

جامعه‌شناسی گذار به سیاست سوژه در عصر جهانی شدن؛ با نگاهی کوتاه به وضعیت ایران

سلمان صادقی‌زاده*

چکیده

«سیاست سوژه» اصطلاحی است که نخستین بار رابرت فریس طرح و آلن تورن تئوریزه کرد. این سیاست برآیند مدرنیته متأخر است و همگام با دگرگونی پارادایمی به بازنمایی جدیدی از امر سیاسی می‌انجامد. سیاست سوژه عبارت است از جایابی سوژه انسانی در کانون امر سیاسی به نحوی که هدف غایی تمامی سیاستها تحقق وجود سوژه و ابراز آن در سطوح مختلف سازمان اجتماعی باشد. ویژگی کانونی این دوره «بازاندیشگی» و نزاع کانونی آن «بازشناسی» است. فردی شدن تجربه امر جمعی با صورت‌بندی نوینی از «جامعه» همراه است که لایه نخست یا قاعده هرم زندگی جمعی را دستخوش دگردیسی کرده است. در لایه میانی یعنی در جامعه مدنی نیز با فرهنگی شدن جنبش‌های اجتماعی جدید و تمرکز بر حقوق فرهنگی روبرو هستیم. در لایه سوم یعنی در ساحت سیاست-ورزی نیز شاهد طرح «سیاست سوژه» هستیم؛ «سیاست زندگی» جایگزین «سیاست رهایی» می‌شود. جهانی شدن به معنای عام‌گرایی فزاینده در تجربه زیسته بشر است که به واسطه فشردگی فضا و زمان ممکن می‌شود و افزون بر بایسته ساختن مواجهه‌ای نوین با امر مدرن، ضرورت گذار به سیاست سوژه را دوچندان می‌کند. در پایان مقاله ضمن اشاره-ای کوتاه به موقعیت ایران در فرایند گذار جهانی، تحلیلی مختصر از مواجهه با این وضعیت نوپدید ارائه می‌شود.

کلیدواژه‌ها: سیاست سوژه، فردی‌شدگی، بازاندیشگی، سیاست رهایی، سیاست زندگی

* استادیار جامعه‌شناسی سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، salmansadeghi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۰۴

۱. مقدمه

سیاست همواره امری کانونی در مناسبات زندگی جمعی بشر بوده است. همگام با پیدایی جمعیت‌های انسانی پرشش از چگونگی سامان‌بخشی به روابط قدرت و بیشینه‌سازی خیر عمومی با پاسخی همراه بوده که هستی چنین پاسخی فارغ از چیستی آن زادگاه امر سیاسی است. این پاسخ، هر چند هدفی روشن دارد، دربرگیرنده جهت‌گیری‌ای روشن نیست و همین گونه‌گونی در جهت‌گیری‌ها آستن سیاست‌های متفاوت و ای بسا متنافر است؛ جهت‌گیری‌هایی که از درون «فضاهای ادراکی» سربرمی‌آورند. با کاوش در این فضاهای ادراکی یا پارادایمی می‌توان نشان داد که چگونه دگرگونی‌های پارادایمی به دگرگونی در پاسخ به چیستی امر سیاسی انجامیده و از این گذر، گذار به سیاستی نوین را در پی داشته است. این گذار در موارد بسیاری با زمان‌پریشی و مقاومت کارگزاران سیاسی‌ای همراه بوده که پاسدار منافع قدیم و در نتیجه پاسدار نظم قدیم بوده‌اند. با وجود این مقاومت، کنش اجتماعی، پیوسته روابط مسلط اجتماعی را به چالش کشیده و بر بیرونی‌ترین لایه زندگی جمعی، یعنی سیاست، تأثیری بسزا داشته است. نوشته حاضر بر آن است تا با آشکار کردن ناهماهنگی امر اجتماعی با امر سیاسی و آسیب‌شناسی وضعیت ناظر بر آن، بایستگی گذار در شیوه سیاست‌ورزی جوامع امروزی را نشان دهد.

در این مقاله ابتدا به دگرگونی در فضاهای ادراکی خواهیم پرداخت. این دگرگونی پیامدهای بسیاری داشته، از جمله آنکه به تحول در نزاع کانونی زندگی جمعی انجامیده است. نانسی فریزر و اکسل هونت نزاع کانونی در این دوره را «بازشناسی» میدانند (Frazer & Honneth, 2003). این مفهوم را می‌توان به «شناسایی»، «اعتباربخشی» یا به بیان دقیق‌تر «به‌رسمیت‌شناسی» نیز تعبیر کرد. ناتوانی در درک دگرگونی فضای ادراکی به ناتوانی در درک اجزاء دانش و کنش برآمده از آن فضا می‌انجامد و به تعبیر جان هریسون (1994) موجب «فلج پارادایمی» می‌شود؛ مفهومی که در این مقاله با اصطلاح «جاماندگی پارادایمی» بدان اشاره می‌شود. در ادامه مقاله با بررسی ابعاد سه‌گانه دگرگونی در فضای ادراکی به ارتباط این تحولات با بازنمایی امر سیاسی خواهیم پرداخت.

۲. دگرگونی در فضاهاى ادراکى

در مقاله حاضر برای توضیح پارادایم از عبارت نوین «فضاهای ادراکی» استفاده شده است. برای کوهن پارادایم ناظر بر مجموعه خودبسنده‌ای از باورها و پیش فرض‌ها است که به برسازی سامانی از جهان‌بینی‌ها و رفتارهای علمی می‌انجامد و محدود به منطبق تحولات علمی است و عبارت است از «دستاوردهای مورد قبول قرار گرفته عمومی که در دوره‌ای از زمان مسائل نمونه و راه‌حل‌های آن‌ها را برای پژوهشگران علمی فراهم می‌آورد» (کوهن، ۱۳۶۹: ۱۲). این همان مبنایی است که اسپریگنز فهم خود از شکلگیری نظریه‌های سیاسی را بر آن استوار میکند (اسپریگنز، ۱۳۸۲: ۳۸).

در مقابل اما عبارت «فضاهای ادراکی» نشان می‌دهد که برداشت ما از مفهوم پارادایم نه فقط از برداشت کوهنی که از اپیستمه به مثابه نظام دانش و گفتمان به مثابه نظم اشیاء نیز فراتر و فراگیرتر است. شاید بتوان گفت این فضای ادراکی نخستین بار در دهکده جهانی مک‌لوهان، به فضایی بی‌مرز بدل شده است.

تحول پارادایمی به مثابه دگرگونی فضای ادراکی امر تازه‌ای نیست. از یک نظر می‌توان چهار دوره پارادایمی را برشمرد. نخستین پارادایم حاکم بر زندگی جمعی، پارادایمی فراطبیعی بوده است که در چارچوب آن شاهد بازنمایی فراطبیعی از سازمان اجتماعی و «بیرون‌بودگی» منابع مشروعیت اجتماعی و سیاسی هستیم.

دومین پارادایم، به لحاظ تاریخی، پارادایم سیاسی است که در عین حال نخستین دوره از فرایند مدرن‌شدن محسوب می‌شود. این دوره مقارن با شکل‌گیری موجودیت‌های نوین از قبیل پادشاهی‌های مطلقه، دولت‌های مدرن، دولت‌شهرها و دولت‌ملت‌ها بوده و در آن تحلیل سیاسی به معنای کلاسیک متولد می‌شود.

