

از ایدئولوژی تا گفتمان: سوژه، قدرت و حقیقت

محسن کرمانی*

ابوالفضل دلاوری**

تاریخ دریافت: ۹۵/۳/۹

تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۰/۲۸

چکیده

با اوج گرفتن مباحثات و مجادلات ناشی از چرخش پسامدرن و رواج رهیافت‌های پساساختارگرایی و پسامارکسیسم در ادبیات علوم اجتماعی، مفاهیم ایدئولوژی، هژمونی و گفتمان به پرکاربردترین و مناقشه برانگیزترین مفاهیم در این حوزه بدل شدند. دستاورد این مناظرات فکری شکل‌گیری طیف وسیعی از نظریات و تفاسیر در مورد این مفاهیم بود. به فراخور، در سال‌های اخیر نیز گرایش و علاقه فراوانی در فضای فکری جامعه ما به‌ویژه در قالب رواج نظریه و روش تحلیل گفتمان ایجاد گردیده است. اما، در مواردی مشاهده می‌شود که این مفاهیم بدون توجه و آگاهی از تشابهات و تمایزات نظری و مفهومی میان آن‌ها بکار برده می‌شوند. بر همین اساس، در این مقاله تلاش گردیده است با اخذ رویکردی توصیفی و

m.kermani.n@gmail.com

* دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبائی.

abdelavari@gmail.com

** دانشیار علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول).

تحلیلی تشابهات و تمایزات این مفاهیم در میان دیدگاه مهم‌ترین نظریه‌پردازان این حوزه همچون مارکس، آلتوسر، گرامشی، فوکو و لاکلائو و موفه مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد. نتایج حاصل از این مطالعه نیز بیانگر این نکته است که هر یک از مفاهیم یادشده در نظریه‌های مختلف، معنای متفاوتی می‌یابند؛ بنابراین محققان باید پیش از کار بست هر یک از این مفاهیم با مشخص نمودن نوع رویکرد نظری مورد نظر خود مفاهیم را در معنای مناسب به‌کارگیرند. چرا که مفهوم سنتی ایدئولوژی و هژمونی دارای بار ارزشی بوده و مبتنی بر وجود حقیقت استعلایی است، درحالی‌که تحلیلگران گفتمان منکر وجود حقیقت‌اند و معتقدند که این گفتمان‌ها هستند که به تعریف حقیقت می‌پردازند.

واژه‌های کلیدی: گفتمان، ایدئولوژی، هژمونی، سوژه، قدرت،

حقیقت

مقدمه

با اوج گرفتن مباحثات و مجادلات نظری ناشی از چرخش «پسامدرن» در نیمه دوم سده بیستم و رواج رهیافت‌های پساساختارگرایی و پسامارکسیسم، «ایدئولوژی»، «هژمونی» و «گفتمان» به مهم‌ترین و پرارجاع‌ترین مفاهیمی مبدل شدند که در چند دهه اخیر در شکل دادن به تفکر فلسفی، اجتماعی و سیاسی غرب نقش بسزایی ایفا کرده‌اند. اگرچه هیچ‌یک از این مفاهیم، به‌نوبه خود مفاهیمی تازه و بدیع در فلسفه و اندیشه سیاسی و اجتماعی غرب نیستند؛ اما معانی آن‌ها در چند دهه اخیر متناسب با تحولات نظری و پارادایمی دنیای غرب دستخوش تحول و تنوعات معنایی فراوان و تازه‌ای گردیده است؛ به‌طوری‌که استعمال و کاربرد هر یک از این مفاهیم بدون توجه به اساس نظری، نقاط افتراق و تشابه و ملاحظه دامنه تغییرات معنایی آن‌ها، اغلب امری گمراه‌کننده و نامفهوم می‌نماید. به عبارتی، در حال حاضر، مفاهیم ایدئولوژی و گفتمان

به واژگانی مبهم و گاه بی‌معنا تبدیل شده‌اند؛ که حتی زمانی که آن را با دقت به کار می‌برند در هر بستری معنایی متفاوت می‌یابند. در فضای علم و اندیشه سیاسی و اجتماعی جامعه ما نیز چند سالی است که این مفاهیم به‌ویژه مفهوم «گفتمان» واژه مد روز شده‌اند. در این رابطه مشاهده می‌شود که این مفاهیم بدون توجه به مبانی نظری آن‌ها و بعضاً بدون در نظر گرفتن تشابه و تفاوت میان آن‌ها به جای یکدیگر در متن‌ها و بحث‌های علمی و تحقیقی اساتید و دانشجویان به کار گرفته می‌شوند. به‌عنوان مثال، در برخی موارد ذیل عنوان تحلیل گفتمان بیشتر شاهد تحلیل ایدئولوژی هستیم تا یک تحلیل گفتمان. بر همین اساس، در نوشتار پیش‌رو تلاش داریم تا علاوه بر معرفی مبانی مفهومی و نظری این مفاهیم، تفاوت و ارتباط نظری آن‌ها را نیز در یک بستر تاریخی - نظری تحلیل و بررسی نماییم.

در رابطه با ضرورت نگارش این مقاله بایستی اذعان نمود که باوجود مقالات و کتاب‌های متعددی که در سال‌های اخیر در جغرافیای نظری و مفهومی این مقاله به رشته تحریر درآمده‌اند؛ اما تاکنون در ایران مقاله‌ای به شکل تخصصی و منسجم به بررسی تفاوت‌ها و تمایزات تحلیلی مفاهیم ایدئولوژی و گفتمان نپرداخته است. برای نمونه، آزاد ارمکی و رضایی (۱۳۸۵) در مقاله خود با عنوان سوژه و قدرت: تحلیل چگونگی شکل‌گیری ذهنیت در مطالعات فرهنگی، به ارزیابی و تحلیل نقش ایدئولوژی و گفتمان در شکل‌گیری ذهنیت سوژه و بازتولید آن پرداخته‌اند. قادری (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان نقد گفتمان فلسفی مدرنیته: سوژه، حقیقت و قدرت در اندیشه میشل فوکو، به بررسی اندیشه‌های میشل فوکو، گسست وی از گفتمان فلسفی/سیاسی مدرنیته و تداوم‌های وی بر آن‌ها می‌پردازد. ربانی خوراسگانی و میرزایی (۱۳۹۳) نیز در مقاله خود با عنوان ایدئولوژی، سوژه، هژمونی و امر سیاسی در بستر نظریه گفتمان، مفروضات بنیادی نظریه گفتمان لاکلاو و موفه را در مورد ایدئولوژی، سوژه، هژمونی و امر سیاسی را تحلیل و تبیین نموده‌اند. شاید نزدیک‌ترین کار به این مقاله، بخشی از کتاب نظریه رسانه‌ها، جامعه‌شناسی ارتباطات تألیف نظام بهرامی کمیل (۱۳۸۵) باشد.

مؤلف در قسمتی از بخش تحلیل گفتمان کتاب خود به بررسی تفاوت مفهوم گفتمان با مفاهیم مشابهی چون ایدئولوژی، فرهنگ، ساختار، پارادایم و درک عمومی پرداخته است. وجه بارز کار بهرامی کمیل در این زمینه محوریت مفهوم فوکو از گفتمان است. این در حالی است که مقاله حاضر تلاش دارد به صورت جامع و منسجم تنها تفاوت ایدئولوژی و گفتمان را در آراء و دیدگاه مهم ترین صاحب نظران این حوزه مورد مطالعه و ارزیابی قرار دهد.

نظریه های ایدئولوژی و گفتمان، غالباً در رهیافتی انتقادی و به این منظور مورد استفاده قرار می گیرند تا وجه مشترک میان تولید اجتماعی دانش و ماندگاری روابط نابرابر قدرت را توضیح دهند. در این نظریه ها تلاش می شود فهمی از بی عدالتی و نابرابری اجتماعی با برداشتی از تولید و چرخه قدرت و دانش پیوند داده شود. در این رهیافت، تولید و انتشار اجتماعی دانش منشأ رضایت ما نسبت به نابرابری های نظام مند اجتماعی است. بر این اساس، مفهوم کلیدی «ایدئولوژی» نقطه شروع بحث ما در این نوشتار است. نظریه مارکسیستی، مفهوم ایدئولوژی را در توصیف فرآیندی به کار می برد که به واسطه آن ایده های مسلط درون یک جامعه مشخص، منافع اقتصادی طبقه حاکم آن را بازتاب می دهد. باین حال، ثابت شده است که مفهوم ایدئولوژی مفهومی مسئله مند است. علت این است که مفهوم ایدئولوژی دارای گستره کلی معانی سودمندی است که هیچ یک از آنها نیز با هم سازگار نیست. به طوری که، می توان گفت مفهوم ایدئولوژی یک متن است، متنی که از یک بافت کلی از رشته های مفهومی گوناگون بافته شده است و هیچ اجماع روشنی درباره چیستی آن، نحوه عملکرد و نحوه تحلیل آن ها وجود ندارد (ایگلتون، ۱۳۸۱: ۱۹). هر دیدگاهی پیشنهاد های خود را عرضه می کند و با دیگر دیدگاه ها رقابت دارد. با وجود این، در این نوشتار، صرف نظر از گستره معانی ایدئولوژی، تنها برداشت مارکسیستی آن محور بحث قرار گرفته و تحول و انقطاع معنایی آن بررسی شده است.

مارکس: مفهوم ایدئولوژی

مفهوم ایدئولوژی نخستین بار توسط دوستوت دو تراسی^۱ فیلسوف فرانسوی در سال ۱۷۹۶ برای اشاره به علم ایده شناسی [بررسی ایده‌ها در استقلال خودشان] به کار بسته شد (بشیر، ۱۳۷۰: ۵). اما، کاربرد گسترده‌ای نداشت تا زمانی که کارل مارکس آن را در کتاب *ایدئولوژی آلمانی*^۲ مفهوم‌پردازی کرد. در اثر مارکس ایدئولوژی اشاره دارد به این که چگونه ایده‌های مسلط در یک جامعه مشخص با مبهم و طبیعی ساختن واقعیت اجتماعی و حل و فصل ظاهر فریب تضادهای واقعی، منافع طبقه اقتصادی حاکم را انعکاس می‌دهند (ایگلتن، ۱۳۸۱: ۲۸). ایدئولوژی‌ها را گروه‌های حاکم طراحی می‌کنند تا به سلطه آنان مشروعیت ببخشند و آن را بازتولید کند (ون دایک، ۱۳۸۷: ۱۲۵).

برداشت مارکس از ایدئولوژی مبتنی بر رویکرد «ماتریالیسم - تاریخی»^۳ است. وی در مقدمه نقد اقتصاد سیاسی خود، عبارت مکملی را در مورد اصول بنیادی ماتریالیسم تاریخی همان‌گونه که در جامعه بشری و پیشینه‌اش تسری یافته است، به این شکل ارائه می‌کند: «انسان‌ها در تولید اجتماعی وارد روابط مشخصی می‌شوند که ضروری و مستقل از اراده‌شان است؛ این روابط تولید با مرحله معینی از رشد نیروهای مادی تولید در تطابق است. جمع کل این روابط تولید، ساختار اقتصادی جامعه را پایه‌ریزی می‌کند، شالوده‌ای حقیقی که بر روی آن، روبنای قانونی و سیاسی بنا می‌شود و اشکال مشخصی از آگاهی اجتماعی با آن مرتبط است. شیوه تولید در زندگی مادی، به‌طور کلی مراحل زندگی اجتماعی، سیاسی و روشنفکرانه را تعیین می‌کند. آگاهی انسان‌ها موجودیت و حیاتشان را معین نمی‌کند؛ بلکه برعکس، موجودیت اجتماعی آن‌ها است که آگاهی‌شان را تعیین می‌کند» (Marx, 1977). بر همین اساس، مارکس استدلال می‌کند که مشخصه عمده جوامع انسانی، چگونگی سازماندهی تولید مادی آنان

1. Destutt de Tracy
2. The German Ideology
3. historical - materialist

است. او این قضیه را به اشکال مختلف بررسی می‌کند، اما در کل می‌توان گفت که درک مارکس از جهان با دیدی مادی و با توجه به هستی‌شناسی نیروی کار^۱ صورت می‌گیرد (جسپ، ۱۳۸۸: ۴۰). به اعتقاد مارکس، کار انسان در تاریخ، تولیدکننده و سازنده همه اشکال و نهادهای تاریخی و اجتماعی است (بشیریه، ۱۳۸۵: ۳۰). بنابراین، در وهله اول باید بر وسایل اصلی تولید اقتصادی جامعه متمرکز گردید و دریافت که چرا یک جامعه معین کار اقتصادی یا وسایل تولید خود را به شکل مشخصی سازماندهی کرده است. تبیین اجتماعی مارکس در این رابطه، پوشش طبقاتی است که بر نحوه سازماندهی زندگی اجتماعی - اقتصادی تأثیر می‌گذارد؛ که این نیز به نوبه خود، ساختار و جهت کل جامعه را تعیین می‌کند. در حقیقت، این نکته اساسی رویکرد ماتریالیسم تاریخی مارکس است.

