

هویت‌های پلورال عالم پست‌مدرن ثمره سیاست قدرت‌مدار مدرن

حسین هرسیج *

هجرت ایزدی **

چکیده

به علت سیطره روح مدرنیستی، پدیده‌ها برای تعریف هویت خویش باید نسبت خود را با مؤلفه‌های مدرن و پست‌مدرن مشخص کنند. مدرنیته عالمی پدید آورد که با عقل‌محوری، وجوه ناپیدای هستی را نادیده می‌انگاشت. پست‌مدرنیته دربردارنده نگرشی نو به هویت است که این اندیشه را در تقابل با دنیای مدرن به سمت ضد بنیان‌گرایی می‌کشاند. فوکو و لاکلاو و موفه از پست‌مدرن‌های ایجابی، معتقدند هر گفتمان با ایجاد رژیم حقیقت خاص خود، با تعیین بخشی و شکل‌دهی به هویت‌ها، در هر زمینه‌ای چیزهایی را حفظ و چیزهایی را حذف می‌کند. آن‌ها معتقدند برای خروج از بحران هویت دنیای مدرن که در اثر مطلق‌گرایی عارض شده است می‌توان از جبر ساختاری دنیای مدرن کاست ولی درنهایت اذعان می‌کنند که از ساختارهای خودبنیاد مدرن نمی‌توانند بگریزند. مقاله حاضر با تحلیل و بررسی عوامل ایجاد بحران هویت در دنیای مدرن به مؤلفه‌های کلی پست‌مدرن‌ها برای خروج از این بحران می‌پردازد. سپس می‌کوشد با تأکید بر نظریات فوکو، لاکلاو، و موفه، با روشی توصیفی، گزاره‌های عالم پست‌مدرن را در دانش، قدرت و سیاست که آفریننده عالم مدرن است بررسی کند و با استفاده از روش تحلیلی نسبت این گزاره‌ها را با یک‌دیگر جهت خروج انسان مدرن از بحران هویت بیابد.

کلیدواژه‌ها: هویت انسان پست‌مدرن، دانش پست‌مدرن، قدرت پست‌مدرن، سیاست پست‌مدرن، بحران هویت.

* دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان harsij@yahoo.com

** کارشناسی ارشد علوم سیاسی (نویسنده مسئول) hejratizadi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۸/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۲/۳

۱. مقدمه

امروزه لازم است حوادث، اشخاص، و پدیده‌ها برای تعریف هویت خویش، نسبت خود را با مؤلفه‌های عالم مدرن و گوناگونی و تنوع پست‌مدرن مشخص کنند. هر نوع جهت‌گیری در مورد روح خودمدارانه دنیای مدرن ما را در قبال آن، در موقعیتی خاص قرار می‌دهد. از آن‌جا که امروزه مدرنیته بر همه امور سیطره یافته است، بررسی خرد مدرن و ساختارهای آن ضروری به نظر می‌رسد. پرداختن به این امر در اندیشه پست‌مدرن‌ها بیش‌تر خود را می‌نمایاند. روح خودبنیاد دکارتی عالمی را پدید آورد که وجوه رازآمیز و ناپیدای انسان و هستی را نادیده انگاشت. همین مسئله پست‌مدرن‌ها را بر آن داشت که اعلام کنند خرد مدرن ذیل ساختارهای متصلب عالم مدرن هویت می‌یابد بی‌آن‌که حقیقت داشته باشند. این عبور گفتمانی برای غرب‌شناسان بسیار مهم بود. اندیشمندان و پایه‌گذاران دنیای مدرن آن‌چنان بر عقل خودمدار تأکید می‌کردند و آن را پایان تاریخ می‌دانستند که حضور پست‌مدرن‌ها به دلیل ناتوانی دانشمندان در حل بعضی حوزه‌های انضباط‌ناپذیر علمی و اعلان اراده معطوف به قدرت دانش مدرن، همچنین بحران‌های فرهنگی که دامنگیر همه بخش‌های سیاسی و اقتصادی شده بود انحرافی در آرمان پردازی‌های عالم مدرن به شمار می‌آمد.

آنچه تا امروز اندیشمندان دنیای مدرن تقریباً بر آن متفق‌اند آن است که مطلق‌گرایی دنیای مدرن زمینه را برای قرائت پلورالیستی از عالم آشکار ساخت. در واقع آن‌ها معتقدند دو جنس متفاوت از تفکر در دوران مدرن و پست‌مدرن عرضه شد که یکی بنیادگرا بود و دیگری پلورال. اما با نگاهی عمیق‌تر می‌توان دریافت که تکثرگرایی پست‌مدرن در عالم مدرن بالقوه وجود داشت و از سوی دیگر پلورالیسم پست‌مدرن از روح مطلق‌گرای دنیای مدرن قابل تفکیک نبود. دنیای مدرن به یک‌باره تغییر صورت نداد. وقتی نگاه تک‌ساختی دنیای مدرن در همه وجوه خویش به تمامیت رسید برای ادامه حیات خویش دچار بحران هویت شد. لذا برای نظر به وجوه ناپیدای عالم با همان روح خودمداری مدرن به بازتعریف هویت هستی پرداخت. در این راستا خودبنیادی افزون‌تر که در اثر توسعه مفهوم خود پدیدآمده بود پلورالیسم خفی در عالم مدرن را به ظهور رساند.

مبرهن است که ابراز هویت در دنیای مدرن به دلیل کمی‌بودن در چهارچوب قدرت روی می‌دهد. مناسبات قدرت هم بیش از هر جا در عالم سیاست نمود پیدا می‌کند. آن‌چه در این مقاله بدان پرداخته می‌شود هویتی است که در سایه خرد مدرن در مناسبات قدرت و سیاست پست‌مدرن جلوه‌گر شده است. مسئله اصلی این پژوهش آن است که آیا مرزهای

بی‌شمار قدرت پست‌مدرن‌ها در عرصه سیاسی با عدول از دانش خردمدار مدرن توانست از بحران هویت انسان مدرن بکاهد. واکاوی اندیشه‌های فوکو، لاکلاو، و موفه نشان می‌دهد که چگونه آن‌ها متوجه بحران‌زایی روح خودمدار دنیای مدرن شده‌اند و می‌کوشند برای عبور از آن راهکار ارائه دهند. آن‌ها با تأکید بر هویت مبتنی بر غیریت و سیالیت کوشیدند تا راه خروج از جبر ساختاری دنیای مدرن را فراهم سازند و زمینه را برای ظهور ارزش‌های نو فراهم کنند.

این مقاله می‌کوشد با بررسی و تحلیل عوامل ایجاد بحران هویت دنیای مدرن با تأکید بر نظریات فوکو، لاکلاو، و موفه با استفاده از روش توصیفی گزاره‌های عالم پست‌مدرن را در دانش، قدرت، و سیاست بررسی می‌کند و با استفاده از روش تحلیلی نسبت این گزاره‌ها با یکدیگر را در مقابله با بحران هویت انسان مدرن تبیین خواهد کرد. بخش اول این مقاله به ظهور انسان مدرن و بحران هویت او می‌پردازد؛ در بخش دوم به مؤلفه‌های کلی عالم پست‌مدرن می‌پردازد؛ در بخش سوم و چهارم هویت انسان پست‌مدرن و خرد پست‌مدرن که ذیل ساختار قدرت دنیای مدرن قرار می‌گیرد بررسی می‌شود؛ در بخش پنجم رابطه دانش، قدرت، و سیاست در اندیشه میشل فوکو و لاکلاو و موفه در دو قسمت مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ سپس با تأکید بر اندیشه‌های فوکو و لاکلاو و موفه به ارزیابی مؤلفه‌های عالم پست‌مدرن جهت خروج از بحران هویت دنیای مدرن پرداخته خواهد شد.

۲. انسان مدرن و بحران هویت

هویت هر پدیده‌ای نسبت او را با تمام هستی مشخص می‌کند. از آن‌جا که هویت در بستر علوم انسانی معنا می‌یابد تعبیر مختلفی در فرهنگ‌های گوناگون از آن ارائه می‌شود. هویت انسانی برای او یک منظومه فکری می‌سازد و اگر ساز و کار اجرایی بیاید وارد فاز تمدن‌سازی می‌شود. دنیای مدرن پانصد سال با ایجاد یک نظام هماهنگ عالم مدرن را آفرید. با آن‌که بین تعاریف هویت تفاوتی عمیق وجود دارد، هویت در کل، حقیقت و ماهیت چیزی و پاسخ به سؤال چه کسی بودن و چگونه بودن است. در تعریف هویت، متغیرهایی چون تمایز، تشخیص، سیالیت، غیر، و ماهیت خارجی نقش ویژه‌ای دارند. به طور کلی برای انسان، هویت سرچشمه معنا و تجربه است به طوری که در یک فرایند معناسازی یک ویژگی فرهنگی یا مجموعه به هم پیوسته‌ای از ویژگی‌های فرهنگی بر منابع معنایی دیگر اولویت داده می‌شود (کاستلز، ۱۳۸۰: ۱۲/۲). هویت، خاص ذات احدیت

است. مراد از ذات هم امری ثابت است. وقتی هویت گفته می‌شود در مقابل آن غیریت مطرح می‌شود که غیریت مناسب با عالم کثرات است و در ظاهر کثرت و کثرات را نمی‌توان منکر شد (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۵۶). وقتی هویت بشر در یگانگی با عالم و هماهنگی با قانون اساسی آن است (داوری اردکانی، ۱۳۷۲: ۸-۲۸) دوگانگی بزرگ‌ترین مشکل و معضل فعلی بشر است. چراکه انسان بین عالم ایستاده و جایگاه خویش را نمی‌داند. در این وضعیت نمی‌توان برای هستی یک پدیده، محدوده هویتی تعیین کرد به طوری که شناسایی «غیر» به دلیل عدم صراحت مؤلفه‌های هویتی «خود» امکان‌پذیر نیست، لذا بحران هویت به وجود می‌آید (کاجی، ۱۳۷۸: ۱۱۷).

در جوامع پیشامدرن، هویت تصویری بود که از چشم خداوند یا خدایان دیده می‌شد. در این نگاه، هویت انسان محصول یک نظام مقتدر و از پیش تعیین شده باورهای دینی و آئینی و اسطوره‌ای بود. اغلب علمای قرون وسطی، بر آن بودند که جهان تجلی کمال مخلوقات است و به عبارتی، علیت از عالم مافوق شروع می‌شود و به طریق زنجیره‌ای به دنیای پایین می‌رسد. اما پس از رنسانس و به ویژه با رفورماسیون و روشن‌گری، کیهان‌محوری و خدامحوری به انسان‌محوری تبدیل شدند. هویت در چهره مدرن خود، ربطی وثیق با تولد «فاعل شناسا» (سوژه) دارد. پیدایش یا کشف وجود فاعل شناسا، یکی از عناصر بانی عصر مدرن است و بالطبع این تثبیت تاریخی آزادی فاعل شناسا، برای موجودیت و بقای آن، شرطی ضروری است. این هویت جدید عالمی را خلق کرد که همه ساختارهای آن صورت فردگرایی انسان بود؛ به طوری که دانش سوژکتیویستی، دنیای مدرن را در پیوندی عمیق با قدرت و سیاست قرار می‌داد و عالمی خلق شد که صورت اراده به قدرت انسانی بود.

پیامدهای نظام سکولاریستی دنیای مدرن اندیشمندان، جامعه‌شناسان، و استراتژیست‌های مدرن را به واکنش واداشت. برژینسکی (Brezinski) در کتاب *خارج از کنترل* در نقد فرهنگ مدرنیستی و نظام‌های سکولار نوشت، انسان پس از این‌که بر طبیعت مسلط شد کنترلش را بر خود از دست داده است و این وضعیت انسان را دچار بحران هویت کرده است. به اعتقاد وی دموکراسی در سده گذشته، صد و هفتاد و پنج میلیون انسان بی‌گناه را به کام مرگ برده است و آنچه امروز غرب را از بین خواهد برد نظام‌های سکولار آن است (۱۳۷۲: ۱۸۷). این بحران‌ها آن‌چنان در جان عالم مدرن ریشه دواند که هایدگر (Heidegger) اعلام کرد: «تنها هنوز خدایی هست که می‌تواند ما را نجات دهد»

(مددپور، ۱۳۸۵: ۵۹). در همین راستا نیل پستمن (Postman) جامعه‌شناس امریکایی نیز نگرانی خویش را بیان داشت و گفت: «من بیم آن دارم که فلاسفه و مربیان اجتماعی ما، ما را رها ساخته‌اند که این همه سرگردانیم» (۱۳۷۳: ۳۰۱). تافلر (Tofflor) نیز در کتاب شوک آینده اذعان کرد: «بحران در نظام آموزشی امریکا آن‌چنان ریشه‌دار است که نمی‌گذارد ما درست برنامه‌ریزی کنیم» (۱۳۷۲: ۴۱۱). منشأ اصلی سرگردانی، علم جدید بود.

علم جدید، طبیعت را مکانیکی می‌دید و انسان هم ضرورتاً به مثابه هویت‌بخش دنیای مدرن مانند ماشین بدون روحی مجرد و متعالی مورد توجه قرار گرفت. هرگاه موجودی خارج از حقیقت وجودی خویش تعریف شود، از خودش بیگانه می‌شود؛ انسان مدرن با تعریفی اومانستی، ماتریالیستی، و دورشده از حقایق مجرد از خویش، زمینه‌ساز علوم انسانی غیر توحیدی، و سپس شکل‌گیری سازه‌ها و نهادهایی بر اساس آن شد. در حالی که غایت علم نیل به حقیقت بود. با زدودن ساحت قدسی و آسمانی از پدیده‌ها و تشکیک در حق بر فایده‌مندی و کاربردی ساختن طبیعت بر اساس احتیاجات بشری که خود آن‌ها را تعریف می‌کرد تأکید شد. تولد تکنولوژی و سیطره آن بر ساحت فرهنگ و اندیشه و هنر غرب به مثابه تجلی دستاوردهای مدرنیته تبعاتی را بر جای گذاشت که بحران هویت در غرب را بیش از پیش آشکار ساخت.

نیچه در *شامگاه بت‌ها* (۱۸۸۸)، در قطعه‌ای به نام «چگونه جهان راستین سرانجام مبدل به افسانه شد؟ سرگذشت یک اشتباه» اعلام کرد که نخست افلاطون بود که جهان محسوس را از دست فرو نهاد، تا دنیای ایده‌ها را بپذیرد؛ او قلمرو آسمانی را در فلسفه بنا کرد و این نخستین جلوه خواست حقیقت در اندیشه غرب بود، یعنی خواست تأویل جهان در پیکر بیان انسانی، که ناگزیر به این جا می‌رسید: «من، حقیقت هستم». در گام بعد جهان ایده‌ها به خداوند یعنی به موردی درک‌ناشدنی تبدیل شد، و دنیای مسیحی آغاز شد. خداوند حقیقتی معرفی شد که انکار یا باور به وجودش روی زمین گناه بود. در گام بعد، کانت نشان داد که ما نمی‌توانیم جهان را در خود، چنان‌که هست، کامل بشناسیم. خرد انسانی و دانایی فقط به جهان پدیداری، به دنیا آن‌سان که با قاعده‌های خود به نظم آمده است، پی می‌برد؛ پس هرچه فراتر از خرد جای دارد بدون هیچ نیازی به اثبات خردورزانه، صرفاً تقدیس می‌شود. این‌سان جهان راستین ناشناختنی باقی ماند. با کشتن خداوند، انسان یعنی کشته‌شده او نیز کشته شد. با کنار گذاشتن آن‌چه «جهان راستین» خوانده می‌شد، دنیا آن‌سان که به چشم ما می‌آید از کف رفت (احمدی، ۱۳۷۳: ۳۳).

دنیای راستین که کنار رفت، جهان ارزش‌ها، که آن را گاه دنیای علم خوانده‌اند، به قدرت مرتبط شد. به این معنا که «در ما قدرتی هست به نظام‌بخشیدن، ساده‌کردن، ناراست‌نمایاندن، مصنوعی‌ساختن، و تمایز نهادن» این‌سان دانش هم‌چون ابزار قدرت به کار می‌افتد. حس تحقیر نیچه در مورد مدرنیسم و «ایده‌های مدرن» در واقع بیزاری اوست از چیزهای متوسط، چیزهایی که او «نهادی شدن حقارت در شکل دموکراسی» می‌خواند. از نظر وی دموکراسی از آن‌جا که انسان را چون حیوانی گله‌ای می‌خواهد، نه‌تنها صورت پستی از سازمان سیاسی است، صورتی است از تباهی انسان. از این رو از نظر وی «روزگاری که در اروپا تنها حیوان گله‌ای را بزرگ می‌دارند او است که بزرگ‌داشت‌ها را بخش می‌کند، روزگاری که «برابری حق» به آسانی به برابری در ناحق بدل تواند شد» (همان: ۳۴).

نیچه با مفهوم «اراده معطوف به قدرت» کل جریان تاریخی فلسفه غرب (از ایدئالیسم افلاطونی تا ایدئالیسم هگلی) را زیر سؤال برد و مطلق ارزش‌های مسیحی و جامعه مدرن را به نقد کشید. جریان نیهیلیسم که این‌گونه در متن تمدن غربی متحقق گشت و به تدریج قوت یافت تصادفی نبود، زیرا نطفه این دگرگونی از همان آغاز طلوع این تفکر در دوگانگی مضمور در ساخت بنیادی این تمدن نهفته بود. بدین‌سان تئوری بسط ذهنیت فلسفه غرب را با چالش بزرگ نیست‌انگاری مواجه ساخت. نیست‌انگاری در ذات اندیشه و فرهنگ غرب نهفته بود، اما پس از کانت و اعلام وی بر ناشناخته‌ماندن جهان راستین، تأویل‌انگاری فلاسفه پست‌مدرن خود را آشکار ساخت.

۳. پست‌مدرنیسم عالم سرگشتگی‌ها

ظهور اندیشه پست‌مدرن به معنای تحول دنیای مدرن نبود؛ واقعیت آن است که مدرنیته با رشد و بلوغ خویش به دنیای پست‌مدرن قدم گذاشت. وقتی خودبنیادی مدرنیستی بر همه امور حاکم شد، وقتی تمدنی به ظهور رسید که همه وجوه آن دارای روح مطلق‌گرایی دنیای مدرن بود، از آن‌جا که ایجاد چهارچوب‌های متصلب قدرت‌مداران که ناشی از خرد مدرن بود اجازه رشد و ترقی را از بشر مدرن گرفت و زمینه برای رشد تفکر ضد بنیان‌گرایی پست‌مدرن فراهم شد.

اگرچه عالم پست‌مدرن کاملاً متکثر است، دارای روحی کلی است که مؤلفه‌های اصلی آن را نشان می‌دهد. «پسامدرنیسم» که در فارسی به صورت «پست‌مدرنیسم» نیز به کار

می‌رود از ترکیب پیشوند «پسا» به معنای (post)، و «مدرنیسم» (modernism) تشکیل شده است. *دایرةالمعارف فلسفی راتلج* پست‌مدرنیسم را چنین تعریف می‌کند:

پست‌مدرنیسم بیان‌گر طیف گسترده‌ای از فعالیت‌های فرهنگی است که بنیان‌های اصلی و متفاوت فرهنگ اروپای غربی در زمینه ساختار، فردیت و ماهیت، زمان و مکان را به چالش می‌کشد. فیزیک، فلسفه، سیاست، و هنر را بر مبنای پیش‌فرض‌های خاص خود تغییر می‌دهد و پاره‌ای عقاید بنیادین مدرنیته را دگرگون می‌کند (Rigs, 1995: 586).

فلسفه پست‌مدرن به مثابه خوشه پیچیده‌ای تلقی می‌شود که شامل این عناصر است: دیدگاهی ضد معرفت‌شناختی، ضدیت با ماهیت‌گرایی، ضدیت با واقع‌گرایی، ضدیت با شالوده‌گرایی، مخالفت با برهان‌های استعلایی و مواضع استعلایی، نفی تصویر موجود از شناخت به مثابه بازنمایی دقیق، نفی حقیقت به مثابه متناظر یا مطابق با واقعیت، نفی نظریه توصیفات کلی، نفی واژگان نهایی، یعنی نفی اصول، قواعد، تمایزات، و مقولاتی که هیچ قید و شرطی برای تمامی زمان‌ها و اشخاص و مکان‌ها قائل نمی‌شوند، و نوعی سوءظن و بدگمانی به فراروایت‌ها، به ویژه فراروایت‌هایی که شاید بهترین تجسم آن را بتوان در ماتریالیسم دیالکتیک یافت (آودی، ۱۳۷۹: ۲۹-۳۰).

مهم‌ترین کوششی که از نظر فلسفی برای نظریه‌پردازی در زمینه پسامدرنیسم شده است در اندیشه فیلسوف فرانسوی، ژان فرانسوا لیوتار، نمایان است. لیوتار در کتاب *وضعیت پسامدرن* (۱۹۷۸) به مسئله شناخت در دوره پسامدرن توجه می‌کند. او معتقد است که کامپیوتری‌شدن جوامع صنعتی مدرن تغییری در ماهیت شناخت به وجود آورده است؛ شناخت تبدیل به کالایی اطلاعاتی شده است و علم از وضعیت اصلی و نخستین خود جدا شده و به ابزاری در دست قدرت مبدل شده است. بنابراین کسانی که کنترل شناخت را در دست دارند، سیاست را کنترل می‌کنند. لیوتار معتقد است که در دوران پسامدرن روایت‌های بزرگ (grand narration) که در تمدن غرب حقیقت تعالی و عالم‌گیر را مطرح می‌کردند، جای خود را به بازی‌های زبانی (language games) داده‌اند (جهانبگلو، ۱۳۸۴: ۷۷-۷۸).

مارشال برمن (Berman) پیش‌بینی سرنوشت پست‌مدرنیسم در قرن بیست و یکم را احمقانه می‌داند، لکن از نظر وی فراز و فرودهای آن می‌تواند روش‌نگر این نکته باشد که پست‌مدرنیسم بیش‌تر نوعی ذهنیت است تا نظریه؛ سفسطه‌ها و پیچیدگی‌های عمده، گزافه‌گویی، ابهام و ابهام، مجاز و تمثیل، کنایه، استعاره، طنز، هزل و هجو و شوخی، تقلید

و تصنع، شبیه‌سازی و گرت‌برداری، یک‌نواختی و سادگی احساسی، احساس کسالت و رکود، دل‌مردگی و افسردگی، سکوت، کسادگی و رکود، نفرت و بیزاری از زندگی، احساس خستگی مداوم، اطمینان و یقین به این‌که هر چیزی که می‌توانست رخ بدهد پیشاپیش رخ داده است، و این‌که اتفاقات و حوادث غیر مترقبه و غیر قابل پیش‌بینی مدت‌هاست که رخ داده‌اند و دیگر نباید به انتظار وقوع حوادث غیر مترقبه نشست همه نشان از آن دارند که پست‌مدرنیسم تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد تا نشان دهد که عمق این ژرفا تهی و بی‌مایه است (برمن، ۱۳۷۹: ۴۲-۴۳). لکن واقعیت آن است از آن‌جا که پست‌مدرنیسم خود مدعی نوسازی بیش‌تر، تفکیک و تمایز بیش‌تر، ناهماهنگی و عدم تجانس بیش‌تر، تنوع و تکثر بیش‌تر، دنیاگرایی و جدایی هرچه بیش‌تر از دین، بازتابندگی و انعطاف بیش‌تر، آزادی بیش‌تر، انتخاب بیش‌تر، استقلال بیش‌تر، افسون‌زدایی بیش‌تر، تجزیه، و چندپارگی بیش‌تر است خود نوعی فراروایت است. با این حال انسان پست‌مدرن عضو جماعات و شبکه‌های بی‌شماری است؛ در گفتمان‌های بی‌شماری مشارکت می‌کند، مخاطب پیام‌های بسیاری از سوی هرکس و هر جایی است؛ پیام‌هایی که آرمان‌ها، هنجارها و تصاویر متضادی از جهان ارائه می‌دهند و ظهور نوع جدیدی از انسان را خبر می‌دهند.

این‌گونه عالم پست‌مدرن ظاهراً از آرمان مدرنیته عدول کرد ولی در واقع نه‌تنها از مدرنیته عبور نکرد، خودمداری دنیای مدرن باطن و کنه خویش را نشان داد. گرچه بعضی اندیشمندان مدرن معتقدند آن‌چه از مشخصات عالم پست‌مدرن ذکر شد رویکرد جدیدی به عالم به شمار می‌آید، در واقع تلاش آن‌ها برای اثبات این دیدگاه از آن‌جا که نوعی مطلق‌گرایی است نشان از پابندی آن‌ها به عهد مدرنیته است.

۴. هویت انسان عصر پست‌مدرن

انسان پست‌مدرن نه مانند انسان پیشامدرن شأن و هویت تعیین‌شده‌ای دارد و نه مانند انسان مدرن دارای هویتی خودآگاه است. از منظر پست‌مدرن‌ها، همان‌طور که سرعت و دامنه پیچیدگی جوامع مدرن افزایش می‌یابد و هر لحظه بر شتاب و شدت آن افزوده می‌شود آن‌چه هویت خوانده می‌شود نیز هرچه بیش‌تر ناپایدارتر و شکننده‌تر می‌شود. در وضعیت پست‌مدرن هویت‌های کلان، تجویزی، یک‌پارچه و واحد به تدریج رنگ می‌بازند و در بستر مناسبات کثرت‌گرایانه، تردید آمیز نسبی و دائماً در حال تغییر و تحول، قاطعیت و وجه غالب خود را از دست می‌دهند و رو به افول و زوال می‌گذارند و جای خود را به

هویت‌های خرد، بومی، محلی، منطقه‌ای متنوع، متفاوت، و هویت‌های طرد و سرکوب‌شده و بر حاشیه رانده‌شده سابق می‌دهند. محور اصلی این فرایند اقامه این داعیه شالوده‌شکن و بنیان‌برانداز است که تمامی آن‌چه از سپیده‌دمان تاریخ و تمدن و فرهنگ تاکنون به نام هویت به ما تحویل داده‌اند چیزی جز افسانه و توهم نبوده است. مفهوم سقوط «خود» را نیز باید در ارتباط با ضدیت پست‌مدرنیسم با شالوده‌گرایی دید. به نظر پست‌مدرنیست‌ها، سوژه عقلانی خوش‌بین عصر روشن‌گری قادر به کنارگذاشتن تمامی پیش‌فرض‌ها و ارائه واقعی عینی که به اعتقادات و ارزش‌ها مشروعیت ببخشد نیست.

مرلوپونتی، هایدگر و دیگر پدیدارشناسان اگزیستانسیالیست به «من می‌اندیشم پس هستم» یا سوژه عقلانی دکارتی و دیگر مفاهیم وابسته، نظیر نفس بسیط یا «خود محض» هوسرل، حمله کردند. فردگرایی و اومانیزم که از اصلی‌ترین هسته‌های تمدن مدرن به شمار می‌آمدند مورد انتقادات شدید پست‌مدرنیست‌ها واقع شد. این عقیده که افراد موتورهای اصلی تحولات اجتماعی هستند به سخره گرفته شد و اعلام شد که سوژه انسانی قلب تاریخ نیست مگر در قالب شناخت نادرست و توهم‌آمیز خود (Self) (نوذری، ۱۳۷۹): ۳۶۴-۳۷۴). پاسااختارگرایان با حمله به مفاهیم سوژه، هویت، و خود معتقد بودند که هویت سوژکتیو یا ذهنی، افسانه یا اسطوره‌ای بیش نیست؛ برساخته زبان و جامعه است. از منظر آن‌ها «خود پست‌مدرن» فاقد هرگونه عمق، اصالت، اعتبار، اقتدار، جوهرمندی، و انسجام است زیرا همه این ویژگی‌ها را دستاوردهای آرمانی و عارضی «خود مدرن» و نشانگان آسیب‌شناسانه هویت مدرن می‌دانستند.

نگره پست‌مدرنیسم به هویت، نگره‌ای دو وجهی و دوگانه است؛ یک وجه آن ضد ماهیت‌گرا و وجه دیگر آن ساخت‌مند یا سازه‌گراست؛ نگره ضد ماهیت‌گرا در نقطه مقابل این دیدگاه قرار دارد که افراد واجد کانون یا هسته‌ای ازلی، بی‌زمان، همگانی، و عام هستند که مبین اعمال و رفتار آنان است و حتی به شرح و تبیین آن‌ها می‌پردازد. در وجه دوم نگره پست‌مدرن به هویت، سازه‌گرایی، دو قرائت وجود دارد: الف) افراد به جای آن‌که با ماهیت یا ذات درونی و فطری خاص زاده شوند، در نتیجه تأثیر و تأثرات و عملکرد متقابل یک رشته عوامل اجتماعی بر آن‌ها، به چیزی که هستند تبدیل می‌شوند و به صورتی که هستند ساخته می‌شوند. به عبارت دیگر، انسان‌ها توسط اجتماع و طی فرایندی اجتماعی و به کمک عوامل اجتماعی ساخته، تعیین و تعریف می‌شوند؛ ب) انسان‌ها می‌توانند کم و بیش آزادانه هویت‌های خود را برای خودشان بسازند و تا حدودی این حق را دارند که

تعیین کنند که چگونه به بازنمایی خود بپردازند. گرچه این دو نوع قرائت تا حدودی با هم فرق دارند، در تحلیل نهایی هر دو مؤید صفات و ویژگی‌های هویت پست‌مدرن هستند؛ زیرا پست‌مدرنیست‌ها معتقدند هر شخصی چیزی نیست جز بازی سطوح، مجموعه‌ای از نشانه‌های در حال جابه‌جایی یا جابه‌جا شونده و دائماً در حال تغییر و دگرگونی (نوذری، ۱۳۸۵: ۱۴۴-۱۴۶).

در فلسفه دکارت و دکارتیان هنوز ماهیات یا اعیان، مستقل از ذهن و فاهمه هستند و هنوز آن‌ها به سنت افلاطونی پشت نکرده‌اند. کانت «موجود فی نفسه» یا «نومن» را ناشناختنی می‌دانست و به اعتبار بهتر برای آن شأنی فراتر از سوژکتیویته قائل بود. با انکار این معنا در نزد فلاسفه بعد از کانت صورت اتم خودبنیادی بشر ظهور کرد و تاریخ نیهیلیسم که از خودبنیادی مدرن آغاز شده بود با فلسفه نقادی کانت پای در آخرین و عمیق‌ترین مراتب خویش گذارد. شوپنهاور موجود فی نفسه یا ذات ناشناختنی را «عین اراده» انگاشت و با این انگاره، امکان تحقق نیهیلیسم را به صورت نظامی اخلاقی توجیه کرد. در نزد کانت، اراده همان عقل عملی بود. اراده معلول علتی و رای خویش نبود، بلکه خود منشأ علت قرار گرفت و از همین جا هنگامی که اراده به مثابه ذات معقول یا موجود فی نفسه اعتبار شد امکان انکار عالم غیب یا عالم معقول و اتمام خود بنیادی انسان نیز فراهم می‌شود. شوپنهاور ذات ناشناختنی کانت (نومن) را عین طلب و اراده می‌دانست، اما برای «اراده» مفهومی فراتر از آن قائل بود که فقط آن را منتهی به وجود انسان می‌گرداند. در نظر او پدیدارها نمود یک اراده ما بعدالطبیعی بودند که آن را در همه‌جا می‌توان یافت؛ در جاذبه، زمین، در غرایز حیوانی، در شهوات. او این اراده یا «اراده به زندگی» را محرکی کور و کوششی بی‌پایان توصیف می‌کرد که هرگز از عمل باز نمی‌ایستد، بنابراین هرگز به آرامش نمی‌رسد و خوشنودی نمی‌یابد پس توأم با رنج است. از نظر وی خوشبختی نیز چیزی جز توقف کوتاه و ناپایدار این اراده کور و سیری‌ناپذیر نبود. شوپنهاور وجود رنج و شر را در عالم، به موجود مطلق یا موجود فی نفسه باز می‌گرداند که اراده‌ای است به خودی خود نامعقول و پایان‌ناپذیر معطوف به زندگی و این را به مثابه خلقت و سرشت بنیادین جهان، لایتبدل می‌دانست (آوینی، ۱۳۷۰: ۱۰۵-۱۰۶).

فلسفه شوپنهاور عین یأس انگاری است؛ یأسی متافیزیکی که در زبان محاوره به یأس فلسفی نیز تعبیر کرده‌اند. شوپنهاور عالم را عرصه تنازعی پایان‌ناپذیر می‌بیند. حیات پدیدارها هم چون نمود اراده به زندگی بر زبان یک‌دیگر بنیان گرفته است و از این رو ادامه زندگی

ملازم با تنازعی حل‌ناشدنی میان پدیدارهاست. این یأس انگاری نتیجه لازم تناقضی است که میان این دو تلقی از معنای بشر وجود دارد: بشر در پندار خویش و بشر آن‌سان که هست. بشر در پندار خویش، قطب عالم و دائرمدار هستی است، اما درحقیقت این نیست که می‌پندارد. یأس از آن‌جا ناشی می‌شود که بشر خود را آن‌سان که می‌خواهد نمی‌یابد همین تناقض است که برای بشر در مصداق جمعی و تاریخی آن روی داده و کارش را به یأس کشانده است. نیچه موجود مطلق را عین اراده به قدرت می‌یابد و این اگرچه عکس‌العملی در برابر یأس انگاری متافیزیکی شوپنهاور به‌نظر می‌آید، درواقع در جهت تمامیت تاریخی نیهیلیسم مکمل آن است. نیهیلیسم یک سیر تاریخی متافیزیکی است که با آغاز فلسفه در یونان آغاز شد و نهایتاً با انحلال همه ادیان در خویش به تمامیت رسید. از آن‌جا که این سیر، سیر نقض حقیقت است به محال و یأس انگاری می‌انجامد (همان: ۱۰۷).

بدین‌سان سوژه مستقل خودپایا که حاصل موفقیت اندیشمندان و فلاسفه مدرن و دستاورد فرهنگ فردگرایی لیبرال به شمار می‌رفت دچار تجزیه و تلاشی شد و جالب آن است که این قضیه سرشتی تناقض‌نمایانه پیدا کرد؛ به طوری که عامل اصلی زوال هویت فردی و یک‌پارچه مدرن، قبل از هر پدیده دیگر تلاشی است که به کمک فرایندهای اجتماعی در جهت یکدست‌کردن و هم‌سطح ساختن فردیت و ایجاد هویت واحد در یک جامعه انبوه عقلانی شده، بوروکراتیزه شده، رسانه‌ای شده، و مصرفی شده صورت گرفت. حاصل این فرایند، نظریه پردازان پست‌مدرن، هرگونه تلقی از «خود» را به عنوان مقوله‌ای اساسی و بی‌زمان نفی کردند و هویت مثل هر کالای دیگر در بازار کثرت‌گرا و نسبیت‌گرای ارزش‌ها قابل خریداری شد تا دریچه‌ای برای خروج از نیست‌انگاری زمانه شود.

انسان پست‌مدرن برای تعریف هویت خویش ظاهراً دریچه‌های متعددی گشود، اما درواقع این تنوع یک سر در خودمداری مدرنیته داشت و از سوی دیگر هویت‌های پلورال عالم پست‌مدرن از آن‌جا که باید درنهایت در سیستم اجرایی بستری برای قرار می‌یافتند خود همین تکثرگرایی به بن‌بست بزرگی در سازوکارهای پست‌مدرنیته تبدیل شد. آن‌چه این سرنوشت را برای پست‌مدرنیته به بار آورد در دو مؤلفه خلاصه می‌شد: خرد و قدرت برآمده از روح خودمدار دنیای مدرن.

۵. خرد پست‌مدرن ذیل ساختار قدرت دنیای مدرن

خرد پست‌مدرن تحت تأثیر مستقیم ساختار قدرت دنیای مدرن که صورت خودمداری

علم مدرن است قرار می‌گیرد. همان گونه که در سیر تاریخی فلسفه غرب، فلسفه وارونه می‌شود و به انکار خویش می‌پردازد، علم نیز در پایان این دوران هبوط، منحصر در علمی است که متعرض ماهیت موجودات نمی‌شود و صرفاً در صورت ریاضیات کاربردی و هندسه تحلیلی در جهت تحقق بشر به مثابه قدرت روی به تصرف در عالم اجسام می‌آورد. بستر جدید با جزمیت و قطعیت تمام، همین معنا را ملاک ارزیابی و ارزش‌گذاری می‌گیرد و همه‌چیز را در نسبت با این حکم مطلق، به «ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها» تقسیم می‌کند. بنابراین این سیر علم جدید که جانشین فلسفه و شریعت شد، ملاک ارزش‌گذاری می‌شود. اراده معطوف به قدرت، ملاک ثابتی است که خود مبدأ وضع ارزش‌های تازه قرار می‌گیرد. از آن‌جا که علم در صورت تکنولوژی نمود همین اراده معطوف به قدرت است، تکنولوژی مناط همه ارزش‌ها می‌شود. بشر جدید در تکنولوژی شک نمی‌کند؛ زیرا تکنولوژی صورت محقق اراده معطوف به قدرت و نفس همه ارزش‌ها و ملاک همه ارزش‌گذاری‌های اوست.

از این روست که دل‌مشغولی‌های متفکران پست‌مدرن به جای امور ظاهری و قابل تحقیق عینی، قلمرو نیمه‌خودآگاه انگیزه‌های تبیین‌نشده است که آن را محور اندیشه اجتماعی قرار دادند. این نظریات همه خصلت ذهنی داشتند. عاجل‌ترین موضوع پژوهش، فرایند روانی آدمی بود نه حقایق خارجی. مهم‌ترین مطلب این نبود که چه چیز واقعاً وجود دارد، این بود که مردم فکر می‌کنند چه چیز وجود دارد؛ آن‌چه مردم در سطح ناخودآگاه ضمیر خود احساس می‌کردند جالب‌تر از آن چیزی بود که آگاهانه به آن وجهه عقلی می‌دادند، چون ظاهراً ثابت شده بود که شناخت متیقن رفتار انسانی محال است.

بر اساس دیدگاه اصالت اثبات، برای جهان، اجتماع و انسان خصلتی تغییرناپذیر و از پیش شکل‌گرفته و تحقق‌یافته و عینی تصور می‌شد و تحولات در آن، محصول کنش‌ها و واکنش‌های معینی در همان حوزه بود. چنین نگرشی با پذیرش وحدت روش و موضوع میان همه علوم، میان روش مطالعه در علوم اجتماعی و علوم طبیعی تمایز چندانی قائل نبود. برخلاف اثبات‌گرایان که معتقد بودند می‌توان جهان را از طریق تجربه و مشاهده درک کرد و حقیقت، یا عدم حقیقت یک گزاره را از طریق مشاهده تجربی سیستماتیک تعیین کرد (مارش و استوکر، ۱۳۷۸: ۳۹)؛ در رهیافت گفتمانی پست‌مدرن، جهان، تجربه‌ای ذهنی و از پیش بنیان و مبتنی بر اصالت شهودی است (مهدوی، ۱۳۷۲: ۴۳). در واقع در رهیافت گفتمانی، سوژه انسانی حاکمیت و تعیین‌کنندگی خود را از دست داد و در خدمت زبان یا

جهان ناخودآگاه زبان قرار گرفت و حکومت عقل در مفهوم اومانستی آن، جای خود را به حکومت ضد اومانستی زبان و گفتمان داد (بشیریه، ۱۳۷۸: ۲/ ۲۴).

با این وصف پست‌مدرنیته دربر دارنده نگرشی نو به هویت است که با گذار از مدرنیته متأخر، شکلی جدید از مجادلات و کنش‌های سیاسی را طرح و امکان‌بازنمایی هویت‌های سیاسی جدید را فراهم می‌آورد به گونه‌ای که در تئوری‌های معطوف به بازسازی هویت سیاسی، پست‌مدرن‌ها بر نیاز به بازسازی مجدد سوژه، جامعه، فرهنگ و بازیابی فکری الگوهای تحلیلی قدرت و منازعه تأکید می‌کنند (Best and Kellner, 1997: 286). هدف سیاسی پست‌مدرن‌ها پس از تحولات ۱۹۶۸ ظاهر می‌شود. پست‌مدرن‌های بدین هرگونه تعهد سیاسی، مشارکت سیاسی، و امکان مقاومت را رد می‌کنند. لکن پست‌مدرن‌های ایجابی گستره متنوعی از چشم‌اندازهای نو در برابر کنش‌گران سیاسی و اجتماعی می‌گشایند و از سازماندهی جنبش‌های هویتی حول محورهایی نظیر ناسیونالیسم، مردم‌گرایی، محیط زیست‌گرایی، فمینیسم، صلح، و حقوق بشر طرفداری می‌کنند. آن‌ها با حرکت از واسازی و شالوده‌شکنی به سمت «بازسازی»، موضع مثبتی در قبال هویت سیاسی اتخاذ می‌کنند (Rosenau, 1991: 144-145).

بدین‌سان پست‌مدرنیسم به رد نظام‌وار اساسی‌ترین مقدمات فلسفه اروپایی جدید پرداخت. در این دوران تحلیل‌های گفتمانی، نگرش تجددگرایانه سوژه‌محور و ذات‌گرا به هویت را به شدت مورد تردید قرار دادند و هویت محصول شرایط نزاع و غیریت‌سازی اجتماعی شد. آنچه ثمره روح خودمدار دنیای مدرن بود ابتدا در سازوکارهای عالم مدرن و سپس خرد معطوف به قدرت در اندیشه پست‌مدرن و درنهایت در تنوع جریان‌ها و جنبش‌های سیاسی که بالقوه در دنیای مدرن وجود داشتند لکن فرصت اعمال قدرت نیافته بودند ظاهر شد. البته این پایان راه نبود. پذیرش هویت‌های پلورال در قدرت اجرایی و سیاسی نیاز به چرخه قدرت مدرن را که از آن می‌گریختند الزام‌آور می‌کرد و این به روشنی در اندیشه‌های فوکو و لاکلاو و موفه منعکس شد.

۱.۵ دانش، قدرت، و سیاست در اندیشه میشل فوکو

میشل فوکو (۱۹۲۴-۱۹۸۴) نظام قدرت حاصل از دنیای مدرن را به نیکی ترسیم می‌کند. وی در تقابل با هگل‌گرایی یا اندیشه مسلط دورانیش در گام نخست به سنت فکری و فلسفی نیچه روی آورد و در گام بعد از هستی‌شناسی بنیادین هایدگر بهره برد. نیچه اعلام

کرده بود که عقلانیت محال است، اما هیولای خرد آئینی بیهوده ساخته نشده بلکه کاری در این دنیا دارد، به خواست قدرت خدمت می‌کند و بیان آن است؛ هرچند این نکته، با مهارت و با آمیزه‌ای از بدمنشی و نادانی پشت خروارها متن، کتاب و گفته، پنهان شده باشد. میشل فوکو کوشید تا روشن کند ساختن جهان حقیقت و آئین خرد به چه کار می‌آید و چه نتیجه‌ها به دنبال دارد. وی در سال‌های پایان زندگی در اندیشیدن روزگار نو از راهی دیگر رفت. او بی‌پروا از این‌که به نتایجی دست یابد که جنبه‌هایی از کار گذشته‌اش را ویران کند، به شیوه خاص خود به سرچشمه ایدئالیسم آلمانی روی آورد. او این بار هم نه از مسیر هگل بلکه از راه کانت رفت که او را اندیشگر مدرنیته خوانده بود.

موضوعات مورد بحث فوکو در جامعه‌شناسی، فلسفه، تاریخ، و علوم سیاسی اهمیت بسیاری دارد لکن بیش‌تر مفسرین، مهم‌ترین دستاورد فوکو را تحلیل روابط قدرت و معرفت می‌دانند. فوکو از بیرون به علوم اجتماعی می‌نگریست و مرزهای اصلی دنیای فکری او را پدیدارشناسی، هرمنوتیک، ساخت‌گرایی، و مارکسیسم تشکیل می‌داد. آثار فوکو را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: آثار پیش از دهه ۱۹۷۰، دوران دیرینه‌شناسی (archaeology) و آثار پس از آن، یعنی دوران تبارشناسی (genealogy). پژوهش‌های دیرینه‌شناسانه فوکو با نخستین اثر عمده او یعنی *جنون و تمدن: تاریخ دیوانگی در عصر عقل* (۱۹۶۱) شروع شد و موضوع آن ظهور عقل و بی‌عقلی در عصر روشن‌گری و همراه با آن اخراج و طرد دسته‌هایی از انسان‌ها به ویژه «دیوانگان» از دایره عقل بود. جنون، پزشکی، و علوم انسانی در دومین کتاب عمده او یعنی *تولد درمانگاه: دیرینه‌شناسی پزشکی* پیگیری شدند. هدف دیرینه‌شناسی تحقیق در شرایطی است که در آن سوژه‌ای (مثلاً دیوانه یا بیمار) به عنوان موضوع ممکن شناخت ایجاد و ظاهر می‌شود. به عبارت دیگر، دیرینه‌شناسی، تحلیل شرایط امکان تشکیل علوم اجتماعی است. فوکو معتقد است که موضوع دانش و تجربه پزشکی جایگاه مهمی در تکوین علوم انسانی جدید دارد. وی در *تولد درمانگاه از ظهور و تشکیل بدن فرد* به عنوان موضوع معاینه و تحلیل علم پزشکی بحث می‌کند. از نظر وی نخستین بار در گفتمان پزشکی بود که فرد به عنوان موضوع معرفت اثباتی ظاهر شد و تصور انسان به عنوان سوژه و ابژه معرفت، نخستین بار شکل گرفت (بهرامپور، ۱۳۷۰: ۴۴).

در *نظم‌اشیا: دیرینه‌شناسی علوم انسانی* فوکو به تحلیل گفتمان و روابط گفتمان (discursive) می‌پردازد و تحلیلی دیرینه‌شناسانه از شرایط امکان پیدایش علوم انسانی به

دست می‌دهد. در دیرینه‌شناسی علوم انسانی مسئله اصلی، شرایط امکان پیدایش انسان به عنوان موضوع دانش است. فوکو در دیرینه‌شناسی علوم انسانی فقط از قواعد تشکیل شیوه‌های تفکر یعنی روابط گفتمانی بحث می‌کند. به عبارت دیگر قواعد و روابط درونی و روند تشکیل و تغییر گفتمان‌ها و نظام‌های فکری در علوم انسانی که در قرن نوزدهم پیدا شدند مورد بحث اوست. در این اثر اشکال دانش در سه دوران تاریخی، دوران رنسانس، عصر کلاسیک، و عصر مدرن با هم مقایسه می‌شوند که هر یک دارای ساختار فکری و صورت‌بندی دانایی خاص خود هستند. فوکو در اثر بعدی خود، دیرینه‌شناسی دانش، تفسیر دیرینه‌شناسانه جامع‌تری از تحولات در حوزه معرفت تاریخی به دست می‌دهد. در این کتاب فوکو، دو شیوه عرصه تاریخ اندیشه را جدا می‌کند؛ در شیوه نخست «حاکمیت سوژه» حفظ می‌شود و تاریخ اندیشه به عنوان تداوم بلا انقطاع آگاهی مسلط انسانی تصویر می‌شود، اما در شیوه دوم که شیوه خود فوکو است، از سوژه حاکم بر تاریخ مرکززدایی می‌شود و به جای آن بر تحلیل قواعد یا نظریه به وحدت می‌رسند. بدین ترتیب هدف دیرینه‌شناسی دانش کشف اصول تحولی درونی و ذاتی است که در حوزه معرفت تاریخی صورت می‌گیرد (بهرامپور، ۱۳۷۸: ۴۵-۴۶). فوکو تأکید می‌کند که قصد وی در دیرینه‌شناسی مطالعه تاریخ اندیشه در تحولشان نیست، بلکه بیش‌تر بررسی این نکته است که چگونه در زیر ایده‌ها، فلان ابژه توانست به منزله ابژه ممکن شناخت ظاهر شود. برای مثال چرا دیوانگی در برهه‌ای معین بدل به ابژه شناخت شد؛ ابژه‌ای که متناسب با نوع معینی از شناخت بود (فوکو، ۱۳۸۰: ۱۲۵).

تبارشناسی که به آشکارترین وجه در آثار متأخر او مورد استفاده قرار گرفته است، دامنه‌ای گسترده‌تر از دیرینه‌شناسی دارد. گرانیگاه اصلی تبارشناسی، روابط متقابل میان نظام‌های حقیقت و وجوه قدرت است؛ یعنی شیوه‌ای که از آن طریق یک «سامان سیاسی» تولید حقیقت موجودیت می‌یابد. فوکو به پیروی از نیچه و با پیگیری تبارشناسی به مسئله خاستگاه پاره‌ای از دعویات حقیقت‌مندی، به ویژه دعویات مفاهیم و حقایق مطرح در علوم انسانی توجه پیدا کرد (دیویدسون، ۱۳۸۰: ۶۶). هدف تبارشناسی فوکو به جای تحلیل کلی مفاهیم حقیقت و عقل و دانش و جز آن، نشان‌دادن شرایطی است که در آن رفتارهای ویژه‌ای در جامعه، عقلی شناخته شده و به مثابه معیاری برای تشخیص درست از غلط، پذیرفته شده‌اند. فوکو می‌خواهد نشان دهد که تعبیر رایج از عقلی و غیر عقلی و نیز معیار تشخیص درست و غلط بیان‌گر رابطه‌های قدرت و نگه‌دارنده نهاد‌های سلطه‌اند. به گمان او

رفتارهای عقلی را نمی‌توان مستقل و مجزا از زمینه اجتماعی-تاریخی‌شان تحلیل کرد. پرسش فوکو این است: چه قاعده‌ها و ضابطه‌ها و روندهایی، و آن هم در چه اوضاع و احوال اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، رفتارهای عقلی را می‌سازند. لازمه پاسخ به این پرسش توجه به زمینه اجتماعی-تاریخی کلی‌تر اوضاع و احوالی است که توجیه‌کننده آن ضابطه‌ها و مقررات است. در همین معناست که فوکو معتقد است هر جامعه‌ای رژیم حقیقت خود را دارد (حقیقی، ۱۳۸۱: ۱۹۰).

فوکو در تبارشناسی به دنبال آن است که چگونه می‌توان با تولید حقیقت بر خود و دیگران حکومت کرد. مطالعات او در رشته‌های گوناگون، از روان‌کاوی و روان‌پزشکی گرفته تا جرم‌شناسی و جمعیت‌شناسی، شکل‌های متفاوت رابطه دو جانبه قدرت و حقیقت را نشان می‌دهد (همان). تبارشناسی فوکو در دو اثر *انضباط و مجازات* و *تاریخ جنسیت* دنبال می‌شود. فوکو در تبارشناسی نشان می‌دهد که چگونه انسان‌ها به واسطه قرارگرفتن در درون شبکه‌ای از روابط قدرت و دانش به عنوان سوژه و ابژه تشکیل می‌شوند. مثلاً هدف نهایی از بحث فوکو درباره زندان و مجازات، ردیابی روند تکوین تکنولوژی جدید قدرتی است که به واسطه آن انسان‌ها به صورت سوژه و ابژه درمی‌آیند.

نتیجه تحلیل تبارشناسانه فوکو این است که خواست حقیقت در علم بیان‌گر خواست سلطه و حاکمیت است. از نظر وی اعمال قدرت صرفاً رابطه‌ای میان افراد یا گروه‌ها نیست، بلکه شیوه‌ای است که در آن برخی اعمال، اعمال دیگر را تغییر می‌دهند. قدرت فقط وقتی وجود دارد که در قالب عمل درآید، هرچند در درون حوزه کاملاً متفاوتی از امکاناتی ادغام شود که با ساختارهای دائمی ارتباط دارند و بر آن‌ها تأثیر می‌گذارند. بنابراین شاخصه رابطه قدرت این است که قدرت وجهی از عمل است که مستقیماً و بلاواسطه بر روی دیگران عمل نمی‌کند؛ در عوض قدرت بر روی اعمال آن‌ها عمل می‌کند، عملی بر روی عمل است. عملی بر روی اعمال موجود یا بر روی اعمالی است که ممکن است در حال یا آینده پیدا شوند (فوکو، ۱۳۸۲: ۳۵۹). وی تحلیل همه فلسفه‌های لیبرال و مارکسیست و نئومارکسیست معاصر را همان تعبیر سنتی از قدرت می‌دانست؛ لذا معتقد بود ارزیابی همه این فلسفه‌ها از جامعه سرمایه‌داری معاصر ناموفق است. او در پشت سیمای خردباوری مدرن پایگان قدرت را می‌یافت. هم‌دردی آتشین او با محکومان واقعیت‌ها و تسلیم‌ناپذیری او در برابر سخن قدرت و در برابر احکام مدافعان مدرنیته که از پیشرفت یاد می‌کردند جای تردیدی در ضدیت او با روزگار نو باقی نمی‌گذارد.

فوکو معتقد است در دولت پادشاهی، شاه، حاکم بالفعل، عامل مرئی، مؤثر، ضروری، و تجسم مشخص قدرت سیاسی است، اما در دولت دموکراتیک، مردم حاکم و تجسم قدرت نیستند و نمایندگان آنها نیز چنین وضعیتی ندارند. انتخابات، احزاب و مجالس، در گفتمان قدرت فوکو کاملاً غایب هستند و این غیبتی گویاست. از نظر وی قدرت بر اساس اراده‌های فردی و جمعی بنا نمی‌شود و ناشی از منافع نیز نیست. هیچ‌گونه اراده‌عام و ائتلاف مؤثری از منافع متفاوت در کار نیست؛ حاکمیت فقط هنگامی عمل می‌کند که حاکمی فیزیکی موجود باشد. از نظر وی در جوامع غربی معاصر، قدرت پراکنده می‌شود، اما این پراکندگی نه به دست دموکرات‌هایی است که در آرزوی این پراکندگی‌اند، و نه در جهت تفویض آن قدرت به شهروندانی که با بحث و بررسی، آرای خود را به صندوق‌ها می‌ریزند و سیاست حکومت مرکزی را تعیین می‌کنند. فوکو معتقد است سر از تن شاه که جدا شد، عالم سیاسی نیز دیگر فاقد مرکزی کارآیند می‌شود. در حالی که هابز معتقد بود سوژه‌ها انقیاد خود را با تفویض پاره‌ای از حقوق خویش به دولت رقم زده و به آن مشروعیت بخشیده‌اند؛ از این رو دولت محقق و مدافع حقوق آنهاست. فوکو اعلام می‌کند که انقیاد تازه‌ای در کار است، انقیادی که سوژه‌های تازه‌ای آفریده و به آنها مشروعیت می‌بخشد. این سوژه‌ها نه حاملان حقوق، بلکه حاملان هنجارها و عاملان و نیز فراورده‌های انتظام اخلاقی، پزشکی، جنسی، روان‌شناسانه و نه حقوقی‌اند (والزر، ۱۳۸۰: ۲۵۳-۲۵۴).

گرانیگاه نظریه سیاسی فوکو این است که انضباط از چنگ دنیای قانون و حق می‌گریزد و بنابراین کار «استعمار» این دنیا، جانشین ساختن اصول قانونی با اصول متافیزیکی، روان‌شناسانه و بهنجار اخلاقی است. از این رو، در کتاب درباره زندان‌ها اذعان می‌کند که قانون‌مداری جامعه مدرن به تثبیت محدودیت‌هایی در امر اعمال قدرت می‌انجامد، سراسربینی کاملاً گسترده جامعه مدرن، آن را قادر می‌سازد تا تحت لوای قانون، دستگاه پهناور و تیزبینانه‌ای را وارد عمل کند. لکن رمزگانی که این دستگاه با آن عمل می‌کند رمزگان علمی است، نه یک رمزگان حقوقی. کارکرد انضباط، خلق سوژه‌های کارآمد، خلق زنان و مردانی است که همه با یک معیار مطابقت دارند. کسانی که مطمئناً عامل یا سالم یا مطیع یا صاحب صلاحیت‌اند نه عاملان آزادی که معیارهای خویش را خود ابداع می‌کنند و نه کسانی که به زبان حقوقی حق قانونی را به خود می‌دهند (والزر، ۱۳۸۰: ۲۶۳).

فوکو از همه اشکال انضباط و هرگونه تحدید و نظارت بیم داشت و به همین علت لیبرالیسم در نظر او چیزی بیش از یک انضباط نهانی نبود. در نوشته‌های نخستین فوکو

قدرت و سلطه لازم و ملزوم یک‌دیگرند از این چشم‌انداز، تیمارستان، زندان، و کلینیک هم نمونه‌های نهاد قدرت در جامعه مدرن‌اند و هم مثال‌های خوب برای نهادی‌شدن سلطه در آن جامعه به شمار می‌آیند. لیکن در نوشته‌های واپسین فوکو قدرت و سلطه لازم و ملزوم یک‌دیگر نیستند از نظر فوکوی واپسین که در مصاحبه‌ای در ژانویه ۱۹۸۴ اعلام کرده است، قدرت در تمامی رابطه‌های انسانی حضور دارد؛ خواه این رابطه با زبان برقرار شود، خواه رابطه عاشقانه باشد، و خواه رابطه اقتصادی. اما این رابطه‌ها متحرک و تغییرپذیرند و تا ابد ثابت نیستند. رابطه‌های قدرت همواره امکان مقاومت را در خود دارند اگر امکان مقاومت در شکل استفاده از زور و جنگ و توسل به خدعه یا هر وسیله‌ای که بتواند رابطه قدرت را معکوس کند وجود نداشته باشد، دیگر نمی‌توان از رابطه قدرت صحبت کرد پاسخ وی به کسانی که می‌گویند «اگر قدرت همه‌جا هست جایی برای آزادی نیست»، این است که درست به همین علت که رابطه قدرت همه‌جا هست آزادی نیز همه‌جا وجود دارد (حقیقی، ۱۳۸۱: ۲۳۱-۲۳۴).

بدین ترتیب فوکو در پژوهش خود در عین حالی که رویکرد تاریخی خود را حفظ کرده بود در دیرینه‌شناسی از تحلیل و روابط گفتمانی شروع کرد و در تبارشناسی آن را با روابط و کردار غیر گفتمانی و روابط آن‌ها با تکنولوژی قدرت جمع کرد. درنهایت فوکوی واپسین برای خروج از زندان قدرت مدرنیستی به دامان کانت بزرگ‌ترین فیلسوف مدرن پناه برد، چراکه معتقد بود روشن‌گری که نسبت ما با زمان حاضر را تبدیل به یک معضل فلسفی کرده است از ما می‌خواهد که به آن چون آئین ننگریم بلکه از آن نوعی روش یا رویکرد به دست آوریم. آنچه فوکو درنهایت در رابطه قدرت و آزادی از آن در دنیای مدرن و متعاقب آن پست‌مدرن بیان می‌دارد نشان از ناتوانی وی در جمع تناقضات مدرنیته دارد و این امر نشان‌دهنده آن است که مدرنیته بر بنایی استوار شد که خرد آن عین قدرت و سیاست آن در چهارچوب شالوده‌گرایی مدرن بنا شد و لذا در عبور فوکو از دنیای مدرن او نتوانست از مطلق‌گرایی مدرنیته رها شود و بالاخره متوجه کانت و فیلسوفان مدرن شد.

۲.۵ سیاست فرهنگی، قدرت، و آزادی از منظر لاکلاو و موفه

در راستای عبور از بن‌بست الزامات قدرت در دنیای مدرن ارنستو لاکلاو و شانتال موفه می‌کوشند تا برای خروج از جبر ساختاری دنیای مدرن راهکارهایی ارائه دهند. آن‌ها با درکی ضد ذات‌گرایانه از هویت، پیش‌گام نظریه سیاسی و اجتماعی‌ای هستند که هدف آن

احیای کنش سیاسی است. جذابیت رویکرد آنان به این سبب است که برای تفسیر جنبش‌های اجتماعی، تضاد اجتماعی، و تحول اجتماعی در جوامع معاصر، اهمیت و مرکزیت فزاینده عدم قطعیت و تغییرپذیری قالبی پسامارکسی را فراهم می‌کنند. آن‌ها طرفدار راهبرد سیاسی گسترش و تعمیق اصول دموکراتیک آزادی و مساوات در عرصه‌های گوناگون، زندگی اجتماعی‌اند که با پیوند دادن عناصر مترقی جنبش‌های اجتماعی مختلف پیش‌تر می‌شود. آن‌ها در نظریه گفتمانی خود معتقدند هویت‌ها همواره در فرایند سیاسی و روابط قدرت در جامعه شکل می‌گیرند. بنابراین با طرح چنین دیدگاهی در باب شکل‌گیری هویت‌ها طرح جدیدی برای سیاست چپ مطرح کرده و از آغاز سیاست پسامارکسیستی سخن گفته‌اند (Laclau and Mouffe, 2001: 14-18).

البته باید توجه داشت در این رهیافت، خط مشی‌های هویت سیاسی پست‌مدرن مبتنی بر نوعی نگرش فرهنگی است که بر اساس آن فرهنگ، زمینه بنیادین کنش سیاسی دانسته می‌شود. آن‌ها از این طریق درصددند با فرهنگی کردن همه زمینه‌ها، روشی نو در «نگریستن»، «احساس»، «تأمل»، «گفت‌وگو»، و «بودن» فراهم کنند و بر اساس آن نیازها، امیال، احساسات، و تصورات شهروندان را شکل دهند. از این رو «سیاست فرهنگی» بر جدایی‌ناپذیر بودن وجوه اجتماعی فرهنگ از هویت سیاسی تأکید و تلاش می‌کند و ضمن نقد ترسیم هویت بر اساس تقسیم‌بندی‌های رایج نظیر طبقه، زمینه را برای مشارکت سیاسی در قالب کانال‌های نهادینه شده فراهم می‌سازد (Good and Veldy, 1998: 8).

لذا فرهنگ در این معنا بیش‌تر خصلتی پذیرنده دارد تا طردکننده و از تکرار و تفاوت‌ها در متن یک هویت سیاسی خاص استقبال می‌کند و با تأکید بر «برابری» و «حق تفاوت» به چشم‌اندازی دموکراتیک دست می‌یابد (Best and Kellner, 1997: 280-281). لاکلاو و موفه در کتاب *سروری و راهبرد سوسیالیستی به سوی سیاست دموکراتیک رادیکال* (۱۹۸۵) بیش از هر چیز به تحلیل انتقادی میراث مارکسیستی و به ویژه تحلیل هویت و شأن معرفت‌شناختی طبقه کارگر یا پرولتاریا در مارکسیسم می‌پردازند. در مارکسیسم مسئله تغییر اجتماعی، اقتصادی، و درنهایت فرهنگی، موکول به آگاه‌شدن پرولتاریا یعنی طبقه ستم‌دیده جامعه سرمایه‌داری، از ستم‌دیدگی خویش و بدین‌سان تدارک‌گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم بود. شماری از متفکران، مانند کارل کائوتسکی، مارکسیسم را نظریه‌ای تفسیر کرده بودند که سوسیالیسم را از نظر تاریخی اجتناب‌ناپذیر می‌داند؛ یعنی قوانین تاریخ، آن‌گونه که علم مارکسیسم آن‌ها را کشف و فرمول‌بندی کرده بود، ناگزیر سوسیالیسم را به

ارمغان می‌آوردند بنا بر چنین برداشت جزم‌اندیشانه‌ای از مارکسیسم، شالوده اقتصادی جامعه، تعیین‌کننده نقش پرولتاریا در تاریخ است؛ خواه پرولتاریا از این نقش آگاه باشد یا نه. در این رویکرد شکل‌بندی اقتصادی پیش‌اسرمایه‌داری ناگزیر جای خود را به سرمایه‌داری می‌داد و سرمایه‌داری نیز به رغم توسعه ناموزون و ویژگی‌های ملی به سوسیالیسم منتهی می‌شد (لچت، ۱۳۷۷: ۲۸۳).

لاکلاو و موفه نشان می‌دهند که مارکسیسم کلاسیک، جبرگرا و ذات‌گراست و دلیل این امر هم فقط این نیست که نقش ممتازی به اقتصاد می‌دهد، نقشی نهایی، چنان‌که آلتوسر قائل شده بود، بلکه این نیز هست که منشأ تغییر سرمایه‌داری را طبقه کارگر می‌داند. از منظر آن‌ها مارکسیسم، اقتصادگرا باشد یا فرهنگ‌گرا، به نوعی ذات‌گراست، زیرا روشن‌فکران سوسیالیست تقدیر عینی آن را در طبقه کارگر می‌دیدند و بدین‌سان شأنی هستی‌شناختی به آن می‌دادند (همان: ۲۸۴). لاکلاو و موفه معتقدند ذات‌گرایی است که به پیدایش رژیم‌های بنیادگرا و تمامیت‌خواه (مانند نازیستی و کمونیستی) انجامیده است. لذا هویت در افق آن‌ها چیزی ثابت نیست که تا حد فرد خودسالار در خودبسته فروکاستنی باشد و همچنین معادل ساختار اجتماعی هم نیست. در واقع هویت نه ثابت است و نه کاملاً سیال، بلکه محصول تنش متناقض بین وجوب (ساختار اجتماعی) و امکانیت (خودسالاری فردی) است. شالوده تعارض‌های اجتماعی رابطه بین هویت‌هاست. مضمون اصلی کتاب *سروری و راهبرد سوسیالیستی*، این است که تعارض‌های اجتماعی هیچ علت زیربنایی ندارند. با این همه، تعارض‌ها اجتناب‌ناپذیرند، درست از آن رو که هویت‌ها هرگز نمی‌توانند کاملاً ثابت باشند. «سروری» عبارت است از ثبات موقت هویت‌هایی که بر زمینه تعارض‌های اجتماعی با هویت‌های دیگر رابطه دارند. از نظر آن‌ها هویتی که کاملاً تعیین‌کننده خود باشد معادل خودسالاری تام است. هویت در واقع در نظامی از مناسبات قوام می‌گیرد و به قول سوسور، رابطه‌ای است، اما تا حد این مناسبات تقلیل‌پذیر نیست. هویت در آن واحد رابطه‌ای و خودسالار است. در واقع پیامد از جا در رفتگی ناشی از برخورد این دو است. بنابراین ساختار اجتماعی هرگز کامل نیست، هرگز یک‌سره با خود یکی نیست و همیشه دستخوش از جا در رفتگی است. اگر تمامیتی همگن و با خود این‌همان بود، به نظام بسته‌ای تبدیل می‌شد که در آن عناصر تشکیل‌دهنده ساختار، همان خودساختار بودند (همان: ۲۸۵).

