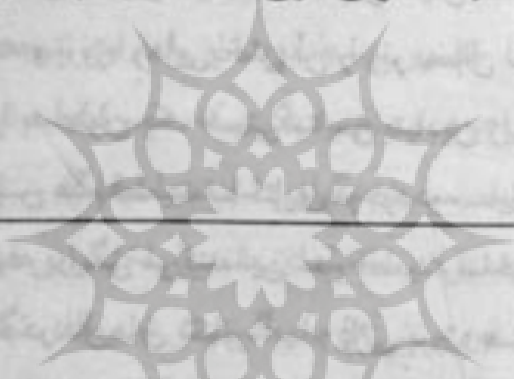


به سوی نوع جدیدی از نظریه پردازی پسامدرن*

یاکوب تورفینگ

ترجمه: رحمن قهرمانپور^(۱)



چکیده

نویسنده مقاله در صد است تا به این پرسش پاسخ دهد که آیا لاکلاو و موفه توانسته‌اند به یک نظریه پسامارکسیستی دست پیدا کنند و تلفیقی از پساساختگرایی و پسامارکسیسم ایجاد کنند. پساساختگرایان ذات‌گرایی موجود در مارکسیسم را با عنوان اسطوره‌های منشأ زیر سؤال می‌برند. نویسنده بر این باور است که لاکلاو و موفه در ترکیب‌بندی نظام‌مند خود از پساساختگرایی و مارکسیسم با شکست مواجه شده و نتوانسته‌اند مسأله سوژه را قبل از سوژه‌شدگی توجیه کنند. در پی این شکست بود که لاکلاو و موفه به نظریه روانکاوی لاکان علاقه‌مند شدند. ژیزک با تبیین وجوه اختلاف پساساختگرایی و روانکاوی لاکان تأثیر عمیقی بر لاکلاو و موفه بر

* این مقاله ترجمه فصل سوم از کتاب زیر است.

Jacob Torfing, *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Žižek*, Oxford: Blackwell, 1999.

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی

جای گذاشت. به این ترتیب، تلاش لاکلاو و موفه برای مفصل‌بندی پسا‌ساختگرایی و پسا‌مارکسیسم با بهره‌گرفتن از روانکاوی لاکان ما را با نوع جدیدی از نظریه‌پردازی پسا‌مدرن مواجه می‌کند. از همین‌رو، فاز سوم توسعه فکری لاکلاو و موفه را می‌توان از منظرهای گوناگون پاسخی به چالش پسا‌مدرنیته دانست. نویسنده مقاله با اشاره به مفهوم مدرنیته و پسا‌مدرنیته یادآور می‌شود که پسا‌مدرنیته نشانگر ظهور یک جوهر فکری است که ویژگی آن آگاهی روزافزون از محدودیت‌های مدرنیته در پر کردن خلاء ناشی از ایمان قدسی است. به همین دلیل فلسفه پسا‌مدرن مشروعیت مدرنیته و پروژه‌های رهایی‌بخش آن را زیر سؤال نمی‌برد، بل که جایگاه مدرنیته را به عنوان یک هستی‌شناسی بنیادین زیر سؤال می‌برد. نویسنده مقاله سپس عدم قطعیت ساختاری موجود در مسایل اجتماعی را از منظر لاکلاو و موفه بررسی می‌کند. این عدم قطعیت ساختاری دارای سه سطح است: ابهام در دال‌های شناور، ابهام ذاتی پروژه هرژمونیک، ابهام بستر پروژه هرژمونیک. به این ترتیب، نویسنده مقاله نتیجه می‌گیرد که سیاست یعنی اتخاذ تصمیم‌های سازنده در یک حوزه عدم قطعیت نتیجه این ادعا آن است که مسایل سیاسی بر مسایل اجتماعی ارجحیت و اولویت دارد. یعنی حتی روابط اجتماعی نیز از مجرای مبارزات سیاسی شکل می‌گیرند. به این ترتیب، نویسنده در پایان مقاله به کشف دیگر باره سیاست پرداخته و در این راستا عقاید مارکس، پولاتزاس، لاک و بالیبار را مورد توجه قرار می‌دهد.

لاکلاو و موفه در توسعه نظریه نوگرامشینی گفتمان عمدتاً بر دو جریان فکری یعنی پسا‌ساختگرایی و پسا‌مارکسیسم تأکید داشتند. پسا‌ساختگرایی دیدگاه سنتی در مورد ساختارهای بسته و متمرکز را زیر سؤال می‌برد (لاکلاو ۱۹۹۳). تعاملات اجتماعی در بستر ساختارهای رسوب شده حادث می‌شوند، اما چون فاقد یک مرکز برتراند نمی‌توانند هویت را

کامل کنند و لذا پیوسته به واسطه مفصل بندی هایی که ایجاد می کنند ولی نمی توانند بر آنها چیره شوند، دچار تغییر و تحول می گردند. پساساختگرایی بر بی ثباتی و اقتضایی بودن بستر ساختاری تعاملات اجتماعی تأکید می کند و این امر به نوبه خود وجود ارتباط ثابت میان دال و مدلول را زیر سؤال می برد. (لاکلاو و ۱۹۸۹). زمانی که بازی معنی تا بی نهایت ادامه می یابد، یکپارچگی نشانه فرو می ریزد. به عنوان نمونه کریستوا^(۱) بر چند معنایی نماد تأکید می کند که ناشی از ارتباط هم زمان یک دال با مدلول های مختلف است. بارت^(۲) متأخر نیز به سهم خود یادآور می شود که معنای صریح هیچ مزیتی بر معنای ضمنی ندارد. وی مدعی است معنای صریح نخستین معنا در میان تمام معانی نیست، بل که آخرین معنا در میان معانی ضمنی است. سرانجام و اساسی متافیزیک حضور توسط دریدا او را به این نتیجه رهنمون می کند که هیچ عنصری نمی تواند بدون مراجعه به عنصر دیگری که حضور اولیه ندارد مثل یک نماد عمل کند. (دریدا ۱۹۸۱). بدین ترتیب، پساساختگرایی نه تنها دیدگاه ساختارهای بسته، متمرکز و بی واسطه را زیر سؤال می برد، بل که با ادعاهای علمی ساختگرایی در مورد وجود عنصر توهم در متون فلسفی مقابله می کند. این بینش موجب گسترش شیوه های نگارش متنوع و مختلفی گشته که زیر پا گذاشتن قراردادهای آکادمیک استاندارد و در هم ریختن مرز میان رشته های دانشگاهی یکی از نتایج آن است. پس تأثیر کلی پساساختگرایی را می توان بی ثبات کردن تمام پیش داده ها، واحدهای خود پسند، ساختارها، نمادها یا گفتمان های علمی دانست.

بسیاری از پساساختگرایان، مارکسیسم را نیز جزو اهداف حمله ی خود به فلسفه سنتی قلمداد کردند. بی ثبات کردن واحدهای بنیادینی چون ساختار اجتماعی، همراه با بحران در میراث لنین، موجب شد تا موجی از علاقه مندی به مارکسیسم غیر جزم گرا و مستاهل گرامشینی به راه افتد. این امر موجب پردازش مفصل و رادیکالیزه کردن برخی اندیشه ها و ایده های او شد که در شکل گیری پسامارکسیسم مؤثر واقع شده و نقش مهمی ایفا کرده بودند. با این حال این حیطه کاملاً تحت سیطره نظریه نوگرامشینی نبود. فمینیست ها، نظریه پردازان فرهنگی، و دانشمندان علوم سیاسی که اوج گیری نهضت های جدید اجتماعی توجه آن ها را به خود معطوف کرده بود، جزو دیگر گروه های علاقه مند بودند. در حال حاضر بسیاری از مارکسیست های سابق

علیه جزمیات مارکسیسم قد علم کرده‌اند و حتی برخی از آن‌ها کاملاً آن را کنار گذاشته‌اند، اما لاکلاو و موفه هرگز این کار را نکردند، چون معتقد بودند پسامارکسیسم مورد نظر آن‌ها هم‌زمان هم کاری است فراسوی مارکسیسم و هم بعد از مارکسیسم (لاکلاو و موفه ۱۹۸۵). به گفته لاکلاو دل‌مشغولی پساساختگراها در مورد مارکسیسم عبارت بود از زیر سؤال بودن اسطوره‌های منشاهایی که بر فلسفه تاریخ مارکسیسم حاکم‌اند و این نیز منجر به تضعیف منطق سرمایه به عنوان اساس تاریخ می‌شود. در نتیجه ایده عقلانیت بنیادین اقتصادی و اصل ارتباط درونی میان ساختار اقتصادی و یک طبقه جهانی نیز باید کنار گذاشته شود. اما از بین بردن اسطوره‌ی منشاهای به معنی رد مارکسیسم نیست، چون این کار یعنی فرض سنت مارکسیستی به عنوان یک واحد به هم پیوسته که نادرست است. هدف آن است که مارکسیسم و مقولات اساسی آن را از منظر مشکلات و موقعیت کنونی خودمان مورد بازبینی قرار دهیم. اگر نوع ادعاها و مقولاتی که از این طریق به آن‌ها می‌رسیم، با آن چیزی که مارکسیسم نامیده می‌شود متناسب نباشد، به این علت است که این ادعاها از مارکسیسم فراتر می‌روند و اگرچه ریشه در سنت مارکسیستی دارند، ولی باید آن‌ها را تحت عنوان پسامارکسیسم توسعه داد.

خطر چشم‌پوشی از برخی مقولات مارکسیستی این است که سرانجام جایی برسیم که خود مارکسیسم هم قابل تشخیص نباشد (لاکلاو ۱۹۹۰). اگر ادعا شود که فرارفتن (تعالی) از مارکسیسم ما را به آن چیزی که واقعاً مارکس می‌خواست نزدیکتر می‌کند، خصلت خاص نظری مارکسیسم تضعیف شده و هر نوع گفت و شنود با آن ناممکن خواهد بود. نکته حائز اهمیت این است که لاکلاو و موفه در ترکیب‌بندی نظام‌مند خود از پساساختگرایی و پسامارکسیسم با شکست مواجه شده و نتوانسته‌اند مسأله سوژه را قبل از سوژه شدگی توجیه کنند. چنانچه بست^(۱) و کلنر^(۲) خاطر نشان کرده‌اند وجه اشتراک ساختگرایی و پساساختگرایی این است که هر دو وجود سوژه مستقل را رد می‌کنند. اگر چه پساساختگرایی در تبیین فرایند سوژه شدگی بر اهمیت تاریخ، قدرت و زندگی روزمره تأکید می‌کند، اما از این نظر که مرگ سوژه را جشن می‌گیرد همچنان یک ضد اومانیزم باقی می‌ماند و مانع از گسترش یک نظریه مربوط به سوژه می‌شود.

این واقعیت در مورد قرائت‌های مختلف از پسامارکسیسم نیز که در صدد با نگاه خوش‌بینانه به تکثیر جنبش‌های نوین اجتماعی در حوزه‌های نژادی، شهری و زیست محیطی، فضای خالی ناشی از نبود ایده یک طبقه جهانی را پر کنند، صادق است. به همین خاطر تمرکز اصلی روی اشکال جدید سوژه شدگی است تا توجه به نظریه‌ای در باب خود سوژه.

فقدان توجیه سوژه قبل از سوژه شدگی در فاز دوم توسعه فکری لاکلاو و موفه را می‌توان با وابستگی آن‌ها به شبکه ارتباطی پساساختگرایی و پسامارکسیسم توضیح داد. این فقدان از آن جهت خیلی تأسف‌آور بود که ستیزه‌جویی اجتماعی را به سادگی با نابسامانی یکی می‌گرفت. راه‌حل این مسأله در نقد سازنده ژبژک از کتاب *هژمونی و استراتژی سوسیالیست* یافت شد و بعد از آن لاکلاو و موفه به نظریه روانکاوی لاکان علاقه‌مند شدند. لاکلاو پیش از آن در مقاله کورتاهی با عنوان «مارکسیسم و روانکاوی» بر اهمیت مفهوم لاکانی سوژه در گسترش نظریه هژمونی صحه گذاشته بود. اما در واقع ادعاهای بسیار قانع‌کننده ژبژک در مجموعه‌ای از مقالاتش (که بعدها در سال ۱۹۸۹ تحت عنوان سوژه برین ایدئولوژی جمع‌آوری شد) بود که تأثیری مهم هم بر لاکلاو و هم موفه گذاشت.

ژبژک به دقت تفاوت‌های موجود میان دیدگاه‌های پساساختگرایی و لاکانی را (که بسیاری از فرامارکسیست‌ها نیز جزو گروه اول‌اند) توضیح می‌دهد:

در پساساختگرایی معمولاً سوژه به آنچه سوژه شدگی نامیده می‌شود، تقلیل یافته و به عنوان بی‌آمد یک فرایند کاملاً غیرذهنی در نظر گرفته می‌شود، یعنی همیشه سوژه است که تحت تأثیر قرار می‌گیرد و فرایند پیش‌سازدهیت او را به دنبال خود می‌کشد (مثل نوشتن، دلبستگی و...) و علاوه بر این تأکید اصلی روی وجوه مختلف تجربه، زیستن به عنوان سوژه، بازیگری و عاملیت فرایند تاریخی افراد است. (ژبژک ۱۹۸۹)

ژبژک سپس به مقایسه وجوه اختلاف دیدگاه‌های پساساختگرایی و لاکانی در مورد سوژه می‌پردازد:

مسأله ساده است اگر به صورت مجرد تصور کنیم همه غنای وجوه مختلف سوژه شدگی و نیز غنای موجود در تجربه شیوه زندگی افراد در موقعیت یک سوژه از بین برود، آنچه می‌ماند

فضایی خالی است که با این غنا پر می‌شود. این فضای خالی اصلی، این نبود ساختار نمادین، عبارتست از سوژه دال. از همین‌رو سوژه نتیجه سوژه شدگی نیست یعنی آنچه سوژه شدگی پوشش می‌دهد یک فرایند پیش‌ذهنی یا ذهنیت متعالی نوشتن نیست، بل که یک نوع نقصان در ساختار است. نقصانی که سوژه است.

سوژه همان سوژه دال است که می‌کوشد خود را به عنوان یک دال بر نظم نمادین تحمیل کند ولی نمی‌تواند دالی بیابد که او را بازنمایی کند. از این‌رو، ضعف تشکیل‌یابی در سوژه‌های مختلف کوششی است برای از بین بردن این خلاء و نقصان.

تلاش لاکلاو و موفه برای مفصل‌بندی پسا‌ساختگرایی و پسا‌مارکسیسم توسط نظریه روانکاوی لاکان ما را با نوع جدیدی از نظریه‌پردازی پسا‌مدرن مواجه می‌کند. از همین‌رو، فاز سوم توسعه فکری لاکلاو و موفه را می‌توان از منظرهای گوناگون به عنوان پاسخی به چالش پسا‌مدرنیته در نظر گرفت. در حدود دو دهه صحنه فرهنگی و فکری جهانی غرب تحت سلطه منازعات پسا‌مدرن بود. اما علی‌رغم تلاش‌های صورت گرفته فراوان برای تفکیک‌گرایی فکری پسا‌مدرنیته و پدیده فرهنگی پسا‌مدرنیسم، مفهوم پسا‌مدرنیته هنوز دارای تعریف مشخص و مناسبی نیست. اغلب فرض می‌شود پسا‌مدرنیته شامل هر چیز تازه در زیر آسمان آبی است تعاریف آن نیز به گونه‌ای است که ویژگی‌های مشخصه مدرن را دارد تا پسا‌مدرن. به خاطر این سعی می‌کنم، به دقت توضیح دهم که مفهوم پسا‌مدرنیته چگونه در متن حاضر مورد استفاده قرار می‌گیرد.

بمال صاع علوم انسانی

از مدرنیته تا پسا‌مدرنیته

غالباً تصور می‌شود مدرنیته دوران پس از عصر کلاسیک و عصر کلاسیک دوران وجود جوامع موسوم به سنتی است که مشخصه بارز آن فقدان شکاف‌های ساختاری اجتماعی، تقسیم کار فنی و اجتماعی و نیز فقدان یک هماهنگی کلی میان مرزهای فرهنگی و سیاسی بود. در جوامع سنتی درک عمومی از عالم به مثابه یک نظم کیهانی که ریشه در اقتدار مطلق خداوند دارد باعث می‌شد تا جوامع مزبور یکپارچگی خود را حفظ کنند. وظیفه بشر در این جهان مقدس عبارت بود از گردن نهادن بر موهبت‌های اجتماعی و طبیعی. از همین‌رو، طبیعت چیزی بود غیرقابل

تغییر و حاوی شرایط روزمره. هویت افراد نیز عمدتاً با نقش اجتماعی آنها که تابعی از خیر همگانی بود، یکسان بود. مدرنیته خود را ایجادکننده یک گسست از عصر کلاسیک می‌داند. این گسست - که با نهضت اصلاح دینی آغاز و در روشن‌گری تحکیم و کم و بیش با ظهور سرمایه‌داری تکمیل شد - از جهت نفوذ به اعماق، گسستی رادیکال فرض می‌شود. مدرنیته آرایش جوامع گذشته را در هم فرو ریخت و شیوه تفکر انسان غربی در مورد عالم را متحول کرد. جامعه مدرن میان جامعه مدنی و دولت یک تقسیم‌نهادی درون اجتماعی به وجود آورد، میزان تقسیم کار فنی و اجتماعی را تا حد زیادی بالا برد و با تشکیل دولت - ملت‌ها مرزهای سیاسی و فرهنگی را وحدت بخشید. هم‌زمان سکولاریزه شدن روابط اجتماعی نیز افزایش یافت. مدرنیته ایده مقدس به هم پیوستگی جوامع به واسطه درک جهان به عنوان یک نظم کیهانی را زیر سؤال برد. روابط اجتماعی دیگر ناشی از مداخله قدسی نبود، و تاریخ جهان نیز پیراهن اسطوره‌ای خود را از تن بدر کرده بود.

گسست ایجاد شده با بنیان‌گرایی متافیزیکی شرط لازم ظهور فرد مدرن محسوب می‌شد و چشم‌انداز مدرن از جهان با تأکید بر کارآمدی نیروها و قدرت‌های دائمی‌اش، میان انسان و جهان او فاصله‌ای ایجاد کرد. جهان پیرامون آدمی زمینه‌ای ناشناخته و دست‌یافتنی از چیزهایی که مونس او بودند به وجود آورده بود. بشری که هم سوژه دانش بود هم ابژه آن. تلاش برای به حداقل رسانیدن شکاف میان بشر و جهان پیرامونش زمینه افزایش کنترل او بر محیط اجتماعی و طبیعی را فراهم کرد و این مسأله به عنوان نمونه در افزایش ظرفیت مهندسی علوم اجتماعی و بهبود مهارت‌های فنی برای غلبه بر طبیعت فیزیکی نمود پیدا کرد. گسستن از محدودیت‌های جغرافیایی، اجتماعی و سیاسی جوامع سنتی و افزایش توانایی کنترل، حس عمومی آزاد بودن را تقویت کرد. این موجب شد تا افراد در جهانی از احتمالات و حقوق طبیعی، خودپروری را هدف عمده زندگانی قرار دهند. در چشم‌انداز مدرنیته فرد یک حلقه کوچک و بی‌اهمیت در چرخه حرکت جامعه و طبیعت نبود، بل که کنترل‌کننده‌ی زندگی اجتماعی و پیش‌برنده توسعه جامعه به سوی وضعیت بهتر بود و از آثار مخرب و پیش‌بینی‌ناپذیر نیروهای طبیعت جلوگیری می‌کرد.

مدرنیته از نگاه خودش توفیق بزرگی برای بشریت است که نه تنها ما را به وضعیت واقعی

خودمان نزدیکتر کرد بل که دوره‌ای از آزادی سیاسی و اجتماعی را پس‌ریزی نمود و وعده‌ی تعالی انسان از عالم نیاز به عالم آزادی را به همراه آورد. اما وقتی افراد به این نکته پی بردند که آزادی جدید بر اثر خودپروری فاقد هر نوع حد و مرزی است، این جا بود که نوعی حس عمومی یأس بر آن‌ها مستولی شد. در دوران جدید افراد با علم به محدودیت‌های پیش رو تنها رها می‌شوند و مسئولیت سنگین پیشرفت را در دنیای عمیقاً ناشناخته‌ای که در آن هر چیز سخت و جامد تبدیل به بخار شده است^۳، خود بر عهده می‌گیرند.

وقتی ایمان به سلطه نامحدود عقل خلاء ناشی از نابودی ایمان را پر کرد، احساس امنیت کاهش یافت. این امر نه تنها عقل را جانشین خدایان کرد بل که ایمان را نیز به مسأله‌ای شخصی و درونی تبدیل نمود. وقتی عقل نیروی محرکه توسعه نهادهای اجتماعی می‌گردد، نسبت به جهان امری درونی می‌شود. از این جا به این ادعای هگل می‌رسیم که هر چیز واقعی عقلانی است. همانندی میان تاریخ واقعی و توسعه عقلانیت امکان ادغام دوباره سوژه در عینیت اجتماعی را فراهم کرد. وقتی سوژه با میزان بالایی از عقلانیت اقدام به شناسایی و تعیین هویت کرده و تحول در تصویر خود از جامعه و طبیعت را آغاز می‌کند، شکاف میان سوژه و ابژه از میان برداشته می‌شود.

پیشرفت‌های اخیر نشانگر یک بحران یا حداقل یک پرسش اساسی از مدرنیته است: آیا می‌توان از پسامدرنیته سخن به میان آورد؟ این روزها مد شده که با چسباندن پیشوند «پسا» به مفاهیم کاملاً شناخته شده، مفاهیم جدیدی خلق شود. در مورد مدرنیته نیز اغلب تصور می‌شود که افزودن برچسب زمانی «پسا» نشانگر مرزی است که دو دوره یکسان و منحصر به فرد را از همدیگر جدا می‌کند و دومی به خاطر انکار اولی است که معنی پیدا می‌کند. از این نظر هیچ تضمینی وجود ندارد که بتوان از پسامدرنیته سخن گفت. نخست به این دلیل که ایده‌ی جدا کردن مدرنیته از نظایر و ازگون شده‌اش نمی‌تواند دریابد مدرنیته دیر زمانی تحت حملات نقادی‌های پسامدرن متفکرانی چون هایدگر و نیچه بوده است. دوم این‌که، علی‌رغم وجود تغییرات بنیادی در جوامع مدرن و نیز وجوه تفکر در چند دهه گذشته، نشانه‌هایی از کنار گذاشتن مدرنیته به چشم نمی‌خورد و سوم آن‌که مفهوم پسامدرنیته به عنوان دوره پس از دوران مدرن به خودی

۳. عبارت مشهوری از مارکس در مورد مدرنیته (م).

خود محکوم به شکست است چون در دام تاریخ‌نگاری مدرن و قرائت سکولار آن از معادشناسی مذهبی می‌افتد و تاریخ را مجموعه پیش رونده از دوره‌های گسسته می‌داند. لذا اگر به همین سادگی و بدون سنجش سایر جوانب پیشوند زمانی پست را به مدرنیته بیافزاییم این خطر وجود دارد که داستان مدرنیته بار دیگر تکرار شود (فوکو ۱۹۸۶).

اما از جنبه‌ای دیگر نیز سخن گفتن از پسامدرنیته کاملاً مشروع به نظر می‌رسد، مخصوصاً اگر آن را به زبان جنبش‌هایی تعریف و درک کنیم که مدرنیته را دچار شکاف نموده، رادیکالیزه کرده و تضعیف می‌نمایند. چون هر چه ویژگی‌های جامعه مدرن مبهم‌تر می‌شود، به همان اندازه نیز شکاف‌های ایجاد شده در آن افزایش می‌یابد. مثلاً، منازعه بر سر تعیین مرز دولت و جامعه مدنی روزبه‌روز در میان نو دولت‌گرایان و تئولیبیرال‌ها بالا می‌گیرد، ولی هم‌زمان به خاطر افزایش اهمیت دخالت دولت در سازماندهی زندگی اقتصادی و اجتماعی این مرز کدر و کدرتر می‌شود. تقسیم اجتماعی کار با گسترش شیوه‌های فوردی تولید انبوه از بخش تولید به بخش خدمات، عمیق‌تر شده و به وجود آمدن شیوه‌های تولید مشغطف و تخصصی پسافوردی همگرایی مجدد فرایندهای صنعتی را تشویق می‌کند. در حالی که منطقه‌گرایی، بین‌المللی شدن، و حتی شاید جهانی شدن حاکمیت دولت - ملت‌های اروپایی را تضعیف می‌کند، هدف نخبگان سیاسی در اروپای شرقی هماهنگ کردن مرزهای سیاسی و فرهنگی در دولت - ملت‌های شدیداً انحصارگرا است.

گسترش ادعای اقتضایی بودن ارزش‌ها، اعتقادات و شیوه‌های زندگی در فراروایت‌های مدرن، مدرنیته را رادیکالیزه می‌کند. مدرنیته همیشه خود را حاوی حقیقت نهایی در باب شرایط بودن ما در این جهان معرفی کرده است. اما امروزه در سایه مطالعات بی‌شمار پیش شرط‌های تاریخی شکل‌گیری مدرنیته و خیزش جنبش‌های ضد مدرن در شرق نزدیک معلوم شده که مدرنیته تنها یکی از شیوه‌های ممکن تبیین شرایط بودن در کنار شیوه‌های دیگر است.

سرانجام مدرنیته حداقل از دو جنبه مهم تضعیف می‌شود. اول این‌که ذهنیت نقطه آغاز آگاهانه و واحدی برای تکوین زندگی اجتماعی نیست، بل که ساخته‌ای چندپاره و چندعلیتی در استراتژی‌های گفتمانی غیرقابل احاطه است. دوم این‌که عقلانیت در تبدیل شدن به یک راهنمای نهایی قضاوت‌های سیاسی - اخلاقی و توسعه تاریخی شکست می‌خورد، چون خود محکوم به

شکاکیتی است که نمی‌توان آن را بر اساس زمینه‌های منطقی حل کرد (مثلاً قضیه گودل بدين که نشان می‌دهد هیچ نظام منطقی خود بنیاد وجود ندارد). عقل معرفتی و شناختی تا حد زیادی شکل ساده‌ای از عقل حکمت عملی است: مشخص شده که دانش عملی نیز مبتنی بر قوانین و ارزش‌های اجتماعی است و از همین رو همه‌ی داعیه‌های جهانی‌گرایی (عمومی‌گرایی) بایستی مردود اعلام شوند. (به عنوان نمونه ایده پارادایم علمی کوهن که بر قواعد رسمی و غیررسمی و ارزش‌های حاکم بر فعالیت‌های علمی یک جامعه اشاره دارد).

در مجموع، شاید بتوان گفت که پسامدرنیته نشانگر ظهور یک جو فکری است که ویژگی آن آگاهی روزافزون از محدودیت‌های مدرنیته به عنوان یک طرح کلی در پر کردن خلاء ناشی از افول ایمان به زمینه قدسی عالم است. به همین دلیل فلسفه پسامدرن مشروعیت و پروژه‌رهایی بخش مدرنیته را زیر سؤال نمی‌برد، بل که جایگاه آن را به عنوان یک هستی‌شناسی بنیادین مورد پرسش قرار می‌دهد. یعنی امکان یک هستی‌شناسی بنیادینی که زمینه غایی مطمئنی از جهان عینی و نیز ماهیت‌های اجتماعی را فراهم می‌کند.

برخی چون هابرماس کوشیده‌اند با ترمیم افق فکری مدرنیته و اخلاق و عقلانیت آن از طریق گذار از ذهنیت به میان ذهنیت، با پسامدرنیته مقابله کنند. اما لیوتار پسامدرنیته را به این خاطر که استعدادهای ضد توتالیتار تکثر نامحدود بازی‌های زبانی آن موجبات مرگ فراروایت‌های مدرنیته را فراهم می‌کند می‌ستاید و از آن استقبال می‌کند. اگر چه لیوتار در تدفین ارزش‌های رهایی بخش مدرنیته کمی عجله می‌کند ولی واکنش خوش‌بینانه او نسبت به دفاع هابرماس از حاکمیت عقل در کنش‌های کلامی فارغ از قدرت قابل تقدیر است. در حالی که در بینش لیوتار خطر نادیده گرفتن ارتباط میان تکثر بازی‌های زبانی و افق‌های معنی و کنش وجود دارد، هابرماس کار خود را با بت‌سازی از یک عقلانیت ارتباطی که حتی بنا به اعتقاد خود وی مبتنی بر شرایطی است که هرگز تحقق نخواهد یافت، به پایان می‌برد.

آن هنگام که زمین زیر پایتان تبدیل به مفاک می‌شود

قرائت لاکلاو و موفه از شرایط پسامدرن نظریه سیاسی، فرهنگی و اجتماعی به مقاومت در برابر چیزی منجر می‌شود که دریدا آن را عدم قطعیت ساختاری مسائل اجتماعی می‌داند. چنانچه

گفته شد پسامدرنیته امکان ایجاد یک هستی‌شناسی بنیادین که بتواند آخرین مأوای حیات اجتماعی باشد، را زیر سؤال می‌برد. این بدان معنی نیست که معنا و کنش اجتماعی هیچ اساس و پایه‌ای ندارند، بل که به این معناست که خود این پایه بی‌ثبات و تا حدی سازماندهی نشده و منقسم است و در نهایت به شکل ورطه‌گامی درمی‌آید که بی‌نهایت بازی در آن اتفاق می‌افتد و تمام تلاش‌ها برای ایجاد هویت اجتماعی به شیوه‌هایی موقتی تبدیل می‌شوند که درصدد هویت‌های سیاست پرورده را «عینی» و یا طبیعی جلوه دهند. این مغاک دارای بی‌نهایت بازی است و تمام دلالت‌ها باید آن را پیش فرض خود قرار دهند. لاکلاو و موفه نیز با یک روش ساختارشکنانه مغاک را همان عدم قطعیت ساختاری مسائل اجتماعی در نظر می‌گیرند.