در واقع، مارکس نظریه‌ای طبقاتی درباره جامعه ارائه کرده است. همان‌گونه که در «مانیفست کمونیست» گفته است: «تاریخ تمام جوامع تا به امروز، تاریخ منازعه طبقاتی بوده است. آزادمرد و برده، اشرافی و عامی، ارباب و رعیت، استادکار و شاگرد، و در یک کلام ستمگر و ستم‌دیده، رو در روی یکدیگر ایستاده‌اند» (Marx, 1974: 67). تمام جوامع، در گذشته و حال، به دودسته، آن‌هایی که مالک و کنترل‌کننده «وسایل تولید» اند و آن‌هایی که صرفاً مالک نیروی کار خود هستند، تقسیم شده است. طبقه مالک وسایل تولید، به واسطه منابع اقتصادی‌اش دارای قدرت بیشتری است. به همین دلیل قادر است به میزان قابل توجهی سازمان کار را تعیین کند. علاوه بر این، آنچه طبقه مالک را به نیروی اجتماعی کلیدی تبدیل می‌کند، این است که می‌تواند قدرت عظیم اقتصادی‌اش را در راستای کنترل بر نهادهای سیاسی، فرهنگی و اجتماعی اعمال کند (سیدمن، ۱۳۹۲: ۴۴). در شیوه تولید سرمایه‌داری، مهم‌ترین روابط طبقاتی میان طبقه کارگر، به‌مثابه طبقه تولیدکننده، و طبقه سرمایه‌دار به‌مثابه مالکان ابزار تولید برقرار است.

طبقه سرمایه‌دار به واسطه مالکیت بر وسایل تولید، قدرت تصرف در نیروی کار طبقه کارگر را به دست می‌آورد. در این لحظه، مفهوم «ایدئولوژی» به منظور توضیح این که چگونه طبقه زیر سلطه، روابط استثمار گونه تولید را به مثابه یک امر ثابت و تغییرناپذیر می‌پذیرد، وارد چارچوب نظری مارکس می‌شود. یکی از راه‌هایی که این امر به واسطه آن صورت می‌پذیرد؛ تبدیل اشیاء^۱ با ارزش مصرفی^۲ به کالاهایی است که بر اساس ارزش مبادله‌ای‌شان^۳ مشخص شده‌اند. یعنی کالا و خدمات با این هدف تولید می‌شوند که منفعتی پولی نصیب تولیدکنندگان خود کنند و به این که کالاها و خدمات چه مصرف آنی دارند، توجهی نمی‌شود (جسپ، ۱۳۸۸: ۴۴). کالای تولید شده توسط انسان تا جایی ارزش مصرف دارد که به منظور هدف خاصی مورد استفاده قرار گیرد. این در حالی است، که ارزش مبادله‌ای اشاره به نیروی کار اجتماعی‌ای دارد که برای تولید کالاهای مشابه برای اقتصاد سرمایه‌داری، لازم است.

مارکس معتقد است انتقال از سیستم ارزش مصرف به سیستم ارزش مبادله‌ای، عینیت نقش نیروی کار را در تولید ارزش، محو می‌کند. در واقع «بت‌انگاری»^۴ کالا اشاره به شیوه‌ای دارد که در آن کالای تولید شده توسط نیروی کار از او جدا شده و مجدداً درون یک اقتصاد مبادله‌ای در چارچوب شیوه تولید سرمایه‌داری جای می‌گیرد (Marx, 1977: 165). به تعبیر مارکس، این یک فرآیند ایدئولوژیک است از این نقطه نظر که اهمیت محوری نیروی کار را برای حیات اجتماعی نامفهوم می‌کند. این امر تولید مادی نیروی کار انسانی را به یک «هیروگلیف اجتماعی» تبدیل می‌کند که برای طبقات زیر سلطه نخبگان سرمایه‌داری ناخوانا است (Marx, 1977: 167). به واسطه این فرایند، گروه‌های اجتماعی مسلط روابط تولید سرمایه‌داری را طبیعی می‌سازند. کارگران به این باور می‌رسند که شیوه تولید سرمایه‌داری، تنها گزینه در دسترس است؛ جایی که

-
1. objects
 2. use value
 3. exchange value
 4. fetishism

آن‌ها مجبورند نیروی کارشان را به‌منظور تأمین کالا به طبقه سرمایه‌دار بفروشند. بنابراین، کارکرد ایدئولوژی تضمین مشارکت طبقه کارگر در روابط استثمار گونه تولید است.

علاوه بر این، در نظام سرمایه‌داری نیروی کار کارگر شکل یک کالا به خود می‌گیرد و در بازار کار خرید و فروش می‌شود (جسپ، ۱۳۸۸: ۴۴). در واقع، کارگران توان کار یا «نیروی کار» شان را به‌منزله تنها کالایی که مالک آن هستند، به فروش می‌رسانند (سیدمن، ۱۳۹۲: ۴۷). در همین رابطه، مارکس معتقد است معادل‌سازی نیروی کار با پول یا دستمزد شیوه دیگری است که طبقه سرمایه‌دار به‌واسطه آن رضایت طبقه کارگر را کسب می‌کند. طبقه کارگر نیروی کارش را با دستمزد معاوضه می‌کند تا به‌وسیله آن بتواند کالایی را که خودش تولید کرده است، از طبقه سرمایه‌دار بخرد. این تبدیل نیروی کار به دستمزد، یک واقعیت کاذب برای طبقه کارگر ایجاد می‌کند. در اینجا، دستمزد در پنهان‌سازی روابط استثمار گونه «تخصیص ارزش اضافی»^۱، ارزشی که کلاً ناشی از نیروی کار است، نقشی ایدئولوژیک ایفا می‌کند (Marx, 1977: 156-157).

از منظر مبادلات اقتصادی، سرمایه‌داری مظهر اعلاي انصاف و آزادی است. درحالی‌که اگر به دادوستد میان سرمایه‌دار و کارگر از چشم‌انداز کارگر نظر کنیم، چهره استثماراری آن آشکار می‌شود. کارگر باید نیروی کارش را بفروشد تا زنده بماند. البته این در ظاهر درست است که سرمایه‌دار دستمزد منصفانه‌ای به کارگر می‌پردازد، یعنی دستمزدی معادل ارزش مبادله نیروی کار او. کارگر در ازای این دستمزد باید مدت‌زمانی که بر سر آن توافق کرده‌اند، برای سرمایه‌دار کار کند. اما کارگر ارزشی بیش از آن چه به‌صورت دستمزد به او پرداخت می‌شود برای سرمایه‌دار ایجاد می‌کند. پس، این سؤال مطرح است که چرا کارگر مورد بحث به این بهره‌کشی اعتراض نمی‌کند؟

از ایدئولوژی تا گفتمان: سوژه، قدرت و ... ۱۱۹

پاسخ در ایدئولوژی طبقه سرمایه‌دار است. ایدئولوژی سرمایه‌داری با این ادعا که هرکس برای کاری که انجام می‌دهد دستمزد می‌گیرد و سود ناشی از خطر کردن، کار سخت و مهارت‌های مدیریتی برای سرمایه‌داران است، استعمار را پنهان می‌کند. مارکس، برخلاف ظاهر جامعه سرمایه‌داری که از مبادله برابر و منصفانه بین انسان‌های به‌ظاهر آزاد حکایت دارد، مدعی می‌شود که سرمایه‌داری بر پایه نابرابری طبقاتی و بهره‌کشی استوار است (سیدمن، ۱۳۹۲: ۴۸).

بنابراین، ایدئولوژی بازتابی از زیر ساختار اقتصادی جامعه و پدیده‌ای تحریف شده و گمراه‌کننده است. طبقه سرمایه‌دار به واسطه ایدئولوژی نه تنها سلطه خود را مشروعیت می‌بخشد بلکه شرایط بازتولید آن را هم فراهم می‌سازد. در نوشته‌های مارکس، مقاومت در برابر ایدئولوژی در ابتدا باید شکل مادی به خود بگیرد. او می‌نویسد: «کلیت مسئله تولید آگاهی کاذب (ایدئولوژی) را نه با واسطه نقد ذهنی بلکه تنها از راه سرنگون کردن روابط اجتماعی واقعی که به این حقه‌های ایده باورانه منجر می‌شوند، می‌توان حل کرد» (Marx and Engels, 1989: 258). کنش سیاسی بایستی مردم را درگیر تغییر در شیوه تولید نماید؛ همان‌طور که واقعیت مادی منجر به ایدئولوژی سلطه در جامعه می‌شود؛ غلبه بر ایدئولوژی سرمایه‌داری نیز تنها از طریق تغییر زیر ساختار اقتصادی جامعه ممکن می‌شود.

آلتوسر: ایدئولوژی و سوژگی

شاخص کار لویی آلتوسر، ماهیت تأکیدش بر کار مارکس است. عقیده آلتوسر این است که بیشتر مارکسیست‌ها کار مارکس را به‌درستی تفسیر نکرده‌اند؛ و او می‌خواهد با آنچه که «درست‌خوانی» آثار مارکس می‌خواند، از پس این مسئله برآید (ریترز، ۱۳۸۹: ۲۱۹). آلتوسر، آثار متأخر مارکس را به‌دقت خواند و مدعی شد که از آن‌ها بنیان یک

مدل ساختاری از جامعه را استخراج نموده که به فرهنگ و سیاست نقشی مستقل می‌دهد. آلتوسر توجه خود را به این واقعیت معطوف می‌کند که این سه سطح، سطوح ساختاری هستند که از عناصر مختلف تشکیل شده‌اند و روابط مختلفی دارند، که در تحلیل آن‌ها باید به این نکته توجه کنیم. وی همچنین این بحث را مطرح می‌کند که سطوح سیاسی و ایدئولوژیک، برخلاف رویکرد مارکسیسم جبرگرا، صرفاً محصول سطح اقتصادی نیستند، بلکه هر یک از آن‌ها موجودیت واقعی خاص خود را دارند، و به شیوه‌های گوناگون به یکدیگر وابسته‌اند (کرایب، ۱۳۸۸: ۲۰۱). اصطلاحی که آلتوسر در توصیف این رابطه به کار می‌برد، این است که نوعی پیوند علی وجود دارد اما وابستگی کامل نیست، بلکه نوعی «استقلال نسبی»^۱ است (کرایب، ۱۳۸۸: ۲۰۱). گام بعدی آلتوسر در فاصله گرفتن از مارکسیسم جبرگرا، طرح مسئله دوسویه بودن فرایندهای علی است: سطوح سیاسی و ایدئولوژیک نیز بر سطح اقتصادی تأثیر می‌گذارند (کرایب، ۱۳۸۸: ۲۰۲). به منظور درک معنای این عبارت، باید حریف دیگر نبرد سیاسی آلتوسر را مورد توجه قرار دهیم. وی به‌رغم حمله به صورت‌های خام‌تر مارکسیسم سنتی همچنان در مقابل تجدیدنظرطلبی‌های اومانستی و سوژه محور، که هرگونه اولویت سطح اقتصادی را نفی می‌کرد، از نوعی مارکسیسم جبرگرا، دفاع می‌کرد. وی همچنان نیاز به طرح این مسئله داشت که، با وجود استقلال نسبی سطوح ایدئولوژیک و سیاسی و تأثیر علی آن‌ها، سطح اقتصادی به نوعی دارای اولویت است. راه‌حل این مسئله در عبارت «اقتصاد در تحلیل نهایی تعیین‌کننده است» جمع‌بندی شده است؛ عبارتی از انگلس که آلتوسر بلافاصله با طرح این نکته که «این مرحله نهایی هرگز پیش نخواهد آمد» آن را تعدیل می‌کند (کرایب، ۱۳۸۸: ۲۰۴).

اما، آن جنبه از کار آلتوسر که اهمیتی دوچندان برای بحث ما دارد اندیشه او در ارتباط با موضوعات ایدئولوژی و سوژگی^۲ است. نظریه او درباره ایدئولوژی و

1. relative autonomy
2. subjectivity

ایدئولوژی‌ها از درک او از رابطه دولت و سوژه‌ها منتج شده است. تز آلتوسر این است که دولت نه تنها از طریق دستگاه‌های سرکوبگر دولتی (RSAs)^۱، بلکه از طریق دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت (ISAs)^۲ نیز، که در نهادهای دولتی جا گرفته است، عمل می‌کند. دستگاه‌های سرکوب دولتی مانند پلیس، دادگاه و زندان، مستقیماً به اعمال زور جهت انطباق رفتار مردم با قوانین می‌پردازند. دولت از طریق این دستگاه‌ها افراد را وادار می‌کند تا به گونه‌ای معین رفتار کنند. اما، مکانیزم دومی که آلتوسر بررسی می‌کند نهادهایی هستند که ایدئولوژی تولید می‌کنند که ما به مثابه افراد و گروه‌ها آن را درونی می‌کنیم و مطابق آن عمل می‌کنیم. وی این نهادها را دستگاه‌های ایدئولوژیک دولتی نام می‌نهد. دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت شامل مدارس، مذاهب، خانواده، نظام حقوقی، سیاست، هنر، ورزش و ... می‌شوند. این سازمان‌ها نظام‌هایی از عقاید و ارزش‌ها تولید می‌کنند که ما به مثابه افراد جامعه به آن‌ها باور داریم. همین مسئله است که آلتوسر آن را مورد تحلیل قرار می‌دهد. ما چگونه ایدئولوژی‌هایی را که این دستگاه‌ها خلق می‌کنند، درونی کرده و به آن‌ها باور پیدا می‌کنیم؟ (Altusser, 1995: 125).

پاسخ آلتوسر با تفکیک میان ایدئولوژی‌ها و ایدئولوژی آغاز می‌شود. ایدئولوژی‌ها، خاص، تاریخی و متفاوت‌اند. ما می‌توانیم درباره ایدئولوژی‌های متعددی نظیر ایدئولوژی مسیحی و ایدئولوژی دموکراتیک، موارد دیگر سخن بگوییم. اما ایدئولوژی ساختاری است. آلتوسر می‌گوید که ایدئولوژی یک ساختار است و در نتیجه ابدی است. یعنی باید به صورت همزمان مورد مطالعه قرار گیرد. دلیل آن‌که آلتوسر اعلام می‌کند ایدئولوژی تاریخ ندارد، همین مسئله است. او مفهوم ایدئولوژی به عنوان یک ساختار را از این اندیشه مارکسیستی استنتاج می‌کند که ایدئولوژی را بخشی از روبنا می‌داند، اما او ساختار ایدئولوژی را با مفهوم ناخودآگاه فروید و لاکان پیوند می‌دهد. از آنجاکه ایدئولوژی یک ساختار است، محتوای آن می‌تواند تغییر کنند.

-
1. Repressive State Apparatuses
 2. Ideological State Apparatuses

می‌توان آن را با هر چیزی پر کرد، اما فرم آن، همچون ساختار ناخودآگاه، همیشه یکسان باقی می‌ماند. همچنین ایدئولوژی ناخودآگاهانه فعالیت می‌کند. ایدئولوژی نیز مانند زبان، نظام و یا ساختاری است که ما در آن زندگی می‌کنیم و با ما سخن می‌گوید، اما ما را دچار این توهم می‌کند که گویی ما آن را در اختیار داریم، یا می‌توانیم آزادانه اعتقادات خود را انتخاب کنیم. پاسخ آلتوسر این است که از خودبیگانگی مادی شرایط واقعی، زمینه را برای مردم مهیا کرده است تا بازنمایی‌هایی را شکل دهند که آن‌ها را از این شرایط مادی دور نگاه دارد. به عبارت دیگر، روابط مادی تولید در نظام سرمایه‌داری از خودبیگانه کننده است، اما انسان‌ها نمی‌توانند با این واقعیت ناگوار مواجه شوند و در نتیجه آن‌ها داستان‌هایی را درباره این که این شرایط تولید آن‌قدرها هم بد نیست، سرهم می‌کنند.

این ایده‌ها درباره بازنمایی و واقعیت، فرض می‌کنند که آنچه در بازنمایی خیالی جهان در ایدئولوژی منعکس می‌شود، جهان واقعی و یا شرایط واقعی هستی است. آلتوسر می‌گوید که ایدئولوژی، جهان واقعی را بازنمایی نمی‌کند، بلکه روابط نوع بشر با جهان واقعی، یا دریافت‌شان از شرایط واقعی هستی را بازنمایی می‌کند. در واقع، ما شاید نتوانیم جهان واقعی را به صورت مستقیم بشناسیم، آنچه ما می‌شناسیم همیشه بازنمایی‌هایی از این جهان است، یا بازنمایی‌هایی از روابطمان با این جهان. در نتیجه، ایدئولوژی این نسخه خیالی است، نسخه بازنمایی شده، داستان‌هایی که ما درباره روابطمان با جهان واقعی به خود می‌گوییم. مارکسیسم اصالتاً ایدئولوژی را به عنوان بازنمایی کاذب روابط انسان‌ها با شرایط واقعی‌شان صورت‌بندی کرده است. تز دوم آلتوسر این است: ایدئولوژی موجودیت مادی دارد. رابطه خیالی‌ای که آلتوسر به آن اشاره می‌کند، یک رابطه مادی است. ایدئولوژی به عقاید معتقد نیست یا مسئله‌ای نیست که به شرایط ذهنی یا هوشیاری مربوط باشد، بلکه اعمالی واقعی است که گروه‌ها و مؤسسات به انجام می‌رسانند (استریناتی، ۱۳۸۰: ۲۰۸). بنابراین، چیزی که آلتوسر هنگام بیان این که ایدئولوژی مادی است در نظر دارد، آن است که ایدئولوژی

از ایدئولوژی تا گفتمان: سوژه، قدرت و ... ۱۲۳

همواره در دو جایگاه وجود دارد: یکی در دستگاه‌ها یا اعمال - همچون مناسک، یا هر شکل دیگری از رفتار که توسط هر ایدئولوژی معینی دیکته می‌شود - و دیگری در سوژه، در فردی که بنا بر تعریف مادی است (کلیگز، ۱۳۹۵).

آلتوسر بر این باور است که ایدئولوژی به مثابه کرداری مادی به مفهوم سوژه بستگی دارد. در نتیجه این دو تز او یعنی «هیچ کرداری وجود ندارد مگر این که از طریق ایدئولوژی و در آن باشد» و «هیچ ایدئولوژی وجود ندارد مگر این که توسط سوژه و برای سوژه‌ها». به طور خلاصه، هیچ نظام عقایدی و هیچ کرداری که توسط این نظام‌های عقاید تعیین شده باشد وجود ندارد، مگر آن که کسی وجود داشته باشد که به آن‌ها باور داشته باشد و مطابق آن عقاید عمل کند. در نتیجه، به بخش نهایی بحث آلتوسر می‌رسیم. چگونه سوژه‌های منفرد در ساختارهای ایدئولوژیک شکل می‌گیرند؟ از نظر آلتوسر، ایدئولوژی نظامی از ایده‌ها و بازنمایی‌هایی است که بر ذهن یک فرد یا گروه اجتماعی مسلط می‌شود. ایدئولوژی با بازنمایی واقعیت به جای خود واقعیت رابطه خیالی افراد با رابطه واقعی را که در آن به سر می‌برند، تأسیس می‌کند (Altusser, 1995: 125). بنابراین، از نظر او کارکرد ایدئولوژی عبارت است از تبدیل افراد به سوژه‌هایی که با وضعیت‌هایی که به وسیله این ساختارها ارائه شده، انطباق خواهند داشت. آلتوسر معتقد است این روند از طریق فرایند «استیضاح»^۱ صورت می‌پذیرد. کسب درک و شناختی از جانب فرد مبنی بر این که چه کسی است، به همراه مجموعه تصوراتی درباره جایگاه فرد در جامعه، و مهارت‌ها و نگرش‌های لازم و متناسب با جهتی که باید در کار خانواده فعالیت‌های اوقات فراغت و مانند آن رعایت شود، همگی با این درک و شناخت پیوند خورده است. به نظر می‌رسد که آلتوسر در رد «اراده‌گرایی» انسان‌گرایان، به ورطه «ساخت‌گرایان» در انکار فاعلیت انسانی، افتاده باشد. آلتوسر فرض می‌کند که ما همواره موضع سوژه بودن را که به ما اختصاص داده شده،

می‌پذیریم و در نتیجه به سوژه‌های ایدئولوژی بدل می‌شویم و هیچ امکانی برای مقاومت وجود ندارد (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۴۰).

گرامشی: هژمونی

نقطه مثبت مفهوم ایدئولوژی، در برداشتی که توسط مارکس ارائه شده است، در این قضیه نهفته است که قدرت در سرتاسر عرصه فرهنگی جامعه اعمال می‌شود. نظام‌های ایدئولوژیک در راستای یکپارچه نمودن مردم درون شبکه‌های اجتماعی اطاعت‌پذیری و سلطه عمل می‌کنند. با این حال، این مدل از ایدئولوژی دارای محدودیت است چراکه برداشتی کاملاً «یکپارچه»^۱ و «تمامیت‌گرا»^۲ از ایدئولوژی ارائه می‌دهد. این در شرایطی است که آنتونیو گرامشی، نو مارکسیست ایتالیایی، با تمرکز بر مفهوم «هژمونی»^۳ تفسیر متفاوت و پیچیده‌تری از ایدئولوژی ارائه می‌دهد.

مفهوم «هژمونی» ریشه در تمایز گرامشی میان «اجبار»^۴ و «رضایت»^۵ به‌مثابه مکانیسم‌های جایگزین قدرت اجتماعی دارد. اجبار اشاره بر توانایی دولت‌ها برای اعمال خشونت دارد که می‌توانند علیه افرادی که از مشارکت در روابط تولید سرمایه‌داری امتناع می‌ورزند، استفاده کنند. در مقابل، قدرت هژمونیک در راستای متقاعد نمودن افراد و طبقات اجتماعی جهت پذیرش ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی یک نظام اساساً استثماری عمل می‌کند. این شکلی از قدرت اجتماعی است که به‌جای تهدید به تنبیه و توبیخ، بر مشارکت داوطلبانه و همراه با رضایت مبتنی است. هژمونی به‌مثابه یک «باور عامیانه»^۶ تجلی می‌یابد که زندگی روزمره ما را هدایت و دریافت‌مان از جهان را شکل می‌دهد (Gramsci, 1971: 333). بنابراین، هژمونی مبتنی بر رضایت داوطلبانه گروه‌های زیر سلطه است. اما، گرامشی با این مفهوم به نکته‌ای اشاره دارد که

-
1. unitary
 2. totalizing
 3. hegemony
 4. coercion
 5. consent
 6. common sense

هم نحوه شکل‌گیری این رضایت و هم تفاوت اساسی آن با مفهوم ایدئولوژی را بیان می‌کند. هژمونی این رضایت را نه با تحمیل اغواگرانه و موزیانه همه منافع و خواسته‌های گروه‌های مسلط، بلکه به مدد توجه به منافع گروه‌های فرودست اعمال می‌کند. در واقع، گروه پیشرو باید دست به‌نوعی از خودگذشتگی بزند. با وجود این، این مصالحه و مسامحه نمی‌تواند مسائل ضروری و بنیادی را در برگیرد (Gramsci, 1971: 161). گرامشی، هژمونی را به دو قسمت تقسیم کرد؛ «هژمونی سیاسی» و «هژمونی مدنی». وی از قوای مجریه، مقننه و قضائیه دولت لیبرال به‌عنوان «نهادهای هژمونی سیاسی» و از کلیساها، احزاب، اتحادیه‌های کارگری، خانواده، مدارس، دانشگاه‌ها، روزنامه‌ها و نهادهای فرهنگی به‌عنوان «نهادهای هژمونی مدنی» یاد می‌کند. در این سطح است که دولت اخلاقی و فرهنگی مطرح می‌شود. گرامشی در این باره می‌گوید؛ هر دولتی اخلاقی است، زیرا یکی از مهم‌ترین وظایف آن ارتقای سطح اخلاق و فرهنگ توده‌هاست. در این راستا، مدارس به‌عنوان کارکرد آموزنده مثبت و دادگاه‌ها به‌عنوان کارکرد سرکوبگر و آموزنده منفی دولت، اساسی‌ترین فعالیت‌های دولت را در برمی‌گیرند. اما در واقع فعالیت‌ها و ابتکارات خصوصی متعدد دیگری نیز دقیقاً همین هدف را دنبال می‌کنند. این فعالیت‌ها و ابتکارات، در کل «دستگاه هژمونی فرهنگی و سیاسی» طبقات حاکم را تشکیل می‌دهند. در واقع، منظور گرامشی از دولت در معنای اندام‌وار آن، ساختار فراگیر روبنا است که می‌تواند نهادهایی را که در نظر حیات سیاسی اجتماعی مهم هستند، شامل شود. اما جامعه مدنی از نظر گرامشی قلمرویی است که در آن همه پویش‌های تشکیل‌هویت، مبارزه ایدئولوژیک، فعالیت‌های روشنفکرانه و ساختار تسلط ایدئولوژیک، شکل می‌گیرد، جامعه مدنی بستری است که در آن سوژه آگاهی می‌یابد و وارد عمل سیاسی می‌شود (گرامشی، ۱۳۸۳: ۹۵).

گرامشی، در مقایسه با مارکس، اهمیت زیادی برای روبنای فرهنگی جوامع سرمایه‌داری قائل می‌شود. در این چشم‌انداز، روبنای جامعه انعکاس ساده‌ای از اساس اقتصادی آن نیست؛ بلکه، میزان معناداری از استقلال میان عرصه‌ها وجود دارد. این

بدین معنی است که ضرورتی نیست در این که ایده‌های طبقات حاکم تعریف‌کننده ارزش‌های جامعه به‌مثابه یک کل باشند. در عوض، این کنش‌های اجتماعی هستند که قدرت هژمونیک را تولید و بازتولید می‌کنند. شبکه‌های اجتماعی قدرت، نتیجه منازعه میان نخبگان حاکم و گروه‌های تابع است (Gramsci, 1996: 21). از آنجایی که منازعه اساس فرایند تکوین هژمونی است، در نتیجه، نظام یکپارچه و تمامیت‌خواهی از سلطه ایدئولوژیک وجود ندارد. هژمونی و ضد هژمونی همواره در حال تنازع با یکدیگر هستند و یکدیگر را شکل می‌دهند. گرامشی معتقد است یکی از مسائل عمده‌ای که گروه‌های اجتماعی حاکم با آن مواجه هستند؛ این است که چگونه می‌توانند میزان لازمی از یکپارچگی ایدئولوژیک را جهت تضمین رضایت گروه‌های زیر سلطه تأمین کنند (Gramsci, 1971: 328).

هدف تحلیل چندجانبه گرامشی از جامعه، ارائه درک موجزتری از عناصر گوناگونی است که بر سوژه تأثیر گذاشته و به تبع آن او را از کسب آنچه که گرامشی «آگاهی واقعی» می‌نامد، باز می‌دارد. محور بحث مفهوم‌سازی جامعه و کارگزاران اجتماعی گرامشی این است که هر فردی اساساً تحت تأثیر ایده‌های مسلط حاکم است. در اغلب موارد، این تأثیر به‌طور ناخودآگاه از طریق فرافکنی «احساس مشترک» از سوی هژمونی نمود پیدا می‌کند. بنابراین، هژمونی از طریق اشاعه درک «احساس مشترک» معینی از جهان، توده‌ها را از شناخت آگاهی واقعی و منافع بنیادی‌شان باز می‌دارد. بدین جهت ایده احساس مشترک هژمونی - که جهت کسب رضایت توده‌ها نسبت به قدرت خود از آن بهره می‌جوید - چیزی نیست مگر منافع خودخواهانه و کوتاه‌بینانه نخبگان که با منافع عمومی مردم تلفیق می‌شود (بوتکو، ۱۳۸۵: ۳۱). به‌عبارت‌دیگر، هژمونی به‌واسطه نقش زبان در انتقال ایده‌ها به شکل سفت و سختی جامعه را محصور کرده است. لغاتی که ما در گفتگوها و نوشته‌های مان به کار می‌گیریم؛ به‌وسیله تعاملات اجتماعی در طول تاریخ ساخته شده و به‌وسیله ایدئولوژی مسلط در هر زمان شکل گرفته است. بنابراین، آن‌ها با معانی فرهنگی پر شده‌اند که ما را مقید به

سبک خاصی از تفکر نموده و از توانایی تفکر به طرق دیگر بازمی‌دارند. به اعتقاد گرامشی، ما به وسیله زبانمان به گونه‌ای مشروط شده‌ایم که در راستای خدمت به ایدئولوژی حاکم بیندیشیم و احساس کنیم.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود مفهوم هژمونی گرامشی به شکل قابل ملاحظه‌ای از مفهوم ایدئولوژی مارکس فاصله می‌گیرد. به این ترتیب، همه چیز به این بستگی دارد که ایدئولوژی چگونه درک شود. در این جا، گرامشی دو تغییر بنیادی و جدید در الگوی کلاسیک مارکس ایجاد می‌کند. نخست، برداشت وی از مادیت^۱ ایدئولوژی است. ایدئولوژی، همسان با «نظام ایده‌ها» یا همسان با «آگاهی کاذب» عاملان اجتماعی پنداشته نمی‌شود؛ بلکه کلیتی رابطه‌ای و ارگانیک است که در نهادها و دستگاه‌ها تبلور می‌یابد و بلوک تاریخی را حول شماری از اصول ترکیب‌کننده نگاه می‌دارد. چنین برداشتی مانع از خوانشی «روبنایی» از امر ایدئولوژیک می‌شود. در واقع، از رهگذر مفاهیم بلوک تاریخی و ایدئولوژی به منزله سیمانی ارگانیک، مقوله کلیت بخش ما را از تمایز زیربنا/ روبنا فراتر می‌برد. اما این کافی نیست چون، رهبری اخلاقی و فکری هنوز می‌بایست به منزله تلقین ایدئولوژیک تصور می‌شد که طبقه هژمونیک بر دیگر بخش‌های فرودست القا می‌کند. در آن صورت، مواضع سوژگی‌ای وجود ندارد که طبقات را درنوردد، چون هر موضعی که چنین کند در واقع، بخشی از متعلقات طبقه مسلط تصور می‌شود و حضورش در بخش‌های دیگر فقط می‌تواند به منزله پدیده‌ای از آگاهی کاذب درک شود. در این جا گرامشی دومین و مهم‌ترین تغییر خودش را معرفی می‌کند: گسستن از مسئله تقلیل‌گرایی ایدئولوژی. گرامشی عقیده داشت که طبقات سیاسی سوژه‌های سیاسی - به بیان دقیق کلمه - نیستند؛ بلکه مجموعه «اراده‌های جمعی» اند.^۲ به سیاقی مشابه، عناصر ایدئولوژیکی که طبقه هژمونیک مفصل‌بندی می‌کند، تعلق طبقاتی ضروری ندارد. با توجه به نکته اول، موضع گرامشی روشن است:

1. materiality
2. collective will

اراده جمعی محصول مفصل‌بندی سیاسی ایدئولوژیکی نیروهای تاریخی متفرق و پراکنده است. به این دلیل است که می‌توان اهمیت بعد فرهنگی، را حتی در فعالیت جمعی عملی استنتاج کرد. یک عمل تاریخی را فقط انسان جمعی می‌تواند به انجام برساند و این عمل مستلزم وحدتی فرهنگی - اجتماعی است که از طریق آن چندگانگی خواسته‌های متفرق با اهداف ناهمگون بر پایه درکی مشترک و برابر از جهان، ذیل هدفی منفرد به هم می‌رسند. میان این «انسان جمعی»، «گرد هم آمده حول هدفی منفرد» و مفهوم لنینیستی ائتلاف طبقاتی، فاصله زیادی نیست. در خصوص نکته دوم نیز کاملاً آشکار است که به عقیده گرامشی، ایدئولوژی ارگانیک، نگاهی بسته و صرفاً طبقه محور به جهان عرضه نمی‌دارد بلکه از طریق مفصل‌بندی عناصری شکل می‌گیرد که لزوماً تعلق طبقاتی ندارند (لاکلائو و موفه، ۱۳۹۲: ۱۲۱).

برخلاف آلتوسر، گرامشی توانمندی گروه‌های مخالف جامعه را برای چالشگری با «سلطه عقاید و نظریات حاکم، دریافته بود. این امر به واسطه چالش فرهنگی که به نفع یک بینش اخلاقی متفاوت یا شیوه‌ای بدیل برای زندگی صورت می‌پذیرد، اتفاق می‌افتد (بتون، ۱۳۸۸: ۳۰۵). گرامشی تصویری از جامعه برای ما ارائه می‌کند که در آن قلمرو فرهنگی جایگاهی محوری برای اعمال قدرت است. در مقایسه با آلتوسر، قدرت هژمونیک چیزی است که پیوسته در معرض چالش و به لحاظ تاریخی، تصادفی و پایان نیافته است. گرامشی اهمیت بالایی برای طبقات زیر سلطه، روشنفکران و احزاب سیاسی انقلابی به عنوان عوامل تغییر اجتماعی قائل است. برای گرامشی، تصرف انقلابی ابزار تولید تاکتیک مناسبی برای تغییر رادیکال جوامع سرمایه‌داری مدرن نیست. جایی که مشخصه یک جامعه، اساساً اعمال قدرت هژمونیک به جای اجبار است، جنگ مواضع فرهنگی اهمیت بیشتری دارد، جایی که هژمونی طبقات حاکم تضعیف شده و یک هژمونی جدید شکل یافته است (Femia, 1981: 34). این امر در شرایطی اتفاق می‌افتد که طبقات زیر سلطه ظرفیتشان برای این که فیلسوف تجربه روزمره خودشان باشند، تحقق یابد. آن‌ها شروع به فهم باور عامیانه هژمونیک می‌کنند که در غیر این

صورت می‌بایست آن را بپذیرند. در مجموع، بایستی اذعان نمود که گرامشی برخلاف آلتوسر نقش و اهمیت فراوانی برای کنش سوژه‌ها قائل می‌شود. باین‌حال او نیز به‌عنوان یک نئومارکسیست معتقد به تمایز آگاهی کاذب و آگاهی راستین است و نقد ایدئولوژی را دغدغه اصلی خود می‌داند.

فوکو: قدرت و حقیقت

درحالی‌که نظریه گرامشی تغییر زیادی در الگوی مارکس از ایدئولوژی ایجاد نمود، باین‌حال الگوی او نیز در چارچوب رویکرد مارکسیستی باقی می‌ماند؛ جایی که طبقه نیروی اصلی است که به کنش اجتماعی ساختار می‌دهد. در ادامه، به رهیافت نظری نظریه‌پردازانی می‌پردازیم که به شکلی اساسی از چارچوب مارکسیستی دور شده و مفهوم «گفتمان» را به‌عنوان جایگزین مفهوم مارکسیستی ایدئولوژی قرار داده‌اند.

مفهوم «گفتمان» نقشی محوری در کارهای فکری میشل فوکو فیلسوف و نظریه‌پرداز متأخر فرانسوی ایفا می‌کند. او در سراسر آثار خود تعریف‌های مختلفی از این مفهوم به دست می‌دهد. او در *دیرینه‌شناسی دانش* (۱۹۶۹) می‌گوید مفهوم «گفتمان» را برای اشاره به «قلمروی عمومی همه گزاره‌ها، گاهی به‌عنوان گروه فردیت پذیری از گزاره‌ها، و گاهی هم به‌عنوان روالی منظم و قانون‌مند که تبیین‌کننده شماری از گزاره‌ها است» به کار می‌برد. مقصود او از عبارت «قلمروی عمومی همه گزاره‌ها» این است که اصطلاح «گفتمان» را می‌توان برای اشاره به همه کلام‌ها و گزاره‌هایی به کار برد که به‌منظور افاده معنایی یا به‌قصد حصول نتیجه‌ای بیان می‌شوند. علاوه بر این، گاهی از این مفهوم برای اشاره به «گروه‌های فردیت پذیری از گزاره‌ها» استفاده می‌کند، یعنی کلام‌هایی که به نظر می‌رسد دسته‌بندی یا گروهی خاص را تشکیل می‌دهند، از قبیل گفتمان شرق‌شناسی یا گفتمان نژادپرستی. گاهی اوقات هم او مفهوم گفتمان را برای اشاره به «روال‌هایی منظم و قانون‌مند که تبیین‌کننده شماری از گزاره‌ها هستند» به کار می‌برد، یعنی قانون‌ها و ساختارهای نانوشته‌ای که گفتار و گزاره‌های خاصی را پدید

می‌آورند. در نظر فوکو، مجموعه ساختارها و قوانینی از این دست، یک گفتمان را شکل خواهند داد، و آنچه فوکو بیش از همه به آن علاقه نشان می‌دهد همین قوانین است، نه گفته‌ها و متن‌ها. در واقع، گفتمان مجموعه‌ای قانون‌مند از گزاره‌هایی است که به شیوه‌های پیش‌بینی پذیر با دیگر گزاره‌ها درمی‌آمیزند. گفتمان را مجموعه‌ای از قوانین هدایت می‌کند که انتشار و رواج گفته‌ها و گزاره‌های خاصی را سبب می‌شود (میلز، ۱۳۸۹: ۹۱-۹۰).

فوکو صریحاً گفتمان را از ایدئولوژی متمایز می‌کند. برای فوکو، مفهوم ایدئولوژی دارای چندین مسئله است. نخست، این که در نظریه مارکسیستی، ایدئولوژی نوعاً به‌عنوان چیزی دروغین که در برابر دانش حقیقی قرار گرفته است، تلقی می‌شود. درحالی‌که فوکو توصیف می‌کند که چگونه حقیقت در روابط با قدرت شکل می‌گیرد (Foucault, 2000: 15). دوم، نظریه‌پردازان اجتماعی اغلب ایدئولوژی را به‌عنوان پیامد ساختارهای اقتصادی در نظر می‌گیرند؛ در مقابل، فوکو می‌خواست تولید حقیقت را به‌جای ساختارهای اجتماعی در چارچوب روابط اجتماعی قرار دهد. سوم، به نظر می‌رسد که ایدئولوژی مبتنی بر این پیش‌فرض است که افراد و سوره‌های جمعی به‌واسطه ادعاهای دروغین طبقه حاکم در موضع اطاعت به خواب فرورفته‌اند. فوکو، برخلاف مارکس، معتقد است «نیروی کار مطلقاً ماهیت عینیت یافته انسان نیست؛ واقعیتی ملموس که توسط ایدئولوژی سرمایه‌داری تحریف شده است» (Foucault, 2000: 86). به‌عبارت‌دیگر، در ادبیات مارکسیستی، ایدئولوژی نقش روبنایی داشته و بازتابی از شالوده اقتصادی یا شیوه تولید جامعه است. درحالی‌که در نظریه فوکو، گفتمان نقش روبنایی و حاشیه‌ای نداشته و همچنین انعکاس صرف شرایط اقتصادی نیست. از طرف دیگر، در ادبیات مارکسیستی، نقش ایدئولوژی، حفظ روابط تولید موجود است که در واقع به حفظ قدرت و استیلا طبقه حاکم منجر می‌شود. بنابراین، ایدئولوژی در نزد مارکسیست‌ها کارکردی طبقاتی دارد. مارکس معتقد بود ایدئولوژی حاکم در نظام سرمایه‌داری منجر به شیوع آگاهی کاذب می‌شود؛ درحالی‌که طبق اندیشه

از ایدئولوژی تا گفتمان: سوژه، قدرت و ... ۱۳۱

او آگاهی راستین نزد طبقه کارگر بود. اما در اندیشه فوکو، گفتمان خاستگاه یا کارکرد طبقاتی نداشته و کل جامعه و طبقات و گروه‌های آن را در برمی‌گیرد. علاوه بر این، هیچ گفتمان راستینی را نمی‌توان تصور کرد؛ چه رسد به این که طبقه‌ای خاص را حامل آن گفتمان راستین بدانیم (بهرامی کمیل، ۱۳۹۱: ۲۲۱).

تحلیل‌های فوکو آشکارا بر پایه این فرض مأخوذ از نیچه استوارند که معرفت پیوند تفکیک‌ناپذیری با شبکه‌های قدرت دارد. به تعبیر فوکو، «قدرت سازنده است؛ واقعیت را می‌سازد، قلمرو متعلقات شناخت و مناسک حقیقت را می‌سازد» (دریفوس، ۱۳۸۲: ۴۲). باید پذیرفت که قدرت و دانش نسبت به یکدیگر خارجی نیستند، بلکه در طی تاریخ متقابلاً مولد و سازنده یکدیگر بوده‌اند. قدرت دانش را تولید می‌کند - و نه صرفاً با مهیاکردن شرایط برای دانش به دلیل خدمت دانش به قدرت، و نه صرفاً با استفاده از دانش به دلیل مفید بودن آن؛ باید پذیرفت که نه مناسبات قدرتی بدون ایجاد حوزه‌ای از دانش همبسته با آن وجود دارد و نه دانشی که مستلزم مناسبات قدرت نباشد و درعین‌حال، مناسبات قدرت را پدید نیاورد. پس نباید این مناسبات «قدرت - دانش» را بر اساس سوژه شناخت تحلیل کرد، سوژه‌ای که یا از نظام قدرت رها است یا رها نیست؛ بلکه برخلاف باید سوژه شناسنده و ابژه‌های مورد شناخت و شیوه‌های شناخت را به‌منزله اثرهای بسیار این استلزام‌های بنیادین قدرت - دانش و دگرگونی‌های تاریخی‌شان به‌شمار آورد. ... [در واقع] این دانش - قدرت، فرایندها و مبارزه‌هایی که از خلال آن می‌گذرند و قدرت - دانش از آنها شکل می‌گیرد است که شکل‌ها و حوزه‌های احتمالی شناخت را تعیین می‌کنند (فوکو، ۱۳۸۸: ۴۰).

بنابراین، عمومی‌ترین مفهومی که از نظر فوکو، قدرت به واسطه آن مولد می‌شود دانش است. دانش، و به‌ویژه دانش علوم اجتماعی، به‌شدت در تولید بدن‌ها و ذهن‌های مطیع دخالت دارد. «گفتمان» اصطلاحی است که فوکو برای توصیف این نظام دانش شبه‌علمی به کار می‌برد. دانش به‌مثابه گفتمان، دانش جهان «واقعی»، که قبل از این دانش وجود دارد، نیست. اگرچه گفتمان‌ها خود را ارائه‌دهنده واقعیت عینی نشان

می‌دهند اما آن‌ها در حقیقت موضوعات دانشی را که «نمایش» می‌دهند «واقعی» می‌سازند. دانش از دیگر شیوه‌های درک جهان متمایز است و به‌عنوان «دانش» جهان عینی تلقی می‌شود، چراکه به‌وسیله کردارهای قدرت مورد حمایت قرار دارد. از نظر فوکو تحلیل گفتمان مستلزم مشخص کردن این مسئله است که چگونه موضوعات جدید دانش ظهور می‌کنند، و در چه شرایط گفتمانی و غیر گفتمانی ظهور می‌کنند و به‌ویژه چه تأثیرات قدرتی ایجاد می‌نمایند. همان‌گونه که فوکو اشاره می‌کند، «حقیقت را یک رابطه دوری با نظام معانی قدرت دارد، به‌طوری‌که نظام‌های قدرت، حقیقت را ایجاد و تقویت می‌کنند و حقیقت نیز تأثیرات قدرت را القاء و گسترش می‌دهد» (نش، ۱۳۸۹: ۴۰).

به تعبیر کیت نش (۱۳۸۹) آن‌چه موجب شده که فوکو بیشترین تأثیر را بر نظریه گفتمان بگذارد عقاید او در مورد ساختن سوژگی است که به عبارتی درون‌مایه اصلی کارهای او نیز به شمار می‌آید. فوکو عقیده انسان‌گرایان را مبنی بر این که سوژه منبع معنای ارادی، بازاندیشی خویشتن^۱، وحدت و عقلانیت است، رد می‌نماید. به عقیده فوکو سوژه‌ها همواره مطیع شده^۲ هستند و در گفتمان‌ها و کردارهای قدرتی ساخته شده‌اند که آن‌ها را در موقعیت سخنگویانی در تصرف خودآگاهی و مهم‌تر از همه در سده بیستم در تصرف یک ناخودآگاه که آمال را تعیین می‌کند، قرار می‌دهد. فوکو اظهار داشت گفتمان‌هایی که هدفشان آشکار کردن حقیقت شخصیت نابهنجار یا روابط جنسی آدمی یا مجرم است، به خلق و کنترل همان ابژه‌هایی کمک می‌کنند که مدعی شناخت‌شان هستند. معرفت علمی به‌مثابه قدرت اجتماعی عمده‌ای عمل می‌کند؛ رشته‌های علمی از طریق دولت، خانواده، بیمارستان و نهادهای درمانی، افکار غالب ما درباره این که چه کسی هستیم، چه چیز مجاز است، چه چیزی را چه کسی و چه زمانی و به چه شکلی می‌تواند بگوید، را شکل می‌دهند (سیدمن، ۱۳۹۲: ۲۳۸).

-
1. self-reflexive
 2. Subjected

بدیهی است که فوکو نتوانسته تأثیرات قدرت بر بدن و سوژگی را با استفاده از یک نظریه فراگیر در مورد قدرت مشخص کند. تحلیل او بر مبنای بررسی جزئیات دقیق دانش‌ها و کردارهای خاص تاریخی قرار دارد که برای ساختن هویت‌های ساختگی و مطیع در نهادهای گوناگون به شیوه‌های گوناگون عمل می‌کنند. با این حال، مطالعات فوکو به اتهام در غلتیدن به نگرش‌های منفی در مورد قدرتی که او با آن مخالف است و از آن یک نیروی سلطه یکپارچه و مطلق ترسیم می‌کند، شدیداً مورد انتقاد قرار گرفته‌اند. استفاده او از اصطلاح «قدرت» مشخصاً بیانگر یک دیدگاه انتقادی در مورد کردارهای کنونی به انقیاد^۱ و ابژه شدگی^۲ می‌باشد. از این جنبه بدون شک قدرت تأثیر زیادی در غیرطبیعی نمودن ساخت‌های اجتماعی شیئی‌گشته^۳ داشته است. اما منتقدین استدلال می‌کنند که اگر همه روابط و هویت‌های اجتماعی محصول قدرت هستند نگرش انتقادی فوکو عملاً بی‌فایده است. منتقدین در این زمینه دو استدلال را مطرح می‌کنند: اول این که مفهوم قدرت حکایت از آن دارد که با اعمال آن چیزی غلبه یافته یا مسلط شده است. بنابراین، اگر همه توانایی‌های انسان به وسیله قدرت ایجاد می‌شوند، چرا اصلاً آن را قدرت می‌نامیم؟ اگر قدرت نه اجبارگر بلکه مولد است؛ بنابراین، فوکو می‌توانست بدون این که مفهوم تحلیلش از دست برود بگوید که هر چیزی در ظرف اجتماعی ساخته می‌شود نه این که هر چیزی در روابط قدرت تولید می‌گردد (نش، ۱۳۸۹: ۴۲). دومین استدلال این است که اگر قدرت تولیدکننده همه توانایی‌هاست، پس انسان‌ها موجوداتی هستند که فقط فضا اشغال می‌کنند و هیچ منبعی برای مقاومت در برابر قدرت ندارند. به عبارت دیگر، در این صورت افراد هیچ‌گونه توانایی برای خلق آزادانه خود یا تولید معناها و ارزش‌هایی که می‌توانند از آن‌ها علیه تأثیرات قدرت استفاده کنند، ندارند (نش، ۱۳۸۹: ۴۲).

