sociological Theory* 9: 264–268.
Hilbert, Richard A. 1992. *The Classical Roots of Ethnomethodology: Durkheim, Weber and Garfinkel*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
Hilbert, Richard A. 2005. «Ethnomethodology». Pp. 252–257 in *Encyclopedia of*

Social Theory, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Hill, Greg. 1997. «History, Necessity, and Rational Choice Theory». *Rationality and Society* 9: 189–213.
Hill, Lisa. 1996. «Anticipations of Nineteenth and Twentieth Century Social Thought in the Work of Adam Ferguson». *Archives Européenes de Sociologie* 37: 203–228.
Hill, Michael R. 1989. «Empiricism and Reason in Harriet Martineau's Sociology». Pp. xv–lx in *How to Observe Morals and Manners by Harriet Martineau,* edited by M. Hill, Sesquicentennial edition. New Brunswick, NJ: Transaction.
Hill, Michael R. 2007. «Ward, Lester Frank». P. 5216 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Hill, Shirley A. and Joey Sprague. 1999. «Parenting in Black and White Families: The Interaction of Gender With Race and Class». *Gender & Society* 13: 480–502.
Himes, Joseph. 1966. «The Functions of Racial Conflict». *Social Forces* 45: 1–10.
Hinkle, Roscoe. 1980. *Founding Theory of American Sociology: 1881–1915*. London: Routledge and Kegan Paul.
Hinkle, Roscoe. 1994. *Developments in American Sociological Theory: 1915–1950*. Albany: State University of New York Press.
Hinkle, Roscoe and Gisela Hinkle. 1954. *The Development of American Sociology.* New York: Random House.
Hird, Myra J. 2004. «Feminist Matters: New Materialist Considerations of Sexual Difference». *Feminist Theory* 5: 223–232.
Hobsbawm, Eric J. 1965. *Primitive Rebels*. New York: Norton.
Hochschild, Arlie (with Anne Machung). 1989. *The Second Shift*. New York: Avon Books.
Hochschild, Arlie. 1997. *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work*. New York: Metropolitan Books.
Hochschild, Arlie. 2000. «The Nanny Chain». *The American Prospect* 11: 1–4.
Hochschild, Arlie. [1983] 2003. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling, 20th Anniversary Edition*. Berkeley: University of California Press.
Hochschild, Arlie. 2003. *The Commercialization of Intimate Life: Notes From Home and Work*. Berkeley: University of California Press.
Hoecker-Drysdale, Susan. 1994. *Harriet Martineau: First Woman Sociologist*. New York: Berg.
Hoecker-Drysdale, Susan. 2011. «Harriet Martineau». Pp. 61–95 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume 1 — Classical Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
Hofstadter, Richard. 1959. *Social Darwinism in American Thought*. New York: Braziller.
Holmwood, John. 1996. *Founding Sociology: Talcott Parsons and the Idea of General Theory.* Essex: Longman.
Holmwood, John and Alexander Stewart. 1994. «Synthesis and Fragmentation in Social Theory: A Progressive Solution». *Sociological Theory* 12: 83–100.
Holton, Robert J. 2000. «Bourdieu and Common Sense». Pp. 87–99 in *Pierre Bourdieu: Fieldwork in Culture,* edited by Nicholas Brown and Imre Szeman. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
Holton, Robert J. 2001. «Talcott Parsons: Conservative Apologist or Irreplaceable Icon?» Pp. 152–162 in *Handbook of Social Theory,* edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.
Holton, Robert J. and Bryan S. Turner. 1986. *Talcott Parsons on Economy and Society.* London: Routledge and Kegan Paul.
Holub, Robert C. 1991. *Jurgen Habermas: Critic in the Public Sphere*. London: Routledge.
Homans, George C. 1950. *The Human Group*. New York: Harcourt Brace.
Homans, George C. 1961. *Social Behavior: Its Elementary Forms*. New York: Harcourt, Brace and World.
Homans, George C. 1962. *Sentiments and Activities*. New York: Free Press.
Homans, George C. 1967. *The Nature of Social Science*. New York: Harcourt, Brace and World.
Homans, George C. 1974. *Social Behavior: Its Elementary Forms*. Rev. ed. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
Homans, George C. 1984. *Coming to My Senses: The Autobiography of a Sociologist*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.
Homans, George C. and Charles Curtis. 1934. *An Introduction to Pareto, His Sociology.* New York: Knopf.
Honneth, Axel. [1985] 1991. *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory.* Cambridge, MA: MIT Press.
Honneth, Axel. [1990] 1995. *The Fragmented World of the Social*. Albany: State University of New York Press.
Honneth, Axel. [1992] 1994. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, UK: Polity Press.

Honneth, Axel. [2000] 2007. *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory.* Cambridge, UK: Polity Press.
Honneth, Axel. 2008. *Reification: A New Look at an Old Idea*. Oxford: Oxford University Press.
Hook, Sidney. 1965. «Pareto's Sociological System». Pp. 57–61 in *Pareto and Mosca,* edited by J. H. Meisel. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
hooks, bell. 1984. *Feminist Theory: From Margin to Center.* Boston: South End Press.
hooks, bell. 1990. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South End Press.
Horowitz, Irving L. [1962] 1967. «Consensus, Conflict, and Cooperation». Pp. 265–279 in *System, Change and Conflict,* edited by N. Demerath and R. Peterson. New York: Free Press.
Horowitz, Irving L. 1983. *C. Wright Mills: An American Utopian*. New York: Free Press.
Howard, Michael and John E. King. 2005. «Political Economy». Pp. 563–568 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Huaco, George. 1966. «The Functionalist Theory of Stratification: Two Decades of Controversy». *Inquiry* 9: 215–240.
Huaco, George. 1986. «Ideology and General Theory: The Case of Sociological Functionalism». *Comparative Studies in Society and History* 28: 34–54.
Huebner, Daniel E. 2014. *Becoming Mead: The Social Process of Academic Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.
Hudelson, Richard. 1993. «Has History Refuted Marxism?» *Philosophy of the Social Sciences* 23: 180–198.
Hughes, John A., Peter J. Martin, and W. W. Sharrock. 1995. *Understanding Classical Sociology: Marx, Weber and Durkheim*. London: Sage.
Humphery, Kim. 1998. *Shelf Life: Supermarkets and the Changing Cultures of Consumption*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Hunnicutt, Gwen. 2009. «Varieties of Patriarchy and Violence Against Women: Resurrecting 'Patriarchy' as a Theoretical Tool». *Violence Against Women* 15(5): 553–573.
Hunter, Allen. 1988. «Post-Marxism and the New Social Movements». *Theory and Society* 17: 885–900.
Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
Huntington, Samuel P. 2004. «The Hispanic Challenge». *Foreign Policy* March/April: 30–45.
Imber, Jonathan B., ed. 1997. «The Place of Rational Choice in Sociology». *American Sociologist* 28: 3–87.
Inbar, Michael. 1996. «The Violation of Normative Rules and the Issue of Rationality in Individual Judgments». Pp. 227–262 in *James S. Coleman,* edited by Jon Clark. London: Falmer Press.
Ingraham, Chrys. 1999. *White Weddings: Romancing Heterosexuality in Popular Culture*. New York: Routledge.
Ingraham, Chrys. 2008. *White Weddings: Romancing Heterosexuality in Popular Culture*. New York: Routledge.
Israel, Joachim. 1971. *Alienation: From Marx to Modern Sociology.* Boston: Allyn and Bacon.
Jackman, Mary R. 1994. *The Velvet Glove: Paternalism and Conflict in Gender, Class, and Race Relations*. Berkeley: University of California Press.
Jackson, Stevi. 2001. «Why a Materialist Feminism Is (Still) Possible—And Necessary». *Women's Studies International Forum* 24: 283–293.
Jacobs, Glenn. 2006. *Charles Horton Cooley: Imagining Social Reality.* Amherst: University of Massachusetts Press.
Jacobs, Mark D. 2007. «Dewey, John». Pp. 1145–1146 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Jacobsen, Martin M. 2007. «Sacks, Harvey». P. 3971 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Jaffee, David. 1998. *Levels of Socio-Economic Development Theory.* Westport, CT: Praeger.
Jaggar, Alison M. 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, NJ: Rowman and Allanheld.
Jaggar, Alison M. and Susan Bordo, eds. 1989. *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
Jaggar, Alison M. and Paula Rothenberg, eds. 1984. *Feminist Frameworks*. 2nd ed. New York: McGraw-Hill.
Jagtenberg, Tom and David McKie. 1997. *Eco-Impacts and the Greening of Postmodernity: New Maps for Communication Studies, Cultural Studies and Sociology.* Thousand Oaks, CA: Sage.
James, Stanlie M. and Abema P. A. Busia, eds.

1993. *Theorizing Black Feminisms*. New York: Routledge.
Jameson, Fredric. 1984. «Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism». *New Left Review* 146: 53–92.
Jameson, Fredric. 1989. «Afterword — Marxism and Postmodernism». Pp. 369–387 in *Postmodernism, Jameson, Critique,* edited by D. Kellner. Washington, DC: Maisonneuve Press.
Jameson, Fredric. 1991. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press.
Janara, Laura. 2011. «Alexis de Tocqueville». Pp. 96–114 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume I — Classical Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
Jansen, Robert S. 2008. «Jurassic Technology? Sustaining Presumptions of Intersubjectivity in a Disruptive Environment». *Theory and Society* 37: 127–159.
Jasso, Guillermina. 2000. «Some of Robert K. Merton's Contributions to Justice Theory». *Sociological Theory* 18: 331–339.
Jasso, Guillermina. 2001. «Formal Theory». Pp. 37–68 in *Handbook of Sociological Theory,* edited by Jonathan H. Turner. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
Jasso, Guillermina. 2011. «James S. Coleman». Pp. 219–239 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume II — Contemporary Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
Jaworski, Gary Dean. 1991. «The Historical and Contemporary Importance of Coser's Functions». *Sociological Theory* 9: 116–123.
Jaworski, Gary Dean. 1995. «Simmel in Early American Sociology: Translation as Social Action». *International Journal of Politics, Culture and Society* 8: 389–417.
Jaworski, Gary Dean. 1997. *Georg Simmel and the American Prospect*. Albany: State University of New York Press.
Jay, Martin. 1973. *The Dialectical Imagination*. Boston: Little, Brown.
Jay, Martin. 1984. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept From Lukács to Habermas*. Berkeley: University of California Press.
Jay, Martin. 1988. *Fin-de-Siècle Socialism and Other Essays*. New York: Routledge.
Jay, Martin. 2010. «Liquidity Crisis: Zygmunt Bauman and the Incredible Lightness of Modernity». *Theory, Culture & Society* 27(6): 95–106.
Jefferson, Gail. 1979. «A Technique for Inviting Laughter and Its Subsequent Acceptance Declination». Pp. 79–96 in *Everyday Language: Studies in Ethnomethodology,* edited by G. Psathas. New York: Irvington.
Jefferson, Gail. 1984. «On the Organization of Laughter in Talk About Troubles». Pp. 346–369 in *Structures of Social Action,* edited by J. M. Atkinson and J. Heritage. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Jeffries, Vincent. 2005. «Sorokin, Pitirim». Pp. 777–778 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Jencks, Charles. 1977. *The Language of Post-Modern Architecture*. New York: Rizzoli.
Jenkins, Richard. 1992. *Pierre Bourdieu*. London: Routledge.
Jenkins, Richard. 2005a. «Bourdieu, Pierre». Pp. 66–71 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Jenkins, Richard. 2005b. «Habitus». Pp. 352–353 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Jensen, Mette and Anders Blok. 2008. «Pesticides in the Risk Society: The View From Everyday Life». *Current Sociology* 56: 757–778.
Joas, Hans. 1981. «George Herbert Mead and the «Division of Labor»: Macrosociological Implications of Mead's Social Psychology». *Symbolic Interaction* 4: 177–190.
Joas, Hans. 1985. *G.H. Mead: A Contemporary Re-examination of His Thought*. Cambridge, MA: MIT Press.
Joas, Hans. 1993. *Pragmatism and Social Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
Joas, Hans. 1996. *The Creativity of Action*. Chicago: University of Chicago Press.
Joas, Hans. 1998. «Bauman in Germany: Modern Violence and the Problems of German Self-Understanding». *Theory, Culture and Society* 15: 47–55.
Joas, Hans. 2001. «The Emergence of the New: Mead's Theory and Its Contemporary Potential». Pp. 89–99 in *Handbook of Social Theory,* edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.
Johnson, Alan. 1997. *The Gender Knot*. Philadelphia: Temple Press.

Johnson, Chalmers. 1966. *Revolutionary Change*. Boston: Little, Brown.
Johnson, Miriam. 1989. «Feminism and the Theories of Talcott Parsons». Pp. 101–118 in *Feminism and Sociological Theory,* edited by R. A. Wallace. Newbury Park, CA: Sage.
Johnston, Barry V. 1995. *Pitirim Sorokin: An Intellectual Biography.* Lawrence: University of Kansas Press.
Johnston, Barry V. 2007. «Merton, Robert K». Pp. 2958–2961 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Jones, Greta. 1980. *Social Darwinism and English Thought: The Interaction Between Biological and Social Theory.* Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
Jones, Harold B. 1997. «The Protestant Ethic: Weber's Model and the Empirical Literature». *Human Relations* 50: 757–778.
Jones, Mark Peter. 1996. «Posthuman Agency: Between Theoretical Traditions». *Sociological Theory* 14: 290–309.
Jones, Robert Alun. 1994. «The Positive Science of Ethics in France: German Influences in De la Division du Travail Social». *Sociological Forum* 9: 37–57.
Jones, Susan Stedman. 1996. «What Does Durkheim Mean by 'Thing'?» *Durkheimian Studies* 2: 43–59.
Jordan, June. 1992. *Technical Difficulties: African-American Notes on the State of the Union*. New York: Pantheon.
Joosse, Paul. 2012. «The Presentation of the Charismatic Self in Everyday Life: Reflections on a Canadian New Religious Movement». *Sociology of Religion* 73(2): 174–199.
Junker, Andrew. 2014. «Follower Agency and Charismatic Mobilization in Falun Gong». *Sociology of Religion* 75(3): 418–441.
Jurgenson, Nathan. 2012. «When Atoms Meet Bits: Social Media, the Mobile Web and Augmented Revolution». *Future Internet* 41: 83–91.
Kaern, Michael, Bernard S. Phillips, and Robert S. Cohen, eds. 1990. *Georg Simmel and Contemporary Sociology.* Dordrecht, NL: Kluwer.
Kalberg, Stephen. 1980. «Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History». *American Journal of Sociology* 85: 1145–1179.
Kalberg, Stephen. 1985. «The Role of Ideal Interests in Max Weber's Comparative Historical Sociology». Pp. 46–67 in *A Weber-Marx Dialogue,* edited by R. J. Antonio and R. M. Glassman. Lawrence: University Press of Kansas.
Kalberg, Stephen. 1990. «The Rationalization of Action in Max Weber's Sociology of Religion». *Sociological Theory* 8: 58–84.
Kalberg, Stephen. 1994. *Max Weber's Comparative-Historical Sociology.* Chicago: University of Chicago Press.
Kalberg, Stephen. 1996. «On the Neglect of Weber's Protestant Ethic as a Theoretical Treatise: Demarcating the Parameters of Postwar American Sociological Theory». *Sociological Theory* 14: 49–70.
Kalberg, Stephen. 1997. «Max Weber's Sociology: Research Strategies and Modes of Analysis». Pp. 208–241 in *Reclaiming the Sociological Classics: The State of Scholarship,* edited by Charles Camic. Oxford: Blackwell.
Kalberg, Stephen. 2001. «Should the 'Dynamic Autonomy' of Ideas Matter to Sociologists? Max Weber on the Origin of Other-Worldly Salvation Religions and the Constitution of Groups in American Society Today». *Journal of Classical Sociology* 1: 291–327.
Kalberg, Stephen. 2011a. «Max Weber». Pp. 305–372 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists, Volume 1: Classical Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
Kalberg, Stephen. 2011b. Max Weber's Comparative-Historical Sociology Today: Major Themes, Mode of Causal Analysis, and Applications. Farnham, UK: Ashgate.
Kalberg, Stephen. 2016. *The Social Thought of Max Weber.* Thousand Oaks, CA: Sage.
Kaldor, Mary. 1990. «After the Cold War». *New Left Review* 180: 25–40.
Kalekin-Fishman, Devorah. 2008. «False Consciousness»: How «Ideology» Emerges From the Encounter of Body Practices and Hegemonic Ideas». *Current Sociology* 56: 535–553.
Kaminsky, Amy. 1994. «Gender, Race, Raza». Feminist Studies 20: 7–31.
Kamolnick, Paul. 2001. «Simmel's Legacy for Contemporary Value Theory: A Critical Assessment». *Sociological Theory* 19: 65–85.
Kan, Man Yee, Oriel Sullivan, and Jonathan Gershuny. 2011. «Gender Convergence in Domestic Work: Discerning the Effects of Interactional and Institutional Barriers From Large-scale Data». *Sociology* 45(2): 234–251.

Kanigel, Robert. 1997. *The One Best Way: Frederick Winslow Taylor and the Enigma of Efficiency.* New York: Viking.

Karady, Victor. 1983. «The Durkheimians in Academe: A Reconsideration». In *The Sociological Domain,* edited by P. Besnard. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Kasler, Dirk. 1985. «Jewishness as a Central Formation-Milieu of Early German Sociology». *History of Sociology: An International Review* 6: 69–86.

Kasperson, Lars Bo and Norman Gabriel. 2008. «The Importance of Survival Units for Norbert Elias's Figurational Perspective». *Sociological Review* 56: 370–387.

Kaye, Howard L. 1991. «A False Convergence: Freud and the Hobbesian Problem of Order». *Sociological Theory* 9: 87–105.

Kaye, Howard L. 2003. «Was Freud a Medical Scientist or a Social Theorist? The Mysterious Development of the Hero». *Sociological Theory* 21: 375–397.

Keller, Evelyn Fox. 1985. *Reflections on Gender and Science*. New Haven, CT: Yale University Press.

Kellner, Douglas, ed. 1989a. *Postmodernism, Jameson, Critique*. Washington, DC: Maisonneuve Press.

Kellner, Douglas. 1989b. «Introduction: Jameson, Marxism, and Postmodernism». Pp. 1–42 in *Postmodernism, Jameson, Critique,* edited by D. Kellner. Washington, DC: Maisonneuve Press.

Kellner, Douglas. 1989c. *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*. Cambridge, UK: Polity Press.

Kellner, Douglas. 1990. *Television and the Crisis of Democracy.* Boulder, CO: Westview.

Kellner, Douglas. 1993. «Critical Theory Today: Revisiting the Classics». *Theory, Culture and Society* 10: 43–60.

Kellner, Douglas. 1995. «Marxism, the Information Superhighway, and the Struggle for the Future». *Humanity and Society* 19: 41–56.

Kellner, Douglas. 2005a. «Jameson, Frederic». Pp. 421–422 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Kellner, Douglas. 2005b. «Frankfurt School». Pp. 290–293 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Kellner, Douglas. 2011. «Jean Baudrillard». Pp. 310–338 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume II — Contemporary Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

Kellner, Douglas and Tyson Lewis. 2007. «Cultural Critique». Pp. 896–898 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Kelly, Erin L., Samantha K. Ammons, Kelly Chermack, and Phyllis Moen. 2010. «Gendered Challenge, Gendered Response: Confronting the Ideal Worker Norm in a White-Collar Organization». *Gender & Society* 24(3): 281–303.

Kemeny, Jim. 1976. «Perspectives on the Micro-Macro Distinction». *Sociological Review* 24: 731–752.

Kemper, Theodore D., ed. 1990. *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. Albany: State University of New York Press.

Ken, Ivy. 2008. «Beyond the Intersection: A New Culinary Metaphor for Race-Class-Gender Studies». *Sociological Theory* 26: 152–172.

Keohane, Robert O. and Joseph S. Nye. 2000. *Power and Independence*. 3rd ed. New York: Addison-Wesley.

Kettler, David and Volker Meja. 1995. *Karl Mannheim and the Crisis of Liberalism*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

Khanna, Ranjana. 2010. «Unbelonging: In Motion». *Differences* 21(1): 109–123.

Kiely, Ray. 1998. «Globalization, Post-Fordism and the Contemporary Context of Development». *International Sociology* 13: 95–115.

Kilminster, Richard. 1993. «Norbert Elias and Karl Mannheim: Closeness and Distance». *Theory, Culture and Society* 10: 81–114.

Kilminster, Richard and Stephen Mennell. 2011. «Norbert Elias». Pp. 13–43 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume II — Contemporary Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

Kimmel, Michael. 1996. *Manhood in America: A Cultural History.* New York: Free Press.

Kimmel, Michael. 2002. «Gender Symmetry in Domestic Violence: A Substantive and Methodological Research Review». *Violence Against Women* 8: 1332–1363.

Kirk, Gwyn. 1997. «Standing on Solid Ground: A Materialist Ecological Feminism». Pp. 345–363 in *Materialist Feminism,* edited by Rosemary Hennessy and Chrys Ingraham. London: Routledge.