با توسعه صنعت، اقتصاد و اشکال مختلف سازمانی مرتبط با آن در محوریت امر اجتماعی قرار گرفت و پارادایم اقتصادی-اجتماعی جایگزین پارادایم سیاسی شد. در این پارادایم شاهد تولد موجودیت جدیدی به نام جامعه هستیم. پیش از ظهور جامعه با جماعت‌هایی روبه‌رو بودیم که پیرامون مقولات هویتی شکل گرفته بودند. در قالب جامعه، انحراف و جرم بر این پایه که تهدیدی برای نظم اجتماعی بودند، تعریف می‌شدند و خانواده و آموزش نهادی، جامعه‌پذیری نام گرفتند. (تورن، ۱۳۹۶: ۶۵-۶۶).

دوره مابین فروپاشی دیوار برلین تا وقایع ۱۱ سپتامبر نوعی دوره حائل محسوب می‌شود که ناظر بر گسست از پارادایم اقتصادی-اجتماعی و پیوست به پارادایمی نوین

است؛ این پارادایم ناظر بر گذار از زبان اجتماعی به زبان فرهنگی است. رفتار جمعی که پیش از این معطوف به بیرون و به دنبال غلبه بر طبیعت بود، جای خود را به رفتار جمعی می‌دهد که معطوف به درون بوده و رو به سوی خود و همه افرادی که در درون آن می‌زیند، دارد. همچنین با مرکزیت‌زدایی از نظام اجتماعی به سود کنشگران فردی و جمعی مواجهیم؛ این دوره با مبارزه بر سر حقوق فرهنگی در پیوندی تنگاتنگ قرار دارد (تورن، ۱۳۹۶: بیست).

هر یک از پارادایم‌های یادشده با نوعی تحول در منطق اندیشیدن همراه است. «جاماندگی پارادایمی» ناظر بر ناتوانی در درک دگرگونی‌های برآمده از چرخش پارادایمی است. ویژگی‌های چرخش پارادایمی و دگرگونی در فضای ادراکی در دوران معاصر را میتوان در سه لایه شناسایی کرد: در لایه نخست با فردی‌شدگی امر جمعی، در لایه دوم با فرهنگی‌شدن جنبشهای اجتماعی و در لایه سوم با تولد سیاست سوژه روبرو هستیم. ادامه به بررسی هر یک از این لایه‌های سه‌گانه می‌پردازیم و در آخر به بررسی نظری رابطه وضعیت یادشده با شرایط ایران امروز خواهیم پرداخت.

۳. فردی‌شدگی امر جمعی

ممکن است عنوان مقاله حاضر در نخستین نگاه متناقض به نظر آید؛ چه آنکه امر فردی، جمعی نیست و امر جمعی نمی‌تواند فردی باشد. اما مراد از این اصطلاح، فردی‌شدن تجربه امر جمعی است. به بیان دیگر، با گسستن پیوندهای قبیلگی و طبقاتی ما نه در پیوند با شبکه‌های اجتماعی حمایت‌گر، که به تنهایی در معرض «پیامدهای مدرنیته متأخر» هستیم. این پدیده‌ای جهان‌شمول است و به نسبت‌های مختلف تمامی کشورها را متأثر ساخته است. برخی همچون اولریش بک (۱۳۹۷)، از این پدیده به «فردی‌سازی» یاد کرده‌اند و از جمله بر تهدیدهای آن انگشت‌گذارده‌اند و برخی دیگر همچون آلن تورن (۱۳۹۶) از آن به «فردشدگی» یاد کرده و بر فرصت‌های برآمده از آن متمرکز شده‌اند.

بک در جامعه خطر بر آن است که انسان امروزی در نتیجه «آزادسازی‌ها» از قیود سستی و گروه‌های پر دامنه مانند طبقات، دولت‌ها و قشربندی‌های اجتماعی ناگزیر است هویت اجتماعی خود را برگزیند، آنرا تغییر دهد و خطر آنرا نیز بپذیرد (بک، ۱۳۹۷: ۱۷۲). لاش این تحول در گروه‌بندی‌های اجتماعی را برآمده از وضعیت جدید پست‌مدرنیستی ارزیابی می‌-

کند (لش، ۱۳۸۳: ۳۵-۳۷). این تغییر در بستر اجتماعی به تسریع فرایند فردی‌سازی می‌انجامد. بک می‌گوید:

فردی‌شدن به طور تجربی، طی مصاحبه‌ها و مطالعات کیفی بی‌شمار اثبات شده است و همه آنها نیز به دغدغه‌ای اصلی اشاره دارند، تقاضا برای کنترل پول، زمان، فضای زندگی و بدن خود. به سخن دیگر مردم خواهان حق برخورداری از رویکرد شخصی خودشان درباره زندگی‌اند و می‌خواهند خود در این باره تصمیم گرفته و عمل کنند. اما امروزه آشکار شده است که این فرایندهای فردی‌شدن می‌تواند کاملاً پرمخاطره باشند. (بک، ۱۳۹۷: ۱۸۰).

بک از جمله این خطرات به از دست رفتن شبکه‌های حمایت سنتی مانند خانواده و محله، از دست دادن منابع درآمدی تکمیلی مانند کشاورزی پاره وقت و همچنین گرایش به مصرف بیشتر اشاره می‌کند.

از دیگر سو، آلن تورن بیشتر بر جنبه‌های ایجابی این رخداد تمرکز می‌کند. او در اثر مهم خود، *برابری و تفاوت: آیا می‌توانیم با هم زندگی کنیم* (۱۳۹۸) دگرگونی رخ داده در فضای ادراکی و مناسبات زندگی جمعی را بسترساز پیدایی «سوژه شخصی» می‌داند. او در اثر دیگری با عنوان *دموکراسی چیست؟ اصطلاح «سوژه»* را برای توصیف برساختی از فرد (یا گروه) به کار می‌برد که کنشگری خود را همزمان در ابراز آزادی و آفرینش و بازتفسیر تجربه زندگی نشان می‌دهند: «سوژه تلاشی است برای تبدیل یک موقعیت زیسته به یک کنشگری آزاد؛ سوژه روح آزادی را در کالبد جبر اجتماعی و میراث فرهنگی می‌دمد» (تورن، ۱۳۹۹: ۳۶).

البته تورن نیز مانند بک بر خطرات فردی‌شدن و کارکردهای منفی بازار و جماعت آگاه است از این رو بنای نظریه خود را نه بر فردگرایی صرف که بر «فردشدگی» استوار می‌کند. فردی که صرفاً به مثابه فرد شناخته شود، فقط طعمه‌ای برای بازار یا عضوی برای جماعت است؛ اما «سوژه‌شدگی» اراده‌ای برای «فردشدگی» است و این امر با ایجاد پیوندی دوباره میان ابزارمندی و هویت آغاز می‌شود. فردشدگی زمانی آغاز می‌شود که افراد دوباره بر اساس «آنچه می‌کنند»، آنچه گرامی می‌دارند و روابط اجتماعی‌ای تعریف شوند که درون آن قرار می‌گیرند. «فردشدگی» فرد را از بازار و جماعت رها می‌کند و با این کار او را به قلمروی آفرینش و فرهنگ بازمی‌گرداند. حال آنکه بازار و جماعت دو موجودیت بیگانه با هم هستند که هر دو از درون مدرنیته‌ای سر برآورده‌اند که به مدرنیزاسیون معکوس تنزل

یافته است. با توجه به اینکه مدرنیزاسیون معکوس قوی‌ترین و تهدیدزاترین تجربه جاری ما است، مقاومت فرد، میل فرد به کنشگر بودن و تلاش‌های فرد برای «سوژه‌شدگی» و پیوند دادن ابزارمندی‌ای که خود را در تولید نشان می‌دهد و جماعتی که خود را جای فرهنگ نشانده است، مؤلفه‌هایی است که می‌تواند به تولد سوژه بینجامد. «فردگرایی» بیانگر ایجاد نوعی برساخت جدید از شخصیت یا به تعبیر گیدنز (۱۳۷۸) تشخیص در تجدد است تا فرد بتواند به آن چیزی دست یابد که گابریلا تورناتوری «همخوانی درونی» (Consistency) می‌نامد (Turnaturi, 1994: 127; Quoted from Touraine, 2000)

از دیدگاه یادشده، «فردشدگی» فرایندی است که در آن فرد برای دگرگون ساختن و جهت‌دهی به زندگی اجتماعی دست به کنشگری می‌زند. این ویژگی نوین، به تعبیر تورن شرایط برآمده از نامدرن‌سازی است: «سوژه‌شدگی» دیگر خود را در شکل دفاع از حقوق کارگری و شهروندی نشان نمی‌دهد، بلکه در وهله نخست، خود را در سطح تجربه زیسته فردی نشان می‌دهد، در اضطرابی که برآمده از دوگانگی‌های موجود است. (تورن، ۱۳۹۸: ۱۲۱).

۴. فرهنگی‌شدن جنبش‌های اجتماعی

چه بر خطرات فردی‌شدن متمرکز شویم و چه بر فرصت‌های آن، یک چیز روشن است و آن اینکه با تضعیف پیوندهای پیشین اجتماعی و واروی اقبال و طبقات کلاسیک، و مهمتر از همه با دگرگونی در فضای ادراکی جهان امروز با فردی‌شدن «جامعه پسا صنعتی» روبرو هستیم. در سطح جامعه مدنی و در لایه میانی، فردی‌شدن تجربه امر جمعی، به فرهنگی‌شدن جنبش‌های اجتماعی می‌انجامد زیرا درون‌مایه اصلی آن مطالبه حقوق فرهنگی به منظور ایجاد توانایی برای تحقق شخصیت فردی یا تشخیص است. درون‌مایه متفاوت جنبش‌های اجتماعی امروزی، برخی از اندیشمندان را بر آن داشته تا از نوع خاصی از جنبش‌های اجتماعی سخن بگویند و بر آن نام «جنبش‌های اجتماعی جدید» بنهند.

جنبش‌های یادشده میان جامعه فردی‌شده و سیاست نقش میانجی را ایفاء می‌کنند و به گفته گیدنز می‌توانند به تحکیم دموکراسی بینجامند (Beck, Giddens and Scott 1994: 193-194). این جنبش‌ها درون صورت‌بندی جدیدی از جامعه یا به تعبیر اینگلههارت «جامعه اطلاعاتی مصنوعی» (Inglehart, 2018: 201) و به تعبیر کاستلز «جامعه شبکه‌ای» (کاستلز، ۱۳۹۴)، شکل می‌گیرند.

نکته مهم در مورد جنبش‌های اجتماعی جدید آن است که فاقد آلت‌رناتیو از پیش معین هستند؛ البته این بدین معنا نیست که برای فردای جنبش برنامه‌ای ندارند و یا آنکه نظم مطلوبی در ذهن کنشگران آنها وجود ندارد، بلکه از آنجاییکه فاقد ایدئولوژی هستند مختصات دقیق آلت‌رناتیو نظام حاکم در آنها ترسیم نمیشود اما طبعاً در پی نظم جدیدی هستند که انعکاس یافته آرمانها و آرزوهای کنشگران جنبش باشد (کاستلز، ۱۳۹۴)؛ به روشنی می‌توان ماهیت غیر ایدئولوژیک جنبش‌های اجتماعی جدید را با منطبق برآمده از «سیاست زندگی» گیدنز و گذار از «سیاست رهایی» در پیوند دید. گیدنز سیاست زندگی را مترادف با «سیاست مربوط به تصمیم‌گیری‌های زندگی» می‌داند. در واقع، سیاست رهایی و سیاست زندگی همپوشانی‌هایی دارند اما تفاوت مهم آنها در نقطه عزیمت امر سیاسی است. سیاست رهایی از آزادسازی اجتماع می‌آغازد و سیاست زندگی از تحقق خویشتن. به این تعبیر، رادیکالیسم (چپ)، لیبرالیسم (میانه) و محافظه‌کاری (راست) همگی در پارادایم سیاست رهایی هستند زیرا دو جریان نخست (رادیکالیسم و لیبرالیسم)، ابتدا به ساکن از تغییر شرایط اجتماعی برای بهبود زندگی فرد یا جمع می‌آغازند و جریان محافظه‌کاری نیز مخالفت خود را بر تغییر نیافتن این شرایط استوار می‌کند.

در برابر، جنبش‌های اجتماعی جدید با هر سه جریان مرزبندی دارند و در نقطه عزیمت برآمده از «امر شخصی» هستند. اکنون روشن می‌شود که چرا شعار «شخصی، سیاسی است» نه نشان از یک مطالبه نوین که نشان از آغاز فصلی جدید در درک امر سیاسی دارد و از همین روست که جنبش زنان را آغازگر این فصل جدید می‌دانیم.

می‌توان گفت مهمترین ویژگی جنبشهای اجتماعی جدید ابتناء آنها بر مقولات فرهنگی و تلاش در راستای تثبیت هویتی و احقاق حقوق فرهنگی است. (تورن، ۱۳۹۶: ۲۳۲-۲۳۵؛ کاستلز، ۱۳۹۴: ۹۵-۹۶، ۱۹۲-۱۹۵). همانطور که اکسل هونت نیز عنوان می‌کند نزاع کانونی این جنبش‌ها، نزاع برای به رسمیت‌شناسی است. به تعبیر آلبرتو ملوچی آنها «برای اثبات و تأیید چیزی مبارزه می‌کنند که دیگران آن را نفی یا انکار می‌کنند» (Melluci, 1989: 64).

جنبش‌های اجتماعی جدید پلی از «فردی‌شدن امر جمعی» به «سیاست سوژه» است. امری که از گذر برپاداشتن جامعه چندفرهنگی ممکن می‌شود. میان انگاره سوژه و انگاره جامعه چندفرهنگی یا به تعبیر دقیق‌تر، ارتباط میان‌فرهنگی، گسستی وجود ندارد و دموکراسی می‌تواند به مثابه «سیاست سوژه» تعریف شود، به مثابه رژیم که در آن بیشترین افراد ممکن، بیشترین فرصت ممکن برای «فردشدگی» یا زندگی در مقام سوژه را کسب

می‌کنند. این تعریف با تصور کهن از دموکراسی مستقیم - که بیانی از اراده عمومی بود - فاصله بسیار دارد. همچنین، با هویت‌یابی ملت بر پایه دولت بیگانه است (تورن، ۱۳۹۸: ۲۶۰).

بنابر آنچه رفت به روشنی میتوان دریافت که «جنبش‌های اجتماعی جدید» چیزی نیستند جز شکل فرهنگی شده جنبش‌های اجتماعی کلاسیک. این همان نکته‌ای است که نظریه پردازان مختلف از دیدگاه‌های متفاوتی بدان توجه کرده اند. در جنبش‌های اجتماعی جدید از جمله جنبش زنان، جنبش بوم‌شناسی سیاسی و جنبش اقلیت‌ها مطالبه‌های فرهنگی قانونی‌ترین نقش را دارد و مطالبه‌های سیاسی و اقتصادی پیرامون این مطالبه‌ها کانونی صورت بندی میشوند. افزایش درون‌مایه فرهنگی جنبش‌های اجتماعی از یکسو برآمده از فردی شدن تجربه امر جمعی است که «خودابرازی» و «خودهویتی» شخصی (تشخیص) را برجسته کرده است و از دیگرسو، درآمدی برای گذار به سیاست سوژه است که بر ایجاد سازوکارهای نهادی دفاع از حق سوژگی تمرکز دارد.

