

فرانوگرایی، غیریت و جنبش‌های نوین اجتماعی

دکتر محمدرضا تاجیک

چکیده

بی‌تردید یکی از بارزترین و بنیادی‌ترین سوبه‌های سیاسی فرامدرنیسم دلمشغولی نظری آن در مورد «غیر» و «غیریت» است. دریدا معتقد است خارج از متن چیزی وجود ندارد. واقعیت‌ها در درون متن جامه واقعی خود را بر تن می‌کنند. تمایزها و سلسله مراتب تشنج‌زا همه ساخته و پرداخته متن هستند. از این منظر، درون متن (خود) و برون‌متنی (دگر) وجود ندارد. مرز شگافی بین این دو نیست. هویت نابی نمی‌توان برای هیچیک متصور شد. مالا نمی‌توان بدون لحاظ کردن «حاشیه»، «دگر»، «زن»، «سیاه»، «دیوانه»، «شرق» و... به گفتگو درباره «متن»، «خود»، «مرد»، «سفید»، «عاقل»، «غرب» و... نشست.

اما آیا متون و گفتمان‌های فرامدرنیستی، خود خارج از مدار قدرت عمل می‌کنند؟ آیا اساساً می‌توان خرده‌گفتمان‌های فرامدرنیستی را منزه از جهت‌گیریهایی استاری فرض کرد؟ و آیا «جغرافیایی انسانی» مورد پیشنهاد

فرامدرنیست‌ها می‌تواند هویت «غیر» را با هر آنچه و هر آن کس که «خودی» تعریف می‌شود به گونه‌ای پیوند زند که سمت‌گیرهای کلام محور و مبتنی بر دوگانگی متضاد را از متن فراروایت غرب بزداید؟ این نوشتار تلاشی است برای یافتن پاسخی مناسب به سوالات فوق از لابه‌لای متون فرامدرنیستی.



مساله این است: چگونه چیزها حادث می‌شوند؟ و اکنون چه اتفاق می‌افتد؟ لزوماً بهتر یا پیشرفته‌تر، یا بهتر درک شده‌تر از آنچه در گذشته اتفاق افتاده نیست. (میشل فوکو، قدرت/معرفت، ص ۵۰)

تجلیل پسا-مدرنیست‌ها از «غیر»^(۱) other، «تسایز» difference (میشل فوکو)، «هویت‌های کدر و پیوندی» blur-hybrid-identities (همی‌بابا)، «بی‌اعتقادی و شکاکیت نسبت به کلان-روایت‌ها» incredulity toward meta-narratives (لیوتار)، «سازه‌زدایی و واسازی متافیزیک حضور» deconstruction of metaphysics of presence (دریدا)، «مرکزیت‌زدایی غرب» decentralization of the West (بانگ و لاکلاو) و تعالی‌زدایی از هر «دال» و «مدلول» خاص، علیرغم تأثیر آن در موضوع گفتگو واقع‌شدن «در حاشیه نگاه داشتگان» و «نادیده‌انگاشته‌گان» دزونی، افقی برای رهایی کامل آنان از گرداب قدرت هیمنه‌طلب و جهانشمول غرب نمی‌گشاید. به اعتقاد نویسنده این سطور، پسامدرنیسم به سه دلیل عمده قاصر از سخن گفتن درباره «دگر» غرب خصوصاً «دگر خارجی آن است: (۱) تردید در امکان (و یا به تعبیر فوکو عدم شایستگی indignity) صحبت کردن برای دیگران از سوی بسیاری از فرا-مدرنیست‌ها (۲) خاستگاهها، موقعیت‌ها و تار و پودهای گفتمانی و یا به تعبیر رورتی «کلمات نهانی»، final vocabulary و به تعبیر فوکو «نظام‌های صدقی» truth regimes متفاوت و (۳) عدم امکان تعریف گفتمان تازه تولد یافته پسامدرنیسم خارج از مدار قدرتی که همواره سایه سنگین خود را بر روابط بین غرب و دیگران افکنده است. جهت تبیین و تدقیق گویاتر محورهای فوق، تاملی هر چند گذرا در مباحث پسامدرنیستی در این زمینه‌ها لازم است.

اجازه بدهید بحث خود را با تلاش برای یافتن پاسخی مناسب به این سوال آغاز کنیم که آیا مفاهیم فرامدرنیستی همچون «تمایز»، «تلون و گوناگونی»، «محلّیت»، «روایت‌های کوچک» little narratives «خرده‌گفتمان‌ها»، «چند صدایی» و... می‌توانند فرامدرنیست‌ها را در پرهیز از عدم شاییت صحبت کردن برای غیر یاری رسانند؟ و آیا اینان اساساً دارای کلمات بایسته و تصویر ذهنی شایسته برای فهم غیر و غیریت هستند؟

۱

از آغازین روزهای عصر مدرن و روشنگری تاکنون، گفتمان غرب نسبت به تمدن‌های انسانی، تاریخ و فرهنگ سایر ملل همواره در بستر آنچه لیوتار آنرا فراروایت Meta-Narrative می‌خواند شکل گرفته و مشروعیت یافته است. آنچه از رهگذر چنین گفتمانی بر ذهن و روان انسانی غربی دیکته شد امکان و اساساً بایستگی و شایستگی صحبت کردن برای / به جای دیگران بود. و آنچه در متن گفتمان جهانشمول مدرنیته و غرب «غیر و یا دیگری» تعریف شد صرفاً یک دگر مطلق، با فاصله‌ای بعید، کاملاً خارج از قلمرو این فراگفتمان و در یک رابطه تضاد و تخالف ماهوی و مستمر نسبت به آن بود. انسان مدرن غربی به تعبیر اسپیواک Spivak منزلی پس رفیع و استعلایی برای خود تصویر و ترسیم کرد و از آن جایگاه به تعریف و بازنمایی خود و دیگران پرداخت. (۲) براساس یک کنش آگاهانه تاریخی به بیان بامن Bauman، تاریخ غرب، تاریخ‌زدایی شد و به مثابه فرایندی جهانشمول و دربرگیرنده تمامی شئون زندگی اجتماعی بازتعریف شد. (۳) هاله‌ای کدر شیوه‌ها و راه‌های متمایز رفتن آدمیان را در همه مکانها و زمانها در برگرفت و جوامع انسانی به دو دسته تقسیم شدند: حذف‌شدگان برونی (خارجی) excluded outside و شبیه‌شدگان درونی assimilated inside. (۴)

بی‌تردید شبیه‌سازی در اینجا نه تنها بر یک تغییر ارادی و آگاهانه که بر تبدیل و سیورورتنی ماهوی و جوهری دلالت می‌کند. (۵) در چنین بستری همان‌گونه که ادوارد سعید به ما می‌گوید، اندیشیدن درباره تعامل و تبادل فرهنگی، خود حائل اندیشه‌ای درباره سلطه و تمهیدات زورمدارانه است که براساس منطق آن، کسی می‌بازد و دیگری می‌برد. (۶) با سوبه‌ای مشابه لکن از منظری متفاوت، قانون معتقد می‌شود که رفاه و پیشرفت اروپا نهالی است که در بستری فراهم آمده از ابدان مرده و بیجان سیاه‌پوستان،

اعراب، هندیان و نژادهای زرد، کشت شده، و ... اساساً اروپا مخلوق جهان سوم است. (۷)

بدین ترتیب، گفتمان‌های کلام محور logocentrism مدرنیته و غرب، بر نوعی اصل و مرکزیت ابتناء یافتند که حضور حقیقت و معنا را تضمین می‌کرد و می‌کوشید تا تمایزات و تفاوت‌های تاریخی را به نوعی وحدت فراتاریخی تبدیل کرده و بر مبنای پایانه‌ای خارج از تاریخ، سازواری و همگونی‌ای به وجود آورد. تاریخ، از منظر گفتمان‌های تک گفتار غرب و مدرنیته، اساساً به مثابه یک «متن قابل مطالعه» و دارای معنای از قبل تعیین شده است که خواننده به گونه‌ای منفعلانه صرفاً مصرف کننده معنای حاضر آن است. به دیگر سخن، مدرنیته نوعی ساختار روایی (بازنمایی) را بر تاریخ تحمیل می‌کند که با اتکاء بر اصل و معیاری فرازمانی، ابهام را زدوده و تکثیر معنا را به سخره می‌کشد، و برای تاریخ وحدتی ماهوی را مفروض می‌پندارد.

۲

فرامدرنیست‌ها و فراساختگرایان با حساسیتشان در مورد «تمایز» و «غیریت» هجمه‌ای بنیان کن علیه هر نوع «کلیت» و «شانیت» صحبت کردن برای / به جای دیگران» را آغاز می‌کنند. فرامدرنیسم بما می‌گوید: تأکید بر هویت متمایز «خود» در برگیرنده و لحاظ کننده هویت «غیر» است. به تعبیر دریدا این بدان معنی است که هر هویتی ربطی است و تصدیق یک تمایز پیش فرض وجود هر هویت دیگران است. هیچ تحول بنیادین تاریخی وجود ندارد که در فرایند آن، هویت تمامی نیروهای درگیر تغییر نکرده باشد. به بیان دیگر، اندیشیدن به پیروزی در سایه یک ثبات فرهنگی و هویتی مطلق امکان ندارد. خرده گفتمان‌های فرامدرنیستی بسیاری از آموزه‌ها و باورهای متداول و مسلط علمی و معرفت شناختی، از جمله جهانشمولی نظریه‌ها و قابلیت اثبات علمی را به زیر سوال کشیده‌اند. مهمترین هدف هجمه سازه زدایانه فرامدرنیست‌ها، دستاوردهای (و یا شکست‌های) مدرنیته و روشنگری بود، که به زعم آنها به اهداف رهایی بشری و عقلانیت مورد ادعایش دست نیافته و درآمدی جز فاشیسم، بیگانگی و انزوای فردی، عقلانیت ابزاری، علوم و بینش‌های علمی اثبات گرایانه، اروپا مدارای علوم، فلسفه و هنر نداشته است. فرامدرنیست‌ها با رد نظریه‌های عمومی و «کلان روایت‌ها» Grand

narratives و رد هر بینشی که بدون توجه به ویژگی‌های خاص جوامع و فرهنگ‌های مختلف، انگاره‌های عام و همه شمول universalism را به کل و تمامیت بشریت تعمیم می‌دهد، به جنگ کلیت totality و کل‌نگری holism برخاسته‌اند.^(۸) اینان تکیه خود را بر ناهمگونی‌ها، و نه همگونی‌ها گذاشته، به جای واحد تحلیل زمانی - مکانی «همه جا»، «همیشه»، واحد «همینجا»، «هم‌اکنون» را محور تحلیل خود قرار دادند، و با تأکید بر «کثرت» فرهنگ‌ها، بررسی عامیت را کنار گذاشته و بررسی «محلی» local را اصیل و عملی انگاشتند. در عرصه هنر، نقش پیشتاز (آوانگارد) را رد کردند. برخلاف دید ناشی از عصر روشنگری، وجود یک مسیر همگون تاریخی برای پیشرفت تمامی بشر در جوامع مختلف را نفی کردند و قایل به وجود «جهت‌های گونه‌گون» تحول شدند، بدین معنی که فرهنگ‌های متفاوت با سرعت‌های متفاوت، در زمان‌های متفاوت مسیرهای متفاوتی را طی می‌کنند. بر این اساس با به پرمش کشیدن دستاوردهای علمی، متدولوژیک و اجتماعی مدرنیته و روشنگری، پیامد نیست‌ها به «سازه‌زدایی» de-construction، «تسکیم‌زدایی» de-composition، «تعریف‌زدایی» de-definition، «کل‌زدایی» de-totalization، «مرکززدایی» de-center، «راز زدایی» de-mystification و... از تمامی آموزه‌ها و بینش‌های متداول همت گماشتند.

فراساختگرایان نیز بر تاریخمندی پدیده‌ها تأکید ورزیده و میان‌کنش و ساختار، رابطه‌ای متقابل و به تعبیر دریدا رابطه‌ای دوری - رابطه‌ای که همواره با تنش و کشمکش میان دو قطب کنش و ساختار قرین است و امکان تقلیل آن به یکی از قطب‌ها و در نتیجه ارائه تفسیر و تئورلی تک گفتار از تاریخ وجود ندارد - ترسیم می‌کنند. گفتمان فراساختگرا رویکردی گفتگوگرایانه و دگرگویانه heterologue را به تصویر می‌کشد که در بستر آن تاریخ به مثابه یک متن عمومی (دریدا) و یا نوشتنی (بارتز) و متنی گشوده و آمیخته با ابهام که خود دربرگیرنده متون بی‌شماری است و خواننده مستمرا و به گونه‌ای فعال در حال بازنویسی آن است، و فاقد مرکزیتی واحد و اصلی بنیادین و به شکل یک بینامتن intertextual جلوه‌گر می‌شود.

و «غیریت»، نیازمند یکنوع کنکاش تبارشناسانه هستیم که ریشه‌های آنرا می‌توان در چرخش زیان‌شناسانه سوسور جستجو کرد. در کتاب «درسهایی در زیان‌شناسی عمومی» سوسور زبان را به مثابه سیستمی از نشانه‌ها که هر یک در درون سیستم، معنای خود را به اعتبار تمایزش با سایر نشانه‌ها می‌یابد، تعریف می‌کند. «در نظام زیان‌شناسی صرفاً تمایزها وجود دارند بدون هیچ واژه متعین و ثابت.»^(۹) اختیاری و قراردادی بودن رابطه بین دال و مدلول نیز معلول وجود همین تمایز و تقابل در نظام نشانه‌هاست. به سخن دیگر، هرگز نمی‌توان حضور کلی برای مدلول متصور شد و هر مفهوم و مدلولی صرفاً در شبکه و زنجیره‌ای از تمایزات که در آن هر مفهومی به مفهومی دیگر رجوع می‌دهد، گرفتار آمده است. به اعتقاد سوسور، زبان (نظام شکل یافته از تمایزها) اساساً تابع انسان نیست، بل این انسان است که تابع زبان است و لذا او را هیچ گریزی از تمایز نیست. براساس این منطق، انسان بدان دلیل که برای شناخت خویش نیز لاجرم از بهره جستن از نشانه است، مالا با خود دارای تمایز و فاصله است و به بیان دیگر، آدمی نزد خود نیز مجالی برای حضور کامل نمی‌یابد.^(۱۰)

در اندیشه میشل فوکو تاثیر آموزه‌های سوسور به وضوح نمایان است. در مرکز نقل گفتمان روشنفکری او نیز دغدغه برجسته کردن «حاشیه» و «حاشیه نگاه داشته شدگان» درونی جامعه نهفته است. فوکو می‌کوشد تا اقتدار هرگونه وحدت یا مفهوم کلی را که متضمن تداوم و پیوستگی است، درهم شکند. او هدف خود را مرکززدایی و از میان بردن تفوق هر مرکزی می‌خواند.^(۱۱)

فوکو از رهگذر تبارشناسی علوم انسانی، در جستجوی آن بود که چگونه «انسان غربی» حول مرکزیت خود به تولید و توسعه دانش می‌پردازد. در فرایند این تلاش تبارشناسانه، وی به این نتیجه می‌رسد که آنچه در بستر علوم انسانی درباره «خود جدید» ساخته و پرداخته شده در یک رابطه دگرسازی محض بوده است. به سخن دیگر، دانش نسبت به خود همواره از رهگذر دانش نسبت به غیر خود حاصل گردیده است.^(۱۲)

فوکو برای بدست دادن بیانی روشن‌تر از ایده فوق، به بحث درباره چهار فن آوری مختلف (فن آوریهای تولید، فن آوریهای نشانه، فن آوریهای قدرت، و فن آوریهای خود) که آدمیان برای ارائه فهم و درکی از خودشان مورد استفاده قرار می‌دهند، می‌پردازد.^(۱۳)

در مقابل تاکید مارکس بر «فن آوریهای تولید»، فوکو تمرکز خود را بر «فن آوریهای خود» گذارده و سعی می‌کند توضیحی برای چگونگی فرایند مستحیل و ناپدید شدن «غیر» در یک «من مفرد» و یا یک «ما»ی عمومی بیابد. با همین گرایش است که بحث درباره «مجنون»، «زندانی»، «قاتل»، «گمراه»، «بزهکار»، «انسان دو جنسه» (hermaphrodite) و به طور خلاصه «دیگر درونی» (internal other) درونمایه اصلی کارهای مختلف فکری وی را تشکیل می‌دهد.^(۱۴) فوکو بر آن بود که اساساً این «دیگر»ها مخلوق گفتمان‌های مهار شده و در بند کشیده شده توسط نهادها و نیروهای اجتماعی قدرتمند هستند. این چیزها (عینیت‌ها) نیستند که گفتمان‌ها را به وجود می‌آورند بلکه برعکس این زبان است که از رهگذر شکل دادن به ذهنیت‌ها، عینیت‌ها را می‌سازد. افزون بر این، گفتمان‌های علوم انسانی به سبب اتصالشان به ساختارهای مسلط قدرت و تحت عنوان عینیت علمی، دست اندرکار ساختن «نظامهای صدقی» شدند. این نظامهای صدقی دارای کارکردی پلیسی (کنترلی) بوده که حایلی را بین قلمروها و عرصه‌های قاعده مند و غیرقاعده مند فعالیت انسانی ایجاد کرده و ذهنیتی را فراهم می‌آورد که در بستر آن، این فعالیت‌های آدمی از منظری مزین به دوانگاری متضاد تفسیر می‌شوند: معتدل و غیرمعتدل، سالم و مریض، رفتار مشروع و رفتار بزهکارانه.^(۱۵)

در نزد فوکو «غیریت» نه صرفاً دربرگیرنده مسأله‌ای بنام «تمایز»، بل شامل پدیده‌ای بنام سلسله مراتب نیز هست. «غیر» کسی نیست که به وسیله او، ما خود را مورد شناسایی قرار می‌دهیم، بلکه آن کسی است که ما معتقدیم می‌باید در منزلتی فراتر و یا فروتر نسبت به ما قرار گیرد. در کتاب «جنون و تمدن: تاریخ دیوانگی در عصر عقل» (۱۹۶۱)، فوکو به بحث درباره دوانگاری بین عقل و بی‌عقلی و رابطه سلسله مراتبی بین این دو که به طرد و اخراج گروه‌هایی از انسان‌ها به ویژه «دیوانگان» از دایره عقل می‌انجامد می‌پردازد. جنون پیش از آن با اشکال مقدس معرفت مرتبط دانسته می‌شد و لیکن با ظهور «عقل تک‌گفتار»، تجربه نامحسوس جنون سرکوب می‌گردد و میان جنون و بیماری رابطه‌ای برقرار می‌شود. با پیدایش این نگاه، ساختارهای نهادی طرد و اخراج برای کنترل گروه‌های «نامعقول» پدید می‌آید. چنین گروه‌هایی به علت فقر، تنبلی، جنون، بیماری و فساد اخلاقی برای نظم و امنیت و اخلاقیات رایج، تهدید و خطری عمده تلقی می‌شوند. بدین سان ساختارهای اخراج و طرد و غیریت و حبس و توقیف به

عنوان «شهرهای اخلاقی» ظهور می‌یابند. بر طبق تحلیل فوکو، اشکال جدید دانش با ظهور تمایز میان عقل و ناعقل و ساختار و ساختارهای نهادی طرد و اخراج پدید آمده‌اند و در تقویت خصال ابرو ساز نهادهای حبس و توقیف و تداوم سوژه‌های دیوانه نقش داشته‌اند. (۱۶)

گفتمان دریدا در مورد «غیر» و «غیریت» را می‌باید از ورود و اسازانه وی در اندیشه سوسور به بحث کشید. او معتقد است که در گفتمان سوسور یک نوع گرایش متافیزیکی (آنجا که مدلول را دارای معنایی حاضر و مستقل از دال دانسته و وجود مدلول را بی‌نیاز از دال تلقی می‌کند) محسوس است، چرا که هیچ مدلول و معنایی استعلایی و فراتاریخی وجود ندارد و هر دو وجه نشانه (دال و مدلول) دچار تمایزند و هر مدلولی، دالی است بر مدلولی دیگر، تمایز Difference دارای دو معنای تفاوت داشتن to differ (تمایز یا فاصله مکانی) و به تعویق انداختن to defer (تمایز یا فاصله زمانی) است. به عبارت دیگر، واژه مذکور در عین حال دارای دو وجه همزمانی و در زمانی است. در مقاله «تمایز» (۱۹۶۸) دریدا اشاره می‌کند که طبق برداشت رایج، نشانه چیزی است که در غیاب چیز دیگری جای آن نشسته و از حضور آن خبر می‌دهد. به اعتقاد وی، تمایز حاکی از آن است که تصویر هرگونه تقابل، دوگانگی متضاد و سلسله مراتب تشنج‌زا بین مفاهیم (همچون دوگانگی بین سفید و سیاه، غرب و شرق، نوشتار و گفتار، خوب و بد، حضور و غیاب، زن و مرد، طبیعت و فرهنگ و ...) اساساً ساختگی است. هیچ مفهومی را نمی‌توان شان مرکزی داد و در منزلتی برتر نشانند. بازی تمایز همچون شطرنجی بی‌انتها است که در آن هیچگاه به حضور یا معنایی محاط نمی‌رسیم. در این بازی، اگر چیزی به دست می‌آوریم، چیزی هم از دست می‌دهیم. تمایز از حضور و غیاب فراتر می‌رود. تمایز با زیر سوال بردن هستی به مثابه حضور، در واقع هرگونه اقتداری را از میان می‌برد. خود «تمایز» هم از اقتداری برخوردار نیست. تمایز مفهوم خاصی نیست، بلکه شرط پیدایش مفاهیم است. تمایز همان چیزی است که براساس آن، زبان یا هر نظام دلالتی دیگری همچون شبکه‌ای از تمایزات به‌گونه‌ای تاریخی شکل می‌گیرد. بدین ترتیب، از نظر دریدا، هیچ مفهوم اصلی و کلیدی وجود ندارد و باید از قید چنین مفهومی گذشت. دریدا معتقد است که زبان‌شناسی نوین مادامی که مدلول را دارای معنایی حاضر و مستقل از دال دانسته و وجود مدلول را بی‌نیاز از دال تلقی می‌کند، در

قلمرو متافیزیک قرار دارد، چرا که هیچ مدلول و معنای استعلایی و فراتاریخی وجود ندارد و هر دو وجه نشانه (دال و مدلول) دچار تمایزند و هر مدلولی، دالی است بر مدلولی دیگر.^(۱۷)

دریدا در مقاله «تمایز» در واقع، با هرگونه مرکز و بنیادی مخالف است و آن را مولود متافیزیک حضور می‌داند. هر قطبی در آینه قطب مقابل خود معنا می‌یابد و آنها را نمی‌توان از هم جدا کرد. به عبارت دیگر، هر قطبی روی «دیگر» قطب مقابل خویش است. و با واسازی باید نشان داد که در پس این تقابلهای، تمایزی نهفته است.^(۱۸) وی در مقاله، «ساختار، نشانه و بازی در گفتمان علوم انسانی» (۱۹۶۶) می‌گوید برای ساختارها همیشه نوعی مرکز یا اصل و بنیاد قائل شده‌اند، یعنی چیزی که کلیت یا تمامیت یک ساختار براساس آن بنا شده است و از بازی آزادانه عناصر درون ساختار جلوگیری می‌کند و به آنها نظم خاصی می‌بخشد. تاریخ متافیزیک را جابجایی این مرکزها تشکیل داده است و تمام نامهایی که به این مرکزها داده‌اند (مثل، اصل و منشاء، غایت، نیرو، ماهیت، حقیقت، استعلا، آگاهی، انسان و غیره)، منادی نوعی حضور بوده‌اند. ولی اکنون با کار کسانی مثل نیچه، فروید، و به خصوص هایدگر روشن شده است که هیچ مرکز و اصل و بنیادی وجود ندارد و با این مرکززدایی، همه چیز به گفتمان تبدیل شده است، یعنی نظامی از تمایزات که در آن هیچ مدلول مرکزی، اصلی، و استعلایی وجود ندارد و میدان بازی دلالت تا بیکران گسترش می‌یابد. زبان ماهیتا جلوی دستیابی به تمامیت را می‌گیرد، چرا که زبان یک «بازی» بدون مرکز و مبدا است که کرانمندی آن ذاتا یک بازی بیکران را میسر نمی‌سازد. دیگر مرکزی وجود ندارد که براساس آن بتوان به تمامیت رسید. نشانه به جای مرکز نشسته است و بازی دلالت را پایانی نیست. دلالت هیچ‌گاه به تمامیت نمی‌رسد و همواره ناقص است.^(۱۹)

۴

در دو دهه گذشته اندیشه‌های سوسور، بارتز، ویتگنشتاین، فوکو و دریدا... زمینه ساز شکل‌گیری گفتمان‌های فرامدرنیستی، فراساختگرایی و فرامارکسیستی شده‌اند. این خرده گفتمان‌ها از یکسو، به تضعیف و تخریب منطق دوانگاران غرب و مدرنیته پرداخته، و از جانب دیگر، به تحلیل جامعه به مثابه یک متن (ترکیبی از تمایزها که هر

هوتی در ارتباطش با هویت‌های دیگر معنا می‌یابد)، وارد کردن حاشیه (غیر) در متن (خودی)، تصویر جامعه به مثابه مجموعه‌ای فاقد مرکزیت واحد، و عدم به رسمیت شناختن سلسله مراتب طولی و استعلایی در جامعه، همت گماشتند.

شاید بتوان گفت که اساساً چنین گفتمان‌هایی بیان‌تئوریک تغییر و تحولات اجتماعی - سیاسی زمانه خود بودند. با بحران مارکسیسم در غرب، اندیشمندان اجتماعی در جستجوی کارگزاران جدید تغییر اجتماعی (جنبش‌های جدید اجتماعی)^(۲۰) برای پر کردن خلاء حاصله از ناکارکردگاری کارگزاران قدیم برآمدند. از منظری دیگر، پاره‌ای بر آن شدند که نیاز به بازتعریف حرکت‌های اجتماعی را محصول تحولات و تحرکات اجتماعی دو دهه اخیر جوامع صنعتی تحلیل نمایند. در اواخر دهه هشتاد بسیاری از احزاب سیاسی در اروپا براساس نتایج انتخابات جدید غیرقانونی شناخته شدند. در اروپا و آمریکای شمالی جنبش‌هایی پدید آمدند که ضرورت یک بازنگری ژرف در نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی و بسط دادن تعاریف را ایجاب کردند. جنبش‌های صلح‌طلبانه، حرکت‌های دانشجویی، تظاهرات علیه سلاح‌های هسته‌ای، قومیت‌گرایی، حقوق همجنس‌بازان، حقوق زنان، حقوق حیوانات، داروهای مشابه، نهضت‌های مذهبی، فلسفه‌های عصر جدید و اقدامات زیست‌محیطی، برخی از جنبش‌هایی هستند که توجه جامعه‌شناسان، مورخین و دانشمندان علوم سیاسی را به خود جلب کرده است.

مسئله‌گره‌ای و بنیادینی که پیش‌اروی اندیشمندان جامعه‌شناس در مورد این جنبش‌ها قرار دارد، این است که رهیافت‌ها و روش‌های معمول تحلیل، قاصر از بدست دادن درک و شناختی بایسته در مورد این حرکت‌ها و توضیح‌شان است. منزلت و پایگاه اقتصادی، طبقاتی و هویتی آنان هستند. اجازه بدهید برای درک بیشتر جنبش‌های نوین، ضمن ارایه تعریفی کوتاه و سعی کنیم مقایسه‌ای مقایسه‌ای هر چند گذرا میان وجوه مختلف جنبش‌های کلاسیک و جدید اجتماعی بدست دهیم.

یک جنبش نوین اجتماعی، بنا بر تعریف، یک بازیگر عمومی است که به وسیله افرادی تشکیل شده است که خود را در پرتو منافع عمومی، و یا یک هویت عمومی تعریف می‌کند. آندره گوندر فرنک و مارتا فونتنس، جنبش‌هایی را که «پاسخی به آن دسته از نیازهای اجتماعی هستند که به سبب تحولات جهانی جدید پیدا شده‌اند»، جنبش اجتماعی جدید می‌خوانند.^(۲۱)

الف: جنبش‌های اجتماعی کلاسیک

- سازواری سترگ و شدید تشکیلاتی
- اهداف و خط‌مشی تعریف و تحدید شده
- مرزهای مشخص هویتی
- ایدئولوژی محوری
- مرکزیت و رهبریت واحد تشکیلاتی (ماتریالیسم دموکراتیک)
- (دارای سوبه‌ها و اهداف اصلی سیاسی
- هژمونی طلبی
- بستر رویش و پایگاه اجتماعی: طبقه کارگر
- عمدتاً تهاجمی اند

- پیام جهانشمولی (کارگران جهان متحد شوید)

- نظم مبتنی بر سلسله مراتب تشکیلاتی

- جنبش‌های اجتماعی از تنوع و تلون فراوانی برخوردارند، اما از جهت توسل به مفهومی از اخلاق و عدالت - یا بی‌عدالتی - برای بسیج فردی، و نیز از جهت نیروی اجتماعی که با توسل جستن به بسیج اجتماعی علیه محرومیت، و برای حفظ موجودیت و هویت می‌آفرینند، اشتراک دارند.

پرو، نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

ب: جنبش‌های اجتماعی جدید (علوم انسانی)

- کارا کتر فرهنگی - اجتماعی و نه سیاسی
- ساختار و لنگار سازمانی network/grass roots پاره‌ای تشابهات تجربی، سببیت انتخابی،
- تجمعات فامیل گونه
- تاکید بر شیوه‌های زندگی life - style
- هویت‌های سیال، بر مبنای جغرافیای انسانی متفاوت
- حاملان و نیز نشانه‌های گذر از جامعه صنعتی به جامعه فرا - صنعتی (هابرماس)
- بستر رویش: جامعه مدنی
- پایگاه اجتماعی: جامعه مدنی

- استراتژی مبارزاتی: تغییر در جامعه از رهگذر تغییر در هنجارها، نرم‌ها، ارزشها، هویت‌های شخصی، سبکها و باورهای مسلط جامعه کنش‌گرا (بسیار به معنی «بسیار»)
- جنبش‌های اجتماعی جدید از دولت عبور می‌کنند bypass the state و گرایش بسیار وضعی برای چالش مستقیم با دولت دارند.
- واسطه کنش: کنش مستقیم / بداعت فرهنگی
- خودمختاری شخصی، خودمختاری شخصی / گروهی، خودمختاری در چالش
- غیر ایدئولوژیک، گفتمان مداری
- تأکید بر حقوق مدنی Civil right
- جنبش‌های اجتماعی جدید، بسیج توده‌ای و یا تهدید به وسیله بسیج توده‌ای را به مثابه اولیه‌ترین منبع فرمان اجتماعی و بنابراین اولیه‌ترین منبع قدرت تعریف و ترسیم می‌کنند
- اتوپیا: دموکراسی رادیکال
- عمدتاً تدافعی اند
- زمینه پروردگی پیام (خاص قشری محدود)
- رها کردن رویاهای انقلابی و پذیرش فرم رادیکال که ضرورتاً و ابتدائاً بسوی دولتها سمت دهی نشده‌اند.
- پروژه‌های رادیکالیسم، خود تجدید کننده Self-limiting radicalism برای دفاع و دموکراتیزه کردن جامعه مدنی به نحوی که تمایز ساختاری را پذیرا باشند و همگرایی نظام‌های سیاسی و اقتصادی را تصدیق کنند
- عدم تجانس در کنش‌ها و اشکال آگاهی
- استراتژی جامعه در مقابل دولت

۵

نکته قابل تأمل این است که تا چه میزان قبول منطقی «تمایز» و تمایل بسوی «جنبش‌های اجتماعی جدید» ما را به سوی جهانی از تمایزها و فاقد «متن» و «حاشیه»، «خودی» و «دیگری» رهنمون خواهد کرد؟ به بیان دیگر، دایره شمولیت و فراگیری گفتمان‌های فرامدرنیسم در چه گستره‌ای قابل بحث است؟ و آیا «دگر خارجی» نیز

می‌تواند در جهانی فاقد قدرت مرکزیت طلب، خود را در عرض قدرت‌های برتر تعریف کند؟ اجازه بدهید با انگیزه یافتن پاسخی مناسب برای سوالات فوق، نخست سعی کنیم که تصویری روشن‌تر از خرده‌گفتمان‌های فرامدرنیستی بدست دهیم.

عده‌ای از اندیشمندان همچون جیمسون^(۲۳) فرامدرنیسم را مترادف با «سرمایه‌داری پسین» مرحله جدید سرمایه‌داری چند ملیتی، «اطلاعاتی»، و «مصرف گرایانه» می‌دانند. دیوید هاروی معتقد است که فرامدرنیسم گذار از «فوردریسم» به «انباشت انعطاف‌پذیر» است. در برخی تئوری‌های «سرمایه‌داری در هم ریخته» هم می‌توان نظریات مشابهی را یافت. پس فرامدرنیسم مرحله‌ای از سرمایه‌داری است که در آن تولید انبوه کالاهای استاندارد شده و اشکال مختلف کار مرتبط با آن، جای خود را به قابلیت انعطاف‌پذیری داده‌اند یعنی: اشکال جدید تولید مثل «تولید غیرانبوه»، تولید به شکل «کارتیمی» و «تولیدات فوری یا به موقع»، تنوع در تولید کالا برای بازارهای مناسب و خاص، نیروی کار «قابل انعطاف»، سرمایه پرتحرک و سیار و غیره که همگی به واسطه تکنولوژی‌های جدید اطلاعاتی ممکن شده‌اند.

براساس این تئوری‌ها، همراه این تغییرات، فرهنگ نیز تغییر کرده است. یکی از مهمترین روش‌های توضیح این تغییرات، به خصوص براساس نظریات هاروی درباره فرامدرنیسم، نکاتی چند را در بر می‌گیرد: «فشرده کردن زمان و مکانش، تسریع در زمان و کوتاه کردن فاصله‌ها که توسط تکنولوژی جدید، در اشکال نوازتباطات و در روش‌های تولید و بازاریابی تسریع، در الگوهای جدید مصرف و شیوه‌های نوین سازماندهی مالی ممکن شده است» نتیجه این همه، ساختار نو فرهنگی و فکری است که آنرا «فرامدرنیسم» می‌نامند.^(۲۴)

الن وود Wood تصریح می‌کند که من بطور کلی بر آنم که شرایط فرامدرنیسم را بیشتر شرایط روانی مرحله‌ای در زندگی روشنفکران چپ غربی محسوب کنم تا شرایطی تاریخی مرتبط با مرحله‌ای از سرمایه‌داری.^(۲۵) فو Fo و گاتاری Guattari، فرامدرنیسم را یک دگم گذرا می‌خوانند،^(۲۶) و اندیشمندانی نظیر هابرماس Habermas بر آنند که فرامدرنیسم چهره دیگری از یک ایدئولوژی محافظه‌کارانه است که تلاش دارد ارزش‌ها و آموزه‌های رهایی‌بخش مدرن را فاقد ارزش نشان دهند.^(۲۷)

رویکردهای بدیبنانه نسبت به فرامدرنیسم جایی برای گفتگو در مورد سویه‌های

معرفت شناختی و سیاسی آن باقی نمی‌گذارد. لذا اجازه بدهید برای به سرانجام رسانیدن بحث، لحظه‌ای خود را موافق آن عده از اندیشمندانی نشان دهیم که از منظری خوشبینانه، فرامدرنیسم را خود آگاهی نقادانه و واسازانه انسان غربی نسبت به فراروایت مدرنیته و تاریخ و متافیزیک غرب تحلیل کرده و آن را تلاشی معرفت شناسانه برای خارج کردن غرب از مرکزیت می‌دانند. با چنین نگاهی نیز تردیدی نیست که:

(۱) خرده گفتمان‌های فراساختگرا، فرامدرنیسم و حتی فرامارکسیسم اساساً با مقوله‌ای بنام «گسست رایکال» و یا «انقلاب» به دیده تردید نگریسته‌اند. نقد واسازانه هجماه‌ای بنیان کن از برون و یا حرکتی شالوده شکن از درون و بنا نهادن عمارتی کاملاً بدیع نیست به سخن دیگر، واسازی تار و پود عمارت جدید خود را صرفاً از بنای ویران شده قدیمی به عاریت می‌گیرد. بحث از درانداختن طرحی کاملاً نو نیست. بحث از حذف و طرد رادیکال «نظام صدقی» گذشته، و تعریف گفتمانی به مثابه «دگر» گفتمان دیگر نیست. بلکه مناظره بر سر تخریب هر نوع مرکزیت، دوانگاری، هویت شفاف، و سلسله مراتب ارزشی است. لذا اصولاً نمی‌باید انتظار داشت که نحله‌های فوق اولاً: مدار گفتمانی خود را خارج از مدار فراگفتمان غرب و مدرنیته بسته باشند، ثانیاً، «حاشیه» و «دگر» را بجای «متن» و «خود» نشانده و یا حداقل هویتی واحد برای آنان تعریف کرده باشند. درست است که مراتب ستیزشگر حاکم بین ایندو (حداقل در تئوری) فرو می‌ریزد، و نیز درست که هویت هر یک در گرو لحاظ کردن هویت دیگری قرار می‌گیرد، اما این بدان معنا نیست که اساساً متن و حاشیه‌ای وجود ندارد. همچنین این بدان معنا نیست که زمانی حاشیه می‌تواند بدون هیچ تمایزی عین متن شود.

(۲) خرده گفتمان‌های فرامدرنیستی در آمد معرفت شناختی مرحله‌ای دیگر از حیات و تحول اندیشه در سرزمین غرب می‌باشند. به بیان دیگر، فرامدرنیسم مولود «خود» است، و با بنیان‌های گفتمانی، نظام صدقی و کلمات نهایی «دگر خارجی» کاملاً بیگانه است. گفتمان اینان حداکثر در برگیرنده «دگر داخلی» است و پیامی‌رهایی بخش برای درحاشیه نگاه داشتن و طرد شدگان بیرونی ندارد.

(۳) به تعبیر فوکو نمی‌توان رابطه هیچ دوگفتمانی را خارج از روابط قدرت تعریف کرد. قدرت نیز خنثی و اخلاقی عمل نمی‌کند. لذا ترسیم یک «جغرافیای انسانی» در میانه دو گفتمان «خودی» و «دیگری» وهمی بیش نیست. همواره نقل روابط گفتمانی در

جهت فراگیری و هیمنه بیشتر قدرت برتر و هضم و جذب و یا حذف قدرت فروتر، حرکت می‌کند.

پی‌نوشت

۱. در بحث درباره «فرایند شکل‌گیری»، «ماهیت»، «ابعاد» و «پیامهای» سامدرنیسم اساساً اجماع نظری میان اندیشمندان وجود ندارد.

2. See Spivak Gayatri Chakravorty, "Can the Subaltern Speak?" Speculation on Widow Sacrifice, *Wedge*, 7/8, 1988, 2.

3. Bauman Zygmunt, "Strangers: The Social Construction of Universality and Particularity," in Featherstone M., (ed), *Global Culture*, p.155

4. *Ibid*, pp.155-156.

5. See Bauman Z. "Modernity and Ambivalence," in Mike Featherstone (ed), *Global Culture*, p.156.

6. Said Edward, *Culture and Imperialism*, (London: Vintage, 1994), p.235.

7. Fanon F, *The Wretched of the Earth* (Harmondsworth, Middlesex, 1967).

8. see Lyotard Jean-Francois, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Trans. by G. Bennington and B. Massumi (Uk: Manchester University Press, 1986).

9. Saussure F., *Course in General Linguistics*, trans. Wade Baskin, eds. Charles Bally, et al. (Bungay, England: Fontana, 1974), P. 129

10. *Ibid*.

۱۱. به مباحث «دیرینه‌شناسی» و «تبارشناسی» وی رجوع کنید

12. See Foucault M., *The Order of Things* (London: Tavistock, 1986) and also see Foucault M., *Madness and Civilization*, Trans. by Richard Howard (London: Routledge, 1993)

13. Foucault, M., 1988, 18

۱۴. هوبرت دریفوس، پل راینو، میشل فوکو، فرانسوی ساختگرایان و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه،

۱۵. همان، ص ۱۶ و نیز نگاه کنید به:

Foucault M., *The Archaeology of Knowledge* (London: Taristock, 1982)

16. Foucault M., *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, Trans. by Richard Howard (London: Routledge, 1993)

17. Derrida J. "Difference" in *Margins of Philosophy*, Trans. Bass Harvester, PP.5-10.

18. *Ibid.*

19. Derrida J, "Structure , Sign and Play in the Discourse of Human Sciences", 1978

برای نمونه، لیونار (۱۱ - ۱۹۸۲:۹)، تحت تاثیر وینگشتاین اظهار می‌دارد که حقیقت فرآورده‌ای از بازیهای زبانی است. به دیگر سخن، کاربرد زبان دستگاهی از قوانین ناسیس می‌کند که واقعیت را از توهم و خیال متمایز می‌سازد. معرفت طرح اصلی خود را نه از عینیات، که از الزاماتی که زبان مقرر می‌دارد، اخذ می‌کند. دریدا (۱۵۸: ۱۹۷۲) در عبارت معروفش به این نکته چنین اشاره می‌کند: «خارج از متن چیزی وجود ندارد.» واقعیت گفتار را مشروط نمی‌سازد بلکه توسط مفاهیم زیانشناختی شکل می‌گیرد. لورکان (۳۰۶: ۱۹۷۷) در این رابطه می‌نویسد که «حقیقت از گفتار ناشی می‌شود نه از واقعیت». به این ترتیب، حقیقت یک «ورطه» است. جستجوی بی‌پایان برای توجیه زبانی معرفت. (جان مورفی، جامعه‌شناسی فونوین، ترجمه محمدرضا عطائی، فرهنگ توسعه، شماره هفدهم، ص ۲۶)

۲۰. جنبش‌های جدید اجتماعی ریشه در دهه ۶۰ دارند. اصطلاح «جنبش‌های اجتماعی جدید» از نیمه دوم ۷۰ در میان نئورسین‌هاش که گواشی به مباحث «صلح»، «ژندگویی»، «اکولوژی» و «جنبش‌های خودمختاری طلب محلی» داشته مطرح گشت. لکن این موضوع که چه چیزی واقعا در این جنبش‌ها بدیع و نوین است شفاف نشده است. دبری نپاید که کنکاش در زمینه جنبش‌های اجتماعی آن‌گستره و تنوع وسیعی برخوردار شد. اندیشمندان بسیاری رهیافت‌های متعددی را در توضیح «ظهور و بروز»

Blumer, 1951, Zald and Ash, 1966, Lipsky, 1968k Gurr, 1970, Eisinger, 1973, Tilly, 1978, (Goldstone, 1980, Offe, 1990) (Cohen and Araton, 1992, Tarrow, 1989a, 1989b, 1994), (1989b, 1994, Koopmans kitchelt, 1986, Tarrow, 1993, Gamson, 1975, McCarthy and Zald,.) and, 1992, Meyer 1993 Mushaben 1985, Brand 1990, Tarrow, 1989a.) (1975,

جنبش‌های اجتماعی جدید Dalton, 1975, Gamson, 1975, Tarrow, 1989a, 1994, Rohrschneider 1993
(Welch) and Kuechler 1990 در بسترهای مختلف ارائه داده‌اند.

۲۱. بر مبنای شاخصه مترتب بر جنبش‌های اجتماعی کلاسیک و جدید، بلومز: تپولوژی Blumer، کوپمنز:

Koopmans و دال: Dall زیر را از اهورسیون بدست داده‌اند:

پلومر:

- (۱) جنبش‌های عمومی: گروه‌های با تلاش‌های غیر سازواره، غیر مشکل
- (۲) جنبش‌های خاص: با اهداف تعریف و تحدید شده، دارای تاریخ و سنت، مشکل و با رهبری مشخص و برنامه مشخص
- (۳) جنبش‌های تاثیرگذار: در پی تغییر نظم اجتماعی موجود یا نهادهای آن نیستند بلکه درصدد تأکید بر نارضایتی خویش با نرم‌ها و هنجارهای فرهنگی هستند.

کوپمنر:

- (۱) جنبش‌های ابزاری: مثل صلح و اکولوژی
- (۲) جنبش‌های فلکولوریک: مثل: جنبش زنان و همجنس‌بازان
- (۳) جنبش‌های ضد فرهنگ: مثل تروویست‌ها

دال:

- (۱) اهورسیون غیر ساختاری
 - (۲) اهورسیون ساختاری محدود
 - (۳) اهورسیون ساختاری اصلی
- و تقسیم‌بندی دیگر براساس نوع اهداف گروه‌ها

- (۱) تغییر در پرمثل دولت
- (۲) تغییر در سیاست‌های خاص از دولت
- (۳) تغییر در ساختار سیاسی
- (۴) تغییر در ساختار اجتماعی - سیاسی

22. e.g. see Laclou E, and Mouffe C., *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso, 1985)

23. See Jameson Fredric (1984a) , "Postmodernism, or the Cultural Logic of the Late Capitalism" , in *New Left Review*, no, 146, pp. 53-93

24. See Harvey David, *The Coalition of Postmodernity* (London: Blackwell, 1989)

- 25. Alen wood, *Modernism, Postmodernism or Capitalism? Monthly Review*, June, 1996
- 26. See Fo, Dario (1986) , "A Short Interview with Darion Fo" , *Social Text*, no, 16, pp.162-7 and Guattari Felix (1986) , "The Postmodern Dead End" *Flash Art*, no. 128, May/June, pp.40-1
- 27. Habermas Jrugen, 1981, "Modernity Versus Postmodernity" , *New German Critique*, 22, pp. 3-14



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی