

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 آن را طرح و آلن تورن آن را نظریه‌پردازی کرد. این سیاست برابند 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 دگرذیسی کرده است. در لایه میانی یعنی در جامعه مدنی نیز با فرهنگی شدن جنبش‌های اجتماعی جدید و تمرکز بر حقوق فرهنگی روبه‌رو هستیم. در لایه سوم یعنی در ساحت سیاست‌ورزی 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 افزون‌بر بایسته‌ساختن مواجهه‌ای نوین با امر مدرن، ضرورت گذار به سیاست سوژه را دوچندان می‌کند. در پایان مقاله ضمن اشاره‌ای 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، پرسش از چگونگی سامان‌بخشی به روابط قدرت و بیشینه‌سازی خیر عمومی با پاسخی همراه بوده که هستی‌چنین پاسخی فارغ از چیستی آن زادگاه امر سیاسی است. این پاسخ، هرچند هدفی روشن دارد، دربرگیرنده جهت‌گیری‌ای روشن نیست و همین گونه‌گونی در جهت‌گیری‌ها آستن سیاست‌های متفاوت و چه‌بسا متنافر است؛ جهت‌گیری‌هایی که از درون «فضاهای ادراکی» سر بر می‌آورند. 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 نمونه‌های 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 به‌چالش کشیده و بر بیرونی‌ترین لایه زندگی جمعی، یعنی سیاست، تأثیری به‌سزا داشته است. این نوشته بر آن است تا با آشکارکردن 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 پی‌آمدهای 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 and 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 اجزا دانش و کنش برآمده از آن فضا می‌انجامد و به‌تعبیر جان هریسون (۱۹۹۴) 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 فضاهای ادراکی

در این مقاله برای توضیح پارادایم از عبارت نوین «فضاهای ادراکی» استفاده شده است. برای کوهن پارادایم ناظر بر مجموعه خودبسنده‌ای از باورها و پیش‌فرض‌هاست که به

برسازی سامانی از جهانی‌بینی‌ها و رفتارهای علمی می‌انجامد و به منطبق تحولات علمی محدود است و عبارت است از «دستاوردهای موردقبول 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).

درمقابل اما عبارت «فضاهای ادراکی» نشان می‌دهد که برداشت ما از مفهوم پارادایم نه فقط از برداشت کوهنی که از اپیستمه به‌مثابه نظام دانش و گفتمان به‌مثابه نظم اشیا 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 به‌مثابه دگرگونی فضای ادراکی امر تازه‌ای نیست. ازیک‌نظر می‌توان چهار دوره پارادایمی را برشمرد. نخستین پارادایم حاکم بر زندگی جمعی پارادایمی فراطبیعی بوده است که در چهارچوب آن شاهد بازنمایی فراطبیعی از سازمان اجتماعی و «بیرون‌بودگی» منابع مشروعیت اجتماعی و سیاسی هستیم.

دومین پارادایم، به‌لحاظ تاریخی، پارادایم سیاسی است که درعین‌حال نخستین دوره از فرایند مدرن‌شدن محسوب می‌شود. این دوره مقارن با شکل‌گیری موجودیت‌های نوین از قبیل پادشاهی‌های مطلقه، دولت‌های مدرن، دولت - شهرها و دولت - ملت‌ها بوده و در آن تحلیل سیاسی به‌معنای 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 تعریف می‌شدند که تهدیدی برای نظم اجتماعی بودند و خانواده و آموزش نهادی جامعه‌پذیری نام گرفتند (تورن ۱۳۹۶: ۶۵-۶۶).

دوره مابین فروپاشی دیوار برلین تا وقایع یازدهم 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 پیش‌ازاین معطوف به بیرون و به‌دنبال غلبه بر طبیعت بود، جای خود را به رفتار جمعی می‌دهد که معطوف به درون است و رو به‌سوی خود و همه افرادی دارد که در درون آن

می‌زیند. 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).