۵. تولد سیاست سوژه

اصطلاح «سیاست سوژه» را نخستین بار رابرت فریس به کار برد. او در مقاله‌ای با عنوان به سوی سیاست سوژه‌های منفرد می‌گوید جامعه‌شناسی باید شرایطی را ترسیم کند که به تولید دموکراتیک بیشترین و فعال‌ترین سوژه‌ها بینجامد؛ شرایطی که دربرگیرنده «سیاست-هایی برای سوژه‌ها» است (Fraisse, 1995: 551-564). آلن تورن در آثار مختلف خود این اصطلاح را تئوریزه کرد و از سوژه به مثابه قانونی‌ترین کنشگر در پیوند دادن هویت و تکنیک و در نتیجه کنترل تاریخ‌مندی جوامع نوپدید و دگرگونی «شیوه‌های رفتار» یاد کرد (تورن، ۱۳۹۹: ۲۹۴-۳۰۳). در مجموع می‌توان سه محور اصلی را برای تعریف «سیاست سوژه» برشمرد که عبارت است از گذار به سیاست زندگی، دموکراسی‌سازی و سوژه‌شدگی.

مقاله پیش رو بنابر نظرات یادشده پیرامون سیاست سوژه می‌کوشد تعریفی منسجم از آن ارائه کند. بنا بر این تعریف سیاست سوژه عبارت است از جایابی سوژه انسانی در کانون کنش سیاسی به نحوی که هدف غایی تمامی سیاستها فراهم آوردن بستری مناسب برای تحقق وجود سوژه و ابراز آن در سطح سازمان اجتماعی باشد.

تورن در بازگشت کنشگر: نظریه اجتماعی در جامعه پسا صنعتی (1988) تحولات فردای دهه ۱۹۶۰ میلادی را مقارن با فروریزی شتابان ساختارها و گفتمان‌های ایدئولوژیک مستقر و گسترش آرام و تدریجی زمینه‌های کنشگری اجتماعی میدانند و نشان می‌دهد که با فرهنگی شدن درون‌مایه جنبش‌های اجتماعی، شاهد تغییر در جهت‌گیری سیاسی کنشگران اجتماعی هستیم؛ به این معنا که کنشگران دیگر نه در پی ساختن آرمان‌شهرها هستند و نه به انگاره «رهایی» باور دارند. نتیجه این امر گذار از «سیاست رهایی» به «سیاست زندگی» به معنای گیدنزی و توجه روزافزون به توانایی سوژگی شخصی است. البته سیاست زندگی مستلزم سطحی از سیاست رهایی است به این معنا که بایسته آن رهایی از نظم متصلب سنت و همچنین نظام‌های سلسله‌مراتبی است (گیدنز، ۱۳۷۸: ۲۹۹). زیرا با وجود نظام سلسله‌مراتبی، تجدد در خود امری ممتنع خواهد بود. به گفته لویی دومون جایگزین شدن «انسان سلسله‌مراتبی» (*homo hierarchicus*) با «انسان برابر» (*homo aequalis*) یکی از مهمترین مولفه‌های گذار به جهان مدرن است (Dumont, 1977).

به نظر گیدنز، سیاست رهایی نمایانگر سه روند عمده است: ۱. آزادسازی زندگی جمعی از روش‌های انعطاف‌ناپذیر دوران سنت ۲. کاهش یا براندازی استثمار، نابرابری و ستمگری. ۳. پیروی از اخلاق عدالت، برابری و مشارکت. در برابر، سیاست زندگی نیز نمایانگر سه روند است: ۱. تصمیم‌گیری سیاسی با تمرکز بر توانایی دگرگون‌سازی و آزادی انتخاب ۲. ایجاد اشکالی از زندگی که اخلاقی باشد و بتواند در خدمت ابراز وجود فرد قرار گیرد^۱ ۳. توسعه اخلاقیات مربوط به موضوع «چگونه باید زندگی کنیم؟» که پرسشی وجودی است (گیدنز، ۱۳۷۸: ۳۰۱).

محور دومی که برای سیاست سوژه میتوان در نظر گرفت، انگاره دموکراسی‌سازی است. تورن بر آن است که در سیاست سوژه «دموکراسی مستقیم» و «دموکراسی مشارکتی» که سوژه شخصی را به ابزاری برای هدفی بالاتر بدل می‌کند، جای خود را به «دموکراسی نمایندگی» می‌دهد؛ دموکراسی‌ای که داعیه‌دار هدفی فراتر از تحقق زمینه‌های سوژه‌شدگی نیست. در این رابطه تورن با نقدی تند بر دموکراسی مستقیم از دموکراسی نمایندگی دفاع میکند:

تاریخ دموکراسی تاریخ نزاع انگاره دموکراسی مستقیم با انگاره دموکراسی نمایندگی است. در نگاه نخست، به نظر می‌رسد دموکراسی مستقیم مردمی‌تر و دموکراسی نمایندگی سیاسی‌تر باشد، اما عکس این قضیه صادق است. اگر دموکراسی را به قدرت

مردم ترجمه کنیم، کثرت جامعه را قربانی وحدت قدرت سیاسی کرده‌ایم؛ انگاره «مردم» تنها تصویر اجتماعی «قدرت سیاسی» است، تصویری البته بدریخت و بدترکیب. در برابر، اصل نمایندگی بر تقدم کنشگران خودمختار اجتماعی بر کارگزاران سیاسی ناظر است. انگاره قدرت مردم یا دموکراسی مستقیم به تداوم انگاره سلطنت می‌انجامد یا به ابزاری برای رژیم‌های اقتدارگرا بدل می‌شود... [مفهوم] «قدرت مردم» به راهپیمایی‌های حکومتی ختم می‌شود، راهپیمایی‌هایی که برای ابراز وفاداری به نظام سیاسی به راه می‌افتد و همواره خود را فرای منافع اجتماعی تعریف می‌کند، زیرا منافع اجتماعی را به چشم اموری بی‌مقدار و گذرا می‌نگرد (تورن، ۱۳۹۸: ۳۸۱).

گیدنز نیز بر آن است که بسط سوژگی انسانی در سیاست زندگی کالبد می‌یابد و به نحو فزاینده‌ای دموکراسی را نهادینه می‌کند. او در نتیجه ترکیب دو فرایند جهانی‌شدن و تحول در زندگی روزمره - که ناظر بر فردی‌شدن تجربه امر جمعی است - چهار بستر اجتماعی را برای فرایندهای دموکراتیک‌شدن برمی‌شمرد.

نخست، او از پیدایی بالقوه «دموکراسی عاطفی» در قلمروی روابط جنسی، روابط والدین - فرزندان و روابط دوستی سخن می‌گوید. به باور او، «تا آنجا که در این قلمروها رابطه خالص^۲ دست بالا را پیدا کند، به همان میزان رابطه‌ای برابر همراه با ارتباطی عاطفی و خودشناسی فراهم می‌شود». به نظر گیدنز گسترش این دموکراسی هر چه بیشتر به بازسازی اخلاق مدنی یاری می‌رساند و افرادی که دارای عواطف گسترش یافته اند میتوانند شهروند فعال تر و مشارکت‌جوتری باشند. چیزی که به خودی خود شرط لازم برای پیدایی و پایایی دموکراسی است. این تحول امکان تحقق برداشت نخبه‌گرا از دموکراسی را که مورد دفاع مشروطه خواهان بزرگی چون باگهات (Bagehot, 1964) بوده است، متفی می‌سازد. بستر اجتماعی دوم برای فرایندهای دموکراتیک ناظر بر جایگزینی سلسله‌مراتب اداری با نظام‌های منعطف تر و مرکززدایی شده تر است. این امر موجب بازاندیشگی نهادی می‌شود و با تقویت اصل خودمختاری فرایندهای دموکراتیک را تسهیل می‌کند (Beck, Giddens and Scott 1994: 193).

