
گفتمان: از صورت‌بندی دانایی تا امر سیاسی

مهدی نجف‌زاده^(۱)

چکیده

«گفتمان» مفهومی چندوجهی و اساساً توسعه‌نیافته، مبهم و مناقشه‌برانگیز است. صرف‌نظر از ریشه‌های تاریخی این مفهوم که می‌توان آن را تا متون کلاسیک یونان دنبال کرد، تعریف جدید از آن در نزد اندیشمندان مختلف به مدل‌های متنوعی رجوع می‌دهد. به طوری که هر یک از این افراد مفهوم خاص خود را در این واژه برجسته کرده و به آن پرداخته‌اند. با این وجود دو رهیافت کلی در آراء مربوط به گفتمان را می‌توان تشخیص داد: تحلیل زبان‌شناختی و رویکرد فوکویی. از منظر رهیافت زبان‌شناسی که ریشه در آراء سوسور دارد، گفتمان به مثابه نظامی از دلالت‌های زبانی و نشانه مطرح می‌شود. به گمان زبان‌شناسان ساختگرا گفتمان ساختی زبانی دارد و ضرورتاً به تغییرات در حوزه‌ی زبان‌شناختی وابسته است. از این‌رو توسعه مفهوم گفتمان در حوزه زبان‌شناسی از دو طریق امکان‌پذیر گشته

است: نخست تردید نسبت به این عقیده سنتی که زبان جوهر است و دوم انکار این سخن که مفهومی مرکزی برای شکل‌گیری یک ساختار ضروری است.

از منظر تحلیل فوکویی، گفتمان به مثابه نظامی از اشیاء که به رفتارهای آدمی جهت می‌دهند یا مجموعه‌ای از گزاره‌های جدی که انسان‌ها از طریق آن هویت و اجتماع خود را تعریف می‌کنند مطرح می‌شود. بر پایه چنین تعریفی مفهوم گفتمان در نزد فوکو «خودترسیمی» است، به نحوی که هر گفتمان قواعد خاص خود را می‌پروراند و هویت نه به عنوان یک برساخته بیرونی که درونی است و واقعیت توسط زبان یا گفتمان ساخته می‌شود.

این نوشتار با بازخوانی این دو رهیافت عمده از رهیافت سومی نیز سخن خواهد گفت که لا کلاو و موفه به آن پرداخته‌اند. این دو اندیشمند اولین کسانی بودند که در رهیافت جدید خود سعی کردند مدل زبان‌شناسی سوسور و مدل ساختگرایانه فوکو را به عرصه سیاست بکشانند و با عرضه مفاهیمی از قبیل «مفصل‌بندی»، «هژمونی»، «ایدئولوژی»، «ضدیت» و «امر سیاسی» از فرایندی سخن بگویند که طی آن گفتمان حادث می‌شود. نگارنده در پایان مقاله سعی کرده است به برخی از انتقاداتی که به نظریه گفتمان وارد شده است از منظر تحلیل گفتمانی پاسخ گوید.

مفهوم گفتمان در ایران چندان هم ناشناخته نیست. رئیس‌جمهور خاتمی - البته به مدد دوستانش - اولین کسی بود که این مفهوم جدید را به عرصه عمومی کشاند. از آن پس این «واژه» در حوزه‌ی آکادمیک باقی نماند و به واسطه تأثیر نشانه‌شناسی شگرف خود به سرعت در متون ژورنالیستی، رسانه‌ای و حتی گفتارهای روزمره مجال ظهور یافت.

شاید از همین رو این واژه در سال‌های اخیر بیش از هر واژه‌ی دیگری مستعد سوء تعبیر بوده است. افراد بسیاری در سپهر عمومی واژه‌ی گفتمان را جانشینی مناسب و جدید به جای گفتار، گفت‌وگو یا جدل می‌دانند و بی‌محابا از آن در گفتارها و نوشتارهای خود سود می‌جویند. تحت

تأثیر چنین شرایطی، این سوء تعبیر به محیط‌های علمی نیز کشیده شده است. اکنون در بسیاری از حوزه‌های علمی کتاب‌ها و مقالاتی به نگارش در می‌آیند که ادعا می‌کنند برای شرح و تفسیر «متن» از رهیافت و نظریه گفتمان و تحلیل گفتمانی استفاده کرده‌اند، اما در عین حال مطالعه این متون چنین ادعایی را ثابت نمی‌کند.

دلایل چندی برای این امر وجود دارد. بیش از همه، این سوء تعبیر از ماهیت ترجمه‌ای متون مربوط به گفتمان برمی‌خیزد. افزون بر این، وقتی این برداشت‌های ترجمه‌ای مستقیماً در بستری از پدیده‌های بومی قرار می‌گیرند نارسایی مفهوم گفتمان را دو چندان می‌سازند.^۱

از این منظر، بازخوانی مفهوم گفتمان، آن‌طور که واضعان آن ساخته و پرداخته و به کار برده‌اند، ضروری به نظر می‌رسد. نویسنده در این نوشتار سعی کرده است تا با بازقرائت آراء کسانی که به این مفهوم اندیشیده‌اند، روایتی نسبتاً مبسوط ارائه کند. البته عرضه‌کننده این مبحث ادعا ندارد که می‌تواند گزارشی جامع و روشن از آن به دست دهد. اساساً یکی از خصایل این مفهوم جدید آن است که روایت‌کننده خود را در حریمی گذرآلود، مبهم و جدال‌برانگیز رها می‌سازد که رهایی از آن به سادگی ممکن نیست.

گفتمان پدیده‌ای چندوجهی و اساساً توسعه‌نیافته، مبهم و مناقشه‌برانگیز است. صرف‌نظر از ریشه‌های تاریخی این مفهوم که می‌توان آن را تا متون کلاسیک یونان نیز دنبال کرد، «تعریف جدید» از این واژه در نزد اندیشمندان مختلف به مدل‌های بی‌شماری رجوع می‌دهد. به طوری که هر یک از این افراد مفهوم خاص خود را در این واژه پررسته کرده و به آن پرداخته‌اند. افزون بر این، دامنه علمی که یکباره واژه گفتمان در آن‌ها ظاهر گشته است محدوده وسیعی از ادبیات و هنر، زبان‌شناسی، معماری، فلسفه، روان‌کاری، زیبایی‌شناسی، معناشناسی، تاریخ، اقتصاد و سیاست را در بر می‌گیرد. این گستره‌ی وسیع فهم ثابتی از این واژه را دشوار می‌سازد.

علاوه بر این، از آن‌جا که مفهوم گفتمان به عنوان سرآغازی در چرخش استعلایی فلسفه پسامدرن محسوب می‌شود، هنوز نوعی توسعه‌نیافتگی در نحوه و شکل استفاده از این مفهوم به چشم می‌خورد. همچنان‌که در نزد نویسندگانی که سعی در تبیین، تفسیر و کاربرد این مفهوم داشته‌اند، واژه گفتمان ماهیتی متلون، لرزان و نامطمئن پیدا کرده است. میشل فوکو که یکی از اولین کسانی است که به طور جدی به مفهوم گفتمان اندیشیده، در جایی به این مشکل اشاره

می‌کند:

کوشیده‌ام این فضای خالی را که از درون آن سخن می‌گویم و به تدریج در گفتمان شکل می‌گیرد که هنوز احساس می‌کنم لرزان و نامطمئن است، تعریف کنم. [اما] فعلاً و تا جایی که می‌توان پیش‌بینی کرد «گفتمان» من نه تنها اصلاً جایگاهی را که در آن سخن می‌گوید تعریف نکرده است بل که از زمینه‌ای هم که بتوان بر روی آن حمایتی به دست آورد می‌گریزد.^۲

از منظری تبارشناسانه، مفهوم گفتمان در بستر و عرصه پسامدرنیته تولد یافته که خواهان قطع پیوند خویش با دنیای مدرن است. آموزه‌های عصری که با ظهور انسان به عنوان ترسیم‌کننده و خلق‌کننده‌ی جهان هستی به تجلی رسید و «مدرن» نام گرفت اکنون دستخوش تردید و بدبینی شده است. این تردید و بدبینی به مفاهیم آن عصر نیز سرایت کرده است. بدین لحاظ گفتمان اساساً با مفاهیمی همچون قدرت، عاملیت، سوژه انسانی، هژمونی، هویت و غیره هم‌نشین گشته است که خود بیش از هر چیز دیگر در آستانه ریزش و خیزش دوباره قرار گرفته‌اند. از این رو، در چنین شرایطی این نکته اساسی باید مد نظر قرار گیرد که مفهوم گفتمان بنا به ماهیت ناپایدار خود همواره از متن می‌گریزد و ماهیتی متلون به خود می‌گیرد. اما در عین حال این وضعیت نباید ما را از بازخوانی گفتمان با همه چندمعنایی بودن آن به شیوه‌ای قابل فهم و به دور از آشفتگی باز دارد.

این نوشتار بر پایه چنین مفروضی شکل گرفته و سعی می‌کند از رهگذر آن آراء متعدد اندیشمندانی که در تبیین و تفسیر گفتمان کوشیده‌اند را مورد مطالعه قرار دهد. از این منظر، این مقاله با تأکید بر آراء سوسور، دریدا، فوکو، لاکلاو و موفه که مفهوم گفتمان را در بستری از آموزه‌های پسامدرنیستی مورد مطالعه قرار داده‌اند، بر شرایطی که در آن گفتمان شکل می‌گیرد و مدلول‌های خاص خویش را می‌پروراند تمرکز می‌نماید. اما قبل از آن ضروری است تا به اتفاقات همگونی که سرانجام راه را بر اضمحلال مفهوم انسان مدرن و ظهور گفتمان هموار ساختند و به عنوان آموزه‌های پسامدرن در نقطه مرکزی مباحث علوم انسانی قرار گرفتند اشاره شود.

پسامدرنیسم: ظهور گفتمان و تیرگی مفهوم انسان

برای این پرسش که اساساً پسامدرنیسم چیست و به چه شرایطی اطلاق می‌شود، پاسخ روشنی وجود ندارد. دلایل این امر را می‌توان در دلالت‌های ضمنی بی‌شمار و گمراه‌کننده‌ی آن دانست. برخی از گسست کامل در تاریخ انسانی یاد می‌کنند که از رهگذر آن ایده‌های اساسی مدرنیته همچون رهایی، پیشرفت، عقل و آزادی مورد تردید قرار گرفته است. عده‌ای دیگر از آن به عنوان نیرنگ مدرنیته سخن می‌گویند که در مواجهه با بحران‌های اساسی خود آن را ساخته و پرداخته و سعی کرده است هر آنچه را که منفی به حساب می‌آید همچون نسبی‌گرایی، نیهیلیسم و فساد به دیگر خود یعنی پسامدرنیسم نسبت دهد.^۳ برخی نیز از پایان معرفت‌شناسی غرب و مدرنیته سخن می‌گویند که در تردید نسبت به همه حقایق، استناداردها و ایده‌آل‌های مدرنیته و رواج نوعی نسبی‌گرایی و نیهیلیسم متجلی گردیده است.^۴ با این وجود، اگر بخواهیم آموزه‌های متعدد و نامتعارفی که پسامدرنیسم فراهم آورده است را خلاصه کنیم تصویر زیر تا حدی گویا و راهگشا است:

ضدیت با بنیادگرایی فلسفی، انکار معرفت عینی (ابژه) درباره‌ی جهان، نفی مواضع استعلایی در اندیشه، نفی نظریه بازتاب در معرفت‌شناسی، نفی تمایزهای به ظاهر بنیادی و ابدی در اندیشه انسان، نفی روایت‌های کلان مثل اندیشه‌ی ترقی و ماتریالیسم تاریخی، نفی بی‌طرفی و حاکمیت عقل، تأکید بر تاریخ‌مند بودن عقلانیت و معرفت، نفی سوژه‌ی خودمختار، تأکید بر توصیف علم به عنوان بازی زبانی، نفی اوصاف ذاتی انسان به شیوه‌ی عقل‌گرایی دکارتی، تأکید بر هویت سیال و ساختگی انسان، تأکید بر پراکندگی و عدم وحدت خرد، تأکید بر همبستگی انسان و جهان یا سوژه و ابژه، تأکید بر تبیین‌کنندگی گفتمان‌ها نسبت به کردارها و اشکال زندگی، انکار تک‌معنا بودن کلمات و متون، نفی هرگونه وحدت و قطعیت، انکار تمایز میان عمق و سطح و انکار امکان دست‌یابی به هرگونه حقیقت.^۵

با این وجود، برای پاسخ‌گویی به این سؤال که آموزه‌های غیر متعارف چگونه راه را برای ظهور گفتمان به مثابه ایستاری که فهمی جدید از انسان و جهان فراهم می‌آورد و کردار و اشکال زندگی انسان را شکل می‌دهد می‌گشاید باید قدمی به عقب برگردیم و از بنیادهای اساسی پروژه‌ی مدرنیته آغاز کنیم.

در این جا روایت ما از مدرنیته تبارشناسی مفاهیم اساسی که سرانجام راه را بر عصر روشنگری و مسئولیت انسان در ساختن دنیای بیرونی هموار ساختند نیست. بدون شک مدرنیته دارای تاریخی طولانی است که کند و کاو در آن ممکن است ما را درگیر ریشه‌ها، روندها و نتایج آن سازد. آنچه در این جا اهمیت دارد بازخوانی روایت مدرنیته به عنوان گفتمانی است که انسان از طریق آن به خودآگاهی رسید و خود را به عنوان خلق‌کننده‌ی معنا در جهان معرفی کرد.

بنا به گزارش فوکو، گفتمان مدرنیته با ظهور انسان و حلول سوژه و فاعل انسانی بر خرابه‌ای از عصر کلاسیک بنا شده است. در این عصر مجموعه‌هایی به وحدت رسیدند که بر نقش فاعل انسانی تأکید می‌کردند. شکل‌گیری دوره‌ی مدرن در این عصر از طریق یک سوژه استعلایی^(۱) آن‌طور که پدیدارگرایان استدلال می‌کنند، شکل گرفت. انسان به دیده‌ی پدیدارگرایان تولیدکننده‌ی معنا به شمار آمد و بر نقش انسان فارغ از تاریخ و زبان تأکید شد. تا قبل از این و در دوره‌ی ماقبل مدرن، انسان سازنده و خالق اصلی جهان نبود. جهان یک بار به وسیله خداوند آفریده شده بود و هیچ رابطه‌ی ذاتی بین جهان و انسان وجود نداشت. انسان عنصری در میان دیگر عناصر محسوب می‌شد و تنها نقش وی توضیح‌نظمی بود که در جهان حکم‌فرما بود. انسان در این عصر «من استعلایی‌بخش» به معنای کانتی آن نبود. «من اندیشنده» جایگاهی در آن نداشت. زبان عامل بازنمایی^(۲) بود و هیچ‌گونه شکلی از علوم انسانی را در خود نمی‌پذیرفت. اما بنا به روایت فوکو در پایان سده‌ی شانزدهم ناگهان تحول معرفت‌شناسانه‌ی ژرفی روی داد که حکایت از پایان عصر کلاسیک و ظهور انسان مدرن داشت، به این معنا که انسان که روزگاری در خارج از فهرست بازنمایی و نمایش نظم جهانی و نظام هستی قرار داشت به یکباره وارد فضای عصر مدرن شد. ورود انسان به صحنه تفکر دو ثمره اساسی به بار آورد. از یک طرف، انسان مقام و موقعیتی معنابخش یافت و توانایی معنادهی و سامان‌بخشی به پدیده‌های جهان را به دست آورد و از بُعدی دیگر، مرکزیت انسان در معنابخشی به جهان، خود انسان را نیز در معرض دید تیزبین خود قرار داد و از این پس او موجود بی‌همتایی بود که به طور کامل در طبیعت (جسمانی)، در جامعه (روابط اجتماعی و سیاسی) و در زبان درگیر بود.^(۳)

در این اندیشه جدید، «زبان» محکوم تفرق و پراکندگی بود. انسان زبان را به خدمت می‌گرفت تا از آن طریق به تعریف و تأویل جهان هستی بپردازد. تاریخ نیز کلی محسوب می‌شد یعنی یک اصل با مفهوم مرکزی به تمام پدیده‌ها وحدت می‌بخشید. به نظر می‌رسد این مفهوم مرکزی در ایستمه جدید «خودآگاهی» آن‌طور که هگل آن را نشان داد، بود. بر طبق تفسیر هگل نهایت تاریخ و انسان روح مطلق بود.

این انگاره آرمانی از انسان با فراروایت‌هایی همچون عقلانیت، پیشرفت، رهایی و ترقی تکمیل می‌شد. در چنین بستری مدرنیته علوم خاص خویش را می‌پروراند که به قول لیوتار خود را با ارجاع به یک «فراگفتمان»^(۱) مشروعیت می‌بخشیدند و به بعضی از روایت‌های کلان از قبیل دیالکتیک روح، رهایی، عقلانیت، کار، سوژه و تولید ارجاع می‌دادند.^۷

از دیدگاه لیوتار، علوم در دوره‌ی مدرن دارای خصایصی بودند که آن را جهان‌شمول جلوه می‌داد. یک نوع مرکزیت بر علم مدرن حکم فرما بود. علوم در خطی مستقیم همراه با وحدت و همدلی در پی فهم انسان و رها شدن از خودبیگانگی وی بودند. این مرکزیت به علوم اجازه‌ی از هم گسیختگی و پراکندگی داد. فراروایت‌ها کلیت علوم را تضمین می‌کردند و این کلیت مبنای مشروعیت و اعتبار علوم بود. راوی این علوم نیز خرد مدرنیسم بود. در این چشم‌انداز آن‌طور که «ریچارد رورتی»^(۲) می‌گوید، هدف فلسفه مدرن آن بود تا بنیادهای نهایی حقیقت یا دانش در مورد جهان را تضمین نماید. از همین رو، پروژه‌های فلسفی مدرن از افلاطون گرفته تا هابرماس همگی در جست‌وجوی یافتن پایه‌های بی‌چون و چرای دانش، اخلاق، زبان یا جامعه بوده‌اند. این شخصیت‌های بنیادی مدرنیته همگی تاریخ‌مند بودند یا ویژگی شونده‌ی دانش و باورهای ما را انکار می‌کنند و تصور می‌نمایند که هر فرد می‌تواند به راحتی از سنت‌ها و رفتارهایی که ما جزئی از آن هستیم قدم بیرون گذارد.^۸

در خلال دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ نوعی نظریات زبان‌شناسی پدیدار شدند که نقش اغراق‌آمیز انسان در رویدادها را رد می‌کردند و به جای آن بر زبان و «گفتمان» تأکید می‌کردند. این نظریات جدید قصد داشتند تا زبان را در حوزه‌ی مستقلی شکل دهند، اما به سرعت این قصد به فروپاشی

عاملیت^(۱) انسان منجر شد. ساختگرایان اولین کسانی بودند که بر زبان به عنوان ساختار نشانه‌ای تأکید کردند. آن‌چه برای آنان مهم تلقی می‌شد مناسبات میان عناصر سازنده زبان بود. لویی اشتراوس از انسان‌شناسان معاصر معتقد است که در زبان، واحد مستقلی وجود ندارد. دیدگاه ساختگرایی زبان بر این نکته اصرار می‌ورزد که زبان یک نظام و ساختار است و باید در حوزه‌ی مستقلی جای گیرد. به اعتقاد ساختگرایان برای فهم جوامع بشری باید به کشف ساختار سیستم زبانی ثابتی که در زیر سطح پدیدارها و روابط اجتماعی نهان است و نسبت به آن خودآگاهی وجود ندارد همت گماشت. از منظر آنان منشأ این ساختارهای ثابت و زیرین نه در تعامل میان فاعل شناسا و واقعیت بیرونی و نه در ذهن فاعل شناسایی بل که خاستگاهی مستقل از هر دو دارد که از یک سو، مفهوم انسان را تعریف می‌کند و از سوی دیگر، زمینه لازم را برای فهم میان آدمیان فراهم می‌آورد.^۹

از این منظر، اولین نحله ساختگرایان معتقد بودند که زبان به عنوان موجودی مستقل و مقدم بر انسان‌هاست. آن‌ها این حکم هوسرلی را که فاعل انسانی خلق‌کننده‌ی معنا است رد می‌کردند. اندیشه‌های سوسور و دریدا و بنونیسته آن‌طور که بعداً خواهیم دید بر چنین پایه‌ای قرار گرفته است.

میشل فوکو نیز از منظری غیر از زبان‌شناسی و فراتر از ساختگرایی و بیش‌تر تحت تأثیر نیچه و هایدگر و ویتگنشتاین، سعی کرد این حکم ساختگرایانه را به مفهوم گفتمان تسری بخشد. قبل از وی هایدگر و نیچه این حکم کانتی را که انسان سرچشمه همه چیز است واژگون کردند و انسان را محصور در زبان معرفی کردند. هایدگر عقیده داشت که ما محصور در زبان هستیم و زبان نمی‌تواند دلالتی به واقعیت خارج از خود داشته باشد. اگر واقعیت رارده‌ای خارج از زبان بدانیم راهی برای شناخت آن نخواهیم داشت. واقعیت، جز واژه‌ای درون زبان نیست و همچون هر مفهوم دیگر توانایی خروج از محدوده‌ی زبان را ندارد. آدمی درون زبان جا دارد و وابسته به آن است و هرگز نمی‌تواند به خارج گام نهد و آن را از جایگاهی دیگر بگیرد. ما همواره زبان را از جایی می‌بینیم که خود زبان به ما امکانش را می‌دهد. نیچه پیش‌تر اعلام کرده بود تلاش

برای گذشتن از زبان به معنای توقف اندیشه است. یعنی همواره ضابطه دانش زبان گونه است.^{۱۰} تحت تأثیر چنین آموزه‌هایی فوکو در پی این سؤال اساسی که چه شرایطی در هر زمانه خاص موجب می‌شود گونه‌های خاصی از گفتارها (گفتمان‌ها) به کار برده شوند و رایج شوند، بر مفهوم «گفتمان» به مثابه نظامی از اشیاء که به رفتارهای آدمی جهت می‌دهند یا مجموعه‌ای از گزاره‌های جدی که انسان‌ها از طریق آن هویت و اجتماع خود را تعریف می‌کنند تأکید ورزید. به این ترتیب، به نظر می‌رسد مفهوم گفتمان جایگاهی لرزان در میان علوم می‌مانند زبان‌شناسی، ساختگرایی، هرمنوتیک و پدیدارگرایی به دست آورده باشد، با این وجود، از کلیت نهفته در هریک از این علوم می‌گریزد. ظهور گفتمان با تأسی به بازی‌های زبانی به جای جوهر زبان، با استناد به ساختارهای هژمونیک اما در معرض انهدام، با فرار از متافیزیک حضور غرب که هویت و معنا را مسدود جلوه داده است و با انکار رفتار ابدی اجتماعی و تکیه بر پدیدارهای تاریخی، در حقیقت یک چرخش استعلایی در فلسفه مدرن به حساب می‌آید که واضعان آن از مناظر گوناگون آغاز کرده، اما به یک نکته رسیده‌اند: گفتمان!

گفتمان به مثابه مجموعه‌ای از گزاره‌های کلامی جدی: فوکو

اگر بتوان حیات فکری فوکو را به دو دوره‌ی مشخص تقسیم کرد، هریک از این دو دوره با عناوین «تبارشناسی انسان مدرن» و «دیرینه‌شناسی گفتمان‌های علوم انسانی» قابل معرفی هستند. فوکو در دوره‌ی اول با این پرسش اساسی آغاز می‌کند که چگونه انسان‌ها به واسطه قرار گرفتن در درون شبکه‌ای از قدرت و دانش به عنوان سوژه و ابژه در می‌آیند. در واقع، نگرش فوکو در تبارشناسی، نگرشی انتقادی به روابط قدرت در جامعه است که همه‌جا و در همه حال بر انسان حکم فرما است. در این روش، فوکو به جای منشأ و آغاز از تفرق و تمایز، ناسازواری‌ها و پراکندگی سخن می‌گوید تا از این طریق آن‌چه را در پس فهم ما از دانش و هویت خود نهفته است نشان دهد. در این روش تاریخ به مثابه قسمتی از رده‌بندی فکر به حساب می‌آید و به همین دلیل توانایی سنجش خود را ندارد.^{۱۱}

در این روش فوکو به جای تاریخ کلی از رخدادهای پراکنده در شکل تاریخ عمومی سخن می‌گوید که از طریق آن هیچ جستار تاریخی، جستاری دیگر را توجیه نمی‌کند، عدم قطعیت بر

تاریخ حاکم است و به همین دلیل گذشته غیر قابل درک و آینده غیر قابل پیشگویی است. فوکو با ارائه این تعریف جدید از تاریخ به این نتیجه می‌رسد که رویدادها و پدیده‌ها هیچ‌گونه هویت، تداوم، پیوستگی و وحدت ندارند و گسست بر آن‌ها حاکم است؛ البته نقطه عزیمت فوکو اراده‌ی معطوف به قدرت نیچه است. وی در این رویداد پراکنده تاریخ خواست و قدرت و سلطه را می‌بیند.^{۱۲}

اما آنچه در این جا برای ما با اهمیت تلقی می‌شود، دوره دوم فوکو یا همان دیرینه‌شناسی دانش است که فوکو به واسطه آن سعی می‌کند فهمی از گفتمان و این‌که چگونه گفتمان شکل می‌گیرد ارائه کند. البته در این جا شاید یادآوری این نکته ضروری به نظر برسد که از منظر بسیاری از شارحین فوکو توجه او به دیرینه‌شناسی به منزله جدایی کامل وی از تبارشناسی نیست. چرا که در هر دو روش نگرش یکسانی به کار می‌برد. تنها با این تفاوت که وی در دیرینه‌شناسی چگونگی شکل‌گیری گزاره‌ها، قواعد گفتمانی و ایستمه را بی‌طرفانه بررسی می‌کند، اما در تبارشناسی با نگرشی انتقادی بر تأثیرات قدرت در جوامع تأکید می‌ورزد.^{۱۳}

فوکو در هیچ‌یک از آثار خود مفهوم روشنی از گفتمان ارائه نکرده است. تنها در کتاب دیرینه‌شناسی اشاره می‌کند که گفتمان را می‌توان به مجموعه‌ای از احکام و گزاره‌ها اطلاق کرد که در یک عصر به وحدت می‌رسند.^{۱۴} این تعبیر از گفتمان بدون توجه به مفاهیمی که فوکو آن را به کار می‌گیرد تا چگونگی شکل‌گیری گفتمان‌ها را نشان دهد غیر قابل فهم است. بنابراین، از همین ابتدا بهتر است منظور او از گزاره‌ها، صورت‌بندی دانایی، قواعد و تشکل‌های گفتمانی را روشن سازیم. اما قبل از آن، ذکر دو نکته اساسی ضروری است. نخست آن‌که رهیافت فوکو نسبت به تاریخ و زبان رهیافتی ویژه است. او برخلاف گرایش‌های عمده‌ی هم‌عصر خود به فرایند کلی تاریخ اعتقادی ندارد، بل که تاریخ جوامع بشری را برآمده از رخ‌دادهای پراکنده و منفرد تاریخی می‌داند که بر اساس آن هر جامعه عقلانیت خاص خود را پرورانده است. بنابراین، برخلاف مورخان که به مطالعه آرشیوهای باقی‌مانده از گذشته می‌پردازند تا نیت و هدف کارگزاران تاریخ را دریابند، او این آرشیوها را به خودی خود و نه به عنوان یک قطعه در امتداد تاریخ کلی، مطالعه می‌کند و ساختار درونی آن را بر ملا می‌سازد (بایگانی در این مورد به معنای سیستم‌های مختلف احکام و نظام تشکیل و تغییر شکل آن‌ها است. مجموعه احکام، اظهارات و گفتارهای

هر دوره‌ی تاریخی خاص را می‌توان آرشیو نامید).
 دوم آن‌که او برخلاف زبان‌شناسان در جست‌وجوی فهم و معنای نهفته در عبارات، کلام‌ها و اظهارات نیست. او از کاذب بودن یا صدق بودن سخن نمی‌گوید بل که بیش‌تر به دنبال پاسخ به این سؤال است که چگونه در هر دوره‌ی تاریخی خاص یا هر جامعه خاص بعضی از گفتارها جدی گرفته می‌شود و بعضی دیگر به فراموشی سپرده شده یا رد می‌شود. یک مثال مشخص همچنان‌که خود فوکو در جایی به آن اشاره کرده این است که چگونه مردم ایران در سال ۱۳۵۷ سخنان، گفتارها و دستورات صیقل‌خورده، ادبی، شهری و جدی شاه و اطرافیان او را جدی نگرفتند و پشت به بلندگوهای شاه کرده رو به مسجد ایستادند و به سخنانی ساده‌گوش فرا دادند. فوکو در اصل پروژه‌ی دیرینه‌شناسانه یا چگونگی شکل‌گیری گفتمان‌ها را در نقد دیدگاه‌های پوزیتویستی از یک سو، و آراء استعلایی از سوی دیگر، ارائه می‌کند. به گمان وی در دوران مدرن مفهوم عینیت به عنوان عنصری اساسی برای فهم جهان و انسان عمل کرده است. اما به واسطه‌ی محدودیت‌های انسان‌شناختی، علوم انسانی بر پایه‌ی لرزان از تأویل و تجربه قرار گرفته و عرصه و مبانی آن به نوعی تقلیل‌گرایی دچار گردیده است. او در پروژه‌ی خود قائل به کشف عرصه گسترده و ناشناخته‌ای است که تاکنون از منظر اندیشمندان علوم انسانی مغفول مانده است. او در این عرصه جدید در پی پاسخ‌گویی به این سؤال اساسی است که چگونه در هر عصر گونه‌های خاصی از چهارچوب‌های مفهومی رواج می‌یابند که از طریق آن مردم از هنجارهای خاصی تبعیت می‌کنند و یا سعی می‌کنند کردارهای خود را بر اساس آن استوار سازند.

اولین عنصری که فوکو در تحلیل خود درباره‌ی مفهوم گفتمان از آن سود می‌جوید «گزاره» یا «حکم»^(۱) است که صرف‌نظر از معانی متعددی که در نزد فوکو می‌یابد چیزی فراتر از «جمله»^(۲) آن‌طور که در زبان‌شناسی به کار می‌رود - و قضیه^(۳) به معانی منطقی آن - است. در حقیقت مفهومی که وی از این واژه مراد می‌کند نوعی کنش‌گفتاری است که معانی را به شنوندگان خود القا می‌کنند و بر مصداق‌های خاصی دلالت دارند. وی در این معنا ماهیت گزاره‌ها را نسبی

1 . Enonce

2 . Sentence

3 . Proposition

می‌داند و برحسب استفاده‌ای که از آنان می‌شود شیوه‌های به‌کاربری آن را در حال نوسان تصور می‌کند. در چنین موقعیتی آنچه برای فوکو از مفهوم گزاره بااهمیت تلقی می‌شود نه دست‌یابی به معنای عمیق و چندلایه آن (آن‌طور که هرمنوتیست‌ها به آن معتقدند) بل که تنها پذیرش صورت‌ظاهر آن و قرار دادن آن در مجموعه‌ای از احکام و گزاره‌های دیگر است که معانی خاصی را به شنونده انتقال می‌دهند. علاوه بر این، فوکو قبل از آن‌که به این معانی عمیق اعتقاد داشته باشد به شرایطی اشاره می‌کند که در آن این گزاره‌ها، جدی قلمداد می‌شوند، از این منظر، هر کنش کلامی در صورتی جدی است که از یک سو، نوعی ارزیابی کارشناسانه و اعتباری درباره‌ی آن وجود داشته باشد و از سوی دیگر، از طرف کسانی که این گزاره‌ها به آن‌ها عرضه می‌شود مورد قبول واقع شوند.^{۱۵}

در این‌جا فوکو راهی یکسره متفاوت از هرمنوتیست‌ها پیش می‌کشد که معتقدند لایه‌های متعددی از معانی در اطراف هر گزاره وجود دارد و وظیفه‌ی اندیشمند علوم انسانی رمزگشایی از آن و رسیدن به معنای نهفته در متن است. فوکو برعکس تنها به گزاره‌هایی توجه نشان می‌دهد که زمینه‌کردارهای مشخص و مشترک را فارغ از صدق و کذب آن فراهم می‌آورند. مثلاً جملاتی مانند «شاه باید برود» یا «امام را دعا کنید» نوعی کنش کلامی است که تنها در گفتمان انقلاب اسلامی جدی تلقی گردیده و نوعی زمینه‌مشترک را برای کردارهای سیاسی در ایران فراهم می‌آورد. در گام بعدی فوکو از صورت‌بندی‌هایی سخن می‌گوید که این گزاره‌ها تحت لوای آن قرار می‌گیرند و نظامی از نشانه را شکل می‌دهند. در این معنا صورت‌بندی گفتمانی نظام مستقل کنش‌های کلامی جدی است که گفته یا نوشته مورد نظر در درون آن تولید می‌شود.

هر صورت‌بندی گفتمانی قواعد خاص خود را دارا است و به واسطه نظام مستقل خود از دیگر گفتمان‌ها متمایز می‌شود. برای توضیح این صورت‌بندی‌های گفتمانی فوکو از چهار عنصر اساسی سخن می‌گوید که به وسیله قواعد مشخص همراهی می‌شوند. نخستین عنصر، ابژه یا شیء است که گزاره‌ها درباره‌ی آن هستند. از این منظر قواعدی که بر شکل ابژه یا شیء نظارت دارند به سه دسته تقسیم می‌شوند. اولین دسته کانون‌های اجتماعی هستند که در آن‌ها ابژه‌های گفتمانی^(۱) به ظهور می‌رسند. در این کانون‌ها هنجارهایی وجود دارد که بر اساس آن‌ها تصمیم

گرفته می‌شود کدام دسته از افراد رفتارشان بر اساس این هنجارها نیست و باید از جامعه رانده شده و به صورت ابژه دانش درآیند. جانانان، افراد روانی و دزدها در این بیان همه به عنوان سوژه‌ی دانش تلقی شوند. دسته دوم کانون‌هایی هستند که جامعه آن‌ها را به عنوان افراد صاحب اقتدار و اختیار به حساب می‌آورد و این حق را به آن‌ها می‌دهد که ابژه‌ها را تعیین کنند. به عنوان مثال زندانیان سیاسی علی‌رغم آن‌که ممکن است گناهکار یا بی‌گناه باشد از طرف این کانون‌های قدرت گناهکار تشخیص داده شده و به صورت ابژه در می‌آیند و دسته سوم نوع رفتار و خصوصیتی است که از افراد خاص به ظهور می‌رسد و آن‌ها را به شیء مورد بحث یک گفتمان مبدل می‌سازد.

دومین عنصر، «وجه بیانی»^(۱) است که موقعیت و اهمیت گزاره‌ها را مشخص می‌سازد. وجه بیانی ظرفی است که گزاره‌ها از آن نشأت می‌گیرند. این‌که چه افرادی حق استفاده از گفتار خاص را دارند، و چه کسانی به عنوان قاعده‌شناسایی موضوع‌های مورد شناخت را مورد مطالعه قرار می‌دهند، همه در تبیین وجه بیانی تأثیر دارند.

سومین عنصر، «مفاهیمی»^(۲) هستند که گزاره‌ها در قالب آن شکل می‌گیرند. از طریق این مفاهیم به بیان فوکو، گزاره‌ها نظم و ترتیب می‌یابند و شرایط را برای ظهور گزاره‌های جدید یا رد و قبول آن فراهم می‌آورند. معانی‌ای که فوکو از این مفاهیم مراد می‌کند شباهت فراوانی با کلمات نهایی رورتی دارد. به گمان رورتی هر جامعه کلمات نازک و کلمات ضخیم خود را دارا است و معانی خاصی از آن‌ها مراد می‌کند. سوسیالیسم، دموکراسی یا سرمایه‌داری کلمات ضخیم^(۳) و عدالت، آزادی و مساوات کلمات رقیق^(۴) محسوب می‌شوند.

چهارمین عنصر به کار رفته در نظریه گفتمانی فوکو (صورت‌بندی گفتمان) «استراتژی»^(۵)‌هایی هستند که در درون یک گفتمان مشخص شکل می‌گیرند. معنای مورد نظر فوکو از استراتژی را می‌توان همان نظریات، دکترین‌ها یا آموزه‌هایی دانست که در درون علوم به ظهور می‌رسند. این استراتژی‌ها تا وقتی معتبر محسوب می‌شوند که قواعد درونی هر شکل

1 . Enunciative Function

2 . Concepts

3 . Thick Words

4 . Thin Words

5 . Strategy

گفتمانی را مراعات کنند. «مارکسیسم» در اقتصاد سیاسی قرن بیستم، «فیزیک انیشتن» در علم فیزیک و «ناخودآگاه فروید» در روان‌شناسی همه می‌توانند به عنوان یک استراتژی محسوب شوند.^{۱۶}

به گمان فوکو هر چهار عنصر مقوم یک تشکیل گفتمانی در معرض شکست، انهدام یا شکاف هستند و هر لحظه امکان فرو ریختن وحدتی که در درون یک گفتمان به دست آورده‌اند وجود دارد، تغییر قواعد گفتمانی از طریق تعویض، تعلیق یا تخریب کانون‌های اجتماعی یا مراجع اقتدار، تفسیر زمینه و ظرف وجوه بیانی، بی‌اعتبار شدن مفاهیم واجد گزاره‌ها و یا پروبلماتیک شدن استراتژی‌ها می‌تواند صورت گیرد. با این وجود، از منظر فوکو آنچه در وهله نخست موجب به وجود آمدن شکاف‌ها و خلاها در تشکلهای گفتمانی می‌شود ساختارهای فکری است که در هر عصر تاریخی وجود دارند و به این تشکلهای گفتمانی هویت می‌بخشند. فوکو این ساختارهای فکری را «اپیستم»^(۱) می‌نامد که با اندکی تسامح می‌توان آن را با مفهوم پارادایم «کوهن» مقایسه کرد. هر اپیستمه در منظر فوکو دارای دو خصالت ویژه است: ابتدا آن‌که اساساً مفهومی غیر زبانی است و از قوانین آن تبعیت نمی‌کند، ثانیاً دارای سیستم‌های خودمختار و مستقل و قواعد ناخودآگاه و نامشخص است. به عنوان مثال، فوکو در تاریخ اندیشه غرب از سه دوره رنسانس، کلاسیک و مدرن سخن می‌گوید که واجد صورت‌بندی‌های گفتمانی و قواعد خاص خود بودند. به این ترتیب، فوکو با وارد کردن اپیستمه در پروژه‌ی باستان‌شناسی خود نظریه گسستگی گفتمان‌ها را ارائه می‌کند که به واسطه آن در هر دوره گفتمان‌های خاص به ظهور می‌رسند. اما از آن‌جا که بر اساس روابطی مستمر و در حال تغییر شکل می‌گیرند، همیشه در معرض انهدام قرار دارند.

از این‌رو، برعکس آنچه پدیدارگرایان استدلال می‌کردند که قواعد گفتمانی بر اساس سوژه استعلایی قرار دارد و برعکس ساختگرایان که در پی کشف ساختارهای خودبسنده و مسدودشده بودند، فوکو از تمایز، پراکندگی، عدم قطعیت، تفاوت، گسست، پراکندگی و سرگستگی نشانه دفاع می‌کند. سازواری گفتمان در این چشم‌انداز نه از رهگذر یک سوژه استعلایی و نه ارجاع به ابژه‌ها، روش‌ها، مفاهیم یا درون‌مایه‌های عمومی بل که بر بنیان قواعد

مترتب بر تمایزها و پراکندگی‌ها و زنجیره‌های گفتمانی شکل می‌گیرد و ساخته و پرداخته می‌شود.^{۱۷}

بر پایه چنین تعریفی، اساساً مفهوم گفتمان در نزد فوکو «خود ترسیم»^(۱) است به نحوی که هر گفتمان قواعد خاص خود را می‌پروراند و هویت نه به عنوان یک برساخته بیرونی که درونی است و واقعیت توسط زبان یا گفتمان ساخته می‌شود. این عبارت به ظاهر ساده نتایج متعددی را می‌تواند به همراه داشته باشد. انکار تک‌خطی بودن تاریخ و تاریخ عمومی، انکار نظریه صدق به معنای مطابقت با واقعیت، انکار وجود هویتی مستقل و ثابت از انسان و جامعه، تکیه بر گسست‌های گفتمانی، نشان دادن کثرت به جای وحدت و... همه نشان از تغییری در نگرش فلسفی انسان معاصر است که فوکو سعی در ترسیم آن دارد. انسانی که طی چند قرن بعد از رنسانس از محدودیت به درآمده و به صحن تفکر رسیده است، حال جای را برای زبان و گفتمان خالی می‌کند. به همان میزان که مفهوم انسان رو به اضمحلال و تیرگی می‌رود زبان وحدت می‌یابد و همه چیز می‌شود.

گفتمان به مثابه نظامی از دلالت‌های زبانی و نشانه

توسعه مفهوم گفتمان در حوزه‌ی زبان‌شناسی اساساً از دو طریق امکان‌پذیر شد. نخست تردید نسبت به این عقیده‌ی زبان‌شناسان سنتی که زبان جوهر است و دوم انکار این سخن زبان‌شناسان ساختگرا که یک مفهوم مرکزی برای امکان شکل‌گیری یک ساختار ضروری است. بنابراین، همان‌طور که لاکلاو به آن اشاره می‌کند مفهوم گفتمان ضرورتاً به تغییر در حوزه‌ی زبان‌شناسی وابسته است و قویاً با «گشتارها» در حوزه‌ی زبان‌شناسی ساختاری مرتبط است.^{۱۸}

یکی از نخستین کسانی که به طور جامع به زبان و نشانه اندیشید فردنیان دو سوسور بود که سعی کرد قبل از هر چیز زبان را از دیگر نشانه‌های ارتباطی جدا کند. لذا بر اهمیت زبان به عنوان نظام ارتباطی تأکید کرد. از این رو، یکی از محوری‌ترین مفاهیمی که سوسور برای رهیافت خود برگزید «نشانه» است. نشانه از منظر سوسور رابطه میان یک تصویر شنیداری «دال»^(۲) و یک

مفهوم یا (مدلول)^(۱) است. بر این پایه، وی زبان را به عنوان نظامی از نشانه‌ها، مستقل از جهان هستی و انسان مطرح کرد. به نظر وی، زبان منشی دلخواه دارد و در «زمان» همیشه کامل است. او برای توجیه این حکم دو موقعیت «زمانی» و «مکانی» را مطرح کرد. یک بار عناصر زبان را به عنوان نظامی از «همنشینی»^(۲) مطرح کرد که در یک زمان در کنار یکدیگر واحد مستقلی را تشکیل می‌دهند و یک بار عناصر زبان را در موقعیت «جانشینی»^(۳) بیان نمود. در این موقعیت یک عنصر زبانی در طول زمان بررسی می‌شود - به این معنا که - چگونه جانشین دیگر عناصر زبانی می‌شود. وی به عنوان یک ساختگرا بر اهمیت موقعیت همنشینی زبان به مثابه ساختاری از نشانه‌ها تأکید کرد.

اما مسأله مهم‌تری که سوسور در زمان مطرح کرد مفهوم «تمایز»^(۴) است. سوسور این حکم پدیدارشناسی را که میان دال و مدلول گستره‌ای از معانی پایدار و مستقل وجود دارد، قبول نکرد و از قراردادی بودن زبان سخن به میان آورد. در پس نشانه‌ها هیچ مناسبت معانی وجود ندارد. من اگر به واژه پنجره اشاره کنم که بر روی دیوار اتاق و رو به سمت کوه باز می‌شود و به شخصی که در اتاق روبه‌روی من نشسته است بگویم روی کوه را می‌غلیظی پوشانده است، در صورتی آن شخص حرف مرا خواهد فهمید که واژه‌ی قراردادی پنجره، کوه و مه را قبلاً شنیده و پذیرفته باشد. به عبارت دیگر، رابطه ماهوی و اصیل میان دال و مدلول وجود ندارد و تناسب میان این دو از رابطه‌ای با هویت ثابت و مستقل بر نمی‌خیزد و تنها مناسبتی قراردادی میان آن دو برقرار است.

بر این اساس، زبان‌شناسی ساختاری مورد نظر سوسور بر پایه دو اصل بنیادین استوار گشته است. نخست آن‌که در زبان تنها «تمایز» وجود دارد و واژه البانی، معین و مشخص وجود ندارد. همه هویت‌های درونی ساختار زبانی نشانه‌ها برحسب ارزش‌های قراردادی و بر پایه تمایز قابل فهم هستند. برای مثال، معانی واژه‌ی «سوسیالیسم» در ارتباط با معانی واژه‌های فئودالیسم، کاپیتالیسم و غیره قابل فهم است. دومین اصل بنیادین این است که زبان فرم است نه جوهر. نشانه‌های زبان‌شناسی در این سیستم به وسیله قواعد رسمی مترتب بر ترکیبات و

1 . Signified

2 . Syntagmatic

3 . Paradigmatic

4 . Difference

جایگزینی‌های آن عناصر با سایر عناصر تعریف می‌شود و جوهر آنان به هیچ وجه به حساب نمی‌آیند. بنابراین، اگر ما جوهر یک مهره‌ی شطرنج را تغییر دهیم و به جای مهره‌های چوبی از مهره‌های سنگی سود جویم تا موقعی که قواعد رسمی بر حرکات شطرنج حکم فرماید چیزی تغییر نخواهد کرد.^{۱۹}

با این وجود، سوسور از آن‌جا که رهیافت زبان‌شناختی خود را بر پایه این اصول صرفاً متمایز و تمایزساز بنا می‌نهد، در حقیقت امکان شکل گرفتن «گفتمان» را نفی می‌کند. به عبارت دیگر، در رویکرد سوسور دو نوع محدودیت وجود دارد که از امکان طرح و توسعه یک رهیافت زبان‌شناختی از گفتمان جلوگیری می‌کند. مشکل نخست از «هم‌شکلی»^(۱) صرف میان نظام دال و مدلول بر می‌خیزد. اگر در سپهر تمایز بپذیریم که زبان صورت است و نه جوهر و صرفاً یک هم‌شکلی مستقیم و مشترک میان نظام دال و مدلول وجود دارد. از نقطه نظر صوری این دو سامان از یکدیگر غیر قابل تمایز می‌شود و دوگانگی نشانه‌زبانی نمی‌تواند پایدار بماند. هر دال به یک و تنها یک مدلول ارجاع می‌دهد.

علاوه بر این، از آن‌جا که سوسور گفتمان را به معنای توالی زبانی بزرگ‌تر از جمله می‌داند و قائل به نظم ساختاری که به کمک نظریه‌ای عمومی قابل فهم باشد، نیست. تنها این خواست گوینده است که بر توالی جملات حاکم است. بنابراین، علی‌رغم آن‌که هدف سوسور برون‌راندن فاعل شناسایی از نظریه خود است، اما فاعل شناسایی از منظری دیگر چهره رو می‌کند و قدرت فائده خود را بر ساختار زبان تحمیل می‌کند و مرز میان واقعیت‌های زبانی در رابطه زبان به مثابه مجموعه‌ای از نشانه‌های ارتباطی و نقش‌گوینده در ادای جملات را از بین می‌برد.

با این وجود، کوشش برای ایجاد رهیافتی زبان‌شناختی از گفتمان متوقف نماند. چنان‌که در مکتب تحلیل زبان‌شناسی کپنهاگ و بر اساس آراء یاکوبسن، فلمیدوف، دوکورو و تودوروف گفتمان چهره‌ای صوری و فرمالیستی به خود گرفت. در تحلیل این دسته از زبان‌شناسان «گفتمان» نه به عنوان نظامی انتزاعی از جوهرهای مفهومی بل که به مثابه ساختاری خودبسنده از جوهرهای آوایی عمل می‌کند. مثالی که «دوکورو»^(۲) و «تودوروف»^(۳) ارائه می‌کنند برای فهم این

1 . Isomorphism

2 . Ducrot

3 . Todorov

موضوع رهگشا است. آن دو می‌گویند اگر نشانه Kalf را از منظر آوایی بررسی کنیم سه واج (k/a/l) را از آن می‌توان استخراج کرد، اما اگر از منظری مفهومی به آن نگاه کنیم سه مؤلفه یا عنصر گاو/نر/جوان خواهیم دید. به گمان این دو روشن است که واحدهای معنایی و واحدهای آوایی را می‌توان تنها از یک دیدگاه صوری تمیز داد.^{۲۰}

از منظر دیدگاه صوری^(۱) گفتمان اولاً، به جوهر خاصی، از جمله رابطه قراردادی میان دال و مدلول وابسته نیست. ثانیاً، گفتمان ناظر به مجموعه خاصی از موضوعات نیست، بل که بیانگر دیدگاهی صوری است که از طریق آن می‌توان هرگونه نظام دلالت در جامعه را توصیف کرد. ثالثاً، تفاوتی که سوسور به آن استناد می‌کند و عقیده داشت که میان کنش ناشی از کلام و ساختار زبان تفاوت وجود دارد، در نظریه جدید گفتمان مسکوت گذارده می‌شود. رابعاً، گفتمان به مثابه کلیت معناداری است که «سوژه» در آن جایگاه با موقعیت خود را دارا است و بر اساس آن کلیت معنادار عمل می‌کند. به این ترتیب، رهیافت زبان‌شناسی از گفتمان عملاً آن را به مثابه ساختاری تصور کرد که در درون آن فرایند تولید معنا در زندگی اجتماعی شکل می‌گیرد.

اما رهیافت زبان‌شناختی از گفتمان در حوزه فرمالیسم نیز محصور نماند. به طوری که مفهوم روابط اجتماعی به عنوان یک چارچوب باز و موزگریز^(۲) در میان گروه زیادی از ساختگرایان مورد توجه ویژه واقع شد که سعی داشتند موضوعات مورد تحلیل خود را برحسب گفتمان تعریف کنند. در میان این طیف وسیع اشاره‌ای مختصر به آراء بنونیسته و دریدا خالی از لطف نیست. آراء این دو همچون دیگر ساختگرایان در حقیقت شورش است علیه این عقیده‌ی رایج ساختگرایان که می‌توان نظام انتزاعی از قواعد صوری تصور کرد که به واسطه آن هویت هر نظام تنها در درون آن شکل گیرد.

«امیل بنونیسته»^(۳) به جای توجه به زبان به مثابه ساختار و شبکه‌ای از نشانه‌ها به تجزیه و تحلیل سوژه و جایگاه و موقعیت آن پرداخت و عنوان کرد که قلمرو گفتمان نه در ساخت‌مندی آن به مثابه کلیتی معنادار بل که در بستری است که سوژه در آن عمل می‌کند. با این وجود، بنونیسته نیز همچون سوسور و اخلافش بر این عقیده بود که ذهنیت در زبان و از طریق آن

1. Formal

2. Decentred

3. E. Benveniste

ساخته می‌شود. بنابراین، چیزی فراتر از گفتمان وجود ندارد. گفتمان در حقیقت به مثابه افقی است که شناخت ما در آن شکل می‌گیرد. به بیان وی در زبان‌شناسی سنتی عقیده بر این بود که زبان به مثابه آینه‌ای است که واقعیت جهان خارج را برای ما باز می‌تاباند و ما از طریق آن در حال مشاهده‌ی واقعیت هستیم. جهان خارج از زبان وجود ندارد و تنها در آینه‌ی زبان است که ما قادر به درک آن می‌شویم. ما همیشه تمایل به آن تصور ساده‌اندیشانه دوران کهن داریم که در آن یک انسان کامل انسان کامل دیگری را کشف می‌کند و زبان مسائل آن‌ها را کم‌کم حل می‌کند. این برداشت یک توهم صرف بیش نیست. ما هرگز نمی‌توانیم انسان را جدا از زبان بازیابیم و او را در حال اختراع زبان ببینیم. آنچه ما در زبان می‌بینیم انسانی است سخنگو، انسانی که با انسان دیگر صحبت می‌کند و زبان تعریف واقعی انسان را میسر می‌سازد.^{۲۱}

دریدا نیز سعی کرد از طریق مطالعه و نقد آنچه که متافیزیک حضور^(۱) غرب می‌نامد نظریه خود را درباره‌ی صورت‌بندی گفتمان ارائه کند. وی این حکم سوسور را که در زبان فقط تمایز وجود دارد پذیرفت و آن را در نظریه‌ی واسازی خود علیه متافیزیک حضور غرب به کار گرفت تا نشان دهد، زبان صرفاً از تمایزات تشکیل می‌شود و عقیده‌ی کانت و هگل، که خودآگاهی (من می‌اندیشم پس هستم) را به معنای حضور خویش می‌دانستند، نیرنگی متافیزیکی بیش نیست. هدف دریدا از طرح مفهوم تمایز پرداختن به رابطه‌ی همنشینی عناصر زبان نیست بل که وی با تکیه بر مفهوم تمایز در صدد بیرون راندن معنا از گفتمان متافیزیک غرب است.^{۲۲}

از این رو، دریدا در رویکرد به مفهوم گفتمان منکر دو چیز می‌شود: نخست، «حضور معنا در متن» (به این معنا که معنایی رسمی و واحد در هر متن نهفته است) و دوم، ریشه و مرکزی اصیل در ساختار. به گمان دریدا در غیاب این دو اصل هر چیزی می‌تواند گفتمان محسوب شود، به این معنا که ما در هر ساختار، متن یا گفتمان چه در حوزه‌ی زبان و چه در حوزه‌ی اجتماع با سیستمی از تمایزات روبه‌رو هستیم که در آن در غیاب یک دال استعلایی^(۲) و در نبود یک مرکز متعالی^(۳) ما تنها با بازی تمایز مواجه می‌شویم. بر پایه چنین تعریفی دریدا حضور نشانه را حتی در شناخت انسان از خویش صادق دانست و استدلال کرد که حتی ما برای شناخت خویش باید از

1 . Metaphysic of Presence

2 . Transcendental Signifier

3 . Master Center

نشانه استفاده کنیم. وجود نشانه دلیل این است که ما با خود نیز فاصله داریم و همچون هر نشانه زبانی دیگر دچار پراکندگی و گسست هستیم. دریدا در حقیقت با انکار وحدت، هویت و معنا میان دال و مدلول، کشف معنا را تا همیشه به تعویق می‌اندازد و از این‌رو، استدلال می‌کند که گفتمان باید به عنوان ساختاری بدون مرکز تعریف شود که معنا در آن دائماً مورد گفت‌وگو و ساخت‌بندی مجدد قرار می‌گیرد.^{۲۳}

دریدا در مقاله‌ی «ساختار، نشانه و بازی در گفتمان علوم انسانی» می‌گوید که در متافیزیک حضور غرب برای ساختارها همیشه نوعی اصل یا مرکز در نظر گرفته شده است که تمامیت^(۱) آن بر اساس مرکز بنا شده و از بازی آزادانه عناصر درون ساختار جلوگیری به عمل آمده است. به گفته دریدا تاریخ متافیزیک غرب جابه‌جایی این مرکزهاست و تمام نام‌هایی که به این مرکز اطلاق شده همه منادی نوعی حضور بوده‌اند. وی در این مقاله در اصل در پی بیان این نکته است که ساختارهای نهادینه شده و هژمونیک شده غرب تولیدکننده‌ی معنای رسمی بوده‌اند. او از این جهت بر ساختگرایان می‌تازد که می‌گویند هیچ مرکز و اصل بنیادین وجود ندارد و از این طریق جهانی نیز خارج از گفتمان وجود ندارد. از این جهت، گفتمان مورد نظر دریدا ساختاری بدون مرکز، بدون هویت ثابت و همراه با بازی‌های زبانی (ویتگنشتاین) است که در درون آن بازی‌های زبانی بر اساس تمایز جریان ندارد و حضور معنا و دلالت را برای همیشه به تأخیر می‌اندازد و ما را از معنایی به معنای دیگر رهنمون می‌سازند.^{۲۴}

به هر حال به نظر می‌رسد مفهوم گفتمان در آراء زبان‌شناسان معانی متعددی به خود گرفته است. چنان‌که در منظر عده‌ای این مفهوم به مثابه نظامی از قراردادهای زبانی و نشانه به حساب می‌آید، برخی از آن به مثابه ساختاری بسته و خودبسنده از هویت‌های زبانی و اجتماعی دفاع کرده‌اند و عده‌ای دیگر آن را به مثابه بستری از موقعیت‌های زبانی موقت دانسته‌اند. با این وجود، در هر تعبیر گفتمان را باید رهیافتی جدید به اندیشه و شناخت دانست که در آن نه سوژه‌ی استعلایی جدی گرفته می‌شود و نه امکان ظهور هویت‌های شفاف، ایستا و ابدی وجود دارد. در چنین منظری گفتمان را باید ساختاری در معرض انهدام و هویتی در انحناء معانی جدید دانست که در عین حال در زمان حاضر کامل است، اما در هر حال ممکن است از طریق گفت‌وگوی

مداوم عناصر تغییر یابد.

گفتمان به مثابه مفهومی توسعه یافته از ایدئولوژی: لاکلاو و موفه

آموزه‌های لاکلاو و موفه درباره گفتمان را به دلایل چندی باید با اهمیت تلقی کرد. این دو اندیشمند اولین کسانی بودند که در رهیافت جدید خود سعی کردند مدل زبان‌شناسی سوسور و مدل ساختگرایانه فوکو را به عرصه سیاست بکشانند و با عرضه مفاهیمی همچون مفصل‌بندی^(۱)، هژمونی، ایدئولوژی، هویت و امر سیاسی از فرایندی سخن بگویند که طی آن گفتمان حادث می‌شود. کار عمده‌ی دیگر آنان به کارگیری مفاهیم استعاره و کنایه^(۲) و metonymy در مرکز ثقل گفتمان است که تا قبل از آن به گمان ساختگرایان جایگاه حاشیه‌ای را اشغال می‌کرد و چنین تصور می‌شد که هر دال به یک مدلول خاص رجوع می‌دهد و تنها یک معنا تولید می‌کند. افزون بر این، آن‌ها با تکیه بر مفهوم ایدئولوژی معنای بسط یافته از آن ارائه می‌کنند و به جای تمرکز بر تفاوت و تمایز میان جهان ذهنی و جهان واقع استدلال می‌کنند که تنها در یک چارچوب گسترده‌ای از معانی است که مفاهیم، ابروها و رفتارهای انسانی مورد پذیرش قرار می‌گیرند.^{۲۵}

لاکلاو در مقاله معروف خود با عنوان «گفتمان»^{۲۶} با تأسی از فوکو نقطه آغازین بحث خویش را بر این پرسش قرار می‌دهد که «گفتمان چگونه ساخته می‌شود؟! برای پاسخ‌گویی به این سؤال، لاکلاو از شرایط امکانی‌ای^(۳) سخن می‌گوید که به واسطه آن حوزه‌ی معنی‌داری از اندیشه، عمل و درک انسان شکل می‌گیرد که قبل از هرگونه بی‌واسطگی عینی^(۴) حضور دارد. از این منظر، رویکرد لاکلاو به گفتمان اساساً استعلایی به مفهوم کانتی است. به این معنا که شناخت^(۵) و عمل^(۶) ما تنها در یک گفتمان از قبل ایجاد شده دارای معنی است. این سخن لاکلاو شباهت‌های فراوانی با این عقیده بنویسته دارد که قبل از ما گفتمان‌ها وجود دارند و تنها از طریق آن‌هاست که ما قادر می‌شویم به فهمی از جهان اطراف برسیم. با این وجود، لاکلاو از

1 . Articulation

2 . Metaphor

3 . The Condition of Possibility

4 . Factual Immediacy

5 . Cognition

6 . Act

رهگذر چنین تعریفی از گفتمان «استعلا» را نه به عنوان مقولات پیش‌تجربه و ماتقدم بل که ساختاری فکری و اندیشه‌ای مشحون از مقولات عمیقاً تاریخی، در حال گذار و متحول تصور می‌کند. بنابراین، مهم‌ترین و بنیادی‌ترین ادعای لاکلاو درباره‌ی گفتمان می‌تواند بدین‌گونه بیان شود که تصورات، عقاید و اعمال زبانی ما تنها در درون گفتمان‌های مخصوص و «پیش‌ساخته» معنا می‌یابند که دارای ساختارهای متفاوتی هستند و در طول زمان تغییر می‌یابند.^{۲۷}

بر پایه چنین تعریفی از گفتمان، از منظر لاکلاو ما به طریقی یکسر متفاوت امکان دسترسی به گفتمان را پیدا می‌کنیم. به عبارت دیگر، برعکس سوسور و دریدا که از امکان نشانه‌های اجتماعی متمایز شده دفاع می‌کنند و برعکس این ادعای فرمالیست‌ها که تصویری کلی، بسته و خودبسته از ساختار امکان‌پذیر است، لاکلاو از طریقه سومی سخن می‌گوید که در آن ساختار و نشانه هم‌زمان شالوده‌شکنی می‌شوند. بر این اساس، نه فهمی از ساختار بسته امکان‌پذیر است و نه عناصر یک ساختار به صورت مجزا و بدون رابطه‌ای پیوندی قابل فهم هستند.