هریک 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 فرهنگی شدن جنبش‌های اجتماعی؛ و در لایه سوم با تولد سیاست سوژه روبه‌رو هستیم. در ادامه به بررسی هریک 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 این مقاله 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 قبیله‌ای و طبقاتی ما نه در پیوند با شبکه‌های اجتماعی حمایت‌گر، که به‌تنهایی در معرض «پی‌آمدهای 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 انگشت گذارده‌اند 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 سنتی و گروه‌های پر دامنه مانند طبقات، دولت‌ها، و قشربندی‌های اجتماعی ناگزیر است هویت اجتماعی خود را برگزیند، آن را تغییر دهد، و خطر آن را نیز بپذیرد (بک ۱۳۹۷: ۱۷۲). لش این تحول در گروه‌بندی‌های اجتماعی را برآمده از وضعیت جدید پسامدرنیستی ارزیابی می‌کند (لش ۱۳۸۳: ۳۵-۳۷). این تغییر در بستر اجتماعی به تسریع فرایند فردی‌سازی می‌انجامد. بک می‌گوید:

فردی‌شدن به‌طور 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. به‌سخن‌دیگر 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 می‌توانند کاملاً پرمخاطره باشند (بک ۱۳۹۷: ۱۸۰).

بک از جمله این خطرها را ازدست‌رفتن شبکه‌های حمایت‌سستی مانند خانواده و محله، ازدست‌دادن منابع درآمدی تکمیلی مانند کشاورزی پاره‌وقت و هم‌چنین گرایش به مصرف بیش‌تر می‌داند.

ازدیگرسو، 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) به‌کار می‌برد که کنش‌گری خود را هم‌زمان در ابراز آزادی و آفرینش و بازتفسیر تجربه زندگی نشان می‌دهد: «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 خطرهای 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 به‌مثابه 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 براساس «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 باز می‌گرداند. حال آن‌که بازار و جماعت دو موجودیت بیگانه با هم هستند که هر دو از درون مدرنیته‌ای سر بر آورده‌اند که به مدرنیزاسیون معکوس تنزل یافته است. باتوجه‌به این‌که مدرنیزاسیون معکوس قوی‌ترین و تهدیدزاترین تجربه جاری ماست، 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 به تولد سوژه می‌انجامد. «فردگرایی» بیان‌گر ایجاد نوعی برساخت جدید از شخصیت یا به‌تعبیر 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 دگرگون‌ساختن و جهت‌دهی به زندگی اجتماعی دست به کنش‌گری می‌زند. این ویژگی نوین، به تعبیر تورن، موقعیت 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. فرهنگی شدن جنبش‌های اجتماعی

چه بر خطرهای فردی شدن متمرکز شویم و چه بر فرصت‌های آن، یک چیز روشن است و آن این‌که با تضعیف پیوندهای پیشین اجتماعی و واروی گروه‌ها و طبقات کلاسیک، و مهم‌تر از همه، با دگرگونی در فضای ادراکی جهان امروز با فردی شدن «جامعه پسا صنعتی» روبه‌رو هستیم. در سطح جامعه مدنی و در لایه میانی، فردی شدن تجربه امر جمعی، به فرهنگی شدن 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 امروزین 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 فردی شده و سیاست نقش میانجی را ایفا می‌کنند و به گفته گیدنز می‌توانند به تحکیم دموکراسی بینجامند (Beck et al. 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 درباره جنبش‌های اجتماعی جدید آن است که فاقد آلترناتیو از پیش معین هستند؛ البته این بدین معنا نیست که برای فردای جنبش برنامه‌ای ندارند یا آن‌که نظم مطلوبی در ذهن کنش‌گران آن‌ها وجود ندارد، بلکه از آنجایی که 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).

به‌روشنی می‌توان ماهیت غیرایدئولوژیک جنبش‌های اجتماعی جدید را با منطق 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 نقطه‌عزیمت 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) ابتدابه‌ساکن از تغییر اوضاع اجتماعی برای بهبود زندگی فرد یا جمع می‌آغازند و جریان محافظه‌کاری نیز مخالفت خود را بر تغییر نیافتن این اوضاع استوار می‌کند.