Kirk, Gwyn and Margo Okazawa-Rey, eds. 1998. *Women's Lives: Multicultur-*

al Perspectives. Mountain View, CA: Mayfield.
Kirsch, Max H. 2000. *Queer Theory and Social Change*. London: Routledge.
Klagge, Jay. 1997. «Approaches to the Iron Cage: Reconstructing the Bars of Weber's Metaphor». *Administration and Society* 29: 63–77.
Klasnic, Ksenija. 2011. «Economic Violence Against Women in Intimate Relationships In Croatian Society — A Conceptual». *Socijalna Ekologija* 20(3): 335–355.
Kleiner, Marcus S. 2005. «German Idealism». Pp. 316–321 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Knorr-Cetina, Karin D. 1981. «Introduction: The Micro-Sociological Challenge of Macro-Sociology: Towards a Reconstruction of Social Theory and Methodology». Pp. 1–47 in *Advances in Social Theory and Methodology,* edited by K. Knorr-Cetina and A. Cicourel. New York: Methuen.
Knorr-Cetina, Karin D. 2001. «Postsocial Relations: Theorizing Sociality in a Postsocial Environment». Pp. 520–537 in *Handbook of Social Theory,* edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.
Knorr-Cetina, Karin D. 2005. «Postsocial». Pp. 585–590 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Knorr-Cetina, Karin D. 2007. «Postsocial». Pp. 3578–3580 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Knorr-Cetina, Karin D. 2009a. «The Synthetic Situation: Interactionism for a Global World». *Symbolic Interaction* 32(1): 61–87.
Knorr-Cetina, Karin D. 2009b. «What is a Pipe?: Obama and the Sociological Imagination». *Theory, Culture & Society* 26(5): 129–140.
Kohn, Melvin L. 1976. «Occupational Structure and Alienation». *American Journal of Sociology* 82: 111–127.
Kolb, William L. 1944. «A Critical Evaluation of Mead's «I» and «Me» Concepts». *Social Forces* 22: 291–296.
Kollock, Peter. 1994. «The Emergence of Exchange Structures: An Experimental Study of Uncertainty, Commitment, and Trust». *American Journal of Sociology* 100: 313–345.
Komarovsky, Mirra. 1946. «Cultural Contradictions in Sex Roles». *American Journal of Sociology* 52: 184–189.
Korllos, Thomas S. 1994. «Uncovering Simmel's Forms and Social Types». *International Social Science Review* 69: 17–22.
Kosciw, Joseph G. 2004. *The 2003 National School Climate Survey: The School-Related Experiences of Our Nation's Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Youth*. New York: GLSEN.
Krais, Beate. 1993. «Gender and Symbolic Violence: Female Oppression in the Light of Pierre Bourdieu's Theory of Social Practice». Pp. 156–177 in *Bourdieu: Critical Perspectives,* edited by C. Calhoun, E. LiPuma, and M. Postone. Chicago: University of Chicago Press.
Kripke, Saul A. 1982. *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Kuhn, Annette and Ann Marie Wolpe, eds. 1978. *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production*. London: Routledge.
Kuhn, Manford. 1964. «Major Trends in Symbolic Interaction Theory in the Past Twenty-five Years». *Sociological Quarterly* 5: 61–84.
Kumar, Krishan. 1995. *From Post-Industrial to Post-Modern Society: New Theories of the Contemporary World*. Oxford: Blackwell.
Kurasawa, Fuyuki. 2005. «Lefebvre, Henri». Pp. 438–440 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Kurzweil, Edith. 1980. *The Age of Structuralism: Lévi-Strauss to Foucault*. New York: Columbia University Press.
Kurzweil, Edith. 1995. *Freudians and Feminists*. Boulder, CO: Westview.
LaCapra, Dominick. 2007. «Approaching Limit Events: Siting Agamben». Pp. 126–162 in *Sovereignty and Life,* edited by Matthew Calarco and Steven DeCaroli. Stanford, CA: Stanford University Press.
Lachman, L. M. 1971. *The Legacy of Max Weber*. Berkeley, CA: Glendessary Press.
Laclau, Ernesto. 1990. «Coming Up for Air». *Marxism Today* March: 25, 27.
Laclau, Ernesto. 2007. «Bare Life or Social Indeterminacy?» Pp. 11–22 in *Sovereignty and Life,* edited by Matthew Calarco and Steven DeCaroli. Stanford, CA: Stanford University Press.
Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe. 1987.

«Post-Marxism Without Apologies». *New Left Review* 166: 79–106.
Lamont, Michelle. 2000. *The Dignity of Working Men: Morality and the Boundaries of Race, Class and Immigration*. New York: Russell Sage.
Landreau, John C. 2011. «Queer Intersubjectivity: Doing and Undoing Masculinity in Women's Studies». *Men and Masculinities* 14(2): 155–172.
Landry, Lorraine Y. 2000. *Marx and the Postmodernism Debates: An Agenda for Critical Theory.* Westport, CT: Praeger.
Langford, Wendy. 1999. *Revolutions of the Heart: Gender, Power, and the Delusions of Love*. London: Routledge.
Langman, Lauren. 2007. «Critical Theory/ Frankfurt School». Pp. 873–877 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Langsdorf, Lenore. 1995. «Treating Method and Form as Phenomena: An Appreciation of Garfinkel's Phenomenology of Social Action». *Human Studies* 18: 177–188.
Lareau, Annette. 2003. *Unequal Childhoods: Race, Class and Family Life*. Berkeley: University of California Press.
Larrain, Jorge. 1979. *The Concept of Ideology.* London: Hutchinson.
Lash, Scott. 1991. «Introduction». Pp. ix–xv in *Post-Structuralist and Post-Modernist Sociology.* Aldershot, UK: Edward Elgar.
Lash, Scott and Celia Lury. 2007. *Global Culture Industry.* Cambridge, UK: Polity Press.
Lash, Scott and John Urry. 1987. *The End of Organized Capitalism*. Cambridge, UK: Polity Press.
Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. New York: Harvester Wheatsheaf.
Latour, Bruno. 1999. «On Recalling ANT». Pp. 15–25 in *Actor Network Theory and After,* edited by John Law and John Hassard. Oxford: Blackwell.
Latour, Bruno. 2007. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor Network Theory.* Oxford: Oxford University Press.
Latour, Bruno and Steve Woolgar. 1986. *Laboratory Life: The Construction of Social Facts*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Latshaw, Beth A. 2011. «The More Things Change, the More They Remain the Same? Paradoxes of Men's Unpaid Labor Since 'The Second Shift'». Sociology Compass 5, 7(Jul 2011): 653–665.
Law, Ian. 2007. «Discrimination». Pp. 1182–1184 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Law, John. 1999. «After ANT: Complexity, Naming and Topology». Pp. 1–14 in *Actor Network Theory and After,* edited by John Law and John Hassard. Oxford: Blackwell.
Law, John and Kevin Hetherington. 2002. «Materialities, Spatialities, Globalities». Pp. 390–401 in *The Spaces of Postmodernity: Readings in Human Geography,* edited by Michael J. Dear and Steven Flusty. Oxford: Blackwell.
Layder, Derek. 1985. «Power, Structure and Agency». *Journal for the Theory of Social Behaviour* 15: 131–149.
Layder, Derek, David Ashton, and Johnny Sung. 1991. «The Empirical Correlates of Action and Structure: The Transition From School to Work». *Sociology* 25: 447–464.
Lechte, John. 2005. «Structuralist Marxism». Pp. 805–811 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Lechner, Frank. 2012. «World Culture». Pp. 2279–2285 in *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Globalization,* 5 vols., edited by George Ritzer. Malden, MA:Wiley-Blackwell.
Leck, Ralph Matthew. 2000. *Georg Simmel and Avant-Garde Sociology: The Birth of Modernity,* 1880–1920. Amherst, NY: Humanity Books.
Lee, Nick. 2008. «Awake, Asleep, Adult, Child: An A-humanist Account of Persons». *Body & Society* 14: 57–74.
Lefebvre, Henri. [1962] 1995. *Introduction to Modernity.* London: Verso.
Lefebvre, Henri. 1968. *The Sociology of Marx*. New York: Vintage.
Lefebvre, Henri. [1974] 1991. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
Leggewie, Claus. 2005. «Herrschaft (Rule)». Pp. 364–369 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Lehmann, Jennifer M. 1993. *Deconstructing Durkheim: A Post-Post-Structuralist Critique*. London: Routledge.
Leik, Robert K. 1992. «New Directions for Network Exchange Theory: Strategic Manipulation of Network Linkages». *Social Networks* 14: 309–323.
Lemert, Charles. 1990. «The Uses of French Structuralisms in Sociology». Pp. 230–254 in *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses,* edited by George Ritzer. New York: Columbia University Press.

Lemert, Charles. 1994. «The Canonical Limits of Durkheim's First Classic». *Sociological Forum* 9: 87–92.
Lemert, Charles. 2000. «W.E.B. Du Bois». Pp. 345–366 in *The Blackwell Companion to Major Social Theorists,* edited by George Ritzer. Malden, MA: Blackwell.
Lemert, Charles. 2005a. «Foucault, Michel». Pp. 284–289 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Lemert, Charles. 2005b. «Discourse». Pp. 203–205 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Lemert, Charles. 2005c. «Governmentality». Pp. 342–343 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Lengermann, Patricia Madoo. 1979. «The Founding of the American Sociological Review». *American Sociological Review* 44: 185–198.
Lengermann, Patricia Madoo and Jill Niebrugge-Brantley. 1995. «Intersubjectivity and Domination: A Feminist Analysis of the Sociology of Alfred Schutz». *Sociological Theory* 13: 25–36.
Lengermann, Patricia Madoo and Jill Niebrugge-Brantley. 1998. *The Women Founders: Sociology and Social Theory,* 1830–1930. New York: McGraw-Hill.
Lengermann, Patricia Madoo and Gillian Niebrugge. 2013. *Charlotte Perkins Gilman: Essays in Classical Sociology.* London: Ashgate Publishers.
Lengermann, Patricia Madoo and Ruth A. Wallace. 1985. *Gender in America: Social Control and Social Change.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Lenin, Vladimir Ilich. 1972. *Collected Works.* Moscow: Progress Publishers.
Lenzer, Gertrud, ed. 1975. *Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings.* Magnolia, MA: Peter Smith.
Leonard, Thomas. 2009. «Origins of the Myth of Social Darwinism: The Ambiguous Legacy of Richard Hofstader's 'Social Darwinism in American Thought'». *Journal of Economic Behavior and Organization* 71: 37–51.
Lepenies, Wolf. 1988. *Between Literature and Science: The Rise of Sociology.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Lerner, Gerda. 1986. *The Creation of Patriarchy.* New York: Oxford University Press.
Lerner, Gerda. 1993. *The Creation of Feminist Consciousness.* New York: Oxford University Press.
Lester, David, ed. 1994. *Emile Durkheim: Le Suicide One Hundred Years Later.* Philadelphia: Charles Press.
Levi, Margaret, Karen S. Cook, Jodi A. O'Brien, and Howard Faye. 1990. «The Limits of Rationality». In *The Limits of Rationality,* edited by K. S. Cook and M. Levi. Chicago: University of Chicago Press.
Levidow, Les. 1990. «Foreclosing the Future». *Science as Culture* 8: 59–90.
Levine, Andrew, Elliot Sober, and Erik Olin Wright. 1987. «Marxism and Methodological Individualism». *New Left Review* 162: 67–84.
Levine, Donald. 1971. «Introduction». Pp. ix–xiv in *Georg Simmel: Individuality and Social Forms,* edited by D. Levine. Chicago: University of Chicago Press.
Levine, Donald. 1981a. «Rationality and Freedom: Weber and Beyond». *Sociological Inquiry* 51: 5–25.
Levine, Donald. 1981b. «Sociology's Quest for the Classics: The Case of Simmel». Pp. 60–80 in *The Future of the Sociological Classics,* edited by B. Rhea. London: George Allen and Unwin.
Levine, Donald. 1985. «Ambivalent Encounters: Disavowals of Simmel by Durkheim, Weber, Lukács, Park and Parsons». Pp. 89–141 in *The Flight From Ambiguity: Essays in Social and Cultural Theory,* edited by D. Levine. Chicago: University of Chicago Press.
Levine, Donald. 1989. «Simmel as a Resource for Sociological Metatheory». *Sociological Theory* 7: 161–174.
Levine, Donald. 1991a. «Simmel and Parsons Reconsidered». *American Journal of Sociology* 96: 1097–1116.
Levine, Donald. 1991b. «Simmel as Educator: On Individuality and Modern Culture». *Theory, Culture and Society* 8: 99–118.
Levine, Donald. 1995. *Visions of the Sociological Tradition.* Chicago: University of Chicago Press.
Levine, Donald. 1997. «Simmel Reappraised: Old Images, New Scholarship». Pp. 173–207 in *Reclaiming the Sociological Classics: The State of Scholarship,* edited by Charles Camic. Oxford: Blackwell.
Levine, Donald. 2000. «On the Critique of 'Utilitarian' Theories of Action: Newly Identified Convergences Among Simmel, Weber and Parsons». *Theory, Culture and Society* 17: 63–78.
Levine, Donald, Ellwood B. Carter, and Eleanor Miller Gorman. 1976a. «Simmel's Influence on American Sociology—I».

American Journal of Sociology 81: 813–845.

Levine, Donald, Ellwood B. Carter, and Eleanor Miller Gorman. 1976b. «Simmel's Influence on American Sociology—II». *American Journal of Sociology* 81: 1112–1132.

Levine, Rhonda. 2005. *Enriching the Sociological Imagination: How Radical Sociology Changed the Discipline*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.

Lévi-Strauss, Claude. 1967. *Structural Anthropology*. Garden City, NY: Anchor.

Lewis, David Levering. 1993. *W.E.B. Du Bois: Biography of a Race, 1869–1919*. New York: Holt.

Lewis, David Levering. 2000. *W.E.B. Du Bois: The Fight for Equality and the American Century, 1919–1963*. New York: Holt.

Lewis, Helen. 1971. *Shame and Guilt in Neurosis*. New York: International University Press.

Lewis, J. David and Richard L. Smith. 1980. *American Sociology and Pragmatism: Mead, Chicago Sociology, and Symbolic Interaction*. Chicago: University of Chicago Press.

Lewis, Reba Rowe. 1991. «Forging New Syntheses: Theories and Theorists». *American Sociologist Fall/Winter:* 221–230.

Li, Rebecca S. K. 2005. «Collins, Randall». Pp. 123–124 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Lichtblau, Klaus and Mark Ritter. 1991. «Causality or Interaction? Simmel, Weber and Interpretive Sociology». *Theory, Culture and Society* 8: 33–62.

Lidz, Victor. 2007. «Parsons, Talcott». Pp. 3365–3368 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Lidz, Victor, ed. 2011a. *Talcott Parsons*. Surrey, UK: Ashgate.

Lidz, Victor. 2011b. «Talcott Parsons». Pp. 511–558 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume 1—Classical Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

Lilla, Mark. 1994. «The Legitimacy of the Liberal Age». Pp. 3–34 in *New French Thought: Political Philosophy,* edited by M. Lilla. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Lindbekk, Tore. 1992. «The Weberian Ideal-Type: Development and Continuities». *Acta Sociologica* 35: 285–297.

Lindemann, Marilee. 2000. «Who's Afraid of the Big Bad Witch? Queer Studies in American Literature». *American Literary History* 12(4): 757–770.

Lindenberg, Siegwart. 2000. «James Coleman». Pp. 513–544 in *The Blackwell Companion to Major Social Theorists,* edited by George Ritzer. Malden, MA: Blackwell.

Lindenberg, Siegwart. 2001. «Social Rationality Versus Rational Egoism». Pp. 635–668 in *Handbook of Sociological Theory,* edited by Jonathan H. Turner. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.

Lindenberg, Siegwart. 2005. «Coleman, James». Pp. 111–115 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Lindner, Rolf. 1996. *The Reportage of Urban Culture: Robert Park and the Chicago School*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Linstead, Stephen. 2006. «Ethnomethodology and Sociology: An Introduction». *Sociological Review* 54: 399–404.

Lipovetsky, Gilles. [1987] 1994. *The Empire of Fashion: Dressing Modern Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Lipscomb, Michael. 2007. «Derrida, Jacques». Pp. 1062–1064 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Lipset, Seymour Martin, Martin Trow, and James S. Coleman. 1956. *Union Democracy: The Internal Politics of the International Typographical Union*. New York: Free Press.

Liska, Allen E. 1990. «The Significance of Aggregate Dependent Variables and Contextual Independent Variables for Linking Macro and Micro Theories». *Social Psychology Quarterly* 53: 292–301.

Lloyd, Moya. 2011. «Judith Butler». Pp. 541–560 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume II Contemporary Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

Loader, Colin. 2011. «Karl Mannheim». Pp. 469–488 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume I—Classical Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

Lockwood, David. 1956. «Some Remarks on the Social System». *British Journal of Sociology* 7: 134–146.

Lodge, Peter. 1986. «Connections: W. I. Thomas, European Social Thought and American Sociology». Pp. 135–160 in *Structures of Knowing,* edited by R. C. Monk. Lanham, MD: University Press of America.

Lofland, Lyn H. 1985. «The Social Shaping of Emotion: The Case of Grief». *Symbolic Interaction* 8(2): 171–190.

Lohmann, Georg and Geoff Wilkes. 1996. «The Adaptation of Inner Life to the Inner Infinity of the Metropolis: Forms of Individualization in Simmel». *Thesis Eleven* 44: 1–11.

Loomba, Ania. 2015. *Colonialism/Postcolonialism.* 3rd ed. New York: Routledge.

Lopata, Helena Znaniecka. 1996. *Current Widowhood: Myths and Realities.* Thousand Oaks, CA: Sage.

Lorber, Judith. 1994. *Paradoxes of Gender.* New Haven, CT: Yale University Press.

Lorde, Audre. 1984. *Sister Outsider: Essays and Speeches.* Trumansburg, NY: Crossings Press.

Lovaglia, Michael J. 2007. «Social Exchange Theory». Pp. 4408–4410 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Love, John. 2000. «Max Weber's Orient». Pp. 172–199 in *The Cambridge Companion to Weber,* edited by Stephen Turner. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Lovell, David W. 1992. «Socialism, Utopianism and the 'Utopian Socialists». *History of European Ideas* 14: 185–201.

Low, Jacqueline. 2008. «Structure, Agency, and Social Reality in Blumerian Symbolic Interactionism: The Influence of Georg Simmel». *Symbolic Interaction* 31: 325–343.

Lowy, Michael. 1996. «Figures of Weberian Marxism». *Theory and Society* 25: 431–446.

Luhmann, Niklas. 1982. *The Differentiation of Society.* New York: Columbia University Press.

Luhmann, Niklas. [1984] 1995. *Soziale Systeme. Grundreiner allgemeinen Theorie/ Social Systems: Outline of a General Theory.* Frankfurt am Main: Suhrkamp/Stanford, CA: Stanford University Press.

Luhmann, Niklas. [1986] 1989. *Okologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf okologische Gefahrdungen einstellen?/Ecological Communication.* Opladen: Westdeutscher Verlag/ Cambridge, UK: Polity Press.

Luhmann, Niklas. 1987. «Modern Systems Theory and the Theory of Society». Pp. 173–186 in *Modern German Sociology,* edited by V. Meja, D. Misgeld, and N. Stehr. New York: Columbia University Press.

Luhmann, Niklas. 1988. *Die Wirtschaft der Gesellschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas. 1990. *Die Wissenschaft der Gesellschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas. 1991. *Soziologie des Risikos.* Berlin: de Gruyter.

Luhmann, Niklas. 1993. *Das Recht der Gesellschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas. [1997] 2012. *Theory of Society, Vol. 1.* Translated by Rhodes Barrett. Palo Alto, CA: Stanford University Press.

Lukács, Georg. [1922] 1968. *History and Class Consciousness.* Cambridge, MA: MIT Press.

Lukács, Georg. 1991. «Georg Simmel». *Theory, Culture and Society* 8: 145–150.

Lukes, Steven. 1972. *Emile Durkheim: His Life and Work.* New York: Harper and Row.

Lukes, Steven. 1977. «Power and Structure». Pp. 3–29 in *Essays in Social Theory,* by S. Lukes. London: Macmillan.

Lynch, Michael. 1985. *Art and Artifact in Laboratory Science: A Study of Shop Work and Shop Talk in a Research Laboratory.* London: Routledge and Kegan Paul.

Lynch, Michael. 1991. «Pictures of Nothing? Visual Construals in Social Theory». *Sociological Theory* 9: 1–21.

Lynch, Michael. 1993. *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Lynch, Michael. 1999. «Silence in Context: Ethnomethodology and Social Theory». *Human Studies* 22: 211–233.

Lynch, Michael and David Bogen. 1991. «In Defense of Dada-Driven Analysis». *Sociological Theory* 9: 269–276.

Lynch, Michael and Wes Sharrock, eds. 2003. *Harold Garfinkel: 4 volumes.* Thousand Oaks, CA: Sage.

Lyon, David. 2007. «Surveillance». Pp. 4895–4898 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Lyotard, Jean-François. 1984. The Postmodern Condition. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mackay, Robert W. 1974. «Words, Utterances and Activities». Pp. 197–215 in Ethnomethodology: Selected Readings, edited by R. Turner. Harmondsworth, UK: Penguin.

MacKinnon, Catherine. 1979. Sexual Harass-

ment of Working Women. New Haven, CT: Yale University Press.
MacKinnon, Catherine. 1989. Towards a Feminist Theory of the State. Cambridge, MA: Harvard University Press.
MacKinnon, Catherine. 1993. Only Words. Cambridge, MA: Harvard University Press.
MacKinnon, Malcolm H. 2001. «Max Weber's Disenchantment: Lineages of Kant and Channing». Journal of Classical Sociology 1: 329–351.
MacPherson, C. B. 1962. The Political Theory of Possessive Individualism. Oxford: Clarendon Press.
MacQueen, Norrie. 2007. Colonialism. New York: Pearson.
MacRae, Donald G. 1974. Max Weber. Harmondsworth, UK: Penguin.
Macey, David. 2012. Frantz Fanon: A Biography. New York: Verso.
Macy, Michael W. and Arnout Van de Rijt. 2007. «Game Theory». Pp. 1822–1825 in The Blackwell Encyclopedia of Sociology, edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Mahoney, Maureen A. and Barbara Yngvesson. 1992. «The Construction of Subjectivity and the Paradox of Resistance: Reintegrating Feminist Anthropology and Psychology». Signs 18: 44–73.
Maines, David R. 1988. «Myth, Text, and Interactionist Complicity in the Neglect of Blumer's Macrosociology». Symbolic Interaction 11: 43–57.
Maines, David R. 2001. The Faultline of Consciousness: A View of Interactionism in Sociology. New York: Aldine de Gruyter.
Maines, David R. 2005. «Blumer, Herbert». Pp. 58–62 in Encyclopedia of Social Theory, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Maines, David, Jeffrey C. Bridger, and Jeffery T. Ulmer. 1996. «Mythic Facts and Park's Pragmatism: On Predecessor-Selection and Theorizing in Human Ecology». Sociological Quarterly 37: 521–549.
Maldonado, L. A. 1995. «Symposium: On West and Fenstermaker's 'Doing Difference'». Gender & Society 9: 494–496.
Mancini, Mathew. 1994. Alexis de Tocqueville. New York: Twayne.
Mandel, Ernest. 1975. Late Capitalism. London: New Left Books.
Mandelbaum, Jenny. 1989. «Interpersonal Activities in Conversational Storytelling». Western Journal of Speech Communications 53: 114–126.
Mandes, Evans. 2007. «Behaviorism». Pp. 256–258 in The Blackwell Encyclopedia of Sociology, edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Manis, Jerome and Bernard Meltzer, eds. 1978. Symbolic Interaction: A Reader in Social Psychology. 3rd ed. Boston: Allyn and Bacon.
Mann, Michael. 2007. «Has Globalization Ended the Rise and Rise of the Nation-State?» Review of International Political Economy 4(3): 472–496.
Mannheim, Karl. [1931] 1936 «The Sociology of Knowledge». Pp. 264–311 in *Ideology and Utopia,* by K. Mannheim. New York: Harcourt, Brace and World.
Manning, Philip. 1991. «Drama as Life: The Significance of Goffman's Changing Use of the Theatrical Metaphor». *Sociological Theory* 9: 70–86.
Manning, Philip. 1992. *Erving Goffman and Modern Sociology.* Stanford, CA: Stanford University Press.
Manning, Philip. 2005a. «Dramaturgy». Pp. 210–213 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Manning, Philip. 2005b. «Goffman, Erving». Pp. 333–339 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Manning, Philip. 2005c. «Impression Management». Pp. 397–399 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Manning, Philip. 2007. «Dramaturgy». Pp. 1226–1229 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Manning, Philip and George Ray. 1993. «Shyness, Self-Confidence, and Social Interaction». *Social Psychology Quarterly* 56: 178–192.
Manning, Robert. 2000. *Credit Card Nation.* New York: Basic Books.
Manuel, Frank. 1962. *The Prophets of Paris.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Manuel, Frank. 1992. «A Requiem for Karl Marx». *Daedalus* 121: 1–19.
Marcus, Judith, ed. 1999. *Surviving the Twentieth Century: Social Philosophy From the Frankfurt School to the Columbia Faculty Seminars.* New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
Marcuse, Herbert. 1958. *Soviet Marxism: A Critical Analysis.* New York: Columbia University Press.
Marcuse, Herbert. 1964. *One-Dimensional Man.* Boston: Beacon Press.

Marcuse, Herbert. 1969. *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press.
Mardorossian, C. M. 2002. «Toward a New Feminist Theory of Rape». *Signs* 27(3): 743–775.
Margolis, Eric. 2007. «Sartre, Jean-Paul». Pp. 4009–4010 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Markovsky, Barry. 2005. «Network Exchange Theory». Pp. 530–534 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Markovsky, Barry, David Willer, and Travis Patton. 1988. «Power Relations in Exchange Networks». *American Sociological Review* 53: 220–236.
Markus, Gyorgy. 2005. «Lukács, Gyorgy». Pp. 458–460 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Marling, William H. 2006. *How American Is Globalization?* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Marsden, Peter V. 2007. «Coleman, James». Pp. 569–575 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Martin, Donald D. and Janelle L. Wilson. 2005. «Role Theory». Pp. 651–655 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Martin, Kimberly, Lynne M. Vieraitis, and Sarah Britto. 2006. «Gender Equality and Women's Absolute Status: A Test of the Feminist Models of Rape». *Violence Against Women* 12(4): 321–339.
Martin, Michael. 2000. *Verstehen: The Uses of Understanding in Social Science*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
Martin, Patricia Yancy. 2004. «Gender as a Social Institution». *Social Forces* 82 (June): 1249–1273.
Marx, Gary T. 2005. «Surveillance and Society». Pp. 816–821 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Marx, Gary and Glen W. Muschert. 2009. «Simmel on Secrecy: A Legacy and Inheritance for the Sociology of Information» Pp. 217–236 in *Soziologie als Möglichkeit,* edited by Cécile Rol & C. Papilloud. VS Verlag für Sozialwissenschaften.
Marx, Karl. [1842] 1977. «Communism and the Augsburger Allegemeine Zeitung». P. 20 in *Karl Marx: Selected Writings,* edited by D. McLellan. New York: Oxford University Press.
Marx, Karl. [1843] 1970. «A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right». Pp. 3–129 in *Marx/Engels Collected Works, Vol. 3*. New York: International Publishers.
Marx, Karl. [1847] 1963. *The Poverty of Philosophy.* New York: International Publishers.
Marx, Karl. [1850] 1964. *The Class Struggles in France,* 1848–1850. New York: International Publishers.
Marx, Karl. [1852] 1970. «The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte». Pp. 436–525 in *The Marx-Engels Reader,* edited by R. C. Tucker. New York: Norton.
Marx, Karl. [1857–1858] 1964. *Pre-Capitalist Economic Formations*. Edited by Eric J. Hobsbawm. New York: International Publishers.
Marx, Karl. [1857–1858] 1974. *The Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy.* New York: Random House.
Marx, Karl. [1859] 1970. *A Contribution to the Critique of Political Economy.* New York: International Publishers.
Marx, Karl. [1867] 1967. *Capital: A Critique of Political Economy, Vol. 1*. New York: International Publishers.
Marx, Karl. [1869] 1963. *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte*. New York: International Publishers.
Marx, Karl. [1932] 1964. *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Edited by Dirk J. Struik. New York: International Publishers.
Marx, Karl and Friedrich Engels. [1845] 1956. *The Holy Family.* Moscow: Foreign Language Publishing House.
Marx, Karl and Friedrich Engels. [1845–1846] 1970. *The German Ideology, Part 1*. Edited by C. J. Arthur. New York: International Publishers.
Marx, Karl and Friedrich Engels. [1848] 1948. *Manifesto of the Communist Party.* New York: International Publishers.
Maryanski, Alexandra. 2005. «Evolutionary Theory». Pp. 257–263 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Maryanski, Alexandra and Jonathan H. Turner. 1992. *The Social Cage: Human Nature and the Evolution of Society.* Stanford, CA: Stanford University Press.
Massumi, Brian. 2002. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, NC: Duke University Press.
Massumi, Brian. 2010. «The Future Birth of the Affective Fact: The Political Ontology of Threat». Pp. 52–70 in *The Affect Theory Reader,* edited by Melissa Gregg

and Gregory J. Seigworth. Durham, NC: Duke University Press.
Matsuda, Mari, Charles R. Lawrence III, Richard Delgado, and Kimberlé Williams Crenshaw. 1993. *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*. Boulder, CO: Westview.
Matthews, Fred H. 1977. *Quest for an American Sociology: Robert E. Park and the Chicago School*. Montreal: McGill University Press.
Maturana, Humberto and Francisco Varela. 1980. *Autopoiesis and Cognition*. Dordrecht, NL: Reidel.
Mayall, Margery. 2007. «Attached to Their Style: Traders, Technical Analysis and Postsocial Relationships». *Journal of Sociology* 43: 421–437.
Mayer, Tom. 1994. *Analytical Marxism*. Thousand Oaks, CA: Sage.
Mayhew, Bruce. 1980. «Structuralism Versus Individualism: Part I, Shadowboxing in the Dark». *Social Forces* 59: 335–375.
Maynard, Douglas W. 1991. «Goffman, Garfinkel and Games». *Sociological Theory* 9: 277–279.
Maynard, Douglas W. 2011. «Harold Garfinkel (1917–2011): A Sociologist for the Ages». *Symbolic Interaction* 35(1): 88–96.
Maynard, Douglas W. and Steven E. Clayman. 1991. «The Diversity of Ethnomethodology». *Annual Review of Sociology* 17: 385–418.
Maynard, Douglas W. and Teddy Kardash. 2007. «Ethnomethodology». Pp. 1483–1486 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Mazlish, Bruce. 1984. *The Meaning of Karl Marx*. Oxford: Oxford University Press.
McBride, William. 2000. «Habermas and the Marxian Tradition». In *Perspectives on Habermas*, by Lewis Hahn. Chicago: Open Court.
McCann, Stewart J. H. 1997. «Threatening Times and the Election of Charismatic U.S. Presidents: With and Without FDR». *Journal of Psychology* 131: 393–400.
McCarthy, E. Doyle. 1996. *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge*. New York: Routledge.
McCarthy, E. Doyle. 2007. «Knowledge, Sociology of». Pp. 2482–2485 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
McCarthy, Thomas. 1982. *The Critical Theory of Jurgen Habermas*. Cambridge, MA: MIT Press.
McCarthy, Thomas. 2005. «Thomas, William Isaac». Pp. 834–835 in *Encyclopedia of Social Theory*, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
McCaughey, Martha. 1997. *Real Knockouts: The Physical Feminism of Women's Self-Defense*. New York: New York University Press.
McCaughey, Martha. 2008. *The Caveman Mystique: Pop-Darwinism and the Debates Over Sex, Violence, and Science*. New York: Routledge.
McCormick, Charles. 2007. «Poststructuralism». Pp. 3580–3584 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
McCormick, Ken. 2011. «Thorstein Veblen». Pp. 185–204 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume I — Classical Social Theorists*, edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
McDowell, Linda. 2008. «The New Economy: Class Condescension and Caring Labour: Changing Formations of Class and Gender». *NORA — Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 16(3): 150–165.
McFalls, Laurence H. 2007. *Max Weber's 'Objectivity' Reconsidered*. Toronto, ON: University of Toronto Press.
McGuigan, Jim. 2002. *Cultural Populism*. London: Routledge.
McGuigan, Jim. 2005. «Cultural Studies and the New Populism». Pp. 177–181 in *Encyclopedia of Social Theory*, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
McKinney, John C. 1966. *Constructive Typology and Social Theory*. New York: Appleton-Century-Crofts.
McLaughlin, Neil. 2007. «Fromm, Erich». Pp. 1804–1808 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
McLaughlin, Peter. 2001. *What Functions Explain: Functional Explanation and Self-Reproducing Systems*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
McLean, Paul D. 1998. «A Frame Analysis of Favor Seeking in the Renaissance: Agency, Networks, and Political Culture». *American Journal of Sociology* 104: 51–91.
McLellan, David. 1973. *Karl Marx: His Life and Thought*. New York: Harper Colophon.
McLennan, Gregor. 2001. «Maintaining Marx». Pp. 43–53 in *Handbook of Social Theory*, edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.

McMurty, John. 1978. *The Structure of Marx's World-View.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
McVeigh, Rory and David Sikkink. 2005. «Organized Racism and the Stranger». *Sociological Forum* 20: 497–522.
Mead, George Herbert. [1934] 1962. *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist.* Chicago: University of Chicago Press.
Mead, George Herbert. 1936. *Movements of Thought in the Nineteenth Century.* Chicago: University of Chicago Press.
Mead, George Herbert. [1938] 1972. *The Philosophy of the Act.* Chicago: University of Chicago Press.
Mead, George Herbert. 1959. *The Philosophy of the Present.* LaSalle, IL: Open Court.
Mead, George Herbert. 1982. *The Individual and the Social Self: Unpublished Work of George Herbert Mead.* Chicago: University of Chicago Press.
Meeker, Barbara. 1971. «Decisions and Exchange». *American Sociological Review* 36: 485–495.
Mehan, Hugh and Houston Wood. 1975. *The Reality of Ethnomethodology.* New York: Wiley.
Meiksins, Peter. 1994. «Labor and Monopoly Capital for the 1990s: A Review and Critique of the Labor Process Debate». *Monthly Review* 46: 45–59.
Meisenhelder, Tom. 1991. «Toward a Marxist Analysis of Subjectivity». *Nature, Society,* and Thought 4: 103–125.
Meltzer, Bernard. [1964] 1978. «Mead's Social Psychology». Pp. 15–27 in *Symbolic Interaction: A Reader in Social Psychology,* 3rd ed., edited by J. Manis and B. Meltzer. Boston: Allyn and Bacon.
Meltzer, Bernard, James Petras, and Larry Reynolds. 1975. *Symbolic Interactionism: Genesis, Varieties and Criticisms.* London: Routledge and Kegan Paul.
Menard, Scott. 1995. «A Developmental Test of Mertonian Anomie Theory». *Journal of Research in Crime and Delinquency* 32: 136–174.
Mennell, Stephen. 1992. *Norbert Elias: An Introduction.* Oxford: Blackwell.
Mennell, Stephen. 2005a. «Figurational Sociology». Pp. 279–280 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Mennell, Stephen. 2005b. «Civilizing Processes». Pp. 105–107 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Mennell, Stephen and Johan Goudsblom, eds. 1998. *Norbert Elias: On Civilization, Power, and Knowledge.* Chicago: University of Chicago Press.
Merton, Robert K. [1949] 1968. «Manifest and Latent Functions». Pp. 73–138 in *Social Theory and Social Structure,* by R. K. Merton. New York: Free Press.
Merton, Robert K. 1968. *Social Theory and Social Structure.* New York: Free Press.
Merton, Robert K. 1975. «Structural Analysis in Sociology». Pp. 21–52 in *Approaches to the Study of Social Structure,* edited by P. Blau. New York: Free Press.
Merton, Robert K. 1980. «Remembering the Young Talcott Parsons». *American Sociologist* 15: 68–71.
Merton, Robert K. 1995. «Opportunity Structure: The Emergence, Diffusion, and Differentiation of a Sociological Concept, 1930s–1950s». In *The Legacy of Anomie Theory,* edited by F. Adler and W. S. Laufer. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
Messerschmidt, James. 2009. «'Doing Gender': The Impact and Future of a Salient Sociological Concept». *Gender & Society* 23(1): 85–88.
Messner, Michael A. 1997. *Politics of Masculinities: Men in Movements.* Thousand Oaks, CA: Sage.
Mestrovic, Stjepan G. 1988. *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology.* Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.
Mestrovic, Stjepan G. 1998. *Anthony Giddens: The Last Modernist.* London: Routledge.
Mészáros, István. 1970. *Marx's Theory of Alienation.* New York: Harper Torchbooks.
Mészáros, István. 1995. *Beyond Capital.* New York: Monthly Review Press.
Meyer, John, John Boli, George M. Thomas, and Francisco O. Ramirez. 1997. «World Society and the Nation State». *American Journal of Sociology* 103: 144–181.
Milbrandt, Tara and Frank Pearce. 2011. «Emile Durkheim». Pp. 236–282 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume I—Classical Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
Milkie, Melissa A., Sara B. Raley, and Suzanne M. Bianchi. 2009. «Taking on the Second Shift: Time Allocations and Time Pressures of U.S. Parents With Preschoolers». *Social Forces* 88(2): 487–518.
Miller, Dan E. 2011. «Toward Theory of Interaction: The Iowa School». *Symbolic Interaction* 34(3): 340–348.

Miller, David. 1981. «The Meaning of Role-Taking». *Symbolic Interaction* 4: 167–175.

Miller, David. 1982a. «Introduction». Pp. 1–26 in *The Individual and the Social Self: Unpublished Work of George Herbert Mead,* by G. H. Mead. Chicago: University of Chicago Press.

Miller, David. 1982b. «Review of J. David Lewis and Richard L. Smith, American Sociology and Pragmatism». *Journal of the History of Sociology* 4: 108–114.

Miller, David. 1985. «Concerning J. David Lewis' Response to My Review of American Sociology and Pragmatism». *Journal of the History of Sociology* 5: 131–133.

Miller, James. 1993. *The Passion of Michel Foucault*. New York: Anchor Books.

Miller, Richard. 1991. «Social and Political Theory: Class, State, Revolution». Pp. 55–105 in *The Cambridge Companion to Marx,* edited by Terrell Carver. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Million, Dian. 2014. «There is a River in Me: Theory From Life». Pp. 31–43 in *Theorizing Native Studies,* edited by A. Simpson & A. Smith. Durham, NC: Duke University Press.

Mills, C. Wright. 1951. *White Collar*. New York: Oxford University Press.

Mills, C. Wright. 1956. *The Power Elite*. New York: Oxford University Press.

Mills, C. Wright. 1959. *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.

Mills, Catherine. 2007. «Biopolitics, Liberal Eugenics, and Nihilism». Pp. 180–202 in *Sovereignty and Life,* edited by Matthew Calarco and Steven DeCaroli. Stanford, CA: Stanford University Press.

Mills, Catherine. 2011. «Giorgio Agamben». Pp. 464–479 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume II — Contemporary Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

Mirowsky, John and Catherine E. Ross. 1995. «Sex Differences in Distress: Real or Artifact?» American Sociological Review 60: 449–468.

Misra, Joya, ed. 2012. «Symposia on the Contributions of Patricia Hill Collins». *Gender & Society* 26: 6.

Misztal, Barbara. 2001. «Normality and Trust in Goffman's Theory of Interaction Order». *Sociological Theory* 19: 312–324.

Mitchell, Jack N. 1978. *Social Exchange, Dramaturgy and Ethnomethodology: Toward a Paradigmatic Synthesis*. New York: Elsevier.

Mitroff, Ian. 1974. «Norms and Counter-Norms in a Select Group of the Apollo Moon Scientists: A Case Study of the Ambivalence of Scientists». *American Sociological Review* 39: 579–595.

Mitzman, Arthur. [1969] 1971. *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*. New York: Grosset and Dunlap.

Mitzman, Arthur. 1970. *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*. New York: Alfred A. Knopf.

Miyahara, Kojiro. 1983. «Charisma: From Weber to Contemporary Sociology». *Sociological Inquiry* 55: 368–388.

Mizruchi, Mark S. 1990. «Cohesion, Structural Equivalence, and Similarity of Behavior: An Approach to the Study of Corporate Political Power». *Sociological Theory* 8: 16–32.

Mizruchi, Mark S. 1994. «Social Network Analysis: Recent Achievements and Current Controversies». *Acta Sociologica* 37: 329–343.

Mizruchi, Mark S. 2005. «Network Exchange Theory». Pp. 530–540 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Mizruchi, Mark S. and Thomas Koenig. 1986. «Economic Sources of Corporate Political Consensus: An Examination of Interindustry Relations». *American Sociological Review* 51: 482–491.

Mohanty, Chandra Talpade. 1991. «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses». In *Third World Women and the Politics of Feminism,* edited by C. Mohanty, A. Russo, and L. Torres. Bloomington: Indiana University Press.

Molm, Linda D. 1988. «The Structure and Use of Power: A Comparison of Reward and Punishment Power». *Social Psychology Quarterly* 51: 108–122.

Molm, Linda D. 1989. «Punishment Power: A Balancing Process in Power-Dependence Relations». *American Journal of Sociology* 94: 1392–1418.

Molm, Linda D. 1994. «Is Punishment Effective? Coercive Strategies in Social Exchange». *Social Psychology Quarterly* 57: 75–94.

Molm, Linda D. 1997. Coercive Power in Exchange. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Molm, Linda D. 2001. «Theories of Social Exchange and Exchange Networks». Pp. 260–272 in *Handbook of Social Theory,*

edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.
Molm, Linda D. 2005a. «Behaviorism». Pp. 44–47 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Molm, Linda D. 2005b. «Homans, George». Pp. 381–385 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Molm, Linda D. 2007. «Power-Dependence Theory». Pp. 3598–3602 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Molm, Linda D. and Karen S. Cook. 1995. «Social Exchange and Exchange Networks». In *Sociological Perspectives on Social Psychology,* edited by K. S. Cook, G. A. Fine, and J. S. House. Boston: Allyn and Bacon: 209–235.
Molm, Linda D., Theron M. Quist, and Phillip A. Wisely. 1994. «Imbalanced Structures, Unfair Strategies: Power and Justice in Social Exchange». *American Sociological Review* 59: 98–121.
Mommsen, Wolfgang J. 1974. *The Age of Bureaucracy.* New York: Harper and Row.
Monnier, Christine A. 2007. «Bourdieu, Pierre». Pp. 347–350 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Moore, Keith M. 2008. «Network Framing of Pest Management Knowledge and Practice». *Rural Sociology* 73: 414–439.
Moore, Wilbert E. 1966. «Global Sociology: The World as a Singular System». *American Journal of Sociology* 71: 475–482.
Moore, Wilbert E. 1978. «Functionalism». Pp. 321–361 in *A History of Sociological Analysis,* edited by T. Bottomore and R. Nisbet. New York: Basic Books.
Morgan, Jamie. 2007. «Critical Realism». Pp. 870–873 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Morgan, Robin. 1970. *Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings From the Women's Liberation Movement.* New York: Vintage.
Morrione, Thomas J. 1988. «Herbert G. Blumer (1900–1987): A Legacy of Concepts, Criticisms, and Contributions». *Symbolic Interaction* 11: 1–12.
Morrione, Thomas J. 2007. «Blumer, Herbert George». Pp. 318–322 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Morris, Aldon D. 2015. *The Scholar Denied: W.E.B. Du Bois and the Birth of Modern Sociology.* Berkeley: University of California Press.
Morris, Bonnie. 2003. «At the Michigan Womyn's Music Festival». *The Gay and Lesbian Review Worldwide* 10(5): 16–18.
Morris, Martin. 2001. *Rethinking the Communicative Turn: Adorno, Habermas, and the Problem of Communicative Freedom.* Albany: State University of New York Press.
Morrow, Raymond A. 1994. «Critical Theory, Poststructuralism, and Critical Theory». *Current Perspectives in Social Theory* 14: 27–51.
Morse, Chandler. 1961. «The Functional Imperatives». Pp. 100–152 in *The Social Theories of Talcott Parsons,* edited by M. Black. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Mortensen, Ellen, ed. 2006. *Sex, Breath, and Force: Sexual Difference in a Post-Feminist Era.* Lanham, MD: Lexington Books.
Moscovici, Serge. 1993. *The Invention of Society.* Cambridge, UK: Polity Press.
Mouffe, Chantal. 1988. «Radical Democracy: Modern or Postmodern?» Pp. 31–45 in *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism,* edited by A. Ross. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Mouzelis, Nicos. 1997. «In Defence of the Sociological Canon: A Reply to David Parker». *Sociological Review* 97: 244–253.
Movahedi, Siamak. 2007. «Psychoanalysis». Pp. 3694–3696 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Mozetič, Gerald and Bernd Weiler. 2007. «Pareto, Vilfredo». Pp. 3360–3362 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Muller, Hans-Peter. 1994. «Social Differentiation and Organic Solidarity: The Division of Labor Revisited». *Sociological Forum* 9: 73–86.
Mullins, Beverly. 2005. «Women Rule? Globalization and the Feminization of Managerial Professional Workspaces in the Caribbean». *Gender, Place and Culture* 12(1): 1–27.
Münch, Richard. 2005. «Parsons, Talcott». Pp. 550–555 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Münch, Richard and Neil J. Smelser. 1987. «Relating the Micro and Macro». Pp. 356–387 in *The Micro-Macro Link,* edited by Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, Richard Münch, and Neil J. Smelser. Berkeley: University of California Press.
Munck, Ronaldo. 2002. «Globalization and

Democracy: A New Great Transformation». *Annals* 581, May: 10–21.
Musolf, Gil Richard. 1994. «William James and Symbolic Interactionism». *Sociological Focus* 27: 303–314.
Myles, John. 1999. «From Habitus to Mouth: Language and Class in Bourdieu's Sociology of Language». *Theory and Society* 28: 879–901.
Nafassi, Mohammed R. 1998. «Reframing Orientalism: Weber and Islam». *Economy and Society* 27: 97–118.
Nagel, Joane. 2003. *Race, Ethnicity, and Sexuality: Intimate Intersections, Forbidden Frontiers*. New York: Oxford University Press.
Nass, Clifford I. 1986. «Bureaucracy, Technical Expertise, and Professionals: A Weberian Approach». *Sociological Theory* 4: 61–70.
Nedelmann, Birgitta. 1990. «Georg Simmel as an Analyst of Autonomous Dynamics: The Merry-Go-Round of Fashion». Pp. 225–241 in *Georg Simmel and Contemporary Sociology,* edited by M. Kaern, B. S. Phillips, and R. S. Cohen. Dordrecht, NL: Kluwer.
Nedelmann, Birgitta. 2001. «The Continuing Relevance of Georg Simmel: Staking Out Anew the Field of Sociology». Pp. 66–78 in *Handbook of Social Theory,* edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.
Nedelmann, Birgitta and Piotr Sztompka. 1993. «Introduction». Pp. 1–23 in *Sociology in Europe: In Search of Identity,* edited by B. Nedelmann and P. Sztompka. Berlin: Walter de Gruyter.
Negri, Antonio. 2007. «The Discreet Taste of the Dialectic». Pp. 109–125 in *Sovereignty and Life,* edited by Matthew Calarco and Steven DeCaroli. Stanford, CA: Stanford University Press.
Nemedi, Denes. 1995. «Collective Consciousness, Morphology, and Collective Representations: Durkheim's Sociology of Knowledge, 1894–1900». *Sociological Perspectives* 38: 41–56.
Nettl, J. P. and Roland Robertson. 1968. *International Systems and the Modernization of Societies*. New York: Basic Books.
Niebrugge, Gillian, Patricia Lengermann, and Bette Dickerson. 2010. «Women's Leadership in Sociology». In *Gender and Women's Leadership: A Reference Handbook,* edited by Karen O'Connor. Thousand Oaks, CA: Sage.
Nielsen, Donald A. 1999. *Three Faces of God: Society, Religion, and the Categories of Totality in the Philosophy of Emile Durkheim*. Albany: State University of New York Press.
Nielsen, Donald A. 2005. «Social Facts». Pp. 740–744 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Nielsen, Donald A. 2007a. «Social Fact». Pp. 4414–4416 in *Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Nielsen, Donald A. 2007b. «Functionalism/Neo-Functionalism». Pp. 1810–1813 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Nielsen, Francois. 1994. «Sociobiology and Sociology». *Annual Review of Sociology,* 20: 267–303.
Nisbet, Robert. 1959. «Comment». *American Sociological Review* 24: 479–481.
Nisbet, Robert. 1967. *The Sociological Tradition*. New York: Basic Books.
Nisbet, Robert. 1976–1977. «Many Tocquevilles». *The American Scholar* 46: 59–75.
Nollman, Gerd. 2005a. «Luhmann, Niklas». Pp. 454–458 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Nollman, Gerd. 2005b. «Habermas, Jurgen». Pp. 351–352 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Norkus, Zenonus. 2000. «Max Weber's Interpretive Sociology and Rational Choice Approach». *Rationality and Society,* 12(3): 259–282.
Oakes, Guy, ed. 1984. *Georg Simmel on Women, Sexuality and Love*. New Haven, CT: Yale University Press.
Oakes, Len. 1997. *Prophetic Charisma: The Psychology of Revolutionary Religious Personalities*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
Ogien, Albert. 2016. «Durkheim as a Sociologist of Knowledge: Rudiments of a Reflexive Theory of the Concept». *Journal of Classical Sociology,* 16(1): 7–20.
Ohmae, Kenichi. 1996. *The End of the Nation-State: The Rise of Regional Economies*. New York: Free Press.
Oksala, Johanna. 2011. «Sexual Experience: Foucault, Phenomenology and Feminist Theory». *Hypatia* 26(1): 207–223.
Oliver, Ivan. 1983. «The 'Old' and the 'New' Hermeneutic in Sociological Theory». *British Journal of Sociology* 34: 519–553.
Oliver, Kelly. 2006. «The Depressed Sex: Sublimation and Sexual Difference». Pp.

97–110 in *Sex, Breath and Force: Sexual Difference in a Post-Feminist Era,* edited by E. Mortensen. Oxford: Lexington Books.

Ollman, Bertell. 1976. *Alienation*. 2nd ed. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Olson, Richard. 1993. *The Emergence of the Social Sciences,* 1642–1792. New York: Twayne.

Omi, Michael and Howard Winant. 2015. *Racial Formation in the United States*. 3rd ed. New York: Routledge.

O'Neill, John. 1995. *The Poverty of Postmodernism*. London: Routledge.

Orbuch, Terri L. 1997. «People's Accounts Count: The Sociology of Accounts». Pp. 455–478 in *Annual Review of Sociology, Vol. 23,* edited by John Hagan and Karen S. Cook. Palo Alto, CA: Annual Reviews.

Orenstein, David Michael. 2007. «Comte, Auguste». Pp. 650–656 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Orme, Joan. 2002. «Social Work: Gender, Care and Justice». *British Journal of Social Work* 32: 799–814.

Orr, Jackie. 2006. *Panic Diaries: A Genealogy of Panic Disorder*. Durham, NC: Duke University Press.

Outhwaite, William. 1994. *Habermas: A Critical Introduction*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Outhwaite, William. 2011. «Jurgen Habermas». Pp. 339–360 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume II — Contemporary Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

Palmer, Craig T. and Chancer, Lynn. 2001. «A Debate on Sociobiology and Rape». *New Politics* (New Series) 2000: 8: 1 (29) Summer: 96–102.

Papoulias, Constantian and Felicity Callard. 2010. «Biology's Gift: Interrogating the Turn to Affect». *Body & Society* 16(1): 29–56.

Pareto, Vilfredo. 1935. *A Treatise on General Sociology* 4 vols. New York: Dover.

Park, Robert E. [1927] 1973. «Life History». *American Journal of Sociology* 79: 251–260.

Park, Robert and Ernest Burgess. 1921. *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Parker, David. 1997. «Why Bother With Durkheim?» *Sociological Review* 45: 122–146.

Parker, Mike and Jane Slaughter. 1990. «Management-by-Stress: The Team Concept in the US Auto Industry». *Science as Culture* 8: 27–58.

Parsons, Talcott. 1937. *The Structure of Social Action*. New York: McGraw-Hill.

Parsons, Talcott. 1942. «Some Sociological Aspects of the Fascist Movements». *Social Forces* 21: 138–147.

Parsons, Talcott. 1947. «Certain Primary Sources and Patterns of Aggression in the Social Structure of the Western World». *Psychiatry* 10: 167–181.

Parsons, Talcott. 1951. *The Social System*. Glencoe, IL: Free Press.

Parsons, Talcott. 1966. *Societies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Parsons, Talcott. 1970. *Social Structure and Personality* New York: Free Press.

Parsons, Talcott. 1971. *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Parsons, Talcott. 1975. «Social Structure and the Symbolic Media of Interchange». Pp. 94–100 in *Approaches to the Study of Social Structure,* edited by P. Blau. New York: Free Press.

Parsons, Talcott. 1977. «On Building Social System Theory: A Personal History». Pp. 22–76 in *Social Systems and the Evolution of Action Theory,* edited by T. Parsons. New York: Free Press.

Parsons, Talcott. 1990. «Prolegomena to a Theory of Social Institutions». *American Sociological Review* 55: 319–333.

Parsons, Talcott and Gerald Platt. 1973. *The American University* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Parsons, Talcott and Edward A. Shils, eds. 1951. *Toward a General Theory of Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Passavant, Paul. 2012a. «Empire». Pp. 500–505 in *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Globalization,* 5 vols., edited by George Ritzer. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Passavant, Paul. 2012b. «Multitude». Pp. 1473–1481 in *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Globalization,* 5 vols., edited by George Ritzer. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Pateman, Carole. 1999. «Beyond the Sexual Contract?» Pp. 1–9 in *Rewriting the Sexual Contract,* edited by Geoff Dench. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

Paul, Axel. 2001. «Organizing Husserl: On the Phenomenological Foundations of Luhmann's Systems Theory». *Journal of Classical Sociology* 1: 371–394.

Paulsen, Michael B. and Kenneth A. Feldman. 1995. «Toward a Reconceptualization of Scholarship: A Human Action System With Functional Imperatives». *Journal of Higher Education* 66: 615–640.

Pearce, Frank. 2005. «Durkheim, Emile». Pp. 218–223 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Peel, J.D.Y. 1971. Herbert Spencer: *The Evolution of a Sociologist*. New York: Basic Books.

Pelaez, Eloina and John Holloway. 1990. «Learning to Bow: Post-Fordism and Technological Determinism». *Science as Culture* 8: 15–26.

Perakyla, Anssi. 2007. «Conversation Analysis». Pp. 791–794 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Perinbanayagam, Robert S. 1985. *Signifying Acts: Structure and Meaning in Everyday Life*. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Perrin, Robert. 1976. «Herbert Spencer's Four Theories of Social Evolution». *American Journal of Sociology* 81: 1339–1359.

Perrin, Robert. 1995. «Emile Durkheim's Division of Labor and the Shadow of Herbert Spencer». *Sociological Quarterly* 36: 791–808.

Perry, Nick. 2007. «Barthes, Roland». Pp. 242–244 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Perry, Wilhelmia E., James R. Abbott, and Mark Hutter. 1997. «The Symbolic Interactionist Paradigm and Urban Sociology». *Research in Urban Sociology* 4: 59–92.

Peters, Michael. 1994. «Habermas, Post-Structuralism and the Question of Postmodernity: The Defiant Periphery». *Social Analysis* 36: 3–20.

Peterson, Gretchen. 2005. «Molm, Linda». Pp. 511–512 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Phelan, Shane. 1994. *Getting Specific: Postmodern Lesbian Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Phillips, John William. 2005. «Derrida, Jacques». Pp. 196–197 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Piccone, Paul. 1990. «Paradoxes of Perestroika». *Telos* 84: 3–32.

Pickering, Mary. 1993. *Auguste Comte: An Intellectual Biography, Vol. 1*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Pickering, Mary. 1997. «A New Look at Auguste Comte». Pp. 11–44 in *Reclaiming the Sociological Classics: The State of Scholarship,* edited by Charles Camic. Oxford: Blackwell.

Pickering, Mary. 2011. «Auguste Comte». Pp. 30–60 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume I — Classical Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

Piketty, Thomas. [2013] 2014. *Capital in the Twenty-First Century.* Translated by A. Goldhammer. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Pieterse, Jan N. 2004. *Globalization and Culture: Global Melange*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Piontek, Thomas. 2006. *Queering Gay and Lesbian Studies*. Urbana: University of Illinois Press.

Poggi, Gianfranco. 1993. *Money and the Modern Mind: Georg Simmel's Philosophy of Money.* Berkeley: University of California Press.

Poggi, Gianfranco. 1996. «Three Aspects of Modernity in Simmel's Philosophie des Geldes: Its Epiphanic Significance, the Centrality of Money and the Prevalence of Alienation». Pp. 42–65 in *Culture, Modernity and Revolution: Essays in Honour of Zygmunt Bauman,* edited by Richard Kilminster and Ian Varcoe. London: Routledge.

Polanyi, Karl. 1944. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.

Pollner, Melvin. 1987. *Mundane Reason: Reality in Everyday and Sociological Discourse*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Pollner, Melvin. 1991. «Left of Ethnomethodology: The Rise and Decline of Radical Reflexivity». *American Sociological Review* 56: 370–380.

Pollock, Griselda. 2010. «Moments and Temporalities of the Avant-Garde in, of, and From the Feminine». *New Literary History: A Journal of Theory and Interpretation* 41(4): 795–820.

Pope, Whitney. 1976. *Durkheim's Suicide: A Classic Analyzed*. Chicago: University of Chicago Press.

Portes, Alejandro and Patricia Landolt. 1996. «The Downside of Social Capital». *American Prospect* 26: 18–21.

Postone, Moishe, Edward LiPuma, and Craig

Calhoun. 1993. «Introduction: Bourdieu and Social Theory». Pp. 1–13 in *Bourdieu: Critical Perspectives,* edited by C. Calhoun, E. LiPuma, and M. Postone. Chicago: University of Chicago Press.

Powell, Jason and Tim Owen, eds. 2008. *Reconstructing Postmodernism*. New York: Nova Science.

Powers, Charles H. 1986. *Vilfredo Pareto*. Newbury Park, CA: Sage.

Powers, Charles H. 2005. «Veblen, Thorstein». Pp. 863–864 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Prendergast, Christopher. 2005. «Schutz, Alfred». Pp. 674–675 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Pressler, Charles A. and Fabio Dasilva. 1996. *Sociology and Interpretation: From Weber to Habermas*. Albany: State University of New York Press.

Prus, Robert. 1996. *Symbolic Interaction and Ethnographic Research: Intersubjectivity and the Study of Human Lived Experience*. Albany: State University of New York Press.

Purcell, Elizabeth. 2011. «Fetishizing Ontology: Julia Kristeva and Slavoj Zizek on the Structure of Desire». *Radical Philosophy Review* 14(1): 67–104.

Purkayastha, Bandana. 2012. «Intersectionality in a Transnational World». *Gender & Society* 26: 55–62.

Pyyhtinen, Olli. 2010. *Simmel and 'The Social'*. New York: Palgrave Macmillan.

Quine, W. V. 1972. «Methodological Reflections on Current Linguistic Theory». Pp. 442–454 in *Semantics of Natural Language,* edited by Donald Davidson and Gilbert Harman. Dordrecht, NL: Reidel.

Rachlin, Allan. 1991. «Rehumanizing Dialectic: Toward an Understanding of the Interpenetration of Structure and Subjectivity». *Current Perspectives in Social Theory* 11: 255–269.

Radkau, Joachim. [2005] 2009. *Max Weber*. Cambridge, UK: Polity Press.

Rambo, Eric. 1995. «Conceiving Best Outcomes Within a Theory of Utility Maximization: A Culture-Level Critique». *Sociological Theory* 13: 145–162.

Ramet, Sabrina P. 1991. *Social Currents in Eastern Europe: The Sources and Meaning of the Great Transformation*. Durham, NC: Duke University Press.

Ramji, *Hasmita*. 2007. «Difference». Pp. 1153–1155 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Rammstedt, Otthein. 1991. «On Simmel's Aesthetics: Argumentation in the Journal Jugend, 1897–1906». *Theory, Culture and Society* 8: 125–144.

Rasch, William. 2000. *Niklas Luhmann's Modernity: The Paradoxes of Differentiation*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Rattansi, Ali. 1982. *Marx and the Division of Labour*. London: Macmillan.

Rawls, Anne Warfield. 1996. «Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument». *American Journal of Sociology* 102: 430–482.

Rawls, Anne Warfield. 2001. «Durkheim's Treatment of Practice: Concrete Practice vs Representations as the Foundation of Reason». *Journal of Classical Sociology* 1: 33–68.

Rawls, Anne Warfield. 2005a. «Conversation Analysis». Pp. 145–149 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Rawls, Anne Warfield. 2005b. «Garfinkel, Harold». Pp. 301–304 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Rawls, Anne Warfield. 2007. «Durkheim, Emile». Pp. 1250–1261 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Rawls, Anne Warfield. 2011. «Harold Garfinkel». Pp. 89–124 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume II — Contemporary Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

Rawls, Anne Warfield. 2012. «Editorial: Special Issue: New Durkheim Scholarship — French Connections». *Journal of Classical Sociology* 12(3–4): 351–362.

Rawls, Anne Warfield. 2016. «Editorial Introduction: Special Issue: New Durkheim Scholarship — Morality, Symbolism, Personhood and the Sacred». *Journal of Classical Sociology* 16(1): 3–6.

Ray, Raka. 2013. «Connell and Postcolonial Sociology». Pp. 147–156 in *Decentering Social Theory,* edited by Julian Go (Political Power and Social Theory: 25). Emerald Group Publishing Limited.

Reckwitz, Andreas. 2002. «Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing». *European Journal of Social Theory* 5(2): 243–263.

Reckwitz, Andreas. 2007. «Practice Theory». In *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Reddock, Rhoda. 2000. «Feminist Theory

and Critical Reconceptualization in Sociology: The Challenge of the 1990s». Pp. 84–100 in *The International Handbook of Sociology,* edited by Stella Quah and Arnaud Sales. London: Sage.

Reedy, W. Jay. 1994. «The Historical Imaginary of Social Science in Post-Revolutionary France: Bonald, Saint-Simon, Comte». *History of the Human Sciences* 7: 1–26.

Reiger, Karreen. 1999. «'Sort of Part of the Women's Movement. But Different': Mothers' Organisations and Australian Feminism». *Women's Studies International Forum* 22(6): 585–595.

Reitz-Pustejovsky, Marilyn. 2002. «Is the Care We Provide Homeless People Just? The Ethic of Justice Informing the Ethic of Care». *Journal of Social Distress and the Homeless* 11: 233–248.

Remennick, Larissa. 2007. «Transnationalism». Pp. 5064–5066 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Reskin, Barbara and Michelle L. Maroto. 2011. «What Trends? Whose Choices?: Comment on England». *Gender & Society* 25: 81–87.

Restivo, Sal. 2011. «Bruno Latour». Pp. 520–540 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume II — Contemporary Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

Rhoades, Lawrence J. 1981. *A History of the American Sociological Association.* Washington, DC: American Sociological Association.

Rhodes, Jacqueline. 2005. *Radical Feminism, Writing, and Critical Agency.* Albany: State University of New York Press.

Rich, Adrienne. 1976. *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution.* New York: Norton.

Rich, Adrienne. 1980. «Compulsory Heterosexual and Lesbian Experience». Pp. 62–91 in *Women, Sex, and Sexuality,* edited by C. R. Stimson and E. S. Person. Chicago: University of Chicago Press.

Ridgeway, Cecelia. 2011. *Framed by Gender: How Gender Inequality Persists in the Modern World.* Oxford: Oxford University Press.

Rifkin, Mark. 2014. «Making Peoples Into Populations: The Racial Limits of Tribal Sovereignty». Pp. 149–188 in *Theorizing Native Studies,* by A. Simpson & A. Smith. Durham, NC: Duke University Press.

Ringer, Fritz. 1997. *Max Weber's Methodology: The Unification of the Cultural and Social Sciences.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Risman, Barbara J. 2001. «Calling the Bluff of Value-Free Science». *American Sociological Review* 66: 605–611.

Risman, Barbara J. 2004. «Gender as a Social Structure: Theory Wrestling With Activism». *Gender & Society* 18(4): 429–450.

Risman, Barbara J. 2009. «From Doing to Undoing: Gender as We Know It». *Gender & Society* 23: 81–84.

Risman, Barbara J. and Myra Marx Ferree. 1995. «Making Gender Visible: Comment on Coleman's Rational Reconstruction of Society». *American Sociological Review* 60: 5.

Ritzer, George. 1969. *An Occupation in Conflict: A Study of the Personnel Manager.* Ithaca, NY: New York State School of Industrial and Labor Relations.

Ritzer, George. 1972. *Man and His Work: Conflict and Change.* New York: Appleton-Century-Crofts.

Ritzer, George. 1975a. *Sociology: A Multiple Paradigm Science.* Boston: Allyn and Bacon.

Ritzer, George. 1975b. «Sociology: A Multiple Paradigm Science». *American Sociologist* 10: 156–167.

Ritzer, George. 1975c. «Professionalization, Bureaucratization and Rationalization: The Views of Max Weber». *Social Forces* 53: 627–634.

Ritzer, George. 1979. «Toward an Integrated Sociological Paradigm». Pp. 25–46 in *Contemporary Issues in Theory and Research,* edited by W. Snizek, E. Fuhrman, and M. Miller. Westport, CT: Greenwood Press.

Ritzer, George. 1980. *Sociology: A Multiple Paradigm Science.* Rev. ed. Boston: Allyn and Bacon.

Ritzer, George. 1981. *Toward an Integrated Sociological Paradigm: The Search for an Exemplar and an Image of the Subject Matter.* Boston: Allyn and Bacon.

Ritzer, George. 1983. «The McDonaldization of Society». *Journal of American Culture* 6: 100–107.

Ritzer, George. 1985. «The Rise of Micro-Sociological Theory». *Sociological Theory* 3: 88–98.

Ritzer, George. 1989. «Of Levels and 'Intellectual Amnesia». *Sociological Theory* 7: 226–229.

Ritzer, George. 1990. «Micro-Macro Linkage in Sociological Theory: Applying

a Metatheoretical Tool». Pp. 347–370 in *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses,* edited by George Ritzer. New York: Columbia University Press.
Ritzer, George. 1991a. «Metatheorizing in Sociology». *Sociological Forum* 5: 3–15.
Ritzer, George. 1991b. *Metatheorizing in Sociology.* Lexington, MA: Lexington Books.
Ritzer, George. 1993. *The McDonaldization of Society.* Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.
Ritzer, George. 1995. *Expressing America: A Critique of the Global Credit Card Society.* Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.
Ritzer, George. 1997. *Postmodern Social Theory.* New York: McGraw-Hill.
Ritzer, George. 1998. *The McDonaldization Thesis.* London: Sage.
Ritzer, George. 2004. *The Globalization of Nothing.* Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.
Ritzer, George. 2005. «Paradigm». Pp. 543–544 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Ritzer, George, ed. 2006. *McDonaldization: The Reader.* 2nd ed. Thousand Oaks, CA: Sage.
Ritzer, George. 2007. *The Globalization of Nothing 2.* Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.
Ritzer, George. 2009. «Focusing on the Prosumer: On Correcting an Error in the History of Social Theory». *Paper presented at Conference on the Prosumer,* April, Frankfurt, Germany.
Ritzer, George. 2010a. *Enchanting a Disenchanted World: Continuity and Change in the Cathedrals of Consumption.* 3rd ed. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.
Ritzer, George. 2010b. «Focusing on the Prosumer: On Correcting an Error in the History of Social Theory». Pp. 61–79 in *Prosumer Revisited, edited by Birgit Blattel-Mink and Kai-Uwe Hellman.* Wiesbaden: VS Verlag.
Ritzer, George. 2012a. «'Hyperconsumption' and 'Hyperdebt': A Hypercritical Analysis». Pp. 60–80 in *A Debtor World; Interdisciplinary Perspectives on Debt,* edited by Ralph Brubaker, Robert W.Lawless, and Charles J. Tabb. New York/Oxford: Oxford University Press.
Ritzer, George, ed. 2012b. *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Globalization,* 5 vols. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
Ritzer, George. 2013. *The McDonaldization of Society: 20th Anniversary Edition.* Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.
Ritzer, George. 2014. «Prosumption: Evolution, Revolution or Eternal Return of the Same?» Journal of Consumer Culture 30: 3–24.
Ritzer, George. 2015a. The McDonaldization of Society, 8th ed. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.
Ritzer, George. 2015b. «The 'New' World of Prosumption: Evolution, 'Return of the Same,' or Revolution?» Sociological Forum 14: 3–24.
Ritzer, George. 2015c. «Prosumer Capitalism». Sociological Quarterly 56: 413–445.
Ritzer, George. 2015d. «Automating Prosumption: The Decline of the Prosumer and the Rise of the Prosuming Machines». Journal of Consumer Culture 15: 407–424.
Ritzer, George, Paul Dean, and Nathan Jurgensen. 2012. «The Coming Age of the Prosumer». American Behavioral Scientist 56(4): 379–398.
Ritzer, George and Pamela Gindoff. 1992. «Methodological Relationism: Lessons For and From Social Psychology». Social Psychology Quarterly 55: 128–140.
Ritzer, George and Pamela Gindoff. 1994. «Agency-Structure, Micro-Macro, Individualism-Holism-Relationism: A Metatheoretical Explanation of Theoretical Convergence Between the United States and Europe». Pp. 3–23 in Agency and Structure: Reorienting Social Theory, edited by P. Sztompka. Amsterdam: Gordon and Breach.
Ritzer, George and Douglas Goodman. 2001. «Postmodern Social Theory». Pp. 151–169 in Handbook of Sociological Theory, edited by Jonathan H. Turner. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
Ritzer, George, Douglas Goodman, and Wendy Wiedenhoft. 2001. «Theories of Consumption». Pp. 410–427 in Handbook of Social Theory, edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.
Ritzer, George and Nathan Jurgenson. 2010. «Production, Consumption, Prosumption: The Nature of Capitalism in the Age of the Digital Prosumer». Journal of Consumer Culture 10: 13–36.
Ritzer, George and Don Slater. 2001. «Editorial». Journal of Consumer Culture 1: 5–8.
Ritzer, George and David Walczak. 1988. «Rationalization and the Deprofessionalization of Physicians». Social Forces 67: 1–22.

Ritzer, George, Shanyang Zhao, and Jim Murphy. 2001. «Metatheorizing in Sociology: The Basic Parameters and the Potential Contributions of Postmodernism». Pp. 113–131 in Handbook of Sociological Theory, edited by Jonathan H. Turner. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.

Robbins, Derek. 1991. The Work of Pierre Bourdieu. Boulder, CO: Westview.

Robertson, Roland. 1992. Globalization: Social Theory and Global Culture. London: Sage.

Robertson, Roland. 2001. «Globalization Theory 2000+: Major Problematics». Pp. 458–471 in Handbook of Social Theory, edited by George Ritzer and Berry Smart. London: Sage.

Robinson, Fiona. 2001. Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory, and International Relations. Binghampton, NY: Haworth Press.

Robinson, William I. 2004. A Theory of Global Capitalism. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Robinson, William I. 2007. «Theories of Globalization». Pp. 125–143 in The Blackwell Companion to Globalization, edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Rocher, Guy. 1975. Talcott Parsons and American Sociology. New York: Barnes and Noble.

Rock, Paul. 1979. The Making of Symbolic Interactionism. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.

Rockmore, Tom. 2002. Marx After Marxism: The Philosophy of Karl Marx. Malden, MA: Blackwell.

Roemer, John. 1982. A General Theory of Exploitation and Class. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Roemer, John. 1986a. «Introduction». Pp. 1–7 in Analytical Marxism, edited by J. Roemer. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Roemer, John. 1986b. «'Rational Choice' Marxism: Some Issues of Method and Substance». Pp. 191–201 in Analytical Marxism, edited by J. Roemer. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Rogers, Mary F. 2000. «Alfred Schutz». Pp. 367–387 in The Blackwell Companion to Major Social Theorists, edited by George Ritzer. Malden, MA: Blackwell.

Rogers, Mary F. 2001. «Contemporary Feminist Theory». Pp. 285–296 in Handbook of Social Theory, edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.

Rogowski, Ralf. 2007. «Luhmann, Niklas». Pp. 2675–2678 in The Blackwell Encyclopedia of Sociology, edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Rojek, Chris. 2003. Stuart Hall. Cambridge, UK: Polity Press.

Rojek, Chris. 2005. «Hall, Stuart». Pp. 353–356 in Encyclopedia of Social Theory, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Rose, Arnold. 1962. «A Systematic Summary of Symbolic Interaction Theory». In Human Behavior and Social Processes, edited by A. Rose. Boston: Houghton Mfflin.

Rose, Nancy E. 1995. Workfare or Fair Work: Women, Welfare, and Government Work Programs. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Rosenau, James N. 2003. *Distant Proximities: Dynamics Beyond Globalization*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Rosenau, Pauline Marie. 1992. *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Rosenberg, Julius. 2005. «Globalization Theory: A Post Mortem». *International Politics* 42: 2–74.

Rosenberg, Rosalind. 1982. *Beyond Separate Spheres: Intellectual Roots of Modern Feminism*. New Haven, CT: Yale University Press.

Rosenfeld, Rachel A., David Cunningham, and Kathryn Schmidt. 1997. «American Sociological Association Elections, 1975 to 1996: Exploring Explanations for 'Feminization'. *American Sociological Review* 62: 746–759.

Rosenthal, Naomi, Meryl Fingrutd, Michele Ethier, Roberta Karant, and David McDonald. 1985. «Social Movements and Network Analysis: A Case Study of Nineteenth-Century Women's Reform in New York State». *American Journal of Sociology* 90: 1022–1054.

Ross, Dorothy. 1991. *The Origins of American Social Science*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Rossel, Jorg and Randall Collins. 2001. «Conflict Theory and Interaction Rituals». Pp. 509–531 in *Handbook of Sociological Theory,* edited by Jonathan H. Turner. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.

Rossi, Alice. 1964. «Equality of the Sexes: An Immodest Proposal». *Daedulus* 93: 607–652.

Rossi, Alice. 1974. *The Feminist Papers: From Adams to de Beauvoir.* New York: Bantam.

Rossi, Alice. 1977. «A Biosocial Perspective on Parenting». *Daedalus* 106: 9–31.

Rossi, Alice. 1983. «Gender and Parenthood». *American Sociological Review* 49: 1–19.

Rossi, Ino. 2005. «Lévi-Strauss, Claude». Pp. 443–446 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Rossler, Beate. 2007. «Work, Recognition, Emancipation». Pp. 135–165 in *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Theory,* edited by Bert Van Den Brink and David Owen. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Roth, Guenther. [1968] 1978. «Introduction». Pp. xxxiii–cx in *Max Weber, Economy and Society, Vol. 1,* edited by G. Roth & C. Wittich. Berkeley, CA: University of California Press.

Roth, Guenther. 1971. «Sociological Typology and Historical Explanations». Pp. 109–128 in *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber,* edited by G. Roth and R. Bendix. Berkeley: University of California Press.

Roth, Guenther. 1976. «History and Sociology in the Work of Max Weber». *British Journal of Sociology* 27: 306–318.

Roth, Guenther. 2000. «Global Capitalism and Multi-Ethnicity: Max Weber Then and Now». Pp. 117–130 in *The Cambridge Companion to Weber,* edited by S. Turner. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Roth, Louise Marie. 1999. «The Right to Privacy Is Political: Power, the Boundary Between Public and Private, and Sexual Harassment». *Law and Social Inquiry* 24(1): 45–71.

Rowe, A.M.C. 2000. «Locating Feminism's Subject: The Paradox of White Femininity and the Struggle to Forge Feminist Alliances». *Communication Theory* 10: 64–80.

Rubenstein, David. 1986. «The Concept of Structure in Sociology». Pp. 80–94 in *Sociological Theory in Transition,* edited by M. L. Wardell and S. P. Turner. Boston: Allen and Unwin.

Ruddick, Sara. 1980. «Maternal Thinking». *Feminist Studies* 6: 342–367.

Ruddick, Sara. 1994. «Notes Towards a Feminist Maternal Peace Politics». In *Living With Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics,* edited by A. Jaggar. Boulder, CO: Westview.

Rudy, Kathy. 2001. «Radical Feminism, Lesbian Separatism, and Queer Theory». *Feminist Studies* 27: 191–222.

Ruef, Martin. 2007. «Mannheim, Karl». Pp. 2756–2759 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Rueschemeyer, Dietrich. 1994. «Variations on Two Themes in Durkheim's Division du Travail: Power, Solidarity, and Meaning in Division of Labor». *Sociological Forum* 9: 59–71.

Rundell, John. 2001. «Modernity, Enlightenment, Revolution and Romanticism: Creating Social Theory». Pp. 13–29 in *Handbook of Social Theory,* edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.

Rundell, John. 2005. «Elias, Norbert». Pp. 239–245 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Rundell, John. 2014. «Imagining Cities, Others: Strangers, Contingency and Fear». *Thesis Eleven* 121(1): 9–22.

Russell, Diana E. 1998. *Dangerous Relationships: Pornography, Misogyny, and Rape.* Thousand Oaks, CA: Sage.

Ryan, J. Michael. 2005a. «Micro-Macro Integration». Pp. 501–503 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Ryan, J. Michael. 2005b. «Agency-Structure Integration». Pp. 5–6 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Ryan, J. Michael. 2007. «Grobalization». Pp. 2022–2023 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Ryan, William. 1971. *Blaming the Victim.* New York: Pantheon.

Sadri, Ahmad. 1992. *Max Weber's Sociology of Intellectuals.* New York: Oxford University Press.

Said, Edward. [1978] 2003. *Orientalism,* 25th Anniversary Edition. New York: Vintage.

Salamini, Leonardo. 1981. *The Sociology of Political Praxis: An Introduction to Gramsci's Theory.* London: Routledge and Kegan Paul.

Salomon, Albert. 1945. «German Sociology». Pp. 586–614 in *Twentieth Century Sociology,* edited by G. Gurvitch and W. F. Moore. New York: Philosophical Library.

Salomon, Albert. [1963] 1997. «Georg Simmel Reconsidered». Pp. 91–108 in *Georg Simmel and the American Prospect,* by Gary D. Jaworski. Albany: State University of New York Press.

Sanderson, Stephen K. 2001. «Evolutionary Theorizing». Pp. 439–455 in *Handbook of Sociological Theory,* edited by Jonathan H. Turner. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.

Sanderson, Stephen K. 2007. «Conflict Theory». Pp. 662–665 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Sandstrom, Kent L. and Sherry Kleinman. 2005. «Symbolic Interaction». Pp. 821–826 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Sandstrom, Kent L., Daniel D. Martin, and Gary Alan Fine. 2001. «Symbolic Interactionism at the End of the Century». Pp. 217–231 in *Handbook of Social Theory,* edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.

Sartre, Jean-Paul. [1960] 2004. *Critique of Dialectical Reason, Vol. 1.* Translated by Alan Sheridan-Smith. New York: Verso.

Satoshi, Kamata. 1982. *Japan in the Passing Lane.* New York: Pantheon.

Saunders, Peter. 1989. «Space, Urbanism and the Created Environment». Pp. 215–234 in *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics,* edited by D. Held and J. B. Thompson. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Sawyer, R. Keith. 2002. «Durkheim's Dilemma: Toward a Sociology of Emergence». *Sociological Theory* 20: 227–247.

Sawyer, R. Keith. 2005. «Emergence». Pp. 245–246 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Sayce, Susan. 2012. «Being a Female Pension Trustee». *Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal* 31(3): 298–314.

Sayer, Derek. 1991. *Capitalism and Modernity: An Excursus on Marx and Weber.* New York: Routledge.

Sayers, Sean. 2007. «The Concept of Labor: Marx and His Critics». *Science and Society* 71: 431–454.

Scaff, Lawrence A. 1989. *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber.* Berkeley: University of California Press.

Scaff, Lawrence A. 2005. «Rationalization». Pp. 624–628 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Scaff, Lawrence A. 2009. «The Vision of the Social Theorist — Simmel on Space». Pp. 45–62 in *Soziologie als Möglichkeit,* edited by Cécile Rol & C. Papilloud. VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Scaff, Lawrence A. 2011. «Georg Simmel». Pp. 205–235 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume 1 — Classical Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

Scambler, Graham. 1996. «The 'Project of Modernity' and the Parameters for a Critical Sociology: An Argument With Illustrations from Medical Sociology». *Sociology* 30: 567–581.

Schaeffer, Denise. 2001. «Feminism and Liberalism Reconsidered: The Case of Catharine MacKinnon». *American Political Science Review* 95: 699–708.

Schatzki, Theodore R. 1996. *Social Practices: A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Schatzki, Theodore R., Karin Knorr-Cetina, and E. von Savigny, eds. 2001. *The Practice Turn in Contemporary Theory.* London: Routledge.

Scheff, Thomas. 1997. *Microsociology: Discourse, Emotion, and Social Structure.* Chicago: University of Chicago Press.

Scheff, Thomas. 2000. «Shame and the Social Bond: A Sociological Theory». *Sociological Theory* 18(1): 84–99.

Scheff, Thomas. 2003. «Shame in Self and Society». *Symbolic Interaction* 26(2): 239–262.

Scheff, Thomas. 2006. *Goffman Unbound! A New Paradigm for Social Science.* Boulder, CO: Paradigm.

Scheff, Thomas. 2007. «Microsociology». Pp. 3005–3008 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Schegloff, Emanuel. 1979. «Identification and Recognition in Telephone Conversation Openings». Pp. 23–78 in *Everyday Language: Studies in Ethnomethodology,* edited by G. Psathas. New York: Irvington.

Schegloff, Emanuel. 2001. «Accounts of Conduct in Interaction: Interruption, Overlap, and Turn-Taking». Pp. 287–321 in *Handbook of Sociological Theory,* edited by Jonathan H. Turner. New

York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
Schermer, Henry and David Jary. 2013. *Form and Dialectic in Georg Simmel's Sociology: A New Interpretation*. New York: Palgrave Macmillan.
Scheurich, James Joseph and Kathryn Bell McKenzie. 2007. «Foucaldian Archeological Analysis». Pp. 1771–1774 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Schilt, Kristen. 2008. «The Unfinished Business of Sexuality: Comment on Andersen». *Gender & Society* 22: 109–114.
Schluchter, Wolfgang. 1981. *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History.* Berkeley: University of California Press.
Schluchter, Wolfgang. 1996. *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber.* Stanford, CA: Stanford University Press.
Schmaus, Warren. 1994. *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge: Creating an Intellectual Niche*. Chicago: University of Chicago Press.
Schmitt, Raymond L. and Tiffani Mari Schmitt. 1996. «Community Fear of AIDS as Enacted Emotion: A Comparative Investigation of Mead's Concept of the Social Act». *Studies in Symbolic Interaction* 20: 91–119.
Schmutz, Corinne. 1996. «The Service Industry and Marx's Fetishism of Commodities». *Humanity and Society* 20: 102–105.
Schneider, Louis. 1967. *The Scottish Moralists: On Human Nature and Society.* Chicago: University of Chicago Press.
Schneider, Louis. 1971. «Dialectic in Sociology». *American Sociological Review* 36: 667–678.
Schneider, Mark A. 1993. *Culture and Disenchantment*. Chicago: University of Chicago Press.
Schneidhofer, Thomas M., Michael Schiffinger, and Wolfgang Mayrhofer. 2012. «Still a Man's World? The Influence of Gender and Gender Role Type on Income in Two Business School Graduate Cohorts Over Time». *Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal* 31(1): 65–82.
Schroeder, Ralph and Rich Ling. 2014. «Durkheim and Weber on the Social Implications of New Information and Communication Technologies». *New Media & Society* 16(5): 789–805.
Schroeter, Gerd. 1985. «Dialogue, Debate, or Dissent? The Difficulties of Assessing Max Weber's Relation to Marx». Pp. 2–13 in *A Weber-Marx Dialogue,* edited by J. Antonio and R. M. Glassman. Lawrence: University of Kansas Press.
Schroyer, Trent. 1970. «Toward a Critical Theory of Advanced Industrial Society». Pp. 210–234 in *Recent Sociology: No. 2,* edited by H. P. Dreitzel. New York: Macmillan.
Schroyer, Trent. 1973. *The Critique of Domination*. Boston: Beacon Press.
Schubert, Hans-Joachim. 2005. «Cooley, Charles Horton». Pp. 150–155 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Schubert, Hans-Joachim. 2007. «Cooley, Charles Horton». Pp. 798–801 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Schultz, Ruth W. 1995. «The Improbable Adventures of an American Scholar: Robert K. Merton». *American Sociologist* 26: 68–77.
Schulz, Markus S. 2007a. «Horkheimer, Max». Pp. 2163–2165 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Schulz, Markus S. 2007b. «Adorno, Theodor W». Pp. 27–30 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Schumpeter, Joseph Alois. 1976. *Capitalism, Socialism and Democracy.* 5th ed. London: Allen and Unwin.
Schutte, Gerhard. 2007. «Phenomenology». Pp. 3401–3404 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Schutz, Alfred. [1932] 1967. *The Phenomenology of the Social World*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
Schwalbe, Michael L. 1993. «Goffman Against Postmodernism: Emotion and the Reality of the Self». *Symbolic Interaction* 16: 333–350.
Schwalbe, Michael L. 1996. *Unlocking the Iron Cage: The Men's Movement, Gender Politics and American Culture*. New York: Oxford University Press.
Schwalbe, Michael L. 2005. «Self and Self-Concept». Pp. 684–687 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Schwanenberg, Enno. 1971. «The Two Problems of Order in Parsons' Theory: An

Analysis From Within». *Social Forces* 49: 569–581.
Schwartz, Barry. 1998. «Postmodernity and Historical Reputation: Abraham Lincoln in Late Twentieth-Century American Memory». *Social Forces* 77: 63–103.
Schwartz, Justin. 1995. «In Defence of Exploitation». *Economics and Philosophy* 11: 275–307.
Schwartz, Pepper. 1994. *Peer Marriage: How Love Between Equals Really Works*. New York: Free Press.
Schweber, Silvan S. 1991. «Auguste Comte and the Nebular Hypothesis». Pp. 131–191 in *In the Presence of the Past: Essays in Honor of Frank Manuel,* edited by R. T. Bienvenu and M. Feingold. Dordrecht, NL: Kluwer.
Schwendinger, Julia and Herman Schwendinger. 1974. *Sociologists of the Chair*. New York: Basic Books.
Scimecca, Joseph. 1977. *The Sociological Theory of C. Wright Mills*. Port Washington, NY: Kennikat Press.
Sciulli, David and Dean Gerstein. 1985. «Social Theory and Talcott Parsons in the 1980s». *Annual Review of Sociology* 11: 369–387.
Scully, Diana. 1990. *Understanding Sexual Violence: A Study of Convicted Rapists*. Boston: Unwin Hyman.
Sedgwick, Eve Kosofsky. 1985. *Between Men: English Literature and Male Homosexual Desire*. New York: Columbia University Press.
Sedgwick, Eve Kosofsky. 1990. *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press.
Sedgwick, Eve Kosofsky and Adam Frank. 1995. «Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins». Pp. 1–28 in *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader,* edited by Eve Kosfsky Sedgwick and Adam Frank. Durham, NC: Duke University Press.
Segura, Denise A. and Jennifer Pierce. 1993. «Chicana/o Family Structure and Gender Personality: Chodorow, Familism, and Psychoanalytic Sociology Revisited». *Signs* 19: 62–91.
Seidman, Steven. 1983. *Liberalism and the Origins of European Social Theory*. Berkeley: University of California Press.
Seidman, Steven. 1989. «Introduction». Pp. 1–25 in *Jurgen Habermas on Society and Politics: A Reader,* edited by S. Seidman. Boston: Beacon Press.
Seidman, Steven. 1991. «The End of Sociological Theory: The Postmodern Hope». *Sociological Theory* 9: 131–146.
Seigel, Jerrold E. 1978. *Marx's Fate: The Shape of a Life*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Seligman, Adam B. 1993. «The Representation of Society and the Privatization of Charisma». *Praxis International* 13: 68–84.
Sellerberg, Ann-Mari. 1994. *A Blend of Contradictions: Georg Simmel in Theory and Practice*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
Sewart, John J. 1978. «Critical Theory and the Critique of Conservative Method». *American Sociologist* 13: 15–22.
Sewell, William H., Jr. 1986. «Historical Events as Transformations of Structures: Inventing Revolution at the Bastille». *Theory & Society* 25: 841–881.
Shalin, Dmitri. 1986. «Pragmatism and Social Interactionism». *American Sociological Review* 51: 9–29.
Shalin, Dmitri. 2011. «George Herbert Mead». Pp. 373–425 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume 1 — Classical Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
Shamir, Ronen. 1993. «Formal and Substantive Rationality in American Law: A Weberian Perspective». Social and Legal Studies 2: 45–72.
Sharrock, Wes. 2001. «Fundamentals of Ethnomethodology». Pp. 249–259 in *Handbook of Social Theory,* edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.
Sharrock, Wes and Bob Anderson. 1986. *The Ethnomethodologists*. Chichester, UK: Ellis Horwood.
Shelton, Beth Anne and Ben Agger. 1993. «Shotgun Wedding, Unhappy Marriage, No-Fault Divorce? Rethinking the Feminism-Marxism Relationship». In *Theory on Gender/Gender on Theory,* edited by P. England. New York: Aldine de Gruyter.
Sheridan, Alan. 1980. *Michel Foucault: The Will to Truth*. London: Tavistock.
Sherlock, Steve. 1997. «The Future of Commodity Fetishism». *Sociological Focus* 30: 61–78.
Shields, Rob. 1996. «Meeting or Mis-Meeting? The Dialogical Challenge to Verstehen». *British Journal of Sociology* 47: 275–294.
Shils, Edward. 1996. «The Sociology of

Robert E. Park». *American Sociologist* 27: 88–106.
Shows, Carla and Naomi Gerstel. 2009. «Fathering, Class, and Gender: A Comparison of Physicians and Emergency Medical Technicians». *Gender & Society* 23: 161–187.
Shreve, Anita. 1989. *Women Together, Women Alone: The Legacy of the Consciousness Raising Movement*. New York: Viking.
Sica, Alan. 1988. *Weber, Irrationality and Social Order*. Berkeley: University of California Press.
Sica, Alan. 2001. «Weberian Theory Today: The Public Face». Pp. 487–507 in *Handbook of Sociological Theory,* edited by Jonathan H. Turner. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
Sica, Alan. 2005. «Modernity». Pp. 505–511 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Silber, Ilanna Friedrich. 2003. «Pragmatic Sociology as Cultural Sociology: Beyond Repertoire Theory?» *European Journal of Social Theory* 6(4): 427–449.
Silver, Beverly J. and Giovanni Arrighi. 2011. «The End of the Long Twentieth Century». Pp. 53–68 in *Business as Usual: The Roots of the Global Financial Meltdown,* edited by C. Calhoun and G. Derluguian. New York: New York University Press.
Silver, Daniel and O'Neill, Kristie. 2014. «The Significance of Religious Imagery in The Philosophy of Money: Money and the Transcendent Character of Life». *European Journal of Sociology* 17(4): 389–406.
Simmel, Georg. [1903] 1971. «The Metropolis and Mental Life». Pp. 324–339 in *Georg Simmel,* edited by D. Levine. Chicago: University of Chicago Press.
Simmel, Georg. [1904] 1971. «Fashion». Pp. 294–323 in *Georg Simmel,* edited by D. Levine. Chicago: University of Chicago Press.
Simmel, Georg. [1906] 1950. «The Secret and the Secret Society». Pp. 307–376 in *The Sociology of Georg Simmel,* edited by K. H. Wolff. New York: Free Press.
Simmel, Georg. [1907] 1978. *The Philosophy of Money.* Edited and translated by Tom Bottomore and David Frisby. London: Routledge and Kegan Paul.
Simmel, Georg. [1908] 1950. «Subordination Under a Principle». Pp. 250–267 in *The Sociology of Georg Simmel,* edited and translated by K. Wolff. New York: Free Press.
Simmel, Georg. [1908] 1955. *Conflict and the Web of Group Affiliations*. New York: Free Press.
Simmel, Georg. [1908] 1959a. «How Is Society Possible?» Pp. 337–356 in *Essays in Sociology,* Philosophy and Aesthetics, edited by K. Wolff. New York: Harper Torchbooks.
Simmel, Georg. [1908] 1959b. «The Problem of Sociology». Pp. 310–336 in *Essays in Sociology,* Philosophy and Aesthetics, edited by K. Wolff. New York: Harper Torchbooks.
Simmel, Georg. [1908] 1971a. «Group Expansions and the Development of Individuality». Pp. 251–293 in *Georg Simmel,* edited by D. Levine. Chicago: University of Chicago Press.
Simmel, Georg. [1908] 1971b. «The Stranger». Pp. 143–149 in *Georg Simmel,* edited by D. Levine. Chicago: University of Chicago Press.
Simmel, Georg. [1908] 1971c. «The Poor». Pp. 150–178 in *Georg Simmel,* edited by D. Levine. Chicago: University of Chicago Press.
Simmel, Georg. [1908] 1971d. «Domination». Pp. 96–120 in *Georg Simmel,* edited by D. Levine. Chicago: University of Chicago Press.
Simmel, Georg. [1916] 2005. *Rembrandt: An Essay in the Philosophy of Art*. Edited and translated by Alan Scoot and Helmut Staubmann. London: Routledge.
Simmel, Georg. [1917] 1950. «The Problem Areas of Sociology». Pp. 16–25 in *The Sociology of Georg Simmel,* edited by K. H. Wolff. New York: Free Press.
Simmel, Georg. 1950. *The Sociology of Georg Simmel*. Edited and translated by Kurt Wolff. New York: Free Press.
Simmel, Georg. 1991. «Money in Modern Culture». *Theory, Culture and Society* 8: 17–31.
Simmel, Georg. 1997. *Essays on Religion*. Edited and translated by H. Helle. New Haven, CT: Yale University Press.
Simmel, Georg. 2011. *The View of Life: Four Metaphysical Essays With Journal Aphorisms*. Translated by J. Andrews and D. Levine. Chicago: University of Chicago Press.
Simon, Herbert. 1957. *Administrative Behavior*. New York: Free Press.
Simpson, Audra. 2014. *Mohawk Interruptus: Political Life Across the Borders of Settler Societies*. Durham, NC: Duke University Press.
Simpson, Audra and Andrea Smith. 2014.

«Introduction». Pp. 1–30 in *Theorizing Native Studies,* edited by Audra Simpson and Andrea Smith. Durham, NC: Duke University Press.

Simpson, Brent. 2007. «Rational Choice Theories». Pp. 3794–3799 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Simpson, Leanne. 2011. *Dancing on Our Turtle's Back: Stories of Nishnaabeg Recreation, Resurgence and a New Emergence*. Winnipeg, MB: ARP Books.

Singer, Brian C. J. 2005a. «Rousseau, Jean-Jacques». Pp. 656–658 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Singer, Brian C. J. 2005b. «Montesquieu, Charles Louis de Secondat». Pp. 512–515 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Singer, Peter. 1980. *Marx*. Oxford: Oxford University Press.

Sitton, John F. 1996. «Disembodied Capitalism: Habermas's Conception of the Economy». *Sociological Forum* 13: 61–83.

Sjoberg, Gideon, Elizabeth Gill, Boyd Littrell, and Norma Williams. 1997. «The Reemergence of John Dewey and American Pragmatism». Pp. 73–92 in *Studies in Symbolic Interaction, Vol. 21,* edited by Norman K. Denzin. Greenwich, CT: AI Press.

Skeggs, Beverley. 2008. «The Dirty History of Feminism and Sociology: Or the War of Conceptual Attrition». *The Sociological Review* 56(5): 670–690.

Sklair, Leslie. 2002. *Globalization: Capitalism and Its Alternatives*. Oxford: Oxford University Press.

Skocpol, Theda. 1979. *States and Social Revolutions*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Skog, Ole-Jorgen. 1991. «Alcohol and Suicide — Durkheim Revisited». *Acta Sociologica* 34: 193–206.

Slater, Don. 1997. *Consumer Culture and Modernity*. Cambridge, UK: Polity Press.

Slater, Don. 2005. «Consumer Culture». Pp. 139–145 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Sloterdijk, Peter. [1998] 2011. *Bubbles: Spheres Vol. 1: Microspherology*. Los Angeles: Semiotext(e).

Smart, Barry. 1983. *Foucault, Marxism and Critique*. London: Routledge and Kegan Paul.

Smart, Barry. 1985. *Michel Foucault*. Chichester, UK: Ellis Horwood.

Smart, Barry. 1993. *Postmodernity*. London: Routledge.

Smart, Barry. 2000. «Michel Foucault». Pp. 630–650 in *The Blackwell Companion to Major Social Theorists,* edited by George Ritzer. Malden, MA: Blackwell.

Smelser, Neil. 1959. *Social Change in the Industrial Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.

Smelser, Neil. 1962. *Theory of Collective Behavior*. New York: Free Press.

Smelser, Neil. 1992. «The Rational Choice Perspective: A Theoretical Assessment». *Rationality and Society* 4: 381–410.

Smelser, Neil. 1997. *Problematics of Sociology: The Georg Simmel Lectures, 1995*. Berkeley: University of California Press.

Smith, Cyril. 1997. «Friedrich Engels and Marx's Critique of Political Economy». *Capital and Class* 62: 123–142.

Smith, David Norman. 1996. «The Social Construction of Enemies: Jews and the Representation of Evil». Sociological Theory 14: 203–240.

Smith, David Norman. 1998. «Faith, Reason, and Charisma: Rodolf Sohm, Max Weber, and the Theology of Grace». *Sociological Inquiry* 68: 32–60.

Smith, Dennis. 1999. «The Civilizing Process and the History of Sexuality: Comparing Norbert Elias and Michel Foucault». *Theory and Society* 28: 79–100.

Smith, Dennis. 2001. *Norbert Elias and Modern Social Theory*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Smith, Dorothy E. 1979. «A Sociology for Women». In *The Prism of Sex: Essays in the Sociology of Knowledge,* edited by J. A. Sherman and E. T. Beck. Madison: University of Wisconsin Press.

Smith, Dorothy E. 1987. *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Boston: Northeastern University Press.

Smith, Dorothy E. 1989. «Sociological Theory: Methods of Writing Patriarchy». Pp. 34–64 in *Feminism and Sociological Theory,* edited by R. A. Wallace. Newbury Park, CA: Sage.

Smith, Dorothy E. 1990a. *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge*. Boston: Northeastern University Press.

Smith, Dorothy E. 1990b. *Texts, Facts and Femininity: Exploring the Relations of Ruling*. London: Routledge and Kegan Paul.

Smith, Dorothy E. 1999a. «From Women's

Standpoint to a Sociology for People». Pp. 65–82 in *Sociology for the Twenty-First Century,* edited by Janet L. Abu-Lughod. Chicago: University of Chicago Press.

Smith, Dorothy E. 1999b. *Writing the Social: Critique, Theory, and Investigations.* Toronto, ON: University of Toronto Press.

Smith, Dorothy E. 2000. «Schooling for Inequality». *Signs* 25: 1147–1151.

Smith, Dorothy E. 2004a. «Ideology, Science and Social Relations: A Reinterpretation of Marx's Epistemology». *European Journal of Social Theory* 7(4): 445–462.

Smith, Dorothy E. 2004b. *Institutional Ethnography: A Sociology for People.* Palo Alto, CA: Altamira Press.

Smith, Dorothy E. 2006. *Institutional Ethnography as Practice.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Smith, Dorothy E. 2009. «Categories Are Not Enough». *Gender & Society* 23(1): 76–80.

Smith, Gregory W. H. 2007. «Goffman, Erving». Pp. 1995–1999 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Smith, Gregory W. H. 2011. «Erving Goffman». Pp. 125–154 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume II—Contemporary Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

Smith, Ken. 2007. «Operationalizing Max Weber's Probability Concept of Class Situation: The Concept of Social Class». *British Journal of Sociology* 58: 87–104.

Smith, Melanie. 2007. «Glocalization». Pp. 1994–1995 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Smith, Norman Erik. 1979. «William Graham Sumner as an Anti-Social Darwinist». *Pacific Sociological Review* 22: 332–347.

Smith, Philip. 2008. «Durkheim and Criminology: Reconstructing the Legacy». *Australian and New Zealand Journal of Criminology* 26: 299–323.

Smith, T. V. 1931. «The Social Philosophy of George Herbert Mead». *American Journal of Sociology* 37: 368–385.

Smythe, Deborah. 2009. «A Few Laced Genes: Women's Standpoint in the Feminist Ancestry of Dorothy E. Smith». *History of the Human Sciences* 22(2): 22–57.

Snitow, Ann Barr, Christine Stansell, and Sharon Thompson. 1983. *Powers of Desire: The Politics of Sexuality.* New York: Monthly Review Press.

Snow, David A. 1986. «Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation». *American Sociological Review* 51: 464–481.

Snow, David A. 2001. «Extending and Broadening Blumer's Conceptualization of Symbolic Interactionism». *Symbolic Interaction* 24: 367–377.

Snow, David A. 2007. «Frame». Pp. 1778–1780 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

So, Alvin Y. and Suwarsono. 1990. «Class Theory or Class Analysis? A Reexamination of Marx's Unfinished Chapter on Class». *Critical Sociology* 17: 35–55.

Sociological Perspectives. 1995. Vol. 38. (Special edition)

Soeffner, Hans-Georg. 2005. «Verstehen». Pp. 864–868 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Soja, Edward W. 1989. *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Theory.* London: Verso.

Soja, Edward W. 1996. *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and the Real-and-Imagined Places.* Malden, MA: Blackwell.

Soja, Edward W. 2000. *Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions.* Malden, MA: Blackwell.

Sokoloff, Natalie. 1980. *Between Money and Love: The Dialectics of Women's Home and Market Work.* New York: Praeger.

Song, Jesook. 2010. «'A Room of One's Own': The Meaning of Spatial Autonomy for Unmarried Women in Neoliberal South Korea». *Gender, Place and Culture* 17(2): 131–149.

Speier, Matthew. 1970. «The Everyday World of the Child». Pp. 188–217 in *Understanding Everyday Life,* edited by J. Douglas. Chicago: Aldine.

Spender, Dale. 1982. *Women of Ideas* (And What Men Have Done to Them). London: Routledge and Kegan Paul.

Spender, Dale, ed. 1983. Feminist Theorists: Three Centuries of Key Women Thinkers. New York: Random House.

Spivak, Gayatri. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Spykman, Nicholas. [1925] 1966. *Social Theory of Georg Simmel.* Chicago: Aldine.

Srubar, Ilja. 2005. «Phenomenology». Pp. 557–562 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Stacey, Judith and Barrie Thorne. 1985. «The Missing Feminist Revolution in Sociology». *Social Problems* 32: 301–316.

Stacey, Judith and Barrie Thorne. 1996. «Is Sociology Still Missing Its Feminist Revolution?» *Perspectives: The ASA Theory Section Newsletter* 18: 1–3.

Staples, Clifford. 2007. «Feuerbach, Ludwig». Pp. 1747–1749 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Starks, Brian and Azamat Junisbai. 2007. «False Consciousness». Pp. 1568–1570 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Starosta, Guido. 2008. «The Commodity-Form and the Dialectical Method: On the Structure of Marx's Exposition in Chapter 1 of Capital». *Science and Society* 72: 295–318.

Stauth, Georg. 1997. «'Elias in Singapore': Civilizing Processes in a Tropical City». *Thesis Eleven* 50: 51–70.

Stebbins, Robert. 2007a. «Thomas, W. I». P. 5000 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Stebbins, Robert. 2007b. «Znaniecki, Florian». Pp. 5316–5317 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Stehr, Nico. 2001. «Modern Societies as Knowledge Societies». Pp. 494–508 in *Handbook of Social Theory,* edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.

Steil, Janice M. 1997. *Marital Equality: Its Relationship to the Well-Being of Husbands and Wives.* Thousand Oaks, CA: Sage.

Stein, Arlene and Ken Plummer. 1994. «'I Can't Even Think Straight': 'Queer' Theory and the Missing Revolution in Sociology». *Sociological Theory* 12(2): 178–187.

Steinmetz, George. 2007. «Marxism and Sociology». Pp. 2815–2818 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Steinmetz, George, ed. 2013. *Sociology & Empire: The Imperial Entanglements of a Discipline.* Durham, NC: Duke University Press.

Stephanson, Anders. 1989. «Regarding Postmodernism: A Conversation With Fredric Jameson». Pp. 43–74 in *Postmodernism, Jameson, Critique,* edited by D. Kellner. Washington, DC: Maisonneuve Press.

Stichweh, Rudolph. 2011. «Niklas Luhman». Pp. 287–309 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume II — Contemporary Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

Stiglitz, Joseph E. 2002. *Globalization and Its Discontents.* New York: Norton.

Stokoe, Elizabeth. 2006. «On Ethnomethodology, Feminism, and the Analysis of Categorical Reference to Gender in Talkin-Interaction». *Sociological Review* 54: 467–494.

Stones, Rob. 2005a. «Giddens, Anthony». Pp. 321–327 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Stones, Rob. 2005b. *Structuration Theory.* London: Palgrave MacMillan.

Storey, John. 2007. «Cultural Studies, British». Pp. 918–919 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Strange, Susan. 1996. *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Strasser, Hermann and Gerd Nollman. 2005. «Dahrendorf, Ralf». Pp. 183–185 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Strauss, Anselm. 1996. «Everett Hughes: Sociology's Mission». *Symbolic Interaction* 19: 271–283.

Strenski, Ivan. 1997. *Durkheim and the Jews of France.* Chicago: University of Chicago Press.

Strydom, Piet. 2005. «The Scottish Enlightenment». Pp. 675–680 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Stryker, Robin. 2007. «Function». Pp. 1808–1810 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Stryker, Sean. 1998. «Communicative Action in New Social Movements: The Experience of the Students for a Democratic Society». *Current Perspectives in Social Theory* 18: 79–98.

Stryker, Sheldon. 1980. *Symbolic Interactionism: A Social Structural Version.*

Menlo Park, CA: Benjamin/Cummings.
Sullivan, Nikki. 2003. *A Critical Introduction to Queer Theory.* New York: New York University Press.
Summers-Effler, Erika. 2002. «The Micro Potential for Social Change: Emotion, Consciousness, and Social Movement Formation». *Sociological Theory* 20: 41–60.
Swartz, David. 1997. *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press.
Swatos, William H., Jr. 2007. «Constructionism». Pp. 686–687 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Swedberg, Richard. 1991. «Introduction: The Man and His Work». Pp. 3–98 in *The Economics and Sociology of Capitalism,* edited by R. Swedberg. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Swedberg, Richard. 1996. «Analyzing the Economy: On the Contribution of James S. Coleman». Pp. 313–328 in *James S. Coleman,* edited by Jon Clark. London: Falmer Press.
Swedberg, Richard. 1998. *Max Weber and the Idea of Economic Sociology.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Symbolic Interaction. 2010. *Special issue on the Internet,* 33(4).
Szmatka, Jacek and Joanna Mazur. 1996. «Theoretical Research Programs in Social Exchange Theory». *Polish Sociological Review* 3: 265–288.
Sztompka, Piotr. 1974. *System and Function: Toward a Theory of Society.* New York: Academic Press.
Sztompka, Piotr. 1991. *Society in Action: The Theory of Social Becoming.* Chicago: University of Chicago Press.
Sztompka, Piotr. 1994. *Agency and Structure: Reorienting Social Theory.* Amsterdam: Gordon and Breach.
Sztompka, Piotr. 2000. «Robert Merton». Pp. 435–456 in *The Blackwell Companion to Major Social Theorists,* edited by George Ritzer. Malden, MA: Blackwell.
Sztompka, Piotr. 2005. «Merton, Robert». Pp. 499–500 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Tabboni, Simonetta. 1995. «The Stranger and Modernity: From Equality of Rights to Recognition of Difference». *Thesis Eleven* 43: 17–27.
Takayama, K. Peter. 1998. «Rationalization of State and Society: A Weberian View of Early Japan». *Sociology of Religion* 59: 65–88.
Takla, Tendzin and Whitney Pope. 1985. «The Force Imagery in Durkheim: The Integration of Theory, Metatheory and Method». *Sociological Theory* 3: 74–88.
Tallbear, Kim. 2013. *Native American DNA: Tribal Belonging and the False Promise of Genetic Science.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
Tannen, Deborah. 1990. *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation.* New York: Morrow.
Tannen, Deborah, ed. 1993. *Gender and Conversational Interaction.* New York: Oxford University Press.
Tannen, Deborah. 1994. *Gender and Discourse.* New York: Oxford University Press.
Tar, Zoltan. 1977. *The Frankfurt School: The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno.* London: Routledge and Kegan Paul.
Tarde, de Gabriel. 1903. *The Laws of Imitation.* New York: H. Holt and Company.
Tarrant, Shira. 2006. *When Sex Became Gender.* New York: Routledge.
Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity.* New York: Cambridge University Press.
Taylor, Charles. 1991. *The Malaise of Modernity.* Toronto, ON: House of Anansi Press.
Taylor, Charles. 1994. «The Politics of Recognition». Pp. 25–74 in *Multiculturalism,* edited by A. Gutman. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Taylor, Charles. 2004. *Modern Social Imaginaries.* Durham, NC: Duke University Press.
Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Taylor, Verta and Leila Rupp. 1993. «Women's Culture and Lesbian Feminist Activism: A Reconsideration of Cultural Feminism». *Signs* 19: 1–61.
Taylor, Victor E. 2007. «Postmodern Culture». Pp. 3556–3558 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Telos. 1989–1990. «Does Critical Theory Have a Future? The Elizabethtown Telos Conference (February 23–25, 1990)». *Telos* 82: 111–130.
Ten Have, Paul. 1995. «Medical Ethnomethodology: An Overview». *Human Studies* 18: 245–261.
Terkel, Studs. 1974. *Working.* New York: Pantheon.
Tester, Griff. 2008. «An Intersectional Analysis of Sexual Harassment in Housing». *Gender & Society* 22: 349–366.

Thacker, Eugene. 2005. *The Global Genome, Biotechnology, Politics and Culture*. Cambridge, MA: MIT Press.

Then, Gabe. 2007. «Reappraising the Risk Society Thesis: Telescopic Sight or Myopic Vision?» *Current Sociology* 55: 793–813.

Theory, Culture and Society. 1997. «Gilles Deleuze: A Symposium». 14: 1–88.

Thibault, Paul J. 2005a. «Saussure, Ferdinand de». Pp. 665–672 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Thibault, Paul J. 2005b. «Semiology». Pp. 687–693 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Thistle, Susan. 2000. «The Trouble With Modernity: Gender and the Remaking of Social Theory». *Sociological Theory* 18: 275–288.

Thomas, George M. 2007. «Globalization: The Major Players». Pp. 84–102 in *The Blackwell Companion to Globalization,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Thomas, Sheila. 2004. «Intersection and the Double Bind of Race and Gender». *Perspectives Magazine, Spring. Retrieved* July 28, 2016 (http: //www.americanbar.org/content/dam/aba/publishing/perspectives_magazine/women_perspectives_Spring2004CrenshawPSP.authcheckdam.pdf)

Thomas, William I. and Dorothy S. Thomas. 1928. *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. New York: Knopf.

Thomas, William I. and Florian Znaniecki. [1918] 1958. *The Polish Peasant in Europe and America*. New York: Dover Publications.

Thompson, Becky W. 1994. *A Hunger So Wide and So Deep: American Women Speak Out on Eating Problems*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Thompson, John B. 1989. «The Theory of Structuration». Pp. 56–76 in *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics,* edited by D. Held and J. B. Thompson. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Thompson, Kenneth. 1975. *Auguste Comte: The Foundation of Sociology.* New York: Halstead Press.

Thomson, Ernie. 1994. «The Sparks That Dazzle Rather Than Illuminate: A New Look at Marx's 'Theses on Feuerbach'». *Nature, Society and Thought* 7: 299–323.

Thorne, Barrie. 1995. «Symposium: On West and Fenstermaker's 'Doing Difference'». *Gender & Society* 9: 497–499.

Tilly, Charles. 1997. «James S. Coleman as a Guide to Social Research». *American Sociologist* 28: 82–87.

Tilman, Rick. 1984. *C. Wright Mills: A Native Radical and His American Intellectual Roots*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Tilman, Rick. 1992. *Thorstein Veblen and His Critics, 1891–1963: Conservative, Liberal, and Radical Perspectives*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tindall, D. B. and Todd E. Malinick. 2007. «Weak Ties (Strength of)». Pp. 5222–5225 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Tiryakian, Edward A. 1974. «Review of Emile Durkheim on Morality and Society». *American Journal of Sociology* 80: 769–771.

Tiryakian, Edward A. 1979. «The Significance of Schools in the Development of Sociology». Pp. 211–233 in *Contemporary Issues in Theory and Research,* edited by W. Snizek, E. Fuhrman, and M. Miller. Westport, CT: Greenwood Press.

Tiryakian, Edward A. 1981. «The Sociological Import of Metaphor». *Sociological Inquiry* 51: 27–33.

Tiryakian, Edward A. 1986. «Hegemonic Schools and the Development of Sociology: Rethinking the History of the Discipline». Pp. 417–441 in *Structures of Knowing,* edited by R. C. Monk. Lanham, MD: University Press of America.

Tiryakian, Edward A., ed. 1991. «Symposium: Robert K. Merton in Review». *Contemporary Sociology* 20: 506–530.

Tiryakian, Edward A. 1994. «Revisiting Sociology's First Classic: The Division of Labor in Society and Its Actuality». *Sociological Forum* 9: 3–16.

Tiryakian, Edward A. 2007. «Sorokin, Pitirim A». Pp. 4619–4624 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Tiryakian, Edward. 2009. *For Durkheim: Essays in Historical and Cultural Sociology.* Burlington, VT: Ashgate.

Titunik, Regina F. 1997. «A Continuation of History: Max Weber and the Advent of a New Aristocracy». *Journal of Politics* 59: 680–700.

Toby, Jackson. 1977. «Parsons' Theory of Societal Evolution». Pp. 1–23 in *The*

Evolution of Societies, by T. Parsons. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Tocqueville, Alexis de. [1835–1840] 1969. *Democracy in America*. Garden City, NY: Doubleday.
Tocqueville, Alexis de. [1856] 1983. *The Old Regime and the French Revolution*. New York: Doubleday.
Tocqueville, Alexis de. [1893] 1959. *The Recollections of Alexis de Tocqueville*. New York: Meridian Books.
Toffler, Alvin. 1980. *The Third Wave*. New York: William Morrow.
Tomlinson, John. 1999. *Globalization and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
Tong, Rosemarie. 1998. *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. Boulder, CO: Westview.
Tong, Rosemarie. 2009. *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. 3rd ed. Boulder, CO: Westview Press.
Toscano, Alberto. 2007. «Neo-Marxism». Pp. 3178–3180 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Touraine, Alain. 1977. *The Self-Production of Society.* Chicago: University of Chicago Press.
Touraine, Alain. 1995. *Critique of Modernity.* Oxford: Blackwell.
Travers, Andrew. 1992. «The Conversion of Self in Everyday Life». *Human Studies* 15: 169–238.
Treviño, A. Javier. 2005. «Parsons's Action-System Requisite Model and Weber's Elective Affinity». *Journal of Classical Sociology* 5: 319–348.
Trexler, Richard C. 1995. *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Tribe, Keith. 1989. «Introduction». Pp. 1–14 in Reading Weber, edited by K. Tribe. London: Routledge.
Trifonas, Peter. 1996. «The Ends of Pedagogy: From the Dialectic of Memory to the Deconstruction of the Institution». *Educational Theory* 46: 303–333.
Troyer, William. 1946. «Mead's Social and Functional Theory of Mind». *American Sociological Review* 11: 198–202.
Tseelon, Efrat. 1992. «Is the Presented Self Sincere? Goffman, Impression Management and the Postmodern Self». *Theory, Culture and Society* 9: 115–128.
Tucker, Kenneth H., Jr. 2007. «Althusser, Louis». Pp. 125–127 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Tucker, Robert C., ed. 1970. *The Marx-Engels Reader.* New York: Norton.
Tumin, Melvin. 1953. «Some Principles of Stratification: A Critical Analysis». *American Sociological Review* 18: 387–394.
Turner, Bryan S. 1974. *Weber and Islam: A Critical Study.* London: Routledge and Kegan Paul.
Turner, Bryan S. 1981. *For Weber: Essays in the Sociology of Fate*. Boston: Routledge and Kegan Paul.
Turner, Bryan S. 1985. *The Body and Society: Explorations in Social Theory.* Oxford: Blackwell.
Turner, Bryan S. 1986. «Simmel, Rationalization and the Sociology of Money». *Sociological Review* 34: 93–114.
Turner, Bryan S. 1995. «Karl Mannheim's Ideology and Utopia». *Political Studies* 43: 718–727.
Turner, Bryan S. 2009. «Introduction: A New Agenda for Social Theory?» In *The New Blackwell Companion to Social Theory,* edited by Bryan S. Turner. Malden, MA: Blackwell.
Turner, Jonathan H. 1973. «From Utopia to Where? A Strategy for Reformulating the Dahrendorf Conflict Model». *Social Forces* 52: 236–244.
Turner, Jonathan H. 1975. «A Strategy for Reformulating the Dialectical and Functional Theories of Conflict». *Social Forces* 53: 433–444.
Turner, Jonathan H. 1982. *The Structure of Sociological Theory.* 3rd ed. Homewood, Ill.: Dorsey Press.
Turner, Jonathan H. 1985. «In Defense of Positivism». *Sociological Theory* 3: 24–30.
Turner, Jonathan H. 2000. «Herbert Spencer». Pp. 81–104 in *The Blackwell Companion to Major Social Theorists,* edited by George Ritzer. Malden, MA: Blackwell.
Turner, Jonathan H. 2001. «The Origins of Positivism: The Contributions of Auguste Comte and Herbert Spencer». Pp. 30–42 in *Handbook of Social Theory,* edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.
Turner, Jonathan H. 2005. «Conflict Theory». Pp. 134–139 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Turner, Jonathan H. 2007a. «Spencer, Herbert». Pp. 4638–4641 in *The Blackwell*

Encyclopedia of Sociology, edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Turner, Jonathan H. 2007b. «Micro-Macro Links». Pp. 2997–3005 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Turner, Jonathan H. and David E. Boyns. 2001. «The Return of Grand Theory». Pp. 353–378 in *Handbook of Sociological Theory,* edited by Jonathan H. Turner. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.

Turner, Jonathan H. and A. Z. Maryanski. 1979. *Functionalism.* Menlo Park, CA: Benjamin/Cummings.

Turner, Jonathan H. and A. Z. Maryanski. 1988. «Is 'Neofunctionalism' Really Functional?» *Sociological Theory* 6: 110–121.

Turner, Jonathan H. and Jan E. Stets. 2005. *The Sociology of Emotions.* New York: Cambridge University Press.

Turner, Lou. 1996. «On the Difference Between the Hegelian and Fanonian Dialectic of Lordship and Bondage». Pp. 134–154 in *Fanon: A Critical Reader,* edited by Lewis Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting, and T. Renée White. Cambridge, MA: Blackwell Publishers.

Turner, Roy. 1970. «Words, Utterances and Activities». Pp. 161–187 in *Understanding Everyday Life,* edited by J. Douglas. Chicago: Aldine.

Turner, Stephen P. 1983. «Weber on Action». *American Sociological Review* 48: 506–519.

Turner, Stephen P. 1993. «Introduction: Reconnecting the Sociologist to the Moralist». Pp. 1–22 in *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist,* edited by S. P. Turner. London: Routledge.

Turner, Stephen P. 1994. *The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions.* Chicago: University of Chicago Press.

Turner, Stephen P. 1998. «Who's Afraid of the History of Sociology?» Schwezerische Zeistschrift fur Soziologie 24: 3–10.

Turner, Stephen P. 2003. «Charisma Reconsidered». *Journal of Classical Sociology* 3(1): 5–26.

Turner, Stephen P. and Regis A. Factor. 1994. *Max Weber: The Lawyer as Social Thinker.* London: Routledge.

Udehn, Lars. 1981. «The Conflict Between Methodology and Rationalization in the Work of Max Weber». *Acta Sociologica* 24: 131–147.

Uehara, Edwina. 1990. «Dual Exchange Theory, Social Networks, and Informal Social Support». *American Journal of Sociology* 96: 521–557.

Ullmann-Margalit, Edna. 1997. «The Invisible Hand and the Cunning of Reason». *Social Research* 64: 181–198.

Ulmer, Jeffery T. 2007. «Mesostructure». Pp. 2961–2963 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Ungar, Sheldon. 1984. «Self-Mockery: An Alternative Form of Self-Presentation». *Symbolic Interaction* 7: 121–133.

Urry, John. 1995. *Consuming Places.* London: Routledge.

Urry, John. 2003. *Global Complexity.* Cambridge, UK: Polity Press.

Vail, D. Angus. 2007a. «Preparatory Stage». P. 3617 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Vail, D. Angus. 2007b. «Play Stage». Pp. 3417–3418 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Vail, D. Angus. 2007c. «Game Stage». Pp. 1821–1822 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Vail, D. Angus. 2007d. «Generalized Other». Pp. 1899–1900 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Valdes, Francisco, Jerome McCristal Culp, and Angela P. Harris, eds. 2002. *Crossroads, Directions and a New Critical Race Theory.* Philadelphia: Temple University Press.

Valentine, Kylie. 2007. «Methadone Maintenance Treatment and Making Up People». *Sociology — The Journal of the British Sociological Association* 41: 497–514.

Valverde, Mariana. 2007. «Genealogies of European States: Foucauldian Reflections». *Economy and Society* 36: 159–178.

van den Berg, Axel. 1980. «Critical Theory: Is There Still Hope?» *American Journal of Sociology* 86: 449–478.

Vandenberghe, Frederic. 2005. «Historical Materialism». Pp. 373–375 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Van Den Berghe, Pierre. 1963. «Dialectic and Functionalism: Toward Reconciliation». *American Sociological Review* 28: 695–705.

Van Den Brink, Bert and David Owen, eds. 2007. «Introduction». Pp. 1–30 in *Rec-*

ognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Theory, edited by Bert Van Den Brink and David Owen. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

van der Duim, V. René and J. Caalders. 2008. «Tourism Chains and Pro-Poor Tourism Development: An Actor-Network Analysis of a Pilot Project in Costa Rica». *Current Issues in Tourism* 11: 109–125.

Vanderstraeten, Raf. 2005. «System and Environment: Notes on the Autopoiesis of Modern Society». *Systems Research and Behavioral Science* 22: 471–481.

Van Krieken, Robert. 1998. *Norbert Elias.* London: Routledge.

Van Krieken, Robert. 2001. «Norbert Elias and Process Sociology». Pp. 353–367 in *Handbook of Social Theory,* edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.

Varcoe, Ian. 1998. «Identity and the Limits of Comparison: Bauman's Reception in Germany». Theory, Culture and Society 15: 57–72.

Varga, Ivan. 2006. «Social Morals, the Sacred and State Regulation in Durkheim's Sociology». Social Compass 53: 457–466.

Varley, Ann. 2008. «A Place Like This? Stories of Dementia, Home and the Self». *Environment and Planning* 26(1): 47–67.

Varul, Matthias Zick. 2007. «Veblen, Thorstein». P. 5186 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Veblen, Thorstein. [1899] 1994. *The Theory of the Leisure Class.* New York: Penguin Books.

Veblen, Thorstein. [1914] 1964. *The Instinct of Workmanship and the State of the Industrial Arts.* New York: Augustus M. Kelly.

Veneziani, Roberto. 2008. «A Future for (Analytical) Marxism?» *Philosophy of the Social Sciences* 38: 388–399.

Venkatesh, Alladi. 2007. «Postmodern Consumption». Pp. 3552–3556 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Venn, Couze. 2011. «Michel Foucault». Pp. 240–267 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume II — Contemporary Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

Verran, Helen. 1999. «Staying True to the Laughter in Nigerian Classrooms». Pp. 136–155 in *Actor Network Theory and After,* edited by John Law and John Hassard. Oxford: Blackwell.

Vetter, Lisa P. 2008. «Harriet Martineau on the Theory and Practice of Democracy in America». *Political Theory* 36: 424–455.

Vidich, Arthur J. and Stanford M. Lyman. 1985. *American Sociology: Worldly Rejections of Religion and Their Directions.* New Haven, CT: Yale University Press.

Vidler, Anthony. 1991. «Agoraphobia: Spatial Estrangement in Georg Simmel and Siegfried Kracauer». *New German Critique* 54: 31–45.

Villalon, Roberta. 2010. «Passage to Citizenship and the Nuances of Agency: Latina Battered Immigrants». *Women's Studies International Forum* 33(6): 552–560.

Vogel, Lise. 1995. *Woman Questions: Essays for a Materialist Feminism.* New York: Routledge.

Wacquant, Loïc J. D. 1989. «Towards a Reflexive Sociology: A Workshop With Pierre Bourdieu». *Sociological Theory* 7: 26–63.

Wacquant, Loïc J. D. 1992. «Toward a Social Praxeology: The Structure and Logic of Bourdieu's Sociology». Pp. 2–59 in *An Invitation to Reflexive Sociology,* edited by P. Bourdieu and L.J.D. Wacquant. Chicago: University of Chicago Press.

Wagner, Helmut. 1964. «Displacement of Scope: A Problem of the Relationship Between Small Scale and Large Scale Sociological Theories». *American Journal of Sociology* 69: 571–584.

Wagner, Peter. 1994. *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline.* London: Routledge.

Walby, Sylvia. 2009. *Globalization and Inequalities: Complexities and Contested Modernities.* London: Sage.

Wallace, Walter. 1969. «Overview of Contemporary Sociological Theory». Pp. 1–59 in *Sociological Theory,* edited by W. Wallace. Chicago: University of Chicago Press.

Wallerstein, Immanuel. [1974] 2011. *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the 16th Century.* Berkeley: University of California Press.

Wallerstein, Immanuel. [1980] 2011. *The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World Economy, 1600–1750.* Berkeley: University of California Press.

Wallerstein, Immanuel. 1986. «Marxisms as Utopias: Evolving Ideologies». *American Journal of Sociology* 91: 1295–1308.

Wallerstein, Immanuel. [1989] 2011. *The Modern World-System III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730–1840*. New York: Academic Press.
Wallerstein, Immanuel. 1992. «America and the World: Today, Yesterday, and Tomorrow». *Theory and Society* 21: 1–28.
Wallerstein, Immanuel. 1995. «The End of What Modernity?» Theory and Society 24: 471–488.
Wallerstein, Immanuel. 1999. *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-first Century*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Wallerstein, Immanuel. 2011a. *The Modern World-System IV: Centrist Liberalism Triumphant,* 1789–1914. Berkeley: University of California Press.
Wallerstein, Immanuel. 2011b. «Dynamics of Unresolved Global Crisis». Pp. 69–88 in *Business as Usual: The Roots of the Global Financial Meltdown,* edited by C. Calhoun and G. Derluguian. New York: New York University Press.
Wallimann, Isidor. 1981. *Estrangement: Marx's Conception of Human Nature and the Division of Labor*. Westport, CT: Greenwood Press.
Walter, Ryan. 2008. «Governmentality Accounts of the Economy: A Liberal Bias?» *Economy and Society* 37: 94–114.
Walters, Suzanna Danuta. 2001. *All the Rage: The Story of Gay Visibility in America*. Chicago: University of Chicago Press.
Ward, Kathryn B. 1994. «Lifting as We Climb: How Scholarship About Women of Color Has Shaped My Life as a White Feminist». In *Color, Class, and Country: Experiences of Gender,* edited by G. Young and B. Dickerson. Atlantic Highlands, NJ: Zed Books.
Wardell, Mark L. and Stephen P. Turner, eds. 1986. *Sociological Theory in Transition*. Boston: Allen and Unwin.
Wartenberg, Thomas E. 1982. «'Species-Being' and 'Human Nature' in Marx». *Human Studies* 5: 77–95.
Wasserman, Stanley and Katherine Faust. 1994. *Social Network Analysis: Methods and Application*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Weakliem, David and Anthony Heath. 1994. «Rational Choice and Class Voting». *Rationality and Society* 6: 243–270.
Weber, Lynn. 1995. «Symposium: On West and Fenstermaker's 'Doing Difference'». *Gender & Society* 9: 499–503.
Weber, Lynn. 2009. *Understanding Race, Class, Gender: A Conceptual Framework*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.
Weber, Marianne. 1975. *Max Weber: A Biography*. Edited and translated by Harry Zohn. New York: Wiley.
Weber, Max. [1896–1906] 1976. *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*. London: NLB.
Weber, Max. [1903–1906] 1975. *Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics*. New York: Free Press.
Weber, Max. [1903–1917] 1949. *The Methodology of the Social Sciences*. Edited by Edward Shils and Henry Finch. New York: Free Press.
Weber, Max. [1904–1905] 1958. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Scribner.
Weber, Max. [1915] 1958. «Religious Rejections of the World and Their Directions». Pp. 323–359 in *From Max Weber: Essays in Sociology,* edited by H. H. Gerth and C. W. Mills. New York: Oxford University Press.
Weber, Max. [1916] 1964. *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. New York: Macmillan.
Weber, Max. [1916–1917] 1958. *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Glencoe, IL: Free Press.
Weber, Max. [1921] 1958. *The Rational and Social Foundations of Music*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
Weber, Max. [1921] 1963. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.
Weber, Max. [1921] 1978. *Economy and Society,* 2 vols. Translated by G. Roth & C. Wittich. Berkeley: University of California Press.
Weber, Max. [1922–1923] 1958. «The Social Psychology of the World Religions». Pp. 267–301 in *From Max Weber: Essays in Sociology,* edited by H. H. Gerth and C. W. Mills. New York: Oxford University Press.
Weber, Max. [1927] 1981. *General Economic History*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.
Wedgwood, Nikki. 2009. «Connell's Theory of Masculinity—Its Origins and Influences on the Study of Gender». *Journal of Gender Studies* 18(4): 329–339.
Weigert, Andrew. 1981. *Sociology of Everyday Life*. New York: Longman.
Weiler, Bernd. 2007a. «Social Darwinism». Pp. 4390–4392 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Weiler, Bernd. 2007b. «Sumner, William Graham». Pp. 4884–4886 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Weingart, Peter. 1969. «Beyond Parsons? A Critique of Ralf Dahrendorf's Conflict Theory». *Social Forces* 48: 151–165.

Weingartner, Rudolph H. 1959. «Form and Content in Simmel's Philosophy of Life». Pp. 33–60 in *Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics,* edited by K. Wolff. New York: Harper Torchbooks.

Weinstein, Deena and Michael A. Weinstein. 1993. *Postmodern(ized) Simmel*. London: Routledge.

Weinstein, Deena and Michael A. Weinstein. 1998. «Simmel-Eco vs. Simmel-Marx: Ironized Alienation». *Current Perspectives in Social Theory* 18: 63–77.

Weinstein, Eugene A. and Judith M. Tanur. 1976. «Meanings, Purposes and Structural Resources in Social Interaction». *Cornell Journal of Social Relations* 11: 105–110.

Weiss, Johannes. 1987. «On the Irreversibility of Western Rationalization and Max Weber's Alleged Fatalism». In *Max Weber, Rationality and Modernity*, edited by S. Whimster and S. Lash. London: Allen and Unwin.

Weldes, Jutta. 1989. «Marxism and Methodological Individualism». *Theory and Society* 18: 353–386.

Weldon, Laurel, S. 2006. «The Structure of Intersectionality: A Comparative Politics of Gender». *Politics & Gender* 2(2): 235–248.

Wellman, Barry. 1983. «Network Analysis: Some Basic Principles». Pp. 155–200 in *Sociological Theory — 1983,* edited by R. Collins. San Francisco: Jossey-Bass.

Wellman, Barry, and S. D. Berkowitz, eds. [1988] 1997. *Social Structures: A Network Approach*. Greenwich, CT: JAI Press.

Wellman, Barry and Scot Wortley. 1990. «Different Strokes for Different Folks: Community Ties and Social Support». *American Journal of Sociology* 96: 558–588.

Wells, Gordon C. and Peter Baehr. 1995. «Editors' Introduction». In *The Russian Revolutions, by Max Weber*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Werbner, Pnina and Helene Basu. 1998. *Embodying Charisma: Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*. London: Routledge.

Wernick, Andrew. 2000. «From Comte to Baudrillard: Socio-Theology After the End of the Social». *Theory, Culture and Society* 17: 55–75.

Wernick, Andrew. 2005a. «Comte, Auguste». Pp. 128–134 in *Encyclopedia of Social Theory*, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Wernick, Andrew. 2005b. *Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-theistic Program in French Social Theory*. New York: Cambridge University Press.

West, Candace and Sarah Fenstermaker. 1993. «Power, Inequality and the Accomplishment of Gender: An Ethnomethodological View». Pp. 223–254 in *Theory on Gender/Feminism on Theory*, edited by P. England. New York: Aldine de Gruyter.

West, Candace and Sarah Fenstermaker. 1995. «Doing Difference». *Gender & Society* 9: 8–20.

West, Candace and Sarah Fenstermaker. 2002. «Central Problematics: An Agenda for Feminist Sociology». Pp. 217–220 in *Doing Gender, Doing Difference: Inequality, Power, and Institutional Change,* edited by Sarah Fenstermaker and Candace West. New York: Routledge.

West, Candace and Don Zimmerman. 1987. «Doing Gender». *Gender & Society* 2: 125–151.

West, Cornell. 1994. *Race Matters*. New York: Vintage.

Wexler, Philip, ed. 1991. *Critical Theory Now*. London: Falmer Press.

Whalen, Jack, Don H. Zimmerman, and Marilyn R. Whalen. 1988. «When Words Fail: A Single Case Analysis». *Social Problems* 35: 335–361.

Whalen, Marilyn R. and Don H. Zimmerman. 1987. «Sequential and Institutional Contexts in Calls for Help». *Social Psychology Quarterly* 50: 172–185.

Wharton, Amy, ed. 2006. «'This Missing Feminist Revolution in Sociology' Twenty Years Later: Looking Back, Looking Ahead». *Social Problems* 53(4): 443–562.

Wheatland, Thomas. 2009. *The Frankfurt School in Exile*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Whimster, Sam. 2001. «Max Weber: Work and Interpretation». Pp. 54–65 in *Handbook of Social Theory*, edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.

Whimster, Sam. 2005. «Weber, Max». Pp. 877–882 in *Encyclopedia of Social Theory*, edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

White, Harrison. 1992. *Identity and Control: A Structural Theory of Social Action*.

Princeton, NJ: Princeton University Press.
White, Harrison C., Scott A. Boorman, and Ronald L. Breiger. 1976. «Social Structure From Multiple Networks: Parts 1 and 2». *American Journal of Sociology* 91: 730–780, 1384–1446.
Whitehead, Jaye Cee. 2007. «Feminist Prison Activism: An Assessment of Empowerment». *Feminist Theory* 8(3): 299–312.
Whitmeyer, Joseph M. 2005a. «Cook, Karen». Pp. 149–150 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Whitmeyer, Joseph M. 2005b. «Power-Dependence Relations». Pp. 594–595 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Widerberg, Karin. 2008. «In the Home of Others — Exploring New Sites and Methods When Investigating the Doings of Gender, Class, and Ethnicity». *Sociologisk Forskning* 4: 7–23.
Wiedenhoft, Wendy. 2005. «Fordism and Post-Fordism». Pp. 282–283 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Wiggershaus, Rolf. 1994. *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*. Cambridge, MA: MIT Press.
Wilchins, Riki Anne. 1997. *Read My Lips: Sexual Subversion and the End of Gender.* Ann Arbor, MI: Firebrand Books.
Wilde, Lawrence. 1991. «Logic: Dialectic and Contradiction». Pp. 275–295 in *The Cambridge Companion to Marx,* edited by T. Carver. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Wiley, Norbert. 1979. «The Rise and Fall of Dominating Theories in American Sociology». Pp. 47–79 in *Contemporary Issues in Theory and Research,* edited by W. Snizek, E. Fuhrman, and M. Miller. Westport, CT: Greenwood Press.
Wiley, Norbert. 1985. «The Current Interregnum in American Sociology». *Social Research* 52: 179–207.
Wiley, Norbert. 1986. «Early American Sociology and the Polish Peasant». *Sociological Theory* 4: 20–40.
Wiley, Norbert. 1988. «The Micro-Macro Problem in Social Theory». *Sociological Theory* 6: 254–261.
Wiley, Norbert. 2007. «Znaniecki's Key Insight: The Merger of Pragmatism and Neo-Kantianism». *Polish Sociological Review* 158: 133–143.
Wilkinson, Iain. 2011. «Ulrich Beck». Pp. 480–499 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume II — Contemporary Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
Willer, David. 1999. «Developing Network Exchange Theory». Pp. 285–308 in *Network Exchange Theory,* edited by David Willer. Westport, CT: Praeger.
Willer, David and Pamela Emanuelson. 2008. «Testing Ten Theories». *Journal of Mathematical Sociology* 32: 165–203.
Willer, David, Barry Markovsky, and Travis Patton. 1989. «Power Structures: Derivations and Applications of Elementary Theory». Pp. 313–353 in *Sociological Theories in Progress: New Formulations,* edited by J. Berger, M. Zelditch Jr., and B. Anderson. Newbury Park, CA: Sage.
Willer, David and Travis Patton. 1987. «The Development of Network Exchange Theory». Pp. 199–242 in *Advances in Group Processes, Vol. 4,* edited by E. J. Lawler and B. Markovsky. Greenwich, CT: JAI Press.
Williams, Christine. 2006. «Still Missing? Comments on the Twentieth Anniversary of 'The Missing Feminist Revolution in Sociology'». *Social Problems* 53(4): 454–458.
Williams, Joyce. 2007. «Small, Albion W». Pp. 4341–4342 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Williams, Patrick. 2011. «Edward Said». Pp. 412–431 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume II — Contemporary Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
Williams, Simon Johnson. 1986. «Appraising Goffman». *British Journal of Sociology* 37: 348–369.
Williamson, John. 1990. «What Washington Means by Policy Reform». Pp. 7–20 in *Latin American Adjustment: How Much Has Happened?* Edited by John Williamson. Washington, DC: Institute for International Economics.
Williamson, John. 1997. «The Washington Consensus Reassessed». Pp. 48–61 in *Economic and Social Development Into the XXI Century,* edited by Louis Emmerij. Washington, DC: Inter-American Development Bank.
Wilson, John and Mark Musick. 1997. «Who

Cares? Toward an Integrated Theory of Volunteer Work». *American Sociological Review* 60: 694–713.
Wiltshire, David. 1978. *The Social and Political Thought of Herbert Spencer*. London: Oxford University Press.
Winant, Howard. 2001. *The World Is a Ghetto: Race and Democracy Since World War II*. New York: Basic Books.
Winterer, Caroline. 1994. «A Happy Medium: The Sociology of Charles Horton Cooley». *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 30: 19–27.
Wirth-Cauchon, Janet. 2011. «Donna Haraway». Pp. 500–519 in *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume II — Contemporary Social Theorists,* edited by George Ritzer and Jeffrey Stepnisky. Malden, MA, and Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
Wittgenstein, Ludwig. 1953. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.
Wolf, Harald. 2005a. «Capital». Pp. 75–76 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Wolf, Harald. 2005b. «Capitalism». Pp. 76–80 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Wolf, Martin. 2005. *Why Globalization Works*. New Haven, CT: Yale University Press.
Wolf, Naomi. 1991. *The Beauty Myth: How Images Are Used Against Women*. New York: Morrow.
Wolfe, Cary, ed. 2000. *Observing Complexity: Systems Theory and Postmodernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Womack, James P., Daniel T. Jones, and Daniel Roos. 1990. *The Machine That Changed the World*. New York: Rawson.
Wood, Ellen Meiksins. 1986. *The Retreat From Class: The New «True» Socialism*. London: Verso.
Wood, Ellen Meiksins. 1989. «Rational Choice Marxism: Is the Game Worth the Candle?» *New Left Review* 177: 41–88.
Wood, Ellen Meiksins. 1995. *Democracy Against Capitalism*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Wood, Ellen Meiksins. 1997. «Modernity, Postmodernity or Capitalism?» *Review of International Political Economy* 4: 539–560.
Wood, Ellen Meiksins and John Bellamy Foster, eds. 1997. In *Defense of History: Marxism and the Postmodern Agenda*. New York: Monthly Review Press.
Wood, Michael and Mark L. Wardell. 1983. «G. H. Mead's Social Behaviorism vs. the Astructural Bias of Symbolic Interactionism». *Symbolic Interaction* 6: 85–96.
Worsley, Peter. 1982. *Marx and Marxism*. Chichester, UK: Ellis Horwood.
Wortmann, Susan. 2007. «Praxis». Pp. 3612–3613 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.
Wright II, Earl. 2002. «The Atlanta Sociological Laboratory 1896–1924: A Historical Account of the First American School of Sociology». *The Western Journal of Black Studies* 26(3): 165–174.
Wright, Erik Olin. 1985. *Classes*. London: Verso.
Wright, Erik Olin. 1987. «Towards a Post-Marxist Radical Social Theory». *Contemporary Sociology* 16: 748–753.
Wrigley, Julia. 1995. *Other People's Children: An Intimate Account of the Dilemma Facing Middle-Class Parents and the Women They Hire to Raise Their Children*. New York: Basic Books.
Wrong, Dennis. 1994. *The Problem of Order: What Unites and Divides Society*. New York: Free Press.
Wrong, Dennis. 1997. «Is Rational Choice Humanity's Most Distinctive Trait?» *American Sociologist* 28: 73–81.
Xie, Jing. 2016. «The Structuralist Twisting of Durkheimian Sociology: Symbolism, Moral Reality, and the Social Subject». *Journal of Classical Sociology* 16(1): 21–36.
Yamagishi, Toshio. 1995. «Social Dilemmas». Pp. 311–335 in *Sociological Perspectives on Social Psychology,* edited by K. S. Cook, G. A. Fine, and J. S. House. Boston: Allyn and Bacon.
Yamagishi, Toshio. 2005. «Social Dilemma». Pp. 731–735 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.
Yamagishi, Toshio and Karen S. Cook. 1993. «Generalized Exchange and Social Dilemmas». *Social Psychology Quarterly* 56: 235–248.
Yamagishi, Toshio, Mary R. Gillmore, and Karen S. Cook. 1988. «Network Connections and the Distribution of Power in Exchange Networks». *American Journal of Sociology* 93: 833–851.
Yancy, George. 2000. «Feminism and the Subtext of Whiteness: Black Women's Experiences as a Site of Identity Formation and Contestation of Whiteness».

Western Journal of Black Studies 24: 156–166.

Young, Robert L. 1997. «Account Sequences». *Symbolic Interaction* 20: 291–305.

Yuval-Davis, Nira. 2012. «Dialogical Epistemology — An Intersectional Resistance to the Oppression Olympics». *Gender & Society* 26: 46.

Zablocki, Benjamin. 1996. «Methodological Individualism and Collective Behavior». Pp. 147–160 in *James S. Coleman,* edited by Jon Clark. London: Falmer Press.

Zafirovski, Milan. 2001. «Parsons and Sorokin: A Comparison of the Founding of American Sociological Theory Schools». *Journal of Classical Sociology* 1: 227–256.

Zannettino, Lana. 2008. «Imagining Womanhood: Psychodynamic Processes in the 'Textual' and Discursive Formation of Girls' Subjectivities and Desires for the Future». *Gender and Education* 20(5): 465–479.

Zaslavsky, Victor. 1988. «Three Years of Perestroika». *Telos* 74: 31–41.

Zeitlin, Irving M. 1996. *Ideology and the Development of Sociological Theory.* 6th ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Zerai, Assata. 2000. «Agents of Knowledge and Action: Selected Africana Scholars and Their Contributions to the Understanding of Race, Class and Gender Intersectionality». *Cultural Dynamics* 12: 182–222.

Zerilli, Linda M. G. 2005. *Feminism and the Abyss of Freedom.* Chicago: University of Chicago Press.

Zhao, Shanyang. 2001. «Metatheorizing in Sociology». Pp. 386–394 in *Handbook of Social Theory,* edited by George Ritzer and Barry Smart. London: Sage.

Zhao, Shanyang. 2005. «Metatheory». Pp. 500–501 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Zijderveld, Anton C. 2005. «Ideal Type». Pp. 389–390 in *Encyclopedia of Social Theory,* edited by George Ritzer. Thousand Oaks, CA: Sage.

Zimmerman, Don. 1978. «Ethnomethodology». *American Sociologist* 13: 5–15.

Zimmerman, Don. 1988. «The Conversation: The Conversation Analytic Perspective». *Communication Yearbook* 11: 406–432.

Zimmerman, Don and Melvin Pollner. 1970. «The Everyday World as a Phenomenon». Pp. 80–103 in *Understanding Everyday Life,* edited by J. Douglas. Chicago: Aldine.

Zimmerman, Don and D. Lawrence Wieder. 1970. «Ethnomethodology and the Problem of Order: Comment on Denzin». Pp. 285–298 in *Understanding Everyday Life,* edited by J. Douglas. Chicago: Aldine.

Zinn, Jens. 2007a. «Reflexive Modernization». Pp. 3829–3830 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Zinn, Jens. 2007b. «Autopoiesis». Pp. 232–233 in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology,* edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell.

Zipes, Jack. 1994. «Adorno May Still Be Right». *Telos* 101: 157–167.

Zosky, Diane L. 1999. «The Application of Object Relations Theory to Domestic Violence». *Clinical Social Work Journal* 27: 55–69.

Zuboff, Shoshana. 1988. *In the Age of the Smart Machine.* New York: Basic Books.

Zunz, Olivier and Alan S. Kahan, eds. 2002. *The Tocqueville Reader: A Life in Letters and Politics.* Oxford: Blackwell.

Zweigenhaft, Richard L. and G. William Domhoff. 2006. *Diversity in the Power Elite: How It Happened, Why It Matters.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

ҚР БІЛІМ ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ МИНИСТРЛІГІНІҢ
ТАПСЫРЫСЫ БОЙЫНША АУДАРЫЛЫП БАСЫЛДЫ

ДЖОРДЖ РИТЦЕР
ДЖЕФФРИ СТЕПНИЦКИ

ӘЛЕУМЕТТАНУ ТЕОРИЯСЫ

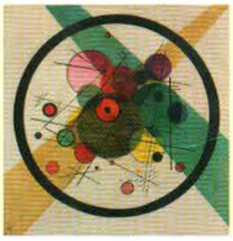
10-басылым

Кітапты басуға әзірлеген әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің
«Қазақ университеті» баспа үйі

Редакторлары *З.Башбаева, Д.Мұхамадиев*
Корректорлары *Н.Досболова, М.Ғабитқызы*
Беттеушілер *А.Молдахметова, Ғ.Қалиева*

Басуға 28.02.2018 ж. қол қойылды. Пішімі **х** ˚/...
Қаріп түрі "MM Peterburg". Офсеттік басылым.
Көлемі 53,5 б.т. Таралымы 10 000 дана.

DU



ӘЛЕУМЕТТАНУ ТЕОРИЯСЫ

РУХАНИ ЖАҢҒЫРУ

Жаңа гуманитарлық білім
Қазақ тіліндегі 100 жаңа оқулық

ULTTYQ AY'DARMA BIY'ROSY
QOG'AMDYQ QORY

ISBN 978-601-7943-17-2