در واقع، نمی‌توان فراگیری امر مدرن را به تنگ تر شدن قفس آهنین وبر و سلطه عقل ابزاری تعبیر کرد. بلکه سوبه دیگر این امر گسترش عقلانیت ارتباطی هابرماسی و امکان-بخشی به بازاندیشگی گیدنزی - یا به بیان دقیق‌تر بکی - است. تورن در صورت‌بندی نظری خود از سیاست سوژه بر این مهم تاکید می‌گذارد به باور او این تصور سطحی که

مدرنیزاسیون و فرایند سکولار شدن دست آخر به برتری تفکر ابزاری، عمل‌گرایی و انتخاب عقلایی می‌انجامد، اکنون بیش از هر زمان دیگر بی‌اعتبار می‌شود. اندیشه و اخلاقیات جامعه‌بنیاد، مذهب مدنی و فداکاری در راه وطن اهمیت پیشین خود را از دست می‌دهد، اما بدان معنا نیست که فردگرایی لذت‌پرست جایگزین آنها می‌شود. برعکس، آنچه جایگزین می‌شود، سوژه‌ای است که در مسیر «فردشدگی» تلاش می‌کند تا آزادانه زندگی فردی خود را سامان دهد. این امر را نمی‌توان به مفهوم مبهم فردگرایی فروکاست، چه اینکه سوژه در پیوند با مفهوم همبستگی و ارتباط میان‌فرهنگی است.

تورن در این رابطه مینویسد:

ما جامعه‌ای را بنا می‌کنیم که هرچند فاقد هنجار و نظم است، فاقد اصول نیست. هرچند برخی همچنان برای مقاومت در برابر سوداگری اقتصادی چشم امید به سنت‌ها و ایدئولوژی‌های گذشته دوخته‌اند، باید در جستجوی اخلاقیات ناظر بر «سوژه‌شدگی» بود تا بتوان بنیان‌های مستحکمی برای یک دموکراسی نوین و فراگیر به وجود آورد. ما نمی‌توانیم با تاسی به نخبه‌گرایی فدرالیست‌های آمریکایی، ویک‌های انگلیسی^۳ و توکویلی‌های فرانسوی به مقابله با نابرابری و قدرت‌های مطلقه برویم. باید به افکار عمومی اعتماد کرد، زیرا در آن می‌توان دغدغه حقوق بشر و به نحوی عمومی‌تر حقوق اجتماعی و فرهنگی را به تماشا نشست. (تورن، ۱۳۹۸: ۲۴۳).

بستر اجتماعی سوم برای دموکراسی‌سازی بالقوه گسترش جنبش‌های اجتماعی و گروه‌های خودیار است. گیدنز بر این باور است که هرچند تاکنون توجه زیادی به جنبش‌های اجتماعی شده است اما تاثیر گروه‌های خودیار بر فرایند دموکراسی‌سازی می‌توانند مهم‌تر باشد. این گروه‌ها هرچند مستقیماً نقشی در دموکراسی‌سازی ندارند اما برآیند کنش آنها به تکثرگرایی سیاسی و در نتیجه دموکراسی می‌انجامد. او می‌گوید هرچند این گروه‌ها به قول اولریش بک در سطح «فروسیاست» قرار می‌گیرند اما نتیجه کنش آنها در سطح «فراسیاسی» نمودار خواهد شد (Beck, Giddens and Scott 1994: 193-194).

در آخر، گیدنز به رابطه متقابل زمینه محلی و نظم جهانی اشاره می‌کند و این رابطه متقابل را به تاثیرپذیری نظم جهان‌وطنی از دگرگونی دائمی در زندگی روزمره تعبیر میکند و بر آن است که این ارتباط میان امر محلی و امر جهانی از پایداری نظم‌های سنتی کاسته و زمینه‌ساز گفتگو و ارتباط متقابل می‌شود و اینگونه «بازاندیشگی»^۴ را نیز تقویت می‌کند (Beck, Giddens and Scott 1994: 194).

ارتباطی که گیدنز از آن سخن میگوید بیانگر رابطه دو اصل عام‌گرایی و خاص‌گرایی است. دو اصلی که نزاع میان آنها مدرنیته متقدم را به دو نیم کرده و مدرنیته متاخر پاسخی برای آشتی دادن میان این دو نیمه جداافتاده است؛ امری که تنها به مدد برگرفتن سیاست سوژه محقق خواهد شد. به تعبیر تورن «آتش جنگ میان «عام‌گرایی سلطه‌جو» با «خاص-گرایی نامتساehl» تنها زمانی فرو می‌نشیند که به موجودیتی نه [مطلقاً] عام و نه [مطلقاً] خاص، بلکه منحصربه‌فرد دست‌آویزیم: فردشدگی وجود فردی و جمعی. چنین امری در گروی یکپارچه‌کردن دو نیمه از تجربه انسانی است: ابزارمندی و هویت فرهنگی و روانی؛ دو نیمه‌ای که جدایی آنها نمایانگر نامدرن‌سازی است (تورن، ۱۳۹۸: ۲۵۵-۲۵۶).

ناگفته پیداست که دموکراتیک‌سازی فزاینده حوزه عمومی سوژه را در کانون امر سیاسی جدید قرار میگیرد و از خلال آن بازنمایی امر سیاسی دستخوش دگرگونی می‌شود. در اینجا است که محور سوم سیاست سوژه یعنی سوژه‌شدگی مطرح می‌شود. از نظر تورن «سوژه میل فردی به کنشگر بودن است. سوژه‌شدگی (Subjectivation) میل به فردشدگی است. فردشدگی فقط زمانی روی می‌دهد که خط اتصال محکمی بین جهان ابزارمندی و جهان هویت‌مندی وجود داشته باشد. اگر چنین خط‌اتصال در میان نباشد، ما به مشغولیتی مقلدانه در جهان ابزارها فرو می‌رویم و در همان حال به درون جماعت‌ها عقب‌نشینی می‌کنیم، هرچند این دو جهان متناقض به نظر آید (تورن، ۱۳۹۸: ۱۱۷).

در واقع، سوژه چیزی بیش از نیاز به «فردشدگی» نیست. نیازی که نه‌تنها در خود، بلکه در دیگران نیز باید به رسمیت شناخته شود. این نیاز، نیازی خودبنیاد است و به هیچ مشروعیت بیرونی‌ای وابسته نیست. بنابراین، می‌توان آن را یک حق دانست. این «فردشدگی» هر آنچه وجودش را تهدید می‌کند، خواه بی‌عدالتی باشد یا هر آنچه که «شر» می‌شناسیم، حس می‌کند. خیر و شر را دیگر نه بر پایه منفعت یا وظیفه اجتماعی که بر پایه ابراز وجود فرد یا غیبت وجود او باید تعریف کرد؛ بر پایه بازشناسی یا نفی حق فرد برای داشتن یک زندگی منحصربه‌فرد، حق متفاوت بودن از دیگران و از همه مهم‌تر، حق خودسازگاری واقعی در عین تکثر تجارب و موقعیت‌ها. بنابراین، سوژه موجودیتی است که امکان ارتباط ما با خود و دیگران را فراهم می‌کند. تورن در این رابطه مینویسد:

بسیاری برای ارتباط ارزشی ازلی قائل هستند. برعکس، من فکر می‌کنم ارتباط با خویش‌تن تعیین‌کننده ارتباط با دیگران است. آنچه روابط اجتماعی را تعیین می‌کند، اصلی غیر اجتماعی است. بدین معنا که با گذشت دورانی که امور اجتماعی را فقط با

ارجاع به اصول اجتماعی می‌فهمیدیم، زمان آن رسیده تا «امر اجتماعی» را بر پایه اصلی «غیر اجتماعی» بنا کنیم، این اصل غیر اجتماعی اصل سوژگی است. باید امر اجتماعی و نقش فردی را بر مدار این اصل تعریف کنیم (تورن، ۱۳۹۸: ۱۳۱).

سیاست سوژه بیانگر پیدایی برداشتی جدید از مفهوم سوژگی است. مفهوم سوژگی که در دوره های مختلف تاریخی به اشکالی متفاوت وجود داشت، با آغاز مدرنیته جایگاهی کانونی یافت. در دوره مدرنیته سیاسی این سوژگی بیانگر تلاش برای تحقق حقوق سیاسی سوژه بود و از این نظر ناظر بر برپایی سازه هایی سیاسی مانند دولت ملی مدرن بود. بعدها این سوژگی در پرتو تلاش برای ایجاد جامعه ای بی طبقه و در مسیر کسب حقوق اقتصادی تعریف میشد. اما در دوره مدرنیته متاخر سوژه معطوف به خود شده است به این معنا که تحقق وجود خود را نه در سازه های سیاسی و نه در برساختهای اجتماعی بلکه در امکان تحقق سوژگی شخصی جستجو میکند و از همین روست که بیش از پیش بر کسب حقوق فرهنگی تاکید دارد. این امر از ویژگی های کانونی سیاست سوژه به شمار می‌رود؛ سیاستی که اولویت نخست آن نه ساخت کلیتی سیاسی، دفاع از ایدئولوژی ای خاص یا ره-پویدن به سوی آرمانشهری کامل بلکه امکان‌گستری ظرفیت‌های کنشگری اجتماعی و آفرینش‌گری انسانی است.

۶. ایران و گذار به سیاست سوژه

روند فردی‌شدن در جهان امروز که نخستین لایه دگرگونی در فضای ادراکی به شمار می‌رود، بر کشور ما ایران نیز تأثیر گذارده است. کشور ما به ویژه در دو دهه اخیر شاهد گسترش روزافزون فردی‌شدن به ویژه در شهرها بوده است. تحقیقات تجربی متعددی در فاصله زمانی ۱۳۸۰ تاکنون، در نقاط مختلف کشور انجام شده است که گویای این واقعیت است (فکوهی، ۱۳۸۱؛ هوفستده ۱۳۸۷؛ معیدفر و صبوری خسروشاهی، ۱۳۸۹؛ معدنی، ۱۳۹۱؛ خواجه‌نوری و جعفری ۱۳۹۲؛ افشانی، خرم‌پور و جواهرچیان، ۱۳۹۳). نکته جالب توجه آن است که تقریباً تمامی این پژوهش‌ها با رویکردی آسیب‌شناختی با این پدیده مواجه شده اند و آنرا نشان از توسعه خودخواهی، منفعت‌طلبی، مسئولیت‌گریزی یا خودبزرگ‌بینی دانسته اند. این جهت‌گیری هنجاری برآمده از خطایی معرفت‌شناختی است که درک موقعیت‌های جدید را برای کسانی که به موقعیت‌های قدیم خو کرده‌اند، دشوار می‌سازد.

به نظر می‌رسد رویکرد هنجارگرایی حاکم بر تعداد قابل توجهی از تحقیقاتی که در این زمینه صورت گرفته است از تفکیک‌گذاردن میان سه مفهوم «شکاف نسلی»، «گسست نسلی» و «انقطاع نسلی» ناتوان بوده است (پناهی و علویون، ۱۳۹۷: ۱۵۲-۱۵۳). شکاف نسلی ناظر بر تفاوت در انتظارات، علایق و دیدگاه‌های دو نسل است. حال آنکه گسست نسلی بیانگر سطحی از تضاد فرهنگی است که نسل‌ها را رودروی هم قرار می‌دهد. اما انقطاع نسلی ورا و فرای شکاف و گسست ناظر بر تغییر در پارادایم‌های معرفتی جامعه است (قبادی، ۱۳۸۲: ۵۴؛ به نقل از پناهی و علویون، ۱۳۹۷: ۱۵۳). این همان چیزی است که مقاله حاضر آنرا با عنوان تحول در «فضاهای ادراکی» معرفی می‌کند. برگرفتن رویکرد آسیب‌شناختی در تحلیل تفاوت‌های نسلی در ایران معاصر نیز از تمرکز بر دو مفهوم شکاف و گسست نسلی و غفلت از مفهوم انقطاع نسلی (که بیانگر تحول در فضای ادراکی است) سرچشمه می‌گیرد. البته این انقطاع نه هستی‌شناسانه بلکه معرفت‌شناسانه است؛ بدین معنا که نسل‌های جدید ضمن حفظ ارتباط هویتی خود با گذشته، سازوکارهای شناختی جدیدی را در مواجهه با امر اجتماعی برمیگزینند.

در ایران امروز، مطالبه حقوق فردی بیش از هر زمان دیگر «شخصی» شده است و کمتر از هر زمان دیگر خود را با ایدئولوژی‌ها، مذاهب و الزامات اجتماعی پیوند می‌زند. این واقعیت به خودی خود بیانگر پیدایی شکلی از «سوژه شخصی» است. تحولی که لزوماً به معنای روی‌گردانی از مجموعه‌های کلان معرفتی نیست. بلکه بدان معنا است که نوع مواجهه با این مجموعه‌ها به طرز فزاینده‌ای «شخصی» می‌شود. نمونه‌ای از این شخصی‌شدن را میتوان در نوع مواجهه با دین مشاهده کرد. تسلیمی تهرانی در بررسی و تحلیل یافته‌های موج سوم «پیمایش ارزشها و نگرشهای ایرانیان» که به سال ۱۳۹۴ انجام شد، میگوید این یافته‌ها «نشانگر گسترش فرایندهای فردی‌شدن دین، تضعیف بعد جمعی دینداری، احترام به ارزشهای دینی جامعه و افزایش تحمل و مدارای دینی در جامعه ایران امروز است» (تسلیمی تهرانی، ۱۳۹۷: ۲۵۸).

هرچند نشانگان دگرگونی در فضاهای ادراکی به ویژه در مطالبات نسل‌های جدید و زنان دیده می‌شود و در افکار عمومی ایران امروز، «سیاست زندگی» به سرعت جایگزین «سیاست رهایی» می‌شود اما این امر نمی‌تواند به خودی خود گذار به سیاست سوژه را در پی داشته باشد زیرا شرط لازم این گذار پی‌ریزی فهمی از مدرنیته است که با تجربه زیسته ایرانیان پیوند بخورد. چگونگی مواجهه با مدرنیته امری است که دست‌کم از زمان عباس

میرزا یکی از پیچیده‌ترین پرسش‌ها و دشواری‌های ما ایرانیان بوده است. دو قرن از رویارویی جامعه ایرانی با مدرنیته می‌گذرد، مواجهه‌ای که گاهی چهره‌ای شوق‌آفرین و رهایی‌بخش و گاهی سیمایی دردناک و هراس‌انگیز به خود گرفته است. گاهی، از آن به تلبیس ابلیس و گاهی، به تنها راه رهایی یاد شده است. این شوق و هراس ناظر بر همان دو رویه‌ای است که پیشتر حائری در تمدن غرب سراغ کرده بود؛ دو رویه‌ای که علم‌گرایی آن نویدبخش و استعمارگری آن هراس‌انگیز بود (حائری، ۱۳۷۸).

اما یک چیز روشن است و آن اینکه جامعه ایرانی هنوز نتوانسته نسبت خود با مدرنیته را تعیین کند و در هزارتوی تردید میان پناه بردن به گذشته یا فرار به آینده سرگردان است. این تردید دیری است بر ناصیه اندیشمندان ایرانی نیز نقش بسته و در گفتار و نوشتار آنان نمایان می‌شود.

در مقطعی از تاریخ ایران، تلاش برای مدرنیزاسیون به جای درمان جامعه ایرانی، بر دردهای آن افزوده است تا جایی که برخی از متفکران ایرانی مدرنیته را به مثابه افیون و آفت طرد کرده و راهی جز سر کشیدن در گریبان سنت قدمایی نیافته‌اند. آنان با خلط مدرنیته و مدرنیسم، امپریالیسم را صورت ناگزیر مدرنیته دانسته‌اند. نمونه این برداشت را میتوان در آثاری مانند *تمدن و تفکر غربی* (۱۳۸۰) دید. برخی نیز نه مدرنیته که سنت را افیون و آفت دانسته‌اند و راه را در بدرود گفتن به گذشته و درود گفتن به آینده یافته‌اند. از نگاه آنان، هر آنچه دین‌خویانه است، به حکم ذات اندیشه‌ستیز است و برای گذار به آینده مدرن باید گذشته سنتی را از خاطر زدود. نمونه این رویکرد را میتوان در آثاری مانند *متنوع تفکر در فرهنگ دینی* (۱۳۷۰) دید.

اندیشمندانی هم بودند که به مرور زمان در دیدگاه خود نسبت به مدرنیته تجدید نظر کردند. نمونه بارز آنها شایگان متاخر است. او در *زیر آسمان‌های جهان* به این موضوع اشاره می‌کند که «امروزه مشکلات غرب دیگر تنها به غرب منحصر نمی‌شوند، بلکه به مشکلات سیاره بدل شده‌اند. مشکلات ما نیز هستند. فایده این دوران در همین است، که این بحران تنها با همگرایی کوشش‌ها از همه جوانب حل خواهد شد» (شایگان، ۱۳۷۴: ۲۸۹).

شایگان متاخر را می‌توان نماینده راه سوم مواجهه ایرانیان با مدرنیته دانست؛ اندیشمندی که در پی ایجاد مواجهه‌ای با مدرنیته است که از خلال آن تجربه زیسته ایرانیان با بیسته‌های زندگی مدرن ارتباطی هم‌نهادی برقرار کند. این شیوه مواجهه با مدرنیته میتواند خاص-

گرایی ایرانی را با عام‌گرایی جهانی پیوند دهد و اینگونه بستری برای گذار به سیاست سوژه فراهم آورد. مصباحیان این مواجهه با امر مدرن را ذیل اصطلاح «پروژه تجدید سنت» طرح می‌کند که به نظر او میتواند صورت بندی نظریه‌ای درباره روشنگری ایرانی را حتی در چارچوب «تنویر» ممکن سازد (مصباحیان، ۱۳۹۸، ۳۰۷-۳۰۸).

بنابر آنچه رفت، میتوان نتیجه گرفت که به دلیل فردی‌شدن تجربه امر جمعی در ایران امروز صورت‌بندی اجتماعی دستخوش تحولی پارادایمی شده است اما به دلیل نبود هم-نهادی منسجم برای امکان بخشی به مواجهه‌ای اصیل با مدرنیته صورت‌بندی ذهنی لازم برای این تحول به وجود نیامده است؛ ایرانیان به لحاظ عینیت اجتماعی با امر مدرن مواجه شده‌اند، بی آنکه به لحاظ ذهنیت فرهنگی بایسته‌های این مواجهه را فراهم آورند؛ امری که پیش نیاز تحقق سیاست سوژه به شمار میرود.

۷. نتیجه‌گیری

مقاله پیش‌رو برای نخستین بار مبحث «سیاست سوژه» را در معنای یادشده طرح و بررسی می‌کند و پیش از این در ادبیات پژوهشی داخلی بدان پرداخته نشده است. از همین رو نوشتار حاضر تنها درآمدی بر مبحث یادشده به شمار میرود و داعیه‌دار معرفی جامع آن نیست. بی تردید مطالعه‌های آتی میتواند کاستی‌های نظری این نوشتار را برطرف کند. اما آنچه به روشنی میتوان دریافت ماهیت دگرگون‌شونده امر سیاسی است. سیاست مفهومی بسیط و در نتیجه تعیین‌نیافته است. بنابراین، مواجهه ما نه با «مفهوم» (Concept) سیاست که با «فهم» (Conception) سیاست صورت می‌گیرد. از مفهوم تا فهم فاصله زیادی وجود دارد؛ فاصله‌ای که آنرا فرایند «فهم» پر می‌کند. این فرایند درون یک فضای ادراکی حرکت می‌کند و مقتضیات فکری و فرهنگی این فضای ادراکی با ایجاد درون‌مایه‌ای منحصر به فرد، فهمی خاص از مفهوم مبدا را حاصل می‌کند.

امروزه و در عصر جهانی‌شدن شاهد برهم‌کنشی گسترده میان فضاهای ادراکی هستیم تا آنجا که بیش از هر زمان دیگر میتوان از شکلگیری فضاهای ادراکی فراگیر سخن گفت. البته این به معنای از میان رفتن خاص‌گرایی‌های فرهنگی نیست. کاملاً برعکس؛ کارآمدترین نوع مواجهه با مسائل نوپدید ایجاد سنتزی پایدار میان خاص‌گرایی‌های بومی و عام‌گرایی‌های جهانی است. کشور ما ایران نیز از این قاعده کلی مستثنا نیست. در ایران امروز صورت‌بندی اجتماعی دستخوش دگرگونی آشکاری شده است این در حالی است که

صورت‌بندی سیاسی از تحولات جدید جامانده و به نحو روزافزونی با نیازهای جامعه بیگانه می‌شود. از دیگر سو، در سطح هویتی، فرهنگ ایرانی همچنان از ایجاد سنتزی پایدار میان امر قدیم و امر جدید بازمانده است. وضعیتی که بر شکاف سنت و مدرنیته دامن زده و با رودررو قرار دادن گذشته و آینده، یکی را فدای دیگری می‌کند؛ فارغ از آنکه قربانی این تقابل «آینده» و «تولید اجتماعی» باشد یا «گذشته» و «بازتولید فرهنگی».

در شرایط یادشده جامعه ایرانی چنانچه بخواهد انرژی حیاتی خود را بازیابد، ناگزیر از دو اقدام ضروری است. نخست باید در عرصه فکری میان گرایشی‌های دینی، ملی و قومی با عام‌گرایی‌های تمدنی، حقوق بشری و توسعه‌ای پیوندی پایدار پدید آورد. به طوری که تضادهای احتمالی میان این دو محور جای خود را به تکمیل‌کنندگی متقابل بدهد و از این گذر سنتز فکری منسجمی به وجود آورد. بایسته ایجاد چنین سنتزی دگردیسی و جهش در «ساختار ژنتیکی» فرهنگ ایرانی و تولد انگاره‌های نوین است. بدون افزایش سطح «تاریخمندی» که ناظر بر برسازای چارچوبی برای «منازعه باز» اجتماعی است، نمی‌توان ظرفیت جامعه را برای کنش بر خودش ارتقا داد.

اقدام دوم که باید به موازات و همزمان با تلاش نخست، پی گرفته شود، تلاش برای بازسازی نظم سیاسی است که بتواند به صورتی شفاف و دموکراتیک توسعه و پیشرفت اجتماعی را همراهی و مدیریت کند. صورت‌بندی سیاسی در ایران امروز از سه کاستی عمده رنج می‌برد. نخستین کاستی در پیوند با حکمرانی آنارونیستی یا زمان‌پریش است که با تقویت فرایند مدرن‌سازی سیاسی امکان اصلاح می‌یابد. کاستی دوم، ریشه در گرایش به جروتوکراسی (Gerontocracy) و مشارکت ناکافی نسل‌های جدید در تصمیم‌های حیاتی عرصه سیاسی دارد و کاستی سوم که می‌تواند در کمین تمامی صورت‌بندی‌های سیاسی باشد، پیدایش نوعی «نومنکلاتورا»^۵ یا طبقه‌ای از خواص است که با تضمین امتیازاتی انحصاری، فرایند چرخش نخبگان را به صورتی نظام‌مند مختل می‌سازد. ایجاد سنتزی فکری و فرهنگی همزمان با تلاش برای رفع کاستی‌های نظم سیاسی می‌تواند از جمله مهمترین پیش شرط‌های نهادینه‌سازی سیاست سوژه در ایران امروز به شمار آید.

مقاله حاضر کوشید تا با در نظر گرفتن مختصات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی فضای ادراکی جدید آنرا در سه لایه فردی‌شدن تجربه امر جمعی، فرهنگی‌شدن جنبش‌های اجتماعی و در نهایت پیدایی سیاست سوژه بررسی کند. در آخر، نیز تحلیلی کوتاه از شرایط ایران امروز در بستر مناسبات جهانی نوپدید ارائه شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. این همان چیزی است که تورن در برابری و تفاوت: آیا می‌توانیم با هم زندگی کنیم؟ از آن به «اخلاقیات سوژه‌شدگی» یاد می‌کند (Alain Touraine, 2000: 144).
۲. منظور رابطه به دور از روابط قدرت و منفعت است.
۳. English Whigs: ویگ از نخستین احزاب انگلستان قدیم است که در مقابل حزب دست راستی توری قرار داشت.
۴. Reflexivity: پیش از این به معادلهای دیگری از جمله به بازتابندگی و بازاندیشی برگردان شده است. با وجود این، متن حاضر معادل بازاندیشگی را پیشنهاد می‌کند. این مفهوم بدان معنا است که در دوره مدرنیته متأخر، هویت فرد به پدیده‌ای بازاندیشانه بدل شده و در فرایندی مستمر شکل می‌گیرد و دگرگون می‌شود، زیرا فرد دائماً درباره کیستی خود می‌اندیشد و مدام نتایج اندیشه خود را مورد بازاندیشی قرار می‌دهد.
۵. nomenklatura: گروهی از افراد در اتحاد شوروی و دیگر ممالک کمونیستی که سمت‌های مدیریتی کلیدی در همه حوزه‌ها از جمله صنعت، کشاورزی، آموزش و غیره در انحصار آنها بود و میان آنها دست به دست می‌شد. این افراد از حمایت حزب کمونیست کشور یا منطقه برخوردار بودند.

کتاب‌نامه

- اسپریگنز، توماس (۱۳۸۲)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگاه.
- افشانی، علیرضا، یاسین خرم‌پور و ندا جواهرچیان (۱۳۹۳)، بررسی رابطه فردگرایی و جمع‌گرایی در جوانان ۱۵ تا ۲۹ سال یزد. فصلنامه تخصصی علوم اجتماعی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شوشتر، سال هشتم، شماره ۳، ۱۴۹-۱۷۲.
- بک، اولریش (۱۳۹۷)، جامعه خطر، ترجمه رضا فاضل و مهدی فرهمندنژاد. تهران: نشر ثالث.
- پناهی، محمدحسین و هادی علویون (۱۳۹۷)، فاصله نسلی در ایران: فراتحلیل و نقد تحقیقات پیشین. فصلنامه مطالعات میان فرهنگی، سال سیزدهم، شماره ۳۶، ۱۴۷-۱۷۱.
- تسلیمی تهرانی، رضا (۱۳۹۷) تحلیل و بررسی جامعه‌شناختی دین موج سوم پیمایش ارزشها و نگرش‌های ایرانیان؛ در مجموعه مقالات جستارهایی در ارزشها و نگرشهای ایرانیان، به کوشش خیام عزیزی مهر. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- تورن، آلن (۱۳۹۶)، پارادایم جدید، ترجمه سلمان صادقی‌زاده. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

تورن، آلن (۱۳۹۸)، برابری و تفاوت: آیا می‌توانیم با هم زندگی کنیم؟، ترجمه سلمان صادقی‌زاده. تهران: نشر ثالث.

تورن، آلن (۱۳۹۹)، دموکراسی چیست؟، ترجمه سلمان صادقی‌زاده، تهران: نشر ثالث.
حائری، عبدالهادی (۱۳۷۸)، نخستین رویارویی‌های اندیشگران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران: امیر کبیر.

خواججه‌نوری، بیژن و پرنیان، لیلا و مازیار جعفری (۱۳۹۲)، مطالعه رابطه جهانی شدن فرهنگی با فردگرایی و جمع‌گرایی جوانان مورد مطالعه: شهر شیراز. جامعه‌شناسی کاربردی، شماره: ۴۳-۶۶.
داوری اردکانی (۱۳۸۰)، تمدن و تفکر غربی، تهران: ساقی.

دوستدار، آرامش (۱۳۷۰)، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس: انتشارات خاوران.
شایگان، داریوش (۱۳۷۸)، آسیا در برابر غرب، تهران: انتشارات امیر کبیر.
فکوهی، ناصر (۱۳۸۱)، بررسی علل و عوامل تقدم مصالح جمعی بر فردی، مجموعه مقالات نخستین همایش اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان تهران.

کوهن، توماس (۱۳۶۹)، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه احمد آرام، تهران: سروش.
کاستلز، مانوئل (۱۳۹۴)، شبکه‌های خشم و امید: جنبشهای اجتماعی در عصر اینترنت. تهران: نشر مرکز.
گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸)، تجدد و تشخص، ترجمه ناصر موفقیان. تهران: نشر نی.

لش، اسکات (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی پست‌مدرنیسم. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: نشر مرکز.
معدنی، سعید (۱۳۹۱)، جهانی‌شدن فرهنگی و تأثیرات آن بر ارزشهای زناشویی و روابط خانوادگی، پایان نامه دکترا، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز.

معیدفر، سعید و صبوری خسروشاهی، حبیب (۱۳۸۹)، «بررسی میزان فردگرایی فرزندان در خانواده». پژوهشنامه علوم اجتماعی گرمسار، سال چهارم، شماره ۴.

هوفستده، گرت (۱۳۸۷)، فرهنگ‌ها و سازمان‌ها، برنامه‌ریزی ذهن، ترجمه علی‌اکبر فرهنگی و اسماعیل کاوسی، تهران: انتشارات پژوهشکده تحقیقات استراتژیک

Bagehot, Walter. 1964 (orig. ed. 1867). *The English constitution*. Introduction by R.H.S. Crossman. London: Watts.

Beck, Ulrich, Giddens, Anthony and Lash, Scott (1994), *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press.

Dumont, Louis. (1977). *Homo aequalis*. Paris: Gallimard.

Fraisse, Robert (1995), "Pour une politique des sujets singuliers", in F. Dubet & M. Wiewiorka (Sous la direction de), *penser le sujet. Autour d'Alain Touraine*, Fayard, Paris, pp. 551-564.

Frazer Nancy and Axel Honneth (2003), *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. London, Verso.

- Harrison, John (1994, August 1-5), Do You Suffer From Paradigm Paralysis?, Retrieved from: <http://www.mnsu.edu/comdis/kuster/Infostuttering/Paradigmparalysis.html>
- Inglehart, R. (2018). Cultural Evolution: People's Motivations are Changing, and Reshaping the World. Cambridge: Cambridge University Press.
- Melluci, A. (1989). Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society, Edited by J. Keane and P. Mier. Temple University Press.
- Touraine, Alain (1988) Return of the actor: Social Theory in Postindustrial Society, Translated by Myrna Godzich, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Touraine, Alain (2000), Can We Live Together?: Equality and Difference, Translated by David Macey, Polity press.
- Turnaturi, Gabriella (1994), Flirt, seduzione, amore: Simmel e le emozioni. Milan: Anabasi.