-
1. subjection
 2. objectification
 3. reified

این‌گونه انتقادات به آثار فوکو در مورد قدرت برمی‌گردد. در این آثار نوعی ناسازگاری بین تعهد نظری فوکو به «تحلیلیات قدرت» به‌عنوان پدیده‌ای مثبت، لحن بسیار منفی تحلیل‌های تاریخی او از قدرت به چشم می‌خورد. او اشاره می‌کند که قدرت در همه‌جا وجود دارد. به‌عنوان مثال، فوکو در جلد اول تاریخ جنسیت جمله مشهوری دارد؛ که می‌گوید: «قدرت در همه‌جا وجود دارد؛ نه به این دلیل که هر چیزی را در برمی‌گیرد بلکه به این دلیل که از همه‌چیز ناشی می‌شود. قدرت یک‌نهاد، یک ساختار یا یک دارایی نیست؛ بلکه نامی است که ما به یک وضعیت پیچیده استراتژیک می‌دهیم». منتقدین بدون شک در بیان این نکته محق هستند که اگر قدرت در همه‌جا هست، به یک اصل متافیزیک تبدیل می‌شود و همه محتوای هنجاری و تبیینی‌اش را از دست می‌دهد (نش، ۱۳۸۹: ۴۲). اما فوکو در آثار بعدی‌اش عقایدی در مورد قدرت ابراز داشت که پاسخگوی این انتقادات بود. مهم‌ترین تحولات فکری فوکو در این زمینه عقایدش در خصوص سلطه، قدرت و مقاومت و سخنرانی‌های قبل از مرگش در مورد «حکومت‌مندی»^۱ بود.

فوکو در کتاب سوژه و قدرت به بحث در مورد رابطه قدرت، سلطه و مقاومت در جامعه معاصر می‌پردازد. او استدلال می‌کند که هر جا که قدرت وجود دارد مقاومت هم وجود دارد. او در آثار اولیه‌اش این عقیده را ابراز کرده بود اما در کتاب مذکور آن را بسط بیشتری داد و استدلال نمود که قدرت لزوماً بر روی «سوژه‌های آزاد» عمل می‌کند. تفکر در مورد قدرت تنها درجایی معنادار است که توانایی مقاومت وجود داشته باشد و سوژه‌ها به‌طور کامل تعیین نشوند بلکه بتوانند توانایی‌های مختلفی را در حوزه‌هایی که فراروی آن‌ها قرار دارد، تحقق بخشند (فوکو، ۱۳۹۱: ۴۳۳-۴۲۵). در موضع مقاومت، فوکو در مقاله «قدرت و حقیقت» استدلال می‌کند که «دولت باوجود همه ابزارهای بسیار پر قدرت خود، نمی‌تواند میدان روابط واقعی قدرت را به‌تمامی به

از ایدئولوژی تا گفتمان: سوژه، قدرت و ... ۱۳۵

نفع خود قبضه کند» (میلز، ۱۳۸۹: ۸۵ به نقل از فوکو، ۱۹۸۰: ۱۲۲). گروه‌های زیر سلطه و اعضای آن، به‌ندرت پیش می‌آید که کلاً بدون قدرت باشند. در شرایط خاص اجتماعی - اقتصادی، سیاسی یا فرهنگی، چنین گروه‌هایی امکان دارد درگیر اشکال متنوعی از مقاومت شوند. بنابراین، گفتمان می‌تواند مکانی هم برای قدرت و هم مقاومت با دامنه‌ای از فرار، نبرد یا برانداختن استراتژی‌های قدرت باشد (Gaventa, 2003: 3). به عبارتی یک گفتمان می‌تواند وسیله و برآیندی از قدرت باشد، اما همچنین می‌تواند یک مانع، نقطه مقاومت و آغازی برای یک خط‌مشی اعتراضی باشد (Foucault, 1998: 100). به عبارتی، گفتمان‌ها فقط در انحصار و در کنترل نخبگان و قدرت‌های رسمی جامعه نیستند؛ طبقات فرودست و بی‌قدرت جامعه نیز در مواقع لزوم از این ابزار پر قدرت، برای ناموجه و نامشروع جلوه دادن قدرت نخبگان و قدرت‌های رسمی، در هم ریختن هنجارهای تثبیت شده در جامعه، متزلزل کردن مشروعیت نهادهای رسمی، و همچنین شکستن گفتمان‌هایی که در تثبیت فرودستی آن‌ها نقش دارند، استفاده می‌کنند (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۶۷).

از همین رو است که بسیاری از افراد استفاده از مفهوم گفتمان را مفید می‌یابند. بسیاری از نظریه‌پردازان مارکسیست مفهوم ایدئولوژی را به‌کاربرده‌اند تا بگویند که برخی گزاره‌ها و ایده‌ها تحت سلطه نهادها به وجود آمده‌اند و چه‌بسا در رابطه با ایده‌های افراد نقش بسزایی داشته باشند. اما مفهوم گفتمان پیچیده‌تر از ایدئولوژی است، چراکه با توجه به اندیشه‌های فوکو در باب قدرت و مقاومت، گفتمان صرفاً به معنای تحمیل مجموعه‌ای از ایده‌ها بر افراد نیست. در نظریه مارکسیستی، فرض بر این است که ایدئولوژی چیزی منفی و محدودکننده است، مجموعه‌ای از باورهای غلط که در مورد یک چیز، درحالی‌که فوکو در اینجا استدلال می‌کند که هر گفتمان در درون خود دارای داعیه حقیقت است و توأمان می‌تواند شیوه‌ای برای سرکوبگری و یا شیوه‌ای برای مقاومت باشد. باوجوداین، در رویکرد فوکو، همچون آلتوسر، سوژه اسیر گفتمان است که ساخته‌وپرداخته چرخه قدرت - دانش است و برای او و سایر

پساساختارگرایان هویت سوژه در موقعیت استیضاح یا فراخواندن است که توسط قدرت - دانش استعمار شده است. این نگرش به کلی از برداشت غربی از سوژه به منزله یک هستی «خود آیین»^۱ و «خودفرمان»^۲ متفاوت است. فوکو بر این باور بود که تاریخ توسط افراد ساخته نمی شود زیرا آنچه که به عنوان تاریخ می شناسیم، در واقع تاریخ شیوه های متفاوتی است که انسان ها بر اساس آن ها به وضعیت سوژه شدن، تبعیت و انقیاد درمی آیند.

لاکلائو و موفه: نظریه گفتمان

ارنستو لاکلائو^۳ و شنتال موفه^۴ در کتاب *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی* (۱۹۸۵) در تلاشند تا با تلفیق مارکسیسم و ساختارگرایی در قالب یک رهیافت پساساختارگرا از تمام امور اجتماعی برداشتی گفتمانی ارائه دهند. لاکلائو و موفه، برخلاف فوکو، تمایز میان امور گفتمانی و غیر گفتمانی را کنار می گذارند و معتقدند که گفتمان هم عناصر زبانی و هم عناصر غیرزبانی را در برمی گیرد (لاکلائو و موفه، ۱۳۹۲: ۱۷۳). نظریه گفتمان لاکلائو و موفه تحت تأثیر زبان شناسی ساختارگرای فردیناند دو سوسور^۵ قرار داشته است. سوسور معنا را در زبان به عنوان امری تولید شده در یک بازی متفاوت نشانه ها تلقی می کند نه امری که از راه نمایش موضوعات در جهان ایجاد شده است (نش، ۱۳۸۹: ۴۷). لاکلائو و موفه با بهره گیری از این اصل در اندیشه سوسور، با دیدگاه های تقلیل گرایانه به مخالفت برخاسته و ادعا کرده اند که هویت های سیاسی - اجتماعی دارای شخصیتی رابطه ای هستند. بر اساس نگرش تقلیل گرایانه ای مانند مارکسیسم سنتی، همه امور روینایی به طبقه و در نهایت به ابزارهای تولید تقلیل پیدا

-
1. autonomous
 2. sovereign
 3. Ernesto Laclau
 4. Chantal Mouffe
 5. Ferdinand de Saussure

می‌کنند. بنا بر چنین نگرشی، می‌توان گفت که اقتصاد هسته مشترک معنایی و زیربنای همه پدیده‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است. این نوع تقلیل‌گرایی است که لاکلائو و موفه با بهره‌گیری از اندیشه‌های سوسور به مخالفت با آن برمی‌خیزند. در حقیقت، آن‌ها نگرش مارکسیستی را مرکز زدایی می‌کنند و آن هسته مشترک که به همه پدیده‌های دیگر هویت و معنا می‌بخشد، را از بین می‌برند. از این‌رو، به اعتقاد لاکلائو و موفه دیگر هیچ‌چیز بنیادینی وجود ندارد که به دیگر پدیده‌ها معنا و هویت بخشد، بلکه هویت هر چیز در شبکه هویت‌های دیگری که با آن مفصل شده‌اند، کسب می‌گردد (سلطانی، ۱۳۹۲: ۷۳). اصل سوسوری دیگری که لاکلائو و موفه از آن بسیار سود جسته‌اند؛ اصل «اختیاری بودن»^۱ نشانه‌هاست. نشانه‌ها دال را به مدلول پیوند می‌دهند. سوسور مدعی شد که رابطه دال و مدلول یا کلمه و مفهوم رابطه‌ای اختیاری است به‌گونه‌ای که عملاً هر دالی - واژه یا صدایی - می‌تواند به هر مدلولی اشاره داشته باشد (سیدمن، ۱۳۹۲: ۲۱۶). بر همین اساس، لاکلائو و موفه معتقدند امور اجتماعی هم گستره با امور گفتمانی‌اند و این که امور فرا گفتمانی هیچ نقش سازنده‌ای در جهانی که می‌شناسیم ندارند. این نکته به معنای انکار وجود جهان فرا گفتمانی نیست، بلکه منظور این است که مواد و اشیاء فرا گفتمانی بی‌شکل‌اند و تنها از دریچه گفتمان برای ما قابل فهم و دریافت هستند.

اگرچه برداشت گفتمانی لاکلائو و موفه شباهت‌هایی با نگرش‌های ساخت‌گرایانه سوسور به‌نظام زبانی و مفهوم نشانه دارد، ولی برداشت آن‌ها از چند جهت دارای تفاوت‌های بنیادینی با مفهوم سوسوری زبان است. در این رابطه، دیوید هوارث^۲ سه تفاوت عمده را برمی‌شمارد: نخست، از نظر سوسور هویت نشانه‌ها بستگی به‌نظام تفاوت‌ها در درون دستگاه زبان دارد، ولی او توضیحی در خصوص هویت خود نظام

1. arbitrary
2. David Howarth

زبانی ارائه نمی‌دهد. دوم، مدل زبانی سوسور مبتنی بر شخصیت همزمانی^۱ نشانه‌ها است. اگرچه وی تحولات در زمانی^۲ زبان را نادیده نمی‌گیرد؛ با این حال تأکیدش بر شخصیت همزمانی زبان و مطالعات زبانی است. بدین ترتیب، زبان شخصیتی ایستا، ثابت و بدون تغییر خواهد داشت. سوم، در نظام زبانی سوسور جایی برای ابهام و تکثر معنایی وجود ندارد، زیرا رابطه بین دال و مدلول ثابت است (هوارث، ۱۳۷۷: ۱۶۵).