در برابر، جنبش‌های اجتماعی جدید با هر سه جریان مرزبندی دارند و در نقطه‌عزیمت برآمده از «امر شخصی» هستند. اکنون روشن می‌شود که چرا شعار «شخصی، سیاسی است» نه نشان از مطالبه‌ای 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 بنانهادن آن‌ها بر مقولات فرهنگی و تلاش در راستای تثبیت هویتی و احقاق حقوق فرهنگی است (تورن ۱۳۹۶: ۲۳۵-۲۳۲؛ کاستلز ۱۳۹۴: ۹۵-۹۶، ۱۹۲-۱۹۵). همان‌طور که اکسل هونت نیز عنوان می‌کند، نزاع کانونی این جنبش‌ها نزاع برای به‌رسمیت‌شناسی است. به‌تعبیر 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 به‌تعبیر دقیق‌تر، ارتباط میان‌فرهنگی گسستی وجود ندارد و دموکراسی می‌تواند به‌مثابه «سیاست سوژه» تعریف شود؛ به‌مثابه رژیم‌هایی 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 به‌روشنی می‌توان دریافت که «جنبش‌های اجتماعی جدید» چیزی نیستند جز شکل فرهنگی شده جنبش‌های اجتماعی کلاسیک. این همان نکته‌ای است که

نظریه‌پردازان مختلف از دیدگاه‌های متفاوتی بدان توجه کرده‌اند. در جنبش‌های اجتماعی جدید از جمله جنبش زنان، جنبش بوم‌شناسی سیاسی، و جنبش اقلیت‌ها مطالبه‌های فرهنگی کانونی‌ترین نقش را دارد و مطالبه‌های سیاسی و اقتصادی پیرامون این مطالبه کانونی صورت‌بندی می‌شوند. افزایش درون‌مایه فرهنگی جنبش‌های اجتماعی از یک‌سو برآمده از فردی‌شدن تجربه امر جمعی است که «خودابرازی» و «خودهویتی» شخصی (تشخص) را برجسته کرده است و از دیگر سو، 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 به‌کار برد. او در مقاله‌ای با عنوان «به‌سوی سیاست سوژه‌های منفرد» می‌گوید جامعه‌شناسی باید وضعیتی را ترسیم کند که به تولید دموکراتیک بیش‌ترین و فعال‌ترین سوژه‌ها بینجامد؛ وضعیتی که دربرگیرنده «سیاست‌هایی برای سوژه‌ها» است (Fraisse 1995: 551-564). آلن تورن در آثار مختلف خود این اصطلاح را تئوریزه کرد و از سوژه به‌مثابه کانونی‌ترین 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 عبارت‌اند از: گذار به سیاست زندگی، دموکراسی‌سازی، و سوژه‌شدگی. این مقاله بنا بر نظریات یادشده درباره 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 به‌نحوی که هدف غایی تمامی سیاست‌ها فراهم‌آوردن بستری مناسب برای تحقق وجود سوژه و ابراز آن در سطح سازمان اجتماعی باشد.

تورن در بازگشت کنش‌گر: نظریه اجتماعی در جامعه پسا صنعتی (۱۹۸۸)، تحولات فردای دهه ۱۹۶۰ میلادی را مقارن با فروریزی شتابان ساختارها و گفتمان‌های ایدئولوژیک مستقر و گسترش آرام و تدریجی زمینه‌های کنش‌گری اجتماعی می‌داند و نشان می‌دهد که با فرهنگی‌شدن 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 مؤلفه‌های 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 استعمار، نابرابری، و ستم‌گری؛ و 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 و 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 می‌کرد، جای خود را به «دموکراسی نمایندگی» می‌دهد؛ دموکراسی‌ای که داعیه‌دار هدفی فراتر از تحقق زمینه‌های سوژه‌شدگی نیست. در این باره 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 به‌نحو فزاینده‌ای دموکراسی را نهادینه می‌کند. او در نتیجه ترکیب دو فرایند جهانی شدن و تحول در زندگی روزمره (که ناظر بر فردی شدن تجربه امر جمعی است) چهار بستر اجتماعی را برای فرایندهای دموکراتیک شدن برمی‌شمرد.

نخست، او از پیدایی بالقوه «دموکراسی عاطفی» در قلمرو روابط جنسی، روابط والدین-فرزندان، و روابط دوستی سخن می‌گوید. به‌باور او، «تاآن‌جا 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». به‌نظر گیدنز گسترش این دموکراسی هرچه پیش‌تر به بازسازی اخلاق مدنی یاری می‌رساند و افرادی که دارای عواطف گسترش‌یافته‌اند می‌توانند شهروند فعال‌تر و مشارکت‌جوی‌تری باشند. چیزی که به‌خودی‌خود شرط لازم برای پیدایی و پایایی دموکراسی است. این تحول امکان تحقق برداشت نخبه‌گرا از دموکراسی را منتفی می‌سازد که مورد دفاع مشروطه‌خواهان بزرگی چون باگهات (Bagehot 1964) بوده است.

بستر اجتماعی دوم برای فرایندهای دموکراتیک ناظر بر جای‌گزینی سلسله‌مراتب اداری با نظام‌های منعطف‌تر و مرکززدایی‌شده‌تر است. این امر موجب بازاندیشگی نهادی می‌شود و با تقویت اصل خودمختاری فرایندهای دموکراتیک را تسهیل می‌کند (Beck et al. 1994: 193).

درواقع، نمی‌توان فراگیری امر مدرن را به تنگ‌تر شدن قفس آهنین وبر و سلطه عقل ابزاری تعبیر کرد. بلکه سویه دیگر این امر گسترش عقلانیت ارتباطی هابرماسی و امکان‌بخشی به بازاندیشگی گیدنزی (یا به بیان دقیق‌تر بکی) است. تورن در صورت‌بندی نظری خود از سیاست سوژه بر این مهم تأکید می‌گذارد. به‌باور او این تصور سطحی که مدرنیاسیون 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 جای آن‌ها را می‌گیرد. برعکس، آنچه جانشین 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 باره 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 جست‌وجوی اخلاقیات ناظر بر «سوژه‌شدگی» بود تا بتوان بنیان‌های مستحکمی برای یک دموکراسی نوین و فراگیر به‌وجود 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 به‌نحوی 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 تأثیر گروه‌های خودیار بر فرایند دموکراسی‌سازی مهم‌تر است. این گروه‌ها هرچند مستقیماً نقشی در دموکراسی‌سازی ندارند، اما بر ایند کنش آن‌ها به تکثرگرایی سیاسی و در نتیجه دموکراسی می‌انجامد. او می‌گوید هرچند این گروه‌ها به‌قول اولریش بک در سطح «فروسیاست» قرار می‌گیرند، اما نتیجه کنش آن‌ها در سطح «فراسیاسی» نمودار خواهد شد (Beck et al. 1994: 193-194).

در آخر، گیدنز به رابطه متقابل زمینه محلی و نظم جهانی اشاره می‌کند و این رابطه متقابل را به تأثیرپذیری 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 می‌کاهد و زمینه‌ساز گفت‌وگو و ارتباط متقابل می‌شود و این‌گونه «بازاندیشگی»^۴ را نیز تقویت می‌کند (Beck et al. 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 متأخر پاسخی برای آشتی دادن میان این دو نیمه جداافتاده است؛ امری که فقط به‌مدد برگرفتن سیاست سوژه محقق خواهد شد. به تعبیر تورن «آتش جنگ میان عام‌گرایی سلطه‌جو با خاص‌گرایی نامتساها فقط زمانی فرومی‌نشیند که به موجودیتی نه مطلقاً عام و نه مطلقاً خاص، بلکه منحصر به فرد دست آویزیم؛ فردشدگی وجود فردی و جمعی. چنین امری در گروهی یک‌پارچه کردن 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 می‌دهد و از خلال آن بازنمایی امر سیاسی دست‌خوش دگرگونی می‌شود. در این جاست 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 خط اتصال در میان نباشد، ما به مشغولیتی مقلدانه در جهان ابزارها فرومی‌رویم و در همان حال به درون جماعت‌ها عقب‌نشینی می‌کنیم، هرچند این دو جهان متناقض به‌نظر آید (تورن ۱۳۹۸: ۱۱۷).

درواقع، 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 حق دانست. این «فردشدگی» هرآنچه وجودش را تهدید می‌کند، خواه بی‌عدالتی باشد یا هرآنچه «شر» می‌شناسیم حس می‌کند. خیر و شر را دیگر نه برپایه منفعت یا وظیفه اجتماعی، که برپایه ابراز وجود فرد یا غیبت وجود او باید تعریف کرد؛ برپایه بازشناسی یا نفی حق فرد برای داشتن زندگی منحصربه‌فرد، حق متفاوت بودن با 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 باره 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 غیراجتماعی 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 برپایه اصلی «غیراجتماعی» بنا کنیم. این اصل غیراجتماعی 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 دوره‌های 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 سازه‌هایی سیاسی مانند دولت ملی مدرن بود. بعدها این سوژگی در پرتو تلاش برای ایجاد جامعه‌ای بی‌طبقه و در مسیر کسب حقوق اقتصادی

تعریف می‌شد. اما در دوره مدرنیته متأخر سوژه معطوف به خود شده است؛ به این معنا که تحقق وجود خود را نه در سازه‌های سیاسی و نه در برساخت‌های اجتماعی، بلکه در امکان تحقق سوژگی شخصی جست‌وجو می‌کند و از همین روست که بیش‌ازپیش بر کسب حقوق فرهنگی تأکید دارد. این امر از ویژگی‌های کانونی سیاست سوژه به‌شمار می‌رود؛ سیاستی که اولویت نخست آن نه ساخت کلیتی سیاسی، دفاع از ایدئولوژی‌ای خاص یا ره‌پوییدن به‌سوی 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 به‌شمار می‌رود، بر کشور ما، ایران، نیز تأثیر گذارده است. کشور ما به‌ویژه در دو دهه اخیر شاهد گسترش روزافزون فردی‌شدن به‌ویژه 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 و دیگران ۱۳۹۳). نکته جالب‌توجه آن است که تقریباً تمامی این پژوهش‌ها با رویکردی آسیب‌شناختی با این پدیده مواجه شده‌اند و آن را نشان از توسعه خودخواهی، منفعت‌طلبی، مسئولیت‌گریزی، یا خودبزرگ‌بینی دانسته‌اند. این جهت‌گیری هنجاری برآمده از خطایی معرفت‌شناختی است که درک موقعیت‌های جدید را برای کسانی که به موقعیت‌های قدیم خو کرده‌اند دشوار می‌سازد.

به‌نظر می‌رسد رویکرد هنجارگرای حاکم بر تعداد درخور 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، به‌نقل از پناهی و علویون ۱۳۹۷: ۱۵۳). این همان چیزی است که این مقاله آن را 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 به‌خودی‌خود بیان‌گر پیدایی شکلی از «سوژه شخصی» است. تحولی که لزوماً به‌معنای روی‌گردانی از مجموعه‌های کلان معرفتی نیست. بلکه بدان معناست که نوع مواجهه با این مجموعه‌ها به‌طرز 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 در سال ۱۳۹۴ انجام شد، می‌گوید این یافته‌ها نشان‌دهنده «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 فضاها، ادراکی، به‌ویژه در مطالبات نسل‌های جدید و زنان، دیده می‌شود و در افکار عمومی ایران امروز، «سیاست زندگی» به‌سرعت جای «سیاست رهایی» را می‌گیرد، اما این امر به‌خودی‌خود گذار به سیاست سوژه را در پی ندارد، 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 عباس‌میرزا 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 نویسنده‌بخش و استعمارگری آن هراس‌انگیز بود (حائری ۱۳۷۸).

اما یک چیز روشن است و آن این‌که جامعه ایرانی هنوز نتوانسته نسبت خود را با مدرنیته تعیین کند و در هزارتوی تردید میان پناه‌بردن 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 مقاطعی از تاریخ ایران، تلاش برای مدرنیزاسیون به‌جای درمان جامعه ایرانی بر دردهای آن افزوده است، تاجایی که برخی از متفکران ایرانی مدرنیته را به‌مثابه افیون و آفت طرد کرده و راهی جز سرکشیدن 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 بدو گفتن به گذشته و درودگفتن به آینده یافته‌اند. از نگاه آنان، هرآنچه دین‌خویانه است، به حکم ذات، اندیشه ستیز است و برای گذار به آینده مدرن باید گذشته سستی را از خاطر زدود. نمونه این رویکرد را می‌توان در آثاری مانند *متنوع تفکر در فرهنگ دینی* (۱۳۷۰) دید.

اندیشمندانی هم بودند که به‌مرور زمان در دیدگاه خود درباره مدرنیته تجدیدنظر کردند. نمونه بارز آن‌ها شایگان متأخر 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 متأخر 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 بایسته‌های زندگی مدرن ارتباطی هم‌نهادی برقرار کند. این شیوه مواجهه با مدرنیته می‌تواند خاص‌گرایی 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 تجدد سنت» طرح می‌کند که به‌نظر او می‌تواند صورت‌بندی نظریه‌ای درباره روشن‌گری ایرانی را حتی در چهارچوب «تنویر» ممکن سازد (مصباحیان ۱۳۹۸: ۳۰۷-۳۰۸).

بنابر آنچه رفت، می‌توان نتیجه گرفت که به‌دلیل فردی‌شدن تجربه امر جمعی در ایران امروز صورت‌بندی اجتماعی دست‌خوش تحولی پارادایمی شده است، اما به‌دلیل نبود هم‌نهادی منسجم برای امکان‌بخشی به مواجهه‌ای اصیل با مدرنیته صورت‌بندی ذهنی لازم برای این تحول به‌وجود نیامده است. ایرانیان به‌لحاظ عینیت اجتماعی با امر مدرن مواجه شده‌اند، بی‌آن‌که به‌لحاظ ذهنیت فرهنگی بایسته‌های این مواجهه را فراهم آورند؛ امری که پیش‌نیاز تحقق سیاست سوژه به‌شمار می‌رود.

۷. نتیجه‌گیری

مقاله پیش‌رو برای نخستین بار مبحث «سیاست سوژه» را در معنای یادشده طرح و بررسی می‌کند و پیش از این در پژوهش‌های داخلی بدان پرداخته نشده است. از همین رو این نوشتار تنها درآمدی بر مبحث یادشده به‌شمار می‌رود و داعیه‌دار معرفی جامع آن نیست. بی‌تردید مطالعه‌های آتی می‌تواند کاستی‌های نظری این نوشتار را برطرف کند. اما آنچه را به‌روشنی می‌توان دریافت ماهیت دگرگون‌شونده امر سیاسی است. سیاست مفهومی بسیط و در نتیجه تعین‌نا یافته 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 آن را فرایند «تفهم» پرمی‌کند. این فرایند درون فضایی ادراکی حرکت می‌کند و مقتضیات فکری و فرهنگی این فضای ادراکی با ایجاد درون‌مایه‌ای منحصر به فرد فهمی خاص از مفهوم مبدأ را حاصل می‌کند.

امروزه و در عصر جهانی شدن شاهد برهم‌کنشی گسترده میان فضاهای ادراکی هستیم تا آن‌جاکه بیش از هر زمان دیگر می‌توان از شکل‌گیری فضاهای ادراکی فراگیر سخن گفت. البته این به‌معنای 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، درحالی‌که صورت‌بندی سیاسی از تحولات جدید جامانده و به‌نحو 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 اوضاع یادشده جامعه ایرانی چنان‌چه بخواهد انرژی حیاتی خود را بازیابد ناگزیر از دو اقدام ضروری است: نخست، باید در عرصه فکری میان خاص‌گرایی‌های دینی و ملی و قومی با عام‌گرایی‌های تمدنی، حقوق بشری، و توسعه‌ای پیوندی پایدار پدید آورد؛ به‌طوری‌که تضادهای احتمالی میان این دو محور جای خود را به تکمیل‌کنندگی متقابل بدهد و از این گذر سنتز فکری منسجمی به‌وجود آورد. بایسته ایجاد چنین سنتزی دگرذیسی و جهش در «ساختار ژنتیکی» فرهنگ ایرانی و تولد انگاره‌های نوین است. بدون

جامعه‌شناسی گذار به سیاست سوژه در عصر جهانی‌شدن؛ با نگاهی ... (سلمان صادقی‌زاده) ۱۰۳

افزایش سطح «تاریخ‌مندی» که ناظر بر برسازگی چهارچوبی برای «منازعه‌باز» 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 نظامی سیاسی است که بتواند به‌صورتی شفاف و دموکراتیک توسعه و پیشرفت اجتماعی را همراهی و مدیریت کند. صورت‌بندی سیاسی در ایران امروز سه کاستی عمده دارد. نخستین کاستی در پیوند با حکم‌رانی آناکرونیستی یا زمان‌پریش است که با تقویت فرایند مدرن‌سازی سیاسی امکان اصلاح می‌یابد؛ کاستی دوم ریشه در گرایش به جرونتوکراسی (gerontocracy) یا پیرسالاری 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 به‌صورتی نظام‌مند مختل می‌سازد. ایجاد سنتزی فکری و فرهنگی هم‌زمان با تلاش برای رفع کاستی‌های نظام سیاسی از مهم‌ترین پیش‌شرط‌های نهادینه‌سازی سیاست سوژه در ایران امروز به‌شمار می‌آید.

این مقاله کوشید تا با در نظر گرفتن مختصات اجتماعی، فرهنگی، و سیاسی فضای ادراکی جدید آن را در سه لایه فردی‌شدن تجربه امر جمعی، فرهنگی‌شدن جنبش‌های اجتماعی، و در نهایت پیدایی سیاست سوژه بررسی کند. در آخر نیز تحلیلی کوتاه از اوضاع 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 دست‌راستی توری قرار داشت.
۴. reflexivity پیش‌ازاین به معادل‌های دیگری از جمله به بازتابندگی و بازاندیشی برگردان شده است. باوجوداین، متن حاضر معادل بازاندیشگی را پیش‌نهاد می‌کند. این مفهوم بدان معناست 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 بازاندیشی می‌کند.

۵. *nomenklatura*: گروهی از افراد در اتحاد شوروی و دیگر ممالک کمونیستی که سمت‌های مدیریتی کلیدی در همه حوزه‌ها از جمله صنعت، کشاورزی، و آموزش در انحصار آن‌ها بود و میان آن‌ها دست‌به‌دست 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، س ۸، ش ۳.
- بک، اولریش (۱۳۹۷)، *جامعه خطر*، ترجمه رضا فاضل و مهدی فرهمندنژاد، تهران: ثالث.
- پناهی، محمدحسین و هادی علویون (۱۳۹۷)، «فاصله نسلی در ایران: فراتحلیل و نقد تحقیقات پیشین»، *فصل‌نامه مطالعات میان‌فرهنگی*، س ۱۳، ش ۳۶.
- 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*، به‌کوشش خیام عزیزی‌مهر، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- تورن، آلن (۱۳۹۶)، *پارادایم جدید*، ترجمه سلمان صادقی‌زاده، تهران: علمی و فرهنگی.
- تورن، آلن (۱۳۹۸)، *برابری و تفاوت: آیا می‌توانیم با هم زندگی کنیم؟*، ترجمه سلمان صادقی‌زاده، تهران: ثالث.
- تورن، آلن (۱۳۹۹)، *دموکراسی چیست؟*، ترجمه سلمان صادقی‌زاده، تهران: ثالث.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۷۸)، *نخستین رویارویی‌های اندیش‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران: امیرکبیر.
- خواججه‌نوری، بیژن، لیلا پرنیان، و مازیار جعفری (۱۳۹۲)، «مطالعه رابطه جهانی شدن فرهنگی با فردگرایی و جمع‌گرایی جوانان؛ مورد مطالعه: شهر شیراز»، *جامعه‌شناسی کاربردی*، ش ۵۲.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۰)، *تمدن و تفکر غربی*، تهران: ساقی.
- دوستدار، آرامش (۱۳۷۰)، *امتناع تفکر در فرهنگ دینی*، پاریس: خاوران.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۸)، *آسیا در برابر غرب*، تهران: امیرکبیر.
- 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: مرکز.

جامعه‌شناسی گذار به سیاست سوژه در عصر جهانی‌شدن؛ با نگاهی ... (سلمان صادقی‌زاده) ۱۰۵

گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸)، *تجدد و تشخیص*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: نشر نی.
لش، اسکات (۱۳۸۳)، *جامعه‌شناسی پست‌مدرنیسم*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: مرکز.
معدنی، سعید (۱۳۹۱)، *جهانی‌شدن فرهنگی و تأثیرات آن بر ارزش‌های زنانشویی و روابط خانوادگی*، رساله دکتری، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز.
معیدفر، سعید و حبیب صبوری خسروشاهی (۱۳۸۹)، «بررسی میزان فردگرایی فرزندان در خانواده»، پژوهش‌نامه علوم اجتماعی گرمسار، س ۴، ش ۴.
هوفستده، گرت (۱۳۸۷)، *فرهنگ‌ها و سازمان‌ها، برنامه‌ریزی ذهن*، ترجمه علی‌اکبر فرهنگی و اسماعیل کاوسی، تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.

- Bagehot, Walter (1964), *The English Constitution*, Introduction by R. H. S. Crossman, London: Watts.
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens, and Scott Lash (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 and M. Wieviorka (eds.), *Penser Le Sujet. Autour D'alain Touraine*, Paris: Fayard.
- Frazer, Nancy and Axel Honneth (2003), *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*, London: Verso.
- Harrison, John (1994), "Do You Suffer from Paradigm Paralysis?":
< <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*, J. Keane and P. Mier (eds.), 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 Emozione*, Milan: Anabasi.