پیش از آن‌که نتایج حاصل از این ایده را برای دوک نقش و ماهیت سیاست مورد ملاحظه قرار دهیم، ضروری است منظور دقیق خود را از عدم قطعیت ساختاری مشخص کنیم. لاکلاو در کتاب بازتاب‌های جدید انقلاب زمانه ما^(۱) توجه ما را به سه سطح مختلف از عدم قطعیت معطوف می‌کند. سطح اول ابهام در دال‌های شناور است که ناشی از این واقعیت است که دال‌های معین در زمینه‌های مختلف معانی مختلفی دارند. از همین رو واژه دموکراسی در گفتمان سوسیالیستی دارای یک معناست و در گفتمان فاشیست، محافظه‌کار یا لیبرال دارای معنایی دیگر. در این جا شاهد هم‌زیستی چند معنا از معنای مختلف دموکراسی هستیم، چون معانی گوناگون در مبارزات سیاسی یکدیگر را با نفی می‌کنند و یا جانشین همدیگر می‌شوند. رابطه طرد و جایگزینی دوجانبه میان مجموعه‌ای از مدلول‌ها را می‌توان به کمک نظر لاکان در مورد شناوری مدلول‌ها در زیر دال‌ها توضیح داد. شناوری دائمی مدلول‌ها را تنها می‌توان با نیروی هژمونیک که قادر است معنای دال‌های شناور را (در ارتباط با تعدادی از دال‌های اجتماعی که پیرامون یک نقطه کانونی سازمان‌دهی شده‌اند) تثبیت بکند از بین برد. از نظر تجربی امکان تثبیت نهایی معنای یک دال زیر سؤال می‌رود چون نیروی هژمونیک نمی‌تواند هژمونی خود را تمام و کمال اعمال کند.

با این حال این نوع رد کردن امکان وجود یک جامعه کاملاً شفاف را به عنوان ایده‌های قاعده‌مند می‌پذیرد. یعنی اگر یک اولویت مطلق از لحاظ تجربی قابل دست‌یابی باشد، تمامی

هویت‌های اجتماعی دیگر بایستی خود را با آن هماهنگ کنند. اگر سطح دوم عدم قطعیت را مدنظر قرار دهیم، در آن صورت امکان ایجاد یک جامعه کاملاً شفاف منتفی می‌شود چون در این سطح وحدت و شفافیت خود نیروی هژمونیک زیر سؤال می‌رود. ماهیت اقتضایی و ناکامل یک کلیت تنها از این واقعیت نشأت نمی‌گیرد و هیچ نظام هژمونیک نمی‌تواند به صورت کامل خود را تحمیل کند. از طرف دیگر، در خود پروژه هژمونیک ابهام ذاتی وجود دارد. به همین دلیل هم در گفتمان سوسیالیستی و هم در گفتمان لیبرال به مفاهیم متنوعی از دموکراسی برخورد می‌کنیم - یعنی مفاهیم نخبه‌گرایانه و مشارکتی از دموکراسی به نوعی هم‌زیستی می‌رسند. البته می‌توان تصور کرد که ابهام پروژه هژمونیک با روشن‌تر شدن محتوی اصل مفصل‌بندی‌کننده آن از بین برود. ولی این روشن شدن قضیه لزوماً بایستی درون یک زمینه مشخص (نظیر، شکل خاصی از سوسیالیسم که در نوع خاصی از جوامع سرمایه‌داری شکل می‌گیرد) به وقوع بپیوندد. ناتوانی در حذف ابهام پروژه هژمونیک یعنی شکست در تعیین دقیق زمینه اصلی مفصل‌بندی‌کننده. این شکست را می‌توان ناشی از یک نقص تجربی در بستری دانست که در حال حاضر به صورت کامل قابل تعیین نیست.

در سطح سوم و عدم قطعیت ایده‌آل تعیین زمینه نیز تضعیف می‌شود چون عدم قطعیت ساختاری برای شفاف کردن پروژه هژمونیک مورد تأکید قرار می‌گیرد. عدم قطعیت ساختاری در شکل معمای دائمی نهضت‌های دموکراتیک اجتماعی در جوامع سرمایه‌داری پیشرفته مطرح می‌شود که از یک طرف، بهبود سطح زندگی کارگران از طریق ترتیبات صنفی که به آن‌ها نظم می‌بخشد را تضمین می‌کند و از طرف دیگر، قدرت خود را از بسیج فعال طبقه کارگر می‌گیرد. فرض عدم قطعیت به عنوان یکی از اجزاء دائمی ساختارها، یعنی ناممکن بودن حذف ابهام از پروژه هژمونیک. در واقع، ابهام پروژه هژمونی تا حد زیادی ناشی از ابهام در بستر ساختاری آن است. بستر هژمونی خود مبهم بوده، و تثبیت نهایی لزوماً مبتنی بر یک تصمیم سیاسی خواهد بود.

وقتی نشان دادیم عدم قطعیت را نمی‌توان به جهان ظاهری کنش‌های کلامی (نظیر سطح دال و اصل هژمونیک) محدود کرد، بل که در عمل این عدم قطعیت در ساختارهای درونی ایجاد‌کننده بستر معنا و کنش نیز نفوذ می‌کند، باید اندکی تأمل کرد و این مسأله را مدنظر قرار داد که

دقیقاً از چه نوع عدم قطعیتی سخن می‌گوییم. اگر چه این مسأله به صورت ضمنی در آن چه که در مورد وجود قوانین مشخص ولی قابل مذاکره ذکر کردیم وجود دارد ولی باید تأکید کرد که عدم قطعیت، ارتباط چندانی با عدم تعین ندارد. به گفته دریدا:

عدم قطعیت، همیشه یک نوسان مشخص میان ممکنات است (مثلاً معنی و کنش). خود این ممکنات در وضعیت‌های تعریف شده تا اندازه زیادی (مثلاً گفتمانی - لفظی یا نحوی - سیاسی و اخلاقی و یا غیره). آن هم به صورت پراگماتیکی تعیین می‌شوند (دریدا ۱۹۸۸).

از طرف دیگر عدم قطعیت صرفاً نوسان یا تنش میان تصمیم‌های معین نیست و نمی‌توان آن را به تجربه یک بازی معنایی تقلیل داد که در مقابل محاسبات استراتژیک مقاومت می‌کند. اگر شیوه اتخاذ شده با دیالکتیک و محاسبه‌پذیری سازگار نباشد، عدم قطعیت مستلزم تصمیمی است که باید آزمایش سخت بی‌تصمیمی^(۱)، را پشت سر بگذارد. مثلاً وقتی به مورد منحصر به فردی برمی‌خوریم که در یک بستر خاص گفتمانی نمی‌توان آن را تابع - حقوق جهانی - کرد، باید تصمیمی ناممکن را در نظر بگیریم و بتوانیم آن را در یک بستر هژمونیک خاص هم از لحاظ سیاسی و هم از لحاظ اخلاقی توجیه کنیم (در مورد غرب، گفتمان لیبرال دموکراتیک غرب). ضمن تعریف عدم قطعیت به عنوان ناممکن بودن تصمیم‌گیری میان دو قطب معین، باید به این نکته هم توجه کرد که جهان پیرامون ما ظاهراً خود را قطعی و بدون ابهام نشان می‌دهد. اما علت این که چرا به ندرت با عدم قطعیت ساختاری که جزء اساسی پدیده‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی است مواجه می‌شویم، برمی‌گردد به تأثیر سنت متافیزیکی در جوامع غربی. یعنی سلسله مراتب متافیزیکی که وحدت را بر تنوع، الزام را بر اقتضاء، حضور را بر عدم و الخ ترجیح می‌دادند بر فلسفه غربی مسلط بودند و می‌خواستند جهان گفتمانی ما را با این فرضیه شکل دهند که پدیده‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی دارای گورهای بدیهی و یکسان هستند. حال اگر سنت متافیزیکی مانع تشخیص عدم قطعیت ساختاری جهان می‌شود پس چرا آن را کنار نگذاریم؟ در جواب باید گفت گریزی از سنت متافیزیکی غرب نیست، زیرا اصل بنیادین بودن است. لذا این پرسش مطرح می‌شود که چگونه می‌توانیم به زیرساخت عدم یقینی که تعدی علیه

لوح مکتوب سلسله مراتب فیزیکی را ممکن می‌سازد برسیم؟ و چگونه می‌توانیم زمینه عدم قطعیتی که موجب تشکیل متون قطعی می‌شود را نشان دهیم؟ جواب این است که از راه واسازی.

برای فهم واسازی اجازه بدهید کار را با مفهوم انسداد متافیزیکی دریدا آغاز کنیم که با مراجعه آشکار به هایدگر، به طرد مضاعف سنت متافیزیکی و ایده تعالی روی می‌آورد. از این جا می‌توان واسازی را نوعی قرائت انقطاعی^(۱) تعریف کرد. یعنی نوعی استراتژی مداخله در متافیزیک که می‌کوشد متافیزیک را با «دگر» خود رودرو قرار دهد.