اما گفتمان از نظر لاکلائو و موفه دارای هیچ‌کدام از خصیصه‌های یادشده نیست. نخست این که گفتمان اگرچه همانند نظام زبانی به عناصر درون خود به واسطه عمل مفصل‌بندی هویت می‌بخشد، ولی برای کسب هویت ناچار است به گفتمان‌های خارج از خود رجوع کند. همچنین، به عکس نظام زبانی سوسور، گفتمان‌ها دارای شخصیت در زمانی و تاریخی‌اند. تاریخ‌مندی گفتمان‌ها منجر به این مسئله می‌شود که آن‌ها همواره در معرض تغییر و دگرگونی باشند و از ایستایی و عدم تغییر رهایی یابند و نهایتاً این که مدل گفتمانی لاکلائو و موفه با اخذ چشم‌اندازی پساساختارگرایانه که امکان جدا شدن دال از مدلول را فراهم می‌آورد، فضا را برای ابهام و چندگانگی معنایی باز می‌کند. بر همین اساس، آن‌ها گفتمان را تثبیت موقت معنا درون یک قلمرو خاص تعریف کرده‌اند. تثبیت معنای یک نشانه در درون یک گفتمان به واسطه عمل «مفصل‌بندی» صورت می‌گیرد. از این رو، آن‌ها هر عملی را که منجر به برقراری رابطه‌ای میان عناصر شود، به طوری که هویت این عناصر در نتیجه این عمل تغییر و تعدیل شود، مفصل‌بندی و کلیت ساختارمند حاصل از این عمل را «گفتمان» می‌نامند (لاکلائو و موفه، ۱۳۹۲: ۱۸۳-۱۷۱).

تحلیل لاکلائو و موفه در این زمینه هم‌ردیف شماری از جریان‌های معاصر اندیشه است - از هایدگر تا ویتگنشتاین - که بر عدم امکان تثبیت معنای غایی اصرار دارند. در میان گفتمان‌ها تنازع دائمی برای تثبیت معنا وجود دارد. این تثبیت معنا تحت

1. synchronic
2. diachronic

از ایدئولوژی تا گفتمان: سوژه، قدرت و ... ۱۳۹

اراده هژمونیک به ثبات گفتمان منجر می‌شود. لازمه تثبیت، انسداد و توقف معنای نشانه در گفتمان، برجسته‌سازی معنای مورد نظر و طرد و به حاشیه راندن معانی رقیب است. اساساً، تثبیت معنا امری موقت و تصادفی است و همواره امکان تزلزل معنای تثبیت یافته در درون گفتمان وجود دارد. پس، هیچ گفتمانی نمی‌تواند به‌طور کامل تثبیت شود و همیشه در طیفی از تثبیت کامل تا بی‌قراری و زوال کامل در تردد است و این ویژگی خصیصه نهادین و گرانیگاه هستی‌شناختی این نظریه است. در واقع، نقطه عزیمت این نظریه این جاست که تمام مفصل‌بندی‌ها و در نتیجه هر پدیده اجتماعی امری محتمل - ممکن و نه ضروری - است. محتمل بودن هم بنیان فلسفی این نظریه و هم موتور تحلیلی آن است.

لاکلائو، متأثر از فوکو، با هم‌نشینی ایدئولوژی و حقیقت، نسبت دادن سوژه به ایدئولوژی و تعیین اقتصادی فرمول‌بندی‌های ایدئولوژی مخالفت می‌ورزد. از این رو، در عرصه پسا‌ساختارگرایی، برای لاکلائو همچون فوکو ایدئولوژی به‌مثابه سطح متمایز کلیت اجتماعی یا آگاهی کاذب جایی ندارد. با وجود این، لاکلائو و موفه در نظریه گفتمان در اصل ایدئولوژی را کنار نمی‌گذارند؛ بلکه با بازتعریف آن سعی می‌کنند جامعه و عاملیت اجتماعی را به‌مثابه اشکال گفتمانی قابل تصمیم‌گیری تعریف کنند (تاجیک، ۱۳۸۳: ۳۴). به عبارت دیگر، لاکلائو و موفه معتقدند مفهوم ایدئولوژی را صرفاً با واژگون‌سازی محتوای سنتی آن می‌توان حفظ نمود. ایدئولوژی، شامل درک نادرست جوهری ثابت و ایجابی نیست، بلکه به‌عکس، به معنای امتناع از درک وجه بی‌ثبات و پیوندی صورت اجتماعی می‌باشد: امر ایدئولوژیکی عبارت است از: اشکال گفتمانی که از طریق آن‌ها جامعه خود را بر اساس فرو بستگی، تثبیت معنا و عدم درک بازی بی‌پایان تفاوت‌ها، تأسیس می‌کند (کلگ، ۱۳۸۳: ۳۰۲). لاکلائو و موفه برای اجتناب از اشتباه گرفتن منظورشان از ایدئولوژی با نقد سنتی از ایدئولوژی، به‌ندرت از این مفهوم استفاده می‌کنند و ترجیح می‌دهند به‌جای آن از مفهوم «عینیت» استفاده کنند. در نظریه گفتمان به آن دسته از گفتمان‌هایی که چنان محکم تثبیت شده‌اند که تصادفی بودنشان

فراموش شده گفتمان‌های عینی گفته می‌شود؛ در واقع، عینیت گفتمانی رسوب کرده^۱ است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۷۲).

لاکلائو و موفه در تعیین جایگاه و موقعیت «سوژه» در نظریه گفتمان خود تحت تأثیر مارکسیسم ساختارگرا به‌ویژه اندیشه لویی آلتوسر هستند. آلتوسر معتقد است که سوژه‌ها صرفاً توسط اعمال ایدئولوژیک شکل می‌پذیرند و ایده سوژه خودمختار، فاقد اعتبار است. لاکلائو و موفه اگرچه این جنبه از کار آلتوسر، که سوژه‌ها توسط اعمال ایدئولوژیک شکل می‌گیرند، را می‌پذیرند اما با جنبه‌های تقلیل‌گرای اندیشه او مخالفند. منظور لاکلائو و موفه از مقوله سوژه در نظریه خود، «مواضع سوژگی» درون ساختار گفتمانی است. موضع سوژگی به احاطه گفتمان بر سوژه‌ها و اضمحلال آزادی عمل ایشان در درون نظام معنایی گفتمان اشاره دارد (لاکلائو و موفه، ۱۳۹۲: ۱۸۸).
باین‌حال، به اعتقاد لاکلائو و موفه، به دلیل عدم قطعیت و ثبات معنا، مواضع سوژگی، موضعی ثابت و بدون تغییر نیستند. از نظر آن‌ها سوژه همواره تعیین‌ناپذیر است؛ هیچ منطق عینی‌ای وجود ندارد که صرفاً به یک موقعیت سوژه واحد اشاره داشته باشد. این که برخی از موقعیت‌های سوژه‌ای تعارض با رزی با سایر موقعیت‌ها ندارند ناشی از فرآیندهای هژمونیک است، که طی آن دیگر گزینه‌های ممکن طرد می‌شوند و یک گفتمان خاص حالت طبیعی پیدا می‌کند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۸۰). لاکلائو و موفه مفهوم «سوژگی سیاسی» را به‌مثابه وجه دیگر سوژه مطرح می‌کنند که در آن افزایش بی‌قراری‌های اجتماعی موقعیت یک گفتمان را در معرض تزلزل و زوال قرار می‌دهد، و سوژه به‌عنوان یک عامل سیاسی دست به عمل سیاسی می‌زند و هژمونی گفتمان حاکم را به چالش طلبیده، نظم مورد نظر خویش را بر جامعه و گفتمان حاکم می‌سازد. در این شرایط سوژه از آزادی اراده و استقلال برخوردار است (هوارث، ۱۳۷۷: ۱۶۸).

نتیجه گیری

در این نوشتار، پیوستاری از نظریه‌های ایدئولوژی، هژمونی و گفتمان ترسیم شد. این نظریه‌ها مجموعه متنوعی از تبیین‌ها در رابطه با این که چگونه ایدئولوژی و گفتمان در راستای توجیه مردم جهت پذیرش نظام‌های نابرابری اجتماعی عمل می‌کنند، فراهم می‌آورد. علاوه بر این، آن‌ها امکان و فرصت‌های تغییر اجتماعی و مقاومت در برابر قدرت ایدئولوژیک را نیز بررسی می‌کنند.

در ابتدای این پیوستار رهیافت ماتریالیسم تاریخی کارل مارکس قرار دارد. مارکس در چارچوب رویکرد خود جامعه را به دو بخش زیربنا و روبنا تفکیک می‌کند. شرایط مادی، اقتصاد و مالکیت وسایل تولید در محدوده زیربنای جامعه قرار دارند و نظام‌های فرهنگ، سیاست، آموزش، متعلق به روبنای جامعه هستند. مهم‌ترین ویژگی این دسته‌بندی این است که اقتصاد در مرکز قرار دارد، به این معنا که همه چیز را تعیین می‌کند: زیربنا روبنا را تعیین می‌کند و در نتیجه اقتصاد است که تعیین می‌کند مردم چه می‌گویند و چه فکر می‌کنند. مارکس معتقد است که در جامعه سرمایه‌داری طبقه سرمایه‌دار مالک وسایل تولید و تولیدات نظام سرمایه‌داری است و در مقابل طبقه کارگر تنها مالک نیروی کار خویش است. منطق حاکم بر روابط میان این دو طبقه، منطق استثمار است. بدین ترتیب که روبنای نظام سرمایه‌داری متأثر از زیربنای اقتصادی با ساخت و انتشار ایدئولوژی ضمن تضمین مشارکت آن‌ها در نظام، محصول نیروی کار آن‌ها را نیز استثمار می‌کند. نظریه پردازان مارکسیست و انتقادی بر روی این قضیه متمرکز هستند که چگونه جریان‌ات ایدئولوژیک به شکل واحد و فراگیر رضایت طبقات زیر سلطه نظام سرمایه‌داری را کسب می‌کنند.

جبرگرایی نهفته در اندیشه مارکس و عدم تحقق انقلاب مارکسیستی در جوامع سرمایه‌داری پیشرفته بسیاری از مارکسیست‌ها را به تأمل و بازاندیشی در نظریه مارکس فراخواند. بر همین اساس نو مارکسیست‌هایی نظیر آلتوسر و گرامشی بر نقش عوامل و عناصر تأثیرگذاری نظیر ایدئولوژی و هژمونی پرداختند که در روبنای جامعه قرار داشتند. آلتوسر معتقد بود که تمثیل روبنا و زیربنای مارکس گمراه‌کننده است؛ به اعتقاد

وی جامعه فرماسیونی است که از سه ساختار اساسی شامل اقتصاد، سیاست و ایدئولوژی تشکیل شده است و هر یک از این عناصر ضمن تأثیرپذیری متقابل، دارای استقلال نسبی هستند. آنتونیو گرامشی نیز با استعمال و تکیه بر مفهوم هژمونی به مثابه فرآیندی که طی آن رضایت و آگاهی طبقات زیر سلطه بدون توسل به خشونت و اجبار و از طریق نهادهای جامعه مدنی سازماندهی و ساخته می‌شود نقش عمده‌ای در گشودن گره جبرگرایی اقتصادی ایفا نمود. باین‌حال، این افراد با وفاداری منطبق طبقه‌ای جامعه مدرن و تعیین‌کنندگی نقش اقتصاد «در تحلیل نهایی» با اندکی اغماض در محدوده ماتریالیسم تاریخی مارکس و برداشت وی از ایدئولوژی قرار می‌گیرند. در مقابل میشل فوکو، متأثر از نیچه، با اعتقاد به رژیم‌های قدرت/دانش و شبکه مویرگی و گسترده قدرت در جامعه، برداشتی متفاوت از الگوی یک‌سویه مارکسیستی ارائه می‌دهد.

فوکو به دلیل پراکندگی قدرت در سرتاسر جامعه مفهوم ایدئولوژی را مفهومی نارسا می‌داند و به جای آن مفهوم «گفتمان» را پیشنهاد می‌کند. در اندیشه فوکو، گفتمان مفهومی است که به واسطه قدرت شکل می‌گیرد و قدرت از طریق آن اعمال می‌شود. بر همین اساس فوکو بین عرصه‌های گفتمانی و غیر گفتمانی تمایز قائل می‌شود و بر رابطه دیالکتیکی میان آن‌ها تأکید می‌کند. این در حالی است که لاکلائو و موفه برخلاف فوکو، تمایزی میان امر گفتمانی و غیر گفتمانی قائل نمی‌شوند. آن‌ها معتقدند تمام امور اجتماعی، حتی اقتصاد، اموری گفتمانی هستند و در چارچوب گفتمان‌ها معنا و مفهوم می‌یابند. بر همین اساس این دو نیز مانند فوکو معتقدند که در چارچوب جدید نیز ایدئولوژی محلی از اعراب ندارد. آن‌ها با تغییر معنای ایدئولوژی، آن را به معنای گفتمان هژمون، گفتمانی که توانسته است با طرد معانی متعدد موجود در میدان گفتمان، گونگی معنای مدنظر خود را در نظام دال و مدلول خود مفصل و هژمون نماید. بنابراین ایدئولوژی در معنای جدید نه به معنای نظامی از ایده‌های تحریف‌گر واقعیت و تخدیر کننده توده‌ها بلکه به معنای گفتمان مسلط است که جهان اجتماعی را معنا و مفهوم می‌بخشد.

جدول ۱- خلاصه نظریه‌های مرور شده

نظریه پرداز	موضوع نقد	مفاهیم کلیدی	موضوعات تحلیلی	جایگاه سوژه
مارکس	ایده‌آلیسم هگلی	ماتریالیسم تاریخی، زیربنا، روبنا	چگونگی سازماندهی مادی جامعه و تأثیر آن بر سایر ابعاد جامعه	سوژه به شکلی گریزناپذیر و مستقل ار اراده‌اش تجلی‌امور مادی است
آلتوسر	جبرگرایی اقتصادی	ایدئولوژی، سیاست، اقتصاد	تحلیل روابط میان ساختارهای اقتصاد، سیاست و ایدئولوژی	سوژه توسط ایدئولوژی شکل می‌گیرد و هیچ امکان مقاومتی ندارد
گرامشی	جبرگرایی اقتصادی	هژمونی، جامعه مدنی، جنگ مواضع	تمرکز بر منازعات هژمونیک در عرصه جامعه مدنی	سوژه‌ها به دلیل مواضع متفاوت و شکنندگی هژمونی توان مقاومت دارند
فوکو	مفهوم حاکمیت بنیاد قدرت و ایدئولوژی	قدرت، دانش، گفتمان	تحلیل مناسبات قدرت و دانش با محوریت ساخت سوژه	سوژه متقاد و اسیر گفتمان است
لاکلاو و موفه	جوهر گرایی در تحلیل‌های مارکسیستی	گفتمان، مفصل‌بندی، هژمونی	تعیین حوزه اجتماعی در اشکال گفتمانی	سوژه در موضع سوژگی تابع گفتمان و به‌منابه سوژه سیاسی دارای آزادی است

به‌طور خلاصه می‌توان گفت ایدئولوژی‌ها دارای بار ارزشی بوده و در پی اثبات صحت‌وسقم موضوعات هستند. کسی که به بررسی ایدئولوژی می‌پردازد، در نهایت می‌خواهد ایدئولوژی راستین و حقیقی را از انواع کاذب آن تشخیص دهد. ایدئولوژی یک مفهوم مدرنیستی است؛ اما گفتمان مربوط به ادبیات پسامدرن است. هرچند گفتمان‌ها نیز ادعای صحت‌وسقم موضوعات را دارند؛ ولی تحلیلگر گفتمان چنین ادعایی را از اساس پوچ و غیرقابل اثبات می‌داند. گفتمان‌ها، سازنده حوزه‌های معنایی هستند و به تعداد گفتمان‌ها می‌توان برای یک دال، مدلول پیدا کرد. بنابراین معنای اصیل و حقیقتی استعلایی وجود ندارد. در تحلیل ایدئولوژیک به دنبال نشان دادن سره از ناسره هستیم؛ می‌خواهیم بفهمیم استدلال‌های منطقی و عقلانی در کدام ایدئولوژی وجود دارد. اما در تحلیل گفتمان می‌خواهیم نشان دهیم که گفتمان‌ها بر اساس روابط قدرت و تعامل قدرت و آگاهی شکل گرفته‌اند (بهرامی کمیل، ۱۳۹۱: ۲۲۵). نکته‌ای که در این‌جا باید به آن توجه نمود این است که دیدگاه فرکلاف و دیگر نظریه‌پردازان انتقادی تحلیل گفتمان انتقادی بر برداشت‌های سنتی از ایدئولوژی است، درحالی‌که نظریه گفتمان لاکلائو و موفه در چارچوب فهم پساساختارگرایی، برداشت متفاوتی از ایدئولوژی دارد. تحلیلگران انتقادی گفتمان برداشتی از قدرت دارند که بر اساس آن جامعه به طبقاتی تقسیم می‌شود که در آن عده‌ای صاحب قدرت‌اند و بر دیگران حکم می‌رانند و عده‌ای دیگر فاقد قدرت‌اند؛ وضعیتی که منتهی به وجود ظلم و نابرابری اجتماعی در جامعه می‌شود. از این‌رو، قدرت با ایدئولوژی نیز گره می‌خورد، زیرا ایدئولوژی سازوکار مشروعیت بخشی به قدرت و تولید اجماع است. نگرشی این‌گونه به جامعه، مشخصاً نگرشی نو مارکسیستی است که بر اساس آن سیر تحول تاریخی منتهی به رهایی انسان‌ها می‌شود و همه تحقیقات این تحلیلگران انتقادی نیز در راستای رهایی بخشی انسان‌ها صورت می‌گیرد. همچنین، برداشتی که این تحلیلگران از قدرت دارند از مفهوم فوکویی قدرت دور می‌شود و به برداشت ماکس وبر نزدیک می‌گردد.

منابع

- استریناتی، دومنیک. (۱۳۸۰)، *مقدمه‌ای بر نظریه‌های فرهنگ عامه*، ترجمه: ثریا پاک‌نظر، تهران: نشر گام نو.
- اسمارت، بری. (۱۳۸۵)، *میشل فوکو*، ترجمه: لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران، نشر اختران.
- ایگلتن، تری. (۱۳۸۱)، *درآمدی بر ایدئولوژی*، ترجمه: اکبر معصوم بیگی، تهران: نشر آگه.
- بشلر، ژان. (۱۳۷۰)، *ایدئولوژی چیست؟ نقدی بر ایدئولوژی‌های غربی*، ترجمه: علی اسدی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بشیریه، حسین. (۱۳۸۵)، *جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران: نشر نی.
- بنتون، تد. (۱۳۸۸)، *لویی آلتوسر، متفکران بزرگ جامعه‌شناسی، ویراسته راب استونز*، ترجمه: مهرداد میردامادی، تهران: نشر مرکز.
- بوتکو، توماس. ج. (۱۳۸۵)، *وحی یا انقلاب*. (رویکردی به ظهور بنیادگرایی در چارچوب نظری گرامشی)، ترجمه: مسعود بینده و سعید ریزوندی، *فصلنامه زریبار* شماره ۶۱ و ۶۲.
- بهرامی کمیل، نظام. (۱۳۹۱)، *نظریه رسانه‌ها، جامعه‌شناسی ارتباطات*، انتشارات کویر.
- تاجیک، محمدرضا. (۱۳۸۳)، *گفتمان، پادگفتمان و سیاست*، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- جِسْپ، باب. (۱۳۸۸)، *کارل مارکس، متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*، ویراسته راب استونز، ترجمه: مهرداد میردامادی، تهران: نشر مرکز.
- دریفوس، هیوبرت. (۱۳۸۲)، *وجود و قدرت هایدگر و فوکو*، ترجمه: حسینعلی شیدان شید، *نامه فرهنگ*، شماره ۴۹.

- دریفوس، هیوبرت و رابینو، پل. (۱۳۸۹)، *میشل فوکو، فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه: حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
- ربانی، علی؛ میرزایی، محمد. (۱۳۹۳)، *ایدئولوژی، سوژه، هژمونی و امر سیاسی در بستر نظریه گفتمان، غرب‌شناسی بنیادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*، سال پنجم، شماره اول.
- رضوانی، قربانعلی. (۱۳۸۸)، *بررسی نظریه و بنیادهای نظری مارکسیسم ساختاری لویی آلتوسر، معرفت فرهنگی و اجتماعی*، شماره اول.
- ریتزر، گئورک. (۱۳۸۹)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- سلطانی، علی‌اصغر. (۱۳۹۲)، *قدرت، گفتمان و زبان*، تهران: نشر نی.
- سیدمن، استیون. (۱۳۹۲)، *کشاکش آراء در جامعه‌شناسی*، ترجمه: هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- عضدانلو، حمید. (۱۳۸۰)، *گفتمان و جامعه*، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل. (۱۳۸۸)، *مراقبت و تنبیه؛ تولد زندان*، ترجمه: نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- فوکو، میشل. (۱۳۹۱)، *تئاتر فلسفه، گزیده‌ای از درس گفتارها، کوتاه‌نوشت‌ها، گفت‌وگوها و ...*، ترجمه: نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- کرایب، یان. (۱۳۸۸)، *نظریه‌های اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس*، ترجمه: عباس مخبر، تهران: نشر آگه.
- کلگ، استوارت. آر. (۱۳۸۳)، *چهارچوب‌های قدرت*، ترجمه: مصطفی یونسی، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- کلیگز، مری. (۱۳۸۵)، *آشنایی با زندگینامه و آرای لوئی آلتوسر*. (۱۹۱۸ - ۱۹۹۰)، ترجمه: وحید ولی‌زاده، *روزنامه همشهری* ۱۹ شهریور.

از ایدئولوژی تا گفتمان: سوژه، قدرت و ... ۱۴۷

- گرامشی، آنتونیو. (۱۳۸۳)، *دولت و جامعه مدنی*، ترجمه: عباس میلانی، تهران: انتشارات اختران.

- لاکلائو، ارنستو؛ موفه، چنتال. (۱۳۹۲)، *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی*، ترجمه: محمدرضایی، تهران: نشر ثالث.

- میلز، سارا. (۱۳۸۹)، *میشل فوکو*، ترجمه: داریوش نوری، تهران: نشر مرکز.

- نش، کیت. (۱۳۸۹)، *جامعه شناسی سیاسی معاصر*، ترجمه: محمدتقی دلفروز، تهران: انتشارات کویر.

- هوارث، دیوید. (۱۳۷۷)، *نظریه گفتمان*، ترجمه: سید علی اصغر سلطانی، *فصلنامه علوم سیاسی*، شماره دوم.

- یورگنسن، ماریان و فیلیپس، لوئیز. (۱۳۸۹)، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه: هادی جلیلی، تهران: نشر نی.

- Althusser, I. (1995). Ideology and Ideological state Apparatuses; (notes to ward investigation) ,in. Zizek, S, *mapping Ideology*. London: verso.
- Femia, J. V. (1981). *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*. Oxford: Clarendon.
- Foucault, Michel. (1998). *The History of Sexuality: The Will to Knowledge*, London, Penguin.
- Foucault, Michel. (2000). *Truth and Juridical Forms*. , Volume 3, edited by J. Faubion.
- Gaventa, John. (2003). *Power after Lukes: a review of the literature*, Brighton: Institute of Development Studies
- Gramsci, Antonio. (1971). *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. Translated by Q. Hoare and G. N. Smith. New York: International Publishers.

- Gramsci, Antonio. (1996). *Prison Notebooks*: Volume II. Translated by J. A. Buttigieg. New York: Columbia University Press.
- Marx, Karl. (1974). *The Communist Manifesto in The Revolution of 1948*, edited by David Fernbach, New York: Random House
- Marx, Karl. (1977). *Capital: A Critique of Political Economy* (Volume 1). Translated by B. Fowkes. New York: Vintage Books.
- Marx, Karl and Friedrich Engels (1989). *Excerpts from The German Ideology*. , edited by L. S. Feuer. New York: Anchor Books.