بدین سان، سروری عبارت است از مجموعه‌ای در آن واحد موجبی و امکانی از مناسبات بین هویت‌ها. سروری مانند اصطلاح دموکراسی نمونه‌ای است از دال شناور؛ که در آن معنی هم وابسته به بافت متن است و هم مستقل از هرگونه بافت خاص. ساختار اجتماعی هم «تعیین‌ناپذیر» است و هم «معین». از این رو سرشت «تعیین‌ناپذیر» ساختار اجتماعی است که تعارض‌های اجتماعی را به وجود می‌آورد. تعارض‌ها شالوده‌سیاست هستند، و سیاست چیزی است که ساختار اجتماعی را باز نگه می‌دارد. هر عمل سیاسی (که نمونه‌شاخص امکانیت است) فقط در رابطه با مجموعه‌ای از اعمال رسوب‌کرده روی می‌دهد. اعمال رسوب‌کرده سازنده‌ی موجبی هستند که بدون آن زندگی اجتماعی تا حد امکانیت محض، یعنی بی‌تعینی سقوط می‌کند (همان: ۲۸۵-۲۸۶).

بنابراین لاکلاو و موفه، عرصه‌ی هویت‌های اجتماعی را عرصه‌ی هویت‌های تمام عیار نمی‌دانند بلکه معتقدند عرصه‌ی هویت‌های اجتماعی عرصه‌ی شکست نهایی آنان است. لذا تحلیل واقع‌بینانه‌ی فرایندهای اجتماعی-سیاسی باید این تعصب عینیت‌گرایانه که نیروهای اجتماعی در عالم واقع وجود دارند را کنار بگذارد و کار خود را با بررسی آنچه نمی‌توانند باشند آغاز کند (تاجبخش، ۱۳۸۶: ۲۵۹). در این راستا لاکلاو و موفه در تکوین هویت‌ها معتقد به برخورد و تعارض میان هویت‌ها و غیریت‌ها از طریق ترسیم مرزهای سیاسی هستند. آن‌ها معتقدند سوژه‌های آگاه، مرزبندی‌های سیاسی بین غیریت و مشروعیت را تلطیف می‌کنند و برخورد و تعارض را به گفت‌وگو تبدیل می‌سازند (Mouffe, 1993: 47-96).

البته از نظر آن‌ها آنچه موجب می‌شود در طول بحران‌ها، بعضی گفتمان‌ها در مقایسه با دیگران، با استقبال و موفقیت بیش‌تر روبه‌رو شوند، قابلیت دسترسی آن‌هاست؛ به طوری که اگر بحران اجتماعی به اندازه‌ی کافی شدید باشد به گونه‌ی آنکه سراسر نظم گفتمانی را متزلزل سازد، فقط قابلیت دسترسی کافی است تا پیروزی گفتمان خاصی را تضمین کند. به عبارت دیگر آن‌ها معتقدند پیروزی یک گفتمان معلول ویژگی ذاتی آن نیست، بلکه صرفاً به این علت است که گفتمان، یگانه ساخت منسجم در دنیای کاملاً آشفته‌ی دیگر است (سعید، ۱۳۷۹: ۸۸).

لاکلاو و موفه از اصطلاح گفتمان به جای فرهنگ استفاده می‌کنند و مدلشان در مورد سیاست را می‌توان به بهترین وجه به مثابه‌ی یک مدل سیاست فرهنگی ادراک کرد. هنگامی که «فرهنگ» را در وسیع‌ترین معنای ممکن و به مثابه‌ی یک نظام دلالت‌گر در نظر بگیریم که از

طریق آن لزوماً (اگرچه همراه با ابزارهای دیگر) یک نظم جدید زاده می‌شود، بازتولید می‌شود، تجربه می‌شود، و بررسی می‌شود، می‌توانیم بگوییم که این مدل یک مدل سیاست فرهنگی است. در این بستر عدم قطعیت معنا همان چیزی است که سیاست را ممکن و هم ضروری می‌سازد (نش، ۱۳۸۰: ۴۸-۴۹).

لاکلاو و موفه مدل سیاست فرهنگی خویش را در قالب دموکراسی رادیکال به مثابه بدیلی برای نگرش‌های مارکسیستی و لیبرالی مطرح می‌کنند. دموکراسی رادیکال مبتنی بر فهم خاصی از تکثرگرایی است و نقش بنیادین قدرت و تخصیص را مدنظر قرار می‌دهد. در چنین نظامی هویت سیاسی مطلوب، هویت شهروندی است که به اصول دموکراسی تکثرگرایی مدرن پایبند باشد. البته نه به شیوه لیبرالیستی که صرفاً پذیرای منفعل حقوق بوده و از حمایت قانون برخوردار است، بلکه شهروندی است که در بسیاری از جماعات حضور داشته و مفاهیم مختلفی از خیر دارد؛ با این حال تابع قواعد رفتاری آمرانه خاصی است؛ این قواعد نه برای نیل به هدف مشترک، بلکه بر اساس شرایطی است که افراد باید در پیگیری اهداف خاص خویش بدان پایبند باشند (Mouffe, 1995: 36).

از دیدگاه نظریه دموکراسی رادیکال، توسعه فرهنگ که به وسیله جامعه‌شناسان پسامدرنیته تئوریزه شده، باید فراهم آورنده امکان دموکراتیک شدن تلقی شود نه نبودکننده سیاست رادیکال. هرچند لاکلاو و موفه با نظریه پردازان پسامدرنیته و نیز درحقیقت با نظریه پردازان جوامع پیچیده توافق دارند که جامعه پاره‌پاره شده و همبستگی اجتماعی سست شده است، این امر از نظر آن‌ها نه دلیل خوشحالی و نه دلیل یأس است؛ بلکه آن را باید فرصتی برای ایجاد انجمن‌های سیاسی مساوات‌گراتر و متکثرتر درنظر گرفت. بنابراین تعهد لاکلاو و موفه به دموکراسی لیبرال به عنوان حالتی از دموکراسی رادیکال، از بعضی جهات تعهدی به مدرنیته است لیکن نحوه برداشتشان از آن کاملاً پسامدرن است.

لاکلاو و موفه مانند همه نظریه پردازان مرتبط با پسامدرنیسم عملاً این اصطلاح را رد کرده و اصطلاح «پسامارکسیست» را ترجیح می‌دهند، چراکه اندیشه ایشان برخاسته از ساخت‌زدایی از سنت مارکسیستی است. از این رو آن‌ها توسعه فرهنگ در پسامدرنیته را به شیوه‌ای عینی تحلیل نمی‌کنند و معتقدند هیچ چیز خارج از تفسیر وجود ندارد و پیشنهاد می‌کنند که یک نظریه شایسته از سیاست دموکراتیک باید این مسئله را درنظر بگیرد (نش، ۱۳۸۰: ۲۸۴). البته لاکلاو و موفه خود اذعان می‌کنند که مشکل دموکراسی رادیکال این

است که نمی‌توان هم از یک طرف از توتالیتراریسم مرتبط با قطعیت مدرن حقیقت و ارزش مطلق اجتناب کرد و هم از طرف دیگر از پاره‌پاره‌گی و از هم گسیختگی مرتبط با «بازی‌های زبانی پسامدرن». لکن آن‌ها باز بر کثرت‌گرایی در مقابل توتالیتراریسم و نیز امکان ایجاد یک جامعه سیاسی مساوات‌گرا و فراگیر بر رادیکال‌شدن دموکراسی لیبرال تأکید می‌کنند.

به عقیده لاکلاو و موفه سیاست جنبش‌های اجتماعی زمینه‌های رادیکال‌شدن بیش‌تر دموکراسی لیبرال را فراهم می‌کند. آن‌ها با به چالش کشیدن نابرابری، کاربرد برابری در حوزه‌های جدید را توسعه می‌دهند و شرایط را برای توسعه بیش‌تر آن فراهم می‌کنند. در همین حال مبارزه جنبش‌های اجتماعی، به گونه‌ای اساسی متکثر است، چراکه دربردارنده هویت‌ها و عرصه‌های سیاسی گوناگون و متنوعی هستند. از این رو آن‌ها برای گسترش «آزادی» در میان گروه‌های جدیدی از شهروندان نیز مبارزه می‌کنند. البته آن‌ها معتقدند که جنبش‌های اجتماعی برای تحکیم برابری و آزادی بیش‌تری که به دست آورده‌اند باید در یک طرح هژمونیک به هم پیوندند، لذا یک طرح دموکراتیک رادیکال باید ضد سرمایه‌داری بوده و حداقل به یک اقتصاد مختلط و دولت رفاه به جای سلطه بازارها متعهد باشد (همان: ۲۸۴-۲۸۶).

رویکرد دموکراسی رادیکال لاکلاو و موفه نتیجه این دیدگاه است که تسامح نامحدود همان‌قدر تار و پود جامعه را از هم می‌گسلد که یک‌پارچه‌سازی اخلاقی تمامیت‌خواهانه جامعه. از این رو از نظر آن‌ها عدم تسامح با پاره‌ای چیزها، درست همان شرط تسامح با چیزهای دیگر است. بر این اساس آن‌ها معتقدند آنچه آزادی را محدود می‌کند، یعنی قدرت، درست همان چیزی است که آزادی را ممکن می‌کند، لذا رابطه میان قدرت و آزادی رابطه‌ای است بر مبنای مذاکرات مجدد و مستمر بر سر مرزهای مشترک و جابه‌جا کردن بی‌وقفه مرزها به طوری که هیچ‌یک از دو طرف معامله هرگز حذف نمی‌شوند. در این صورت حتی دموکراتیک‌ترین جوامع، باز همان ترجمان مناسبات قدرت خواهند بود نه حذف یک‌باره یا تدریجی قدرت (لاکلاو، ۱۳۸۵: ۱۲۰-۱۲۲). بر این اساس لاکلاو و موفه برای گریز از جزم‌اندیشی مارکسی سیاست را عامل امکانیت و تعیین‌ناپذیری ساختار اجتماعی تلقی می‌کنند تا بدین‌سان هویت انسان پست‌مدرن برای فرار از بحران کثرت‌گرایی، از ثبات موقت برخوردار شود. لکن واقعیت نشان می‌دهد که تعهد به دموکراسی رادیکال تناقضاتی به همراه دارد که ادامه حیات آن را مشکل می‌کند.

۶. نتیجه‌گیری

دنیای مدرن همه حدود خویش را در روابط ماده جست‌وجو می‌کند و از آن‌جا که ماده حدودپذیر است این روابط هر دم به شکلی نمایان می‌شود و بعد شکل خود را از دست می‌دهند. هر جا پای ماده در میان است پای نسبت در میان است و هر جا نسبت وجود دارد به علت محدودبودن نقص وجود دارد. دنیای اطلاعاتی که تجلی دنیای مدرن است علی‌رغم تنوع اطلاعات، بسیار محدود است. همان‌طور که گفتمان‌ها علی‌رغم تنوعشان به علت روح مکانیکی و ماده‌گرایی دنیای مدرن محدود است. لذا آن‌جا که عالم اطلاعاتی یک گفتمان را تثبیت می‌کند در واقع آن را رد می‌کند، چون شاخصه اصلی اطلاعات کمی‌بودن آن است و کمی‌بودن آن موجب می‌شود تاریخ انقضایی داشته باشد.

پست‌مدرن‌ها از تفاسیر بی‌شمار سخن می‌گویند لکن کاملاً غافل‌اند که تفاسیر بی‌شمار در قرائت پست‌مدرن غیر ممکن است؛ نمی‌توان با راززدایی دنیای مدرن از عالم و با محدودکردن آن ملجأی هم برای ظهور رازهای ناگشوده عالم گذاشت. البته تنوع و تکثر سرنوشت محتوم دنیای مدرن و پست‌مدرن است چون وحدت وجودی بین اندیشه‌های تولیدشده حکم‌فرما نیست و هرکدام از منظری حدود پدیده‌ها را می‌نگرند لکن هنگامی که پدیده‌ای از مناظر مختلف تحلیل شود چون ماده کمیت‌پذیر است دیگر تفسیری نمی‌تواند وجود داشته باشد برعکس آن‌چه در عالم دینی قابل تفسیر است. در عالم دینی پدیده‌های عالم دارای بواطنی هستند که همه حقیقت واحدی دارند.

هویت‌ها اگر قرار است توسط بشر تولید شوند پس هویتی وجود ندارد که پرده جهل دریده شود و هویت خود را بنمایاند، لذا هنگامی که هویت حقیقی انسان توسط بشر مدرن رازگشایی نگردید هویت‌های متعدد ساخته می‌شوند. مع‌الوصف وقتی گفتمان‌های دنیای مدرن در درون ساختار آن به دلیل خودمداری دکارتی مطلق شده‌اند نمی‌توانند در عصر پست‌مدرن محلی برای ظهور دیگری قرار دهند.

در جایی مرزها از بین می‌روند یا لااقل کم‌رنگ می‌شوند که روح آن اندیشه بتواند از مواضع خویش عدول کند، لکن آن‌جا که انسان خود بنیاد اندیشه‌ای را می‌پروراند، روح تمامیت‌خواه خود نمی‌تواند از اصول خودساخته عدول کند. البته شاید قرار اجتماعی بتواند چند صباحی موجب تثبیت این وضعیت شود. همان‌طور قرار اجتماعی که مرزهای آهنین دنیای مدرن را به وجود آورده بود می‌تواند با قرار بشر کم‌رنگ شود. لکن این وضعیت دوام نخواهد آورد، زیرا این هویت‌های رنگارنگ که در نسبت‌ها ساخته می‌شوند نمی‌توانند حضور غیر را پذیرا باشند.

هر اندیشه‌ای که در نسبت‌ها متولد می‌شود ایجاد مناسبات قدرت می‌کند. این‌که فوکو در اولین آثار خود قدرت و سلطه را لازم و ملزوم یک‌دیگر می‌داند و در آثار واپسین خویش این رابطه را متحرک و تغییرپذیر اعلام کرد نتیجه تحول در اندیشه وی نبوده است، بلکه این امر نتیجه همان زنجیر ناگسستنی خودبنیادی دکارتی است که فوکو از آن می‌خواهد بگریزد، ولی او هم در همان بستر، اندیشه‌های خویش را می‌پروراند.

او به‌خوبی می‌داند که دنیای مدرن در درون خویش جریان‌هایی موازی پروراند است و از سوی دیگر هم می‌داند هرکدام از این جریان‌ها برای ایجاد خویش حدود و ثغوری را تعریف کرده‌اند که سلطه آن‌ها را در ساختارها ناگزیر می‌کند. به اعتبار جریان‌های موازی می‌تواند این رابطه تغییرپذیر باشد و به اعتبار آن ساختار، آن سلطه اجتناب‌ناپذیر است. این اظهارات فوکو نشان می‌دهد مادامی‌که با روح دنیای مدرن برای خروج از آن نظریه‌پردازی شود، فقط شکل و صورت آن راهکار تغییر می‌یابد و راه حلی آفریده می‌شود که روح دنیای مدرن را در درون خود دارد.

این‌که لاکلاو و موفه به شهروندی اشاره می‌کنند که به اصول تکثرگرایی مدرن پایبند است و هرکدام از افراد می‌توانند در پیگیری اهداف خاص خویش بدان پای‌بند باشند محقق‌شدنی نیست. خیر افراد در بسیاری موارد با یک‌دیگر در تناقض آشکار است و آن‌جا که هم سویی وجود دارد فقط مدت محدودی است تا طرفین قرارداد بتوانند خویش را ترمیم کنند. بنابراین در قرار اجتماعی نه‌تنها حقوق حداکثری افراد تأمین نمی‌شود حتی کمینه‌ای از آن حقوق هم به‌دست نمی‌آید. علت هم روشن است چون پای نسبت‌ها در میان است، برآوردن حق یک فرد لزوماً با گذر از حق دیگری ممکن است. لذا این وعده‌ها که نشانه آرمان انسان معاصر برای خروج از بحران‌های خودساخته است محقق‌شدنی نیست.

نمی‌توان به طور مستمر بر سر مرزهای مشترک پیمان بست و همان مرزها را بی‌وقفه تغییر داد. این اتفاق در صورتی ممکن است که خیر مطلق و ذاتی وجود داشته باشد و آن خیر مطلق محرک این تغییرات باشد و الا مرز مشترکی وجود ندارد که بر اساس قرار انسانی بتوان توافقی صورت داد و اگر مرز مشترکی هم به وجود بیاید حیات موجود طرف قرارداد علت وجود توافق است که پس از رفع آن باز آن توافق گسسته می‌شود. لذا به اعتباری ظاهراً مرزها متغیر است لکن تغییر مرزها نمی‌تواند هم‌چنان ادامه یابد. وقتی همه تغییرها که در حدود کمی در دنیای مدرن و پسامدرن تعریف شده است به فعلیت رسید،

دنیای پسامدرن یا باید ساحت خویش را عوض کند و در ساحت دیگر که عالم خیر مطلق است نظریه‌پردازی کند یا در همان نسبیّت عالم پسامدرن سرگردان بماند.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۷۳). *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران: مرکز.
- آودی، رابرت (۱۳۷۹). *در پست‌مدرنیته و پست‌مدرنیسم، تعاریف، نظریه‌ها و کاربردها*، به‌کوشش حسینعلی نودری، تهران: نقش جهان.
- آوینی، سید مرتضی (۱۳۷۰). *آخرین دوران رنج*، تهران: برگ.
- برژینسکی، زیگنیو (۱۳۷۲). *خارج از کنترل، اغتشاش جهانی در طلیعه قرن بیست‌ویکم*، ترجمه عبدالرحیم نوه ابراهیم، تهران: اطلاعات.
- برمن، مارشال (۱۳۷۹). *در پست‌مدرنیته و پست‌مدرنیسم، تعاریف، نظریه‌ها و کاربردها*، به‌کوشش حسینعلی نودری، تهران: نقش جهان.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۴). *انقلاب و بسیج سیاسی*، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- بهرامپور، شعبانعلی (۱۳۷۴). *در مجموعه مقالات و تحلیل گفتمانی*، به‌کوشش محمدرضا تاجیک، تهران: فرهنگ گفتمان.
- پستمن، نیل (۱۳۷۳). *زندگی در عیش مردن در خوشی*، ترجمه صادق طباطبائی، تهران: سروش.
- تافلر، الوین (۱۳۷۲). *شوک آینده*، ترجمه حشمت‌الله کامرانی، تهران: کامرانی.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۷۴). *موج چهارم*، ترجمه منصور گودرزی، تهران: نی.
- حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۱). *گذار از مدرنیته*، تهران: آگه.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۲). «بحران هویت، باطن بحران‌های معاصر»، *نامه فرهنگ*، سال سوم، ش ۱.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹). *در باره علم*، تهران: هرمس.
- دیویدسون، آرنولد (۱۳۸۰). *در فوکو در بوته نقد*، به‌کوشش دیوید کورنز، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
- سعید، بابی (۱۳۷۹). *هراس بنیادین، اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی*، تهران: دانشگاه تهران.
- فوکو، میشل (۱۳۸۰). *ایران روح یک جهان بی‌روح و ۹ گفت‌وگوی دیگر*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۲). *در فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک*، به‌کوشش هیوبرت دریفوس و پل رابینو، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.
- کاجی، حسین (۱۳۷۸). *کیستی ما*، تهران: روزنه.
- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰). *عصر اطلاعات، اقتصاد، جامعه و فرهنگ*، ترجمه حسن چاوشیان و همکاران، ج ۲، تهران: طرح نو.

حسین هرسیچ و هجرت ایزدی ۱۶۱

لاکلاو، ارنستو (۱۳۸۵). در دیکانستراکشن و پراگماتیسم، به کوشش ژاک دریدا، ریچارد رورتی، و ارنستو لاکلاو و ...، ترجمه شیوا رویگریان، تهران: گام نو.

لچت، جان (۱۳۷۷). *از ساختارگرایی تا پسا مدرنیته*، پنجاه متفکر بزرگ معاصر، ترجمه محسن حکیمی، تهران: خجسته.

مارش، دیوید و جری استوکر (۱۳۷۸). *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

مددپور، محمد (۱۳۸۵). *فلسفه‌های پست‌مدرن غربی، گریز و گذر از مدرنیته*، تهران: سوره مهر.

مهدوی، یحیی (۱۳۷۲). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست‌بودن*، تهران: خوارزمی.

نش، کیت (۱۳۸۰). *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر*، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: کویر.

نوذری، حسینعلی (۱۳۷۹). *صورت‌بندی مدرنیته و پست‌مدرنیته*، تهران: نقش جهان.

نوذری، حسینعلی (۱۳۸۵). «نگاهی تحلیلی به روند تحول مفهوم هویت در قالب‌های سه‌گانه هویت سنتی، مدرن، و پست‌مدرن»، فصل‌نامه *مطالعات ملی*، سال هفتم، ش ۲۶.

والزر، مایکل (۱۳۸۰). *در فوکو در بوته نقد*، به کوشش دیوید کورنر، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز.

Best, Steven, and Douglas Kellner (1997). *The Postmodern Turn*, London: The Guilford Press.

Good, James, and Irving Veldy (1998). *The Politics of Postmodernity*, Cambridge: Cambridge up.

Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe (2001). *Hegemony & Socialist Strategy*, London: Verso.

Mouffe, Chantal (1993). *The Return of Political*, London: Verso.

Mouffe, Chantal (1995). 'Democratic Politics and Questions of Identity', In John Rajchman (ed.), *The Identity in Question*, New York: Routledge.

Rigs C, Edward (1995). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge.

Rosenau, Pauline Marie (1991). *Postmodernism and the Social Sciences*, Newjersey: Princeton up.