دریدا در نامه‌ای به یک دوست ژاپنی می‌گوید که واسازی نه خراب کردن، نه تحلیل، نه نقد و نه یک شیوه یا عمل است. واسازی فی‌نفسه چیزی نیست که همه تلاش‌ها برای استناد به آن شکست بخورند. لذا باید آن را چیزی دانست که در جایی اتفاق می‌افتد که چیزی وجود دارد. آنچه در واسازی صورت می‌گیرد یک کار متنی است (توجه کنید که به گفته دریدا خارج از متن چیزی وجود ندارد) آن هم به شکل قرائت مضاعف، قرائت نخست تلاشی است معتقدانه برای تبعیت از تفسیر غالب متن، پیش فرض‌ها، مفاهیم و ادعاهای آن. قرائت ثانویه شامل جست‌وجوی تفسیرهای دست دوم، طرد و سرکوب شده است. متن یک زیر جریان را به وجود می‌آورد. وقتی سلسله مراتب متنی میان تفسیر غالب و دگر آن تثبیت شده است، می‌توان نشان داد تفسیر غالب وابسته آن چیزی است که آن را طرد می‌کند. بدین ترتیب نشان داده می‌شود که اگر رابطه میان A و B از رابطه A با A مهم‌تر باشد، به این دلیل است که B یک کمبود اولیه را در A جبران می‌کند. تأکید بر ویژگی قوام بخش آن چه طرد شده منجر به نوعی ویرانی سلسله مراتب متنی می‌شود. آنچه در ابتدا ثانویه می‌نمود ناگهان اولیه می‌شود. با این حال مضمون واسازی برعکس کردن ساده سلسله مراتب متنی نیست. بل که تبیین نوسان عدم قطعیتی میان استراتژی‌های مختلف متنی است که لوح مکتوب سلسله مراتب متافیزیکی بایستی آن را پیش فرض خود قرار دهد.

پیش از بحث در مورد رابطه سیاست و عدم قطعیت، می‌خواهیم حمله رورتنی به قرائت گشه^(۲) از دریدا را بررسی کنیم. گاش در کتاب در پوشش قلمی آینه^(۳) در آثار دریدا، چیزی را

1. Clotural

2. Gasche

3. *The Tain of the Mirror*

تشخیص می‌دهد که نظامی فراسوی بودن می‌نامد و شامل زیرساخت‌های بدون قطعیتی است که به قول دریدا شرط لازم امکان هر نوع نوشتار گفتمانی است. اما رورتی در کتاب *انفاق، طنز و انسجام*^(۱) به راحتی قرائت گاش از دریدا را رد می‌کند. به گفته او دریدا قصد ارائه یک لغت‌نامه را ندارد. رورتی نمی‌پذیرد که واسازی دریدا مدعی ایجاد نظام‌مندی است و این انکار راه را باز می‌کند تا رورتی آثار دریدا را در دو گروه نظریه‌پردازی‌های خصوصی و طنزآمیز جای دهد که از نظر عمومی و نیز قومی - سیاسی محلی از اعراب ندارد. همین امر رورتی را و می‌دارد تا هم از کل‌گرایی (یونیورسالیزم) هابرماسی در دو سطح عمومی و نیز قومی - سیاسی حمایت کند و هم از نظریه‌پردازی طنزآمیز دریدا در سطح خیال‌پردازی‌های خصوصی ادبی. اگر گفته رورتی درست باشد دلیلی وجود ندارد تا نتایج حاصل از واسازی را در مورد مفهوم ماهیت و نقش سیاست مورد توجه قرار دهیم. با این حال شیوه استدلال رورتی به دو دلیل اصلی غیرمشروع است. نخست این‌که رورتی قرائت خود از دریدا را از دو کتاب *ناقوس کلیسا*^(۲) و *کارت پستالی از سقراط تا فروید و فراسوی آن*^(۳) اخذ می‌کند که به گفته وی اوج بلوغ نوشته‌های دریدا است. انتخاب این دو نوشته که از شعرگونه‌ترین نوشته‌های دریدا هستند، در واقع حوزه انتخاب را خیلی محدود کرده و پرداختن به نوشته‌های سیاسی تر دریدا نظیر *اشباح مارکس*^(۴) (۱۹۸۴) یا *سیاست رفاقت*^(۵) را ناممکن می‌کند. دلیل دوم این است که تمایز دقیقی که رورتی میان حوزه عمومی و خصوصی قایل می‌شود، قابل واسازی است. مثلاً، چنانچه خود رورتی نشان می‌دهد خودپروری طنزآمیز و خصوصی ما تمایل به تحمل دیگران دارد و خود این مسأله نیز به اعتقاد من میل به ایجاد روابط خصوصی برای تبدیل شدن به مبارزات سیاسی عمومی دارد.

مفهوم سیاست

در پرسش از ارتباط میان واسازی و سیاست، باید تأکید کرد که واسازی نوع خاصی از اخلاق یا سیاست را توصیه نمی‌کند و همان‌گونه که دریدا می‌گوید واسازی به صورت دائمی نه محافظه کار است و نه مخالف. واسازی را در شکل منحصر به فرد خود نمی‌توان تحت تملک پیش

1 . *Contingency, Irony and Solidarity*

2 . *Glas*

3 . *The Post Card from Socrates to Freud and Beyond*

4 . *Specters of Marx*

5 . *The Politics of Friendship*

ذهنیت‌های گفتمانی نهادی - سیاسی درآورد. با این‌که عدم قطعیت ساختاری آشکار شده توسط ساختار شکنی جزو شرایط تصمیم‌های سیاسی - اخلاقی به نظر می‌رسد ولی با این حال میان‌سازی و سیاست ارتباط نزدیکی وجود ندارد و چنانچه دریدا می‌گوید:

عدم قطعیت نیازمند تصمیم‌گیری در نظم حاصل از مسئولیت سیاسی - اخلاقی است. حتی می‌توان گفت جزو شرایط ضروری آن است. یک تصمیم تنها زمانی در یک فضا جامه عمل به خود می‌پوشد که از برنامه‌های قابل محاسبه‌ای که با تبدیل مسئولیت به یک پدیده قابل برنامه‌ریزی آن را به ناپودی می‌کشاند فراتر رود. بدون این آزمون مسیر عدم یقین هیچ تصمیم اخلاقی یا سیاسی وجود نخواهد داشت.

پس اگر تصمیم‌های اخلاقی و سیاسی توسط عدم قطعیت مشروط شده‌اند، می‌توانیم سیاست را اتخاذ تصمیم‌های سازنده در یک حوزه بی‌یقینی تعریف کنیم. با وجود عدم قطعیت ساختاری، تصمیم‌های سازنده باید الزاماً ویژگی غیرالگوریتمی داشته باشند. یعنی اگر ساختار با عدم قطعیت عجین شده و ناتوان از ایجاد هر نوع قاعده مستحکم در تصمیم‌گیری است، تصمیم‌گیری مزبور با اثبات و استدلال ریاضی (که به صورت منطقی از مجموعه‌ای از فرض‌های بدیهی به دست می‌آید) وجه اشتراکی ندارد.

ویژگی غیرالگوریتمی تصمیم‌های سازنده ایجاب می‌کند که وابسته اجماع در مورد انتخابی معین از میان طیفی از انتخاب‌های بدیل باشند. این انتخاب‌های بدیل تا جایی عملی‌اند که به صورت دوفاکتو و برای همسان‌سازی در خدمت عوامل اجتماعی قرار گیرند. اجماع در مورد یک انتخاب معین را نمی‌توان به یک همانندسازی ساده از عقاید همسانی که دارای حداقل مخرج مشترک هستند تقلیل داد. این امر توصیف‌کننده یک فرایند تعالی است که در آن توافق از مجرای اقناع صورت می‌گیرد. اقناع یعنی این‌که به وسیله ابزارهای احتجاجی شبه منطقی مجموعه‌ای از عقاید را جانشین عقایدی کنیم که دچار بحران شده‌اند. اقناع نمی‌خواهد نشان دهد عقاید عده‌ای با معیارهای مطلق عقلانیت ناسازگار است، چون در این صورت به یک رویه صوری و ظاهری تقلیل خواهد یافت که تنها درون نظام‌های محدود و منزوی مؤثر است که هیچ نوع عدم قطعیتی در آنها وجود ندارد. همچنین اقناع نمی‌خواهد با از بین بردن مقاومت افراد

از طریق روش‌هایی چون شست‌وشوی مغزی و یا خواب تحمیلی عقاید آن‌ها را عوض کند. چون شرط انگیزش از طریق آوردن حجت در این جا وجود ندارد. اقتناع در واقع می‌کوشد با ارائه توصیف کامل و دقیق از جهانی که بنیان پراگماتیکی دارد و در آن مجموعه‌ای از عقاید جدید هم مناسبت دارند، و هم محتمل‌اند و خاص، عقیده‌هایی را عرضه کند که با این عقاید جدید هماهنگ باشند (رورتی، ۱۹۸۴). به نظر می‌رسد با تعریف ارائه شده فوق از اقتناع، بین این مفهوم و نوعی از دیالوگ حقیقت جوی عقلانی که هابرماس آن را در نظریه کنش تفاهمی (ارتباطی) نقطه عزیمت خود قرار می‌دهد، اشتراک کم‌تری وجود داشته باشد. با این حال باز تقریر (توصیف) قانع‌کننده ممکن است توسط مجموعه‌ای از علایم پذیرفته شده همگانی ارتباط که یک فرد برای گفت‌وگو در باب حقیقت بدانها نیازمند است، مورد تدبیر قرار گرفته و صادق باشد. اما این تعهدات اخلاقی را نباید مثل مجموعه‌ای از مطالبات قابل تحقق و جهان‌شمول تلقی کرد که در لایه زیرین همه گفتمان‌ها وجود دارند و لذا مصون از انتقاداند. (تصوری که هابرماس دارد). کدهای اخلاقی ارتباطی که مشارکت‌کنندگان در یک گفت‌وگوی سیاسی آن‌ها را مشاهده می‌کنند در مجموع و بر روی هم انبوهی از احتمالات بی‌پایان و مطالبات اغفال‌کننده را تشکیل می‌دهند که موضوع آزمون‌های انتقادی و گفت‌وگوهای بی‌پایان در درون یک چارچوب گفتمانی فارغ از قدرت‌اند. هابرماس در مورد وجود یک اخلاق گفتمانی اشتباه نمی‌کند، بل که در مورد منزلت آن راه به خطا می‌آورد. ^{۱۱}

با آن‌که باز تقریرهای قانع‌کننده را خصایص یک حقیقت عقلانی هدایت نمی‌کند، اما محتمل است که این تقریرها دلایلی خوب و انگیزه‌هایی متقن، برای پذیرش مجموعه‌ای از عقاید توسط عده‌ای، فراهم کند. ولی نتوانند زمینه‌غایی برای یک تصمیم سازنده را فراهم آورند، آن هم به گونه‌ای که عقیده موجود در آن تصمیم با یک علت، دلیل یا انگیزه عقلانی که خود از یک حقیقت مطلق ناشی می‌شود، ارتباط پیدا کند. لذا در تحلیل نهایی تصمیم‌های سازنده عبارتند از گزینش A به جای B، C و D، بدون توجه به نتیجه نهایی. در این گزینش اجماع در مورد انتخابی معین از میان طیفی از انتخاب‌های عملی، همراه است با اعمال زور و سرکوب. یعنی انتخاب A همیشه همراه است با سرکوب قهرآمیز B، C و D. این سرکوب می‌تواند اشکال مختلفی داشته باشد. اول این‌که امکان دارد تمامی انتخاب‌های بدیل به کلی نابود شوند و آن

زمانی است که هم خود انتخاب‌های بدیل و هم شرایط تاریخی به وجود آمدن آن‌ها ناپود شوند. دوم این‌که بدیل‌ها به گونه‌ای سرکوب شوند که درصدد استفاده از استعدادهایشان برآیند اما از تحقق عملی این استعدادها جلوگیری شود. سرانجام ممکن است انتخاب‌های بدیل در یک شکل تعدیل شده و تبعی به صورت جزء جزء در انتخاب صورت گرفته کنار هم نهاده شوند. همچنین، دیدگاه مربوط به زور نیاز به شفافیت بیش‌تری دارد. چون هر نوع رفتار تجاوزگرانه را به ذهن متبادر می‌کند. همین‌طور باید توجه کرد که خشونت فیزیکی تنها نشانگر یک بخش از پیوستار ظریفی است که از اعمال اقتدار و اشکال مختلفی از حق‌السکوت اخلاقی گرفته تا پذیرش بی‌توجهانه نتایج حکومت اکثریت و استفاده از قیود فیزیکی و مادی را در بر می‌گیرد. بدون توجه به این‌که تا چه اندازه مفاهیم سرکوب و زور اصلاح شده و نسبی‌اند، نتیجه حاصل آن است که همیشه رسیدن به اجماع در مورد گزینش مشخصی از میان طیفی از گزینش‌های عملی، همراه است با حذف خشونت‌آمیز دیگر بدیل‌ها. این بدان معنا نیست که می‌توان اقناع را به یک عمل سرکوب قهرآمیز تقلیل داد، زیرا در اقناع عنصری از نوع احتجاج شبه منطقی وجود دارد که سرکوب فاقد آن است.

آن‌چه به صورت قهرآمیز سرکوب می‌شود، نمی‌تواند مدتی مدید همانی باشد که بود. همین امر در مورد تصمیم‌های سازنده‌ای که از طریق خلق یک اجماع از راه اقناع و سیطره بر هویت اجتماعی به وجود می‌آیند، صادق است. این مسأله از دو جهت صادق است. سلطه بر انتخاب‌های بدیل مستلزم آنست که، هویت عاملان اجتماعی نیز که خود را با این انتخاب‌ها شناسایی می‌کنند، پایین‌تر آورده شود. همین‌به‌ما اجازه می‌دهد تا تعریف اولیه خود از سیاست را دوباره شکل‌بندی کنیم. بدین‌گونه که سیاست هم بعد سازنده و هم بعد ویرانگر ساختار اجتماعی است.

ارجحیت سیاست

نتیجه مفهوم سیاست به عنوان تصمیمی که در حوزه عدم یقین اتخاذ می‌شود این است که مسائل سیاسی بر مسائل اجتماعی ارجحیت دارد. (لاکلاو ۱۹۹۰) نه تنها روابط اجتماعی را در نهایت تصمیم‌های سیاسی شکل می‌دهند، بل که این تصمیم‌ها بعضی از پیش داده‌های عقلانیت

اجتماعی را نیز به کار نمی‌گیرند و لذا سیاست شکل یک ساخت رادیکال را به خود می‌گیرد. سیاست اغلب نتیجه پی‌گیری عقلانی منافع از قبل موجود افراد یا ساخت‌های مادی اشکال جمعی سازمان فرض می‌شود، ولی با تأکید بر عدم قطعیت ساختاری مسائل اجتماعی دیگر نمی‌توان از این ایده حمایت کرد که سیاست ناشی از چیزی است که خود سیاسی نیست.

تأکید بر این نکته که سیاست بر مسائل اجتماعی اولویت دارد، بدان معنی نیست که هر چیزی سیاسی است. روابط اجتماعی از مجرای مبارزات سیاسی شکل می‌گیرند. زمانی این روابط غیرسیاسی می‌شوند که با گذشت زمان در کلیتی از قوانین نهادی و قواعدی که در زندگی روزمره خود به آن‌ها می‌رسیم، رسوب کنند. هر چقدر منشأ سیاسی روابط اجتماعی به فراموشی سپرده شود، به همان اندازه این روابط نهادینه شده و رسوب یافته‌تر خواهند بود و به همان اندازه نیز این تصور به وجود خواهد آمد که آن‌ها صرفاً زندگی خود را پی می‌گیرند. به عبارت دیگر، روابط اجتماعی تا آن حد ته‌نشین می‌شوند که اسیر دست‌کدرهای در حال تحول ساختن و ویران کردن نباشند. لذا مسائل اجتماعی را می‌توان به عنوان کلیتی از روابط اجتماعی تعریف کرد که افقی را برای معنی و کنش ترسیم می‌کنند. اما نباید فراموش کرد که منشأ سیاسی نهادهای اجتماعی نسبتاً پایدار، حذف نشده بل که سرکوب شده است (یعنی از منظر روانکاوانه در جای دیگری حفظ شده است)، لذا وقتی این نهادها زیرسؤال برده شوند، این امکان به وجود می‌آید که دیگر بار فعال شوند. هم‌ته‌نشین شدن روابط اجتماعی سیاست پرورده و هم فعال کردن منشأ سیاسی آن‌ها که متعاقباً انجام می‌گیرد را می‌توان فرایندهایی سیاسی در نظر گرفت. اگرچه در جهت‌گیری و کنش اجتماعی حداقلی از روزمره‌گی ضروری است، اما فرایند ته‌نشین شدن (رسوب) بخشی از استراتژی‌های سیاسی است که هدف از آن عادی‌سازی و طبیعی‌سازی روابط اجتماعی است. از بین بقایای سرکوب قهرآمیز برای تثبیت یک پروژه هژمونیک امری حیاتی است و فعال‌سازی منشأ سیاسی اجتماعی نوعی مقاومت در برابر استراتژی قدرت غالب هست. از این نظر ادعای بلومبرگ^(۱) درست است که ارجحیت سیاست این نیست که هر چیزی سیاسی است بل که گویای این واقعیت است که تعیین آن‌چه باید غیر سیاسی باشد، خود موضوع رقابت سیاسی است (Blumenberg, 1980).

ایده ارجحیت سیاست بر مسائل اجتماعی اغلب با این اتهام همراه است که می‌خواهد راه را برای ولنگاری و سیاست‌گرایی^(۱) هموار کند. اتهام ولنگاری از این نظر ایده ارجحیت را رد می‌کند که معتقد است روابط اجتماعی محصول کنش نامحدود اراده است. این اتهام زمانی راه‌گشا خواهد بود که سیاست را به گونه‌ای کاملاً جدای از مسائل اجتماعی بدانیم، ولی چنین نیست. سیاست نسبت به مسائل اجتماعی نه امری کاملاً درونی و نه کاملاً بیرونی است. از این منظر، عدم قطعیت مسائل اجتماعی پیش شرط امکان سیاست است. با این وجود، همیشه حوزه‌ای از کردارهای تهنشین شده وجود خواهد داشت تا صورت‌بندی، تحقق و تحول استراتژی‌های سیاسی را مسئول شکل‌گیری روابط اجتماعی جلوه دهند.

اتهام سیاست‌گرایی ایده ارجحیت را متهم می‌کند که مفهوم مارکسیستی روابط میان دولت و جامعه مدنی را برعکس می‌کند، طوری که به نظر می‌رسد سطح سیاسی دولت مطلوب است. اما این نوع فهم قاطی کردن ارتباط سیاست با دولت است. آنچه باید بدان توجه کرد این است که سیاست را نمی‌توان به یک نهاد خاص از روابط اجتماعی محدود کرد. چون سیاست یک بعد دائمی رو به گسترشی از ساختار اجتماعی را تشکیل می‌دهد و همان‌طور که نمی‌توان سیاست را تحت سلطه دولت درآورد، دولت را هم نمی‌توان تحت عنوان حوزه‌ای از سیاست یا مسائل اجتماعی مقوله‌بندی کرد. در واقع دولت هر دو است. جایی حوزه سیاست است که به عنوان یک نقطه ممتاز در شفاف‌تر کردن اوضاع عمل می‌کند و به نیروهای هژمونیک این اجازه را می‌دهد تا به نام جامعه داد سخن در دهند. در این نقش است که دولت هدف اصلی مبارزات سیاسی قرار می‌گیرد و حتی عالی‌ترین صورت هژمونی را پیدا می‌کند. اما در عین حال دولت کلیتی از نهادهای اجتماعی تهنشین شده است (مثلاً اشکال نهادی بازنمایی، مداخله و سازمان‌دهی داخلی) که حیاتی نسبتاً آرام دارد و این حیات تنها زمانی مختل می‌شود که فعالیت‌های سیاسی، اصلاحی یا براندازی دولت را در سرلوحه برنامه‌های خود قرار می‌دهند. در این نقش دوم می‌توان دولت را به عنوان یک نظام سیاسی در نظر گرفت.

کشف دوباره سیاست

سیاست همیشه یک بعد سازنده مسائل اجتماعی در نظر گرفته نشده است. در واقع با مراجعه به تاریخ فلسفه سیاسی می‌بینیم که در ابتدا حتی جایی برای فکر کردن به جنبه‌های خاص مسائل سیاسی حتی تا حد یک نظام نسبتاً مستقل سیاسی وجود نداشت. مثلاً ارسطو مسائل سیاسی را هم‌ردیف مسائل اجتماعی می‌دانست. سطح سیاسی دولت - شهر به عنوان آخرین حلقه انجمن‌های اجتماعی در نظر گرفته می‌شد و هر یک از این انجمن‌ها قالب طبیعی انجمن پیش از خود بود. بدین ترتیب ازدواج و برده‌داری عناصر اساسی خانواده بودند و روستا تشکیل می‌شد از تعدادی از خانواده‌های منفرد. یکی شدن چندین روستا دولت - شهر را به وجود می‌آورد و در این جا بود که پی‌گیری یک زندگی خوب توسط آدمی بر مبنای یک منشور (قانون) رسمی تحقق پیدا می‌کرد.

درون این چارچوب مبتنی بر پیوستگی میان مسائل اجتماعی و سیاسی، خاص بودن مسائل سیاسی حتی قابل طرح نیست. سقوط دولت - شهرها در نهایت باعث سازماندهی مجدد جوامع غربی پیرامون کلیسای مسیحی شد که سرآغاز نوعی ناپیوستگی در میان مسائل اجتماعی بود. از همین رو بود که سنت آگوستین نظم مذهبی را به دو بخش مجزا تقسیم کرد: شهر خدا، یا به عبارت دیگر کلیسا و شهر بشر یا همان جامعه سیاسی. شهر بشر سکولار شده و طبیعی اما تابع شهر مقدس خدا بود. شهر خدا نه تنها لازمه‌ی جامعه سیاسی بل که تا حد زیادی وابسته به آن بود. این جامعه سیاسی تا آن جایی مشروع بود که صلح و ثبات را توسعه می‌داد، زندگی مسیحی را تشویق می‌کرد و به اجتناب از انکار تعهدات اخلاقی و مذهبی کمک می‌کرد. تبعیت جامعه سیاسی از کلیسا مستلزم آن بود که قدرت سیاسی امپراطور توسط کلیسا تضمین شود. اما زمانی که پذیرفته شد ماهیت قدسی قدرت سیاسی مستقیماً از خدا نشأت می‌گیرد، این تبعیت نیز متحول شد. این واقعیت که کلیسا هر روز کم‌تر از دیروز در قدسی کردن قدرت سیاسی دخالت کرد، این امکان را برای آکویناس فراهم کرد تا ادعا کند جامعه سیاسی لزوماً تابع کلیسا نیست و خداست که ماهیت بشر را می‌سازد. ولی این ماهیت نشان‌گر آن است که انسان یک حیوان سیاسی است. این دیدگاه ارسطویی آکویناس را قادر می‌سازد تا بگوید که جامعه سیاسی شهر اهریمن نیست، بل که حوزه‌ای کاملاً طبیعی از فعالیت بشری است. آکویناس

تا آن جایی پیش می‌رود که ادعا می‌کند در حالی که همه جوامع لزوماً یک جامعه بشری دارند، ولی تنها تعدادی از آن‌ها هم‌زمان جامعه مسیحی نیز خواهند داشت. در جامعه‌ای که هر دوی این‌ها وجود دارد عقل و ایمان در یک کل هماهنگ جمع می‌شوند.

ارج‌گذاری آکویناس به ویژگی طبیعی جامعه سیاسی راه را برای حمایت ماکیاولی از استقلال بنیادین این جامعه هموار کرد. ماکیاولی، اولین فیلسوف سیاسی واقعاً مدرن، درصدد بود تا حکمرانان دولت شهرهای ایتالیایی را به مجموعه‌ای از فنون مسلح کرده و آن‌ها را قادر سازد تا در دوران پرتلاطم و نبردخیز اروپای قرون وسطی قدرت را کسب کرده و آن را حفظ کنند. این حکم مشهور او که یک شهریار موفق باید از روی نیرنگ خود را قانون‌مند و با فضیلت نشان دهد، اما اگر لازم شد رذالت و قهر به خرج دهد، در واقع اعلام ظهور یک دولتی خاص و متفاوت از اخلاص شخصی بود که بر اهمیت ایمان، اعتماد و تعهد تأکید می‌کرد. ناسازگاری میان اخلاق سیاسی و اخلاق خصوصی بین حوزه اجتماعی خصوص و حوزه سیاسی عمومی یک ناپیوستگی (گسست) رادیکال ایجاد می‌کند. از همین‌رو سیاست چیزی می‌شود متکی بر حقیقت خود. به گفته ماکیاولی سیاست شامل هر چیزی است که ابزاری برای حفظ قدرت در جهان فاسدی باشد که در آن هیچ حقیقت بنیادینی وجود ندارد. این دیدگاه واقع‌بینانه از سیاست مشکله‌ی حاکمیت با ثبات را از اقتدار سیاسی آسمانی به توانایی چیرگی از راه کنترل مجموعه پیچیده‌ای از نیروهای متحرک، منتقل می‌کند. در حالی که هدف ماکیاولی تفسیر اعمال قدرت بود، هدف هابز از نگارش لویاتان مشروعیت بخشیدن به قدرت سیاسی مطلق دولت بود: هم ماکیاولی و هم هابز علی‌رغم بلندپروازی‌های مختلف نظری که بازتاب مواضع مختلف آن‌ها در برابر قدرت دولت بود مفهومی جدید از قدرت سیاسی را پروراندند و آن را جزء سازنده و نه مشتق نظم اجتماعی، دانستند. با این‌که آن‌ها در مورد نقش قدرت سیاسی توافق داشتند، ولی در مورد ماهیت قدرت سیاسی چنین نبود. از نظر ماکیاولی قدرت سیاسی درون جامعه عمل می‌کرد و سیلانی بود از کردارها، استراتژی‌ها و اشکال سازمان. در مقابل هابز قدرت سیاسی را خارج از جامعه قرار می‌داد، و آن را عمدتاً از منظر قدرت دولت می‌فهمید. نقطه‌ای که هابز از آن‌جا شروع می‌کند عبارت است از یک تشکیک بنیادین در مورد ظرفیت خود سامان‌گری اجتماع. در وضع طبیعی هرکس حق دارد از تمام ابزارهای ممکن برای حفظ خود یا حیاتش و

بیشینه کردن لذت و اجتناب از درد استفاده کند. بنابراین، وضع طبیعی شکل یک نبرد خشونت آمیز میان افرادی است که حسابگر و خویش کام اند. این جنگ همه علیه همه جهانی ناامن را ایجاد خواهد کرد که در آن ترس و خطر دائمی خواهد بود. در چنین وضع اسفناکی از حیات، هیچ کس قدرت نیل به خواسته هایش را ندارد و تمامی انسان های منطقی درصددند تا به این نبرد آنارشیک مرگ و زندگی خاتمه دهند، آن هم از طریق توافق برای واگذاری حقوق طبیعی شان به یک قدرت حاکم. این خدای فانی قادر خواهد بود که با متمرکز کردن تمام قدرت فیزیکی در دستان یک دولت مطلق صلح را برقرار کرده و از افراد دفاع کند. ماحصل این کار خلق یک لویاتان قادر مطلق است که نظم اجتماعی را از نقطه ای خارج از اجتماع برقرار می سازد. اما مهم این است که بفهمیم نظم اجتماعی طی یک کنش خلق کننده ای ایجاد می شود که تمام اشکال متخاصم، احتجاج و اختلاف را حذف و از بین می برد (لاکلاو: ۱۹۹۵). بدین سان، ایجاد مصنوعی لویاتان که آنتی تز وضع طبیعی است، منجر به نابودی سیاست ماکیاولی کردار، استراتژی و سازمان می شود. از همین رو هابز با یک ادعای مدرن قدیمی مسائل سیاسی (از منظر نظام سیاسی) را تا حد فضای سیاست (از نظر منازعات سیاسی) تازه گشوده شده به وسیله رئالیسم ماکیاولی گسترش می دهد.

لاک نیز به جای پرداختن به رابطه میان سیاست و مسائل اجتماعی رابطه میان مسائل سیاسی و مسائل اجتماعی را مد نظر قرار می دهد. اما او در مقایسه با هابز نسبت به ظرفیت خود ساماندهی مسائل اجتماعی بدینی کم تری دارد. لاک دو نوع قرارداد مختلف را تصور کرد: یکی آن که جامعه مدنی را تثبیت می کند و دیگری آن که بین جامعه مدنی و دولت یک ارتباط به وجود می آورد. منشور جامعه مدنی در وضع طبیعی خصلت یک قرارداد را دارد که ویژگی آن تنها نه آشوب بل که هماهنگی نیز می باشد. در جامعه مدنی هر فرد دارای حق برابر و یکسانی برای آزادی نامحدود است. هرکس ارباب خود است و می تواند هر کاری را انجام دهد مگر این که به افراد دیگر ضرر برساند. هرکس می تواند آزادانه از بدن خود و هر چیزی که تولید کرده بهره برداری و استفاده کند. اما، علی رغم ظرفیت خود ساماندهی جامعه مدنی، یک نظم سیاسی لازم است تا مالکیت و حیات افراد را تضمین کند. این امر منجر به تثبیت یک قرارداد جدید اجتماعی می شود که تشکیل یک دولت قانونی که به حقوق افراد به اندازه حاکمیت مردم احترام

می‌گذارد را، تضمین می‌کند. اگر توجه کنیم که در زمان لاک، دل مشغولی بورژوازی در حال ظهور عبارت بود از تأمین امنیت و استقلال اقتصاد بازار سرمایه‌داری و نه یک پادشاه مطلق، می‌توانیم درک کنیم که چرا لاک باید بر ظرفیت خود سامان‌دهی جامعه مدنی تأکید کند و دولت را تنها یک مکمل در نظر بگیرد. بدین سان پیشرفت سرمایه‌داری همراه با انقلاب‌های بورژوازی، سلسله مراتب موردنظر هابز در رابطه دولت و جامعه مدنی را برعکس کرد.

این معکوس شدگی در حرکت از هگل به مارکس نیز تکرار شد. غالباً هگل به عنوان متفکر مرتجعی نشان داده می‌شود که به قیمت گذاشتن از افراد، اولویت را به دولت می‌دهد. اما از نظر هگل در واقع دولت نسبت به افراد خارجی است مگر در عالی‌ترین شغل اجتماع که مسائل جزئی و جهان‌شمول را وحدت می‌بخشد و به افراد کمک می‌کند تا این وحدت را در خودشان کشف کنند. دولت اخلاقی راه‌حلی عقلانی برای مشکلات همیشه موجود در جامعه مدنی است و این جامعه مدنی نیز به نوبه خود پاسخی است به تناقضات دائمی موجود در خانواده. جالب است بدانیم این نظر هگل که دولت تجسم روح مطلق است، چگونه به وجود آمده است. از نظر بالیبار هگل ماکیاوولی را یکی از بهترین تصاویر سیاست می‌دانست. اما زمانی که خواست او را مورد توجه قرار دهد جنبه‌های مهم توهمات فریبنده و نیز جلوه‌های ظاهری را حذف کرد. در جهان واقع‌گرایانه هگل جایی برای تقلب وجود ندارد و از همین رو سیاست نیز به یک آن از نیرویی که به وسیله قانون رسمی دولت و به صورت آینده‌در گذشته توجیه می‌شود فرو کاسته می‌شود. به عبارت دیگر، سیاست از طریق خشونت مشروع و اقتدار سیاسی دولت مورد شناسایی قرار می‌گیرد. این امر اساسی است، زیرا آثار مارکس به شدت متأثر از اندیشه‌های هگل اند.

تمایل شدید مارکس برای تعریف سیاست در رابطه با دولت به طور خاص در اولین مقاله او با عنوان «در باب مسأله یهودیت» مشهود است. در این مقاله او ادعا می‌کند که جامعه مدنی فئودالیسم یک ویژگی مستقیم سیاسی داشت و ساختار اجتماعی زندگی مدنی نظیر خانواده، نوع و طرز کار، و شکل و مقدار مالکیت، روابط سیاسی افراد با دولت را به عنوان یک کل تعریف می‌کردند. طرد مردم از قدرت حاکم‌هی دولت بر مبنای موقعیت خاص آن‌ها در نظم سلسله مراتبی جامعه مدنی صورت گرفت. نظمی که به صورت اندام‌وار و از طریق شبکه

پیچیده‌ای از روابط قراردادی که حقوق و تعهدات افراد را مشخص می‌کرد با دولت ارتباط داشت. انقلاب‌های سیاسی که در پی بیداری انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه به وجود آمدند این محدوده‌های فتودالی را تثبیت کردند و بدین‌سان ویژگی و خصلت سیاسی جامعه مدنی را از بین بردند. در نتیجه دولت به عنوان حوزه‌ای سیاسی از منافع عمومی قوام پیدا کرد و خود را از حوزه پراکنده جامعه مدنی جدا نمود. به طور خلاصه حوزه غیرسیاسی جامعه مدنی در تقابل با حوزه سیاسی طردکننده دولت بورژوا قرار گرفت.

وقتی بالیبار تأکید می‌کند که مارکس یک بذله‌گوی مرموز^(۱) و سر بسته است، به این خاطر است که ادعا می‌کند در مارکس یک جنبه قوی ماکیاوولی و لذا غیرهنگلی یافته است. او با رجوع به مفروضات مضاعف مانیفست کمونیست که اعلام می‌دارد، «تاریخ همه جوامعی که تا حال وجود داشته‌اند تاریخ مبارزات طبقاتی است» از این ادعای خود حمایت می‌کند. این بیانات صریح نشان‌گر آن است که مارکس تلاش کرد تا فراتر از همگان به تعریف جدیدی از سیاست برسد که هم‌سو با حوزه کلی مبارزات طبقاتی، قطبی شده، نامتحد، و حتی نظام کم‌نظم یا طبیعی از کردارها باشد تا بدین‌سان بتواند در معادله میان سیاست و دولت گسستگی ایجاد کند و این چیزی نیست مگر همان سلطه و استعمار اما با بیان دیگر.

مراجعه مارکس به سیاست پرولتاریا بدون شک موجب ابهام در نظریه سیاسی وی شد نه تنها به این خاطر که مبارزه سیاسی طبقات به یک جنبه روساختی تقلیل داده می‌شود، بل که به این دلیل که سطح روساختی عموماً به عنوان چیزی تصور می‌شود که جامعه مدنی آن را تعیین کرده است، جامعه مدنی که باید آنا تومی آن را در اقتصاد سیاسی جست‌وجو کرد. به این ترتیب ساختار اقتصادی جامعه مدنی نه تنها تعیین‌کننده اشکال عمومی دولت بل که تعیین‌کننده مبارزات سیاسی طبقاتی است که درون دستگاه دولت اتفاق می‌افتند. این لنگر انداختن مضاعف دولت در ساختار اقتصادی جامعه مدنی این ادعا را کاملاً موجه می‌سازد که مارکس قدرت مطلق جامعه مدنی را تأیید و دولت را در مرتبه مکمل آن قرار می‌دهد.

آثار متأخر پولانزاس در بردارنده نطفه‌هایی نظری برای کشف دوباره سیاست است. پولانزاس متقدم دولت را هم‌زمان یک منطقه نسبتاً مستقلی درون ساختار اجتماعی تصور می‌کرد و آن را

عامل اصلی هم‌بستگی اجتماعی می‌دانست. تناقض‌های نظری موجود در این دو مفهوم از دولت بازتاب تلاش پولانزاس برای تمایز قائل شدن میان سیاسی از نظر روساخت سیاسی و سیاست از منظر مبارزه‌ی طبقاتی است. این تمایز نیز به نوبه خود منعکس‌کننده یک دوآلیسم (دوانگاری) اساسی میان ساختار و عاملیت است که پولانزاس قادر نیست در درون محدودیت‌های مارکسیسم ساخت‌گرا بر آن غلبه پیدا کند. اما او در آخرین کتاب خود بازی با ساخت‌گرایی را رها می‌کند و تحت تأثیر فوکو و گرامشی یک تحلیل موسوم به استراتژیک - رابطه‌ای از دولت ارائه می‌دهد و در آن دولت را نه یک ابزار و نه یک سوژه بل که یک رابطه اجتماعی تصور می‌کند. دولت را تا جایی می‌توان همانند یک رابطه اجتماعی در نظر گرفت که ماتریس نهادی آن را بتوان تراکم مادی رابطه نیروهای موجود در میان طبقات اجتماعی دانست. پولانزاس با ارائه این تعریف بر دوانگاری میان عاملیت و ساختار چیره می‌شود، چون سطح سیاسی دولت را رسوبی از روابط اجتماعی به وجود آمده در مبارزه سیاسی طبقاتی می‌داند. بلافاصله بایستی توجه کرد که پولانزاس با ظرافت خاصی از یک بازگشت ساده به سلسله مراتب گفتمانی میان سیاست و سیاسی اجتناب می‌کند یعنی به ما می‌گوید که دستگاه دولت به وسیله قدرت دولتی فرسوده نمی‌شود. تحویل‌ناپذیری دستگاه دولت به قدرت دولتی که خود آن را تقریر می‌کند و به وسیله آن نیز مشخص می‌شود به دو شیوه مهم آشکار می‌شود. نخست، ماتریس نهادی دولت تأثیری مستقل بر تحقق استراتژی‌های مختلف دارد. ساز و کارهای گزینش اطلاعات، عدم فعالیت نظام‌مند در مورد مسائلی معین، اولویت‌های متناقض، اجرای ناموزون مقیاس‌هایی که توسط دیگر نمونه‌ها به دست آمده، و کمبود عمومی هماهنگی - همگی به افزایش منافع طبقات یا ایجاد مانع در برابر مسائل خاص گروهی یاری می‌رسانند. دوم این‌که، وابستگی‌های طبقاتی ویژه اعضای دولت، همراه با چفت و بست‌های ایدئولوژیکی که این اعضا را به هم پیوند می‌دهد، تأثیری محافظه‌کارانه دارند. درک این اعضا از نقش خود در جامعه که به واسطه جایگاهشان در تقسیم اجتماعی کار حمایت می‌شود، تحت سلطه یک اعتقاد محکم نسبت به اقتدار دولت قرار دارد و به همین دلیل نیز به ابتکار عمل‌های توده مردم برای اداره خود یا دموکراسی مستقیم شدیداً بی‌اعتمادند.

اگر پولانزاس به گونه‌ای سیاسی را کشف می‌کند که در آن بر عدم قطعیت میان سیاست و

سیاسی تأکید می‌شود، اما در عین حال در تبیین ویژگی خاص سیاست با شکست مواجه می‌شود: عقب‌نشینی او از ساخت‌گرایی حوزه نامعین و نظریه‌پردازی نشده‌ای از سیاست را به وجود می‌آورد که اغلب به محتوای طبقاتی فرو کاسته می‌شود. ارائه تصویری مناسب و غیر - ذات‌گرایانه از این حوزه نیازمند پرداختن بیش‌تر به مفاهیم کلیدی موجود در تحلیل‌های گفتمانی - نظری لاکلاو و موفه است.



شهر و دانشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 تهران
 مرکز مطالعات و تحقیقات اجتماعی
 تهران

ژانل جلیع علوم انسانی