راهی که لاکلاو و موفه برای مطالعه گفتمان پیشنهاد می‌کنند شباهت‌های چندی با مفهوم «ساخت‌یابی»^(۱) گیدنز دارد که در حقیقت تلاش نظری برای فرارفتن از دوانگاری ساختار و کارگزار محسوب می‌شود. نظریه ساخت‌یابی گیدنز در اصل پاسخی به این سؤال بود که جایگاه کنش‌گران اجتماعی به عنوان سوژه در شکل‌دهی به زمینه‌ای که در آن فعالیت می‌کنند کجاست؟ آیا ساختار را باید به عنوان برخاسته آگاهانه و ارادی این سوژه‌های انسانی تلقی کرد یا برعکس این ساختارها هستند که به سوژه موجودیت می‌بخشند، حیاتشان را تضمین می‌کنند و افعالشان را موجه جلوه می‌دهند. کار گیدنز در حقیقت ترکیب این دو سطح به ظاهر متضاد و متفاوت است. به گمان او انسان‌ها با توجه به شرایط تاریخی که در آن شکل گرفته‌اند، اعمال و فرایندهای اجتماعی را شکل می‌دهند. بنابراین، نه امکان حذف این سوژه‌های انسانی از ساختار امکان‌پذیر است و نه انسان‌ها توانایی در گذشتن از شرایط تاریخی خود را دارند.^{۲۸} در چنین منظری اولاً، ساختارها مجموعه‌ای محدود و بسته نیستند. ثانیاً، عمیقاً تاریخی و حدوثی‌اند. ثالثاً، به مثابه پیکربندی‌های اجتماعی قابل معنا عمل می‌کنند و رابعاً، همیشه در معرض انهدام، تعریف و گسست‌اند.

گفتمان از منظر لاکلاو و موفه نیز چنین جایگاهی را اشغال می‌کند با این تفاوت که این دو به جای مفهوم ساخت‌یابی از واژه‌ی «مفصل‌بندی» سود می‌جویند تا بر «پروژه‌ای» بودن گفتمان تأکید ورزند. مفصل‌بندی در نزد این دو کنشی است که رابطه‌ای را میان عناصر گوناگون ایجاد می‌نماید، به گونه‌ای که هویت آن‌ها در اثر این کنش تغییر می‌کند. به عبارت دیگر، هویت یک گفتمان از طریق رابطه‌ای که میان عناصر گوناگون به وجود می‌آید شکل می‌گیرد. در این فرایند عناصر هویت فردی خود را فرو می‌گذارند تا به مثابه کلیتی از یک ساختار به حساب آیند. بنابراین، در نزد این دو، هویت گفتمان یک هویت رابطه‌ای و پیوندی است.

از این جا به بعد لاکلاو و موفه راهی سراسر متفاوت از دریدا و سوسور پیش می‌گیرند، چرا که این دو با تاسی به مفهوم تمایز معتقد بودند که امکان شکل‌گیری یک هویت به طور کامل، عملاً غیر ممکن است. اما لاکلاو و موفه با کشاندن مفهوم گفتمان به عرصه سیاسی سعی کردند تا بر این معضل غلبه کنند. از منظر آنان فرایندهای اجتماعی به ما نشان می‌دهد که در عرصه اجتماعی ما نه با یک نظام بسته‌ای از دال و مدلول هم‌ریخت بل که با ساختاری معنادار روبه‌رو هستیم که در آن «دال‌های شناور»^(۱) به وفور یافت می‌شوند و اساساً قدرت سیاسی در رقابت و تلاش نیروهای رقیب سیاسی برای تثبیت نسبی دال‌های مذکور در قالب پیکره‌هایی خاص^{۲۹} قابل تبیین است. به عنوان مثال انقلاب اسلامی به مثابه یک گفتمان از دال‌های شناوری همچون «اسلام سیاسی» «مستضعفین» «شاه خائن» «سود بجست» و توانست با تثبیت این دال‌های شناور به قدرت دست یابد.

اکنون با توجه به آنچه گفته شد آراء و آموزه‌های لاکلاو و موفه را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:

الف: گفتمان مجموعه‌ای معنادار از علائم و نشانه‌های زبان‌شناختی و فرا زبان‌شناختی است (به بیان دیگر گفتمان هم دربرگیرنده‌ی بعد مادی و هم مزین به بعد نظری است).

ب: گفتمان در این مفهوم تأکیدی است بر این واقعیت که پیکره‌بندی اجتماعی دارای معنی است.

ج: گفتمان در این بیان نه تنها جای ایدئولوژی بل که جای «اجتماع» نشسته و آن را به مثابه

یک متن (ساختار مبتنی بر قواعد گفتمان که تأکید بر ویژگی نمادین روابط اجتماعی دارد) تصویر و تحلیل می‌کند.

د: برخلاف سوسور گفتمان هرگز به مثابه سیستمی بسته از تمایزات فهم نمی‌شود.

ه: گفتمان‌ها قادر به اتمام و انسداد مفاهیم و هویت‌ها نیستند.

و: هویت‌های اجتماعی و سیاسی محصول گفتمان‌ها هستند.^{۳۰}

با این وجود، هنوز یک سؤال اساسی دیگر نیز باقی است که باید به آن پاسخ گفت و آن این است که گفتمان چگونه و از چه راهی وحدت^(۱) و محدوده‌ی^(۲) خود را به دست می‌آورد؟! برای پاسخ‌گویی به این سؤال، بهتر است یک بار دیگر به فوکو رجوع و از یکی از محوری‌ترین مفاهیم وی در خصوص گفتمان با عنوان «انتظام در پراکندگی»^(۳) سخن بگوییم.

به گمان فوکو سازواری گفتمان نه بر اساس اصلی واحد برحسب سوژه‌ی مشخص، نه برحسب معیاری مشترک از تولید معنا و نه به واسطه‌ی پایداری مفاهیم به کار رفته در آن و نه با ارجاع به درون‌مایه‌ی عمومی، بل که بر پیشانی قواعد مترتب بر تمایزها، و پراکندگی‌ها شکل می‌گیرد. او سازواری گفتمان به این شیوه را انتظام در پراکندگی می‌نامد.^{۳۱} لاکلاو و موفه با این نظر فوکو هم‌رأی‌اند و می‌پذیرند که نمی‌توان برای ساختار هیچ اصالت و ریشه‌ی جوهری قائل شد چراکه روابط عناصر درون گفتمان بر اساس اصلی زیربنایی نیست و تنها در سطح ظاهری و بیرونی نوعی ثبات میان این عناصر شکل می‌گیرد. بنابراین، گفتمان‌ها به مثابه‌ی سیستمی مترتب بر پراکندگی عمل می‌کنند. با این فرض، یکی از تناقض‌های اساسی خود را نشان می‌دهد. اگر واقعاً هیچ‌گونه کلیتی نمی‌توان برای گفتمان متصور شد و اگر هویت‌های گفتمانی این چنین در معرض تحول، پویایی و در معرض ظهور انهدام هستند، پس چگونه می‌توان از گفتمان‌ها سخن گفت، از آن‌ها فاصله گرفت و آن‌ها را مورد مطالعه قرار داد. اگر هویت‌ها آن‌چنان گریزان هستند که به چنگ آوردن آن‌ها غیر ممکن است و همچون ماهی هر لحظه ممکن است از دست بگریزند و در دریایی پهناور که تنها قاعده‌ی آن آشفتگی، تلاطم و سیال بودن است فرو روند، و اگر اساساً نمی‌توان روی نقطه‌ای ایستاد و به تماشای منظره‌ای ثابت نشست، آیا سخن گفتن درباره گفتمان

1. Unity

2. Limits

3. Regularity in Dispersion

پایان نمی‌پذیرد؟ برای پاسخ‌گویی به این سؤال، لاکلاو و موفه سعی می‌کنند با عاریت گرفتن مفاهیمی همچون «زنجیره‌های هم‌ارزی»^(۱) زنجیره‌های تمایز^(۲)، نقاط گره‌ای^(۳)، ضدیت، هژمونی و ایدئولوژی چگونگی شکل‌گیری یک گفتمان را برحسب وحدت و محدودیت توجیه‌پذیر سازند. در این مرحله آن‌ها بر نوعی «انسداد» جزئی^(۴) و «تثبیت» جزئی^(۵) تأکید می‌ورزند.^{۳۲} به عبارت دیگر می‌پذیرند که نوعی ساخت همیشه برای تثبیت یک هویت لازم و ضروری است اما این ساخت‌ها ازلی و پایدار نیستند. شاید یک مثال روزمره و عامیانه آن باشد که گفتمان‌ها ساختمان‌های بتونی نیستند بل که بیش‌تر شبیه آلاچیق‌هایی هستند که در جزایری میان دریاچه‌ها برپا می‌شوند.

لاکلاو و موفه برای توضیح این‌که چگونه فرایند انسداد و تثبیت شکل می‌گیرد، دو آموزه‌ی مهم خویش با عناوین «هژمونی» و «ضدیت» را عرضه می‌کنند. به عبارت دیگر، آنان برای پاسخ به این سؤال که چگونه انسداد جزئی حاصل می‌شود از مفهوم هژمونی و نقش محوری‌ای که ایدئولوژی در آن بازی می‌کند و برای پاسخ‌گویی به این پرسش که چگونه هویت‌های گفتمانی تثبیت می‌شوند از ضدیت و پروسه «دگرسازی»^(۶) سود می‌جویند.

هژمونی و انسداد جزئی گفتمان

هژمونی به معنای لفظی آن عبارت از رهبری، اقتدار و نفوذی است که یک فرد، گروه، کشور و یا موقعیتی بر فرد، گروه، کشور و موقعیتی دیگر دارد. با این وجود، معنایی که لاکلاو و موفه از آن مراد می‌کنند تفاوت‌های اساسی با این مفهوم دارد. به یک معنا در نزد این دو، رهبری سیاسی و به همان میزان رهبری ذهنی-روانی یک نیروی هژمونیک (دولت، طبقه، جنبش، فرد و غیره) بر اساس یک شکل‌بندی گفتمانی استوار است که از طریق «مفصل‌بندی» حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، فرض وجود یک نیروی هژمونیک در صورتی امکان‌پذیر است که رابطه‌ای میان عناصر برقرار شود. در چنین رابطه‌ای عناصر هویت اولیه‌ی خود را از دست می‌دهند تا به مشابه

1 . Chain of Equivalances

2 . Chains of Differences

3 . Nodal Points

4 . Clouser

5 . Fixation

6 . Otherness Making

جزئی از یک گستره‌ی معانی به حساب آیند. بنابراین، همیشه در بستر یک گفتمان هژمونیک شده عناصر در رابطه نزع‌آمیزی از قدرت و مقاومت وارد می‌شوند. در چنین وضعیتی گروهی توانایی هژمونیک شدن را خواهد داشت که بتواند از طریق یک پروژه‌ی سیاسی قدرت و خواست خود را بر دیگران تحمیل کند و از طریق دو اصل اساسی مقبولیت و در دسترس بودن دال‌های شناور، یک گفتمان یا جامعه را مفصل‌بندی کند. بنابراین، شکل‌گیری یا حتی انحلال یک گفتمان از طریق هژمونی امکان‌پذیر است. به عبارت دیگر، همچنان‌که فوکو اذعان دارد مسأله اصلی یک گفتمان آن است که کدام گروه، مرجع یا شخص، قدرت و اقتدار آن را دارد که قواعد یک گفتمان را تعریف و تنظیم کند، مرزهای گفتمانی خود را مشخص کند و به عناصر مفصل‌بندی‌شده معنایی جدید ببخشد.

به عنوان مثال، نئولیبرالیسم می‌تواند به عنوان یک گفتمان هژمونیک شده به حساب آید، زیرا که واژه‌های سیاسی را تعریف، بازتعریف و مدیریت کرد و دستور کار جدیدی را از دال گفتمان لیبرالیسم به وجود آورد. تکیه بر سیاست‌هایی مانند حمله بر دولت‌محوری و مرکز‌محوری دولت، توجه هم‌زمان به روابط خانوادگی و فردی و رجوع به اقتصاد سیاسی کلاسیک، همه مؤلفه‌هایی هستند که گفتمان نئولیبرالیسم در درون خود مفصل‌بندی کرد و روابط جدیدی میان دولت، جامعه مدنی و اقتصاد برقرار کرد.^{۳۳}

علاوه بر این، در رویکرد لاکلاو و موفه به گفتمان، «ایدئولوژی» نقش محوری ایفا می‌کند. در حقیقت نقش ایدئولوژی از منظر این دو، شکل‌دهی به هژمونی استعاری^(۱) است که معمولاً از طریق پروسه‌ای تصویری^(۲) حاصل می‌شود. البته مفهومی از ایدئولوژی که در این جا ارائه می‌شود با نظریه مارکسیستی ایدئولوژی چندان همخوانی ندارد.

در حقیقت دو رهیافت کلاسیک نسبت به ایدئولوژی در گفتمان مارکسیستی وجود دارد که معمولاً - و نه همیشه - با همدیگر ترکیب شده‌اند. ایدئولوژی به مثابه سطح فراساختاری و یا در حقیقت همان قلمرو ایده‌ای که در مقابل جهان مادی اقتصاد قرار دارد و ایدئولوژی به معنای آگاهی کاذب. هر دو تعریف در آراء مارکسیستی مفهومی گوه‌رگرایانه دارند.

لاکلاو و موفه در نظریه گفتمان خود در اصل ایدئولوژی را کنار نمی‌گذارند، بل که با

بازتعریف آن سعی می‌کنند جامعه و عاملیت اجتماعی را به مثابه اشکال گفتمانی قابل تصمیم‌گیری تعریف کنند. به عبارت دیگر، ایدئولوژی نه به عنوان ایده‌ای جهان‌شمول و حقیقت‌محور بل که به عنوان ابزاری که به واسطه آن گروه‌های سیاسی عناصر خاص خود را در درون یک گفتمان خاص هژمونیک می‌سازند و یا مفصل‌بندی می‌کنند، در نظر گرفته می‌شود. بر این اساس، آن‌طور که یاکوب تورفینگ^(۱) می‌گوید مفهوم ایدئولوژی باید به معنای عدم امکان دسترسی به هرگونه ساختار نهایی در نظر گرفته شود.^{۳۲}

ضدیت و تثبیت جزئی هویت

برای پاسخ به این سؤال که هویت‌های متکثر، چندپاره، کدر و متن‌گریز چگونه در یک گفتمان به وحدت می‌رسند، لاکلاو و موفه از مفهوم ضدیت سود می‌جویند. به گمان آنان گفتمان‌ها از طریق ایجاد مرزهای سیاسی و ضدیت میان «ما» و «دیگری» هویت خود را کسب می‌کنند. ضدیت در آراء لاکلاو و موفه ریشه در این عقیده‌ی پساساختگرایان دارد که آگاهی یک سوژه‌ی عقلانی بر پایه پس‌زدگی یا تنزل شأن دیگری استوار است.^{۳۵}

از منظری روان‌شناسانه نیز آدمی ذاتاً دارای مکانیسمی از دوگانه‌سازی میان خود و دیگری است. «من» ماهیتاً دیگری را به عنوان حوزه‌ای می‌گیرد که خود را در آن مصداق خارجی فرض می‌کند. دیگری به عنوان ساختاری فرض می‌شود که نه تنها «من» خود را می‌توانم ببینم بل که به عنوان دیگری نیز محسوب می‌شوم که وقتی به آن می‌نگرم، او از طریق من و در من به خود می‌نگرد. او خود را در مکانی که من آن را اشغال کرده‌ام می‌بیند.^{۳۶}

در سطح گفتمان نیز جوامع و گروه‌ها دارای مکانیسم‌هایی از دوگانه‌سازی «ما» و «آن‌ها» هستند. همان‌طور که موفه می‌گوید: «خود، ارتباط‌گریزناپذیری با غیر دارد. ما وقتی دو طیف دوست / دشمن را به کار می‌بریم نشانه‌هایی از خصومت میان موجودات انسانی را بیان می‌کنیم. وقتی دیگری به عنوان لازمه خارجی^(۲) به کار می‌رود خیلی ساده است تا بفهمیم خصومت چگونه زاده می‌شود.^{۳۷}

ایجاد و تجربه این خصومت‌ها و ضدیت‌های اجتماعی امری محوری برای نظریه گفتمان از

سه جنبه می‌باشد: نخست، آن‌که ایجاد یک رابطه خصمانه که اغلب منجر به تولید یک دشمن یا دیگری می‌شود برای تأسیس مرزهای سیاسی امری حیاتی است. دوم، این‌که شکل‌گیری روابط خصمانه و تثبیت مرزهای سیاسی امری محوری برای تثبیت بخشی از هویت، صورت‌بندی‌های گفتمانی و کارگزاران اجتماعی است. سوم، این‌که تجربه ضدیت نمونه‌ای است که حدوثی بودن هویت را نشان می‌دهد.^{۲۸}

به این ترتیب، «ضدیت» امری است که از طریق آن گروه‌ها، جوامع و کارگزاران مرزهای سیاسی خود را تعریف می‌کنند و از طریق پروژه‌ی دگرسازی هویت خود را می‌سازند. به عنوان مثال، فرانتس فانون در کتاب «دوزخیان روی زمین»^(۱) با ترسیم دنیای استعمارزده سعی می‌کند «ضدیت» و «قهر» را مفهوم‌سازی کند و آن را در جهتی ضد استعماری به کار گیرد. به دیده‌ی وی گناه استعمار تنها بر عهده‌ی استعمارگر نیست، بل که روشنفکرانی که بیش‌تر و بیش‌تر در فرهنگ استعمار فرو رفته‌اند آن را به دوش می‌کشند. از منظر وی، قهر در میان توده‌ها به دلیل خصومت میان آن‌ها هرز می‌رود و فقط با جهت‌گیری آن علیه استعمار است که می‌توان به استقلال رسید. بنابراین، دو کار مهم و اساسی در این روند باید انجام پذیرد تا آزادی حاصل آید، اول، آن‌که فرد استعمارزده خود را از خودبیگانگی رهایی بخشد و دوم، این‌که «قهر» را در مبارزه و ضدیت با استعمار به کار گیرد.^{۲۹}

به هر حال، در یک جمع‌بندی کلی به نظر می‌رسد طرح لا‌کلاو و موفه از گفتمان نقاط ابهام‌آمیز کم‌تری در مقایسه با دیگر اندیشمندان در این حوزه دارد. چراکه آنان در مقاله «گفتمان» سعی می‌کنند چهره‌ای سیاسی از این مفهوم فلسفی ارائه کنند، با این وجود، شاید مفهوم گفتمان آن‌چنان‌که بایسته است شفاف و به دور از سوء تعبیر به نظر نرسد و انتقادات نسبت به آن وجود داشته باشد. غلبه بر این سوء تعبیرها و پاسخ درست به انتقادات از آن روی اهمیت دارد که در سال‌های اخیر نظریه گفتمان جا پای خود را در تحقیقات نظری و تجربی علوم انسانی و خصوصاً حوزه علوم سیاسی باز کرده است. جمع‌آوری این انتقادات و پاسخ به آن شاید در مجال این مقاله نگنجد، اما از آن‌جا که روایت خود را از گفتمان «ناقص» و ناتمام باقی نگذاریم، در واپسین بخش این نوشتار سعی خواهیم کرد برخی از این انتقادات جدی را مطرح سازیم.

انتقادات نسبت به نظریه گفتمان

برخی انتقادات وارد شده به نظریه «گفتمان» را باید ناشی از سوء تعبیرهایی دانست که نسبت به آن وجود دارد. برخی دیگر به واسطه نو بودن این نظریه است و بعضی نیز ناشی از ابهامی است که ماهیتاً ریشه در مفهوم خود گفتمان دارد. فارغ از این تقسیم‌بندی اولیه، در ادامه بحث برای فهم بهتر موضوع و جلوگیری از پراکندگی مباحث سعی می‌کنیم چند پرسش جدی که درباره‌ی نظریه «گفتمان» عنوان شده است را مطرح و از منظر درونی و با توجه به مفاهیم اساسی به کار رفته در نظریه گفتمان به آن‌ها پاسخ دهیم.

آیا نظریه گفتمان «وجود خارجی» را نفی می‌کند؟! به عبارت دیگر، آیا دوگانگی میان «امر واقع» و «تفکر» وجود ندارد؟! این انتقادی است که از جانب اندیشمندان رئالیست عنوان گردیده است. به گمان آنان اگر بپذیریم که همه چیز گفتمان است و چیز خارج از آن وجود ندارد پس چگونه می‌توان «امر واقعی» را تبیین کرد؟! پاسخی که لا کلاو و موفه و دریدا به این پرسش ارائه می‌کنند منفی است. همان‌طور که لا کلاو و موفه می‌گویند، ماهیت گفتمانی یک موضوع به هیچ وجه به این معنا نیست که هستی آن موضوع به پرسش کشیده شود. به عنوان مثال، یک قطعه سنگ به عنوان یک موضوع گفتمانی ممکن است در یک عمارت باستانی به کار رفته باشد یا به عنوان یک سلاح از آن استفاده شود، اما در هر صورت یک موضوع فیزیکی است و ماهیت آن‌ها تفاوتی با همدیگر ندارد. دریدا نیز در توضیح این‌که «چیزی خارج از متن وجود ندارد» می‌گوید این سخن به آن معنا نیست که همه اشارات^(۱) معلق و انکار شده یا در یک کتاب محصور می‌شود، بل که منظور آن است که هر «اشاره» و هر امر واقع دارای ساختار متمایز و متفاوت است و هیچ‌کس نمی‌تواند این «واقعیت» را جز در یک تجربه تأویلی به دست آورد.

یکی دیگر از انتقادات مربوط به نظریه گفتمان با این پرسش اساسی آغاز می‌شود که اگر آن‌طور که نبونیسته می‌گوید همه چیز از زبان می‌گذرد، آیا نظریه گفتمان به تقلیل‌گرایی دچار نشده است؟ این انتقاد بیش‌تر به مسأله معنا در گفتمان برمی‌گردد. از منظر این منتقدین اگر قائل به وجود عرصه‌های غیر گفتمانی نباشیم، رفتارها، سوژه‌ها و موضوعات عملی از نظریه گفتمان

حذف می‌شوند و واقعیت باز نمود خارجی ندارد. اما همان‌طور که لا کلاو و موفه به آن توجه دارند اصولاً تمایزی میان عرصه‌های گفتمانی وجود ندارد و در حقیقت میان نشانه‌های زبانی و فعالیت‌های عملی نوعی تمایز وجود دارد. به این تعبیر این ایده‌ی گفتمان که تنها در یک عرصه گفتمانی موضوعات واجد معنا شوند، به معنای آن است که اعمال زبانی و عملی ما تنها در صورتی معنا پیدا می‌کنند که در چارچوب یک گفتمان قرار گیرند و این قواعد گفتمانی است که به آن‌ها معنا می‌بخشد. در این چارچوب همه اعمال دارای معنی هستند. به عنوان مثال، در گفتمان انقلاب اسلامی بعضی از اعمال دارای معانی خاص هستند که خارج از آن، این رفتارها موضوعاتی فاقد معنا تصور می‌شوند.

اما در این جا ممکن است سوء تعبیر دیگری پدیدار شود. آیا حقیقتاً هویت و نحوه شکل‌گیری آن کاملاً دلخواهانه است؟ این سؤال باز هم به این نکته بازمی‌گردد که اساساً فهم ما از گفتمان چیست. به طور کلی گفتمان به ما نمی‌گوید چطور نگاه کنید، بل که بیش‌تر به دنبال این پاسخ است که ما کجا ایستاده‌ایم و از کدام منظر به موضوعات و ابروها نگاه می‌کنیم. بنابراین، این استدلال سوسور که روابط و هویت‌ها در داخل یک گفتمان کاملاً دلخواهانه است، نباید به این تعبیر شود که ماهیت نسبی ارزش‌ها وابسته به ماهیت دلخواهانه نشانه‌ها هستند، بل که باید از نوعی وابستگی میان ارزش سخن بگوییم که برای شکل‌بندی یک گفتمان ضروری است. به عبارت دیگر، این ارزش‌ها را باید در کلیتی که در آن تعریف می‌شوند مورد بررسی قرار داد نه به واسطه آن‌که یک نوع عقلانیت بر روابط میان آن‌ها حکم فرماست، به این دلیل ساده که آن‌ها بخشی از یک کلیت هستند که بر اساس روابط‌های چندجانبه موقتی و موقعیتی میان خود شکل گرفته‌اند.

اما آیا حدودی بودن و موقتی بودن گفتمان نوعی بی‌نظمی^(۱) به دنبال نمی‌آورد؟ این سوء تعبیر نیز برخاسته از این ایده دریدا است که در غیاب یک دال استعلایی «بازی هویت‌ها و معانی به طور نامحدود» گسترش پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، دریدا معتقد است که هیچ‌گونه «کامل‌شدگی»، جایی که «بازی آزادانه»^(۲) از هویت‌ها وجود داشته باشد نمی‌تواند برقرار شود. اما در این جا باید اشاره کرد که دریدا از عدم تحقق هیچ‌گونه عرصه گفتمانی صحبت نمی‌کند،

بل که از «عدم تصمیم‌گیری قطعی»^(۱) سخن می‌گوید که به معنای آن است که نوعی تعین لوزان میان امکان‌های عملی وجود دارد. به عبارت دیگر، همچنان‌که لاکلاو و موفه اشاره می‌کنند شکل‌گیری یک گفتمان نه بر اساس ذات و جوهری عناصر بل که بر پایه هویت‌های موقتی استوار است. در شکل اولیه، گفتمان‌ها ابدی تصور می‌شوند، اما در شکل دوم گفتمان‌ها در معرض انهدام هستند. این تعبیر تفاوت روشنی میان پوزیتیویسم و نسبی‌گرایی گفتمانی پدیدار می‌سازد.

از این منظر، به گمان بسیاری از منتقدان، نظریه گفتمان با رواج نوعی نسبی‌گرایی، حقایق و استانداردهای حقیقی را نقض می‌کند و به جای آن روابط قدرت را به عنوان تنها معیار امر حقیقی معرفی می‌کند؟ از دیدگاه آنان، این نظریه نه تنها «واقعیت» را تخریب می‌کند بل که حقیقت را نیز وارونه جلوه می‌دهد. فوکو در جایی، شبیه به طنز گفته است کار وی در جهت عکس افلاطون است که هر چه دورتر می‌شود حقیقت خالص‌تر به نظر می‌رسد و به عالم مثل نزدیک‌تر می‌شود.

اما در حقیقت گفتمان «نظریه صدق» را رد نمی‌کند بل که بر آن محمل گفتمانی می‌پوشاند. ما از وجود یا عدم وجود حقیقت صحبت نمی‌کنیم بل که از حقایق درون یک جامعه خاص سخن می‌گوییم. در این معنا مفاهیمی که تصور می‌شود خصلت جهان‌شمول دارند چهره‌ای محلی به خود می‌گیرند. در این صورت، در مقابل این پرسش که «ما چگونه به کشف حقیقت و واقعیت نائل می‌شویم و از کجا صدق عبارت خویش را جویا می‌شویم؟» پاسخ این است که هر جامعه عقلانیت خاص خویش را دارا است. بیرون از هر گفتمان فضای خالی که در آن «حقیقت» و معیارهای حقیقی وجود داشته باشند وجود ندارد، بل که بیرون از هر گفتمان ویژه یک گفتمان دیگر است.

این سخن به منزله کامل و بسته بودن هر گفتمان به گفتمان دیگر نیست. زیرا همان‌طور که دریدا استدلال می‌کند بر اساس منطق «تکرارپذیری»، هر گفتمان می‌تواند مفاهیم، گزاره‌ها و موضوعات یک گفتمان دیگر را در خود جذب کند. بنابراین، معیار حقیقت نه در جوهری اشیاء و مفاهیم و موضوعات، بل که در تکرارپذیری و فهم‌پذیری آن‌ها است. این امر حتی

جهان‌شمولی برخی از مفاهیم و گزاره‌ها را نسبت به بعضی دیگر موجه می‌کند. به این دلیل که این مفاهیم و گزاره‌ها خصلتی تکراری و فهم‌پذیرتر از بقیه دارند و توسط بسیاری از جوامع مورد قبول واقع می‌شوند. گسترش دموکراسی در جهان نسبت به دیگر شیوه‌های حکمرانی از این منظر قابل بررسی است.

سرانجام باید به این سوء تعبیر مخالفان اشاره کنیم که نظریه گفتمان عملاً می‌تواند به عنوان ابزاری توجیهی برای اعمال بسیاری از گروه‌های سیاسی باشد که از طریق آن‌ها ساختارهای ایدئولوژیک خود را حول یک محور و اصل واحد مفصل‌بندی کنند. در قرن بیستم توتالیتاریانیسم و فاشیسم دو گفتمانی هستند که بر این اساس تهدید جهانی را فراهم آوردند. اکنون نیز بنیادگرایان (که اتفاقاً بیش از دیگران به سوء تعبیرها درباره‌ی مفهوم گفتمان دامن می‌زنند) از چنین رویکردی سخن می‌گویند. در حقیقت کار «بنیادگرایان» به عاریه گرفتن این ایده که «هر گفتمان قواعد خاص خود را دارا است» و تبدیل آن به چارچوبی گسترده از حقایق جهانی است. به عبارت دیگر، آنان تا جایی بر نسبی بودن گفتمان‌ها استناد می‌کنند که به آن نیاز دارند؛ پس از آن از منظر آنان هویت به صورت امری کلی، مطلق و ابدی به حساب می‌آید.

به هر تقدیر «گفتمان» همچنان‌که قبلاً نیز عنوان شد پیش از هر چیز دیگر نوعی ایستار است که ما به جهان داریم. از این منظر، گفتمان نوعی نظریه است برای کسی که می‌خواهد مسائل سیاسی روزمره‌ی جامعه خود را تحلیل کند، و به سؤالاتی از این قبیل پاسخ گوید: گفتمان‌ها چگونه تثبیت و چگونه منهدم می‌شوند؟! چگونه می‌توان یک گفتمان را تغییر داد و یا گفتمانی دیگر برگزید؟! پاسخ همه‌ی این‌ها به «امر سیاسی» بر می‌گردد. اکنون که این سخن گرامشی که هر امر شخصی، سیاسی است بیش از هر زمان دیگری مقبول به نظر می‌رسد، تحلیل گر گفتمان نه کسی است که از بالای سر به جامعه خود می‌نگرد و نه پژوهش‌گری است که فارغ از پژوهش آزاد از ارزش، به مطالعه جامعه خود می‌پردازد. او در درون یک گفتمان و نه فارغ از آن و به مثابه عنصری در میان دیگر عناصر گفتمانی از ظهور و سقوط‌ها سخن می‌گوید. همان‌طور که دریدا می‌گوید در چنین بستری نظریه گفتمان نه دستاویزی برای طفره رفتن از مسئولیت نظری، فلسفی و سیاسی بل که به معنای انتقادی بیکرانه برای رهایی از هرگونه جزمیت در تمامی حوزه‌هاست.

پی‌نوشت‌ها

۱. در این میان آثار محمدرضا تاجیک به راهی نو تعلق می‌گیرد که از گزند این نارسایی کم‌تر آسیب دیده است. شاید به این دلیل ساده که او بیش از دیگران از سرچشمه نوشیده و به بومی کردن یافته‌های خود کوشیده است. در این میان از چند مقاله‌ی وی با عنوان‌های «امام، قدرت و گفتمان» و «شکل‌گیری گفتمان‌های هویتی در ایران» به طور مشخص می‌توان نام برد.
۲. هیوبرت دریفوس، و پل، رابینو، میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶، صص ۱۷۶-۱۷۵.
3. Ilter, T. *Postmodernism and Radical Sociology*, selected by Mohammad Reza Tajik, Shahid Beheshti University, 1988, p. 55.
4. Bauman Z. *Intimations of Postmodernity*, (London & New York. Routledge 1992) p. vix.
۵. حسین بشیریه، از محافظه‌کاری تا هرمنوتیک و پسامدرن، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، آذر و دی ۱۳۷۵، شماره ۱۲۷ و ۱۲۸، صص ۲۹-۲۲.
۶. دریفوس و رابینو، پیشین، ص ۹۷.
7. Lyotard. J. F, *The Postmodern Condition: Report on Knowledge*, translated by: Bennington. G & Massumi, M. (USA. University of Minisota Press 1984). pp. xxiii-xxiv.
۸. دیوید هورات، نظریه گفتمان، در روش و نظریه علوم سیاسی (ویراسته) دیوید مارش و جری استوکر، ترجمه امیرمحمد حاجی‌بوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۹.
۹. علی پایا، جایگاه صدق در آراء فوکو، قسمت دوم نامه فرهنگ، شماره ۲۳، ص ۵۳.
۱۰. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۰، ص ۲۹۳.

11. Foucault, M. *The Order of Things*, (New York: Random House, 1974) p. 85.
12. Nay, M. *Foucault and Feminism*, (London: Polity Press, 1988) p. 13-14.
۱۳. دریفوس و رابینو، پیشین، صص ۲۲-۲۶.
14. Foucault, M. *Archaeology of knowledge*, (London: Tavistock, 1985) p. 29.
15. Torfing, Jacob. *New Theories of Discourse*, (London: Oxford Blackwell Publishers Ltd, 1999) p. 86-87.
16. Ibid. p. 87.
17. Ibid. p. 88-89.
۱۸. حمید عضدانلو، گفتمانی درباره‌ی گفتمان، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، سال دهم، شماره هفتم و هشتم، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۵، ص ۵۱.
19. Modison, B. *Working Through Derrida*, (ed) (North Western University Press, Evanston, Illinois, 1993), p. 4.
20. Torfing, op.cit, p. 40.
21. Bernstein, R. *An Elogry of Modernity, Postmodernity: Habermas and Derrida*, in: Working through Derrida. op.cit, p. 233.
۲۲. آموزه‌های لاکلاو و موفه درباره گفتمان و تحلیل گفتمانی در کتاب زیر آمده است:
- Laclau, E and Mouffe, C, *Hegemony and Sociologist Strategy*, (London: Verso, 1985), especially, pp. 105-114.
۲۳. این مقاله توسط حسینعلی نودری به فارسی ترجمه و اولین بار در فصلنامه گفتمان، پیشین، صص ۳۹-۵۳ منتشر شده است.
24. Torfing, op.cit, p. 26.
25. Giddens, A. *Central Problems in Social Theory*, (London: Macmillan, 1979), p. 66.
۲۶. لاکلاو، گفتمان، ترجمه حسینعلی نودری، پیشین، ص ۴۸.
۲۷. تاجبیک، پیشین، صص ۱۰-۱۱.
28. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, op.cit, pp. 21-39.
۲۹. هورات، دیوید، پیشین، ص ۲۱۸.
30. Torfing, op.cit, pp. 101-102.
31. Ibid, p. 114.

32. Nay. Mc. op.cit, p. 12.

33. Laclau. E. *The Making of Political Identities*, (London: Verso, 1994), p. 31.

34. Mouffe, Chantal, *The Return of Political* (London: Verso, 1993), p. 103.

۳۵. دیوید هورات، پیشین، ص ۲۰۵.

۳۶. فرانتس فانون، دورخیان روی زمین، بی جا، بی تا، ص ۵۷.

37. Torfing, op.cit, p. 94.

به نقل از

- Derrida. J. *Limited inc*, (Evanston: Northwestern University Press, 1988). p. 144.

38. Leonard, Peter, *Postmodern Welfare: Reconstructing an Emancipatory Project*, (London: Sage, 1997). p. 64.

۳۹. وحید بزرگی، پسانوگرایی: دریدا، فوکو و لیونار، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۱۱-۱۱۲،

آذر و دی ۱۳۷۵، ص ۷۸.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی