

سیاست گفتمان

Politics of Discourse

ویلیام کنلی / مصطفی یونسی

چکیده

به دلیل باور کنلی به بحث انگیزی اصطلاحات و مفاهیم سیاسی، هدف این مقاله از بین بردن نمود بی طرفی در تحلیل مفهومی و کمک به خوداندیشی هر چه بیشتر گفتمان سیاسی از طریق طرح دیدگاههای اخلاقی و سیاسی است که دز زبان سیاست قرار دارند. در یک کلام متن او در مورد زبان سیاست و سیاست زبان است. در ابتدا کنلی به تعریف قدرت در چارچوب فلسفه بیانی زبان می پردازد. از این منظر قدرت در شیوه زندگی، داورها و معیارها و امور نهی هایی که در زبان قدرت بیان می شوند، شکل می گیرد.

زبان قدرت در زندگی مدرن بیش از یک استعمال دارد اما به مفاهیم خود و مسئولیت نزدیک می باشد. از این رو کنلی به چالش با نظریاتی می پردازد که قدرت را از عاملیت و مسئولیت (در سطح خرد و کلان) متفک کرده و آنگاه به تعریف آن دست می زند.

وی در نهایت برای دفاع از تئز خود مبنی بر بحث‌انگیزی مفاهیم (یعنی معیارها، موازین و قضاوت در خصوص شبکه مفاهیم در معرض بحث و مجادله قرار دارند) به دو چالش عمده از جانب فلسفه تحلیلی سنت آنگلو-آمریکایی و تبارشناسی-دیگر سازی سنت اروپای قاره‌ای می‌پردازد.



تمایل به پالایش بحث‌انگیزی اصطلاحات پژوهش سیاسی نشانگر فرار و پرهیز از سیاست است. این مهم می‌تواند ناشی از گرایش به عقلانی کردن زندگی عمومی، قرار دادن ابهامات و جهت‌گیریهای قابل بحث در لوای کنترل سیستم مشخص و معین اولویتها و ادراکات بوده، و یا تلاشی است برای اخلاقی کردن زندگی عمومی و گرد آوردن شهروندان تحت کنترل وفاق و اتفاق که سیاست را به صورت امری فرعی و بی‌اهمیت درمی‌آورد. از آن رو که دو موضوع فوق‌الذکر را امروزه به صورت صریح و آسان نمی‌توان مورد حمایت قرار داد، آنها به صورت مضامین روش‌شناسانه‌ای در می‌آیند که از تبعات سیاسی گسسته هستند. با تحقیر سیاست در سطح نظری، مشی سیاست‌زدایی به صورت پنهان در عرصه عمومی مورد تجلیل قرار می‌گیرد.

هدف کتاب از بین بردن نمود بی‌طرفی در تحلیل مفهومی و کمک به خود اندیشی هر چه بیشتر گفتمان سیاسی از طریق طرح دیدگاههای اخلاقی و سیاسی است که در زبان سیاست قرار دارند. کتاب متنی است در مورد زبان سیاست و سیاست زبان. در قرائتهای خود از قدرت، منافع و آزادی، در متن حاضر دست به یکسری تعدیلهای زده‌ام، اما این قبیل بازیهای تئز اصلی من را بازتاب می‌دهند. در اینجا به جای تمرکز بر تغییرات حاشیه‌ای به دفاع، تشریح و اصلاح جزئی دیدگاه بزرگتری که متن را شکل می‌دهد می‌پردازم.

روایت من در مورد مفهوم قدرت در چارچوب فلسفه زبان بیانی (Expressivist Philosophy of Language) قرار دارد یعنی به جای آنکه مفاهیم را صرفاً ابزارهایی برای نامگذاری اشیاء یا باز نمود جهان به صورتی که در ذات و گوهر خویش است تلقی کنم، سعی دارم به ترسیم منظری بپردازم که بر اساس آن قدرت در شیوه زندگی، داوری‌ها،

معیارها و امر و نهی‌هایی که در زبان قدرت بیان می‌شوند، شکل می‌گیرد. اگر ما مفاهیمی نظیر اقتناع، اجبار، زور، پیشنهاد، رشوه، بازدارندگی، ترور و غیره را بررسی کنیم شاهد خواهیم بود که این خانواده از مفاهیم در مجموعه‌ای از عقاید اساسی‌تر در مورد خودمان به عنوان عاملین صاحب استقلال عمل، خویش‌نار و خودساخته و با ارزش ریشه دارند (و به دلیل داشتن این قابلیت‌ها و توانایی‌ها باید افرادی مسئول به حساب آییم). در جامعه‌ای که این چنین برداشتی از خود (Self) و مسئولیت غلبه دارد زبان روابط اجتماعی مفاهیم عمیق‌تر را بیان کرده، معانی آنها را در چارچوب‌های خاص تعیین نموده و در نهایت بین روابط و اعمالی که به این معیارها توجه دارند و دسته‌ای که بی‌توجه‌اند، تمییز می‌گذارد. بخشی از ملاک این تمایز توسط معیارهای ملیت (Agency) و مسئولیت شکل می‌گیرد.

برای مثال روابطی که مانع قوه قضاوت مستقلانه هستند از آن دست روابطی که این مهم را تقویت می‌کنند، تفکیک شده و روابطی که فرصت عمل براساس داوری خود را محدود می‌سازند از روابطی که این امر را تشویق می‌کنند متمایز می‌شوند. از این رو ما بین اقتناء و اغواء، و پیشنهاد و تهدید تمییز قایل می‌شویم. اگر گفتمان ما شامل این قبیل تمایزات نباشد (البته گفتمان ما شامل تمایزات در ابعاد مختلفی است) قادر نخواهیم بود که مفهوم خود و مسئولیت را که در اعمال اجتماعی ما مندرج بوده، تبیین نماییم. به عبارت دیگر اگر این قبیل تمایزات بصورت کامل از اصطلاحات گفتمان ما غایب باشند، مفهوم خود و مسئولیت نیز از زندگی ما مفقود خواهند بود.

بدون شک زبان قدرت در زندگی مدرن بیش از یک استعمال دارد. با وجود این، مفهوم خود و مسئولیت که در این زندگی کاربرد دارند، قریب و نزدیک است. جدال بر سر دستور زبان قدرت شامل مباحثی بر سر بهترین شیوه جهت تعیین مفاهیم ریشه‌ای و یا در اصل، دفاع از خود این مفاهیم است. با طرح نقاط اتصال بین مفهوم اعمال قدرت بر دیگری و مسئولیت من، سعی دارم به ترسیم منطق درونی که به صورت ضمنی در تمایزات میان روابط قدرتی و دیگر روابط اجتماعی وجود دارد، بپردازم. مضافاً سعی به تبیین این مهم دارم که چرا در شرایط کنونی، ما در این حوزه بر یکسری تمایزات خاص تمرکز کرده و مجموعه بزرگتری را که ممکن است (اگر به صورت دیگری ساخته شده بودیم) متناسب‌تری داشته باشد، فراموش می‌کنیم.

از این رو به نظر من اعمال قدرت بر دیگری متضمن تحدید یا تعلیل توان و قابلیت معمول (Object) برای انتخاب یا عمل است و پیش از آنکه این قبیل اقدامات را جلوه‌هایی از قدرت خود یا جمع محسوب داریم باید به دلایلی عامل را مسئول ایجاد تحدید و محدودیت بدانیم، (اصطلاحات گفتمان سیاسی، ص ۹۷). من به چالش با کسانی برخاسته‌ام که مدعی‌اند بین برداشت ما از قدرت و ارزیابی‌های ما در مورد مسئولیت، ارتباطی وجود نداشته و در ارایه روایت خویش از اشکال قدرت (اغواء، اجبار، بازدارندگی و غیره) به ظاهر و اهمیت اخلاقی آنها پرداخته و به مفاهیم کلیدی عاملیت و مسئولیت نمی‌پردازند.

آندریوریو در مقاله تامل برانگیزی این تفسیر را به چالش گرفته است. وی می‌پذیرد آن دسته از برداشتهای در مورد قدرت که بر حول محور نیت عامل قرار دارند در درک و فهم دستور زبان واقعی و خاص قدرت دچار محدودیت هستند. معیاری که به نظر وی نظریاتی که برای تولید مفهوم قدرت خواستار حذف معیار نیت‌مندی و التفات هستند، موجب مفهومی وسیع از قدرت می‌شوند که محل اثر و تأثیر نمی‌تواند باشد.

وی نمی‌گوید چرا معیار نیت ضیق است اما دلیل آن موسع، در ادامه می‌گوید که معیار مسئولیت طیف روابطی را که در مفهوم اعمال قدرت بر دیگری وجود دارند پوشش نداده و علاوه بر این به ما مجال تشخیص منطق درونی را که در معیار جذب و دفع (به عنوان سازنده مفهوم اعمال قدرت بر دیگری) مندرج است نمی‌دهند.

قدم بعدی ریو ارایه مثالهایی متفاوت و متضاد است. وی به ترسیم مواردی می‌پردازد که در داخل یا خارج از مدار اعمال قدرت بر دیگری قرار دارند و در عین حال داوری بر اساس معیار مسئولیت را نیز نقض می‌کنند. بررسی مثالهای او به طرح مفروضات و نقاط قوت و ضعف این شیوه استدلال یاری می‌رساند.

ریو بر این باور است که من قدرت را (معمولاً از کاربرد اصطلاح اعمال قدرت بر دیگری اجتناب می‌ورزم هر چند منظور بررسی این مفهوم است) محدود به مواردی می‌سازم که در آن یک طرف (الف) توانایی طرف دیگر (ب) را در شکل دادن، تحدید یا غلبه بر امیال، آرزوها و تعهدات وی در نظر گرفته، و کارهایی را انجام می‌دهد. نتیجه این سخن آن است که ایجاد مانع، یا شکست در رفع مانع، دلالت بر وجود قدرت دارد، اما رفع محدودیتی که طرف (ب) با آن روبروست نشانگر قدرت نیست. ۲.

اما برداشت من از مفهوم قدرت چنین نتیجه‌ای را به دنبال ندارد. امیدوارم روشن باشد که اصطلاح قدرت برای انجام کاری نشانگر توانایی کسب نتیجه است، حتی در فرصتهای دشوار و اوضاع و احوالی که اعمال قدرت بر دیگران برای کسب موفقیت نقش اساسی بازی می‌کند. اما آیا براساس قرائت من فرد می‌تواند با رفع مانع بر دیگری اعمال قدرت کند؟ مطمئناً طرف (الف) ممکن است از جهتی توانایی طرف (ب) برای کنش را محدود سازد اما بدین وسیله محدودیتها و فشارهایی را که طرف (ب) با آن مواجه و روبروست برطرف می‌کند. طرف (الف) ممکن است مانع برخی تمایلات (ب) شود و بدین وسیله توانایی او را برای تحقق منافعش افزایش دهد. علاوه بر این در مواردی چند شاید بدین نتیجه برسیم که اعمال قدرت (الف) بر (ب) مشروع است. در نتیجه باید به بحث قدرت مشروع نیز بپردازیم.^۳

وجود ارتباط میان عاملیت، قدرت و مسئولیت بدین معنا نیست که اعمال قدرت بر عاملین هرگز قابل توجیه و مشروع نیست، بلکه تعهد ما به اینکه اشخاصی را عامل بدانیم مفروضه‌هایی را در دستور زبان قدرت علیه تحمیل محدودیتها یا حد و حصرهایی بر دیگران، مطرح می‌کند. فرض اول را شاید زمانی که محدودیتها به افزایش توان عامل یاری می‌رسانند بتوان کنار گذاشت. پس زمانی که به این وجهه قضیه اشاره می‌کنیم نتیجه غریبی که ریو در بحث من در مورد قدرت تشخیص می‌دهد، از بین می‌رود. اما این سؤال هنوز پاسخی دریافت نکرده است: زمانی که ریو قرائتی از قدرت را عجیب، نامناسب و مبهم تلقی می‌کند براساس چه منطقی یا معیارهایی به این کار دست می‌یازد؟ آیا زبان عادی و روزمره، چنانچه امروزه نشان می‌دهد معیار کافی و عقلانی‌ای می‌کند یا باید با مقدماتی دیگر تکمیل و همراه شود؟

مثال دوم ریو در مورد ارتباط بین ارزیابیهای در مورد مسئولیت و صدمه و زیان به معمول (Object) می‌باشد. باید گفت برخی تأثیرات ناخواسته مضر نبوده و بعضی تبعات زیان‌آور متوجه عاملین که با علم و اراده در روندهایی که آنها را تولید می‌کند قرار می‌گیرند، نمی‌باشد. برای مثال:^۴

اگر طرف (الف) با برگزاری امتحان موجب قبولی ۱۰٪ افراد شود و بداند که این امر باعث ضرر کاندیداهای ضعیفتر می‌شود. به نظر کنلی این خود مسئول محدودیتها بوده و برکاندیدها اعمال قدرت می‌کند. به نظر ریو این داوری برخلاف درون‌نگری‌های

معمول و رایج ما است. حال به ارایه مثال در مقابل ریو می پردازیم. فرد (الف) عضو یک گروه اقلیت است. او در مورد سابقه و تخصصش امتحان به عمل می آید، امتحان به منظور گزینش معدودی کارمند از میان خیل بیشمار کاندیداست. سوالات امتحانی با مهارتهای مورد نیاز آن شغل نزدیکی ندارند و امتحان دهندگان (همراه با ممتحنین) در ایجاد محدودیت بر مردودین شریک بوده و بر این قبیل افراد اعمال قدرت می کنند (البته اگر دیگر شرایط خاص مسئولیت، اجرا شوند). در مورد مثال ریو می گویم که امتحان دهنده موفق در برابر تحدید (ب) مسئولیتی نداشته و بر او اعمال قدرت نمی کند.

تفاوت و مثال فوق الذکر به علت چارچوبهای متمایزی است که عاملین در آن به کنش می پردازند. نکته مهم در ایجاد ارتباط میان مفاهیم عاملیت، مسئولیت و قدرت نشان دادن این مسئله است که چگونه ملاحظات ضمنی و دخیل در شکل دهی یکی از مفاهیم، در ساخت مفاهیم دیگر نیز نفوذ می کنند. روابط میان این مفاهیم را با یکی دو تعریف نمی توان نشان داد. از این روست که من از تعریف قدرت یا مسئولیت حذر کرده و بر ارایه پارادایم برای هر یک اصرار می ورزم (اصطلاحات گفتمان سیاسی، ص ۱۰۳). این امر به ما اجازه می دهد که عناصر پارادایم را برای شرایط و موقعیتهای خاص نیز سازگار و تطبیق دهیم. اگر فردی دوستش را تهدید کند که در صورت تأثیرگذاری بر اصول اساسی او، در آینده فراموشش خواهد کرد، تغییر در رفتار او را نتیجه اجبار محسوب نمی کنیم (زیرا این تهدید در مقایسه با اهمیت کنش بسیار ناچیز و جزئی است). بر اساس پارادایم قدرت، عامل قدرت باید به منابعی که می توانند حق انتخابهایی را که معمولاً در دسترس معمول هستند را محدود سازند، دسترسی داشته باشد (اصطلاحات گفتمان سیاسی، ص ۱۰۲ و پانویس ۱۳۲). حق انتخابهایی که نوعاً در دسترس می باشد به هنجارهای پذیرفته شده در شیوه زندگی بستگی دارند. برای نمونه اگر اهدافی چون رشد، تولید و کارآیی (که در تمدن ما نقش بارزی را بازی می کنند) بی ارزش شوند در این صورت مثال ریو را به طور دیگری باید مورد ارزیابی قرار داد. ما می توانیم مانند بعضی از افراد، امتحان (به عنوان آیین گزینش) را مکانیسم قدرت قلمداد در ارزیابیهای قدرت از هنجارهای ضمنی کمک گرفته می شود زیرا مفهوم قدرت با هنجارهای مسئولیت که وابسته به زمینه و چارچوبند نزدیکی و قرابت دارد. اگر این قسم

هنجارهای ضمنی مورد نقادی قرار گیرند، طیف و دامنه بحث و جدال بر سر ترکیب‌بندی قدرت بسیار گسترده خواهد شد. پارادایم قدرت به ما در تشخیص روابط پیچیده بین دستور زبان قدرت و هنجارهای ضمنی کمک می‌رساند، ولیکن به طور کامل نمی‌تواند به جزئیات پردازد. این پارادایم همچنین نقاط حمله به کسانی که قدرت را از این قبیل مقولات منفصل می‌سازند، برای ما مشخص می‌نماید.

همانطور که بعداً خواهیم دید آن دسته نظریاتی که در آنها هنجارهای عاملیت و مسئولیت به مثابه مکانیسم‌های ارادی کنترل انضباطی محسوب می‌شوند، باید مفهوم قدرتی را که در گفتمان ما وجود دارد دگرگون سازند. این قبیل نظریات بدیل، دلالت بر نسبت درونی قدرت و مسئولیت در گفتمان ما دارند.

از سوی جان گری ۵ نیز اعتراضی متوجه ارتباط مفهومی مسئولیت و قدرت شده است. به نظر گری بعضی اوقات افرادی که اعمالشان به شدت فرصت و بخت زندگی دیگران را تحدید می‌سازد، خود در دام الگوهای جامعه‌پذیری (و دقیق‌تر) یا جبرهای ساختاری که انتخاب و کنش آنها را محدود می‌سازند، قرار دارند. از این رو اعمال و کنش آنها با محدودیتهایی که بر دیگران بار می‌شود ارتباط دارند، (هرچند آنها مسئول نیستند). ۶

«از آنجا که اولویتها و ترجیحات عاملین و معمولین قدرت توسط فرهنگی که در آن جذب شده و نمادهایی که توسط آنها محاصره شده اند رقم می‌خورد، چگونه می‌توان تنها مسئولیت را متوجه عاملین قدرت دانست؟»

اگر نکته فوق اعتراض بر علیه تمهای مطرح‌شده در این کتاب باشد، به خطا می‌رود. این اعتراف در واقع بازگویی تاز کتاب می‌باشد. به نظر من (اصطلاحات گفتمان سیاسی صص، ۲۵-۱۲۲) در زمانی که عاملین دست بالا نیز خود اسیر یکسری تضادهای ساختارهای بوده و اقدام در یکی از دو جهت موجود مسئولیت را متوجه دیگران خواهد ساخت، زبان سیاست توان و نیروی خود را از دست می‌دهد. مسئله صرفاً آن نیست که نمی‌توان تعیین مسئولیت کرد، بلکه عاملین قدرت را نیز نمی‌توان تشخیص داد. در چنین مواقعی می‌توان با گسترش دادن زبان گفت که قدرت اعمال می‌شود ولی عاملین آن مشخص نیستند. اما در چنین موقیتهایی، نظر من آن است که جبر ساختاری جانشین اعمال قدرت شده است. بدین ترتیب دیدگاهی را می‌پذیریم که قدرت را ذاتاً به عاملین

فردی یا جمعی آن متصل می‌کند. البته می‌توان مسیر و جهت فردی چون فوکو را در پیش گرفت و برداشتی از قدرت ارایه نمود که براساس آن قدرت در نهادها قرار داشته و از عاملین منفک است، اما به نظر نمی‌رسد گری این راه را دنبال کند. برداشت فوکو از قدرت به مثابه امری منفصل از عاملین با نظریه وی در این باره که عامل سازه و مصنوعی بدون رحجان اخلاقی یا معرفت شناختی است، پیوند دارد. مثال دیگری که هدفش قطع ارتباط قدرت و مسئولیت است به طور ناخواسته قدرت را از عامل جدا می‌سازد. ۷.

از آن رو که به باور من نظریه ذهن شناسا (یا عامل) دستاورد اساساً مبهم تجدد است. از این رو ناچاریم به وجود ارتباطهایی میان عامل، مسئولیت، و قدرت که در تجدد دست به کار بوده و بیانگر تئوری ذهن شناسا هستند، را تأیید نمایم. بدین وسیله من مفهوم قدرت را برای چارچوبهایی که در آنها قدرت اعمال می‌شود اختصاص می‌دهم؛ از این رو اصطلاح محدودیتهای ساختاری را برای تعیین پارامترهایی که در درون آنها اعمال قدرت رخ داده، و تعبیر جبر ساختاری را برای تعریف و تعیین پارامترهایی (اگر وجود داشته باشد) که در آنها به دلیل سختی و محدودیتهای فضایی برای اعمال قدرت باقی نمی‌ماند، بکار می‌گیریم.

اما در خصوص شرایط حد و وسط که در آنها یک مجموعه از افراد با توجه به انتخابهای در دسترسشان به طور منظم درگیر تبادلاتی بوده که منافع، خواستها یا تعهدات دیگر افراد را محدود می‌سازد، چه می‌توان گفت؟ چگونه می‌توان از ملاحظه روابط فردی قدرت، عاملیت و مسئولیت به بررسی مجموعه‌هایی نظیر سازمانها، طبقات، گروههای قومی و مناطق پرداخت. شاید بتوان گفت شمول زبانی سنتی قدرت، برخاسته از عصری که شبکه‌های اجتماعی دارای شدت و فشردگی کمتری بوده، برای توصیف شرایطی که در آن زندگی می‌کنیم کافی نمی‌باشد. قصد من در ایجاد ارتباط بین عاملیت، مسئولیت و قدرت صرفاً آشکار کردن موضوعاتی که بیشتر در گفتمان ما دست نخورده‌اند نیست، بلکه ضروری است که زبان قدرت را جهت تناسب بیشتر با اوضاع و احوالی که در حال حاضر در آن زندگی می‌کنیم، مورد تجدد نظر و بازبینی قرار دهیم. این موضوع فصل پنج کتاب را شکل می‌دهد (اصطلاحات گفتمان سیاسی، ص، ص، ۲۰۵ - ۱۹۸). «اگر منظور از اینکه طرف (الف) برطرف (ب) اعمال قدرت می‌کند، آن باشد که طرف (الف) را تحدید غیرلازم انتخابهای طرف (ب) متهم

بنماییم. در این صورت معیار مناسب برای انجام این مهم در انجمن کسبه محل، متفاوت از انجمن مدیران شرکتها خواهد بود (اصطلاحات گفتمان سیاسی، ص ۲۰۰).
 شکاف بین اصطلاحات به ارث رسیده گفتمان و صور متغیر زندگی اجتماعی و بحث‌انگیزی مفاهیم کلیدی و وجه ذاتاً اخلاق مفهوم سازی سیاسی را تشدید می‌کند. ما قادر نیستیم در چارچوب شبکه معانی به ارث رسیده، جوابهایی بدون ابهام برای پرسشهای مطروحه کشف نماییم. در چنین مواردی خلاقیت لازم است اما این امر خلاقیتی سیاسی بوده و اگر بخواهد با اطمینان به پیش برود باید به صورت توأمان در چندین جبهه حرکت کند. می‌توان مفاهیم جدیدی چون «نژادپرستی نهادی»، مسئولیت بوروکراتیک، فرصتهای برابر، «عدم تصمیم‌گیری» حق شهروندی را عناصر جنبش وسیع و ناپایداری جهت جایگیر ساختن مفاهیم عاملیت، مسئولیت و قدرت در چارچوب سازمانی زندگی معاصر محسوب داشت. این قبیل پیشرفتهای سیاسی به ایجاد فضایی مفهومی و در صورت اداره تولید مجموعه جدیدی از مثالهای متفاوت و متضاد کمک می‌کند، که در آن مفهوم قدرت متصل با عاملیت و مسئولیت با شرایط تجدد قابل انطباق و سازگاری خواهد بود.

این ابتکارات با وجود آنکه خلاقانه بآرادهای در مورد مسئولیت در گفتمان ما پیوند دارند (اصطلاحات گفتمان سیاسی، صص ۲۰۵-۱۹۱)، نسبت به مثالهای متضاد مصونیت ندارند. در صورت پیروزی ابتکارات مورد نظر بدین نتیجه می‌رسیم که اولاً ایده‌آلهای عاملیت و مسئولیت ارزش حفظ و نگهداری داشته در ثانی، بزرگداشت این قبیل ایده‌ها بدین معناست که باید به دنبال راههایی برای نفوذ آنها در تار و پود جامعه سازمانی باشیم.

مثالهای متضاد که غلبه و حاکمیت یک ایده را آیین آزمون فلسفه‌هایی که مفاهیم موجود به صورتی که هستند را درست دانسته و یا سیستم بازسازی شده مفاهیم را موجب سلطه نظامی همگانی بر بافت سنت زبان طبیعی می‌دانند، باید در مواجهه با این نکته که اصطلاحات موجود در گفتمان سیاسی حاصل معیارهای گوناگون رفتاری‌اند، نقش ملایمتر و متواضعتری بازی کنند. در این چنین شرایطی مثالهای متضادی که یک طرف مناظره بر می‌گزیند باعث ملاحظاتی جهت اصلاح قرائت اولیه با تشخیص ناهنجاریهایی که باید از بین بروند می‌شوند. اما نکته مهم تصمیم‌گیری در این خصوص

است که آیا باید تز بر مثالهای متضاد غلبه یابد یا به عکس، مثالهای متضاد بر تز. زبان عادی روزمره به مثابه انبانی از مثالها و نمونه‌های مغایر هم در اخذ تصمیم کافی نیست، زیرا مسئله در پیرامون تعیین امر مهم است که به کدامیک از تمایلات مختلف در درون زبان عادی درخصوص مسئله مورد بحث باید اولویت و رجحان داد.

فیتش و بت مثال متضاد در فلسفه تحلیلی معاصر، میراثی خیالی از فلسفه‌های روبه زوال است که مترصدند با تجهیز فلسفه به روش بی طرف (برای داوری میان دیدگاههای رقیب) فلسفه را از تعلق سیاسی نجات دهند. عده بسیاری با اعتراف به شکست اقدام مذکور به رفع ابعاد سیاسی، رشته علمی خود را ادامه داده و موضوع مثالهای متضاد را ابزار آزمون قطعی محسوب می‌دارند. مثال متضاد به تحلیل‌گران این امکان را می‌دهد که رابطه نزدیک بین گفتمان سیاست و سیاست گفتمان را پنهان نگهدارند.

مثال متضاد زمانی سازنده‌ترین نقش خود را بازی می‌کند که صرفاً نه به منظور مقابله با یک تز، بلکه جهت حمایت از تز بدیل، به کار گرفته شود. زیرا در بحث میان بدیل‌های منظم و منسجم که هر طرف مثالهای خود را با بنیادی در گفتمان موجود ارایه می‌دهد، مباحثه‌کنندگان به سمت و سوی این سؤال عمیق‌تر رانده می‌شوند که: براساس چه ملاحظاتی مثالی را باید اولویت و برتری داد؟

فلیکس اپنهایم نه تنها از مفهوم قدرتی که در این متن دفاع شده به انتقاد پرداخته، بلکه به جای آن مفهوم بدیلی را نیز ارایه داده است. با کنکاش در جدال میان این دو مفهوم خواهیم دانست چرا قدرت در اندیشه سیاسی معاصر محمل آشوب مستمر بود، و طرفهای رقیب هر یک سعی دارد چارچوب و نظام خاص خود را بر آن تحمیل نماید. علت آن است که این قبیل مباحث عناصر ضروری در چارچوب مجادلات کلانی بوده که در مورد ایده‌ها و معیارهایی که بر زندگی مدرن باید حاکم باشد، در جریان هستند.

اپنهایم مخالف این دیدگاه است که برخی مفاهیم سیاسی از منظری هنجاری تعریف شده و بعضی از آنها جدال برانگیز هستند. وی مدعی ارایه یکسری مفاهیم توصیفی و خنثی است که کلیه علمای عقلانی علوم اجتماعی صرف نظر از باورهای اخلاقی یا ایدئولوژیکشان خواهند پذیرفت. این امر برای او حایز اهمیت است، زیرا با شکست در این مهم نمی‌توان به علم سیاست امید داشت و بدون داشتن این علم نمی‌توان خود را به

مباحث اخلاقی و سیاسی وارد کرد. این‌هایم زبان عادی را صرفاً یک آزمون در امر مفهوم‌سازی خوب قلمداد می‌کند. ما باید زمانی که زبان عادی و روزمره دارای ابهامات یا مفاهیم توصیفی با بار اخلاقی است، راهنمایی‌هایش را قبول نکنیم. هدف آن است که زبان پژوهش سیاسی را به گونه‌ای بازسازی نماییم تا وسیله مناسبی برای علم سیاست گردد.

این‌هایم برای نجات قدرت از دلالت‌های هنجاری، اقتدار و اقتناع را به عنوان اشکال قدرت تعریف می‌کند. موفقیت این حرکت و اقدام باعث جدایی قدرت از منظر و دیدگاه اخلاقی می‌شود. در ایده این‌هایم شیوهٔ مشروع و نامشروع تعیین رفتار در گفتمان ماگرد هم می‌آیند. چرا باید اقتناع و اقتدار را مثالهای قدرت محسوب داشت؟

«از منظر زبان مؤثر در پژوهش سیاسی سوال تعیین

کننده آن است که میان روابط تعاملی بین اقتناع عقلانی و

فرب/بازدارندگی / اجبار، تفاوت آنها مهم است یا

شبهت آنان؟ دانشمندان سیاسی بنا بر موضوع تحقیق

خود، پاسخهای متفاوتی به این سوال خواهند داد، اما

همگی توافق دارند که برای پیوند کلیه روشهایی که با آنها

یک بازیگر رفتار بازیگر دیگر را شکل می‌دهد نیازمند

مفهوم واحدی هستیم.^۸

چرا ما نیازمند مفهومی واحد برای پیوند دادن کلیه روشهایی که با آنها بازیگری رفتار بازیگر دیگر را رقم می‌زند، هستیم؟ نظر این‌هایم در مورد این سوال مبهم است. به نظر او مفهوم کلی برای پژوهش مفید است. البته این سخن وی با نظریات مشابه‌اش در مورد دیگر مفاهیم در پژوهش سیاسی همخوان می‌باشد: مفهوم قدرت به صورت کلی (که در فوق به آن اشاره شد) از پیچ و خمهای هنجاری عاری بوده و به دلیل کلیت‌مندی و توصیفی بودنش، پیش شرطهای ضروری شکل‌گیری علم سیاست را ایجاد می‌کند. نکته آخری به نظر من برای این‌هایم اهمیت شایان توجهی دارد، در حالی که ایده وی را برای ارایه یک تعریف برای هر مفهوم سیاسی به صورتی که برای استفاده نظریه پردازان با جهت‌گیریهای متفاوت نظری نیز مناسب باشد، نقض می‌کند.

به نظر این‌هایم این تعریف از قدرت با رهیافت تفسیری در پژوهش سیاسی تضادی

ندارد، زیرا رهیافت تفسیری در قالب فلسفه بیانی زبان معنا دار بوده و در این نوع فلسفه زبان شبکه مفاهیمی که مردم به اشتراک دارند در چارچوب تمایزات و تفاوت‌های خویش بیانگر ایده‌آلها، معیارها و جدالهای آنهاست. تعاریف اینها در خدمت علمی بی طرف بین مفاهیم رقیب در تحقیق سیاسی نیست، و در آینده خواهیم گفت زندگی اجتماعی که در مفهوم قدرت (و مفاهیم وابسته به آن) پنهان شده، حامی مجموعه‌ای از تجویزهای سیاسی خاص و بحث‌انگیز است.

اهداف شیوه‌های بدیل برای واداشتن مردم به کاری که در حالت عادی و معمول انجام نمی‌دهند، بسیار متفاوت است. شاید هدف ما دانستن میزانی که شیوه‌های بدیل خود را عامل مسئول محسوب می‌دارند، باشد. در این صورت، مفاهیم اقتناع، اقتدار، اجبار، رشوه و غیره که در اعمال ما منزل دارند سکوی پرتاب با ارزشی برای تبیین تفاوت‌های مورد نظر خواهند بود. هدف دیگر می‌تواند ارزیابی تکنیک‌های کنترل اجتماعی براساس کارآیی نسبی، تأثیر، هزینه، کامل بودن و میزان کاربری آنها باشد. در صورت غلبه و برتری این قبیل اولویتها، تمایزات پیش گفته برای هدف قبل چندان مناسب نخواهد بود و در مجموعه جدید نیازمند توجه به میدان عمل، قابلیت اعتماد، و کارآمدی شیوه‌های مختلف کنترل است. اگر ایده اینها را براساس هدف دوم تفسیر نماییم خواهیم فهمید چرا وی رواج اقتدار و اقتناع در مفهوم قدرت را امری مهم، مفید و موثر دانسته و در عین حال قدرت را مفهومی می‌داند که کلیه روشهای تعیین رفتار باید جذب آن شوند. پس در صورت رجحان یافتن این قبیل اهداف تمایزات مبتنی بر معیارهای عاملیت و مسئولیت باید ترمیم و براساس موازین جدید دسته‌بندی شوند.

بازسازی قدرت و مفاهیم وابسته نشانگر زبان خنثی پژوهش سیاسی نیست بلکه بیان‌کننده ایده‌آل سیاست تکنوکراتیک است. البته می‌توان با طرح این قبیل تشابهات و تمایزات نشان داد که چگونه مفاهیم خود و اهداف ارزشمند اجتماعی واژگون می‌شوند. اما اینها از مفهوم قدرت مورد نظر خویش چنین قرآنی را ارایه می‌دهد. تمایزات مورد نظر وی (بصورت خواسته یا ناخواسته) هنجارهای عاملیت و مسئولیت را تابع برداشتن تکنوکراتیک از زندگی اجتماعی می‌تواند. توجیه‌پذیری این ایده‌آل برای وی تا بدان حد است که می‌گوید این ایده می‌تواند جهانی را که در پس دلالت‌های هنجاری و خطابه‌ای گفتمان روزمره قرار دارد، توصیف کند. وی بر این باور است زمانی که مفاهیم ایده‌آل

مورد نظر او را توصیف می‌کنند در حال تشریح واقعیت‌های اساسی هستند. بازسازی مفاهیم توسط این‌هایم دچار دو معضل اساسی است. منطق و اصلی که کارهای او را هدایت می‌کند زمانی که برداشت تکنوکراتیکی که در خود دارند تبیین شود، قابل درک و فهم است. اما این منطق دعوی وی را در ایجاد سیستم بی‌طرف مفاهیم سیاسی متزلزل می‌سازد. اگر زبان بازسای شده او هدفش آن است که شنونده مورد نظرش را متاثر سازد، وی باید به زبان عادی و روزمره وفادار بماند. اما اگر بخواهد اصطلاحات گفتمان سیاسی را از ایده‌آلها و معیارهای هنجاری که در زندگی روزمره ابراز می‌دارند متفصل سازد، باید از زبان روزمره و عادی دور کند. پس معصل به این ترتیب شکل می‌گیرد: اگر از زبان عادی دور کند ارتباطش را با جامعه مخاطبش از دست می‌دهد، اما اگر به این زبان وفادار بماند بی‌طرفی هنجاری رنگ می‌بازد. از این رو ضرورت بازنگری و اصلاح مفهومی دارای توجیهاتی مبهم است. زمانی که ما ارتباط میان تبیین قدرت و ایده‌آل سیاست تکنوکراتیک را تشخیص دادیم، بهتر می‌توان فهمید چرا زبان قدرت در گفتمان ما به صورت کامل با معیار مسئولیت جفت و جور نمی‌شود. مضافاً چرا امروزه مفهوم قدرت نمی‌تواند به راحتی و سهولت کلیه عناصری را که برای یافتن مکانی در مفهوم قدرت در حال رقابت بوده، در خود جذب کند. مفهوم قدرت متشکل از عناصر نامتجانسی است که با همدیگر روابط ناپایداری دارند، و این امر یکی از زمینه‌های مبارزه و جدال (هر چند در شرایط نابرابر) ایده‌آل‌های رقیب در مورد زندگی خوب برای کسب سلطه و برقراری در تمدن ماست.

اگر مشخصه تجدد رقابت و جدال این اصطلاح و کارآمدی، شهروندی دموکراتیک و رشد اقتصادی، استقلال و سود، حقوق و منافع، سلطه و احترام به طبیعت است، حداقل برای معتقدین به فلسفه بیانی زبان، جای تعجب ندارد که وجوه خرد و ریز این رقابت را در مفاهیمی نیز که شکل دهنده شیوه زندگی مدرن هستند، مشاهده نمایند. از آن رو که تجدد همچنان منزلگه مباحثی در خصوص زندگی خود است، اصطلاحات گفتمان سیاسی زمینه بحث را مهیا می‌کنند.

اصطلاحات محوری و کلیدی گفتمان سیاسی بحث و جدال برانگیز بوده، و زمانی که شیوه‌های تحلیل مفهومی که مدعی فرا رفتن یا خنثی کردن این مجادلات هستند افسون‌زدایی می‌شوند، اصطلاحات به صورت علنی‌تر و آشکارتر مورد بحث قرار

می‌گیرند.

مفاهیمی که اساساً بحث‌انگیز هستند

طرح این مهم که شبکه مفاهیم بحث‌انگیز است، یعنی اینکه معیارها و موازین ارزیابی و قضاوت شبکه مفاهیم در معرفی بحث و جدال قرار دارد. در ثانی ذکر این که شبکه مفاهیم اساساً بحث‌انگیز است، بدین معناست که معیار کلی خود (به صورتی که امروزه می‌فهمیم) برای حل نهایی این مجادلات کافی نیستند. طرفداران تنز مفاهیم اساساً بحث‌انگیز، کسانی را که معیارهای موجود در شیوه زندگی‌شان را بیانگر اراده خدا یا خود یا طبیعت می‌دانند به کوتاه‌بینی و تنگ نظری استعلایی (Transcendental Provincialism) متهم می‌کنند: این عده موازینی را که با آن انس و نزدیکی دارند معیاری جهانی دانسته و کلیه نظریات، اعمال و ایده‌آلها را با آن می‌سنجند. پس، آنها از بیانی جهانی و کلی، برای حمایت از اعمال محدود و تنگ خود سود می‌جویند.

دیدگاهی که مفاهیم را اساساً بحث‌انگیز می‌داند (مفاهیم بحث شده یا آنهایی که در معرض بحث قرار دارند) از چندین جهت مورد چالش قرار گرفته است. اتهامی که عمدتاً از جانب سنت تحلیلی آنگلو-آمریکایی به گوش می‌رسد آن است که این دکترین بسیار رادیکال می‌باشد. دکترین مذکور از منابع خود یا منطقی یا سنت یا بازنمایی بی‌طرف که می‌توانند به صورت موجهی مناقشات تعریفی موجود در فلسفه سیاسی و اخلاقی را حل و فصل کنند، چشم‌پوشی می‌کند. سنت تبارشناسی و دیگر سازی (Deconstruction) و پای قاره‌ای نیز (توسط افرادی چون هابشایر، گالی، لورکس، مستفیور، مک اینتایر و کنلی) از جهت مخالف به نقد این دیدگاه می‌پردازند. به عقیده این عده طرفداران دیدگاهی که مفاهیم را اساساً جدال‌برانگیز می‌دانند با برپا ساختن حصارها- نظیر مفهوم خود به عنوان عامل- فضایی را که رقبا به صورت مشروع می‌توانند در آن به مجادله بپردازند محدود می‌کنند. من در ابتدا به استراتژی سدبندی سنت انگلو-آمریکایی پرداخته و سپس اتهام اروپایی قاره‌ای در مورد تنگ نظری استعلایی دکترین خود را در آخرین قسمت این فصل مورد بررسی قرار خواهم داد.

اتهام اول تضاد درونی دکترین مورد بحث است: یک مفهوم اساساً بحث‌انگیز است ولی قرائت خاص یک فرد دارای اولویت و برتری می‌باشد. اما دکترین مورد قبول من

حاوی قسمت دوم دعوی پیش گفته نیست؛ یعنی من نمی‌گویم قرائت مرجح از لحاظ استدلالی بر کلیه قرائتهای مخالفش برتری دارد، بلکه:

۱- جدال مفهومی شامل طرفهای رقیبی است که برخی عناصر مفهوم را مشترکاً قبول دارند. ۱۰

۲- منابع مشترک و در دسترس خود و مدارک می‌توانند باعث تشریح مباحث شوند ولی برای تقلیل تفاسیر به یک تفسیر عقلانی کفایت نمی‌کنند.

۳- در چارچوب وضعیت پیش گفته می‌توان در حمایت از قرائتی خاص بحث قوی را ارائه داد. بدین شرح: خود در حمایت از قرائت خاص خود به بحث می‌نشیند اما مدعی نشان دادن اعتبار آن نمی‌گردد. یکی از دلایل تأکید بر ورود مفاهیم اساساً بحث‌انگیز در شیوه زندگی، ایجاد فضایی عقلانی برای بحث در خصوص اصطلاحات گفتمان است. این تز با ترغیب طرفهای مقابل به تشخیص عنصر عقلانیت در قرائت طرف دیگر، به سیاست ارج می‌گزارد.

چرا باید طرفهای بحث در چنین اوضاع و احوالی که گفتیم داوری و قضاوت را تعطیل کنند؟ بعضی اوقات این امر مناسب است، و حتی زمانی که طرفداران این تز عنصری از عقلانیت را در گرایشهای طرف مقابل خود مشاهده کردند، به صورتی بازتر و متفاوت موضع خود را درباره مسائل و موضوعات خاص حفظ می‌کنند. مفاهیم سیاست می‌توانند به ساختن معیارها و اولویتهای زندگی سیاسی یاری رسانند. سیاست عرصه مسائل حل نشده یا مسائلی که تحت سلطه کامل بازی تا خود آگاه سنت یا کنترل خود آگاه عقلانیت اداری و ابزاری قرار نگرفته و نیز حوزه‌هایی است که تصمیمات لازم الاجرای دسته جمعی علیرغم ناکافی بودن منابع سنت و خود برای تعیین نتیجه، باید گرفته شوند. سیاست در بهترین شکلش عبارتست از وسیله‌ای که باید در آن ابعاد حل ناشده زندگی مشترک جلوه گر شده، و در عین حال شیوه‌ای است که با آن بعضی اوقات مسائل راه حل موقتی یا دایمی می‌یابند. در چنین شرایطی تأیید یکسری معیارها یعنی حمایت از اخذ تصمیم در جایی که الزام آور است. در عین حال پذیرش اینکه تصمیم گرفته شده امری مناقشه‌برانگیز می‌باشد بدین معناست که پس از دست‌یابی به حل و فصل سیاسی مسئله دیدگاههای مخالف و دیگر اندیش را باید زنده و فعال نگهداشت. از این رو میان باور به بحث‌انگیزی مفهوم و ارائه بحثی قوی در حمایت از یکی از مواضع، تناقضی وجود

ندارد. به عبارتی سیاست یعنی همین. در اینجا بحث بر سر روشها و شیوههاست. اعتراض دوم بر اساس این اتهام است که دکترین مناقشه انگیزی اساسی مفاهیم بر اساس مقدمات خودش قابل بحث می باشد. از این رو دکترین مذکور به دست خودش نقض می شود. زیرا اگر مقدمات این دکترین مجال مناقشه را می دهند. پس می توان با آن به مجادله پرداخت. حال به صورت دقیق تر به بررسی منطق این قبیل استدلالها می پردازیم.

استدلال فوق همسطح این قبیل سوالات است: نظریه تطابق حقیقت با چه چیزی باید مطابقت کند؟ آیا معیار عقلانیت امری عقلانی است؟ آیا ثنوری تجربی شناخت بر اساس تجربه بنا شده است؟ هگل نیز با استفاده از تعبیری مشابه به نفی اولویت معرفت شناسی در فلسفه های تجربه گرا و عقلگرا پرداخته است. به نظر او طرح معیاری خارجی برای شناخت (مانند ایده های روشن و مشخص، ابطال پذیری یا تحقیق پذیری از طریق مشاهده) به منظور آزمون حقیقت شیوه آگاهی که به آن معیار بی توجه است، دو نتیجه ناخواسته می تواند به دنبال داشته باشد: دفاع از معیار بیرونی موجب توسل و استمرار مجدد از معیار بیرون می گردد (برای مثال، شناخت درستی دکترین ایده های روشن و مشخص با توسل به روشنی و مشخص بودن ایده ها)، یا روی آوردن به معیاری که خود نیازمند توجیه است. استدلال اول دور باطل بوده و استدلال دوم خود را گرفتار تسلسل بی نهایت می نماید. به عقیده من ایده هگل استدلالی قوی بوده و احتمالاً پایه و اساس فلسفه های معاصر اروپای قاره ای است که به انکار اولویت و رجحان معرفت شناسی که هنوز بر سنت فلسفه تحلیلی انگلستان و آمریکایی غلبه دارد، می پردازد. این قبیل استدلالها علیه دکترین هایی که مترصد ارایه حقیقت برهانی (Demonstrative) هستند قرار داشته، استدلال در مورد معضل معرفت شناسی به طرح و ارایه تز مناقشه انگیزی مفاهیم کمک می نماید.

بهترین شیوه جهت اجتناب از این معضل ارایه و دفاع از استدلال استعلایی می باشد. این برهان ابتدا حوزه تجربه قابل انکار را مشخص کرده و سپس به قابلیتها و تواناییهای سوژه تجربه می پردازد. پس این استدلال با ایجاد یکسری مفروضات برتر به دنبال تجربه غیر قابل انکار و تبیین آن می رود، علاوه بر این با استعمال مفروضات (درخصوص خود یا خود) از نتایج بزرگتری حمایت می کند. دکترین مناقشه انگیزی اساسی مفاهیم با

استدلالاتی شدیداً استعلایی سرنام‌سازگاری دارد، هر چند از استدلال‌های کمتر استعلایی در این متن حمایت کرده‌ام (اصطلاحات گفتمان سیاسی، صص ۹۸-۱۹۲).

اگر استدلال استعلایی بتواند با ارایه و طرح دکترین اخلاقی خاص، به هدایت و راهبری داورهای عملی در چارچوب‌های عینی و انضمامی پردازد، تز مناقشه‌پذیری مفاهیم ابطال خواهد شد.

تأیید و پذیرش مناقشه‌انگیزی اساسی مفاهیم از آنجا که به عنوان حقیقتی ضروری یا برهانی ارایه نشده، خود را نقض نمی‌کند. حتی این دکترین مدعی نیست که تز مقابلش قابل پیگیری نیست، اما ادعاهای این دکترین:

۱- هیچ فلسفه‌ای در گذشته یا حال قادر نبوده که بتواند به صورت توامان مفاهیم خاص جهت هدایت دآوری عملی و مصون از جدال عقلانی ارایه نماید.

۲- پیش‌بینی این دکترین آن است که تلاش‌های آتی در جهت هدف پیش‌گفته با شکست مواجه می‌شوند مگر آنکه از طریق اعمال قدرت به صورت مصنوعی حد و حدودی را ایجاد کنند.

۳- ایده مورد نظر مترصد آن است که نقدی درونی از دکترین‌های فعلی و آتی که می‌خواهند مناقشه عقلانی را از بین ببرند، ارایه کند.

ما نمی‌دانیم دستاوردهایی را که در حال حاضر نداریم، در آینده نیز ضرورتاً نخواهیم داشت. از این رو انکار مناقشه‌انگیزی اساسی مفاهیم امری غیرعقلانی نیست. اما این انکار چندان منشاء اثر نمی‌باشد مگر اینکه با تبیین نظریه‌ای که قادر است در برابر اتهام

مناقشه‌انگیزی، مقاومت ورزد، ارتباط با بدعای علوم انسانی را برقرار سازد. من با عقیده جان‌گرمی موافقم که آنچه امروز در معرض مناقشه و مجادله است ممکن است بعداً راه حلی عقلانی پیدا کند.

«دعوی ما در مورد اینکه مواضع رقیب در فلسفه سیاسی را می‌توان مربوط به پاسخ‌های متفاوت به سوالات

اساسی فلسفه دانست، مسئله حل عقلانی و قاطع این قبیل سوالات را ممکن می‌داند... البته تضمین وجود ندارد که

پیشرفت کافی در دیگر عرصه‌های فلسفه موجب حل نهایی مسائل فلسفه سیاسی خواهد شد...» ۱۱۸

تاریخ گفتمان سیاسی و شناخت فعلی ما از زبان، مویده این باور است که در آینده نیز فضای جدال و مناقضه وجود خواهد داشت. هرچند این عرصه ممکن است به لحاظ سیاسی تعطیل شده و یا تشخیص آن توسط کسانی که درگفتمان خاصی قرار دارند مشکل باشد. البته درستی انتظار ما از آینده را نمی توان نشان داد زیرا احتمال دارد انسانها آینده اشکال گفتمان را که ما در حال حاضر قادر به درکشان نیستیم، به وجود آورند. ۱۲.

شاید وجود برخی ابهامات در محمول اساساً باعث برخی قرائتهای نادرست از تیز مورد نظر باشد. محمول مورد نظر نشانگر آن است که این مجادلات و مباحث امری اساسی (نه فرعی یا حاشیه ای) بوده، و یا اینکه برخلاف آنچه عقلاً انتظار می رفت قابل حل و فصل نیستند، و در نهایت اینکه بستری عقلانی برای هدایت و سروسامان دادن به این مباحث وجود ندارد. من قبول دارم که این مباحث بسیار مهم بوده، اما قابل حل نبودن آنها و نیز عدم وجود معیاری برای تشریح آنها را انکار می کنم. حال به بحث در مورد نکته آخر می پردازیم.

بیان اینکه مناقشه ای اساسی است به معنای تأیید نسبی گرای تمام عیاری که برخی منتقدین می گویند، نیست. نظر من آن است که معیار کلی عقلانیت به صورت فعلی آن مباحث را سروسامان و در عین حال محدود می سازد و برای حل و فصل قطعی و نهایی کفایت نمی کند. بخشی از این کاستی از آن رو است که ما هنجارهای مربوط به مسئولیت را به صورت ناقص داریم (و مناقشات و مباحث نیز با عنیات به این قبیل مفاهیم سیاسی ایجاد میشوند)، و به دلیل این نقصان اصحاب امر می مشترک برای تحدید مناقشات و مجادلاتی که به طریق عقلانی قابل طرح و بررسی هستند، می باشیم (اصطلاحات گفتمان سیاسی، ص ۹۸-۱۹۷). محدودیتهای موجود در متن تأییدی است بر نظر استراسون، به نظر وی هر چند معنای مفاهیم مسئولیت و عاملیتی که در اعمال ما وجود دارند؛ معانی اشان در زمانها و مکانهای دیگر مشابه نیستند، معهدا آنها مفاهیم و مقولاتی هستند که ویژگی بنیادی اش هرگز دچار تغییر و دگرگونی نمی شود (استراسون به نقل از اصطلاحات گفتمان سیاسی، ص ۱۹۷).

در ادامه این فصل به استحکام تر استراسون اشاره خواهم داشت، اما صورت بندی اولیه و روایت اصلاح شده هیچیک مویده نسبی گرای تمام عیار نیستند، زیرا اگر این

مسئله صادق باشد ما باید از تفاوت‌های مفهومی (و نه مجادلات مفهومی) صحبت به میان آوریم.

اگر عبارت مفاهیم اساساً جدال برانگیز به درستی مورد تغییر قرار گیرد، نظر و توجه ما به نکات ذیل جلب خواهد شد:

- ارتباط درونی میان مباحث مفهومی و مباحث درخصوص شکل زندگی نیک،

- به علت زمینه‌های بخردانه، فضای عقلانی برای این قبیل مباحث در آینده نیز

موجود خواهند بود.

- ارزشمندی زنده نگهداشتن این مباحث حتی در محیط‌هایی که عمل باید دارای

سمت و سوی معینی باشد، و

- معتقدین به سه نکته فوق‌الذکر وظیفه دارند در جایی که محدودیت مفهومی به

صورت مصنوعی برقرار شده آن را افشا کنند.

از این رو تز مفاهیم اساساً جدال برانگیز توجه را بر فضای جدال و نیز شبکه‌های

ظریف تعابیر سیاسی و اجتماعی (و نه فضایی انتزاعی که در آن زبان ابزار خنثی ارتباط

به حساب می‌آید) جلب می‌نماید. بنابراین من تا جایی که این تز به درستی رابطه درونی

میان مفاهیمی که به صورت ناقص در شیوه زندگی موجود بوده و معیارها، اولویتها و

قضاوتهایی که به شکل‌گیری شیوه زندگی یاری می‌رسانند را بیان می‌کند، با آغوش باز

می‌پذیرم.

ژوئیه شگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

بحث انگیزی و دیگرسازی (Deconstruction)

تز بحث انگیزی مفاهیم در قالب جهان‌انگوه - آمریکایی، از یک سو منادی فلسفه‌های

تبارشناسی و دیگرسازی در اروپای قاره‌ای بوده و از دیگر سو آماج حملات آنهاست. به

نظر دیگر سازی، ساختمانهای اجتماعی خود، حقیقت یا اخلاقیات که توسط فلسفه،

صاحب وحدت منطقی و شأن برتر معرفتی شده‌اند، در واقع مجموعه‌ای دلبخواهانه از

عناصر بوده که توسط قدرت و استعاره‌هایی که ذاتاً عقلانی نیستند، وحدت یافته‌اند.

دیگر سازی این قبیل وحدتها، هدفش آشکار کردن وجه سازه‌ای و نیز خلع شأن

برتری معرفتی آنهاست. تبارشناسی شیوه‌ای است که ائتلاف انگیزه‌ها، فشارهای

نهادینه و اضطرابهای انسانی برای اعطای ظاهر عقلانیت یا ضرورت به این دست

وحدتها را افشا می‌کند. این طور به نظر می‌رسد که برخی از اشکال تبارشناسی، دیگرسازی در خدمت نیهیلیسم است، و بعضی دیگر نیز با طرح وجه سازه‌ای اکثر مقولات اساسی ما، مترصد گشودن امکاناتی جدید جهت تأمل، ارزیابی و عمل هستند. میشل فوکو طرح اولیه خود را دیرینه شناسی دانسته و هدفش آشکار کردن عناصر بنیادی که اشکال نهادی و ساختهای معرفت شناسانه ادوار پیشین را گرد هم آورده، می‌باشد. اما حال خود را تبارشناس حال حاضر می‌نماید. البته این تفاوت به معنای تغییر در نقطه تأکید است؛ زیرا مطالعات وی در مورد تاریخ مقولات معرفت، دیوانگی، مجازات، جنسیت، و طبعی کردن به دنبال آن است که با طرح مصنوع بودن این قبیل اشکال، انسانهای معاصر را از وحدتهایی که بر شیوه زندگی‌شان غلبه دارند، دور کند. تبارشناسی، پروژه دیرینه شناسی فوکو را به وجهی اساسی‌تر مطرح می‌سازد: تمرکز بر استراتژیهای قدرت که به کار ایجاد و حفظ اساسی‌ترین وحدتهای تجدد می‌پردازند و در عین حال توسل به عقلانیت یا حقیقت برای فهم این ساختارها را مسکوت می‌گذارد. تبارشناسیهای فوکو نشانگر و ازگونی پروژه تفسیر هستند. زیرا تفسیر به دنبال آن است تا با عیان‌سازی منطق پنهان در اعمال (مشابه جامعه قبیله‌ای)، ما را تا حدودی به درک عقلانی‌تر اولویتها و معیارهای شیوه زندگی‌مان وادارد. اما تبارشناسی می‌خواهد ما را از منطق پنهان در اعمال گذشته و در حال دور سازد.

شیوه‌های عقلانیت، اخلاقیات، عاملیت، جنسیت و مسئولیت از طریق تبارشناسی عناصر سازنده و نیروهای وحدت‌بخش ساختها، به صورت مقولاتی تحمیلی تجربه شده و بایستی با آنها مخالفت و مقابله کرد. تبارشناسی آن بخش از تجربه را مورد توجه قرار می‌دهند که توسط این ساختها مورد انقیاد، طرد و قصد قرار گرفته است. از این رو تبارشناسی طرح سیاسی کردن را که به صورت آرام و خفیف رد ایده مفاهیم اساساً مناقشه انگیز دنبال شده، همه گیر می‌سازد. برای من جای شک و تردید است که تا چه حد فوکو می‌تواند فرایند سیاسی کردن را به پیش ببرد. به نظر فوکو در بسیاری از موارد، سیاسی کردن خود می‌تواند تجدد را از بین برده و بدین وسیله مجموعه جدیدی از ساختهای مصنوعی به جایش ظاهر شوند. در موارد دیگر ممکن است فوکو به دلیل وجود و تسلیح نیروهای نظم در بوروکراسیها و دانشگاهها، جهت مقابله با نیروهای نظم و وحدت بر طرح تبارشناسانه تمرکز نماید. فوکو محتمل است خود را وجه دیگر

(یامسخره‌کننده) تجدد دانسته و مصنوعاتی را که تجدد به منظور تقویت فضایی برای سیاست‌ثبیت یا پنهان می‌سازد، افشا کند. به منظور رفع عدم توازن که به نفع ساختهای منظم وجود دارد، فوکو تمام تأکید خود را بر کفهٔ دیگر قرار می‌دهد. از آن رو که در اینجا مجال پرداختن به بدیلهای نیست، به جنبه‌هایی از تبارشناسی فوکو که با تر مناقشه‌انگیزی اساسی مفاهیم ربط و پیوند دارد، می‌پردازیم. ۱۳

سه تم تبارشناسی فوکو با بحث حاضر مرتبط هستند:

۱- ذهن‌شناسا یا عامل مدرن دستاورد عقلانی که معیارها را ایجاد و از طریق آنها به ارزیابی تجدد می‌پردازد نیست، بلکه سوژه، یا عامل مدرن تولید ساختگی تجدد است. ۲- به نظر اصحاب تفسیر، عمل اجتماعی توسط مفاهیمی که بیانگر هنجارها و معیارهایش هستند ساخته می‌شود. اما به نظر فوکو بهتر است از عمل‌گفتمانی سخن بگوییم زیرا در این نوع عمل طرح معماری، وسایل موجود، مفاهیم و قواعد گواه و مدرک در ساختاری از تعیین‌های طرفین گرد هم می‌آیند. پس بدین طریق عمل اجتماعی را بهتر می‌توان مشاهده کرد.

۳- قدرت، دارای عاملینی که جهت‌شکل دادن انتخابهای دیگران آن را اعمال می‌کنند، نیست. بلکه قدرت مجموعه فشارهای موجود در مکانیسمهای نهادی است که هنجارهای مرجح را به عنوان موضوع یا اولویت معرفت‌شناسی، تولید و محافظت می‌کنند.

اساس دو تم آخر بستگی به اعتبار دیدگاه فوکو در مورد سوژه دارد. برای مثال اگر سوژه ساخته (و نه عامل) قدرت باشد، در این صورت پیوند قدرت با عاملین باید مورد تجدید نظر قرار گیرد. و اگر مفهوم خود به عنوان سوژه (که در این متن پذیرفته شده) کاملاً زیر سوال برود، در این صورت حد و حدودی که در چارچوب آن مباحث به صورت عقلانی به جریان می‌افتند نیز دچار تزلزل می‌شوند. تز جدال اساسی مفاهیم، تسلیم روش دیگرسازی تمام عیار می‌گردد. از این رو به روایت فوکو در مورد سوژه می‌پردازیم.

این کتاب خود (Self) را به عنوان عامل، عامل را کانون مفهوم مسئولیت می‌داند. به عنوان عامل ما قادر به شکل‌دهی نیت، شکل‌دهی... که به قواعد منتهی می‌شوند، درک اهمیت اعمال برای...، کف نفس بوده و در نتیجه ارزش دارد که مسئول رفتاری که با

موازن و معیارهای مورد انتظار همخوانی ندارد، باشیم (اصطلاحات گفتمان سیاسی ص، ۱۹۳). از آنجا که هنجارهای اساسی، چون عاملیت و مسئولیت به صورت غیرقابل اجتنابی در زندگی و تبدلات روزمره در اینجا به عنوان معیاری برای هدایت و تحدید مباحث مفهومی محسوب می شوند: افرادی که در مورد دستور زبان مفاهیم کلیدی سیاسی توافق ندارند، اگر به صورت تلویحی نیز شده در مورد افراد و مسئولیت، یکسری تعهداتی را به اشتراک دارا هستند... برخی از ابعاد این قبیل تعهدات مشترک منعکس کننده قواعد و آیینهای مربوط به زندگی اجتماعی ما است، در حالی که نقطه کانونی بازتاب قواعد مربوط به زندگی اجتماعی ما می باشد (اصطلاحات گفتمان سیاسی، ص، ۱۹۷).

فوکو تلاشهایی که به هنجارهای عاملیت و مسئولیت ارج می نهند را به چالش می طلبد. وی نمی گوید که ساکنین تجدد، سوئزه نبوده یا سوئزه مدرن صرفاً توهم است؛ بلکه به نظر فوکو سوئزه، سازه واقعی تجدد بوده و به عنوان امری که دارای وحدت مصنوعی است ابزار گسترش کنترل انضباطی بر خود می شود. بنابر این براساس قرائت فوکو سوئزه پدیده ای جهانی نبوده و با کسب آن نمی توان به عقلانیت، حقیقت و استقلال خود نزدیکتر شد.

فوکو به صورت مستقیم به طرد و نفی ایده سوئزه نمی پردازد، زیرا این امر وی را درگیر معیارهای حقیقت و عقلانیت و اتصال آنها با سوئزه جهت شناسایی اشان می کند. پس، رهیافت او غیرمستقیم است؛ وی با ارایه تبارشناسی از صورت بندیهای مدرن سازنده سوئزه، ما را از موازن خود و حقیقت که متضمن ذهنیت هستند، جدا و متفک می سازد. در نتیجه فوکو فرمهای مدرنی نظیر خود، سلامت عقل و فساد (که باعث تولید و تسلط بر اشکال پیشین می شوند) مورد مطالعه و پژوهش قرار می دهد.

فوکو به دیگر سازی سوئزه مدرن با اتصال هنجارها و نهادهای شکل دهنده اش به عناصر خود، دیوانگی، انحراف و فساد می پردازد (تجدد مدعی است که این عناصر ثانویه را از خود پاک کرده و در عین حال به بررسی انسانی آنها در دیگران توجه می کند). این قبیل تبارشناسیها با عصری شروع می گردد که هنوز این نوع ثنوتها کامل نشده و در عصر تجدد است که همگی با هم ظاهر می شوند. سوئزه ساخته مدرن است و ثنوتهایی که نهادینه شده اند شرایط وجودی آن را مهیا می سازند. مثلاً اگر در قرون

وسطی با ابهامات و سوالات در مورد مقوله دیوانگی اینطور برخورد می‌کردند که، دیوانگان را حاملان حقایقی می‌دانستند که بیان انسانی آنها بسیار سنگین و ژرف بوده و ممکن است به دلیل مقوله دیوانگی نمود تیره و تاری به خود بگیرند، اما تجدد ابهامات موجود در مقوله دیوانگی را کم رنگ می‌کند. تجدد به منظور حفاظت خود از آنچه با ساختارهای مورد قبولش جور در نمی‌آید به تحدید، سرکوب و درمان بی‌خودی می‌پردازد. هر آنچه از ید کنترل ذهنیت، عقلانیت و مسئولیت می‌گریزد باید از طریق اعترافگاه‌های مدرن (درمان، توان بخشی و دیالکتیک خودآگاهی) به حصر آید یا توسط مکانیسم‌های انضباطی کنترل و محدود گردد. مکانیسم‌های انضباطی و اعترافگاه‌های مدرن ما را به عنوان سوژه به وجود آورده و کارشان حفظ محصول جدید از شکست و از هم گسیختگی است. امروزه دیوانگان قربانیان بیماری هستند که باید معالجه شوند. آنها علایم این امر نیستند که هنجارهای ذهنیت، خرد و مسئولیت نیازمند خودی هستند که نسبت به آن اعمال شوند. فرد مجرم شخصی غیراخلاقی است (مجازات) یا منحرف (درمان)، و به ندرت به عنوان گواه و مدرک وجه دلخواهانه هنجارهایی که او را می‌سازند متصور می‌شوند. برتری و اولویت معرفتی سوژه با تصویر امر متفاوت از آن به عنوان انحراف (و در نتیجه نیازمند تحدید و درمان) تثبیت می‌گردد. تبارشناسیهای خود و غیر آن با تبارشناسی سه مقوله معرفتی که زمینه را برای تبیین و بحث بر سر نظریات خود، زبان، فرد و شناخت مهیا ساختند، تقویت می‌گردند. مقولات معرفتی دوره کلاسیک و قرون وسطی فضایی برای سوژه مدرن به وجود نمی‌آورد، زیرا مفاهیم زبان، شناخت و حقیقت را با خود به عنوان سوژه بستنی برقرار نمی‌کند. اما برعکس مقوله معرفتی مدرن خود را سوژه می‌داند، ولیکن از آن رو که هیچ مقوله معرفتی منابع ایجاد یا توجیه، و اثبات حقیقت قواعد و هنجارهای حاکم بر خود را ندارد، ساخته‌های تجدد حاوی حقیقت نیستند، آنها صرفاً با فرصت‌طلبی جای خالی را پر کرده‌اند. هیچ استدلال استعلایی بدون بهره‌گیری از منابع موجود در مقوله معرفتی مدرن قابل طرح نبوده، و استدلالی که از این طریق تبارشناسی می‌توان به انجام رساند مشاهده حد و حدودی است که توسط مقوله معرفتی مدرن برقرار شده، این مهم امروز، خصوصاً از آن رو میسر گردیده، که عناصر وحدت یافته به وسیله مقوله معرفتی مدرن در حال فروپاشی و اضمحلال هستند.

تبارشناسیهای این دو سطح به صورت توأمان موجب واژگونی جهت‌گیریهای مدرن در قبال ذهنیت و مسئولیت خواهند شد. به جای آنکه ذهنیت و مسئولیت را هنجارهایی کلی با دستاوردهای مدرن بدانیم، شاهدیم که چگونه آنها به صورت مصنوعی تولید شده و حفظ و نگهداری بخش مورد پذیرش به صورت مستمر نیازمند تولید بخش نفی و انکارکننده است. ثنوتهای خرد - بی‌خردی، عقلانیت - غیر عقلانیت، مسئولیت - عدم مسئولیت، هنجاری - ناهنجاری، سلامت عقل - عدم سلامت عقل به صورت مدام در حال تولید و حفظ و تثبیت یکدیگر هستند.

طرز برخورد و رفتارهای ما با انحرافات و افراد منحرف برای حفظ هنجارهای استعلایی ضرورت‌هایی ناخوشایند نیستند، بلکه ابزارهای نهادی (حبس، توان‌بخشی، اقرار، درمان، تحدید) که ما با آنها ثنوت‌هایی (زا که در صورت عدم این تمهید رفتارش خواهند شد) از دیگر سازی حفظ و حراست می‌کنیم، نامطبوع هستند.

بخشی از قدرت تبارشناسیهای فوکو به دلیل مشروح بودن روایتها، و بخش دیگر در استفاده از استعاره‌هایی است که جهت برهم زدن اعتماد ما به این استعاره‌ها (در شرایط مشابه) بکار می‌برد. من فکر می‌کنم این نوع استفاده از استعاره‌ها در تبارشناسیهای فوکو حائز اهمیت‌اند، زیرا این امر توجه ما را به شیوه‌ها و راه‌هایی جلب می‌کند. که موضع ما (نه با استدلال یا منطق) بلکه با نفوذ استعاره در گفتمانمان مورد تأیید و پذیرش قرار می‌گیرد.

حاصل دیگر سازی، سوئزه مدرن، تصویر بدیلی است که آن را خود دو سر جامعه انضباطی (difurcated self of disciplinary) می‌نامیم. بخشی از این خود عاملی آزاد، عقلانی و مسئولی است که می‌تواند با رضایت به قواعد گردن‌گذارد، توسط اصول و منافع دراز مدت حرکت کند، و به علت تخلف و انحراف از هنجارهایی که به اختیار خود پذیرفته مجازات شود. این قسمت خود را با توسل به ارزشمندی یا مسئولیت یا تهدید به اجبار یا سیستمهای تشویقی (نفع در رفتار به شیوه خاص را می‌توان تحت کنترل اجتماعی قرار داد. این وجه خود عرصه خود انضباطی است و بخشی از فشار جهت پذیرش خود انضباطی ناشی از تمایل به عدم تعریف دیگری (که نمی‌توان او را سوئزه محسوب کرد) می‌باشد.

بعد دوم، خود غیر (المنثی یا سایه‌ای) است که به صورت تمام و کمال با بعد اول

جور نیست. این قسمت حوزه احساسات، تمایلات، فشارها و انگیزشهایی است که تابع عقلانیت و خویشتنداری قرار نمی‌گیرد. با غلبه این بخش خود، خود به عنوان منحرف یا دارای تزلزل فکری یا دیوانه محسوب می‌شود. این قبیل ارزیابیها به درمان این اجازه را می‌دهد که عناصر بیشماری را برای کنترل سوئزه گردآورده یا کنترلهای انضباطی خود را به طرف سازگاری و همرنگی سوق دهند. بعد دوم خود محل مکانیسمهای نهادی، قصر، درمان، توان بخشی، درمان دارویی و درمان از طریق اعتراف و اقرار می‌باشد. اگر خود توسط یکی از موارد فوق کنترل نشود مکانیسمهای جامعه انضباطی به سمت و سوی دیگر روانه می‌شوند. این انتخاب برپایه شناخت یا حقیقت صورت نمی‌گیرد بلکه تابع ملاحظات استراتژیکی در مورد کارایی نسبی کنترل است. فردگرایی (Individualisation) فرایندی است که خود تابع استراتژیهای دوگانه کنترل بوروکراتیک می‌گردد.

در سیستم انضباطی طفل از بزرگسال، بیمار از سالم، دیوانه و منحرف از فرد سالم و غیرمنحرف بیشتر دچار انفعال می‌شود. در تمدن ما در هر یک از موارد مذکور مکانیسمهای فردگرایی متوجه دسته اول است؛ و زمانی که می‌خواهیم خرد سالم، اخلاقی و مطیع قانون را دچار فردگرایی سازیم از او این قبیل سؤالات را می‌پرسیم: تا چه اندازه احساس بچگی می‌کند، خواب انجام چه جنایتی را دیده است و... کلیه علوم، تحلیلها با اعمالی که پیش‌وند روان یا نفس (Psycho) را بکار می‌گیرند ریشه در واژگون سازی تاریخی روشهای اجرایی فردگرایی دارند. ^{۱۴} ^{۱۵} ^{۱۶} ^{۱۷} ^{۱۸} ^{۱۹} ^{۲۰} ^{۲۱} ^{۲۲} ^{۲۳} ^{۲۴} ^{۲۵} ^{۲۶} ^{۲۷} ^{۲۸} ^{۲۹} ^{۳۰} ^{۳۱} ^{۳۲} ^{۳۳} ^{۳۴} ^{۳۵} ^{۳۶} ^{۳۷} ^{۳۸} ^{۳۹} ^{۴۰} ^{۴۱} ^{۴۲} ^{۴۳} ^{۴۴} ^{۴۵} ^{۴۶} ^{۴۷} ^{۴۸} ^{۴۹} ^{۵۰} ^{۵۱} ^{۵۲} ^{۵۳} ^{۵۴} ^{۵۵} ^{۵۶} ^{۵۷} ^{۵۸} ^{۵۹} ^{۶۰} ^{۶۱} ^{۶۲} ^{۶۳} ^{۶۴} ^{۶۵} ^{۶۶} ^{۶۷} ^{۶۸} ^{۶۹} ^{۷۰} ^{۷۱} ^{۷۲} ^{۷۳} ^{۷۴} ^{۷۵} ^{۷۶} ^{۷۷} ^{۷۸} ^{۷۹} ^{۸۰} ^{۸۱} ^{۸۲} ^{۸۳} ^{۸۴} ^{۸۵} ^{۸۶} ^{۸۷} ^{۸۸} ^{۸۹} ^{۹۰} ^{۹۱} ^{۹۲} ^{۹۳} ^{۹۴} ^{۹۵} ^{۹۶} ^{۹۷} ^{۹۸} ^{۹۹} ^{۱۰۰} ^{۱۰۱} ^{۱۰۲} ^{۱۰۳} ^{۱۰۴} ^{۱۰۵} ^{۱۰۶} ^{۱۰۷} ^{۱۰۸} ^{۱۰۹} ^{۱۱۰} ^{۱۱۱} ^{۱۱۲} ^{۱۱۳} ^{۱۱۴} ^{۱۱۵} ^{۱۱۶} ^{۱۱۷} ^{۱۱۸} ^{۱۱۹} ^{۱۲۰} ^{۱۲۱} ^{۱۲۲} ^{۱۲۳} ^{۱۲۴} ^{۱۲۵} ^{۱۲۶} ^{۱۲۷} ^{۱۲۸} ^{۱۲۹} ^{۱۳۰} ^{۱۳۱} ^{۱۳۲} ^{۱۳۳} ^{۱۳۴} ^{۱۳۵} ^{۱۳۶} ^{۱۳۷} ^{۱۳۸} ^{۱۳۹} ^{۱۴۰} ^{۱۴۱} ^{۱۴۲} ^{۱۴۳} ^{۱۴۴} ^{۱۴۵} ^{۱۴۶} ^{۱۴۷} ^{۱۴۸} ^{۱۴۹} ^{۱۵۰} ^{۱۵۱} ^{۱۵۲} ^{۱۵۳} ^{۱۵۴} ^{۱۵۵} ^{۱۵۶} ^{۱۵۷} ^{۱۵۸} ^{۱۵۹} ^{۱۶۰} ^{۱۶۱} ^{۱۶۲} ^{۱۶۳} ^{۱۶۴} ^{۱۶۵} ^{۱۶۶} ^{۱۶۷} ^{۱۶۸} ^{۱۶۹} ^{۱۷۰} ^{۱۷۱} ^{۱۷۲} ^{۱۷۳} ^{۱۷۴} ^{۱۷۵} ^{۱۷۶} ^{۱۷۷} ^{۱۷۸} ^{۱۷۹} ^{۱۸۰} ^{۱۸۱} ^{۱۸۲} ^{۱۸۳} ^{۱۸۴} ^{۱۸۵} ^{۱۸۶} ^{۱۸۷} ^{۱۸۸} ^{۱۸۹} ^{۱۹۰} ^{۱۹۱} ^{۱۹۲} ^{۱۹۳} ^{۱۹۴} ^{۱۹۵} ^{۱۹۶} ^{۱۹۷} ^{۱۹۸} ^{۱۹۹} ^{۲۰۰} ^{۲۰۱} ^{۲۰۲} ^{۲۰۳} ^{۲۰۴} ^{۲۰۵} ^{۲۰۶} ^{۲۰۷} ^{۲۰۸} ^{۲۰۹} ^{۲۱۰} ^{۲۱۱} ^{۲۱۲} ^{۲۱۳} ^{۲۱۴} ^{۲۱۵} ^{۲۱۶} ^{۲۱۷} ^{۲۱۸} ^{۲۱۹} ^{۲۲۰} ^{۲۲۱} ^{۲۲۲} ^{۲۲۳} ^{۲۲۴} ^{۲۲۵} ^{۲۲۶} ^{۲۲۷} ^{۲۲۸} ^{۲۲۹} ^{۲۳۰} ^{۲۳۱} ^{۲۳۲} ^{۲۳۳} ^{۲۳۴} ^{۲۳۵} ^{۲۳۶} ^{۲۳۷} ^{۲۳۸} ^{۲۳۹} ^{۲۴۰} ^{۲۴۱} ^{۲۴۲} ^{۲۴۳} ^{۲۴۴} ^{۲۴۵} ^{۲۴۶} ^{۲۴۷} ^{۲۴۸} ^{۲۴۹} ^{۲۵۰} ^{۲۵۱} ^{۲۵۲} ^{۲۵۳} ^{۲۵۴} ^{۲۵۵} ^{۲۵۶} ^{۲۵۷} ^{۲۵۸} ^{۲۵۹} ^{۲۶۰} ^{۲۶۱} ^{۲۶۲} ^{۲۶۳} ^{۲۶۴} ^{۲۶۵} ^{۲۶۶} ^{۲۶۷} ^{۲۶۸} ^{۲۶۹} ^{۲۷۰} ^{۲۷۱} ^{۲۷۲} ^{۲۷۳} ^{۲۷۴} ^{۲۷۵} ^{۲۷۶} ^{۲۷۷} ^{۲۷۸} ^{۲۷۹} ^{۲۸۰} ^{۲۸۱} ^{۲۸۲} ^{۲۸۳} ^{۲۸۴} ^{۲۸۵} ^{۲۸۶} ^{۲۸۷} ^{۲۸۸} ^{۲۸۹} ^{۲۹۰} ^{۲۹۱} ^{۲۹۲} ^{۲۹۳} ^{۲۹۴} ^{۲۹۵} ^{۲۹۶} ^{۲۹۷} ^{۲۹۸} ^{۲۹۹} ^{۳۰۰} ^{۳۰۱} ^{۳۰۲} ^{۳۰۳} ^{۳۰۴} ^{۳۰۵} ^{۳۰۶} ^{۳۰۷} ^{۳۰۸} ^{۳۰۹} ^{۳۱۰} ^{۳۱۱} ^{۳۱۲} ^{۳۱۳} ^{۳۱۴} ^{۳۱۵} ^{۳۱۶} ^{۳۱۷} ^{۳۱۸} ^{۳۱۹} ^{۳۲۰} ^{۳۲۱} ^{۳۲۲} ^{۳۲۳} ^{۳۲۴} ^{۳۲۵} ^{۳۲۶} ^{۳۲۷} ^{۳۲۸} ^{۳۲۹} ^{۳۳۰} ^{۳۳۱} ^{۳۳۲} ^{۳۳۳} ^{۳۳۴} ^{۳۳۵} ^{۳۳۶} ^{۳۳۷} ^{۳۳۸} ^{۳۳۹} ^{۳۴۰} ^{۳۴۱} ^{۳۴۲} ^{۳۴۳} ^{۳۴۴} ^{۳۴۵} ^{۳۴۶} ^{۳۴۷} ^{۳۴۸} ^{۳۴۹} ^{۳۵۰} ^{۳۵۱} ^{۳۵۲} ^{۳۵۳} ^{۳۵۴} ^{۳۵۵} ^{۳۵۶} ^{۳۵۷} ^{۳۵۸} ^{۳۵۹} ^{۳۶۰} ^{۳۶۱} ^{۳۶۲} ^{۳۶۳} ^{۳۶۴} ^{۳۶۵} ^{۳۶۶} ^{۳۶۷} ^{۳۶۸} ^{۳۶۹} ^{۳۷۰} ^{۳۷۱} ^{۳۷۲} ^{۳۷۳} ^{۳۷۴} ^{۳۷۵} ^{۳۷۶} ^{۳۷۷} ^{۳۷۸} ^{۳۷۹} ^{۳۸۰} ^{۳۸۱} ^{۳۸۲} ^{۳۸۳} ^{۳۸۴} ^{۳۸۵} ^{۳۸۶} ^{۳۸۷} ^{۳۸۸} ^{۳۸۹} ^{۳۹۰} ^{۳۹۱} ^{۳۹۲} ^{۳۹۳} ^{۳۹۴} ^{۳۹۵} ^{۳۹۶} ^{۳۹۷} ^{۳۹۸} ^{۳۹۹} ^{۴۰۰} ^{۴۰۱} ^{۴۰۲} ^{۴۰۳} ^{۴۰۴} ^{۴۰۵} ^{۴۰۶} ^{۴۰۷} ^{۴۰۸} ^{۴۰۹} ^{۴۱۰} ^{۴۱۱} ^{۴۱۲} ^{۴۱۳} ^{۴۱۴} ^{۴۱۵} ^{۴۱۶} ^{۴۱۷} ^{۴۱۸} ^{۴۱۹} ^{۴۲۰} ^{۴۲۱} ^{۴۲۲} ^{۴۲۳} ^{۴۲۴} ^{۴۲۵} ^{۴۲۶} ^{۴۲۷} ^{۴۲۸} ^{۴۲۹} ^{۴۳۰} ^{۴۳۱} ^{۴۳۲} ^{۴۳۳} ^{۴۳۴} ^{۴۳۵} ^{۴۳۶} ^{۴۳۷} ^{۴۳۸} ^{۴۳۹} ^{۴۴۰} ^{۴۴۱} ^{۴۴۲} ^{۴۴۳} ^{۴۴۴} ^{۴۴۵} ^{۴۴۶} ^{۴۴۷} ^{۴۴۸} ^{۴۴۹} ^{۴۵۰} ^{۴۵۱} ^{۴۵۲} ^{۴۵۳} ^{۴۵۴} ^{۴۵۵} ^{۴۵۶} ^{۴۵۷} ^{۴۵۸} ^{۴۵۹} ^{۴۶۰} ^{۴۶۱} ^{۴۶۲} ^{۴۶۳} ^{۴۶۴} ^{۴۶۵} ^{۴۶۶} ^{۴۶۷} ^{۴۶۸} ^{۴۶۹} ^{۴۷۰} ^{۴۷۱} ^{۴۷۲} ^{۴۷۳} ^{۴۷۴} ^{۴۷۵} ^{۴۷۶} ^{۴۷۷} ^{۴۷۸} ^{۴۷۹} ^{۴۸۰} ^{۴۸۱} ^{۴۸۲} ^{۴۸۳} ^{۴۸۴} ^{۴۸۵} ^{۴۸۶} ^{۴۸۷} ^{۴۸۸} ^{۴۸۹} ^{۴۹۰} ^{۴۹۱} ^{۴۹۲} ^{۴۹۳} ^{۴۹۴} ^{۴۹۵} ^{۴۹۶} ^{۴۹۷} ^{۴۹۸} ^{۴۹۹} ^{۵۰۰} ^{۵۰۱} ^{۵۰۲} ^{۵۰۳} ^{۵۰۴} ^{۵۰۵} ^{۵۰۶} ^{۵۰۷} ^{۵۰۸} ^{۵۰۹} ^{۵۱۰} ^{۵۱۱} ^{۵۱۲} ^{۵۱۳} ^{۵۱۴} ^{۵۱۵} ^{۵۱۶} ^{۵۱۷} ^{۵۱۸} ^{۵۱۹} ^{۵۲۰} ^{۵۲۱} ^{۵۲۲} ^{۵۲۳} ^{۵۲۴} ^{۵۲۵} ^{۵۲۶} ^{۵۲۷} ^{۵۲۸} ^{۵۲۹} ^{۵۳۰} ^{۵۳۱} ^{۵۳۲} ^{۵۳۳} ^{۵۳۴} ^{۵۳۵} ^{۵۳۶} ^{۵۳۷} ^{۵۳۸} ^{۵۳۹} ^{۵۴۰} ^{۵۴۱} ^{۵۴۲} ^{۵۴۳} ^{۵۴۴} ^{۵۴۵} ^{۵۴۶} ^{۵۴۷} ^{۵۴۸} ^{۵۴۹} ^{۵۵۰} ^{۵۵۱} ^{۵۵۲} ^{۵۵۳} ^{۵۵۴} ^{۵۵۵} ^{۵۵۶} ^{۵۵۷} ^{۵۵۸} ^{۵۵۹} ^{۵۶۰} ^{۵۶۱} ^{۵۶۲} ^{۵۶۳} ^{۵۶۴} ^{۵۶۵} ^{۵۶۶} ^{۵۶۷} ^{۵۶۸} ^{۵۶۹} ^{۵۷۰} ^{۵۷۱} ^{۵۷۲} ^{۵۷۳} ^{۵۷۴} ^{۵۷۵} ^{۵۷۶} ^{۵۷۷} ^{۵۷۸} ^{۵۷۹} ^{۵۸۰} ^{۵۸۱} ^{۵۸۲} ^{۵۸۳} ^{۵۸۴} ^{۵۸۵} ^{۵۸۶} ^{۵۸۷} ^{۵۸۸} ^{۵۸۹} ^{۵۹۰} ^{۵۹۱} ^{۵۹۲} ^{۵۹۳} ^{۵۹۴} ^{۵۹۵} ^{۵۹۶} ^{۵۹۷} ^{۵۹۸} ^{۵۹۹} ^{۶۰۰} ^{۶۰۱} ^{۶۰۲} ^{۶۰۳} ^{۶۰۴} ^{۶۰۵} ^{۶۰۶} ^{۶۰۷} ^{۶۰۸} ^{۶۰۹} ^{۶۱۰} ^{۶۱۱} ^{۶۱۲} ^{۶۱۳} ^{۶۱۴} ^{۶۱۵} ^{۶۱۶} ^{۶۱۷} ^{۶۱۸} ^{۶۱۹} ^{۶۲۰} ^{۶۲۱} ^{۶۲۲} ^{۶۲۳} ^{۶۲۴} ^{۶۲۵} ^{۶۲۶} ^{۶۲۷} ^{۶۲۸} ^{۶۲۹} ^{۶۳۰} ^{۶۳۱} ^{۶۳۲} ^{۶۳۳} ^{۶۳۴} ^{۶۳۵} ^{۶۳۶} ^{۶۳۷} ^{۶۳۸} ^{۶۳۹} ^{۶۴۰} ^{۶۴۱} ^{۶۴۲} ^{۶۴۳} ^{۶۴۴} ^{۶۴۵} ^{۶۴۶} ^{۶۴۷} ^{۶۴۸} ^{۶۴۹} ^{۶۵۰} ^{۶۵۱} ^{۶۵۲} ^{۶۵۳} ^{۶۵۴} ^{۶۵۵} ^{۶۵۶} ^{۶۵۷} ^{۶۵۸} ^{۶۵۹} ^{۶۶۰} ^{۶۶۱} ^{۶۶۲} ^{۶۶۳} ^{۶۶۴} ^{۶۶۵} ^{۶۶۶} ^{۶۶۷} ^{۶۶۸} ^{۶۶۹} ^{۶۷۰} ^{۶۷۱} ^{۶۷۲} ^{۶۷۳} ^{۶۷۴} ^{۶۷۵} ^{۶۷۶} ^{۶۷۷} ^{۶۷۸} ^{۶۷۹} ^{۶۸۰} ^{۶۸۱} ^{۶۸۲} ^{۶۸۳} ^{۶۸۴} ^{۶۸۵} ^{۶۸۶} ^{۶۸۷} ^{۶۸۸} ^{۶۸۹} ^{۶۹۰} ^{۶۹۱} ^{۶۹۲} ^{۶۹۳} ^{۶۹۴} ^{۶۹۵} ^{۶۹۶} ^{۶۹۷} ^{۶۹۸} ^{۶۹۹} ^{۷۰۰} ^{۷۰۱} ^{۷۰۲} ^{۷۰۳} ^{۷۰۴} ^{۷۰۵} ^{۷۰۶} ^{۷۰۷} ^{۷۰۸} ^{۷۰۹} ^{۷۱۰} ^{۷۱۱} ^{۷۱۲} ^{۷۱۳} ^{۷۱۴} ^{۷۱۵} ^{۷۱۶} ^{۷۱۷} ^{۷۱۸} ^{۷۱۹} ^{۷۲۰} ^{۷۲۱} ^{۷۲۲} ^{۷۲۳} ^{۷۲۴} ^{۷۲۵} ^{۷۲۶} ^{۷۲۷} ^{۷۲۸} ^{۷۲۹} ^{۷۳۰} ^{۷۳۱} ^{۷۳۲} ^{۷۳۳} ^{۷۳۴} ^{۷۳۵} ^{۷۳۶} ^{۷۳۷} ^{۷۳۸} ^{۷۳۹} ^{۷۴۰} ^{۷۴۱} ^{۷۴۲} ^{۷۴۳} ^{۷۴۴} ^{۷۴۵} ^{۷۴۶} ^{۷۴۷} ^{۷۴۸} ^{۷۴۹} ^{۷۵۰} ^{۷۵۱} ^{۷۵۲} ^{۷۵۳} ^{۷۵۴} ^{۷۵۵} ^{۷۵۶} ^{۷۵۷} ^{۷۵۸} ^{۷۵۹} ^{۷۶۰} ^{۷۶۱} ^{۷۶۲} ^{۷۶۳} ^{۷۶۴} ^{۷۶۵} ^{۷۶۶} ^{۷۶۷} ^{۷۶۸} ^{۷۶۹} ^{۷۷۰} ^{۷۷۱} ^{۷۷۲} ^{۷۷۳} ^{۷۷۴} ^{۷۷۵} ^{۷۷۶} ^{۷۷۷} ^{۷۷۸} ^{۷۷۹} ^{۷۸۰} ^{۷۸۱} ^{۷۸۲} ^{۷۸۳} ^{۷۸۴} ^{۷۸۵} ^{۷۸۶} ^{۷۸۷} ^{۷۸۸} ^{۷۸۹} ^{۷۹۰} ^{۷۹۱} ^{۷۹۲} ^{۷۹۳} ^{۷۹۴} ^{۷۹۵} ^{۷۹۶} ^{۷۹۷} ^{۷۹۸} ^{۷۹۹} ^{۸۰۰} ^{۸۰۱} ^{۸۰۲} ^{۸۰۳} ^{۸۰۴} ^{۸۰۵} ^{۸۰۶} ^{۸۰۷} ^{۸۰۸} ^{۸۰۹} ^{۸۱۰} ^{۸۱۱} ^{۸۱۲} ^{۸۱۳} ^{۸۱۴} ^{۸۱۵} ^{۸۱۶} ^{۸۱۷} ^{۸۱۸} ^{۸۱۹} ^{۸۲۰} ^{۸۲۱} ^{۸۲۲} ^{۸۲۳} ^{۸۲۴} ^{۸۲۵} ^{۸۲۶} ^{۸۲۷} ^{۸۲۸} ^{۸۲۹} ^{۸۳۰} ^{۸۳۱} ^{۸۳۲} ^{۸۳۳} ^{۸۳۴} ^{۸۳۵} ^{۸۳۶} ^{۸۳۷} ^{۸۳۸} ^{۸۳۹} ^{۸۴۰} ^{۸۴۱} ^{۸۴۲} ^{۸۴۳} ^{۸۴۴} ^{۸۴۵} ^{۸۴۶} ^{۸۴۷} ^{۸۴۸} ^{۸۴۹} ^{۸۵۰} ^{۸۵۱} ^{۸۵۲} ^{۸۵۳} ^{۸۵۴} ^{۸۵۵} ^{۸۵۶} ^{۸۵۷} ^{۸۵۸} ^{۸۵۹} ^{۸۶۰} ^{۸۶۱} ^{۸۶۲} ^{۸۶۳} ^{۸۶۴} ^{۸۶۵} ^{۸۶۶} ^{۸۶۷} ^{۸۶۸} ^{۸۶۹} ^{۸۷۰} ^{۸۷۱} ^{۸۷۲} ^{۸۷۳} ^{۸۷۴} ^{۸۷۵} ^{۸۷۶} ^{۸۷۷} ^{۸۷۸} ^{۸۷۹} ^{۸۸۰} ^{۸۸۱} ^{۸۸۲} ^{۸۸۳} ^{۸۸۴} ^{۸۸۵} ^{۸۸۶} ^{۸۸۷} ^{۸۸۸} ^{۸۸۹} ^{۸۹۰} ^{۸۹۱} ^{۸۹۲} ^{۸۹۳} ^{۸۹۴} ^{۸۹۵} ^{۸۹۶} ^{۸۹۷} ^{۸۹۸} ^{۸۹۹} ^{۹۰۰} ^{۹۰۱} ^{۹۰۲} ^{۹۰۳} ^{۹۰۴} ^{۹۰۵} ^{۹۰۶} ^{۹۰۷} ^{۹۰۸} ^{۹۰۹} ^{۹۱۰} ^{۹۱۱} ^{۹۱۲} ^{۹۱۳} ^{۹۱۴} ^{۹۱۵} ^{۹۱۶} ^{۹۱۷} ^{۹۱۸} ^{۹۱۹} ^{۹۲۰} ^{۹۲۱} ^{۹۲۲} ^{۹۲۳} ^{۹۲۴} ^{۹۲۵} ^{۹۲۶} ^{۹۲۷} ^{۹۲۸} ^{۹۲۹} ^{۹۳۰} ^{۹۳۱} ^{۹۳۲} ^{۹۳۳} ^{۹۳۴} ^{۹۳۵} ^{۹۳۶} ^{۹۳۷} ^{۹۳۸} ^{۹۳۹} ^{۹۴۰} ^{۹۴۱} ^{۹۴۲} ^{۹۴۳} ^{۹۴۴} ^{۹۴۵} ^{۹۴۶} ^{۹۴۷} ^{۹۴۸} ^{۹۴۹} ^{۹۵۰} ^{۹۵۱} ^{۹۵۲} ^{۹۵۳} ^{۹۵۴} ^{۹۵۵} ^{۹۵۶} ^{۹۵۷} ^{۹۵۸} ^{۹۵۹} ^{۹۶۰} ^{۹۶۱} ^{۹۶۲} ^{۹۶۳} ^{۹۶۴} ^{۹۶۵} ^{۹۶۶} ^{۹۶۷} ^{۹۶۸} ^{۹۶۹} ^{۹۷۰} ^{۹۷۱} ^{۹۷۲} ^{۹۷۳} ^{۹۷۴} ^{۹۷۵} ^{۹۷۶} ^{۹۷۷} ^{۹۷۸} ^{۹۷۹} ^{۹۸۰} ^{۹۸۱} ^{۹۸۲} ^{۹۸۳} ^{۹۸۴} ^{۹۸۵} ^{۹۸۶} ^{۹۸۷} ^{۹۸۸} ^{۹۸۹} ^{۹۹۰} ^{۹۹۱} ^{۹۹۲} ^{۹۹۳} ^{۹۹۴} ^{۹۹۵} ^{۹۹۶} ^{۹۹۷} ^{۹۹۸} ^{۹۹۹} ^{۱۰۰۰}

انهام تبارشناسی در این خصوص که انسان‌گرایی مدرن ابزار کنترل انضباطی است را،

چگونه می‌توان ارزیابی نمود؟ از یک سو می‌توان گفت سیاست فوکویی خود را ابطال می‌کند. ۱۵ از سوی دیگر می‌توان نشان داد که تبارشناسیهای او به صورت غیرقابل اجتناب و امدار هنجارهای عقلانیت که مترصد دیگر سازی آنهاست، می‌باشد. از این رو آنها به خود توجه دارند. می‌توان جزئیات تاریخهای مورد قرائت فوکو را مورد انتقاد قرار داد. اما من شک دارم که هر یک از این استراتژیها به تنهایی کافی باشد. ۱۶ ما بایستی با

زیر و رو شدن نظریه خود توسط فوکو به صورت مستقیم روبرو شد و مشخص سازیم کدامیک از عناصر روایت او اقناع کننده و کدامیک اقناع کننده نیستند. این تاکتیک برای دکتربین که به عرصه بحث‌انگیزی در گفتمان سیاسی تجدد و نیز نقش مفاهیم عاملیت، خرد، و مسئولیت موجود از این قبیل گفتمانها که در ایجاد حد و حدودی برای انجام و تداوم مشروع مباحث کمک می‌کنند باور دارد، اساسی است.

به ظاهر استدلال قوی و محکمی در تأیید اینکه سوژه صورت‌بندی مدرن است می‌توان مطرح نمود. برای مثال هگل در این خصوص با فوکو هم عقیده است، هر چند وی اشکال اصلی جامعه مدنی، دولت و سوژه را دستاوردهای تجدد می‌داند. و ا.ا.ج ادکینز حمایت اقناع کننده‌ای از این دیدار می‌دهد که یونانیان عصر هومر به شیوه‌هایی خود را شکل داده‌اند که از مفهوم مدرن سوژه (و مقولات وابسته به آن یعنی اخلاقیات و مسئولیت) متمایز است.

تفسیر ادکینز برگرفته از قرائت زبان عادی و روزمره در اساطیر عصر هومری است. در نتیجه تفسیر وی با منظر بیانی زبان (که من به آن باور دارم) قرابت دارد، ولیکن با پیش فرض اصلی من در مورد مباحث مفهومی برخورد می‌کند. بنابر نظر وی مفاهیم عصر هومری نمایشگر خودی هستند که توسط شرکت‌کنندگان به منظور منزل دادن به مجموعه‌ای از خودهای کوچک (little selves) تفسیر می‌شود، (و هر خود کوچک مرکز نسبتاً مستقل احساسات، آگاهی و کنش می‌باشد). تکثر خودها به ندرت و آهستگی در شکل وحدتی منسجم، سازماندهی می‌گردند.

عادت کرده‌ایم بر من تصمیم گیرنده و ایده‌هایی چون اراده یا نیت تأکید نماییم. در عصر هومر تأکید کمتری بر من یا تصمیمات وجود دارد. انسانها به گونه‌ای که Kradie یا Thumos از آنها خواسته عمل می‌کنند. ۱۷

Etor و Ker, Kradie, Thumos در درون خود به عنوان مراکز احساسات و کنش فعالیت دارند. از این رو خود به عنوان مجموعه‌ای از چشمه‌های جدا از هم احساس، انگیزش و اندیشه تجربی می‌شود. وجود آدمهای کوچک و جدا در درون فرد در پرتوروانشناسی و فیزیولوژی و... عصر هومری امری طبیعی به نظر می‌رسند.^{۱۸}

مفهوم خود عصر هومری (به عنوان امر متکزی که به صورت پراکنده و سست فشارهای وحدت بخش بر آن حکومت دارند) در جایی قابل تبیین است که اولاً خدایان متعدد به صورت رقابتی در زندگی خود دخالت کرده، و در ثانی صورت اجتماعی کوچک و آسیب‌پذیر، اسیر سرنوشت و در معرض حمله و یورش دشمن قرار دارد. این اشکال با هنجارهای مسئولیت و شایستگی بی نزدیکی دارند که نیت، انگیزه یا تلاش به عنوان معیار ارزیابی در آن کم بها بوده و در مقابل شکست یا موفقیت در حفاظت از اجتماع پربهاست.

اصطلاحات گفتمان در چنین محیطی بیانگر مفاهیم خود، مسئولیت، شایستگی و ارزشی است که برای تجدد، بیگانه‌اند. یا حداکثر، آوهای خفیفی بوده که با شیوه‌های بیانی موجود در زندگی‌مان قادر به شنیدن آنها نیستیم. اگر روایت ادکینز صحیح باشد در این صورت استراوسون در مورد نقش عقلانیت اقران کرده است. زیرا وی پس از تبیین دقیق مفاهیم خود و مسئولیت به صورتی که در زبان و ایستارهای انفعالی ما موجود بوده، می‌گوید که این مفاهیم و نیز مهمترین وجه ممیزه آنها هرگز دچار تغییر و دگرگونی نمی‌شود. هر استدلالی که به دنبال دفاع از اصول عاملیت و مسئولیت است باید از این ادعا دست بردارد که این اصول جهت‌گیری‌های کلی موجود در همه جوامع انسانی بوده و تنها در تجدد به وجه کامل تحقق یافته‌اند.

آثار متفکرینی چون هگل، ادکینز و فوکو مستلزم سست کردن معیارهای خود و مسئولیت (مقبول در این متن) به منظور تمهید زمینه‌ای غیرقابل اجتناب برای گفتمان و معیار ارزیابی آن است. آیا این قبیل مطالعات و پژوهشها حتی پس از افول روح (Geist) هگلی نیز استدالات در مورد عاملیت و مسئولیت را دیگرسازی خواهند کرد؟ به نظر من این مهم ضرورتی ندارد. از این رو بحث را با ملاحظاتی چند جهت دفاع از سوژه به مثابه دستاورد مبهم و متزلزل تجدد، به پایان می‌برم.

در میان تفاوت‌هایی که توسط ادکینز و دیگران در مورد مفاهیم مدرن و پیشامدرن راجع

به خود ارایه شده، می توان نقاط اتصال و پیوند را نیز مشاهده نمود. بیگانگان حتی اگر از لحاظی شبیه ما نیستند، ولی انسان که هستند، تکثر و تعدادی را که یونانیان عصر هومر و پیش از افلاطون تجربه نموده اند، بعضی اوقات نیز توسط ما تجربه می شود. هر چند ما تجارب خود را در قالب کلمات و واژه های متفاوت گنجانده و سامان می دهیم (تظیر مفهوم ناخود آگاه و تصاویر رماتیک در خصوص خود که در فهم تجدد به کار می روند). و البته این شباهت قابل واژگون شدن است زیرا یونانیان نیز به نوعی به صورت خفیف وحدت خود را تجربه کرده اند.

ما و یونانیان اساساً خودهای تجسم یافته (Embodied) بوده و ماهیت این تجسد شکل دهنده ادراک ما، تجربه زمان و فضا، تجربه خود در سیکل تولد، بلوغ (با اتکا به بزرگسالان) و مرگ می باشد. این تجارب علی رغم تنوع خویش دارای بعدی کلی و جهانی بوده و به وحدت زندگی، کمک می کنند. آنها موجب می شوند خود به عنوان امری مستمر در طول زمان خود را تجربه کرده و صاحب گذشته و آینده ای گردد. علاوه بر این زبان را به کار برده و با نامگذاری افراد به آنها فردیت بخشیده و آنگاه آنها را به عنوان مشارکت کننده ای فعال و صاحب هویت وارد گفتمان اجتماع می سازیم. این نکات موادی هستند که از آنها استدلال نسبتاً استعلایی در مورد ساختار خود قابل ارایه است. البته ملاحظات بیشتری نیز وجود دارند که عمدتاً با عصر خودمان مرتبطند (و از زوایای دیگر نیز می توان از آنها دفاع کرد). خدایان از جهان کنار نشسته و در نتیجه مفهوم خود و مسئولیت نمی تواند دخالت رقابتی خدایان در دنیا و زندگی ما را پیش فرض بگیرد. در همین راستا علوم تجدد این امر را ناممکن می سازند که به کیهان شناسی که در آن کیهان از اهداف و معانی مورد تأیید ما اشباع شده، بتوان باور داشت. ما ممکن است بتوانیم از طریق درک خود به عنوان خودهای تجسم یافته که در طبیعت مستتر بوده، درک عمیق تری از انجسام و پیچیده گی طبیعت (نسبت به آنچه در حال حاضر درک می کنیم) به دست آوریم. با وجود انجام این مهم باز نیز بعید است که طبیعت را دارای هدف و عاملیت بدانیم. نهایتاً آنکه ما به تبیین های مردم شناختی و تاریخی دسترسی داریم که ما را نسبت به فاصله با جهانهای دیگر آگاه ساخته و بدین ترتیب از مفروضات اعمال و رفتارمان خود آگاهی بیشتری به دست می آوریم. قابلیت پیشرفته خود آگاهی یکی از عناصری است که استعداد ما برای عاملیت و انسجام را افزایش داده و نیز به ما فرصت

می‌دهد (هر چند به صورت ناقص و ناتمام) عناصر پیش از آگاهی و ناخودآگاه رفتارمان را به مقدماتی خودآگاه تبدیل ساخته و سپس انسجام منطقی و درونی این قبیل مقدمات را ارزیابی نماییم.

خصوصیات جهانی و کلی که انسانها به عنوان خودهای تجسم یافته به اشتراک دارند و نیز مقدمات ریشه‌دار و تجدد موادی هستند که توسط آنها مفهوم سوئزه به یک دستاورد می‌تواند مورد دفاع قرارگیرد. عناصر خاص تجدد ممکن است مورد بحث وجدال قرار گیرند، اما به این جدالها در حال حاضر نمی‌توان پرداخت.

با توجه به نکته فوق ترکیب مورد نظر می‌تواند از مفهوم سوئزه به مثابه دستاوردی ذاتاً مبهم حمایت کند. از آن جهت این مفهوم را دستاورد می‌دانیم که تجربه‌کنندگان وجه مثبت آزادی، خودآگاهی و شهروندی (سوئزه در سطح حیات و زندگی سیاسی) مدرن به دنبال حفظ و گسترش تجربه خود هستند. حتی تبارشناسیهای فوکو تمرینهایی اند در چارچوب خودآگاهی که خصوصاً در دسترس خود مدرن به عنوان سوئزه قرار دارد.

سوئزه به تعبیر دوم نیز دستاورد است. هر نوع شیوه زندگی بر هرج و مرج و تکثر (که در صورت عدم اندیشه در موردشان غلبه خواهند یافت) نظمی را برقرار می‌سازد، و در نتیجه هر شیوه زندگی، باید ابزارهایی جهت سامان دهی و تحقق حد و حدود، تعبیه نماید. اخلاقیات مبتنی بر سوئزه ممکن است در مقایسه با دیگر بدیلها با رضایت و تأیید مشارکت‌کنندگان به وجهی ستایش برانگیز به تقویت نظم و سامان بیانجامد. دمکراسی دستاورد شهروندی است. دمکراسی نیازمند سوئزه‌ای است که: بتواند رفتار خود را با هنجارها تنظیم کند، در قبال تعهدات مسئولیت‌پذیر باشد، و در زندگی عمومی در

صورت همراهی دیگران به مانند آنها به خیر مشترک و عامه توجه و عنایت نماید. ۱۹. با وجود مقابله با چالش تبارشناسی فوکو، بر این باورم که سوئزه دستاورد مبهم تجدد است: از این رو دستور کار مهم عبارتست از: شیوه و کیفیت بازسازی دستاورد مورد نظر جهت تشخیص ابهامات درونی آن به یافتن روشهایی برای تعدیل برخی از آنها و تعبیه مکانیسمهای جبرانی برای برخورد با بقیه ابهامات. سوئزه از آن رو دستاورد مبهمی است که تاریخ شکل‌گیری آن نشان از تاریخ تکمیلی ابزارها، حصاربندیها، درمانها، معالجات برای کنترل و تحدید دیگران که در چارچوب رسمی هنجارهای عاملیت قرار نمی‌گیرند، دارد. شکل‌بندی خود مدرن با الزام دوره مدرن برای هماهنگی هر چه بیشتر ابعاد

زندگی عمومی و خصوصی همبستگی دارد. مواجهه با ابهامات مندرج در سوبژه مدرن، سیر در این قبیل فشارها در تجدد و کنترل اجتماعی بیشتر خود از طریق سیستمهای تشویقی، فضیلت مدنی، اخلاقیات، مشاهده، درمانهای از طریق اعتراف، درمان دارویی و مجازات جنایی می باشد.

می توان با یافتن راههایی برای سست کردن الزامات دوره مدرن، ابهامات موجود در دستاورد مدرن (ذهنیت) را شناخته و رفع نمود، (الزامات مورد اشاره موجب می شوند تا تجدد هر چه بیشتر خود را در مدار کنترل اجتماعی قراردادده و غالب مشارکت کنندگان را به یافتن شیوه هایی برای پرهیز، مقاومت و واژگونی این قبیل کنترلها تشویق کند). تقلیل الزامات هماهنگی اجتماعی مترادف تخفیف فشارها بر هر وجه خود دو سر می باشد؛ این امر باعث عدم تماس طیف وسیعتری از رفتارها با ارزیابیهای هنجاری شده، نتیجتاً بخش زیادی از این قبیل رفتارها، در چارچوب مقولاتی چون: عجیب، غریب، خودسر، و غیر معمول (و نه مفاهیم غیر عقلانی، منحرف، بیمار، غیرقانونی، غیرعادی و بدوی) منزل می گیرند. زیرا داوری براساس مفاهیم دسته دوم از طریق درمانهای اعترافی یا کنترلهای اجتماعی، شیوه های بوروکراتیک اصلاح را تجویز می نمایند. شیوه و طریق تخفیف سیطره هماهنگی اجتماعی رهایی از الزامات توسعه طلبانه تمدن تولید است، که برای تأمین این الزامات باید سوبژه و سایه آن را عرصه های کنترل استراتژیک محسوب داشت.

البته در اینجا ادعای ارایه نظریه ای کافی و وافی در خصوص سوبژه را ندارم چه برسد به بحث در مورد اینکه چگونه باید ابهامات دستاورد مدرن را به صورت تمام و کمال شناسایی و از بین برد. ۲۰ حرف من آن است که: چارچوب اولیه ایده مفاهیم اساساً مناقشه انگیز، تعریف تنگ و محدودی دارد، مضافاً حتی پس از مواجهه با تلاشهای دیگرسازی سوبژه مدرن، ملاحظاتی جهت بزرگداشت سوبژه به عنوان دستاورد مبهم تجدد قابل ارایه است. نشان دادن وجه سازه ای بودن سوبژه، دیگرسازی آن را الزامی نمی سازد.

پی‌نوشت

1. Andrew Reeve, "Power without Responsibility: Alen Ware," *The Concept of Manipulation and its Relation to Democracy, British Journal of Political Science* (Spring, 1981), PP.163-81.

2. *Ibid*, P.83.

۳. در کل ریو از بحث قدرت نامشروع در فصل سوم کتاب «قدرت و مسئولیت» غفلت می‌وزرد. این غفلت موجب می‌شود تا غیراخلاقی یا نادرست بودن قدرت را به من نسبت دهد. کنلی، قدرت را امری ناخوشایند می‌داند (ص، ۸۵۰). به نظر من براساس بحث قدرت مشروع، قدرتی که خود بر دیگری اعمال می‌کند محتاج مشروعیت داشتن است، اما این سخن بدین معنا نیست که قدرت در جامعه خوب لازم نبوده یا در جوامع حاضر نامشروع می‌باشد. براین باورم که هیچ نظامی بدون قدرت پایدار نمی‌ماند، اما این سخن پایه اساسی نظم در جامعه یا نظام درست نیست. هر چند در مقابل اعمال قدرت بر دیگری می‌توان نظر داد اما در زمان اعمال قدرت برای کسب هدف این حرف کاربرد ندارد (مگر اینکه در کسب هدف نیز اعمال قدرت بر دیگری صورت گیرد).

4. Reeve, "Power without Responsibility", P.84.

5. John Gray, "Political Power, Social Theory and Essential Contestability, in *The Nature of Political Theory*, ed. D. Miller and I. Siedentop (London: Oxford University Press, 1983).

گویی نکات روشن‌گرایانه‌ای در مورد گسره و محدوده‌ی آن مفاهیم اساساً مناقشه برانگیز داشته و من به اختصار به این موضوع می‌پردازم. اما بحث‌وی در مفهوم قدرت مورد نظر من حاوی بدفهمی‌هایی است از مضامین مطرح در متن. وی مفاهیم کنلی و لوکس در مورد قدرت را یکی می‌داند. در حالی که در کنار شباهتها، اختلافات قابل توجهی نیز وجود دارد. تفسیرگری از من (و لوکس) آن است که ما اعمال قدرت بر دیگری را تحدید منافع غیر می‌دانیم. اما من قدرت را تا بدین حد محدود نمی‌سازم؛ من از اعمال محدودیت بر منافع امیال یا تعهدات دیگری صحبت کرده و حتی آنچه را که محدود شده بدانان قضیه نمی‌دانم. تا بدین جا قرائت‌گری می‌تواند مجاز باشد، اگر نتیجه‌ی تفسیرگری که به نظر من اعمال قدرت همیشه توانایی عامل را محدود می‌سازد. به نظر من امکان دارد طرف (الف) خواسته‌های طرف (ب) را به شیوه و طریقی تحدید کند که منافع را استقلال خود (ب) تحقق یابند. و این مهم یکی از دلایل بحث از قدرت مشروع (موضوعی که گری به فراموشی سپرده) می‌باشد. لازم به یادآوری است براساس استدلال من، از آنجا که اعمال قدرت بر فرد دیگر او را از برخی جهات محدود ساخته و نیز برای اشخاص حق فرضی برای عمل مطابق داورشان را قائلیم، علیه اعمال قدرت بر دیگری نظریاتی وجود دارد که برای غلبه بر آنها قدرت را باید مشروع ساخت.

وجود نظریات علیه اعمال قدرت بر غیر، می‌تواند جدال بین کسانی که مترصدند معیار مرسوم و متعارف قدرت را گسترش داده و نیز مخالفان آنها را تبیین کند. دسته اول می‌خواهند که دامنه اعمال قدرت را گسترش داده و دسته دوم در جهت مخالف آنها می‌کوشند. از این رو تا حدودی به دلیل سوءتعبیر اولیه گری، نتیجه‌گیری وی آن است که کنلی به دنبال جامعه فاقد قدرت بوده و این امر نشانگر مشروعیت است. اما این نظر من نیست. به نظر من تنها ایجاد وفاق کامل غیرعملی است، بلکه تلاش برای فعلیت تمام و کمال آن نیز شکلی از استبداد می‌باشد. تز مفاهیم اساساً بحث برانگیز ایده‌یست در خصوص عدم تحقق یافتن وفاق عقلانی، مضافاً به قابل بحث بودن اصطلاحات گفتمان نیز باری می‌رساند. در چنین جامعه‌ای است که قدرت (و علی‌الخصوص)

سیاست وجود دارد.

6. Gray, *Ibid.*

۷. شاید قصد گری آن باشد که بگوید (از آنجا که به نظر من موکلین زبردست نیز در تمدن ما به صورت منظم مورد تلقین قرار می‌گیرند) کنلی به تحدید عاملین فرض قدرت باور دارد. از این رو نه مسئولیتی وجود دارد و نه قدرتی. اما من مقدمه اول را قبول ندارم. زیرا فرد می‌تواند منافع واقعی را بشناسد بدون اینکه از منافع ناآگاه باشد.

8. Felix Oppenheim, *Political Concepts: A Construction* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), P.39.

۹. از آنجا که تلاش‌های حاضر به منظور ارجاع نر مفاهیم اساساً جدال برانگیز آن طور که ابتدا توسط گالی و هامپشایر مطرح شده‌اند، قرار دارد، متون متفاوتی در این رابطه به نگارش درآمده‌اند. نتیجه‌ای که از بررسی منابع مربوطه حاصل می‌شود آن است که برخی به پردازش این نر و کاوش در نتایج آن برای گفتمان سیاسی پرداخته‌اند، و برخی دیگر نیز به شیوه‌های مختلف با آن به مبارزه برخاسته‌اند.

10. *The Terms of Political Discourse*, PP.

در این کتاب من می‌گویم که ممکن است مباحثه کنندگان در مورد یک ناسی نقطه شروع شکل‌دهی مفهوم، اشتراک نظر داشته باشند اما درخصوص معیار اساسی مناسب مفهوم، مجادله کنند یا برعکس بر سر معیار با هم اشتراک نظر ولی در مورد نقطه شروع اختلاف نظر داشته باشند و در نهایت احتمال دارد درباره نقطه شروع و معیار وحدت نظر داشته ولی درخصوص میزان کاربردی بودن مفهوم برای شیوه زندگی مورد بررسی به بحث بپردازند. برخی تحلیل‌گران ممکن است مورد سوم را بحثی مفهومی ندانند، اما انجام یا عدم انجام این کار برای نر اهمیتی ندارد، زیرا در هر صورت این عده قبول دارند که این قبیل مباحث با اهمیت و مبتلا به همگان است.

11. Gray "Political Power, Social Theory and Essential Contestability", PP. 346-7.

۱۲. آن عده که از زندگی اجتماعی برداشتی ذهنی داشته و فلسفه بیانی زبان را می‌پذیرند، انتظار دارند که برخی از ابعاد پس زمینه‌ای شیوه زندگی که بالقوه بحث برانگیز است در حیطه خودآگاهی مشارکت کنندگان قرار نداشته باشند. استوارت هامپشایر به عنوان یکی از وضع‌کنندگان اصطلاح مفاهیم اساساً جدال برانگیز (یا مورد بحث‌انگیز) این پدیده را در اثر خویش *Thought and Action* (New York: Viking press, 1959) مورد کنکاش قرار داده، و همین موضوع تم محوری بحث چارلز تیلور در تشریح تاریخ مباحث میان فلسفه‌های بیانی و نشانه‌ناسانه زبان است:

Memorial Lecture, *Language and Human Nature*, Latur Alan B. Carleton Plaunt, University Publication, 1978.

۱۳. من دیگر ابعاد اثر فوکو را در آثار ذیل مورد ملاحظه قرار داده‌ام.

-The Dilemma of Legitimacy, in John Nelson. *Political Theory Now*, (Albany: State University of New York Press, 1983), PP.307-42.

-*The Politics of Disciplinary Control*, Paper Delivered at the 1982 Convention of the ApsA: Denver, Colorado, September, 1-5.

14.15. Michel Foucault, *Discipline and Punish* (New York: Random House, 1977), P.193.

ب صورتی از این استدلال را در *The Dilemma of Legitimacy* ارائه داده‌ام.

۱۶. هالبری پوتنام استدلال مشابهی را بر علیه فوکو در کتاب خود:

Reason, Truth and History, (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

طرح کرده است، اما به نظر من وی به دقت استراتژی فوکو در کنار گذاشتن مسئله حقیقت به عنوان عرصه‌ای والا و آژسی مکانیسمهایی که به قواعدشان برتری می‌بخشند، راه مورد ملاحظه قرار نداده است.

17. Arthur W.H. Adkins, *From the Many to the One*, (Ithaca: Correll University Press, 1970), P.15.

18. *Ibid*, PP.20-1.

۱۹. من از این ایده در کتاب خود خصوصاً فصول چهار و پنج دفاع کرده‌ام:

- *Appearance and Reality in Politics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

۲۰. من به طور بسیار مقدماتی و ابتدایی به سوال چگونگی دفع الزام رشد و افزایش سستی در نظم، در آثار

زیر پرداخته‌ام:

- *The Dilemma of Legitimacy, The Politics of Reindustrialization, Democracy* (July, 1981), PP 9-20.

- *Civil Disaffection and the Democratic Party, Democracy* (July, 1782), P.18-27.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی