

دکتر شروین وکیلی

نظریہ قدرت





مجموعه‌ی نظریه‌ی زروان - کتاب سوم

نظریه‌ی قدرت

دکتر شروین وکیلی



شیوه نامه

کتابی که در دست دارید هدیه ایست از نویسنده به مخاطب. هدف غایی از نوشته شدن و انتشار این اثر آن است که محتوایش خواننده و اندیشیده شود. این نسخه هدیه ای رایگان است، بازپخش آن هیچ ایرادی ندارد و هر نوع استفاده ی غیرسودجویانه از محتوای آن با ارجاع به متن آزاد است. در صورتی که تمایل دارید از روند تولید و انتشار کتابهای این نویسنده پشتیبانی کنید، یا به انتشار کاغذی این کتاب و پخش غیرانتفاعی آن یاری رسانید، مبلغ مورد نظرتان را به حساب زیر واریز کنید و در پیامی تلگرامی (به نشانی @sherwin_vakili) اعلام نمایید که مایل هستید این سرمایه صرف انتشار (کاغذی یا الکترونیکی) چه کتاب یا چه رده ای از کتابها شود.

شماره کارت: 6104 3378 9449 8383

شماره حساب نزد بانک ملت شعبه دانشگاه تهران:

4027460349

شماره شبا: IR30 0120 0100 0000 4027 4603 49

به نام: شروین وکیلی

همچنین برای دریافت نوشتارهای دیگر دکتر شروین وکیلی و فایل صوتی و تصویری کلاسها و سخنرانی هایشان می توانید تارنمای شخصی یا کانال تلگرامشان را در این نشانی ها دنبال کنید:

www.soshians.ir

https://telegram.me/sherwin_vakili



شرکت نشر
نقد افکار

(ناشر همکار)



شورافارین
نشر

نشانی: تهران، خیابان انقلاب، نرسیده به پیچ شمیران، کوی نوبخت،
شماره ۲، طبقه همکف؛ تلفن: ۷۷۶۰۳۲۱۲ همراه: ۰۹۳۵۹۵۷۲۰۰۸
www.shourafarin@gmail.com

نظریه‌ی قدرت

مجموعه‌ی دیدگاه زروان-۳

نویسنده: دکتر شروین وکیلی

www.soshians.net

طراحان جلد و مدیران هنری: مریم تاج بخش و کیوان وارثی

صفحه آرایی: گیتی عباسی

لیتوگرافی: سحرگرافیک؛ چاپ: مهارت؛ صحافی: مهرگان

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه نوبت چاپ: اول: ۱۳۸۹

شابک: 3 - 23 - 2995 - 964 - 978

پیشش به مادرم آفرودخت

و با یاد پدرم انوشیروان

سپاس

این کتاب به این شکل نوشته نمی‌شد و با این ترتیب به دست مخاطب نمی‌رسید، اگر که نویسنده از لطف دوستان و یاری یاران برخوردار نمی‌شد. شکل آغازین این متن، پایان نامه‌ی دوره‌ی دکترای نگارنده در رشته‌ی جامعه‌شناسی بود که با لطف و همراهی دکتر پرویز پیران به سرانجام رسید. کتاب کنونی را دوست خوبم مهندس علیرضا افشاری ویراسته، و یارانم مریم تاج بخش و کیوان وارثی طراحی جلد و مدیریت هنری آن را به انجام رساندند. در آخر بار انتشار این کتاب بر دوش عزیزانم مهندس پیمان اعتماد و حسین کاظمیان افتاد که مدیریت موسسه‌ی فرهنگی خورشید راگا و انتشارات شورآفرین را بر عهده دارند. بسیار سپاسگزار همه‌شان هستم، چرا که اگر لذتی و قدرتی و معنایی از خواندن این متن برخیزد، بی‌شک سهمی از آن مدیون ایشان است.

پیش درآمد

گر از سایه یک نقش پا برترم به اقبال و هم آسمان منظرم
صدا نیست در نبض بیمار من مگر گرد برخیزد از بسترم
چو صبح قیامت ز سازم میپرس به ضبط نفس پرده‌ی محشرم
بلایی چو تکلیف پرواز نیست قفس بشکند گر برنجد پرم

بیدل دهلوی

پرسش از قدرت در آن هنگام اجتناب‌ناپذیر می‌شود که فشار قدرت‌هایی که هستند مسأله‌زا و خللاً قدرت‌هایی که نیستند دغدغه‌برانگیز گردد. معمولاً قدرتی اجتماعی است که زورآور و مسأله‌زا می‌نماید و غالباً قدرتی شخصی و انسانی است که غیابش ناراحت‌کننده و ملموس می‌نماید. مفهوم قدرت در روزگار ما با هر دو چالش یادشده رویاروست. از سویی نظم‌ها و چارچوب‌های آشنا و مرسوم تعریف قدرت دستخوش دگردیسی گشته‌اند و از سوی دیگر نیاز به بازسازی قدرت انسانی در سطح فردی بیش از پیش احساس می‌شود.

کتابی که در دست دارید نظریه‌ای است برای صورت‌بندی مفهوم قدرت. این متن در چارچوب نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، و در اتصال به سایر نوشتارهای نگارنده، تدوین شده است. یعنی متن کنونی را باید در کنار نظریه‌ی منش‌ها و روان‌شناسی خود/نگاره خواند. چرا که این سه کتاب، مفاهیم کلیدی معنا، لذت و قدرت را در سطح‌های فرهنگی، روانی و اجتماعی صورت‌بندی می‌کنند. برای دستیابی به چارچوبی خلاصه‌شده و روشن از مفاهیم و کلیدواژگان رویکردمان، کتابی دیگر به نام نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده نوشته شده که باید در پیوند با این مجموعه خوانده شود.

این نوشتار برای نخستین بار به صورت پایان‌نامه‌ی دکترای نگارنده در رشته‌ی جامعه‌شناسی در دانشگاه علامه طباطبایی ارائه شد. از میان بزرگانی که در ثبت این رساله در آن دانشگاه نقشی به سزا ایفا کردند باید از استاد و سرور و دوست عزیزم دکتر پرویز پیران نام ببرم که راهنمایی این رساله را نیز بر عهده داشتند. استادان و دوستانی نیز در دوران تدوین این متن با علاقه کار را دنبال می‌کردند که از یاری‌های همه‌شان سپاس‌گزارم.

این متن در نهایت به همت انتشارات پازینه و یاری همکاران موسسه‌ی خورشید، در قالب مجموعه‌ی چهار جلدی یاد شده به زیور طبع آراسته می‌شود. در میان ایشان به ویژه باید از آقای شریعت‌زاده (مدیرعامل پازینه)، آقای مهندس پیمان اعتماد (مدیرعامل خورشید) و آقای مهندس کوروش روزبه یاد کرد که انتشار این مجموعه بی‌یاری‌شان ممکن نمی‌گشت. پنج کتاب مورد نظر شالوده‌ی چارچوب نظری نویسنده را تشکیل می‌دهند و بنیانی را فراهم می‌آورند که همه‌ی آثار دیگر این قلم را باید بر مبنای‌شان استوار دانست.

فکر و تخت: زمینه‌ی نظری

بخش تحت: روش‌شناسی

۱. دانش، نظامی از مفاهیم، قواعد، تعاریف، گزاره‌های ربط و راهبردهای استنتاجی است که بازنمایی دقیق و قابل توافقی از جهان خارج را صورت‌بندی می‌کند. در مورد ماهیت دانش نظریه‌های گوناگونی وجود دارد و اندیشمندان مختلف معیارهای متفاوتی را برای تفکیک تصورات، تخیلات و اوهام از دانسته‌های معتبر و رسمی پیشنهاد کرده‌اند. هر یک از این دیدگاه‌ها، الگوهای خاصی از رده‌بندی خوشه‌های دانایی و انواع متفاوتی از دانش را به دست می‌دهند.

هدف از این نوشتار، به دست دادن چارچوبی نظری است که با دیدگاهی میان‌رشته‌ای تصویری نو و کارآمد از مفهوم قدرت را در زمینه‌ی متغیرهای اصلی جامعه‌شناختی حاکم بر آن به دست دهد. از این رو، پیش از پرداختن به اصل بحث، لازم است جایگاه این چارچوب نظری و حد و مرزهای شناخت‌شناسانه‌ی این نوشتار را تعیین کنیم. این پیش‌درآمد شناخت‌شناسانه و بنابراین تا حدودی فلسفی برای تعیین حد و مرز نظریه‌پردازی در این نوشتار ضروری است. در کل، چنین می‌نماید که در این زمینه‌ی شلوغ، سه رده‌بندی عمده و تأثیرگذار در مورد دانش را بتوان تشخیص داد:

۲. قدیمی‌ترین این رده‌بندی‌ها، که چارچوب کلاسیک و مثبت-انگاره‌ای دانشگاهی را بر می‌سازد، از نظر تاریخی با دیدگاه کانت درباره‌ی شیوه‌ی صورت‌بندی و دستیابی به دانایی آغاز شده است. کانت، دانسته‌های صورت‌بندی شده در زبان را به دو رده از گزاره‌ها تقسیم کرد: گزاره‌های ترکیبی که روابط بین مفاهیم گوناگون را به دست می‌دهند و دانسته‌های ما در مورد عناصر جهان را رده بندی می‌کنند، و گزاره‌های تحلیلی که به تعاریف و بازسازی مفاهیم همان‌گویانه^۱ اختصاص یافته‌اند و معانی نهفته در یک گزاره را بدون افزودن ارتباطی تازه به آن، بازآرایی می‌کنند.^۲ رودولف کارناپ^۳، که از زاویه‌ی مثبت‌گرایان به مفهوم علم و دانایی می‌نگرد، بر همین مبنا دو نوع از علم را به رسمیت می‌شناسد:

- نخست علوم صوری که از روش‌های قیاسی برای دستیابی به نتایج استفاده می‌کنند و مانند ریاضیات و منطق از مجموعه‌ای از گزاره‌های تحلیلی تشکیل یافته‌اند، و ارتباطی با تجربه ندارند؛

- دیگری علوم تجربی مانند فیزیک و زیست‌شناسی که از راهبردهایی استقرایی سود می‌جویند و بر مبنای ابزارهای مشاهداتی و توصیفی، قوانینی را در قالب گزاره‌های ترکیبی به دست می‌دهند.

هر یک از این دو نوع علم، به رده‌ای از مفاهیم مربوط می‌شوند که دو نوع اصلی آن عبارتند از مفاهیم کمی، که به لحاظ تجربی رسیدگی پذیرند، و مفاهیم قیاسی - که بر مبنای پیش‌فرض‌ها پدید آمده‌اند و شالوده‌ی علوم صوری را بر می‌سازند. کارناپ به نوع دیگری از مفاهیم هم قائل است و

¹ Tautologic

² کانت، 1362: 80-83.

³ Carnap

آنها را «رده‌بند» می‌نامد و برقراری ارتباط میان مفاهیم قیاسی و کمی را وظیفه‌ی آنها می‌داند.^۴

۳. دومین رده‌بندی مشهور، از آثار ویکو و دیلتای برخاسته است. دیلتای زیر تأثیر آرای اشلایرماخر درباره‌ی ترجمه‌ی انجیل و در چارچوب رمانتیک زمانه‌اش، دانش را به دو قلمرو اصلی تقسیم کرد: علوم طبیعی که هدف از آن شناسایی و رده‌بندی تجربیات جزئی و خرد است، و علوم انسانی که ماده‌ی اولیه‌شان متن است و هدف‌شان درک نیت مولف می‌باشد. این تمایز موازی با چیزی بود که ویکو نیز هنگام شرح مفهوم علوم تاریخی و غیرتاریخی در ذهن داشت. ویکو در واقع تمایز کانتی میان داوری تعینی و تاملی را بسط داده و به این ترتیب دو شیوه‌ی متفاوت از دستیابی به دانش را از آن استخراج کرده بود. از دید کانت، داوری‌های تعینی بر مبنای قوانین عام پیشینی شکل می‌گیرند و به ویژه در علوم تجربی کارآمد هستند. داوری تاملی، با درون‌کاوی و فهم موقعیت دیگری همراه است و به همین دلیل هم به وضع قوانین جدیدی می‌انجامد.

از این رو از دید دیلتای علومی که از تامل و خواندن متن نتیجه شده‌اند، با دانش‌های خنثای مبتنی بر شناسایی تجربی تفاوت دارند. دیلتای این تمایز را در تعریف دو کلیدواژه‌ی اصلی‌اش به کار گرفت و به پیروی از کانت روش علوم تجربی را تبیینی^۵ و روش علوم انسانی را تاملی^۶ نامید. این رده‌بندی با پیشنهاد یاکوب گریم^۷ برای تقسیم علوم به دو رده‌ی «گرم» و «سرد» همخوانی دارد. از دید او، علوم سرد به طبیعت مربوط می‌شوند و

^۴ کارناپ، 1363: 87-101.

^۵ Erklarung

^۶ Verstehen

^۷ Jacob Grim

یافتن قوانین عام و تعمیم‌پذیری در مورد جهان را هدف گرفته‌اند. در حالی که علوم گرم بر موضوع انسان متمرکز شده‌اند و شاخه‌هایی مانند علوم انسانی و تاریخ را شامل می‌شوند که دستاوردشان بیشتر ارزشها و معانی غایی است تا قوانین عام و فراگیر.

۴. سومین رده‌بندی، در آثار مارکس ریشه دارد اما در عمل بسیار جدیدتر است و به میانه‌ی قرن بیستم میلادی باز می‌گردد. مارکس دو نوع معرفت را در آثار خویش مورد بررسی قرار داده است: نخست دانش تجربی و علم طبیعی که به ظاهر از روبنای فرهنگی جامعه جداست و از اعتباری بیش از سایر عناصر فرهنگی برخوردار است، و دیگری ایدئولوژی که از بی‌طرفی و خنثانگری علمی بی‌بهره است و به جای جست‌وجوی قواعد عام و فراگیر کیهانی، قاعده‌مندی‌های موضعی و خاص فضاهای انسانی را می‌جوید.

ایدئولوژی از دید مارکس امری تخریرکننده و دروغین بود و به مثابه نرم‌افزاری عمل می‌کرد که توسط نظام طبقاتی جامعه برای فریب دادن طبقه‌های ستم‌دیده ابداع شده بود. با این حال انقلاب طبقات فرودست نیز پیامد شکل‌گیری ایدئولوژی‌های بخشی تلقی می‌شد که با وجود بهره‌مندی از ویژگی‌های فریب‌آمیز ایدئولوژی، به خاطر نقش آزادی‌بخش و بسیج‌کننده‌اش توسط مارکسیست‌ها - و از مجرای آثار دکتر شریعتی، در برخی از حلقه‌های فکری انقلابی در ایران - مورد ستایش واقع می‌شد.

این تمایز مارکسی، به شکاف خوردن دامنه‌ی علوم و تقسیم دانش به دو رده‌ی هنجارین و انقلابی منتهی شد. دانش هنجارین، که بعدها در آثار متفکران چپ نو با نام مثبت‌گرایی برچسب خورد و بیشترین نقدها را متوجه خود کرد، همان علوم تجربی و بی‌طرفی بود که از دید مارکسیست‌ها، محافظه‌کار و جیره‌خوار وضع موجود پنداشته می‌شد. در کنار آن، دانش انقلابی نیز وجود داشت که هدفش تنها توصیف وضعیت موجود نبود، بلکه

بر دستیابی به وضعیت مطلوب متمرکز می‌شد و تغییر دادن جهان را قصد می‌کرد.

تمایز میان دانش‌های مثبت بورژوازی، و دانش انقلابی، در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم با فعالیت اندیشمندان مکتب فرانکفورت، توسعه یافت و با تفکیک دیلتایی از علوم انسانی و طبیعی ترکیب شد. در نتیجه، خوشه‌ای از نظریه‌های کمابیش هم‌سازگار در دل نظریه‌ی انتقادی پدید آمد که نمونه‌ی نامدار و موفق‌ی از آن را در آثار هابرماس می‌توان باز یافت.

۵. از دید هابرماس، سه نوع دانش وجود دارد^۸:

نخست؛ علوم تجربی / فن‌آورانه که همتای علوم استقرایی و دانش‌های طبیعی است و پیش فرض شناخت‌شناسانه‌اش تفکیک‌شناسنده از موضوع‌شناسایی است. این دانش‌ها بر موضوع‌هایی خرد و جزئی متمرکز می‌شوند، بر مبنای مجموعه‌ای از روش‌های استقرایی، مشاهداتی، و معیارهای روایی‌سنجی به توصیفی دقیق از موضوع مشاهده دست می‌یازند و در نهایت زنجیره‌هایی از روابط علی و قوانینی عام و خنثا و فارغ از ارزش که بر آنها حاکم هستند را استنتاج می‌کنند. این علوم پیش‌بینی آینده را هدف گرفته‌اند و مفاهیم‌شان تعاریفی پیشینی و عینی دارند.

علوم تاریخی - هرمنوتیک، دومین رده‌ی علوم هستند که با علوم انسانی دیلتای و علوم تاریخی ویکو همخوانی دارند. این علوم درون‌کاوی و مفاهمه را هدف گرفته‌اند و درک معنای رخدادها از نگاه مردم غایت‌شان است. ابزارشان تفسیری و هرمنوتیک است و از روش‌هایی مانند قیاس نیز بهره می‌برند.

سوم؛ علوم انتقادی است که با ایدئولوژی‌رهای بخش مارکسی شباهت دارند و علومی در پهنه‌ی دانش‌های انسانی را در بر می‌گیرند که

⁸ Habermas, 1990.

آغشته به ارزش‌داوری هستند و در پی اتحاد مجدد سوژه و ابژه و بازسازی روابط این دو می‌باشند. این دانش‌ها از تمام معیارهای رایج در دو نوع علم دیگر استفاده می‌کنند، اما موضوع‌شان رخدادهای کلان و پهن‌دامنه‌ی اجتماعی است. درک کارکرد هژمونیک نابرابری و رهایی از آن به کمک خودآگاهی، جوهر این نوع از شناخت است. چنان که می‌بینیم مدل هابرماس از انواع دانش‌ها، به نوعی برداشت‌ها و رده‌بندی‌های اصلی پیش از خود را برای دستیابی به نظامی یکپارچه با هم ترکیب کرده است.

۶. در هر یک از این دیدگاه‌ها، دوگانه‌های معنایی متضادی به عنوان محور در نظر گرفته می‌شوند و شاخه‌های گوناگون دانش بر اساس این قطب‌های رویاروی از هم تفکیک می‌گردند. دوگانه‌های معنایی اصلی در نظریه‌های یادشده عبارتند از:

الف) معیارهای مثبت‌انگارانه: این رده از معیارها، جفت‌های زیر را شامل می‌شوند:

روش کمی در برابر روش کیفی، رویکرد تجربی/ استقرایی در برابر رویکرد صوری/ قیاسی، گزاره‌های ترکیبی در برابر تحلیلی، و کاربردی-عینی- عملیاتی بودن در برابر محض-ذهنی-انتزاعی بودن.

ب) معیارهای نگرش هرمنوتیکی: که شامل جفت‌های معنایی زیر

است:

تبیین در برابر تفهم، مقیاس خرد در برابر کلان، امور طبیعی/ بیرونی در برابر امور انسانی/ درونی.

پ) معیارهای نگرش انتقادی: که جفت معنایی عمده‌اش محافظه

کار در برابر انتقادی و ارزش‌گریز در برابر ارزش‌مدار است.

درباره‌ی این معیارها چند نکته روشن است:

نخست آن که برخی از دوگانه‌های یادشده با یکدیگر همبستگی درونی دارند. به عنوان مثال، دانش تجربی با منطق استقرایی و دانش صوری با منطق قیاسی پیوند خورده است.

دوم آن که پیش فرض بیشتر این نظریات آن است که دانش‌ها بر یکی از دو قطب متضاد فرض شده قرار می‌گیرند و بنابراین به قیمت طرد یکی از جفت‌های معنایی با قطب دیگر متحد می‌شوند. این پیش فرض از دید نگارنده نادرست است. چنین می‌نماید که جفت‌های معنایی متضاد ابزارهایی مفهومی برای رده‌بندی و سازماندهی معانی و عناصر شناختی «در درون» یک سرمشق نظری باشند، نه معیارهایی بیرونی و مطلق که به راستی تمایز یا تضادی در جهان خارج را باز نمایند. در نتیجه، آنچه استقرار در یکی از دو سر یک جفت معنایی می‌نماید، در واقع شکل ساده شده‌ی جایگیری بر طیفی است که جفت متضاد یادشده دو حد نهایی آن را بر می‌سازند. در نگرش مورد پیشنهاد این نوشتار، نظریه‌ها را می‌توان بر مبنای نزدیکی و دوری‌شان نسبت به قطب‌های یادشده رده‌بندی کرد، اما این امر به معنای قطع رابطه‌ی آنها با یکی از قطب‌ها و تحویل شدن و تثبیت‌شان در قطب متعارض آن نیست.

بر مبنای این دیدگاه، چنین می‌نماید که سه محور اصلی برای رده‌بندی انواع دانش‌ها وجود داشته باشد:

نخست؛ معیار مقیاس، که قلمرو در برگیرنده‌ی موضوع و سطح مشاهداتی مورد نظر را تعیین می‌کند و با جفت معنایی خرد/ کلان مترادف است.

دوم؛ معیار راهبرد، که شیوه‌ی تولید دانش و معیارهای صحت را در نظریه مشخص می‌کند. این محور از اتحاد محورهای مفروض در مدل‌های مثبت‌انگارانه پدید آمده‌اند. یک سر این محور تجربی، استقرایی، و عینی بودن

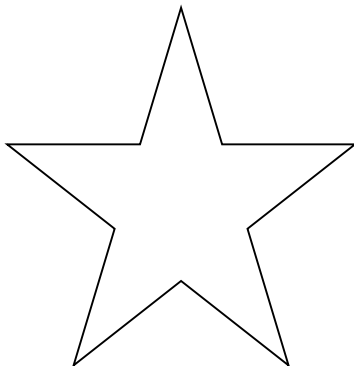
نظریه را نشان می‌دهد و سر دیگر آن قیاسی، صوری، تفهیمی و ذهنی بودن محتوایش را نشان می‌دهد.

سوم؛ معیار کارکرد، که نوع اتصال دانش با رفتار را تعیین می‌کند. در اینجا محوری داریم که یک سر آن دانش‌های کاربردی، عملیاتی، فن‌آورانه، سودمدار (به معنای پراگماتیستی کلمه) و انقلابی (در معنای انتقادی‌اش) قرار گرفته‌اند، و در سوی دیگر نظریه‌های محض، انتزاعی، غیرعملیاتی، محافظه کار، و به تعبیر انتقادیون، «مثبت» را می‌بینیم.

۷. در صورتی که سه محور یادشده را با هم ترکیب کنیم، به فضای حالتی سه بعدی می‌رسیم که امکان بازنمایی موقعیت دانش‌های مختلف نسبت به هم را برآید فراهم می‌کند. در این مدل، پیوستاری یکتا و فضای حالتی یگانه برای تجسم کل اشکال دانایی قابل‌تصور به کار گرفته شده که هر خوشه از دانش‌ها موقعیت و جایگاهی را بر آن اشغال می‌کنند. اگر رابطه‌ی علوم را با سه حوزه‌ی پدیدارشناسانه‌ی من، دیگری و جهان^۹ مورد توجه قرار دهیم، به نتایج جالبی می‌رسیم. در بخش‌های مرکزی و میانی این فضای حالت، علمی قرار می‌گیرند که بر رابطه‌ی من با من تمرکز یافته‌اند و می‌کوشند تا مفهوم «من» را صورت‌بندی کنند. این علوم شاخه‌های متنوعی مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، تاریخ و بخش‌هایی از زیست‌شناسی را در بر می‌گیرند.

^۹ این تمایز سه گانه را از ترکیب سه نگرش همخوان و مسلط برگرفته‌ایم: دیدگاه کانتی که سه قلمرو از دانایی را بسته به شیوه‌ی ارجاعشان به زیبایی‌شناسی، اخلاق و دانش تجربی تفکیک می‌کرد، دیدگاه هگلی که سه قلمرو هستی‌شناختی من، دیگری و جهان ما به ازای این سه قرار می‌داد، و نگرش پدیدارشناسانه‌ی هوسرلی که بر همین مبنا زیست جهان (Lebenswelt) را آمیزه‌ای از همین سه عنصر می‌دانست.

دلیل قرار گرفتن علوم متمرکز بر من در میانه‌ی این فضای حالت آن است که مجموعه‌ی دانسته‌های من درباره‌ی من، در سه محور سازنده‌ی فضای حالت ما موقعیتی میانی را اشغال می‌کنند. من، خود را به عنوان جریانی از تجربه‌ها، که در قالب زبان و نظام‌های صوری رمزگذاری می‌شود درک می‌کند، و مرکز مختصات مقیاسی که دانسته‌هایش را بر مبنای آن مرتب می‌سازد، خود من است. به همین شکل، گمانه‌زنی‌های نظری و کاربردی در مورد من نیز وضعیتی میانی دارند.



من، همان طور که در مرکز دستگاه مختصات زمانی/ مکانی شناسایی خویش قرار دارد، دانسته‌های خویش درباره‌ی گیتی را نیز در فضای حالتی صورت‌بندی می‌کند که خود در مرکز آن قرار گرفته است. بخش مهمی از علوم انسانی که در میانه‌ی این فضای حالت قرار دارند، به صورت‌بندی و رمزگذاری مفهوم من اختصاص یافته‌اند، اما این حرف در مورد کلیت علوم انسانی صحیح نیست. مرجع بخش بزرگی از علوم انسانی، دیگری

است نه من. به همین دلیل هم خوشه‌ی دانسته‌های مربوط به من توسط هاله‌ای بزرگ از دانش‌ها احاطه می‌شود که به رمزگذاری رابطه‌ی من با دیگری می‌پردازد. موضوع شناسایی این زمینه از دانسته‌ها دیگری است. از حوزه‌هایی بسیار کاربردی مانند مدیریت و روان‌شناسی گروه گرفته تا قلمروهایی استعلایی‌تر و کمتر «علمی» - مانند اخلاق - بر دیگری و نوع ارتباط من با دیگری متمرکز شده‌اند. علوم انتقادی از دید هابرماس، مهم‌ترین مدعیان صورت‌بندی دانش در این حوزه هستند. در نهایت، سایر بخش‌های فضای حالت دانایی به علومی مربوط می‌شود که به جهان ارجاع می‌کنند و علوم تجربی و خنثای مثبت مهم‌ترین نمایندگان‌شان را تشکیل می‌دهند.

به این ترتیب اگر مدل سیستمی خود را با دیدگاه‌های مرسوم درباره‌ی رده‌بندی دانش‌ها مقایسه کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که نوعی سازگاری درونی میان این مدل و دیدگاه‌های یادشده وجود دارد. یعنی می‌توان به کمک این مدل و بر اساس متغیرهای یادشده و جفت‌های معنایی متضاد مورد نظرمان، تمایزهای اصلی مورد بحث را در یک چارچوب عمومی ترکیب کرد، و به دستگامی دست یافت که با مدل ترکیبی هابرماس هم‌خوانی دارد، هرچند از نظر شیوه‌ی صورت‌بندی، متغیرهای کلیدی، و چارچوب نظری با رده‌بندی وی متفاوت است.

۸. هر نظام دانایی^{۱۰}، سیستمی است که از عناصر و روابطی تشکیل یافته است. عناصر، در برگزیده‌ی مفاهیم، کلیدواژه‌ها، موضوع‌ها و «چیز»هایی هستند که دانش به آنها ارجاع می‌کند. روابط اما مجموعه‌ای از قواعد ربط، نظم‌ها، صورت‌بندی‌های استنتاجی و شیوه‌های استدلالی را در بر می‌گیرند که دانسته‌ها را به هم تبدیل می‌کنند، نظم میان کلیدواژه‌گان را صورت‌بندی می‌نمایند، و مفاهیم را به هم مرتبط می‌سازند.

¹⁰ Knowledge System

عناصر یک نظام دانایی، بر مبنای مجموعه‌ای از متغیرها تعیین می‌شوند. یکی از مهم‌ترین این متغیرها، درجه‌ی درشت‌نمایی یا مقیاسی مشاهداتی است که برای تولید تجربیات مربوط به آن دانش به کار گرفته می‌شود. شکل‌گیری دانش‌های جدید، از سویی به پیدایش ابزارهای مشاهداتی جدید (مانند تلسکوپ و میکروسکوپ) و بسط دامنه‌ی مشاهده وابسته بوده است و از سوی دیگر لوازم و امکانات مورد نیاز برای چنین توسعه‌ای (مثل فن عکاسی و دانش اپتیک) را هم فراهم آورده است. به این ترتیب، تکامل دانش در عمل همراه است با افزوده شدن بر شمار سطوح مشاهداتی^{۱۱} و سلسله‌مراتب حاکم بر سطوح توصیفی^{۱۲} ذهن شناسنده از موضوع شناخت.

شمار سطوح مشاهداتی با دامنه‌ی دید یک علم مترادف نیست. چرا که به عنوان مثال به نظر می‌رسد زیست‌شناسی بیشترین تعداد از سطوح مشاهداتی را در خود جای داده باشد در حالی که دامنه‌ی مشاهده‌ی این علم از فیزیک کمتر است. یعنی در فیزیک ما با دامنه‌ی مشاهداتی‌ای روبه‌رو هستیم که از فیزیک زیراتمی و سطح پلانکی (۱۰-۴۰ متر) شروع می‌شود و تا اختر فیزیک و کیهان‌شناسی (در ابعاد ۱۰^{۴۰} متر) ادامه می‌یابد. با این وجود شمار سطوح مشاهداتی در این دامنه‌ی فراخ اندک است و به سه سطح اصلی خرد، میانه و درشت‌مقیاس منحصر می‌شود. بنابراین شمار سطوح مشاهداتی در یک دانش لزوماً با دامنه‌ی مشاهداتی آن متناسب نیست و ممکن است یک دانش گستره‌ای بزرگ از مشاهدات را به سطوحی کم، یا گستره‌ای کوچک‌تر را به سطوحی بسیار تجزیه کند.

¹¹ Perspective Level

¹² Hierarchical Descriptive Level

۹. یک راه تکمیلی برای رده‌بندی دانش‌ها، آن است که آنها را بر اساس حجم عناصر و تراکم روابطشان رده‌بندی کنیم. توجه به این دو بن-مایه‌ی سازنده‌ی نظام‌های دانایی، نشان می‌دهد که فضای حالتی که تا این‌جا کار معرفی کردیم برای تحلیل عمیق‌تر رابطه‌ی دانش‌ها با هم نیز کارآمد است.

در نظریه‌ی سیستم‌ها، یکی از تعاریفی که برای مفهوم پیچیدگی وجود دارد نسبت میان روابط به عناصر است. یعنی هرچه تراکم روابط در سیستمی بیشتر باشد، و عناصر در شمار بیشتری از ارتباط‌ها با سایر عناصر درگیر باشند، سیستم پیچیده‌تر است. اگر نظم درونی این سیستم‌ها برای دستیابی به هدفی خاص سازماندهی شده باشند، تراکم روابط همتای انسجام درونی سیستم در نظر گرفته می‌شود. یعنی به عنوان مثال، برای سیستمی مانند دانش که بر هدف «سازماندهی کارآمد معنای هستی» تمرکز یافته است، هرچه تراکم روابط نسبت به عناصر بیشتر باشد، انسجام درونی آن دانش بیشتر است. چنان‌که منسجم‌ترین و خودسازگارترین دانش، ریاضیات است که از شمار کمی از مفاهیم - مانند مفهوم خط، نقطه و زاویه در هندسه - و انبوهی از روابط - قوانین هندسی، اصول مثلثاتی و... - تشکیل یافته است.

مرور خواهد نشان می‌دهد که پیوستاری از نظر ساخت عناصر/روابط در میان دانش‌ها وجود دارد که با محور مقیاس در فضای حالت مورد نظرمان همخوان است. برای ساده‌تر شدن بحث، می‌توانیم محور مقیاس را به همراه محور نشانگر انسجام درونی در نظر بگیریم و در فضای دو بعدی یادشده - که زیرسیستمی از فضای حالت دانش‌های ماست - ساخت نظام‌های دانایی را واریسی کنیم.

در چنین فضایی هرچه بر محور مقیاس از سطح موضوع‌های خرد به سمت مرکز مختصات محور پیش می‌رویم حجم داده‌ها و شمار عناصر

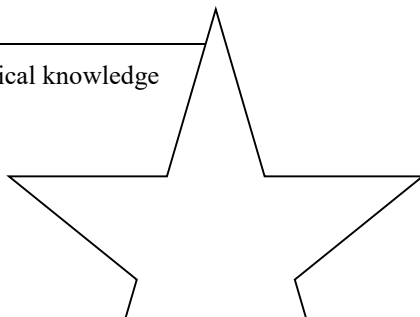
افزون تر و تراکم روابط کمتر می‌شود. در دانشی که بر سطح من تمرکز یافته است و بنابراین بخش میانی محور مقیاس را اشغال می‌کند چیزها و رخدادهایی جای می‌گیرند که مقیاس زمانی / مکانی‌شان با تجربه‌های روزانه-ی سوژه منطبق است. در این سطح دو دانش اصلی قرار می‌گیرند که بیشترین حجم داده‌ها و کمترین تراکم از روابط را در خود جای داده‌اند. در یک سو روان‌شناسی و سطح داده‌های زندگی‌نامه‌ای قرار دارد که حجم بسیاری از داده‌های موقعیتی و وابسته به شرایط زیسته را در بر می‌گیرد، اما قانونمندی‌های حاکم بر آن به نسبت اندک است. دانش دیگری که گرانیگاه سنتی‌اش در همین مقیاس قرار دارد تاریخ است که به همین ترتیب مجموعه‌ای از داده‌های زندگی‌نامه‌ای را در مقیاس زمانی و مکانی بزرگتر شامل می‌شود. در تاریخ هم چنین می‌نماید که دستیابی به قوانینی عام و انسجام درونی‌ای که از حدی بیشتر باشد ناممکن است. تاریخ و روان‌شناسی، دو جایگاه موازی را بر فضای حالت دانایی اشغال می‌کنند. با این تفاوت که روان‌شناسی بیشتر بر محوری عمودی، و مبتنی بر ساختار تکیه می‌کند و سوژه را در قالب نظامی منسجم و منفرد تحلیل می‌کند، در حالی که تاریخ از زاویه‌ای کارکردی و در مقیاس زمانی طولانی‌تری، با دقتی کمتر به «من»ها می‌نگرد و الگوهای عام‌تر پویایی رفتار جمعی‌شان را واری می‌کند. این البته مفهومی کلاسیک و سنتی تاریخ است که با «کردار مردان بزرگ» مترادف پنداشته می‌شده است. اما رویکردهای جدید به تاریخ که به تحلیل‌های جامعه‌شناسانه و حتی بوم‌شناسانه مجهز هستند نیز در نهایت بر همین بستر تکیه می‌کنند و حاصل جمع‌هایی از کردار سوژه‌های انسانی را به عنوان شالوده‌ی بررسی‌های خود پیش‌فرض می‌گیرند.

به موازات این دو دانش رسمی، خوشه‌ای به نسبت پراکنده، غیررسمی، و حاشیه‌ای از دید دانشمندان، اما بسیار عملیاتی، بسیار کارآمد،

و بسیار فراگیر را داریم که به دانسته‌های عقل سلیمی^{۱۳} مربوط می‌شود. این دانسته‌ها، قواعدی عام و کلان را در مورد حوزه‌های تجربه‌ی زیسته به دست می‌دهند، بدون آن که ادعای صحت یا حتی شالوده‌ای لزوماً خودآگاهانه را به آن تحمیل کنند. این در واقع همان شکل باستانی و کهن فهمیدن جهان، و همان شیوه‌ی قدیمی‌تر و فراگیرتر دانستن است که ارتباطی مستقیم با حجم تجربیات - و بنابراین سن و سال- دارد و باعث می‌شود که جوامع سنتی ریش‌سپیدی و گیس‌سپیدی را با خرد مترادف فرض کنند. این حوزه از دانایی به قیمت رها کردن ادعاهای شناخت‌شناسانه و شانه خالی کردن از زیر محک‌های رقابت‌آمیز علمی، به سلطه‌ی پنهان خود بر عرصه‌ی رفتار همه‌ی آدمیان در بخش عمده‌ی عمرشان ادامه می‌دهد. پرداختن به این شاخه از دانایی، سرفصلی تازه را می‌طلبد که در این نوشتار مجال پرداختن بدان نیست.

در مدلی که با این متغیرها به دست می‌آید، خوشه‌هایی از دانستنی‌ها که بیشترین انسجام درونی را دارند، همان‌هایی هستند که کمترین عناصر و بیشترین درجه‌ی انتزاع و بیشترین فاصله‌ی مقیاسی زندگی زیسته‌ی ما را دارند. چنان که فلسفه، منطق و ریاضیات را می‌توان نظام‌هایی با انسجام درونی بسیار زیاد دانست که شمار کمی از مفاهیم نمادین زبانی (در فلسفه و منطق) یا صوری (در ریاضیات) را با حجم زیادی از قوانین هم‌سازگار سازماندهی و پردازش می‌کنند. با توجه به آنچه گذشت، حالا می‌توان جایگاه دیدگاه پیشنهادی این نوشتار را بر جغرافیای دانایی نشان داد و حد و مرزهای آن را ترسیم کرد.

¹³ Commonsensical knowledge



جای‌گیری سلسله‌مراتبی علوم و دانش‌ها بر اساس سه محور مقیاس،
عینیت موضوع، و انسجام درونی‌شان

نظریه‌ای که در این نوشتار درباره‌ی قدرت عرضه خواهد شد، مجموعه‌ای از مفاهیم، روابط، برداشتها، قواعد، و تفاسیر است که بر میانی‌ترین نقطه‌ی فضای حالت دانش تمرکز یافته است. موضوع این نظریه، مفهوم قدرت، و رابطه‌ی آن با سایر مفاهیم بنیادینی است که شالوده‌ی مفهوم «من» را بر می‌سازند. چنان که دیدیم، مفهوم من و نظام‌هایی از دانایی که ساختار و کارکرد من صورت‌بندی می‌کنند، در جایگاه مرکزی خوشه‌های دانایی قرار دارند.

۱۰. ریتزر در کتاب خود سه نوع اصلی از نظریه‌های جامعه‌شناسانه را مطرح کرده است که پیش از ورود به روش‌شناسی خویش، باید جایگاه نظریه‌ی مورد پیشنهاد را در ارتباط با آنها روشن کنم.

از دید ریتزر، سه سرمشق نظری در جامعه‌شناسی وجود دارد^{۱۴}: نخست: سرمشق «واقعیت اجتماعی» که بر مقیاس کلان و فرآیندهای اجتماعی تأکید دارد و شکل اولیه‌اش را می‌توان در آرای دورکهمیم باز یافت. در این چارچوب، جامعه هویتی مستقل و خودمختار دارد و نهادها و ساختارهای اجتماعی بر عناصر روان‌شناختی و مقیاس‌های کوچکتر اولویت هستی‌شناختی^{۱۵} دارند. دو رویکرد کلی کشمکش (نظریه‌های مارکسیستی) و نظم (نظریه‌های ساختاری/ کارکردی) عمده‌ترین نگاه‌ها را در این سرمشق تشکیل می‌دهند^{۱۶}.

دوم: سرمشق «تعریف اجتماعی» نخستین روایت نیرومند خود را در نظریه‌ی وبر یافته است. این چارچوب به کنش متقابل آدمیان در نظام اجتماعی و به ویژه نقش زبان و مفاهیم در این میان تأکید دارد. ذهنیت کنشگران و شیوه‌ی صورت‌بندی، بیان، و رفتار بر مبنای آن از دید نظریه‌پردازان این رده اهمیت اساسی دارد. خوشه‌ی متنوعی از نظریه‌ها در این سرمشق می‌گنجد که نظریه‌ی کنش متقابل نمادین، پدیدارشناسی، روش-شناسی مردم‌نگار، و نگرش اصالت وجودی (اگزیستانسیالیسم) نمونه‌هایی از آن هستند.

سوم: سرمشق «رفتار اجتماعی» که کاربست روش رفتارگرایانه در جامعه‌شناسی است. مهم‌ترین نظریه‌پرداز این سرمشق اسکینر بود که رفتارهای قابل مشاهده را با محوریت فرآیندهایی مانند شرطی شدن و تقویت

¹⁴ ریتزر، 1377: 634-637.

¹⁵ Ontological priority

¹⁶ عبداللهی، 1382.

و پاداش و تنبیه مهم‌ترین داده‌ی جامعه‌شناختی می‌دانست.^{۱۷} مهم‌ترین دستاورد این سرمشق، نظریه‌ی تبادل است. نظریه‌هایی مانند جامعه‌شناسی زیستی و حتی رویکردهای پسامدرنی مانند آرای دلوز و گتاری^{۱۸} از این سرمشق بسیار تأثیر پذیرفته‌اند، یا در برخی از بخش‌ها، در آن می‌گنجند. ریتزر در رده‌بندی نظریه‌های جامعه‌شناختی، چنان که پیداست، به سطوحی از مشاهده‌ها و پدیدارها نگریسته است، که نظریه دعوی توصیف و توجیه آن را دارد. به همین دلیل هم سه رده از نظریه‌های مورد نظر ریتزر را می‌توان با تقریب خوبی مترادف دانست با سطوح کلان، میانه، و خرد مشاهداتی. ریتزر در بخش افزوده به کتاب خویش، به ظهور رویکردی نو در قلمرو جامعه‌شناسی اشاره کرده است، و آن روشی است که به ترکیب این سه سطح، و دستیابی به رویکردی چند بعدی - و بنابراین چند سویه و میان‌رشته‌ای - باور دارد. این رویکرد، همان است که امروزه سرمشق نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده را تشکیل می‌دهد.

۱۱. رویکرد این نوشتار، از نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده^{۱۹} مشتق شده است و بنابراین با همین نام مورد اشاره واقع می‌شود. با این وجود، نظریه‌ی یادشده مجموعه‌ای غنی و متنوع از دیدگاه‌ها و رویکردها را پشتیبانی می‌کند که دیدگاه نگارنده یکی از آنهاست.

سرمشق مورد نظر ما در این متن، به تکثری از توصیف‌های موجود درباره‌ی یک موضوع باور دارد. این بدان معناست که در مورد هر موضوع، سطوح متفاوت توصیفی‌ای وجود دارند که بر اساس ابزار مشاهداتی و مقیاس داده‌اندوزی ما از هم تفکیک می‌شوند. هیچ یک از این سطوح بر بقیه تقدم

^{۱۷} اسکیر، 1380.

^{۱۸} Deleuze and Guettari, 1987.

^{۱۹} CST: Complex Systems Theory

هستی‌شناسانه ندارند. در واقع هیچ‌یک از این سطوح توصیفی چیزی بیش از یک سطح توصیفی نیستند و واقعیتی ذاتی یا چیزی فی‌نفسه را بازنمایی نمی‌کنند. هر سطح مشاهداتی، برداشت‌ها و تفسیرهایی مخدوش، جهت‌یافته، تحریف‌شده و آغشته به میل را در بر می‌گیرد که به کار تولید تصویری کارآمد - و نه لزوماً واقعی - از موضوع مشاهده می‌آید.

به دلیل محوریت این میل و شباهت نظام‌های مشاهداتی و استنتاجی حاکم بر سطوح توصیفی یادشده - و نه به خاطر ارجاع به واقعیتی یکتا و غایی در بیرون - است که سطوح مشاهداتی یادشده در نگرش ما قابل ترکیب و پیوند با یکدیگر هستند. علوم کلاسیک، خود را به یکی از این سطوح محدود می‌کنند و معیارها و شیوه‌های تولید حقیقت در یکی از هم‌تاهای خویش در سایر سطوح اصیل‌تر، واقعی‌تر، یا بهتر می‌دانند. در نگرش ما، کامل‌ترین و کارآمدترین تصویر از ترکیب سطوح گوناگون یادشده پدید می‌آید. ابزار این ترکیب، رویکرد میان‌رشته‌ای مبتنی بر نظریه‌ی سیستم‌ها و بستر این روند نظریه‌ی پیچیدگی است.

رویکرد مورد نظر ما در این نوشتار، بر اصول موضوعه‌ای مبتنی است که با دستاوردهای جدید علمی در زمینه‌ی کارکرد دستگاه عصبی و ساختار ذهن، و مدل‌های تازه‌ی صورت‌بندی مفهوم صحت و بازنمایی، هم‌خوان است. با این وجود، این دستاوردها بسیاری از پیش‌فرض‌های جاافتاده و قدیمی‌تر رایج در علوم کلاسیک را بی‌اعتبار کرده‌اند که پیش از ورود به بحث اصلی، باید موضع خویش را درباره‌شان مشخص کنیم.

نخستین اصل موضوعه‌ی رویکرد سیستم‌های پیچیده^{۲۰} آن است که چیزی به عنوان واقعیت بیرونی، یا مه‌روند^{۲۱} در خارج از سیستم شناسنده وجود دارد که به هیچ عنوان قابل شناسایی نیست و بنابراین هیچ حرفی در موردش نمی‌توان زد. تمام آنچه در نظام شناختی تولید می‌شود و در قالب دستگاه‌های دانایی سازمان می‌یابد، تصویرهایی محدودش، محدود، و موضعی از این مهروند سترگ بیرونی است، که به هیچ عنوان انعکاس آن، یا تصویر آن نیست. بنابراین سخن گفتن از واقعیتی ذاتی یا حقیقتی غایی در دیدگاه ما درست یا نادرست نیست، که بی‌معناست.

دوم آن که دانش، به خاطر ماهیت کارکردی خود در زمینه‌ی زنده-اش، هرگز بی‌طرف نیست. در نتیجه هسته‌ای از میل، نیاز، خواست و قصد در مرکز تمام نظام‌های شناختی قرار گرفته است. مرکزی که در مورد کارایی دانسته‌ها و ارزش روایت‌ها داوری می‌کند، بی‌آن که انطباق با واقعیت بیرونی را به عنوان معیاری مهم بپذیرد. در نتیجه من در اینجا پیرو برداشت نیچه در مورد ماهیت جانب‌دارانه و سودجویانه‌ی دانش هستم، همچنان که تفسیر آینه‌گون از شناخت و مطلق بودن حقیقتِ نهفته در هر دستگاه شناختی را همچون رورتی رد می‌کنم^{۲۲}.

سوم آن که در دیدگاه مورد نظرمان، پیوند سنتی و بدیهی پنداشته‌شده‌ی میان حقیقت و نیک‌بختی یا رستگاری مشکوک تلقی می‌شود. رابطه‌ی میان حقیقت با قدرت، و ربط این دو با لذت چیزی است که

²⁰ برای آشنایی با روایت شخصی نگارنده از نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده و دلالت‌های فلسفی آن، نک: وکیلی، 1384 (ب).

²¹ مه‌روند واژه‌ای است خودساخته، که از دو بخش مه (بزرگ/کلان) و روند تشکیل یافته است. آن را می‌توان همتای Holomovement در آثار فیزیک‌دانانی مانند دیوید بوهوم یا نومِن کانتی دانست.

²² Rorty, 1992.

به عنوان پرسشی در این متن طرحش خواهیم کرد و بدان پاسخ خواهیم داد. اما پیش‌فرض گرفتن افلاطونی ربط نیکی، اخلاقی، زیبایی، معنوی یا رستگاری با حقیقت امری است که مشکوک تلقی می‌شود. این فرضیه‌ای بسیار تعیین‌کننده و بحث‌برانگیز است که باید بعدها به تفصیل با محک نقد آشنا شود.

چهارم آن که رویکرد این نوشتار به مفهوم و رسالت نظریه، به مثابه دستگاهی نیست که وقف یافتن و منحل کردن تضادها و باطل‌نماها شده باشد. برعکس، نظریه نظامی است که برای پنهان کردن این باطل‌نماها و به دست دادن تصویری سازگار و فارغ از تضاد تخصص یافته است، بی آن که توانایی یا قصد از میان برداشتن تمام این تعارض‌های درونی را داشته باشد. به این ترتیب همچون تمام نگرش‌های کلاسیک، سطح خاصی از ابهام، همان‌گویی، و تعارض در درون نظریه‌ی مورد پیشنهاد ما وجود دارد، و این ادعا هم در کنار پذیرش آن طرح می‌شود که سطح بیشتری از تمام این متغیرها را در تمام نظریه‌های دیگر می‌توان یافت، که شاید به خوبی استتار شده باشند.

پنجم آن که دانایی و شناخت، در مدل ما کلیه‌ی بازنمایی‌های سازمان یافته‌ی سیستم از محیط بیرون و فضای درون را شامل می‌شود و بنابراین علوم گوناگون، هم‌چون حوزه‌های متفاوتی از پیوستار یگانه‌ی شناخت در نظر گرفته می‌شوند. به این ترتیب، وحدت رویه‌ای بر تمام علوم حاکم می‌شود و تمایز سنتی میان علوم انسانی و طبیعی از میان برمی‌خیزد، نه به خاطر این فرض که علوم انسانی نیز از قطعیت موهومی معادل علوم تجربی برخوردار است بلکه به این دلیل که علوم سخت و تجربی نیز مانند علوم انسانی دستخوش تفسیر، تحریف و جهت‌گیری فرض می‌شوند. به این ترتیب، دستگاه نظری مورد پیشنهاد این نوشتار، ادعای در بر گرفتن و

پاسخ‌گویی به معماهای برآمده از هر سه سطح مشاهداتی مورد نظر ریتزر را دارد، بی آن که لزوماً در پیش‌فرض‌های آنها یا اهداف نظری‌شان شریک باشد.

بخش دوم: سطوح توصیفی فراز

۱. قدرت، موضوعی است که برای فهمیدن آن باید دست کم چهار لایه‌ی مشاهداتی را درباره‌اش لحاظ کرد. این بدان معناست که توصیف قدرت در مقام نظامی پیچیده، به فرض چند سطح سلسله مراتبی متفاوت می‌انجامد. در نظریه‌ی پیشنهاد شده در این نوشتار، دستیابی به درکی عمیق و معنادار از قدرت، تنها زمانی ممکن می‌شود که چهار سطح زیست‌شناختی، روان-شناختی، اجتماعی و فرهنگی از سوژه مورد توجه قرار گیرد و بازنمایی‌های دقیق و روشنی از سوژه در این سطوح تشکیل شود. در مورد روش‌شناسی منتهی به این چهار سطح، باید به چند نکته توجه کرد؛

نخست آن که لایه‌های یادشده در نظریه‌های جامعه‌شناسانه قدمتی زیاد دارند و دست کم پنجاه سال است که مدل پارسونز چنین نظامی از لایه‌بندی را در حوزه‌ی علوم اجتماعی پیشنهاد کرده است.^{۲۳} مشتقاتی از این چهار لایه در آثار سایر نویسندگان نیز یافت می‌شود. مشهورترین دیدگاه رقیب، نگرشی است که از ویکو و دیلتای شروع شده و سطوح روانی و زیستی

²³ Parsons, 1951.

را در هم ادغام کرده و آن را از ترکیب دو سطح اجتماعی و فرهنگی جدا می‌داند. لومان مشهورترین وارث این تمایز است و دو لایه یادشده را به ترتیب با عبارت‌های سطوح کرداری و ارتباطی نام‌گذاری کرده است.^{۲۴}

دوم آن که نظریه‌های متمایز و منفرد درباره‌ی سوژه که در برخی از این سطوح قرار بگیرند، بسیارند. در عمل تمام دیدگاه‌های زیست‌شناسانه، روان‌شناسانه، جامعه‌شناسانه و زبان‌شناسانه‌ی کلاسیک هوادار سکونت در یکی از لایه‌های یادشده، و اصیل‌تر، مهم‌تر، و بنیادی‌تر پنداشتن آن سطح هستند. سه سرمشق اصلی جامعه‌شناسانه- که توسط ریتزر از هم تفکیک شده‌اند- دیدگاه‌هایی را در بر می‌گیرند که در سطوح زیستی، روانی، و اجتماعی اقامت گزیده‌اند. تمام رویکردهای یادشده، در این مورد توافق دارند که مفاهیم مستقر در یکی از این سطوح -مانند سوژه، جامعه و کنش- در یکی از سطوح یادشده «اصالت هستی شناختی»، و «تمامیت توصیفی» بیشتری دارد، و می‌توان شواهد مربوط به سایر سطوح را به این سطح ویژه تحویل کرد. چنین گرایشی به تحویل‌گرایی^{۲۵}، حتی در آثار پارسونز هم که سطح فرهنگی را در نوشتارهای اولیه‌اش اصیل‌تر می‌داند^{۲۶}، دیده می‌شود. در این میان تنها لومان استثناست، که به قیمت نفی کردن مفهوم سوژه و طرد کردن باور به سوژه‌ی انتخابگر، از ورود به چنین پرسشی خودداری می‌کند^{۲۷}. با این وجود، نگرش‌های دیگری وجود دارند که اصالت هستی-شناختی یکی از این سطوح را نفی می‌کنند و به وحدت این لایه‌ها و لزوم دستیابی به تصویری یکپارچه و منفرد از سوژه در سطوح متفاوت توصیفی‌اش باور دارند. نگرش سیستمی مورد پیشنهاد این نوشتار، در این رده‌ی اخیر می‌گنجد. در نظریه‌ی پیشنهادی این متن، سطوح چهارگانه‌ی مفروض، تنها

²⁴ Luhmann, 1995: 137-176.

²⁵ Reductionism

²⁶ Parsons, 1951.

²⁷ Luhmann, 1995.

برش‌هایی مشاهداتی هستند که بر تمایزی روش‌شناختی و گسستی شناخت - شناسانه دلالت می‌کنند، نه تفکیکی هستی‌شناسانه.

۲. از اینجا به بعد، لایه‌های توصیفی یادشده را به طور خلاصه با نام «فراز» مورد اشاره قرار خواهیم داد. این نام از ترکیب حرف نخست لایه‌های فرهنگی، روانی، اجتماعی و زیستی ساخته شده است.

نخستین پرسشی که با پیشنهاد لایه‌های فراز به ذهن خطور می‌کند، آن است که چرا نظریه‌ی ما به این چهار سطح توصیفی بسنده کرده است و لایه‌هایی بیشتر یا کمتر را در نظر نگرفته است. به عنوان مثال، می‌توان مانند لومان یا اغلب نظریه‌پردازان مکتب‌های سرمشق «تعریف اجتماعی» دو لایه‌ی فردی و اجتماعی را برای توصیف «من اجتماعی شده» کافی دانست، یا سطح توصیفی جدیدی مانند سطح بوم‌شناختی را به فراز افزود.

چهارگانه بودن سطوح توصیفی در دیدگاه مورد پیشنهاد این متن

چند دلیل دارد:

نخست آن که بر مبنای متغیرهای سختی مانند نظام‌های مشاهداتی، ابزار ثبت داده‌ها، روش استنتاج حقایق و چارچوب صورت‌بندی مفاهیم، به راستی چهار سطح توصیفی در علوم کلاسیک امروزی قابل تشخیص است. سطح زیست‌شناختی، همان است که در سطوح پایین‌تر با فیزیک و شیمی متحد می‌شود و علوم تجربی به معنای عام کلمه را بر می‌سازد. سطح روان‌شناختی، که نخستین بار توسط وونت در قلمرو آزمایشگاهی، و توسط فروید در قلمرو نظری به شکلی متمایز از علوم تجربی صورت‌بندی شد، از ابزارهای متفاوتی مانند درون‌کاوی و اندرکنش زبانی برای تولید حقیقت استفاده می‌کند و نظام‌هایی را برای مفهوم‌سازی و معیارهایی را برای تولید حقیقت به کار می‌گیرد که با برداشت‌های شهودی و ذهنی پیوند نزدیکی دارد و از پایه با آنچه در علوم سخت‌تر می‌بینیم تفاوت دارد.

البته در زمانه‌ی کنونی در هم تنیدگی عمیقی را میان روش‌ها و ابزارهای مورد استفاده‌ی روان‌شناسان و زیست‌شناسان می‌بینیم، که از شاخه دواندن همه‌جانبه‌ی معیارها و موازین علوم تجربی در تمام شاخه‌های دانایی ناشی شده است. با این وجود همچنان ساختار مفهوم‌سازی و نظریه‌پردازی در این لایه با دانش‌های تجربی سخت تفاوت دارد. به شکلی که به قول گیلبرت رایل مفاهیم ذهنی و تجربی را باید همچنان به عنوان ماهیت‌هایی مستقل و جداگانه در نظر گرفت^{۲۸}.

به همین ترتیب، سطح مشاهداتی اجتماعی هم از معیارها و موازین خاص خود پیروی می‌کند، که با متغیرهای حاکم بر علوم سطح روانی تفاوت دارد و نخستین بار در کتاب خودکشی دورکهم به عنوان سطحی متمایز پیشنهاد شد. با این تفصیل، چنین می‌نماید که تمایز سه سطح زیستی، روانی و اجتماعی به نوعی در روش‌شناسی علم کنونی و الگوی رده‌بندی دانشگاهی علوم آشکار باشد و تعلق داده‌های این سه لایه به سطوح توصیفی متفاوت، امری پذیرفته شده محسوب شود. وجود این سه سطح، در واقع به گسستی روش‌شناسانه دلالت می‌کند که باعث می‌شود تا پدیدارهای وابسته به هریک از این سطوح، به رخدادهای سطوح دیگر تحویل نشوند. این تحویل-ناپذیری رخدادهای یک سطح مشاهداتی به سطوح خردتر، همان است که در آرای نظریه‌پردازانی مانند ویکو و دیلتای برای نخستین بار به درستی تشخیص داده شد، و خیلی زود با ترجمه‌ناپذیری^{۲۹} یا دسترسی‌ناپذیری^{۳۰} رخدادهای یک سطح در سطوح دیگر اشتباه گرفته شد.

نگرش ما، در چارچوب سیستمی و با رویکردی کل‌گرایانه صورت‌بندی می‌شود و از این رو در آن تحویل‌پذیری امری ساده‌انگارانه و

²⁸ Ryle, 1963.

²⁹ Non-interpretability

³⁰ incommensurability

نادرست می‌نماید. هرچند از این امر «ترجمه‌ناپذیری» یا دسترسی‌ناپذیری نتیجه نمی‌شود. به بیان دیگر، گسستی روش‌شناسانه وجود دارد که شالوده‌ی دانایی ما را بسته به مقیاس مشاهداتی‌مان، در سطوحی - دست کم - چهارگانه حصر می‌کند. اما این سطوح با قوانین ربطی که به زودی بدان خواهیم پرداخت، به هم متصل می‌شوند و رخدادهایشان در شبکه‌ای معنایی با هم پیوند می‌یابند.

امروز تعبیر گوناگونی در مورد دلایل این گسست و پیامدهای آن وجود دارد. اما به طور عمومی، وجود سه لایه‌ی مشاهداتی متمایز یادشده مورد قبول اکثر نظریه‌پردازان است.

فرض وجود یک سطح متمایز فرهنگی اما، با وجود سابقه‌ای که در نظریه‌پردازان مکتب انتقادی و کارکردگرایان ساختاری دارد، توسط همگان پذیرفته نیست. رویکردهای تحویل‌انگاره‌ای که با تکیه بر نگرشی مثبت-انگاره - مانند تلقی نظریه‌پردازان تقویت- یا به پشتوانه‌ی نوعی جبرگرایی مکانیستی - مثل برداشت انگلس از آرای مارکس - استقلال و خودبسندگی قلمرو فرهنگ را انکار کنند اندک نیستند.

در این متن، قلمرو فرهنگ را هم به عنوان حوزه‌ای مستقل و سطحی مشاهداتی در نظر خواهیم گرفت که رخدادهای درونی آن به سایر سطوح تحویل‌پذیر نیستند. سطحی که تحلیل پویایی عناصر آن، و مدل‌سازی حوادث مشاهده‌پذیر در آن مقیاس، با گسستی روش‌شناسانه از سایر سطوح تفکیک می‌شود و بنابراین هم‌چون لایه‌ای هم‌تراز با سطوح زیستی، روانی و اجتماعی باید مورد واریسی و توجه قرار گیرد. دلایل این فرض را نگارنده در کتاب *نظریه‌ی منش‌ها*³¹ به تفصیل شرح داده است و در این جا ضرورتی برای تکرار آن وجود ندارد. کوتاه سخن آن که، سطح فرهنگی نه تنها بر اساس

³¹ وکیلی، 1382 (ب).

شواهد دیرپای تاریخی و جامعه‌شناسانه، از نظر استقلال رخدادها و خودبستگی درونی شبکه‌ی رخدادهایش با سطوح دیگر پهلو می‌زند، بلکه روندهای جاری در آن را نیز می‌توان مانند سایر سطوح با روشی تحلیلی و عینی مدل‌سازی و صورت‌بندی کرد و این همان است که در نظریه‌ی منش‌ها انجام گرفته است.

۳. هر سطح توصیفی فراز در واقع لایه‌ای از مشاهدات، تفسیرها، قواعد و نظام‌های تولید حقیقت را در بر می‌گیرد که در اطراف موضوع محوری خاصی ترشح شده‌اند. این موضوع محوری، از دید نظریه‌ی ما، سیستمی پیچیده، خودسازمانده و تکاملی است که پویایی‌اش گرانیگاه تعیین رخدادها در سطوح توصیفی یادشده است. در سطح زیست‌شناختی، این بدن است که تعیین‌کننده است. بدن سیستمی است خودبسنده و تکاملی که از پویایی بغرنج و خودمختاری برخوردار است. کل داده‌های مربوط به سطح زیست-شناختی بر مبنای تحولات بدن و عناصر و روابط مرتبط با آن سازمان یافته-اند.

در سطح روانی، نظام شخصیت چنین نقشی را بر عهده دارد. یعنی در این سطح شخصیت افراد و هویت ذهنی سوژه‌های انسانی است که سیستم اصلی را بر می‌سازد. سایر مفاهیم، تجربه‌ها، و خوشه‌های دانایی سطح روانی همگی به شکلی با این سیستم مرکزی پیوند برقرار می‌کنند^{۳۲}.

در نظام اجتماعی نیز نهاد یا سازمان واحد تعیین‌کننده است. همان طور که بدن از سلسله مراتبی از زیرسیستم‌های زنده‌ی اندام‌وار (یاخته‌ها، بافت‌ها، اندام‌ها و دستگاه‌ها) تشکیل یافته است، شخصیت و نهاد نیز برساخته‌ی زیرسیستم‌های فرضی متعددی هستند. این بدان معناست که چهار سطح توصیفی یادشده، برش‌هایی کلان و عمومی از رخدادهای مرتبط

³² Phares, 1984.

با سوژه را در بر می‌گیرند که هریک از آنها می‌تواند در درون خویش از نظمی سلسله مراتبی برخوردار باشد. خانواده، سازمان، و ملت مشهورترین سطوح درونی یک نهاد اجتماعی هستند. تا اینجا کار، مفاهیم و مدل‌ها با نظریات کلاسیک و رایج علمی توصیف‌گر این سطوح سازگار است. یعنی در تمام نظریه‌های موجود - حتی در دیدگاه‌های پسامدرنی که شالوده‌شکنانه ادعای حذف سوژه را دارند- وجود سیستم‌های محوری‌ای مانند بدن، شخصیت، و نهاد پیش فرض گرفته می‌شوند. جالب آن که حضور محوری این مفاهیم در بطن نظریه‌های شالوده‌شکنانه را با خوانشی شالوده‌شکنانه از متون خودشان می‌توان نشان داد. یعنی می‌توان شیوهی مورد استفاده‌ی نظام‌های نظری منکر نظام‌سازی را با روشی خود ارجاع برای واسازی ادعاهای خود این نظام‌ها به کار گرفت.

۴. رابطه‌ی سطح فرهنگی با سطح اجتماعی، به ربط لایه‌ی روانی و زیستی شباهت دارد. همان طور که نظام روانی همچون نرم‌افزاری بر بدن سوار می‌شود، فرهنگ هم مانند جریانی سیال از معناها، نمادها و روایت‌ها در پیکره‌ی جامعه به جریان می‌افتد و پویایی آن را مدیریت می‌کند. هریک از این جفت‌های دوتایی از یک بخش عینی، مادی و ملموس - بدن و نهاد اجتماعی - تشکیل شده‌اند که شبکه‌ای از جنس اطلاعات و معانی و نمادها را در اطراف خود ترشح می‌کند و این همان است که در قالب نظام روانی و فرهنگی تبلور می‌یابد.

رابطه‌ی این دو جفت، هنگامی روشن‌تر می‌شود که به اتصال دو بافتار جامعه - فرهنگ و بدن - روان به مثابه جفتی جدید از نرم‌افزار و سخت‌افزار بنگریم. همان طور که شخصیت در سخت‌افزار دستگاه عصبی و نظام فیزیولوژیک پیرامون آن لانه کرده است^{۳۳}، نهادهای اجتماعی نیز بر شانه‌ی بدن‌های حاوی

³³ Eysenck, 1967.

شخصیت بر پا می‌ایستند و در عین حال به نوعی سطوح زیربنایی خود را تغییر شکل می‌دهند و بازتعریف‌شان می‌کنند. هم چنین است رابطه‌ی نظام-های معنایی فرهنگ، با سخت افزار نهادهای اجتماعی که کالبد، قالب کارکردی، و بستر تغییرپذیری منش‌ها را تشکیل می‌دهد.

به این شکل، سطوح چهارگانه‌ی فراز، از سویی لایه‌های ضروری برای توصیف تمام و کمال سوژه را شامل می‌شوند، و از سوی دیگر لایه‌هایی را در بر می‌گیرند که با وجود متمایز و منفک نمودن‌شان، به شدت در هم تنیده شده‌اند. رابطه‌ی بدن و شخصیت، همچون تناسب منش و نهاد اجتماعی، به پیوند فرم و محتوا می‌ماند. اتصال این فرم‌ها و محتواها، و پیوند این ساختارها و کارکردهاست که یکپارچگی چهار لایه‌ی فراز را ممکن می‌سازد. اما پیش از واریسی شیوه‌ی اتصال و پیوند خوردن این لایه‌ها، لازم است نگاهی به مرزهای میان‌شان بیندازیم و شیوه‌ی تعیین حدود هر سطح را دریابیم.

۵. سطوح توصیفی فراز را، مانند هر مجموعه‌ای از سطوح توصیفی دیگر، می‌توان بر مبنای معیارهایی از هم تفکیک کرد. ساده‌ترین معیار، مقیاس زمانی/ مکانی است. سطح زیست‌شناختی، طیف وسیعی از مشاهدات در مقیاس‌های زمانی- مکانی متفاوت را در بر می‌گیرد که از دامنه‌ی رخدادهای یاخته‌شناسانه در ابعاد میکرون/ هزارم ثانیه آغاز می‌شوند و تا رخدادهای بوم‌شناختی با مقیاس کیلومتر/ سال ادامه می‌یابد. با این وجود، بخش عمده‌ی داده‌های زیست‌شناسانه‌ای که به بحث ما مربوط می‌شوند، بر سطوح زیرین این دامنه‌ی گسترده تمرکز یافته‌اند و بیشتر به لایه‌های میکروسکوپی مربوط می‌شوند تا ماکروسکوپی.

رخدادهای سطح روان‌شناختی، با مقیاس تجربیات روزانه‌ی ما انطباق دارند و بنابراین بر رویدادهایی تمرکز یافته‌اند که در مقیاس متر/ ثانیه

می‌گنجند یا مشتقی از آن محسوب می‌شوند. رخدادهای سطح جامعه-شناختی در شاخه‌هایی میان رشته‌ای مانند روان‌شناسی اجتماعی از همین مقیاس آغاز می‌شوند، اما معمولاً بر درجه‌ای بزرگتر میزان می‌شوند که می‌تواند با کیلومتر/سال نشانه‌گذاری شود. در نهایت مقیاس رخدادهای فرهنگی کلان‌ترین سطح را در بر می‌گیرد که می‌تواند در قالب چارچوب سرزمین/نسل واریسی گردد. مقیاسی که از نظر کمی با «قرن-دهه/صدها کیلومتر» انطباق می‌یابد.

با این تفصیلات آشکار است که سطوح فراز رخدادهایی را در بر می‌گیرند که در مقیاس‌های زمانی-مکانی متفاوتی می‌گنجند و به همین دلیل هم با روش‌هایی متمایز شناسایی و صورت‌بندی می‌گردند.

متغیر دیگری که می‌تواند برای تفکیک لایه‌های فراز از هم کاربرد داشته باشد، شمار سطوح سلسله مراتبی‌ای است که در درون لایه‌ی توصیفی ما قرار دارد. با توجه به شرحی که گذشت، آشکار است که سطح زیست-شناختی بیشترین تعداد سطوح سلسله مراتبی را در درون خود جای داده است. پس از آن، به سطح روان‌شناختی می‌رسیم که سطوحی به نسبت اندک یا حتی یگانه-از دید رفتارگرایان-را در خود جای می‌دهند. سطح اجتماعی بار دیگر با سطوح توصیفی پرشماری روبه‌روست که از خانواده و گروه آغاز می‌شود و به ملت و نظام جهانی منتهی می‌گردد. بار دیگر در سطح فرهنگی با سطوح توصیفی اندکی روبه‌رو می‌شویم که دو سطح اصلی نظام‌های نشانگانی/معنایی و نظام‌های ارتباطی/رسانه‌ای را در بر می‌گیرد. به این ترتیب به نظر می‌رسد که لایه‌های ساختاری، سخت‌افزاری و ریخت‌مدار فراز (زیستی و اجتماعی) از سطوح سلسله مراتبی زیادی برخوردار باشند. در حالی که لایه‌های کاربردی، نرم‌افزاری و محتوا-محور آن (روانی و فرهنگی) شمار معدودی از سطوح سلسله مراتبی درونی را در بر بگیرند.

معیار دیگر برای تفکیک سطوح فراز از یک دیگر، واریسی سیستمی است که پویایی آن مشاهدات مربوط به یک سطح را ممکن می‌کند. چنین می‌نماید که در هر یک از سطوح فراز سیستمی خودبسنده، تکامل یابنده، و خودمختار وجود داشته باشد که دانش ترشح شده درباره‌ی آن، دستمایه‌ی پیدایش سطحی توصیفی باشد. در سطح زیست شناختی، بدن یا پیکر سیستمی است که چنین نقشی را ایفا می‌کند. این نظام به دلیل مقیاس زمانی مکانی‌اش بیشتر و بیشتر از سایر سیستم‌ها شناخته شده است و خودبسنده‌گی و حضورش از همه ملموس‌تر و بدیهی‌تر پنداشته می‌شود. شاید بدان دلیل که ابزارهای حسی تکامل یافته در ساختار همین بدن‌ها برای تشخیص چنین سیستم‌هایی میزان شده است.

در سطح روانی، سیستم بنیادین نظام شخصیت است، که بخش مهمی از نظریه‌ها و مدل‌های این سطح را به خود اختصاص داده است. در سطح اجتماعی، نهاد سیستم اصلی است و در سطح فرهنگی منش است که چنین نقشی را بر عهده دارد^{۳۴}. در تمام سطوح یادشده، سیستم‌های بنیادین اگر با دقت بیشتری نگریسته شوند، انواع گوناگونی را با ابعاد و مقیاس‌های متفاوت در بر می‌گیرند. همین تنوع زیرگروه‌های نظام‌های مرکزی است که سطوح سلسله مراتبی فرعی را در درون هر یک از لایه‌های فراز ایجاد می‌کند. در وضعیتی ساده شده، می‌توان در هر یک از سطوح یادشده به یک سیستم خرد و یک سیستم کلان قائل شد. بدن، به ظاهر دو رده از سیستم‌ها را در بر می‌گیرد: یاخته و پیکر اندام‌وار یا همان بدن به معنای آشنای کلمه. شخصیت، در سطحی کلان‌تر هویت را نیز شامل می‌شود. نهاد اجتماعی هم در ساده‌ترین سطح خود خانواده را در بر می‌گیرد، و منش‌ها هم در سطحی کلانتر تمدن‌ها را بر می‌سازند.

در این متن برای ساده شدن کار تنها به یکی از این سیستم‌ها بسنده می‌کنم و سطوح دیگر را مشتقی از آن کوانتوم اولیه در نظر می‌گیرم. به این ترتیب به ترتیب در لایه‌های پیاپی فراز سیستم‌های بدن، شخصیت، نهاد و منش را به رسمیت می‌شناسم و سایر سیستم‌های موجود در این سطوح را به عنوان مشتقی از این‌ها در نظر می‌گیرم. با این وجود نباید فراموش کرد که این فرض، برداشتی راهبردی است که برای ساده شدن کار تحلیل‌ها اختیار شده است، نه ادعایی هستی‌شناسانه.

۶. متغیر دیگری که می‌تواند برای تفکیک سطوح فراز به کار گرفته شود، رخدادِ دگرگون‌سازی است که به واحد تغییر در سیستم‌های بنیادین مربوط به هر سطح منتهی می‌شود. چنین می‌نماید که در سطح زیست-شناختی، دو نوع از دگرگونی‌های اساسی وجود داشته باشد: جهش‌های ژنتیکی، و گذارهای فیزیولوژیک. در تحلیل‌های کلان زیست‌شناختی معمولاً جهش را محوری فرض می‌کنند و گذارهای فیزیولوژیکی مانند دگردیسی در حشرات یا بلوغ در پستانداران را مشتقی از آن در نظر می‌گیرند.

در سطح روانی، دو رده از دگرگونی‌ها را می‌توان شناسایی کرد: گذار سطوح هشیاری، و خلاقیت که یکی به تغییر در حالت پردازش اطلاعات (در هشیاری، خلسه، رویا و...) و دیگری به تغییر در الگوی پردازش اطلاعات (نوآورانه، هنجارین، تقلیدی...) منتهی می‌شود^{۳۵}. در سطح اجتماعی به همین ترتیب با انقلاب‌ها و گذارهای اجتماعی روبه‌رو هستیم، و همتای این امور در سطح فرهنگی دگردیسی سرمشق‌ها^{۳۶} است.

متغیرهای دیگری را نیز برای تمیز دادن سطوح فراز می‌توان عنوان کرد، جفت‌های معنایی متضاد مرکزی برای رده‌بندی و سازماندهی

³⁵ Schwarz, 1984.

³⁶ Paradigm Shift

رخدادهای هر سطح، حوزه‌های پدیدارشناسانه‌ی متداخلی که سطح مورد نظر را بر می‌سازند، نظام‌های انضباطی‌ای که سازماندهی عناصر و جریان‌ها را در هر سطح بر عهده دارند، و ماهیت عناصری که در ابرچرخه^{۳۷}های درونی هر سطح به جریان می‌افتند و رخدادهای آن لایه را بر می‌سازند، سایر متغیرهایی هستند که می‌توانند به عنوان شاخص‌های تفکیک سطوح یادشده از هم عمل کنند.

۷. معیار مهم دیگری که برای تفکیک سطوح فراز از یکدیگر وجود دارد، متغیر بنیادینی است که پویایی سیستم‌های مربوط به هر سطح را تعیین می‌کند. همه‌ی سیستم‌های پیچیده، به دلیل ساختار بغرنج و مرکبی که دارند، به شکلی رفتار می‌کنند که در هر مقطع زمانی بیش از یک گزینه‌ی رفتاری برایشان ممکن باشد. در واقع یکی از راه‌های تعریف پیچیدگی، همین توجه به شمار مسیرهای پیشاروی سیستم است. در وضعیتی خنثا و از دید نازری بیرونی، تمام گزینه‌های پیشاروی یک سیستم هم‌ارزش تلقی می‌شوند، و بنابراین بنابر تعریفی ریاضیاتی، «متقارن» می‌باشند. در عمل، می‌بینیم که گذشته از شرایطی خاص (دوشاخه‌زایی در سطح زیست‌شناختی، تردید در سطح روان‌شناختی، عدم قطعیت در سطح اجتماعی، و ابهام در سطح فرهنگی) این تقارن در رفتار سیستم‌ها دیده نمی‌شود. به عبارت دیگر، سیستم‌های پیچیده به طور فعال و بر مبنای معیارهایی درونی این تقارن را در هم می‌شکنند و به شکلی هدفمند مسیرهایی عملیاتی را انتخاب می‌کنند. متغیری که این شکست تقارن^{۳۸} بر مبنای آن انجام می‌شود، از دید اندیشمندان متفاوت به اشکالی گوناگون صورت‌بندی و معرفی شده است. میل به برتری در فلسفه‌ی سیاسی هابز، گرایش به اصل لذت در اندیشه‌ی

³⁷ Hypercycle

³⁸ Symmetry breaking

روانکاوان، و اراده‌ی معطوف به قدرت در فلسفه‌ی نیچه نمونه‌هایی از متغیرهایی هستند که به عنوان عاملی جهانی و فراگیر برای توجیه الگوی شکست تقارن و ساختار انتخاب سیستم‌ها در تمام سطوح پیشنهاد شده‌اند. از دید این متن، تغییری که انتخاب‌های سیستم را کنترل می‌کند، از سوئی متکثر و از سوی دیگر یگانه است. چنین می‌نماید که قواعد تکاملی، به سوی کمینه کردن شمار متغیرهای تصمیم‌گیری درونی در سیستم‌های پیچیده‌ی تکامل یافته گرایش داشته باشند. به این ترتیب، نظام‌های تکاملی در مسیر زمان به سمتی حرکت می‌کنند که الگوهای شکست تقارن‌شان به متغیرهایی کمتر و کمتر، و در نهایت یکتا وابسته شود. این گرایش به سمت تکینه بودن متغیر شکست تقارن، از ضرورت‌های پردازش اطلاعات در درون سیستم پیچیده بر می‌خیزد^{۳۹}. امکان واریسی، تحلیل، و تصمیم‌گیری بر مبنای متغیری منفرد، به قدری از نظر تکاملی صرفه‌جویانه و سودمند است که دیر یا زود در خطراره‌های پویایی^{۴۰} سیستم‌ها برگزیده می‌شود.

با این وجود، در دیدگاه پیشنهادی ما، این متغیرها خصلتی متکثر نیز دارند. یکی از نارسایی‌های نظریه‌های موجود آن است که با معرفی و پیشنهاد متغیری یکتا و عام و جهانی پنداشتن آن در تمام سطوح فراز، به مشاهداتی ضد و نقیض برخورد می‌کنند که با هیچ مدل نظری منسجمی توجیه پذیر نیست. به عنوان مثال، با محوری فرض کردن میل به برتری در نگرش آدلری، رخدادهایی مانند ظهور نازیسم در آلمان و رواج ناگهانی بافت شخصیتی سلطه‌پذیر در این جامعه نامفهوم می‌شود و مرکزی پنداشتن متغیری زیست‌شناختی مانند میل به بقا با شواهد مربوط به رفتار ایثارگرانه یا تروریسم انتحاری در تضاد قرار می‌گیرد.

³⁹ Van Frassen, 1989.

⁴⁰ Dynamic trajectory

بسیاری از نویسندگان کلاسیک، کوشیده‌اند تا این یافته‌های ضد و نقیض را به نوعی در یک مدل منفرد ترکیب کنند و مثلاً رفتار ایثارگرانه را مشتقی تکاملی از میل به بقا بدانند⁴¹. با وجود جالب توجه بودن بسیاری از این تلاش‌ها، چنین می‌نماید که برخی از این تضادها همچنان حل ناشدنی باقی بمانند. به عنوان مثال با پذیرش این که میل به لذت انتخاب‌های رفتاری آدمیان را تعیین می‌کند، نمی‌توانیم وجود نظام‌هایی اجتماعی را توجیه کنیم که به شکلی موفقیت‌آمیز راهبردی ریاضت‌جویانه را بر اعضایشان تحمیل می‌کنند و در شرایطی که دستیابی به لذت بیشتر ممکن است، از توسعه‌ی کردارها در این قلمرو جلوگیری می‌نمایند.

بسیاری از اندیشمندان پسامدرن این ناهمخوانی و ناتوانی در توجیه شواهد متناقض را نشانه‌ای از نارسایی عمومی فراواقعیت‌ها، و چندپاره بودن ذاتی سیستم‌های بنیادینی دانسته‌اند که شالوده‌ی هر سطح توصیفی را تشکیل می‌دهد. به این ترتیب پیش فرض این اندیشمندان آن است که سیستم‌هایی بنیادین - مشهورترین‌شان سوژه یا نظام شخصیت- وجود ندارند و هرچه هست، نظام‌هایی پاره پاره و نامنسجم و از هم گسیخته است که به ضرب و زور مشاهدات و تفسیرهای ما وضعیتی یکتا و متحد به خود گرفته است. با وجود جذاب بودن بینش‌های برآمده از این فرض جسورانه، چنین می‌نماید که شواهد بسیاری برای رد آن وجود داشته باشد. دست کم به لحاظ روش‌شناختی هنوز فرض سیستمی منسجم و مرکزی، ساده‌ترین و کارآمدترین راه برای صورت‌بندی و فهم رخدادهای سطوح مشاهداتی گوناگون است، و این قاعده‌ایست که حتی در بطن نظریه‌های پسامدرن هم به چشم می‌خورد.

از این رو، در این نوشتار در پی آن نیستم تا موهوم بودن سیستم‌هایی مرکزی مانند بدن، شخصیت، یا جامعه را اثبات کنم. بر عکس،

⁴¹ Wilson, 1975.

می‌کوشم تا ارزش این مفاهیم در نظریه‌پردازی و محوریت‌شان را در دستیابی به مدلی فراگیر و منسجم درباره‌ی تمام مشاهدات نشان دهم. پیشنهاد این متن آن است که متغیرهای مرکزی متفاوتی را بر سیستم‌هایی که در سطوح سلسله‌مراتبی متفاوت قرار دارند، حاکم بدانیم. به عبارت دیگر، گذشته از دو راه مشهور موجود، یعنی تلاش برای توجیه تناقض‌های رفتاری سیستم‌ها، و رها کردن این تلاش با موهوم پنداشتن سیستم‌های یادشده، راه سومی هم وجود دارد که مورد نظر ماست. این راه عبارت است از آن است که در هریک از سیستم‌های محوری مربوط به هریک از سطوح فراز، یک متغیر کلیدی را به عنوان مبنای شکست تقارن در نظر بگیریم، ولی آن را لزوماً همتای متغیر حاکم بر سایر سطوح نپنداریم. در چنین شرایطی، چنان که نشان خواهیم داد، رفتار سیستم‌ها به خوبی با آن متغیر کلیدی که به سطح سلسله‌مراتبی خاص‌شان وابسته است، توجیه می‌شود، و تناقض‌ها از میان بر می‌خیزد. در پیش گرفتن این راه، یعنی فرض متغیرهایی متفاوت برای سطوح توصیفی متمایز، پرسشی مهم را پدید می‌آورد و آن هم رابطه‌ی میان این متغیرهاست. متن کنونی، به تعبیری تلاشی است برای پاسخ‌گویی به این پرسش.

چنین می‌نماید که در سطوح چهارگانه‌ی فراز، چهار متغیر اصلی را بتوان تشخیص داد که الگوهای شکست تقارن و انتخاب سیستم‌ها را کنترل می‌کنند. بدن‌ها بر مبنای بقا محاسبات رفتاری خود را انجام می‌دهند، شخصیت‌ها بر مبنای لذت دست به انتخاب می‌زنند، نهادهای اجتماعی با معیار قدرت تقارن خود را می‌شکنند، و پویایی منش‌ها در سطح فرهنگ با توجه به معنایی که حمل می‌کنند تعیین می‌شود. به این ترتیب چهار سیستمی که پویایی لایه‌های فراز را تعیین می‌کنند، بر مبنای متغیرهایی متمایز، اما مرتبط با هم رفتار خویش را تعیین می‌نمایند. علوم سختی مانند زیست‌شناسی در مورد یکی از این متغیرها – یعنی بقا – به اندازه‌ی کافی کنکاش کرده و با توجه به دستاوردهای دانش تکامل زیستی، چنین می‌نماید

که ابهام اندکی در مورد این متغیر و شیوه‌ی عملکردش وجود داشته باشد. اما در مورد سه متغیر دیگر، یعنی قدرت، لذت و معنا نظریه‌ی فراگیر و عامی وجود ندارد که هر سه را با روشی یکدست تحلیل کند و روابط میان‌شان را به شکلی کارآمد نشان دهد. متن کنونی، با تمرکز بر مفهوم قدرت، خواهد کوشید تا پیش درآمدی باشد برای دستیابی به این روش.

۸. برای تکمیل بحث در مورد سطوح فراز، باید به دو نکته‌ی دیگر

نیز اشاره کرد.

نخست آن که حد و مرز میان سطوح فراز، بر خلاف آنچه در نمودارهای ساده‌انگارانه می‌توان نمایش داد، شکلی پیچیده و پر فراز و نشیب دارد. محل اتصال میان دو سطح سلسله‌مراتبی شکل و ساختی ساده و تخت ندارد. این بدان معناست که قواعد تفکیک‌کننده‌ی رخدادهای و عناصر یک سطح در مورد عضویت فرآیندها و اجزای آنها صراحت ندارند. آنچه مرزهای سلسله‌مراتب پیچیدگی را از هم جدا می‌کند، مجموعه‌ای از قواعد ربط است که گذار حالتی^{۴۲} را در فرآیندها و سیستم‌هایی که به مقیاس‌های متفاوت تعلق دارند، نشان می‌دهد.

این قواعد نه ساده هستند نه شامل. یعنی همواره مجموعه‌ای از ابهام‌ها، عضویت‌های دوگانه، نوسان‌ها، تداخل‌ها و دگرذیسی‌ها در سطوح اتصال لایه‌های فراز رخ می‌دهند که مرز میان سطوح همسایه را پرخلل و فرج، پرچین و شکن، و برخال‌گونه می‌نماید. بخش‌هایی از یک سطح در سطوح دیگر فرو می‌روند و عناصری که در رخدادهایی با مقیاس‌های متفاوت اهمیت کلیدی دارند، به صورت پل رابطی میان فرآیندهای مربوط به سطوح متفاوت عمل می‌کنند و روندهای لایه‌های همسایه را به هم مفصل‌بندی می‌نمایند.

⁴² Phase Transition

به این شکل است که مفهومی مانند خانواده با دلالت‌های جامعه-شناسانه و فرهنگی آشکارش، رگ و ریشه‌ای عمیق تا سطوح زیست‌شناختی و روابط تولید مثلی پیدا می‌کند، یا فرآیندی جامعه‌شناختی مانند مدرنیته شاخه‌های خود را تا سطوح روانی و فرهنگی می‌گستراند و نظام خاصی از فن‌آوری بدن و متغیرهای شخصیتی را در لایه‌های دیگر سازماندهی می‌کند. به این ترتیب، تصمیم‌گیری درباره‌ی این که فلان عنصر یا فلان رابطه به کدام سطح از سلسله مراتب پیچیدگی تعلق دارد، به سادگی و بر مبنای بدیهیات روزمره ممکن نیست. در عمل، سنجش رابطه‌ی موضوع مورد نظر با متغیرهایی مانند سیستم پایه‌ی مربوط با آن، دامنه‌ی ظهور آن در زمان-مکان، و متغیر مرکزی متصل با آن، امن‌ترین راه برای تصمیم‌گیری در این مورد محسوب می‌شود.

دومین نکته آن که نظام‌های معنایی و دوگانه‌های متضاد معنایی نیز در هریک از سطوح یادشده به شکلی ویژه تعریف می‌شوند. از این رو نشت کردن مفاهیم و معیارهای مربوط به یک سطح در سطوح دیگر، هرچند از نظر معرفت‌شناسی و واسازی مفاهیم و روندها بسیار اهمیت دارد، اما نشانگر کاربرد درست مفاهیم یادشده نیست. در حالت هنجارین، افراد دست به تعمیم‌هایی افراطی می‌زنند و بسیاری از دوگانه‌های معنایی مربوط به یک سطح از فراز را برای توصیف چیزهایی در سطوح دیگر به کار می‌گیرند. این کار، شالوده‌ی آن چیزی را می‌سازد که لاکوف و جانسون در کتاب مهم-شان^{۴۳}، «استعاره» نامیده‌اند.

این استعاره‌ها، که نظام شناختی ما را سازمان می‌دهند و ساختارهای نمادین و نشانگانی ما را غنی می‌سازند، بر گرد هسته‌ای مرکزی از تعمیم‌های نا به جا و نشت کردن معانی یک سطح توصیفی به سطوح دیگر پدید آمده‌اند. به عنوان مثال، جفت متضاد معنایی مشهوری مانند زنده و

⁴³ Lakoff & Johnson, 1980.

مرده، در زبان روزانه‌ی ما برای اشاره به وضعیت چیزهایی مانند جامعه، فرهنگ، تمدن، و سازمانی اقتصادی به کار گرفته می‌شود، که به سطحی متمایز از سطوح زیستی تعلق دارد. به همین ترتیب، هنگامی که از خوب یا بد بودن فلان رخداد بوم‌شناختی - مثلاً ویرانی محیط زیست - یا فلان حادثه‌ی جامعه‌شناسانه - مثل انقلاب فرانسه - سخن می‌گوییم، در حال تعمیم دادن مفهومی اخلاقی هستیم که در مرز دو سطح روانی و اجتماعی ظهور می‌کند، اما در سطحی متمایز کاربرد می‌یابد و به این ترتیب ارزش توصیفی اولیه‌ی خود را از دست می‌دهد و به استعاره تبدیل می‌شود.

البته این استعاره‌ها می‌توانند برای انتقال معنا کارآمد و رسا باشند، اما جدی گرفتن‌شان و پذیرفتن‌شان به عنوان بازنمایی درست و دقیق موضوع، سرچشمه‌ی خطاهای نظام‌مند و خطرناکی است که انبوهه‌های متراکمی از آن در سراسر شاخه‌های علوم انسانی رسوب کرده‌اند. کافی است به گزاره‌های مشهور، جا افتاده و تاثیرگذاری که در تاریخ علوم انسانی سرنوشت ساز بوده‌اند، بنگریم تا به اهمیت این استعاره‌ها پی ببریم. «بد بودن» نابرابری طبقاتی از نگاه مارکس، ظالمانه بودن روندهای سرکوب‌گرانه-ی تمدن از دید فروید، خوب بودن لیبرال دموکراسی از دید فوکویاما، و پلید بودن یک نظام اعتقادی مانند فرقه‌ی اوم یا القاعده، از دید افکار عمومی نمونه‌هایی از این برداشت‌ها هستند که بسیاری از روندهای اساسی جاری در سطوح روانی و اجتماعی را تعیین می‌کنند، و بر شانه‌ی استعاره‌هایی از این دست سوار شده‌اند. این نکته که چرا استعاره‌ها چنین رواج و تاثیری دارند، خود پرسشی جذاب است که شاید بتوانیم در این متن به پاسخ آن نزدیک شویم.

فکر ددوم : مفهوم کلاسیک قدرت

بخش نخست: نظریه های قدرت

گفتار نخست: خاستگاه‌ها

۱. حجم متونی که در مورد قدرت نگاشته شده چنان زیاد است که حتی یک مرور ساده و بازبینی گذرای آرای صاحب‌نظران این قلمرو، مثنوی هفتاد من می‌طلبد. از آنجا که قصد ما در اینجا تبارشناسی آرای اندیشمند خاصی نیست، و تنها به دست دادن چشم‌اندازی کلی از زمینه‌ی بحث را انتظار داریم، از خزانه‌ی غنی نوشتارهای مربوط به قدرت تنها در مقام ابزاری برای ترسیم خطوط کلی تفکر درباره‌ی این مفهوم بهره می‌بریم.

اگر بخواهیم به راستی آثار نگاشته شده درباره‌ی قدرت را در درازنای تاریخ ردیابی کنیم و سنت اندیشیدن در این باره را در چارچوبی تاریخی دنبال کنیم، سر و کارمان با متونی بسیار کهن و بسیار متفاوت از آثار جامعه‌شناسان امروزمین خواهد افتاد. چرا که بی‌تردید کتیبه‌های آشوریان در مورد چگونگی سازماندهی قوای نظامی، یا دیوارنیشته‌های ایلامی درباره‌ی مشروعیت حکومت پادشاه، یا کتیبه‌ی بیستون با

صورت‌بندی موجز و نبوغ آمیزش از عناصر اقتدار ملی، در مورد همین مفهوم قدرت مورد نظر ما داد سخن داده‌اند.

از آنجا که بر رسیدن به کنکاشی چنین پدیده دربارۀ تکامل مفهوم قدرت در چشم‌اندازی تاریخی، اماچ این نوشتار نیست، به ناچار باید به متونی بسیار جدیدتر پرداخت و کار را از سنت مرسوم در جامعه‌شناسی مدرن آغاز کرد، که خاستگاه‌های صورت‌بندی مفهوم قدرت را در نوشتارهای عصر نوزایی می‌جویند و می‌یابند. ما نیز به پیروی از این سنت جامعه‌شناختی، چنین خواهیم کرد، با گوشزد کردن این نکته که در بامداد عصر نوزایی، اندیشمندانی به نوشتن دربارۀ قدرت پرداختند که به قول دیدرو از «خرد فرهنگ‌نامه‌ای» برخوردار بودند و بنابراین «جامعه‌شناس» یا «روان‌شناس» یا «فیلسوف» به معنای امروزی کلمه نبودند، بلکه ترکیبی از تمام این تخصصها را در شکلی تمایز نیافته در خود گرد آورده بودند. از این رو، نخستین آثار غربیانی که از سنت کلیسایی بریده بودند و در نگاهی زمینی به قدرت می‌نگریستند، خصلتی فلسفی و کلان‌نگرانه دارد.

چارچوب‌های قدرت را به زعم کلمگ می‌توان تا دو نویسنده‌ی نامدار عصر نوزایی - یعنی هابز و ماکیاولی - دنبال کرد^{۴۴}. از میان این دو، هابز به دلیل رویکرد مکانیستی، دقیق و فلسفه‌مدار خود، بیشتر محبوب نظریه‌پردازان مدرن است. در مقابل ماکیاولی به ظاهر دمدمی‌مزاج، ضداخلاق و عملگرا را بیشتر پسامدرن‌ها و پساساختارگرایان می‌پسندند.

چنین می‌نماید که آثار این دو اندیشمند، تمام عناصر اصلی بحث‌های امروزی دربارۀ قدرت را بتوان باز یافت. هابز و ماکیاولی به عنوان نویسندگانی که با یک قرن فاصله در سرزمین‌هایی بسیار متفاوت می‌زیستند، ازگاره‌هایی به کلی متفاوت را در باره‌ی قدرت پروردند و

شیوه‌هایی ناهم‌ساز را برای طرح پرسش در این زمینه برگزیدند. ماکیاولی، که در دوران پراشوب انتهای قرن شانزدهم در ایتالیای خان‌خانی و پرهرج و مرج عصر نوزایی می‌زیست، مشاور خرده پای امیری خونخوار و مستبد همچون سزار برجیا بود، و مسأله‌اش اراده‌ی راهبردهایی موضعی، استراتژیک، و کارآمد برای تضمین سلطه‌ی سیاستمدار حامی‌اش بر شهرهای مستقل ایتالیایی بود. صورت مسأله‌ی بنیادین او، چگونگی دستیابی به پیروزی و غلبه بر دشمن، در عین پرهیز از استبداد و خودکامگی لگام‌گسیخته‌ی شهریار بود.

آنچه ماکیاولی در آثارش، به ویژه در «گفتارها» آورده، پاسخی است که این رومی پراشوب به پرسش از قدرت و سلطه داده است. پاسخی که با استعاره‌های نظامی، و زبانی به ظاهر فریبکارانه و حيله‌گرانه بیان شده، و با این وجود به دلیل تقدس‌زدایی از مفهوم قدرت و گسیختن پیوند میان قدرت امیر و کلیسا، نخستین اثر در حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی مدرن محسوب می‌شود.

هابز اما، در جهانی متفاوت می‌زیست. او در پادشاهی انگلستان و در قرن هفدهم می‌زیست و جامعه‌اش انقلاب کرامول را پشت سر گذاشته بود. آن چه او در مقام مشاور شاه می‌طلبید، دستیابی به چارچوبی عقلانی، غیرمتافیزیکی و محاسباتی برای تحلیل پویایی جامعه بود. هابز که در جهان پسانیبوتونی می‌زیست، می‌کوشید تا تجربه‌ی او را در عرصه سیاست و علم اجتماع تکرار کند. از این رو، رویکرد او سخت از روش‌شناسی علمی زمانه‌اش تأثیر پذیرفته بود. تلاش وی برای بر ساختن نظامی فلسفی و پیوند زدن آن با چارچوبی اخلاقی را شاید بتوان در زمینه‌ی اثر تاریخ‌ساز نیوتون - *Pri nci pi a Mat hemat i ca* - بهتر درک کرد.

۲. در تاریخ نظریات مربوط به قدرت در غرب، دو شاخه‌ی اصلی نظریه‌پردازی را می‌توان تشخیص داد که دنباله‌ی هر کدامشان به یکی از این دو اندیشمند ختم می‌شود. نظریه‌پردازان لیبرال، مارکسیست‌ها، مثبت-انگاران، کثرت‌گراها، عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان کلاسیک، در سنت هابزی می‌گنجند. در مقابل، نسبی‌گرایان، ضدعقل‌گراها، برخی از آنارشویست‌ها، پسامدرن‌ها، پسااساختارگراها و شالوده‌شکن‌ها را باید وارث ماکیاولی دانست. قالب هابزی^{۴۵} بستری معنایی را شکل داده است که بخش عمده‌ی بحث‌ها و چالش‌های نظریه‌ی سیاسی مدرن در زمینه‌ی آن انجام شده است. دعوای ویگ‌ها و توری‌ها بر سر ماهیت حق پادشاه و درجه تفکیک اشراف از عوام، مبارزات سیاسی سوسیالیست‌ها با لیبرال‌ها، و بحث‌های هواداران ماتریالیسم دیالکتیک و اثبات‌گرایی تجربی بر سر درجه‌ی علمی بودن آرایشان، همگی در این زمینه جای می‌گیرند. سنت هابزی اندیشیدن به قدرت، با معیارهای اعتبار ویژه‌اش (علمی، محاسبه‌پذیر، و تجربی بودن) و ادعاهای نظری خاصش (صورت‌بندی عقلانی کل فرآیندهای اجتماعی در قالبی فراگیر) مشخص می‌شود.

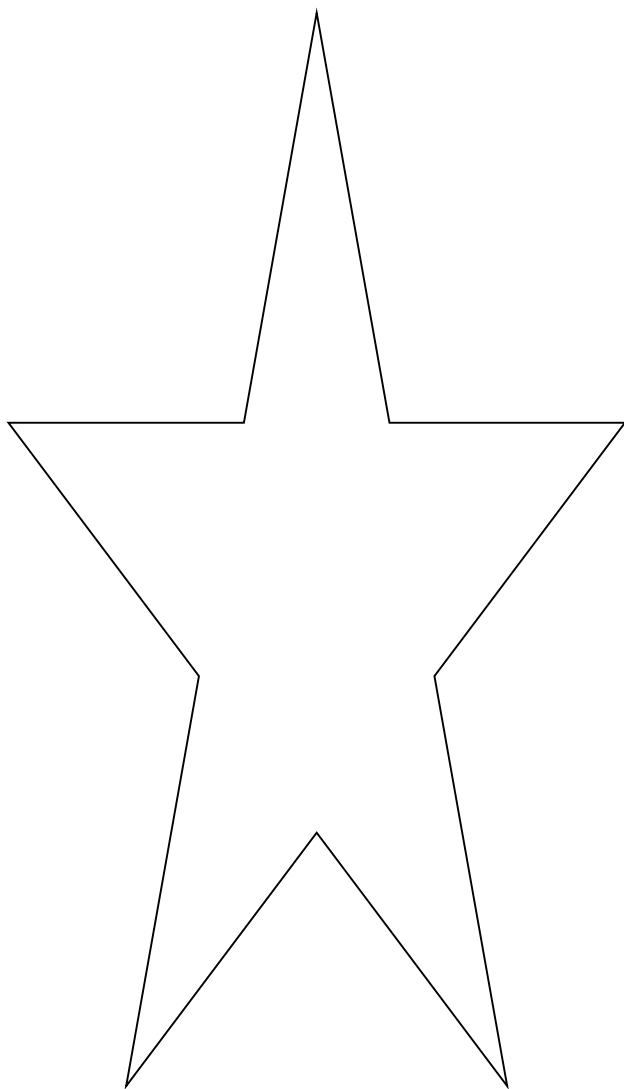
رویکرد ماکیاولی، هرچند به لحاظ زمانی بر نگاه هابزی تقدم دارد، اما به لحاظ تاریخی در جریان نقد مستمر سنت هابزی شکل گرفته است. هواداران نگاه استراتژیک به قدرت، معیارهای اعتبار متفاوتی (مانند درجه‌ی کارآمدی و عملیاتی بودن) را پیش می‌کشند و ادعاهای نظری متفاوتی دارند که بر نفی و طرد آرمان‌های مورد نظر سنت هابزی (عقلانیت، انسجام، پیوستگی و تداوم) استوار است.

بخش عمده‌ی پیروان سنت هابزی، فرآیندهای قدرت را امری رخدادی، عینی، و رسیدگی‌پذیر می‌دانند که می‌تواند در یک نظام فراگیر

عقلانی جذب گردد و فهمیده شود. هواداران سنت ماکیاولی، با تکیه بر نقدهای روش‌شناسانه و عمل‌گرایانه‌ای که از کفایت دیدگاه هابزی می‌کنند، گلوگاه‌های بروز قدرت را متکثرتر، نامنسجم‌تر، و پراکنده‌تر از آن می‌بینند که بتواند در منظومه‌ای عقلانی و همساز صورت‌بندی شود. به این ترتیب، رویکرد هابزی به مجموعه‌ای از نظام‌های نظری منسجم و فراگیر می‌انجامد که مدعی سازگاری درونی و شمول هستند.

اما سنت ماکیاولی به شبکه‌ای از خرده‌نظریه‌های گاه ناسازگار منتهی می‌شود که چنین ادعاهایی را ندارند و تنها کارآمدی را به عنوان معیار داوری میان دیدگاه‌ها به رسمیت می‌شناسند. ادعاهای برآمده از نگرش ماکیاولی موضعی، نسبی، و غیرقطعی است و این خصوصیتی است که بسته به اردوگاه مورد علاقه‌ی نظریه‌پرداز، می‌تواند نقطه‌ی قوت یا ضعف یک دیدگاه قلمداد شود. از آنجا که این ادعای تمامیت و شمول محور داوری ما درباره این دو رویکرد خواهد بود، سرمشق هابزی را از این پس با برچسب نظام‌مند و نظریه‌های برآمده از سنت ماکیاولی را با عنوان نظام‌گریز باز خواهیم شناخت. اگر بخواهیم تمایزهای میان سنت نظام‌مند و نظام‌گریز را خلاصه کنیم به چنین سیاهه‌ای می‌رسیم :

۳. ساده‌ترین راه برای داوری درباره‌ی سرمشق‌های نظری فراگیر و عام، محک زدن اصول موضوعه‌ای است که استخوان‌بندی قواعد و روابط معنایی را در درون آن سرمشق ممکن می‌سازد. هر دو رویکرد نظام‌مند و نظام‌گریز درباره‌ی قدرت، پیش‌فرض‌ها و اصول موضوعه‌ی خاص خود را دارند. اصول موضوعه‌ای که در جریان تکامل این نظام‌های نظری با مهارت در لفافه‌ی قواعد و اصول حاشیه‌ای و ملموس‌تری پوشانده شده است، و به ندرت مورد بحث و چالش قرار می‌گیرد.



هریک از این دو رویکرد، نگاهی ویژه به قدرت دارند و حضور و بروز آن را با معیارهایی خاص شناسایی می‌کنند. در نگرش نظام‌مند، قدرت مایه‌ی تغییر دانسته می‌شود و بنابراین روابط علی و دگرگونی است که شالوده‌ی معنایی قدرت را بر می‌سازد. نگرش نظام‌گریز، بیشتر به پیروزی و برد و باخت می‌نگرد و بنابراین نگاهی استراتژیک و جدلی درباره‌ی قدرت دارد. یکی از مهم‌ترین اصول موضوعه‌ی نگرش نظام‌مند، پذیرش اصل ماند کنشی است. اصلی که بنابر آنچه گذشت، از کندتر بودن ضرباهنگ تغییرات نظام اجتماعی نسبت به نظام روانی، و توهم پایداری هردو ناشی می‌شود.

ردپای اصل ماند را در بسیاری از متون باستانی و اساطیر آفرینش اقوام گوناگون می‌توان باز یافت. بخش عمده‌ی فیلسوفان ادوار گذشته نیز به ظاهر این اصل را پیش فرض می‌گرفته‌اند. چنان که مثلا پارمنیدس با تکیه بر همین اصل وجود حرکت را انکار می‌کرد و افلاطون هم در رساله‌ی پارمنیدس^{۴۶} و کتاب جمهور^{۴۷} حرکت و دگرگونی را نشانه‌ی زوال و انحطاط و علامت وضعیتی غیرطبیعی و خارج از تعادل می‌دانست. او مثل را ساکن و ثابت فرض می‌کرد. تداوم اعتقاد به اصل ماند را در الاهیات قرون وسطا و جهان‌شناسی ویژه‌ی کیمیاگران و طبیعی‌دانان قرون میانه می‌توان باز یافت، و پیامدهای حضورش در دانش محاسباتی و دانشگاهی امروز نیز می‌توان باز شناخت.

اما کار جذاب تبارشناسی این اصل، و دلیل فراگیری و پایداری چشمگیری، بحثی است که نوشتار خاص خود را می‌طلبد و باید به زمانی دیگر واگذار گردد. تنها باید گوشزد کرد که اصل ماند، برای نخستین بار در کتاب دوران‌ساز نیوتون («اصول ریاضیاتی تغییرات طبیعی») یا به طور خلاصه

⁴⁶ افلاطون، 1334.

⁴⁷ افلاطون، 1374.

Pri nci pi a Mat henat i ca، به شکلی علمی و غیردینی صورت‌بندی شد. این اصل در واقع همان قانون مشهور است که می‌گوید هر جرم ساکن در غیاب نیروهای خارجی تا ابد ساکن خواهد ماند و هر جرم متحرک در غیاب نیروهای بیرونی تا ابد به حرکت یکنواخت خود ادامه خواهد داد.

اصل ماند، حضور نوعی تنبلی و رفتار محافظه‌کارانه را در عناصر طبیعت پیش فرض می‌گیرد و بروز دگرگونی را ناشی از علتی بیرونی می‌بیند. بر مبنای این اصل، هر نوع دگرگونی نشانه‌ی حضور نیرو یا قدرتی است که بر مبنای قواعدی روشن، محاسبه‌پذیر، و فراگیر عمل می‌کند و حالت پایه‌اش بر اندرکنش میان دو چیز متمایز استوار است .

این تأکید بر دوتایی بودن رابطه‌ی قدرت، از پیش‌فرض گالیله‌ای ریاضی‌گونه بودن قوانین حاکم بر گیتی ناشی می‌شود و در واقع بیان دیگری از محاسبه‌پذیر دانستن تمام اشکال اعمال نیروست. نیوتون، به عنوان سردمدار جنبشی که می‌کوشید تا با تکیه بر اصل ماند تحولات جهان را پیش‌بینی کند، در بسیاری از پیش‌فرض‌های زمانه‌ی خویش شریک بود. او نیز همچون گالیله و کپلر به جهان‌بینی نوافلاطونی‌ای باور داشت که در آن مانند نظام‌های پوتاگوراسی باستانی، عدد حرف اول را می‌زد و همه چیز به زبان ریاضی قابل بیان بود. نیوتون نیز مانند گالیله معتقد بود که «طبیعت کتابی است که به زبان ریاضیات نوشته شده است». او نخستین کسی بود که توانست این اعتقاد قلبی را به صورت مجموعه‌ای از گزاره‌های منطقی در آورد، و ریاضی‌گونه بودن گیتی را با پیش‌بینی کردن تحولاتش به کمک قوانین ریاضی اثبات کند.

امروز ما می‌دانیم که محاسبه‌ی اندرکنش گرانشی میان اجسام -یعنی هدف اولیه‌ی نیوتون - تنها زمانی به نتایج سراسر است و ساده‌ی «نیوتونی» می‌رسد که مشاهده‌مان به دو جسم محدود شده باشد. به عبارت دیگر، وقتی تعداد عناصر مرتبط با هم از دو تا بیشتر شود، پیچیدگی معادلات بیانگر رفتار

سیستم چنان زیاد می‌شود که در نظر بسیاری محاسبه‌ناپذیر، و در نظر بقیه احتمالاتی و آماری جلوه می‌کند. به این ترتیب، پیش فرض گرفتن اصل ماند و هم‌ارز گرفتن نیرو با قدرت و تغییر علی، آنگاه که پیش فرض ریاضی‌گونگی گیتی گره بخورد و انتظار محاسبه‌پذیر بودن رفتار طبیعت را ایجاد کند، ما را ناگزیر می‌کند تا دامنه‌ی نگاه خود را تنها به رابطه‌ی دو جسم تقلیل دهیم. این همان کاری است که نیوتون کرد. نیوتون به این دلیل موفق شد که دامنه‌ی ادعای خود را کم کرد و به جای آن که مانند بطلمیوس محاسبه‌ی همزمان حرکات تمام افلاک متحرکه را آماج کند، مسأله را از راه تجزیه کردنش به جفت‌هایی ساده حل کرد. و این همان میراثی است که در رویکرد نظام‌مند باقی مانده است.

به طور خلاصه، می‌توان اصول موضوعه‌ی تنیده شده در بنیان رویکرد نظام‌مند، را در این سه گزاره صورت‌بندی کرد:
اصل ماند: دگرگونی رخ نمی‌دهد، مگر آن که نیرویی خارجی این دگرگونی را ایجاد نماید.

اصل قانونمندی: نیروهای خارجی مولد دگرگونی، همواره بر مبنای قوانینی محاسبه‌پذیر، ساده و عام عمل می‌کنند.
اصل کفایت جفت‌ها: بررسی اندرکنش دو عنصر، برای درک و صورت‌بندی این قوانین کفایت می‌کند.

۴. نخستین اندیشمندانی که آرای خود را بر مبنای اصول موضوعه‌ی نظام‌مند صورت‌بندی کردند، هابز و لاک بودند. این حقیقت که این دو اندیشمند در انگلستان پسانئوتونی می‌زیستند، بسیار معنادار است. چون دقیقاً در همین زمینه‌ی اجتماعی و به قول فوکو در این اپیستمه‌ی ویژه بود

که می‌شد مفهوم قدرت به این شیوه‌ی خاص را بر مبنای این اصول موضوعه صورت‌بندی کرد^{۴۸}.

هابز که در این زمینه پیش‌قدم بود، دیدگاهی در مورد قدرت را پرورد که به خوبی در کتاب لویاتان^{۴۹} شرح داده شده است. از دید هابز، «قدرت آدمی عبارت از وسایلی است که برای دستیابی به امر مطلوبی در آینده در اختیار دارد و طبیعی یا ابزاری است. قدرت طبیعی عبارت است از برتری قوای بدنی یا ذهنی، مانند توانمندی، آداب‌دانی، دوران‌دیشی، دانشوری، سخنوری، بخشندگی و نجابت فوق‌العاده. قدرت‌های ابزاری آنهایی هستند که یا به واسطه‌ی همین قوا و یا به حکم بخت و اقبال به دست آمده و وسایل و ابزارهای رسیدن به قدرت بیشتر باشند. مانند ثروت، شهرت، دوستان و اعمال پنهانی خداوند که آدمیان آن را بخت نیک می‌خوانند.»^{۵۰}

به این ترتیب هابز قدرت را به صورت امری مستقر بر فرد تعریف می‌کند و نگاهش به این مفهوم بر مقیاس خرد و سطح فردی میزان شده است. با این وجود، هابز در کتاب لویاتان درست بعد از تعریف قدرت به این شکل، چگونگی ارتقای این قدرت فردی به سطح کلان را نیز شرح می‌دهد: «پرتوان-ترین قدرت‌های انسانی قدرتی است که مرکب از قدرت‌های بیشتر آدمیان باشد و بر اساس توافق در دست شخص طبیعی یا مدنی واحدی قرار بگیرد، که بنابر اراده‌ی خود حق به کار گرفتن همه‌ی قدرت ایشان را دارا باشد. قدرت دولت از این نوع است. یا ممکن است کاربرد همه‌ی قدرت‌های افراد بسته به اراده‌ی تک تک آنها باشد. قدرت یک دسته یا گروه یا فرقه‌های گوناگونی که همدست شده باشند از این نوع است.»^{۵۱}

⁴⁸ Foucault, 1997.

⁴⁹ هابز، 1380.

⁵⁰ هابز، 1380: 129.

⁵¹ هابز، 1380: 129.

چنان که از این نقل قول‌ها بر می‌آید، نگاه هابز به قدرت، ماهیتی مکانیکی دارد و در آن به مفاهیمی ذهنی مثل نیت، رضایت و اراده اشاره‌ای نشده است. در عین حال، در سازگاری با سنت عصر نوزایی، فردی مستقل و متمایز از نهادهای کلان اجتماعی مرجع غایی قدرت و اتم کردار قدرت‌مدارانه تلقی می‌شد. فردی که پیش و بیش از نهادهای کلان دولتی یا سلطنتی، دارای قدرت است. اعتماد به نفسی که در تعاریف هابزی موج می‌زند، مرده-ریگ سنت نیوتونی است که تعاریفی به همین شیوه دقیق و روشن را دستمایه‌ی ارائه‌ی معادلاتی جهان‌شمول و فراگیر قرار داده بود.

هابز با تعریف قدرت به مثابه امری فردی، و با مشتق کردن قدرت دولت از توافق و تبانی میان افراد، به چارچوبی غیردینی برای بازسازی مشروعیت سیاسی دست یافت. چنان که می‌دانیم، دغدغه‌ی خاطر هابز در آن هنگام که لویاتان را می‌نوشت، مسأله‌ی نظم اجتماعی بود. این مسأله در زمانه‌ی هابز با انقلاب کرامول و به چالش کشیده شدن نظریه‌ی حق طبیعی یا حق الاهی پادشاه به چالش کشیده شده بود. با او به مدلی نیاز داشت که چگونگی ظهور نظم سیاسی در جوامع انسانی را به شیوه‌ای عرفی و غیردینی، با دقتی علمی شرح دهد. او این کار را با پیش‌فرض گرفتن مجموعه‌ای از قوانین طبیعی انجام داد.

از دید هابز، مبنای نظم اجتماعی میثاقی عمومی است که بخشش پاره-ای از قدرت افراد ساکن یک جامعه را به شاه یا سرکرده‌ای برگزیده ممکن می‌سازد. این میثاق^{۵۲}، به پشتوانه‌ی ترس همگانی از وضعیت جنگ همه با همه تضمین می‌شود. این وضعیت تخیلی، که از تصویر کردن بدبینانه‌ی شرایط غیاب میثاق به دست آمده است، ابزاری بود برای متقاعد کردن منتقدان، تا چشم‌پوشی از بخشی از آزادی فردی و سپردن زمام امور به نهادهی مانند دولت یا شاه را توجیه کند. به این ترتیب رانه‌ی اصلی‌ای که باعث

⁵² Covenant

می‌شد افراد آزاد و قدرتمند زیر بار تبعیت از قدرتی فراگیر و کلان بروند، ترس بود.

هابز در مورد قدرت کلان دولتی چند پیش فرض ناگفته داشت. مهم‌ترین پیش فرض، آن بود که این قدرت پیکره‌ای یگانه و منسجم است که به شکلی هماهنگ و هدفمند عمل می‌کند و مهم‌ترین تجلی آن بدن پادشاه است. دومین پیش فرض وی آن بود که روش اعمال قدرت از سوی این مرجع کلان، قانون‌گذاری است. به این ترتیب، از مجرای قانونی که به هنجار شدن سوژه‌های قدرتمند می‌انجامد، نظم اجتماعی تثبیت می‌شد و احتمال در غلتیدن به وضع نخستین جنگ همه با همه کاهش می‌یافت.

دیدگاه هابز در مورد قدرت را از چند دید می‌توان نقد کرد. نادیده انگاشته شدن عناصر ذهنی دخیل در قدرت، که به ویژه در نادیده انگاشتن اراده، نیت، رضایت و خواست جلوه می‌کند، از دید من مهم‌ترین نقد است. از سوی دیگر غفلت از بحثی قانع‌کننده که دلیل تحویل شدن مفهوم قدرت به سطح فردی را تبیین کند، می‌تواند محل ایراد باشد. هابز، در عمل مفهوم قدرت به مثابه امری ارتباطی و زاییده‌ی اندرکنش من و دیگری را فرو نهاده و به تعبیری اتمی و من‌مدارانه از آن بسنده کرده است، بی آن که دلایل این کار و زمینه‌ی فلسفی چنین فرضی را تبیین کند. ایراد دیگر، در برداشت جبرانگاران و مکانیکی هابز از شیوه‌ی اعمال قدرت نهفته است. هابز به شکلی از قدرت سخن می‌گوید که گویی نتیجه‌ی اندرکنش دو فرد صاحب قدرت همواره بر مبنای جمع جبری قدرت‌هایشان قابل پیش‌بینی است، و این البته با تجربه‌ی روزانه‌ی ما همخوانی ندارد. چرا که در بسیاری از شرایط چرخش‌هایی غیرمنتظره در برد و باخت طرفهای درگیر در بازی قدرت را می‌بینیم، و در بسیاری از اوضاع و احوال هم قدرتی که در اختیار کنشگر است، قابل اعمال نیست.

نقد دیگری که به کار هابز وارد است، چشم‌پوشی از مفهوم منابع است، و بی‌توجهی‌اش از دلیل اعمال قدرت، که معمولاً با هدف تسلط بر منابع انجام می‌پذیرد.

گذشته از این نقدهای عمومی، در تعریف هابز از قدرت، چنان که باری هیندس نشان داده است، ابهامی مهم نیز وجود دارد. این بدان معناست که در لویاتان نوسانی در میان دو برداشت گوناگون از مفهوم قدرت به چشم می‌خورد⁵³. هابز هنگامی که قدرت را تعریف می‌کند و آن را در سطح فردی بررسی می‌کند، مفهومی از قدرت را در سر دارد که با توانایی و امکان انتخاب گزینه‌ای رفتاری شباهت دارد. در مقابل، وقتی به تعریف قدرت سیاسی و توصیف اقتدار شاهانه می‌رسد، به تعبیری از قدرت گرایش پیدا می‌کند که با مفهوم حق مترادف است.

در تعریف لاک از قدرت، برخی از ایرادهای یادشده در نظر گرفته شده‌اند، و در مقابل زمینه برای طرح نقدهایی جدید هموار شده است. مهم‌ترین متنی که لاک در آن برداشت خود از قدرت را شرح داده است، دو رساله در باب حکومت است⁵⁴. لاک در دومین رساله از این مجموعه، چارچوب عمومی پیشنهادی هابز را برای تعریف قدرت می‌پذیرد. یعنی قبول می‌کند که مرجع ظهور قدرت را فرد بداند، و چگونگی تحول قدرت فردی به دولتی را نیز متکی بر میثاق اجتماعی می‌داند. با این وجود در دو زمینه‌ی مهم از نگرش هابزی فاصله می‌گیرد. نخست آن که قدرت حاکم را ناشی از توافق میان اتباع با هم می‌داند. در حالی که هابز به توافق میان اتباع و حاکم تأکید داشت. از این رو انگاره‌ی هابزی که مشروعیت دولت را از افراد بیشتر می‌دانست و تقدس قدرت دولتی را زیر لوای میثاق عمومی از نو زنده می‌کرد، مورد پذیرش لاک نیست. لاک برعکس، بر تعبیر قدرت به مثابه حق تأکید

⁵³ هیندس، 1380: 1-16.

⁵⁴ Locke, 1988.

می‌کرد و چون مرجع غایی توافق را اتباع می‌دانست، از حق شورش مردم در برابر حاکمی ستمگر دفاع می‌نمود. او در این رساله شرایطی سخت را برای اعمال قدرت پدرسالارانه در نظر گرفت. از دید او، اقتداری که پدر بر فرزندش اعمال می‌کرد، تنها در شرایطی مشروعیت داشت که فرزند نابالغ و صغیر باشد و امکان تصمیم‌گیری عقلانی برای خویشتن را نداشته باشد. در شرایطی که فرزند بالغ می‌شد و زمام اختیار خویش را به دست می‌گرفت، تنها با رضایت خودش بود که می‌شد بر وی اقتدار پدرسالارانه را اعمال کرد.

لاک در رساله‌ای در فهم بشری^{۵۵}، در این مورد صراحت بیشتری نشان داد و به روشنی مفهوم رضایت را به تعریف قدرت و مشروعیت اقتدار دولتی وارد کرد. از دید او، تمایز دو قطب معنایی خوب/بد، با همان جفت مشهور لذت/رنج مترادف است. از این رو لاک به اخلاق را بر مبنای سازگاری یا عدم سازگاری با این تعبیر از خوبی و بدی بازتعریف می‌کند. از دید وی، کنش آدمیان بر مبنای سه قانون با اخلاق و مشروعیت پیوند می‌خورد: قانون مدنی، قانون الهی، و قانون باور و شهرت.

قانون مدنی، همان است که بر مبنای توافق و قرارداد اجتماعی اعمال می‌شود و قدرت سیاسی را بر می‌سازد. قانون الهی هم بازمانده‌ی رویکرد سنتی و پیشامدرن به مشروعیت است و در بسیاری از نقاط با قانون مدنی همپوشانی دارد. در این میان قانون باور و شهرت اهمیتی ویژه دارد. این قانون به بازتاب کردارهای آدمیان در میان هموعانشان باز می‌گردد. بر این مبنای مستقل از مبنای الهی یا قراردادی اخلاق، آنچه ستایش یا نکوهش اعضای جامعه را متوجه خود کند، کرداری اخلاقی یا غیراخلاقی است. این تفسیر از قوانین تمیز دهنده‌ی کردار اخلاقی و غیراخلاقی، در واقع به شکلی اولیه از مفهوم جامعه‌ی مدنی و افکار عمومی شباهت دارند، که حضورشان در متنی با این قدمت شایان توجه است.

⁵⁵ Locke, 1989.

۶. در برابر نگرش کلاسیک هابز و لاک، دو چهره‌ی کاملاً متمایز قرار می‌گیرند که پیش و پس از این دو می‌زیستند. چنان که گفتیم، چهره‌ی بنیان‌گذار در این میان، ماکیاولی است.

ماکیاولی از بسیاری از جنبه‌ها در جریان جنبش نوزایی چهره‌ای ویژه و تأثیر گذار بوده است. او مانند بسیاری از اندیشمندان و هنرمندان مشهور عصر نوزایی در دستگاه دیوانسالاری سزار بورجیا خدمت می‌کرد و بنا بر شواهد تاریخی، دست کم سه سال با لئونارد داوینچی مراد و همکاری داشته است. شاید زیستن در این زمانه و این شرایط بود که باعث شد نگاه ماکیاولی به قدرت رنگ و بویی نظامی‌گراانه داشته باشد و دو متن اصلی‌اش در این مورد - *شهریار و گفتارها* - با استعاره‌هایی نظامی و مثال‌هایی از تاریخ جنگ آراسته گردد.

دیدگاه ماکیاولی در مورد قدرت تفاوتی عمده با نگاه هابز دارد. هابز، قدرت را همچون وسیله‌ای برای دستیابی به امری مطلوب تعریف می‌کرد. در حالی که ماکیاولی قدرت را با امر مطلوب مترادف می‌دانست و آن را همچون نوعی غایت ذاتی در نظر می‌گرفت. از این در نوشتارهای وی درباره‌ی قدرت، بحثی درباره‌ی غایت‌شناسی این مفهوم به چشم نمی‌خورد. این برداشت خاص از قدرت باعث شد ماکیاولی تنها به توصیف قدرت و الگوهای پویایی آن، و البته راهبردهای تسلط بر آن بپردازد. از این رو توصیه‌های او به اربابش، همگی وضعیتی موضعی، خاص، و وابسته به شرایط دارند و به چارچوبی نظری و منسجم در باب ماهیت انسان منتهی نمی‌شوند. این چارچوب‌گریزی و آن اصرار بر توصیف جزئی و موضعی قدرت، عناصری هستند که کارهای ماکیاولی را به آثار نویسندگان پسامدرن امروزی بسیار شبیه می‌سازند.

ماکیاولی برخلاف هابز، دغدغه‌ی حفظ نظم اجتماعی را نداشت، و از نگاهی راهبردی به قدرت می‌نگریست. هدف او، درک قانون عمومی مکانیک اجتماعی نبود، بلکه تنها کسب مهارت در بازی سیاست را در نظر داشت. به همین دلیل هم برخلاف لاک در مورد این رده از بازی‌ها قضاوتی اخلاقی نداشت و با دیدگاهی بی‌طرفانه به تبادل قوای طرفهای درگیر در بازی سیاست می‌پرداخت. با این وجود، نگرش او از این نظر پیشرو و دوران‌ساز محسوب می‌شد که به شکلی انقلابی قدرت را از شاه منفک می‌ساخت، و اسطوره‌ی حق الهی سلطنت و شرافت ذاتی دودمان شاهی را یکجا طرد می‌کرد.

مفهوم کلیدی‌ای که ماکیاولی به بحث قدرت وارد کرد، و تا مدت‌ها در جریان فکری آنگلو ساکسون نادیده انگاشته شد، «منافع» بود. ماکیاولی با توجه به طرد کردن مبانی اخلاقی برای داوری در مورد نتایج بازی‌های سیاسی، نیاز به معیاری زمینی و عینی داشت تا برد و باخت را تعیین کند و در مورد کارآیی و پیروزی یا شکست طرف‌های درگیر داوری کند. او این کار را با تعریف منافع طرف‌های درگیر به انجام رساند. از دید ماکیاولی، منافع نتایج دلخواهی هستند که در جریان بازی سیاسی به دست می‌آیند. این منافع می‌توانستند اموری متنوع – از نیک‌نامی مورد نظر دولت‌مردان رومی گرفته تا ثروت دلخواه سزار بورجیا – را در بر بگیرند. به این ترتیب، غیاب ارجاع به منابع و تمرکز برد و باخت‌ها در اطراف آنها، که در نگرش هابز و لاک نقصی بزرگ محسوب می‌شد، در نگرش ماکیاولی وجود ندارد.

نگرش ماکیاولی در مورد قدرت، در طول سه قرن که میان او و نیچه فاصله می‌اندازد، کمابیش نادیده انگاشته شد. در اواخر قرن نوزدهم بود که نیچه، به شکلی مستقل و مبتکرانه، بخش مهمی از دستاوردهای فکری ماکیاولی را از نو کشف کرد و شاخه‌ای نو در نظریه‌های مربوط به قدرت را خلق کرد.

نیچه قدرت را در کانون دستگاه نظری پیچیده، نقادانه - و تا حدودی نامنسجم - خویش قرار داد. از دید نیچه نیز - هم‌چون ماکیاولی - قدرت امری غایی بود نه ابزاری. نیچه در آثار خود بر تمایز میان دو نوع از اخلاق پای می‌فشارد، و تلقی قدرت به مثابه ابزار را نشانه‌ی بارز اخلاق بندگان در نظر می‌گیرد. از دید او، اخلاق اربابان - که مورد ستایش وی نیز هست - بر پذیرش قدرت همچون امری غایی، و قبول آشکار مسئولیت نیرومند بودن دلالت می‌کنند^{۵۶}. بر خلاف هابز و لاک که قدرت را دستمایه‌ای برای نیل به ارزش‌های اخلاقی، یا مخاطره‌ای برای آن می‌دانند، نیچه قدرت را همچون نیرویی پویا و جنبان در نظر می‌گیرد که رها از قید قواعد اخلاقی همواره دگرگون می‌شود و قوانین اخلاقی را نیز تغییر می‌دهد.

دلوز در کتاب کوچک ولی عمیقی که درباره‌ی نیچه نگاشته^{۵۷}، به شباهت آرای نیچه و لامارک اشاره کرده است. چنان که می‌دانیم، آرای اندیشمندانی که در حوزه‌ی علوم اجتماعی قلم زده‌اند، از دوران نوزایی به بعد با آرای زیست‌شناسان درگیر تبادل فکری زایا و باروری شد. دو چهره‌ی مشهوری که در قرن نوزدهم و یک نسل قبل از نیچه در جهان زیست‌شناسی نامدار بودند، داروین و لامارک بودند. لامارک، به تکامل تدریجی گونه‌ها بر اساس نیاز و میل درونی‌شان باور داشت، و مثال مشهورش همان زرافه‌ای بود که چون «می‌خواهد» گردنش را بکشد و سرشاخه‌های درختان بلندتر را بخورد، به مرور زمان گردنش واقعا درازتر می‌شود.

داروین در مقابل، نگرشی مکانیکی‌تر داشت. از دید او، تغییرات تصادفی و تصادف‌های کور سطح ژنتیکی، فارغ از میل یا نیاز موجودات رخ می‌دهند، و در سطحی کلان توسط نیروهای انتخاب طبیعی - که به همان

^{۵۶} نیچه، 1377: 69-123.

^{۵۷} دلوز، 1371.

اندازه نسبت به خواست‌های جانداران بی‌توجه‌اند - پالایش و تصفیه می‌شوند. دیدگاه نبوغ‌آمیز وی، که شالوده‌ی زیست‌شناسی مدرن را تشکیل می‌دهد، در همین مستقل ساختن دگرگونی‌های تکاملی از میل موجودات و تحویل کردن‌شان به رخدادهایی تصادفی و بیرونی ریشه دارد.

بنابر تفسیر دلوز، نگرش لامارکی تغییر را امری درونزاد و خودجوش و درونی نسبت به جانداران می‌دانست، در حالی که داروین تفسیری برونزاد و القایی و برخاسته از محیط بیرونی را در این مورد به دست داد. از دید دلوز، نیچه به خاطر برداشت ویژه‌اش از قدرت، با لامارک نزدیکی بیشتری دارد تا داروین. چرا که نیچه قدرت را همچون نیروی تکاملی لامارکی، امری درونی و خودجوش و سرکش تصور می‌کرد که از خود موجودات بیرون می‌تواند و جهان و خودشان را دگرگون می‌سازد.

از دید نگارنده، اشاره‌ی دلوز به این شباهت در میان آرای نیچه و لامارک بسیار جالب توجه، و درست است. اما این بدان معنا نیست که نیچه را لامارکی مسلک بدانیم یا فرض کنیم که او چارچوب نظری لامارکی را در کل بر نگرش داروینی ترجیح می‌داده است. چرا که در بسیاری از بندهای گزینه‌گویه‌هایش - و به ویژه در اراده‌ی معطوف به قدرت^{۵۸} - همچون یک داروینی مومن سخن می‌گوید، و گفتارهایش با برداشت سویه‌های دیگر نگاه لامارکی - از جمله همراهی گیتی با میل جاندار - همخوانی ندارد.

نیچه معمولاً مفهوم قدرت را در ترکیب «خواست قدرت» به کار می‌گیرد، و با این عبارت به سرچشمه‌ای اشاره می‌کند که زندگی از آن بیرون می‌جوشد. از دید نیچه، زندگی «چاهسار لذت^{۵۹}» است. زندگی از مطالبه‌ی تمایز و مرزبندی خویش با طبیعت بر می‌خیزد، و از آنجا که طبیعت اسراف-کار و فراگیر و نامتناهی است، به معیاری برای مرزبندی میان خویش و

⁵⁸ نیچه، 1378.

⁵⁹ Ein Born der Lust

طبیعت نیاز دارد، تا بدان وسیله انضباط درونی خویش را، و پایداری موضعی و موقت خود در برابر نیستی را تضمین کند. این معیار، از دید نیچه لذت است. از این رو از دید نیچه، لذت و قدرت به واسطه‌ی زندگی به هم متصل می‌شوند. این برداشت را می‌توان بیانی پیش‌رس و پیشگامانه از دیدگاه سیستمی در نظر گرفت، که مرزبندی میان سیستم و محیط را ضرورتی برای پایداری و تداوم ماهیت نظام تلقی می‌کند، و معیارهایی مانند بقا، لذت و قدرت را متغیرهای کلیدی این مرزبندی قلمداد می‌نماید.

دیدگاه نیچه، از سویی متأثر، و از سوی دیگر واژگونه‌ی حرف شوپنهاور است.⁶⁰ شوپنهاور در «جهان همچون اراده و خواست»⁶¹، هستی را امری خواست‌مند دانسته بود، و زیر تأثیر آرای بودایی معتقد بود معیار اصیل و متغیر کلیدی در پویایی این هستی، رنج است. نیچه اراده‌ی نهفته در هستی را با اراده‌ی قدرت پنهان در من جایگزین کرد و لذت را بر رنج ترجیح داد. با این وجود، نیچه میراث شوپنهاوری خود را با این ترتیب حفظ کرد که زندگی را آزمون‌ی دشوار دانست، و اراده‌ی معطوف به قدرت را همچون میل به چالش کشیدن طبیعت و هستی تعبیر کرد. چالشی که می‌تواند به ناکامی و رنج منتهی شود. از دید نیچه، خواست قدرت برابر است با جست‌وجوی چیزی که شایسته‌ی ستیزه باشد، و این چالشی است که اگر درست پاسخ داده شود، به لذت می‌انجامد. لذتی که در قالب نوعی «ایستادن بر فراز زندگی» متبلور می‌شود. به این شکل، لذت‌جویی که به صورت میل به افزون‌طلبی و تثبیت برتری خویش نمود می‌یابد، از سویی به کشمکش با دیگری و ابراز خشونت و جنگ در معنای عام آن می‌انجامد، و از سوی دیگر رانه‌ای است که رشد موجود زنده را ممکن می‌سازد.

⁶⁰ یانگ، 1382.

⁶¹ شوپنهاور، 1380.

این برداشت، از سوئی با نگرش داروینی در مورد تنازع بقا و بقای اصلح نزدیکی دارد، و از سوی دیگر با نگرش سیستمی ما همخوان است. در واقع در این چارچوب نظری میل به افزون‌طلبی، همان کشمکش بر سر منابع پایان پذیر در دیدگاه ماست، و چالش با هستی را می‌توان به تنش ترجمه کرد. با این همه، دیدگاه نیچه‌ای با تمام نگرش‌های یادشده تفاوت‌هایی جدی هم دارد. تفاوت‌هایی که کارل یاسپرس در کتاب زیبایش در مورد نیچه، آن را به خوبی خلاصه کرده است^{۶۲}.

به طور خلاصه، تفاوت دیدگاه نیچه با داروین، در آن بود که در بسیاری از شرایط اراده‌ی قدرت نیچه‌ای در قالب رفتارهایی که بقا را به مخاطره می‌اندازند تبلور می‌یابد و به خاطر میل به مخاطره و مبارزه‌طلبی می‌تواند نابودی فرد را در پی داشته باشد، و این همان است که در دیدگاه ما به صورت تعارض در میان متغیرهای کلیدی بازنمایی می‌شود. دیدگاه نیچه و اسپنسر از این نظر متفاوت هستند که وی حیات را هم‌چون ترکیبی از دو نیرو تعریف می‌کرد. از سوئی فشار نیروهای بیرون و عوامل محیطی به سازگاری در درون موجود منتهی می‌شد، و از سوی دیگر فشار نیروهای درونی و متغیرهای داخلی سیستم، که زمینه‌ساز رشد هستند، باعث سازگاری موجود با محیط بیرونی می‌شدند. از دید نیچه، رشد و دگرذیسی موجودات بیش و پیش از هرچیز در قدرتی ریشه دارد که از درون خود موجود به بیرون می‌تراود و نمی‌توان آن را به این دیالکتیک درون/بیرون تحویل کرد. تفاوت دیدگاه نیچه و اسپینوزا، آن است که حیات از دید وی با غریزه‌ی حفظ بقا و صیانت نفس تعریف می‌شد که با سطح زیستی ما برابر است و معمولاً با خواست قدرت ماجراجویانه‌ی نیچه‌ای – که در سطحی روانی/اجتماعی قرار دارد و از دید او جوهره‌ی حیات را هم تشکیل می‌داد- در تعارض است.

دیدگاه نیچه‌ای، از یک جنبه‌ی مهم با نگرش کلاسیک هابز و لاک و پیروان ایشان تفاوت داشت و آن هم باور به چندمرکزی بودن تعادلات قدرت بود. نیچه معتقد بود هر موجود جاندار گرانیگاهی برای تولید قدرت است و به همین دلیل این توانایی را دارد که نگاهی ویژه و تفسیری خاص از هستی را در درون خویش ایجاد کند. از دید نیچه، هستی زمینه‌ای است که بی‌شمار مرکز زایش نیرو در دل آن حضور دارند و به اندرکنش با یکدیگر مشغول‌اند. این مراکز، تصاویری از هستی را در دل خود بازنمایی می‌کنند که هم سیال و فرار و متغیر، و هم موهوم است. اما از صلابتی کافی برخوردار است تا بتواند تکیه‌گاه کردار قرار گیرد. نیچه این تفسیر ویژه‌ی هر موجود زنده از هستی را روح^{۶۳} می‌نامید، و معتقد بود هر جاندار بر این مبنا از یک هستی روحی^{۶۴} برخوردار است. البته ناگفته پیداست که هر دو مفهوم پیشگویانه‌ی *Dasein* و *Geist* در تعبیر نیچه‌ای همخوانی چندانی با تفاسیر هگلی و هایدگری از این واژه‌ها ندارند. هر چند این تفاسیر متاخرتر مشهورتر هستند.

از دید نیچه جهان چیزی جز تداخل و کشمکش این مراکز متکثر نیرو با هم نیست. هستنده‌های روحی‌ای که بر هم نیرو اعمال می‌کنند، به این ترتیب از وجود دیگری آگاه می‌شوند، با دیگری وارد اندرکنش می‌شوند، و یکدیگر را «می‌خوانند». به این شکل، هستی از دید نیچه به نوعی زبان شباهت می‌یابد. زبانی که در قالب تفاسیر جانداران صورت‌بندی می‌شود و در جریان اندرکنش ایشان و زورورزی‌هایشان «بیان می‌شود».

به این شکل، خاستگاه خطا در هستی نیز معلوم می‌شود. موجودات بیجان به دلیل تابعیت محض‌شان از روندهای پیرامون خویش، فاقد میل و امکان اندرکنش با هم، و مقاومت در برابر زورورزی هستنده‌های دیگر هستند.

⁶³ Geist

⁶⁴ Geistiges Dasein

از این رو خطا و اشتباهی در ایشان راه ندارد. جانداران اما، خاستگاه خطا هستند. اندرکنش زورمدارانه‌ی هستنده‌های روحی با هم و تکثر تفاسیر و خواست‌هایی که در دلشان وجود دارد، از دید نیچه نوعی اختلال در هستی است.

قدرت در آثار نیچه بر اساس نوع و کیفیتی که دارد، به دو نوع عمومی تقسیم شده است. نیچه، چنان که گفتیم، مانند ماکیاوولی قدرت را همتای ارزش می‌دانست. اما معتقد بود کیفیت و مقدار قدرت است که شیوه‌ی استفاده از آن را در موجودات گوناگون تعیین می‌کند. در صورتی که مقدار این قدرت در جاندار زیاد باشد، موجودی توانمند و ارباب را پدید می‌آورد که هدفش چیرگی بر خویشان است. این موجودات به خاطر کشمکش شدیدی که با سایر توانمندان و زورمندان دارند، همواره تنها هستند. در مقابل ایشان، ضعیفان و ناتوانان قرار می‌گیرند که به دلیل دلبستگی‌شان به زندگی، و آگاهی‌شان بر ناتوانی خویش، از مقابله و کشمکش آشکار می‌پرهیزند. اینان همان کسانی هستند که نیچه با لفظ برده نکوهش‌شان می‌کند. میل ایشان برای اتحاد با هم، و باور ایشان به تنها نبودن‌شان از دید نیچه ترفندی بزدلانه است برای گریز از حقیقتِ خواستِ قدرت، و راهی برای نادیده انگاشتنِ ناممکن بودنِ نهایی تداوم بقا. این بردگان، همان کسانی هستند که زیرکانه و حيله‌گرانه به کشمکش قدرت می‌نگرند و به جای چیرگی بر خویشان، تسلط بر دیگری را آماج خویش قرار داده‌اند. نیچه تقریباً تمام نظام فلسفی و اخلاقی کلاسیک غربی را، با تمام دستمایه‌های یونانی، رومی، یهودی، و مسیحی‌اش با این برچسبِ بردگی مشخص، و طرد می‌کند.

نیچه با این شبکه از مفاهیم، قدرت را همچون محوری برای زندگی تعریف کرد. برداشت او از متکثر بودن مراکز تولید قدرت، و درگیری دایمی آنها با هم، با تفاسیر ساختارگرایان و پساساختارگرایان امروزی شباهت دارد،

و به ویژه تاکیدش بر هستی به مثابه زبان، آثارش را به مرجعی عالی برای
پسامدرن‌ها و شالوده‌شکنان تبدیل کرده است.

گفتار دوم: تعریف‌های نظام‌مند

۱. تقریباً تمام نظریه‌های مشهوری که تا پیش از نیمه‌ی قرن بیستم در مورد قدرت پرداخته شده بودند، -با استثنای درخشان نیچه- در چارچوب کلاسیک اندیشمندان آنگلو ساکسون تولید شده بودند. برای رده‌بندی آرای اندیشمندانی که در این قالب اندیشیدن و قدرت را صورت‌بندی کردند، راه‌های گوناگونی موجود است. یک روش سنتی، آن است که اندیشمندان را بر اساس نگاهشان به الگوی تبادل قدرت به دو رده‌ی کشمکش‌گرا یا توافق‌گرا تقسیم کنیم. راه دیگر آن است که به روش ریتزر، متفکران را بر مبنای مقیاس مشاهده‌شان - که با سطوح فراز مترادف است- رده‌بندی کنیم. روش سوم، راهبرد مشهور استون لوکس برای تقسیم‌بندی نظریه‌های قدرت بر اساس ابعاد توجهشان به این مفهوم است. این امکان هم وجود دارد که تمرکز نگاه اندیشمندان بر عاملیت یا ساختار را اساس بگیریم و بر این مبنای دیدگاه‌ها را از هم تفکیک کنیم. یک راه دیگر آن است که برداشت متفکران از توزیع قدرت در جامعه را مبنای بگیریم و به این ترتیب سه رویکرد نخبه‌گرا، تکثرگرا و طبقاتی را از هم تفکیک کنیم.

۲. اگر شیوه‌ی صورت‌بندی از مفهوم «اندراکنش قدرت‌مدار» را مبنای بگیریم، به تقسیم بندی مشهوری دست می‌یابیم که اندیشمندان کلاسیک را به دو قطب کشمکش‌گرا یا توافق‌گرا تقسیم می‌کند. بر مبنای

این رده‌بندی، دو نوع نگاه متمایز در مورد قدرت و شیوه‌ی تأثیر آن ممکن است: نگرشی که بازی‌های قدرت را دارای حاصل جمع صفر - و در نتیجه همواره برنده/ بازنده - می‌پندارد، و دیدگاهی که این بازی‌ها را در چارچوبی مسالمت‌جویانه، همچون نوعی همکاری و بازی برنده/ برنده مجسم می‌سازد. بی‌تردید مشهورترین نویسنده‌ی رده‌ی کشمکش‌گرا مارکس است، و اصولاً این جفت متضاد معنایی بر مبنای آثار وی پدیدار شد. مارکس معتقد بود که تبادل قدرت در میان کنشگران اجتماعی - که از دید او به طبقه تحویل می‌شدند - ماهیتی جدل‌گونه و دیالکتیکی دارد. به این ترتیب، در ابعاد کلان اندرکنش طبقه‌های اجتماعی بر هم در قالب دیالکتیک قدرت و کشمکش بر سر منابع تجلی می‌یافت. تعمیم‌هایی از این الگوی کلی را می‌توان در سطحی فردی نیز فرض کرد و به این ترتیب سطوحی متفاوت از نظریات کشمکش را ایجاد کرد.

مارکس، قدرت را به شکلی مجزا و همچون کلیدواژه‌ای بنیادین مورد استفاده قرار نداده است، و بیشتر در قالب مفاهیمی خاص مانند قدرت اقتصادی یا قدرت نظامی بدان اشاره کرده است. از دید وی، قدرت در ساختار اجتماعی ریشه دارد، و با معیار دستیابی به منابع اقتصادی سنجیده می‌شود. مارکس قدرت را همتای ظرفیتی برای کردار در نظر می‌گرفت که توسط جایگاه اجتماعی و روابط تولیدی حاکم بر آن جایگاه تعیین می‌شد. از این رو قدرت در نگرش او مفهومی حاشیه‌ای و ثانویه بود که زیر تأثیر فرصت‌های برآمده از دل ساختار شکل می‌گرفت و زاییده می‌شد.

این برداشت ساختارگرایانه از قدرت در آثار مارکسیست‌های ساختارگرای فرانسوی به اوج خود دست یافت. به ویژه در آثار آلتوسر و پولانزاس، مفهوم قدرت به کل از سوژه‌ی انسانی تفکیک شد و به ساختهای ایدئولوژیک، اقتصادی، و نظامی جامعه تحویل گشت. در مدل پولانزاس، قدرت به صورت «توانایی یک طبقه برای تحقق منافع عینی خویش، بر ضد

منافع سایر طبقات» تعریف شده است^{۶۵}. تعریفی متکی بر جدل همیشگی و تعارض دایمی منافع، که از سویی توجه به منابع و منافع را نشان می‌دهد، و از سوی دیگر این دو مفهوم را به مرجعی بحث‌برانگیز مانند طبقه مربوط می‌سازد. از دید پولانزاس افراد چیزی جز پشتیبانان اجرایی این فرآیندهای طبقاتی نیستند و خودشان حامل قدرت دانسته نمی‌شوند.

نسخه‌ای روان‌شناختی‌تر از دیدگاه مارکس، که با توجهی بیشتر به سوژه‌ی خودمختار همراه است، در آثار جدیدتر اعضای حلقه‌ی فرانکفورت و نومارکسیست‌هایی که در پی آمیختن مارکس با فروید بودند دیده می‌شود. برداشت فروم در مورد انگیزه‌ها و زیرساخت‌های منتهی به ظهور فاشیسم، و چگونگی تحویل شدن قدرت کنشگران اجتماعی به گرانیگاهی به نام رهبر یا پیشوا نمونه‌ای از آثار خلق شده در این چارچوب است^{۶۶}.

با این وجود، مشهورترین روایت از این میان را مارکوزه به دست داده است^{۶۷}. این روایت به ویژه در جریان انقلاب دانشجویی سال ۱۹۶۸ در فرانسه شهرت زیادی به دست آورد و نام او را بر سر زبان‌ها انداخت. فروم در کتاب گریز از آزادی، جوهره‌ی اصلی قدرت، یعنی آزادی را همچون عنصری مزاحم و ترساننده برای سوژه‌های اتمی شده و سرگردان تصویر کرده بود. مارکوزه این برداشت را یک گام دیگر به جلو برد و ادعا کرد که در عصر مدرن خود مفهوم آزادی به ابزاری برای انقیاد تبدیل شده است. از دید او، امکانات رفاهی و شاخه‌زایی راهبردهای لذت‌جویی در زمانه‌ی ما، زمینه را برای فن-آورانه شدن این روند تولید گزینه‌های نو فراهم آورده‌اند. از این رو سوژه‌ی اجتماعی شده‌ی امروزین، در سپهری مصنوعی و ساختگی از گزینه‌های لذت-بخش غرقه شده است و این حق را دارد که بیشتر و بیشتر انتخاب کند. یعنی

⁶⁵ پولانزاس، 1370.

⁶⁶ فروم، 1375.

⁶⁷ Marcuse, 1955.

نوعی آزادی گسترش یابنده، ولی تنظیم شده و لگام خورده، دایره‌ی محدود انتخاب‌های فردی را با تفکیک افراطی حالات مختلف لذت‌جویی مجاز، پذیرفتنی و دلپذیر می‌نمایند.

از دید مارکوزه این تکنولوژی تولید رضایت در ارتقای سطح زندگی و افزایش رفاه مادی بازتاب می‌یابد. ظهور طبقه‌ی کارگران یقه سپید انعکاسی از این روند در سطح طبقاتی است. تمام این روندها برای این تنظیم شده‌اند که کنشگران انسانی در سطوحی ویژه و در دامنه‌ای محدود و مجاز دست به انتخاب بزنند و در نتیجه دگرگونی ریشه‌ای جامعه را به تعویق اندازند.

تاکیدی که مارکوزه بر انتخاب شخصی و فریب خوردن سوژه‌ی انتخابگر دارد، با وجود رنگ و بوی مارکسیستی‌اش، به خاطر توجهش به ابعاد خرد با نظریه‌های مکتب توافق‌گرا شباهت دارد. نامدارترین چهره در میان هواداران نگرش توافق، پارسونز است. هرچند پیش کسوتانی مانند وبر و دورکیم و حتی اسپنسر را نیز باید در همین رده گنجانند. از دید این گروه، شکل اصلی و عام تبادل قدرت در میان کنشگران اجتماعی - که معمولاً در سطوحی خردتر از طبقه در نظر گرفته می‌شود - توافق و همیاری و تشریک مساعی است. یکی از منسجم‌ترین روایت‌های قدیمی از این نگرش را وبر در کتاب اقتصاد و جامعه‌اش به دست داده است^{۶۸}.

وبر قدرت فرد الف بر ب را به صورت «عاملی که باعث می‌شود خواست فرد الف با وجود مخالفت فرد ب، تحقق پذیرد»، تعریف می‌کند. از همین جا معلوم است که وبر نه تنها دیدگاهی فردمدارانه از قدرت را تبلیغ می‌کند، که به مفهومی ذهنی مانند نیت و خواست کنشگران نیز تأکید می‌کند. وبر مفهومی مانند منزلت و پایگاه اجتماعی را به عنوان مکملی برای

مفهوم قدرت پیشنهاد می‌کند و آن را به مثابه دامنه‌ی دسترسی کنشگران اجتماعی به منابع دلخواه در نظر می‌گیرد.^{۶۹}

تاکیدی مشابه بر عناصر ذهنی سوژه در آثار لنسکی دیده می‌شود. او قدرت را با اتکا به مفهوم نیاز تعریف می‌کند. از دید او، قدرت به نوعی با «توانایی تحمل زندگی» پیوند می‌خورد و بنابراین درجه‌ی ارضا شدن نیازهای یک سوژه را می‌توان شاخصی از میزان قدرت وی دانست. برداشت دنیس رانگ از قدرت به عنوان ظرفیت اثرگذاری من بر دیگری، به شکلی که به تغییر رفتاری پیش‌بینی‌پذیر و مطلوب در دیگری منجر شود نیز مشتقی از همین تلقی محسوب می‌شود. تعریف راسل از قدرت به مثابه توانایی دستیابی به نتایج مورد نظر نیز در همین قالب می‌گنجد.^{۷۰}

گیدنز هم از کسانی است که قدرت را بر اساس کردارهای فرد تعریف می‌کند و نقش عاملیت را در تعریف این مفهوم پررنگ‌تر می‌بیند. از دید وی، قدرت عبارت است از توانایی تغییر دادن جهان، و دخالت در روندهای آن برای دستیابی به نتایجی مطلوب، و در ضمن حفظ این نتایج.^{۷۱} به این ترتیب اگر تعریف گیدنز را به تعبیر خودمان ترجمه کنیم، می‌بینیم که گیدنز توانایی اثرگذاری بر دو عرصه‌ی دیگری (حفظ نتایج مطلوب در عین مخالفت دیگران) و جهان (دخالت در روند رخدادها) را به عنوان زمینه‌ی تعریف خویش در نظر گرفته است. گسترده‌ترین تعریف گیدنز از قدرت، عبارت است از توانایی تبدیل وضعیت موجود، به وضعیت مطلوب، که مترادف است با توانایی سازگاری با تنش در دیدگاه ما.

^{۶۹} وبر، 1370.

^{۷۰} راسل، 1370.

^{۷۱} گیدنز، 1370.

از دید گیدنز قدرت عامل همواره از مجرای ساختارهایی اعمال می‌شود که به شکلی مقطعی و موضعی در جریان فرآیندی به نام ساخت‌بندی پدیدار می‌شوند و پیش از هر چیز چارچوبی از نظم زمانی و مکانی را به الگوی کردار تحمیل می‌کنند. به این ترتیب قدرت ماهیتی دوگانه دارد و از یک سو به کردار عاملان خودمختار و از سوی دیگر بر ساختارهای اجتماعی تکیه می‌کند.^{۷۲} یعنی وضعیت موجود و مطلوبی که مبدأ و مقصد کردار عامل اجتماعی هستند، در زمینه‌ای اجتماعی تعریف می‌شوند و در قالب مجموعه-ای از امکان‌ها و راهبردهای عملیاتی از پیش داده شده رمزگذاری می‌شوند. از دید گیدنز، قدرت منبع یا غایت نیست، بلکه وسیله‌ایست که برای دستیابی به غایتی بیرونی مورد استفاده قرار می‌گیرد. به این ترتیب گیدنز نیز مانند سایر اندیشمندانی که نامشان ذکر شد، صریحاً به برداشت هابزی از قدرت پایبند مانده است.

در مقابل نویسندگانی مانند گیدنز و وبر و لنسکی که به برتری سوژه‌ی خودمختار بر ساختارهای اجتماعی باور داشتند، آرای پارسونز را در زمینه‌ی نظریه‌های توافق‌گرا داریم، که قدرت را به سبک مارکسیست‌ها به ساختار اجتماعی تحویل می‌کند. از دید پارسونز، قدرت عبارت است از قابلیت تعمیم یافته برای تضمین اجرای تعهد واحدهای اجتماعی. این قدرت در شرایطی واحد مشروعیت خواهد بود که با اهدافی جمعی پیوند بخورد و به این ترتیب نماینده‌ی منافع گروهی قلمداد شود.^{۷۳}

چنان که آشکار است، پارسونز به ظرفیت یک کنشگر اجتماعی برای دست‌یازیدن به عمل اشاره می‌کند، نه فردی خاص که بر اثر خواستی درونی دست به کنش می‌زند. تأکید بر این که تعهدهای اجرایی متأثر از قدرت در قالب واحدهایی اجتماعی می‌گنجند، بدان معناست که شالوده‌ی

⁷² Giddens, 1984: 14-17.

⁷³ پارسونز، 1370.

اعمال قدرت توسط متغیرهایی مانند نقش و جایگاه اجتماعی تعیین می-شوند، و نه متغیرهایی روان‌شناسانه مانند نیاز و میل و اراده. این برداشت شکلی به روز شده از دستگاه نظری دورکیم است که آدمیان را موجوداتی زیاده‌خواه و طمعکار می‌داندست و روند هنجارسازی -یا به زبان پارسونزی اجتماعی شدن- را راهبردی کلیدی می‌دید که تبدیل این مواد خام نظم‌ناپذیر به عامل‌های اجتماعی سر به راه و منضبط را ممکن می‌کرد^{۷۴}.

پارسونز با فرض این که برد و باخت‌ها در بازی اجتماعی برابر نیستند، تندی و شدت پیش‌فرض جدل‌گرایانه‌ی مارکسیست‌ها را به چالش کشید. از دید او، تبادل قدرت در میان عاملان اجتماعی از قاعده‌ی بازی‌های حاصل جمع صفر پیروی نمی‌کرد، و بنابراین دلیلی نداشت که برد یکی به باخت دیگری منتهی شود. این ترفندی نظری بود برای تأکید بر جنبه‌ی مسالمت‌جویانه و توافق‌آمیز اندرکنش میان عاملان اجتماعی^{۷۵}. این پاتکی بود به دیدگاه‌های چپ‌گرایانه، که با فرض کردن همراهی همیشگی برد و باخت، بازی‌های سیاسی را به عنوان نمونه‌ای از کل روابط اجتماعی در نظر می‌گرفتند، و همچون مارکس، اقتصاد را نیز مانند روابطی جنگی و جدلی، عرصه‌ی کشمکش‌های برنده/بازنده می‌دانستند.

پارسونز به شیوه‌ای واژگونه عمل کرد و وجهه‌ی توافقی و مداراگرانه‌ی روابط اقتصادی را همچون دستمایه‌ای برای صورت‌بندی اندرکنش‌های سیاسی در نظر گرفت. او به روشنی قدرت را متغیری تعمیم یافته و عام برای توزیع منابع می‌داند که کارکردش در سطح روابط سیاسی، دقیقاً با کارکرد پول در روابط اقتصادی هم‌ارز است^{۷۶}. پارسونز به همین ترتیب ارزش افزوده‌ی روابط اقتصادی -یعنی کارآمدی و دسترسی به منابع مادی-

⁷⁴ Parsons, 1951.

⁷⁵ همیلتن، 1379.

⁷⁶ پارسونز، 1370.

را با خدمت که شاخص مشابهی است در عرصه‌ی سیاست، مترادف می‌گیرد. به این ترتیب استفاده از گزینه‌های رفتاری، که نمود اعمال قدرت است، شبیه به خرج کردن پول است. پارسونز این استعاره‌ی اقتصادی از قدرت را چنان جدی گرفته بود که پدیده‌ای مثل مک کارتیسم را «تورم قدرت» نامید. پدیداری که از دید سیبرنتیکی وی درگیر نوعی چرخه‌ی بازخورد مثبت بود و در نهایت به استبدادی شکننده منتهی می‌شد.

چنان که از این مرور مختصر بر می‌آید، تفاوت دیدگاه‌های کشمکش‌گرا و توافق‌گرا به طور عمده به دو متغیر عمده‌ی مرجع قدرت و شیوه‌ی تأثیر آن باز می‌گردد. تفاوت میان این دو دیدگاه را می‌توان به این شکل خلاصه کرد:

الف) هواداران رویکرد کشمکش بیشتر تمایل دارند تا قدرت را به ساختارهای اجتماعی و نهادهای سطح کلان مربوط بدانند و آن را مرجع صدور قدرت بدانند. در حالی که توافق‌گرایان - با استثنای مهم پارسونز - معمولاً فرد را مرجع قدرت می‌دانند.

ب) کشمکش‌گرایان معمولاً به صفر بودن حاصل جمع بازی‌ها باور دارند و در نتیجه وضعیت پایه‌ی کنش متقابل را بازی برنده/ بازنده فرض می‌کنند. در حالی که توافق‌گرایان این حاصل جمع را صفر نمی‌دانند و به رواج گسترده‌تر بازی‌های برنده/ برنده اعتقاد دارند.

۳. از اواسط قرن بیستم به بعد، و به ویژه از اواخر دهه‌ی شصت میلادی، مسائلی جدید در عرصه‌ی جامعه‌شناسی طرح شدند که اردوگاه توافق در برابر کشمکش را تجزیه کردند و جفت‌های متضاد معنایی جدیدی را به گرانیگاه بحث‌ها تبدیل کردند. یکی از مباحثی که در این زمان در کانون توجه قرار گرفت، واری‌الگوی توزیع قدرت و چگونگی مرزبندی طرفهای

درگیر در بازی قدرت بود. این مسأله، سه اردوگاه کلی را در میان نظریه پردازان قدرت ایجاد کرد^{۷۷}، که هنوز نیز کمابیش وجود دارند. معمول ترین شیوهی نگاه به توزیع قدرت، که چارچوب نظری حاکم بر دموکراسی های غربی و فرآیندهایی سیاسی مانند انتخابات را نیز بر می سازد، تکثرگرایی است. تکثرگرایان گروه های اجتماعی را به عنوان واحد تحلیل خویش بر می گزینند، و رقابت میان آنها و اتحادهای موضعی و سست میان شان را عامل اصلی برد یا باخت در این عرصه می دانند. در این دیدگاه، قدرت امری پراکنده و نامتمرکز است که هر بخشی از آن در دست گروهی اجتماعی قرار دارد^{۷۸} و وفاق و همکاری ایشان است که دستیابی به تصمیمی عمومی را ممکن می سازد. در این نگاه، دولت همچون دلالی نمودار می شود که وظیفه ی قانون مند کردن این رقابت ها را بر عهده دارد و دستیابی به توافقی عام را تسهیل می کند. اندیشمندانی مانند هابز و لاک بنیان گذاران دیدگاه تکثرگرا بودند و نویسندگانی مانند دال و پلزی مدافع آن در زمان ما محسوب می شوند.

دومین دیدگاه در این زمینه، نخبه گرایی است. نخبه گرایان گروه های قدرتمند و نخبگان را به عنوان واحد تحلیل خود بر می گزینند و سلسله مراتب اجتماعی را از رقابت میان گروه های قدرتمند مهم تر می دانند. از دید ایشان حلقه ای به نسبت بسته از نخبگان اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی وجود دارند که انحصار منابع قدرت را در دست دارند و جز در شرایطی انقلابی جای خود را به گروهی جدید نمی دهند. بر خلاف تکثرگرایان که نظم اجتماعی را مدیون توافق عمومی و وفاداری های چند جانبه نسبت به تعهدات متقابل گروه های رقیب می بینند، نخبه گرایان حلقه ای از برگزیدگان و زورمندان را پشتیبان و تثبیت کننده ی این نظم محسوب می کنند. بدیهی است که در این

⁷⁷ Whitt, 1979.

دیدگاه نیز دولت نظامی مستقل محسوب نمی‌شود و ابزار دست نخبگان برای اعمال قدرتشان دانسته می‌شود. برداشت‌های نخبه‌گرایانه به خوبی در آثار سی رایت میلز، موسکا، و میخلز صورت‌بندی شده‌اند.

سومین دیدگاه، که برداشتی افراطی و انقلابی از همین نخبه‌گرایی است، نگاه نومارکسیستی است. در این رویکرد، طبقه به عنوان واحد تحلیل در نظر گرفته می‌شود و الزامات برخاسته از آن زمینه‌ی اصلی کشمکش و درگیری میان نیروهای اجتماعی محسوب می‌شوند. سلطه‌ی طبقاتی مهم‌ترین نمود اعمال قدرت در این نگاه است و شکلی از انحصار قدرت در قالب طبقه‌ی غالب پیش‌فرض گرفته می‌شود. ثبات اجتماعی در این نگرش مدیون دیالکتیکی است که اندرکنش زورمدارانه‌ی طبقات غالب و مغلوب را رقم می‌زند. در این زمینه دولت نیز همچون ابزاری برای سرکوب طبقات مغلوب پنداشته می‌شود.

زمانی که استیون لوکس کتاب مشهور و تاثیرگذار خود را نوشت⁷⁹ و آرای نظریه‌پردازان نیمه‌ی دوم قرن بیستم را به سه رده تقسیم کرد، بیشتر به این متفکران نظر داشت و از نسل بنیانگذاران و تمایز کشمکش/ توافق جز در مقام ارجاعی تاریخی یاد نمی‌کرد. لوکس، در کتاب کوچک خود به سه نسل و سه الگوی متفاوت از فهم قدرت اشاره کرد.

نخست، رویکرد تکثرگرایانه‌ی نویسندگانی مانند رابرت دال، که بر قدرت رخدادی و نتایج ملموس و عینی ناشی از حل و فصل کشمکش‌ها توجه داشتند. لوکس این رده را با برچسب نگرش یک بعدی مشخص ساخت.

⁷⁹ لوکس، 1375.

دوم، نویسندگانی مانند بکراک و بارتز که به جنبه‌ی بازدارنده و پنهان قدرت نیز نگاه کرده بودند و الگوی ارائه و طرح مسائل برای تصمیم‌گیری گروهی را نیز مهم می‌دانستند. لوکس این گروه را دارای نگرش دو بعدی دانست.

سوم، دیدگاهی که لوکس از آن دفاع می‌کرد، و گذشته از اثر بازدارنده‌ی قدرت، بر تأثیر وادارکننده و متقاعد سازنده‌اش نیز تأکید داشت. بحث درباره‌ی قدرت بدون مرور برداشت لوکس در این زمینه ناقص خواهد بود. پس در اینجا به طور خلاصه نگرش وی را مرور می‌کنیم.

آنچه لوکس نظریه‌های یک بعدی قدرت می‌نامد، بهتر از همه در آثار رابرت دال صورت‌بندی شده است.^{۸۰} دال قدرت را به شکلی تعریف می‌کند که کاملاً با پیش‌داشتهای هابزی همخوانی دارد. دال تنها بر وجه عینی و ملموس اعمال قدرت تمرکز می‌کند. یعنی تنها به شرایطی کار دارد که در میان کنشگران انسانی ستیزه‌ای عین وجود دارد. ستیزه‌هایی که موضوع‌شان دستیابی به منابعی مشخص و بزرگ است، در این میان اهمیتی بیشتر دارند. از این رو شرایط آرمانی دال برای تحلیلی قدرت، موقعیت‌هایی را در بر می‌گیرد که چند کنشگر برای تصمیم‌گیری در مورد توزیع منابع به اندرکنش قدرت‌مدارانه مشغول هستند، و اولویت‌های راهبردی متفاوت و متعارضی را دنبال می‌کنند.

دال در تحلیل قدرت به اعمال قدرت توجه می‌کند، نه داشتن قدرت، و آن را به صورت امری عینی و بالفعل مورد توجه قرار می‌دهد، نه وضعیتی محتمل و بالقوه. از این رو نتایج عملیاتی و تحقق یافته‌ی این اندرکنش را مهم می‌داند. دیدگاه دال در مورد منافع به نسبت ساده و تجربی است و آن را همچون اموری آشکار، بدیهی، و ملموس در نظر می‌گیرد. از

دید او، منافع افراد همان چیزهایی هستند که خودشان به طور آگاهانه همچون سود تشخیص می‌دهند و جست‌وجویش می‌کنند. دال مفهومی مانند آگاهی کاذب و منافع پنهان را طرد می‌کند و این حرفها را ابزاری کژروانه برای استعلایی کردن مفهوم منافع و تفسیر متافیزیکی آن در نظر می‌گیرد.

در این چارچوب، قدرت فرد الف بر ب بر مبنای کردارهایی تعیین می‌شود که فرد ب زیر تأثیر الف انجام می‌دهد، در حالی که همین کردارها را بدون حضور الف انجام نمی‌داد. بر این مبنا قدرت پدیداری رخدادی است. یعنی اعمال قدرت همچون فرآیندی علی تصور می‌شود که به تاثیری قابل سنجش و مشخص در جهان خارج منتهی می‌شود⁸¹. از این رو دیدگاه دال به علیت مکانیکی هابز شباهت بسیار دارد. در واقع، وقتی رابرت دال می‌گوید «اثر عامل آ- بر ب- عبارت است از...»، در واقع گزاره‌ی نیوتونی «نیروی اعمال شده از جسم آ بر جسم ب عبارت است از...» را در حوزه‌ی علوم انسانی بازتولید می‌کند.

جسمیت کنشگرها در دیدگاه دال اهمیتی ندارد، و ممکن است الف و ب دو فرد، دو سازمان، یا دو کشور باشند. با این وجود اصل ماند کنشی بر تمام کنشگرها حمل می‌شود و فرض بر آن است که هیچ کنشگری کاری را انجام نمی‌دهد، مگر آن که نیرویی از بیرون وی را به این دگردیسی وادار کند. در یک جمع‌بندی کلی، دیدگاه دال را می‌توان ادامه‌ی مستقیم تلقی هابز از قدرت دانست، که با روش‌شناسی رفتارگرایانه‌ای ترکیب شده باشد. این دیدگاه شکل غالب صورت‌بندی مفهوم قدرت در دیدگاه تکثرگرایانه محسوب می‌شود.

دیدگاه دوبعدی مورد نظر لوکس، بهتر از همه در مقاله‌ی مشهور بکراک و باراتز صورت‌بندی شده است.⁸² این دو پژوهشگر تمام اشکال جلب موافق ب از سوی الف را به عنوان جلوه‌های اعمال قدرت معتبر شمردند. از این رو رخدادهایی مانند اجبار، نفوذ، اقتدار، و قدرت نامرئی از دید ایشان به یک اندازه نماینده‌ی روند اعمال قدرت هستند. برخورد این دو با تعریف قدرت، در واقع از نقد برداشت رفتارگرایانه‌ی دال و همفکرانش نتیجه شده است. چرا که در نگاه ایشان مواردی از اعمال قدرت که وجه رخدادی ندارد و یا با پیامدهای علی ملموسی همراه نیست، بیشتر مورد تأکید است. در این نگرش در شرایطی که دامنه‌ی انتخابهای فرد ب به خاطر تصمیم‌های الف تغییر می‌کند، قدرت اعمال شده است، صرف نظر از این که ب بر این اعمال نیرو آگاه باشد، یا نمودهای آن را به وضعی ملموس درک کند یا نه. از دید این نویسندگان، منافع امری پنهان و دغدغه برانگیز است و به سادگی نگرش یک بعدی نمی‌توان درباره‌ی آن داوری کرد. اتفاقاً در شرایطی که تضاد منافع آشکاری وجود ندارد و ستیزه وضعیتی مخفی و ناآشکار به خود می‌گیرد، اعمال قدرت کامل است، و این به ویژه در شرایطی که کنشگری از مشارکت در تصمیم‌گیری محروم می‌شود به خوبی دیده می‌شود.

نگرش بکراک و باراتز با وجود پیشرفت مشخصی که در فهم قدرت از خود نشان می‌دهند، همچنان از سوی لوکس به خاطر رفتارگرایی پنهانش نقد می‌شود. از دید لوکس، این نگرش در عین ننگه کردن به پیچیدگی‌های حاکم بر مفهوم منافع و شرایط ستیزه‌آمیز، همچنان در چارچوبی سنتی و فردگرایانه به کشمکش‌های قدرت می‌نگرد و وجه غیر رخدادی قدرت را به عدم تصمیم‌گیری منحصر می‌داند.

⁸² Bachrach & Baratz, 1962, 1963.

دیدگاه خود لوکس، که از طرف خودش با نام نگرش سه بعدی نام گرفته است، ترکیبی است که از قراردادگرایی در حوزه‌ی روش‌شناسی، کانت-گرایی در قلمرو اخلاق، و نسبی‌گرایی در زمینه‌ی تعریف منافع. قراردادگرایی لوکس، بدان معناست که از دید وی واقعیت امری مخلوق روش مشاهده‌ی ماست، و واقعیت عینی سخت و محکمی فارغ از شیوه‌های متنوع صورت‌بندی آن، وجود ندارد. بر این مبنا، لوکس علیتی که زیربنای تعاریف رخدادی از قدرت است را رد می‌کند.

کانت‌گرایی لوکس، که شکلی نیمه‌تمام و سطحی دارد، با پافشاری بر اهمیت عاملیت در برابر ساختار مشخص می‌شود. لوکس اصرار دارد که قدرت را به ساختارهای اجتماعی تحویل نکند و به شیوه‌ای کانتی آن را به سوژه‌ی خودمختار منسوب سازد. نسبی‌گرایی اخلاقی وی، که محور مرکزی دیدگاهش را تشکیل می‌دهد، متکی بر انکار عینیت منافع و ناممکن دانستن تشخیص‌پذیری ساده‌ی آن است.

نگرش لوکس بر مبنای تعریفی خاص از منافع استوار است. تعریفی که منافع را امری پنهان و معمولاً اسیر بدفهمی معرفی می‌کند. دلیل رادیکال بودن نگاه لوکس، همین نفی معیارهای مرسوم تجربه‌گرایانه برای تعریف منافع است. لوکس با توجه به قراردادگرا بودنش، در ارائه‌ی معیاری بیرونی و عینی برای تفکیک منافع راستین از برداشت‌های دروغین مدعی صورت‌بندی آن، دچار اشکال است. با این وجود به شیوه‌ی هابرماس به وجود معیارهایی بیرونی باور دارد. به این ترتیب رویکرد لوکس به خاطر رها کردن تعریف ساده‌ی تکثرگرایان از منافع تجربی و عینی، و به دست ندادن تعریفی روشن از معیارهایی بیرونی که باید برای شناسایی این منافع پنهان به کار گرفته شوند، دستخوش ابهام است.

مهم‌ترین نکته در برداشت لوکس، آن است که خالص‌ترین و شدیدترین نمود اعمال قدرت، در آنجایی دیده می‌شود که ستیزه بر سر

تعریف مفهوم منافع و نمودهای آن جریان دارد. در واقع لوکس با این بحث به امکان اعمال قدرتی پنهان و کارآمد اشاره می‌کند که در نهایت چارچوب-های فهم و تفسیر منافع را در کنشگران تعیین می‌نماید و در نتیجه فضای حالتی مجاز از رفتارهای ممکن را به شکلی پیشینی به ایشان تحمیل می‌نماید. با این زمینه، لوکس این امکان را دارد تا در میان دوشکل متمایز از قدرت بالقوه (قدرت برای) و بالفعل (قدرت بر) تمایز قایل شود، و این شرطی است که ویژه در دیدگاه دال برآورده نمی‌شود.

نگرش لوکس، نوسانی را در میان دو برداشت متفاوت از مفهوم سوژه نشان می‌دهد. از یک سو، لوکس به کنشگری خودمختار و نیت‌مند باور دارد که توانایی درک منافع خویش را در نهایت داراست، و از سوی دیگر به عامل اجتماعی شکل‌پذیر و هنجار شدنی‌ای اشاره می‌کند که منافع خویش را زیر تأثیر فشارهای اجتماعی صورت‌بندی و فهم می‌کند. حالتی از این سوژه‌ی اجتماعی شکل‌پذیر، به شکلی ناپخته در قانون باور و شهرت لاک وجود داشت⁸³، و زیربنای نگاه جمهوری خواهانه نسبت به آدمیان را تشکیل می‌داد. در واقع، برداشت لاک در مورد وابستگی ارزش به نگاه ناظران عمومی و افکار عمومی، بدان معناست که بر نقش برجسته‌ی هنجار شدن آدمیان، و این که معیارهای تشخیص و داوری خویش را از جامعه دریافت می‌کنند، صحنه بگذاریم. این نگرش، از سویی به جمهوری خواهی می‌انجامد و دخالت دولت برای پرورش شهروندانی فعال و روشن‌بین را ضروری می‌نماید، و از سوی دیگر راه را بر نقدهای بدبینانه‌ای از نوع برداشت مارکوزه می‌گشاید که همین دخالت‌ها را علت اصلی مسخ شدن سوژه‌ها قلمداد می‌کنند.

در عین حال، در میان آرای لوکس، مارکوزه، و هم‌چنین هابرماس، وجه اشتراکی وجود دارد و آن هم باور به دوگانگی‌ایست که به زبان هابرماس در قالب تقابل زیست‌جهان و سیستم صورت‌بندی شده است. زیست‌جهان یا

⁸³ Locke, 1988.

مترادف‌های آن، که عرصه‌ی تقدیس شده‌ی شخصی را برمی‌سازد، همان است که پایه‌ی تعریف منافع عینی را در هر سه نگرش تشکیل می‌دهد. هر سه متفکر یادشده، با تکیه بر مفهومی از منافع که فارغ از فشارهای سیستم و به شکلی خودجوش در درون من تعیین شده باشد، به پی‌ریزی نوعی نظریه‌ی رهایی دست یازیده‌اند. اما هر سه از این باطلنما رنج می‌برند که در غیاب معیارهای بیرونی داده شده از سوی سیستم، تشخیص و توافق بر سر این معیارهای عینی امری ناممکن است و از این رو وضعیت آرمانی تعیین منافع هرگز تحقق نمی‌یابد و اگر هم بیابد ابزاری برای محک زدن آن و تثبیتش وجود ندارد.

گفتار سوم: تعریف‌های نظام‌گریز

۱. مشهورترین چارچوب نظری نظام‌گریز در مورد قدرت را، میشل فوکو به دست داده است. نگرش او به شکلی غیرمستقیم در قالب چند کتاب خواندنی، و به شکل مستقیم در مجموعه‌ای از مقاله‌های کوتاه و مصاحبه‌ها ارائه شده است. نگرش فوکو در مورد قدرت، در پهنه‌ی نوشتارهای نظام‌گریز، منسجم‌ترین و «نظام‌مند»ترین روایت از قدرت محسوب می‌شود، و احتمالاً دلیل محبوبیت و اشتهار زیاد وی نیز همین انسجام معنایی بوده باشد.

فوکو به این دلیل که قدرت را مفهومی منتشر، مویرگی، پراکنده، و نامنسجم می‌بیند، وارث مستقیم نگاه ماکیاولی و نیچه است. از دید فوکو، قدرت مفهومی عام و فراگیر است که در همه جا حضور دارد و در تمام شرایط ردپایش را می‌توان یافت. از این رو شیوه‌ی برخورد او با این مفهوم دقیقاً در نقطه‌ی مقابل برداشت دال قرار می‌گیرد که عرصه‌هایی ویژه و حصرپذیر از ستیزه بر سر تصمیم‌ها را در کانون توجه خویش حفظ کرده بود.

عامل دیگری که فوکو را از نظریه‌پردازان نظام‌مند جدا می‌کند، آن است که وی به پیروی از رویکرد پساساختارگرایانه‌اش، در پی حذف سوژه‌ی انسانی به عنوان مرجع غایی قدرت است، و به تعبیر خودش با منحل کردن من در ساخت‌های اجتماعی، پروژه‌ی هابزی قطع سر پادشاه را تکمیل می‌کند. از این رو دیدگاه او مرجعیت و محوریتی برای سوژه قایل نیست.

از دید فوکو، قدرت ماهیتی گفتمانی دارد، یعنی ارتباط و پیوندی نزدیک و هستی‌شناسانه در میان قدرت و حقیقت برقرار است. گفتمان، بستری نمادین و پویاست که زمینه‌ی تعریف مفهوم منافع، و تعیین عرصه-های کشمکش بر سر این منافع در دل آن تحقق می‌یابند. در واقع فوکو از سه گویی سخن می‌گوید که در یک سر آن قدرت، و در دو سر دیگرش حقیقت و حق قرار دارند.

حقیقت، شیوه‌ی تثبیت امور و معانی در قالب یک نظام گفتمانی است، که همواره زیر تأثیر قدرت انجام می‌پذیرد و تداوم همین نظام‌های قدرتِ پشتیبان خویش را نیز ممکن می‌سازد. قدرت عاملی است که اجبار و ضرورتی برای دستیابی به حقیقت و تولید آن را در سوژه بر می‌انگیزد، و به این ترتیب مرزبندی میان گفتارهای جدی و غیرجدی، و کردارهای مجاز و غیرمجاز را به پشتوانه‌ی فهمی که از حقیقت بر می‌سازد، تسهیل می‌نماید. از دید فوکو، این اجبار برای جست‌وجو و ارادت به حقیقت در قالب حق تبلور می‌یابد، و این همان است که به شکلی رسمی مرزهای مجاز کردار را تعیین می‌کند. به روایت فوکو، مفهوم حق از قرن دوازدهم میلادی به بعد، همزمان با احیای حقوق باستانی روم در کشورهای اروپایی، دچار دگردیسی شد و در قالب بدن پادشاه تبلور یافت. به همین دلیل هم تا پایان قرون وسطا برداشت کلیسایی حق به منزله‌ی حق‌الله، در پیوند با تفسیر رومی از تبلور قانون در کالبد امپراتور گره خورده بود و نظریه‌ی حق الهی سلطنت را پدید آورده بود. نظریه‌ای که شاه را مرجع و مبنای مشروعیت تمام قوانین می‌دانست، و نه برعکس. از دید فوکو، مرده‌ریگِ این سنت باستانی همچنان در نظریه‌های مربوط به قدرت وجود دارد.

فوکو تلاش کرد تا با استفاده از سه ترفند از این زمینه‌ی مرسوم و معمول بگریزد. نخست آن که در چرخشی معنادار، نگاه خود را از حاملان حق – یعنی قدرتمندان، شاهان، و افراد فرهمند- برگرفت و به رفتار و کردار

تابعان قدرت و کسانی که قدرت بر آنها اعمال می‌شود پرداخت. دوم آن که با عزل نظر از اهمیت سوژه به عنوان مرجع قدرت، مفاهیمی ذهنی مانند نیت و رضایت و معنای نهفته در اعمال قدرت را نادیده انگاشت و برداشت ذهنی سوژه در مورد اعمال و پذیرش قدرت را از دایره‌ی تحلیل‌هایش طرد کرد. سومین ترفند او آن بود که پیش‌فرض پایداری و استوار بودن روابط قدرت را رد کرد و تمام اندرکنش‌های قدرت‌مدار را اموری موقت، شکننده، موضعی، و مقطعی دانست. در نتیجه فوکو به شکلی رادیکال اصلی‌ترین پیش‌داشته‌های نگاه سنتی به قدرت را واژگونه کرد، و چارچوب نظری خود را بر این انکار ریشه‌ای بنیان نهاد.

فوکو سه مفهوم را در مورد قدرت از هم تفکیک می‌کند^{۸۴}. نخست، روابط قدرت است که بازی‌های راهبردی میان میان کنشگران را در سطوح خرد و کلان در بر می‌گیرد. معیار برد و باخت در این میدان، افزایش یا کاهش دامنه‌ی آزادی عمل کنشگران است، و پهنه‌ی گزینه‌هایی که بدان دسترسی دارند. روابط قدرت از دید فوکو اموری مقطعی، نظام نیافته، شکننده، و وابسته به موقعیت هستند که نظم و سلسله مراتب خاصی را پدید نمی‌آورند، و به سادگی «رخ می‌دهند».

دوم، حالات سلطه است. سلطه از دید فوکو، شکلی از نابرابری قدرت‌ها در میان کنشگران است که مقاومت را در طرف ضعیف‌تر بی‌معنا و نامحتمل سازد. یعنی در شرایطی که یکی از کنشگران به خاطر دسترسی به قدرتی خارج از تناسب، بتواند خواست‌های خود را بر دیگری تحمیل کند، و دیگری به دلیل فاصله‌ی زیاد توانایی‌اش با طرف غالب، مقاومت را نامحتمل و بی‌فایده بداند، شرایط سلطه برقرار شده است. از دید فوکو، سلطه وضعیتی از تبادلی قدرت است که تا حدودی ثبات دارد و می‌تواند به سلسله مراتب قدرت و نظام‌های مستمر اجتماعی ختم شود. با این وجود، این ساختارها نیز

⁸⁴ Foucault, 1994.

نیمه عمری دارند و همیشگی نیستند و به پشتوانه‌ی تداوم سلطه است که باقی می‌مانند.

فوکو در میان این دو عرصه، یعنی روابط و حالات قدرت، حوزه‌ی سومی را فرض کرد و آن را فنون حکومت نامید. فنون حکومت به دلیل ساخت عقلانی‌اش از حالات قدرت – که ماهیتی عاطفی و هیجانی داشتند – متمایز بود و از آنجا که پیکربندی‌ای منسجم و تثبیت شده در زمان را پدید می‌آورد، با روابط قدرت تفاوت داشت. فنون حکومت می‌توانند سه شکل متمایز به خود بگیرند:

الف) قدرت انضباطی، که از دید فوکو برای نخستین بار در اروپای قرن هفدهم در قالبی اجتماعی سازماندهی شده و افراد انسانی را همچون منابع قدرت در نظر می‌گیرد. قدرت انضباطی هر دو وجه توانمندساز و محدودکننده را داراست و با مطیع و منضبط کردن بدن‌ها امکان سازماندهی-شان را در نظام‌های اجتماعی به دست می‌آورد.

ب) قدرت مشرف بر حیات، که گرانیگاه معنایی‌اش امنیت و سلامت است. این شکل از قدرت به زعم فوکو در اروپای قرن هژدهم تکامل یافت و زیر تأثیر همان نگاه جمهوری خواهانه‌ای صورت‌بندی می‌شد که آدمیان را نیروهایی شکل‌پذیر می‌دانست و تربیت کردن و بهینه ساختن ایشان را وظیفه‌ی دولت می‌دید. این رده از روابط قدرت، جمعیت را همچون منبع اقتدار در نظر می‌گرفت و از این رو به سازماندهی جمعیت‌ها، ترویج بهداشت، و با پشتوانه‌ی پزشکی و روان‌پزشکی مدرن به تثبیت شکلی هنجارین از بدن‌ها و شخصیت‌ها در این حوزه‌های جمعیتی همت می‌گماشت. کتاب‌های

مشهور فوکو - زایش درمانگاه^{۸۵} و جنون و تمدن^{۸۶} - به تبارشناسی برخی از این روندها پرداخته‌اند.

پ) قدرت حاکمیت بنیاد، که فوکو در مقاله‌ی زیبایی آن را با قدرت شبانی هم‌ارز می‌گیرد^{۸۷}. این قدرت در قالب دولت و نهادهای سیاسی تبلور می‌یابد و همان است که نگاه نظریات کلاسیک بدان دوخته شده است. از دید فوکو شکلی از روابط قدرت در قرون هفدهم و هژدهم میلادی در غرب تکامل یافت که در سازماندهی قدرت سیاسی در جوامع یهودی باستانی ریشه داشت. این روابط، مسئولیت کردارهای تابعان را به حاکم تحویل می‌کرد، و در نتیجه وی را مسئول رستگاری پیروانش فرض می‌کرد. حاکم در برابر بر عهده گرفتن این مسئولیت خطیر، اطاعت بی چون و چرای تابعان را در تمام عرصه‌ی زیست‌جهانشان طلب می‌کرد، و این به رابطه‌ی شبان و گله‌اش شبیه بود. این دیدگاه از مجرای مسیحیت به نهادهای دینی و اجتماعی غربی راه یافت و در نهایت در شکل دولت‌های رفاه و توتالیتر به دو حد خوشایند و دردناک خویش دست یافت.

فوکو بر این باور بود که تمام این پیکربندی‌ها، در شکل خالص و تمام خویش در اواخر قرن هفدهم و اوایل قرن هژدهم برای نخستین بار در غرب پدیدار شدند، و در قرن نوزدهم به پختگی و کمال دست یافتند. فوکو آشکارا ظهور این روابط، حالات، و فنون جدید قدرت را با ظهور مدرنیته مربوط می‌داند و دیدگاهی بدبینانه و جبرانکارانه را در مورد آنها تبلیغ می‌کند. دیدگاه فوکو به هیچ عنوان نظریه‌ای رهایی‌بخش نیست^{۸۸}، و این امری طبیعی

⁸⁵ فوکو، 1384.

⁸⁶ فوکو، 1381.

⁸⁷ فوکو، 1376.

⁸⁸ مارتین، 1380.

است. زیرا هر دیدگاهی که سوژه را به پایه‌ی نگاه فوکو فاقد اهمیت و اصالت بداند، امکان اندیشیدن به راهبردهای رهایی وی را نیز از دست خواهد داد.

۲. یکی از اندیشمندانی که به شدت وامدار فوکو است و دیدگاهش را باید دنباله‌ی مسیر نظری وی دانست، ژیل دلوز است. دلوز به همراهی فلیکس گناری مجموعه‌ای از متون چشمگیر و خواندنی را پدید آورده‌اند که یکی از دغدغه‌های اصلی‌شان، همین مفهوم قدرت است. دلوز به روشنی خود را پیرو نیچه می‌داند و دیدگاه وی در مورد قدرت را ابزاری ارزشمند برای ساخت نظریه‌ای منسجم و خودسازگار در مورد قدرت می‌داند.

دیدگاه دلوز^{۸۹}، منظومه‌ای به نسبت پیچیده از مفاهیم را در بر می‌گیرد که به دست دادن خلاصه‌ای از آن در سطور این رساله کاری دشوار است. اما برای این که موقعیت او نیز در میدان زورآوری نظریه‌های مربوط به قدرت مشخص شود، تنها به ذکر چند نکته‌ی کلیدی از آرای وی بسنده می‌کنم. هرچند که برخی از مفاهیم مورد نظر او با چارچوب نظری پیشنهادی ما همخوانی بسیار دارد.

دلوز چنان که گذشت، برداشت نیچه‌ای از قدرت را می‌پذیرد و آن را همچون نیرویی درون‌زاد و پویا و فعال در نظر می‌گیرد. بر همین مبنا از دید او کنش همواره بر واکنش ترجیح دارد و سیستم‌های اجتماعی و روانی ساختارهایی پویا و شکوفا محسوب می‌شوند.

⁸⁹ برای سادگی بیشتر از این پس بر آرای دلوز متمرکز می‌شویم، و تنها از او نام می‌بریم. اما به لحاظ حفظ حق مولف، باید بر این نکته تأکید کرد که بخش مهمی از آرای مورد اشاره‌ی ما در این متن، از کتابهایی برگرفته شده‌اند که به طور مشترک توسط دلوز و گناری نگاشته شده‌اند.

دلوز برای صورت‌بندی مفهوم قدرت از چند کلیدواژه‌ی نو بهره می‌جوید، و از آنجا که برخی از آنها را ما نیز در شرح دیدگاه خویش به کار خواهیم گرفت، لازم است بدان اشاره‌ای کنیم. با این گوشزد که منظومه‌ی معنایی دلوز و گتاری نظامی پیچیده است که پرداختن به کلیت آن در اینجا ممکن نیست. مفاهیم جدیدی هم که در این منظومه معرفی شده است، تنها در ارتباط با مفاهیم دیگر و تعبیر خاص این دو از کلیدواژگان آشنای جامعه-شناسانه و فلسفی معنا می‌یابند. از این رو شرحی از واژگان به کار گرفته شده در کتابهای ایشان را که در اینجا به طور مختصر ارائه می‌شود، بیشتر باید برگرفتن انتخابی برخی از مفاهیم مورد نظر ایشان دانست، که بعدها به کار تبیین دقیق نظریه‌ی مورد پیشنهادمان خواهند آمد، نه شرح دقیق و بی-طرفانه‌ی آرای ایشان، بدان شکل که مورد نظر خودشان بوده است.

نخست، دوگانه‌ی معنایی ریزوم و درخت^{۹۰} است.^{۹۱} از دید دلوز، ارتباط میان مفاهیم و الگوی حاکم بر روندها و جریان‌ها، بر خلاف تصور مرسوم، به درختی با تنه‌ی تنومند و شاخه‌های نحیف شباهت ندارد، بلکه الگویی ریزوم‌گونه دارد. ریزوم، نام علمی شکلی از ریشه‌ی زیرزمینی گیاهان است که در شبکه‌ای پنهان در زیر خاک گسترده می‌شوند و در هر جا که شرایط مساعد باشد، ساقه‌ای را بر آن می‌روید. از دید دلوز، پدیدارهای اجتماعی خصلتی ریزوم‌وار دارد. یعنی امری منتشر، پراکنده، شاخه‌شاخه، و مرکزگریز است که به طور موضعی و در شرایطی ویژه در قالب رخدادهایی منحصر به فرد و خاص بروز می‌یابد و همواره هم خصلتی موقت و تعمیم‌ناپذیر دارد.

این نگرش در برابر دیدگاه کلاسیک اندیشمندان قرار می‌گیرد که به شیوه‌ی افلاطون به سلسله‌مراتبی از مفاهیم و روندها و علل معتقد بودند

⁹⁰ Arbre/ Ryzome

⁹¹ Deleuze and Guettari, 1987.

که مفاهیم و اموری حاشیه‌ای، جزئی، و سطحی را به ساختارهایی عمیق، عمومی، و مرکزی متصل می‌سازند. این تمایز میان امر عمیق و سطحی، و چیزهای مرکزی و حاشیه‌ای، در دیدگاه فوکو نیز آماج نقد بود. چنین نقدی در نظریه‌ی دلوز، تا حدودی با الهام از راهبردهای شالوده‌شکنانه‌ی دریدا، به موقعیتی مرکزی برکشیده شده‌اند.

مفهوم مهم دیگر، قلمروزایی/ قلمروزدایی^{۹۲} است که در آثار دلوز و گتاری همچون جفت متضادی معنایی به کار گرفته می‌شود.^{۹۳} قلمروزایی، روندی همزمانی است که ساختارهای درخت‌گونه را به شکلی موضعی پدید می‌آورد. در جریان این روند، عناصر با هم تلفیق شده، و اجزا در هم ذوب می‌گردند تا کلی برتر را پدید آورند. از دید دلوز و گتاری، قلمروزایی فرآیندی است که گروه، نهاد، هویت، و پیکره‌هایی عمومی و فراگیر از این دست را ایجاد می‌کند. پیکره‌هایی که در مقام سیستمی پیچیده، باید مرزهای خویش را با جهان خارج تعیین کنند، و به همین دلیل به دستگاهی بغرنج برای رمزگذرای این مرز، و قلمروزایی مسلح هستند. این روند، با وجود شباهتی که با ساختارهای درختی دارد، اما از اصالت و سنگینی مورد نظر اندیشمندان کلاسیک بی‌بهره است. دلوز حتی این درخت‌واره‌های کل‌گرا و حائز قلمرو را نیز اموری مقطعی و موقت و موضعی می‌داند و به همین دلیل آنها را با وضعیت پاره پاره و چهل تکه‌ی شخصیت‌های شیزوفرنیک مقایسه می‌کند.^{۹۴} قلمروزدایی، واژگونه‌ی قلمروزایی است. این روندی در زمانی است که از نوسان میان دو مفهوم مرکز و حاشیه پدید می‌آید. قلمروزدایی فرآیندی مرکزگریز است و رمزگذاری‌های حافظ تمایز سیستم و محیط را به طور مستمر نقض می‌کند. از دید دلوز، فرآیندهای قلمروزدا در تنهایی عناصر

⁹² Territorization/ Deterritorization

⁹³ Deleuze and Guettari, 1987.

⁹⁴ Deleuze and Guettari, 1984.

سیستم، و احتمال کننده شدنشان از آن و رانده شدنشان به حاشیه ریشه دارند، در نتیجه نوعی میل به مرکز در شرایط قلمروزدایی دیده می‌شود که از مقاومت عناصر سیستم در برابر فروپاشی حکایت می‌کند. دلوز بر بنای همین میل ناکارآمد به مرکز، قلمروزدایی را امری پارانوئید دانسته است. تعبیری که مانند کاربرد مفهوم شیزوفرنیک، نباید چیزی فراتر از یک استعاره‌ی جالب در نظر گرفته شود.

مفهوم دیگری که با دوگانه‌های یادشده مربوط می‌شود، دو نوع ماشین است که مولکولار و مولار^{۹۵} نامیده می‌شوند. از دید دلوز و گتاری، سازواره‌هایی که در سطوح گوناگون سلسله مراتب -از بدن‌های زنده گرفته تا نهاد‌های اجتماعی- وجود دارند، در حالت پایه‌ی خود چیزهایی هستند که «پیکره‌ی بی‌اندام»^{۹۶} نامیده می‌شوند^{۹۷}. این پیکره‌ها، برسازنده‌ی چیزهایی هستند که به تعبیر این نویسندگان، یک فلات نامیده می‌شود. فلات عنوانی عمومی است که شاید بتوان آن را با سطح سلسله مراتبی مشاهده‌ای که در مدل ما بود، مترادفش دانست. هر فلات، تراکمی از شدت‌ها، عناصر، و روندهاست که در قالبی در هم فشرده و متداخل در پیوند با یکدیگر قرار گرفته‌اند. هر فلات از مجموعه‌ای از لایه‌ها و قشرها تشکیل یافته است. در هر لایه از سطوح این فلات، دو زیر سیستم اصلی وجود دارد که ارتباطشان با هم با عبارتِ مفصل‌بندی دوگانه^{۹۸} مشخص می‌شود. این نام از آنجا آمده که این دو زیرسیستم همواره در پیوند با هم، و به صورت زوجی مکمل وجود دارند.

⁹⁵ Molecular/ Molar

⁹⁶ BWO: Body Without Organs

⁹⁷ Deleuze and Guettari, 1987.

⁹⁸ Double Articulation

ماشین مولکولار، سیستمی منعطف و شکل‌پذیر است که از عناصری ساده، کم‌شمار، و پایدار در زمان تشکیل یافته است. ماشین مولکولار است که اندام‌وار شدن پیکره را ممکن می‌سازد.

در مقابل، ماشین مولار سیستمی است که سازمان یافتگی، نظم، و انسجام درونی‌اش از سیستم مولکولار بیشتر است، اما در مقابل از عناصری پیچیده، ناپایدار و گذرا تشکیل یافته است.

ماشین مولار ساختارهایی متمرکز، سلسله‌مراتبی، و ساختار یافته را پدید می‌آورد، که نمونه‌هایش را در مفاهیمی مانند طبقه و ملت می‌توان باز یافت. این در حالی است که فرآورده‌های ماشین مولکولار فاقد این ویژگیها هستند. نهادهایی مانند نهاد خویشاوندی و قومیت نمونه‌هایی از این رده هستند. آشکارا، ساخته‌های مولار با الگوی درختی و محصولات مولکولار با الگوی ریزومی همخوانی دارند.

دلوز و گتاری در کتاب هزار فلات^{۹۹}، این دو را به ترتیب با غشای سلول و پروتئین‌ها و آنزیم‌هایی که در درون یاخته فعالیت می‌کنند، مقایسه کرده‌اند. این دو ماشین آشکارا با هم ارتباط دارند و عناصرشان در نوساناتی تکرار شونده به هم تبدیل می‌شوند. فرآیند مفصل‌بندی دوگانه، از دو جهت متمایز بیان و محتوا برخوردار است، که باز در قالب زیست‌شناسانه‌ی دلوز به پروتئین و ماده‌ی وراثتی مانند شده است. این بدان معناست که در مفصل‌بندی دوگانه، ما با ساختارهای پایدار و مقاوم حافظ اطلاعات، و سیستم‌های ناپایدار و پویای عملگری روبه‌رو هستیم که ماده و انرژی را بر مبنای این زیربنای اطلاعاتی دگرگون می‌سازند. هریک از این دو جهت دارای ریخت و

⁹⁹ Deleuze and Guettari, 1987.

جوهری^{۱۰۰} هستند که به ترتیب در جریان فرآیند رمزگذاری/ رمزگشایی، و مرزبندی/ مرززدایی پدیدار می‌شوند و استمرار می‌یابند^{۱۰۱}.

دلوز مفهومی مرکزی به نام چندگانگی^{۱۰۲} را هم در برابر وحدت و یگانگی درخت‌گونه‌ی مدل‌های کلاسیک معرفی کرده است و معتقد است که داروی دردِ تحویل‌گرایی - که همه چیز را به یک چیز بر می‌گرداند- آن است که حضور چندگانگی و تکثر را در همه چیز بپذیریم^{۱۰۳}. برای دستیابی به این هدف، مفهوم دیگری به نام مونتاژ ابداع شده است که از عملکرد ماشین‌های مولار و مولکولار حاصل می‌شود. مونتاژ قالبی عمومی برای تمام چیزهایی است که موضوع بررسی و مشاهده و تجربه‌ی ما قرار می‌گیرند، و شاید بتوان آن را برابر نهادی عجیب و غریب برای سیستم در نظر گرفت. از اینجا دلوز به تعریف ماشین انتزاعی^{۱۰۴} می‌رسد، که هسته‌ی مرکزی هر مونتاژ است و فضای حالتی است که تحقق یافتن آن مونتاژ خاص را ممکن می‌سازد. ماشین انتزاعی امری مادی یا ملموس نیست، بلکه الگویی از جریانها و طرحی عملیاتی است که در دستگاه شناختی ما بازنمایی می‌شود و فرآیند ظهور و تداوم مونتاژها را نشان می‌دهد.

ماشین انتزاعی، کلید فهم مدل دلوز از قدرت است. یک ماشین انتزاعی الگویی از انضباط است که به شکلی تعمیم یافته عملکردی ویژه را بر ماده‌ی نامتعیین اعمال می‌کند. این ماشین شرایطی را تعیین می‌کند که هر مونتاژ ریخت و جوهر خویش را در آن زمینه به دست می‌آورد^{۱۰۵}. از این رو،

¹⁰⁰ Form/ Substance

¹⁰¹ Stonier, 1990.

¹⁰² Multiplicity

¹⁰³ Deleuze, 1973.

¹⁰⁴ Abstract machine

¹⁰⁵ Deleuze and Guettari, 1987.

یک ماشین انتزاعی را می‌توان با روند انضباط/ سرکوب در مدل ما مقایسه کرد.

ماشین انتزاعی از دو مجرای متفاوت قدرت خود را اعمال می‌کند. از یک سو با رمزگذاری افراطی، که وضعیتی سخت و منسجم و سلسله مراتبی - و در نتیجه مولار- را ایجاد می‌کند، و از سوی دیگر با تبدیل، که با قلمروزدایی و رمزگشایی شباهت دارد و پدیداری مولکولار است. نظام دیوانسالارانه و ساخت قبایل کوچگرد نمونه‌هایی از دستاوردهای این دو روند متمایز هستند^{۱۰۶}.

دیدگاه دلوز در مورد قدرت، از بسیاری از جنبه‌ها با تعبیر فوکویی همخوانی دارد. هر دو بر خصلت منتشر و پراکنده‌ی قدرت تأکید دارند، و هر دو بر سویه‌ی سازنده و توانمندساز آن نیز پافشاری می‌کنند، و به این ترتیب از نظریه‌پردازان نظام‌مند که معمولاً قدرت را با سویه‌ای منفی و محدودکننده باز می‌شناسند، متفاوت هستند. همچنین هر دو از دستگاہی نظری برای تبیین مفهوم قدرت بهره می‌برند که سوژه را به حالت تعلیق درآورده، و آن را در ساخت‌های اجتماعی (فوکو) یا روندهای عام حاکم بر نظام‌ها (دلوز) منحل می‌سازد. با این وجود، نگرش دلوزی از چند جنبه با دید فوکو متفاوت است. نخست آن که مدل دلوزی از برداشت فوکو بسیار پیچیده‌تر، بسیار عام‌تر، و بسیار زیست‌شناسانه‌تر است. دیگر آن که دلوز در تفسیر خاصی از ماشین انتزاعی ارائه می‌دهد، مفهوم قدرت و حقیقت را مترادف می‌گیرد و در واقع این دو را در دل یک نظام به هم پیوسته مورد تحلیل قرار می‌دهد. در حالی که برای فوکو، این دو مفهوم با وجود پیوستگی عمیق‌شان، دلالتی متمایز دارند، به شکلی که فوکو صفحات زیادی را به شرح ارتباط این دو اختصاص داده است.

تفاوت دیگر این دو، در آن است که دلوز مفهوم قدرت را برای تبیین رفتارهای کنشگران اجتماعی کافی نمی‌داند، و آن را با مفهومی به نام

¹⁰⁶ Deleuze & Guattari, 1997.

میل^{۱۰۷} تکمیل می‌کند. میل با آنچه به همین نام در مدل ما معرفی شد، شباهت دارد و رانه‌ای درونی است که سیستم زنده را به جست‌وجوی لذت و می‌دارد. میل از دید دلوژ نوعی مونتاژ است، یعنی پدیداری است که زیر تأثیر ماشینی انتزاعی ساخته می‌شود و ماهیتی طبیعی، درونزاد یا بدیهی ندارد. با این وجود، خودِ قدرت هم چنین خصلتی دارد و از دید دلوژ تنها در پیوند با مفهوم میل است که به عنوان ابزاری تحلیلی به شکلی بسنده کارآمد می‌شود^{۱۰۸}. این برداشت دلوژ به مدل ما از قدرت نزدیک‌تر است، تا مدل فوکو، با این وجود در نگاه سیستمی ما متغیر دوگانه‌ی لذت/ قدرت مورد نظر دلوژ را با دو متغیر دیگر – بقا و معنا- در می‌آمیزیم و مجموعه‌ی اینها را همچون محوری کارکردی مورد تحلیلی قرار می‌دهیم.

گفتار چهارم: منابع و انواع قدرت

۱. منابع و انواع قدرت در نظریه‌های نظام‌گریز را در بند پیشین مرور کردیم، و دیدیم که نویسندگانی مانند دلوژ و فوکو، به دلیل ماهیت سیال و پویایی که برای قدرت قایل هستند، اصولاً از تحویل کردن قدرت به چند نوع و رده‌ی ویژه و خاص ابا دارند و به جای این کار ترجیح می‌دهند انواع و منابع قدرت را در قالب فرآیندهایی در هم تنیده توصیف کنند. از این رو وقتی از انواع و منابع قدرت سخن می‌گوییم، بیشتر آرای نظریه‌پردازانی را در نظر داریم که در حوزه‌ی نظریات نظام‌مند قلم زده‌اند. برخی از نویسندگان، بر سطح تولید و اعمال قدرت تمرکز کرده‌اند، و بر این مبنا قدرت را در سطوح خرد و کلان از هم تفکیک کرده‌اند. یکی از

¹⁰⁷ Desire

¹⁰⁸ Deleuze, 1997.

مشهورترین تفسیرها از این دست را برتراند راسل به دست داده است.^{۱۰۹} او قدرت را بر اساس شیوه‌ی به دست آمدن و سطح اعمال شدنش، به دو نوع سازمانی یا فردی تقسیم می‌کند. چنین تعبیر دو لایه‌ای از قدرت را در میان سایر نظریه‌پردازان نیز می‌توان یافت. چنان که مثلا لومان هم در میان قدرت جاری در سطح خرد (لایه‌ی کنش) و کلان (لایه‌ی ارتباطی) تمیز می‌دهد. راسل گذشته از این تقسیم بندی، بر مبنای متغیرهایی دیگر هم قدرت را رده‌بندی کرده است. از دید او، قدرت بر مبنای ارتباطش با زمان و استواری‌اش به دو نوع سنتی و تازه کسب شده تقسیم می‌شود. قدرت سنتی به پشتوانه‌ی تداومش در زمان گذشته، در زمان حال نیز حضور دارد، و بر مبنای عادت استوار است. چنین قدرتی بدیهی و عادی می‌نماید و معمولا موضوع کشمکش نیست. قدرت تازه کسب شده، اما امری نوظهور و بی‌سابقه است. از این رو وضعیتی شکننده دارد و از مشروعیت قدرت سنتی برخوردار نیست. از این رو وضعیتی دغدغه‌زا به خود می‌گیرد و معمولا باعث ایجاد مقاومت در طرف‌های پذیرنده‌ی قدرت می‌شود.

گذشته از این، راسل بر اساس شیوه‌ی اثرگذاری، قدرت فیزیکی (مثلا امکان زندانی کردن یک مخالف سیاسی)، را از قدرت ناشی از اهدای لذت و تهدید رنج، و آن را نیز از قدرت ناشی از تغییر عقیده و عادات تفکیک می‌کند. بر همین اساس، از دید راسل سه رده از سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی به کار تولید قدرت مشغول‌اند، که به ترتیب عبارتند از ارتش و پلیس (برای قدرت فیزیکی)، سازمانهای اقتصادی (در مورد لذت و رنج) و مدارس، کلیساها، و احزاب (برای قدرت مبتنی بر تغییر عقیده). راسل با توجه به رویکرد لیبرالی و فردگرایانه‌اش به سیاست، منابع قدرت را بر اساس تحلیل اشکال متفاوت قدرتمند شدن فرد شناسایی کرده است. از دید او چهار منبع

کلی قدرت وجود دارند که عبارتند از دانش، امکان تصمیم‌گیری، پول، و شور و فرهمندی که به ترتیب افراد قدرتمندی مانند کاهن، مدیر اجرایی، سرمایه‌دار و سیاستمدار را پدید می‌آورند.¹¹⁰

دیدگاه راسل در آرای متفکران کلاسیک جامعه‌شناسی، به ویژه مارکس و وبر ریشه دارد. هردوی این متفکران، سه الگوی عمومی از قدرت را در قالب قدرت اقتصادی، سیاسی و فرهنگی از هم تمیز داده بودند. اما تفاوت‌شان در آنجا بود که مارکس قدرت اقتصادی را مهم‌تر می‌دانست و دو الگوی دیگر تولید قدرت را به آن تحویل می‌کرد، در حالی که وبر هر سه را هم‌تا می‌گرفت و به درک اندرکنش میان‌شان بیشتر علاقه‌مند بود تا دستیابی به شیوه‌ای که همه را به یکی تحویل نماید.

از دید وبر، پایدارترین نوع قدرت، آن است که از اشتراک منافع ناشی شده باشد.¹¹¹ این نوع قدرت، همان است که به بازی‌های برنده/برنده‌ی صریح می‌انجامد و بنگاه‌های اقتصادی را در گرد خود ترشح می‌کند. نوع دیگری از قدرت هم هست که با این صراحت و قطعیت منافع همه‌ی طرف‌های درگیر را برآورده نمی‌سازد. وبر این نوع را با عنوان آمریت‌شناسایی کرده و بخش مهمی از کتاب اقتصاد و جامعه‌ی خود را به شرح آن اختصاص داده است. وبر سه نوع آمریت را از هم تفکیک می‌کند که عبارتند از قدرت ناشی از سنت، قدرت ناشی از فرهمندی، و قدرت ناشی از محاسبات عقلانی، که این سه با سه نوع عقلانیت سنتی و ارزشی و ابزاری وبر هم‌ارز هستند.

هانا آرنت، در کتاب توتالیتاریسم تعبیری دیگر از قدرت را به دست می‌دهد¹¹² و آن را در کنار مفهوم زور تحلیل می‌کند. از دید آرنت، زور عبارت

¹¹⁰ راسل، 1372.

¹¹¹ وبر، 1370.

¹¹² آرنت، 1363.

است از ابزار نفوذ در اراده‌ی دیگری، و این با تعبیر وبر از قدرت همخوان است. او خشونت را از قدرت تفکیک می‌کند و معتقد است قدرت پدیداری است که در جریان اندرکنش آزادانه و فارغ از سرانجام کنشگران خودمختار ظهور می‌کند. در حالی که خشونت خصلتی ابزاری دارد و باید با تکیه بر غایتی معمولاً اخلاقی توجیه شود. از دید آرنت، نمایان شدن زور عریان و خشونت‌آمیز در یک ساخت سیاسی نشانگر وجود بحران در آن است و علامت فروپاشی آن محسوب می‌شود.^{۱۱۳}

آرنت در نظریه‌ی سیاسی خویش، کردارهای انسانی را به سه رده‌ی کار، زحمت و کنش^{۱۱۴} تقسیم می‌کند و تنها کنش را که کردار آزادانه‌ی میان کنشگران خودمختار است، به عنوان زیربنای تعریف نهادهای سیاسی شایسته می‌داند. از این رو آرنت به شیوه‌ای که آثار متاخر هابرماس را به یاد می‌آورد، رفتار سیاسی را به اندرکنش میان اعضای جامعه و کنش ارتباطی ایشان تحویل می‌کند، و مفهوم قدرت را نیز از چنین اندرکنش‌هایی استخراج می‌کند.^{۱۱۵}

رده‌بندی مشهور دیگر، از آن گالبرایت است که قدرت را بر مبنای منبع تولید آن، به سه نوع تشویقی، تنبیهی، و شرطی‌ساز تقسیم کرده است.^{۱۱۶} این سه، به ترتیب با وعده‌ی لذت، تهدید به رنج، و تاثیرگذاری بر اولویت‌ها و تفسیر سوژه از منافعش عمل می‌کنند. گالبرایت به همین شکل سه منبع اصلی برای قدرت بر می‌شمارد که عبارتند از شخصیت، ثروت، و سازمان. شخصیت طیفی از عناصر روان‌شناسانه و زیست‌شناسانه را در سطح خرد در بر می‌گیرد که باعث می‌شود فردی نیرومند پنداشته شود. از این رو

¹¹³ آرنت 1370.

¹¹⁴ Work, Labour, & Action

¹¹⁵ آرنت، 1370.

¹¹⁶ گالبرایت، 1371.

عناصری مانند تنومندی و زورمندی عضلانی، هوشمندی و نیروی ذهنی، و فرهنگمندی و محبوبیت همه در این رده می‌گنجند.

ثروت به امکان دسترسی به منابع مادی و امکانات رفاهی اشاره دارد و امکان برخورداری اعضای جامعه از این منابع را تعیین می‌کند. قدرت اقتصادی مهم‌ترین تبلور ثروت محسوب می‌شود. سازمان نیز از همگرایی رفتارهای کسانی که در یک چارچوب نهادین اجتماعی گرد آمده‌اند ناشی می‌شود.

این سه منبع قدرت به شکلی ناقص با قدرت تنبیه کننده، پاداش دهنده، و مشروط ساز مربوط می‌شوند. هرچند هم‌ارزی دقیقی در میان‌شان وجود ندارد^{۱۱۷}.

تقسیم‌بندی جالب توجه دیگر، به کنت بولدینگ مربوط می‌شود^{۱۱۸}. از دید او قدرت عبارت است از توانایی ایجاد تغییر، در راستای خواست. او قدرت را بر مبنای پیامدهایش به سه رده‌ی مخرب، تولیدی و یگانه‌ساز تقسیم کرده است. قدرت مخرب که در قالب خشونت تجلی می‌یابد، به ویرانی و نابودی منتهی می‌شود. قدرت تولیدی ارزش افزوده‌ای را در کالایی ذخیره می‌کند و از این رو زیربنای اقتصاد تلقی می‌شود، و قدرت یگانه‌ساز از شکل‌گیری بازی‌های برنده/برنده در میان کنشگران و اتحادشان بر اساس تعریف منافع مشترک حاصل می‌شود.

بولدینگ مبنای هر سه نوع قدرت یادشده را اندرکنش میان کنشگران انسانی می‌داند، و به ازای هریک از آنها گزاره‌ای را پیشنهاد کرده که الگوی کلی بازی را در آن حوزه نشان می‌دهد^{۱۱۹}:

¹¹⁷ گالبرایت، 1370.

¹¹⁸ Boulding, 1989.

¹¹⁹ Boulding, 1989.

در مورد قدرت مخرب، این گزاره عبارت است از: «آنچه را که می‌خواهم بکنم، وگرنه آنچه را که نمی‌خواهی می‌کنم.» در مورد قدرت مولد این گزاره را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد: «آنچه را که می‌خواهم بکنم تا آنچه را که می‌خواهی بکنم.» و در مورد قدرت یگانه‌ساز به چنین گزاره‌ای می‌رسیم: «آنچه را که می‌خواهم بکنم، چون مرا دوست داری.»

این سه نوع قدرت از سویی با سه نوع قدرتِ گالبرایت شباهت دارند، و از سوی دیگر هر دو نویسنده را می‌توان زیر تأثیر رده‌بندی سه تایی وبر از قدرت دانست. چنان که قدرت فرهمندانه‌ی وبر به خوبی با قدرت شخصیت‌گالبرایت و قدرت یگانه‌سازِ بولدینگ سازگار است.

لنسکی که به شکلی دیگر از وبر متأثر است، قدرت را بر اساس مراحل سیر تکاملش، به دو نوع زور و آمریت تقسیم می‌کند. از دید او، زور به قدرتی عربان و خشونت‌آمیز مربوط می‌شود که معمولاً در شرایط احداث یک نظم اجتماعی یا موقعیت‌هایی بحرانی که این نظم به مخاطره می‌افتد، بروز می‌کند. این قدرت در شرایطی که نظم اجتماعی تثبیت شود، مشروعیت جذب می‌کند و در قالب قوانین و رسوم و سنن نهادینه می‌شود و در این حالت به آمریت تبدیل می‌گردد. آشکارا این تقسیم‌بندی با تمایزی که راسل در میان قدرت تازه به دست آمده و اقتدار سنتی قایل بود، شباهت دارد. در واقع هر دوی این نویسندگان در این مورد از پارتو پیروی می‌کنند که دو الگوی اصلی اعمال قدرت را از هم جدا می‌کرد.

از دید پارتو، سیاستمدارانی که او با نام شیر بدان‌ها اشاره می‌کرد و موسولینی در نوشتارهایش ادعا می‌کرد تجلی کامل آن است، از زور عربان و خشونت‌آمیز برای اداره‌ی امور استفاده می‌کنند. در حالی که روباه‌ها، از مکر و حیله و متقاعدسازی رقیبان و فریب عوام بهره می‌برند. از دید پارتو، در جریان تثبیت یک نظم اجتماعی نوین، شیرها به تدریج جای خود را به روباه‌ها می‌دهند، و به این ترتیب حکومت قدرت به حکومت قانون استحاله

می‌یابد. این دگردیسی برگشت‌پذیر است، یعنی دیر یا زود بار دیگر گروهی از شیران ظهور می‌کنند و به شکلی خشونت‌آمیز و انقلابی گردش نخبگان را به جریان می‌اندازند و کل این چرخه را تکرار می‌کنند.

نویسنده‌ی دیگری که دیدگاهش ارزش نقل کردن را دارد، مایکل مان است که را بر مبنای منابع تولید آن به چهار رده تقسیم می‌کند.^{۱۲۰} این چهار عبارتند از قدرت اقتصادی، که از تولید ماده‌ی خام و امکانات پایه‌ی زیستن ناشی می‌شود، قدرت اجباری که نیروی قهری وبری شباهت دارد و انتخاب‌های کنشگران را با اعمال زور محدود می‌کند، قدرت سیاسی که بر مبنای وضع قانون و اقلان و مدیریت منابع انسانی و اندرکنش ارتباطی افراد استوار است، و قدرت نمادین که گزینه‌های رفتاری پیشاروی کنشگران را رمزگذاری می‌کند و ارزش هریک از آنها را تعیین می‌کند و در نهایت مشروعیت سایر انواع قدرت را تضمین می‌نماید. رده‌بندی مان از این نظر برای ما جالب است که به ظاهر نموده‌ای قدرت در چهار سطح فراز را از هم تفکیک کرده است. به شکلی که این چهار نوع را به ترتیب می‌توان با نمود قدرت در سطوح زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی معادل گرفت.

در میان پساساختارگرایان، باید از استوارت کِلگ هم یاد کرد که با وجود تعلقش به رویکرد نظام‌گریز، دستگاه نظری شسته و رفته و منظمی را در کتاب خویش^{۱۲۱} ارائه کرده است. از دید کِلگ، تمام نظریه‌های مربوط به قدرت در سه گروه عمومی می‌گنجند: آنهایی که قدرت را همچون امری رخدادی مورد بررسی قرار می‌دهند (زنجیره‌ی هایز- دال)، آنها که به قدرت همچون امری ابزاری می‌اندیشند و انسجام سیستمی را از آن نتیجه می‌گیرند، کسانی که مانند لوکس به وجه ذهنی قدرت و ارتباط آن با تفسیر منافع نظر دارند. از دید کِلگ، این سه معرف سه وجه اصلی قدرت هستند. یعنی قدرت

¹²⁰ Mann, 1986.

¹²¹ کِلگ، 1379.

به سه شکل رخدادی، ذهنی، و ابزاری تجلی پیدا می‌کند. کنگ نیز مانند بسیاری از پساساختارگراها – و در همخوانی کامل با نگاه سیستمی مورد نظر ما- منبع قدرت را با روندهای انضباطی مرتبط می‌داند، و به شکلی متفاوت با سایرین، منبع این قدرت را به عاملیت باز می‌گرداند، هرچند مفهوم عاملیت را به سطح روانشناختی منحصر نمی‌داند.

بخش دوم: نقد و جمع بندی

۱. پیش از پرداختن به تعریف خویش از قدرت، باید نخست موضع خویش را در زمینه‌ی آرای متنوع و گوناگونی که شرحش گذشت، مشخص کنیم.

رویکرد نظام‌مند، چنان که دیدیم، در واقع توالی نظریه‌هایی بوده که در اثر نقدهایی درونی به تدریج پیچیده‌تر می‌شده‌اند، بی آن که از دامنه‌ی معنایی اولیه‌ی خود خارج شوند. به بیان دیگر، چنین می‌نماید که رویکرد نظام‌مند در کل نسبت به سه اصل موضوعه‌ای که در ابتدای کار ذکر شدند، وفادار مانده باشند. پیامدهای وفاداری به این پیش‌داشته‌ها، آن بوده که این نظریه‌ها همواره در موقعیت‌هایی ویژه و دامنه‌ای محدود کارآمد بوده‌اند. در واقع سیر دگرذیسی و تکامل نظریه‌ها در درون چارچوب کلاسیک نظام‌مند، بر نقد مداوم این پیامدهای محدودکننده و اختلال در نتایج متمرکز بوده است، و نه بر نقد ریشه‌ای اصل مانند، اصل قانون‌مندی، و اصل کفایت جفت‌ها. منتقدانی که بر رویکرد یک بعدی دال نقد نوشته‌اند، یا کسانی که از محدود بودن شبکه‌ی کنشگران مورد محاسبه در تحلیل قدرت ناراضی بوده‌اند، همواره پیامدهای این اصول موضوعه را نقد کرده‌اند، بی آن که خود

این اصول را تغییر دهند. در نتیجه بکراک و بارتز که بر برداشت دال از قدرت خرده می‌گرفتند، در نهایت شکلی مشابه از همان تعریف را - با افزودن بعدی همخوان، و نه معرفی اصل موضوعه‌ای نو- بازتولید کردند^{۱۲۲}. نظریه‌پردازان کلاسیک حوزه‌ی جامعه‌شناسی قدرت، با وجود آگاهی نسبی بر ناکارآمد بودن پیامدهای این اصول موضوعه، هیچ‌گاه آنها را نقض نکرده‌اند و تنها کوشیده‌اند تا با پیچیده‌تر کردن این مدل شبه‌نیوتونی، اشکال تجربه‌پذیر تازه‌ای از قدرت را نیز در مدل خود بگنجانند، فارغ از این احتمال که شاید ماهیت تحلیل قدرت، وضع اصول موضوعه‌ی جدید و متفاوتی را بطلبد.

رویکرد نظام‌گریز، با وجود تلاشی که برای فاصله گرفتن از این اصول موضوعه سه‌گانه کرده، در عمل قدمی برداشته جز افزودن چند تبصره‌ی اصلاحی و نقادانه به این مجموعه‌ی به ظاهر بدیهی از اصول. در میان نظریه‌پردازان نظام‌گریز، دیدگاه ماکیاولی که پیش از نیوتون و صورت‌بندی شدن دستگاهش می‌زیست، بیشترین فاصله را از این اصول موضوع سه‌گانه دارد. او در «گفتارها» پیش‌فرض قانون‌مند بودن رفتار جهان را می‌پذیرد و باور خود به محاسبه‌پذیری عقلانی و پیش‌بینی‌پذیری آن را نیز اعلام می‌دارد^{۱۲۳}. با این وجود، هنگام آوردن مثال‌هایی درباره‌ی چگونگی این محاسبه کردن، از تحویل کردن مسأله به جفت‌هایی دوتایی می‌پرهیزد و مثال‌های تاریخی خود را در زمینه‌ای پیچیده از روابط اجتماعی تحلیل می‌کند. بر مبنای کتاب‌های اصلی وی^{۱۲۴}، می‌توان حدس زد که وی سرمشق افلاطونی‌ای را که نیوتون نیز در آن می‌اندیشید را قبول نداشته، چرا که گهگاه قواعد آن را در تفسیرهای تاریخی‌اش نقض می‌کرده است. مثلاً آنگاه

¹²² کنگ، 1379: 145-173.

¹²³ ماکیاولی، 1377: 139.

¹²⁴ ماکیاولی، 1377 و 1380.

که درباره‌ی روند شکل‌گیری دولت‌ها و دلیل گذار به جمهوری سخن می‌گوید، به کمک بررسی نیروهای درونی و گرایش‌های ذاتی مردم و ملل - که رنگ و بویی ارسطویی دارد - بحث خود را پیش می‌برد. از دید او، قدرت فاقد جنبه‌ی علی صریح و روشن است و در جریان تعامل میان گرایش‌های درونی عناصر طبیعی گوناگون و دخالت نیروهای کور طبیعی (مثل سیل و طاعون) شکل می‌گیرد^{۱۲۵}. پس از ماکیاولی اما، پیروان سنت نظام‌گریز بخش عمده‌ی آرای خویش را در نقد مدل‌های نظام‌مند پدید آوردند، و به همین دلیل هم به تدریج در برخی از پیش‌فرض‌های یادشده سهیم شدند.

اصل ماند، که مهم‌ترین و بنیادی‌ترین زیربنای چارچوب‌های نظام‌مند است، در نظریه‌های نظام‌گریز به ندرت مورد اشاره قرار گرفته، و از آن هم کمتر نقد شده است. انگار که پیش‌فرض تنبلی گیتی، و -به بیان دریدایی- چیرگی سکون بر حرکت برای بخش عمده‌ی نظریه‌پردازان، گذشته از اردوگاهشان، بدیهی می‌نماید.

اصل قانون‌مندی، بیشتر مورد اشاره قرار گرفته و نقدهایی جدی هم بر آن وارد شده است. تأکید و نقدهای روش‌شناختی فوکو بر رخداد‌های حاشیه‌ای، تصادفی، و به ظاهر بی‌ربط^{۱۲۶} زمینه‌ی خوبی برای تردید در این اصل و تلاش برای ارائه‌ی بدیل‌های دیگر آن را فراهم آورده است. زمینه‌ای که در قالب شکاکیت نوی پسامدرن‌ها نسبت به عقلانیت سنتی تجلی بارزی یافته است. دلوز تنها نویسنده‌ی مطرحی است که با آغاز از نقد این اصل، دامنه‌ی شکاکیت خود را به اصل ماند نیز تعمیم داده است. هرچند این کار را به شکلی بسته و گریخته انجام داده است.

¹²⁵ ماکیاولی، 1377: 209 و 210.

¹²⁶ فوکو، 1375: 47.

قوی‌ترین نقد به اصل کفایت جفت‌ها را در آثار ادبی- فلسفی ژاک دریدا می‌توان یافت^{۱۲۷}. او از رهگذر نقد الگوهایی که بر ترجیح‌های فلسفی تمدن غرب حاکم بوده، در طبیعی، بدیهی و شک‌ناپذیر بودن برتری یکی از جفت‌های متضاد بر دیگری (مثلاً حضور بر غیاب، نظم بر آشفتگی، و گفتار بر نوشتار) تردید می‌کند. اصل کفایت جفت‌ها شناخته شده‌ترین اصل موضوعه از سه مبنای یادشده است. به ویژه ساختارگرایانی مانند لوی اشتراوس در این زمینه بسیار قلم زده‌اند و به طور تلویحی ارزش و سودمندی این شیوه از تجزیه دودویی مفاهیم را پذیرفته‌اند.

زیربنای اصل کفایت جفت‌ها، پویایی ویژه‌ی دستگاه شناختی ماست که پدیدارها را با تجزیه کردن‌شان به جفت‌های متضاد معنایی شناسایی می‌کند. پویایی‌ای که به زبانی شدن پدیدارها منتهی می‌شود.

۲. نقد سه پیش‌فرض حاکم بر نظریه‌های نظام‌مند، نیازمند چارچوبی نظری است که بتواند از نظر استحکام و شمول با قالب‌های منسجم و ساختار یافته‌ی نظام‌مند رقابت کند، و در عین حال از انعطاف و آزادی رویکردهای نظام‌گریز و نتایج نقدهای عمل‌گرایانه‌ی آنها نیز بهره‌مند شود. به عبارت دیگر، چنین می‌نماید که برای جمع کردن دو خصلت استحکام و انعطاف، به نظریه‌ای دورگه نیازمند باشیم که بتواند همزمان با نقد و اصلاح اصول موضوعه‌ی یادشده، اصولی دیگر را جایگزین‌شان سازد، به شکلی که بدون از میان رفتن استحکام نظری تعریف‌مان از قدرت، از محدودیت‌های ناشی از نگرش نیوتونی رها شویم.

از دید نگارنده، رویکرد سیستمی و نظریه‌ی نظام‌ها در جامعه-شناسی نیرومندترین ابزاری است که برای نیل به این هدف در دست نظریه-پردازان قرار دارد. نظریه‌ی سیستم‌ها می‌تواند با پشتوانه‌ی بهره‌مندی از

¹²⁷ Norris, 1987.

شواهد و صورت‌بندی‌های علوم سخت‌تری مانند شاخه‌های دانش تجربی، مفاهیم مورد نظر خود را به شکلی همسازگار و ساختار یافته صورت‌بندی کند، و در عین حال با در نظر گرفتن دانایی و اطلاعات به مثابه مفهومی سیستمی و وابسته به شرایط، این ساختار یافتگی را به عنوان امری موضعی، غیرضروری، و پویا بپذیرد. به این ترتیب، نظریه‌ی سیستم‌ها این امکان را دارد که با نقد درونی اصل قانونمندی، و تحلیل کردنش به عنوان پیامد اندرکنش سیستم‌ها با محیط پیرامون‌شان، از سویی موضعی بودن، نسبت، و تاریخ‌مندی کلیه‌ی قوانین را بپذیرد، و از سوی دیگر ماهیت قانون را به عنوان ابزار تولید سازگاری و انسجام مفاهیم در یک نظریه، حفظ نماید.

از نگاه سیستمی، قانون طبیعت چیزی نیست جز بازنمایی الگوهای رفتار عناصر وابسته محیط، در نظام شناختی سیستم. سیستم به دلیل ضرورت کارکردی/ساختاری خویش، و به دلیل تمایلی که به تداوم یافتن در فضا/ زمان دارد، ناچار است داده‌های برآمده از پویایی محیط را جذب، بازنمایی، و تفسیر نموده و بر مبنای این تفسیرها رفتار خود را سازماندهی کند. از آنجا که عملیاتی بودن و کارآمد بودن این الگوی بازنمایی عامل اصلی گزینش نظام‌های شناختی در جریان انتخاب طبیعی است، هر الگوی بازنمایی گرانگه‌های مفهومی و مسیرهای استنتاجی خاصی را برای سازماندهی داده‌های ورودی و مدیریت رفتارهای خروجی پدید می‌آورد، و اینها همان نظم‌هایی هستند که در قالب قوانین طبیعت توسط سیستم درک می‌شود. به عبارت دیگر، سیستم برای سازماندهی و مدیریت داده‌های ناشی از محیط (طبیعت)، قواعدی را به کار می‌گیرد که در نهایت به عنوان قوانین ذاتی طبیعت اعتبار می‌یابند و به محیط منسوب می‌شوند. به این ترتیب، قانون‌مندی طبیعت اعتبار پیشین خود را در مقام اصل موضوعه‌ی نظریه‌های نظام‌مند از دست می‌دهد، و در عین حال جایگاه خود را به عنوان شرط ضروری سازماندهی داده‌ها و مفاهیم در سیستم شناختی حفظ می‌کند.

اصل ماند هم به همین ترتیب می‌تواند به محک نقد کشیده شود. در نگرش سیستمی، اصل اتمیستی تحویل‌پذیری جهان به عناصر منفرد و مستقل نادرست دانسته می‌شود و جهان همچون سیستمی پیچیده در نظر گرفته می‌شود که عناصر آن در شبکه‌ای از کنش‌های متقابل در هم تنیده شده‌اند. به این ترتیب علیت خطی قدیمی که مبتنی بر دو پیش‌شرط تفکیک‌پذیری پدیدارها از هم و استقلال عناصرشان از هم است، به عنوان نوعی ساده‌سازی افراطی، نادرست انگاشته می‌شود.

در نگرش سیستمی، عناصر همچون گره‌هایی بر شبکه‌های پیچیده‌ی کارکردی در نظر گرفته می‌شوند، و هیچ عنصر و هیچ رابطه‌ی یک سویه‌ای به عنوان ماهیتی مستقل و منفرد در تحلیل‌ها اعتبار نمی‌یابد. پس اصل ماند، که شکلی سراسر و کاهش‌گرا از این روابط علی را در میان عناصری نیوتونی پیش فرض می‌گیرد، از مبنا نادرست پنداشته می‌شود. در رویکرد سیستمی، پویایی فراگیر سیستم، تا تک تک عناصرش بسط می‌یابد، و لختی و سکونی که نیوتون در تمام عناصر گیتی تشخیص می‌داد، به عنوان شرایطی خاص، حدی و مبتنی بر تعادل نیروها تفسیر می‌شود، نه حالت ذاتی و پایه‌ی پدیدارها. خلاصه بگوییم، جهان در نگرش سیستمی تنبل و ساکن و کرخت نیست، بلکه پویا و متحرک و چالاک است. به این ترتیب، در تقابل نظریات هابز و نیچه، دیدگاه سیستمی با قاطعیت در کنار نیچه قرار می‌گیرد. این بدان معناست که روابط علی و تعریف بیرونی قدرت در این نگرش طرد می‌شوند، و قدرت همچون امری درون‌زاد و جوشان از درون سیستم زنده قلمداد می‌شود.

در رویکرد سیستمی، می‌توان از تمرکز نگاه بر رابطه‌ی یک سویه‌ی خاصی در میان دو عنصر ویژه، داده‌ها و شواهدی تجربی را استنتاج کرد، اما راه برای تعمیم دادن نظم مشاهده شده در این رابطه به کل سیستم مسدود است. نگرش سیستمی، اصل ماند را مانند اصل قانون‌مندی طرد می‌کند، اما

حالتی نسبی و غیرتعمیم‌پذیر از آن را به عنوان ابزاری مشاهداتی و تحلیلی در حالتی موضعی حفظ می‌کند. به بیان دیگر، شرایط پایه‌ی مورد نظر نیوتون - که در آن هیچ نیرویی بر جسم ساکن یا متحرک وارد نمی‌شد- در چارچوب سیستمی محال تلقی می‌شود.

با بسط آنچه درباره اصل ماند گفتیم، شیوه‌ای برای نقد اصل کفایت جفت‌ها به دست می‌آید. بر مبنای نگرش سیستمی، جفت‌های دارای اندرکنش با هم، تنها به عنوان اجزایی از یک شبکه‌ی کلان‌تر و پیچیده‌تر در هم تنیده قابل تصور هستند. تفکیک کردن این جفت‌ها، از رویکرد روش‌شناسانه‌ی مشاهده-گر ناشی می‌شود، نه ماهیت پدیدار. پس تحلیل روابط میان یک جفت از کنشگران، تنها شرحی ناقص و موضعی از تعاملات عام حاضر در سیستم را به دست می‌دهد، و نمی‌تواند به مثابه بستری مستحکم برای بنیاد کردن قواعدی عمومی عمل کند. اصل کفایت جفت‌ها، به دلیل پیش‌فرض هستی-شناسانه‌ی تفکیک‌پذیر بودن دو جفت -از هم و از سایر جفت‌های بالقوه‌ی حاضر در سیستم - نادرست است.

با این تفاسیل، رویکرد سیستمی، چارچوبی نظری را برای نقد و طرد سه اصل موضوعه‌ی نظریه‌های نظام‌مند فراهم می‌آورد، بی آنکه به هاویه‌ی آشوب و تناقض‌گویی که در بسیاری از نظریه‌های نظام‌گریز دیده می‌شود، فرو غلتد. در نگرش سیستمی، هر سه اصل موضوعه در سطح هستی‌شناسانه رد می‌شوند و بنابراین مفهوم ماهوی قدرت از پایه دگرگون می‌شود. این در حالی است که اعتبار این سه فرض در سطح روش‌شناسانه - به عنوان راهبردهایی موضعی و خاص، و نه فراگیر و عام - همچنان حفظ می‌شود. در نتیجه، امکان پیوند دو رویکرد نظام‌گریز و نظام‌مند فراهم می‌گردد. نگرش سیستمی، از سویی امکان صورت‌بندی منطقی و تا حد امکان همسازگار ساختن مفاهیم و قواعد را فراهم می‌کند، و از سوی دیگر با تردید

در اصول موضوعه‌ای که قطعیت را به این قواعد الصاق می‌کند، پویایی، تحرک و سرزندگی رویکردهای نظام‌گریز را هم حفظ می‌نماید.

۳. این دورگه بودن نگرش سیستمی، و امکانی که برای طرد اصول موضوعه‌ی کلاسیک در سطح هستی‌شناختی، و استفاده‌ی موضعی از آنها در سطح روش‌شناسی برای ما فراهم می‌کند، می‌تواند در دو راستا به کار گرفته شود.

یک مسیر، همان است که توسط متفکران نظام‌گریز پیموده شده و به منحل شدن من در ساختارهای اجتماعی و کنده شدن مفهوم قدرت از سوژه منتهی می‌شود. لومان، که مهم‌ترین نماینده‌ی جامعه‌شناسی سیستمی در زمانه‌ی ماست، این مسیر را برگزیده است.

راه دیگر، تلاش برای حفظ مرکزیت من، و بازتعریف مفهوم قدرت بر مبنای این متغیر عهده است. این کاری است که در دیدگاه‌های سیستمی سابقه ندارد، و در این نوشتار قصد پرداختن بدان را داریم.

متفکران نظام‌گریز، به شکلی منسجم به اصل موضوعه‌ی بنیادین ماند، قانون‌مندی و کفایت جفت‌ها را واری و طرد نکردند. با این وجود، تلاش خویش را بر تحلیل و رد اصل موضوعه‌ی دیگری متمرکز کردند، که آن نیز از شاه‌ستون‌های دیدگاه کلاسیک و رویکرد نظام‌مند است.

هابز هنگامی که به تعریف قدرت می‌پرداخت، بدون این که در این مورد بحثی کند، یکی از پیش‌فرض‌های مهم و بنیادین عصر نوزایی را در نظریه‌اش داخل کرد، و آن را همچون امری بدیهی پذیرفت. آن پیش‌فرض هم این بود که «انسان خاستگاه همه چیز است». این گزاره که حاصل جمع آرای اومانسیست‌های ایتالیایی و شعار جنبش نوزایی است، در زمان هابز هنوز به اندازه‌ی امروز بدیهی نمی‌نمود، و از این رو برخورد هابز با این عبارت جای بحث بسیار دارد. در هر حال، آنچه مهم است آن است که در سراسر سنت

اندیشه‌ی نظام‌مند درباره‌ی قدرت، این گزاره به صورت پیش‌داستی عریان یا پنهان همواره در زمینه‌ی افکار نویسندگان وجود داشته است. تا زمان مارکس تمام نویسندگان، و پس از زمان مارکس نیز بیشتر نویسندگان، نقطه‌ی شروع خویش را انسان فرض می‌کرده‌اند و به زمینه‌ی فلسفی کانتی‌ای که سوژه‌ی عقلانی را محور تمام فلسفه‌پردازی‌ها می‌دانست، وفادار بوده‌اند. رویکردهای هگلی به مسأله، که به منحل ساختن این سوژه در فرآیندی دیالکتیکی یا کلیتی مانند روح تاریخ گرایش داشت نیز در نهایت در تقابل و با ارجاع به این سوژه‌ی عقلانی شکل می‌گرفتند. تنها مسیر نظری کلاسیکی که از دل این جریانات فکری زاده شد و موقعیت محوری سوژه را به طور جدی به چالش کشید، دیدگاه ساختارگرایانه بود که به تحویل من به ساختارهای زبان (سوسور)، ساختارهای اجتماعی (لوی اشتراوس) و ساختارهای اقتصادی-سیاسی (از انگلس تا آلتوسر) گرایش داشت^{۱۲۸}. با این وجود رنگ و بویی اومانستی در تمام این نظریه‌ها باقی مانده بود و در بیشتر تحلیل‌ها سایه‌ی سوژه همچون تهدیدی برای حقانیت بحث‌ها و تفسیرها حضور داشت.

هواداران رویکرد نظام‌گریز، بیشترین تلاش خود را صرف نقد و نقض ریشه‌ای این پیش‌داست کلیدی کردند. آنچه امروز با عنوان جریان پسامدرن شهرت یافته است، گذشته از نیچه که چندان با ارج و عظمت سوژه مخالف نبود، وامدار ساختارگرایی نیز هستند^{۱۲۹}. در واقع ساختارگرایی بود که امکان دور زدن سوژه و پی‌ریزی نظریه‌ای فارغ از محوریت من را فراهم آورد. کامیابی ایشان در این زمینه، تا بدان پایه بوده است که هر نظریه‌ی جدیدی که سودای بازسازی این اصل موضوعه و بازیافت مفهوم سوژه به

¹²⁸ هارلند، 1380.

¹²⁹ لش، 1383.

مثابه مبنایی تحلیلی را داشته باشد، باید بتواند به نقدها و چالش‌های نظری پسامدرن‌ها در مورد سست بودن جایگاه سنتی من خودمختار پاسخ دهد. نگرش سیستمی، اگر به نقد مبانی نظری نگاه کلاسیک نپردازد، به عنوان بخشی از این نظریه‌ها جذب پیکره‌ی رویکرد نظام‌مند می‌شود، و این چیزی است که برای مدل پارسونز رخ داد. اما این دیدگاه با توجه به امکانی که برای طرد اصول موضوعه‌ی سه گانه‌ی یادشده فراهم می‌آورد، می‌تواند در جایگاهی بیرونی نسبت به نظریه‌های کلاسیک و نظام‌مند قرار گیرد. در این حالت، ساده‌ترین مسیر برای نظریه‌پردازی در این حوزه آن است که قابلیت‌های برآمده از نقد اصل ماند، قانون‌مندی و کفایت جفت‌ها را با نقدی که پیشاپیش پسامدرن‌ها به مرکزیت سوژه وارد آورده‌اند، ترکیب کنیم، و به دیدگاهی رادیکال دست یابیم. لومان، بدون این که درباره‌ی نقد سه اصل یادشده به طور صریح چیزی بگوید، به شکلی ضمنی چنین کاری را انجام داده است.

آماج این نوشتار، اما، چیزی دیگر است. دیدگاه سیستمی‌ای که در این نوشتار ارائه کردیم، در سازگاری با گرایش کلاسیک برای حفظ محوریت من، سطح روان‌شناختی را به عنوان پیچیده‌ترین لایه به رسمیت می‌شناخت و بنابراین من را همچون متغیری بسیار کلیدی و غیرقابل تحویل به سطوح دیگر تعریف می‌کرد. از این رو، در زیربنای نظری این رساله اصلی وجود دارد که با شعار اومانیزم‌ها درباره‌ی مرکزیت من همخوانی دارد.

درعین حال، قرار نیست نگاه سیستمی زیربنای نظری کلاسیک را درست بپذیرد. چنان که گفته شد، این نگاه به شیوه‌ای افراطی پیش‌داشت-های نظری رویکرد نظام‌مند را نقد و طرد می‌کند. به این دلیل هم هست که نگرش پیشنهادی ما موقعیتی منحصر به فرد را در پهنه‌ی مرزبندی شده توسط رویکردهای نظری اشغال می‌کند. دیدگاه سیستمی ما نه مانند نگاه پارسونزی پیش‌داشتهای نگرش کلاسیک را نقد نشده باقی می‌گذارد، و نه

مانند نگرش لومان در طرد اصل مرکزیت سوژه با رویکرد نظام‌گریز همدل می‌شود. از این رو ما با نظریه‌ای سر و کار داریم که پیش‌داشته‌های هردو دیدگاه نظام‌مند و نظام‌گریز را نابسندده و ناقص می‌یابد.

به طور خلاصه، دیدگاهی که تا اینجا استخوان بندی مفهومی‌اش از نظرتان گذشت، و در ادامه‌ی بحث تعریف آن از قدرت ارائه خواهد شد، از این زوایا با دیدگاه نظام‌مند و کلاسیک شباهت دارد:

(۱) انسجام نظری، قدرت تبیینی بالا، و شمول و فراگیری را به عنوان معیارهایی برای داوری در مورد نظریه‌ها می‌پذیرد و از این رو مدعی انسجام و خودسازگاری درونی بالا، و قدرت توضیح دهنده‌ی زیاد است.

(۲) من (سوژه) را همچون محوری برای تبیین و تحلیل روندها در نظر می‌گیرد و از این رو در اصل محوریت انسان با این رویکرد همداستان است.

در عین حال، این دیدگاه با رویکرد نظام‌مند این تفاوت‌ها را دارد:

(۱) سه اصل موضوعه‌ی ماند، قانون‌مندی و کفایت جفت‌ها را طرد می‌کند.

(۲) مفهوم من را با روشی نزدیک به کار شالوده‌شکنان مورد نقدی ریشه‌ای قرار می‌دهد.

دیدگاه سیستمی با رویکرد نظام‌گریز هم چند وجه اشتراک دارد:

(۱) نقدهای ریشه‌ای این رویکرد به اصول موضوعه‌ی نگاه کلاسیک را می‌پذیرد.

(۲) به تکرر متغیرها، چندگانگی مراکز اعمال نیرو، و شبکه‌ای بودن ساخت اندرکنش حاکم بر روندها باور دارد، و علیت و تحویل‌انگاری را مردود می‌داند.

رویکرد سیستمی ما به این دلایل با رویکرد نظام‌گریز تفاوت دارد:

۱) روش‌شناسی موضعی، و شیوه‌ی بلاغی و غیرشفاف بیان نظریات را در این حوزه نمی‌پسندد و بر روشن بودن مفاهیم و دقیق بودن تعاریف پافشاری می‌کند.

۲) انسجام درونی و پیکربندی مفهومی یکپارچه را مهم می‌داند، هرچند حضور تناقض را در بطن تمام دیدگاه‌ها می‌پذیرد، و دستیابی به انسجامی کامل و شامل را به همین دلیل ناممکن - و در عین حال جست‌وجوی آن را ارزشمند- می‌داند.

۳) برای من موقعیتی مرکزی قایل است و از تحویل عاملیت به ساختار خودداری می‌کند.

به این ترتیب، رویکرد سیستمی ما، در میانه‌ی عرصه‌ی جدل دو رویکرد نظام‌مند و نظام‌گریز جای می‌گیرد. این نظریه از سویی - با روشی که شرحش گذشت- مفهوم من را واسازی کرده و آن را به شکلی نو بازتعریف می‌کند. و از سوی دیگر موقعیت مرکزی آن را در دل تبیین‌ها حفظ می‌کند و از آن به عنوان گرانیگاهی برای بازسازی نظامی اخلاقی استفاده می‌کند. در نتیجه نظریه‌ی سیستمی پیشنهاد شده در این رساله را باید نوعی نظریه‌ی رهایی هم دانست. چراکه از هر سه ویژگی چنین نظریاتی بهره‌مند است. نخست آن که من را همچون بستر جذبی برای بازسازی مفاهیم اخلاقی می‌پذیرد، دوم آن که شرایط انقیاد و مسخ‌شدگی این من را زیر تأثیر نیروهای بیرونی و درونی‌اش شرح می‌دهد، و سوم آن که راهبردهایی را برای رفع این فشارها و رهایی از این انقیاد پیشنهاد می‌کند.

فکر د سوم : قدرت و عالیت

بخش تحت: عالیت و تش

گفتار نخست: آغاز کردن از سوژه

۱. چنان که دیدیم، تمایز اصلی در میان دو راهبرد کلاسیکِ فهم قدرت، دیدگاه متمایزی است که در مورد زمینه‌ی ظهور و تجلی قدرت دارند. رویکرد نظام‌مند هدف خود را دستیابی به چارچوبی فراگیر و منسجم از آرا و برداشتها قرار داده است که تصویری یکپارچه و سازمان یافته از قدرت و فرآیندهای جاری در آن را به دست دهد. این کار به طور عمده با ارجاع مفهوم قدرت به مرکزی مفهومی انجام می‌پذیرد، که معمولاً با سیستم مرکزی نظام چهار لایه‌ای مورد پیشنهاد این نوشتار هم‌ارز است. یعنی در رویکردهای نظام‌مند، قدرت از راه بازبینی و تحلیل سیستمی منفرد، یکتا، و مرکزی فهم می‌شود که بسته به رویکرد نظری اندیشمندان مختلف، در یکی از سطوح زیستی، روانی، اجتماعی، یا فرهنگی قرار می‌گیرد.

در مقابل، رویکردهای نظام‌گریز که بیشتر دلالتی پسامردن دارند، با نگاهی منتشر و به قول فوکو «مویرگی» به قدرت می‌نگرند و در پی

تمرکززدایی از آن هستند. برداشت اندیشمندان وابسته به این اردو آن است که قدرت مفهومی سیال و جاری در تمام عرصه‌های جامعه‌شناختی است و بنابراین امری دقیق و منسجم نیست که بتوان به خاستگاهی یگانه یا سیستم زاینده‌ی یکتایی تحویلش کرد.

چنان که آشکار است، تمایز اصلی این دو رویکرد، باور داشتن یا نداشتن‌شان به وجود چارچوب نظری فراگیری برای تبیین مفهوم قدرت است، و این پیش‌داشت که نقطه یا نقاط مرجع رسیدگی‌پذیری برای تحلیل قدرت وجود دارد، یا ندارد.

رویکرد نظام‌مند که طرح اولیه‌اش را می‌توان در آثار هابز یافت و تمام نظریه‌پردازان کلاسیک جامعه‌شناسی و پیروان جدیدشان را در بر می‌گیرد، به وجود گرانیگاهی مفهومی و مرجعی قابل شناسایی باور داشتند که بتواند سرچشمه‌ی ظهور قدرت، و مرکز زایش و سازماندهی آن محسوب شود. اهمیت کار هابز از آن روست که این گرانیگاه مفهومی را با سوژه‌ی انسانی برابر گرفت و به این ترتیب از سویی نخستین نظریه‌ی سیاسی فردگرایانه‌ی مدرن را تاسیس کرد، و از سوی دیگر مراجع دیگر رقیب - مانند کلیسا، شاه، یا دولت - را از اعتبار ساقط کرد. پیروان نگرش نظام‌مند که به این ترتیب در عصر مدرن توسط هابز پی‌ریزی شده بود، در مورد ماهیت این مرجع قدرت، و ساز و کارهای ظهور قدرت از دل آن برداشتهایی بسیار گوناگون را به دست دادند. اما همگی در این نکته توافق داشتند که در نهایت مرجعی یکتا و شناسایی‌پذیر در این مورد وجود دارد و فهم مفهوم قدرت در گروی درک ماهیت آن است. تمام نظریه‌های ساختار یافته‌ی جامعه‌شناختی در مورد قدرت، - که هواداران دو مکتب کشمکش و توافق را هم در بر می‌گیرد - در زمینه‌ی رویکرد نظام‌مند به نظریه‌پردازی روی آورده‌اند، و مهم‌ترین دوقطبی مفهومی مرتبط با قدرت - یعنی جفت

عاملیت یا ساختار- نیز در این زمینه و در مقام مرجعی برای فهم قدرت است که معنا یافته‌اند.

رویکرد نظام‌گریز اما، وجود گرانیگاهی چنین برجسته و آشکار برای قدرت را انکار می‌کرد. نخستین رگه‌های این برداشت از قدرت را - همان طور که کَلگ نشان داده است- می‌توان در آثار ماکیاولی دید که از نظر زمانی بر هابز تقدم داشت، اما نظریاتش دیرتر از وی مورد توجه نظریه‌پردازان سیاسی جدید قرار گرفت. رویکرد نظام‌گریز قدرت را امری راهبردی می‌بیند که در تمام سطوح و عرصه‌ها شاخه‌زایی می‌کند و از آنجا که به گرانیگاه و مرکز خاصی وابسته نیست، فاقد خصلتی پایدار و ویژگی‌هایی ثابت است. بر این اساس، فرض مرجعی غایی و گرانیگاهی ثابت که قدرت همواره در تناسب با آن سنجیده شود، نوعی «خطای اندازه‌گیری»^{۱۳۰} است و در نیت و پیش‌فرضهای پژوهشگر و نظریه‌پرداز ریشه دارد، نه نفس پدیده‌ی مورد نظر، که قدرت باشد.

۲. اگر از دید سیستمی به دو رویکرد نظام‌مند و نظام‌گریز بنگریم، خود را با دو برداشت روش‌شناختی متفاوت رویارو خواهیم دید. برداشت نظام‌مند، از این نظر با زیربنای نظری دید سیستمی همخوانی بیشتری دارد، که مانند این دیدگاه به چارچوبی عام، معقول، قابل صورت‌بندی، و رسیدگی‌پذیر از مفاهیم و روابط باور دارد. به این ترتیب، تا حدودی باید دیدگاه سیستمی را مشتقی از دیدگاه نظام‌مند در نظر گرفت. به ویژه تا ایان دهه‌ی هشتاد که نظریه‌پردازان سیستمی در جامعه‌شناسی بر اساس سرمشق مفهومی پارسونز کار می‌کردند، این نگرش عضوی انکارناپذیر از اردوی نظام‌مند به شمار می‌آمد.

از سوی دیگر، رویکرد نظام‌گریز با نگرش سیستمی مورد نظر نگارنده از این نظر نزدیک است که به نقد زیربنایی مفهوم‌سازیهایی جامعه‌شناختی، و سازی عناصر معنایی جا افتاده در این عرصه می‌پردازد. رویکرد نظام‌گریز به خاطر تمرکز بر مفاهیمی مانند گسست، بی‌نظمی، و آشوب، با برخی از دستاوردهای تجربی و نظری رویکرد سیستمی در ده سال گذشته همخوانی بیشتری دارد و به خاطر توجه بی‌پروایی که نسبت به شکافهای مفهومی نهفته در نظریه‌های کلان دارد، هم‌سنخ دیدگاه انتقادی پذیرفته شده در نگاه سیستمی محسوب می‌شود. به تعبیری ساده‌انگارانه، رویکرد سیستمی مورد نظر نگارنده با وجود آغازیدن از عرصه‌ی نگاه‌های نظام‌مند، و با وجود حفظ مبانی روش‌شناختی آن، در نهایت راه خود را در قلمرو دید نظام‌گریز پایان می‌دهد و از مجرای جذب نقدهای این جبهه و درونی کردن برداشتهای رادیکال این اردوگاه پویایی و شمول خود را به دست می‌آورد.

چنان که گذشت، در دید سیستمی به سلسله‌مراتبی از سطوح توصیفی متمایز باور داریم که در هر سطح متغیری مرکزی برای صورت‌بندی و تحلیل پویایی سیستمی مرکزی کاربرد می‌یابد. سطوح چهارگانه‌ی فراز به این ترتیب آشیانه‌ی چهار سیستم بنیادین - بدن زنده، نظام شخصیتی، نهاد اجتماعی و منش - هستند که توسط متغیرهای مرکزی موسوم به قلبم (بقا، قدرت، لذت، و معنا) شکستهای تقارن رفتاری خود را سازمان می‌دهند و به این ترتیب رفتاری «پیچیده» پیدا می‌کنند. این برداشت، در واقع دنباله‌ای روزآمد از همان حرفی است که تالکوت پارسونز در «نظام اجتماعی» خود آورده است^{۱۳۱}. به این ترتیب، آغازگاه نظریه‌پردازی در رویکرد سیستمی، همان دیدگاه نظام‌مند است.

¹³¹ Parsons, 1951.

با این وجود، برداشتهای نظریه‌پردازان نظام مند، از چند سویه می‌تواند مورد نقد واقع شود. مهم‌ترین نقدی که از زاویه‌ی سیستمی می‌توان به این برداشتها وارد کرد، آن است که نظریه‌پردازان نظام‌مند معمولاً کوشیده‌اند تا قدرت را به یک یا معدودی از سیستم‌های پایه‌ی یادشده تحویل کنند، و به این ترتیب پیچیدگی ذاتی سیستم‌های حامل قدرت، و چند لایه‌ای بودن پویایی‌شان را نادیده گرفته‌اند. به عنوان مثال، می‌توان به روشنی دریافت که اندیشمندی مانند دورکهمیم در کتاب روش جامعه‌شناسی خود می‌کوشد تا به شکلی روش شناختی تمام چهار سیستم موجود در سطوح فراز را به سطح جامعه شناختی تحویل کند، و این کاری است که مارکس و پیروانش - به ویژه ساختارگرایانی مانند آلتوسر - نیز انجام می‌دهند. به همین ترتیب، می‌توان بر اسکینر و هومنز این خرده را گرفت که تنها مرجع قدرت و کنش اجتماعی را در سطحی زیستی-روانی به رسمیت می‌شناسند^{۱۳۲}، و از زاویه‌ای دیگر، جامعه‌شناسان زیستی‌ای مانند ویلسون قدرت را تنها به «بدن زنده یا گونه‌ی جاندار» - در سطح زیست شناختی-ارجاع می‌دهند^{۱۳۳}. کشمکش میان هواداران عاملیت و ساختار، در این معنا، از بحث میان دو جبهه برمی‌خیزد که هر یک با پایبندی به پیش‌فرضی محدود کننده، خواستار تحویل مرجع قدرت به یکی از سطوح فراز - به ترتیب روانی و اجتماعی - است. به این ترتیب، مهم‌ترین نقد رویکرد سیستمی بر روش‌شناسی مرسوم در زمینه‌ی نظام‌مند، به گرایش این جریان برای محدود ساختن مفهوم قدرت به یک سطح خاص سلسله‌مراتبی مربوط می‌شود، و شالوده‌ای از تحویل‌گرایی که در بطن روش‌شناسی بیشتر اندیشمندان این اردوگاه وجود دارد.

اسکینر، 1380.132

Wilson, 1995. 133

یک رده‌ی دیگر از نقدهایی که به نقطه‌ی ارجاع مورد نظر رویکرد نظام‌مند وارد است، به آنچه در میان نظام‌گريزان رواج دارد، مربوط می‌شود. بر اساس این نقدها، باور به پیوستگی، انسجام، و ساختار یافتگی مراجع قدرت و نظامهای حامل آن، از پیش‌فرضهای اندیشمندان ناشی می‌شود، و تکثر، واگرایی، و شاخه شاخه بودن ذاتی جریانهای قدرت را نادیده می‌انگارد. این دیدگاه در زمانه‌ی ما به ویژه در آثار پسامدرن‌ها، پسا ساختارگرایان، و برخی از زن‌گرایان تبلور یافته است. وجه مشترک تمام این رویکردها آن است که در تلاش خویش برای افسون زدایی از «مرجعیت قدرت»، گرانیگاه‌های ارجاع قدرت - مانند نهاد، سوژه، و حتی بدن - را واسازی می‌کنند و تمایل به مرکز زدایی از قلمرو یادشده دارند. در میان نظریه‌پردازان این اردوگاه، احتمالاً فوکو بانفوذترین آرا را در مورد مرکز زدایی از مرجع قدرت به دست داده است، و دریدا ماندگارترین تفسیر از دلالت‌های فلسفی این تمرکز زدایی را پدید آورده است.

۳. بر اساس شرحی که گذشت، باید تا به حال معلوم شده باشد که نظریه‌ی سیستمی قدرت، که مورد پیشنهاد این نوشتار است، نسبت به دو اردوگاه یادشده چه موقعیتی پیدا می‌کند. دیدگاه سیستمی این نوشتار، از سویی آرمان‌نهایی رویکرد نظام‌مند برای دستیابی به چارچوبی فراگیر، عام و معقول را می‌پذیرد، و کار خود را به عنوان زیرشاخه‌ای از نظریه‌ی سیستمی پارسونزی شروع می‌کند، و از سوی دیگر در مکالمه با اردوگاه نظام‌گريز تا بدانجا پیش می‌رود که نقدها و گرایشهای مرکز دایانه‌ی آن را فهم کرده و درونی سازد، بی آن که به آرمان یاد شده پشت کرده باشد. به عبارت دیگر، دیدگاه سیستمی این دعوی را دارد که می‌تواند همچون نظریه‌ای حد واسط عمل کرده و از سویی گفتگوی میان این اردو را برقرار

سازد، و از سوی دیگر به جذب و پیوند خوردن این دو - با تکیه بر زیربنایی نظام‌مند - منتهی شود.

مهم‌ترین نقطه‌ای که مورد اختلاف دو رویکرد نظام‌مند و نظام‌گریز است، و قاعدتا باید در جریان این همگرایی مورد دعوی دچار دگردیسی شود، مفهوم سوژه است. اندیشمندان نظام‌مند، که هابز سر سلسله شان محسوب می‌شود، از ابتدا کار خود را با فرض انسان‌گرایانه‌ی^{۱۳۴} « سوژه به مثابه مرجع قدرت» آغاز کردند. در عمل، گذشته از نگرش انقلابی مارکس و اندیشمندان پس از او با تأثیر پذیرفتن از او دیدی ساختارگرایانه داشتند، تمام متفکران اردوی نظام‌مند به نوعی سوژه را در محور نظریه‌پردازی خویش در مورد قدرت قرار می‌دهند. حتی در میان ساختارگرایانی هم که تمایل به محو کردن نقش سوژه و طرد عاملیت دارند، این مفهوم به صورت مسأله‌ای مرکزی باقی می‌ماند. به این ترتیب، سوژه‌ای منسجم، خودمختار، انتخابگر و هدفمند، که خاستگاه شکلی از قدرت باشد، در مرکز رویکرد نظام‌مند از قدرت قرار دارد.

این سوژه ممکن است در ادامه‌ی نگرش حاکم بر جریان روشنگری و گرایش انسان‌گرایانه، به رسمیت شناخته شده و همچون مرجع غایی زایش قدرت پذیرفته شود، یا آن که به دنبال نقدهایی که بر همان بستر مشترک گاه نظام‌مند استوار شده‌اند، مورد نقد واقع شود و کارکردهایش به مرکزی دیگر - در سطح اجتماعی یا زیستی - تحویل شود. کل جریان ساختارگرایی به این شکل می‌تواند همچون تلاشی برای تغییر گرانیگاه نظریات جامعه‌شناختی/ روان‌شناختی از سوژه‌ی انسانی به نهادهای اجتماعی فهمیده شود. آشکارا در این روند، وجود مرکزی مهم همچون سوژه پیش فرض گرفته می‌شود، و بحث بر سر تثبیت جایگاه مرکزی وی،

یا تحویل کردن این جایگاه به ساختاری اجتماعی است، که به ترتیب هواداران عاملیت یا ساختار را به خود مشغول می‌دارد.

در میان هواداران رویکرد نظام‌گریز، اما، سوژه موقعیتی دیگر دارد. این رویکرد به دنبال راهی برای تمرکززدایی از قلمرو نظریه است، و شکار کردن، وسازی کردن، و محو نمودن گرانیگاه‌هایی از این دست را آماج کرده است. از این رو، سوژه‌ی انسانی با تاریخچه‌ی سترگ خویش به عنوان مرجعی نظری، مهم‌ترین دشمن رویکرد نظام‌گریز محسوب می‌شود. متفکران رویکرد نظام‌گریز بر خلاف ساختارگرایان، در پی تحویل کردن یا بازسازی مفهوم سوژه در قالبی نو نیستند، که محو کردن، وسازی نمودن، و از میان برداشتنش را در نظر دارند. از این رو مهم‌ترین نقطه‌ی واگرایی میان نظریه‌های نظام‌مند و نظام‌گریز، به برداشت ایشان در مورد سوژه مربوط می‌شود. در زمینه‌ی نظام‌مند، سوژه مسأله‌ایست که باید حل شود، و در قالب فکری نظام‌گریز، خطایی است که باید از آن پرهیز کرد.

به این ترتیب، هر نظریه‌ای که بخواهد به بحث درباره‌ی قدرت بپردازد، ناگزیر است بحث خویش را از سوژه آغاز کند. خواه این نظریه نظام‌مند باشد و برای تثبیت یا بازتعریف مفهوم سوژه‌ی انسانی تخصص‌یافته باشد، و خواه نظام‌گریز باشد و درهم شکستن شالوده‌ی نظری بر سازنده‌ی سوژه و افشا کردن گسست‌های نهفته در آن را هدف گرفته باشد. گذشته از این، نظریه‌ای که همچون رویکرد سیستمی مورد پیشنهاد ما ادعای هم‌گرا کردن این دو رویکرد کلان و معارض را داشته باشد، به شکلی عمیقتر با نظریه‌ی سوژه درگیر خواهد شد. چرا که باید از سویی برداشتی نظام‌مند و ساختاریافته از آن را به مثابه مرجع قدرت به دست دهد، و از سوی دیگر نقدهای نظام‌گريزانه را نیز جذب و درونی سازد.

مدل پیشنهاد شده در این رساله به این ترتیب کار خود را با بازتعریف کردن مفهوم سوژه بر مبنای ساز و کارهای جریان یافتن قدرت در آن آغاز خواهد کرد. بازتعریف کردنی که چند نیاز اصلی را برآورده می‌کند. نخست آن که این بازتعریف کردن بر مدلی نظام‌مند و سازمان یافته از سوژه‌ی انسانی استوار است که در این رساله مجال شرح و بسط آن وجود ندارد. اما بنا به ضرورت زیرشاخه‌ای از مدل خویش درباره‌اش را - که با پویایی قدرت در آن مربوط می‌شود - شرح خواهیم داد. این سوژه - یا من انسانی - می‌تواند در سطح روان شناختی مرجع قدرت دانسته شود، و با نهاد، بدن، و منش به عنوان مراجع قدرت در سطوح دیگر فراز، پیوندی ارگانیک برقرار نماید.

دوم آن که به عناصر مورد توجه منتقدان نظام‌گریز - مانند گسست، چندپارگی و تناقض - در چارچوبی سیستمی بنگرد و آنها را به کمک مدل‌های سیستمی جدید بازسازی کرده و در مدل خویش وارد نماید. به این ترتیب، نقدهای وارد بر مرجع قدرتی برجسته مانند سوژه، فهمیده و پذیرفته خواهد شد، بی آن که فروپاشی انسجام و محوریت آن منتهی شود. سوم آن که در نهایت، این برداشت از سوژه نخستین گام را برای مرکزدار کردن مدل ما از قدرت به دست خواهد داد. از دید نگارنده، در شرایط کنونی تفسیری از قدرت کارآمد و کارگشاست که بتواند مرکزیت را به سوژه‌ی انسانی باز گرداند. این البته به معنای نادیده انگاشتن مرکزیت سیستم‌هایی مانند نهاد، بدن و منش در سطوح دیگر فراز نیست. بلکه ضرورتی است که از پیچیدگی افزون‌تر نظام شخصیتی و ساخت روانی نسبت به سایر سطوح فراز بر می‌خیزد. سوژه، اگر بخواهیم با دیدی ساختارگرایانه و «سخت‌افزاری» بدان بنگریم، دستگاهی عصبی روانی است که از صد میلیارد واحد پردازنده‌ی اطلاعاتی (نورون‌ها) تشکیل یافته که هریک از آنها به طور متوسط ده هزار ارتباط (سیناپس) را با سایر واحدها

برقرار می‌کنند^{۱۳۵}. این پیچیده‌ترین «چیز» شناخته شده در دانش رسمی ماست، و سیستم‌های سطوح بالاتر سلسله مراتب - مانند منش و نهاد - به هیچ عنوان توانایی رقابت با آن را ندارند. از این رو، هنگامی که به دنبال سرچشمه‌ای برای تراوش قدرت می‌گردیم، باید به سوژه همچون تکیه‌گاهی غایی بنگریم.

¹³⁵ Churchland & Sejnowski, 1992.

گفتار دوم: تنش

۱. من یا سوژه، سیستمی است که لذت و رنج را بی‌واسطه درک می‌کند. چنان که از شواهد فیزیولوژیک برمی‌آید وقفه در دستیابی به لذت و تداوم رنج بی‌واسطه‌ترین ادراک‌هایی هستند که جهت‌گیری من در برابر هستی و سوگیری انتخاب‌های رفتاری وی را تعیین می‌کنند. سوژه، نظامی چنان پیچیده است که حلقه‌های بازخوردی و مسیرهای خودارجاع در آن به شکل‌گیری چیزی به نام خودآگاهی انجامیده است. این بدان معناست که من علاوه بر بازنمایی وضعیت موجود و موقعیتی که در آن قرار گرفته است، وضعیت‌های مطلوب قابل تصور و موقعیت‌های نامطلوب خیالی را نیز بازنمایی می‌کند.

من، همچون تمام جانداران دیگری که دستگاه عصبی توسعه‌یافته دارند، به شکلی تخصصی موقعیت خویش را در جهان پیرامونش رصد می‌کند و آن را در قالب نظامی از نشانگان و رمزگان صورت‌بندی می‌نماید^{۱۳۶}. اما روند پردازش داده‌ها و بازنمایندن هستی، در موجوداتی به پیچیدگی انسان به این سطح محدود نمی‌ماند. سوژه، علاوه بر درک وضعیتی که در آن است، به وضعیت‌های ممکن دیگری که ممکن بوده در آن باشد نیز می‌اندیشد.

¹³⁶ Pylyshyn, 1984.

امکان اندیشیدن به امکان‌های دیگری که برای بودن من وجود دارد، زیربنای جایگاه ویژه‌ی تنش در سیستم روانی انسان است.

تمام جاندارانی که دستگاه عصبی پیشرفته دارند، و حتی آنان که به چنین ابزاری مجهز نیستند، به شکلی درجه‌ی خوشایند و مساعد بودن موقعیت خویش در محیط را بازنمایی و ادراک می‌کنند. سیستم زنده، با طیفی وسیع از راهبردها مطلوبیت شرایطی را که در آن قرار دارد ارزیابی می‌کند، و بر این مبنا رفتار خویش را تنظیم می‌نماید^{۱۳۷}. مسیرهای بیوشیمیایی و ساده‌ی تک یاخته‌هایی که در هنگام کمبود مواد غذایی در شیرهی سلولی فعال می‌شوند، در یک سر این طیف پیچیدگی جای می‌گیرند. در کرانه‌ی دیگر این طیف مسیرهای عصبی پیچیده و توسعه یافته‌ای قرار دارند که نشانه‌ای مانند کم شدن غلظت قند در خون را به نمادهایی زبانی مانند «گرسنگی» ترجمه می‌کنند. به این ترتیب، خوب بودن یا بد بودن اوضاع، مساعد یا نامساعد بودن شرایط، و خوشایند یا ناخوشایند بودن موقعیت در تمام نظام‌های زنده به شکلی بازنمایی و مدیریت می‌شوند. در جانداران دارای دستگاه عصبی پیشرفته، مدیریت شرایطی که نامساعد، ناخوشایند و بد تلقی می‌شوند، از راه نشانه‌گذاری نظم درونی سیستم به کمک دستگاه لذت/رنج ممکن می‌گردد. ساده‌ترین شکل تنش، همین چیرگی رنج بر لذت است^{۱۳۸}.

در آدمیانی که امکان اندیشیدن به موقعیت‌های ممکن را در کنار درک وضعیت موجود دارند، تراکم لذت و رنج نهفته در وضعیت موجود، در قیاس با وضعیت‌های مطلوب قابل تصور است که سنجیده می‌شود. سوژه، هنگامی دچار تنش می‌شود که رنج یا احتمال رنجی وجود داشته باشد و محرومیت از لذتی، یا احتمال چنین محرومیتی تشخیص داده شود.

¹³⁷ Churchland & Sejnowski, 1992.

¹³⁸ Selye, 1998.

سوژه در کنار وضعیت موجودی که توسط نظام‌های حسی‌اش درک می‌کند، وضعیتی مطلوب را نیز توسط نظام‌های نمادینش مجسم می‌کند، که هنوز تحقق نیافته‌اند. «میل»، گرایش درونی سوژه برای حرکت از وضعیت موجود و قرار گرفتن در وضعیت مطلوب است. چرا که شکاف میان این وضعیت در قالب تنش تجربه می‌شود و شکلی از عدم قطعیت را بر سیستم حاکم می‌کند، که شکستن تقارن رفتاری و دست زدن به انتخاب را از سویی مهار می‌کند و از سوی دیگر آن را بر می‌انگیزد.

۲. درک فاصله‌ی میان وضعیت موجود و مطلوب، می‌تواند هر رده-ای از عوامل مولد لذت و رنج را در بر بگیرد. گرسنگی، تنش‌ی زیست‌شناختی است که بر کم بودن مقدار مواد غذایی بدن، و حضور وضعیتی مطلوب اما تحقق نیافته دلالت دارد که در آن مقدار این مواد در بدن افزایش یافته‌اند. ترس از جانوری درنده که در برابر من قرار دارد، تنش‌ی در سطح روانی است که با تشخیص احتمال بروز رنج، و بازنمایی وضعیت مطلوبی که در آن این عامل تهدیدکننده غایب است، درآمیخته است. فقر، تنش‌ی است اجتماعی که مترادف است با برخورداری اندک از امکان تهیه و مصرف منابع نمادینی که در یک نظام اجتماعی علامت احترام و شأن برتر پنداشته می‌شوند. بروز این تنش هم‌ارز است با درک این نکته که امکان برخورداری از این منابع وجود دارد و گروهی از افراد ثروتمند از آن بهره‌مند هستند. به همین ترتیب شک، بروز تنش‌ی در سطح فرهنگی و معنایی است که با عدم قطعیت در مورد پاسخ پرسشی فهمیده می‌شود. پرسشی که در وضعیت مطلوب، با پاسخی قطعی و فارغ از شک چفت می‌شود و تنش‌ی بر نخواهد انگیخت.

تنش، ادراک سیستم‌شناسنده است، از تفاوت میان آنچه هست و آنچه باید باشد. این ادراک، به نوعی عدم تعادل و حرکت در سیستم روانی من می‌انجامد. از این روست که به قول هیگینس، فاصله‌ی میان منِ مطلوب

و من موجود را می‌توان علتِ ناهم‌ترازی^{۱۳۹} در سوژه دانست. تنش، محرومیت از لذت یا درگیر شدن با رنجی است که از غیابِ وضعیت مطلوب سرچشمه می‌گیرد^{۱۴۰}. ذهن سوژه، در هر برش زمانی این غیاب را به شکلی تحویل‌گرایانه، به یک یا چند عامل برجسته‌ی مهم فرو می‌کاهد، و به این ترتیب زمینه برای بروز رفتارهایی فراهم می‌شود که برای مقابله با تنش تخصص یافته‌اند.

۳. غیاب، محصول سوژه است. هستی بی نام و نشان بیرونی، پیش از آن که توسط سوژه اندیشیده و رمزگذاری شود، فارغ از غیاب است. سوژه، با صورت‌بندی کردن وضعیت درونی خویش در محیطی مساعد یا نامساعد، وجود غیابی را تشخیص می‌دهد. به بیان بهتر، غیابی را فرض می‌کند، و غیابی را از هیچ می‌آفریند، تا دلیل تهدید رنج و شکننده بودن لذت را دریابد و گزینش‌های رفتاری خود برای پرهیز از اولی و دستیابی به دومی را سازماندهی کند. در این معنا، سوژه غیاب را برای رمزگذاری تنش خلق می‌کند. غیاب، فرضی است که من برای فهمیدن دلیل تنش خویش، می‌پذیرد. تنش، محصول ناهمخوانی وضعیتی مطلوب و موقعیتی موجود است، که هر دو جز در ذهن سوژه وجود ندارند. تنش، واقعیتی بیرونی نیست که مستقل از سوژه در میان هستنده‌ها وجود داشته باشد. تنش ادراکی است که ناهمخوانی میان خواسته‌ها و دست یافته‌ها را نشان می‌دهد، و معمایی است که با فرض غیاب حل می‌شود.

از این رو، تنش ریشه در من دارد. من است که تنش را درک می‌کند، و آن را در تار و پود نظام شناسنده‌ی خویش پدید می‌آورد. تنش، با وجود زاییده شدنش از دل من، به کمک غیابی فرضی، توضیح داده می‌شود،

¹³⁹ Self- discrepancy

¹⁴⁰ Higgins, 1998.

و به خاستگاهی بیرونی منسوب می‌شود. خاستگاهی که در دیگری یا من جای دارد.

من با این ترنند تنشی را که در اندرون خود خلق کرده بود، به بیرون از خویش پرتاب می‌کند و آن را محصول غیاب چیزی در دیگری یا جهان می‌پندارد. با این حيله، امکان برگزیدن گزینه‌هایی رفتاری برای غلبه بر تنش ممکن می‌شود. من، تا زمانی که تنش را با غیابی برچسب نزده و آن را به این ترتیب در زنجیره‌ای از علت و معلول‌های ساختگی جای نداده، در برابر آن فلج است. تنش خام و خالص، حالتی است در من که نه قابل مدیریت است و نه قابل رفع. من با منسوب کردن این تنش به غیابی بیرونی، آن را از این جایگاه دست نیافتنی بیرون می‌کشد و تنش را به امری شناختنی، ملموس، و قابل دستکاری بدل می‌نماید.

۴. دانشمندان برای مدت‌های بسیار طولانی تنش را امری منفی و زیانمند می‌دانستند. تنش، به خاطر ماهیت مبهم خویش، و به خاطر پیوند معمولش با موقعیت‌هایی بحرانی و فاقد قطعیت، امری تهدیدکننده و خطرناک تلقی می‌شد. در حدی که تمام زیست‌شناسان، جامعه‌شناسان، و روان‌شناسانی که تا نیمه‌ی قرن بیستم میلادی در این زمینه قلم می‌زدند، تنش را امری مضر و خطرناک می‌دانستند که هدف سازواره‌های روانی و اجتماعی، حذف و نابود ساختن آن است.

این تلقی، در آثار فروید به استعاره‌ای مکانیکی فرو کاسته شد. فروید که در سراسر آثارش سخت زیر تأثیر دستاوردهای دانش مکانیک سیالات اواخر قرن نوزدهم بود، تنش را همچون «فشار»ی درک می‌کرد که در «جریان»‌های انرژی روانی اختلال ایجاد می‌کند و در شرایط خاصی «آزاد می‌شود» و «اضافه بار» آن از روی ذهن برداشته می‌شود. اندیشمندان مکتب

روانکاوی، رفتارگرایی و گشتالت هم کمابیش با چنین تصویری موافق بودند و تنش را تقریباً مترادف با احتمال رنج یا حتی خود رنج تعبیر می‌کردند^{۱۴۱}. نخستین شواهدی که در برابر این تصور قرار داشت، از رویکرد شناختی بر آمد. شواهد آزمایشگاهی نشان دادند که فقدان کامل محرک‌های تنش‌زا به افسردگی و کم‌انگیزه شدن افراد می‌انجامد. داده‌های مردم‌شناسانه و جامعه‌شناسانه نیز نشان دادند که رشد و پیشرفت نظام‌های سیاسی و فرهنگی پیچیده در شرایطی تنش‌زا ممکن شده‌اند. محکم‌ترین دلیل بر این ادعا آن که تمام نظام‌های کلاسیک علم جامعه‌شناسی و بنیانگذاران این دانش خود به جوامعی در حال گذار و بحران‌زده تعلق داشتند که انباشته از تنش‌های جوراجور بودند.

در میان روان‌شناسان، نخستین کسی که در دستگاهی نظری از خنثا بودن تنش و ارزشمند بودن کارکرد آن سخن گفت، گوردون آلپورت بود. او نشان داد که روند رشد افراد سالم با تماس مستمر با تنش‌های گوناگون در آمیخته است^{۱۴۲}. او وجود غریزه‌هایی مانند کنجکاو و رواج خلق و خوی ماجراجویانه را نشانه‌ی کارکرد مثبت تنش‌ها دانست. در واقع، اگر به مفهوم تنش در نگاهی سیستمی بنگریم، و جایگاه کارکردی آن را تحلیل کنیم، دلایل منفی نمودن این مفهوم و علت نادرست بودن این تصویر را در خواهیم یافت.

تنش، درک تفاوت میان دو وضعیت است و به خودی خود نه خوب است و نه بد. ادراک شکاف میان وضع موجود و مطلوب، اگر به دگردیسی وضع موجود و تبدیل شدنش به وضع مطلوب بینجامد، سودبخش و ارزشمند و مثبت تلقی می‌شود، و اگر به انفعال و آسیب منتهی شود، منفی و رنج‌بار پنداشته می‌شود. در واقع، محتوای لذت و رنج نهفته در موقعیت‌های تنش‌زا،

¹⁴¹ Selye, 1998.

¹⁴² Allport, 1937.

تا حدود زیادی خنثاست. شرایط بحرانی و موقعیت تنش‌زا، لزوماً با رنج همراه نیست. چنین شرایطی، مترادف است با نوعی عدم قطعیت و ابهام، که ممکن است به لذت یا رنج بینجامد. این نکته که تنش در برداشت عامیانه بیشتر با رنج پیوند خورده است و در ادبیات مرسوم ما نقشی منفی یافته است، نشانگر آن است که سیستم روانی افراد معمولاً با تنش‌ها به درستی برخورد نمی‌کند و نصیبی که از این شرایط ابهام‌آمیز می‌برد، بیشتر آمیخته با رنج است تا انباشته از لذت.

۵. لازاروس در مقاله‌ی تأثیرگذاری^{۱۴۳} شیوه‌های برخورد با شرایط تنش‌آفرین را بر مبنای سه جفت متضاد معنایی رده‌بندی کرده است. از دید او، برخورد سوژه با تنش می‌تواند بر مبنای توانمندی من قوی یا ضعیف، و منفعل یا فعال باشد، و بسته به لذت و رنجی که از این رویارویی حاصل می‌شود، تنش به صورتی خوب یا بد تجربه شود. لازاروس دو شیوه‌ی مرسوم برای برخورد با تنش را از هم متمایز می‌کند؛ نخست، برخورد عقل‌محورانه‌ای که مشکل‌مدار^{۱۴۴} نامیده می‌شود و معمولاً قوی، فعال، و خوب است. دیگری برخورد هیجانی‌ای که بر مبنای واکنش منفعلانه و ضعیف سوژه استوار است و معمولاً به نتایجی بد می‌انجامد^{۱۴۵}.

چنین می‌نماید که رده‌بندی لازاروس و تفکیکی که میان دو شیوه از برخورد با تنش انجام می‌دهد، برای مدل ما نیز کارگشا باشد. با این تفاوت که گمان نمی‌کنم سودمندی یا زیانبار بودن برخورد با تنش را با تحویل کردن آن به دو قطب عقلانی یا هیجانی بودن بتوان توضیح داد.

¹⁴³ Lazarus, 2000.

¹⁴⁴ Problem Oriented

¹⁴⁵ Lazarus, 1991.

در کل، چنین می‌نماید که دو راه اصلی برای رویارویی با تنش ممکن باشد.

نخستین راه را گریز می‌نامیم. گریز، عبارت است از تلاش سوژه برای تحویل کردن وضعیت مطلوب به وضعیت موجود. به این ترتیب، من با منحل کردن چشم انداز مطلوبی که در برابر خویش دارد، صورت مسأله را پاک می‌کند و تنش ناشی از فاصله‌ی دو موقعیت مورد نظر را از میان بر می‌دارد. تمام ساز و کارهایی که در روانکاوی زیر نام مقاومت رده‌بندی شده‌اند، نوعی گریز از تنش هستند. انکار کردن تنش، نادیده انگاشتن امکاناتی که برای عبور از شرایط تنش‌زا وجود دارد، تلاش برای توجیه کردن موقعیت نامطلوب تحقق یافته، و بازتعریف کردن شرایط موجود به طوری که شبیه به شرایط مطلوب به نظر برسد، نمونه‌هایی از راهبردهای گریز از تنش هستند.^{۱۴۶}

گریز، تنش را از دایره توجه و شناسایی سوژه بیرون می‌راند، ولی آن را نابود نمی‌کند. تنش با گریز نادیده انگاشته می‌شود، اما محو و ناپدید نمی‌گردد و دیر یا زود در شرایطی مشابه بار دیگر چهره می‌نماید. از این رو، سوژه‌ای که می‌کوشد تا با گریز از شر تنش خلاص شود، بدون تغییر دادن خود، دیگری، و جهان، تنها از راه دگرگون ساختن تصویر ذهنی خویش، می‌کوشد تا بر تنش غلبه کند. در این شرایط تنش است که بر سوژه چیره می‌شود. به این ترتیب سوژه‌ای که پایبند وضعیت موجود مانده است، در تکرارهایی بی‌پایان با همان تنش اولیه روبه‌رو می‌شود و در هر رویارویی آن را همچون رنجی تجربه می‌کند.

راه دومی که برای کنار آمدن با تنش وجود دارد، سازگاری نام دارد. سازگاری را در این عبارت با پشتوانه‌ی معنایی‌اش در نظریه‌ی تکامل به کار

¹⁴⁶ Wolfenstein, 1998.

می‌گیرم. به معنایی که دگرگونی سوژه و حرکت از وضعیت موجود به مطلوب از آن مراد شود.

سوژه، می‌تواند هنگام برخورد با تنش به جای وضعیت موجود، بر وضع مطلوب تمرکز کند و به این شکل نیروی خود را صرف دگرگون ساختن زیست جهان خود، و دستیابی به وضعیت مطلوب کند. در چنین شرایطی، تنش به صورت قلبی برای شکار کردن موقعیت‌ها و بسیج منابع عمل می‌کند. سوژه در تلاش برای کنده شدن از وضعیت موجود و نیل به وضع مطلوب، رفتارهای خود را در اطراف محوری مرتبط با موضوع تنش سازمان می‌دهد و به این ترتیب به انسجامی رفتاری و سوگیری‌ای هدفمندانه دست می‌یابد. به این ترتیب تنش به مثابه اهرمی عمل می‌کند که من را در برابر دیگری و جهان نیرومند و یکپارچه می‌سازد و امکان دگرگون ساختن خویش را فراهم می‌آورد. در این شرایط، تنش به صورت امری دلپذیر و لذت‌بخش تجربه می‌شود.

سوژه، پس از چیرگی بر تنش به روش سازگاری، اصل تنش را منهدم می‌کند و آن را از میان بر می‌دارد. من پس از سازگاری با تنش، به وضعیت مطلوب نقل مکان می‌کند و به این ترتیب تنش اولیه موضوعیت خود را از دست می‌دهد. با این وجود، اقامت در این وضعیت جدید، به معنای رخ نمودن شکافی تازه در میان وضعیت موجود و مطلوب است. شکافی که در قالب تنشی نو، و پیچیده‌تر از تنش پیشین تجربه می‌شود.

بنابراین در مدل پیشنهادی ما، تنش امری مثبت یا منفی نیست. تنش تنها امکانی است که سوژه برای دگرگونی در اختیار دارد. تنش فضای عدم قطعیت و موقعیتی ابهام‌آمیز است که سوژه می‌تواند از آن برای سازگاری فعال و دستیابی به لذت استفاده کند، یا به گریز منفعلانه روی آورد و اسیر رنج ناشی از آن شود.

تداعی نیرومندترِ تنش با رنج، نشانگر نامحتمل بودن سازگاری یا دشوارتر بودن آن نیست، که تنها به فراوانی بیشترِ گریز نسبت به سازگاری دلالت دارد^{۱۴۷}. یکی از دلایل این فراوانی، ساده‌تر بودن گریز، و همخوانی آن با اصل ماندِ کنشی است که به زودی به آن خواهیم پرداخت.

گفتار سوم: غریزه و نیاز

۱. من، از آن هنگام که در پی تنش زایمان با شکافی پرنشدنی از جهان جدا می‌شود و هویت مستقل خود را به دست می‌آورد، بیش از هر چیز مرکزی است برای درک تنش‌ها و قلمروی است که میل به چیرگی بر این تنش‌ها در آن لانه کرده است. جهان به قدری پیچیده و نوزاد به قدری بی‌تجربه و ضعیف است که رویارویی خام و بی‌واسطه‌ی منِ نوظهور و جهان، باید قاعدتا به ویرانی و فروپاشی من و سیطره‌ی تنش‌های آشوبناک محیط بر این مرکز مقاومت کوچک و سست منتهی شود^{۱۴۸}. با این وجود، من در برخورد با جهانی چنین خردکننده کاملاً دست تنها نیستم.

تجربه‌ی زیسته‌ی گونه‌ی انسان، همچون تمام جانداران پیچیده‌ی دیگر، مجموعه‌ای از برنامه‌ها، راهبردها و آماج‌های از پیش تعریف شده و جا افتاده را به عنوان زرادخانه‌ای از خواست‌ها، میل‌ها و واکنش‌ها در وجود او به یادگار گذاشته که می‌تواند به عنوان نقطه‌ی شروعی مستحکم برای رویارویی با جهان مورد استفاده قرار گیرد. این برنامه‌ها که در قالب اطلاعات وراثتی در نظام ژنتیکی سوژه ثبت شده‌اند، بر مبنای برنامه‌ی زمان‌بندی‌شده‌ی دقیقی بروز می‌کنند و خوشه‌هایی تعریف شده و مشخص از میل‌ها و خواست‌ها را در بطن سوژه شکوفا می‌سازند. این الگوهای برنامه‌ریزی شده، پیش‌تنیده، وراثتی، و انتخاب نشده همان چیزهایی هستند که در روان‌شناسی با نام بحث برانگیز غرایز شناخته می‌شوند. غرایز مجموعه‌ای از

¹⁴⁸ Rank, 1993.

خواست‌ها و میل‌های پیش‌تنیده هستند که زیربنای رفتاری لازم برای زنده نگه داشتن بدن را تأمین می‌کنند و به همین دلیل هم در کل جانداران دارای دستگاه عصبی پیشرفته، از ساختاری مشترک برخوردارند.

من، نه تنها در بدو تولد، که اصولاً در کل عمر شصت هفتاد ساله‌ای که احتمالاً در پیش رو دارد، آنقدر زمان و تجربه کسب نمی‌کند که بتواند معادله‌ی بفرنج جهان و پیچیدگی‌هایش را بگشاید. از این رو این تلقی مشهور که غرایز تنها برای پشتیبانی نوزادان اهمیت دارند و به تدریج کارکرد خود را از دست می‌دهند، چندان واقع‌گرایانه نیست. این تلقی بر برداشت عصر روشنگری از مفهوم سوژه‌ی عقلانی متکی است و غرایز را اختلالی زودگذر در سیر رشد و چیرگی عقلانیت خودمدار و هشیارانه‌ی من‌ها می‌داند. برداشتی که پایه و اساسی تجربی ندارد.

در عمل، غرایز نیروهایی گنگ و سرکش نیستند که برای مدتی کوتاه بر ذهن نوزاد مستولی شوند و بعد با ظهور تدریجی عقلانیتی نیرومند ناچار به گریختن شوند. غرایز، با وجود تعبیرهای نادرست و شبه‌اساطیری فراوانی که در موردشان وجود دارد، و با وجود سرزنش‌های بسیاری که به دلیل اشتراک‌شان در آدمیان و جانوران به جان خریده‌اند، زیربنایی ضروری و ارزشمند برای تداوم بقا هستند. غرایز راهبردهای اصلی میل را که برای تضمین زندگی ضرورت دارند، مشخص می‌کنند و این کار را برای تمام دوران زندگی به انجام می‌رسانند. عقلانیت، در بهترین حالتش، چارچوبی نرم‌افزاری و خاص است که بر بدنه‌ی این بستر پیچیده و غنی کهن ترشح می‌شود. خواست می‌تواند توسط نظام‌های عقلانی صورت‌بندی شده و شفاف گردد، اما در نهایت، خطوط اصلی و مسیرهای عمده‌ی جریان یافتن آن بر غرایز استوار است. همه‌ی من‌ها، برای تمام عمرشان موجوداتی غریزی باقی می‌مانند، و این صفتی است که از زنده بودن‌شان مشتق می‌شود. غذا، جفت، زیستگاه،

استراحت و امنیت چیزهایی هستند که باید برای خواستن هر چیز دیگری، نخست آنها را خواست. به تعبیری، غرایز استخوان‌های خواست هستند. غریزه، برنامه‌ای ژنتیکی است که برای سازماندهی و مدیریت نیاز پدید آمده، و نیاز، بازنمایی تنش در ذهن من است. من در شرایطی که شکافی میان وضعیت موجود و مطلوب پدید آید و تنش لمس شود، با میل گذار از وضعیت موجود به مطلوب دست به گریبان می‌شود و این میل در درون سیستم به صورت نیاز بازنمایی می‌گردد. غرایز، در واقع نیازهایی پیش-تینیده هستند که امکان مفصل‌بندی با یکدیگر و پیچیده‌تر شدن و شاخه‌زایی را دارند. در عمل، تمام نیازهایی که یک انسان بالغ تجربه می‌کند، به نوعی از تکامل، شاخه‌زایی، تمایز و دگرذیسی همان نیازهای اولیه‌ی نوزاد برخاسته-اند و به این ترتیب ریشه در غرایز دارند.

۲. غرایز را به شیوه‌های متفاوت رده‌بندی کرده‌اند. در این میان، یکی از تاثیرگذارترین برداشتها به روان‌شناس انسان‌گرایی به نام آبراهام مزلو مربوط می‌شود که در کتاب مشهور خود «انگیزش و شخصیت» شالوده‌ی نظری خویش را بر اساس مفهوم «هرم نیازها» استوار کرده است. از دید مزلو، سطوح متفاوتی از نیازهای غریزی وجود دارند. در پایین‌ترین سطح، غرایزی زیستی مانند گرسنگی و خواب قرار دارند. در سطوح بالاتر نیاز به امنیت، عشق و تعلق به گروه، احترام، خودشکوفایی و میل به فهمیدن وجود دارند^{۱۴۹}. برداشت مزلو، که به تکثری از نیازها و سلسله‌مراتبی از آنها مبتنی است، در برابر دیدگاه تحویل‌گرایانه‌ای قرار می‌گیرد که میل به فرض یک یا چند نیاز بنیادی دارد. چنین نگرشی را به ویژه در نظریه‌های روانکاوانه می‌توان باز یافت. فروید تاثیرگذارترین برداشت را در این مورد ارائه کرده است.

در ابتدای کار او همه‌ی نیازها را از غریزه‌ی جنسی مشتق می‌دانست، اما در سال‌های پایانی عمرش که تجربه‌ی جنگ جهانی را از سر گذراند و ناممکن بودن تفسیر خشونت بر اساس میل جنسی را دریافت، غریزه‌ی دیگری به نام میل به ویرانی و مرگ را نیز بنیادی فرض کرد. به این ترتیب در دید فروید، دو غریزه‌ی بنیادین میل به زندگی یا اِروس^{۱۵۰} و میل به مرگ یا تاناتوس^{۱۵۱} وجود دارند که رقیب یکدیگر محسوب می‌شوند.

نظریه‌پردازان دیگر، با وجود رواج تمایل به بنیادی فرض کردن یک نیاز و تحویل بقیه به آن، معمولاً شماری از غرایز و نیازهای پایه را پذیرفته‌اند. مثلاً یونگ هم که به سلسله مراتبی از غرایز قائل بود، این نیازها را بنیادی می‌دانست: گرسنگی، تولید مثل، میل به فعالیت، میل به تعمق، و آفرینندگی. ارایش فروم نیازهای اصلی را وابستگی، استقلال، میل به ریشه‌یابی، هویت‌زایی و تفکر عقلانی می‌دانست. کرونباخ نیازهای فیزیولوژیک را از دامنه‌ی غرایز روانی بیرون دانسته بود و نیازهای اصلی را به محبت، مقبولیت، تایید همتایان، استقلال و عزت نفس محدود می‌کرد. هورنای هم نیازهایی مانند محبت، پشتیبانی، قناعت به وضع موجود، قدرت، تحسین، کمال، استقلال، پیروزی، حیثیت و بهره برداری از دیگران را بنیادی فرض می‌کرد^{۱۵۲}.

چنان که آشکار است در این سیاهه از نیازها هر نویسنده‌ای، بسته به سلیقه و طرز نگرش خود، رده‌هایی از رفتارها و گرایش‌های روانی را از بقیه جدا کرده و نیازهای بنیادین را به آنها محدود پنداشته است.

در کنار این شیوه یعنی سیاهه‌برداری از نیازها، روش دیگری هم رواج دارد که مبنای آن تقسیم نیازها و غرایز به دو رده‌ی زیستی و اجتماعی

¹⁵⁰ Eros

¹⁵¹ Tanathos

است. در میان معتقدان به این تمایز به نام‌های مشهوری بر می‌خوریم. سولیوان نیازها را به دو رده‌ی بدنی و روانی تقسیم می‌کند، و به همین ترتیب کورت لوین معتقد بود نیازهای خودانگیخته و درونی که مبنای زیستی دارند، راستین، و سایر نیازها که بر ساخته‌ی محیط هستند دروغین محسوب می‌شوند^{۱۵۳}. لیویت هم نیازهای زیستی را اولیه و نیازهای روانی را ثانویه نامیده بود. کیت دیویس نیز رده‌بندی مشابهی دارد.

هانری گرت نیز نیازهای زیستی، روانی و اجتماعی را از هم تفکیک کرده، و اوتو کلاینبرگ نیازهای زیستی را زیر عنوان ثابت و نیازهای اجتماعی را با نام متغیر مورد اشاره قرار می‌داد. در میان نویسندگان نامدار دیگری که از این شیوه‌ی تفکیک نیازها و غرایز بر مبنای جایگاه سلسله مراتبی‌شان پیروی کرده‌اند، باید از فروید و مارکس هم نام برد.

فروید در آثارش میان دو مفهوم غریزه^{۱۵۴} که زمینه‌ساز بروز تمام کارکردهاست و ماهیتی زیستی دارد، و سائق^{۱۵۵} که بیشتر جنبه‌ی روانی دارد و از بازنمایی محرک‌های درون ذهن برمی‌خیزد، تمایز قائل شده بود.

مارکس نیز نیازها را به دو گروه حیاتی و انسانی تقسیم می‌کرد. از دید او نیازهای حیاتی در ساختار روانی و زیستی آدمی ریشه دارند و تغییرپذیر نیستند. این نیازها بر جنبه‌ی فردی انسان در مقام نوعی جاندار تمرکز دارند. اما نیازهای انسانی جنبه‌ای فرافردی دارند و به دلیل ساختار اجتماعی ویژه‌ی پیرامون آدمیان شکل گرفته‌اند. این نیازها زیر تأثیر فرهنگ و نظام‌های سلطه تعیین می‌شوند. نیازهای انسانی دو رده‌ی اساسی دارند: نیازهای اصیل که جنبه‌ای کیفی دارند و به غنای زندگی^{۱۵۶} منتهی می‌شوند،

¹⁵³ دوپیچ، و کراوس، 1374.

¹⁵⁴ Instinkt

¹⁵⁵ Trieb

¹⁵⁶ Richesse

و نیازهای غیراصیل که به شکلی انباشتی و کمی ارضا می‌شوند و به از خود بیگانگی^{۱۵۷} سوژه می‌انجامند. از دید مارکس نظام سرمایه‌داری ساختی اجتماعی‌ای بود که نیازهای انسانی را از میان می‌برد و به ویژه در طبقه‌ی کارگر با محدود ساختن نیازها به سطح حیاتی، سوژه‌های انسانی را به موجوداتی که در سطح جانداران غیراجتماعی «زنده هستند»، فرو می‌کاست. از این رو مارکس معتقد بود توزیع و شدت نیازها در آدمین خصلتی طبقاتی دارد و نیازهای انسانی در طبقه‌ی پرولتر به دلیل ارضا نشدن، ذاتا خصلتی رادیکال و انقلابی پیدا می‌کنند.

۳. ظهور گونه‌گون‌گرایز و نیازها در سطوح متفاوت سلسله مراتب سیستم، با نگرش سیستمی همخوانی دارد و در مدل ما نیز می‌تواند پذیرفته شود. پیش از ارائه‌ی دیدگاه خویش درباره‌ی نیازها و جایگاهشان در ساختار روانی سوژه، شایسته است آرای اثرگذار لاکان در مورد نیاز و گزینه را مرور کنیم. چون بسیاری از بینش‌های موجود در آثار او در بحث ما نیز کارگشا خواهند بود.

لاکان معتقد است که نیاز^{۱۵۸}، در تنش‌های زیست‌شناختی ریشه دارد و نخستین نمودهایش را می‌توان در گریه‌ی نوزاد به هنگام گرسنگی مشاهده کرد. نیاز زیستی، در واقع علامتی^{۱۵۹} است که بر غیاب چیزی لذت-بخش که ضامن تمامیت سوژه است، دلالت می‌کند^{۱۶۰}. این نیاز زیستی اولیه، همگام با رشد روانی کودک به مرتبه‌ی خواست^{۱۶۱} ارتقاء می‌یابد. این ارتقا با ظهور زبان به مثابه واسطه‌ای ممکن می‌شود که نیازهای زیستی نوزاد را به

¹⁵⁷ Alienation

¹⁵⁸ Need

¹⁵⁹ Signal

¹⁶⁰ پین، 1380.

¹⁶¹ Demand

امری قابل بیان و توافق‌پذیر تبدیل می‌کند. به این ترتیب، آن نیاز اولیه که علامت غیاب بود، به مرتبه‌ی نشانه‌ای^{۱۶۲} برکشیده می‌شود که در عین بازنمایی غیاب، با رمزگذاری‌اش در زبان، زمینه‌ی پنهان ساختن آن را نیز فراهم می‌آورد^{۱۶۳}. به این ترتیب زبان از سوئی غیاب را رمزگذاری کرده، و آن را در سپهر روانی فرد پدید می‌آورد، و از سوی دیگر آن را پنهان می‌سازد و به عنوان ابزاری برای جبران این غیاب عمل می‌کند.

همان‌طور که نیاز زیستی در من ریشه داشت، درخواست در دیگری ریشه دارد، چون بیان زبانی‌اش، و جلب توافق درباره‌اش، ارضا شدنش را تضمین می‌کند. از دید لاکان، درخواست در شرایطی که به نظامی بسته و خودبسند در زبان تبدیل شود، به مرتبه‌ی میل^{۱۶۴} بر می‌چهد. میل، از گرایش به ارضای موجود در نیاز زیستی و از گرایش به جلب توافق و همیاری موجود در درخواست بی بهره است. میل در واقع باقی مانده‌ی کسری است که از کم شدن دومی از اولی حاصل می‌آید^{۱۶۵}. در این شرایط نیاز زیستی اولیه که همچون علامتی برای نمایش تنش عمل می‌کرد، طرد می‌شود و گرایشی خودبنیاد در سطح زبانی پدید می‌آید که در قالب میل درک می‌گردد^{۱۶۶}.

چنان که از مدل لاکانی میل می‌توان دید، در اینجا هم وجود نوعی سلسله مراتب کارکردی در میان سطوح متفاوت تجربه‌ی تنش پیش فرض گرفته شده است. در عمل، می‌توان با کمی دستکاری و تفسیر به رای سخن لاکان، سه رده‌ی متمایز نیاز، خواست، میل را با سطوح زیستی، روانی و

¹⁶² Sign

¹⁶³ Lacan, 1981.

¹⁶⁴ Desire

¹⁶⁵ ایسوپ، 1382.

¹⁶⁶ Lacan, 1981.

اجتماعی در مدل خودمان مترادف دانست. به این ترتیب، سه سطح از لایه-های چهارگانه‌ی فراز در این مدل برابر نهادهایی مفهومی دارند.

از این پس، برای ساده شدن کار شرح دیدگاه سیستمی درباره‌ی نیاز، کلیدواژگان خود را در حوزه‌های مفهومی محدود و مشخصی به کار می‌گیریم. بر این مبنا، «غرایز» را بر اساس شرحی که گذشت، باید به عنوان زیربنای پیش‌تنیده و وراثتی‌ای در نظر گرفت که به تنش پاسخ می‌دهند و میل را سازماندهی می‌کنند. از این رو، غرایز به سطح زیست‌شناختی محدود می‌شوند. نیاز، که بازنمایی این زیرساخت زیستی در سطح روانی است، عاملی است که در شکل‌دهی به بافتار شخصیت سوژه نقش اصلی را بازی می‌کند. چون من در سطح روان‌شناختی بر وجود خویش آگاه می‌شود و از این رو به طور مستقیم غرایز را نمی‌فهمد و برنامه‌هایی وراثتی را به عنوان جهت‌گیری‌هایی آگاهانه بازنمایی نمی‌کند.

من، در سطح روانی مستقر است و با نیازهایی سر و کار دارد که بر زیربنایی از غرایز استوارند، و گاه می‌توانند زیر تأثیر بازتعریف‌هایی فرهنگی و اجتماعی اشکالی عجیب و غریب و غیرمنتظره به خود بگیرند. از این رو نیاز، که برآیند فشارهای متداخل غرایز و قواعد اجتماعی را در سطح روانی نمایندگی می‌کند، متغیری کلیدی است که در صورت‌بندی سوژه در سطح روانی محوریت دارد.

در سطح اجتماعی، نیاز در قالب میل، یعنی شکل نمادین شده، زبانی، و معمولاً هنجارینی بروز می‌کند که رفتار توده‌های انسانی را تنظیم می‌نماید و مفهوم رضایت را در سطحی اجتماعی پدید می‌آورد. مفهومی که با برابر نهاد خود در سطح زیستی (ارضا) و روانی (لذت) تفاوت دارد و بر جنبه‌ای بینادهنی و زبانی/ نمادین شده دلالت دارد. در سطح فرهنگی، نیاز از سطوح فردی کنده می‌شود و در قالب مفهوم «گرایش»، توزیع مطلوبیت

منش‌ها و عناصر فرهنگی حامل معنا را در جمعیت‌های انسانی و گروه‌های اجتماعی نمایندگی می‌کند.

به این ترتیب، در دیدگاه سیستمی، نیازها بر مبنای چهار سطح فراز به چهار رده‌ی زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی تقسیم می‌شوند. در این رده‌ها، تنش و تمایل به چیرگی بر آن، در قالب چهار مفهوم همگرا ولی متفاوت از نظر مقیاس تبلور می‌یابند. به طوری که به ترتیب افزایش مقیاس مشاهده‌مان، غریزه را در بدن، نیاز را در سوژه، میل را در شبکه‌ی کنش متقابل میان افراد جامعه، و گرایش را در سطح پویایی منش‌ها و در بستر فرهنگ شاهد هستیم. هریک از این سطوح، بازنماینده‌ی تنش‌هایی است که به ترتیب به سیستم‌های پایه‌ی هر سطح وارد می‌شوند. یعنی بدن، سوژه، نهاد و منش هستند که بستر ظهور چهار مفهوم یادشده هستند.

چنان که گفتیم، سیستم در رویارویی با تنش می‌تواند از یکی از دو مسیر گریز یا سازگاری به مقابله با آن بپردازد. در صورتی که سیستم با تنش سازگار شود، آن را در خود منحل می‌کند، و به وضعیت مطلوبی دست می‌یابد که تنشی پیچیده‌تر را در خود نهفته است. در این شرایط، سطوح متفاوت چیرگی بر تنش در قالب ارضای غرایز، لذت بردن از برآورده شدن نیاز، رضایت از برآورده شدن میل، و فرهیختگی یا تحقق گرایشی فرهنگی بروز می‌کند.

ناگفته پیداست که تمام اینها به معنای تشخیص دادن به نظام‌های اجتماعی و فرهنگی نیست. آنچه زیر نام سوژه‌ی شناسنده و من صورت‌بندی می‌شود، پدیداری است که فقط و فقط به سطح روانی تعلق دارد و بدیهی است که متغیرها و فرآیندهای مربوط به آن را در سایر سطوح فراز نمی‌توان باز یافت. بنابراین وقتی مثلاً سخن از میل می‌گوییم، منظورمان آن نیست که نظام اجتماعی به شیوه‌ای مانند نظام روانی تنش را درک می‌کنند یا از سازگاری با آن «راضی» می‌شود. مقصود تنها آن است که سوژه‌ای که در

سطح روانی و به شکلی بی‌واسطه نیاز را تجربه می‌کند، آن را در سطح زیستی به شبکه‌ای از گرایش منسوب می‌کند، و ردپای آن را در حاصل جمع رفتارهای دیگری‌های عضو جامعه به صورت میل درک می‌نماید.

به همین ترتیب گرایش تصویری است که از انعکاس، انباشت و ترکیب نیازهای سوژه‌های انسانی در سطح فرهنگی پدید می‌آید. البته نظام فرهنگی مانند هر نظام پیچیده‌ی دیگری که توانایی بازنمایی تمایز میان وضعیت مطلوب و موجود را داشته باشد، می‌تواند دچار تنش شود. هرچند مفهوم تنش در همه جا یکسان است و به روند سیستمی مشابهی دلالت دارد، اما شیوه‌ی تجربه شدن این تنش و الگوی بازنمایی و ادراک شدنش توسط سوژه با آنچه در قالب تنش در سطح روانی دریافته می‌شود کاملاً متفاوت است. بنابراین ما به عنوان سوژه‌هایی که خود را در سطح روانی به طور بی‌واسطه درک می‌کنند، تنها نیاز را به طور سراسر و صریح می‌فهمیم، و گرایش، میل‌ها و گرایش‌ها را بر مبنای بازتابانده شدن خاستگاه‌ها یا پیامدهای این نیاز در سطوح متفاوت فراز، استنتاج می‌کنیم.

گفتار چهارم: منابع

۱. آنچه چیرگی بر تنش را ممکن می‌سازد، «منبع» نام دارد. تنش، نماد عدم تمامیتی است که در قالب وضعیت مطلوب تحقق نیافته صورت‌بندی می‌شود. من برای دستیابی به این وضعیت مطلوب باید نقصی را برطرف کند، و بر غیابی غلبه نماید. چیرگی بر این غیاب و رفع محدودیتی که تمامیت سوژه را دچار اختلال کرده است، تنها در شرایطی ممکن می‌شود که سیستم از مجموعه‌ای از امکانات و قابلیت‌های درونی و بیرونی برخوردار باشد. در این متن، این شرایط و امکانات را زیر مفهوم منابع نامگذاری می‌کنیم. به این ترتیب، «تمام امکانات، لوازم، و شرایطی که برای چیرگی بر یک تنش ضرورت داشته باشند، منابع لازم برای ارضای نیاز مربوطه دانسته می‌شوند.»

تنش زیستی ساده‌ای مانند گرسنگی را در نظر بگیرید. گرسنگی، تنشی است که از کم شدن قند خون ناشی می‌شود. این تنش، در سطحی زیست‌شناختی تعریف می‌شود، و بنابراین بر مبنای گزینه‌ی گرسنگی نمود می‌یابد. این گزینه توسط زنجیره‌ای از برنامه‌های ژنتیکی و نرم‌افزارهای پیش‌تنیده‌ی عصب-شناختی که در هیپوتالاموس و ساقه‌ی مغز متمرکز شده‌اند، رفتارهای منتهی به جست‌وجوی غذا، تغذیه و ارضای این گزینه را راهبری می‌کند. سوژه در سطح روانی گرسنگی را به مثابه تنشی زیست‌شناختی تجربه می‌کند و به دلیل خودکار بودن برنامه‌های رفتاری منتهی به ارضای شدنش، آن را زیر نام گزینه رده‌بندی می‌نماید.

بدن گرسنه، به مجموعه‌ای از شرایط، امکانات و توانایی‌ها نیاز دارد تا بتواند بر این تنش غلبه کند. طرد وضعیت موجودی که در آن قند خون اندک است، و دستیابی به وضعیت مطلوبی که در آن غذای کافی در بدن وجود دارد، مستلزم برخورداری از مجموعه‌ای از «منابع» است. بدن باید

توانایی جست‌وجو و دستیابی به غذا را داشته باشد، امکان بلعیدن و خوردن آن را داشته باشد، و بتواند مواد سودمند موجود در غذا را جذب کند. بنابراین ارضای غریزه‌ی گرسنگی تنها در شرایطی برآورده می‌شود که مجموعه‌ای از منابع در موقعیت تنش‌زا حضور داشته باشند. بدنی که فاقد دهان باشد، یا روده نداشته باشد، یا در موقعیتی قحطی‌زده و زمینه‌ای فاقد غذا به سر برد، امکان ارضای این غریزه را نخواهد یافت، چرا که از منابع ضروری برای غلبه بر آن محروم است.

در شرایط عادی، بخش مهمی از شرایط و امکاناتی که برای ارضای غریزه و برآورده شدن نیاز لازم است، در همه‌ی سوژه‌ها وجود دارد و بنابراین حضور آن پیش‌فرض گرفته می‌شود. در حالت عادی، گرسنگی به وضعیتی دلالت می‌کند که یک منبع خاص - یعنی غذا - در آن کمیاب است. این دلالت خاص، بدان معناست که بخش مهمی از متغیرهای حاکم بر شرایط گرسنگی و بخش بزرگی از منابع ضروری برای ارضای این غریزه حذف شده‌اند، و به یکی از متغیرهای اصلی که معمولاً گرسنگی را تعیین می‌کند - یعنی غذا - فرو کاسته شده‌اند. سوژه، به دلیل برخورداری دایمی از بخش عمده‌ی منابع ضروری برای سیر شدن - دارا بودن دهان، لوله‌ی گوارش، و نظام شیمیایی ضروری برای جذب غذا - متغیرهای مربوط به این حوزه را نادیده می‌گیرد و توجه خود را بر منبع یا منابعی متمرکز می‌کند که حضور و غیاب‌شان با عدم قطعیت بیشتری درآمیخته است.

بنابراین، منابع، ملزوماتی برای چیرگی بر تنش هستند، که با غیاب آلوده شده باشند. شرایطی برای رفع تنش که همواره حضور دارند، به عنوان منبع به رسمیت شناخته نمی‌شوند. ذکر دایم این که فرد هنگام گرسنگی باید حتماً دهان داشته باشد تا سیر شود، امری همانگویانه و زاید به نظر می‌رسد. چون دهان همواره حضور دارد و غیاب دهان و لوله‌ی گوارش جز در شرایط بالینی خاص معنایی ندارد. اما غذا، متغیری است که می‌تواند حاضر

یا غایب باشد. گرسنگی معمولاً با غیاب غذا همراه است. از این رو بدن هنگام رویارویی با تنش گرسنگی به جست‌وجوی غذا بر می‌آید، نه آن که وجود روده یا دهان خود را شکاکانه بررسی کند.

آنچه در مورد غریزه‌ی گرسنگی و سطح زیستی گفتیم، در تمام سطوح دیگر فراز هم مصداق دارد. یکی از نیازهایی که مزلو نیز بر آن تأکید کرده است، حس امنیت است. این نیازی است که در سطح روانی تعریف می‌شود. برخی از منابعی که حس امنیت را تأمین می‌کنند، عبارتند از حضور دوستانی نیرومند، در اختیار داشتن سلاح‌هایی کارآمد، و یا در اختیار داشتن پناهگاهی که برای دشمنان عبورناپذیر باشد. سوژه‌ای که با تنش امنیت روبه‌روست، وضعیت موجودی انباشته از تهدید و مخاطره را تجربه می‌کند، و در آرزوی دستیابی به وضعیت مطلوبی است که در آن چنین خطراتی وجود نداشته باشند. بخش مهمی از امکانات و شرایطی که می‌توانند به این وضعیت مطلوب منتهی شوند، در حالت عادی پیش فرض گرفته می‌شوند. این حقیقت که فرد بدون زنده بودن و وجود داشتن نمی‌تواند حس امنیت کند، آنقدر آشکار و همانگویانه است که معمولاً نادیده انگاشته می‌شود. کسی که در جست‌وجوی امنیت است، کار را با اثبات فلسفی وجود خویش و مطمئن شدن از آن که از منبع «هستی داشتن» برخوردار است، تلف نمی‌کند. چون این شرطی است که همواره برآورده می‌شود. اما سلاح، پناهگاه، و دوستان نیرومند، منابعی هستند که ممکن است حاضر یا غایب باشند. از این روست که تنش امنیت معمولاً با غیاب این متغیرها فهمیده می‌شود و با دستیابی به آنها ارضا می‌گردد.

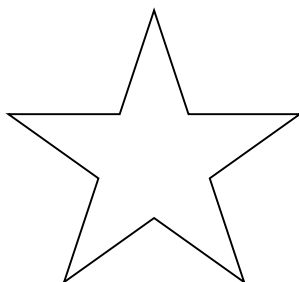
در سطوح اجتماعی و فرهنگی هم اوضاع بر همین منوال است. تنش فقر، بی‌اعتباری، یا بی‌سوادی منابعی مانند پول، شهرت نیک یا آموزش را می‌طلبند. پیش‌داشته‌های دیگر ضروری برای غلبه بر این تنش‌ها، - مواردی مانند به رسمیت شناخته شدن عضویت فرد در جامعه یا امکان

استفاده از نظام‌های نمادینی مانند زبان برای ابراز حق مالکیت خود بر منابع یادشده - حضوری چنان دایمی دارند که لزومی به توجه به آنها وجود ندارد. این منابع تنها زمانی مورد توجه قرار می‌گیرند که نظام اجتماعی دستخوش بحرانی شده باشد و از بخشی از این منابع به طور ناگهانی محروم گردد. حتی در این شرایط هم بقایای منابع موجود دستمایه‌ی پاسخ نظام اجتماعی به تنش را تشکیل می‌دهند و به عنوان ستونهای سازماندهی اجتماعی مجدد عمل می‌کنند^{۱۶۷}.

بنابراین منابع، متغیرهایی هستند که با وجود آمیختگی‌شان با غیاب و عدم قطعیتی که در دستیابی به آنها وجود دارد، حضورشان برای چیرگی بر تنش لازم است.

آمیختگی غیاب با برخی از متغیرهای تشکیل دهنده‌ی وضعیت مطلوب، و برکشیدن آنها به مرتبه‌ی منبعی که در مرکز توجه قرار گرفته است، با مفهوم تمامیت ارتباط دارد. وضعیت مطلوب، از دید منی که دستیابی به آن را خواستار است، موقعیتی است که از ترکیبی کامل و حضوری تمام و پر و بی‌نقص از عوامل خوشایند انباشته شده باشد. تنش، به تعبیری، عبارت است از خدشه وارد شدن به این وضعیت تمام و کامل، و حذف شدن، پنهان گشتن، یا از دسترس خارج شدن بخشی از این متغیرها، که همان منابع باشند. از این رو، غیاب عناصر تشکیل دهنده‌ی وضعیت مطلوب، از سویی به لمس تنش منتهی می‌شود، و از سوی دیگر بر خدشه و اختلالی در تمامیت من دلالت می‌کند. منبع، آن چیزی است که غیابش به ناقص شدن وضع مطلوب، و ناتمام ماندن من منتهی می‌شود. منابع با این توضیح، عواملی هستند که تمامیت من را برقرار می‌کنند، و اصولاً همین وضعیت تمامیت

است که مطلوب پنداشته می‌شود. منابع دو نوع اصلی دارند: منابع پایان‌پذیر و منابع پایان‌ناپذیر.



۲. برخی از منابع، پایان‌پذیر هستند. یعنی بهره‌مندی از آنها با محدودیت همراه است. منابعی مانند آب و غذا، سرپناه، و جفت، مهم‌ترین منابع پایان‌پذیر هستند. در صورتی که کسی غذایی را مصرف نماید یا در سرپناهی زندگی کند، امکان استفاده از آنها را از سایر نیازمندان سلب می‌کند. منابع پایان‌پذیر، چند ویژگی عام دارند.

نخست آن که عموماً به رده‌ی نیازهای زیستی تعلق دارند. یعنی منابعی را تشکیل می‌دهند که برای ارضای غرایز زیستی کهنسال گونه‌ی انسان باید وجود داشته باشند. چهار منبعی که یاد شدند، پیکره‌ی عمده‌ی این منابع را بر می‌سازند و همگی هم به سطح زیستی تعلق دارند.

دوم آن که به دلیل پایان‌پذیر بودنشان، بازی کنشگران بر سر تصاحب آنها، نوعی بازی برنده/بازنده است. یعنی برخورداری یکی از رقیبان از منابع یادشده، به معنای محرومیت بقیه از آن است. این همان شکل باستانی و عمومیت یافته‌ی رقابت در جهان جانداران است که به تنازع بقا و باقی ماندن نیرومندترین رقیبان در صحنه منتهی می‌شود.

سوم آن که منابع پایان‌پذیر بسیار حیاتی هستند. یعنی به دلیل پیوند خوردن‌شان با سطح زیستی، بقای بدن‌ها و در نتیجه تداوم سایر سطوح فراز به آنها وابسته است. در نتیجه از منابع پایان‌پذیر نمی‌توان چشم‌پوشی کرد.

چهارم آن که در این رده از منابع، مصرف با غیاب گره خورده است. از این رو مفاهیمی مانند صرفه‌جویی، ذخیره‌سازی، محصور کردن، و محروم کردن دیگران در موردشان اهمیت و کارکرد دارد.

۳. برخی از منابع پایان‌ناپذیر هستند. یعنی شمار نامحدودی از حاملانِ نیاز می‌توانند به طور همزمان از آن برخوردار شوند، بی آن که در حضور منبع یادشده اختلالی ایجاد شود. این منابع معمولاً از نوع نشانه و نماد هستند. دانایی، مشهورترین منبع پایان‌ناپذیری است که می‌شناسیم. نظام‌های نمادین مانند زبان، از زمره‌ی منابع پایان‌ناپذیر مشهور دیگر هستند. خواندن و حفظ کردن شعری از حافظ، می‌تواند به مثابه منبعی برای اعتبار اجتماعی، اثبات شایستگی فرهنگی، و نماد هویتی ملی محسوب شود. با این وجود، وقتی کسی شعری از حافظ را حفظ می‌کند، دسترسی سایر نیازمندان به این منبع را کاهش نمی‌دهد. پول، یکی دیگر از منابع مشهور نمادینی است که برای مدت‌ها توسط اقتصاددانان مریکانتیلیست به منبعی پایان‌پذیر مانند فلزات گرانبها تحویل می‌شد. اما امروز ما می‌دانیم که منبعی پایان‌ناپذیر را تشکیل می‌دهد. اصولاً مفهوم توسعه، در همین پایان‌ناپذیر بودن منبعی مانند پول و ثروت ریشه دارد و به امکانِ برخورداری توسعه‌یابنده و همزمان همه‌ی بازیگران عرصه‌ی اقتصاد از این منبع دلالت دارد.

منابع پایان‌ناپذیر چند ویژگی عمده دارند:

نخست آن که این منابع معمولاً به سطح اجتماعی و فرهنگی تعلق دارند. به ویژه چنین می‌نماید که همه‌ی منابع سطح فرهنگی پایان‌ناپذیر باشند.

دوم آن که بازی بر سرشان می‌تواند برنده/ برنده باشد. یعنی رقیبانی که برای دستیابی به این منابع تلاش می‌کنند، می‌توانند با هم همکاری کنند و به صورت گروهی از منابعی بزرگتر برخوردار شوند.

سوم آن که منابع پایان‌ناپذیر قابل حذف هستند. یعنی با نیازهایی زیربنایی و بنیادین گره نمی‌خورند و می‌توان سوژه‌هایی را یافت که از برخی از این منابع برخوردار نباشند، بی آن که بقایشان به مخاطره افتاده باشد. مهم‌ترین منبع پایان‌ناپذیر، زبان و نظام‌های نمادین است، با این وجود می‌دانیم که انسان‌های عقب مانده و فاقد زبان در صورتی که منابع پایان‌پذیر سطح زیستی‌شان تامین شود و غرایزشان در آن لایه ارضا شود، از میان نمی‌روند و به زندگی خود ادامه می‌دهند.

جوامع در شرایط عادی، روابط و قواعد حاکم بر منابع پایان‌پذیر را به منابع پایان‌ناپذیر نیز تعمیم می‌دهند. این بدان معناست که قواعد حاکم بر داد و ستد منابع به شکلی یک دست بر رقابت محدودکننده و غیرهمیارانه-ی کنشگران منحصر می‌شود و سوژه‌هایی که برای دستیابی به منابع پایان‌ناپذیر تلاش می‌کنند، با برگزیدن راهبردهای برنده/ بازنده طوری رفتار می‌کنند که گویی این منابع پایان‌پذیر هستند.

دلیل این تعمیم، از سویی قدمت زیاد و نهادینه شدن دیرینه‌ی منابع پایان‌پذیر در گونه‌ی انسان است، و از سوی دیگر در ترتیب زمانی ظهور نیازهای مربوط به این منابع در سیر رشد آدمیان ریشه دارد. نوزادان و کودکان نخست با منابع پایان‌پذیری مانند غذا، آغوش مادر، و نوازش والدی منحصر به فرد آشنا می‌شوند. برخورداری رقیبی مانند برادر یا خواهر کوچکتر از این منابع، به معنای محرومیت سوژه از آنهاست. از این رو، قدمت بیشتر

منابع پایان‌پذیر در سیر تکامل‌گونه‌ی انسان، و مسیر رشد هر فرد انسانی، زمینه را برای تعمیم یافتن قواعد مربوط بدان تا سطح منابع پایان‌ناپذیر فراهم می‌آورد.

این در حالی است که بر اساس کاربست‌های نظریه‌ی بازیها در مورد سیستم‌های تکاملی، تنها روابط پایدار در میان بازیگرانی که برای مدت نامحدود با هم اندرکنش دارند، الگوی برنده/ برنده است. شواهد برآمده از آزمون‌های روانشناختی و تحلیل زیربناهای عصب‌شناسانه‌ی آنها، نشان می‌دهند که مغز آدمیان – بر مبنای اصولی مشابه با مغز سایر جانوران اجتماعی – به طور فعال و پیوسته شرایط مناسب برای اجرای بازیهای برنده/ برنده را جست‌وجو می‌کند و جویای بازیگرانی است که بتوانند چنین بازی‌هایی را در درازمدت پشتیبانی کنند^{۱۶۸}.

به این ترتیب، دو گرایش عمومی بر راهبردهای مربوط به منابع حاکم است. از سویی راهبرد برنده/ بازنده وجود دارد که به دلیل پیوندش با منابع پایان‌پذیر و دیرینه بودنش در دو مقیاس فیلوژنیک (تاریخ تکامل گونه‌ها) و اونتوژنیک (تاریخچه‌ی تحول روانی نوزاد کودک)، از ریشه‌ی مستحکمی در ساخت روانی من برخوردار است. از سوی دیگر، راهبرد برنده/ برنده وجود دارد که به ویژه بر منابع پایان‌ناپذیر متمرکز است و ابداع و توسعه یافتنش کلید توسعه و پیچیده شدن نظام‌های اجتماعی بوده است. تداخل دو نیروی یادشده، تعمیم‌هایشان که در شرایط گوناگون، و چیره شدن‌شان بر هم، زمینه‌ای از بر هم کنش بغرنج راهبردها و گزینه‌های رفتاری را پدید آورده است که شالوده‌ی رفتار جمعی آدمیان را بر می‌سازد.

¹⁶⁸ Cosmides & Tooby, 2000: 1259-1270.

گفتار پنجم: لذت

۱. بر خورداری از منابع پایان پذیر و پایان ناپذیر، به معنای افزایش بخت سوژه برای چیرگی بر تنش‌ها، و دستیابی به پاداش است. چنان که رفتارگرایان نشان داده‌اند، رفتارهای سوژه‌های انسانی – و حتی غیرانسانی – الگویی ویژه دارند که بر دستیابی به بیشینه لذت و پاداش استوار است. این بدان معناست که بر الگوی رفتار من، قواعدی حاکم است، که متغیری کلیدی مانند لذت در آن نقشی بنیادین را ایفا می‌کند. بسیاری از نظریه پردازان مکتب رفتارگرایی، کوشیده‌اند تا با تحویل کردن تمام متغیرهای کلیدی مربوط به سطوح گوناگون فراز به عاملی یگانه مانند لذت، به شاه کلیدی برای تفسیر رخدادهای روانی و اجتماعی دست یابند.

با این وجود، شواهد نشان می‌دهد که متغیر یکتایی بر الگوهای رفتاری نظام‌های مربوط به سطوح گوناگون سلسله مراتب حاکم نیست. اگر لذت به تنهایی متغیر تعیین کننده باشد، نمی‌توان رفتارهای خودآزارانه‌ی مرتاضان را توجیه کرد. به همین ترتیب، در صورتی که به روش داروینی بقا را متغیر اصلی بگیریم، شیوع رفتارهای ایثارگرانه و خودکشی‌های ارادی و آیینی توجیه‌ناپذیر جلوه می‌کند.

چنین می‌نماید که یک متغیر کلیدی بر الگوی رفتاری نظام‌های سطوح متفاوت فراز حاکم نباشد. بدن، سوژه، نهاد، و منش نظام‌هایی هستند که به لحاظ مقیاس، ساختار، کارکرد و ماهیت، با هم تفاوت دارند و رده‌هایی بسیار متمایز از رفتارها را هم از خود نشان می‌دهند. قانونمند بودن رفتارهای حاکم بر هریک از این نظام‌ها، پیش‌داستی است که پدید آمدن دانش رسمی در مورد فرد و جامعه را ممکن ساخته است، اما تحویل پذیر بودن متغیرهای

حاکم بر رفتار این رده‌های گوناگون به یک عامل یگانه، چیزی است که جای بحث دارد.

در دیدگاه سیستمی، نظام‌هایی که در سطوح متفاوت فراز قرار دارند، از نظر سطح پیچیدگی، عناصر درونی، ماهیت، نوع تنش‌هایی که تجربه می‌کنند، و نوع منابعی که بدان نیاز دارند، کاملاً متفاوت هستند. از این رو متغیرهای حاکم بر رفتارهاشان هم یکسان نیست. این متغیرها در هر سطح به عاملی کلیدی قابل ترجمه هستند، اما عوامل کلیدی سطوح گوناگون را نمی‌توان به یک متغیر مانند لذت فرو کاست.

چنین می‌نماید که در سطوح چهارگانه‌ی فراز، چهار متغیر بقاء، لذت، قدرت و معنا تعیین‌کننده‌ی پویایی نظام‌های پایه‌ی هر لایه باشند^{۱۶۹}.

سطح زیست‌شناختی سیستم‌هایی پایه را در بر می‌گیرد که بدن نام دارند. بدن، واحدی زیست‌شناختی است که به عنوان یک نظام خودسازمانده و خودزاینده عمل می‌کند. بدن‌ها سیستم‌هایی خودبسنده و خودبنیاد هستند که در جریان سیر درازمدت تکامل به پیچیدگی کنونی خود دست یافته‌اند و برای تشخیص و تولید تنش‌هایی زیستی، و دستیابی به منابعی پایان‌پذیر برای غلبه بر آنها تخصص یافته‌اند.

اکنون یک و نیم قرن از زمانی که داروین کتاب اصل انواع را منتشر کرد^{۱۷۰} می‌گذرد، و این به عنوان یک اصل جا افتاده در دانش رسمی ما پذیرفته شده است که متغیر کلیدی حاکم بر رفتار بدن‌ها، میل به بقاست. این بدان معناست که تنش بنیادینی که بدن‌ها تجربه می‌کنند، با معیار بقاء و

¹⁶⁹ متأسفانه به نظر می‌رسد درست کردن اسم کوتاه شده‌ای برای این چهار گرانیگاه رفتاری دشوار باشد. اگر بخواهیم به حروف اول چهار اسم بقاء، لذت، قدرت و معنا اکتفا کنیم، عبارتهایی ناخوشایند مانند بلقم و قلمب و قلمب نتیجه می‌شوند. از این رو بهتر دیدیم تا از همین عبارت دراز "چهار متغیر کلیدی" بهره بگیریم!

¹⁷⁰ Darwin, 1859.

شایستگی زیستی سنجیده می‌شود. بدن به بقا گرایش دارد، و برای دستیابی به بقای بدن خویش و بقای ژنوم خویش دست به انتخاب‌های رفتاری می‌زند. بدن‌ها طوری رفتاری خود را تنظیم می‌کنند که شاخصی به نام «احتمال بقای فرد/نسل» را بیشینه کنند.

در سطح روان‌شناختی اما، بقا معنایی بی‌واسطه و مستقیم ندارد. نظام‌های پایه‌ای که سطح روانشناختی را بر می‌سازند، همان چیزهایی هستند که سوژه نامیده می‌شوند و در قالب نظامی شخصیتی تجلی می‌یابند. سوژه، همان طور که روانکاوان و رفتارگرایان درباره‌اش صراحت دارند، رفتارهای خود را بر مبنای متغیری به نام لذت انتخاب می‌کند^{۱۷۱}. هواداران رویکرد گشتالت، این متغیر را با عنوان تعادل برچسب می‌زنند^{۱۷۲}، و پیروان رویکرد شناختی با وجود پذیرش لذت به عنوان متغیر حاکم بر رفتار نظام‌های روانی، آن را مشتقی از بقا فرض می‌کنند.

شواهد عصب‌شناسانه نشان می‌دهد که پیوندی درونی در میان بقا و لذت وجود دارد^{۱۷۳}. در واقع لذت، به لحاظ تکاملی، چیزی جز بازنمایی بقا در سطح شبکه‌ی عصبی نیست. سخت‌افزاری که لذت را در مغز تولید می‌کند، همان دستگاهی است که برای ردیابی احتمال بقای بدن تخصص یافته است، و بیشترین لذت را هم بر مبنای ارضای غرایزی زیستی تولید می‌کند.

با وجود پیوند درونی دستگاه عصبی تولیدکننده‌ی لذت، با ساز و کارهای تضمین‌کننده‌ی بقا، لذت را نمی‌توان به بقا تحویل کرد. سیر تکامل گونه‌ی انسان و پیچیدگی فزاینده‌ی نظام زیستی وی، همگام با پدید آوردن سطوح سلسله‌مراتبی نوظهوری مانند سطح روانی، اجتماعی، و فرهنگی، متغیرهای حاکم بر رفتار نظام‌های این سطوح را هم دچار شاخه‌زایی کرده

¹⁷¹ Hall, Lindzey & Campbell, 1989.

¹⁷² دویچ و کراوس، 1374: 6-35.

¹⁷³ Churchland & Sejnowski, 1992.

است. این بدان معناست که ظهور نظام روانی در انسان، که پیامدی از گذار پیچیدگی دستگاه عصبی به فراسوی آستانه‌ی خودآگاهی بوده است، رده‌ی جدیدی از روندها و فرآیندها را هم در سطحی تازه خلق کرده است که زیر تأثیر قوانینی متمایز و ویژه رفتار می‌کنند. استقلال یافتن سطح روانی نسبت به سطح زیستی، و پیدایش نظامی مستقل و خودبسنده مانند سیستم روانی، همزمان بوده است با استقلال یافتن متغیر لذت از بقا، و این همان است که در زمان زایش نظام اجتماعی و فرهنگی نیز در سطوحی دیگر تکرار شده است.

به این ترتیب، سوژه رفتارهای خود را برای دریافت لذت سازمان می‌دهد. یعنی تنها متغیری که رفتارش را تعیین می‌کند، و بی‌واسطه درک می‌شود. البته خود این لذت، محصول دستگاهی باستانی است که برای بازنمایی بقا تخصص یافته بود. اما سوژه بقا را به طور بی‌واسطه نمی‌فهمد. به خاطر پیوند لذت و بقا و خاستگاه مشترکشان، سوژه با جست‌وجوی لذت، بخت بقای خود را هم افزایش می‌دهد. اما همگرایی این دو متغیر به دلیل استقلال سطح روانی از زیستی، مطلق نیست. یعنی در شرایطی هم ممکن است سوژه از رفتاری لذت ببرد که شانس بقایش را کاهش دهد^{۱۷۴}.

در سطح اجتماعی، نظام‌های بنیادین بر سازنده‌ی جامعه، نهادها هستند. نهادها سیستم‌هایی خودبسنده و خودسازمانده هستند که از واحدهایی انسانی تشکیل شده‌اند. پویایی درونی نهادها با لذت سوژه‌ها یا بقای بدن‌ها قابل توجیه نیست. در سطح اجتماعی، متغیری رفتار نهادها را تعیین می‌کند که قدرت نام دارد. قدرت نیز، به روشی پیش گفته، از دل لذت بیرون جوشیده است و احتمالاً در ابتدای کار به عنوان متغیری برای رصد کردن لذت در سطح اجتماعی کاربرد داشته است. چنان که در جوامع ابتدایی

174 وکیلی، 1381 (ب).

میمون‌هایی مانند بابون‌ها، هم‌چنان چنین نقشی را بر عهده دارد. با این وجود، استقلال نسبی سطح اجتماعی از سطح روانی، که تکرارِ ماجرای پیش‌گفته است، باعث شده تا قدرت بر رخدادهای سطحی متمایز حکومت کند و هم‌گرایی‌اش با لذت و بقا امری آماری، نسبی، و قابل نقض باشد.

در سطح فرهنگی، نظام پایه را منشها تشکیل می‌دهند. منشها بر مبنای متغیری درونی به نام معنا رفتار می‌کنند. بخت بقای منش‌ها، و احتمال تکثیر آنها، به محتوایی اطلاعاتی وابسته است که در سطح روانی از سوی سوژه‌ها به صورت معنا درک می‌شود. از این رو منش‌ها طوری رفتاری می‌کنند که محتوای معنایی خود را بیشینه سازند، و به این ترتیب بخت تکثیر و جایگری شدن‌شان در ذهن حاملان انسانی‌شان را افزایش دهند. باز هم در اینجا می‌بینیم که معنا و قدرت به هم وابسته و با یکدیگر هم‌گرا هستند، اما معنا را نمی‌توان به قدرت تحویل کرد.

۲. هر چهار متغیر کلیدی تعیین‌کننده‌ی پویایی سیستم در سطوح فراز، توسط سوژه بازنمایی می‌شوند و به همین دلیل است که ما می‌توانیم در اینجا درباره‌شان سخن بگوییم.

سوژه، چهار متغیر یادشده را به صورت عامل‌هایی به هم وابسته و گاه مترادف می‌فهمد و تفسیر می‌کند. نظریه‌های بی‌شماری توسط فیلسوفان، زیست‌شناسان، روان‌شناسان و جامعه‌شناسان ارائه شده است که در آنها به همانندی و یا مترادف بودن دو تا از چهار متغیر یادشده اشاره شده است. از نسخه‌ی قدیمی اپیکوری که لذت و معنا را مترادف می‌گرفت تا نسخه‌ی پرهیزگاران‌هی رواقی که مدیریت لذت را همتای قدرت فرض می‌کرد، تا نظریه‌های جدیدتری مانند دیدگاه فوکو (هم‌ارزی قدرت و معنا) یا ویلسون (هم‌سانی لذت و بقا) فاصله‌ی چندانی نیست.

در نگرش سیستمی‌ای که در اینجا پیشنهاد می‌کنیم این همسانی کامل نادرست است. همسان انگاشتن دو تا از این متغیرها، توهمی است که از همگون دانستن سطوح متفاوتی از سلسله مراتب مشاهداتی ما ناشی می‌شود. البته سطوح فراز، چیزی بیش از مقیاس‌ها و لایه‌هایی توصیفی نیستند، اما متغیرهای چهارگانه‌ی یادشده هم تنها برچسب‌هایی هستند که بر پویایی نظام‌های مربوط به این سطوح منسوب می‌شوند. هیچ یک از این مفاهیم و سطوح، ارزشی هستی‌شناختی ندارند. اما این بدان معنا نیست که بتوان آنها را با هم اشتباه گرفت. اعتبار فاصله‌ی میان سطوح متفاوت فراز، همان قدر است که تمایز متغیرهای تشکیل‌دهنده‌ی این سطوح. همانطور که رخدادهایی اجتماعی مانند انقلاب و مدرنیته را نمی‌توان به رفتار فردی اعضای جامعه تحویل کرد، و در همان حدی که فرو کاستن پدیدارهایی روانی مانند حافظه و خواست به سطح نوروها نادرست است، چهار مفهوم بقا، لذت، معنا و قدرت را هم نمی‌توان به هم فرو کاست.

اینها چهار متغیر مستقل هستند که پویایی چهار رده از سیستم‌های متمایز را که به چهار سطح توصیفی متفاوت تعلق دارند، تعیین می‌کنند. تعیین کنندگی این متغیرها، مانند رابطه‌شان با هم، امری مطلق و کامل نیست. بدن، سوژه، نهاد اجتماعی و منش نظام‌هایی با رفتارهای آشوبناک و غیرقابل پیش‌بینی هستند، که الگوهای آماری رفتارشان توسط چهار متغیر یادشده جهت می‌گیرند و سازمان می‌یابند. آشوب‌های سطوح متفاوت مشاهده را نمی‌توان به هم ترجمه کرد. به همین ترتیب، جذب کننده‌ها و گرانیگاه‌های رفتاری‌ای هم که در میانه‌ی آشوب‌های هر سطح قرار دارند و پیکره‌ای از رفتارهای آن سطح - و نه همه‌شان - را توضیح می‌دهند هم به سطوح دیگر ترجمه‌پذیر نیستند.

سیستم‌های مربوط به هر سطح از فراز، نظامی چنان پیچیده و بفرنج است که بر مبنای متغیرهایی درونی، و به شکلی خودسازمانده و خود

ارجاع^{۱۷۵} رفتار خویش را تعیین می‌کند. تمام نظام‌های یادشده، به دلیل همین پیچیدگی افزون از آستانه‌ی خود، به شکلی غیرقطعی و آشوبگونه رفتار می‌کنند. بر گزینه‌های رفتاری پیشاروی بدن، من، نهاد و منش، تقارنی حاکم است که از هم‌ارزی برخاسته از شرایط آشوبناک ناشی می‌شود. سیستم برای شکستن این تقارن، محو کردن هم‌ارزی‌ها، و دست‌یازیدن به انتخاب‌هایی رفتاری که به کمک‌شان تداوم و بازتولید خود را تضمین کند، باید به سنجه‌ای درونی مسلح باشد. این همان چیزی است که برای نخستین بار در کوچک-ترین مقیاس پیچیدگی، یعنی در سطح زیستی به صورت بقا پدیدار شد، و گام به گام با بغرنج‌تر شدن سیستم‌های زنده و پدید آمدن سطوحی نوظهور از پیچیدگی، متغیرهای سطوح بالاتر را نیز از دل خود تراوش کرد.

بیرون‌تراویدن هر متغیر از دل متغیر دیگر، همگام است با استقلال یافتن سطحی از سلسله‌مراتب پیچیدگی، و در نتیجه مستقل شدن متغیری که شکسته شدن تقارنهای رفتاری را در آن سطح سازماندهی می‌کند.

از این رو، می‌توان از ارتباط درونی، همگرایی، خاستگاه مشترک، و همبستگی بقا، لذت، قدرت و معنا سخن گفت. اما همسانی، هم‌ارزی، تحویل‌پذیری، و مترادف بودن این متغیرها، معنایی ندارند.

سوژه، هر چهار متغیر یادشده را بازنمایی می‌کند و می‌فهمد. با این وجود، تنها یکی از آنها - لذت - را که به سطح روانی تعلق دارد به شکلی بی‌واسطه درک می‌کند. لذت، در مقام عاملی فراگیر، در شرایط گوناگون با سه متغیر مربوط به سطوح دیگر متحد می‌شود. سوژه، لذت‌های گوناگونی را که از این اتحادها ناشی می‌شود، به اشکالی متفاوت تجربه می‌کند. هرچند همه‌ی آنها نوعی از لذت پنداشته می‌شوند.

175 Self-reference

گفتار پنجم: انگیزش و رفتار

۱. رفتار من، نتیجه‌ی انتخابی است که یک گزینه را از میان مجموعه‌ای از امکانات رفتاری بر می‌گزیند، و آن را اجرا می‌کند. رفتار من، پدیداری آشوبناک و بی‌نظم و آشفته نیست، بلکه از قواعد و الگویی خاص پیروی می‌کند. الگویی که در سطوح گوناگون فراز بر مبنای چهار متغیر بقا/ لذت/ قدرت/ معنا سازماندهی می‌شود و در سطح ذهنیت سوژه دستیابی به یکی از انواع سه گانه‌ی لذت را آماج می‌کند. روان‌شناسان و جامعه‌شناسان گوناگون، با روش‌های گوناگون رفتار را تقسیم کرده‌اند.

روانکاوان رفتارها را به دو رده‌ی تکانشی (ناشی از کودک یا نهاد)، و نهادین (ناشی از فرمان) تقسیم می‌کنند^{۱۷۶}. نسخه‌ای ساده شده از این دیدگاه را در آثار اریک برن می‌توان یافت، که رفتارها را بر مبنای خاستگاه-شان به والد، بالغ، یا کودک -برابرنهادهای سه گانه‌ی فروید: فرمان/ من/ نهاد- منسوب می‌کند. این عناصر رفتاری زیر تأثیر چنده رده از قانون‌مندی‌ها با هم ترکیب می‌شوند و الگوهای رفتاری عامی را بر می‌سازند که به سه رده‌ی «رفتارهای برنامه‌ریزی شده‌ی خودجوش»، «رفتارهای تصادفی نهادینه شده» و «رفتارهای جامعه‌مدارانه» تقسیم می‌شوند^{۱۷۷}.

رده‌ی نخست، رفتارهایی را شامل می‌شود که بر مبنای دستورهایی در سطح روانی اجرا می‌شوند و طیفی وسیع -از تیک‌ها و اعمال مبدل گرفته

¹⁷⁶ Turner, 1999: 78-84.

¹⁷⁷ برن، 1379.

تا خیالبافی‌ها- را در بر می‌گیرند. رده‌ی دوم، رفتارهای هنجارینی را شامل می‌شوند که خاستگاهی اجتماعی دارند و برای رفع نیازهای این سطح اهمیت دارند، اما ارتباطشان با نیازهای سطح روانی اندک است. شغل، فن‌آوری و ورزش نمونه‌هایی از این رفتارها هستند. رده‌ی سوم رفتارهای مربوط به عرصه‌ی عمومی -مانند مناسک، بازی‌ها و وقت‌گذرانی‌ها- را در بر می‌گیرند^{۱۷۸}.

رفتارگرایان، می‌کوشند تا تمام رفتارهای انسانی را بر مبنای جهتگیری‌شان به سوی لذت در یک رده‌ی عمومی جای دهند، و بعد آنها را بر مبنای آن که قواعد حاکم بر شیوه‌ی اجرایشان توسط خودشان یا جامعه-شان تدوین شده باشد، به دو رده‌ی ارادی و غیرارادی تقسیم کنند. هواداران دیدگاه کنش متقابل نمادین بیشتر بر زمینه‌ی انسانی بروز رفتار تأکید می‌کنند و چنان که مید اشاره کرده است، دیگری محور بودن رفتارهای معنادار سوژه‌ها را نشانه‌ی ناکافی بودن تحلیلی فردمدارانه‌ی رفتار می‌دانند^{۱۷۹}. در این رویکرد رفتارها بیشتر بر مبنای ارزش ارتباطی و محتوای نمادین‌شان رده‌بندی می‌شوند و همواره آمیخته‌ای از ساز و کارهای اجتماعی شده‌ی زبانی/ نشانگانی و خواستها و جهتگیری‌های فردی هستند. در نگرش شناختی هم رفتارها را بر اساس سطح پیش‌بینی‌پذیری و قانونمندی به انتخاب‌های سنجیده^{۱۸۰}، واکنش‌های رفتاری^{۱۸۱}، یا الگوهای ثابت‌عمل^{۱۸۲} تقسیم می‌نمایند^{۱۸۳}.

178 برن، 1379.

179 Mead, 1934.

180 Selective action

181 Automatic reactions

182 Fixed action pattern

183 Kandel & Schwartz, 2000.

۲. در تمام این رده‌بندی‌ها، رفتار به عنوان واحدی کارکردی در نظر گرفته شده است که از سوی سیستم برای رفع تنش بر گزیده می‌شود. رفع تنش در موفق‌ترین حالت، نوعی سازگاری است، یعنی به گذار از وضعیت موجود به مطلوب منجر می‌شود. اما در بسیاری از موارد تنش با گریز رفع می‌شود، و واحدهای عملکردی منتهی به آن نیز نوعی رفتار محسوب می‌شوند. سوژه، بر حسب شدت نیازی که در ارتباط با یک تنش احساس می‌کند، سطح دسترسی‌اش به منابع، و چشم اندازی که از لذت حاصل از رفع تنش دارد، رفتار مورد نظر خود را با شدتی متفاوت انتخاب می‌کند. شدت انتخاب رفتار، انگیزش نامیده می‌شود.

انگیزش، به مجموعه‌ای از متغیرها وابسته است. گاردنر مورفی، چهار شاخص را برای تعیین میزان انگیزش مربوط به یک رفتار مهم می‌داند. از دید او، شدت نیاز، اهمیت و ارزش نیاز به دست آمده، تناوب دفعاتی که فرد از رفتار یادشده لذت برده، و مرحله‌ی رشد روانی سوژه در میزان انگیزش موثر است. سایر نویسندگان هم هریک به نوعی متغیرهای حاکم بر انگیزش را رده‌بندی کرده‌اند. از میان ایشان، آرای مزلو شایان ذکر است که انگیزش را بر مبنای نوع نیاز مربوطه به دو سطح تقسیم می‌کند. او عبارت انگیزش را برای اشاره به نیازهای سطح پایین مانند گرسنگی و جفت‌یابی و امنیت به کار می‌برد، و برای نیازهای سطح بالا مانند خودشکوفایی از واژه‌ی فراانگیزش استفاده می‌کند^{۱۸۴}. چنان که گفته شد، مهم‌ترین متغیری که در تمام این مدل‌ها میزان انگیزش را تعیین می‌کند، مقدار لذتی است که سوژه انتظار دارد با ارضای نیاز به دست آورد.

۳. نیکلاس لومان، نظریه‌ی کنش خود را بر مبنای شکلی تعمیم یافته از همین متغیر بنیادین، یعنی انتظار^{۱۸۵} بنا نهاده است. از دید لومان، انتظار ساختاری است که از میل به قطعیت و پیش‌بینی‌پذیری جهان سرچشمه می‌گیرد. انتظار باعث می‌شود تا از میان امکانات بی‌شماری که باعث ابهام در جهان بالقوه‌ی آینده می‌شوند، یکی برگزیده شود و رفتار بر مبنای آن سازمان یابد. انتظار، بیش از آن که طرح‌واره‌ای انگیزشی و متصل با چشم‌داشت لذت باشد، نظامی شناخت‌شناسانه است که پیش‌بینی من درباره‌ی رفتار جهان، دیگری و من را در آینده صورت‌بندی می‌کند. زیست‌جهان پیرامون سوژه، در نگرش سیستمی جدید، زمینه‌ای پویا، پرتحرک و آشوبگونه است که انتظارهای سوژه را مرتباً نقض می‌کند. سوژه در برابر این مردود شدن مداوم پیش‌بینی‌هایش، دو راه در پیش‌روی خود دارد. یک راه آن است که به قیمت نادیده انگاشتن ناکامی در پیشگویی آینده، تصویر ذهنی خویش از «وضعیت جهان در آینده»، یعنی همان وضعیتی که تحقق نیافته و به طور تجربی رد شده، را همچنان بپذیرد و به این ترتیب نقض شدن انتظارهایش را انکار کند. لومان این راهبرد را تعصب می‌نامد. راهبرد دیگر آن است که سوژه نقض شدن انتظارش را بپذیرد و الگوی پیش‌بینی خویش را تغییر دهد. در این حالت، یادگیری رخ داده است^{۱۸۶}.

لومان، به پیروی از مکتب کنش متقابل نمادین، می‌پذیرد که انتظارها در زمینه‌ای از حضور دیگری‌ها رخ می‌دهند. انتظار پدیداری ارتباطی است که در اندرکنش با انتظار دیگری‌ها تعدیل، تفسیر، و تنظیم می‌شود. از این رو سوژه در زمینه‌ای از انتظارهای دیگری‌هاست که انتظارهای خویش را تولید و مدیریت می‌کند. لومان، بروز رفتار را محصول مدیریت انتظار می‌داند.

¹⁸⁵ Expectation

¹⁸⁶ Luhmann, 1995: 267-307.

از دید او، «تصمیم» واحدی کارکردی است که محور پویایی انتظارها را تشکیل می‌دهد.

تصمیم از دید لومان، پدیداری است که به سطح اجتماعی تعلق دارد و در دیدگاه سیستمی او به شدت با تحویل شدن آن به سطح روان‌شناسانه یا اقتصادی مخالفت می‌شود. چنین شیوه‌ای از تحویل کردن تصمیم، در دو رده‌ی نیرومند از نظریه‌های مربوط به تصمیم‌گیری رواج دارد. نظریه‌های مبتنی بر انتخاب عاقلانه که وجود نوعی کنشگر سودجو و حسابگر را پیش شرط می‌گیرند، و شالوده‌ی نظریه‌های لیبرالی را بر می‌سازند، بر مبنای تحویل تصمیم به سطح اقتصاد استوار شده‌اند. نظریه‌های پسامدرن نیز گرایش زیادی به تحویل کردن تصمیم به سطح روانشناختی دارند و می‌کوشند تا با میراثی که از فلسفه‌ی نیچه به دست آورده‌اند، و به زودی بدان خواهیم پرداخت، تصمیم را با انگیزش و نیاز توضیح دهند.

از دید لومان، تصمیم کوانتومی عملکردی است که انتظار دیگری را تایید یا رد می‌کند. از آنجا که انتظار بر مبنای رفع ابهام از زیست جهانی سردرگم و غیرقطعی شکل گرفته بود، قطعیت تولید شده با تصمیم زمینه‌ی وجودی آن را از بین می‌برد. تصمیم، کرداری است که از من صادر می‌شود و به منزله‌ی نقطه‌ی پایانی بر انتظار دیگری عمل می‌کند. پایانی که می‌تواند با تایید یا رد جهان پیش‌بینی شده و «مورد انتظار» وی همراه باشد.

با این تفاسیل، ما نیز می‌پذیریم که تصمیم عنصری کاملاً اجتماعی است. تصمیم با ترجیح یا انتخاب تفاوت دارد و به نوعی برابر نهاد آن در سطح اجتماعی محسوب می‌شود. انتخاب، محصول دستگاه انتخابگر سوژه است که در سطح روانی قرار دارد و با سبک و سنگین کردن لذت‌های ناشی از ارضای نیازها، گزینه‌های رفتاری مطلوب را از غیرمطلوب جدا می‌کند. تصمیم، اما، در سطحی اجتماعی بروز می‌کند و درست/ نادرست، یا مناسب/ نامناسب بودن رفتارها را تعیین می‌نماید. انتخاب، در سطحی روانشناختی راهبردهای

لذت، سلیقه‌ها و ترجیح‌های شخصی را بر می‌سازد، و تصمیم در سطحی اجتماعی در قالب نظام‌های اخلاقی، قوانین، و حقوق متبلور می‌شود.

لومان، مجموعه‌ای از ساختارهای کلان شناختی را بر تصمیم و فشار تکاملی برای سازمان یافتگی آن سوار می‌کند. از دید او، ابداع مفهوم زمان از ضرورت مرتب کردن تصمیم‌ها نسبت به هم سرچشمه گرفته است، و هویت چیزی جز الگوی سازماندهی انتظارها بر همین محور نیست. لومان با اتکا بر همین تفسیر از مفهوم تصمیم، تقریباً با نادیده انگاشتن ترجیح و انتخاب، سوژه را به واحد کارکردی‌ای در سطح اجتماعی فرو می‌کاهد. واحدی که چیزی جز گره‌ای بر شبکه‌ی روابط اجتماعی نیست. گره‌ای که به عنوان یک واحد تولید و برآورده کردن انتظار عمل می‌کند و هیچ خصلت استعلایی یا مستقلی ندارد. لومان با این تعبیر، وجود سوژه را انکار می‌کند و سطح روانشناختی را به عنوان مجموعه‌ای از تفاسیر استعلایی و اشتباه‌آمیز از این کارکرد اجتماعی، طرد می‌کند.

نگارنده با وجود اشتراک نظر زیادی که از نظر روش‌شناسی با لومان داراست، این تفسیر خاص از سوژه را درست نمی‌داند. با وجود آن که روش نگاه به جامعه و فرد در هر دو نظریه‌ی مورد پیشنهاد این متن و دیدگاه لومان برگرفته از چارچوب سیستم‌های پیچیده است و از خطوط عمومی یکسانی پیروی می‌کند، اما در نگرش پیشنهادی ما روش لومان برای فرو کاستن سوژه به نظامی از تصمیم‌گیری‌ها، گره‌ای از مشکل قدیمی رابطه‌ی عاملیت و ساختار در جامعه‌شناسی نمی‌گشاید.

برداشت ما تا حدودی با تفسیر گیدنز از تداخل عاملیت و ساختار شباهت دارد. گیدنز در مسایل محوری در نظریه‌ی اجتماعی، پس از نقدی مختصر و ولی نیرومند از ساختارگرایی، و اشاره‌هایی ناقص به کارکردگرایی

و دست کم گرفتن اهمیت آن^{۱۸۷}، با بهره‌گیری از واژگانی مانند خودسازماندهی و خودزاینده‌گی - که از نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده‌ی وام‌گیری شده‌اند - نظریه‌ی ساختمان‌شدن خویش را ارائه می‌کند^{۱۸۸}. نظریه‌ای که به خاطر توجه به هر دو بعدِ عاملیت و ساختار و وضعیت مکملی که نسبت به هم دارند، ارزشمند است، اما به خاطر نادیده انگاشتن کلیت منظومه‌ی مفهومی نگرش سیستمی و استفاده‌ی موضعی و ناقص از آن، با ابهام‌هایی چند روبه‌روست.

از سوی دیگر، نویسنده‌ای مانند لومان که با مهارت فراوان از این منظومه استفاده کرده است، در عمل با حذف کردن سوژه، و تمرکز بر رفتارهای صادر شده از وی، با روشی شبیه به رفتارگرایان - و البته با نتایجی کاملاً واژگونه - کوشیده تا سوژه را در واحدی کارکردی در سطح اجتماعی ادغام کند. البته شکی در اهمیت انتظار و تصمیم در سازماندهی رفتارهای سوژه وجود ندارد، و می‌دانیم که نظام‌های اجتماعی نیز زیر تأثیر همین دیالکتیک میان انتظارها و تصمیم‌هاست که منظم می‌شوند. با این وجود، منحصر دانستن کارکرد سوژه به این حوزه، برداشتی اشتباه‌آمیز است. لومان با نادیده انگاشتن عناصری روان‌شناختی مانند انگیزش و نیاز، رفتار را بر مبنای رانه‌ی جامعه‌شناسانه‌ی میل تفسیر کرده است. او با تمرکز بر خصلت شبکه‌ای انتظار، و تأکید بر این حقیقت که تصمیم و انتظار تنها در زمینه‌ای از اندرکنش من و دیگری ظهور می‌کنند، خاستگاه روان‌شناختی هر دوی این مفاهیم را نادیده انگاشته است.

187 گیدنز، 1384: 25-56.

188 گیدنز، 1384: 59-129.

۴. برداشت لومان، امروزه از جنبه‌های متفاوتی مورد نقد واقع شده است. مهم‌ترین منتقد او، هابرماس است که سلسله بحث‌هایی مشهور از دو جنبه به دیدگاه لومان حمله کرده است^{۱۸۹}.

نخستین و مشهورترین نقد هابرماس بر تصویر لومان از سوژه آن است که پیامدهای این برداشت باعث انفعال و مسدود شدن مسیر آزادی-خواهی می‌شوند. از این رو این نظریه را باید نوعی محافظه‌کاری و راست‌گرایی افراطی دانست. هابرماس بر این مبنا با تأکید بر پیامدهای حذف سوژه، برداشت لومان را مردود دانسته است^{۱۹۰}.

دومین جنبه‌ی حمله‌ی هابرماس به لومان به روش‌شناسی و چارچوب نظری لومان مربوط می‌شود. این جنبه سه نقد اساسی را در بر می‌گیرند: نخست آن که هابرماس وجود باطل‌نماهایی مفهومی را در بطن نظریه‌ی لومان تشخیص داده است. باطل‌نماهایی که لومان منکر وجودشان نیست و تا حدودی از ضرورت حضورشان دفاع هم می‌کند. دوم آن که هابرماس به خصلت خودبازگشتی^{۱۹۱} و همانگویانه‌ی نظریه‌ی لومان ایراد وارد می‌آورد و مفاهیم برآمده از آن را مبهم، انتزاعی، و غیرعینی می‌داند. سومین ایراد آن است که به دنبال نقد دوم، دیدگاه لومان از دید هابرماس ابتر و فاقد ارزش عملیاتی است.

از آنجا که متن کنونی عرصه‌ای برای طرح و شرح بحث‌های این دو و هواداری یا پاسخ‌گویی به هیچ یک نیست، امکان طرح و بحث زیادی درباره‌ی حمله‌ها و نقدهای یادشده وجود ندارد. از این رو ناچاریم در اینجا تنها به اظهار نظری شخصی درباره‌ی این نقدها بسنده کنیم. چرا که فهم

189 هولاب، 1378.

190 هابرماس، 1384، ج-2.

نقدهای نگارنده بر لومان، تنها زمانی خوب فهمیده می‌شوند که با حملات هابرماس به وی اشتباه گرفته نشوند.

به طور خلاصه، چنین می‌نماید که هابرماس در نقدهایش بر لومان دو خطای عمده مرتکب شده باشد. نخست آن که چشمداشت‌های سیاسی و اخلاقی را با نظریه‌پردازی حقیقت‌جویانه‌ی محض - همان ارادت به حقیقت - مورد ریشخند فوکو^{۱۹۲}، که مورد ادعای تمام نظریه‌پردازان از جمله نگارنده است - مخلوط کرده است.

حتی در چارچوب انتقادی مورد علاقه‌ی هابرماس، پیش‌شرطِ اثربخشی و ارزشمندی پیامدهای عملی یک نظریه، درست و حقیقت‌واره بودن آن است. فرضی که به طور تلویحی در تمام نظریه‌ها - هرچقدر هم که شکاکانه باشند - وجود دارد. از این رو، باید پذیرفت که یک نظریه، در سطحی روش‌شناسانه می‌تواند مستقل از دستاوردهای عملیاتی و پیامدهای عینی‌اش مورد ارزیابی واقع شود، و اتفاقاً چنین محکی بر داوری‌های عملیاتی در مورد ارزش کاربردی آن تقدم دارد. از این رو اشاره به نامطلوب بودن پیامد عملیاتی یک نظریه - که امری بسیار نسبی و بحث‌پذیر است - معیاری کافی برای نقد آن در سطح روش‌شناسانه نیست.

ممکن است یک دیدگاه پیامدهای اخلاقی یا رفتاری ناخوشایندی داشته باشد، و با این وجود به حقیقتی اشاره کند. در این شرایط تأکید بر آن پیامدها دلیل معرفت‌شناختی قانع‌کننده‌ای برای طرد دیدگاه یادشده نیست. می‌توان بر مبنای این پیامدها و دستاوردهای عملیاتی، در مورد برگزیدن یا طرد کردن یک نظریه - در سطح عمل‌گرایانه - یا گرایش یافتن یا نیافتن به آن - در سطح ترجیح روان‌شناختی - تصمیم‌گیری کرد. هرکس مختار است نظریه‌ای را برگزیند که از آن چشمداشت بهره‌وری و کارآیی بیشتری را دارد.

¹⁹² فوکو، 1378 (ب).

با این وجود این که نظریه‌ای با چشمداشت‌های خاص ما از پیشرفت و آزادی و عدم انفعال همخوان نیست، برای رد بنیاد نظری و ادعاهایش در مورد حقیقت دلیلی قانع‌کننده محسوب نمی‌شود.

تردید نیست که دیدگاه لومان نظریه‌ای آزادی‌بخش نیست و راهبردی برای توسعه‌ی سیاسی، پیشرفت جامعه، یا آزاد شدن بشریت به دست نمی‌دهد، اما این خصلت عمومی بسیاری از نظریه‌های پسامدرن هم هست که اتفاقاً از بسیاری از جنبه‌های نظری خصلتی انقلابی دارند. دیدگاه لومان و هیچ دیدگاه دیگری را، در قلمرو نظری نمی‌توان به گناه اتر بودن در حوزه‌ی عملی، از جنبه‌ی نظری نقد کرد. اینها حوزه‌هایی متفاوت هستند که از معیارها، چارچوب‌ها، و سنجه‌هایی گوناگون پیروی می‌کنند. معیارهای صحت و کامیابی در قلمرو نظریه، به همخوانی مفاهیم، سازگاری درونی نظریه، مطابقت با شواهد تجربی، و قابلیت پیش‌بینی نظریه ربط می‌یابد که اتفاقاً تمام این موارد در دستگاه نظری لومان برتری چشمگیری بر دستگاه هابرماسی دارند^{۱۹۳}. معیارهای حوزه‌ی عمل به تلقی خاص نقادان در مورد وضعیت مطلوب جامعه، ارزش‌های اخلاقی ایشان، و مفاهیم استعلایی و معانی غایی درون‌شان وابسته است که جنبه‌ی ذهنی نیرومندی دارند و به همین دلیل نسبی و تعمیم‌ناپذیر هستند.

ایراد دوم هابرماس بر لومان هم به ظاهر از بدفهمی کل روش-شناسی سیستمی ناشی می‌شود. چنان که در یکی از نوشتارهای دیگر نگارنده قید شده^{۱۹۴}، و همان طور که لومان و سایر نظریه‌پردازان سیستمی نیز در متون خویش بر آن پافشاری کرده‌اند، بسیاری از موارد مورد توجه هابرماس،

¹⁹³ برای مرور ارزیابی متفاوتی در مورد کشمکش منظری این دو نک: نات، 1379: 85.

ایرادی روش شناختی محسوب نمی‌شوند. چنین می‌نماید که تمام دستگاه-های نظری توسعه یافته‌ای که به قدر کافی -در حد توضیح پدیدارهایی عینی- پیچیده شده باشند، در بطن خود شبکه‌ای از باطل‌نماها، همانگویی‌ها، و مفاهیم ذاتا ابهام‌آمیز را جای داده‌اند. کورت گودل در اصل مشهور خود در منطق ریاضی^{۱۹۵}، نشان داده است که رسیدگی پذیری گزاره‌های وابسته به چنین دستگاه‌های نظری‌ای، همواره ناقص و ناتمام است. یعنی تمام دستگاه-های نظری یادشده با نوعی عدم تمامیت و ابهام ذاتی در مورد صحت برخی از گزاره‌هایشان روبه‌رو هستند. به همین ترتیب، نشان داده شده که همان‌گویی و بازگشتی بودن مفاهیم نیز خصلتی است که در تمام چارچوب‌های نظری مشابه یافت می‌شود. به عنوان مشتق نمونه‌ی خروار، مفاهیمی بنیادین مانند انتخاب طبیعی در نظریه‌ی داروین و اختلاف طبقاتی در دستگاه نظری مارکس، کاملاً همان‌گو هستند.

به این ترتیب، چیزی که از دید هابرماس ایراد برجسته‌ی نظریه‌ی سیستمی است، خصلت نهادین و ذاتی تمام مدل‌های پیچیده در مورد جهان است که در تمام دستگاه‌های نظری با مهارتی کم یا زیاد پنهان و پوشیده می‌شود. اما در نظریه‌ی سیستمی به دلیل اعتبار روندهای بازگشتی و حلقه-های خودارجاع مفهومی آشکار و عریان است.

۵. با وجود آن که ایرادهای هابرماس بر لومان وارد نمی‌نمایند، نگارنده با تفسیر لومان از سوژه نیز موافق نیست. در واقع، این متن در گرایش هابرماسی برای دستیابی به مدلی سوژه‌مدار و آزادی‌بخش سهیم است و رویکرد سیستمی را به عنوان بهترین پشتوانه‌ی نظری برای بنا نهادن چنین دستگاهی پیش می‌نهد. از این رو، نگارنده به دلیل این گرایش شخصی، و با

اذعان به نیرومندی و انسجام نظریه‌ی لومان، راهی متفاوت را برای صورت‌بندی سوژه می‌جوید، که چشمداشت‌های عملیاتی‌اش را هم برآورده سازد.

نقد نظری نگارنده بر لومان، بیشتر بر نادیده انگاشتن دو سطح از لایه‌های سلسله مراتب فراز در نظریه‌ی وی مربوط می‌شود. لومان، به روش سیستمی، سلسله مراتبی بودن پدیدارهای اجتماعی و رابطه‌ی هم‌افزایانه‌ی میان عناصر خرد و کلان آن را می‌پذیرد. اما شمار این لایه‌ها را به دو سطح ارتباط و کنش محدود می‌داند. به این ترتیب سطوح اجتماعی و زیست-شناختی را اصلی فرض می‌کند و سطوح روان‌شناختی و فرهنگی را به این دو لایه فرو می‌کاهد. دلایل او برای این کار چندان روشن نیستند. مهم‌ترین دلیل، احتمالاً این است که در صورت‌بندی جامع و منسجمی که از رابطه‌ی بین عاملیت و ساختار می‌کند، - و در آن اولی را به نفع دومی کنار می‌گذارد، - نیازی به فرض سطوح بیشتر ندارد.

اما سطح روان‌شناسی و فرهنگی قابل تحویل به سایر سطوح نیستند. برخی از دلایل ساختاری برای چنین فرضی در گفتار دوم از بخش نخست این رساله ارائه شده است. در آنجا می‌توان دید که معیارها و شاخص‌های تفکیک‌کننده‌ی عینی و آشکاری وجود دارند که عناصر و سیستم‌های پویای این دو سطح را از سایر لایه‌ها متمایز می‌سازند.

در این میان، سطح روان‌شناختی به طور خاص تحویل‌ناپذیر به نظر می‌رسد، چون پیچیده‌ترین نظام شناخته شده در گیتی، یعنی مغز انسان، در این سطح کارکرد خود را به نمایش می‌گذارد. بنابراین در شرایطی که شکاکان ممکن است نظام‌هایی مانند نهاد اجتماعی یا منش را انتزاعی، غیرملموس و غیر عینی بدانند، چنین چیزی در مورد سطح روان‌شناختی مجال طرح ندارد. چون شواهد آزمایشگاهی، داده‌های عصب‌شناختی، و شهود بی‌واسطه‌ی

شخصی همه‌ی ما، نشان می‌دهد که عینی‌ترین و ملموس‌ترین «چیز» در تمام لایه‌های یادشده، «من» ای است که به سطح روانشناختی تعلق دارد. از این رو دیدگاه لومان در مورد سوژه، به خاطر نادیده انگاشتن دست کم یکی از سطوح مهم سلسله‌مراتبی نادرست می‌نماید، و نه به خاطر پیامدهایی که دارد.

بخش دوم: عاملیت و خواست

گفتار نخست: انتخاب

۱. قدرت از هر منظری که نگریسته شود متغیری است که برهنه-ترین و آشکارترین نمودش دگرگون ساختن الگوی انتخاب آدمیان است. این انتخاب می‌تواند در نگذرش نظام‌مند یا نظام‌گریز همچون امری انداموار و سازمان یافته در نظر گرفته شود، یا نشود، و توسط سوژه‌ای منسجم و خودمختار پشتیبانی گردد، یا نگردد. با این وجود، این نکته که قدرت در قالب رفتار - و به ویژه «فشار وارد آمده بر رفتار» - ظهور می‌کند مورد توافق تمام نظریه‌پردازانی است که درباره‌ی قدرت قلم زده‌اند.

از آنجا که «رفتار» عینی‌ترین برون‌ده نظام سوژه، و «انتخاب آزاد» یکی از قدیمی‌ترین متغیرهای تمایز سوژه با سایر سیستم‌هاست، چنین به نظر می‌رسد که مفهوم انتخاب و تصمیم مهم‌ترین عنصر برای برساختن تعریفی روشن از قدرت باشد. همین مفاهیم، در بطن تمام نظریه‌هایی که به رابطه‌ی عاملیت و ساختار می‌پردازند نیز وجود دارد. چه مانند نگرش لومانی

یا پسامدرن‌ها با انکار این خصوصیت هوادار تحویل این مفهوم به مفاهیمی دیگر باشند، و چه مانند گیدنز اصالت و محوریت آن را بپذیرند^{۱۹۶}.

از منظر نگرش نظام‌مندان، قبول مفهوم انتخاب بدان معناست که در سطح روانشناختی، نوعی استقلال کاربردی در ذات سوژه نهفته است که باعث می‌شود شکسته شدن تقارن رفتاری و انتخاب یکی از گزینه‌های عملکردی از میان افقی از امکانات، توسط متغیرهایی درون‌زاد و خودجوش، و توسط «خود» سیستم سوژه انجام گیرد.

نظریه‌ی سیستم‌ها، از این نظر بهترین رویکرد برای تحلیل سوژه است، که با تعریف کردن منظومه‌ای از مفاهیم علمی و تحلیلی، امکان فهمیدن این خصلت انتخاب‌گرانه و آزادی اراده‌ی سوژه را در اختیارمان می‌گذارد. در حال حاضر دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارند که مفاهیمی مانند تصمیم، اراده، خواست، و میل را با تعاریفی متفاوت می‌پذیرند و از این طریق راه را برای پذیرش جایگاه محوری سوژه هموار می‌کنند. اما در میان‌شان تنها نگرش سیستمی است که به مجموعه‌ای از تعاریف تحلیلی و رسیدگی‌پذیر در مورد این کلیدواژگان دست می‌یابد. مفاهیمی مانند تقارن/شکست تقارن، آشوب، خودسازماندهی، خودزاینده‌گی، روابط خودتنظیمی، خصلت خودارجاعی، و مفاهیمی از این دست، از سویی با داده‌های معتبر آزمایشگاهی نگرش شناختی پیوند دارند و از سوی دیگر فضایی مفهومی را برای به رسمیت شناختن من به مثابه نظامی مستقل و خودمختار فراهم می‌آورند. بر این مبنا، در اینجا با وجود همگامی روش‌شناختی آشکاری که با لومان داریم، در سه گام از او فاصله می‌گیریم:

نخست؛ اعتبار سطوح فرهنگی و روانشناختی را می‌پذیریم و آنان را به سطوح اجتماعی و زیستی (یعنی سطح ارتباط و کنش لومانی) تحویل نمی‌کنیم.

دوم؛ بر این نکته تأکید می‌کنیم که نظام عصبی/ روانی سوژه، پیچیده‌ترین سیستم موجود در کل چهار سطح یادشده است، و از این رو بسیاری از پدیدارهای سیستمی مانند خودسازماندهی، شکست تقارن خودجوش و روابط خودارجاع را در آن بیشتر و بیشتر از سایر سطوح می‌توان باز یافت.

سوم؛ بر مبنای این پدیدارها، وجود چیزی به نام انتخاب آزاد را در سطح روان‌شناختی می‌پذیریم و کردارهای سوژه را از آن ناشی می‌دانیم. به این ترتیب در پی طرح‌ریزی مدلی هستیم که در جفت دو گانه‌ی عاملیت و ساختار، قصد نادیده انگاشتن عاملیت و متغیرهای حاکم بر آن را ندارد. انتخاب، بنا به تعریف سیستمی‌اش، عبارت است از: «توانایی نظام پیچیده‌ی خودسازمانده و خودارجاع، برای آن که تقارن رفتاری خویش را بر اساس پویایی متغیرهایی درون-سیستمی بشکند و به این ترتیب با اتکا بر معیارهایی درون‌زاد از میان گزینه‌های رفتاری پیش‌رویش، کلیات الگوی رفتاری خویش را تعیین کند.»

تقارن، مفهومی عام است که می‌توان آن را به لحاظ ریاضی با ناوردایی مترادف گرفت. متغیرهایی که تقارن را با آن تعریف می‌کنند، عبارتند از سیستم، محور تقارن، و بردار تغییر. تقارن همواره در شرایطی ظهور می‌کند که سیستمی، در شرایطی خاص، عمل بردار تغییری مشخص را بر خود تحمل کند، و با این وجود نسبت به محور مشاهداتی خاصی، تفاوت معناداری از خود نشان ندهد^{۱۹۷}. ساده‌ترین نمونه از تقارن، به اشکال هندسی مربوط می‌شود. در مورد دایره‌ای که تقارن مرکزی دارد، سیستم همان شکل

¹⁹⁷ Stonier, 1990.

دایره، محور تقارن همان مرکز دایره، و بردار تغییر عملی مانند چرخش به اندازه‌ی چند درجه در اطراف محور مرکزی‌اش است. همسان نمودن دایره، وقتی که در اطراف مرکز چرخش کند، بدان معناست که نسبت به این بردار تغییر و آن محور نوعی تداوم در همسانی و هم‌ریختی را از خود نشان می‌دهد که با تقارن مترادف است^{۱۹۸}.

در سیستم‌های هندسی ساده، از تقارن کارکردی نمی‌توان سخن گفت. اما در ساختاری پیچیده مانند بدن انسان، گذشته از تقارن‌های ریختی و کالبدشناختی - که مشهورترینش آرایش متقارن اندامها در دو سوی محور عمودی بدن است - تقارن‌های رفتاری را هم می‌بینیم. این بدان معناست که امکان دارد بردار تغییری - عاملی درونی یا بیرونی - بر سیستم زنده اثر کند، اما به تفاوتی معنادار در رفتار آن را نینجامد. در این موارد معمولاً محور تقارن را زمان فرض می‌کنند. تقارن رفتاری، بدان معناست که سیستم در برابر خود گزینه‌هایی کمابیش هم‌ارز و هم‌احتمال را می‌بیند. یعنی مسیرهایی موازی و هم‌زور که احتمال وارد شدن سیستم به هریک از آنها تقریباً برابر با بقیه است. به همین دلیل هم در شرایطی که تقارن رفتاری بر سیستمی حاکم باشد، نوعی عدم قطعیت در رفتارش دیده می‌شود، و بر مبنای متغیرهای بیرونی نمی‌توان رفتار وی را پیشگویی کرد.

سیستم‌هایی به پیچیدگی دستگاه عصبی انسان، در واقع ماشین‌های بفرنج برای تراوش تقارن هستند. نشان داده شده است که گذشته از تقارن ساختاری و ریختی - که در تمام سطوح بدن جاندار، از یاخته تا آرایش بوم‌شناختی جمعیت‌ها وجود دارد - تقارنی رفتاری هم در همه‌ی این سطوح دیده می‌شود. یعنی بدن جاندار پدیده‌ای چنان پیچیده، و متغیرهای موثر بر رفتار آن چنان انبوه و پرشمار است همواره هم‌ارزی‌هایی در میان گزینه‌های

¹⁹⁸ به عنوان مرجعی جامع درباره‌ی ابعاد گوناگون تقارن بنگرید به: Hargittai, 1988

پیشاروی سیستم قرار می‌گیرد و از این رو امکان پیشگویی مسیرهای انتخاب شده توسط وی وجود ندارد. مهم‌ترین عامل در ظهور این تقارن، آن است که بخش مهمی از این متغیرها درونی بوده، و در درون خود سیستم تولید و تعیین می‌شوند. از این رو رفتار سیستم‌های زنده - و تمام نظام‌هایی که تا آن پایه پیچیده باشند - خودمختار، خودزاینده، و خودسازمانده می‌نماید.^{۱۹۹} تمام این مفاهیم، به خصلتی اشاره دارند که با عدم قطعیت رفتاری، تقارن کارکردی، و اتصال فرآیند انتخاب با متغیرهای درونی سیستم پیوند خورده-اند. تقارن در واقع مفهومی سیستمی است که امکان مدل‌سازی عدم قطعیت و انتخابگری را در سیستم‌ها به دست می‌دهد.

فرآیندی که شرایط حاکمیت تقارن را به صورت موضعی نقض کند، شکست تقارن نامیده می‌شود.^{۲۰۰} شکست تقارن بدان معناست که سیستمی متقارن، یکی از گزینه‌های ریختی یا رفتاری پیشاروی خود را - که کمابیش با بقیه هم‌ارزش است - برگزیند و به این ترتیب باقی گزینه‌ها و پیامدهای انتخاب آنان را از دامنه‌ی امکانات خویش طرد نماید. باید به این نکته توجه کرد که شکست تقارن همواره در شرایطی بروز می‌کند که تقارن پیشاپیش در آن وجود داشته باشد. همچنین باید به این نکته دقت کرد که شکست تقارن، هم‌توانی و هم‌احتمالی گزینه‌ها را بر هم می‌زند - و به همین دلیل تقارن را در این حوزه‌ی محدود می‌شکند- اما شرایط عمومی حاکم بر سیستم را - که پشتوانه‌ی ظهور تقارن‌هایی فراوان از همین رده است- را لغو نمی‌کند. شکست تقارن می‌تواند در هر دو قلمرو ساختار و کارکرد ظهور کند.^{۲۰۱} به عنوان مثال، این نکته که لوله‌ی گوارش آدمیان - که در دوره‌ی جنینی لوله‌ای صاف و متقارن بوده - در جریان رشدش پیچ و تاب می‌خورد و مثلاً

¹⁹⁹ Haken & Stadler, 1990.

²⁰⁰ Van Frassen, 1989.

²⁰¹ Van Frassen, 1989.

معهده در سمت چپ بدن و کبد در سمت راست قرار می‌گیرد، نمونه‌ای از شکست تقارن ریختی است. تمایز میان دو نیم‌کره‌ی مغز آدمیان، نمونه‌ای از آمیختگی شکست تقارن رفتاری و ساختاری با هم است. چون در این مورد بزرگی اندک نیمکره‌ی چپ و ساختار متفاوت میکروسکوپی‌اش، با شکست تقارن رفتاری - مانند راست دستی - همراه است. شکست تقارن رفتاری خالص را به ویژه در رخدادهای سطح روان‌شناختی زیاد می‌توان مشاهده کرد. در آنجا که سوژه با گزینه‌های رفتاری موازی و هم‌زوری روبه‌رو شود، به تردید یا دودلی دچار می‌شود - که همتای تقارن است - و در نهایت دست به انتخاب می‌زند، یعنی تقارن را در هم می‌شکند.

در مورد تقارن و شکست تقارن، دو نکته‌ی بسیار مهم وجود دارد: نخست آن که هرچه سیستم پیچیده‌تر باشد، وضعیت تقارنی در آن ناپایدارتر خواهد بود. یعنی هرچه سیستم تراکم اطلاعاتی بیشتری را در خود جای داده باشد، و عناصر بیشتر و متنوع‌تر و روابط انبوه‌تری را در میان این عناصر دارا باشد، امکان استقرارش در یک وضعیت متقارن پایه کمتر می‌شود.²⁰² پیچیدگی، خود به خود وضعیت‌های تقارنی متکثرتر و شمار گزینه‌های بیشتری را به وجود می‌آورد که سیستم خواه ناخواه به درون آنها می‌لغزد. به این ترتیب، عجیب نیست که در سیستم‌هایی بغرنج مانند بدن جانداران، یا نظام‌های ابرپیچیده مانند مغز آدمی و پویایی روانی وی، این انبوه حالات تقارنی را با چگالش بالایی از شکست تقارن در هر سطح همراه می‌بینیم.

دومین نکته آن که اصولاً یکی از تعاریف اطلاعات، همین شکست تقارن است. چنان که در نظریه‌ی اطلاعات تعریف شده است، واحد اطلاعات (یعنی یک بیت) عبارت است از مقدار اطلاعاتی که هنگام شکسته شدن

²⁰² Jumarie, 1990.

ساده‌ترین تقارن - یعنی انتخاب یک گزینه از میان دو امکان - تولید می‌شود²⁰³. اطلاعات، چیزی است که در جریان شکست تقارن زاده می‌شود، و شکست تقارن را تسهیل می‌کند. از این رو سیستم‌های پیچیده که پویایی گسترده‌تری از اطلاعات را در درون خویش پشتیبانی می‌کنند، از یک سو وضعیت‌های تقارنی ناپایداری را تجربه می‌کنند، و از سوی دیگر با شکستن این تقارن‌ها بر اطلاعات درونی خویش می‌افزایند.

از این رو، تقارن و شکست تقارن مفاهیمی کلیدی هستند که گذشته از توصیف دقیق و عینی فرآیند انتخاب در سوژه‌های انسانی، زمینه را برای پاسخ‌گویی به پرسشی بنیادین هم فراهم می‌آورند، که عبارت است از ارتباط میان کردار و معنا.

بر مبنای نظریه‌ی منش‌ها²⁰⁴، معنا نظامی از ارجاعات نشانگانی و اتصالات میان دلالت‌های نمادین است که به ویژه در سطح فرهنگی در قالب سیستم‌هایی خودسازمانده و تکاملی - همان منش‌ها یا عناصر فرهنگی - تبلور می‌یابند. این نکته که چگونه پویایی رفتار بدن‌ها، کردار نظام‌های روانی، و کارکرد نهادهای اجتماعی در سطوح زیرین فراز به ترشح معنا و اطلاعات در سطوح فرهنگی می‌انجامد، پرسشی است که باید توسط هر نظریه‌ی مدعی پیوند عاملیت و ساختار پاسخ داده شود. غیاب پل ارتباطی میان این دو، همان است که نقصی دوگانه را در نظریه‌های پایبند به این جفت متضاد معنایی ایجاد کرده است. از یک سو نظریه‌های متمرکز بر عاملیت و هوادار خودمختاری سوژه، از تحلیلی شیوه‌ی ارتباط کنش خودمختارانه‌ی فرد و معانی نهفته در آن، با نهادهای کلان اجتماعی عاجزند، و از سوی دیگر نظریه‌های ساختارگرایانه - در هر دو سر طیف پارسونزی و مارکسیستی‌اش - نمی‌توانند ارتباط پویایی نهادها و سازمان‌های اجتماعی کلان را با نظام

²⁰³ Jumarie, 1990.

²⁰⁴ وکیلی، 1382 (ب).

معنایی سوژه‌ها و ساختار انتخابهای ایشان مربوط کنند، و به ناچار آن را به مفاهیمی مانند جامعه‌پذیری و تحمیل وفاق اجتماعی (در رویکرد راست) یا آگاهی کاذب و هژمونی (در نگرش چپ) تحویل می‌کنند.

اما نظریه‌ی اجتماعی برای دستیابی به توضیحی بسنده در مورد ارتباط عاملیت و ساختار، به مدلی نیازمند است که ارتباط اندام‌وار میان این دو سطح را نشان دهد و پویایی نظام‌های پایه‌ی سطوح متفاوت پیچیدگی را با هم پیوند بزند.

نظریه‌ی سیستم‌ها، از چند رو برای چنین کاری مناسب است. یکی از آنها، همین امکان صورت‌بندی انتخاب رفتاری سوژه، در قالب مفهوم تقارن و شکست تقارن است.

بر اساس مدل ما، مفهومی عام به نام تقارن در تمام سطوح فراز وجود دارد. مفهومی عمومی که میزان، سطح، الگو، و ویژگی‌هایش بر مبنای سیستم پشتیبان آن، و شرایط حاکم بر آن تعیین می‌شوند. با این وجود، این دگرگونی‌های مفهوم عام از یک قاعده‌ی عمومی پیروی می‌کند، و آن هم ارتباط میان تقارن و شکست تقارن است. شرایط تقارنی، در اثر دخالت عاملی بیرونی یا درونی به شکلی موضعی در هم می‌شکند، و در نتیجه شرایط تقارنی جدیدی حاکم می‌شود که به دلیل زایش اطلاعات در جریان روند یادشده، از وضعیت قبلی پیچیده‌تر است، شمار بیشتری از حالات تقارنی، یا تنوع بیشتری از امکانات برای هر وضعیت تقارنی را به ارمغان می‌آورد، و به این ترتیب به رسوب کردن اطلاعات بر پیکره‌ی سیستم می‌انجامد.

عام بودن مفهوم تقارن و فراگیر بودن قاعده‌ی شکست تقارن بدان معناست که تمام سیستم‌های پایه‌ی مورد نظر ما - بدن، نظام شخصیتی، نهاد و منش - به شکلی با آن درگیر هستند، و پویایی خویش را بر اساس آن بنیاد کرده‌اند. در واقع، این قاعده شکلی از صورت‌بندی ریاضی‌گونه‌ی همان پویای است، نه چیزی بیشتر.

نظام‌های پایه‌ی یادشده، از نظر مقیاس و سطح پیچیدگی با هم تفاوت دارند. چنان که گذشت، نظام شخصیتی و سخت‌افزار پش‌تیبان آن - یعنی دستگاه عصبی - پیچیده‌ترین سامانه محسوب می‌شود، و پس از آن به ترتیب بدن، نهاد و منش قرار می‌گیرند. ناهمگون بودن سطح پیچیدگی این نظام‌ها بدان معناست که هریک از قواعد تقارنی خاصی پیروی می‌کنند و با الگو و مقداری متفاوت شکست تقارن و تولید اطلاعات را تجربه می‌کنند. آنچه در این میان اهمیت دارد، آن است که انتخاب‌های رفتاری سیستم‌های هر سطح از فراز، همچون نوسانی در شرایط محیطی نظام‌های سطوح دیگر تعبیر می‌شود. تفاوت مقیاس، مرزی است که سیستم‌ها را از هم جدا می‌کند و باعث می‌شود رخدادها و پویایی‌های مربوط به سیستم‌های هر سطح، از دید سیستم‌هایی که به سطوح دیگر تفاوت دارند، همچون تغییری در محیط بازنموده شود. این امر حتی در شرایطی که سیستم یادشده زیرسیستم نظامی در سطحی کلان‌تر باشد هم مصداق دارد.

پیش از این، لومان نشان داده است²⁰⁵ که چنین حرفی در مورد ارتباط افراد با نهادهای اجتماعی مصداق دارد، یعنی کردارهای فردی در سطح اجتماعی همچون اختلالاتی محیطی درک می‌شوند. مسیر معکوس را هم روان‌شناسان - و پیش از همه‌ی ایشان، فروید - به خوبی نشان داده‌اند که رخدادهای سطح اجتماعی هم برای سوژه‌های انسانی همچون رخدادهایی بیرونی و محیطی تلقی می‌شوند. در مورد ارتباط دو سوپه‌ی منش‌ها و نهادهای اجتماعی، و بیرونی بودن متقابل این دو نیز در نظریه‌ی منش‌ها به قدر کافی سخن رفته است، و نمونه‌هایی از بیرونی نمودن رفتار زیرسیستم‌ها برای سیستم‌ها و معکوس آن نیز در زیست‌شناسی به خوبی شناخته شده‌اند، که اثر ژنوم بر ساختار اندامها، و اثر عوامل بوم‌شناختی بر رفتار جانداران

²⁰⁵ Luhmann, 1995: 176-210.

نمونه‌هایی از آن هستند. به این ترتیب، چنین می‌نماید که بتوان اصل عمومی محیط-گونه بودن عناصر هر سطح را فراز برای نظام‌های سطوح دیگر را پذیرفت. این محیط-گونه بودن، همان است که دلوز و گتاری در نوشتارهای خود آن را در قالب بیرونیت به خوبی - هرچند نه با دقت- صورت‌بندی کرده‌اند^{۲۰۶}.

به این ترتیب، شکست‌های تقارن در سطوح متفاوت فراز، و اطلاعاتی که در هر سطح زاییده می‌شود، همچون عواملی محیطی برای سیستم‌های سطوح دیگر عمل می‌کنند. نشت کردن اطلاعات از سطوح گوناگون فراز به یکدیگر، اتصال محکم اطلاعاتی میان سیستم‌ها و زیرسیستم‌ها، اصلی پذیرفته شده در نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده است. یعنی ما می‌دانیم که سیستم‌هایی که مقیاس‌های متفاوتی دارند، با وجود حالتی بیرونی که نسبت به هم دارند، از مجرای نشت کردن و تداخل جریان-های اطلاعاتی که ترشح می‌کنند و به کار می‌گیرند، با هم ارتباط برقرار می‌کنند. در شرایطی که تفاوت مقیاس به سیستم‌ها و زیرسیستم‌هایشان مربوط شود، این اتصال اطلاعاتی در قالب ساختارهای مشترک ناهم‌مقیاس رسوب می‌کند و امکان یگانگی کارکردی سیستمی سلسله مراتبی را فراهم می‌آورد^{۲۰۷}.

آنچه در نظام اجتماعی شاهدش هستیم در واقع چنین چیزی است. نظام اجتماعی عضوی از یک سامانه‌ی کلان‌تر درشت مقیاس‌تر - حوزه-ی تمدنی و نظام فرهنگی- است و خود از زیرسیستم‌هایی - من‌هایی- تشکیل یافته است که با ترتیبی مشابه به هم مرتبط می‌شوند. وضعیت‌های تقارنی در هریک از این سطوح ویژه و منحصر به فرد است، اما اطلاعاتی که در جریان شکست تقارن در تمام این سطوح زاده

²⁰⁶ Deleuze and Guattari, 1997.

²⁰⁷ Nicolis, 1986.

می‌شود، همچون زبانی مشترک و واسطه‌ای تعمیم یافته عمل می‌کند. واسطه‌ای که مفصل‌بندی میان ساختارها و کارکردهای مستقلِ مربوط به سیستم‌هایی در سطوح متفاوت پیچیدگی را با هم ممکن می‌سازد.

به این ترتیب، پویایی اطلاعات در سطح روانی، در پیوند تنگاتنگ خویش با شکست تقارن رفتاری در این سطح، جریان‌ی از اطلاعات را پشتیبانی می‌کند که از سویی ساز و کارهای نظام روانی سوژه را منظم می‌سازد، و از سوی دیگر در قالب بازخوردهایی بالا-بهبیین به نظامهای سطح زیستی و بدن باز می‌گردد، و از سویی ای سوم به سطح نهادهای اجتماعی و منشهای فرهنگی نشت می‌کند. این مازاد اطلاعات، در سطوح دیگر در قالب نظام‌های ارتباطی سازمان می‌یابد. اطلاعاتی که در سطح روانی تولید شده‌اند و محصول انتخاب آزادانه‌ی سوژه‌ها هستند، در سطح اجتماعی در قالبی زبانی صورت‌بندی می‌شوند و نظامی از دلالت‌ها و ارجاعات را پدید می‌آورند که بازتابشان در سطح فرهنگی منشها و بسته‌های معنادارِ تکثیرپذیر بر سطح رسانه‌ها را خلق می‌کند. این در حالی است که سطح روانی تنها لایه‌ی زاینده-ی اطلاعات و تنها مقیاسِ پشتیبانِ تقارن/شکست تقارن نیست. این حادثه-ایست که در تمام سطوح رخ می‌دهد، و بنابراین پویایی نظام‌های ارتباطی و ساختار و کارکرد نماد/معناهای زاده شده از انعکاس این اطلاعات در سایر سطوح، وضعیتی چندبعدی و ناهم‌نواخت دارند.

بنابراین از دید این متن، جفت متضاد معنایی تقارن/شکست تقارن، و ارتباطی که این دو با فرآیند زایش اطلاعات دارند، کلیدی است که امکان چفت کردن روندهای حاکم بر سطوح گوناگون فراز را فراهم می‌آورد. برجسته‌ترین نقطه‌ی تجلی این جفت متضاد معنایی، و آن بستری که شکست تقارن در آشناترین صورتش مشاهده می‌شود، سطح روانی است. نه بدان دلیل که این سطح مهم‌تر یا «بهتر» از سایر سطوح است، بلکه تنها به خاطر آن که پیچیدگی آن از سایر سطوح بیشتر است، و بنابراین تنها در این سطح

نظام‌های خودبازنماینده‌ی خودآگاه تکامل یافته‌اند. انتخاب آزاد از آن رو کلید فهم شکست تقارن است، که ما نظام‌های روانی‌ای که بدان می‌اندیشیم، در این سطح مستقر هستیم.

با این تعبیر، می‌توان بدون هراس از جبرگرایی ساختار، ادعا کرد که نظام پایه‌ی موجود در سطح روانی، که نظام شخصیتی و سوژه‌ی خودمختار را در بر می‌گیرد، موجودی انتخابگر است. توانایی انتخاب سوژه، جریانی از اطلاعات و نمادگذاری آن را در بر می‌گیرد که در قالب دستگامی روانی^{۲۰۸} تجلی می‌یابد که وظیفه‌ی سنجش وزن و ارزش امکانات رفتاری بر مبنای معیار لذت، و انتخاب کردار بهینه را از میان‌شان بر عهده دارد.

۲. به این ترتیب، من انتخاب می‌کند. انتخاب‌های من، در سطح روان‌شناختی در قالب تصمیم بازتاب می‌یابد و این همان متغیری است که قدرت بر آن تأثیر می‌گذارد. به این ترتیب جفت انتخاب- تصمیم یکی از مجراهایی است که به وسیله‌ی آن ارتباط میان سطح روانی و اجتماعی برقرار می‌شود.

انتخاب، گزینشی رفتاری است که می‌تواند دو نوع متفاوت داشته باشد. برخی از انتخاب‌ها بر مبنای زیرسیستم عاطفی/هیجانی، و برخی بر مبنای نظام عقلانی/منطقی شکل می‌گیرند. در واقع، چنین می‌نماید که در تمام انتخاب‌ها آمیزه‌ای از این دو شیوه‌ی ارزیابی و سنجش وجود داشته باشد. این دو شیوه از برگزیدن رفتارها، در دو ماشین تکاملی متفاوت ریشه دارند که به ترتیب برای تصمیم‌گیری‌های سریع و شتابزده در شرایط بحرانی، و انتخاب‌های سنجیده و محک خورده در شرایط عادی تخصص یافته‌اند.

انتخاب‌های عاطفی/ هیجانی به دلیل ساز و کار غیرنمادین، پیش‌زبانی، شبه‌شهودی و زیست‌شناختی‌تر خود کمتر شناخته شده‌اند و صورت‌بندی‌های اندک و مبهمی در موردشان وجود دارد. اما این موضوع در مورد نظام عقلانی مصداق ندارد. الگوی دستیابی به پاسخ در این نظام در زبان رمزگذاری می‌شود و بنابراین به خوبی قابل تحلیل و واریسی است. در عمل، تمام نظریه‌های جامعه‌شناسانه یا روان‌شناسانه‌ای که انتخاب سوژه‌ی کنشگر را تحلیل کرده‌اند بر بعد عقلانی انتخاب‌ها تأکید کرده‌اند و به مدل-سازگی آن پرداخته‌اند. در اینجا نیز به پیروی از روش مرسوم بحث خود را بر این نظام متمرکز می‌کنم. بدون فراموش کردن این نکته که نظام عقلانی تنها یکی از دو بعد انتخاب را تشکیل می‌دهد و ساز و کاری عاطفی/ هیجانی هم در کنار آن، متداخل با آن، و گاه در تضاد با آن وجود دارد که برانتخاب‌ها تأثیر می‌گذارد.

انتخاب‌های عقلانی، بسته به این که آماج‌شان دیگری یا جهان باشند، به دو رده تقسیم می‌شوند. بخش عمده‌ی نظریه‌هایی که در مورد انتخاب عقلانی وجود دارند، به کردارهایی مربوط می‌شوند که بر محور رابطه-ی من با جهان شکل می‌گیرند. بر مبنای این نظریه‌ها، سه الگوی متفاوت برای انتخاب وجود دارد^{۲۰۹}:

نخست: انتخاب بیزین^{۲۱۰}؛ روشی برخاسته از نظام‌های مرسوم منطقی است، که در آن مبنای مقایسه‌ی گزینه‌های رفتاری، پیامد محتمل آن رفتار، و مقدار آن احتمال، و سود حاصل از آن است. کسی که بر مبنای این منطق عمل می‌کند، نخست به پیامدهای محتمل هر گزینه‌ی رفتاری می‌اندیشد، و سود ناشی از هر احتمال را در احتمال بروز آن پیامد خاص

209 لیتل، 1373.

210 Bayesian

ضرب می‌کند. آنگاه گزینه‌ای را انتخاب می‌کند که بیشترین حاصل ضرب (احتمال آن پیامد خاص * سود حاصله) را به دست دهد.

دوم: انتخاب بیشینه/کمینه یا ماکس‌مین^{۲۱۱}؛ روشی است که از نظریه‌ی بازی‌ها سرچشمه گرفته است و بر مبنای آن کنشگر کمینه‌ی سودِ مسلمی را که از گزینه‌های رفتاری رقیب حاصل می‌شود، واری می‌کند و سعی می‌نماید تا با انتخاب‌های خود این کمینه‌ی سود را بیشینه کند. این روش به مدل بیزین شباهت دارد، اما خصلت احتمالاتی بودن پیامدهای رفتاری آن حذف شده است.

سوم: انتخاب ارضاکننده^{۲۱۲}؛ روشی از ارزیابی گزینه‌های رفتاری است که بیش از دو روش پیشین کاربرد دارد و باین وجود کارآیی آن به لحاظ منطقی کمتر است. در این روش نخستین شرایطِ مطلوبِ در دسترس به عنوان وضعیت مطلوبِ دلخواه در نظر گرفته می‌شود و رفتارهای «دم دست» منتهی به آن برگزیده می‌شوند. در این روش از انتخاب، کنشگر به محض دستیابی به گزینه‌ای رفتاری که اوضاع را کمی بهتر کند، یعنی سودی بیش از وضعیت موجود داشته باشد، آن را انتخاب می‌کند. بی‌توجه به این که گزینه‌ی یادشده بهترین رفتار ممکن هست یا نه.

۳. تمام الگوهای منطقی یادشده، بر این پیش‌فرض استوارند که کنشگر در انتخاب خود تنهاست و شرایطی که انتخاب در آن انجام می‌شود، خصلتی خنثا دارند. این مدل‌ها در واقع عقلانیت عاملی^{۲۱۳} را صورت‌بندی می‌کنند. اما در عمل، چنین وضعیتی بسیار کمیاب است. همه‌ی من‌ها در

²¹¹ MaxMin

²¹² Satisfying

²¹³ Parametric rationality

شرایطی دست به انتخاب می‌زنند که دیگری‌هایی حضور دارند و انتخاب- هایشان را به مثابه تصمیم‌هایی در سطح اجتماعی درک می‌کنند و بسته به انتظارات خویشتن نسبت به آن واکنش نشان می‌دهند. بر مبنای همین دو سویه بودن اکثر انتخاب‌ها، قالبی به نام نظریه‌ی بازی‌ها^{۲۱۴} پدید آمده است که وظیفه‌اش صورت‌بندی الگوی انتخاب کنشگرانی است که در تعامل با هم دست به انتخاب می‌زنند. این نظریه شکلی رایج‌تر از انتخاب را مدل می‌کند که می‌توان آن را عقلانیت راهبردی^{۲۱۵} نامید. در این شیوه از انتخاب، کنشگر ارزش و سود ناشی از رفتار خود را بر اساس رفتارهای محتمل دیگری و سود و زیان ناشی از آنها ارزیابی می‌کند. تبادل منافع در میان من و دیگری، در کل می‌تواند چهار وضعیت به خود بگیرد. در صورتی که من و دیگری، می- تواند در جریان کنش متقابل سود/ لذت/... دریافت کند و به این ترتیب برنده باشد، یا آن که با زیان/ رنج/ و... روبه‌رو شود، و بازنده گردد. برای ساده شدن کار، چهار وضعیتی را که من و دیگری در اندرکنش با هم ممکن است پیدا کنند، به صورت برنده/ برنده، بازنده/ بازنده، بازنده/ بازنده، و بازنده/ بازنده نشان می‌دهند که در هر یک از آنها وضعیت اول به من و دومی به دیگری تعلق دارد.

بر مبنای نظریه‌ی بازی‌ها، اندرکنش میان بازیگران بسته به این که منابع مورد نیازشان پایان‌پذیر یا پایان‌ناپذیر باشند، به دو رده تقسیم می‌شوند. در صورتی که منابع مورد نیاز من و دیگری محدود و پایان‌پذیر باشند، رابطه- ی میان کنشگران رقابتی خواهد بود. انتخاب‌های برآمده از این وضعیت را در قالب بازی‌های حاصل جمع صفر^{۲۱۶} صورت‌بندی می‌کنند. در صورتی که

²¹⁴ Game theory

²¹⁵ Strategic rationality

²¹⁶ Zero- sum games

منابع پایان‌ناپذیر باشند، بازیگران می‌توانند به بازی‌های حاصل جمع غیرصفر^{۲۱۷} روی آورند که در آن همکاری ممکن می‌شود.

با وجود جذابیتِ مدل‌های تحلیل انتخاب عقلانی، و کارآمد بودن-شان در برخی از حوزه‌ها، شواهد تجربی نشان داده است که کنشگران انسانی در بسیاری از شرایط به شیوه‌هایی متفاوت با روش‌های یادشده دست به انتخاب می‌زنند. یکی از شیوه‌های مرسوم برای انتخاب، روشی متأثر از عواطف و هیجانات است که الگوی انتخاب سرمشق‌گونه^{۲۱۸} نامیده می‌شود^{۲۱۹}. در این روش، سوژه موقعیت عمومی‌ای را که در آن قرار دارد، با موقعیت‌هایی که پیش از این تجربه کرده قیاس می‌کند و بسته به شباهت‌ها و تفاوت‌های قابل تشخیص، دست به انتخابی می‌زند که بیشترین شباهت را با انتخاب‌های سودمند گذشته‌اش داشته باشد. این روش در بسیاری از انتخاب‌های راهبردی و مهم زندگی سوژه‌ها هم نمود می‌یابد و به خاطر کل‌گرایانه، غیرتحلیلی، و مستقل از زبان بودنش با نظام عاطفی/هیجانی پیوند دارد^{۲۲۰}.

نظام عاطفی/هیجانی، با وجود الگوی متفاوتش برای پردازش اطلاعات، و با وجود ناشناخته بودن بسیاری از روندهای دستیابی به تصمیم در آن، دارای منطق درونی خاص خود است و آن را به خاطر قرار گرفتن در برابر نظام عقلانی، نباید ضد عقلانی یا حتی غیرعقلانی دانست. در واقع زیرسیستم عواطف و هیجانات نیز شیوه‌ای از سازماندهی پردازش اطلاعات و دستیابی به انتخاب‌های رفتاری است که با شیوه‌ای مبهم‌تر و متفاوت با روش‌های منطقی شناخته شده عمل می‌کند^{۲۲۱}. با این وجود انتخاب‌های برآمده از این روش نیز دستیابی به بیشینه‌ی لذت را هدف گرفته‌اند و منطقی

²¹⁷ Non zero- sum games

²¹⁸ Paradigmatic choice

²¹⁹ Sarbin, 1986.

²²⁰ Osheron, 1993.

²²¹ Sartre, 2002.

درونی در ساز و کارهای پردازشی آن وجود دارد که نباید به شیوه‌ی متفکران
قرن هژدهمی نادیده‌شان انگاشت^{۲۲۲}.

²²² De Sousa, 1990.

گفتار دوم: خواست

۱. برآیند تمام ساز و کارهای انتخاب‌گرانه در سطح روانی، فرآیندی به نام خواست را پدید می‌آورد. خواست، جهت‌گیری رفتاری عمومی سوژه است. سوگیری کلان و عامی که بر کلیت رفتارهای من حاکم می‌شود و واحدهای پراکنده‌ی رفتاری را در قالب الگوی کنشی منسجم و یکپارچه متحد می‌سازد. خواست، ترکیبی است از داورهای نظام انتخابگر و انتخاب‌ها و ترجیح‌های نظام کنشگر، که در زمینه‌ای از دانسته‌ها و پنداشت‌های نظام شناسنده بروز می‌کند. بنابراین خواست پدیداری ترکیبی است که توسط بستری از باورها و تلقی‌های شکل گرفته بر مبنای شناسایی و بازنمایی زیست جهان پشتیبانی می‌شود، با تکیه بر محور لذت دستگاه انتخاب‌گر عمل می‌کند، و در قالب انتخاب‌های رفتاری در سطح دستگاه کنشگر نمود می‌یابد.

خواست، همان چیزی است که هدفمندی رفتار سیستم روانی را ممکن می‌سازد. خواست، برجسته‌ترین تجلی خودمختاری و استقلال رفتاری سوژه است. خواست، کلیت جهت‌گیری سوژه در مورد زیست جهان است، و الگویی است که سوژه بر می‌گزیند تا من، دیگری، و جهان را از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب دگرگون نماید. از این رو، خواست با تصویری از وضعیت موجود و چشم اندازی از وضعیت مطلوب گره خورده است و با دگرگون شدن هریک از این دو تغییر می‌کند.

از منظر فلسفی، دو دیدگاه متعارض در مورد چگونگی فهم خواست وجود دارد.

نگرش مرسوم و کلاسیک، همان است که در آثار کانت به دقیق‌ترین و کامل‌ترین شکل صورت‌بندی شده است و بعدها توسط هگل و به ویژه شوپنهاور در تعبیرهایی خاص‌تر به کار گرفته شده است.

از دید کانت، خواست امری متافیزیکی، عام و ویژه است که خصلتی اصیل و نهادین دارد. از دید کانت، خواست چیزی ویژه است که گاه در شکلی خالص تجلی می‌یابد و تبلوری از آزادی سوژه‌ی فرارونده است. از این زاویه، خواست شرطی کافی برای بروز رفتار است. اما تمام رفتارها از خواست سرچشمه نمی‌گیرند و اتفاقاً بخش مهمی از رفتارهای غیرارادی و ناسنجیده و تامل‌ناشده از این جوهره‌ی ارزشمند محروم هستند.

در این چارچوب، ذهن من چارچوبی هماهنگ، یکپارچه، و منسجم است که عناصر اصلی‌اش را مقوله‌هایی منطقی و نیروهایی برای داوری و تصمیم‌گیری تشکیل داده‌اند. این تصویر از خواست، همان است که بر تصویر کلاسیک عصر خرد از انسان به مثابه حیوانی اندیشمند و حسابگر غالب بوده است و چارچوب‌های کنش‌مدار و اصطلاحاً یک بعدی از قدرت بر مبنایش شکل گرفته‌اند.

این رویکرد، با وجود شهرت و رواجی که دارد، تنها نیست. نگرش رقیبی در مورد خواست وجود دارد که آن را از سویی عامتر و فراگیرتر می‌داند، و از سوی دیگر بنیادهای استعلایی و متافیزیکی آن را انکار می‌کند. این نگرش را در آثار نیچه بهتر از هر فیلسوف دیگری می‌توان دید. نیچه، در صورت‌بندی این تفسیر از خواست، تا حدود زیادی زیر تأثیر آرای شوپنهاور در مورد «جهان به مثابه اراده و خواست» بود. هرچند خود شوپنهاور را باید از متعلقان به مکتب نخست دانست، نیچه با نقد و عبور از پیش‌فرض‌های متافیزیکی انسان‌گرایانه‌ی حاکم بر نگرش کانتی، توانست بنیادی تازه را برای تعریف خواست معرفی نماید.

از دید نیچه، خواست امری تاریخی، و بنابراین پویا و متغیر و غیر جوهرین است. بنیاد جوهرینی در آن وجود ندارد، و به همین دلیل نباید به دنبال ظهورهای خالص و اصیل آن گشت. خواست عنصری است که به شکلی پراکنده، متکثر و فراگیر در تمام کنش‌ها و رفتارها رخنه کرده است²²³. این شیوه‌ی نگاه کردن به خواست، با برداشت راهبردی و ماکیاولیستی از کنش همخوانی بیشتری دارد. از این زاویه انسجام و تمامیت سوژه مورد شک و تردید واقع می‌شود و خواست به عنوان نیرویی منسجم و متحد و همگرا نفی می‌شود. خواست شبکه‌ای از جهت‌گیری‌های پراکنده، گاه متعارض، و معمولاً تناقض‌آمیز را در بر می‌گیرد که بر تمام رفتارهای نامنسجم سوژه حکومت می‌کنند. در آثار نویسندگان جدیدی مانند فوکو و دلوز پیامدهای اندیشیدن در این راستا به روشنی نمود یافته‌اند.

در این نوشتار، در چارچوب دوم در مورد خواست می‌اندیشم. خواست، به راستی امری فراگیر، لایه لایه، متکثر، و چند وجهی است که استعلایی کردنش از نظر تحلیلی ناکارآمد، و از نظر اخلاقی و تجویزی ابتر و گمراه‌کننده است. از این رو، در اینجا با برداشت نیچه‌ای از خواست – یا آن طور که او می‌نامد، «اراده به...» – توافق دارم. هرچند این کار را برای بازسازی سوژه‌ی خودمختار کانتی انجام می‌دهم. یعنی با وجود آن که چارچوب و سرمشق فلسفی نیچه را درست‌تر و دقیق‌تر می‌دانم، در آرمان و هدف کانتی بنیاد کردن سوژه‌ی خودمختار سهیم هستم. اما از مسیر نامعمول برداشت نیچه‌ای از خواست، به چنین هدفی نزدیک خواهم شد.

متغیرهای حاکم بر خواست را می‌توان به اشکال متفاوتی بازشناسی کرد. سطح خودآگاه بودن خواست، تغییری کلیدی است که در نگرش روانکاوی اهمیتی بنیادین دارد. در نگرش شناختی، درجه‌ی درست بودن

خواست، یعنی همخوانی آن با افزایش لذت و بقاست که اهمیت بیشتری دارد، و ما می‌توانیم به این دو، متغیرهای قدرت و معنا را نیز بیفزاییم. یعنی درستی خواست یا مناسبت داشتن آن را با تاثیری که بر دستاوردهای سوژه - از جنس بقا، لذت، قدرت، و معنا- می‌گذارد، ارزیابی کنیم.

گذشته از روان‌شناسان، جامعه‌شناسان زیادی هم در زمینه‌ی متغیرهای حاکم بر خواست نظریه‌پردازی کرده‌اند. در میان ایشان، زاویه‌ی دید نومارکسیستی لوکاچ که اصالت خواست را بر مبنای پیوند آن با منافع و آگاهی طبقاتی تبیین می‌کند^{۲۴}، و دیدگاه گرامشی که فاصله‌ی آن با رضایت کاذب و مهندسی شده‌ی ناشی از هژمونی غالب را معیار می‌گیرد، اهمیت بیشتری دارند.

۲. با جمع‌بندی تمام دیدگاه‌هایی که در این زمینه ابراز شده است، چنین می‌نماید که متغیرهای حاکم بر خواست، به عنوان فرآیندی مستقل و خاص، عبارتند از:

الف: دامنه؛ خواست، بسته به دامنه‌ای از زیست جهان که آماج می‌سازد، اشکال متفاوتی پیدا می‌کند. دامنه‌ی خواست، حوزه‌ای از زیست جهان است که وضعیت موجود و مطلوب بر مبنایش تعریف می‌شود و رفتارهای برآمده از آن خواست ویژه برای دگرگونی آن عمل می‌کنند. دامنه‌ی خواست را می‌توان بر مبنای قلمرو به سه نوع متمرکز بر من، بر دیگری، و بر جهان تقسیم کرد. همچنین مقیاس‌های متفاوتی از خواست را هم می‌توان از هم تفکیک کرد. به طوری که یک خواست متمرکز بر جهان، ممکن است تغییر دادن بخشی کوچک (مرتب کردن یک اتاق) یا بزرگ (دگرگون ساختن نظام شهرسازی در یک سرزمین) را آماج کرده باشد.

ب: خاستگاه؛ به عنوان یک متغیر عمومی، می‌توان متغیر کلیدی‌ای را که خواست به دنبال ارضای آن است را به چهار رده‌ی عمومی در سطوح فراز تقسیم کرد. برخی از خواست‌ها از بدن سرچشمه می‌گیرند و همان‌هایی هستند که خواست‌های غریزی نامیده می‌شوند و تضمین بقا را هدف گرفته‌اند. خواست‌های سطح روانی، که انبوه‌ترین و مشروع‌ترین رده از خواست‌ها را تشکیل می‌دهند، بر مبنای متغیر لذت کار می‌کنند، و از من سرچشمه می‌گیرند. لذت‌های سطح اجتماعی، زیر تأثیر روابط و قواعد حاکم بر زندگی جمعی شکل می‌گیرند و خاستگاهشان فرامن است. آماج این خواست‌ها قدرت است. خواست‌هایی هم که به سطح فرهنگی مربوط می‌شود، زیر تأثیر مفهومی به نام من آرمانی شکل می‌گیرند و دستیابی به معنا را اولویت نخست خود می‌دانند.

همین تقسیم‌بندی چهار لایه‌ای، در آثار سایر نویسندگان به شکلی دو لایه‌ای هم دیده می‌شود. به شکلی که معمولاً خواست‌های ناشی از سطح روانی را اصیل، خودجوش، راستین، و خودبنیاد می‌دانند، و خواست‌های برآمده از سطح اجتماعی را سرکوب‌گرانه، اجباری، تکلیفی، و زورمدارانه در نظر می‌گیرند. یکی از اولین نظریه‌پردازان در این مورد، فروید است که به ویژه در کتاب «تمدن و ناخرسندی‌های آن»^{۲۲۵} در این مورد قلم‌فرسایی کرده است. در این کتاب، فروید خواست‌های تکانشی ناشی از نهاد را اصیل و خودجوش و راستین دانسته و نیازهای نهادین و معقول ناشی از فرامن را سرکوب‌گر و اجبارآمیز پنداشته و ریشه‌ی ناخرسندی‌های انسان متمدن را چیرگی دومی بر اولی دانسته است. نویسندگانی مانند مارکوزه^{۲۲۶} اصول نگرش انتقادی خود را بر چنین برداشتی از محرومیت لیبیدویی نظام متمدن

²²⁵ فروید، 1361.

²²⁶ مارکوزه، 1359.

استوار کرده‌اند. برداشتی کمابیش مشابه و گرایش همسان برای محکوم کردن خواست‌های برخاسته از جامعه و فرهنگ را به شکلی ملایم‌تر در آثار بیشتر نویسندگان سرمشق واقعیت اجتماعی - به ویژه وبر و مارکس - می‌توان باز یافت.

رده‌بندی خواست‌ها به دو حالت خودجوش یا ساختگی، با قطب - های مانوی خوب / بد، اصیل / غیراصیل، و سودمند / زیان‌مند به شدت گره خورده است. به همین دلیل هم در چنین برداشتی داوری اخلاقی پیش و پیش از توصیف عینیت خواست نقش ایفا می‌کند. نادیده انگاشته شدن خواست‌های معنا - محور و بقا - محور در سطوح زیستی و فرهنگی، ایراد دیگر این نوع از نگریستن به خواست است. این نظریه‌ها، با تمرکز بر دیالکتیک خواست‌های روانی و اجتماعی، دچار دو خطا شده‌اند: نخست آن که تمام خواست‌ها را به همین دو نوع منحصر دانسته‌اند، و دوم آن که یکی از این دو را خوب، شایسته، و اصیل دانسته و دیگری را جفت متضاد معنایی آن در نظر گرفته‌اند.

چنین می‌نماید که نگرش سیستمی بر رویکرد دوگانه‌گرایانه‌ی یادشده ترجیح داشته باشد. چرا که با این دید می‌توان خواست‌ها در چهار سطح یادشده توصیف کرد و اشکال متفاوت تجلی‌شان را به صورت مجزا و مستقل مورد ارزیابی و داوری قرار داد. یعنی با وجود آن که خواست پدیداری روان‌شناسانه است و در سطح سازمان شخصیتی فرد تجلی می‌یابد، اما خواست‌هایی که در همین سطح از بازنمایی متغیرهای معنا، قدرت، لذت و بقا پدید می‌آیند، تفاوت‌هایی بنیادین با هم دارند که باید جداگانه مورد تحلیل قرار گیرند. گذشته از تمایز یادشده، در هر رده از خواست‌ها امور زیانمند و سودمند، یا درست و نادرستی می‌توان یافت که ممکن است به افزایش بقا / لذت / قدرت / معنا یا کاهش آن منتهی شوند و به این ترتیب می‌توان آنها را درست / نادرست، شایسته / ناشایسته، یا مناسب / نامناسب دانست. اما نسبت دادن

صفاتی با بار اخلاقی روشن مانند خوب/ بد، یا اصیل/ غیراصیل به آنها درست نمی‌نماید.

پ: زمان و مکان؛ یعنی شروط جغرافیایی و تاریخی خواست، جنبه-ی دیگر آن را تشکیل می‌دهند. خواست‌ها ممکن است به رخدادهایی در مقاطع زمانی/ مکانی خاص، و در دامنه‌های جغرافیایی/ تاریخی متمایز مربوط باشند. ابعاد زمانی و مکانی خواست، با دامنه‌ی آن ارتباط دارد، هرچند توسط آن تعیین نمی‌شود. به عنوان مثال، خواستی با دامنه‌ی بزرگ – مانند احیای یک تمدن رو به انقراض – معمولاً گستره‌ی جغرافیایی و تاریخی بزرگی را در بر می‌گیرد. یعنی سوژه‌ای که چنین خواست پر دامنه‌ای را دارد، می‌کوشد تا در آینده‌ای دور دست، گستره‌ی مکانی بزرگی را دگرگون سازد. در حالی که خواست کم دامنه‌ی رفع گرسنگی یا خرید یک لباس نو، به محدوده‌ی زمانی و مکانی مشخص و کوچکی محدود می‌شود. خواست‌ها را می‌توان بر اساس ابعاد زمانی و مکانی‌شان، به چهار رده تقسیم کرد:

نخست: نقشه؛ عبارت است از خواستی کم‌دامنه که در ابعاد معمول در زندگی روزمره (یعنی روز/ محدوده‌ی محله) تعریف شود. نقشه‌ها معمولاً توسط دانایی‌های برآمده از عقل سلیم پشتیبانی می‌شوند و به طور مستقیم یا غیرمستقیم بر محور لذت تکیه دارند.

دوم: برنامه؛ خواستی است که در ابعادی متوسط از زمان و مکان تعریف شود. برنامه‌ریزی‌های روزمره‌ای که مردم برای آینده‌ی نزدیک خویش در نظر می‌گیرند، عموماً در ابعاد هفته-ماه/ محدوده‌ی محله و شهر نوسان می‌کند. این خواست‌ها معمولاً زیر تأثیر متغیرهای اجتماعی و برای دستیابی به قدرت تعیین می‌شوند.

سوم: هدف؛ خواستی است که در ابعاد بزرگ زمانی و مکانی تعریف شود. ممکن است اهداف کل عمر یک نفر را در بر بگیرند و به دامنه‌ی جغرافیایی بزرگی – مثلاً کل مکان‌های قابل تجربه توسط فرد – توسعه یابند.

اهداف با این وجود آماج‌هایی مشخص و معلوم دارند که دستیابی یا محرومیت از آنها به روشنی با معیارهایی عینی تعیین می‌شود. اهداف در پیوند با معنا شکل می‌گیرند و سازماندهی می‌شوند.

چهارم: آرمان؛ در واقع یک خواست مشخص نیست، بلکه محوری است که تمام خواست‌های دیگر در اطراف آن منسجم می‌شوند و با هم پیوند می‌خورند. آرمان از در هم بافته شدن سه محور قدرت، لذت و معنا پدید می‌آید، اما در سطح فرهنگی و در قالبی معنامدارانه صورت‌بندی می‌شود. دامنه‌ی زمانی و مکانی آن به لحاظ نظری نامحدود است و آماج مشخصی را هم در بر نمی‌گیرد. یعنی آرمان مقصد مشخصی ندارد. بلکه تنها جهت و سوگیری خاصی را مشخص می‌کند که سایر خواست‌های سوژه در امتداد آن سازمان می‌یابند.

آرمان شرط لازم فرآیند خواست نیست. یعنی سوژه‌های زیادی را می‌توان یافت که با وجود مجهز بودن به فرآیند خواست کارآمد، فاقد آرمان باشند. در واقع، آرمان شکلی حدی و کمیاب از خواست است که در شرایطی خاص و زیر تأثیر تنش‌های معنایی ویژه‌ای پدید می‌آید و دوام می‌یابد.

۳. چنان که از بحث ما آشکار است، متغیر بقا در سازماندهی زمانی/ مکانی خواست‌ها تأثیر چندانی ندارد. این از آن رو درست به نظر می‌رسد که خواست‌های زیستی باید به طور مداوم و «در لحظه» ارضا شوند و گرنه بقا به مخاطره می‌افتد و سایر کارکردهای سطوح دیگر نیز مختل می‌شود. این رده از خواست‌ها به دلیل اهمیت، تکراری بودن، و جایگاه بنیادین‌شان عموماً در سطوحی ناخودآگاه و زیست‌شناختی تعریف و به شکلی خودکار ارضا می‌شوند. به همین دلیل دستگاه شناسنده‌ی نظام روانی آنها را جز به صورتی حاشیه‌ای و موردی در سطح خودآگاهی بازنمایی نمی‌کند. به همین دلیل هم معمولاً در رتبه‌بندی و آرایش خواست‌ها بر مبنای محور زمان و مکان،

اثری از خواست‌های بقامدارانه نمی‌بینیم. چون در هر برش زمانی و مکانی پدید می‌آیند و به دلیل برآورده شدن مداوم‌شان، در همان محدوده ناپدید می‌شوند.

خواست‌هایی که به سطح زیستی تعلق دارند، زمینه‌ای همواره حاضر و تکراری و خنثا را تشکیل می‌دهند که در شرایط عادی ضرابه‌نگ منظم و مداوم‌شان از دغدغه‌زا شدن، و بنابراین آشکارگی‌شان جلوگیری می‌کند. در شرایطی خاص - مانند جنگ یا قحطی - که خواست‌هایی ساده مانند امنیت یا غذا - به مخاطره می‌افتند، این خواست‌های زمینه‌ای نیز در سطحی روانی صورت‌بندی می‌شوند و به اقلیم مورد نظر ما نشت می‌کنند. محوریت این خواست‌ها تنها در شرایطی نمود می‌یابد که تنش در سطح زیست‌شناختی وجود داشته باشد، یا خواستی نامعمول و متفاوت با خواست‌های معمول زیستی را به مرتبه‌ی خودآگاهی ارتقا دهد.

به عبارت دیگر، خواست‌های سطح زیستی تنها در شرایطی در سطح روانی ردپای پایدار از خود به جا می‌گذارند، که بقا مسأله‌زا و تنش - آفرین شده باشد. در چنین شرایطی، سوژه به حضور خواستی بقامدارانه آگاه می‌شود و رفتارهای خود را در ابعاد زمانی و مکانی فراتر از اینجا و اکنون، بر مبنای آن سازمان می‌دهد. خواست‌های زیستی به قدری زیربنایی و مهم هستند که در این موارد به شکلی رقابتی با سایر خواست‌ها عمل می‌کنند و آنها را از میدان به در می‌کنند. گزارش‌های مستندی که از شرایط تهدیدکننده‌ی بقا - قحطی، اردوگاه کار اجباری و موقعیت‌های جنگی²²⁷ - در دست است، نشان می‌دهد که در این شرایط خواست‌ها به زمان و مکان

²²⁷ به عنوان مثال می‌توان به خاطرات ویکتور فرانکل از اردوگاه مرگ داخائو و آشویتس

اشاره کرد. در این متن گزارش جالبی در مورد چیرگی خواست غذا بر خواست آمیزش جنسی و ناپدید شدن دومی زیر فشار زیاد اولی هم دیده می‌شود (فرانکل، 1371: 53).

حالا و اینجا منحصر می‌شوند و با غلبه بر سایر خواست‌های دراز مدت‌تر، فرآیند خواست را در سطحی زیست‌شناختی فرو می‌کاهند و آن را به تسخیر نیازهای متمرکز بر بقا در می‌آورند. این تحویل‌پذیری خواست‌های دارای دامنه‌ی زمان/ مکانی زیاد به کم در شرایط خاص، بیانی دیگر از دیدگاه تایید شده‌ی مزلو درباره‌ی غلبه‌ی نیازهای سطح پایین بر سطح بالاست.

گفتار سوم: عمل و کنش

۱. فرض عینیتی بیرونی و مطلق که دوقطبی‌هایی مانند اصیل/ناصیل، یا خوب/بد را به خواست‌ها و پیامدهای رفتاری‌شان منسوب کند، از دید سیستمی نادرست است، اما این بدان معنا نیست که در این سرمشق نظری از داوری درباره‌ی خواست‌ها ناتوان باشیم. شاید خواست‌ها را نتوان به این شکل ساده‌انگارانه بر مبنای خاستگاه‌شان رده‌بندی کرد، اما رفتارهای ناشی از این خواست‌ها را می‌توان بر مبنایی کارکردگرایانه، در قالبی سازگار — اما نه مترادف — با شیوه‌ی کلاسیک، تقسیم‌بندی نمود. پیش از پرداختن به این تقسیم‌بندی، باید نخست به مدلی ساده از رفتار دست یابیم.

تا اینجا‌ی کار، مفاهیم پایه‌ی مورد نیاز برای دستیابی به یک نظریه‌ی کنش ساده در سطح روانی فراهم شده است. ناگفته پیداست که رفتار عاملان انسانی را باید در نهایت در سطوح بالاتر سلسله مراتب فراز نیز واریسی کرد. اما برای انجام چنین کاری، به زیرساختی مفهومی نیاز داریم که شالوده‌ی رفتار در سطوح زیرین را به شکلی تحلیلی در اختیارمان بگذارد. یعنی هم چگونگی بروز آن را توصیف کند، و هم دلایل بروز آن به این شیوه‌ای خاص، و طرد شدن حالات ممکن دیگر را نشان دهد. چنان که تا اینجا‌ی کار گذشت، شالوده‌ی ساختاری سوژه که از مفاهیم سطوح فراز، خودانگاره، و عناصر خود انگاره در هر سطح تشکیل شده بود، داربستی معنایی را برای توصیف چگونگی بروز رفتار پدید می‌آورد. مفاهیمی کارکردی مانند رفتار، انگیزش، نیاز، و متغیرهای بنیادین (بقا/ لذت/ قدرت/ معنا) نیز گوشته‌ای

نظری را فراهم می‌آورند که این داربست را می‌پوشانند و برای تبیین چرایی رفتارها بدان نیاز داریم.

در مقطع کنونی، تنها ارتباط آن ساختار با متغیرهای کلیدی دو سطح زیستی و روانی را در نظر داریم. چرا که ارتباط یادشده با سطوح فرهنگی و اجتماعی همان نقطه‌ی تمرکزی است که ما را به فهم روابط قدرت راهنمایی می‌کند و باید کمی دیرتر و پس از مسلح شدن به مفاهیم جاری بدان پردازیم.

در برداشتی ساده شده، می‌توان فرض کرد که سوژه به این ترتیب رفتار می‌کند:

الف) نخست، تنشی را تجربه می‌کند که ممکن است خاستگاه درونی (مثل احساس پوچی در زندگی) یا بیرونی (مانند تهدید جانوری درنده) داشته باشد.

ب) این تنش بسته به سطح ظهورش، در قالب غریزه، نیاز، میل یا گرایش صورت‌بندی می‌شود، و نتیجه‌ی آن در سطح روان‌شناختی بازنمایی می‌شود. به این ترتیب من می‌فهمد که دچار تنش شده است.

پ) تنش یادشده، که در دستگاه شناسنده به صورت وضعیت موجود بازنمایی و فهمیده شد، به تعریف وضعیتی مطلوب در دستگاه انتخابگر می‌انجامد. این دستگاه، چشم‌اندازی از چگونگی ارضای نیاز مربوطه و بقا/ لذت/ قدرت/ معنای به دست آمده در این جریان را تعیین می‌کند.

ت) دستگاه کنشگر، از میان مجموعه‌ای از امکانات رفتاری که برای تبدیل وضعیت موجود به مطلوب کارآیی دارند، دست به انتخاب می‌زند و یکی از راهبردهای رفتاری موجود را به عنوان بهترین راه‌حل بر می‌گزیند.

ث) نظام کنشگر، در نهایت این گزینه‌ی رفتاری را در قالب خواستی با ابعاد گوناگون - دامنه، خاستگاه، زمان و مکان - صورت‌بندی می‌کند، که

باید اجرا شود. سوژه بسته به توانایی‌ها و آزادی عمل خود، برای تحقق این خواست تلاش می‌کند.

ج) دستاورد ناشی از اجرای نقشه/ برنامه/ هدف یادشده به صورت نظامی رمزگذاری شده از سودها و زیان‌ها به دستگاه شناسنده باز می‌گردد و به این ترتیب سوژه در مورد موفقیت یا ناکامی تلاش‌های خود بازخورد می‌گیرد.

۲. سوژه، بر مبنای آن که متغیرهای حاکم بر هر مرحله از فرآیند یادشده چه وضعیتی داشته باشند، می‌تواند دو نوع کلی از رفتارها را تولید کند. برخی از رفتارها عمدتاً توسط متغیرهای درونی سیستم سوژه تعیین می‌شوند و خودجوش و درون‌زاد هستند. این رفتارها را در این متن کنش می‌نامیم. برخی دیگر از رفتارها، بر مبنای متغیرهایی برون‌زاد تعیین می‌شوند. این رده را در این متن با برجسب عمل مشخص می‌کنیم.

بنابراین رفتار کنشگر می‌تواند بسته به خودجوش یا تحمیلی بودنش، به دو رده‌ی کنش و عمل تقسیم شود. پیش از پرداختن به متغیرهای متمایزکننده‌ی این دو نوع رفتار از هم، لازم است تفاوت این تقسیم‌بندی با تمایز محبوب و مرسوم میان رفتارهای تکانشی و نهادین را گوشزد کنیم.

نخست آن که در مدل سیستمی، به خاطر اهمیتی که به عینیت و رسیدگی‌پذیری مفاهیم داده می‌شود، تقسیم‌بندی عناصر در حد امکان باید خصلت تجربی داشته باشند. به ویژه وقتی این تقسیم‌بندی با شکلی از داوری همراه می‌شود، چنین رسیدگی‌پذیری و عینیتی ضرورت می‌یابد. از این رو تقسیم بندی مورد نظر این نوشتار با تمایزهای راستین/ دروغین مارکسی - لوکاچی، اصیل/ ناصیل مارکوزه‌ای، و تکانشی/ نهادین فرویدی تفاوت دارد. تمایزهای یادشده در سطح خواست تعریف می‌شوند و به همین دلیل هم رسیدگی‌پذیری کمتری دارند. در این متن بیشتر به دنبال الگوهایی عینی

می‌گردیم و از این رو تمایز مورد بحث را هم بر سطح رفتاری متمرکز می‌نماییم.

دوم آن که در مدل سیستمی نیز مانند بسیاری از نظام‌های نظری یادشده، چارچوبی مورد نظر است که محوریت سوژه را حفظ کند و زمینه‌ای را برای تعریف مفهوم آزادی و تدوین راهبردهای آزادسازی سوژه به دست دهد. اما این کار با اعمال داوری در سطح نظریه‌پردازی انجام نمی‌شود. نشت کردن داوری‌های اخلاقی نظریه‌پرداز در حوزه‌ی شناخت، با وجود اجتناب ناپذیر بودنش، خطایی مرسوم است که باعث غفلت از مفاهیم تعارض‌آمیز و رها کردن خطوط اندیشه‌ی متعارض می‌شود و از این راه توانایی تحلیلی نظریه را کاهش می‌دهد.

در اینجا با وجود پابندی به هدفی که در میان بسیاری از نظریه‌پردازان علوم اجتماعی رواج دارد، خواهیم کوشید تا به توصیفی دقیق از سوژه و تحلیلی روشن از شیوه‌ی رفتار کردنش زیر تأثیر نظام‌های قدرت دست یابیم. از آنجا که دقت و شمول تحلیلی نگرش ما در نهایت کارآیی آن را تعیین خواهد کرد، از پرداختن به موارد حدی و تعارض‌آمیز و نگریستن به شواهد ضد و نقیض با ارزش‌های خود نیز ابا نخواهیم داشت، بدان امید که طرح همه‌جانبه‌ی مسائل و ارائه‌ی راه‌حلهایی برای آنها کارآیی مدل ما را افزایش دهد.

بر این مبنا، به سومین نکته می‌رسیم. چنین می‌نماید که نقدها و برداشت‌های شالوده‌شکنانه‌ی امروزی در مورد نقایص مدل‌های سنتی درباره‌ی سوژه‌ی خودمختار معقول و وارد باشد. به عبارت دیگر، گویا تقسیم‌بندی ساده‌ی خواسته‌ها به دو رده‌ی اصیل و غیراصیل، یا نکوهش کلیت اجبارهای برآمده از سطح اجتماعی و فرهنگی و ستایش همه‌ی خواسته‌های سطح روانی یا زیستی، بنابر شواهد و تفسیرهای جدید، اعتبار زیادی نداشته باشند. از این رو، باید بر این امر پافشاری کرد که تمایز میان عمل و کنش،

هرچند بعدها برای ابراز داوری مورد استفاده قرار خواهد گرفت، به تفکیک دو رده‌ی ذاتا متفاوت از کردارها نمی‌انجامد.

کنش و عمل، مفاهیمی انتزاعی هستند که دو سر طیفی رفتارشناسانه را تشکیل می‌دهند. طیفی که رفتار سوژه همواره مفیم میانه‌ی آن است. بنابراین تمایز ارائه شده در اینجا را نباید به عنوان وضعیتی مطلق در نظر گرفت. هیچ سوژه‌ای نیست که فقط عمل، یا فقط کنش کند، و هیچ رفتاری نیست که مطلقاً عمل یا کنش باشد. هر عنصر رفتاری، بسته به متغیرهایی عینی، بر طیف عمل/ کنش جایگاهی می‌یابد که به یکی از دو سر این قطب نزدیک‌تر و از دیگری دورتر است. بر این مبنا، آنها را عمل - یعنی نزدیکتر به قطب اجبارآمیز- و کنش - یعنی نزدیکتر به قطب آزادانه و خودجوش- خواهم نامید.

۳. کنش و عمل را می‌توان به کمک این متغیرها از هم متمایز

ساخت:

الف: متغیرهای تعیین‌کننده‌ی کنش، درونی و مربوط به سطح روانی «من» هستند، در حالی که قواعد برآمده از فرامن در سطح جامعه است که عمل را تعیین می‌کند. از این رو و کنش، بر مبنای منطق درونی نظام روانی سوژه برنامه‌ریزی و اجرا می‌شود. اما عمل از قواعدی آماری در سطح اجتماعی پیروی می‌کند. به این ترتیب، برای پیش‌بینی کنش یک سوژه باید منطق درونی و قانونمندی‌های حاکم بر لایه‌ی روانی‌اش را درک کرد. در حالی که پیش‌بینی عمل یک سوژه با دانستن الگوهای آماری حاکم بر رفتار اعضای جامعه ممکن است.

ب: در نتیجه، سوژه‌ای که دست به کنش می‌زند، در سطح روانی تصمیمی ارادی و خودجوش را تولید می‌کند. اما صادرکننده‌ی عمل در سطح

اجتماعی به «تقلید» تصمیم‌هایی مشغول است که دیگری در شرایطی مشابه گرفته است. در جریان عمل تصمیمی مستقل اتخاذ نمی‌شود.

پ: این بدان معناست که تقارن حاکم بر گزینه‌های رفتاری و ازدحام رقابت‌آمیز امکانات پیش‌روی سیستم در مورد «کنش» برای سوژه شناخته شده است. اما عمل معمولاً در شرایطی انجام می‌پذیرد که این امکانات در سطح روانی بازنمایی نمی‌شوند. تمایز این دو، به بازنمایی تنش در سطح خودآگاهانه و تلاش فعال سوژه برای سازگاری با آن مربوط می‌شود. چنین درک با فاصله و صورت‌بندی شده‌ای از تنش در مورد کنش وجود دارد، اما این شرط در حوزه‌ی عمل صدق نمی‌کند.

ت: در جریان کنش، سوژه می‌کوشد تا زیست جهان را در راستای وضعیت مطلوب دگرگون کند. اما آماج عمل، دگرگون کردن تفسیر من در راستای همخوانی وضعیت موجود و مطلوب است. به عبارت دیگر، کنش به تغییر زیست جهان منتهی می‌شود، اما عمل معمولاً خصلتی محافظه‌کارانه دارد و نظم‌های موجود را تداوم می‌بخشد.

ث: در نتیجه، کنش معمولاً به سازگاری با تنش و عمل به گریز از تنش منتهی می‌شود.

ج: سوژه برای دست زدن به کنش باید پاسخی برای پرسش «چرا» داشته باشد. یعنی کنش انتخابی غایت‌مدارانه است. در حالی که می‌توان بدون طرح چنین پرسشی و تنها با پاسخ گفتن به سوال «چگونه»، دست به عمل زد.

چ: بنابراین خواست پش‌تیبان کنش، همواره ابعاد وسیعی از زمان و مکان را در بر می‌گیرد، یعنی با اهداف و آرمان‌ها گره می‌خورد. اما عمل می‌تواند در گسست از این مفاهیم ظهور کند و تنها به نقشه‌ها و برنامه‌ها مربوط شود.

ح: به دلیل همین بزرگی ابعاد خواست، کنش با سایر کنش‌های من که در گذشته و آینده انجام شده است، پیوند می‌خورد. اما عمل می‌تواند در خلا و بدون ارتباط با سایر عمل‌ها، به صورتی فی‌البداهه^{۲۲۸} و حتی بدون پشتیبانی خواستی مشخص اجرا شود. در نتیجه سوژه‌ی کنشگر نوعی انسجام شخصیتی و پیوستگی رفتاری را تجربه می‌کند که سوژه‌ی عملگر از آن محروم است. به همین دلیل، عمل باعث پراکندگی، چندگانگی، و موزائیکی شدن خودانگاره‌ی سوژه می‌شود^{۲۲۹}.

خ: عمل، الگویی رفتاری است که از اصل «لانه‌ی مورچه» پیروی می‌کند. یعنی همان طور که مورچگان لانه‌ی خود را با گرد آوردن عناصر متکثر و پراکنده‌ی خرده‌ریزهایی بی‌ربط با هم می‌سازند، عمل هم از انباشت تدریجی، تصادفی، و غیرانتخابی توده‌هایی درهم و برهمی از الگوهای رفتاری، معانی، چشم‌داشت‌ها، و ساختارها زاده می‌شود. در حالی که کنش بر مبنای الگوی «لانه‌ی مورینه» زاده می‌شود. همان طور که مورینه‌ها لانه‌ی خود را با برداشتن و تراشیدن بخش‌های غیرضروری از یک تکه چوب درست می‌کنند، کنش نیز با تراشیدن و صیقل خوردن مداوم الگوی رفتاری و حذف دایمی بخش‌های اضافی و زاید آن انجام می‌پذیرد. به عبارت دیگر، کنش فرآیندی نقادانه و متصل به جریانی از انتخاب طبیعی‌گزینه‌هاست، اما عمل چنین وضعیتی ندارد.

د: در سطح فرهنگی، کنش باعث تولید معنا و عمل باعث تکثیر معنا می‌شود. به عبارت دیگر، منش‌ها در جریان کنش زاده می‌شوند و در جریان عمل تکثیر می‌یابند. هرچند تمام کنش‌ها به زایش منشی مستقل منتهی نمی‌شوند.

²²⁸ Ad hoc

²²⁹ Braude, 1991.

ذ: بر مبنای نظریه‌ی بازی‌ها، کسی که کنش می‌کند از راهبرد بیشینه/ کمینه²³⁰ استفاده می‌کند، اما راهبرد عملگر کمینه/ بیشینه²³¹ است. این بدان معناست که محور سازماندهی کنش، محاسبه‌ی لذت است. در حالی که عمل بر محور رنج سازمان می‌یابد. کنش رفتاری تهاجمی، لذت‌جویانه، و توسعه‌یابنده است. در حالی که عمل رفتاری تدافعی، محافظه‌کار، قانع به وضعیت موجود، و متمرکز بر پرهیز از رنج است. این دو رده‌ی کاملاً متمایز و انتزاعی شده از رفتار، مفهومی کلیدی را بر می‌سازند که از سویی ارتباط میان خواست، لذت، تنش، نیاز، و انتخاب را برقرار می‌کند و از سوی دیگر به خاطر رسیدگی پذیری‌اش، ارزش تحلیلی زیادی برایمان دارد.

۴. کنش، بخشی اندک از رفتارهای سوژه را در بر می‌گیرد. در واقع، پیکره‌ی اصلی کردارهایی که من در طول عمرش انجام می‌دهد، عمل است و کنش‌ها استثناهایی کمیاب در این زمینه محسوب می‌شوند. با این وجود، چنین می‌نماید که همین کنش‌ها هستند که کلیت فرآیندهای حاکم بر بدنه‌ی عظیم و سنگین اجتماع را تعیین می‌کنند. دلیل اهمیت زیاد کنش‌ها، چنان که گفتیم، در چند خصلت خلاصه می‌شود. پیوستگی، معنازایی، هدفمندی، و جهت‌دار بودن کنش است که تأثیر فراگیر آن را ممکن می‌سازد. هنگامی که از یکپارچگی سوژه و هدفمندی عقلانی آن سخن به میان می‌آید، در واقع این حوزه از رفتار من است که در مرکز میدان دید قرار دارد. فلاسفه‌ی

²³⁰MAXMIN، در نظریه‌ی بازی‌ها عبارت است از راهبردی که در پی بیشینه کردن

کمینه‌ی سودهاست.

²³¹MINMAX، راهبرد مبتنی بر کمینه کردن بیشینه‌ی زیانها.

عصر روشنگری که سوژه را یک سیستم انتخابگر عقلانی و مسئول می‌دانشند، در واقع دچار این خطا شده بودند که من را به کنش‌هایش تحویل کنند. برداشت خطایی که نیچه به خوبی نقاط ضعف آن را نشان داد، اما به ریشه‌های آن – که هیچ‌ان ناشی از کشف نظری کنش در آن مقطع تاریخی بود- توجهی نکرد.

کنش، با وجود آمیختگی به خواست‌های دارای ابعاد بزرگ، و ارتباطش با آرمان و هدف، همواره در زمان حال بروز می‌کند. در واقع، سوژه، همواره در لحظه‌ی «اکنون» است که رفتار می‌کند. رفتار، در هر شکلی که باشد، به اکنون گره خورده است. عمل، تقلیدی است که بر مبنای الگوهایی پیش ساخته بر مبنای راهبردهایی هنجارین در زمان حال انجام می‌شود. یعنی الگویی پیش تنیده و متکی بر نظم‌های هنجار شده که در گذشته ریشه دارند، عمل را تعیین می‌کنند. اما کنش انتخابی است که بر مبنای خواستی مشخص و ترجیحی درون‌زاد پدیدار می‌گردد و در قالب شکست تقارنی رفتاری تجلی می‌یابد. شکست تقارن، بر خلاف تقارن که امری پیوسته است، همواره به زمان حال، و موقعیتی ویژه تعلق دارد. این بدان معناست که من، در جریان کنش بر ارتباط نهادین میان رفتار و اکنون آگاه (ولی نه لزوماً خودآگاه) است. در حالی که این پیوند در جریان عمل کردن فراموش می‌شود. دلیل پیوستگی کنش‌ها و پراکنده بودن عمل‌ها در مسیر زمان همین است. کنش، به دلیل پیوندی که با اکنون دارد، شکست تقارنی انتخاب شده است که باید در زمینه‌ای از انتخاب‌های مشابه معنا بیابد و توجیه شود. از این رو، کنش به دلیل پیوند استوارش با اکنون، با انتخاب‌های گذشته و چشمداشت‌های آینده پیوند می‌خورد. یعنی کنش به زمان سازمان می‌دهد و همچون چسبی عمل می‌کند که با قلاب شدن به زمان حال، ارتباط میان آینده و گذشته را برقرار می‌سازد.

عمل اما، پشتوانه‌ای چنین پیچیده از درک تقارن‌ها را ندارد و از اراده‌ای درون‌زاد برای شکستن این تقارن محروم است. از این رو عمل معمولاً در زمینه‌ای از تقارن‌ها بروز می‌کند، بی آن که از آنها آگاه، یا بر ساختارشان موثر باشد. از نظر عینی و بیرونی، عمل هم به شدت کنش به اکنون گره خورده است، چون جز اکنون مجال دیگری برای ظهور رفتار وجود ندارد. اما عمل از پیوند خود با زمان حال غافل است و از این رو به صورت امری تصادفی بر اکنون نمودار می‌شود. عمل در نظام روانی سوژه با اعمال قبلی و بعدی پیوند نمی‌خورد، چون از پشتوانه‌ای ادراکی که آن را به مثابه نوعی شکست تقارن انتخاب شده بازنمایی کند، محروم است. این امر، البته مستقل از تصور سوژه درباره‌ی رفتارش است. چون نظام‌هایی اجتماعی و قالب‌هایی معنایی – ویژه در بستر زبان – تکامل یافته‌اند که کارکردشان باوراندن پیوستگی عمل‌ها به هم، و موثر بودنشان بر زیست جهان است. من، زیر نفوذ این نظام‌های معنایی، باور می‌کند که عمل‌هایش در چارچوبی منسجم و به هم پیوسته بروز می‌کنند. چنین باوری، که از زیرساخت‌های عمده‌ی تشکیل دهنده‌ی سلطه‌ی اجتماعی بر فرد است، برای تداوم عمل ضروری است. اما این بدان معنا نیست که محتوایی صادق را در بر داشته باشد.

از این رو، پیوند بین عمل‌ها در سطحی متفاوت با سطح روانی برقرار می‌شود. این سطح، لایه‌ی جامعه‌شناختی است. عمل بر مبنای هنجارهایی اجتماعی شکل می‌گیرد، رواج می‌یابد، و اجرا می‌شود. به همین دلیل هم خزانه‌ی اطلاعاتی و پشتوانه‌ی اطلاعاتی آن، در سطح اجتماعی قرار دارد. از این رو پیوند میان اعمال ماهیتی برون‌ذهنی دارد و توسط سرمشق‌های مفهومی و نظام‌های رمزگذاری زیست جهانی که در جامعه رواج دارند، تحقق می‌یابد. ارتباط یک عمل با اعمال دیگر هم به همین ترتیب در سطحی اجتماعی برقرار می‌شود. از این رو سوژه پیوستگی خاصی را در سطح روانی

در میان اعمال خود در زمان‌های متفاوت درک نمی‌کند. هرچند در سطحی اجتماعی نوعی ارتباط میان این اعمال به نظام شناسنده‌اش تحمیل می‌شود. شاید بتوان با مثالی این مفاهیم را روشن‌تر کرد.

سوژه‌ای را در نظر بگیرید که در زمان انتخاب رشته‌ی دانشگاه، دست به کنش می‌زند. این فرد، به اهمیت انتخاب خویش آگاه است، امکانات مختلفی را که در برابرش قرار گرفته‌اند، در ذهن خویش بازنمایی می‌کند، و سود و زیان هر یک را ارزیابی می‌کند. این فرد در نهایت زیر تأثیر فعالیت دستگاه عقلانی و عاطفی/هیجانی‌اش، به تصمیمی دست می‌یابد و کنشی را تولید می‌کند که به برگزیدن رشته‌ای برای تحصیلش مربوط می‌شود. این کنش، در اکنون خاصی -در زنجیره‌ی پایدار «حالا»ها- رخ می‌دهد. سوژه هنگام انجام این کار، کنش خود را با چشم‌اندازی از آینده و کنش‌های نهفته در آن - که زیر تأثیر اهداف و آرمان‌هایش شکل می‌گیرند - مربوط می‌بیند. همچنین کنش یادشده در پیوندی مستقیم با سایر کنش‌های آن سوژه - درس خواندن، یادگیری، و...- قرار دارد. به این ترتیب سوژه‌ی انتخابگر در اکنون خاصی کنش انتخاب رشته را انجام می‌دهد، و این کنش در ارتباط با سایر کنش‌هایش معنایی خاص را تولید می‌کند.

سوژه‌ی دیگری را در نظر بگیرید که به کرداری مشابه می‌پردازد. یعنی عمل انتخاب رشته را انجام می‌دهد. این سوژه از گزینه‌هایی که در برابرش قرار دارند خبر ندارد، یا آنها را بی‌ربط و بحث‌ناپذیر می‌داند. در نتیجه هنگام دست‌یازیدن به عمل، از سرمشق‌ها و نمونه‌هایی بیرونی پیروی می‌کند که به او نشان می‌دهند کسی با موقعیت، نمره‌ها، و سابقه‌ی او، باید چه رشته‌ای را انتخاب کند تا «موفق شود».

چنین سوژه‌ای، انتخاب رشته را همچون عمل تجربه می‌کند. عملی که در لحظه‌ی خاصی رخ نداده، چون پیش از رخ دادنش بارها توسط دیگری‌ها تکرار شده و همواره هم‌الگویی مشابه داشته و به نتایجی همسان منتهی

شده است. بدیهی است که عمل این سوژه‌ی خاص، در زمان حال ویژه‌ای رخ می‌دهد، اما این امر در نظام‌شناختی وی بازنمایی نمی‌شود. چون چنین عملی امری منحصر به فرد و یگانه نیست و در نتیجه پیوندش با اکنونی که آن را یکتا می‌سازد، اهمیتی ندارد. عمل یادشده، با اعمال قبلی سوژه ارتباطی برقرار نمی‌کند، و به چشم‌اندازی خودساخته و درون‌زاد در مورد آینده گره نمی‌خورد. به همین دلیل هم رفتاری پا در هوا و منزوی به نظر می‌رسد. نظام اجتماعی برای رفع پریشانی ناشی از شاخه شاخه شدن عمل‌ها که باعث بی‌معنایی و عدم انسجام‌شان می‌شود، نظام‌هایی را پدید می‌آورد که رابطه‌ی میان یک عمل (انتخاب رشته) یا سایر عمل‌ها (درس خواندن، مدرسه رفتن، و...) را برقرار می‌کند. معمولاً این قضیه به صورت روایتی یک‌دست و همگون در مورد همه تبدیل می‌شود که نمایشنامه خوانده می‌شود و اعمال گذشته را با چشم‌اندازی مبهم ولی هنجارین از آینده با هم جمع می‌کند، تا عمل اکنون را توجیه نماید.

۵. کشمکش میان عاملیت و ساختار، به تعبیری نوسان میان عمل و کنش است. نظریه‌پردازان ساختارگرا و پساساختارگرایی که سوژه را به ساختارهای کلان اجتماعی تحویل می‌کنند و رفتار وی را برآمده از ضرورت‌های نهادی می‌دانند، در واقع بر سویی عمل‌مدارانه‌ی رفتار من‌تمرکز کرده‌اند، و نظریه‌پردازانی که طرف عامل انسانی را گرفته و انتخاب‌های شخصی را در شکل‌گیری نهادهای اجتماعی و کارکردشان تعیین‌کننده دانسته‌اند، بر کنش و خصلت درون‌زاد آن پافشاری کرده‌اند. نظریه‌هایی که با نگرشی فراگیرتر، در پی ترکیب این دو قطب متضاد معنایی برآمده‌اند، همان‌هایی هستند که کوشیده‌اند تا رفتارهای ناشی از دو خاستگاه متمایز نهاد اجتماعی و ساخت روانی شخصیت را با هم ترکیب کنند.

پیتر وینچ در کتاب ایده‌ی علوم اجتماعی^{۲۳۲} دو رده از کردارهای انسانی را از هم تفکیک می‌کند. از دید او، برخی از رفتارها تابع قواعد، و برخی دیگر معنادار هستند. او به درستی بر این نکته تأکید کرده است که رفتارهای هنجاری که بر مبنای سرمشقی اجتماعی و زیر فشار نیروهای بیرونی انجام می‌شوند، و در نظام واژگانی ما عمل خوانده شدند، تهی از معنا هستند. البته لزومی ندارد که این فقر معنا به اندازه‌ی برداشت وینچ افراطی تفسیر شود. بی‌تردید کنشگران حتی در مورد مکانیکی‌ترین و اجبارآمیزترین انتخاب‌های رفتاری خویش نیز شبکه‌ای از دلیل تراشی‌ها و تفاسیر ذهنی را دارند که این رفتار را همچون شکلی ضعیف و نارس از کردار اختیاری، با شکلی از معنا تزئین می‌کند. وجود نظام‌های اجتماعی هنجاری که معنایی همسان و پیش ساخته را به این رده از کردارها نسبت می‌دهند، نشانگر اهمیت محتوای معنایی کردار، و تحمل ناپذیر بودن خلا آن است.

از میان سایر اندیشمندانی که سوژه را به مثابه گره‌ای کارکردی بر شبکه‌ی روابط اجتماعی می‌دانند، و انتخاب‌های رفتاری وی را به ساخته‌های کلان اجتماعی منسوب می‌کنند، باید از لومان یاد کرد، چرا که با روش-شناسی‌ای مشابه، به نتایجی متفاوت با ما دست یافته است.

لومان، چنان که گذشت، کردار انسانی را به سطحی از پیچیدگی منسوب می‌کند که کنش نام دارد. سطح کنش، در کنار سطح ارتباط، دو لایه‌ی اصلی سلسله مراتب نظام اجتماعی را در نظریه‌ی او بر می‌سازند. با وجود این که در این نظریه سطحی مستقل به کنش اختصاص یافته است، اما این را نباید با علاقه‌ی لومان به سوژه یا اصیل پنداشته شدن مفهوم انتخاب آزاد در نگرش اشتباه گرفت.

²³² Winch, 1958: 30-35.

از دید لومان، کنش پدیداری جمعی است که در زمینه‌ی پایبندی جمعی افراد انسانی به هنجارهای اجتماعی بروز می‌کند. این پایبندی، دامنه‌ی انتخاب‌های رفتاری هر فرد را کم می‌کند، اما با سازماندهی این رفتارها در قالب یک نظام اجتماعی نهادمدار، درجاتی از آزادی را که در سطح فردی بی‌سابقه بوده‌اند، به فضای حالت رفتار فرد می‌افزاید. لومان در فصلی درخشان از کتاب خویش^{۲۳۳}، مفهومی به نام نفوذ متقابل را برای تبیین شیوه‌ی اندرکنش سوژه و ساختارهای اجتماعی معرفی می‌کند. نفوذ متقابل عبارت است از برهم کنش دو فضای حالت رفتاری، و دو الگوی متمایز تعیین هستی، که بر هم تأثیر می‌گذارند، و در جریان شبکه‌ای از داد و ستدهای متقابل، وضعیت و شکل خویش و دیگری را تعیین می‌کنند. از دید لومان، پرسش مشهور «عاملیت یا ساختار؟»، شکل نادرستی از صورت‌بندی یک پرسش عمیق‌تر است. این پرسش جایگزین مورد نظر لومان، «کنش یا سیستم؟» است.

در نگرش لومانی، مفهوم سنتی کنش که از اندیشه‌های یونانیان باستان وام‌گیری شده است، بر هدفمندی کنش به مثابه جوهره‌ای ذاتی و اجتناب‌ناپذیر تأکید داشت که در بطن کنش تنیده شده بود و جهت و ماهیتش را تعیین می‌کرد. از این رو عقلانیت کنش، و برگزیدن ابزارهایی کارآمد برای دستیابی به این هدف مهم تلقی می‌شد. با ظهور مدرنیته، این برداشت جوهرانگاران در مورد طبیعت چیزها فرو پاشید. این قطع امید از نیت‌مندی ذاتی طبیعت و هدفمندی جوهری کنش‌ها، دو پیامد مهم به دنبال داشت: نخست آن که عقل محوریت خود را همچون خاستگاه کنش از دست داد، و جنبه‌ی وجودی کنش برجسته‌تر نمود. دیگر آن که ابزارها بخشی از تهیای ناشی از غیاب هدف را اشغال کردند و تاکیدی بر کفایت ابزارها بروز کرد که در قالب نگرش فرمالیسم به اوج خود دست یافت. از دید لومان،

²³³ Luhmann, 1995: 210-255.

بحرانِ عقلانیت در دوران کنونی از این انفکاک میان کنش و عقلانیتِ هدفمندی ناشی شده است.

پیشنهاد لومان برای رفع این بحران، آن است که هدفمندی و عقلانیت را از کنش منفک کنیم و آن را به سیستم اجتماعی منسوب نماییم. به این ترتیب، جفت متضادِ عامل در برابر ساختار اجتماعی، در یگانگی کنشی برآمده از سیستم اجتماعی محل می‌شود. لومان با این ترفند، مشکل عقلانیت کنش و گسیختگی در انسجام نظریه‌ی کنش را با تحویل کردن کنش به سیستم اجتماعی و خلع ید کردن از سوژه در زنجیره‌ی تولید آن، حل می‌کند.

از دید لومان، نفوذ متقابل از همین تداخل و همگرا شدن انتخاب-های رفتاری من و نهادهای اجتماعی برمی‌خیزد. اما در این زمینه، گرانیگاهی که تقارن رفتاری را می‌شکند و دستیابی به انتخابی نهایی را ممکن می‌سازد، شبکه‌ی روابط اجتماعی است، نه گزینش‌های سوژه‌ای خودمختار. لومان در واقع با تأکید بر خاستگاه اجتماعی کنش، بر آن سویه‌ای از رفتار انسانی تأکید می‌کند که ما با عنوان عمل تعریفش کردیم. لومان در واقع عمل را به عنوان مسیر اصلی رفتار آدمیان در نظر می‌گیرد و کنش را به آن تحویل می‌کند. کاری که به لحاظ آماری درست، اما از نظر تحلیل پویایی جریانهای اجتماعی نابسند است.

در مقابل دیدگاه ضدسوژه‌ی لومان، نگرش اندیشه‌پردازانی قرار می‌گیرد که اعتبار انتخاب‌های رفتاری را بیشتر به کنشگران انسانی منسوب می‌کنند. از میان این افراد، باید به ویژه به آنتونی گیدنز اشاره کرد. گیدنز، از سویی منتقد دیدگاه لومان است، و از سوی دیگر با برداشتی که از نظریه‌ی سیستمی تأثیر پذیرفته است، می‌کوشد تا همچون لومان عاملیت و ساختار را با هم ترکیب کند.

گیدنز در بندی مشهور از کتاب خویش^{۲۳۴}، مدرنیته را به جاگنات، گردونی‌ی مهارناپذیر کریشنا - ایزد هندی - تشبیه کرده است. از دید گیدنز، نهادهای مدرن همچون جاگنات، ساختارهایی هستند که دامنه‌ی عملیاتی و درجه‌ی آزادی انتخاب‌های انسانی را افزایش می‌دهند، اما آن را تعیین نمی‌کنند. دیدگاه گیدنز در مورد پیکربندی سوژه‌ی انسانی در زمینه‌ی زمان-مکان خلق شده توسط نهادهای اجتماعی، از برخی جنبه‌ها به رویکرد نظریه-پردازان سیستمی می‌ماند که مدل‌سازی تحول سیستم‌های زنده را آماج خویش ساخته‌اند^{۲۳۵}. در هر دو نگرش، به ازای تمام گزینه‌های در دسترس سیستم (کنشگر انسانی در مورد گیدنز و سیستم‌های زنده‌ی تکاملی در نگاه بروکز و وایلی)، فضای حالتی مجاز تصویر می‌شود. این فضای حالت، در جریان انباشتی از رخدادهای تصادفی و کنترل ناشدنی (تحولات اجتماعی و جهش‌های وراثتی) منبسط می‌شود و دامنه‌ی گزینه‌های پیشاروی سیستم (رفتارهای مجاز، و گونه‌های زیستی) را افزایش می‌دهد. نکته‌ی مشترکی که در هر دو ی این برداشتها وجود دارد، عدم قطعیت حاکم بر سیستم است. گیدنز آشکارا از پیش‌بینی‌ناپذیر بودن پیامد انتخاب‌های انسانی سخن می‌گوید، و بر این نکته پافشاری دارد که نهادهای اجتماعی ساختار گزینه‌ها و الگوی ارزیابی آنها را سازماندهی و رمزگذاری می‌کنند، اما این کار را فارغ از قطعیت و تعیین‌گرایی انجام می‌دهند.

برداشت این متن در مورد کردار کنشگر انسانی، با وجود بستر نظری مشترکش با دیدگاه لومانی، و ترجیح مشخصی که در مورد پیش‌داشتها و برخی از نتیجه‌گیری‌های وی نشان می‌دهد، در مورد نظریه‌ی کنش بیشتر با نظریه‌ی ساختمند شدن^{۲۳۶} گیدنز نزدیکی دارد.

234 گیدنز، 1380.

235 Brooks & Wiley, 1988.

236 Structuration

کنشگر انسانی، در نگرش سیستمی مورد پیشنهادمان، شبیه به سوژه‌ای که در دیدگاه گیدنز تصویر می‌شود، گرانیگاهی است که شکست تقارن رفتار را رهبری و سازماندهی می‌کند. تمرکز انتخاب رفتاری در سطح روانشناختی و در قالب من، البته بدان معنا نیست که من همواره به شکلی خودآگاهانه یا سنجیده دسته‌بندی انتخاب می‌زند. ساختارهای کلانی که گزینه‌های رفتاری در آنها آشکار، تصریح و صورت‌بندی می‌شوند (نهادهای اجتماعی) و الگویی که برای رمزگذاری و ارزش‌گذاری بر آنها مورد استفاده قرار می‌گیرد (منش‌های فرهنگی) به سطوحی بالاتر از لایه‌ی روان‌شناختی تعلق دارند. با این وجود، این سوژه است که پیچیده‌ترین سیستم پایه در سطوح فراز را داراست و مرجع تعیین رفتارش در پویایی روانی مغز او نهفته است.

من، بر مبنای چشم‌اندازی که از گزینه‌های رفتاری در پیش‌اروی خود ترسیم می‌کند، و بر اساس شیوه‌ای که این گزینه‌ها رمزگذاری و معنادار می‌شوند، دست به انتخاب می‌زند. معمولاً در هر موقعیت خاص، الگوی صورت‌بندی این گزینه‌ها در سطح اجتماعی، و چگونگی رمزگذاری‌شان در سطح فرهنگی، به ترجیح تکرار شونده و هنجارین یک گزینه بر رقبایش می‌انجامد. به این ترتیب، فرآیند بازنمایی گزینه‌های رفتاری و رمزگذاری‌اش در سطوحی فراتر از سطح روانی، نتیجه‌ی رویارویی با شرایط ابهام‌آمیز و چگونگی شکسته شدن تقارن را تعیین می‌نماید. این وضعیت، همان است که عمل را پدید می‌آورد. وضعیتی که با وجود رواج زیاد، همیشگی و قطعیت‌پذیر نیست و از خصلتی آماری برخوردار است. به این شکل، همواره این امکان نامحتمل وجود دارد که من، با وجود فشار نظام‌های پیکربندی‌کننده و رمزگذارنده‌ی گزینه‌های پیش‌ارویش، بر مبنای متغیرهایی درونی و خودمختارانه در این مورد تصمیم بگیرد. این همان است که کنش نامیده می‌شود.

گفتار چهارم: داو

۱. کنش، رخدادی ویژه است که به شکلی ویژه در «اکنون» لانه کرده است. کنش، با وجود پیوند اندام‌وارش با آرمان‌ها و اهداف آینده‌مدارانه و خاطرات و تجربیات گذشته، با زمان حال در می‌آمیزد، و در آن تثبیت می‌شود. در حالی که عمل چنین وضعیتی نمی‌یابد و به پدیداری شناور و تکرار شدنی تبدیل می‌گردد که می‌توان در بی‌شمار اکنون مشابه، بازتولیدش کرد.

سوژه، هنگام انتخاب یک گزینه‌ی رفتاری، تقارن زیست جهان را در برابر خویش می‌شکند. هر انتخاب من، زیست جهان را به شکلی بازگشت-ناپذیر تغییر می‌دهد. من از مجرای کنش است که هستی را دگرگون می‌کند و بر وضعیت من، دیگری، و جهان اعمال اثر می‌کند. من، با دست یازیدن به هر کنش یک گام در شبکه‌ی انبوه و سردرگم امکانات پیشارویش پیشتر می‌رود. انتخاب هر گزینه‌ی رفتاری به معنای نادیده انگاشتن، طرد کردن، و محروم شدن از مزایای سایر گزینه‌هاست. به همین دلیل، سوژه‌ای که انتخاب می‌کند، در زمان حال حضور می‌یابد و کنشی را صادر می‌کند که به کمک آن تأثیرش بر زیست جهان اثبات می‌گردد. با این وجود، من به همین دلیل غیابی سهمگین را هم پدید می‌آورد. غیاب تمام گزینه‌های رفتاری دیگری که می‌توانست به جای کنش برگزیده شده، انتخاب شود. سوژه، با هر کنش، یک حضور چشمگیر و تعیین کننده، و انبوهی از غیاب‌های ناشناخته و مبهم را خلق می‌کند.

تنش فرزند غیاب است، و به همین دلیل، انتخاب کردن و کنش امری بسیار تنش‌زاست. احتمالاً دلیل رواج جهانگیر عمل و استثنایی بودن کنش، همین تنش‌زا بودن دومی و آسان بودن اولی باشد. عمل، حادثه‌ایست که خود به خود رخ می‌دهد. سرمشق‌های اجتماعی، هنجارهای حاکم بر دیگری‌ها، و قواعد بدیهی انگاشته شده‌ی حاکم بر زیست جهان هستند که عمل را پدید می‌آورند. عملگر تنها واسطه و زمینه‌ایست که این فرآیند در آن

بروزمی‌کند. به این ترتیب، عملگر حس نمی‌کند که از چیزی محروم شده است. او تنها توالی پیاپی حضورهایی را تجربه می‌کند که همگی ارضا کننده-اند. حضورهایی بسیار کم‌رنگ‌تر، و ضعیف‌تر از حضور ناشی از کنش، که در مقابل از دردسر غیاب‌های برآمده از آن نیز رهایی یافته است.

۲. من، هنگام کنش، دست به قمار می‌زند که سرانجام آن ناشناخته است. البته آشکار است که عمل هم مانند کنش به تولید غیاب‌های فراوان و پیامدهای ناشناخته و تضمین نشده منتهی می‌شود^{۲۳۷}. اما مزیت آن در اینجاست که سوژه از این قضیه اطلاعی ندارد، و در نتیجه تنش مربوط بدان را در سطح روان‌شناختی بازنمایی نمی‌کند. و سوژه، چیزی جز بازنمایی-های خویش در سطح روان‌شناختی را نمی‌فهمد.

در مورد کنش، چنین بازنمایی، اطلاع و فهمی وجود دارد. سوژه باید در اکنون دست به انتخاب بزند و مسئولیت کامیابی یا ناکامی نتیجه شده، و غیاب‌های خلق شده در این زمینه را بپذیرد. سوژه‌ای که چنین کند، «داو بسته است».

داو، واژه‌ایست فارسی که دقیقاً معنای مورد نظر ما را در این زمینه می‌رساند. داو نوعی قمار جدی است. شاید بتوان آن را با واژه‌ی مخاطره، ریسک، و یا خطر کردن مترادف گرفت. با این وجود عنصری از انتخابگری و جسارت نیز در آن وجود دارد که در ترکیباتی مانند داور و داوطلب رده‌هایش را می‌توان دید.

داو بستن، رفتار بسیار ویژه و کمیاب سوژه‌ایست که مخاطره‌ی حضور آگاهانه در زمان حال، نگرستن به امکانات رفتاری پیش‌ارویش، و برگزیدن راهبردی غیرقطعی برای رویارویی با آن را می‌پذیرد. کنش، محصول داو کنشگر است.

²³⁷ Lupton, 1999.

داو، بند نافی است که دستگاه خواست را در نظام روانی سوژه، به دگرگونی-های خودخواسته‌ی هستی متصل می‌کند.

آن زمان حالی که کنش در آن انجام می‌شود، با سایر زمان حال‌ها تفاوت دارد. زمان حال‌هایی که با عمل‌گره خورده‌اند، اکنون‌هایی رقیق و نامحسوس هستند که بازتولید شکلی تحمل‌پذیر از غیاب در آنها انجام می‌شود. این زمان حال‌ها، انباشته از امکانات نادیده انگاشته شده، و مملو از غیاب‌های پنهان شده هستند. سوژه برای ندیدن این اکنون‌ها و فراموش کردن امکانات بزرگ و تنش‌زایی که در آنها نهفته است، عمل را بر می‌گزیند. تا به این ترتیب از وظیفه‌ی تصمیم‌گیری و جنگیدن بابتِ احداث حضور در این زمان‌های حال رها شود.

زمان حالی که کنش در آن انجام می‌پذیرد، از خمیرهای دیگر است. هر اکنون از این دست، امکانی است که شناخته شده و مورد استفاده قرار گرفته است. بر این اکنون‌ها، معناهایی انباشته می‌شوند و حضورهایی در آنها بروز می‌کنند. از این رو اکنون‌هایی که داو در آنها بسته می‌شود را «فرشگرد» می‌نامیم.

فرشگرد نیز واژه‌ای فارسی است که دو معنا دارد: معنای مرسوم آن در پهلوی میانه، قیامت و آخرالزمان بوده است. معنای دوم آن که از تبارشناسی اجزای تشکیل دهنده‌اش بر می‌آید، «جایگاه فرهمندی و بزرگی» معنی می‌دهد. فرشگرد به هردو معنای یادشده، برجستگی مناسب برای مشخص کردن اکنون پیوند خورده با داو و کنش است. فرشگرد، در معنای اول، ابدیتی است که از توالی مرسوم زمان‌های ابتر و هنجارین تمایز یافته است. با این وجود، تراکمی از رخداد‌های مهم و آخرالزمانی است که در یک «آن» فشرده و مترکم شده است. معنای صورت‌بندی شده در درون منش‌ها، و قدرت‌های برآمده از آنها، به همراه لذت و بقای پیوسته با آن در سطوح دیگر سلسله مراتب، در این برش زمانی گریزپا و لغزان زاده می‌شوند. برشی

که در چارچوب فرهنگ‌های پایستار و محافظه کار ما، به امری استعلایی،
دوردست، و در نتیجه آخرالزمانی فروکاسته شده است.

گفتار پنجم: حرمت منابع و تعویق لذت

۱. من، سیستمی است که در سطحی خودآگاهانه خود را به شکلی خود ارجاع و بازگشتی رمزگذاری می‌کند، و به همین دلیل این بازنمایی خاص را بسیار مهم و برجسته می‌پندارد. من، نظامی است که نیاز را به شکلی بی‌واسطه و بر مبنای شاخصی نیرومند همچون نظام لذت درک می‌کند، و از این رو بیان خودآگاهانه‌ی کردارهای خویش را به صورت چارچوب‌هایی معنایی در اطراف این محور لذت سازمان می‌دهد.

من، در هر حال، با این حقیقت روبه‌روست که بخشی از منابع پایان‌پذیر هستند و اندرکنش من و دیگری در ارتباط با آنها رقابت‌آمیز است. در تمام جانوران، وجود منابع پایان‌پذیر، و رقابت درون‌گونه‌ای — به همراه عاملی کمکی به نام احتمال بروز بیماری‌های همه‌گیر — عاملی اصلی است که پدیدارشدن جوامع و تکامل نظام‌های ارتباطی پیچیده را مهار می‌کند. با این وجود، در موجوداتی اجتماعی مانند انسان، که نوزادشان تا مدتی دراز به والد وابسته است و آموزش و انتقال منش‌های فن‌آورانه در تداوم بقایشان نقشی چنین مرکزی پیدا کرده است، لزوماً باید معمای ارتباط با دیگری و کنار آمدن با مسأله‌ی تهدید رقابتی وی به شکلی حل شود. راه حل این معما، در تمام جانوران اجتماعی، «حرمت منابع» است.

۲. حرمت منابع عبارت است از چشم‌پوشی خودجوش و داوطلبانه-ی سیستم زنده از منابع پایان‌پذیر، و اجازه به دیگری برای تصرف آن، با این منطقی که دیگری نیز در شرایطی مشابه چنین خواهد کرد. حرمت منابع، قاعده‌ای غیرعادی در جهان جانوران، و مرسوم در تمام گونه‌های اجتماعی شناخته شده است. زنبوران، مورچگان، موریانگان، و آدمیان، برای منابع

حرمتی قایلند که امکان همزیستی و اجتماعی شدنشان را فراهم می‌آورد. قاعده‌ی حرمت منابع را می‌توان به طور ساده به این شکل بیان کرد: «من الان از این منبع مورد نیاز تو چشم‌پوشی می‌کنم، به این شرط که تو هم بعداً از منبعی که مورد نیاز من است چشم‌پوشی کنی.» به این ترتیب، نوعی بازی برنده / برنده‌ی ویژه در میان من و دیگری شکل می‌گیرد، که بر خلاف بازی-های برنده / برنده‌ی معمول در میان سایر جانوران، بر راستای محوری فرضی به نام زمان تعریف می‌شود.

بازی‌های برنده / برنده‌ی مرسوم در جهان جانوران، همه در زمان حال تعریف می‌شوند. جفت‌هایی که به هم کمک می‌کنند تا فرزند خود را پرورش دهند، به طور همزمان بخت بقای ژنوم خویش و دیگری را - به دلیل آمیختگی این دو در قالب پیکر فرزند- افزایش می‌دهند. پرندگانی که بر پشت کرگدن‌ها می‌نشینند و انگل‌های روی پوست‌شان را می‌خورند، همزمان با خلاص کردن دیگری از شر انگل، به غذا دست می‌یابند. به این ترتیب، شیوه-ی مرسوم اجرای بازی‌های برنده / برنده در جهان زنده‌ی غیراجتماعی، رفتاری است مستقر در اکنون که به طور همزمان، به من و دیگری سود می‌رساند.

اما در انسان و سایر جانوران اجتماعی، رده‌ای از بازی‌های برنده / برنده وجود دارد که در این قالب ساده نمی‌گنجد. انسانی که فداکارانه با خطری روبه‌رو می‌شود برای آن که دیگری را نجات دهد، در همان لحظه سودی را به دست نمی‌آورد. خفاش یا مورچه‌ای که غذای خورده و گوارده‌اش را قی می‌کند تا دیگری آن را بخورد و در آن منبع غذایی سهیم شود، در لحظه‌ی انجام این رفتار سود نمی‌کند. اگر بخواهیم تنگ‌نظرانه به چنین ارتباط‌هایی بیندیشیم، آن را بازنده / برنده خواهیم یافت. یعنی در آن لحظه‌ای که دیگری منبع غذایی پایان‌پذیر من را تصاحب می‌کند، یا من به بهای کاستن از بخت بقای خود شانس زنده ماندن دیگری را افزایش می‌دهد،

رابطه‌ی نابرابری برقرار می‌شود که به وضعیت ناپایدار و شکننده‌ی بازنده/برنده شباهت دارد.²³⁸

با این وجود، این را از کاربست نظریه‌ی بازی‌ها در چارچوب‌های تکاملی می‌دانیم که بازی‌های برنده/بازنده و بازنده/برنده ذاتا ناپایدار هستند و الگوهایی پیچیده شونده و بارور را پدید نمی‌آورند. از میان چهار رده از بازی‌های ممکن، بازی بازنده / بازنده نشانگر قطع ارتباط است و ناپایدارترین حالت را نشان می‌دهد. پس از آن دو بازی شکننده و نامتقارن یادشده قرار دارند، و در نهایت بازی‌های برنده / برنده را داریم که بیشترین پایداری را از خود نشان می‌دهند. این بازی‌ها به قدری تداوم دارند که می‌توانند به تدریج پیچیده‌تر شوند. به همین دلیل هم این رده از بازی‌ها مبنای تکامل الگوهای ارتباطی را تشکیل می‌دهند.

حرمت منابع، ترفندی است که به کمک آن وضعیت بازنده/برنده‌ی عینی و تحقق یافته در زمان حال، با افزوده شدن محور زمانی خطی، و منسوب شدن بخشی از برد و باخت‌ها به آینده، -یعنی تعمیم یافتن محاسبه-ی سود و زیان بر محور زمان- به وضع برنده/برنده تغییر شکل می‌دهد. مورچه یا خفاشی که غذای خود را با دیگری سهیم می‌شود، و انسانی که برای حفظ دیگری به مخاطره تن در می‌دهد، بر مبنای محاسبه‌ای ذهنی عمل می‌کند که جبران این «نیکی»های من را در «زمانی» نامعلوم، در آینده، پیش فرض می‌گیرد. پذیرش این تفسیر از محور زمان، و محترم شمرده شدن قواعد حرمت منابع از سوی همه‌ی طرف‌های بازی، باعث می‌شود رفتارهای ایثارگرانه‌ی یادشده به راستی کارکردی سودمند داشته باشند و برنده/برنده بودن رفتارهای یادشده در واژه‌ای زمانی تثبیت شوند.²³⁹

²³⁸ وکیلی، 1379.

²³⁹ وکیلی، 1375.

شکل خاصی از بازی‌های برنده/برنده، به الگوی هدیه دادنی مربوط می‌شود که به ویژه در جوامع سنتی به عنوان روشی برای جذب اعتبار اجتماعی کارآیی دارد و توسط نویسندگانی مانند مارسل موس به دقت مورد واریسی قرار گرفته است.^{۲۴۰} رابطه‌ی میان بازی‌های برنده/برنده‌ای از نوع تبادل هدیه، با زمان توسط موس گوشزد شده و در آثار برخی از ناقدان و راویان عقایدش بسط و توسعه یافته است. عدم تقارن کیفی میان هدایای تبادل شده، که از سوی لوی اشتروس مورد تأکید قرار گرفته است، نمونه‌ای از پیچیدگی‌های حاکم بر این بازی‌ها را نشان می‌دهد. حرمت یک منبع در زمانی که با بازگشت همان منبع به همان شدت جبران شود، تبدالی پایاپای، و بده بستانی اقتصادی جلوه می‌کند که فاقد مازاد معنایی نمادین است. همان طور که موس در مشاهدات خود گزارش کرده و لوی اشتروس مورد تأکید قرارش داده، تبادل هدایا تنها در شرایطی صورت می‌پذیرد که هدیه‌ی دریافت شده با هدیه‌ی داده شده تفاوتی کیفی داشته باشد، وگرنه قضیه به نوعی معاوضه یا قرض فرو کاسته می‌شود. بازی‌هایی از نوع قرض و معاوضه، هرچند بر برنده/برنده بودن رفتار و حرمت منابع دلالت می‌کنند، اما مهم‌ترین ویژگی این بازی‌ها را آشکار نمی‌سازند. این ویژگی آن است که حرمت منابع لذت و تبادل آن، می‌تواند به ایجاد ارزش افزوده‌ای از جنس معنا و قدرت منتهی شود، که در قالب نظام‌های نمادین اجتماعی صورت‌بندی و سازمان یافته می‌شوند.

بورديو هنگام بحث در همین مورد^{۲۴۱}، بر این نکته تأکید می‌کند که هدایا، خصلتی بازگشت ناپذیر و منحصر به فرد دارند. هدیه‌ی دریافت شده با آنچه گرفته شده متفاوت است، و با اهدای آن رابطه‌ی من و دیگری به وضعیت پیش از دریافت هدیه‌ی نخستین باز نمی‌گردد، بلکه مازادی از جنس

²⁴⁰ Mauss, 1979.

²⁴¹ Bourdieu, 1977: 5.

معنا/ نماد از تفاوت کیفی این دو منبع در میان من و دیگری باقی می‌ماند که از سویی پیوندهای صمیمانه‌ی موجود در کنش متقابل میان این دو کنشگر را تشدید می‌کند، و از سوی دیگر- در شرایطی که تفاوت کیفی یادشده از حدی بیشتر باشد- در قالب اعتبار اجتماعی و دین صورت‌بندی و بازنموده می‌شود.

بازگشت ناپذیری هدایا، خصلت مهم دیگری را هم در بازی‌های برنده/ برنده باز می‌نمایاند، و آن هم پیوند آن با مفهومی خطی از زمان است که همچون زنجیره‌ای از رخدادها و کردارهای بازگشت ناپذیر فهمیده می‌شود و محاسبه‌های سود و زیان را به شکلی گسترش می‌دهد که چشم‌پوشی از منبع لذت در اکنون، همچون رفتاری بازنده/ برنده تجلی نکند، و به شکلی از بازی‌های برنده/ برنده دگردیسی یابد. به تعبیری کمی افراطی، می‌توان فرض کرد که بذر زمان خطی در بازی‌های برنده/ برنده مبتنی بر حرمت منابع رویداده است. زمانی که پیش‌فرض جبران‌یاری من به دیگری، بر امتداد آن معقول و پذیرفتنی جلوه می‌کند.

در عمل، قواعد حرمت منابع تنها در شرایطی پایدار می‌ماند و پیچیده می‌شود که این پیش‌فرض تایید گردد و چشم‌داشت‌های مربوط بدان برآورده شوند. ایثار و فداکاری در جوامع انسانی، اگر به بازگشت سود منتهی نشود و اعتبار عمومی، منزلت، یا رضایتی در خور تولید نکند، به عنوان رفتاری نادرست، احمقانه، ناشایست، و زیان‌مند جلوه خواهد کرد و به تدریج حذف خواهد شد. به بیان دیگر، چشم‌پوشی از منابع تنها در شرایطی پایدار می‌شود که شکلی از سود را به صورت معنا، قدرت، لذت یا بقا در آینده به کنشگر بازگرداند.

حرمت منابع، به این ترتیب، بهره‌مندی از برخی از منابع پایان‌پذیر و برخورداری از رده‌هایی از موقعیت‌های لذت‌بخش را برای سوژه منع می‌کند. منطق پشتیبان این منع، آن است که من با اهدای این منابع به دیگری، در

آینده به منابع عمومی دیگری‌ها - که بیشتر هم هستند- دست خواهد یافت. این منابع در مقام جبران رفتار اینارگرانه‌اش در اختیار وی گذاشته خواهند شد. من با خودداری از برخورداری از منابع در زمان حال، زمینه را برای شکلی گسترده‌تر از برخورداری در زمان آینده فراهم می‌آورد، و از این رو بازی یادشده برنده / برنده است.

حرمت منابع به این ترتیب، چارچوبی رفتاری است که در اصل برای ارتباط من با دیگری خاصی - معمولاً آشنا و خویشاوند- شکل گرفته است و به طور خاص بر منابع پایان‌پذیر مبتنی است. در تمام جانوران اجتماعی نمونه‌هایی از حرمت منابع را می‌بینیم و رفتارهای برنده/ برنده‌ی ویژه و زمان‌مدار یادشده را هم در اشکال گوناگون باز می‌یابیم. حرمت منابع در این شکل اولیه و خام خود، به شرایطی ویژه تعلق دارد و وضعیتی تعمیم یافته را نشان نمی‌دهد. یعنی سیستم زنده در مورد بخش عمده‌ی منابع در دسترس خویش، برخورداری مستقیم و در لحظه را انتخاب می‌کند و حرمت منابع را به شرایطی ویژه و رده‌هایی خاص از منابع و موقعیت‌هایی استثنایی محدود می‌سازد.

در انسان اما، شکلی تعمیم یافته از حرمت منابع را می‌بینیم که در سایر گونه‌های اجتماعی نظیری برایش سراغ نداریم. در جوامع انسانی، حرمت منابع در سه گام پیاپی از آنچه در سایر موجودات اجتماعی وجود دارد، فاصله می‌گیرد:

گام نخست آن که در انسان حرمت منابع بر اساس الگویی فراگیر و تعمیم یافته نهادینه شده است، به شکلی که شکل غالب و مرسوم اندر کنش انسانی، با اشکالی از حرمت منابع آمیخته است. از این رو در انسان حرمت منابع به شرایطی خاص و رابطه با دیگری‌های ویژه محدود نمی‌شود.

گام دوم آن که حرمت منابع با شاخه دواندن در تبادل منابعی که به لحاظ کیفی با هم متفاوت هستند، شکلی نامتقارن از شراکت در منابع را

ایجاد می‌کند. این شکل از تبادل منابع – که هدیه دادن مشهورترین مثال آن است – بدان دلیل نامتقارن است که «چیزهای» داد و ستد شده از بعضی جنبه‌ها با هم قابل مقایسه نیستند. وجود چنین تبادلهایی برای شکل‌گیری جوامع پیچیده و دوام آنها ضروری هستند. یعنی تمام جوامع در سیر تکامل خود، دیر یا زود به سطحی از پیچیدگی می‌رسند که منابع تبادل شده در شبکه‌ی ارتباطی‌شان با هم قیاس‌ناپذیرند. این به معنای ظهور معمایی است که محاسبه‌ی سود و زیان در مورد این رده از منابع را دشوار، و حرمت منابع مربوطه را با پرسش روبه‌رو می‌سازد. از آنجا که تداوم نظام اجتماعی به حل این مسأله وابسته است، الگویی از ضمیمه‌های توافق‌پذیر و عریان – از جنس معنا – در اطراف این تبادله‌ها و آن حرمت‌ها ترشح می‌شوند، تا خلا شناختی و اختلال محاسباتی یادشده را جبران کنند. به این شکل، روابطی که بر مبنای حرمت منابع نامتقارن و قیاس‌ناپذیر بنیادشده‌اند، از سویی به خاطر بازگشت‌ناپذیر بودن خود، زمانی خطی و «پیش‌رونده» را خلق می‌کنند و از سوی دیگر مازادی از جنس معنا را پدید می‌آورند که در قالب نظام‌های نشانگانی و زبانی صورت‌بندی می‌شود.

و گام سوم آن که حرمت منابع تعمیم یافته و نمادینی که بر اساس دو گام پیشین زاده شده بود، به مرتبه‌ی قواعدی عمومی برای رفتار جمعی برکشیده می‌شود و شالوده‌ی قوانین عام و مورد توافق برای ارتباط من و دیگری را بر می‌سازد. به این ترتیب، روندی که شرحش گذشت در سطح فرهنگی در قالب نظام‌های اخلاقی صورت‌بندی می‌شود.

۳. از این رو در آدمیان، شکلی تعمیم یافته از پدیده‌ی حرمت منابع

دیده می‌شود.

سوژه‌های انسانی، چارچوب‌هایی معنایی را برای صورت‌بندی مفاهیم بر ساخته شده در دل حرمت منابع ابداع کرده‌اند، که نظام اخلاقی، تبلور

یافته‌ترین وجه آن است. این نظام معنایی، شبکه‌ای از ارتباطهای انسانی و کردارهای متقابل را در سطح اجتماعی سازمان می‌دهد، که در نهایت در قالب انتخاب‌هایی شخصی تجلی می‌یابند که به چشم‌پوشی از منابع و «برخوردار نشدن» در زمان حال منتهی می‌شوند.

حرمت منابع در انسان، پدیداری عمومی به نام تعویق لذت را ایجاد می‌کند. این بدان معناست که در انسان، چشم‌پوشی از منابع، به عنوان قاعده‌ای عام و مبنایی فراگیر برای دستیابی به لذت، اعتبار دارد و زیربنای رفتارهای اجتماعی را بر می‌سازد.

حرمت منابع انسانی، به خاطر فرآیندی سه مرحله‌ای مورد بحث در بند پیش، از چهار جنبه با پدیده‌ی مشابهی که در سایر جانوران اجتماعی وجود دارد، متفاوت است:

نخست آن که تنها در انسان است که حرمت منابع به منابع پایان ناپذیر هم تعمیم می‌یابد. اصولاً چنین منابعی در سایر جانوران اجتماعی اندک و توسعه نیافته هستند، یا دست کم ما داده‌های چندانی در موردشان در دست نداریم. اما با این وجود، همان افق کوچک هم موضوع حرمت منابع قرار نمی‌گیرند. در حالی که آدمیان کل پیکره‌ی پیچیده و سلسله مراتبی منابع پایان‌ناپذیری را که به ویژه در سطوح روانی، اجتماعی و فرهنگی ابداع کرده‌اند، موضوع حرمت منابع قرار می‌دهند. مورچگان و کلاغ‌ها نیز مانند آدمیان از خوردن غذای خویش چشم‌پوشی می‌کنند تا خویشاوند و هم‌قبیله-ای گرسنه‌ی خویش را سیر کنند. اما بر مبنای شواهد موجود، تنها آدمیان هستند که در شرایطی به قیمت کاستن از اعتبار اجتماعی خویش، اعتبار نزدیکانشان را افزایش می‌دهند.

دوم آن که حرمت منابع در انسان پدیداری عام و فراگیر است که بسیاری از رفتارها و بسیاری از زمان‌ها را در بر می‌گیرد و امری استثنایی و ویژه محسوب نمی‌شود. در حالی که در شرایط «طبیعی» و در سایر

موجودات، این پدیده امری خاص و ویژه تلقی می‌شود. این عمومیت پدیده حرمت منابع در انسان، از سوپی محصول پیچیدگی دستگاه عصبی و نظام ارتباطی آدمیان است، و از سوی دیگر مدیون دوره‌ی رشد طولانی نوزاد و وابستگی دیرپای کودکان به بزرگسالان است. همان طور که در بند قبل دیدیم، این دو عامل زیست‌شناختی زیربنای تمایز سه مرحله‌ای حرمت منابع را بر می‌سازند.

سوم آن که دیگری‌هایی که در تار و پود حرمت منابع درگیر می‌شوند، در جوامع انسانی بسیار تعمیم یافته هستند. آدمیان حرمت منابع را در برابر بسیاری از دیگری‌های ناآشنا و غریبه نیز به رسمیت می‌شناسند. پدیده‌ای مثل سنت غریب‌نوازی - یعنی رواج مشارکت در منابع پایان‌پذیری مانند غذا، با دیگری‌هایی ناشناس که احتمالاً بعد از این هم با من برخوردی نخواهد داشت - در سایر جانوران نظیر ندارد.

چهارم آن که حرمت منابع در انسان، فرآیند تعویق لذت را، که رخدادی موقت، لحظه‌ای، و کمیاب در سایر موجودات است، به روندی عمومی، بنیادین، و تعیین‌کننده در سطح روانی تبدیل کرده است. از این رو، حرمت منابع در آدمیان با تعویق لذت پیوند می‌خورد و زیربنای روابط اجتماعی متراکم و پیچیده‌ی انسانی را بر می‌سازد. حرمت منابع، باعث می‌شود برخورداری منظم و خودخواهانه از منابعی پایان‌پذیر یا پایان‌ناپذیر، در شرایطی عمومیت یافته، بد، ناشایست، نادرست، و نکوهیده پنداشته شود. در نتیجه، منابع در «شرایط کمیابی» به شکلی توافق‌آمیز در جوامع انسانی توزیع می‌شوند.

شرایط کمیابی، شرایطی است که در آن منابع موجود برای برآورده کردن نیازهای تمام کنشگران مرتبط با آن منابع، کافی نیستند. قبلیه‌ای آفریقایی که با قحطی روبه‌روست، در شرایط کمیابی در مورد منبع غذا به سر می‌برد. نظامی آموزشی هم که در آن حجم و پیچیدگی دانش اندک است،

در شرایط کمیابی نسبت به منبع دانایی قرار دارد. در مورد آن قبیله، شرایط کمیابی در سطح زیست‌شناختی، و در مثال دوم در سطح فرهنگی تعریف می‌شود.

۵. شرایط کمیابی در مورد منابع پایان‌پذیر، یک قاعده است. یعنی بنابر قاعده‌ای مالتوسی، مقدار منابع پایان‌پذیر همواره از نیازمندان به آنها کمتر است، و اگر این کمیابی برای مدتی کوتاه رفع شود، عواملی مانند زاد و ولد و مهاجرت بار دیگر کمیابی یادشده را ایجاد می‌کنند. جوامع اروپایی، وقتی در عصر مدرن روش‌های کنترل جمعیت و کاهش نرخ رشد جمعیت را دریافتند، کم کردن شمار کودکان - شیوه‌ای اجتماعی از تعویق لذت - را به عنوان ترفندی برای رهایی از خطر کمیابی در پیش گرفتند. اما تجربیات امروزین در مورد الگوی مهاجرت‌ها نشان می‌دهد که چنین راهبردی جز به شکل موضعی موفق نخواهد بود. از آنجا که تحقق فراگیر و جهانی سیاست کنترل جمعیتی از این دست هنوز ناممکن می‌نماید، می‌توان فرض کرد که فعلاً شرایط کمیابی نوعی قاعده به شمار می‌آید، نه استثنا.

در مورد منابع پایان‌ناپذیر اما، شرایط کمیابی لزوماً امری عام و اجبارآمیز نیست. قانون مالتوس به چنین منابعی قابل تعمیم نیست. ممکن است شرایط کمیابی در مورد رده‌ای خاص از منابع پایان‌ناپذیر به شکلی پایدار از میان برود. چنان که در برخی از جوامع فراصنعتی کمیابی منابع دانایی - به معنای قحطی و در دسترس نبودن این منابع - تقریباً وجود ندارد و چنین چیزی را در مورد منزلت در جوامع ابتدایی گردآورنده و شکارچی هم می‌توان مثال زد. در این جوامع به دلیل کم بودن سطوح سلسله مراتب

قدرت در جامعه و خویشاوند بودن تمام اعضای گروه، کمابیش همه از نوعی منزلت - یعنی منبعی پایان‌ناپذیر - بهره‌مندند.^{۲۴۲}

حرمت منابع، در شکل اولیه‌ی خود، ابزاری بوده برای غلبه بر شرایط کمیابی. همواره منبعی پایان‌پذیر در جوامع وجود دارند که رقابت بر سرشان می‌تواند به گسسته شدن شبکه‌ی روابط اجتماعی و بروز خشونت و شیوع بازی‌های برنده / بازنده منتهی شود. در این شرایط، ترفندی باید در سطح نظام اجتماعی به کار بسته شود تا بازی‌های رایج بر سر منابع را - دست کم به شکلی نمادین - به الگوی برنده / برنده منتقل کند و پایداری رابطه را به این ترتیب تضمین نماید^{۲۴۳}. از آنجا که برخورداری از منابع مشمول کمیابی، مترادف با محرومیت دیگران از آن است، این بازی باید در زمان حال و هر برش زمانی به شکلی بازنده / برنده تجلی یابد. یعنی من باید متقاعد شود که با چشم‌پوشی از منابع، و واگذار کردنش به دیگری، پاداشی در خور را در آینده به دست خواهد آورد. به این ترتیب، رده‌هایی از منابع حرام پنداشته می‌شوند.

هندیان کشتن گاو را حرام می‌دانند. چون در شرایط کمیابی حاکم بر منابع پایان‌پذیر غذایی در آن جامعه، گاو عاملی مولد و مهم است که باید به قیمت چشم‌پوشی «من»ها از گوشت آن، شیرش برای جامعه - یعنی ما - باقی بماند و همچون پشتوانه‌ای برای اندوخته‌ی غذایی جماعت عمل کند. به همین ترتیب آسیب رساندن به دیگری در شرایط خشم، یا نابود کردن دیگری هنگامی که با من وارد رقابت جنسی می‌شود، ممکن است در زمان حال به لذتی منتهی شود، اما به این ترتیب جامعه اعضای خود و امنیت ضروری برای عملکردش را از دست می‌دهد. از این رو لازم است «من»ها متقاعد شوند تا قواعد حاکم بر رفع اختلافات را به مرجعی بیرونی مانند

²⁴² بیتس و پلاگ، 1375: 182-188.

²⁴³ Berry, 1980.

نهادهای قضایی ارجاع دهند و از ابراز خشونت شخصی بپرهیزند. به این ترتیب امنیت در شرایطی که کمبود منابع آن وجود دارد، حفظ می‌شود و از واسرشته شدن شبکه‌ی روابط انسانی جامعه پیش‌گیری می‌کند.

۶. حرمت منابع، پدیداری در سطح اجتماعی است، که در سطح روانی به صورت تعویق لذت تجربه می‌شود. تعویق لذت عبارت است از توانایی سوژه برای چشم‌پوشی از لذتی که اکنون در دسترس است، برای دستیابی به لذتی بزرگتر در آینده. بنابراین تعویق لذت با ظهور محور زمان خطی در سوژه همراه است، و محاسبه‌های حاکم بر سود و زیان را در این محور تعمیم می‌دهد.

تعویق لذت، پدیداری است که رگه‌هایی از خودآگاهی در آن نمود دارند. چون قواعد یادشده از پدیداری اجتماعی - حرمت منابع - برخاسته‌اند و زیر نفوذ مجموعه‌ای از قواعد زبانی، در قالب روابط انسانی رمزگذاری شده و به من منتقل می‌شوند. من از مجرای زبان و به شکلی خودآگاهانه و سنجیده این قواعد را فرا می‌گیرد و آنها را درونی می‌کند. از این رو، خودآگاهی در تعویق لذت نقشی برجسته ایفا می‌کند. اما، من پس از چند بار به تعویق انداختن لذتی خاص، چشم‌پوشی از آن منبع را «یاد می‌گیرد» و بعد از آن به صورت خودجوش و ناهشیارانه این الگوی رفتاری اجرا می‌کند.

گفتار ششم: اختگی

۱. تعویق لذت، نوعی از فاصله‌گذاری معمولاً اختیاری - یا اختیاری وانمود شده- را در میان من و منابع ایجاد می‌کند. این امر، - یعنی فاصله

گذاری بین من و منبع- همان است که در نظریه‌های روانکاوانه با برجسب «اختگی» شناخته می‌شود.

نخستین کسی که مفهوم اختگی را به صورت کلیدواژه‌ای روان‌شناختی معرفی کرد، فروید بود. از دید او اختگی با همان تعبیر قدیمی زیست‌شناسانه-اش، عبارت بود از محرومیت فرد از ابزار تولید لذت، یعنی آلت تناسلی. فروید از آن رو به مفهوم اختگی علاقه داشت که آگاهی کودک از امکان (در مورد پسران) یا تحقق (در مورد دختران) چنین محرومیتی را همچون گرانیگاه تاریخچه‌ی رشد روانی سوژه در نظر می‌گرفت و آن را محور برسازنده‌ی عقده-ی ادیپ و الکترا فرض می‌کرد. فروید معمولاً سوژه‌ی پژوهشش را نرینه در نظر می‌گرفت و می‌پنداشت آگاهی‌ای که در حدود پنج سالگی با درک تفاوت ظاهری میان پسران و دختران در پسرچه‌ها پدیدار می‌شود، ایشان را وادار می‌کند تا با نادیده گرفتن میل جنسی خویش، به دوره‌ای از نهفتگی جنسی وارد شوند که تا سن بلوغ جسمانی‌شان به طول می‌انجامد. از دید فروید این یکی از نیرومندترین اشکال نوپای تعویق لذت در آدمیان است، و از این رو در سازماندهی روانی ایشان در زمان بلوغ و پس از آن اثری تعیین‌کننده دارد. مفهوم فرویدی اختگی، چند ویژگی قابل نقد دارد:

نخست آن که جنبه‌ای منفی و آسیب‌شناسانه دارد و با تهدید و رنج‌گره خورده است.

دوم آن که از نظر جنسی شدیداً نامتقارن است. پسرچه‌ها آن را به مثابه تهدیدی درک می‌کنند، و دخترچه‌ها آن را عینیتی می‌یابند که به به دو نوع عقده‌ی اختگی متفاوت (ادیپ و الکترا) منتهی می‌شود که مبانی متفاوتی (به ترتیب ترس و حسد) دارند.

سوم آن که به سن خاصی (پنج سالگی)، و ساختار بدنی خاصی (احلیل) و میل خاصی (جنسی) محدود است.

برخی از نویسندگان معاصر، به ارزش نمادین مفهوم اختگی و کارکردی که می‌تواند در قالبی تعمیم یافته‌تر داشته باشد، پی برده‌اند. گذشته از نویسندگان زن‌گرایی که مفهوم اختگی را بدون رفع ایراد دوم معکوس کرده‌اند و آن را با تعبیر جدایی از والد به پسر بچه‌ها بازگردانده‌اند، نیرومندترین تعبیر از این دست را در آثار ژاک لاکان می‌توان باز یافت^{۲۴۴}. لاکان مفهوم اختگی را با فاصله‌گذاری مترادف گرفته است و هر نوع محرومیتی را که نتیجه‌ی فاصله‌گیری از موضوع میل باشد، اختگی می‌داند. از دید او، مهم‌ترین عامل اختگی زبان است. چون زبان با رمزگذاری جهان و فاصله‌گذاری میان من و چیزها، نظامی از قواعد نمادین، سنجیده، و خودآگاهانه را به کردار من تحمیل می‌کند که در نهایت به فاصله‌گذاری میان من و چیز/ منبع لذت منتهی می‌گردد، و این یعنی اختگی.

۲. تعبیر لاکان از اختگی، می‌تواند با مفهوم تعویق لذت پیوند برقرار کند و به این ترتیب به چارچوب نظری ما وارد شود. اختگی، محصول محرومیت من از منابع است، و بسیاری از این محرومیت‌ها در سطح روانی آدمیان، و به صورت تعویق لذت‌هایی خودخواسته و داوطلبانه بروز می‌کنند. از این رو، اگر مفهوم فرویدی اختگی را که بر امری تصادفی، آسیب‌شناسانه، برون‌زاد و تحمیل شده بر من دلالت داشت، از صافی نظریه‌ی لاکان بگذرانیم و آن را با ساختارمندی، فراگیری، و عمومیت زبان مربوط بدانیم، به مفهومی می‌رسیم که می‌تواند مورد استفاده‌ی دستگاه نظری مان واقع شود. اختگی در چارچوب نظری مورد پیشنهاد ما، یک معنای عام دارد، که با محرومیت از منابع مترادف است. هر نوع محرومیت مستمری از منابع – صرف نظر از این که به این منابع به کدام سطح از فراز و به کدام رده از

²⁴⁴ Lacan, 1979.

تنش‌ها متصل شوند - نوعی اختگی است. بنابراین اختگی را می‌توان همتای محرومیتی پیوسته و پایدار در نظر گرفت که ریشه در غیاب منبع دارد. اختگی در شرایط طبیعی، و به شیوه‌ی مرسوم در جهان زنده، از محیط بر می‌خیزد. زمانی که منبعی در محیط غایب می‌شود، یا ابزارهای من برای دستیابی به منابع بر اثر دخالت عوامل محیطی مختل شوند، اختگی بروز کرده است. مفهوم فرویدی اختگی، که در نگاه نخست به معنای عامیانه-ی این واژه دلالت دارد و محرومیتی برون‌زاد از ابزار ارضای میل را نشان می‌دهد، همین معنای طبیعی و عمومی را می‌رساند.

اما با راهنمایی لاکان مفهومی دیگر را نیز می‌توان از اختگی مراد کرد. معنایی درون‌زاد، خودجوش و نهفته در خود سیستم. گذشته از شرایط عامی که عوامل محیطی باعث محرومیت سیستم از منابع مورد نیازش می‌شوند، شرایطی خاص هم وجود دارند که فرآیندی درونی و حتی انتخاب شده توسط خود سیستم، چنین محرومیتی را خلق می‌کند. ظهور زبان و پیدایش نظامی از رمزگان که میان من و جهان حایل می‌شوند و دسترسی ادراکی من به هستی را دشوارتر می‌سازد، نمونه‌ای از این شرایط خاص است.

من در حالت عادی، هستی (یعنی منبع شناسایی) را با واسطه‌ی دستگاه حسی خویش درک می‌کند و بنابراین شناخت انسانی، ذاتا به فاصله‌گیری از موضوع شناخت خود محکوم است. با این وجود، این واسطه‌مندی ارتباط و ادراک هستی، می‌تواند توسط نظام‌هایی اضافی تشدید و تقویت شود. رمزگان زبانی، عام‌ترین واسطه‌ای هستند که در انسان فاصله‌ی ادراکی میان من و هستی را یک پله‌ی دیگر به عقب می‌رانند و این ارتباط را دشوارتر، پیچیده‌تر، و در نتیجه غنی‌تر می‌سازند.^{۲۴۵}

زبان نمونه‌ای از شرایط فاصله‌گذاری را به دست می‌دهد که در آن محیط نقشی فرعی و حاشیه‌ای دارد. محرومیت من از منبع شناختش - یعنی

²⁴⁵ Lock & Peters, 1999.

هستی - توسط محیط به وی تحمیل نمی‌شود، بلکه از ساز و کاری درونی و خودجوش برمی‌خیزد. من به طور فعال زبانی را پدید می‌آورد، آن را فرا می‌گیرد، و توسعه‌اش می‌دهد، تا مخدوش شدن ارتباط من با منبع شناسایی - اش را تداوم بخشد. واریسی مسیر تکامل زبان نشان‌گر این حقیقت است که این فاصله‌گذاری میان من و هستی، از ضرورتی تکاملی برخاسته و ترفندی بوده که بقای گونه‌ی آدمی را در شرایطی دشوار ممکن ساخته است^{۲۴۶}. از این رو، ممکن است اشکالی خودجوش و درون‌زاد از فاصله‌گذاری با منبع وجود داشته باشند که ضامن بقای سیستم - و در نتیجه سودمند- باشند. به این ترتیب، در کنار مفهوم عام، به اصطلاح طبیعی، و برون‌زادِ اختگی که از محرومیت از منابع حکایت می‌کند، شکلی خاص، به اصطلاح انسانی، و درون‌زاد از این مفهوم هم وجود دارد که بر فاصله‌گذاری با منبع تکیه می‌کند.

۳. فاصله‌گذاری با منبع، هرچند شکلی از محرومیت را ایجاد می‌کند، اما با محرومیتی که از غیاب ذاتی منبع ناشی می‌شود، تفاوت می‌کند. در اختگی برون‌زاد، که مثال محبوب فروید یعنی بریده شدن آلت تناسلی هم در آن می‌گنجد، امکان دسترسی به منبع از میان می‌رود، و در نتیجه سدی عبورناپذیر ارتباط من و منبع را قطع می‌کند. اما معمولاً در اختگی درون‌زاد، منبع حضور دارد و حتی امکان دسترسی به آن و ارتباط با آن نیز باقی است. اما من بر مبنای انتخابی درونی، از این ارتباط و برخورداری چشم-پوشی می‌کند. بنابراین، اختگی در معنای عام و برون‌زاد خود بر غیاب منبع، و در تعبیر خاص و درون‌زادش، بر حضور منبع استوار است.

من، در شرایطی که تعویق لذت را بر می‌گزیند، به اختگی دچار می‌گردد. اما این اختگی، امری بیمارگونه، تصادفی، و آسیب‌شناسانه نیست

²⁴⁶ Trinkaus, 1989.

فروید در سنت اروپایی خویش برای اختگی مفهوم‌سازی کرده است، و لاکان در همان سنت دلالت منفی و ناخوشایندش را حفظ نموده است. سنتی که مرجعش غلامان اخته‌ی امپراتوری روم، مجازات اخته کردن مدعیان سلطنت در قرون وسطا، و برنامه‌ی اخته‌سازی کولی‌ها و یهودی‌ها توسط نازی‌هاست. در ایران‌زمین، برعکس آنچه در سنت اروپایی دیده می‌شود، اختگی بار معنایی مثبتی هم داشته است. این نکته می‌تواند موضوع رساله‌ای مجزا باشد، که چرا در خاورزمین - بر خلاف اروپا- مفهوم اختگی هر دو دلالت درون‌زاد و برون‌زاد را حمل می‌کرده است. در تاریخ فرهنگ ایران زمین و سرزمین‌های پیرامونش، به دودمان‌هایی از کاهنان اخته بر می‌خوریم که به خاطر چشم‌پوشی داوطلبانه‌شان از اسباب مردانگی، مقدس تلقی می‌شدند، و طبقه‌ای از خدمتگزاران دیوانی که به همین دلیل ارج و قرب بسیار داشته‌اند. و در کنار این‌ها، فداییان اسماعیلی را هم داریم که داوطلبانه خود را اخته می‌کردند تا میل جنسی آرمان‌شان را خدشه‌دار نسازد. به همین ترتیب، مبلغان دینی بودایی و مانوی با چشم‌پوشی از ازدواج و تشکیل خانواده تبلوری خالص از اختگی درون‌زاد را به نمایش می‌گذاشتند که با حضور دایمی منبع ارضای جنسی و باقی ماندن امکان برخورداری از آن نیز همراه بود. و این نمودی برجسته از پیوند میان اختگی (تجرد خودخواسته‌ی راهبان مانوی) و تعویق لذت (چشم‌پوشی از لذت جنسی) است.

بعدها در عصر مسیحیت وام‌گیری سطحی و ناموفقی از این مفهوم درون‌زاد و شرقی اختگی، در قالب رسم مجرد ماندن کشیشان، به کلیسای کاتولیک راه یافت و در آن نهادینه شد. رسمی که اگر به تاریخ دراز فعالیت جنسی کشیشان اروپایی و نام فرزندان پاپ‌های قرون وسطایی (مثلاً یکی از مشهورترین‌شان: چزاره برجیا، ولی‌نعمت ماکیاولی و داوینچی) بنگریم، صوری و سطحی بودنش آشکار خواهد شد.

چنین می‌نماید که ما در فرهنگ خویش، بر هر دو دلالت مثبت و منفی، تضعیف‌کننده و توانمندساز، و تحمیلی یا خود خواسته‌ی اختگی آگاهی داشته باشیم. نگاهی به واژگان نشانگر افراد اخته به خوبی این آگاهی را نشان می‌دهد، چنان که واژه‌ی خواجه و آقا/آغا (دست کم در شکل گفتاری‌اش) هر دو معنای ارباب، سرور، و اخته/امرد را حمل می‌کنند.

از این رو، در این متن نیز دو معنای مکمل و به ظاهر متعارض را برای مفهوم اختگی پیشنهاد می‌کنیم: نخست اختگی برون‌زاد که به دلیل رواجش در سنت اروپایی و محور قرار گرفتنش در نگرش فرویدی امروزه پراوازه‌تر است، و دیگری اختگی درون‌زاد که خاستگاهی شرقی دارد. وجه اشتراک هر دو، فاصله‌گیری و عدم برخورداری از منبع است، اما اولی با غیاب منبع، محرومیت، و در نتیجه ناتوانی همراه است. در حالی که دومی فاصله‌گذاری داوطلبانه با منبعی حاضر، و تعویق لذتی خودخواسته را معنا می‌دهد. متغیرهای لازم برای تفکیک کردن این دو در جدول زیر فهرست شده‌اند. از این پس، با به کار بردن مفهوم اختگی، معنای درون‌زاد را از آن مراد خواهیم کرد، و از معنای نخست اختگی جز با ذکر پسوندی مشخص کننده، بهره نخواهیم برد. چرا که مفهوم نخست ارتباط چندانی با بحث ما ندارد و گویا در عصر فروید هم به ضرب و زور تعمیمی نادرست از شواهد بالینی به این بحث وارد شده باشد.

متغیر تفکیک کننده	اختگی برون‌زاد	اختگی درون‌زاد
دلیل عدم برخورداری از منبع:	عوامل محیطی، ناکافی بودن ابزار	عوامل درونی، انتخاب و ترجیح
منبع مورد نظر	غایب است	حاضر است
فرآیند جاری	محرومیت از منبع	فاصله‌گذاری با منبع
تجربه‌ی روانی من	مسدود شدن لذت	تعویق لذت

نتیجه	کاهش بقا / لذت / قدرت / معنا	افزایش بقا / لذت / قدرت / معنا
-------	---------------------------------	-----------------------------------

فکر دہارم: مفہوم سیستمی قدرت

بخش تخت:

قدرت انضباطی / سرکوب کر

گفتار نخست : انضباط / سرکوب

۱. تعویق لذت، کلید تولید انضباط است و انضباط، دستگاه تولید قدرت. یکی از نخستین تعابیر مدرن قدرت، آن را به مثابه «وسایلی برای دستیابی به امر مطلوبی در آینده» تعریف می‌کند^{۲۴۷}. کافی است در این تعریف امر مطلوب را به لذت، و وسایل را به «ابزارها و برنامه‌ها» تبدیل کنیم تا به تعریف خودمان از تعویق لذت برسیم. انضباط واسطه‌ایست که این تبدیل را انجام می‌دهد.

انضباط، همان طور که از ریشه‌ی این واژه بر می‌آید، بر «ضبط کردن نفس» دلالت دارد. این بدان معناست که در این فرآیند با نوعی کنترل، مهار، تنظیم، و مدیریت نیروهایی روبه‌رو هستیم که در حالت عادی، مانند تمام نیروهای دیگرِ روانشناختی، به سوی لذت جهت‌گیری شده‌اند. اما زیر نفوذ انضباط، و به دنبال فاصله‌گذاری میان سوژه و امر لذت‌بخش، بر زایش

چیزهایی دیگر تمرکز می‌یابند. چیزهایی که در نهایت می‌توانند زیر عنوان چارچوب‌های قدرت رده‌بندی شوند.

انضباط، فرآیندی است که به دلیل تکیه کردنش بر تعویق لذت، در سطح روانشناختی ریشه دارد. اما وجود آن شرطی ضروری است که سازمان یافتگی نهادها و ساختارهای سطح اجتماعی را ممکن می‌سازد. این بدان معناست که بدون انضباط، نهادهای اجتماعی مجالی برای حضور نخواهند یافت.

جامعه، از من‌هایی تشکیل یافته است که چشمداشت‌های خودخواهانه، و معمولاً تنگ‌نظرانه‌ی خود را بر مبنای متغیری کلیدی به نام لذت شکل می‌دهند و با محاسبه‌ی محتوای لذتِ نهفته در گزینه‌های رفتاری گوناگون، دست به انتخاب می‌زنند. به این ترتیب، انتخاب‌های رفتاری (معقول یا نامعقول) من در سطح روانشناختی - به شکلی کامیابانه یا ناموفق - در راستای بیشینه کردن این متغیر سازمان می‌یابند. با این وجود، چنان که در سایر جانوران اجتماعی هم می‌بینیم، همزیستی و تداوم ارتباط میان این من‌های اجتماعی شده تنها در شرایطی ممکن می‌شود که در هر مقطع زمانی بخش مهمی از آنها از بخش مهمی از لذت‌های در دست‌شان چشم‌پوشی کنند، و منابع پایان‌پذیر در دسترس خویش را با دیگری‌ها شریک شوند. این الگوی تعویق لذت، زیربنایی است که تمام نظام‌های اجتماعی بر روی آن تکیه می‌کنند.

وضعیت نبرد همه با همه، که در لویاتان به عنوان وضعیت فرضی اولیه‌ای برای جوامع در نظر گرفته شده است، دقیقاً همان شرایطی است که امکان ظهور نهادهای اجتماعی را منتفی می‌کند و از شکل‌گیری بازی‌های برنده/برنده‌ی مستمر - و بنابراین آمیخته با تعویق لذت - جلوگیری می‌کند. این بدان معناست که انضباط، با وجود رگ و ریشه‌ی تنومندش در سطح روانشناختی، شرطی ضروری است که باید در سطح اجتماعی برآورده

شود. از این رو سیر تکامل نظام‌های اجتماعی در جهتی پیش رفته که ساز و کارهایی پیچیده و موفق برای پاسداری از روندهای منتهی به تعویق لذت در آن ظهور کرده‌اند. تعویق لذت، در سطح خُرد به بازی‌های برنده/برنده‌ی با دوامی در میان کنشگران انسانی می‌انجامد، که ذاتاً وضعیتی شکننده و ناپایدار دارند. از این رو، نظام اجتماعی همواره در معرض خطر فروپاشی این هسته‌های مرکزی نهادهای خویش قرار دارد. سیستم‌های اجتماعی، از این رو، باید پیش از هرچیز ساز و کارهایی را پدید آورند که در سطحی کلان، و در مرتبه‌ای بالاتر از سلسله مراتب پیچیدگی - یعنی سطح اجتماعی - زمینه‌ای هموار و تسهیل‌کننده را برای تداوم تعویق لذت و تثبیت نظم‌های زاده شده از آن ایجاد کند. این ساز و کارها، همان چیزهایی هستند که نظام‌های انضباطی نامیده می‌شوند.

۲. یک نظام انضباطی، سیستمی است که در سطحی جامعه‌شناختی وجود دارد و از جریان‌های تعویق لذت پشتیبانی می‌کند، و تداوم آنها را تضمین می‌نماید. نظام انضباطی سوژه‌هایی را که ممکن است گزینه‌هایی خودخواهانه و متفاوت را برگزینند، وادار می‌سازد تا لذت خود را به تعویق بیندازند. یک نظام انضباطی، سیستمی اجتماعی است که انضباط تولید می‌کند، و انضباط پیش از هرچیز، تضمینی است برای تداوم تعویق لذت.

تعلق نظام‌های انضباطی به سطح جامعه‌شناختی بدان معناست که علایق، خواست‌ها، چشمداشت‌ها، و متغیرهای مورد نظر سوژه - که در سطح روانی تعریف می‌شوند- از دسترس این نظام‌ها دور هستند. نظام انضباطی، شبکه‌ی خواست‌های ترشح شده در اطراف لذت را در نمی‌یابد و ضرورت‌های ناشی از آن را درک نمی‌کند. چرا که به سطحی دیگر از سلسله مراتب فراز تعلق دارد. این البته، به معنای گسست کامل این دو از هم نیست. نظام انضباطی،

ساختاری کلان است که بر دوش روندهای خرد مبتنی بر تعویق لذت سوار شده است، از آنها تغذیه می‌کند، و اصولاً از دل آنها زاده می‌شود. با این وجود، مانند تمام سیستم‌های پیچیده‌ی مشابه، در سطح اجتماعی وضعیتی خودمختار پیدا می‌کند و بر مبنای متغیرهایی درونی به پویایی خویش ادامه می‌دهد. متغیرهایی که تنها الزامات مورد نظر نظام‌های اجتماعی را بر آورده می‌کنند و ارتباط خود را با عناصر سطح روانی از دست می‌دهند.

۳. نظام انضباطی، سیستمی اجتماعی است که تعویق لذت را در سیستم‌های روانی پدید می‌آورد. از این رو، می‌توان آن را ماشینی برای تولید اختگی دانست. انضباط، به دلیل پیوندش با تعویق لذت، شکل سازنده، توانمندساز، و قدرتمند اختگی، یعنی حالت درون‌زاد این پدیده را ایجاد می‌کند. از این رو، نظام انضباطی از سوی سوژه به صورت دستگاهی فاصله‌گذار و محدودکننده تجربه می‌شود، که رابطه‌ی میان من و منبع را سد می‌کند. نظام انضباطی، این کار را با تنظیم فرآیندهای درونی من به انجام می‌رساند، و به طور مستقیم در ارتباط من و منبع دخالت نمی‌کند.

اما با توجه به این که نظام انضباطی به سطح اجتماعی تعلق دارد و سیستمی خودسازمانده و پیچیده است، می‌تواند در سیر تکامل خویش دچار دگردیسی شود و بند ناف خود را با سطح روان‌شناختی از دست بدهد. در این شرایط، نظام انضباطی به نظام سرکوب تبدیل می‌شود. نظام سرکوب، درست همانند نظام انضباطی، سیستمی اجتماعی است که دسترسی من به منبع را محدود می‌سازد، و به این ترتیب توزیع لذت در سطح من‌ها را محدود ساخته و آن را سازماندهی می‌کند. اما این کار را به طور مستقیم و با ترسیم حد و مرزهایی برای رفتار مجاز یا غیرمجاز اجتماعی انجام می‌دهد، نه با اثرگذاری بر روندهای تصمیم‌گیری و انتخاب سوژه.

به این شکل، نظام سرکوب نیز مانند نظام انضباطی، اختگی تولید می‌کند. اما اختگی تولید شده توسط این سیستم، برون‌زاد است. رگ و ریشه‌ی نظام سرکوب، بر خلاف سیستم انضباطی، با دستگاه انتخابگر من پیوند برقرار نمی‌کند و تنها با دستگاه کنشگر است که ارتباط دارد. به این شکل، نظام سرکوب محرومیت و ناتوانی پدید می‌آورد. نظام‌های انضباط و سرکوب، در شرایطی می‌توانند با دگرگون ساختن ارتباط خویش با زیرسیستم‌های سطح روانی به هم تبدیل شوند، و در هر نظام اجتماعی دیالکتیکی پویا و دگرگون شونده در میان‌شان برقرار است.

در میان این دو، نظام انضباطی به دلیل ارتباط پیچیده‌ترش با من و روندهای تعویق لذت، شایسته‌ی بحث و اندیشه‌ی بیشتر است. نظام‌های انضباطی بر خلاف سیستم‌های سرکوب که بیشتر در سطح اجتماعی قرار می‌گیرند، پدیدارهایی دورگه هستند. مبنا و زیربنای ساختاری آنها در سطح روان‌شناختی جای دارد، اما پیکره و پویایی‌شان در سطح اجتماعی نمود می‌یابد. از این رو برای دستیابی به درکی کامل و همه‌جانبه از آنها، باید این دو سطح از توصیف را با هم ترکیب کرد. بر این مبنا نخست به بحث درباره‌ی نظام‌های انضباطی می‌پردازیم و بعد نظام سرکوب را به عنوان مشتقی از آن مورد واریسی قرار خواهیم داد.

۴. انضباط، روندی است که در جریان آن، من موضوع لذت خویش را طرد می‌کند. این بدان معناست که من برای دستیابی به چیزی فراسوی «لذت-در-اکنون»، لحظه‌ی برخوردارگی از آن را به تعویق می‌اندازد. من، در جریان تعویق لذت، امکان برخوردارگی از چیزهایی دیگر را به دست می‌آورد که همچون جایگزینی برای لذت تحقق نیافته و به تعویق افتاده عمل می‌کنند. این جایگزین‌های لذت، عبارتند از مترادف‌های آن در سطوح دیگر سلسله مراتب فراز. جایگزین‌هایی که عبارتند از بقا، قدرت، و معنا.

همان طور که لذت در سطح روان‌شناختی متغیر بنیادین تعیین رفتار سیستم است، بقاء، قدرت و معنا نیز در سطوح زیستی، اجتماعی، و فرهنگی همچون محور کلیدی تعیین رفتار سیستم عمل می‌کنند. من، پدیداری است که در سطح روان‌شناختی حضور دارد و خاستگاهش بازنمایی سیستم زنده در سطح عصبی/ روانی است. از این رو، من سیستمی است که در سطح روان‌شناختی می‌گنجد و بنابراین تنها لذت را به طور بی‌واسطه و مستقیم درک می‌کند. من، تمام متغیرهای بنیادین دیگر را در قالب لذت رمزگذاری، ترجمه، و درک می‌کند. از این رو رها کردن لذت مستقیم و سراسر برای دستیابی به چیزی با واسطه و غیرمستقیم، کاری است که به لحاظ منطقی باید از یک سو کمیاب و غیرعادی، و از سوی دیگر دشوار باشد. این حقیقت که چنین چیزی با این بسامد بالا و به اشکالی چنین متنوع در جوامع انسانی رواج دارد، امری است مسأله برانگیز که باید مورد واری و تحلیل قرار گیرد.

من، برای دستیابی به قدرت، معنا و بقاء، به تعویق لذت و بسیج کردن نیروها و انباشتن ذخایر مربوط به سطح روان‌شناختی روی می‌آورد. اما به این ترتیب با کوشش برای دستیابی به متغیرهای مطلوبی دوردست و نمادین شده، خود را از عامل مطلوبی بی‌واسطه و قطعی محروم می‌سازد. از این رو، چنین کاری نامحتمل، دشوار، و غیربدیهی است. من باید برای توجیه این کار غیربدیهی، و کامیابی در این وظیفه‌ی سخت، از دو ترفند استفاده کند.

نخست آن که متغیرهای بنیادین دور از دسترسی را که به سطوح متفاوت سلسه مراتب فراز تعلق دارند، با نمادگذاری فشرده و پیچیده‌ای، در سطح روان‌شناختی «حاضر کند». یعنی من باید به شکلی قدرت، بقاء، و معنا را برای خود ملموس و دسترسی‌پذیر سازد، تا کفه‌ی ترازوی میل به آنها نسبت به لذت سنگینی کند و تعویق لذت ممکن گردد. با این شیوه، کار غیربدیهی

ترجیح دادن متغیرهای بنیادینی غیرمستقیم و ناملموس بر لذتی حاضر و آماده و در دسترس، «توجیه می‌شود».

ترفند دیگر آن است که من در شبکه‌ای از مهارها، منع‌ها، و محدودیت‌ها قرار گیرد که از وجود خودش بر نخیزند، بلکه از شبکه‌ی روابطش با نظام‌های اجتماعی و دیگری‌ها پدید آیند. به این ترتیب، کار تعویق لذت، به دلیل در دسترس نبودن، دوردست نمودن، و غیرمجاز وانمود شدن لذت، آسان می‌شود. هردوی این کارها، یعنی نمادگذاری لذت و تحمیل منع بر آن، کارهایی هستند که به شکلی درون‌زاد در انضباط، و در حالتی برون‌زاد در سرکوب دیده می‌شوند.

گفتار دوم: نگرش‌های انضباط

۱. اگر بخواهم تقسیم‌بندی نادرست و سیاست‌زده‌ی جهان به دو قطب شرق و غرب، و متمایز پنداشتن مرسوم ولی نادرست فرهنگ غربی از شرقی را جدی بگیرم، ناگزیر خواهم شد تا دیدگاه‌های مرسوم در مورد انضباط را هم به دو رده‌ی شرقی و غربی تقسیم کنم. کاری که در این سطور به اجبار، و به بهانه‌ی مفهوم‌تر شدن بحث انجامش خواهم داد، هرچند در مورد مبنای منطقی یا عملیاتی چنین تمایزی بسیار تردید دارم^{۲۴۸}.

بنابر تفسیر کلاسیک، باید دو نوع رویکرد متفاوت به مفهوم انضباط را از هم تفکیک کرد. نخست، رویکرد غربی مدرن که تبارش را می‌توان تا قرون وسطا و آثار کلاسیک یونان و روم باستان ردیابی کرد. دوم، نگرش شرقی که کل تاریخ تمام تمدن‌های دیگر را شامل می‌شود.

سنت نوشتاری نگرش غربی در مورد انضباط، با آثار افلاطون آغاز می‌شود. افلاطون در رساله‌های خویش، و به ویژه در دو کتاب جمهور^{۲۴۹} و

²⁴⁸ برای شرح بیشتر در این مورد نک: وکیلی، 1385 (زیر چاپ)، بخش دوم، گفتار

سوم.

²⁴⁹ افلاطون، 1374.

قوانین^{۲۵۰}، انضباط را در معنای نظامی گرانه و اسپارته‌اش می‌ستایند، در قالب مفهوم دیالکتیک شالوده‌ی معنایی‌اش را به حوزه‌ی شناخت تعمیم می‌دهد، و آن را با رستگاری مترادف می‌داند. این برداشت استعلایی، در آثار ارسطو به نفع برداشتی عینی‌تر، تجربی‌تر، و در عین حال اشراف‌مدارانه‌تر رنگ می‌بازد^{۲۵۱}.

در قرون وسطا ترکیبی از آرای این دو اندیشمند است که با اتصال به سیستم اخلاقی مسیحیت، مبنای اندیشیدن در مورد انضباط را فراهم می‌آورد. در قرون وسطا ارتباط انضباط با تعویق لذت به درستی شناخته شده بود و ماهیت داوطلبانه و خودجوش این تعویق لذت هم مورد توجه بود. هر چند در عمل، در پیروی از یک الگوی عمومی، این قواعد نظام سرکوب بود که حاکم شد و مرزبندی افراطی فضای حالت لذت را به دنبال داشت. این برداشت «غربی» از انضباط، بی‌تردید در ابتدای کار زیر تأثیر برداشت‌های «شرقی» شکل گرفته است. نگارنده در متنی دیگر^{۲۵۲} نشان داده است که خاستگاه برداشت افلاطونی از انضباط، نظم حاکم بر ارتش امپراتوری هخامنشی بوده است و اصولا در شرایط اجتماعی و تاریخی یونان قرن پنجم پ.م امکان ظهور نظام انضباطی‌ای که بتواند در قالب زبان و فلسفه صورت‌بندی شود، وجود نداشته است. سرچشمه‌ی آرای افلاطون، و سایر نویسندگان یونانی و رومی واپسین قرون پیش از میلاد مسیح، نظام‌هایی انضباطی با قدمتی چند هزار ساله و ماهیتی دینی/سیاسی بوده است که در بخش‌های متمدن‌ترِ خاوری پدید آمده، تکامل یافته، و معمولا از مجرای

²⁵⁰ افلاطون، 1354.

²⁵¹ ارسطو، 1366.

²⁵² وکیلی، 1385.

امپراتوری ایران به نخستین مراکز تمدنی غرب در بالکان و ایتالیا نفوذ می کرده است.

چنین می‌نماید که تا پیش از عصر مدرن آنچه در جهان وجود داشته دو شاخه‌ی اصلی از صورت‌بندی مفهوم انضباط به شیوه‌ی شرقی بوده باشد، که رویکرد غربی به نوعی وامگیری سطحی و محدود از آن منحصر می‌شده است. در واقع تمام آنچه می‌تواند رویکرد غربی به انضباط دانسته شود، آرای متفکران یونانی متأثر از سازماندهی نیروهای انسانی در شاهنشاهی ایران است، که با چارچوب اخلاق یهودی/ مسیحی ترکیب شده باشد. تا عصر نوزایی، این رویکرد غربی به انضباط به سادگی همچون شاخه‌ای فرعی و محلی از رویکردهای عمومی‌تر در این مورد - یعنی همان چارچوب مشهور به شرقی- می‌گنجد.

آنچه از نگرش شرقی به انضباط مراد می‌شود، به گمان نگارنده دو شاخه‌ی متمایز از اندیشه‌ها را در بر می‌گیرد. از یک سو، ما افکار و آرا و تجربیات نیمه‌ی غربی اوراسیا را در ترکیب با تمدن‌های آفریقای شمال صحرا (مصر و کارتاز) داریم، و در سوی دیگر چارچوب نظری حاکم بر نیمه‌ی شرقی اوراسیا، با مرکزیت چین را. چنان که از تاریخ فرهنگ بر می‌آید، این دو پهنه‌ی فرهنگی سرنوشت‌های تاریخی متفاوتی داشته‌اند، الگوهایی موازی و مستقل از تکامل فرهنگ را تجربه کرده‌اند، و تا ظهور کشتی‌های اقیانوس‌پیما در پگاه عصر مدرن - گذشته از ارتش‌های کوچگردان مغول و تاجران راه ابریشم- ارتباط چندانی با هم نداشتند.

در قلمرو خاوری، که چین مرکز فرهنگی‌اش محسوب می‌شده است، نگرشی طبیعت‌مدارانه، عملی، و تقریباً سودانگاران از انضباط رواج داشته است. این نگرش در قالب دو سرمشق نظری کهنسال چینی - یعنی آیین تائو و کنفوسیوس- تبلور یافت، که اولی به انضباط درونی و خودمدارانه-ی فردی تأکید داشت، و دومی برعکس بر جنبه‌ی اجتماعی و بیرونی انضباط

و حتی سرکوب تأکید می‌کرد. هر دوی این آیین‌ها، پس از ورود اندیشه‌ی بودایی به این قلمرو تا حدودی تعدیل شدند و جنبه‌ای استعلایی به خود گرفتند و در حوزه‌هایی با هم ترکیب شدند.

دقیقا به موازات این روند تکاملی، در قلمرو میانی هم سیر تکامل پیچیده‌ی آیین‌های انضباطی‌ای را می‌بینیم که در پیوندگاه نهادهای دینی و سیاسی شکل می‌گرفتند و در قالب قواعد حاکم بر فرقه‌ها و مکتب‌ها و مسلک‌ها تبلور می‌یافتند. اگر به الگوهای مشترک و شباهت‌های میان این انبوه نظام‌های معنایی، و چگونگی توالی و دگردیسی‌شان به هم بنگریم، می‌بینیم که در این جا هم دو الگوی جامعه‌محورانه و فردگرایانه از انضباط وجود داشته است و توسط نحله‌ها و شاخه‌هایی متفاوت، و گاه متعارض از نهادهای اجتماعی تبلیغ و پشتیبانی می‌شده است. جدال شریعت و طریقت در قلمرو میانی، با کشمکش لائو تسه و کنفوسیوس در قلمرو خاوری شباهت زیادی دارد. این‌ها در واقع دو شیوه‌ی متفاوت صورت‌بندی مفهوم انضباط هستند. یکی از آنها، برداشتی طریقتی، فردمدارانه، طبیعت‌گرا، و گاه شورشی از انضباط را به دست می‌دهد که بر خودجوش بودن تعویق لذت و اختگی درون‌زاد تأکید دارد. دیگری، قواعدی شریعت‌گونه و ثابت را بر نظام‌های انضباطی حاکم می‌بیند و بر وجه اجتماعی و عمومی تعویق لذت، و اختگی برون‌زاد متمرکز می‌شود.

یکی انضباط را در ارتباط میان من و دیگری صورت‌بندی می‌کند و بر همین مبنا بر بعد اخلاقی و اجتماعی آن پافشاری می‌کند، و در نتیجه آن را با الزامات زندگی جمعی و در نهایت قواعد حکومتی در می‌آمیزد. در حالی که دیگری - شاید در واکنش به راهبرد نخست - می‌کوشد تا انضباط را در ارتباط میان من و جهان بگنجانند و به این ترتیب با عزل نظر از نقش دیگری در این میان، بر فردگرایانه و خودمدارانه بودن تعویق لذت و درون‌زاد بودن اختگی حاصل شده متمرکز می‌یابد و به همین دلیل هم جنبه‌ای

انزواجویانه و طبیعت‌گرایانه می‌یابد. جنبه‌ای که در قالب قهرمانان منفردی که به تنهایی در دل طبیعت -کوه‌ها، صحراها، و جنگل‌ها- زندگی می‌کنند، تجلی می‌یابد. لائو تسه، چوانگ تسه، بودا، بابا طاهر و زنجیره‌ی دراز عارفان کوه‌نشین و جوکی‌های جنگلی نمایندگانی از این شاخه هستند. در مقابل ایشان، هواداران جنبه‌ی اجتماعی و دیگری‌مدارانه‌ی انضباط، قهرمانانی منفرد و تکرو نیستند. که سازمان دهندگانی اجتماعی، بنیان‌گذارانی مستبد، و گاه دولتمردانی کامیاب هستند. کوروش، آگوستوس، موسی، مانی و تمام بنیان‌گذارانی که نظامی موفق از انضباط جمعی را تاسیس کردند، چهره‌های شاخص در این میان هستند.

۲. از دید نگارنده، در عصر پیشامدرن همین دو شاخه‌ی اصلی از صورت‌بندی مفهوم انضباط وجود داشته است. شیوه‌ی مفهوم‌سازی و سیر تحول این دو شاخه در قلمرو خاوری (چین و منظومه‌ی پیرامونش) و میانی (خاورمیانه و زمینه‌ی اطرافش) متفاوت بوده است و مسیرهایی مستقل از هم را طی کرده است. اما الگوی حاکم بر آنها کمابیش یکسان است. در هردو، نگرشی که نظام انضباطی را بر مبنای اختگی درون‌زاد تعریف می‌کند، به وضعیتی رازآمیز و پنهانی گرایش یافته، و به لحاظ سیاسی در برابر رویکرد رقیبش عقب نشینی کرده است. یعنی همان نگاهی که بر اختگی برون‌زاد تأکید می‌کند و انضباطی جامعه‌محورانه را می‌پسندد. در این زمینه، تمدن اروپایی تنها به عنوان زیرسیستمی از فرهنگ‌های قلمرو میانی مجال طرح و بحث را دارد. زیرسیستمی که تا پایان قرون وسطا دنباله‌رو بخش‌های شرقی‌تر در این زمینه بوده و زیر نفوذ معنوی آن منطقه قرار داشته است.

سیر تحول رویکردهای جمع/ فردگرا، که به پیدایش طریقت/ شریعت‌های گوناگون انجامیده و شخصیت‌های دولتمرد- پیامبر/ عارف- شورشی را صورت‌بندی کرده است، در قلمرو خاوری و میانی مشابه بوده‌اند

و خطوطی موازی را طی کرده‌اند. با این وجود، تفاوتی عمده در میان این دو قلمرو به چشم می‌خورد، و آن هم تفکیک و تمایزی است که در قلمرو میانی در مورد نظام‌های انضباطی سیاسی و دینی دیده می‌شود. در قلمرو خاوری، دین و دولت به قدری در هم تنیده بوده که نظام انضباطی دینی مستقل از دولت و حتی نافی دولت -مانند آیین مانوی یا مزدکی- در آن قابل تصور نیست. برعکس، در قلمرو میانی مرزبندی به نسبت روشنی در میان کاهن و شاه، دین و دنیا، و فرقه و دولت وجود داشته است. مرزبندی‌ای که مدام توسط طرفین این مرزها نفی گشته و مورد تجاوز واقع می‌شده است، اما به هر صورت وجود داشته و شکلی ویژه از صورت‌بندی مفهوم قدرت و انضباط را رقم زده است.

در قلمرو میانی، رویکرد فردمدارانه و هوادار انضباط و اختگی درون‌زاد، توسط طیفی بسیار متنوع از صوفیان، تارکان دنیا، مرتاضان، و عارفان نمایندگی می‌شود. تنوع این شاخه‌ها به قدری زیاد است، مرور کوتاه و سریع آن ناممکن می‌نماید. در واقع چنین می‌نماید که در این منطقه، هر تلاشی برای سازماندهی اجتماعی و خلق نظام انضباطی عمومی (ظهور ادیان بزرگ، پیدایش امپراتوری‌ها)، و حتی حوادثی که به تهدید چنین نظامی منجر می‌شده‌اند (مثل حمله‌ی مغول یا بروز طاعون همه‌گیر) در قالب شاخه‌های معمولاً میرا و گذرا از تأکید افراطی بر انضباط خودمدارانه بازتاب می‌یافته است. بر این مبنا تمام خوانش‌های عرفانی از متون مقدس و طریقت‌های اهل سلوک را باید مثال‌های این قاعده دانست.

سازمان‌دهندگانی که هوادار سرکوب و بعد اجتماعی تعویق لذت بودند، اما، مسیرهایی مشخص‌تر و محدودتر را طی کرده‌اند. چنان که می‌دانیم، انقلاب کشاورزی و شهرنشینی و خط برای نخستین بار در بخش‌های شرقی قلمرو میانی - در ایران زمین، مصر، دره‌ی سند و آناتولی- پدیدار شدند. از این رو قدمت شهرها و نظام‌های انضباطی عمومی در این منطقه به

روزگاران بسیار دور باز می‌گردد. به همین دلیل هم در این منطقه بر خلاف قلمرو خاوری با مسیری یکه و مرکزی یگانه از انتشار فرهنگ روبه‌رو نیستیم. در قلمرو میانی، مصر، ایران، هند، و بعدها یونان و ایتالیا مراکز منتشر از تولید فرهنگ بودند و به همین دلیل هم شمار امپراتوری‌ها و ادیان بزرگ ظهور کرده در این قلمرو چنین زیاد است.

غرب تا پیش از عصر نوزایی هویتی مستقل و مجزا نداشت و بیشتر خرده‌فرهنگی در زمینه‌ی بزرگتر قلمرو میانی محسوب می‌شد. اما با ظهور مقدمات مدرنیته به جایگاهی ویژه دست یافت و همچون گرانیگاهی عمل کرد که قرار بود ریخت عمومی جهان آینده را تعیین کند. در عصر مدرن، اروپا دو نگاه متمایز به مفهوم انضباط را در دل خود پرورد، که هر دوی آنها وارث مستقیم نگرش‌های رقیب یادشده بودند.

اروپای قاره‌ای، و به ویژه بخش‌های مرکزی و جنوبی آن، یعنی ایتالیا، فرانسه و اسپانیا، مراکز بودند که نوزایی در آنها پدید آمد، و گسترش یافت. با این وجود، این بخش‌ها وامدار میراث حقوقی و اداری امپراتوری روم، متأثر از آیین کاتولیک و حاکمیت کلیسا، و دنباله‌ی فرهنگ لاتینی بودند. نخستین نظریه-پردازانی که در مورد مفهوم انضباط به معنای مدرن آن قلم زدند، از همین قلمرو برخاستند. ماکیاولی، نخستین ایشان است، و باید اندیشمندانی مانند روسو و دیدرو و اصحاب فرهنگنامه‌اش را هم در همین جرگه گنجانند. نظریه-پردازانی که نهضت رمانتیسم را به اوج خود رساندند، برنامه‌ریزان نخستین انقلاب بزرگ مدرن - انقلاب فرانسه - و احیاگران آیین رومی مسیحیت همگی در این زمینه می‌زیستند.

در برابر این بخش‌های قدیمی‌تر و - در ابتدای کار متمدن‌تر - اروپا، بخش‌های شمالی و غربی قرار داشتند که در گذشته‌های نه چندان دور مسکن اقوام بربر ساکسون و گت و سلت بودند. این منطقه خیلی زود با خلق نهضت اطلاع دینی به آنتی‌تزی برای نواحی پیش‌گفته تبدیل شد و چنان که وبر

نشان داده است، با نهادینه کردن قواعد اخلاقی پروتستانی، زمینه را برای تثبیت مدرنیته فراهم آورد. این منطقه، زیر تأثیر فرهنگ جوان آنگلوساکسون قرار داشت. قطب‌های مهم تمدن‌سازش آلمان و انگلستان، - و کمی پیش از آنها، هلند - بودند.

در شرایطی که نظریه‌پردازان بخش‌های کهن‌تر اروپای لاتینی به صورت‌بندی افراطی‌ترین اشکال انضباط و سرکوب و نفی شکل مقابل آن مشغول بودند، متفکران آنگلوساکسون از نگاهی عملگرایانه‌تر به موضوع می‌نگریستند و به همین دلیل از سوئی محافظه‌کارتر، و از سوی دیگر آسان‌گیرتر از همسایگان شرقی و جنوبی‌شان بودند. از این رو در برابر ماکیاولی شالوده‌شکن، هابز سلطنت‌طلب را داریم، و روسوی انقلابی در شمال همتای خویش را در هیولاً میان‌رو می‌یابد.

سنت اروپایی نظریه‌پردازی در مورد انضباط، از این رو، به دو شاخه - ی متمایز تقسیم می‌شود. شاخه‌ی جنوبی که فرهنگ لاتینی دارد و از جنبش رمانتیست‌ها متأثر است. در این شاخه، شاید به عنوان میراثی از قرون وسطا، فلسفه و سیاست در هم تنیده فرض می‌شوند. از این رو در اینجا تأکید رمانتیست‌ها بر قهرمانی‌گری فردی و اهمیت عواطف و هیجانات در تولید حقیقت را با تأکید بر ملیت، و برداشتی روسویی از سیاست‌رهایی‌بخش و همبستگی جمعی همراه می‌بینیم. در نتیجه، نوعی هواداری از انضباط بیرونی و در این منطقه دیده می‌شود. در این بخش از اروپاست که فاشیسم ابداع شد، و همین منطقه هم، زادگاه برخی از افراطی‌ترین نگرش‌های ضدانضباطی و منتقد اختگی برون‌زاد هم هست، که مشهورترین تجلی‌اش را در تجمع آنارشیت‌های قرن نوزدهمی در پاریس می‌توان دید.

در مقابل، سنت شمالی آنگلوساکسون، شاید زیر تأثیر جنگ گل - سرخ‌ها در انگلستان و سنت سیاسی آلمان در عصر کانت، سیاست و اندیشه را از هم تفکیک می‌کند و شکلی از عقل‌گرایی بی‌طرفانه و محافظه‌کارانه را

بر شور و هیجان افراطی لاتینی‌ها ترجیح می‌دهد. مفاهیمی مانند نظم، قانون، و عقلانیت در مرکز توجه اندیشمندان این قلمرو قرار دارد. بنابر سابقه‌ای تاریخی، این مفاهیم در این منطقه مسأله‌زا تلقی نمی‌شوند و از این رو نیاز به نیرویی انقلابی و رادیکال برای احداث و تثبیت‌شان وجود ندارد. به همین دلیل هم انضباط بیرونی در دید ایشان چندان مثبت پنداشته نمی‌شود. نگرش عمل‌گرایانه‌ی حاکم بر این بخش، باعث شده تا آرمان‌های بلند فرانسویان در مورد تغییر سرنوشت آینده‌ی بشریت با جاه‌طلبی‌های عمل-گرایانه و موضعی‌تری جایگزین شود و محدوده‌ای کوچکتر و واژه‌ی زمانی کوتاه‌تری را در بر بگیرد. به دلیل اهمیت زیربنایی عقلانیت در اندیشمندان این منطقه، ما با افراطی کمتر، و دستگاه‌های نظری دقیق‌تر و بزرگ‌تری روبه‌رو هستیم.

شاید با توجه به این زمینه‌ی فرهنگی و تاریخی متمایز، بهتر بتوان دلیل ظهور هابز، لاک، کانت، و هگل را در بخش‌های شمالی دریافت. یا بهتر به ماهیت نوسان‌های شدید عقیدتی در بخش‌های جنوبی پی برد. نوسان‌هایی که از یک سو در کمون‌های پاریس و آنارشسیسم اروپای قاره‌ای، و از سوی دیگر در بناپارتیسم و فاشیسم نمودار می‌شوند.

۳. از این مرور کوتاه تاریخچه‌ی صورت‌بندی مفهوم انضباط و قالب-های تاریخی دآوری در مورد آن، چنین بر می‌آید که دو شکل بنیادین از انضباط در تمام جوامع وجود داشته که به فراخور شرایط تاریخی و فرهنگی هر جامعه صورت‌بندی شده، و مطلوب یا نامطلوب تلقی می‌شده است. یکی از این اشکال انضباط، پدپداری خودجوش، انتخابی، درون‌زاد و متصل به سوژه است که در قالب تصمیم‌هایی شخصی و بر مبنای محاسباتی فردی بروز می‌کند و به زایش اختگی درون‌زاد منتهی می‌شود. این نوع از انضباط را از این پس درونی خواهیم نامید.

اما نوع دیگری از انضباط هم وجود دارد، که از سوی نظام اجتماعی به من تحمیل می‌شود و انتخاب‌های شخصی فرد تأثیر چندانی در آن ندارد. این نوع انضباط، در قالب قواعد اخلاقی، شرطی شدن‌های رفتاری، و عادات‌ها و تقلیدها به من منتقل می‌شود و امکان تخطی از آنها به دلیل تنبیه و مجازاتی که به دنبال دارد، به طور منظم نادیده انگاشته می‌شود. این نوع انضباط بر محور اختگی برون‌زاد سازمان یافته است و از این به بعد آن را سرکوب خواهیم نامید.

نظام انضباطی و نظام سرکوب، جفتی مکمل هم هستند که از ترکیب این دو نوع انضباط بر ساخته می‌شوند. تمام نظام‌های انضباطی آمیخته‌ای از اختگی درون‌زاد و برون‌زاد را در خود دارند. اما آنهایی که بر اختگی برون‌زاد تأکید می‌کنند، به صورت نظام‌های سرکوب در می‌آیند. در واقع در نظام‌های سرکوب هم هسته‌هایی از انضباط وجود دارد. درست همان‌طور که در نظام‌های انضباطی هم عناصری از سرکوب را می‌توان باز یافت.

گفتار سوم: ارتباط نظام انضباطی و سرکوب‌گر

۱. نظام انضباطی، راه‌حلهایی هستند که برای پاسخ‌گویی به پرسشی مهم و خطرناک تکامل یافته‌اند. پرسشی که در زمینه‌ی خودبسنده شدن سیستم‌های پایه‌ی مربوط به هر سطح فراز طرح می‌شود. انباشت پیچیدگی در سطوح گوناگون سلسله مراتب فراز، پیامد مستقیم روندی تکاملی است که به افزایش مداوم پیچیدگی در در سیستم‌یگانه‌ی بدن - شخصیت - نهاد - منش انجامیده است. آن چیز یکپارچه و عامی که توسط ما در چهار سطح فراز شکسته و در مقیاس‌هایی متفاوت با شاخص‌هایی متمایز شناخته می‌شود، در اصل پدیداری یگانه است که در جریان انباشت اطلاعات و پیچیده‌تر شدنش در مسیر تکامل، زیرسیستم‌هایی متمایز و خودمختار را در سطوح فراز خلق کرده است. ظهور سیستم‌های پایه‌ی بدن، شخصیت، نهاد و منش، نتیجه‌ی نهادینه شدن روندهای خودزاینده و خودسازمان‌دهنده در سیستم‌های متعلق به هر سطح بوده است. در واقع، دلیل این که ما نگاه خود را به این چهار مقیاس مشاهداتی محدود کردیم آن است که برجسته‌ترین و آشکارترین سیستم‌های خودمختاری که در این زمینه‌ی تکامل یابنده ظهور کرده‌اند به این چهار لایه تعلق دارند.

خودمختار شدن سیستم‌های سطوح فراز، چنان که لومان با شرح و بسط کافی نشان داده است، به بسته شدن روندهای تنظیمی هر سیستم انجامیده است. این بدان معناست که سیستم‌های یادشده، با وجود پیوند

سلسله مراتبی محکمی که با سیستم‌های سطوح زیر و زبر خود دارند، و با وجود اندرکنش فعال‌شان با سایر سیستم‌های هم‌مقیاس خود، از محوری درونی برای شکست تقارن رفتاری خود برخوردارند. این بدان معناست که با وجود تأثیر پذیرفتن از عوامل محیطی، تنها خودشان الگوی رفتاری خویش را تعیین می‌کنند. این خود تعیین‌کنندگی به حدی افراطی است، که روندهای پردازش اطلاعات منتهی بدان خصلتی بسته و خود ارجاع دارند. یعنی در شبکه‌ای خودبسند و مرزبندی شده نسبت به جهان خارج تبلور یافته‌اند. شبکه‌ای که به خاطر انبوه شدن روابط درونی میان عناصرش، دیگر رخدادهای جهان خارج را به طور مستقیم لمس نمی‌کند و آنها را تنها از مجراهایی تعریف شده، و در جریان رمزگذاری و رمزگشایی‌شان بازنمایی می‌کند. از این چشم‌انداز، که به تفصیل توسط لومان شرح داده شده^{۲۵۳} و مورد پذیرش ما هم هست، دو نتیجه‌ی مهم حاصل می‌شود:

نخست آن که سیستم به دلیل خصلت خودارجاع خود، و خودبسندگی فرآیندهای درونی‌اش، شکلی افراطی از جدایی دو مفهوم متضاد درون و بیرون را به نمایش می‌گذارد. درون سیستم، که قلمرو کنترل شدنی و در دسترس آن را تشکیل می‌دهد، از عناصری خودساخته و روابطی چنان مترکم تشکیل یافته است که پویایی ماده، انرژی و اطلاعات را در درونش کاملاً از بیرون متمایز می‌سازد. این بدان معناست که پایداری و دوام سیستم به مرزبندی میان خود و محیط وابسته می‌شود، و این مرز به خاطر خصلت خودارجاع روابط داخلی سیستم، توسط درون سیستم تعیین و تمدید می‌شود، نه متغیرهای بیرونی. سیستم، عوامل بیرونی و رخدادهای محیط را بدان دلیل که پیوندی مستقیم با روندهای درونی‌اش برقرار نمی‌کنند، به مثابه اموری تصادفی و کاتوره‌ای درک می‌کند. از این رو، خاستگاه جفت

²⁵³ Luhmann, 1995: 176-210.

متضاد معنایی درون/ برون را می‌توان در همین خصلت خودارجاع سیستم‌های پایه‌ی مورد نظرمان دانست.

لومان در آثارش، دو نوع سیستم خودارجاع از این دست را شناسایی کرده است. از دید او، تنها نظام ارتباطی و نظام کرداری شایستگی ارتقا تا این سطح را دارند. چنان که پیش از این گذشت، رویکرد کارکردگرایانه‌ی او به اتحاد سطوح زیستی و روانی (در قالب نظام کردار) و سطوح اجتماعی و فرهنگی (در قالب نظام ارتباط) دارد. در اینجا به دلایلی که ذکرش گذشت، هر چهار لایه‌ی فراز را مهم و مستقل می‌دانم و از این ادغام خودداری می‌کنم. در سوی دیگر طیف اندیشمندانی که این خصلت خود ارجاع نظام‌های مستقر در سلسله مراتب پیچیدگی را دریافته‌اند، باید از ژیل دلوز هم یاد کرد. او در مجموعه‌ای از آثار که عمدتاً با همکاری فلیکس گتاری نوشته شده است، مفهوم سیستم خودارجاع و خودمختار را تا حدی بسط می‌دهد که شمار بسیار زیادی از سیستم‌های سطوح متفاوت پیچیدگی را در بر می‌گیرد.^{۲۵۴} دلوز و گتاری بسیار بیشتر و عمیق‌تر از لومان به زایش درون/ بیرون نگریسته‌اند و این دو مفهوم را به همراه مرزبندی و مرز زدایی ناشی از آنها، محور نظریه‌پردازی خویش قرار داده‌اند.^{۲۵۵}

خودارجاع بودن سیستم‌های چهارگانه‌ی مورد نظر ما، نتیجه‌ی دومی را هم در بر دارد، و آن هم بیرونی بودن سیستم‌های مستقر در سطوح متفاوت سلسله مراتب است. این بدان معناست که با بسته شدن فرآیندهای پردازشی و روندهای شکست تقارن در درون سیستم، تمام عناصر دیگر – از جمله سطوح دیگر سلسله مراتبی از همان سیستم – به مرتبه‌ی اموری بیرونی فرو کاسته می‌شوند. این نکته را نخستین بار دانشمندانی مانند پریگوتین^{۲۵۶}

²⁵⁴ Goodchild, 1996.

²⁵⁵ Deleuze and Guattari, 1997.

²⁵⁶ Prigogine & ???, 1989.

که در مورد سیستم‌های پیچیده‌ی فیزیکوشیمیایی پژوهش می‌کردند، گوشزد نمودند. بیانی از این قاعده در سطح جامعه‌شناختی نیز توسط لومان مورد تایید، و بعدها در آثار دلوز و گتاری به شکلی افراط‌آمیز مورد بهره‌برداری قرار گرفته است.

محیط نمودن عناصر سایر سطوح فراز، بدان معناست که برای سیستمی پایه مانند نظام شخصیتی، بدن فرد - که در واقع برش دیگری از همان سیستم در مقیاسی دیگر است - همچون محیط درک می‌شود. چنین چیزی در مورد علوم سخت‌تری مانند زیست‌شناسی همچون اصلی بدیهی جا افتاده است. چرا که همه‌ی ما می‌دانیم که محیط درونی بدن - نظام شیمیایی خونی/النفی - برای یاخته‌هایی که در زمینه‌ی آن زندگی می‌کنند، همچون نوعی محیط در نظر گرفته می‌شوند و کنترل و تنظیم ترکیبات درونی این محیط نیز با ساز و کارها و مراکزی (مانند هیپوتالاموس) انجام می‌پذیرد که با مراکز فرمان دهنده به خود یاخته‌ها (هسته‌ی سلول) ربطی ندارند. درک این اصل در برخی از سطوح فراز که مستقیماً به لایه‌ی روان‌شناختی متصل می‌شوند هم به لحاظ شهودی دشوار نیست. همه‌ی ما هنگامی که بیمار می‌شویم احساس می‌کنیم اسیر «چیزی» متمایز از خودمان شده‌ایم، و این شکایت افراد سالخورده که حس می‌کنند بدن‌شان به آنها خیانت می‌کند نیز با این شهود همخوانی دارد. همچنین نهادی اجتماعی که من در آن عضویت دارد، معمولاً همچون زمینه و محیطی بیرونی نسبت به من درک می‌شود و حالات متعارض با این جدا شدگی را معمولاً در نظریه‌هایی انتقادی/روانکاوانه به عنوان حالات مسخ شدن فرد توسط جامعه و نوعی روان‌نژندی اجتماعی تلقی می‌کنند^{۲۵۷}.

با این وجود، تعمیم این شهودهای ذهنی و مشاهدات علمی به سطوح دیگر فراز، به نتایجی غیرمنتظره می‌انجامد. به عنوان مثال، این نکته که نظام شخصیتی هم برای بدن به عنوان متغیری بیرونی مطرح می‌شود، یا این که رخدادهای سطح فرهنگی برای نهادهای اجتماعی نوعی محیط محسوب می‌شوند، شاید آنقدرها هم بدیهی نباشند. با این همه، شواهد تجربی و تحلیل‌های سیستمی نشان می‌دهد که این نتیجه‌گیری درست است. یعنی هر سیستم پایه‌ی مربوط به هر لایه‌ی فراز، تمام عناصر دیگر همان لایه، و تمام رخدادهای سیستم‌های سطح دیگر سلسله مراتب پیچیدگی را امری بیرونی تلقی می‌کند و با آن همچون عناصری محیط برخورد می‌نماید.

از این رو، متغیرهای کلیدی مربوط به سیستم‌های سطوح دیگر فراز نیز همچون متغیرهایی بیرونی و محیطی پنداشته می‌شوند. بدن، تنها بقا را می‌فهمد و رفتارهای خویش را بر مبنای آن تنظیم می‌کند. چیزی مثل معنا یا قدرت اجتماعی، و حتی کیفِ نفسانی لذت، برای ساز و کارهای فیزیولوژیک اموری بیرونی محسوب می‌شوند. بازهم در اینجا مثال‌هایی که به سطح روانی مربوط شوند، با شهودهای ما بیشتر همخوانی دارند، چرا که این شهودها در همین سطح پدید می‌آیند! من، به عنوان سیستمی روان-شناختی، تنها لذت را می‌فهمد و رفتارهای خود را بر مبنای آن سازمان می‌دهد. قدرت، معنا و حتی بقا همواره همچون اموری بیرونی و باواسطه درک می‌شوند که باید برای محاسبه شدن ابتدا به لذت ترجمه شوند.

این بیرونی بودن متغیرهای کلیدی سطوح دیگر فراز، تبلور استقلال رفتاری سیستم‌های هر سطح از بقیه است. یک نهاد اجتماعی، سیستمی خودبسنده و خودمختار است که بر اساس قواعدی سیستمی، پویایی ماده، انرژی و اطلاعات را در درون خویش به شکلی تنظیم می‌کند که پایدار بماند. در این سیستم، تنها یک متغیر به عنوان مبنای شکست تقارن و معیار پایداری مورد استفاده قرار می‌گیرد، و آن هم قدرت است.

کارآیی این نهاد در جذب و بهره‌برداری از منابع پیرامونش، در قالب قدرت سازمان صورت‌بندی می‌شود، و این همان است که در سطح روان‌شناختی بازتاب می‌یابد و قدرت اعضای یک سازمان از آن نتیجه می‌شود. برای یک نهاد اجتماعی متغیری مانند لذت افراد، یا بقای بدن‌ها یا معنایی که در شبکه‌ای نمادین صورت‌بندی می‌شود، تنها به عنوان متغیرهایی فرعی و رده-ی دوم اهمیت دارند. اهمیت‌شان هم از آن روست که بر شاخص مهم و کلیدی، یعنی قدرت، تأثیر می‌گذارند. این تأثیر، البته از آن روست که نهادهای اجتماعی، و سایر سیستم‌هایی که در سطوح دیگر سلسله مراتب وجود دارند، در واقع پدیداری یگانه هستند. اما پدیداری که در مقیاس‌های گوناگون پیچیدگی و بزرگی هسته‌هایی از رفتارهای خودسازمانده و خودارجاع را آفریده‌اند. هسته‌هایی که با وجود تعلق‌شان به پیکره‌ای یکتا، همدیگر را همچون اموری بیرونی تجربه می‌کنند^{۲۵۸}.

این بیرونی بودن سایر سیستم‌ها و سایر متغیرها، پیامد بسیار مهمی به دنبال دارد، و آن هم ناپایداری کل سیستم، و شکننده بودن روندهای درونی آن است. چرا که ممکن است متغیر کلیدی سیستم با متغیرهای کلیدی سطوح دیگر در تعارض قرار بگیرند. خودبسندگی و خودارجاع شدن سیستم به این معناست که متغیرهای کلیدی هر لایه از بقیه متمایز و تفکیک شده‌اند. اگر بخواهیم با زبان فنی نظریه‌ی سیستم‌ها این وضعیت را توصیف کنیم، باید بگوییم که در اینجا ما با نوعی شاخه‌زایی^{۲۵۹} در بسترهای جذب^{۲۶۰} سیستم روبه‌رو هستیم.

در نتیجه ممکن است سیستم در سطحی رفتاری را انتخاب کند که متغیرهای کلیدی سطوح دیگر را نفی می‌کنند. از آنجا که کلیت

²⁵⁸ Haken & Stadler, 1990.

²⁵⁹ Bifurcation

²⁶⁰ attractors

سیستم‌های متعلق به سطوح متفاوت پیچیدگی پیکره‌ای یکپارچه و یگانه را تشکیل می‌دهند، این تعارض درونی میان جذب کننده‌های رفتاری در نهایت پایداری سیستم‌ها را به خطر می‌اندازد. اعتیاد، که از ترجیح بی‌قید و شرط و بیمارگونه‌ی محور لذت بر سایر محورها ناشی می‌شود، مشهورترین مثال در این زمینه است. اما برای تمام سطوح فراز و تمام متغیرهای کلیدی می‌توان چنین مثال‌هایی آورد. منش‌هایی فرهنگی که بقای پیروان خود را نفی می‌کنند - مانند کیش‌های خودکشی جدید غربی - یا قدرت نهادهای اجتماعی پشتیبان خود را تخریب می‌کنند، نیمه عمر کوتاهی دارند و زود از بین می‌روند. (چیرگی نهایی مارکس بر باکونین و فراگیر شدن فرجامین مارکسیسم و منقرض شدن آنارشیسم، و در عین حال بقای آنارکوسندیکالیسم را می‌توان مثال دیگری از همین میرا بودن منش‌های مخالف سازمان‌یابی نهادها دانست (۲۶).)

۲. از این رو، نظام‌های چهارگانه‌ی مورد نظر ما همواره در مرز انهدام قرار دارند. واگرایی متغیرهای کلیدی، می‌تواند به بروز رفتارهایی متعارض در سطوح گوناگون منتهی شود. رفتارهایی که بیشینه کردن متغیر کلیدی یک سطح و مختل کردن متغیرهای کلیدی سایر سطوح به دنبال داشته باشند. این بدان معناست که سیستم‌ها در شرایطی که با چنین واگرایی‌ای روبه‌رو باشند، رفتار تعارض‌آمیزی را از خود نشان می‌دهند. به شکلی که در یک سطح پایداری خود را بیشینه، و در سطوحی دیگر آن را کم می‌کنند.

این کشمکش میان متغیرهای کلیدی واگرای سطوح متفاوت فراز، از دید نگارنده همان مفهومی است که در نظریه‌های جامعه‌شناسی کلاسیک

در قالب مفهوم تعارض و تضاد صورت‌بندی شده است. تضاد، که برای نخستین بار در آثار مارکس به مرتبه‌ی رانه‌ای تاریخی برای تکامل نظام‌های اجتماعی برکشیده شده بود، شکلی مرکزیت یافته و حتی تا حدودی فرارونده از همان جنگِ هگلی بود همچون محصول دیالکتیک عمومی هستی نمود می‌یافت و پدیداری همچون انقلاب کبیر فرانسه هم در آن می‌گنجید^{۲۶۲}. این برداشت از تضاد، با همان عبارتِ جنگ که ردپایش را تا □□□□□□□□ (پولموس) هراکلیتوسی^{۲۶۳} می‌توان دنبال کرد، و در آثار هگل نیز به همین شکل حفظ شده است، مترادف است. هرچند در آثار مارکس از سویی تعمیم یافته و همچون علتی غایی مورد ارجاع قرار گرفته است، و از سوی دیگر با فروکاسته شدن به کشمکش طبقاتی مفهومی مشخص‌تر و محدودتر به خود گرفته است.

مفهوم کشمکش، تعارض و تضاد را در آثار معاصر جامعه‌شناختی با تعبیری به کار گرفته‌اند که ردپای آشکار نگاه مارکس را بر خود دارد. مارکس، در ادامه‌ی راهی که هگل در پیش گرفته بود، کوشید تا مفهوم کشمکش و تعارض را به مفهومی کانونی برای توضیح پویایی اجتماعی تبدیل کند. هگل – احتمالاً با تأثیر پذیرفتن از مفهوم بین و یانگ چینی که تازه در قرن هژدهم در میان اندیشمندان آلمانی محبوبیت یافته بود – کوشید تا با فرض مفهومی مرکزی مانند تعارض، گوهره‌ای مشترک را در نظام هستی‌شناختی و ساخت منطقی و شناخت‌شناسانه‌اش بازجوید. مارکس این روند را تا مرزهای دانش عینی و مشاهدات جامعه‌شناسانه ادامه داد و با متبلور نمودن در قالب تضاد طبقاتی، بدان جایگاهی تجربی و مشاهداتی بخشید.

²⁶² هگل، 1378: 384-385.

²⁶³ هراکلیتوس: جنگ (پولموس) پدر همه چیز است.

چنان که گیدنز نشان داده است^{۲۶۴}، دیدگاه مارکس جوان و پیر در مورد تناقض متقاوت است. مارکس جوان این مفهوم را در قالب کشمکش میان نیروی تولیدی و ابزار تولیدی می‌فهمد و بدان همچون رانه‌ای عمومی برای تکامل جوامع انسانی در کل تاریخ‌شان نگاه می‌کند. اما مارکس پیر بیشتر بر تعارض درونی نظام سرمایه‌داری متمرکز است و بر کشمکش میان سرمایه و نیروی کار مزدور، و خواص طبیعی و مادی کالا در مقابل خواص اجتماعی و ارزش اقتصادی آن تأکید دارد.

تفسیر ویژه‌ی مارکس از مفهوم تعارض، و جدیتی که در معرفی ایم فهوم به عنوان زیربنایی نظری برای تفسیر تکامل اجتماعی به کار برد، باعث شد تا ردپای آزادی او بر بخش عمده‌ی نظریه‌های کشمکش باقی بماند. از دید این نوشتار، برداشت خاص مارکس، به چند دلیل محدودکننده بوده است و باعث کژفهمی در مورد ماهیت تعارض شده است:

نخست آن که مارکس مفهوم تعارض را به یک سطح خاص از سلسله مراتب پیچیدگی محدود ساخت، و از نگرستن به نموده‌های آن در سایر سطوح صرف نظر کرد. از دید مارکس، سطح جامعه‌شناختی و به ویژه قلمرو اقتصاد است که تعارض خالص در آن نمود می‌یابد. این محدود پنداشتن تعارض به سطحی خاص، خطایی رایج در قرن نوزدهم بوده است. چنان که تقریباً تمام متفکران دیگر معاصر وی نیز مفاهیم مورد نظر خود را در سطحی خاص صورت‌بندی می‌کردند و بسته به تخصص و دغدغه‌های خاص خویش، آن را اصیل‌تر و مهم‌تر از سایر سطوح می‌پنداشتند.

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که مارکس در توجه به مفهوم تعارض در میان معاصران خویش یگانه نبوده است. در عمل، در همان زمانی که مارکس سرمایه را می‌نوشت و این شیوه‌ی خاص از تفسیر تعارض را تبلیغ

می‌کرد، زیست‌شناسان و روان‌شناسان نیز در سطوحی دیگر چنین می‌کردند. چنان که می‌توان داروین و فروید را مفسران مفهوم تعارض در سطح زیستی و روانی دانست. بازخوانی مفهوم تنازع بقا در اصل انواع، و مفهوم روان نژندی در آثار فروید به خومی نشان می‌دهند که این اندیشمندان به صورت‌بندی مفهومی مشابه در سطوحی متفاوت از مشاهده مشغول بوده‌اند.

با این وجود در میان این سه، مفهوم مارکسی تعارض به ظاهر محدودتر از بقیه است. چون داروین در بحثی که درباره‌ی حشرات اجتماعی دارد، و فروید در تمدن و ناخسندی‌های آن، به تعارض میان روندهای جاری در سطوح متفاوت سلسله مراتب اشاره می‌کنند. داروین بعد از اشاره به فداکاری زنبوران و مورچگان برای دفاع از لانه‌شان، به بحثی گسترده‌تر در مورد پدیده‌ی ایثارگری^{۲۶۵} در جانوران می‌پردازد و به تعارضی که در میان منافع فردی (تکثیر ژنوم فرد) و منافع جمعی (یاری به دیگران برای تکثیر ژنوم گونه) وجود دارد، اشاره می‌کند^{۲۶۶}. فروید از مسیری معکوس، به کارکرد سرکوب‌گرانه‌ی نظام‌های اجتماعی نگاه می‌کند و به تعارضی اشاره می‌کند که در غلبه‌ی الزامات اجتماعی (تابوهای نهادینه‌شده در فرامن) بر خواسته‌های فردی (میل نهاد) ریشه دارد. در این میان، مارکس به شکلی چنین صریح به تعارض روندهای این دو سطح نمی‌نگرد و تنها در قالب مفهوم از خود بیگانگی به چنین کشمکش‌ی اشاره می‌کند. مارکس این مفهوم را همچون پیامد ناخوشایند و غیراخلاقی – و نه روند اصلی و تعیین‌کننده‌ی – پویایی اجتماعی می‌فهمد.

دومین محدودیت، در آنجا ایجاد می‌شود که مارکس تعارض و تضاد را به حوزه‌ای اقتصادی تحویل می‌کند و آن را در قالبی صورت‌بندی می‌نماید

²⁶⁵ Altruism

²⁶⁶ Darwin, 1859.

که برای دانش اجتماعی قرن نوزدهم – که اقتصاد دقیق‌ترین و ریایی‌گونه-ترین بخش آن بود – نبوغ‌آمیز می‌نمود. اما این تفسیر در شرایط کنونی و با توجه به دانشی که امروزه از کارکرد نظام‌های پیچیده داریم، قدیمی و محدود می‌نماید. اقتصاد، یکی – و تنها یکی – از حوزه‌های متنوعی است که کشمکش اجتماعی در آن بروز می‌کند. تعارض در سیستم‌های پیچیده‌ی اجتماعی را در درون هر سطحی می‌توان باز یافت. تعارض و تضاد منافع در سطح تکاملی که به رقابت گونه‌ها و افراد برای افزودن بر شایستگی زیستی‌شان مربوط می‌شود، در سطح روان‌شناختی به کشمکش بر سر منابع لذت – که تنها بخشی از آنها خصلت نمادین و اقتصادی دارند – شباهت مییابد. و این دو خود با تعارض‌هایی مانند کشمکش نهادها بر سر قدرت و رقابت منش‌ها بر سر محتوای معنایی‌شان همگون هستند. این مثال‌ها نشان می‌دهند که تعارض پدیداری است که در تمام سطوح سلسله مراتب فراز با الگویی مشابه و در اشکالی گوناگون حضور دارد.

تعارض در نقاط اتصال متفاوتی «در میان سطوح فراز» نیز بروز می‌کند. چنان که می‌توان به سبک رمانتیست‌ها از تعارض پویایی فرهنگی و هنجارهای معنایی حاکم بر جامعه، با پویایی روانی هنرمندان و ادیبان سخن گفت، یا همچون دلوز و گتاری کشمکش میان قلمروزایی و قلمروزدایی را در خرده-قلمروهایی بسیار متنوع و گوناگون دنبال کرد^{۲۶۷}.

دو محدودیتِ حاکم بر مفهوم تعارض، باعث شده تا نظریه‌پردازی سازمان یافته در مورد آن، امکان نگرستن به تنوع و فراوانی چشمگیرش را از دست بدهد. این بدان معناست که اصلی‌ترین صورتِ تعارض – که در میان سطوح فراز، و در درون یک سطح – بروز می‌کند، و چیرگی مقطعی و ناپایدار پویایی نظام‌های یک سطح بر سطوح دیگر را موجب می‌شود، نادیده انگاشته شده است، و به نفع تعارض در حوزه‌ای خاص به حاشیه رانده شده است. از

²⁶⁷ Deleuze and Guettari, 1997.

این روست که در تحلیل‌های هواداران مکتب تضاد، بیشتر به کشمکش قدرت در درون سازمان، و رقابت اقتصادی در درون نظام تبادلی، و تضاد معنایی در داخل سرمشق‌های علمی تأکید می‌شود، تا آنچه در میان این سطوح، و در اصطکاک میان نظام‌های پایه‌ی دورگه و چند جانبه رخ می‌دهد. چنان که نشان خواهیم داد، ظهور نظام‌های انضباطی و سرکوب‌گر، نشانگر تکامل پاسخ‌ها و راه‌حل‌هایی موفق و پایدار برای حل این تعارض‌ها هستند، و نه پیامدی مقطعی و موقت و حاشیه‌ای.

۳. مسأله‌ای که تمام سیستم‌ها با آن روبه‌رو هستند، اتحاد مجدد چهار متغیر کلیدی در چهار لایه‌ی فراز است. پایداری سیستم‌ها در گروی دستیابی به چنین یگانگی کارکردی‌ایست. سیستم‌ها به روندهایی نیاز دارند که متغیرهای کلیدی را به هم ترجمه کنند، نظام‌های انتخابگر را در سطوح متفاوت سلسله‌مراتبی به هم پیوند دهند، و الگوهای ترجیح و شکست تقارن رفتاری را در مقیاس‌های گوناگون همساز سازند.

چنین می‌نماید که دست کم دو راهبرد برای دستیابی به این هدف وجود داشته باشد. راهبرد خرد، بر تلاش سیستم‌های بدن و شخصیت برای سازماندهی چنین همسازی‌ای مبتنی است. در این حالت، بدن به عنوان سیستمی سخت‌افزاری که جنبه‌ی ساختاری برجسته‌ای دارد، با نظام شخصیت که در درون بدن لانه کرده است و ماهیتی نرم‌افزاری و کارکردی دارد، پیوند می‌خورد. در نتیجه از ادغام دو متغیر لذت و بقا، - که به لحاظ تکاملی هم ساز و کاری یکسان و مدارهای زیست‌شناختی همگونی دارند - ساز و کاری برای متحد ساختن و در واقع کنترل کردن دو متغیر دیگر (قدرت و معنا) حاصل می‌شود. نتیجه، همان نظام انضباطی است که در سطح روانی ریشه دارد و تعویق لذت، یعنی حادثه‌ای روان‌شناختی شالوده‌اش را تشکیل می‌دهد.

دومین راهبرد برای حل مسأله‌ی وحدت متغیرهای کلیدی، در سطح کلان صورت‌بندی می‌شود. در این مورد سیستم‌های دو سطح اجتماعی و فرهنگی هستند که با هم متحد می‌شوند و متغیرهای خردمقیاس‌تر را کنترل می‌کنند. در اینجا نیز نهاد اجتماعی به مثابه سیستمی با خصلت ساختاری و سخت‌افزاری عمل می‌کند، و منش‌ها که سیستم‌های پایه‌ی سطح فرهنگ را تشکیل می‌دهند، در بستر آنها جریان می‌یابند. در این شرایط، نهادهای اجتماعی با پشتوانه‌ی نظام‌های نمادین/معنایی فرهنگی، متغیرهای دو سطح دیگر (لذت و بقا) را در خود جذب می‌کنند و به این ترتیب متغیرهای کلیدی یگانه می‌شوند. این ساز و کار، نظام‌های سرکوب را ایجاد می‌کند.

۳. به این ترتیب نظام انضباط و سرکوب، دو راهبرد متفاوت برای حل یک مسأله هستند. این دو راهبرد هرگز به شکل خالص دیده نمی‌شوند. چرا که پویایی سیستم‌های چهارگانه در سطوح متفاوت فراز به قدری پیچیده است که کنترل شدن مطلق یکی از آنها توسط دیگری ممکن نیست. از این رو، استقلال نسبی چهار متغیر کلیدی همواره پا برجا می‌ماند و پایداری کلیت سیستم‌ها را تهدید می‌کند. نگرش سیستمی، از یک نظر با نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی تفاوت دارد و آن هم قائل بودن به همین واگرایی ذاتی متغیرهای کلیدی، و ناپایداری همیشگی سیستم‌های پیچیده است. نظریه‌پردازانی مانند دورکیم، و پارسونز، با صورت‌بندی نظم اجتماعی در یک برش زمانی، توانسته بودند نوعی پایداری آرمانی و غایی را بر مبنای نگرشی ساختارگرایانه برای نظام اجتماعی اثبات کنند. مارکس و نظریه‌پردازان مکتب تضاد، با وجود مرکزی فرض کردن تعارض، به قوانینی تاریخی و عام باور داشتند که هماهنگی و انسجام نهایی سیستم‌های اجتماعی را در آینده‌ای آرمانی رقم خواهد زد. هردوی این نگرش‌ها، زمانی که پویایی سیستم‌ها در

طول زمان مورد توجه قرار گیرد، و ابهام و شکننده بودن مرز میان نظم و آشوب فهمیده شود، اعتبار خود را از دست می‌دهند.

نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده وجود آشوب در بطن نظم را می‌پذیرد، و حالت منظم و سازمان یافته‌ی سیستم‌ها را به مثابه وضعیتی استثنایی و نامحتمل در نظر می‌گیرد که با صرف نیرو و تدابیر فراوان و همواره به شکلی موقت وجود دارند. از این رو، آنچه در مورد اتحاد متغیرهای کلیدی در سطح خرد و کلان گفتیم، نباید همچون تایید پایداری ذاتی نظام‌های زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی تعبیر شود. بدن، شخصیت، نهاد اجتماعی، و منش‌های فرهنگی همگی سیستم‌هایی پیچیده و تکاملی هستند که به دلیل همین خصلت‌شان همواره در مرز انهدام و ویرانی قرار دارند. اصولاً وجود این سیستم‌ها امری موقت و استثنایی است. تمام این سیستم‌ها تنها برای مقطعی زمانی وجود دارند، و پس از آن یا از میان می‌روند و یا با تکثیر کردن خویش راه را برای پیچیده‌تر شدن و تکامل یافتن سیستم‌های فرزندی باز می‌کنند. از این رو، تدابیری که نظام‌های انضباطی و سرکوب‌گر برای همگرا کردن پویایی سیستم‌ها به کار می‌بندند، تنها در کوتاه مدت موفق است. در دراز مدت، همگام با پیچیده‌تر شدن سیستم‌ها و پویایی‌شان، نظام‌های یادشده نیز یا منقرض می‌شوند و یا به نظام‌هایی پیچیده‌تر تکامل می‌یابند. بنابراین نخستین ویژگی این نظام‌ها، موقتی و ناپایدار بودن‌شان است. به بیان دیگر، این‌ها هم نظام‌هایی تکاملی هستند که باید پا به پای سیستم‌هایی که قرار است کنترل‌شان کنند، دگرگون شوند و تحول یابند.

ناپایداری این نظام‌ها، از یک حقیقت خطرناک سرچشمه می‌گیرد، و آن هم متمایز بودن مسیرهای تکاملی مربوط به سطوح خرد و کلان است. چنان که گفتیم، بدن و نهاد اجتماعی را می‌توان همچون دو رده‌ی متفاوت از سیستم‌های تکاملی سخت‌افزاری در نظر گرفت. سخت‌افزاری بودن این سیستم‌ها بدان معناست که روندهای متکی بر پویایی ماده و انرژی شالوده‌ی

دوام و بقایشان را بر می‌سازد. این‌ها دو مقیاس جداگانه از سیستم‌های تکاملی هستند. دو مقیاسی که نه تنها به یکدیگر فرو کاسته نمی‌شوند، که در بسیاری از قواعد و اصول تکاملی، به یکدیگر ترجمه‌ناپذیر و بی‌ربط هم هستند.

به همین ترتیب، نظام‌های روانی و فرهنگی نیز دو سطح متمایز از تکامل نرم‌افزاری را نشان می‌دهند. نرم‌افزاری بودن این نظام‌ها به معنای آن است که پویایی اطلاعات زیربنای این سیستم‌ها را تشکیل می‌دهد، و از این رو این سیستم‌ها را همواره در کنار، و سوار بر، و برخوردار از پشتیبانی سیستم‌های سخت‌افزاری پیش گفته می‌بینیم. تکامل منش و شخصیت در دو مقیاس متفاوت و در پیروی از قوانین و روابطی کاملاً مستقل از هم پیش می‌روند. قواعدی که با هم بیگانه هستند و از این جمع بستن‌شان با هم بسیار دشوار است.²⁶⁸

تعارض میان سطح خرد و سطح کلان، که ناپایداری و شکنندگی ذاتی سیستم‌های متحدکننده‌ی روندهای فراز را به دنبال داشت، به پیامدهای مهم دیگری نیز منتهی می‌شود.

نخستین پیامد، آن است که نظام انضباطی و نظام سرکوب‌گر، به دلیل ریشه‌های متمایزشان در سطح‌های خرد و کلان، اصولاً با هم ناهم‌ساز هستند. هر یک از آنها بر مقیاسی از سیستم‌های سخت/نرم‌افزاری تکیه می‌کنند و بر مبنای قواعدی متفاوت کار می‌کنند. از این رو، امکان اتحاد این دو نظام و تحویل شدن یکی از آنها بر دیگری وجود ندارد. در نتیجه این دو

²⁶⁸ قوانین حاکم بر سطح روانی تا حدود زیادی شناخته شده‌اند. چالش نظری اصلی در مورد قوانین حاکم بر سطح فرهنگی وجود دارد. نگارنده در نوشتاری دیگر قوانین یادشده را صورت‌بندی کرده است و برای مقایسه‌ی تفاوت بین پویایی سیستم‌ها در این دو سطح نرم‌افزاری، خواننده را به آن متن ارجاع می‌دهد. (وکیلی، 1382 - ب)

نظام همواره حضور دارند و هیچ کدامشان هرگز به شکلی مطلق کامیاب نمی‌شوند.

نظام انضباطی، هرگز نمی‌تواند نظم قواعد بر نهادهای اجتماعی و منش‌ها را به کمک تعویق لذت و انضباط درونی کنترل کند. این سیستم‌ها به سطحی متفاوت از پیچیدگی تعلق دارند. سطحی که همچون محیطی در پیرامون من عمل می‌کند و از این رو همواره بخش‌هایی از پویایی‌شان نادیده و غیرقابل مشاهده باقی خواهد ماند. اتحاد لذت و بقا هم -با وجود پیوندی که در سطحی تکاملی با هم دارند - امری موقت و ساختگی است که در شرایطی مانند اعتیاد نقض می‌شود. نظام سرکوب‌گر هم به همین ترتیب امکان دسترسی مستقیم به نظام شخصیتی و نظام زیستی را ندارد. بدن‌ها و شخصیت‌ها برای نظام سرکوب‌گر همچون سیستم‌های حاضر در محیط عمیل می‌کنند و از این رو امکان کنترل کامل‌شان وجود ندارد.

انضباط و سرکوب همچون بین و یانگی مکمل یک دیگر هستند. هیچ یک از آنها به تنهایی کارآیی ندارد. این دو تنها در ترکیب با هم است که می‌توانند پایداری نسبی کلیت عناصر فراز را حفظ کنند و این دومین ویژگی مشترک‌شان است. مسیرهای خردی که از نظام‌های انضباطی نتیجه می‌شوند، با راهبردهای کلان‌ناشی از نظام‌های سرکوب‌گر پیوند می‌خورند و به این ترتیب کنترل عمومی سیستم‌ها و در هم بافتن چهار متغیر کلیدی را ممکن می‌سازند. بنابراین هیچ شرایطی نیست که در آن تنها یکی از این دو را ببینیم، یا هر دو را غایب ببابیم. حضور این دو نظام برای پایداری سیستم‌های لایه‌های فراز لازم است. شرط لازم وجود بدن، شخصیت، نهاد و منش، آن است که چهار سطح فراز به شکلی هماهنگ با هم ترکیب شوند و نظام‌هایشان در هم تنیده گردند. این مهم با کمک دو نظام انضباطی و سرکوب‌گر انجام می‌پذیرد. از این رو شرط لازم برای حضور لایه‌بندی فراز، وجود این دو نظام است. این بدان معناست که آرمان‌های آنارشیستی در مورد

غیاب هر نوع نظام سرکوب‌گر، یا رویاهای لذت‌جویانه‌ی متمرکز بر غیاب نظام‌های انضباطی، با وجود جذاب نمودن‌شان، اموری تخیلی هستند و ناممکن هستند. هر قدر هم که این گفته محافظه‌کارانه یا ناامیدکننده بنماید، باید اعتراف کرد که در غیاب نظام‌های انضباطی و سرکوب‌گر، نه من برای لذت بردن باقی می‌ماند، و نه جامعه برای زیستن در آن.

۴. نظام‌های انضباطی و سرکوب‌گر، گذشته از سطوح متفاوتی که نمایندگی می‌کنند، شباهت بسیار زیادی با هم دارند. هدف هر دوی آنها یکسان است، و ساز و کارهایی هم که از سوی آنها مورد استفاده قرار می‌گیرد همگون است. هر دوی این نظام‌ها از دید ناظر انسانی به سطح اجتماعی تعلق دارند. این استقرار نظام‌های انضباطی و سرکوب‌گر در سطح اجتماعی نتیجه-ی روش خاص فهمیده شدن آنهاست. سیستمی که این نظام‌ها را صورت‌بندی می‌کند و می‌فهمد، نظامی روان‌شناختی است. من است که از زاویه‌ی سطح روانی به انضباط و سرکوب می‌نگرد آنها را به بی‌واسطه‌ترین سطح کلان‌اثرگذار بر من متعلق می‌داند. نظام انضباط و سرکوب به این دلیل ماهیت‌هایی اجتماعی پنداشته می‌شوند، که از دریچه‌ی نگاه من نگریسته می‌شوند. از این رو نظریه‌های کلاسیکی که در مورد هر دوی این نظام‌ها وجود دارد، جامعه‌شناسانه است. در واقع این محدود ماندن این دو به سطح اجتماعی، نوعی خطای دید است که از مرجعیت شناخت‌شناسانه‌ی من و سطح روان‌شناختی نتیجه شده است. نظام انضباط و سرکوب، خصلتی چندوجهی دارند و در تمام سطوح فراز ریشه می‌دوانند. اصولاً تنها به این شیوه است که می‌توانند متغیرهای کلیدی چهارگانه را با هم متحد کنند. وگرنه نظامی و فرآیندی که در یک سطح خاص محدود باشد، توانایی انجام چنین کاری را ندارد. گذشته از این، اگر بخواهیم جایگاه‌های سلسله‌مراتبی خاصی را برای آنها قایل شویم، باید انضباط را بیشتر به سطح خرد

(زیستی/روانی) و سرکوب را به سطح کلان (اجتماعی/ فرهنگی) مربوط بدانیم.

با این وجود، به سه دلیل ما نیز این دو نظام را در سطحی جامعه-شناختی صورت‌بندی و تحلیل می‌کنیم. اولین دلیل آن که سابقه‌ی صورت‌بندی موضوع به این شیوه بسیار است و در این چشم‌انداز خزانه‌ای غنی از آرا و اندیشه‌ها وجود دارد. دوم آن که در نهایت این نظریه نیز تصویری ذهنی است که توسط یک من و در سطحی روان‌شناختی آفریده شده است. از این رو با محدودیت‌ها و پیش‌داشتهای طبیعی - ولی ناقص- سایر شناخت‌ها - که همگی به همین سطح محدودند - دست به گریبان است. سومین و قانع‌کننده‌ترین دلیل هم آن که این یک رساله‌ی جامعه‌شناسانه است و با وجود رویکرد میان‌رشته‌ای‌اش باید مورد توجه و استقبال متخصصان این فن قرار گیرد!

با این تفصیل، این دو نظام همواره حضور دارند، همواره به همراه هم حضور دارند، و همواره در سطح اجتماعی صورت‌بندی می‌شوند. از همین جا یک ویژگی مهم و تعیین‌کننده‌ی این دو نظام برمی‌خیزد: کارکرد انضباطی و سرکوب‌گر، بر مبنای رمزگذاری و رمزگشایی ترکیبی و دورگه‌ای از گرانیگاه‌های رفتاری سطوح فراز استوار شده است. این دو سیستم، با ترجمه کردن و مترادف شمردن متغیرهای کلیدی یک سطح به سطح دیگر امکان‌یگانه ساختن‌شان را فراهم می‌آورند. بقا، قدرت، لذت و معنا باید در قالب چارچوبی هماهنگ و همسازگار از رمزگان و نشانه‌ها صورت‌بندی شوند تا ارتباط درونی‌شان برای سیستم‌های پایه‌ی هر سطح قابل تشخیص بنماید. روندهای انضباط و سرکوب، به تعبیری با رمزگذاری کردن مداوم این چهار متغیر، و هم‌ارز و مترادف شمردن‌شان، مرزهای بین آنها را مخدوش و مبهم می‌سازند و به این ترتیب در دقت دستگاه محاسبه‌گر و ترجیح‌دهنده‌ی سیستم‌ها اختلال ایجاد می‌کنند. من، با ترجمه شدن معنا و قدرت و بقا به

لذت، و حاکم شدن رمزگانی مشترک برای صورت‌بندی همه، به تدریج حساسیت خود را نسبت به تمایز آنها از دست می‌دهد و همه را در زبانی مشابه و نظامی مشترک از نشانگان بازنمایی می‌کند. چنین است در مورد شیوهی صورت‌بندی مفهوم لذت و بقا و معنا در سطح اجتماعی، و همچنین در مورد سایر سطوح.

پس کارکرد غایی نظام انضباط/سرکوب، آن است که استقلال ذاتی متغیرهای کلیدی سطوح فراز را از بین ببرد و آنها را به محوری مشترک تحویل نماید. روند جذب و هضم کردن تمام این متغیرها در پیکره‌ای واحد، با این هدف انجام می‌شود که سیستم‌های سطح خرد و کلان در چارچوبی همگون با هم ترکیب شوند و تعارض درونی میان متغیرهای واگرایشان دست کم به طور موقت از میان برخیزد یا پنهان گردد. چنین می‌نماید که این روند در دو مرحله انجام پذیرد. یعنی در یک گام سطوح فراز به صورت دو جفتِ مکمل ساختاری/کارکردی و سخت‌افزاری/نرم-افزاری با هم ترکیب می‌شوند. یعنی ابتدا دو سطح زیستی و روانی با هم، و سطوح اجتماعی و فرهنگی با هم پیوند برقرار می‌کنند، و آنگاه در سطحی دیگر این بدن‌های حامل من، و این جوامع حاوی فرهنگ با هم متحد می‌شوند و زیست جهان‌آشنای ما را بر می‌سازند.

گام نخست، که از سویی با ترکیب شدن بدن خواستار بقا، با شخصیت لذت‌جو همراه است، و از سوی دیگر به همگرایی نهادهای اجتماعی و جریان منش‌ها در درون‌شان می‌انجامد، بیشتر توسط نظام‌های انضباطی هدایت می‌شود. از این رو فرآیندهای حاکم بر ادغام سطوح نرم‌افزاری و سخت‌افزاری را زیر عنوان انضباط بررسی خواهیم نمود، بی آن که نقش مهم و مکمل نظام‌های سرکوب‌گر را در این سطح انکار کنیم.

گام دوم، بیشتر در سطحی کلان برداشته می‌شود و به ترکیب دو جفتِ «لذت + بقا» و «قدرت + معنا» - که در جریان گام نخست تشکیل

شده بودند- منتهی می‌شود. آشکار است که گام دوم، یعنی در هم بافتن پویایی دو «جفت-لایه»ی سلسله مراتبی با سخت‌افزار و نرم‌افزار متفاوت، فرآیندی دشوارتر از گام نخست است. تمایز عناصری که در گام دوم با هم ترکیب می‌شوند، و درآمیخته شدن فضاهای حالت‌های گسترده و متفاوت-شان، باعث می‌شود که حل تناقض غایی نظام‌های اجتماعی-یعنی تنش بین متغیرهای بنیادی ناهم‌سطح- تنها به شکلی ناپایدار، شکننده، و موضعی انجام شود.

از این رو نظام‌های سرکوب ناچارند برای کنترل این فرآیند پیچیده که در تمام سطوح فراز رگ و ریشه می‌دوانند، بیشتر همچون نوعی ترمز عمل کنند و سیستم را از نوسان در فضای حالت پهناورش باز دارند. این کار با مهار کردن روندها، کاستن از دامنه‌ی انتخاب‌های رفتاری سیستم، و محدود کردن شمار گزینه‌های مجاز برای سیستم‌ها انجام می‌پذیرد. اصولاً نظام سرکوب به این دلیل سرکوب‌گر و مانع انتخاب آزاد سیستم‌هاست، که به ناگزیر مسأله‌ی تعارض را با چنین راهبرد محدود کننده‌ای حل می‌کند. به همین دلیل هم در ارتباط میان سطح روانی (که بدن را هم در خود ادغام کرده) و سطح اجتماعی (که با سطح فرهنگی متحد شده)، نظام سرکوب همچون نوعی مهارکننده‌ی برخی از متغیرهای کلیدی (به ویژه لذت) و عامل بسته شدن گزینه‌های رفتاری سیستم‌ها عمل می‌کند. به همین دلیل هم به خصوص در سطح روانی همچون امری ناخوشایند و نامطلوب بازنمایی و فهمیده می‌شود.

این در حالی است که در گام نخست ادغام متغیرهای بنیادین، چنین تفاوتی در گستره‌ی عملیاتی سیستم‌ها، و چنین گستردگی کنترل ناشدنی‌ای در فضای حالت نهایی سیستم‌های ترکیبی وجود ندارد. لذت و بقا در قالب دستگاه عصبی و پویایی اطلاعات حاکم بر آن، و قدرت و معنا در چارچوب الگوهای رمزگذاری و رمزگشایی کردار در نهادهای اجتماعی

پیشاپیش در هم گره خورده‌اند و از نوعی همگرایی اولیه برخوردارند. از این رو نظام انضباطی بیش از آن که در راستای محدود کردن فضای حالت سیستم‌ها و کاستن از شمار و دامنه‌ی گزینه‌های رفتاری‌شان عمل کند، این کمیت‌ها را با ادغام حوزه‌های گوناگون «امکان» رویاروی سیستم، افزایش می‌دهد.

جفت متضاد مشهور عاملیت و ساختار، محصول عملکرد جریان قدرت در گام نخست هستند. اتحاد سطح زیستی و روانی، من پیکرمندی را بر می‌سازد که تن جویای بقای خویش و هویت روانی لذت‌جوی خویش را در قالبی یکسان رمزگذاری می‌کند و بنابراین همچون سیستمی یگانه در زمینه‌ی اجتماعی ظاهر می‌شود. از سوی دیگر، ادغام متغیر قدرت و معنا به زایش نهادهایی اجتماعی می‌انجامد که از سویی جریان یافتن و روند بازتولید منبها را در درون خود پشتیبانی می‌کنند و از سوی دیگر توسط همین نظام معنایی تثبیت می‌شوند و استقرار می‌یابند. به این شکل، کیتی درهم بافته از تداخل نهادهای اجتماعی با شبکه‌ی منش‌های حامل معنا ایجاد می‌شوند که در قالب نظام اجتماعی، یا همان ساختار مشهور، رویاروی کیت دورگی دیگری - عامل انسانی یا سوژه - قرار می‌گیرد.

آنچه در جریان این دو گام تحقق می‌پذیرد، اجتماعی شدن انسان و انسانی شدن جامعه است. هر دوی این روندها در علوم اجتماعی به اشکال گوناگون در مرکز توجه قرار داشته‌اند. اما تحلیل‌های موجود از این ماجرا، به دو دلیل نارسا می‌نمایند. نخست آن که معمولاً شیوه‌ی متمایز حل مسأله‌ی تعارض در دو سطح خرد و کلان نادیده انگاشته می‌شود و کنشگر انسانی و نظام اجتماعی الزام‌آور به صورت مفاهیمی پیش‌داشته در نظر گرفته می‌شوند. در حالی که بر اساس بحثی که گذشت، این دو مفاهیمی ساختگی هستند و هر کدام‌شان از اتحاد دو سطح سلسله‌مراتبی مجزا و دو رده‌ی متمایز از سیستم‌های خودارجاع، با متغیرهای کلیدی متفاوت‌شان پدید آمده‌اند. به

عبارت دیگر، ظهور انسان و جامعه اموری مسأله‌برانگیز هستند، نه بدیهی. این دو سطح خرد و کلان، که در بحث‌های کلاسیک جامعه‌شناختی با عناصر عاملیت و ساختار شناخته می‌شوند، تا هنگامی که به صورت محصولی از عملکرد نظام‌های سرکوب و انضباط تحلیل نشوند، دقت کافی برای ایفای نقش در نظریه‌ای فراگیر درباره‌ی جامعه را ندارند. اهمیت تبارشناسی دو سطح خرد و کلان زمانی برجسته‌تر می‌شود که دریابیم که روند اتصال و الحاق این دو سطح، تداومی از همان فرآیندی است که انسان و جامعه را ایجاد کرده است.

در عمل، نظریه‌هایی که کوشیده‌اند تا رابطه‌ی این دو را به شکلی فراگیر صورت‌بندی کنند، در یکی از دو قطب متضاد عاملیت و ساختار مستقر شده‌اند. چنان که از شرح پیش گفته بر می‌آید، برداشت این نوشتار نیز مانند آنچه گیدنز و لومان و برخی از نظریه‌پردازان دیگر گفته‌اند، بر انکار تمایز جوهری عاملیت و ساختار از هم، و رد تقابل دایمی‌شان استوار است. نظریه‌هایی که به درهم تنیدگی این دو عامل بی‌توجه بوده‌اند، یا فرآیندهای یکسان خلق‌کننده‌ی هردو را نادیده انگاشته‌اند، خواه ناخواه یکی از این دو را به عنوان محور تحلیل خود بر گزیده‌اند. یا کنشگر انسانی را - بی‌توجه به روندی که نظام شخصیت و بدن را متحد می‌سازد - بدیهی انگاشتند و آن را با سوژه‌ی فرارونده‌ی کانتی همتا فرض کردند، یا از سوی دیگر کلیت نظام اجتماعی و ساختار الزام‌آور دو چهره‌ی حامل قدرت/ معنا را فارغ از تبیین پنداشتند و محور تحلیل خود را بر آن امر پیش‌داده استوار ساختند.

عاملیت و ساختار، تا وقتی که همچون اموری مسأله‌زا و شگفت‌انگیز و نیازمند توضیح نگریسته نشوند، موقعیت کنونی خود را به مثابه «چیز»‌های عینی و حاضر و آماده‌ای با خواص جادویی و تناقض‌آمیز، حفظ خواهند کرد. در دستگاه مورد پیشنهاد ما، برای رفع این مسأله، انسان و جامعه همچون پدیده‌هایی دو رگه در نظر گرفته می‌شوند. هریک از آنها از

اتحاد دو سطح سلسله مراتبی مجزا تشکیل یافته‌اند و قواعد حاکم بر این اتحاد هم در مورد هر کدامشان ویژه، و با این وجود همخوان با دیگری است. زیرا زیر تأثیر نظام‌های انضباط / سرکوب انجام می‌پذیرد.

دومین ایراد نظریات کلاسیک در مورد ارتباط عاملیت و ساختار، آن است که دو مرحله‌ای بودن پیوند میان سطوح فراز، تا حدودی به خاطر آنچه در بند پیشین گذشت، نادیده انگاشته می‌شود. در نتیجه این حقیقت که ادغام و جوش خوردن سطح خرد و کلان در جریان دو روند مکمل هم ممکن می‌شود، نادیده انگاشته می‌شود. اندیشمندانی که در این مورد قلم زده‌اند، بسته به زاویه‌ی دید و داوری‌شان در مورد انضباط و سرکوب، تنها بر روند اجتماعی شدن انسان یا انسانی شدن جامعه تأکید کرده‌اند. تمرکز نخست را به ویژه در آثار وبر، دورکیم، و ساختارگرایان می‌توان بازیافت. همان طور که تأکید دوم در آثار پدیدارشناسان^{۲۶۹}، هواداران مکتب کنش متقابل نمادین، و پیروان مکتب تقویت دیده می‌شود. مکتب انتقادی، در واقع تلاشی است برای توجه به هر دو زاویه، از راه وام‌گیری محوریت انسان، در دل چارچوب‌های متمرکز بر جامعه. خاستگاه این تلاش نظری را در آثار رمانتیست‌ها، به ویژه روسو می‌توان تشخیص داد که با وجود تأکید بر جامعه و روندهای سرکوب، پافشاری بر ارزش انسان را نیز به شکلی سطحی‌تر و انتقادی در برداشت نظری خویش گنجانند^{۲۷۰}. همین دید رمانتیک است که از مجرای آثار دوره‌ی اومانیستی مارکس برای اعضای حلقه‌ی فرانکفورت به ارث رسیده است.

چنان که خواهیم دید، در دستگاه نظری ما هر دو مسیر پیوند خوردن جامعه به انسان، و معکوس آن مورد توجه قرار خواهد گرفت. یک

269 برگر، برگر و هانسفری، د. 1381.

270 Gutman, 1988.

مسیر، که بیشتر زیر تأثیر نظام‌های انضباطی طی می‌شود، به زایش سوژه و هضم شدن معنا/ قدرت در لذت/ بقا می‌انجامد، و مسیر دوم که بیشتر از نظام‌های سرکوب بر می‌خیزد، مفصل‌بندی انسان و جامعه را ممکن می‌سازد و بیشتر در راستای تحویل کردن لذت/ بقا به قدرت/ معنا عمل می‌کند.

۵. با وجود نادیده انگاشته شدن ماهیت چهار لایه‌ای سلسله مراتب پیچیدگی در آثار بیشتر نظریه‌پردازان، و رواج غفلت از دو مرحله‌ی یادشده، دستگاه‌های نظری بسیاری وجود دارند که مرحله‌ی دوم این فرآیند را صورت‌بندی می‌کنند. در واقع چنین می‌نماید که بخش عمده‌ی نظریه‌ها و تلاش‌های فکری موجود در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، در راستای تبیین چگونگی پیوند سطح خرد و کلان انجام شده باشد.

پرسشی که بطن تمام این نظریه‌ها وجود دارد، چگونگی پیوند خوردن سطوح چهارگانه‌ی فراز، و ساز و کار اتحاد چهار متغیر کلیدی است. به طور خلاصه، این که چرا سیستمی بسیار پیچیده و دورگه مانند بدن/ شخصیت با وجود دامنه‌ی امکانات گسترده و تنوع زیادش، در زمینه‌ی جامعه/ فرهنگ چنین همسان و همگون به نظر می‌رسد، مسأله‌ی مرکزی است. من/ تن به دامنه‌ی وسیعی از انتخاب‌های رفتاری و الگوهایی بالقوه‌ی بسیار گسترده‌ای از رمزگذاری سود و زیان مسلح است. از این رو انتظار می‌رود که مانند هر سیستم پیچیده‌ی دیگری، رفتاری یگانه و منحصر به فرد و تا حدودی پیش‌بینی‌ناپذیر از او سر بزند. با این وجود، همین سیستم در چارچوب گسترده‌تر جامعه/ فرهنگ، به عنصری پیش‌بینی‌پذیر و همگون با دیگران تبدیل می‌شود. من اجتماعی شده، بر مبنای رمزگانی شبیه با دیگری-ها سود و زیان خود را محاسبه می‌کند، به نتایجی مشابه با دیگری‌ها دست می‌یابد، و همچون ایشان رفتار می‌کند. از این رو، مسأله‌ی اجتماعی شدن فرد، و هنجار شدن رفتار من، پرسش بنیادی تمام نظریه‌هایی است که

کوشیده‌اند ارتباط سطح خرد و کلان را صورت‌بندی کنند. مشهورترین برداشتها در این مورد را می‌توان به این ترتیب مرور کرد:

یکی از اثرگذارترین تفسیرها در این زمینه، به برداشت فوکو از ارتباط فرد و جامعه باز می‌گردد. برداشتی که خود از چارچوب رمانتیستی کشمکش میان جامعه و فردِ قهرمان برخاسته است و نخستین بار در آثار فروید به شکلی علمی صورت‌بندی شد. از دید فروید، دو اصل بر نظام روانی فرد حاکم است. نخست اصل لذت است که از نهاد بر می‌خیزد و به شکلی درون‌زاد کامجویی را هدف می‌گیرد، و دیگری اصل واقعیت است که بر محدودیت‌های بیرونی دلالت دارد و در قالب امر و نهی‌های فرامن در سازمان روانی فرد درونی می‌شود. فروید در واقع با اشاره به کشمکش میان اصل لذت و واقعیت، تعارض میان متغیرهای کلیدی سطح خرد و کلان را مراد می‌کرد. آرای فروید بر گروهی از اندیشمندان مکتب انتقادی بسیار اثر گذاشت و به مدل‌هایی انجامید که دستیابی به راهکاری برای رهاسازی نهاد از کنترل ستمگرانه‌ی فرامن را آماج کرده بودند. در میان نویسندگان متأثر از فروید، باید به ویژه به مارکوزه اشاره کرد که گویا تا حدودی به خصلتِ دوسویه و دوگانه‌ی مسیرهای الحاق سطوح خرد و کلان آگاه بوده است. از دید او مفهوم فرویدی سرکوب، که از مهار شدن نهاد توسط فرامن حکایت می‌کند، دو جنبه دارد. نخست سرکوب لازم یا پایه، که برای پایدار شدن نظام اجتماعی ضرورت دارد و بنابراین وجودش زیان‌مند نیست، و دیگری سرکوب اضافی که بر اثر بازخوردهای مثبت و روندهای خود تشدیدکننده‌ی روند تحدید نهاد پدید آمده‌اند. مارکوزه رهایی از این سرکوب اضافی را شعار خویش قرار داده بود^{۲۷۱}. شعاری که به ویژه در جریان انقلاب سال ۱۹۶۸ فرانسه، هواداران زیادی را از میان دانشجویان به خود جلب کرد.

²⁷¹ Marcuse, 1955.

نظریه‌پرداز دیگری که به تعارض ذاتی متغیرهای کلیدی در دو سطح خرد و کلان اشاره کرده است، لومان است. لومان چنان که گفتیم، این دو سطح را با عنوان سطح کردار و ارتباط از هم تفکیک می‌کند. لومان معتقد است که نظام کنترل اجتماعی، همواره در سازماندهی و محدودسازی سطح ارتباط دچار اشکال است. زیرا نظام ارتباطی بر محور انتقال رمزگان زبانی استوار است و این رمزگان مرتباً در حال بسط و توسعه هستند. پیام‌های رمزگذاری شده در سطح ارتباطی، به شکلی مستمر دچار دوشاخه‌زایی می‌شوند و بیان و محتوایشان از هم مستقل می‌شود^{۲۷۲}. به دلیل همین انعطاف و پویایی زیاد، و بدان خاطر که خود نظام‌های کنترلی هم باید در نهایت در سطحی ارتباطی رمزگذاری شوند، کنترل این لایه دشوار و ناکارآمد است.

از این رو لومان معتقد است که فرآیند کنترل بر سطح کردار تمرکز یافته و بر رفتار کنشگران سوار می‌شود. این روند از سویی با قلاب شدن نظام‌های سرکوب به کردارهای عینی و مشاهده‌پذیر، و از سوی دیگر با معنازدایی از رفتارها و تحویل شدن‌شان به مجموعه‌ای از قواعد و قوانین همراه است که مرزهای رفتار مجاز و غیرمجاز را از هم تفکیک می‌کنند. این قوانین، به مثابه معیاری عمل می‌کنند که از مجرای فرآیندی به نام طرح‌واره‌سازی^{۲۷۳} جفت متضاد معنایی مهم هنجار/ناهنجار را خلق می‌کند و به عنوان تنظیم‌کننده‌ای غایی برای رفتار مورد استفاده قرار می‌گیرد. از دید لومان، سیستم‌های پیچیده‌ای مانند انسان و جامعه که از خصلت نفوذ متقابل^{۲۷۴} برخوردارند امکان مدیریت رفتار یکدیگر را ندارند. از این رو تلاش برای کنترل فرد توسط ساختار اجتماعی همواره به نتایجی محدود و ناقص می‌انجامد.

²⁷² Lock & Peters, 1999.

²⁷³ Schematitization

²⁷⁴ Interpenetration

چنان که آشکار است لومان نیز تنها بر دو سطح خرد و کلان تمرکز یافته است. با این وجود، با معرفی مفهوم احتمال دوگانه^{۲۷۵} بر هر دو سویه‌ی اثرگذاری عاملیت و ساختار بر هم تأکید کرده است. با این وجود، لومان وزن اصلی کنترل اجتماعی را از لایه‌ی ارتباطی برداشته است و آن را به سطح کردار منحصر دانسته است. استنتاجی که در دستگاه مورد پیشنهاد ما نادرست می‌نماید. در واقع چنان که نشان خواهیم داد، یکی از نیرومندترین ابزارها برای تثبیت کنترل اجتماعی و هنجارسازی سوژه، زبان و رمزگان است که زیست جهان را شکلی هنجارین صورت‌بندی می‌نماید^{۲۷۶}.

اکنون، برای تحلیل دقیق‌تر فرآیندی که در جریان آن نظام‌های انضباطی و سرکوب‌گر تعارض میان متغیرهای بنیادی در سطوح مختلف فراز را حل می‌کنند، باید به هر یک از این دو به طور جداگانه پرداخت. از این رو نخست توصیفی عمومی از ساز و کارهای دخیل در همگرایی کنترل‌پذیر متغیرها در سطوح سخت/ نرم‌افزاری به دست می‌دهم، و بعد به نظام سرکوب و چگونگی در هم بافته شدن تمام متغیرهای چهار گانه می‌پردازم.

²⁷⁵ Double Contingency

²⁷⁶ Whorf, 1958.

نخس دوم: انضباط

گفتار نخست: نظریه‌های انضباط

۱. در میان نویسندگان مدرن، بانفوذترین تفسیر از نظام‌های انضباطی را میشل فوکو به دست داده است. فوکو در چند کتاب پی‌پی - جنون و تمدن، زایش درمانگاه، و از همه مهم‌تر، مراقبت و تنبیه - به شیوه‌ای تبارشناسانه ظهور و شکل‌گیری نظام‌های انضباطی را در عصر مدرن واریسی کرده است. فوکو مفهوم نظام‌های انضباطی را از سویی با ساز و کارهای قدرت پیوند زده، و از سوی دیگر ارتباط آن را با مفاهیمی مانند اصول اخلاقی، و تاریخ ظهور سوژه تحلیل نموده است. با وجود آن که برخی از نتایج نگرش فوکویی - به ویژه متاخر بودن ظهور سوژه و شکل‌گیری چنین مفهومی در فرهنگ غربی^{۲۷۷} - از دید ما جای بحث دارند، در اینجا از رویکرد فوکو به مثابه بهترین آغازگاه برای پرداختن به بحث نظام‌های انضباطی بهره می‌بریم. پیش از فوکو، دو سنت نوشتاری درباره‌ی مفهوم انضباط وجود داشته است. هر دو سنت یادشده، انضباط را به مفهومی یک سویه فهمیده و

²⁷⁷ Foucault, 1997.

آن را در ارتباط با ارزش‌های غایی اخلاقی تفسیر کرده و به این ترتیب موضعی هوادارانه یا مخالفت‌جویانه را نسبت به آن اتخاذ کرده‌اند.

نخستین سنت، فراروایتی دینی است که تعویق لذت را به عنوان امری اخلاقی و تقریباً مترادف با خیر و نیکوکاری می‌ستاید و انضباط را به مثابه چارچوب پشتیبان این خیر تکریم می‌کند. بر مبنای این دیدگاه، تعویق لذت و چشم‌پوشی از لذت در ذات خود امری نیک است و از آنجا که چنین چیزی با ماهیت بشری و خواهش‌های نفسانی تعارض دارد، نظامی انضباطی مورد نیاز است تا الگوهای رفتاری منتهی به این تعویق را در آدمیان تثبیت و نهادینه سازد. به این ترتیب، فراروایت دینی تعارض میان خواست‌های سطح روان‌شناختی و الزامات نظام‌های انضباطی در سطح اجتماعی را می‌پذیرد، اما بر اساس دستگامی اخلاقی، دومی را به اولی ترجیح می‌دهد.

دومین روایت، نسخه‌ای شخصی، سودانگاران، نقادانه، و گاه شادخوارانه از اندیشه‌ی فلسفی است که مانند فراروایت دینی، تعارض میان میل من به لذت بی‌واسطه و در دسترس، با محدودیت‌های ناشی از تعویق لذت انضباط‌آمیز را در می‌یابد، اما در این میان اولی را اصیل‌تر و ارزشمندتر می‌انگارد. از این دیدگاه، خواست‌های مستقیم من در سطح روانی است که اهمیت دارد. این نگرش نیز برداشت‌های خویش را بر دستگامی اخلاقی استوار می‌سازد. اما این دستگام بر خلاف متافیزیک دینی، ماهیتی عرفی مسلک، دنیوی، لذت‌گرایانه، و از نظر فلسفی شکاکانه دارد. بر این مبنای برخوردار از لذتی که دلیلی برای به تعویق افکندنش وجود ندارد، و آزاد بودن برای نقض انضباط‌هایی که از سوی جامعه به من تحمیل شده‌اند، ستوده می‌شوند و مترادف با خیر اخلاقی تلقی می‌شوند.

۲. سنت دینی بحث درباره‌ی انضباط، به چارچوب معنایی چیره بر تمدن‌های قلمرو میانی (نیمه‌ی باختری اوراسیا) در عصر پیشامدرن باز می‌گردد. تقریباً همزمان با ظهور و تثبیت موج شهرنشینی پیشرفته در جوامع انسانی، مفهومی اخلاقی و دینی از انضباط نیز شکل گرفت که تعویق لذت را همچون امری خیر و نیک می‌ستود و از این رو به نظام‌های معنابخش به آن، همچون پشتوانه‌ای عملیاتی برای تحقق امر خیر رسمیت می‌بخشید. این نظام‌های نظری که به تعویق لذت در چارچوبی متافیزیکی معنا می‌دادند، غالباً در قالب ادیان دارای کلیساهای متمرکز سازمان می‌یافتند. به این ترتیب، کهن‌ترین سنت نظریه‌پردازی در باب نظام‌های انضباطی، سنتی دینی است. این سنت همزمان با پیدایش نخستین نشانه‌های شهرنشینی پیشرفته پدیدار شد. شهرنشینی پیشرفته، نوعی بازآرایی نظام اجتماعی بود که با تکیه بر آبیاری و بهره‌برداری سازمان یافته از زمین زراعی، ترکیب دامپروری و کشاورزی، فن‌آوری آهن، و شهرنشینی متمرکز یافته تعریف می‌شود. این شیوه از سازماندهی اجتماعی، برای نخستین بار در قرن ششم پ.م در ایران زمین پدید آمد و گذار جوامع پادشاهی اولیه به امپراتوری‌های گسترده را ممکن ساخت، که نخستین نمونه‌اش شاهنشاهی هخامنشی بود. همزمان با این گذار، نظام‌های انضباطی کهنی که در قالب چارچوب‌های رهبانیت باستانی در مصر، میانرودان، ایلام، و چین ابداع شده بود، دچار دگردیسی گشتند و به ادیانی تبدیل شدند که از سویی ادعای جهانگیری و تولید رستگاری برای تمام مردمان -مستقل از نژاد، زادگاه، و قبیله‌شان- را داشتند، و از سوی دیگر بر سلسله مراتبی از روحانیان متکی بودند. این ادیان نخستین چارچوب‌های سازماندهی اجتماعی بودند که از سطوح گوناگون انضباط برای عضوگیری، ارتقا، و تضمین انسجام درونی خویش بهره بردند. تمام ادیان بزرگ امروز دنیا، بر اصولی استوار هستند که زمان پیدایش‌شان به آن زمان باز می‌گردد.

شالوده‌ی نظری انضباط به مثابه امری دینی، آن است که خیر اخلاقی - که زمینه‌ی دستیابی به رستگاری تلقی می‌شود- با شکلی از تعویق لذت پیوند خورده است.

تعویق لذت، از دو جنبه با رستگاری پیوند می‌خورد. از یک سو، آن را می‌توان همچون شکلی خفیف از قربانی کردن خویش در برابر ذات مقدس محسوب کرد. همان طور که مردم‌شناسان نشان داده‌اند، قربانی کردن به عنوان شکلی از تعویق لذت، هسته‌ی مرکزی بخش عمده‌ی آیین‌های دینی در جوامع سنتی را بر می‌سازد. قربانی کردن در حالت پایه‌اش، عبارت است از چشم‌پوشی کردن از بخشی از منابع پایان‌پذیر و گرانبها، و پیشکش کردن آن به شکلی که رضایت نیروهای فراطبیعی و مراجع قدسی را جلب نماید. با این تعبیر، قربانی کردن یکی از نموده‌های اجتماعی تعویق لذت است، که اجرای شکل فردی شده‌اش در سطح روانشناختی باید به کمک قالب‌های انضباطی پشتیبانی شود.

قربانی کردن، چنان که بعدها بدان خواهیم پرداخت، بر مبنای اصل موضوعه‌ای استوار است به نام «اصل بقای لذت». بر مبنای این اصل، لذت به تعویق افتاده و از دست رفته، همواره به شکلی باز خواهد گشت و هرگز از میان نخواهد رفت. به این شکل، دستیابی به رستگاری - که مفهومی آمیخته با لذت بیشینه است- باید با نوعی فدا کردن و چشم‌پوشی از لذت همراه شود. این داد و ستد لذت‌ها بر مبنای اصل بقای لذت، می‌تواند در قالب قربانی کردن منافع کوتاه مدت شخصی بروز کند.

تعویق لذت، به شکلی دیگر نیز با رستگاری پیوند می‌خورد، و آن هم از مجرای مفهوم قدرت است. رستگاری امری است که با شایستگی، توانایی، و برگزیده بودن ارتباط دارد. در فراروایت دینی، برای رستگار شدن، باید به شکلی از دیگران متمایز شد، و موضوع توجه و رضایت مرجع تقدس قرار گرفت. این تمایز و شایستگی، عموماً با عنصری قدرت‌مدارانه تعریف می‌

شود که هسته‌ی مرکزی‌اش قدرتِ کنترلِ خویشتن و چیرگی بر نفس است. به این ترتیب، فردی رستگار خواهد شد که قدرتمند باشد، و توانسته باشد بر خویشتن چیره شود. دشوارترین چیزی که می‌توان بر آن چیره شد، خواستِ لذت است که بنیادی‌ترین عنصرِ خواست را تشکیل می‌دهد. به این ترتیب، نظام‌های انضباطی با یاری رساندن به فرد برای چیره شدن بر این خواست، او را به قدری توانمند می‌سازند که شایستگی دستیابی به رستگاری را داشته باشد.

به این ترتیب در دیدگاه دین سنتی انضباط امری ارزشمند، اخلاقی، نیک و ضروری دانسته می‌شود. رواج مناسک عمومی تشویق‌کننده‌ی تعویق لذت – مانند روزه‌گیری، امساک، و محرومیت حسی یا حرکتی در برخی از آیین‌های خاور دور- را می‌توان در این چارچوب فهمید. به همین شکل، تمرین‌ها و قواعد حاکم بر رفتاری فردی که با انضباطی از این دست پیوند خورده باشند نیز به طور مشخص تعویق لذت را آماج می‌سازند.

۳. سنت نقادانه و لذت‌گرایانه‌ی ارزیابی انضباط، با وجود قدمت زیادی که دارد، به تازگی و در عصر مدرن به شکلی انسجام یافته صورت‌بندی شده است و به صورت یک سرمشق نظری مسلط در آمده است. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که ریشه‌های چنین برداشتی از زمان‌های دور و همزمان با شکل‌گیری سنت دینی پشتیبان انضباط، به صورت هم‌آورد و رقیب آن وجود داشته است. اشکال سنتی هواداری از اصل لذت در برابر اصل واقعیت، و ترجیح خودانگیختگی سطح روان‌شناختی در برابر برنامه‌مندی سطح اجتماعی، در قالب کشمکش طریقت و شریعت در سنت اسلامی، و مذهب رسمی و برداشت عرفانی در سایر ادیان سازمان یافته از دیرباز وجود داشته است. با این وجود، این سنت کهن در عصر مدرن برای نخستین بار به

ابزاری عقلانی برای صورت‌بندی خود مجهز شد و به صورت نسخه‌ای چیره بر صحنه ظاهر شد.

در این نگرش، نظام‌های انضباطی همچون عواملی مختل‌کننده، محدودگر، و مخرب جلوه می‌کنند که راه را بر رشد و شکوفایی طبیعی شخصیت می‌بندند و نظام روانی من را در قید و بند محدودیت‌ها و الزامات انتخاب‌ناشده‌ی اجتماعی گرفتار می‌سازند. از این رو دو الگوی رفتاری و دو عرصه‌ی متمایز از هویت فردی از هم تمیز داده می‌شوند. یکی از آنها، جنبه‌ی انگیزشی، تکانه‌ای، و خودانگیخته‌ی شخصیت دانسته می‌شود، که به ویژه در نگرش رمانتیستی وضعیتی استعلاایی یافته است و به عنوان محور اخلاقیات ستوده شده است. جنبه‌ی دیگر، پاره‌ی عقلانی، خوددار، و منضبط شخصیت است که محصول فشارهای بیرونی و آموزش‌ها و شرطی‌سازی‌های تحمیل شده از سوی محیط پنداشته می‌شود. یکی از نخستین کسانی که این تمایز را در قالب نظریه‌ای منسجم از روان آدمی صورت‌بندی کرد، فروید بود.

فروید در «تمدن و ناخرسندی‌های آن»، این دو جنبه را با نهاد و فرامن هم‌ارز می‌گیرد. نهاد بازگوش، کامجو و دم‌غنیمت‌دان، همان است که بر اساس اصل لذت عمل می‌کند و در نظریه‌هایی مانند تحلیل‌کنش متقابل به صورت کودک بازنمایی می‌شود. فرامن، اما، جنبه‌ی عقلانی، اخلاقی، محدودگر، و مهارگری است که تعویق لذت را مدیریت می‌کند و اتصال فرد به نظام اجتماعی و نهادینه شدن قواعد اخلاقی جمع را در فرد رهبری می‌نماید. فرامن بر اساس اصل واقعیت عمل می‌کند و در پی آن است که زیاده-خواهی و لذت‌جویی نهاد را مهار کند. من، که در نگرش فرویدی وضعیتی حاشیه‌ای و فرعی دارد، محصول برهم‌کنش این دو عامل بنیادین است.

فروید در کتاب یادشده، به روشنی قواعد اجتماعی و اخلاق جمعی را با فرامن و عنصر فرامن در شخصیت مربوط می‌سازد و به دفاع از خودانگیختگی و اصالت جنبه‌ی تکانه‌ای و نهادمدارانه‌اش می‌پردازد. از دید او، ناخرسندی و

روان‌نژندی‌های رایج در جوامع مدرن، محصول توسعه‌ی نظام‌های انضباطی فرامن محور، و زورآور شدن الزامات زیستن در سپهر اجتماعی‌ایست که به شکلی روزافزون اصل لذت را مهار کرده و نهاد را سرکوب می‌کنند. این برداشت فروید، بعدها توسط مارکوزه شرح و بسط بیشتری یافت و به یکی از ارکان نقدهای چپ نو نسبت به مدرنیته‌ی سرمایه‌دارانه تبدیل شد^{۲۷۸}.

۴. فوکو، و پس‌اساختارگرایان پیرو وی، که طلال اسد از میان‌شان از همه نامدارتر است، نظام‌های انضباطی را از دیدی نو مورد ارزیابی قرار دادند. فوکو، بر جنبه‌ی مثبت و توانمندساز انضباط تأکید کرد و با این وجود تحول و تکامل نظام‌های انضباطی را با تاریخ سوژه‌شدگی انسان در عصر روشنگری پیوند زد. زبان او و شیوه‌ی صورت‌بندی مفاهیمش، با وجود بار مثبتی که در بسیاری از بندهای نوشته‌ها و مصاحبه‌هایش به نظام‌های انضباطی می‌دهد، در نهایت دنباله‌ای از سنت فلسفی / نقادانه‌ی خرده‌گیر بر انضباط است که فروید چهره‌ی برجسته‌ی آن محسوب می‌شود. فوکو به نهادهای انضباطی مدرنی مانند ارتش، درمانگاه، آموزشگاه، و بیمارستان توجه می‌کند و جنبه‌های محدودکننده و توانمندساز این نهادها را مورد واریسی قرار می‌دهد.

طلال اسد^{۲۷۹}، از این نظر اهمیت دارد که نگاه خود را بر کارکرد نظام‌های انضباطی در ساختارهای دینی متمرکز کرده است و همتای فوکو در سنت دینی نگاه به انضباط محسوب می‌شود. همان طور که فوکو از دیدگاهی انتقادی حرکت خود را شروع می‌کند و بر جنبه‌های توانمندساز و مثبت انضباط تأکید می‌کند، اسد هم از پایگاهی دینی کنکاش خود را آغاز می‌نماید، اما با نگاهی نقادانه به نظام‌های انضباطی می‌نگرد. به عبارت دیگر،

²⁷⁸ Marcuse, 1955.

²⁷⁹ Asad, 1994.

فوکو و اسد با تاکیدی مشابه و همراستا بر دو رده از نهادهای انضباطی، که به طور سنتی در دو سنت متعارض داوری درباره‌ی انضباط طرح می‌شده‌اند، دریافتی مشترک از نقاط قوت و ضعف نظام‌های انضباطی را فراهم آورده‌اند.

۵. چنین می‌نماید که هواداران و مخالفان انضباط، بر دو سوییهِ متمایز و قابل تفکیک از پدیداری یگانه تأکید کرده باشند. واقعیتی عینی هست و آن هم این که من همواره در معرض محرومیت از منابع قرار دارد. اختگی، یکی از آشکارترین و ملموس‌ترین حقایقی است که بنابر تجربه، می‌توان وجودش را تایید کرد. این محرومیت از منابع می‌تواند ناشی از ناتوانی من برای بهره‌برداری از منابع، یا غیاب منبع باشد، یا انتخابی خودجوش که بر تعویق لذت مبتنی است.

چنین می‌نماید که این دو شکل از اختگی، در آثار متفکرانی که ذکرشان گذشت، با هم مخلوط شده باشد. اختگی درون‌زاد، آن چیزی است که با تعویق لذت همراه است و شالوده‌ی نظام‌های انضباطی را می‌سازد. اختگی برون‌زاد، که از ناتوانی و محرومیت سوژه، و غیاب منبع سرچشمه می‌گیرد، امری است که می‌تواند ظهور نظام‌های انضباطی را تشدید کند، اما از مجرای آن تکثیر نمی‌شود و ارتباطی اندام‌وار با آن ندارد. اختگی برون‌زاد، که موضوع نقد هواداران نگرش انتقادی است، در نظام‌های سرکوب ریشه دارد، نه انضباطی، و این دو به لحاظ نوع ارتباطی که با سوژه برقرار می‌کنند، و ساز و کاری که دارند و قواعدی که از آن پیروی می‌کنند، با هم تفاوت دارند. بخش مهمی از نقدها و شماتت‌هایی که نصیب نظام‌های انضباطی شده است، در اصل حق سیستم‌های سرکوب است. سیستم‌هایی که با مهارت در پشت سپرِ نظام‌های انضباطی پنهان می‌شوند، خود را با نقاب آنها می‌آرایند، و به این ترتیب مشروعیت لازم برای تداوم یافتن در سطح اجتماعی را به دست می‌آورند.

نظام انضباطی، ساختاری است که عمیقا در من و انتخابهای آزادانه‌ی من ریشه دارد. تعویق لذت، که شالوده‌ی روندهای این نظام را بر می‌سازد، کلیدی است که قدرت را ممکن می‌سازد. از این رو، نگارنده در مرزبندی نظری یادشده، موقعیتی ویژه پیدا می‌کند. دستگاه نظری ما از این رو که نظام‌های انضباطی را می‌ستاید و آن را رمز دستیابی به قدرت می‌داند، در جبهه‌ی هواداران انضباط قرار می‌گیرد، بی آن که پیش‌داشتهای متافیزیکی مرسوم در این جبهه را درباره‌ی رابطه‌ی تعویق لذت و رستگاری، یا خاستگاه‌های استعلایی قوانین انضباطی بپذیرد. از سوی دیگر، نگرش مورد نظر ما به خاطر نقد شدیدی که بر نظام‌های سرکوب وارد می‌آورد، و محوری که برای من و خواست و اراده و آزادی من قایل است، در کنار اندیشمندان انتقادی قرار می‌گیرد، بی آن که در خطای ایشان هنگام هم‌تا شمردن نظام‌های سرکوب و انضباط، سهیم باشد.

۶. فوکو در واپسین کتاب بزرگ خود - تاریخ جنسیت - بر پرسش چگونگی سوژه شدن فرد توسط خودش متمرکز می‌شود.^{۲۸۰} از دید او، ریشه‌ی سوژه شدن داوطلبانه و خودتنظیم افراد را می‌توان در مفهوم زهد و ریاضیت رواقیان باز یافت. فوکو به درستی بر این نکته تأکید دارد که مفهوم زهد در یونان باستان دلالتی زیبایی‌شناسانه داشته است، و در واقع نوعی فنِ خوشایندسازی خویش بر مبنای معیارهای زیبایی‌شناختی بوده است. این مفهوم به زعم فوکو بیش از آن که با شناخت (لوگوس □□□□) مربوط باشد، به کردار (تخنه □□□□) مرتبط می‌شده است. با این وجود، این شیوه از برخورد با پرسش‌های اخلاقی، خیلی زود دچار چرخش شد و از وضعیت رفتارمدارانه‌ای که ذکرش گذشت، به موقعیتی قانون‌مدارانه انتقال یافت. اخلاق و زهد قانون‌مدارانه از ادیان سامی سرچشمه گرفته بود و این تفاوت

280 Foucault, 1978.

را با اخلاق یونانی داشت که بر ساختاری قضایی و تنبیهی متکی بود و در نهایت اخلاق را با حکومت پیوند می‌زد.

چنین می‌نماید که فوکو در تشخیص دو شیوهی متفاوت از صورت‌بندی اخلاق و زهد - که کلیدواژه‌ی محبوب او برای اشاره به تعویق لذت است - بر حق باشد. مطالعه‌ی نظام‌های اخلاقی در جهان باستان و مدرن، نشان می‌دهد که دو شیوهی متمایز از صورت‌بندی تعویق لذت و سازماندهی کردارهای اخلاقی ناشی از آن وجود داشته است. یکی از آنها، همان طور که شرحش گذشت، انضباط بیرونی را مهم می‌پنداشت و بر جریان یافتن انضباط در ارتباط با دیگری تأکید داشت. این رویکرد انضباط را در سطحی اجتماعی تعریف می‌کرد و از این رو آن را در ارتباط میان من و دیگری تشخیص می‌داد و محدود می‌دید. این همان زهدِ قانون‌محورِ فوکویی است.

شکل دیگر انضباط، همان است که از دید فوکو خصلتی زیبایی‌شناسانه دارد. این شکل، در واقع به شکلی درونی‌تر از انضباط اشاره می‌کند که در رابطه‌ی میان من با من شکل می‌گیرد و بنابراین در حوزه‌ی زیبایی‌شناسی می‌گنجد. این نوع انضباط، همان طور که فوکو گفته است، پیش از آن که در قالب قوانینی اجتماعی صورت‌بندی شود، در الگوی رفتاری من جلوه می‌نماید. از این رو ظهور آن در سطحی روان‌شناختی بر بروزهای اجتماعی آن مقدم است.

برداشت فوکو در مورد خاستگاه تاریخی و جایگاه فرهنگی این دو رده از انضباطها، جای بحث دارد. فوکو ریشه‌ی انضباط را به یونان، و سرکوب را به ادیان سامی باز می‌گرداند. از دید نگارنده این برداشت به چند دلیل نادرست است.

دلیل نخست آن که یونانیان باستان، بر خلاف آنچه فوکو استنتاج کرده است، پیکربندی منسجم و یکدستی در مورد مفهوم انضباط و قدرت و

قانون نداشته‌اند. نگارنده در متنی دیگر²⁸¹ نشان داده است که اصولاً تحول فرهنگی چشمگیر یونان در قرون چهارم و پنجم پ.م، نتیجه‌ی غیاب انضباط و کم‌رنگ بودن ساختارهای اجتماعی قانون‌مند بوده است. از این رو، اتفاقاً مفهوم انضباط بیرونی است که در آثار نویسندگان کلاسیک یونانی – به ویژه افلاطون و ارسطو و تراژدی‌نویسانی مانند آیسخولوس در مرکز توجه قرار دارد. توجه هوادارانه به انضباط درونی تنها در دو شاخه‌ی فرهنگی یونانی دیده می‌شود. اندیشمندان سوفیست و پیروان ادیان رازآمیزی مانند پیتاگورسی‌ها و اورف‌ای‌ها تنها کسانی بودند که به طور جدی به این مفهوم علاقه نشان می‌دادند. هردوی این شاخه‌ها هم نسبت به جامعه‌ی یونانی خاستگاهی بیرونی داشتند و از شرق و قلمرو امپراتوری پارس به آن منطقه وارد شده بودند. بنابراین بازگرداندن نخستین صورت‌بندی موفق از انضباط درونی به یونان باستان کاری کاملاً نادرست است. چرا که دقیقاً در همین جاست که ما با غیاب انضباط و ناکامی در دستیابی به چنین صورت‌بندی‌ای روبه‌رو هستیم.

تحویل کردن ریشه‌ی سرکوب به ادیان سامی هم جای تردید دارد. البته تردیدی وجود ندارد که ادیان سامی بر مبنای استخوان‌بندی محکمی از قواعد انضباطی بیرونی شکل گرفته‌اند. اما این امر در مورد تمام ادیان بزرگ و سازمان یافته‌ی جهان باستان صادق است. می‌توان نشان داد که ادیانی بسیار کهن‌تر از یهودیت و مسیحیت که مورد نظر فوکو هستند، با الگویی کاملاً مشابه بر انضباط بیرونی و شکل قانون‌مدار زهد تأکید می‌کرده‌اند. در خود منطقه‌ی میان‌رودان، ادیانی مانند پرستش آشور در امپراتوری آشور – که با کردار جنگاورانه پیوند داشته – و آیین زرتشت اوستایی – و نه شکل اولیه‌ی گاتایی آن – آشکارا بر انضباط بیرونی تأکید می‌کرده‌اند. برای این که

شکی در عمومیت ارتباط دین‌های بزرگ و انضباط درونی باقی نماند، می‌توان به دین کنفوسیوس هم اشاره کرد که به سپهر فرهنگی کاملاً متفاوتی تعلق داشته و از نظر تاریخی بر مسیحیت هم تقدم داشته و شاید فراگیرترین برداشت از تقدس انضباط بیرونی را به دست داده باشد.

بحثهای تبارشناسانه‌ی فوکو، به دلیل آشنایی وی با متون اروپایی، در نهایت خاستگاه‌ها را - همزمان با انکار پیوستگی روندها و مرجعیت‌شان - به سنت مدنی یونانی- رومی و سنت دینی یهودی-مسیحی باز می‌گرداند. کاری که به احتمال زیاد حتی در مورد خاستگاه‌های سرمشق اروپایی انضباط/ سرکوب نیز نابسندده است، چه رسد به آن که بتواند در سطحی عام‌تر تعمیم یابد. با توجه به آن که فوکو خود نیز بر این تعمیم‌ناپذیری آگاه است و در صدور حکم‌های عام و فراگیر دقت و خست به خرج می‌دهد، می‌توان این نتیجه‌گیری‌هایش را از کل پیکره‌ی نظری‌اش جدا کرد، و استخوان‌بندی اصلی آن را برای گمانه‌زنی در مورد مفهوم انضباط به کار گرفت. استخوان-بندی‌ای که به دلیل توجه به رابطه‌ی انضباط با تعویق لذت، و پیوند آن با قدرت حاوی بینش‌هایی ارزشمند برای مدل ماست.

گفتار دوم: انضباط اسفنکترها

۱. نظام‌های انضباطی به سطح اجتماعی تعلق دارند، اما شاخه‌های کنترل‌کننده و تنظیم‌کننده‌ی خویش را به تمام سطوح فراز می‌گسترانند و تعویق لذت من را با دگرگون ساختن و سازمان دادن زمینه‌ی زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی پیرامونش تسهیل می‌کنند. برای فهمیدن نظام‌های انضباطی، باید نخست به تصویری عمومی از ساختار و کارکرد آنها در سطوح فراز دست یافت.

۲. سیستم پایه‌ی سطح زیست‌شناختی، بدن است. بدن، این تجسم انکارناپذیر و ملموس من، اگر با دقت نگریسته شود، چیزی جز یک کلاف در هم تنیده از لوله‌ها نخواهد بود. لوله‌ی گوارشی بزرگ در میان، که با لوله‌های ناقل خون و مواد دفعی و اکسیژن احاطه شده است، و به کمک لوله‌های عضلانی منقبض شونده حرکت‌هایی می‌کند که خود توسط لوله‌های ناقل پیام عصبی کنترل می‌شوند. بدن من، چیزی جز توده‌ی بی سر و تهی از لوله‌ها نیست. بی‌شمار لوله‌ی بسیار کوچک، که در پیوند با یکدیگر لوله‌هایی بزرگتر و بزرگتر را پدید می‌آورند، تا در نهایت به این لوله‌ی کلان درشت برسند، به لوله‌ای توپولوژیک، که بدن انسان است. لوله‌ای با مجرای درهم پیچیده و خمیده به نام لوله‌ی گوارش، و گوشته‌ی حجیم دورش، که از در هم بافته شدن تمام لوله‌های دیگر ساخته شده است.

لوله‌هایی که بدن را می‌سازند، تنها شبکه‌ای از رشته‌های باریک و دراز نیستند. آنها به دلیلی خاص لوله شده‌اند. فشارهای تکاملی بسیاری آنها را فشرده، کشیده، و شکل داده تا به ریخت لوله‌ای در آیند که می‌تواند چیزی را از جایی به جای دیگر منتقل کند. لوله، به همین شکل تعریف می‌شوند، مجرای تجسم یافته که چیزی را منتقل می‌کند، و لوله‌های سازنده‌ی بدن

نیز چنین هستند. آنها نیز تکامل یافته و تخصصی شده‌اند تا مایعاتی مانند خون، گازهایی مانند هوا، و جامداتی مانند غذا و مدفوع را از درون خود منتقل کنند. لوله‌ها را بر همین مبنا به رگ، نایژه و روده تقسیم می‌کنند. این روند انتقال، تنها به حالات سه گانه‌ی ماده منحصر نمی‌شود، بلکه انتقال انرژی و اطلاعات را هم در بر می‌گیرد، و از این روست که رشته‌های عضلانی ناقل نیرو و فیبرهای عصبی ناقل اطلاعات نیز در این میان تحول یافته‌اند.

انتقال و پردازش ماده و انرژی‌ای که همواره در قالب حامل‌های مادی در بدن وجود دارد، به مسیرهایی تمایز یافته و متفاوت نیاز دارد. لوله‌ی گوارش، که وظیفه‌ی جذب، انتقال، پردازش، و جذب ماده‌ی نیمه مایع را بر عهده دارد، محوری را بر می‌سازد که از راه لوله‌های توزیع‌کننده‌ی مایع (رگ‌ها) با لوله‌های ناقل گاز (نایژه و نایژک) مرتبط می‌شود. این لوله‌ها خود به لوله‌های ناقل چربی و لنف (رگ‌های لنفی)، لوله‌های دفع مایع (مجاری کلیوی) و لوله‌های دفع مواد وراثتی (مجرای تناسلی) مفصل‌بندی می‌شوند و شبکه‌ای غول‌آسا از لوله‌های به هم پیوسته را پدید می‌آورند که هر یک وظیفه‌ای خاص، انشعاباتی ویژه، و کارکردی متمایز را بر عهده دارند.

اندام‌های بدن، این جمهوری لوله‌ها، در اطراف دو محور اصلی و دو لوله‌ی مرکزی گرد آمده‌اند و متشکل شده‌اند. این دو عبارتند از لوله‌ی گوارش، و نخاع به علاوه‌ی دنباله‌ی متورمش، که مغز باشد. لوله‌هایی که یکی از آنها ماده/انرژی و دیگری اطلاعات را در خود جا به جا می‌کند. سیر تکامل بسیار پیش از آن که شانون و ویور به اهمیت اطلاعات پی ببرند، این عنصر بنیادین را تشخیص می‌داده، و نظامی متمایز و تخصص یافته را برای جذب، سازماندهی، انتقال، و پردازش آن ابداع کرده است. این همان دستگاه عصبی است، که با پنجره‌های ویژه‌ی خویش (اندام‌های حسی) جهان پیرامون و درون سیستم زنده را می‌کاود، و اطلاعات حاصل از آن را از مجرای لوله‌های میکروسکوپی (نوروفیبرها: آکسون‌ها و دندریت‌ها)، و لوله‌های بزرگترِ برساخته

شده از اتحاد آنها (عصبها) جا به جا می‌کند. پردازش، در بدن جانداران، پیامد همین جا به جایی است. در اینجا گفتار مک لوهان که رسانه را شکلی از پیام می‌دانست²⁸²، درست در می‌آید. چرا که الگوی جا به کردن اطلاعات در دستگاه عصبی، و رسانه‌ی حامل اطلاعات حسی، مهم‌ترین عنصری است که ساختار پردازش، معنادار شدن، و محتوا یافتن پیام را تعیین می‌کند. نیاز سیستم به انتقال چیزها تنها زمانی توسط لوله‌ها برآورده می‌شود که امکان کنترل این انتقال فراهم آمده باشد. بدن، به قدری در این چرخه‌ی لوله‌محورانه اسیر است که جز با کنترل حرکت ماده، انرژی و اطلاعات در درون لوله‌هایش، بختی برای بقا ندارد. انتقال انرژی و اطلاعات به دریچه‌هایی ویژه وابسته است. دریچه‌هایی مانند سیناپس‌های عصبی و اتصالات عصبی/عضلانی که انتقال اطلاعات و نیرو را سازماندهی، مهار، تحریک، و تنظیم می‌کنند. همین نظام‌های ناظر بر انتقال اطلاعات و انرژی هستند که کنترل انتقال ماده را نیز بر عهده دارند. سیستم عصبی-عضلانی همچون کلیتی فعال و کنترل‌کننده عمل می‌کند و تبادل مواد در لوله‌های بدن را ممکن می‌سازد. در بدن، انتقال ماده تابع و مطیع روند انتقال انرژی/اطلاعات است.

انتقال ماده در لوله‌های بدن به کمک دریچه‌هایی تنظیم می‌شود، که خود ماهیتی عضلانی دارند و به پیروی از فرمان‌های عصبی کار می‌کنند. این دریچه‌ها را بهتر از هر جای دیگر، در بزرگترین لوله‌های بدن، یعنی دستگاه گوارش می‌توان دید. دریچه‌های این لوله را اسفنکتر می‌نامند. اسفنکتر، محل التقای سه نوع لوله است. در این جاست که لوله‌های ناقل اطلاعات (اعصاب) با لوله‌های ناقل نیرو (عضلات) و لوله‌های ناقل ماده به هم می‌رسند. اسفنکتر، کانونی است که سه رده‌ی اصلی از لوله‌های سازنده‌ی

بدن، در آن متحد می‌شوند، و کنترل انتقال ماده در بدن را ممکن می‌سازند. بدن، جسمیتی مادی است، و انتقال ماده شالوده‌ی بقای آن است. از این روست که وقتی به بدنی نگاه می‌کنیم، نخست ماده‌های برسازنده‌اش را می‌بینیم، و لوله‌های ناقل این مواد را، و اسفنکترهای کنترل‌کننده‌ی این انتقال را.

در واژگان زیست‌شناسی، اسفنکتر شکلی خاص از دریچه‌های کنترل‌کننده‌ی سیر ماده در لوله‌هاست. اما در این جا برای ساده‌تر شدن بحث، تمام دریچه‌های این رده را با این نام مشخص می‌کنیم، تا جایگاه بنیادین انقباض در بدن را بر مبنای آن تعریف کنیم.

۳. نمود انقباض در سطح زیستی، چیزی است که می‌توان آن را با برچسبِ «تنظیم اسفنکترها» مشخص کرد. تنظیم اسفنکترها، جریان‌ی پیش‌رونده و توسعه‌یابنده است که در آن انقباض عضلات صاف و غیرارادی اسفنکترها، زیر کنترل قشر مخ و خواست خودآگاهانه‌ی من قرار می‌گیرند. فرآیند متمدن شدن، چنان که نوربرت الیاس بدان اشاره کرده است^{۲۸۳}، اگر در سطحی فیزیولوژیک نگریسته شود، بیش از آن که در سطح حرکات دست و پا و بدن نمود داشته باشد، در سطح کنترل اسفنکترها بروز کرده است. از میان تمام اسفنکترهای بدن، تنها شمار اندکی که در ابتدا و انتهای مجاری گوارشی و دفع ادراری قرار دارند، می‌توانند توسط قشر مخ و به طور ارادی کنترل شوند. اسفنکتر مخرج که دفع مواد را کنترل می‌کند، و اسفنکتر مجرای ادراری که تخلیه‌ی مثانه را تنظیم می‌کند، مشهورترین دریچه‌هایی هستند که به طور ارادی در انسان کنترل می‌شوند.

یکی از ساده‌ترین و پیش پا افتاده‌ترین لذت‌های زیستی، جریان یافتن آزادانه و «فیزیولوژیک» ماده در لوله‌های بدن است. اختلال در این جریان یافتن

²⁸³ Ellias, 1994.

آزادانه، معمولاً مختل‌کننده‌ی بقاست، و به صورت رنج تجربه می‌شود. ناتوانی در فرو بردن غذا، یا دفع مواد زاید، بسته شدن راه تنفس و مهار دم یا بازدم، و اختلال در عملکرد اسفنکترهای ادراری و تناسلی و احتباس ادرار، نمونه‌هایی از مهار این حرکت عادی هستند که همواره با بیماری و درد و رنج همراه و مترادف دانسته می‌شوند.

به این ترتیب، به جریان انداختن آزادانه‌ی ماده در لوله‌های یادشده، لذتی است که به تعویق انداختنش بسیار دشوار است. به لحاظ زیست-شناختی، خیلی غیربدیهی است که بدنی، جریان مواد در لوله‌های درونی خویش را بنا بر الزاماتی درونی - و نه برون‌زاد و برخاسته از فشارهای محیطی - مهار کند. در شرایط عادی، اسفنکترها از نوعی سیستم خودتنظیمی درون‌زاد و بازخوردی بهره‌مندند که زیر کنترل اعصاب سمپاتیک و پاراسمپاتیک و در سطحی ناخودآگاهانه کار می‌کند و به حرکت انداختن ماده را بر مبنای الگویی خودتنظیمگر ممکن می‌سازد.

با این وجود، در بسیاری از جانوران اجتماعی، اشکالی از مهار این حرکت تکامل یافته است. مهاری که نتیجه‌ی اختلال‌های محیطی یا مسیر خودتنظیمی درونی بدن نیست، بلکه به صورتی ترکیبی زیر تأثیر ضرورت‌هایی برخاسته از جامعه، و زیر کنترل عالی‌ترین مراکز مغزی بروز می‌کند. یکی از مشهورترین این موارد، به جانوران گوشتخواری مربوط می‌شود که در یک کنام مشخص زندگی می‌کنند. این موجودات، که گربه‌سانان نمونه‌ای از آنها هستند، به دلیل گوشتخوار بودن، مدفوعی انباشته از باکتری و زیانمند را دفع می‌کنند که می‌تواند باعث بیماری خودشان شود. از آنجا که این جانوران در منطقه‌ی محدودی زندگی می‌کنند و کنامی ثابت را برای خود بر می‌گزینند، این برایشان بسیار اهمیت دارد که در معرض این مدفوع آلوده قرار نگیرند. از این رو رفتارهایی مانند دفع در جاهای خاص، یا خاک کردن فضولات در این جانوران دیده می‌شود. چیزی که در گربه‌ی خانگی نیز به

یادگار مانده است. در واقع الگوی دفع انسان نیز دنباله‌ی همین شیوه‌ی عمومی دفع «بی‌اثر کننده» است که در سایر گوشتخواران یک‌جانشین هم دیده می‌شود.

نمونه‌ی دیگر، به انقباض عضلات حلقی و اسفنکترهای بالای لوله‌ی گوارش مربوط می‌شود که روند بلعیده شدن غذا را مهار می‌کنند، و باعث می‌شوند تا برخی از جانوران اجتماعی - مانند خفاش و مورچه- بتوانند غذایی را که خورده‌اند، به صورت نیمه هضم شده استفراف کنند تا هم‌لانه- ای‌شان از آن بخورد. به این ترتیب مورچه‌ها و خفاش‌ها روند عادی هضم و جذب غذا را در شرایطی خاص مهار می‌کنند تا این غذا را با سایر اعضای گروه‌شان شریک شوند.

در تمام این نمونه‌ها، ضرورت‌های زیستن در شرایط خاص باعث شده تا مغز موجود بتواند برخی از اسفنکترها را کنترل کند و با مهار کردن مسیر طبیعی مواد در بدن، کارکردی تازه را خلق نماید. این که گربه‌ی خانگی می‌تواند مدفوع خود را تا زمان رسیدن به محل مناسب برای دفع «نگه دارد»، و این که خفاش و مورچه می‌توانند معده‌شان را موقع تخلیه شدن و رها کردن غذا به درون روده «نگه دارند»، نمودی از کنترل ارادی جانور بر جریان ماده در لوله‌های درون بدنش است^{۲۸۴}.

در انسان، شمار این اسفنکترهای کنترل شدنی بیشتر است. کودکان در سنین پایین می‌آموزند تا دفع مدفوع و ادرار خود را به طور ارادی کنترل کنند، و در سنین بالاتر، مسیرهای ورودی ماده نیز می‌تواند به طور ارادی مهار شود. چنان که ممکن است مرتاضی از خوردن غذا خودداری کند، یا کسی تا حد مرگ روزه بگیرد.

مهار اسفنکترها، قدیمی‌ترین شکل از تعویق لذت است، که کهن‌ترین و زودرس‌ترین اشکال انضباط را در اطراف خود تولید می‌کند. مهار اسفنکترها، محور نظام‌های انضباطی در سطح زیست‌شناسی است. مهار اسفنکترها را می‌توان به دو شیوه واریسی کرد. می‌توان سیر تحول آنها را به شکلی کلان در جریان تکامل جوامع انسانی واریسی کرد. این امکان هم وجود دارد که مسیر تحول آن را در سطحی خرد و در یک سوژه‌ی انسانی منفرد مورد بررسی قرار داد.

گفتار سوم: سیر تکامل انضباط اسفنکترها

نخست: در ابعاد کلان

۱. نخستین اشکال نظام‌های انضباطی در اجداد انسان را در کهن-ترین نیاکان جنس انسان (Homo)، یعنی انسان راست قامت (Homo

erectus) و انسان ابزارساز (Homo habilis) می‌توان باز یافت. انسان ابزارساز، نخستین جد آدمی بود که در حدود دو و نیم میلیون سال پیش، به ساختن ابزارهای سنگی و چوبی روی آورد. اجداد دورتر انسان نیز، مانند میمون‌های بزرگ امروزی، توانایی دست‌ورزی داشته‌اند و از اشیای اطرافشان برای تغییر دادن محیط استفاده می‌کرده‌اند. اما انسان ابزارساز نخستین موجودی در این دودمان تکاملی بود که با ابزار، ابزار می‌ساخت. یعنی نه تنها اشیای حاضر و آماده و یافته شده را برای بهره‌برداری تغییر شکل می‌داد، که همین کار را هم به کمک ابزارهایی دیگر به انجام می‌رساند.

همین گونه، نخستین نیای انسان بود که ابزارهایی را که می‌ساخت با خود حمل می‌کرد. به این ترتیب، انسان ابزارساز، و بعدتر با شدتی بیشتر، انسان راست قامت، توانستند به قیمت تعلیق استفاده‌ی فوری از اشیای پیرامون‌شان، متمرکز شدن بر ساخت چیزی کارآمدتر، اثرگذاری خود را بر محیط افزایش دهند. نادیده گرفتن ابزارهای حاضر و آماده – اما نتراشیده و ابتدایی – ساخته شده به دست طبیعت، و صرف نیرو و زمان برای برنامه‌ریزی و اجرای ساخت ابزارهایی دلخواه، یکی از کهن‌ترین اشکال تعویق لذت در دودمان انسان است. ابزارها، ادامه‌های مصنوعی اندامهای حرکتی ما هستند. از این رو، ابزارسازی را باید انقلابی در زمینه‌ی منضبط کردن اندامهای حرکتی – به ویژه دست – در نظر گرفت. ابزارسازی تعویق لذت‌کنش آزادانه و فی‌البداهه در محیط است.

ابزارسازی یکی از نخستین اشکال اختگی درون‌زاد را در آدمیان پدید آورد. بسیار پیش از آن که زبان طبیعی در اجداد انسان ظهور کند و واسطه‌ای نمادین را در میان سوژه و چیزهای جهان برافرازد، واسطه‌ای عملکردی به نام ابزار و ضرورت‌های ابزاری چنین نقشی را بر عهده داشته است. نادیده گرفتن چیزها و بسیج کردن نیرو برای ساختن ابزارهایی که باید باشند، به

جای یافتن آنچه هست، گامی بلند بود در راستای ترجیح دادن طرح و برنامه- های ذهنی و درونی، بر شرایط داده شده‌ی بیرونی.

به این شکل تنشی که در حالت عادی از فاصله‌ی وضعیت مطلوب و موجودِ تحمیل شده از سوی محیط ناشی می‌شد، به قدم به درون من عقب‌نشینی کرد و به وضعیت مطلوبی ذهنی و آفریده‌ی مغز سوژه متصل شد. با ابزارسازی، لذتِ حرکت در لوله‌های ناقل نیروی بدن به تعویق افتاد، و نتیجه‌ی این اختگی عضلانی، خلق ابزارهایی بود که اثرگذاری اندامهای حرکتی بر محیط را بسیار افزایش می‌دادند.

۲. ابزارسازی، هرچند تحولی مهم در تکامل سوژه محسوب می‌شد، اما به معنای واقعی کلمه به اسفنکترها مربوط نبود. اما مرحله‌ی بعدی، پیوندی آشکار با این دریاچه‌ها داشت.

دومین گام در راستای شکل‌گیری نظام‌های انضباطی در تاریخ گونه‌ی انسان، تقریباً هم‌زمان با ابزارسازی، یا شاید اندکی دیرتر برداشته شد. این بار اسفنکترهای لوله‌ی گوارش بودند که آماج انضباط قرار می‌گرفتند. در آدمیان، شبیه به سایر جانورانی که زندگی گروهی دارند، مهار اسفنکترها با کنترل مجاری تغذیه‌ای همراه بود. چنین به نظر می‌رسد که عضلات متصل به قیف دهانی و حلق، نخستین بخش‌هایی هستند که می‌توانند زیر کنترل قشر مخ قرار بگیرند و به این ترتیب اولین شکلِ مهار اسفنکترها در تاریخ تحول انسان، «نخوردن» بوده است. اولین نشانه‌ی موجود از این شیوه از مهار اسفنکترها، به انسان راست قامت مربوط می‌شود که اولین گونه از نیاکان ما بود که گوشتخوار محسوب می‌شد.

همین انسان، نخستین نمونه از شاخه‌ی دودمانی ما بود که توانست بر محیط خشک و نامساعد صحرای بزرگ آفریقا غلبه کند و از بخش‌های جنوبی آفریقا تا چین و جاوه مهاجرت کند. از این رو انسان راست قامت را

می‌توان حامل جهشی در شایستگی زیستی و موفقیت تکاملی گونه‌ی انسان دانست.

انسان راست قامت نخستین گونه از نیاکان انسان بود که آتش درست کردن را یاد گرفت. این مردمان، در قبیله‌های کوچک گردآورنده و شکارچی حرکت می‌کردند و احتمالاً ابداع کنندگان این شیوه از زندگی نیز همین گونه بوده است^{۲۸۵}. (تا پیش از آن جنس‌هایی مانند میمون جنوبی (*Homo Australopithecis*) و گونه‌ای مانند انسان ابزارمند (*Homo habilis*) تنها دانه و میوه می‌خوردند و بنابراین شکارچی محسوب نمی‌شدند.)

انسان راست قامت، با مهار کردن میل خود برای جست‌وجوی مواد گیاهی خودرو، توانست وقت و نیروی خود را برای برنامه‌ریزی شکار و اجرای آن ذخیره کند. به این ترتیب، این نخستین گونه‌ی انسان بود که توانست جانورانی بزرگ مانند فیل و کرگدن را به طور گروهی شکار نماید. این شکارهای بزرگ، ضرورتِ منع خوردن را بیش از پیش تشدید می‌کردند. چرا که شکار می‌بایست تا گرد آمدن تمام اعضای قبیله و تقسیم گوشت در میان‌شان باقی بماند. پس از مدتی کوتاه، همین انسان دریافت که می‌تواند با به تعویق انداختنِ بیشترِ لذت خوردن، و زمینه‌چینی برای «آماده سازی» غذا، -از راه پختن، خرد کردن، و...- آن را به منبعی ارزشمندتر تبدیل نماید. این نخوردن، به معنای چشم‌پوشی از غذا برای بخشیدن آن به هم‌قبیله‌ای‌های خردسال یا سالخورده نیز بود. چنان که از فسیل‌های به جا مانده از انسان نئاندرتال بر می‌آید، در حدود دویست هزار سال پیش قبایلی از این گونه‌ی انسان در زمینه‌ی جغرافیایی وسیعی حضور داشته‌اند و شبکه‌ی پیچیده‌ای از حمایت‌ها را برای افراد ناتوان و پیر فراهم می‌آورده‌اند. شکی در این حقیقت وجود ندارد که سالخوردگان، فلج شدگان، و افراد از کار افتاده‌ی

²⁸⁵ Lewin, 1989.

قبایل نئاندرتال توسط خویشاوندانشان تغذیه می‌شده‌اند. این به معنای به تعویق انداختن لذت خوردن است، به بهای بخشیدن این غذا به خویشاوندی که به آن نیاز دارد، و این یکی از ساده‌ترین و آشکارترین نمونه‌های رفتار ایثارگرانه است. بازی برنده/ برنده‌ای که بر مبنای زمانی خطی تعریف شود، بی‌تردید در نئاندرتال‌ها وجود داشته است. زیرا نشانه‌های آن را در فسیل‌های سالخوردگانی می‌توان بازیافت که بدون دریافت کمکی جبران نشدنی از سوی هم‌قبیله‌ای‌هایشان، نمی‌توانستند مدتی چنین دراز پس از لنگ و ناقص و بی‌دندان شدن زنده بمانند.

انسان راست قامت نخستین شکل از مهار اسفنجکترها را ابداع کرد، که می‌تواند در عبارت «نخوردن» خلاصه شود. نخوردن، یعنی تعویق لذت تغذیه، که به زندگی شکارگرانه و آماده‌سازی غذا می‌انجامد، و این نخستین شیوهی «تولید غذا» در جوامع انسانی بود. گوشتخواری و تبدیل شدن انسان به گونه‌ای شکارچی، روندی بود که منضبط شدن بدن‌ها را به دنبال داشت. روندی که در نهایت با انسان نئاندرتال به شکل‌گیری شبکه‌های حمایت اجتماعی کارآمد، - و البته نخستین اشکال از دین و مراسم تدفین - انجامید. گوشتخواری و پرستاری از دیگران، مهم‌ترین دستاوردهای انضباطی اجداد انسانِ امروزی بودند.

به این ترتیب، در زمانی بین دو و نیم تا دو میلیون سال پیش، هم‌زمان با پیدایش نخستین گونه‌های جنس انسان (هومو)، انفجاری در سپهر اختگی رخ داد. نخستین گونه‌های جنس انسان، به قیمت فاصله گرفتن از اشیا و غذاها، روش‌هایی برای دخالت برنامه‌دار و هدفمندانه‌تر در محیط را ابداع کردند. ابزارسازی، به معنای رسوب قدرت سوژه بر چیزها، و گوشتخواری و شکار کردن به معنای رسوب این قدرت بر دیگری‌های خوراکی و شکارهای جانوری بزرگ بود. به همین شکل، پرستاری از دیگری نشانه‌ی ابداع مفهوم خطی زمان، و رسوب قدرت بر کنش متقابل برنده/ برنده‌ی بین من و دیگری

بود. جنس انسان، همچنان که به درستی نام گرفته است، حامل شکل نوینی از نظام‌های انضباطی بود، که در زنجیره‌ای از بازخوردهای مثبت خود را تقویت و تشدید کرد، و در نهایت به پیدایش نظام‌های اجتماعی پیچیده‌ی امروزی انجامید.

۳. سومین گام تحول نظام‌های انضباطی نیز از جنس «نخوردن» بود. گونه‌ی انسان خردمند که همه‌ی ما بدان تعلق داریم، نخستین انسان ماندنی بود که توانست بر وسوسه‌ی خوردن منابع غذایی حاضر و آماده غلبه کند، و آنها را برای زادآوری و تکثیر حفظ کند. به این ترتیب، پیدایش کشاورزی و دامداری را باید پیامد همین «نخوردن» و تثبیت مهار اسفنگترهای مربوط به تغذیه دانست. کشاورزی که دانه‌های خوراکی را به جای خوردن در خاک می‌افشاند، و دامداری که از جانور اهلی‌اش مراقبت می‌کند، و آن را تا زمانی مقرر نمی‌خورد، افراطی‌ترین شکل فراگیر از مهار اسفنگترهای تغذیه‌ای را از خود نمایش می‌دهند. یک نکته‌ی جالب در این میان آن است که انسان تنها، یا کهن‌ترین گونه‌ی حامل این شکل از انضباط نیست. در واقع چنین می‌نماید که انسان نوپاترین گونه در این میان باشد. چون کشاورزی و دامداری تازه از هزاره‌ی پنجم پ.م در جوامع انسانی نهادینه شدند، در حالی که درست همین الگو در مورچگان حدود دویست و پنجاه میلیون سال قدمت دارد!

بسیاری از مورچگان (مثلا جنس *Formica*)، مانند آدمیان دامداری و کشاورزی دارند. آنان شته‌ها را در گله‌هایی بزرگ پرورش می‌دهند، و تا زمانی که پیر و فرتوت نشده‌اند، آسیبی به آنها نمی‌رسانند از آنها در برابر شکارچیانی مانند کفشدوزک حفاظت می‌کنند. مورچگان گله‌دار تنها از عسلک که مدفوع شیرین شته‌هاست، تغذیه می‌کنند. بعد از آن که به دلیل پیری توانایی تولید عسلک در شته‌ها کم شد، مورچه‌ها آنها را «سر می‌برند»

و می‌خورند. همچنین مورچگان جنس *Atta* قارچ‌های خوراکی را به جای خوردن، در کف لانه‌هایشان می‌کارند، و ریشه‌های رشد کرده را درو می‌کنند، بی آن که به ریشه و بدنه‌ی اصلی قارچ‌ها صدمه‌ای بزنند. مورچگان در برابر آدمیان کشاورزان و دامدارانی بسیار کهنه‌کار محسوب می‌شوند. بنابر شواهد فسیلی به دست آمده از درون کهرباها، جوامع کشاورز و دامدار مورچه‌ای، برای نخستین بار در حدود دویست و پنجاه میلیون سال پیش بر سطح زمین تکامل یافتند.^{۲۸۶}

از این مثال‌ها، که در رفتارشناسی حشرات اجتماعی نمونه‌های زیادی برایش می‌توان یافت، دو نکته‌ی مهم روشن می‌شود. نخست آن که تعویق لذت و نظام‌های انضباطی اموری لزوماً انسانی نیستند و می‌توانند در سایر گونه‌ها هم دیده شوند. در واقع، اگر بخواهیم منصف باشیم، باید بگوییم این نظام‌های انضباطی، و تعویق لذت‌های مربوطه، و مهار اسفنکترهای مرتبط با آنها، عمدتاً در جوامع مورچگان و موریانگان دیده می‌شوند^{۲۸۷}، و گونه‌ی انسان نمونه‌ای استثنایی و نوپا از پستانداران است که به تازگی به شکلی مستقل روش‌های دیرینه‌ی حشرات اجتماعی را از نو کشف کرده است.

دومین نکته آن است که به ظاهر ارتباط میان حلقه‌های زنجیره‌ی قدرت در تمام جوامع ساختاری مشابه داشته باشند. این حقیقت که مفاهیمی مانند تعویق لذت، مهار اسفنکترها، نظام انضباطی، و فرآیندی مانند تولید غذا در جوامعی چنین متفاوت، و در شاخه‌هایی چنین دور دست از درخت حیات به شکلی چنین نزدیک به هم دیده می‌شوند، نشانگر آن است که این مفاهیم عباراتی موضعی و برداشت‌هایی خاص زمان و مکان ویژه‌ی ما نیستند، و بر قواعد و مفاهیمی عام و جهانشمول دلالت می‌کنند.

²⁸⁶Holldobler & Wilson, 1990.

²⁸⁷ Holldobler & Wilson, 1990.

شاخه‌ای دیگر از مهار اسفنکترها نیز در حدود هشت هزار سال پیش، و همزمان با شکل‌گیری نخستین جوامع یکجانشین برداشته شد و می‌توان آن را پیامد انقلاب کشاورزی و یکجانشینی دانست. آدمیان با در پیش گرفتن سبک زندگی کشاورزانه، ناچار شدند سبک زندگی خانه به دوشی قدیمی خود را رها کنند و به افق جغرافیایی محدودی پایبند شوند. در نتیجه با همان ضرورتی روبه‌رو شدند که گوشتخواران یکجانشین دیگر پیش از این با آن روبه‌رو شده بودند. آدمیان، برای آن که خود و دیگران را از آلودگی فضولات خود مصون دارند، ناچار شدند کنترل اسفنکتر دفع انتهای روده‌ی بزرگ و اسفنکترهای انتهای مجرای ادراری را به طور ارادی به دست بگیرند. به این ترتیب، توانایی مهار دفع به صورت ابتدایی‌ترین شرط متمم بودن یک انسان در آمد.

مهار اسفنکترهای گوارشی، در جوامع گوناگون دچار شاخه‌زایی شد و مشتقات ویژه و غیرعامی را در جوامع خاص پدید آورد. بی‌ادبانه بودن دفع مخاط گلو و بینی در جمع، یا منع رها کردن هوای محبوس در ابتدا یا انتهای لوله‌ی گوارش، نمونه‌هایی از این مشتقات هستند. جالب آن است که نخستین مستندات تاریخی در این زمینه، به آثار مورخانی یونانی مانند هرودوت و پلوتارک مربوط می‌شود و که طبقه‌ی نخبه‌ی جنگجویان ایرانیان را ابداع‌کنندگان این اشکال نمادین از انضباط اسفنکترها معرفی می‌کنند.

۴. واپسین گام بزرگ در شکل‌گیری نظام‌های انضباطی متعلق به سطح زیست‌شناختی، کوتاه زمانی پس از نهادینه شدن زندگی کشاورزانه پیموده شد. در این مرحله، یکی از غیرمنتظره‌ترین اسفنکترها و لوله‌ها مشمول مهار ارادی و عصبی شد، و آن هم دستگاه تناسلی بود. نخستین اشکال اختگی داوطلبانه، چنان که از شواهد بر می‌آید، به شهرهای کشاورزی اولیه‌ی مصر و میانرودان تعلق داشته‌اند. در این جوامع،

بین اعضای طبقه‌ی کاهن که تولید و توزیع تقدس را بر عهده داشتند، نقش - هایی معمولا فروپایه تکامل یافت که شرط دسترسی به آن، چشم‌پوشی از لذت جنسی بود. این امر، شکل افراطی منضبط شدن لوله‌های تناسلی بود، که به شکلی عام‌تر در قالب دوره‌های پرهیز جنسی - احتمالا ابتدا در زمان قاعدگی زن - دیده می‌شد. به این ترتیب، اسفنکترهای لوله‌ای که ضامن بقای نسل و گونه‌ی انسان است نیز با نظام‌های انضباطی درگیر شد و توسط آن رام گردید.

مه‌ار میل جنسی، و مه‌ار اسفنکترهای تناسلی، به این ترتیب در دو شکل رفتاری و کالبدشناختی در کهن‌ترین مراکز شهرنشینی جهان باستان زاییده شد. مه‌ار کالبدشناختی این اسفنکترها، با اخته شدن واقعی و بریده شدن اندام‌های تناسلی نرینه همراه بود. امری که نمونه‌هایش را در آیین‌های فنیقی مربوط به آتیس و آدونیس، و همچنین مناسک ایزیس در مصر می‌بینیم. قرن‌ها بعد، شکلی سیاسی شده از همین نوع انضباط در قالب فداییان اسماعیلی احیا شد و روایت‌های افسانه‌آمیز بسیاری را پدید آورد.

شکل رفتاری مه‌ار اسفنکترهای تناسلی، همان بود که در جوامع باستانی به ویژه در مورد گروه زنان کاهن ایزدبانوی باروری رواج داشت، و خیلی زود به کاهنان مرد نیز تعمیم یافت. در قرن پنجم و چهارم پ.م روایت اخلاقی و فلسفی این الگو در قالب مه‌ار کامجویی جنسی در آیین بودا تبلیغ شد و بعدها در آیین مانی و کمی دیرتر در مسیحیت به طبقه‌ای از روحانیون حرفه‌ای محدود ماند^{۲۸۸}.

به این ترتیب، مه‌ار اسفنکترها و منضبط شدن لوله‌های بدن، در واژه‌ی دو و نیم میلیون سال گذشته، زیر فشارهایی تکاملی در زنجیره‌ای از گونه‌های انسان مانند انتقال یافت و در گام‌هایی پیچیده‌تر و نیرومندتر

شد. گرانیگاه این نظام‌های انضباطی به تدریج از لوله‌ی گوارش به سمت مجاری ادراری و تناسلی انتقال یافت، و از انحصار طبقه‌ای نخبه از شکارچیان، کاهنان، و دولتمردان خارج شد و به تمام مردم یک جامعه سری یافت.

دوم: در ابعاد خرد

۱. شکل‌گیری و تحول انضباط اسفنکترها را در سطح خرد و در تاریخچه‌ی زندگی شخصی یک نفر نیز می‌توان دنبال کرد. در میان روان‌شناسان و جامعه‌شناسان در این مورد توافقی عمومی وجود دارد که نظام‌های انضباطی از سنین بسیار پایین و از زمان به دنیا آمدن نوزاد اثرگذاری خود را بر «من»ها آغاز می‌کنند و بخشی زیربنایی از فرآیند جامعه‌پذیری سوژه را تشکیل می‌دهند. در این مورد هم اتفاق نظر وجود دارد که نخستین نظام‌های انضباطی‌ای که بر سوژه سوار می‌شوند، در سطح زیست-شناختی عمل می‌کنند، و اسفنکترهای گوارشی وی را منضبط می‌سازند. با این وجود در مورد این که نقطه‌ی شروع این منضبط شدن بدن در کجا قرار دارد، آرای گوناگونی ابراز شده است. فروید، که یکی از نخستین روایت‌ها از تاریخچه‌ی منضبط شدن بدن را در نوزاد به دست داده است، معتقد بود که اسفنکتر مخرج نخستین بخشی از بدن است که منضبط می‌شود. از دید او، نخستین اعمال ارادی نوزاد به ننگ داشتن مدفوعش مربوط می‌شود، و به همین دلیل هم نخستین تولیدِ کودک،

مدفوعش است. بر این مبنا استعاره‌هایی زبانی که مدفوع را با نتایج فعالیت-های تولیدی انسان -مانند پول- مربوط می‌دانند، توسط روانکاوان جدی گرفته می‌شوند^{۲۸۹}.

بسیاری از نویسندگان جدیدتر، به ویژه نوفرویدی‌هایی مانند لاکان، این تعبیر را پذیرفته‌اند و توانایی نگه داشتن مدفوع را مهم‌ترین محور احداث انضباط در بدن‌های نوپا و تازه وارد به جامعه می‌دانند. با این وجود اندیشمندانی هم هستند که به پیروی از برداشت نوربرت الیاس در مورد اهمیت منضبط شدن شیوه‌ی خوردن در آغاز مدرنیته، نگاه خود بر انتهای دیگر لوله‌ی گوارش، یعنی دهان متمرکز کرده‌اند. چنان که دیدیم، از نظر تکاملی این حرف درست است، یعنی مهار اسفنکترهای مربوط به خوردن، بسیار زودتر از اسفنکترهای دفعی در تاریخ تکامل ظهور یافته است. انسان میلیون‌های سال قبل از آن که یکجانشین شود و «کنام» مشخصی داشته باشد، ابزارساز بوده و غذای خود را روی آتش می‌پخته است.

در اینجا، هدف ما این نیست که به بحثی جزئی در مورد این که اول دهان یا مقعد منضبط می‌شود بپردازیم. در ذکر تاریخچه‌ی منضبط شدن بدن سوژه، همین کافی است که تقدم لوله‌ی گوارش و اسفنکترهای ابتدایی و انتهای مربوط به آن را به رسمیت بشناسیم. در واقع چنین به نظر می‌رسد که خودداری کودک در مورد این اسفنکترها تقریباً هم‌زمان آغاز شود، و در مورد عضلات دهانی -به دلیل ارتباط مستقیم و متراکم‌ترشان با قشر مخ و عضلات ارادی- زودتر به نتیجه می‌رسد. به این ترتیب، نخستین شکل از تعویق لذت که در نوزاد دیده می‌شود، نخوردن و دفع نکردن است که در سال دوم زندگی وی نهادینه می‌شود.

۲. پس از آن، انضباط اسفنکترها با رشد تدریجی و شیب ملایمی تا سن بلوغ ادامه می‌یابد. در این مدت، فرد می‌آموزد تا سایر اسفنکترهای خود را تنظیم کند و به این ترتیب آداب حرکات پذیرفتنی و کنترل شده - فن‌آوری بدن- و شیوه‌ی رایج خوردن و دفع کردن را همچون عضوی هنجار از جامعه ساماندهی نماید. نخستین لوله‌ای که پس از دستگاه گوارش رام می‌شود، مجرای ادراری است که منضبط شدنش ممکن است تا هفت سالگی به طول بینجامد. پس از آن، نوبت به مجاری تنفسی می‌رسد که اموری فرعی مانند آبریزش بینی و دفع خلط را می‌توان به آنها منسوب کرد.

تصویر آشنای «بچه دماغو» یعنی کودکی که توانایی مهار خروج مخاط بینی را از دماغش ندارد، به دوره‌ی پیش از نهادینه شدن این مهارت مربوط می‌شود.

سپس، موج دیگری از انضباط اسفنکترها در حوالی سن بلوغ آغاز می‌شود که تمرکزش بر مجاری تناسلی است. این اسفنکترها در جوامع گوناگون با ترفندهایی برون‌زاد -مانند منع اجتماعی فعالیت جنسی- یا درون‌زاد- مانند نظام‌های اخلاقی مهار شهوت- این اسفنکترها را منضبط می‌سازند. همواره در حاشیه‌ی این نظام‌های انضباطی، مجرای تخلیه‌ی مطمئنی به نام ازدواج هم وجود دارد که میل جنسی را در لحظات رهایی از زیر بار نظام‌های انضباطی یادشده، در بستری امن و کنترل‌شده‌ی جاری می‌سازد.

پس از سن بلوغ، انضباط اسفنکترها وضعیتی پایدار و ثابت به خود می‌گیرند و تا پایان عمر تغییر چندانی نمی‌کند. مگر در دوران سالخوردگی که همزمان با کاهش قدرت عمومی بدن و از میان رفتن شالوده‌ی انضباط‌های قدیمی، ممکن است کنترل برخی از این کارکردها نیز به تدریج از میان برود.

گفتار چهارم: پیوندگاه‌های انضباط اسفنکترها

۱. انضباط اسفنکترها، پیش از هرچیز در قالب رفتار من تجلی می‌یابد. دیگری می‌تواند با نگرستن من و مشاهده‌ی الگویی که بر رفتار من حاکم است، در مورد درجه‌ی برخورداری من از انضباط زیستی و توانایی من برای مهار اسفنکترها داوری کند. من، پیش از هرچیز در شکل و ریخت ظاهری بدن، و الگوی حرکت و رفتار عصبی/عضلانی خویش انضباط را نمایش می‌دهد. از این رو، لوله‌های عصبی و عضلانی که کنترل کنندگان نهایی سایر لوله‌ها بودند، در نهایت همچون نماینده‌ای برای نمایش اقتدار

خویش عمل می‌کنند. من بر اساس شکل بدن و الگوی رفتاری قابل مشاهده-اش، انضباطی را که در بطن لوله‌هایی خرد و در بستر روندهایی فیزیولوژیک آفریده بود، نمودار می‌سازد.

ریخت ظاهری بدن، تا حدودی زیادی به الگوی فعالیت عضلانی تن باز می‌گردد. ماده‌ی خام ژنتیکی‌ای که ریخت عمومی بدن را تعیین می‌کند، هنگامی در وضعیتی نهایی و مشاهده‌پذیر برای دیگری قرار می‌گیرد که دوره‌ای طولانی از فعالیت عضلانی را -در جریان زندگی روزمره- پشت سر گذاشته باشد. به این ترتیب بر اساس نوع تجربه‌ی عضلانی‌ای که یک بدن داراست، ممکن است چاق یا لاغر، تنومند یا نحیف، و زیبا یا زشت بنماید. به همین ترتیب، تاریخچه‌ی این تجربه‌ی عضلانی و رفتارهای دیگر ناشی از مهار اسفنگترها، در رفتار عادی و روزانه‌ی من بازتاب می‌یابد و باعث می‌شود پیکر من همچون جسمیتی ورزیده یا فرتوت، چابک یا کند و شایسته یا ناشایسته به نظر برسد.

من برای استقرار وضعیتی مطلوب از سازماندهی بدنش، مجموعه‌ای از فنون را بر نظام عضلانی/عصبی‌اش سوار می‌کند. این فنون، در واقع دنباله‌ی ساز و کارهای انضباط اسفنگترها هستند، که به سطحی عضلانی و حرکتی ارتقا یافته‌اند. ورزش کردن، تمرین کردن برای به دست آوردن مهارتی حرکتی -مانند دورچرخه سواری- و آموختن قواعد پایه‌ی ناوبری و تنظیم حرکت بدن در محیط، نمونه‌هایی از این تعمیم‌ها هستند.

۲. جامعه‌شناسانی که به انضباط در سطح زیست‌شناختی علاقه‌مند هستند، مجموعه‌ی این فنون را با عنوان فن‌آوری بدن نام‌گذاری کرده‌اند. فن‌آوری بدن طیفی وسیع از مهارت‌های حرکتی و عضلانی را در بر می‌گیرد. مهارت‌هایی که ممکن است در شرایطی خاص یا عام، در موقعیت‌هایی استثنایی یا روزمره، و برای زمان‌هایی کوتاه یا بلند اجرا شوند.

آشنا‌ترین شاخه از فن‌آوری بدن، به مهارت‌های وضعیتی و نوابری بدن مربوط می‌شود. این شاخه الگوهایی از انقباض‌های عضلانی را شامل می‌شود که حالت‌های پایه‌ی بدن – مانند ایستادن، نشستن، و خوابیدن – را تنظیم می‌کنند. این‌ها الگوهایی از انقباض عضلانی هستند که حرکت بدن من در زمینه‌ی پرامونش را، و پرهیز از برخورد با اشیای دیگر را ممکن می‌سازند.

دومین شاخه از فن‌آوری بدن، به حرکات بیانگر مربوط می‌شود. حرکاتی که کارکرد ضمنی یا هدف خودآگاهانه‌شان، ارسال پیامی برای دیگری است. حرکات بیانگر چهره، که حالت عاطفی-هیجانی من را در سطح روانی بازنمایی می‌کند و بر اساس برنامه‌ای ژنتیکی کنترل می‌شود^{۲۹۰}، حرکات دست و بدن هنگام سخن گفتن و جایگیری بدن من در ارتباط با دیگری عناصر اصلی این شاخه هستند. این که من هنگام رویارویی با دیگری در چه فاصله‌ای از او بایستد، چه حالتی را در چهره‌اش منعکس کند، و با ابزارهای غیرزبانی چگونه مقصود خود را به او منتقل کند، با این فنون تنظیم می‌شوند. حتی رفتاری ارتباطی مانند تولید صداهای گفتاری را هم باید در این رده گنجانند، چرا که مستقل از لحن و محتوای گفتار که اموری مربوط به سطح روانی هستند، بر مبنای بستری حرکتی/عضلانی از فعالیت عضلات سینه و گردن و زبان استوار است. شدت صدا، زیر و بم بودن آن، و چارچوب فیزیکی صوتی که در دستگاه تنفسی گفتاری من تولید می‌شود، خصلتی زیست‌شناختی دارد و توسط فن‌آوری بدنی در همین شاخه کنترل می‌شود. سومین شاخه از فن‌آوری بدن، به استوار ساختن الگوهایی رفتاری و حرکتی در من مربوط می‌شود که هدف اصلی‌شان افزایش توانایی و مهارت من در زمینه‌ای خاص است. این مهارت می‌تواند در شرایطی در ارتباط با دیگری خصلت بیانگر پیدا کند (مانند رقص)، یا جنبه‌ای رقابت‌آمیز به خود

²⁹⁰ Ekman et al., 1980.

بگیرد (مانند ورزش)، اما اجرا شدنش بر خلاف فنون شاخه‌ی دوم، با ضرورت حضور دیگری همراه نیست.

این سه شاخه از فن‌آوری بدن، در واقع فنونی را شامل می‌شوند که حرکات بدن من را در ارتباط با جهان، دیگری، و من تنظیم می‌کند. بخش‌هایی از این فنون (مانند حرکات بیانگر چهره)، بر مبنای طرحی ژنتیکی کنترل می‌شوند، و برخی دیگر (مانند ورزش) زیر تأثیر وضعیت روانی فرد و به شکلی شخصی سازماندهی می‌شوند. گروهی دیگر هم (مثل رقص و جایگیری نسبت به دیگری) هستند که زیر تأثیر هنجارهای اجتماعی، یا شبکه‌ی منش‌های فرهنگی تنظیم می‌گردند.

گذشته از فن‌آوری بدن، که محصول مستقیم مهار اسفنکترها در سطحی زیست‌شناختی است، انضباط در سطح زیستی، دست کم با دو مفهوم کلیدی در سطح جامعه‌شناختی به شکلی مستقیم اتصال می‌یابد. این دو مفهوم عبارتند از قدرت، و صمیمیت.

۳. انضباط، خاستگاه قدرت است. انضباط، توانایی نظم دادن به پدیداری آشفته، و مداخله در روندی است که مستقل از من سیری مستقل و متفاوت را طی خواهد کرد. انضباط به این ترتیب، کلیدی است برای دگرگون ساختن هستی، یعنی تغییر دادن من، دیگری، و جهان بر اساس معیارهای وضعیت مطلوبی که می‌تواند توسط من تعیین شود. از این رو، انضباط هسته‌ی مرکزی قدرت است.

کودک، با تسلط تدریجی بر کنترل اسفنکترهایش، قدرت من را بر دسترس‌ترین منبع و حاضر و آماده‌ترین چیز - یعنی بدنش - اعمال می‌کند. کودکان، با تمرین مهار اسفنکترهایشان نخستین گام‌ها را در راستای تولید و مدیریت قدرت بر می‌دارند. شکست خوردن کودک در هریک از گام‌های چیرگی بر روندهای طبیعی و فیزیولوژیک اسفنکترها، (که شبادراری،

و ناتوانی مهار دفع مدفوع یا گاز روده نمونه‌هایی از آن هستند) معمولاً در سطح اجتماعی به صورت امری شرم‌آور و همچون نشانه‌ای دال بر کم بودن قدرت بدن مربوطه، و ضعیف بودن من تعبیر می‌شوند. همه‌ی من‌ها، شایستگی خود برای ورود به جرگه‌ی من‌های قوی و خودمختار و مسئول را با کنترل اسفنکترهایشان آغاز می‌کنند، و بخش مهمی از این شایستگی – مثلاً در زمینه‌ی امور جنسی – را تا پایان عمر بر همین محور اثبات می‌کنند. از این رو توانایی انقباض ارادی اسفنکترها، نمادی از قدرت در سطح زیستی است. با این تعبیر، چنین می‌نماید که برداشت فروید از این که مدفوع نخستین محصول کودک است، کمی شتابزده و سطحی بوده باشد. خود مدفوع در این میان مهم نیست، بلکه روندی که کودک از مجرای آن دفع را کنترل می‌کند، و آن را به تاخیر می‌اندازد است که اهمیت دارد. مهار دفع مدفوع و ادرار، و نه خود این فضولات، نماد قدرت کودک هستند و «محصول» او محسوب می‌شوند. محصولی نمادین که توانایی و سطح رشد یافتگی کنترل درونی وی را برای والدش اثبات می‌کند. با این شرح، می‌توان نقش برجسته و مرکزی اسفنکترها را در نمادگذاری قدرت دریافت. چنین می‌نماید که دو رده‌ی عمومی از شواهد در این زمینه وجود داشته باشد:

نخست آن که در انسان و تمام نخستی‌های دیگری که به طور اجتماعی زندگی می‌کنند، جنس نر در رده‌بندی اجتماعی جایگاهی بالاتر و موقعیتی فرادست را اشغال می‌نماید. این فرادست بودن، یک ریشه‌ی تکاملی مشخص دارد. در تمام نخستی‌ها شکلی از رقابت درون‌گونه‌ای نرها بر سر ماده‌ها دیده می‌شود. در نتیجه نرها نسبت به ماده‌ها درشت‌تر و تنومندتر هستند و از آنجا که باید با هم بر سر جفت بجنگند، هورمون تستوسترون در ایشان کارکردی خشونت‌زا را بر عهده دارد. از این رو فرادستی نرها تا حدودی به این ترتیب توجیه می‌شود.

اما نکته در آنجاست که فرادستی تنها به جنسیت مربوط نمی‌شود، بلکه این که کدام نر با چه تعدادی از ماده‌ها جفتگیری می‌کند است که اهمیت کلیدی دارد. نرهایی که با شمار بیشتری از ماده‌ها جفتگیری می‌کنند، فرادست هستند. درست مانند جوامع عربی که مردان ثروتمندتر و دولت‌مندتر در آنجاها حرمسراهایی بزرگتر دارند. بنابراین چنین می‌نماید که فرادستی نرها، تنها به تنومندتر یا خشن‌تر بودنشان محدود نمی‌شود. بلکه در قالب خود رفتار جنسی نیز رمزگذاری می‌شود. خود رفتار جنسی در نخستی‌های عالی - صرف نظر از اندازه‌ی بدن و سطح خشونت رفتاری - دلالتی قدرت-مدارانه دارد. چنین چیزی در جوامع انسانی قالبی زبانی نیز یافته است. چنان که مردانگی و قدرت اجتماعی، تا حدودی با توانایی جفتگیری مردان پیوند خورده است. مثال‌های تاریخی در مورد افراد اخته‌ای مانند آغامحمد خان بسیار است که با وجود بدن تنومند و ورزیده‌ای که داشتند، برای اثبات قدرتشان به اطرافیانشان دچار مشکل بودند. نموده‌های این پیوند مفهوم آمیزش جنسی و قدرت را در لاف‌ها و ابراز قدرت‌های زبان‌مدارانه‌ی رایج در تمام جوامع انسانی نیز می‌توان باز یافت. در آنجا که اصطلاح‌های مترادف با گشنی کردن، هم‌ارز و نشانه‌ی قدرتمند بودن و اعمال قدرت محسوب می‌شوند.

دومین شاهد آن است که در تمام جوامع یادشده - از قبیله‌های بابون‌ها گرفته تا خانواده‌های شلوغ شامپانزه‌ها - پدیده‌ی تجاوز همچون رفتاری نمادین برای اثبات فرادستی اجتماعی کاربرد دارد. یعنی نری که در قبیله موقعیتی برتر را داراست، هر از چند گاهی به پشت نرهای فرودست‌تر می‌پرد و ادای جفتگیری با ایشان را در می‌آورد. با توجه به این که همجنس-بازی در جانوران تنها در نمونه‌های زندانی و شرایط باغ وحشی دیده می‌شود، می‌توان پذیرفت که این رفتارها کارکرد جنسی ندارند و به لذت جنسی ارتباطی پیدا نمی‌کنند.

جرم بودن تجاوز در جوامع انسانی، و رواج دشنام‌هایی که به مفهومی مشابه دلالت می‌کنند و برای اثبات قدرت خویش یا ضعف دیگری به کار گرفته می‌شوند، به همراه رفتارهای نمادین و حتی گاه آشکاری که برای پشتیبانی این ادعاهای زبانی به کار گرفته می‌شوند، نشانگر آن هستند که در جوامع انسانی نیز مانند قبایل بابون و شامپانزه، تجاوز کردن فردی به فرد دیگر - حتی در قالبی نمادین و زبانی شده- بیش از آن که دلالتی جنسی داشته باشد، کارکردی سیاسی دارد و بر نابرابری قدرت‌ها دلالت دارد.

بر مبنای این دو رده از شواهد، می‌توان ارتباط قدرت و انضباط اسفنگترها با دقت بیشتری صورت‌بندی کرد. آمیزش جنسی، در هر دو وضع طبیعی و غیرطبیعی همجنس‌خواهانه‌اش، با دخالت من در انقباض اسفنگترهای گوارشی یا تناسلی دیگری همراه است و به این ترتیب بر اعمال قدرت من بر دیگری دلالت می‌کند. بدن من هنگام آمیزش با دیگری، در روند مهار اسفنگترهای وی، که نماد قدرتش هستند، دخالت می‌کند. به این ترتیب، آمیزش فرآیندی است که یکی از بنیادی‌ترین نشانه‌های قدرت - یعنی کنترل من بر اسفنگترهای بدنش را - دستخوش اختلال می‌سازد. از آنجا که این اختلال به طور مستقیم به دیگری مربوط می‌شود، به شکلی بی‌واسطه و عریان در تعادل قدرت میان من و دیگری اثر می‌گذارد.

به این ترتیب آمیزش جنسی را باید عام‌ترین و زیربنایی‌ترین - و احتمالاً کهن‌ترین - گرانیگاه تبادل قدرت میان من و دیگری دانست. این عامل، به همراه دو عامل مهم دیگر - یعنی درشت‌تر بودن بدن مردان و نقش شکارگرانه‌ی تستوسترون - چیرگی جنس نر بر ماده را در جوامع نخست‌های عالی رقم زده است.

شاید این استنتاجی شتابزده یا افراطی به نظر برسد. اما می‌توان در ادامه‌ی همین مسیر استدلالی، درک دقیق‌تری از پدیده‌ی همجنس‌بازی به دست آورد. با توجه به ساختار غیرعادی رفتار همجنس‌خواهانه، و درگیر شدن

اسفنکترهایی نامربوط در کنش جنسی، می‌توان فرض کرد که آنچه در اینجا اهمیت دارد، تبادل قدرت میان طرفین است، نه خود رفتار جنسی. چرا که رفتار جنسی به معنای فیزیولوژیکش در میان دو فرد هم‌جنس هم غیرطبیعی است و هم ناممکن. چنین می‌نماید که رواج چنین رفتارهایی در آدمی، نشانه‌ی نشت کردن شبکه‌ای از رفتارهای فیزیولوژیک به سپهری اجتماعی باشد. رفتارهایی که به طور ذاتی در سطحی زیست‌شناختی با قدرت پیوند خورده‌اند، و در جریان توسعه‌ی حالات ممکن برای اندرکنش میان من و دیگری، به اسفنکترهای بی‌ربط گوارشی تعمیم می‌یابند و در سطح اجتماعی به خاطر دلالتی که در ارتباط با قدرت دارند، تکثیر می‌شوند. با این تعبیر، دو الگوی رفتاری مسأله‌برانگیز، یعنی همجنس‌خواهی و تجاوز را می‌توان با ارجاع به رابطه‌ی رفتارهای شبیه‌سازی شده‌ی جنسی‌شان، و ارتباط آنها با انضباط اسفنکترها توضیح داد.

۲. مهار اسفنکترها و انضباط زیست‌شناختی با مفهوم دیگری هم پیوند دارد، و آن صمیمیت است. صمیمیت، شکلی از اندرکنش من و دیگری است که بر پیش‌فرض گرفتن برنده/ برنده بودن بازی‌ها مبتنی است. صمیمیت، شکلی از اتحاد منافع و در هم آمیختگی سپهرهای لذت و خواست را در من و دیگری پدید می‌آورد. ارتباط صمیمیت با آمیزش جنسی، از دیرباز شناخته شده است و به ویژه در آثار نویسندگانی مانند گیدنز، به طور مفصل مورد تحلیل قرار گرفته است^{۲۹۱}. با این وجود، آنچه غایب است، تحلیلی فراگیر است که صمیمیت خانوادگی و صمیمیت ناشی از آمیزش جنسی را در زمینه‌ای گسترده‌تر از اندرکنش بدن‌های منضبط شده قرار دهد. بر مبنای مدل مورد پیشنهاد ما، هر نوع تشدید و هماهنگی تنظیم شده و داوطلبانه‌ی میان فعالیت اسفنکترها، به پیدایش صمیمیت منتهی می‌شود.

²⁹¹ Giddens, 1995.

انضباط اسفنکترها، زیربنایی‌ترین و ملموس‌ترین سطحی است که قدرت من بر بدنش بروز می‌یابد. به این ترتیب، مجاز دانستن دیگری در ورود به این قلمرو، هم نشانه‌ی صمیمیت بسیار است، و هم چنین صمیمیتی را تشدید و تمدید می‌کند. تشدید رفتار اسفنکترها، تنها به مورد خاص آمیزش جنسی مربوط نمی‌شود. یکی از عام‌ترین رفتارهایی که صمیمیت والد و نوزاد را تضمین می‌کند، شیر دادن مادر به فرزندش است، که در واقع نوعی هماهنگی میان اسفنکترهای لوله‌های ترشح شیر، و قیف دهانی نوزاد است.

اما هماهنگی میان اسفنکترها تنها به رفتارهای فیزیولوژیک صرف محدود نمی‌شوند. ممکن است چنین هماهنگی‌ای به صورتی نمادین و نمایش‌گونه اجرا شوند و با از دست دادن کارکرد زیست‌شناختی خود تنها به ابزاری برای اثبات صمیمیت فروکاسته شوند. بوسیدن، که یکی از عام‌ترین نشانه‌های ابراز صمیمیت است و حتی در شامپانزه‌ها هم دیده می‌شود، در واقع هماهنگ کردن انقباض عضلات ابتدایی لوله‌ی گوارش است.

در مورد خاستگاه چنین رفتاری، می‌توان حدسی جسورانه زد. می‌دانیم که در جانورانی مانند مورچگان و خفاش‌ها و پرندگان که به جوجه‌هایشان غذا می‌دهند، قی کردن غذا و بخشیدن آن به دیگری، رفتاری است که با هماهنگی اسفنکترهای ابتدای لوله‌ی گوارش دهنده و گیرنده همراه است. شاید بوسیدن را بتوان شکلی نمادین شده و بازمانده‌ای کم‌رنگ از همین رفتار برنده/برنده دانست.

چنین می‌نماید که در جوامع انسانی، راهبردهای خلاقانه‌ای برای نمایش هماهنگی میان رفتار اسفنکترها، و همزمان ساختن مهارهای اسفنکتری ابداع شده باشد. راهبردهایی که برای آغاز کردن صمیمیت، تشدید و تقویت آن، و محک زدنش کارآیی دارند. کارکرد انکارناپذیر هم‌غذا شدن در تولید صمیمیت دیرزمانی است که شناخته شده است. معنای ضمنی دعوت دیگری به نوشیدن یک قهوه یا صرف شام، در واقع دعوت به صمیمیت بیشتر

است. به همین ترتیب، مهمانی دادن و دعوت گروهی از دوستان به صرف غذا، گذشته از کارکرد قربانی/ هدیه-مدارانه‌ای که مارسل موس در جوامع بدوی برایش یافته است²⁹²، نشانه‌ای بر اثبات صمیمیت نیز محسوب می‌شود. چرا که با هم نان و نمک خوردن، اگر به زبان زیست‌شناسانه ترجمه شود، فعالیت همزمان لوله‌ی گوارش معنا می‌دهد. به همین شکل، مراسم چپق-کشی در جوامع سرخپوست، که متاسفانه امروز به مناسک مصرف دسته‌جمعی مواد مخدر فروکاسته شده است نیز نوعی هماهنگ ساختن انقباض اسفنکترها - اما این بار در لوله‌های تنفسی - است.

²⁹² Mauss, 1979.

گفتار پنجم: انضباط در سطح روانی

۱. هسته‌ی مرکزی انضباط، چنان که گذشت، تعویق لذت است. تعویق لذت انتخابی در سطح روانی است که در سطوح چهارگانه‌ی فراز به صورت اختگی نمود می‌یابد و تجربه می‌شود. با توجه به اهمیت انتخاب‌های آماج‌گر تعویق لذت در پیکربندی انضباط، و با توجه به این که هر دو مفهوم لذت و انتخاب در سطح روانی قرار دارند، جایگاه مرکزی انضباط را باید در سطح روانی دانست. تعویق لذتی که سوژه‌ی انسانی در سطح روانی تجربه می‌کند، و الگوهایی از انتخاب و تصمیم‌گیری که برای تداوم و سازماندهی آن به کار می‌گیرد، شالوده‌ی نظام‌های انضباطی را در تمام سطوح فراز برمی‌سازند.

تعویق لذت، چنان که گفتیم، امری غیربدیهی و غیرمترقبه است. در سطح روانی سیستمی پایه وجود دارد که نظام شخصیتی خوانده می‌شود. نظام شخصیتی، در اطراف گرانیگاهی عملکردی و محوری مرکزی سازمان یافته است که همان لذت باشد. لذت، در واقع رمزگذاری مفهوم بقا در سطح شبکه‌ی عصبی است که در جریان سیر تکامل آدمیان و سایر جانوران در قالب نوعی کیفِ نفسانی مطلوب تبلور یافته است. از این رو، نظام روانی من همواره به سوی لذت جهت‌گیری شده است و رفتارهای خویش را برای بیشینه کردن مقدار لذت سازماندهی می‌کند. وضعیت عادی و بدیهی سیستم روانی، آن است که انتخاب‌های منتهی به بیشترین لذت در لحظه را برگزیند، چرا که اصولاً لذت چیزی جز همین متغیر محوری برای محاسبه‌ی سود و زیان رفتارها و تصمیم‌گیری در موردشان نیست.

با این وجود، من می‌تواند بر مبنای شکلی ویژه از محاسبه‌ی همین لذت، رفتارهای منتهی به بیشینه‌ی لذت در لحظه را مهار کند و رفتارهایی دیگر را به سودای لذتی بزرگتر در آینده بر آنها ترجیح دهد. چنین انتخابی تنها در شرایطی امکان‌پذیر می‌شود که من به سه ابزار شناختی مجهز باشد: نخست آن که زمان را به مفهومی خطی و مستقل از اکنون شناور و نقطه‌ای درک کند. این شرط از آن رو ضروری است که رفتارهای منتهی به تعویق لذتی که به طور خودجوش برگزیده می‌شوند، همواره با نوعی چشم‌داشتِ لذتی بزرگتر در آینده درآمیخته‌اند^{۲۹۳}.

دوم آن که شبکه‌ای از بازی‌های برنده/برنده را در ارتباط با دیگری پیش‌فرض بگیرند. این شرط از آنجا برمی‌خیزد که من تقریباً تمام انتخاب‌های منتهی به تعویق لذتِ خویش را در حضور دیگری و زیر تأثیر ورود دیگری به محاسبات لذت و رنج انجام می‌دهد.

سوم آن که من بتواند به شکلی سه متغیر محوری مربوط به سطوح دیگر فراز را نیز بازنمایی کند. یعنی ادراکی درونی از معنا، قدرت، و بقا را در کنار مفهوم لذت درک کند و درآمیختگی این چهار متغیر محوری را دریابد و لذت را در ترکیب با متغیرهای این سه سطح تفسیر کند.

من، در شرایطی که به این سه ابزار شناختی مجهز باشد، می‌تواند به شکلی خودجوش و درون‌زاد، به شکلی وزن سودها و زیان‌های مربوط به گزینه‌های رفتاری پیش‌ارویش را محاسبه کند که به تعویق لذت منتهی شود. انضباط درونی، از این سه پشتوانه‌ی روان‌شناختی بر می‌خیزند. همچنان که انضباط بیرونی نیز توسط شکلی دگردیسی یافته و اجبارآمیز از همین متغیرها پشتیبانی می‌شود. تنها تفاوت در میان این دو، آن است که در مورد انضباط بیرونی، نتایج پردازش این سه متغیر به شکلی حاضر و آماده و تا حدودی اجبارآمیز از سوی نظام اجتماعی و شبکه‌ی دیگری‌ها به سوژه داده می‌شود و این من نیست که با محاسبه‌ی آزادانه‌ی متغیرهای یادشده گام نهایی را در تصمیم‌گیری بر می‌دارد. در حالی که در مورد انضباط درونی، فرآیند دستیابی به تعویق لذت در کلیت خود در سطح روان‌شناختی و توسط خود من هدایت می‌شود. به همین دلیل هم احتمالاً آن که تصمیم برآمده از محاسبه‌ی سه متغیر یادشده لزوماً به تعویق لذت بینجامد همواره محل تردید است. سوژه، در شرایطی که توسط اجبارهای اجتماعی محدود نشده باشد، همواره آزاد است که متغیرهای یادشده را نادیده بگیرد و تصمیم منتهی به تعویق لذت را طرد کند. به همین دلیل هم انضباط درونی اصولاً پدیداری کمیاب و نادر است و آنچه معمولاً از مفهوم انضباط بر می‌آید، شکل مرسوم‌تر و استوارتر بیرونی و اجبارآمیز آن است.

۲. تعویق لذت، در نهایت نوعی انتخاب است. انتخابی که گزینه‌ای با لذت کمتر را به گزینه‌های حاوی لذت بیشتر نهفته در اکنون-اینجا ترجیح

می‌دهد. انتخابی که مسیر عادی و طبیعی میل به سمت لذت را مهار می‌کند و آن را برای دستیابی به چیزی مهم‌تر، دستکاری و کنترل می‌کند. از این رو، برای درک انضباط درونی، باید نخست انتخاب را درست فهمید.

دو چارچوب فلسفی مدرن در مورد خواست وجود دارد. یکی از آنها، به چارچوب شمالی اقوام اسکاندیناوی باز می‌گردد، و دیگری با وجود آن که به ویژه در رفتار و نظریه‌پردازی‌های اقوام جنوبی لاتینی آشکارتر دیده می‌شود، اما نخستین بیان خالص خود را در آرای نیچه و در قالب ادبیات آلمانی پیدا کرده است. در اینجا، برای آن که کارمان ساده‌تر شود، این دو رویکرد را تنها از دید مشهورترین بنیان‌گذارندگان‌شان - یعنی کانت و نیچه - واریسی خواهیم کرد.

کانت از زاویه‌ای استعلایی به مفهوم خواست نگریست و آن را به عنوان دستمایه‌ای برای تعریف آزادی، مسئولیت، و در نهایت ماهیت استعلایی سوژه به کار گرفت. از دید او خواست ماهیتی اصیل، یگانه، و تحویل‌ناپذیر به سایر عناصر روانی است^{۲۹۴}. خواست به ویژه با اراده‌ی آزاد در ارتباط است و به عنوان خاستگاه نهایی صدور کنش اعتبار دارد. این نگرش، خواست را با عقلانیت، خودآگاهی، انسجام رفتاری، و محاسبات شفاف سود و زیان مربوط می‌داند، و سرمشق اصلی نظریه‌های امروزی در مورد کنش و خواست را نیز بر می‌سازد. بخش عمده‌ی جامعه‌شناسانی که به موضوع خواست توجه کرده‌اند، از وبر گرفته تا هابرماس در این چارچوب به این مفهوم اندیشیده‌اند. این تفسیر از خواست، رقیبی نیرومند و جدی دارد که به ویژه در آرای نیچه به خوبی صورت‌بندی شده است. نیچه، در تلاش برای رهایی از بند پیش‌داشتهای متافیزیکی فلسفه‌ی اروپایی، بر مفهوم خواست نیز متمرکز شد و این کار را به پشتوانه‌ی فلسفی دیدگاه شوپنهاور انجام داد.

نیچه برای نقض ماهیت استعلایی خواست، آن را به زمینه‌ای تاریخی تحویل کرد^{۲۹۵} و به این ترتیب تعبیری تاریخی از خواست و اراده به دست داد. از دید نیچه خواست به مفهوم کانتی‌اش خالص و فرارونده نیست، بلکه امری است آمیخته با شرایط تاریخی و جغرافیایی، که همواره با ناخالصی‌هایی که از محیط بدان نشت می‌کنند، آغشته می‌شود.

بر خلاف نگاه کانتی، که تنها برخی از کردارهای معقول و اندیشیده و اصیل را از خواست ناشی می‌دید، نیچه به عام پنداشتن مفهوم خواست گرایش دارد. یعنی خواست را عنصری می‌داند که در تمام رفتارها حضور دارد و این برداشتی است که پیش از او شوپنهاور نیز در کتاب «جهان همچون اراده و خواست» با برداشتی بدبینانه و تقریباً بودایی از آن دفاع کرده بود.

از دید نیچه، ذهن انسانی چیزی منظم و شسته و رفته مانند مجموعه مقولات کانتی نیست. از دید او، بخش مهمی از آنچه در ذهن می‌گذرد، زیر تأثیر گرایز و هیجانات و عواطفی قرار دارد که از دسترس عقل و خودآگاهی خارج هستند. از همین رو، ذهن سوژه در دید نیچه مجموعه‌ای درهم ریخته از نیروهای متعارض است که هر یک می‌توانند گرایش و خواستی ویژه‌ی خود داشته باشند. آنچه مایه‌ی تفکیک اراده‌ی قوی و ضعیف از هم می‌شود، همگرایی یا واگرایی این نیروهای مستقل ذهنی است.

نگرش کانتی در حال حاضر بیشتر در آرای نظریه‌پردازانی دیده می‌شود که تا حدودی به پیش‌داشته‌های عصر روشنگری و قالب عمومی مدرنیته پایبند هستند. هابرماس به ویژه در کتاب نظریه‌ی کنش ارتباطی-اش^{۲۹۶} - مشهورترین مدافع برداشت عقلانی از خواست است. نگرش نیچه‌ای،

²⁹⁵ نیچه، 1377.

²⁹⁶ هابرماس، 1384، به ویژه در جلد دوم.

بیشتر در آرای کسانی دیده می‌شود که با متفکران پسامدرن مشخص می‌شوند. احتمالاً با نفوذترین نویسندگان این شاخه که به طور خاص بر مفهوم خواست تمرکز یافته‌اند، دلوز و گتاری^{۲۹۷} هستند. هرچند باتای^{۲۹۸}، فوکو^{۲۹۹} و رورتی^{۳۰۰} نیز آرای تاثیرگذاری در این مورد دارند.

دقیق‌ترین تفسیر از مفهوم خواست در دیدگاه سیستمی، توسط لومان ارائه شده است.^{۳۰۱} لومان خواست را در ارتباط با مفاهیمی مانند انتظار و توقع صورت‌بندی می‌کند و آن را به شبکه‌ای ارتباطی تحویل می‌کند که همچون میدانی من و دیگری را در بر گرفته است و تبادلات رفتاری‌شان را تنظیم و حتی تعیین می‌کند.

دیدگاه لومان، با وجود ساختار دقیق و عقلانی‌ای که دارد، و پیش‌داشته‌های کانتی آغازینش، در نهایت به نتایجی بسیار شبیه به دیدگاه پسامدرن‌ها منتهی می‌شود. لومان سوژه را همچون واسطه‌ای در میان دو لایه‌ی کنش و ارتباط در نظر می‌گیرد، و به این شکل در عمل من را از جایگاه اثرگذار و بنیادینش محروم می‌کند. به همین دلیل هم با مفهوم خواست همچون تغییری در سطح جامعه‌شناختی، و نه روان‌شناختی، برخورد می‌کند. دستگاه نظری مورد پیشنهاد این متن، از نظر روش‌شناسی و پیش‌داشته‌ها، بخش عمده‌ی آنچه را که لومان در کتاب «سیستم‌های اجتماعی» شرح داده است^{۳۰۲}، می‌پذیرد. با این وجود، در حوزه‌ی تعریف سوژه و نظریه‌ی کنش، برداشت ما از او فاصله می‌گیرد.

²⁹⁷ Deleuze & Guattari, 1987.

²⁹⁸ Bataille, 1997.

²⁹⁹ Foucault, 1994.

³⁰⁰ Rorty, 1992.

³⁰¹ Luhmann, 1995.

³⁰² Luhmann, 1995.

لومان به درستی، کنش را همچون نوعی شکست تقارن رفتاری درون‌زاد در سیستمی پیچیده در نظر گرفته است. چنان که گذشت، این برداشت دقیق‌ترین تفسیر را از مفهوم رفتار انتخاب‌گرانه به دست می‌دهد. سیستمی که از آستانه‌ای پیچیده‌تر باشد، در هر برش زمانی با طیفی از گزینه‌های رفتاری روبه‌رو می‌شود و ناگزیر برای شکستن تقارن میان این گزینه‌ها، متغیرهایی درون‌زاد را ابداع می‌کند و بر مبنای محاسبه‌ی آنها تقارن را می‌شکند و دست به انتخاب می‌زند. متغیرهایی که ممکن است با پیچیده‌تر شدن سیستم انتخاب‌گر، در سطوح متفاوتی رمزگذاری شوند و در قالب‌های زبانی و فرهنگی بازتاب یابند و صورت‌بندی شوند.

پیچیده‌ترین نظام شناخته‌شده‌ای که تقارن رفتاری خود را می‌شکند، و بخرنج‌ترین ماشین انتخاب‌گری که تا به حال بررسی شده است، مغز انسان است. بنابراین سوژه در سطح روانی، سیستمی چنان پیچیده و مهم است که نمی‌توان آن را به سبک پارسونز و لومان به سطح جامعه‌شناختی، یا همچون اسکینر به سطح زیست‌شناختی فروکاست. از این روست که ما در مدل‌مان از سطح روانی سوژه، زیرسیستمی مستقل را به عنوان دستگاه انتخاب‌گر فرض کردیم و کارکرد پردازش متغیرهای مربوط به ترجیح رفتاری و رمزگذاری آنها را به آن منسوب نمودیم.

انتخاب در دیدگاه سیستمی مورد پیشنهاد این نوشتار، عبارت است از شکست تقارن رفتاری درون‌زادی که در سطح روان‌شناختی تحقق می‌یابد. انتخاب می‌تواند زیر تأثیر متغیرهای سطوح دیگر فراز دگرگون شود.

رانه‌های زیستی و تعادل‌های هورمونی فراوانی هستند که گرایش من را به سمت گزینه‌های رفتاری خاص دستکاری می‌کنند، و قواعد اجتماعی و فرهنگی بسیاری وجود دارند که در اثرگذاری‌شان بر انتخاب‌های سوژه جای تردید وجود ندارد. با این وجود، چنان که به زودی نشان داده خواهد شد. در تمام این موارد سیستمی مستقل به نام دستگاه انتخاب‌گر در سطح روانی وجود

دارد که متغیرهای یادشده بر روی آن اثر می‌کنند و در کارکرد آن تغییر ایجاد می‌کنند.

دیدگاه ما بر این اساس، شکلی از انسجام سوژه و محوریت من در سطح روان‌شناختی را می‌پذیرد. این نگرش با توجه به نتایج حاصل شده از آن، که با تأکید بر آزادی، مسئولیت، و خودمختاری سوژه همراه است، با دیدگاه کانت همخوانی دارد. با این وجود، نتایج کانت‌پسندانه‌ی این نظریه را نباید نشانه‌ی غفلت‌مان از نقدهای نیچه‌ای بر سوژه‌ی استعلایی دانست. نظام انتخاب زیر تأثیر دو زیرسیستم موازی کار می‌کند که عبارتند از پردازنده‌های عقلانی/منطقی، و عاطفی هیجانی. این دو نظام پردازنده به یکدیگر قابل تحویل نیستند، و شواهد نشان می‌دهد که هیچ کدام از آنها سلطه‌ی پایداری بر دیگری ندارد. در عمل، به نظر می‌رسد این نظام عاطفی/هیجانی باشد که قدمتی بیشتر، دامنه‌ی تأثیری فراگیرتر، و کارکردی زیربنایی‌تر را داشته باشد. پردازنده‌ی عقلانی/منطقی به تازگی در تاریخ تکامل انسان ظاهر شده است و با وجود دامنه‌ی پردازش کوچکتر و توان اثرگذاری محدودتری که دارد، همچون سیستمی مستقل و خودمختار عمل می‌کند. این پذیرش پردازنده‌ی عاطفی/هیجانی و جایگاه محوری‌ای که به آن داده شده، به علاوه‌ی قبول ماهیت چندپاره و نامنسجم من، به روشنی با برداشت نیچه از سوژه همخوان است.

به طور خلاصه، می‌توان بحث جاری را به این شکل جمع‌بندی کرد: لومان با آغاز کردن از پیش‌فرضهایی کانتی و در پیش گرفتن روشی متأثر از وی، و ختم سخنش در جایگاهی نیچه‌ای و منکر سوژه، مسیری را طی کرده است که ما خواستار واژگون کردنش هستیم. شواهد زیست‌شناختی و عصب‌شناختی، به همراه داده‌هایی از جامعه‌شناسی زیستی و روان‌شناسی عواطف و هیجانات به دست آمده است^{۳۰۳}، نشان می‌دهد که برداشت نیچه

³⁰³ Scheff, 1990.

در مورد استعلایی نبودن سوژه و آمیخته بودن خواست به عناصر غیر عقلانی و پراکنده‌ی بیرونی، درست بوده است. در عین حال، همین شواهد نشان می‌دهند که نتیجه‌گیری افراطی لومانی از این شواهد و انکار مرکزیت سوژه نیز با غفلت از پیچیده‌ترین سطح مشاهداتی ما همراه است و بنابراین کارآیی کافی برای تفسیر داده‌های موجود را ندارد. از این رو، در این نوشتار عبور از مسیری معکوس با راه لومان را پیشنهاد می‌شود. می‌توان به کمک نظریه‌ی سیستم‌ها، از داده‌هایی تجربی آغاز کرد، که اتفاقاً برداشت نیچه‌ای از سوژه را نیز تایید می‌کنند. آنگاه می‌توان با روشی نیچه‌پسندانه و مبتنی بر واسازی، به شکلی غیرمنتظره به نتایجی کانتی دست یافت!

۳. انتخاب با این تفاسیر، امری است که در سطح روان‌شناختی، به عنوان زیرسیستمی مستقل قابل تعریف است. زیرسیستمی که بر مبنای نتایج به دست آمده از دو پردازنده‌ی عقلانی و هیجانی کار می‌کند، و به طور غیرمستقیم زیر تأثیر عوامل جامعه‌شناختی، فرهنگی و زیستی نیز قرار می‌گیرد.

انتخابی که نزدیک‌ترین راه برای رسیدن به بیشترین لذت در کوتاه‌ترین زمان را در بر نگیرد، انتخابی است که با تعویق لذت درآمیخته است. تعویق لذت، یعنی به شمار آوردن محوری خطی برای زمان، که می‌تواند در آینده‌ای محاسبه‌پذیر، حاوی لذت‌هایی پیش‌بینی‌پذیر برای من باشد. تعویق لذت، با اتکا به پیش‌فرض برنده/برنده بودن بازی‌های من و دیگری ممکن می‌شود. چرا که ایمان به بازگشت لذتی که به سود دیگری از آن چشم پوشی شده، در بطن آن دیده می‌شود. به همین ترتیب، تعویق لذت با محاسبه کردن مقدار قدرت، معنا و بقایی همراه است که از یک گزینه‌ی رفتاری حاصل می‌شود.

من ممکن است به سودای دستیابی به لذتی بزرگ در آینده، از لذتی اندک در اکنون چشم‌پوشی کند. همچنین من می‌تواند با هدف بهره‌مند کردن دیگری از لذت، برخورداری خویشتن از آن را مهار کند. همچنین ممکن است من به خاطر معنادار بودن یک گزینه‌ی رفتاری، رنج نهفته در آن را نادیده بگیرد، یا اثر نامطلوبی را که یک گزینه‌ی لذت‌بخش بر قدرتش دارد، برای چشم‌پوشی از آن کافی بداند. من به طور منظم و مداوم و تا حدودی خودکار، گزینه‌های رفتاری‌ای را که در کوتاه مدت به لذت منتهی می‌شوند، اما بقا را به مخاطره می‌اندازند، از دایره‌ی گزینه‌هایش خارج می‌کند. من به این ترتیب، در جریانی دایمی از تعویق لذت غرقه است. جریانی که متغیرهای تعیین‌کننده‌اش پیش از هر چیز در خود سطح روانی قرار دارند و همچون نظامی خودبسند عمل می‌کنند.

من با ترکیب کردن سه متغیر یادشده، به چارچوبی زمان‌مند برای تعویق لذت دست می‌یابد. چارچوبی که می‌توان در زمینه‌اش مقدار لذت‌های به تعویق افتاده و زمان و میزان جبران آن را محاسبه کرد. سه محوری که ذکرش گذشت، بر من (معنا، قدرت، و بقا)، دیگری (پیش فرض بازی برنده/برنده)، و جهان (محور زمان خطی) منطبق است. من در ارتباط با سه عنصر اصلی زیست‌جهانش متغیرهایی را تشخیص می‌دهد که تعویق لذت را برایش ممکن و معقول می‌سازد. این سه متغیر دستگاهی را بر می‌سازند که به یاری آن می‌توان تعویق لذت را همچون نوعی سرمایه‌گذاری در زمان و در شبکه‌ای اجتماعی بازتعریف کرد.

خواست در من، همگام با بازنمایی من، دیگری، و جهان، دچار دگردیسی می‌شود. این سه قلمرو پدیدارشناسانه، محورهایی را به دستگاه خواست تحمیل می‌کنند که باعث می‌شود تا مفهوم لذت در آن بازتعریف شود. دستگاه خواست، همان دستگاهی است که محاسبه‌ی سود و زیان کردارها بر مبنای میزان لذت نهفته در هریک را بر عهده دارد. از این رو

بازنمایی هستی در این دستگاه، باعث دگرگونی ریشه‌ای مفهوم لذت می‌شود. لذت در نظام روانی من، فعالیت صرف شبکه‌ی عصبی نوروپتیدی نیست، بلکه واقعیتی نرم‌افزاری و مفهومی است که زیر تأثیر بازنمایی‌های سوژه از جهان خارج خلق می‌شود، و به نوبه‌ی خود کردار من را سازماندهی می‌کند.

۴. چنین می‌نماید که توانایی دستگاه خواست برای بازنمایی متغیرهای یادشده و الگوهای پردازش آنها در سوژه‌های گوناگون، نوساناتی داشته باشد. در آزمون مشهوری که گلמן آن را در کتاب خواندنی‌اش^{۳۰۴} آورده، آزمایشگری به کودکان چهار ساله یک شیرینی می‌داد و قول می‌داد که اگر تا زمان برگشتن او صبر کنند و آن را نخورند، یک شیرینی دیگر به آنها جایزه بدهد. به این ترتیب کودکان در برابر دو گزینه‌ی رفتاری قرار می‌گرفتند: خوردن شیرینی در اکنون، یا صبر کردن و خوردن دو شیرینی در آینده‌ای نزدیک. آزمون‌ها نشان داد که کودکان چهار ساله می‌توانند دست بالا بین پانزده تا بیست دقیقه صبر کنند. و البته همه چنین نمی‌کنند. یعنی برخی که به اصطلاح تکانشی رفتار می‌کنند، چند ثانیه بعد از خروج آزمایشگر از اتاق، شیرینی را می‌خورند، و برخی دیگر که به اصطلاح عقلانی‌تر رفتار می‌کردند، در مدتی که انتظار می‌کشیدند و لذت خود را به تعویق می‌انداختند، از طیفی متنوع از رفتارها برای پرت کردن حواس خود استفاده می‌کردند. برخی در این حین آواز می‌خواندند، یا با دست و پایشان بازی می‌کردند، و گروهی دیگر چشمان‌شان را می‌بستند تا شیرینی وسوسه‌گر را نبینند. آزمون‌های تکمیلی که پس از ده سال بر روی همین آزمودنی‌ها انجام شد، نشان داد که کودکانی که در چهارسالگی توانسته بودند لذت خود را به

تعویق بیندازند، هنگام نوجوانی رفتاری قدرتمندانه‌تر از خود نشان می‌دادند، از نظر اجتماعی قابل‌اعتمادتر بودند و اخلاقی استوارتر داشتند.

از این آزمون، چند نکته بر می‌آید: نخست آن که تعویق لذت از سنینی بسیار پایین به صورت نظامی انتخابی و درون‌زاد با خواست من ارتباط برقرار می‌کند. کودکانی که در چهار سالگی با این آزمون رویارو شدند، پیشاپیش ابزار مورد نیاز برای تصمیم‌گیری و کنترل خویش را دارا بودند. بنابراین تعویق لذت چیزی نیست که در سنین بالا و به ضرب و زور آموزش-های درازمدت در من نهادینه شود. بلکه رخدادی است که در دل من زاییده می‌شود و در سنی که کودک هنوز بسیاری از قواعد اجتماعی را درک و رعایت نمی‌کند، تقریباً به شکلی کامل در من حضور دارد.

دوم آن که قدرت خواست برای به تعویق افکندن لذت در افراد گوناگون تفاوت دارد. برخی خواست خود را کنترل می‌کنند و می‌توانند متغیر دم‌دستی و نیرومند لذت‌جویی را مهار کنند، و برخی چنین قدرتی را ندارند. سوم آن که این تفاوت در بهره‌گیری از نظام انضباط درونی، امری پایدار و وابسته به شخصیت من است و در طول زمان کمابیش ثابت باقی می‌ماند و تفاوت‌های شخصیتی میان سوژه‌ها را در سنین بالاتر رقم می‌زند. چهارمین نکته، که شایسته‌ی بحث بیشتری است، آن است که تعویق لذت، چنان که از رفتار کودکانی آزمودنی‌ها بر می‌آید، با شکلی از نادیده انگاشتن و برکندن توجه از موضوع میل در ارتباط است.

من، برای این که وسوسه نشود و موضوع میل را پیش از موعد تصرف نکند، به راهبردهایی دست می‌یازد که به منحرف شدن توجهش از موضوع میل منتهی می‌شود. بستن چشم، ساده‌ترین راه غایب کردن موضوع میل است. یافتن جایگزین‌هایی برای موضوع میل، -مانند بازی کردن با دست و پا یا آواز خواندن- ترفندهایی دیگر هستند که در آزمون یادشده مورد استفاده‌ی کودکان قرار می‌گرفتند. تمام اینها بدان معناست که من برای به

تعویق انداختن لذت، نیاز به روشی دارد که موضوع میل، -این گرانینگاه و سوسه- را از میدان توجهش غایب کند، و در عین حال به جایگزینی برای آن نیاز دارد.

فروید در بحث مفصلش درباره‌ی غریزه‌ی جنسی، پدیداری مشابه را مورد توجه قرار داده و آن را در قالب مفهوم تصعید^{۳۰۵} صورتبندی کرده است. از دید فروید، زمانی که مسیر طبیعی ارضای یک میل سد شود، چند امکان برای سوژه‌ی محروم از لذت پیش می‌آید. یکی از آنها، تصعید نامیده می‌شود که عبارت است از به جریان افتادن نیروی جنسی در مسیری دیگر. به عنوان مثالی مشهور، فروید به افرادی اشاره کرده است که پس از شکست عشقی، در زمینه‌ی هنر و علم کوشیدند و صاحب نام شدند. از دید او، ثبات قدم ایشان در سرمایه‌گذاری بر کار علمی و هنری، محصول سد شدن مسیرهای طبیعی‌تر و ساده‌تر خرج کردن این سرمایه بود. مفهوم تصعید فرویدی، گذشته از گرایش تحویل‌گرایانه‌اش برای محور گرفتن میل جنسی، از یک نظر با بحث ما همخوانی دارد، و آن هم هسته‌ی مرکزی تصعید است، که عبارت است از انحراف توجه.

۵. توجه، کلیدواژه‌ای محبوب در روانشناسی شناختی و مفهومی مسأله‌برانگیز در عصب‌شناسی است. توجه، عبارت است از تمرکز نظام پردازنده‌ی عصبی، بر داده‌هایی که از دامنه‌ی خاصی از رخدادهای محیطی بر می‌خیزند. مغزی که به چیزی توجه می‌کند، آن چیز را از زمینه‌ی پیرامونش، و از میان ازدحام چیزهای دیگری که در همسایگی‌اش قرار دارند، بیرون می‌کشد. توجه، ساز و کاری است که شکست پدیده‌ها و زایش چیزها از مجرای آن ممکن می‌شود. من با خرد کردن زمینه‌ی همگن و یکنواخت محرک‌های محیطی، و ریختن تکه‌پاره‌های به دست آمده در قالب چیزهایی

³⁰⁵ Sublimation

ثابت و پایدار، امکان تشخیص، بازشناسی، یادگیری، رمزگذاری و صورت‌بندی کردنشان را به دست می‌آورد. توجه مسیری است که مغز از ورای آن چیزها را متمایز می‌سازد، آنها را به مثابه مراجعی برای ارسال محرک‌های حسی از هم تفکیک می‌کند. از همه مهم‌تر آن که توجه در هر برش زمانی بر چیز خاصی متمرکز می‌شود. توجه دستگاه پردازنده‌ی سطح روانی را برای سنجیدن و شناختن دقیق چیزی یگانه و برگزیده بسیج می‌کند. از این روست که توجه، شالوده‌ی شناخت و دقت را تشکیل می‌دهد.

ساز و کار توجه، همان چیزی است که حضور چیزها را ممکن می‌کند. ما موقعی از حضور چیزی مطمئن می‌شویم که به آن توجه کنیم. به همین ترتیب، سیستم توجه است که غیاب را خلق می‌کند، چرا که عزل توجه از چیزی، همتای غایب انگاشتن آن، و در نهایت غایب ساختن آن است. توجه گرهی عصبی/روانی است که حضور و غیاب هردو از آن تراوش می‌کنند. دست کم یک بیماری عصبی مشهور داریم، که در آن توجه به شکلی آشکار دچار اختلال می‌شود. این بیماری را به طور خلاصه **AD/HD** می‌نامند، که کوتاه شده‌ی «بیماری اختلال در توجه/بیماری بیش‌فعالی»^{۳۰۶} است. این بیماری را نخستین بار هاینریش هوفمان در سال ۱۸۹۵ م. توصیف کرد. بیماری که توسط او توصیف شد، پسرچه‌ی وروجکی بود که تظاهرات عاطفی و هیجانی شدیدی از خود نشان می‌داد، آرام و قرار نداشت، و نمی‌توانست بر یک موضوع خاص تمرکز کند. او همچنین از اختلالی جدی در کنترل رفتارهای خویش رنج می‌برد. در واقع این بیماری – که معمولا در سنین کودکی بروز می‌کند- از دو رده‌ی متمایز از علایم تشکیل یافته است. یکی اختلال در توجه، که ناتوانی در تمرکز و توجه به چیزها را می‌رساند، و

³⁰⁶ Attention Deficit Disorder/ Hyperactivity Disorder

دیگری بیش فعال بودن، که مترادف است با سر زدن رفتارهایی ناگهانی و بی-
ربط از بیمار^{۳۰۷}.

کودکانی که به این مرض مبتلا هستند، فاقد انسجام رفتاری هستند. کردارهای هدفمندی را از خود نشان نمی دهند و از ایفای تمام وظایفی را که دستاوردی را در آینده‌ی دور نشانه می گیرند یا مستلزم حرکاتی تکراری هستند، ناتوان اند. متوسط زمانی که این بچه‌ها با اسباب بازی هایشان سرگرم می شوند بسیار کوتاه است، و جالب آن است که بیش از کودکان عادی پای تلویزیون می نشینند!

در مورد ماهیت این بیماری، چندین نظر جالب توجه وجود دارد. گابور ماته معتقد است که در این کودکان آن خویشین منسجمی که در جریان تجربیات عادی روزمره پدید می آید دچار اختلال است. در واقع این کودکان فاقد یک مستقل و خودمختار هستند و در هر لحظه زیر تأثیر محرک‌های محیطی دست به رفتارهایی واکنشی می زنند.

در مدل ما، بیماری AD/HD می تواند به عنوان مثالی برجسته برای نمایش اختلال‌های ناشی از تخریب ساز و کار توجه در نظر گرفته شود. چنین می نماید که در این کودکان، روند توجه است که ویران شده است. به این ترتیب، می بینیم که دستگاه شناسنده، از بازنمایی چیزهای مستقل و تمرکز بر آنها ناتوان است. به این دلیل هم هر رخداد کوچک و محرک حسی بی-ربطی در محیط، حواس کودک را پرت می کند و باعث می شود که انسجام رفتاری اش به هم بخورد. اتصال محکم میان خواست و توجه، به خوبی در این بیماری دیده می شود. در این کودکان نوعی گسست در میان دستگاه انتخابگر و شناسنده دیده می شود. زیرا خواست و توجه، که مجاری اتصال این دو دستگاه هستند، با اختلال روبرو شده اند.

³⁰⁷ Seligman, Walker, & Rosenhan, 2001.

کودکان مبتلا به این عارضه رفتاری تصادفی و نامنسجم از خود نشان می‌دهند. غیاب انضباط در ایشان، نتیجه‌ی غیاب چیزهایی است که باید به مثابه قلاب‌هایی برای نظام شناختی من عمل کنند. چیزهایی که گهگاه همچون موضوع میل جلوه می‌نمایند و باید درست صورت‌بندی شوند تا محاسبه کردن‌شان، ترجیح دادن‌شان بر هم، و برنامه‌ریزی رفتاری برای دستیابی به آنها، با کامیابی انجام گیرد.

این بیماران، اسیر نوعی غیاب مداوم چیزها، یا دقیق‌تر بگوییم، غیاب چیزهای مداوم هستند. آنچه باید به عنوان خشت‌های مفهومی و کوانتوم‌های عملیاتی نظام انتخابگر عمل کند، و آن چیزهایی که باید موضوع خواست قرار گیرند، در اینجا غایب هستند. دلیل غیاب‌شان، اختلال در توجه است و از این رو کارکرد بنیادی و محوری توجه در سازماندهی به خواست روشن می‌شود.

۶. از این روست که تعویق لذت، یعنی عزل نظر کردن از موضوع میل، که نوعی خلق خودخواسته‌ی غیاب آن است، بر محور توجه می‌گردد. اگر بتوان توجه را از چیزی برگرفت، می‌توان آن را خواست. دستگاه انتخابگر، نمی‌تواند خلأ خواست را تحمل کند. شواهد تجربی نشان می‌دهند که سودای بودا برای نخواستن هیچ چیز، ناممکن است. بودا نیز ناچار شد برای پر کردن این تهیای تحمل ناکردنی، مفاهیم انتزاعی نیروانا و سمساره را به دستگاه نظری منحصر به فردش وارد کند.

چنین است وضعیت کسی که برای تعویق لذت، نخواستن چیزی را انتخاب می‌کند. برای نخواستن یک چیز، دو ترفند ضرورت می‌یابد. نخست؛ غایب کردن آن چیز، که معادل است از برگرفتن توجه از آن، و دوم؛ پر کردن تهیای ناشی از این غیاب، با چیزی دیگر، که همتای توجه کردن به موضوعی جایگزین است.

چیزی که جایگزین موضوع میل می‌شود، دست کم باید به شکلی نمادین، محرومیت از لذت به تعویق افتاده را جبران کند. از این روست که چیزهای غایب شده در جریان فرآیند تعویق لذت، معمولاً با نمادهایی جایگزین می‌شوند که بخشی از لذت از دست رفته و به تعویق افتاده را بازنمایی می‌کنند. من با برکندن توجه از موضوع میل، موضوع میل مصنوعی و ساختگی‌ای می‌آفریند که شکلی از برخورداری نمادین و رقیق شده از لذت به تعویق افتاده را برایش فراهم آورد. به این ترتیب است که شاعران اسیر غم هجران برای معشوقه‌های خود شعر می‌سرایند و افراد کنجکاو غیاب یقین و حقیقتی قاطع در مورد موضوع‌های مسأله‌برانگیز را به کمک نظریه‌ها و مفاهیم پر می‌کنند. تصعید فرویدی، اگر از این زاویه دیده شود، امری کاملاً بی ربط با غریزه‌ی جنسی، و فرآیندی عام و فراگیر می‌نماید که بر لولای مفاهیمی بنیادی‌تر از آنچه فروید می‌پنداشت می‌گردند، بر محور توجه، غیاب، و تعویق لذت.

۷. بر مبنای مفهوم توجه، و نقش مرکزی چشم‌پوشی از موضوع میل در فرآیند تعویق لذت، می‌توان آرای اندیشمندانی که درباره‌ی تاریخ انضباط در جهان باستان قلم زده‌اند را بهتر فهمید. فوکو، که یکی از بحث‌برانگیزترین روایت‌ها از سیر تحول انضباط در جهان باستان را به دست داده است، مفهوم انضباط را با اخلاق مربوط دانسته و ساز و کارهای نیل به خیر اخلاقی در جهان باستان را زیربنای انضباط‌های مدرن دانسته است.^{۳۰۸} بخش مهمی از آرای فوکو، اگر به زبان نظریه‌ی سیستم‌ها ترجمه شوند، با آنچه در مدل مورد نظر ما وجود دارد، همخوان خواهد بود. یکی از مفاهیمی که توسط فوکو به عنوان شالوده‌ی اخلاق در جهان باستان مطرح شده، و به دلیل ارتباطش با زهد و تعویق لذت برای ما

³⁰⁸ Foucault, 1978.

نیز اهمیت دارد، مراقبت است. فوکو نشان داده است که در جهان باستان، کردار اخلاقی با مفهوم مراقبت از خود پیوند داشته است. کاربرد مفهوم مراقبت به خوبی در داستانی که پلوتارک نقل می‌کند، آشکار است. به قول پلوتارک، کسی از آناکساندریدس اسپارتی پرسید: چرا مردم سرزمین شما خودشان کشاورزی نمی‌کنند و همه‌ی کارها را به بردگانی که مرتب شورش می‌کنند سپرده‌اند؟ و آناکساندریدس پاسخ داد: مردم سرزمین من ترجیح می‌دهند به جای مراقبت از زمین‌های کشاورزی، از خودشان مراقبت کنند.³⁰⁹

مفهوم مراقبتی که آناکساندریس در این داستان بدان اشاره می‌کند، مجموعه‌ای از الگوهای آموزشی، و فعالیت‌های ورزشی را در بر می‌گیرد که شاید امروزه در چشم ما ساده، ناکارآمد، و وحشیانه بنماید، اما در چشم یونانیان جهان باستان که به نوعی فقر مزمن انضباط مبتلا بودند، اسطوره‌ای از نظم و انضباط جلوه می‌کرده است. اسپارتی‌ها به جای مراقبت از زمین‌هایشان، از خودشان مراقبت می‌کردند، یعنی می‌کوشیدند خصایل برجسته و ارزشمند را در وجود خودشان احداث کنند و تداوم بخشند. این خصایل اخلاقی البته امروز از دید ما ارزشمند و حتی اخلاقی نمی‌نماید. چون با غارت سرزمین‌های همسایه، کشتار بی‌گناهان، برده کردن مردم آزاد، و شکنجه داده بردگان همراه بوده است. اما دید اسپارتی‌های کهن که انضباط را در همان حد دلاوری در میدان نبرد و تمرین مداوم جنگی می‌دیدند، همه چیز متفاوت می‌نمود.

به همین ترتیب، شعار مشهور سقراط که بر سر در معبد دلفی آویخته شده بود، به شکلی از مراقبت از نفس ارتباط می‌یابد. سقراط بر کتیبه‌ی آن معبد نوشته بود: خودت را بشناس. از سوی دیگر، با تکیه به روایت‌های افلاطون از آموزه‌های وی، می‌توان حدس زد که مراقبت از خود

³⁰⁹ Plutarch, 1988.

در آرای او جایگاهی مرکزی داشته است. سقراط در رساله‌ی دادرسی (آپولوگیا) از مردمی شکایت می‌کند که به اندوختن ثروت و شهرت توجه دارند، اما به روح خویش توجه نمی‌کنند^{۳۱۰}. از جمع بستن همین دو مورد، می‌توان دریافت که پیوند میان شناخت خود، توجه به خود و مراقبت از خود از همان ابتدا برقرار بوده است. برخی از یونانیان باستان، همان طور که فوکو بر آن تأکید کرده است، مفهوم رستگاری و خوشبختی را با مراقبت از خود مترادف می‌دیده‌اند و آن را با شناخت خویشتن مربوط می‌دانسته‌اند و این‌ها همه مفاهیمی هستند که در اطراف انضباط و تعویق لذت چیده شده‌اند. جالب آن است که در برخی از متون، ارتباط این انضباط درونی و درون‌زاد با انضباط بیرونی و جامعه‌سالارانه نیز مورد اشاره واقع شده است. مثلاً گسنوفانس، به روایت از دیوی پروسایی و در توافق با وی تصریح می‌کند^{۳۱۱} که عمل حاکم برای هدایت دولت‌شهر (پیملیئا: □□□□□□□□□□)، در واقع از ترکیب سه کردار تشکیل شده است: نظارت بر رفتار مردم، (شبییه نظارتی که اربابان بر رفتار بردگان دارند)، دقت در انجام مناسک دینی و اجرای قربانی‌ها، و مراقبت از خود.

مراقبت از خود، تنها به معنای تحمیل کردن نظمی دشوار و نظامی‌وار بر خود نیست. که بنا بر روایت سقراطی‌اش، با شکلی از شناسایی خود هم همراه است. این شناخت، تنها با عزل نظر از چیزهای بیرونی، و تمرکز نگاه بر خود ممکن می‌شود. اشاره‌هایی صریح به این ارتباط را می‌توان به شکلی برجسته در آثار نویسندگان و شارحان رومی‌ای که زیر تأثیر یونانیان بودند باز یافت. موسونیوس روفوس زندگی کامل و غنی را نتیجه‌ی مراقبت از خود می‌داند^{۳۱۲} و برای این شیوه از مراقبت سه ویژگی بر می‌شمارد: فراگیر

310 افلاطون، 1333.

311 Xenophanes, 1995.

312 Musonius Rufus, 1905: 65-67.

البته مهم بوده است، و در اهمیت سیاسی امپراتوری روم نیز شکی وجود ندارد. اما محوریتهایی که معمولاً برای فرهنگ بومی این سرزمین‌ها در سطحی جهانی فرض می‌شود، در بهترین حالت نادرست و در بدترین حالت غرض-ورزانه است. برای این که از سنت اروپایی بیرون بیاییم و نگاهی دقیق‌تر به تبار مفاهیم مورد نظرمان بیندازیم، سه نقل قول کافی است.

«در آن هنگام (آغاز آفرینش) نه نیستی بود و نه هست... نخست، خواست در فرد پیدا شد. آن اولین بذر بود که اندیشه محصول آن است. دانشمندان که در دل خویش به نیروی دانش جست‌وجو می‌کنند، قید وجود را از عدم دریافته‌اند»^{۳۱۵}

«من نمی‌خواهم توانا بر ناتوان ستم کند. همچنین دوست ندارم که به حقوق توانا از کارهای ناتوان آسیب برسد. من آنچه را که راست است، می‌پسندم. خواست خداوند در زمین آشوب نیست، بلکه صلح، آبادانی و حکومت خوب است... تو بهترین کار را از توانمندان ندان و بیشتر به چیزی بنگر که از ناتوان سر می‌زند.»^{۳۱۶}

«بگذار ضمیرت در بستر سادگی سرگردان شود. نیروهای حیاتی خود را با آرامش وحدت بده و روند طبیعی همه‌ی اشیا را بدون آن که به خود اجازه‌ی دخالت در آن را بدهی، دنبال کن. آنگاه همه چیز خود به خود اداره خواهد شد»^{۳۱۷}

این سه نقل قول از سه منبع هندی، ایرانی، و چینی وامگیری شده‌اند. اولی که به رابطه‌ی حضور و غیاب با خواست اشاره می‌کند و تقدم خواست را بر خرد اعلام می‌کند، از ریگ ودا گرفته شده. یعنی متنی که در

³¹⁵ ریگ ودا، ماندالای دهم، سرود 129.

³¹⁶ داریوش بزرگ، نقش رستم (D Nb)، 1377.

³¹⁷ لائوتسه، 1370.

حدود ۱۲۰۰ پ.م نوشته شده است. دومی، از کتیبه‌ی داریوش بزرگ در نقش رستم بر گرفته شده، و به روشنی می‌توان دید که در آن سه قلمرو معنایی قدرت، حق، و ارزش اخلاقی کردارها از هم تفکیک شده‌اند. این متن در حدود ۵۰۰ پ.م نوشته شده است. سومی که به تاریخی در همین حدود تعلق دارد، از کتاب دائو د جینگ نقل شده که می‌توان ارتباط تمرکز توجه و قدرت را از آن دریافت. این متن‌ها، تنها پاره‌هایی جسته و گریخته‌اند که از بدنه‌ی بزرگ و نادیده انگاشته شده‌ای از متون بسیار کهن وامگیری شده‌اند. متونی که اگر به دقت و در کلیت خویش خوانده شوند، همچون پیشگویی بسیاری از تمایزهای مفهومی دقیقِ امروزی جلوه می‌کنند. وقتی صورت‌بندی مفاهیمی با این دقت را در متونی حجیم از هزاره‌ی اول پ.م خاور زمین می‌توان بازجست، ادعای دانشوران غربی در مورد تقدم متونی مبهم‌تر که دست کم چند قرن از این متون جدیدترند، پذیرفتنی نمی‌نماید.

در واقع چنین به نظر می‌رسد که مفاهیمی مانند مراقبت از نفس، تعویق لذت، توجه، غیابِ منبعِ لذتِ موجود، و انضباط مفاهیمی بوده باشند که در تمام جوامع و در تمام دوره‌های تاریخی به صورت مفاهیمی دغدغه‌زا مطرح بوده‌اند. طبیعی است که متفکران اروپایی، که در سنتی یونانی- رومی، و مسیحی- یهودی قلم می‌زنند، تبار مفاهیم مورد نظرشان را از سویی به یونانیان باستان و از سوی دیگر به رواقیان و صومعه‌های مسیحی باز گردانند. اما این برداشت را باید بیشتر تلاشی برای هویت‌یابی فرهنگی دانست، تا کوششی برای به دست دادنِ یک تبارشناسی عام و جهانی از مفاهیم مورد نظر.

۷. تعویق لذت، به معنای پرتاب کردنِ موضوعِ خواستِ اکنون به آینده است. من با تعویق لذت، خواستِ اکنون را در چارچوبی زمان‌مند به خواست‌هایی که به گذشته و آینده تعلق دارند، پیوند می‌زند. انضباطی که از

تعویق لذت برمی‌خیزد، هنگامی مشاهده پذیر می‌شود که در قالب الگویی منسجم و هدفمند از کردارها تجلی یابد و این تنها در چارچوبی زمانی معنا می‌یابد. من با غلبه بر خواست لحظه‌ای و کوتاه‌نظرانه‌ای که به دم‌دستی‌ترین موضوع میل قلاب شده، چیزی بزرگتر و مهم‌تر را در آینده می‌خواهد، که در بردارنده‌ی لذت، قدرت، معنا، یا بقایی بیش از دستاوردهای ممکن در اکنون-اینجا است. این در واقع مترادف است با همان فضای لذت‌زای³¹⁸ کورت لوین که به شکلی انتزاعی خواست‌های من را بر محیط باز می‌تاباند و در فضای پیرامون خویش، مراکز شایسته‌ی توجه و مهم را از زمینه‌ی خنثا و بی‌اثر در این رابطه تفکیک می‌کند³¹⁹. با این ترفند است که من، خواست‌های خود را به شکلی سلسله‌مراتبی سازمان می‌دهد و آن را بر محور زمان جاسازی می‌کند.

خواست‌ها را بر اساس جایی که در این سلسله‌مراتب پیدا می‌کنند، می‌توان به چهار رده‌ی متمایز تفکیک کرد:

الف: نقشه؛ عبارت است از خواستی معمولاً کم‌دامنه، که به واژه‌های زمانی-مکانی نزدیک به اکنون-اینجا مربوط باشد. کم‌دامنه بودن نقشه بدان معناست که فاصله‌ی زمانی میان برنامه‌ریزی و اجرایشان کوتاه است. به همین ترتیب، نقشه معمولاً تغییری کوچک و کوچک مقیاس را در هستی پدید می‌آورد. کردارهای طرح‌ریزی شده در جدول‌های زمانی روزانه و هفتگی مرسوم‌ی که در جوامع مدرن توسط شهروندان رعایت می‌شوند، نمونه‌هایی از نقشه‌ها هستند.

ب: برنامه؛ عبارت است از خواستی که به دامنه‌ای گسترده‌تر از نقشه مربوط شود و خوشه‌ای از نقشه‌ها را شامل شود. مقیاس تغییری که در برنامه آماج می‌شود، و فاصله‌ی زمانی میان برنامه‌ریزی و اجرا بیشتر از نقشه

³¹⁸ Hodogenic space

³¹⁹ دویچ و کراوس، 1374.

است، که امری بدیهی به نظر می‌رسد، چرا که برنامه محصول انباشت نقشه- هاست. برنامه‌ی چند ماهه‌ی درس خواندن برای پذیرفته شدن در یک آزمون، یا برنامه‌ی سالیانه برای کسب مقدار مشخصی از درآمد، نمونه‌هایی از این رده‌ی خواست‌ها هستند.

پ: هدف؛ خواستی است که از شبکه‌ای از برنامه‌ها نتیجه شده باشد. هدف معمولاً در مقیاس زمانی طولانی می‌گنجد و برآورده شدنش دگرگونی‌ای کلان و مهم را در من، دیگری، و جهان به دنبال دارد. تبدیل شدن به یک نویسنده‌ی مشهور، یا به دست آوردن موقعیت ممتاز اقتصادی یا کسب تخصص در یک زمینه‌ی علمی، نمونه‌هایی از اهداف مرسوم هستند. رابطه‌ی هدف با برنامه شبیه به پیوند میان نقشه و برنامه است. به این معنا که هر هدف خوشه‌ای از برنامه‌ها را به شکلی پس‌گستر خلق می‌کند. به طوری که روند ارتباط هدف، برنامه و نقشه، به ترتیبی معکوس در محور زمان چیده می‌شود. کسی که هدفی بزرگ را در ذهن دارد، آینده‌ای دور را متصور می‌شود که هدف به آن زمان قلاب شده است. آنگاه او برای برآورده شدن این هدف، مجموعه‌ای از برنامه‌ها را طراحی می‌کند که به زمان‌هایی نزدیک‌تر مربوط می‌شوند. این برنامه‌ها هم به نوبه‌ی خود نقشه‌هایی را از دل خود می‌زایند که به زمانی نزدیک و مربوط به اکنون متصل می‌شوند.

ت: آرمان؛ عبارت است از بزرگ‌ترین خواست قابل صورت‌بندی برای یک سوژه. آرمان معمولاً دگرگونی‌ای بنیادی در هستی را آماج می‌کند و واژه‌های زمانی و مکانی بسیار پهن دامنه‌ای را در بر می‌گیرد. آرمان از چند نظر با بقیه‌ی سطوح خواست متفاوت است. نخست آن که آرمان، در وضعیت غایی و بسیار تکامل یافته‌اش، یگانه است و از پراکندگی و تکثری که در سایر سطوح خواست دیده می‌شود، رهاست. دوم آن که آرمان، برخلاف سایر سطوح خواست، به زمان و مکان خاصی متصل نمی‌شود. یعنی زمان تحقق آن در بی‌نهایت دور دستها قرار گرفته است. به تعبیری ملموس‌تر، تمام

سطوح خواست نقاطی را به عنوان مقصدهایی مشخص و روشن تعریف می‌کنند، به جز آرمان که بیشتر به مسیر می‌ماند تا مقصد. سومین ویژگی آرمان آن است که مبهم است و بر خلاف سایر سطوح خواست، قابل شفاف شدن با متغیرهایی عینی نیست. آخرین ویژگی آرمان آن است که در همه‌ی افراد حضور ندارد و اصولاً امری استثنایی محسوب می‌شود.

نظمی منطقی در عناصر سطوح متفاوت سلسله مراتب خواست دیده می‌شود. هرچه در محور زمان پیشتر برویم، یعنی از اکنون به آینده‌ی دور حرکت کنیم، شمار عناصر سیستم خواست کمتر می‌شود، دقت‌شان کاهش می‌یابد و شمار متغیرهای تعریف‌کننده‌شان، و عینیت این متغیرها کمتر می‌شود. این نظم، چارچوبی منطقی دارد. هرچه از اکنون دورتر می‌شویم، شرایط رویاروی من پیش‌بینی‌ناپذیرتر و ناآشناتر می‌گردند و به همین ترتیب برنامه‌ریزی برایشان دشوارتر می‌گردد. به همین ترتیب، هرچه در جهت آینده پیش برویم، خواست‌هایی بزرگ‌تر را آماج می‌کنیم که در پیوند با خوشه‌هایی بزرگ‌تر و بزرگ‌تر از خواست‌های سطوح زیرین خویش، شماری کمتر و دامنه‌ای گسترده‌تر می‌یابند. به همین شکل، هرچه در این امتداد جلوتر برویم، توزیع و فراوانی خواست‌ها را در سطح جمعیت تنک‌تر و محدودتر خواهیم یافت. تقریباً همه‌ی مردم برای فردایشان نقشه‌هایی دارند. اما عده‌ای کمتر برنامه‌هایشان را تا سه ماه آینده می‌دانند، و تنها اندکی هدفشان را در ده سال آینده به شکلی خودآگاهانه و منسجم صورت‌بندی کرده‌اند. از آن هم کمتر، کسانی هستند که برای کل عمر خود آرمانی داشته باشند و تمام زندگی‌شان را در قالب خواستی سترگ مانند آرمان منضبط کنند.

آرمان را باید اوجی در این قشربندی خواست‌ها در نظر گرفت. گرانبگاهی که در وضعیتی «آرمانی» تمام اهداف، برنامه‌ها، و نقشه‌های من برای رسیدن به آن با هم متحد می‌شوند و به زندگی من نظم و انضباطی

می‌بخشند که معنای من، قدرت من، لذت من، و بقای من در قالب آن صورت‌بندی می‌شود. آرمان به همین دلیل، پدیداری ساختگی است. نقشه‌ها، اهداف، و برنامه‌ها را به راحتی می‌توان از محیط وام گرفت. این‌ها به طور عادی از مجرای انتقال، آموزش، و فرآیندهای هنجارسازی به درون دستگاه انتخابگر من نشت می‌کنند و در لا به لای خواست‌های من نفوذ می‌نمایند. اما دریافت آرمان به این شکل حاضر و آماده دشوار است. (هرچند ناممکن نیست).

پیکربندی خواست بر محور زمان، به دلیل ساختاری که شرحش گذشت، به هر می می‌ماند که از این پس با نام هرم خواست مورد اشاره‌اش قرار خواهیم داد. هر می که در بسیاری از موارد ناقص است و تنها دو لایه‌ی نقشه و برنامه را در بر می‌گیرد. حضور لایه‌ی اهدافی که تمام برنامه‌های سطح زیرش را پوشش دهد و منظم کند، پدیده‌ای کمیاب است، و از آن نادرتر، هرم خواستی است که به رأس آرمان مشخصی منتهی شود. انضباط در سطح روان‌شناختی، در قالب هرم خواست تجلی می‌یابد. هر گام از تعویق لذت در دستگاه انتخابگر، بدان معناست که موضوع میلی نزدیک و در دسترس از توجه محروم شده، و غایب شده باشد، و چیزی انتزاعی‌تر، نمادین‌تر، و ذهنی‌تر جایگزین آن شده باشد. چیزی که قرار است در پیوند با سطوح متفاوت خواست، در سلسله مراتبی آینده‌نگرانه جای گیرد و نقطه‌ای از چشم‌انداز من در مورد آینده‌اش را تشکیل دهد.

بخش سوم: سرکوب

گفتار نخست: انضباط / سرکوب در سطح اجتماعی

۱. هر چند هسته‌ی مرکزی انضباط - یعنی تعویق لذت - به سطح روانی تعلق دارد، اما خودِ نظام انضباطی پدبذاری است که در سطح اجتماعی و در قالب نهادهایی سازمان یافته تبلور می‌یابد. من‌هایی که در سطح روان-شناختی لذت خود را به تعویق می‌اندازند، در سطح اجتماعی قواعدی را برای ارتباط با دیگری‌ها ابداع و رعایت می‌کنند که ساختارهای کلانی را در اطراف خود پدید می‌آورد. ساختارهایی که همان نهادهای پشتیبان و نگهدارنده‌ی قواعدِ کنش متقابل و راهبردهای تعویق لذت در سطح روانی هستند، و همچون سیستم‌هایی در سطح اجتماعی ظاهر می‌شوند.

رابطه‌ی نظام‌های انضباطی اجتماعی، با روندهای تعویق لذت روانی در قالب علیتِ ساده‌انگارانه‌ی خطی نمی‌گنجد. کشمکش هواداران سطح خرد و کلان، که به محوریت یکی از دو سطح روانی یا اجتماعی قائل هستند، و پدیدارهای دیگر را به سطح مورد نظرشان تحویل می‌کردند، سابقه‌ای طولانی

دارد و هنوز هم در قالب بحثهای هواداران عاملیت و ساختار به بقای خود ادامه می‌دهد. از دیدگاه سیستمی، چنین دعوی بی‌مورد است. چون:

الف) سطوح متفاوت سلسله مراتب، پدیدارهایی روش‌شناسانه و وابسته به مقیاس مشاهداتی ما هستند، نه لایه‌هایی که به لحاظ هستی-شناختی از هم متمایز باشند. یعنی چیزی یکپارچه و هستی‌ای یگانه در آن بیرون وجود دارد، که بر اساس ابزارهای مشاهداتی ما به سطوح متفاوت تقسیم می‌شود. از این رو هیچ یک از سطوح فراز، اصالت هستی‌شناختی ندارند.

ب) علیت به مفهوم قرن هژدهمی‌اش، از نوعی ساده‌لوحی تحویل-انگاران بر می‌خاست که امروز دیگر اعتباری ندارد. تمام رخدادها و پدیدارها در شبکه‌ای چنان انبوه از همبستگی با سایر رخدادها گرفتار هستند که فرض رابطه‌ی علی و معلولی در میان‌شان تنها برای محاسبات کمی و به دست آوردن حدهای موضعی و عملیاتی کاربرد دارد، نه به مثابه روشی فراگیر و قابل اتکا در سطح کلان.

جدا کردن روابطی خاص از میان این انبوه پیوندها، و متکی کردن توضیح یک پدیدار به آن روابط، شاید برای توجیه و تحلیل رخدادهایی منفرد در شرایطی خاص کارآمد باشد، اما فراتر از این دامنه ارزشی ندارد. گوشزد کردن این نکته از آنجا ضروری می‌نماید که بخش مهمی از عبارت‌ها و ترکیب‌های زبانی مرسوم در متون علمی – از جمله همین متن – می‌توانند به سادگی بر اساس پیش‌داشتهای تحویل‌گرایانه، همچون شرحی علی از پدیده‌ها بنمایند. دست کم در این نوشتار، تمام عبارت‌ها یا گزاره‌هایی که رنگ و بوی علیت از آنها حس می‌شود، در واقع به شرح و تأکید بر رابطه‌ای و پیوندی در شبکه‌ای انبوه از همبستگی‌ها اشاره دارند، و نه بیشتر. ادعای رویکرد سیستمی آن است که این اشاره به پیوندها و الگوهای شبکه‌ای روابط، کارآیی تحلیلی و حتی فن‌آورانه‌ی بیشتری از بیان‌های علی قدیمی تر دارد.

بر این مبنا، وقتی از ارتباط تعویق لذت و نظام انضباطی سخن به میان می‌آید، تحویل کردن یکی از آنها به دیگری را قصد نکرده‌ایم. تعویق لذت رخدادی است که در سطح روانی، در ارتباط با مفاهیمی که ذکرش گذشت ظهور می‌کند، و نظام انضباطی چیزی کاملاً متفاوت، از جنس نهادهای اجتماعی است که در سطحی متمایز دیده می‌شود. تفاوت ماهوی این دو، به مقیاس‌های مشاهداتی ما باز می‌گردد، و گرنه این هر دو بازنمایی - هایی از یک چیز، در دو سطح متفاوت هستند. مفهوم انضباط، اگر دلالتی هستی‌شناسانه برای آن قایل شویم - که کاری ساده‌انگارانه است - «چیزی» خواهد بود که در تمام سطوح فراز حضور دارد. این چیر یکپارچه و یگانه، آنگاه که از سوی نظام‌های شناختی ما مورد حمله واقع شود، در مقیاس‌های متفاوت، به صورت پدیدارهایی متمایز بازنمایی می‌شود. به این دلیل هم در چهار سطح فراز، چهار پدیدار متفاوت، با قانون‌مندی‌های خاص خود وجود دارند که همگی به انضباط مربوط می‌شوند، و روی هم رفته نظام انضباطی را بر می‌سازند. این پرسش که کدام یک از این پدیدارها بقیه را تعیین می‌کند، یا علت بقیه است، تنها در شرایطی طرح می‌شود که این پیوستگی نهادین رخداد مورد بررسی، و تمایز مشاهداتی سطوح متفاوت توصیف آن نادیده انگاشته شوند.

از این رو، در سطح اجتماعی نظام‌های انضباطی وجود دارند. نظام‌هایی که در قالب نهادهایی اجتماعی سازمان می‌یابند و مستقر می‌شوند. نظام‌هایی که از مجرای اجبارها و قوانین اجتماعی بر کردار سوژه‌های سطح روانی اثر می‌گذارند و بر اساس قوانینی مشخص، متغیرهایی را در سطح روانی تغییر می‌دهند. به همان شکلی که پیوندگاه‌هایی دیگر در آنها توسط متغیرهایی دیگر از سطوح روانی و زیستی دگرگون می‌شوند. نظام انضباطی، همچون تعویق لذت و مهار اسفنکترها، فرآیندی است که در سطوح متفاوت

در قالب‌هایی گوناگون تجلی می‌یابد. انضباط، - احتمالا مانند همه‌ی چیزهای شناختنی دیگر- تنها نوعی پویایی است، و باید همچون پویایی فهمیده شود.

۲. تعویق لذت، آنگاه که به شکلی منسجم و قانون‌مند در سطح روانی صورت‌بندی شود، به ظهور قواعدی رفتاری می‌انجامد که فضای حالت مجاز رفتار من را مرزبندی می‌کند. من وقتی مسیرهای تعویق لذتِ مشخصی را در خود نهادینه ساخت، می‌آموزد که برخورداری از برخی از لذت‌ها و برگزیدن برخی از خواست‌ها ناشایست، بد، نادرست، و زیان‌آور است. به این ترتیب، من فضای خواست‌های ممکن در دسترس خویش را پیکربندی می‌کند و برخی از آنها را طرد و برخی دیگر را جذب می‌کند. این کار، همواره در ارتباط با دیگری صورت می‌گیرد. یعنی مرزهای خواست من، همواره در برخورد با فضای خواست دیگری تعیین می‌شود. این دو فضای متداخل تنها با رمزگذاری خواست‌های خویش، و نمادین کردن مرزهای مجاز لذت می‌توانند به تعادل دست یابند. شکل نمادین شده و قاعده‌مند مرزها، همان است که اخلاق نامیده می‌شود. اخلاق، با شکستن تقارن میان خوب و بد، و زاییدن جفت‌های متضاد معنایی وابسته بدان (اخلاقی / غیراخلاقی، نیک / پلید، و...) این مهم را به انجام می‌رساند.

اخلاق شکلی نمادین شده و بیان‌پذیر از قواعد حاکم بر تعویق لذت است. صورت‌بندی عام و زبانی شده‌ای از مرزهای لذت بردن و خواستن است که من آن را به رسمیت می‌شناسد، یا برای دستیابی به توافق با دیگری، وانمود می‌کند که به رسمیت می‌شناسد. حضور دیگری برای صورت‌بندی اخلاق ضرورت دارد. از این روست که اخلاق با وجود رگ و ریشه‌ای که در سطح روانشناختی و در پیوند با اصل تعویق لذت دارد، به سطح اجتماعی بر کشیده می‌شود و همچون نظام انضباطی، در این لایه تحقق می‌یابد.

نظام انضباطی، شکلی تعمیم یافته از اخلاق است. اخلاق اصول رابطه‌ی من با دیگری و چگونگی به تعویق افکندن لذت در ارتباط با وی را صورت‌بندی می‌کند. نظام انضباطی چارچوبی عمومی‌تر و کلان‌تر را شامل می‌شود که علاوه بر ارتباط با دیگری، به ارتباط من با جهان و با خویشتن نیز بسط می‌یابد. نظام انضباطی، در وضعیتی عمومیت یافته، کل مرزهای حاکم بر خواست را نشانه‌گذاری می‌کند و تعویق لذت را در تمام صورت‌های ممکنش در سطحی اجتماعی سازماندهی می‌کند. گرانیگاه این نظام‌ها، البته دیگری است. از این رو اخلاق بنیان تمام نظام‌های انضباطی را تشکیل می‌دهد.

مستقر شدن اخلاقی مردم‌پسند در من، قدرت اجتماعی تولید می‌کند. من در صورتی که قواعدی مشخص و توافق شده را در خواست‌هایش رعایت کند، قابل‌اعتماد جلوه می‌کند. اگر من در شرایط چالش برانگیز به اصول تعویق لذت برای دستیابی به بازی‌های برنده/برنده پایبند باشد، جنبه‌ی تهدیدکننده و خطرناکش را برای دیگری از دست می‌دهد و به صورت بستری برای جریان یافتن روابط اجتماعی کارآمد و سودآور برای هر دو طرف عمل می‌کند. این امر، یعنی احداث و پایدار نگه داشتن بازی‌های برنده/برنده، مهم‌ترین کلید زایش قدرت در سطح اجتماعی است. از این رو، انضباط با قدرت پیوند می‌خورد.

۳. سطح اجتماعی به این دلیل به عنوان سطحی مستقل از سلسله مراتب مشاهداتی ما رسمیت یافته است، که سیستمی پایه مانند نهاد را در دل خود جای داده است. نهاد اجتماعی همچون بدن، نظام شخصیتی و منش، سیستمی پیچیده، خودسازمانده و خودزاینده است که نظم درونی خود را حفظ می‌کند و در راستای پایدار ماندن خویش راهبردهایی تکاملی را ابداع می‌کند. نهاد اجتماعی همچون بدن سیستمی ساختاری است، یعنی بر خلاف

نظام روانی و فرهنگی که خصلتی نرم‌افزاری و کارکردمدارانه دارند، نظام اجتماعی مانند بدن بر مبنای عناصر سازنده‌اش تعریف می‌شود و وجود و پایداری‌اش به چینش سنجیده و قانون‌مند این عناصر در ارتباط با هم وابسته است.

همان‌طور که بدن، به کوانتوم‌هایی رام و مطیع و محدود در چارچوب قواعدی بیوشیمیایی نیاز دارد، پایداری نهاد اجتماعی نیز تنها در صورتی ممکن می‌شود که واحدهای برسازنده‌اش در محدوده‌ی مجاز خاصی نوسان کنند و پویایی‌شان در قالب قواعدی همخوان با رفتار سایر واحدها محدود بماند. یک یاخته‌ی سرطانی، که مستقل از قواعد حاکم بر بدن ساز خود را می‌نوازد و در راستای بقا و تکثیر خود عمل می‌کند، تهدیدی برای سیستم بدن تلقی می‌شود. به همین ترتیب، فردی که در نظام اجتماعی نظم حاکم را بر نتابد و رفتاری آشوبگرانه داشته باشد، محل روندهای عادی نهادهای اجتماعی، و تهدیدکننده دانسته می‌شود.

انضباط در سطح اجتماعی روندی است که در جریان آن من‌های خودخواه، خودمختار، و زیاده‌جو، به اعضای رام و مطیع برای جامعه تبدیل شوند. در تمام سطوح سلسله مراتب فراز عنصری وجود دارند که دامنه‌ی آزادی و فضای حالت رفتاری‌شان بیشتر از آن است که برای سیستم‌های سطح بالاتر مطلوب باشد. سلول‌های منفرد بدن، اگر بخواهند مانند تمام تک یاخته‌ای‌های دیگر رفتار کنند، برای بدن خطرناک می‌شوند و سرطانی تلقی می‌شوند. بدن ناچار است برای حفظ پایداری خویش، سلول‌های منفرد و تکثیر شونده را در جایگاهی خرد و محدود بگنجانند و آنها را به کارکردهایی تخصصی و محدود که به این جایگاه مربوط می‌شود، فرو بکاهد. به همین ترتیب، نظام روانی تاب‌هضم و جذب و پایداری در برابر تمام نوسانات هیجانی و روانی ممکن در سطح شبکه‌ی عصبی را ندارد. از این رو زیرسیستم‌هایی مانند توجه و لذت کار تصفیه و مهار بخش عمده‌ی این نوسانات را به انجام

می‌رسانند. چنین روندی در سطح اجتماعی نیز تکرار می‌شود. یعنی نظام شخصیتی من‌هایی که در سطح روانی پدید آمده، آشوبگرتر از آن است که قواعد ضروری برای پایداری نهادهای اجتماعی را برتباد. خواست من، پهنه‌ای گسترده است که برای هماهنگ شدن با خواست دیگری، باید چروکیده، محدود، و از نو تنظیم شود.

چنین کارکردی را نظام‌های انضباطی به انجام می‌رسانند. این نظام‌ها هستند که به قول نوربرت الیاس، فرآیند متمدن شدن را ممکن ساخته‌اند. الیاس در اثر خواندنی‌اش - «فرآیند متمدن شدن»^{۳۲۰} - به خوبی نشان داده است که تمدن - که با تعبیر ما از مجموعه‌ی دو نظام اجتماعی و فرهنگی مترادف است - نظامی خودسازمانده و خودتنظیم‌گر است که بر محور تعویق لذت ساختار یافته است. از دید الیاس، این تعویق لذت با هدف بیشتر کردن احتمال توافق در میان افراد، و کاستن از ستیزه‌ی میان‌شان برگزیده شده است.

نظام‌های انضباطی، ساختارهایی کلان هستند که از ساز و کارهای تعویق لذت برخاسته‌اند و بر آنها تأکید می‌کنند. اما به نوبه‌ی خود فرآیندهایی را پدید می‌آورند که با دگرگون ساختن زمینه‌ی فعالیت من، و بازطراحی کردن زیست جهان وی، فضای حالت خواست‌هایش را از نو مرزبندی می‌کند. نظام انضباطی، این کار را از چهار مسیر متفاوت انجام می‌دهد، که هر یک از آنها برای منضبط کردن یکی از سطوح فراز تخصص یافته‌اند..

الف: نظام انضباطی می‌تواند با سازماندهی ارتباط من با بدنش، و طراحی روش‌هایی برای نهادینه شدن مهار اسفنگترها و فن‌آوری بدن در پیکرهای انسانی بدن را منضبط سازد. این مسیر به سازماندهی اجتماعی روندهای انضباطی در سطحی زیست‌شناختی منتهی می‌شود.

320 Ellias, 1994.

ب: نظام انضباطی می‌تواند با پیکربندی زبان‌مدارانه‌ی عقلانیت، حوزه‌های خواست و مجاری ترجیح رفتاری را دستکاری کند. به همین ترتیب این نظام‌ها می‌توانند با مهار کردن و کنترل کردن شرایطِ رها شدن حالات هیجانی و عاطفی، از دامنه‌ی نوسانات روانی من بکاهند. در نهایت، این نظام‌های انضباطی هستند که با رمزگذاری قدرت، معنا، لذت و بقا در سطح روانی، روند محاسبه‌ی سود و زیان و کارکرد دستگاه انتخابگر را تنظیم می‌نمایند.

پ: نظام انضباطی ممکن است در حوزه‌ی کنش متقابل من و دیگری نیز اثرگذار باشد. این در واقع قلمرو اصلی فعالیت نهاد‌های انضباطی است. چرا که در این مورد، پدیدارهای آماج شده توسط این نهادها به سطح خودِ نظام‌های انضباطی تعلق دارند. این مسیرها، از راه پیوند زدن منافع من و دیگری، و برقراری روابط اعتمادآمیز و گرم میان آن دو، افق‌های خواست من و دیگری را در هم ادغام می‌نمایند و امکان ظهور مفهوم «ما» از دل این دو را فراهم می‌آورند.

ت: نظام‌های انضباطی بر پویایی منش‌ها نیز تأثیر می‌گذارند. یعنی دامنه‌ی مجاز برای نوسان منش‌ها را تعیین می‌کنند و مجراهای تبادل اطلاعات و صورت‌بندی مفاهیم و معانی را دستکاری می‌نمایند. به این ترتیب، نظام‌های انضباطی در راه پیکربندی و قلمروبندی سپهر فرهنگی گام بر می‌دارند و تخصص یافتگی من در زمینه‌ی منش‌های خاصی را ممکن می‌سازند. نظام‌های انضباطی، ساختارهایی اجتماعی هستند که برای کنترل و سازماندهی تعویق خواست در سطوح متفاوت فراز تخصص یافته‌اند. من بسته به شیوه‌ی بازنمایی موضوع میل، می‌تواند چیزهایی را در سطوح متفاوت فراز بخواهد، و با تعویق لذت خویش، دسترسی خود به موضوع‌های میلی را که به سطوح متفاوت فراز تعلق دارند را به تعویق بیندازد. من می‌تواند میل به خوردن غذا، میل به پرهیز از خطر و حفظ امنیت، میل به شهرت و ثروت، یا میل به دانستن و متخصص شدن را نادیده بگیرد و لذت ناشی از بقا، قدرت،

و معنای مربوطه را که در سطح روانی بازنمایی می‌شود، به تعلیق اندازد. برای سازماندهی هریک از این رده‌های متفاوت از تعویق لذت، نهادهای اجتماعی تخصص یافته‌ای پدید آمده‌اند که فرآیندهای مربوط به یکی از سطوح یادشده را در مرکز توجه خویش قرار داده‌اند.

تقریباً تمام این نهادهای اجتماعی، به دلیل برخورداری از خودبسندگی نسبی و خودمختاری‌ای که به عنوان سیستمی خودسازمانده و پیچیده از آن برخوردارند، در حالت عادی در قالب نهادهایی سرکوب‌گر جلوه می‌کنند که به زودی بیشتر در موردشان خواهیم نوشت. با این وجود باید بر این نکته تأکید کرد که ساختارهای سرکوبی که در قالب نهادهای هنجارساز متبلور می‌شوند، وضعیتی حدی از نهادهایی هستند که می‌توانند کارکرد انضباطی خالص نیز داشته باشند. این کارکرد انضباطی غیرسرکوب‌گر، از آن نظر که تعویق لذت را سازماندهی و کنترل می‌کند، به کارکرد سرکوب شباهت دارد، اما به خاطر نتایج توانمند سازنده اش با آن متفاوت است. به دلیل در هم آمیختگی ساختاری نظام‌های سرکوبی و انضباطی، بحث درباره‌ی ساختار و کارکرد نهادهای اجتماعی یادشده را به وقتی موکول می‌کنیم که بحث به نهادهای سرکوب‌گر رسیده باشد.

هرچند نهادهای اجتماعی انضباطی و سرکوب‌گر، به لحاظ ساختاری بیشتر به سمت وضعیت سرکوب میل می‌کنند، اما فرآیندهای درونی و ماهیت کارکردی‌شان خصلت انضباطی خود را حفظ می‌کند. از این رو بحث را به این ترتیب ادامه خواهیم داد که فرآیندهای حاکم بر نهادهای انضباطی و ویژگی‌های کارکردی‌شان را در این بخش مورد بررسی قرار خواهیم داد، و بعدها از تکرار آن برای نهادهای سرکوب‌گر خودداری خواهیم کرد. در مقابل، در اینجا از بحث در مورد ساختار نهادهای انضباطی در می‌گذرم و سخن مفصل‌تر در این مورد را به هنگامی وا می‌گذارم که نهادهای سرکوب‌گر مورد نظر باشند.

۴. فوکو در پژوهش عمیقی که در مورد ماهیت انضباط و فنون انضباطی به عمل آورده است، سه ترفند اصلی را برای تولید انضباط بر می‌شمرد:

الف: معاینه، که می‌تواند به «دیده شدن» موضوع توسط نظام انضباطی تعبیر شود. معاینه بدان معناست که نظام انضباطی چیزی را که قرار است منضبط شود، در خود بازنمایی می‌کند و تصویری از وضعیت موجود (نامنضبط) و مطلوب (منضبط شده) اش را در خود بازنمایی می‌کند. از دید فوکو، این ترفند در سه گام متوالی انجام می‌پذیرد. نخست منزوی سازی، که با بریدن اتصال‌های موضوعی که باید منضبط شود، از زمینه‌ی پیرامونش همراه است. در جریان منزوی‌سازی، موضوع به شکلی عریان و برهنه در برابر نظام انضباطی قرار می‌گیرد و متغیرهایی از آن که می‌توانند دستاویز ایجاد تغییر قرار گیرند، شناسایی می‌شوند. در نگرش سیستمی، منزوی‌سازی مترادف فرآیند توجه در سطح روانی است.

پس از منزوی سازی، مرحله‌ی بسط دامنه‌ی نگاه نظام انضباطی فرا می‌رسد. در این مرحله، نظام انضباطی از تمام زوایای در دسترس موضوع را واریسی می‌کند و مشخصات و ویژگی‌های ارزشمند آن را مشاهده و شناسایی می‌نماید. آنگاه نوبت به سومین گام می‌رسد که عبارت است از پرونده‌سازی. این مرحله در واقع ثبت نتایج حاصل از مشاهده است. این ثبت، هنگامی که در قالبی زبانی و به شکلی انباشتی و قابل رده‌بندی انجام شود، پرونده‌ای در مورد موضوع ایجاد می‌کند که به تدریج جایگزین خودِ موضوع می‌شود. درست همان طور که در جوامع مدرن کنونی، هویت افراد به مجموعه‌ای از اسناد و مدارک و پرونده‌های حقوقی و رسمی تحویل شده است.

ب: نظارت از بالا، دومین ترفند نظام‌های انضباطی برای کنترل موضوع‌شان است. نظارت از بالا، چنان که فوکو در تبارشناسی‌اش از زندان به

دست داده^{۳۲۱}، با بسط دریچه‌های دیده شدن موضوع، و با اتکا به حس بینایی ممکن می‌شود^{۳۲۲}. نظارت از بالا با تداوم نگاه خیره بر موضوع، پایگان‌بندی موضوع، و سلسله مراتبی کردن لایه‌های مشاهده و ثبت و تعیین شدن سطوح زیرین این پایگان توسط سطوح بالایی ممکن می‌شود.

پ: هنجارسازی^{۳۲۳}، که از دید نگارنده مهم‌ترین کلیدواژه‌ی معرفی شده توسط فوکو است. هنجارسازی عبارت است از تولید بستر رفتاری، که سوژه‌های انسانی بتوانند از آن به عنوان مرجعی راهنما استفاده کنند و کردارهای خود را بر مبنای تقلید از دیگری با معیارهای مقبول برای جمع هماهنگ سازند. در مدل مورد نظر ما، هنجارسازی رکن کارکردی نهادهایی است که برای انضباط/ سرکوب تخصص یافته‌اند.

برداشت فوکو از روند منضبط ساختن سوژه‌های انسانی، به این ترتیب سه گام معاینه، نظارت و هنجارسازی را در بر می‌گیرد. این سه در واقع برابر نهادهایی برای سه دستگاه روان‌شناختی شناسنده، انتخابگر و کنشگر هستند که در سطحی اجتماعی نمود دارند. یعنی چنین می‌نماید که سیستم‌های موجود در هریک از سطوح فراز، از ساز و کارهای مشترکی برای ساماندهی پویایی درونی خویش بهره می‌برند. ساز و کارهایی که در اطراف مفهوم عمومی تنش متمرکز شده و بر شناسایی محیط و درون سیستم، تعیین وضعیت موجود و مطلوب، و کنترل رفتار بر مبنای آن مبتنی است.

³²¹ فوکو، 1378: 243-282 (الف).

³²² جی، 1380: 321-368.

گفتار دوم: هنجارسازی

۱. نظام انضباط/ سرکوب سیستمی است اجتماعی که اتحاد متغیرهای کلیدی چهارگانه را از راه تحویل کردن شان به قدرت/ معنا ممکن می‌سازد. دستاورد این نظام‌ها، هماهنگ و همگون شدن رفتارهای من در ارتباطش با زیست جهان است. یعنی این سیستم در شرایطی کارآمد جلوه می‌کند که کردارهای مردمان وضعیتی پیش‌بینی‌پذیر، تکراری، قانون‌مند، و کنترل‌شدنی پیدا کند. چنین وضعیتی از رفتار را هنجار می‌خوانند.

هنجار اسم مصدری است که از ریشه‌ی فارسی هَنگَه - به معنای ظهور کردن و آشکار شدن - مشتق شده است. ریشه‌ای که واژگانی مانند آهنگ و فرهنگ نیز از آن گرفته شده‌اند. نام هنجار، به عنوان برابرنهادی دقیق برای norm در زبان‌های اروپایی به کار گرفته می‌شود. هنجار واژه‌ی بسیار مناسبی برای رساندن منظور ماست، چرا که دقیقاً به مشاهده‌پذیری و آشکارگی رفتارهایی خاص دلالت می‌کند. آن رفتارها و الگوهایی که در سطح یک جامعه آشکار باشند، به چشم بخورند، و رواج داشته باشند، هنجار تلقی می‌شوند. واژه‌ی عامیانه‌تر و قدیمی‌تری که برای نامیدن وضعیت‌های هنجارین رواج داشته است و هنوز هم دارد، عادی است که آن هم از مصدر עוד عربی آمده و بر بازگشتی بودن فرآیندها و تکراری بودن رخدادها دلالت می‌کند.

به همین ترتیب، در قلمرو واژه‌بندی علوم پایه، آن وضعیت فیزیولوژیک بدن که در بیشتر اوقات دیده می‌شود و معمول‌تر است، هنجار

خوانده می‌شود. ژوزف کانگیم در اثر نامدار خود^{۳۲۴} به خوبی مسیر تکامل این واژه را در اروپا نشان داده است. از دید او، علوم زیستی که خصلتی محض و نظری داشتند، و علوم پزشکی که کارکردی و فنی محسوب می‌شدند، در اواخر قرن نوزدهم با ابداع و رواج مفهوم هنجار توسط کلود برنار از هم تفکیک شدند. از دید او، برنار با بهره‌جویی از دانش نوپای آمار، توانست به معیاری کمی برای تفکیک حالات معمولی و هنجارین، از وضعیت‌های آسیب‌شناختی و بیمارگونه دست یابد. از آن پس، زیست‌شناسی که علم وضعیت‌های سالم و عادی بود و بر فیزیولوژی تمرکز داشت، از پزشکی که دانش حالات بیمارگونه و ناهنجار بود و بر محور پاتولوژی سازمان یافته بود، جدا شد.

فوکو، در پیروی از سنتی که استادش کانگیم بنیان نهاده بود، تبارشناسی مفهوم هنجار را یک قدم دیگر جلو برد و آن را با راهبردهای خرد قدرت و ساز و کارهای جذب و طرد اجتماعی پیوند زد. از دید او، عبارت ناهنجار در مراحل متفاوت تحولش سه معنا را حمل می‌کرده است.

نخست مفهوم هیولاست، که بر نقض قانونی زیستی یا حقوقی توسط موجودی غیرعادی دلالت می‌کند. موجودی که به دلیل زیر پا گذاشتن حد و مرزی مهم و اطمینان بخش، تهدیدکننده و خطرناک تلقی می‌شده است. از دید فوکو، مرکز ثقل این معنای ناهنجار در قرون وسطا در مرز میان انسان و حیوان قرار داشته است، مثلاً در آن زمان موجوداتی مثل گرگ‌نماها ناهنجار دانسته می‌شده‌اند. در عصر رنسانس مرز میان من و دیگری بود که اهمیت داشت، و افراد دوشخصیتی یا فاقد ذهنیت منسجم عقلانی ناهنجار محسوب می‌شدند. بازتاب این تصور را در داستان مشهور استیونس - کمتر جکیل و مستر هاید- می‌توان باز یافت که در آن دو جنبه‌ی هنجار (قانون‌مدار، معقول، نیکوکارِ دکتر جکیل) و ناهنجار (جنایتکار، دیوانه، و خشنِ آقای هاید)

³²⁴ Conguilhem, 1989.

در قالب یک فردِ دوشخصیتی که در نهایت هیولایی بیش نیست، ترسیم شده است.

در قرون هفدهم و هژدهم، گرانیگاه این واژه بر تمایز زن و مرد قرار گرفت و همجنس‌بازان یا دوجنسی‌ها ناهنجار تلقی شدند.

به زعم فوکو، دومین معنایی که از ناهنجار گرفته می‌شود، منحرف و معیوب است. چنین مفهومی در قرن هفدهم پدید آمد و از دید بازتاب مستقیم تکامل نظام‌های انضباطی مدرن بود. در این هنگام فرد ناهنجار، معلول، معیوب، جانی، یا دیوانه‌ای بود که باید در ضمن طرد شدن از جامعه، در قالب نظامی انضباطی قرار بگیرد و برای بازگشت به دامن مردم اصلاح شود.

سومین معنای ناهنجار در سنت اروپایی، خودارضاء^{۳۲۵} بود که در بازتعریف مفهوم خانواده و بازآرایی روابط میان جنسیت، کودک و زن و مرد ریشه داشت. از دید فوکو این تعبیر از ناهنجار بودن در اخلاق شبانی مسیحیت ریشه داشت و در قرن هژدهم به فرهنگ آنگلساکسون وارد شد و معنای مدرن خود را کسب کرد. فوکو، نشان داده است که کتاب مورل^{۳۲۶} به نام «نظریه‌ی عمومی انحطاط» که در سال ۱۸۵۷ م. منتشر شد، نخستین متن مهمی بود که هر سه معنای یادشده را در قالب سرمشقی نظری گرد می‌آورد، و به همین دلیل هم تا پنجاه سال مهم‌ترین مرجع در زمینه‌ی تعریف مفهوم ناهنجار بودن شمرده می‌شد^{۳۲۷}.

از دید نگارنده فوکو در تأکید بر دلالت آسپ‌شناسانه و اخلاقی مفهوم ناهنجار در فرهنگ مدرن، و رابطه‌ی آن با میکروفیزیک قدرت بر حق است. به راستی چنین می‌نماید که تمایز هنجار از ناهنجار، بستری معنایی

³²⁵ Onanist

³²⁶ Morel

باشد که رمزگذاری طیفی وسیع از مفاهیم مربوط با انضباط / سرکوب در زمینه آن ممکن می‌شوند. مرز شکست تقارن مفهومی در جفت‌های متضاد معنایی فراوانی (از جمله مجاز/ غیرمجاز، خوب/ بد، شایسته/ ناشایسته، مقبول/ غیرقابل قبول، و رسمی/ غیررسمی) بر شکاف میان هنجار و ناهنجار منطبق است. از آنجا که نظام‌های سرکوب و انضباط بر مبنای این جفت‌های متضاد معنایی موضوع خود را تشخیص می‌دهند و به آن قلاب می‌شوند، هنجار/ ناهنجار را باید خشت معنایی مهمی در پی ساختمان قدرت اجتماعی دانست.

۲. کارکرد اصلی نظام‌های انضباطی و سرکوب‌گر، هنجارسازی است. این نظام‌ها به عنوان محصول اولیه من/تن‌هایی مستقل، کامجو، غیرقابل پیش‌بینی، و گوناگون را دریافت می‌کنند، و دستاورد عملکرد خود را به صورت اعضای هنجارین جامعه پس می‌دهند. اعضای که رفتارهایی قانون-مند - و در نتیجه قابل پیش‌بینی - و خواست‌ها و ترجیح‌هایی تکراری، همانند، و در نتیجه کنترل‌پذیر دارند.

روندی که آن سوژه‌های خودمختار و گوناگون را به این افراد همگون و مشابه تبدیل می‌کند، روند هنجارسازی نام دارد.

هنجارسازی روندی است که در سطوح متفاوت فراز، توسط برآیندی از فعالیت نظام‌های انضباط و سرکوب انجام می‌پذیرد. برای درک بهتر روند هنجارسازی، باید به خطراهه‌های اصلی این روند دقیق‌تر نگریست و آنها را به شکلی تفکیک شده مورد واریسی قرار داد.

گفتار سوم: اجتماعی شدن^{۳۲۸}

۱. در میان تعریف‌های گوناگونی که در مورد اجتماعی شدن پیشنهاد شده، نوعی هماهنگی و همسازی به چشم می‌خورد. در واقع تفاوت میان تعریف‌های موجود در این زمینه، بیشتر به دامنه و حوزه‌ی عملکرد فرآیند اجتماعی شدن باز می‌گردد، نه ماهیت این روند. اجتماعی شدن، عبارت است از نهادینه شدن نظم اجتماعی در عامل انسانی. و این مترادف است با نشت کردن نظم‌ها و قوانین سطح اجتماعی به سطح روانی، و پیکربندی رفتارهای من توسط قواعد حاکم بر نهادهای اجتماعی. اجتماعی شدن باعث می‌شود من از وضعیت عنصری رها و خودمختار که می‌تواند به عنوان سیستمی بیرونی در نهاد اجتماعی اختلال و آشفتگی تولید کند، عدول کند و همچون عضوی در پیکره‌ی سیستم اجتماعی جذب شود. به این شکل، من با درونی ساختن قوانین اجتماع، به عضویت در آن پذیرفته می‌شود، و نهاد اجتماعی با محک زدن درجه‌ی حاکمیت این قواعد بر سوژه‌ی انسانی اعتمادپذیری وی، و دامنه‌ی اختیارات و اقتدار مجاز برای وی را تعیین می‌کند.

توجه به اجتماعی شدن، با دورکیم شروع شد^{۳۲۹}، که این مفهوم را به معنایی محدود به کار می‌گرفت و به ویژه عضویت یافتن در نهادهای دینی و حلقه‌های بسته‌ی مناسک‌آمیز را از آن منظور داشت. این مفهوم به تدریج در آرای سایر جامعه‌شناسان برجستگی بیشتری یافت، چنان که پارسونز آن

³²⁸ Socialization

³²⁹ دورکیم، 1381.

را به عنوان محوری برای تثبیت و اثرگذاری فرهنگ در نظام شخصیتی عنوان کرد^{۳۳۰}، و در نهایت گافمن معنایی چنان توسعه یافته از آن را مراد کرد که در عمل تمام کارکردهای جمعی را در بر می‌گرفت. گافمن در واقع با بازتعریف مفهوم دورکیمی مناسک، به این تعریف دست یافت. و این همان است که در مقاله‌ی ریشخندآمیز ماینر به عادات بهداشتی نیز تعمیم یافته است^{۳۳۱}.

از دید دورکیم، مناسک عبارت بود از برنامه‌ای اجتماعی که افراد در جریان آن بار دیگر پیوند خویش را با جمع تمدید می‌کنند. شرکت در مناسک، به معنای تثبیت فرد در نظام اجتماعی است. به همین دلیل هم مناسک معمولاً با کردارهایی عینی یا نمایدن روبه‌رو هستند که سطح ارادت فرد به جمع را باز می‌نمایاند و همچون محکی برای عضویت در جامعه عمل می‌کند.

گافمن همین مفهوم از مناسک را گرفت، اما آن را به کردارهای روزانه تعمیم داد. از دید او، هر کنش اجتماعی می‌تواند مناسک‌آمیز پنداشته شود. به این ترتیب، هر رفتار جمعی کارکردی مناسک‌آمیز دارد. یعنی همچون آزمونی تکرار شونده و روزمره عمل می‌کند که عضویت فرد در شبکه‌ی اجتماعی پیرامونش را تایید و تثبیت می‌نماید.

کردارهای مناسک‌آمیز مورد نظر دورکیم، که معنای محدود و دینی این واژه را در بر می‌گیرد، در مدل ما از اجتماعی شدن نیز اهمیت دارد. چون در این مناسک خاص است که قواعد حاکم بر تعویق لذت مورد محک و تجدید ساختار قرار می‌گیرند. نکته‌ای که معمولاً در بحث‌های جامعه‌شناختی در مورد مناسک نادیده انگاشته می‌شود، آن است که کردارهای جمعی مناسک‌آمیز همواره با نوعی واسازی تعویق لذت همراه هستند. در جریان مناسک، تعویق لذت به شکلی افراطی اعمال می‌شود (مثلاً در مراسم

³³⁰ Parsons, 1951.

³³¹ Miner, 2001.

خودآزاری جمعی مانند قمه‌زنی) یا به حالت تعلیق در می‌آید (مثل آیین‌های کارناوالی مورد نظر باختین).

بنابراین مناسک، شکلی از تجربه‌ی تعویق لذت در شرایط حدی آن است. در جریان مناسک توانایی تعویق لذت اعضای جامعه به محک نقد آزموده می‌شود، یا به شکرانه‌ی تداوم موفقیت‌آمیزش در متن زندگی روزانه، برای مدتی به حالت تعلیق در می‌آید. به همین دلیل هم مناسک اموری خطرناک و حدی هستند. تثبیت فرد در دامنه‌ی مجاز از کردارها، در جریان مناسک انجام می‌پذیرد، چرا که در اینجا مرزهای خواست مجاز به کمک نوعی ترفند «شل کن، سفت کن» بار دیگر ترسیم و استوار می‌شوند.

مناسک در این معنای خاص، کلید اجتماعی شدن است. گافمن البته در این باور محق است که تمام کردارهای جمعی از ماهیتی مشترک با مناسک برخوردارند، که عبارت است از تعویق لذت. تعویق لذتی قانون‌مند و نمایش‌گرانه که با هدف متقاعد کردن دیگری‌ها به شایسته بودن من انجام می‌پذیرد. با این وجود، کردارهای روزانه مهم‌ترین خصلت مناسک راستین – یعنی اجرای تعویق لذت در شرایطی حدی- را دارا نیستند. برعکس، کردارهای روزانه با وجود اتکایشان به تعویق لذت، همواره در مرزهایی امن و شرایطی میانه اجرا می‌شوند. از این رو، در این متن، بیشتر تمایل داریم تا تعریف دورکیم از مناسک را بپذیریم، و بر نقش محوری آن در اجتماعی شدن تأکید کنیم.

آنچه عضویت من در جامعه را تثبیت و شایستگی من را برای پیوند خوردن با دیگری اثبات می‌کند، تعویق لذت است. انضباط از این رو به قدرت اجتماعی منتهی می‌شود که با سازماندهی و پیکربندی تعویق لذت، شایستگی من برای اندرکنش با دیگری و اشغال جایگاهی اجتماعی را تضمین می‌نماید. من، به ویژه در دوران کودکی، مرزهای خواست مجاز و دامنه‌ی تعویق لذت ضروری برای حضور در جامعه را جست‌وجو می‌کند و آن را در

قالب قواعدی اخلاقی درونی می‌سازد. این مهارت که در زمینه‌ی زندگی روزمره به دست می‌آید و تمرین می‌شود، در جریان مناسک محک می‌خورد و تاییدی جمعی را دریافت می‌کند.

با این تعبیر، برخی از مشتقات مفهوم اجتماعی شدن بهتر درک می‌شوند. فرهنگ‌پذیر شدن^{۳۳۲}، که عبارت است از نهادینه شدن قواعد جامعه‌ی میزبان در کسانی که به آن مهاجرت می‌کنند، در واقع بازبینی و بازآموزی این مرزهای مجاز و یادگیری شرکت در مناسکی متفاوت و نو است. فرزندان ایرانیانی که به آمریکا مهاجرت کرده‌اند، هنگامی آمریکایی ایرانی‌تبار -یعنی عضوی از جامعه‌ی میزبان- تلقی می‌شوند که بیاموزند تا به جای مشارکت در مناسک بومی خویش، مناسک متحدکننده‌ی آمریکایی‌ها را اجرا کنند. یعنی مثلاً به جای دید و بازدید نروروز، درخت کریسمس درست کنند یا به تماشای مسابقه‌ی بیس‌بال بروند.

به همین شکل، روند بازاجتماعی^{۳۳۳} شدن که در جریان اقامت افراد در خرده جوامعی بسیار رنج‌آور- مثلاً اردوگاه‌های کار اجباری- دیده می‌شود، شکلی افراطی از همین پدیده است. برونو بتلهایم در پژوهش خویش بر بازماندگان از اردوگاه‌های مرگ نازی‌ها نشان داده است که این افراد، دوره-هایی متمایز از جامعه‌زدایی -یعنی ویرانی تدریجی قواعد آموخته شده در جریان اجتماعی شدن اولیه- و جامعه‌پذیری مجدد را از سر می‌گذرانده‌اند. دوره‌ای که با آموختن حد و مرزهای مجاز رفتار در شرایط جدید و تن دادن به تعویق لذتی بسیار شدیدتر همراه بوده است. فرانکل در شرح خواندنی خود از زندگی‌اش در اردوگاه داخائو، از دیدی روان‌شناختی به همین پدیده

³³² Acculturation

³³³ Resocialization

نگریسته است و به ویژه به این جنبه‌ی مورد نظر ما- یعنی بازسازی قواعد تعویق لذت- به روشنی اشاره کرده است³³⁴.

۲. نگرش پارسونز در مورد اجتماعی شدن به طور مستقیم از نگرش دورکیم سرچشمه گرفته است. پارسونز روند اجتماعی شدن را زیربنای عضویت فرد در جامعه می‌داند، و آن را مترادف با فرآیند تثبیت و نهادینه شدن هنجارهای اجتماعی در سوژه می‌بیند. این هنجارها، نظام ارزش‌هایی مشترک را به افراد تحمیل می‌کنند و به این ترتیب از سویی عضویت ایشان در یک سپهر فرهنگی منسجم و همگون را ممکن می‌سازند، و از سوی دیگر را را برای دستیابی به توافق اجتماعی هموار می‌سازند. از دید پارسونز، این هنجارها هستند که رفتار عامل‌های انسانی را تنظیم می‌نمایند³³⁵. فن‌آوری بدن هم در زمره‌ی همین رفتارها می‌گنجد. به این ترتیب او فن‌آوری بدن را به سطحی اجتماعی مربوط می‌داند و آن را از رفتارهای زیست‌شناختی که به سطحی ارگانیک تعلق دارند، جدا می‌داند. چنان که دیدیم، در مدل ما چنین نیست و فن‌آوری بدن به سطح زیست‌شناختی تعلق دارد. مهم‌ترین دلیل برای این جایگیری هم آن است که مقیاس رخدادهای مربوط به فن-آوری بدن، و شبکه‌ی متغیرهای اثرگذار بر آن، به سطح زیست‌شناختی تعلق دارند.

تفسیر جامعه‌شناسی سیستمی از فرآیند اجتماعی شدن و ظهور هنجارها، وام‌دار پارسونز است. با این وجود لومان بازبینی‌های ریشه‌ای در این مفهوم انجام داده است و برخی از پیش‌فرض‌های پارسونزی را در این زمینه مردود دانسته است. از دید لومان، اجتماعی شدن امری برنامه‌مند و سنجیده نیست. گذشته از این، انتخاب خودمختارانه و خودآگاهی در آن نقش چندانی

³³⁴ فرانکل، 1371: 53.

³³⁵ Parsons, 1951.

ایفا نمی‌کنند. این روند از دید وی امری تقریباً کاتوره‌ای و تصادفی است، که خاستگاهش نشت کردن و جایگیر شدن منش‌ها و عناصر فرهنگی (سطح ارتباطی) در سوژه‌های انسانی (سطح کردار) است. لومان بر مبنای برداشت رادیکالی که از خصلت خودارجاع بودن سیستم‌های اجتماعی دارد، معتقد است که این نشت کردن با ورود منش به حوزه‌ی درونی سیستم روانی افراد همراه نیست. یعنی در جریان اجتماعی شدن سیستم ذهنی سوژه چیزی را از بیرون از خود نمی‌گیرد و عنصری از محیط به آن منتقل نمی‌شود.

خودارجاع بودن سیستم روانی سوژه به معنای بسته بودن آن نسبت به عناصر بیرونی است. از این رو آن چه که به صورت تقلید و انتقال منش‌های فرهنگی به فرد مشاهده می‌شود، در واقع ابداع مجدد و از نو ساخته شدن این عناصر توسط سیستم سوژه است. به تعبیری دقیق‌تر، لومان معتقد است که سیستم‌های سطح کردار، به دلیل خودارجاع بودن‌شان نسبت به عناصر سیستم ارتباطی نفوذناپذیر و بسته هستند. اما می‌توانند در همسایگی با آنها عناصری درون‌زاد و هماهنگ با منش‌های سطح ارتباطی را در درون خویش خلق کنند. لومان در واقع مفهوم تقلید را به این شکل بازتعریف می‌کند.

همچنین لومان معتقد است این روند باززایش هنجارهای بیرونی در درون سیستم‌های کرداری، بر محور مفهومی مهم به نام انتظار سازمان می‌یابد. مفهوم لومانی انتظار، تا حدودی به تعریف ما از تنش شباهت دارد. انتظار از دید لومان، عبارت است از تصویری که در سیستم از وضعیت آینده‌ی زیست جهان اطرافش تشکیل می‌شود. سیستم بر مبنای آموخته‌ها و پیش‌داشته‌هایش، یکی از وضعیت‌های ممکن برای جهان در آینده را محتمل‌تر از بقیه می‌داند و به این ترتیب انتظار برخورد با آن را دارد. شناخت از دید لومان، همان ساز و کاری است که انتظارها را تنظیم و سازماندهی می‌کند و سازگاری آنها را با رخدادهای آینده تنظیم می‌نماید.

انتظار از دید لومان، سرچشمه‌ی ناامنی است. انتظارها می‌توانند برآورده نشوند، و معمولاً هم چنین می‌شود، و از این رو منبعی برای زایش ناامنی برای سیستم هستند. سیستم برای مقابله با این ناامنی ناچار است مدام شرایط نقض انتظارهایش را تشخیص دهد و آنها را در محاسبات بعدی خویش در مورد وضعیت آینده‌ی جهان بگنجانند. این کار، خود با ظهور انتظارهای نو و بسط فضای حالت ناامنی مترادف است. از این رو ناامنی و انتظار نیز از دید لومان سیستم‌هایی تکاملی و رشد‌یابنده هستند که وضعیت تعادلی مشخصی ندارند و درگیر و دار شاخه‌زایی‌هایی مداوم، تنوع‌می‌یابند و فضای امکان خود را پر می‌سازند.

از دید لومان، هنجار اجتماعی مجموعه‌ای از معیارهاست که وضعیت جهان در آینده را نشان می‌دهند، و از این رو همچون چارچوب طراحی انتظار برای سیستم عمل می‌کنند. در صورتی که رخدادهای آینده انتظارها را برآورده کنند، امنیت تولید می‌شود. اما نقش انتظارها لزوماً به معنای زایش ناامنی نیست. لومان معتقد است که سیستم می‌تواند دو نوع واکنش در برابر نقض انتظارها داشته باشد. سیستم یا نقض شدن انتظارش را می‌پذیرد، و شرایط این نقض را صورت‌بندی می‌کند، و از آن برای دقیق‌تر کردن انتظارهای آینده‌اش سود می‌جوید، و یا چنین نمی‌کند و اصولاً نقض شدن انتظارهایش را انکار می‌کند. لومان واکنش اول را شناختی و دومی را هنجاری می‌نامد و آنها را همچون یک جفت متضاد معنایی به کار می‌گیرد. چنان که آشکار است، مفاهیم مورد نظر لومان با چارچوب نظری مورد پیشنهاد ما شباهت زیادی دارد. مفهوم لومانی انتظار با تنش شباهت دارد. با این تفاوت که لومان از مفهوم انتظار - و اصولاً از این شیوه از واژه- گزینی‌اش - دلالتی روان‌شناختی را مراد می‌کند. در حالی که مفهوم تنش برای ما به وضعیتی عام برای تمام سیستم‌های انتخابگر دلالت دارد. هر سیستمی که بتواند بین وضعیت مطلوب و موجود خود تمایز قایل شود،

می‌تواند تنش را تجربه کند و این امر به ظاهر در تمام سیستم‌های پایه‌ی سطوح چهارگانه‌ی فراز ممکن است رخ دهد. بنابراین لومان از انتظار مفهومی خاص را در سطح کردار برداشت می‌کند، اما تنش مفهومی کلان در تمام سطوح فراز است.

دومین تفاوت میان این دو کلیدواژه آن است که لومان انتظار را بر مبنای تصویر سیستم از آینده تعریف می‌کند، و ترجیح‌ها و چشم‌داشت‌های وی را نادیده می‌گیرد. در واقع انتظار برای لومان به تمایز میان وضعیت بالقوه و بالفعل آینده دلالت می‌کند. از این رو عبارت انتظار در بنیان برای لومان خصلتی دکارتی/ کانتی دارد و به مشاهده و دریافت بی‌طرفانه‌ی هستی در آینده مربوط می‌شود. در حالی که مفهوم تنش برای ما بیشتر در چارچوبی شوپنهاوری/ نیچه‌ای معنا می‌شود. یعنی ما تنش را به صورت تمایز وضعیت موجود از مطلوب درک می‌کنیم. در نتیجه این که زیست جهان واقعا در آینده چه وضعیتی خواهد داشت برای سیستم چندان مهم نیست. آنچه اهمیت دارد انطباق یا عدم انطباق این آینده‌ی محتمل با وضعیت مطلوب مورد نظر سیستم است. از این رو، تنش به عنوان مفهومی عام که زیربنای تمام سازگاری‌های بعدی سیستم با محیط را تشکیل می‌دهد، از همان ابتدا زیر تأثیر خواست‌ها و منافع سیستم قرار دارد.

این تفاوت در چارچوب تعریف انتظار و تنش، به واگرایی مهمی در میان نگرش ما و لومان منتهی می‌شود. چنان که دیدیم، دو مفهوم شناخت و هنجار برای لومان جفت متضاد معنایی را می‌ساختند که به جفت مشابه-شان در نگرش سیستمی ما -یعنی سازگاری و گریز- شباهت داشتند. اما لومان با توجه به چارچوب یادشده، معتقد است که تنها در شرایطی که سیستم نقض شدن انتظار خویش را بپذیرد و شرایط این نقض را بازنمایی کند، شناخت رخ داده است.

هنجار از دید لومان روشی است که سیستم برای پرهیز از شناخت در پیش می‌گیرد. در واقع لومان مفهوم نهفتگی^{۳۳۶} را با رنگ و بویی پارسونزی، برای تعریف فرهنگ به کار می‌گیرد، و آن را به خاطر اتکایش بر هنجارها، مستقر بر نادانی می‌بیند. لومان معتقد است که هنجارها، به دلیل ناکامی مستمر در صورت‌بندی برخی از رخدادها و در ادامه‌ی راهبرد پرهیزکارانه‌شان در برابر شناخت، ناچار می‌شوند سپهری از رخدادها و روندهای نامنتظره و پیش‌بینی‌ناپذیر در حریم محدود خویش را، همچون تصادف، بخت یا شانس بازنمایی کنند و آنها را ذاتا پیش‌بینی‌ناپذیر بدانند. این مفاهیم از دید لومان نتیجه‌ی برخورد خاص و هنجارمدارانه‌ی سیستم با محیط است، نه ماهیت خود رخدادها. از این رو لومان معتقد است که ساز و کارهای موجود برای رویارویی با نتیجه‌ی انتظارها، به دو رده‌ی توضیح دادن و تقدیس کردن تقسیم می‌شوند.

توضیح، کارکردی شناختی است و با ایجاد روابط علی میان پدیدارها و پیش‌بینی کردن شرایط نقض انتظار همراه است. تقدیس کردن اما، کارکردی هنجارین است و با حذف کردن انتظار از قلمرو مشاهده و واریسی همراه است. لومان معتقد است فرهنگ در تقدیس کردن ریشه دارد. ازین رو آنچه پارسونز حفظ الگوهای نهفته^{۳۳۷} نام نهاده بود و مترادف با سطح فرهنگی ما بود، روشی محافظه‌کارانه برای طرد پرسش‌ها و شناخت‌های اغتشاش‌آفرین از عرصه‌ی اجتماع است. به شکلی که همگان بتوانند انتظارهایی همگون را که دیر یا زود نقض خواهد شد، حفظ کنند. اصولاً چنین می‌نماید که انسجام اجتماعی در گروهی همین پایداری انتظارهایی مشترک اعضای آن باشد، و لومان این را ناشی از نادانی می‌داند. این نادانی از دید لومان در دو سطح بروز می‌کند. در سطح روانی (کردار) با نادانی به

³³⁶ Latency

³³⁷ Latent Pattern Maintenance

معنای مرسوم کلمه، و ناخودآگاهانه رفتار کردن، و در سطح اجتماعی (ارتباط)، با فقر نشانگان و رمزگان لازم برای صورت‌بندی حالات نقض انتظار. دیدگاه ما در مورد تنش، اما، به نتایجی متفاوت با تصویر یادشده منتهی می‌شود. با توجه به عام بودن مفهوم تنش در تمام سطوح فراز، و ریشه داشتنش در میل و خواست و بازنمایی سیستم از وضع مطلوب، هر دو واکنش سیستم به تنش - یعنی گریز و سازگاری - با گرایش و سوگیری درونی‌ای آغشته‌اند که در سطح روانی با میل، نیاز و خواست نشانه‌گذاری می‌شود. از این رو، واکنش بی‌طرفانه و حقیقت‌جویانه‌ای که لومان در شناخت فرض کرده است، در مدل ما تنها همچون وضعیتی انتزاعی و استعلایی می‌نماید و امکان عملی ندارد.

از دید سیستمی مورد پیشنهاد این متن، هر دو مسیر سازگاری و تنش می‌توانند به شناخت منتهی شوند، و هردوی آنها با یادگیری پیوند خورده‌اند. البته چشم‌داشت‌ها و پیامدهای این شناخت و آن یادگیری متفاوت است. شرایط تنش‌زایی که سیستم با آن روبه‌رو می‌شود، همواره یگانه و منحصر به فرد هستند. شباهت‌ها و قالب‌هایی که سیستم برای نامیدن و بازشناختن تنش‌ها به کار می‌گیرد و در نهایت به مثابه ابزاری برای تکراری پنداشتن آنها مورد استفاده قرارشان می‌دهد، از سازمان شناختی خودش بر می‌آیند، نه عینیتی بیرونی. از این رو، در جریان گریز سیستم می‌آموزد که چگونه شرایطی نوظهور را در قالبی پیش‌ساخته بگنجانند، و راهبردی تکراری را به شرایطی تازه مربوط سازد.

در سازگاری، سیستم به طور فعال فاصله‌ی وضعیت موجود از مطلوب را شناسایی می‌کند، - و در نتیجه شرایط نقض انتظارهایش را هم در می‌یابد - اما این کار را با هدف دستیابی به وضعیت مطلوب، و نه دقیق‌تر کردن انتظارات آینده‌اش انجام می‌دهد. شرایطی از سازگاری را می‌توان مثال زد که سیستم با ابداع سیستمی پیچیده از دستگاه‌های نظری و

شناختی، از مجرای یادگیری و شناختِ خالص، توانایی خویش برای دقیق‌تر ساختن انتشارهایش را کاهش می‌دهد. آفرینش‌های هنری نمونه‌ای از این سازگاری‌ها هستند. در جریان آفرینش هنری، من با شرایطی تنش‌زا روبه‌رو می‌شود، آن شرایط را بازنمایی می‌کند، وضعیت مطلوب خویش را در رابطه با آن مشخص می‌سازد، و برای دستیابی به آن می‌کوشد. اما این کار را به شیوه‌ای نمادین و در ارتباط زیبایی‌شناسانه‌ی میان من با من به انجام می‌رساند. در نتیجه مهارتی هنری و اثری زیبایی‌شناسانه خلق می‌شود که بی‌تردید با یادگیری و افزایش توانایی فرد همراه است، و شیوه‌ی برخورد و درک من از زیست‌جهان را نیز پیچیده‌تر می‌کند، و با این وجود ممکن است بر انتظارات آینده‌اش هیچ اثری نداشته باشد، یا برعکس انتظار لومان، آنها را مبهم‌تر و موهوم‌تر هم بنماید.

از این رو، تفاوت عمده‌ی نگاه ما با لومان، در آن است که در نگرش ما، هر واکنشی که سیستم به تنش نشان دهد، با یادگیری و شناخت همراه است، و این را به ویژه با پشتوانه‌ی شواهد برآمده از عصب‌شناسی یادگیری و روان‌شناسی شناخت می‌توان تایید کرد. اما نکته در اینجا است که نوع شناخت و هدف یادگیری در گریز و سازگاری متفاوت هستند. در یکی یادگیری امری انفعالی و واکنشی، و متمرکز بر بازی‌های کمینه/بیشینه است و در نتیجه به شناختی اندک و محافظه‌کارانه منتهی می‌شود. در حالی که در دیگری یادگیری امری فعال و جست‌وجوگرانه است که بر راهبرد جسورانه‌ی بیشینه/کمینه متکی است و به شناختی بیشتر و به اصطلاح انقلابی می‌انجامد.

بر این مبنای، از دید ما هنجار مترادف با نادانی نیست و در قطب مقابل شناخت قرار نمی‌گیرد. هنجار هم نوعی از شناخت است. اما شناختی محافظه‌کارانه، تقلیدمدارانه، و محدود. فرهنگ هم نمی‌تواند به شبکه‌ی هنجارها منحصر دانسته شود. چنان که نگارنده در نظریه‌ی منش‌ها نشان داده است، مفهوم فرهنگ به سطحی سلسله‌مراتبی از پیچیدگی اشاره دارد

که سیستم‌های پایه‌ی مقیم آن - عناصر فرهنگی یا منش‌ها- طیفی بسیار وسیع از تنوع و مسیرهای تکاملی را در بر می‌گیرند. دیدگاه‌های هنجارین و تکراری، چارچوب‌های تنگ و مقاوم در برابر تغییر، و دگم‌های دینی به همان استحکامی به این لایه پیوند خورده‌اند که نظریه‌های جسورانه، تفسیرهای دیوانه‌وار، و عقاید حاشیه‌ای.

گذشته از این تفاوت مهم و اختلاف‌هایی که در لایه‌بندی سطوح سلسله مراتبی پیچیدگی وجود دارد، در سایر موارد، برداشت لومان با مدل ما سازگار است. در دستگاه نظری ما نیز سیستم روانی من، مانند تمام سیستم‌های پایه‌ی دیگر در سطوح فراز، خصلتی خودارجاع دارند و بنابراین نسبت به محیط بسته هستند. اما این سیستم‌ها می‌توانند در جریان فرآیندی به نام درونی‌سازی^{۳۳۸} عناصر محیط خود را رام و جذب کنند و آنها را به مثابه عضوی از پیکره‌ی خویش در خود هضم کنند. چنین امکانی در برداشت افراطی لومان از مفهوم خود ارجاع بودن سیستم‌ها نادیده انگاشته شده است. از این رو مدل ما در مورد اندرکنش سیستم‌ها، دامنه‌ی وسیع‌تری از تبادل عناصر و پیوندهای ساختاری را مجاز می‌دارد. هرچند بر خودارجاع بودن سیستم‌ها و اثر نپذیرفتن‌شان از عناصر محیطی غیردرونی شده نیز تأکید دارد.

۳. این بخش بدون اشاره به آرای بوردیو در مورد روند هنجار شدن رفتار ناقص خواهد بود.

بوردیو منظومه‌ای مفاهیم را برای توضیح اجتماعی شدن سوژه و هنجار شدن رفتار وی ابداع کرده است. در مدل او، سوژه با نام عامل اجتماعی^{۳۳۹} مشخص شده است. بوردیو عامل را کنشگری می‌داند که برای اثرگذاری بر جهان

³³⁸ Internalization

³³⁹ Agent Social

گماشته شده است. آنچه عامل را بر این کار می‌گمارد، نظامی اجتماعی است که در قالب مجموعه‌ای از فضاها و میدان‌ها سازمان یافته است. هر عامل در زیرسیستمی اجتماعی به نام حوزه یا میدان^{۳۴۰} قرار گرفته است که بر مبنای منابع و امکانات مستقر در آن از بقیه‌ی میدان‌ها شناخته می‌شود. هر میدان با نظامی از سلیقه‌ها و سبکی از زندگی شناخته می‌شود که عادت‌واره^{۳۴۱} نام دارد. عادت‌واره نوعی آمادگی ذهنی و فراست را برای عامل به ارمغان می‌آورد که پیروی‌اش از معیارها و هنجارهای رفتاری خاصی را ممکن می‌سازد. این مجوزی است که به عضویت فرد در شبکه‌ی روابط میدان پیرامونش می‌انجامد^{۳۴۲}.

به این شکل عامل در فضایی^{۳۴۳} قرار می‌گیرد که به خاطر الگوی خاص انتخاب‌های برآمده از آن، از سایر فضاها شناخته می‌شود و باعث می‌شود میدان‌ها نسبت به هم وضعیتی بیرونی پیدا کنند. همین امر، صنف یا طبقه‌ی اجتماعی را خلق می‌کند و هویت اجتماعی متمایزی را به اعضایش تحمیل می‌نماید. تمایز و تفاوت از جفت‌های تضاد معنایی مشخصی بر می‌خیزد که در جریان اندرکنش این طبقه‌های متمایز خلق می‌شوند و واگرایی‌های موجود در میان‌شان را رمزگذاری می‌کنند^{۳۴۴}.

نظریه‌ی بوردیو، در واقع روشی است برای توضیح تفاوت در نظام اجتماعی، از راه نشان دادن مرزهایی که در میان نظام‌های شباهت ایجاد می‌شود. بوردیو کارکرد اصلی هنجارها را مرزبندی، سازماندهی و منظم کردن قلمروهای انتخاب در عامل می‌داند.

³⁴⁰ Champ

³⁴¹ Habitus

³⁴² Bourdieu, 1993.

³⁴³ Espace

دیدگاه بوردیو از بسیاری از جنبه‌ها نگرش ما همخوانی دارد. تأکید او بر میدان‌هایی که حوزه‌های انتخاب کنشگر را تعیین می‌کنند، به مفهوم فضای حالت خواست در دیدگاه ما می‌ماند، و توجهش به تکثر خرده‌سیستم‌های اجتماعی سازنده‌ی خرده‌هنجارهای گاه متعارض با هم، چنان که به زودی خواهیم دید، به کار توضیح کشمکش اجتماعی می‌آید. با این وجود نگرش بوردیو نیز با نوعی تمایل به حذف نقش من همراه است. بوردیو من را تلویحا به اندرکنش میان ساختارهای اجتماعی تحویل می‌کند. عادت‌واره‌های بوردیویی نظامی چنان نیرومند هستند که عرصه‌ی بسیار تنگی را برای انتخاب‌های فردی و خلاقیت شخصی باقی می‌گذارند. رابطه‌ی عادت‌واره با میدان در نگاه بوردیو، شباهتی با رابطه‌ی دازاین^{۳۴۵} و جهان^{۳۴۶} در آثار هایدگر دارد. با این تفاوت که بوردیو حوزه را با نگاهی جامعه‌شناسانه‌تر می‌نگرد و نسبت به دید هایدگر در مورد جهان، برداشتی افراطی‌تر از وجه تاریخی حوزه دارد. گذشته از این، او این تاریخیت را به سوژه هم تعمیم می‌دهد و بر خلاف هایدگر که دازاین را تا حدودی خالق تاریخیت خویش می‌شمرد، جایگاهی فروپایه‌تر را برای سوژه در نظر می‌گیرد.

۴. زیست‌شناسانی که به رفتارشناسی علاقه‌مند هستند، با پدیده‌ای به نام «اثر گله» آشنایی دارند. اثر گله در جانورانی که به صورت گروهی زندگی می‌کنند دیده می‌شود و با الگویی مشابه در طیفی وسیع از شاخه‌های جانوری و دامنه‌ای گسترده از شرایط بوم‌شناختی ظهور می‌کند. اثر عبارت است از تلاش اعضای یک گروه، برای رفتار کردن به مثابه کلی یکپارچه. بر مبنای اثر گله، هر عضو گروه می‌کوشد تا همچون اعضای دیگر به نظر برسد.

³⁴⁵ Dasein

³⁴⁶ Welt

اثر گله از چند نظر در بحث ما در مورد اجتماعی شدن و هنجارها اهمیت دارد، چون به تعبیری خاستگاه تکاملی آن را نشان می‌دهد.

اثر گله نتیجه‌ی مستقیم تلاش جانوران برای دستیابی به امنیت است. موجوداتی که به صورت گروهی زندگی می‌کنند - چه یک انبوه از ماهیان باشند یا گله‌ای از گوزن‌ها- با زیستن در کنار هم گونه‌ای‌های خویش مجموعه‌ای از هزینه‌ها را می‌پردازند و در برابر از فواید زندگی گروهی بهره‌مند می‌شوند. محاسبه‌ی سود و زیان اجتماعی زیستن به طور خلاصه عبارتند از: سودها: دستیابی آسان به جفت، دستیابی آسان به منابعی مانند زیستگاه و غذا (در شرایط فراوانی)، امکان تقسیم کار و تهیه‌ی غذا (شکار یا چرا) و پرورش فرزندان به صورت گروهی، و امنیت در برابر شکارچیان.

زیان‌ها: رقابت درون‌گونه‌ای بر سر جفت (معمولاً در میان نرها)، رقابت بر سر منابعی مانند غذا و زیستگاه، و خطر بیماری‌های واگیردار و انگل‌ها.

سود حاصل از زندگی گروهی به قدری بر زیان‌های آن می‌چربد، که شمار زیادی از گونه‌هایی که از پیچیدگی عصبی/ رفتاری لازم برای اجتماعی شدن برخوردارند، این شیوه را بر می‌گزینند.

اجتماعی زیستن، نوعی همکاری است برای دستیابی به راه‌حل‌هایی عام، که ممکن است برای تنش‌هایی مشترک در میان من و دیگری وجود داشته باشد. سودی که موجودی اجتماعی می‌برد، پیش از هر چیز، بهره‌مندی از راهبردهایی است که دیگران برای حل مسائلی مشترک ابداع می‌کنند، و می‌آزمایند. موجود اجتماعی، در زمینه‌ی اجتماع با مجموعه‌ای از موجودات همانند خویش روبه‌رو می‌شود. موجوداتی که معمولاً تنش‌هایی مشابه را تجربه می‌کنند و برای زنده ماندن و کامیابی تکاملی باید با ترفندهایی مشابه آنها را حل کنند. مهم‌ترین چیزی که اعضای یک گروه با هم قسمت می‌کنند، روش‌های چیرگی بر شرایط تنش‌زاست.

از این رو، رایج بودن یک الگوی رفتاری، در بستر نظام اجتماعی تا حدودی مترادف با بی‌خطر، موفق، و کارآمد بودن آن است. در غیر این صورت، گروه‌ها و جمعیت‌هایی که از این الگو بهره می‌برند، در مسیر تکامل شکست می‌خورند و به حکم داور بی‌رحمی مانند انتخاب طبیعی، جای خویش را گروهی می‌دهند که از روشهایی موفق‌تر بهره‌مندند. در جوامع جانوری و از نگاه تکامل زیستی، همسان بودن با سایر اعضای گروه، ارزش محسوب می‌شود. این نشانه‌ی امن بودن روشی است که موجود برای غلبه بر تنش خویش برگزیده است. خواه این تنش گرسنگی باشد، یا شیوه‌ی جفت‌یابی و پرورش فرزندان.

رفتار بخش عمده‌ی جانوران اجتماعی، بر مبنای برنامه‌هایی ژنومی تنظیم می‌شود و از دامنه‌ی آزادی و انعطاف به نسبت اندکی برخوردار است. گذشته از یک استثنا (که گونه‌ی انسان باشد)، پیچیده‌ترین جوامع جانوری بر سیاره‌ی ما را حشرات اجتماعی تشکیل می‌دهند که موفقیت تکاملی‌شان جای بحث ندارد، و رفتار اجتماعی‌شان پیوندی تنگاتنگ با برنامه‌های ژنومی-شان برقرار می‌کند.

از این رو اثر گله، دستاوردی تکاملی است که بقای فرد، گروه و گونه را تضمین می‌کند.

بر مبنای اثر گله، متمایز بودن خطرناک است. جانوری که در میان گله از نظر رنگ و شکل متمایز باشد، ساده‌تر توجه شکارچی را به خود جلب خواهد کرد و شکار خواهد شد. موجودی که از رژیم غذایی گله استفاده نکند و مدام چیزهایی تازه را به عنوان غذاهای بالقوه بیازماید، احتمالاً مسموم خواهد شد، و موجودی که از مسیرهای همیشگی مهاجرت گله پیروی نکند، دیر یا زود در افق پهناور طبیعت گم خواهد شد. و این‌ها همه در حالی است که خطر غیرعادی و تهدیدگر نمودن در جمع، و طرد شدن از گروه را نادیده

بگیریم، که خود مخاطره‌ای سترگ است. از این رو در سطح زیست‌شناختی متمایز بودن و انفرادی رفتار کردن در میانه‌ی گروه خطرناک است.

اثر گله از قواعدی ساده تشکیل شده است. موجودی که در گله زندگی می‌کند، باید شبیه به سایر اعضای گله به نظر برسد. این نکته بسیار اهمیت دارد که ضرورتی وجود ندارد که موجود واقعا شبیه به دیگران «باشد»، فقط باید شبیه به بقیه «به نظر برسد». برای همین هم نمونه‌هایی از جانوران انگل یا سودجو که تنها شکل ظاهری یا بوی گله‌ی میزبان خود را تقلید می‌کنند، در طبیعت چنین فراوان هستند.

رمز بقا در گروه، گم شدن در ازدحام گله است.

اثر گله به پیامد رفتاری مهمی می‌انجامد، و آن هم تقلید است. جانورانی که زندگی گروهی دارند، از رفتار یکدیگر تقلید می‌کنند. تقلید کردن از رفتار پربسامدِ دیگران در جمع، توسط برنامه‌ای ژنتیکی پشتیبانی می‌شود. نوزاد انسان در ماه‌های نخست تولد، پیش از آن که بتواند چهره‌ی دیگران را بازشناسد یا اجزای آن را به طور فعال تشخیص دهد، به شکلی بازتابی حالت چهره‌ای را که در برابرش قرار گرفته تقلید می‌کند^{۳۴۷}. در واقع در اینجا نوعی اتصال کوتاه در میان سیستم بینایی نوزاد، و سیستم کنترل‌کننده‌ی الگوی انقباضی عضلات چهره‌اش وجود دارد که چهره‌ی کودک را بر مبنای درون‌داده‌های حسی – که هنوز بی‌معنا هستند – برای بیان عاطفی در سال‌های بعد تمرین می‌دهد.

زبان نیز به همین ترتیب آموخته می‌شود. کودکان پس از دوره‌ی بلغور کردن، به تدریج می‌آموزند تا واج‌های موجود در گفتار بزرگترها را تشخیص دهند و آن را بازتولید نمایند. توانایی تقلید واج‌های شنیده شده، نخستین گام در یادگیری زبان پس از بلغور کردن است.

³⁴⁷ Kandel & Schwartz, 2000.

آزمون‌های رفتارشناسان بر جانوران نشان می‌دهد که این پدیده، یعنی تقلید کردن فرد از رفتارهای دارای بسامد بالا در جمع، امری عام و مربوط به تمام جانورانی است که زندگی گروهی دارند. حتی در موجوداتی به نسبت منزوی و غیراجتماعی مانند موش‌ها هم، نشان داده شده که توانایی تقلید کردن وجود دارد و به شرایط و موقعیت‌هایی تجربه نشده تعمیم می‌یابد. اگر موش را در مازی به شکل T بگذاریم که در یک سوی آن پاداش (پنیر) و در سوی دیگرش تنبیه (شوک الکتریکی یا صدای بلند) قرار داشته باشد، پس از چند بار آزمون، موش شرطی می‌شود، یعنی یاد می‌گیرد به سمت حاوی پاداش بروی و از سویه‌ی آزارنده بپرهیزد.

حال اگر دو موش را در مازی بگذاریم، و توزیع پاداش و تنبیه را به رفتار یکی از آنها وابسته سازیم، به نتایجی جالب دست می‌یابیم. اگر پاداش را همواره در انتهای مسیری بگذاریم که یکی از این موش‌ها انتخاب می‌کند، و تنبیه را در انتهای مسیر دیگری که توسط او انتخاب نشده باقی بگذاریم، پس از مدتی موش دومی یاد می‌گیرد که برای پرهیز از رنج و دستیابی به پاداش، موش اول را دنبال کند. به این ترتیب موش می‌فهمد که باید از رفتار رهبری که بنا به تجربه راه درست و غلط را تشخیص می‌دهد، پیروی کند.

جالب آن است که اگر این موش‌ها را از درون ماز بیرون بیاوریم و در محیطی عادی رهایشان کنیم، باز هم می‌بینیم که موش پیرو از موش رهبر تبعیت می‌کند. او از ظرفی که رهبر غذا می‌خورد، غذا خواهد خورد، در نزدیکی جایی که او می‌خوابد خواهد خوابید، و مسیرهای پر سه زدن روزانه‌اش را بر مبنای انتخابهای موش رهبر بر خواهد گزید. این بدان معناست که توانایی تقلید کردن، و تعمیم دادن این تقلید حتی در جانوری غیراجتماعی مانند موش، و حتی در شرایطی که تنها دو موجود - یعنی یک من و یک دیگری وجود دارد - هم قابل بازسازی است.

حالا این وضعیت را به شرایط انسانی تعمیم دهید. شرایطی که من در برابر دیگرانی پرشمار قرار گرفته است، از کودکی می‌آموزد که دیگری/ والد، راه لذت بردن و پرهیز از رنج را می‌داند، و قواعدی مشخص برای تعیین مسیرهای تقلید از این والد/ رهبر تعمیم یافته در قالب زبان صورت‌بندی شده‌اند.

تقلید بر این مبنا، راهبردی زیست‌شناختی است که در سطح روانی بر اساس تجربیات کودکی نهادینه شده، و در سطح اجتماعی با شاخه‌زایی و انفجاری در تنوع و دامنه روبه‌رو می‌شود. تقلید و همرنگی با جمع، حتی در زمینه‌ی شناخت نیز انعکاس می‌یابد.

در آزمون مشهوری، از هفت آزمودنی خواسته شد تا طول دو تکه چوبِ ناهم‌قد را با هم مقایسه کنند و بگویند کدام یک بلندتر است. اندازه‌ی چوب‌ها به قدری متفاوت بود که در نگاه اول می‌شد چوب بلندتر را مشخص کرد. در این آزمون، شش نفر از آزمایش‌شوندگان همدست پژوهشگران بودند و به عمد غلط تشخیص می‌دادند. جالب آن است که نفر هفتم که آزمودنی حقیقی بود، با وجود تشخیص درستی که نزد خودش می‌داد، در بیشتر ماقع جوابی مشابه با بقیه را اعلام می‌کرد.

این‌ها همه بدان معناست که من برای حل مسائل خویش ترجیح می‌دهد به راه‌حل‌های دیگری اکتفا کند و از مسیرهای مرسوم‌ی که بیشترین بسامد را دارند و امن‌تر از بقیه می‌نمایند، حرکت نماید. این مبنای شکل‌گیری هنجارهاست.

هنجارها الگوهایی از رفتار هستند که به خاطر شیوع زیادشان، و بسامد اجرا و مشاهده شدن‌شان، همچون بستر جذبی برای رفتار اعضای جامعه عمل می‌کنند. تقلیدهای سوژه‌های انسانی، که از زیرساختی زیست-شناختی برخوردار است، در برخورد با این گرانبگاه‌های آشکار، سازماندهی می‌شوند و به صورت الگویی از تبعیت گروهی در می‌آیند. در این شرایط، تکرار الگویی یگانه از رفتار، دستمایه‌ی رمزگذاری بیشتر و بیشتر موقعیت

تنش‌زا می‌شود. بر مبنای همین هنجارها، کم کم می‌توان خودی‌ها را از غریبه‌ها تشخیص داد، شایستگی‌ها و توانایی‌ها را تخمین زد، و زیرسیستم‌هایی اجتماعی را پدید آورد که توانایی ایجاد هویتی گروهی، و جذب و طرد اعضا را داشته باشند^{۳۴۸}.

اما اشکال کار در اینجاست که در سطح اجتماعی و روانی، همه چیز پیچیده‌تر از سطح زیستی می‌نماید. تنش‌هایی که در این سطح رویاروی سیستم قرار می‌گیرند، به قدری متفاوت هستند و دامنه‌ی دگرگونی و پاسخ‌گویی به آنها تا حدی گسترده است که تقلیداز هنجار لزوماً بهترین راه‌حل برای معماهای این لایه‌ها محسوب نمی‌شود. نظام شخصیتی به پهنه‌ای چنان گسترده از گزینه‌های رفتاری و انتخاب‌ها دسترسی دارد که راهبرد قدیمی تقلیداز راهبردهای دیگران، برای مدیریتش بسنده نمی‌نماید. ناکارایی تقلید از دیگران در سطح روانی و اجتماعی، مهم‌ترین عاملی است که هنجارهای اجتماعی را به مسأله‌ای دغدغه‌برانگیز، نه حل شده و روشن بدل می‌کند.

۵. اثر گله بر پایه‌ی تقلید از رفتار دیگران استوار شده است. تقلید، آن چیزی است که تکرار الگوی رفتار دیگری را در من ممکن می‌سازد، و با تکثیر این الگو، خصلتی آماری به آن الگوی خاص می‌بخشد. بسامد تکرار یک رفتار، بر مبنای شمار دفعاتی که از آن تقلید شده است تعیین می‌شود، و همین کمیت به نوبه‌ی خود احتمال مورد تقلید واقع شدن آن رفتار را نشان می‌دهد. از این رو، تقلید و اثر گله، در پیوندی محکم با رفتار تکراری تعریف می‌شوند.

³⁴⁸ Deaux, 2001.

گیدنز در کتاب دگردیسی صمیمیت^{۳۴۹}، به پیروی از کریگ ناگر^{۳۵۰} چهار نوع متفاوت از رفتار تکراری را از هم تفکیک کرده است:

الف) الگو: عبارت است از رفتاری که در غیاب متغیرهای اجبار آمیز و محرک بیرونی، و تنها بر اساس انتخاب‌های درونی نظام روانی من، وابسته به موقعیت‌های ویژه تکرار می‌شود. این که برخی از افراد به طور منظم مطالعه یا ورزش می‌کنند یا با دوستان‌شان وقت‌گذرانی می‌کنند، معمولاً الگویی رفتاری است.

ب) عادت: رفتاری است که با پشتیبانی عوامل بیرونی، به شکلی مستمر و مستقل از تنوع موقعیت‌ها تکرار می‌شود. اما با این وجود مثل الگو خصلتی خودآگاهانه دارد. این که مردم تکیه کلام‌های خاصی را با تقلید از برنامه‌های عامه‌پسند رسانه‌های انبوه تکرار می‌کنند، یا به شکل خاصی لباس می‌پوشند، نوعی عادت است.

پ) وسواس: نوعی از رفتار است که به شکلی ناخودآگاه، تغییرناپذیر، و تقریباً مناسب‌گونه تکرار می‌شود، بی آن که هدفی ملموس را برآورده کند. وسواس‌های مرضی مانند پاکیزگی افراطی در این رده می‌گنجد.

ت) اعتیاد: نوعی از رفتار تکراری است که به خاطر تأثیر رده‌ای از مواد شیمیایی (مخدرها و محرک‌ها) بر مغز بروز می‌کند. این نوعی از رفتار تکراری است که بقای فرد را به مخاطره می‌اندازد و هدفش رفع مداوم تنش کمبود مواد است.

این‌ها در واقع چهار درجه‌ی متفاوت از تعیین‌پذیری بیرونی رفتار من هستند. من بسته به این که تا چه حدی نسبت به رفتار خویش خودآگاه باشد و تا چه حدی این رفتار را برگزیده باشد، درگیر الگو، عادت، و وسواس یا

³⁴⁹ Giddens, 1995.

³⁵⁰ Craig Nakkerr

اعتیاد است. رفتار تکراری بر حسب این که تا چه حدی توسط متغیرهای بیرونی تعیین شود، چگونه با هدف خود پیوند برقرار کند، و میزان انعطاف-پذیری اش، در یکی از این چهار وضعیت می‌گنجد.

هرچه رفتارها از الگو به سمت اعتیاد پیش می‌روند، قطعی‌تر، پیش‌بینی-پذیرتر، و اجبارآمیزتر می‌نمایند. از این رو کنترل - و نه مهار- این رفتارها ساده‌تر می‌شود. شاید دلیل این که یکی از شکوفاترین اقتصادهای امروز دنیا، تجارت مواد مخدر است، به این حقیقت وابسته باشد که افراد معتاد، مشتریانی هستند که نمی‌توانند کالای عرضه شده را نخرند! بر این مبنا، برنامه‌ریزی و مدیریت رفتارهایی از این دست ساده‌تر و موفق‌تر است. اما اشکال کار در اینجا است که رفتارهای اعتیادآمیز، معمولاً بقای فرد را به خطر می‌اندازند و پایداری جامعه را نیز در نهایت تهدید می‌کنند.

بنابراین حدی میانه از اجبار بیرونی مورد نیاز است تا رفتارهایی تکراری را پدید آورد که برنامه‌های اجتماعی بر مبنای آن قابل طرح‌ریزی باشند. نظام اجتماعی، برای پایدار ساختن خود به اکسیری نیاز دارد که بتواند کردارهای انتخاب‌گرانه و شخصی من‌ها را با هم جمع کند، آنها را در قالب یک کل تخمیر نماید، و قالبی عمومی و تنظیم‌شدنی از رفتار جمعی «ما» را در سطح اجتماعی پدید آورد. نظام اجتماعی باید بتواند سیر گردش ماده، انرژی و اطلاعات خویش را به شکلی سامان دهد که زیرسیستم‌های سرکش و خودمختار درون آن - یعنی نظام‌های شخصیتی- و زیرسیستم‌های سرکش آنها نیز - یعنی بدن‌ها- در هماهنگی با هم، و در تعادل با ابرسیستم‌های تمدنی و فرهنگی در سطوح بالاتر سلسله مراتب عمل کنند.

از این رو نظام اجتماعی به راهبردهایی نیاز دارد تا با سازماندهی ساختارها و کارکردهای پیرامون من‌ها، و با سلسله مراتبی کردن امکانات مادی مورد نیاز هر رده از انتخاب‌ها، گستره‌ی گزینه‌های رفتاری من را محدود و قاعده‌مند نماید. به همین ترتیب، نظام اجتماعی به مجموعه‌ای از

خطوط نیرو، فشارهای محدودکننده و برانگیزاننده، و توزیع انرژی‌ها نیاز دارد که تخطی من از حوزه‌ی مجاز را مدیریت کند، و نظامی از رمزگذاری و صورت‌بندی کلیت این رخدادها، که باید در قالب نظامی معنایی به کل سیستم‌های روانی درگیر بازخورد دهد و خصلت خودتنظیمی ایشان را در سطحی اجتماعی، و در پیوند با نهادهای این لایه بازسازی نماید.

سطح اجتماعی به کمک نظام انضباط/ سرکوب، پایداری خود را حفظ می‌کند. کار ساماندهی به مسیرهای تبادل ماده، انرژی و اطلاعات در سیستم‌های اجتماعی، به کمک این نظام‌ها مرزبندی و مدیریت می‌شوند. کارکردهای مادی - توزیع منابع پایان‌پذیر، تنظیم ساختارها و کارکردها، سلسله مراتبی کردن سطح برخورداری از منابع - با کارکردهای انرژیایی - توزیع نیروها، ایجاد فشارهای هنجارساز، حذف و طرد عناصر غیرمجاز - و کارکردهای اطلاعاتی - رمزگذاری، رمزگشایی، و تفسیر رخدادها پیشین - در قالب نظام‌های انضباطی/ سرکوب‌گر با هم متحد می‌شوند، تا شالوده‌ای از رفتارهای تکراری را در این سطح میانه بیافرینند.

کارکردهای یادشده، دو به دو به هم چفت می‌شوند تا زیربنای شالوده‌ی یادشده را پدید آورند. کارکردهای مادی و انرژیایی در پیوند با هم، انسجام سیستم اجتماعی را رقم می‌زنند. اتصال فضاها، ارتباط منابع، حصر و محدود ساختن دسترسی به آنها، تنظیم چینش چیزها در محیط، و مدیریت اشیا، و بدن‌ها در فضا و زمان از ترکیب این دو کارکرد بر می‌خیزند و انسجام اجتماعی را ممکن می‌سازند.

کارکردهای مادی و اطلاعاتی در پیوند با هم نظم را پدید می‌آورند. این همان جایی است که چیزها، اشیا و بدن‌ها رمزگذاری می‌شوند، نام و نشان و معنا می‌یابند، و به این ترتیب ارتباطشان با هم معلوم می‌شود، و مرزهای مجاز در آمیختن‌شان مشخص می‌شود. به همین شکل، از ترکیب کارکردهای اطلاعاتی و انرژیایی، مشروعیت پدید می‌آید. ساختاری از قواعد،

معانی، و تفاسیر، که اعمال فشار، قواعد طرد و جذب، و چارچوب محدودیت‌ها و اجبارها را تفسیر و بازتفسیر می‌کنند و آنها را در متن زندگی روزانه‌ی من همچون امری پذیرفتنی، بدیهی، طبیعی و مشروع جای می‌دهند. اینها مبانی پایداری سطح اجتماعی هستند.

من در این زمینه از مشروعیت قوانین، انسجام جامعه و نظم گیتی است که رفتار می‌کند. رفتاری با تکیه بر این سه پایه از وضعیت الگو فاصله گرفته، و در جایگاهی بین عادت و وسواس، قرار گرفته است. رفتاری که به خاطر جوش خوردن با این بستر مشترک در میان همگان، امن و محکم و قابل اتکا می‌نماید. از این رو می‌تواند مورد تقلید واقع شود، و تکراری و هنجارین گردد.

هنجارهای اجتماعی به این ترتیب شکل می‌گیرند. ساختارهایی از رفتارهای تکراری، که با قصد تقلیدپذیر بودن ابداع شده‌اند. ابداع آنها نه در سطحی روان‌شناختی و نه بر مبنای منافع انسانی، که در لایه‌ی اجتماعی و در پیروی از قواعد ویژه‌ی این سطح انجام می‌پذیرد. هنجارهای اجتماعی، از آن پس به عنوان محکی عام برای ارزیابی کردارهای من توسط نظام‌های انضباطی/سرکوب‌گر عمل می‌کنند. با این تفاوت که نظام انضباطی رفتارهای مربوط به الگو را زیر کنترل خود دارد، و نظام سرکوب بیشتر به رفتارهای اجبارآمیز برخاسته از اعتیاد/وسواس می‌پردازد.

اجتماعی شدن، با این تفاسیر، روند درونی شدن تدریجی سه پایه‌ی نظم، انسجام و مشروعیت است. اجتماعی شدن، همان طور که لومان عنوان کرده است، همتای آفرینش مجدد و از نوبت این سه پایه در درون نظام روانی من است. با این گوشزد که این حادثه در زمینه‌ای اجتماعی، یعنی در بستری مناسب، تشویق کننده، و تنظیم شده برای تحقق این روند رخ می‌دهد. اجتماعی شدن، توانایی حضور در جامعه و برخورداری از دامنه‌ی گسترده‌ی امکانات آن را به من می‌بخشد، و همزمان با آن، بیماری هنجار شدن را.

گفتار چهارم : نقش

۱. من هنگامی اجتماعی شده است، که رفتارهایش هنجارین شده باشند. رفتار ساده‌ترین و کارآمدترین دستگیره ایست که توسط نهادهای انضباط/ سرکوب گرفته می‌شود و برای راهبری فرد مورد استفاده قرار می‌گیرد. از این رو، کسی که در پیکره‌ی جامعه جذب می‌شود، رفتاری تکراری، هنجارین و شبیه به دیگران را از خود نشان خواهد داد.

اما هنجار ساختن رفتار کار ساده نیست. کلیت کردارهای من، شبکه‌ای بسیار پیچیده از رخدادها را تشکیل می‌دهد که در توالی ناشناختنی‌ای از شرایط منحصر به فرد به وقوع می‌پیوندد. نظام انضباط/ سرکوب باید برای هنجار ساختن رفتار، کلیت یکپارچه‌ی آن را به واحدهایی کوچک، شناختنی، و تکرارپذیر بشکند. رفتار هنجار، شکلی متقارن و تکرارپذیر از انتخاب‌های عملیاتی است که باید در زمینه‌ای متقارن و تکرارپذیر از شرایط تحقق یابد. به عبارت دیگر، هنجار کردن رفتار تنها زمانی ممکن می‌شود که زمینه‌ی بروز این رفتارها هنجارین و تکراری شده باشد. نظام‌های انضباطی در شرایطی کارآیی دارند که ماده‌ی خامی همچون کردار در شرایطی معلوم و تکرارپذیر را دریافت کنند و آنگاه آن را به رفتاری هنجارین تبدیل نمایند. از این رو، هنجار کردن رفتار، پیش‌نیازی دارد، که عبارت است از پاره پاره کردن زیرسیستم‌های رفتاری، تکه تکه نمودن کوانتوم‌های عمل، و ساده ساختن شرایط بروز رفتار.

به این شکل، کلیت یکپارچه و پیچیده‌ی کردار من، به زنجیره‌ای گسسته و تکه پاره از رخدادهای مجزا و جدا جدا فرو کاسته می‌شود که هر یک در شرایط ویژه‌ای امکان تحقق دارند، و بنابراین می‌توانند جداگانه توسط نظام‌های انضباط/ سرکوب شکار شوند و هنجار گردند. این فرآیند، به زایش نقش منتهی می‌شود.

۲. در مورد نقش، خزانه‌ای غنی از داده‌های توصیفی و نظریه‌های تحلیلی وجود دارد. مفهوم نقش در برنامه‌ی پژوهشی بسیاری از جامعه‌شناسان و روان‌شناسان اجتماعی جایگاهی مرکزی را به خود اختصاص داده است. دستاورد این نظریه‌ها، تصویری کمابیش ثابت و مشترک از مفهوم نقش است.

نقش واحدی از رفتار هنجار شده است که در شرایط زمانی/ مکانی ویژه‌ای اجرا می‌شود، و معمولاً با برآورده شدن نیازی کارکردی در سطح اجتماعی همراه است. سوژه‌ای که نقش را بر عهده می‌گیرد، به تدریج در اجرای آن تخصص می‌یابد، و بسته به کارآیی و مهارتش در ایفای نقش خویش، به پاداش دست می‌یابد. این پاداش ممکن است از جنس لذت/ قدرت/ بقا/ معنای مستقیم و خالص باشند، یا شکل نمادین شده‌ی همین متغیرهای کلیدی (مثلاً پول یا شهرت) را در بر بگیرند.

چنان که اگوست کنت برای نخستین بار اشاره کرده است، نقش‌ها در مسیر زمان تکامل می‌یابند و میزان محوریت و توانمندی‌شان برای تولید پاداش دستخوش دگردیسی می‌شود. خود کنت یکی از نخستین نظریه‌پردازانی بود که دوره‌های تاریخی را بر مبنای مراحل گذار در نقش و دگردیسی یادشده تحلیل کرد. پس از او، دورکیم از همین شیوه برای تفکیک جوامع آنومیک از هنجارین استفاده کرد و جوامع ناپهنجار و آنومیک را با نوعی اختلال در سردرگمی نقش‌ها دست به گریبان یافت^{۳۵۱}.

مارکس اما از دیدگاهی متفاوت به موضوع نگریست و به جای این که وجه کارکردی و توافق‌آمیز نقش را مورد توجه قرار دهد، بر تعارض نقش‌ها و کشمکش منافع نهفته در جایگاه‌های نقشی متفاوت تأکید کرد. او مفهوم طبقه را تا حدودی بر همین مبنا تعریف کرد. در چشم‌انداز او، که بعدها وجه

ساختارگرایانه‌اش توسط آلتوسر مورد تأکید قرار گرفت، مفهوم طبقه با فرض بلوک‌هایی متمایز و یکپارچه‌ای از نقش‌های همسان فهمیدنی می‌شود که در فرآیند تولید جایگاهی مشترک را اشغال می‌کنند.

در میان جامعه‌شناسان متأخرتر به ویژه باید به آرای پارسونز در مورد نقش اشاره کرد. او نقش را به عنوان واحد کارکردی جامعه در مدل مفهومی خود پذیرفت و آن را به عنوان جایگاهی در نظر گرفت که ارزش‌های فردی از مجرای آن به کارکردهای عملیاتی جمعی تبدیل می‌شوند^{۳۵۲}.

برداشت امروزین ما در مورد نقش، از نظریه‌ی تماشاخانه‌ای گافمن نیز متأثر است. گافمن کردارهای جمعی را با استعاره‌ی نمایش‌های تئاتری توصیف کرد و به تصویری از مفهوم نقش دست یافت که بسیار شبیه کاربرد قدیمی و اولیه‌ی این واژه در نمایشنامه‌های شکسپیر بود.

از دید گافمن، نقش الگویی مرسوم و آموختنی از رفتارهاست که برای رفع نیازی در سطح فردی، همچون نمایشی در تئاتر بر صحنه‌ی اجتماع اجرا می‌شود و به کسب پاداش می‌انجامد. از این رو از دید گافمن نقش همواره در حضور دیگری و غالباً در گروه اجرا می‌شود. در شرایطی هم که دیگری حضور نداشته باشد، شکلی درونی شده از وی به صورت دیگری تعمیم یافته نقش ناظر و داور را ایفا می‌کند و درباره‌ی موفقیت اجرای نقش قضاوت می‌کند.

گافمن گذشته از تعبیر خاصی که از نقش در چارچوب نظریه‌ی کنش متقابل نمادین به دست داده است، چند الگوی تکاملی عام را هم در تحول نقش‌ها گوشزد کرده است. از دید او نقش‌ها به تدریج پیچیده‌تر می‌شوند، و پیکربندی مادی ویژه و متمایز خویش را به دست می‌آورند. مثلاً با نمادها و علائمی ظاهری، لباس‌هایی خاص، یونیفرم‌ها، و محل‌های اجرای

³⁵² Parsons, 1951.

خاص پیوند می‌خورند. نقش‌ها به کمک همین نمادهای مادی مرزبندی می‌شوند و از نقش‌های دیگر تفکیک می‌یابند. این مرزبندی شدن از سویی به مناسک‌آمیز شدن کردارهای مربوط بدان‌ها، و از سوی دیگر به استقلال یافتن‌شان از هویت اجرا کننده‌شان منتهی می‌شوند. به این ترتیب نقش‌ها عواملی هستند که هویت منسجم سوژه‌ها را مورد حمله قرار می‌دهند و آن را به واحدهایی پراکنده تجزیه می‌کنند. گافمن همچنین به این نکته اشاره کرده است که هر نقش به کمک مجموعه‌ای از قوانین ترمیم در شرایط ناکامی و شکست خود را بازسازی می‌کند و اتصال خویش را با اجرا کننده‌اش تمدید می‌نماید.

در میان نظریه‌پردازان معاصر، لومان برداشتی متفاوت را در مورد نقش به دست داده است. از دید او، نقش سیستمی بسیار پویا و انعطاف‌پذیر است که پایداری جامعه و سازگاری سیستم‌های اجتماعی را با شرایط گوناگون ممکن می‌سازد. او به نقش همچون رانه‌ی اصلی دگرگونی اجتماعی می‌نگرد و دامنه‌ی تغییرات آن را از تحولات کنشگر انسانی وسیع‌تر می‌بیند. از این رو لومان معتقد است که نقش‌ها مایه‌ی دگرگونی افراد هستند، نه برعکس. از دید او این شکایت تکراری که زندگی مدرن خشک و سخت و دشوار است، به این پیروی و تنبلی ساختاری سوژه نسبت به نقش دلالت می‌کند.

از میان این برداشت‌های متنوع، دیدگاه ما بیشتر با رویکرد تماشاخانه‌ای گافمن نزدیک است تا آرای لومان. برداشت خاص لومان در مورد پویایی پر دامنه‌ی نقش و پیروی فرد از آن، به تفسیر خاصی که از سوژه دارد مربوط می‌شود، و به مسیری که در پیش می‌گیرد تا سوژه را به سطوح ارتباطی و کرداری فرو بکاهد. چنان که گذشت، از دید ما پیچیدگی و گستره‌ی تغییرات سوژه بیش از ساختارهای سطح اجتماعی است، و نهادهای اجتماعی از مجرای انضباط و سرکوب نقش ترمز را برای نوسانات من ایفا

می‌کنند، نه پیش‌برنده و برانگیزاننده را. از این رو برداشت لومان در مورد نقش را نمی‌پذیریم و آن را با تصویری نزدیک به دید گافمن جایگزین می‌کنیم، که با تعبیرمان از روند هنجارسازی هم سازگاری بیشتری دارد.

۳. نقش، واحدی کارکردی است که بر محور تخصص یافتگی برای حل مسأله‌ای مشخص در سطح اجتماعی متمرکز شده است. نظام‌های سطح اجتماعی مانند تمام سیستم‌های پایه‌ی دیگر با مجموعه‌ای از تنش‌ها روبه‌رو هستند که باید با تکیه بر زیرسیستم‌های خویش بر آنها غلبه کنند. این زیرسیستم‌ها، از من‌هایی تشکیل یافته است که می‌توانند در حل طیفی خاص از این مسائل تخصص بیابند.

نقش، در واقع جایگاهی تعریف شده و از پیش معلوم است که حوزه‌ای خاص از مسائل اجتماعی را صورت‌بندی می‌کند، ابزارها و راهبردهای ضروری برای حل آن را فراهم می‌آورد، و با مدیریت کنشگری انسانی به شکلی مستمر و تکرار شونده این مسائل را حل می‌نماید.

نهادهای اجتماعی، از ترفندی مشابه با سیستم‌های زیستی و روانی برای غلبه بر مسائل خویش بهره می‌برند. یعنی می‌کوشند تا این مسائل را در چارچوبی تکرارپذیر صورت‌بندی کنند و قواعدی عام و مستقل از شرایط خاص بروز مسأله را برای حل کردن‌شان استخراج کنند. چنین ترفندی، امکان تعبیه‌ی مسیرهایی جا افتاده و چرخه‌هایی تکرار شونده را فراهم می‌آورد که به کمک‌شان می‌توان این مسائل کنترل شده و تکراری را به طور پیوسته حل کرد. این روند با کارکرد نظام‌های انضباط/ سرکوب، که می‌کوشند تا رفتارهای من را به قالب‌هایی تکرار شونده و هنجارین فرو بکاهند، همخوان است.

بنابراین با شکل‌گیری گره‌گاه‌هایی به نام نقش، دو رده‌ی همگرا از مسائل به طور همزمان حل می‌شوند. در سطح کلان مسائل در قالب روندهایی

مشخص و شناخته شده صورت‌بندی و حل می‌شوند، و در سطح خرد سوژه‌ها در جایگاه‌هایی مشخص و مرزبندی شده جای می‌گیرند که هر کدامشان برای حل نوع خاصی از این مسائل تخصص یافته‌اند. به این شکل، مسائل اجتماعی به بسته‌هایی کوچک و تکراری و ساده فروکاسته می‌شوند، و به دست کنشگرانی که رفتارشان به همین شکل گسسته و تکه تکه شده است، حل می‌گردند. هنجار شدن کنشگران، با تعبیه‌ی جایگاه‌های متمایز اجتماعی گره می‌خورد، که هریک به عنوان مجرای برای دریافت پاداش عمل می‌کنند و بسته به کارآیی‌شان در این زمینه، از مطلوبیتی متفاوت برخوردار هستند. جایگیری نقش در من و نهادینه شدنش، در شرایط عادی در جریان روند هنجارسازی ممکن می‌شود. من با پذیرفتن و نهادینه ساختن یک نقش در خویش، راهبردهای انضباطی مربوط به تعویق لذت آن نقش را درونی می‌سازد، مرزهای خواست مجاز خویش را در آن جایگاه در می‌یابد، شکلی ویژه از اختگی را تجربه می‌کند، و یاد می‌گیرد که از روش‌هایی تکراری و هنجارین برای حل مسائلی تکراری و همسان استفاده کند. من به این ترتیب با جای گرفتن در نقشی خاص، مرزهای جداکننده‌ی من از دیگری و ما از دیگران را درونی می‌سازد، و به هویتی اجتماعی دست می‌یابد. این کار البته با نمایش کارآیی و شایستگی من برای بر عهده گرفتن نقش یادشده همراه است. از این رو من می‌آموزد تا به قیمت نادیده گرفتن کل فضای حالت رفتاری‌ای که در اختیار دارد، و بسنده کردن به طیف خاصی از کردارها، در اجرای وظایف اجتماعی خاصی بیشترین کارآیی را از خود نشان دهد. نقش با این تعبیر، جایگاه تخصص یافتن من است.

من در پیوند با نقش وظیفه‌ای پیدا می‌کند و بابت بر عهده گرفتن آن مسئولیتی می‌پذیرد و بسته به نتیجه‌ی حاصل شده مورد تشویق یا تنبیه قرار می‌گیرد. پاداش گرفتن یا تنبیه شدن من، وابسته به آن است که کارکرد مربوط به نقش را با چه درجه‌ای از دقت و کارآیی انجام دهد. از این رو من

می‌آموزد تا در زمینه‌ی یادشده صاحب تخصص شود. تخصص معمولاً از چفت شدن کردارهای من با ماشین زاده می‌شود.

تخصص داشتن در یک زمینه، به معنای آن است که مهارت‌های عملیاتی من وقف انجام دامنه‌ی محدود و کوچکی از وظایف گردد. این کار، تنها با چشم پوشی از افق بزرگی از امکانات رفتاری ممکن می‌شود، که خود زاینده‌ی شکلی از اختگی است. این همان است که مارکس هنگام اشاره به از خودبیگانگی کارگران به خاطر بیگانه شدن‌شان از کار، بدان اشاره می‌کرد. تخصص یافتن در یک زمینه، به معنی فاصله‌گذاری بین من و موضوع میل، -یعنی کردار من- است. من با تخصصی شدن در انجام یک کار امکان تجربه‌ی افق‌های رفتاری نو را از دست می‌دهد، و در قلمرو عملیاتی تکراری، محدود - و در مقابل پیچیده شونده- اسیر می‌گردد.

رفتار تخصصی، به دلیل آماج عملیاتی روشن و تکرار پذیرش، چیزی است که می‌تواند مورد توافق قرار گیرد و مجموعه‌ای از تجربه‌ها و منشاها و فنون بر آن انباشته شوند. تخصص، مجرای رسوب دانایی فنی و راهبردهای عملیاتی بر کردار من است. از این رو، نقش جایگاهی است که با تخصصی کردن من، امکان قانون‌مند شدن، کمی گشتن، و البته بهینه شدن مهارت‌های من به کمک آموزش را فراهم می‌آورد. تخصص یافتن، مترادف است با پیوند خوردن من با ماشین. چون من تنها در ارتباط با چیزی بیرونی می‌تواند تخصص یابد. چیزی که همچون ابزاری به یاری من بیاید و اتصال کردار من را با موضوع تخصص برقرار سازد. این چیز بیرونی، معمولاً بخشی از جهان است، که ماشین نامیده می‌شود. هرچند در جریان تکامل اجتماعی، این چیز بیرونی ابزارگونه به قلمرو دیگری و حتی من هم تعمیم یافته است. ابزارها و ماشین‌های عادی -از تبر سنگی دوران نوسنگی گرفته تا شتاب‌دهنده‌های اتمی ابرپیچیده، چیزهای بیرونی تخصص‌زایی هستند که در ماشین بودن‌شان شکی وجود ندارد. ماشین‌ها معمولاً چیزهایی چنین

مادی، صلب، و ساختگی هستند. اما ماشین به این عناصر جهان منحصر نمی‌شود. دیگری به ویژه در نظامی دیوان‌سالارانه یا تولیدی می‌تواند به سادگی به ماشینی تبدیل شود که فرد می‌تواند برای مدیریت آن - درست مانند ماشین‌های بی‌جان - تخصص بیابد. جالب آنجاست که حتی در شرایطی خود من نیز به جایگاه ماشینی در دست من فرو کاسته می‌شود. قدیمی‌ترین اشکال این نوع از تخصص - روسپی‌گری و زهد شمنی - آشکارا با لذت و تعویق لذت پیوند دارند، و امروزه اشکالی بسیار توسعه یافته و گونه‌گون از آن همچنان در گوشه و کنار جوامع انسانی دیده می‌شوند.

تخصص، مجرای کنترل است. پیوند من و ماشین در جریان تخصص‌یابی، امکان کنترل شدن من را نیز فراهم می‌آورد. تخصص به معنای قانون‌مند ساختن و رفتار کردن بر اساس شیوه‌نامه‌ها و راهبردهای سنجیده و از پیش معلوم است. از این رو، رفتار تخصصی، یعنی کردار وابسته به نقش را می‌توان با دستکاری برنامه‌ها و قواعد حاکم بر نقش دستکاری کرد. مدیریت کردن رفتار من، راهبری آن، و محدود ساختن‌اش در دامنه‌ای امن و قابل-پیش‌بینی، از آن رو شدنی و ساده می‌نماید که رفتار در لگام محکمی همچون تخصص گرفتار است.

ماشین کلید رام شدن من است. ماشین چیزی معمولاً بی‌جان، و همواره بی‌نیت و تهی از خواست است، حتی اگر دیگری ماشین شده، یا من ماشین شده باشم. ماشین، ساده و فهمیدنی است، چون توسط نظام اجتماعی طراحی و ساخته شده است. از این رو کنترل کردن ماشین ساده و راحت است. من در پیوند با ماشین، به قول دونا هاراوی به سیبوری تبدیل می‌شود که کنترل‌پذیر و رام است. به تعبیری، من در پیوند با ماشین تا حدودی ماشین می‌شود.

۴. نقش‌ها را می‌توان بر مبنای متغیرهایی کارکردی مورد تحلیل قرار داد. از آنجا که موضوع متن کنونی تحلیل نقش نیست، تنها سیاهه‌ای از متغیرهای اصلی قابل‌استفاده در نگرش سیستمی برای تحلیل نقش را ذکر می‌کنیم و به اختصار از این بحث می‌گذریم.

انسجام، یکی از شاخص‌هایی است که نقش‌های رسمی و غیررسمی، یا جدی و غیرجدی را از هم تفکیک می‌کند. انسجام به معنای آن است که قواعد حاکم بر نقش تا چه حدودی با هم همخوانی دارند، و تا چه حد در برابر ناسازدهی‌های منطقی و تناقض‌های درونی‌ای که در بطن تمام نقش‌ها وجود دارد، انعطاف به خرج می‌دهند. نقش‌های رسمی و جدی معمولاً تحمل اندکی نسبت به ناسازگاری درونی نشان می‌دهند، و از این رو انسجام درونی بیشتری دارند.

دقت، متغیر دیگری است که به خصوص نقش‌های مدرن و پیشامدرن را از هم تفکیک می‌کند. دقت درجه‌ی خودآگاه بودن قواعد حاکم بر نقش را نشان می‌دهد و از درجه‌ی رمزگذاری شدن این قواعد در زبان نتیجه می‌شود. هرچه قواعد نقش بیشتر در زبان صورت‌بندی شده و ساختی‌مدون‌تر داشته باشند، دقت‌شان افزون‌تر می‌شود و معمولاً توسط کارگزاران-شان به صورتی خودآگاهانه‌تر اجرا می‌شوند. دقت نقش با پیچیدگی ماشین-های مرتبط با آن و سطح تخصص نهفته در آن تناسب دارد.

مقیاس، شاخصی است که پیوستگی نقش در زمان و مکان را نشان می‌دهد و واحدهای زمانی/ مکانی اجرای آن را تعیین می‌کند. نقشی مانند پدر یا کارمند فلان اداره ممکن است بخش مهمی از زندگی سوژه را پر کند، و مقیاسی بزرگ‌تر از نقشی همچون ساقدوش را دارد که یک بار و در زمانی کوتاه انجام می‌پذیرد و پایان می‌گیرد.

کارآیی متغیر دیگری است که میزان بقا/ لذت/ قدرت/ معنای حاصل شده از مجرای یک واحد زمانی ایفای نقش را نشان می‌دهد. هرچه پاداش ناشی از

یک نقش بیشتر باشد، کارآیی آن برای اجرا کننده‌اش بالاتر است. این شاخص با مطلوبیت، سطح تخصص و دشواریاب بودن نقش ارتباط دارد.

سختی یا دشواری، عاملی است که محکم بودن قوانین حاکم بر نقش را نشان می‌دهد. این در واقع میزان تنبیه و رنجی را نشان می‌دهد که در صورت شکست خوردن نقش و ناکامی من در اجرای آن، تجربه خواهد کرد. سربازی که در صورت گریز از میدان نبرد اعدام خواهد شد، نقشی سخت‌تر از کودکی خردسال را بر عهده دارد که در صورت انجام ندادن تکالیف درسی‌اش تنها با بازخواست معلمش روبه‌رو می‌شود.

درجه‌ی سازگاری، توانایی همزیستی نقش با نقش‌های دیگر را نشان می‌دهد. نقش‌هایی که نتوانند با نقش‌های زیادی سازگار شوند، به اصطلاح خودکامه خوانده می‌شوند. تحلیل جامعه‌شناسانی که در مورد احزاب توتالیتر مانند حزب نازی هیتلری یا حزب کمونیست استالینی تحقیق کرده‌اند، نشان می‌دهد که نقش‌های خودکامه معمولاً به سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی فراگیر و نظام‌های سیاسی توتالیتر متصل هستند. در مقابل آنها نقشی مانند پدر/مادر قرار می‌گیرد که نمونه‌ای از یک نقش سازگار است، چون می‌تواند با طیفی وسیع از سایر نقش‌ها سازگار شود.

۵. چنین می‌نماید که چهار الگوی متفاوت برای جایگیر شدن نقش در سوژه وجود داشته باشد.

ساده‌ترین بستر تثبیت نقش در فرد، ساختار ژنومی است. به این معنا که افراد به خاطر ساختار بدنی و توانمندی‌های فیزیولوژیک خود که بر مبنای زیرساختی ژنومی تعیین می‌شود، می‌توانند برای دستیابی به نقش‌های خاصی استعداد و آمادگی بیشتری داشته باشند. مثلاً رهبران قبایل باستانی سکا که از میان تنومندترین و درشت‌اندام‌ترین فرزندان خاندان

اشراف انتخاب می‌شدند، جایگاه اجتماعی ویژه‌ی خود را مدیون ساختار بدنی و زیست‌شناختی‌شان بودند.

شکل اجتماعی‌شده‌ی همین ساختار وراثتی، به سرمایه‌ی نمادینی مربوط می‌شود که هر عضو جامعه از خانواده و پیشینیان خویش به ارث می‌برد. این سرمایه می‌تواند نمادین (مانند تربیت و آموزش) یا اقتصادی (پول) باشد. دانشمندان و هنرمندانی که از خانواده‌هایی دانشمند و هنرمند بر می‌خیزند، یا اشرافی که اموال و تیول‌های خود را از پدرشان به ارث می‌برند، مثال‌هایی از این رده هستند.

سومین متغیر موثر در اتصال یک نقش به سوژه‌ای خاص، خواست است. یعنی ممکن است نقشی به این دلیل نصیب من شود که من آن را مطلوب و خواستنی می‌دانم، برای دستیابی به آن تلاش می‌کنم، و در این راستا انضباطی را به خود تحمیل می‌نمایم. تصویر مشهور ثروتمندی که از فقر مطلق به مال و منال رسیده، یا اسطوره‌ی جوانی که با رنج و مشقت علم‌اندوزی کرده و به دانشمند بزرگی تبدیل شده، در این طبقه می‌گنجد. چهارمین الگوی تثبیت نقش در من، بخت و شانس و تصادف است. یعنی گاهی مواقع من به خاطر شرایط محیطی محاسبه نشده به درون جایگاهی بی‌ربط با زمینه‌ی وراثتی و میراثی‌اش پرتاب می‌شود و در نقشی نامنتظره قرار می‌گیرم. در تاریخ سومر، یک مثال زیبا از چنین نقش‌پذیری‌ای را داریم. در سال ۱۸۸۰ پ.م، کاهنان دولت‌شهر نیسین که قلمروی در میانرودان باستان بود، پیشگویی کردند که در روزی مشخص، خطری بزرگ شاه را تهدید خواهد کرد. از این رو شاه را متقاعد کردند تا برای دفع خطر از خود، باغبان کاخ را که مانند شاه انلیل بانی نام داشت، به طور موقت بر تخت بنشانند تا خطر گریبان او را بگیرد. به این ترتیب باغبان بی‌خبر از همه جا را طی مراسمی شاه کردند، و دست بر قضا در همان روز موعود، شاه که گویا در قالب انلیل بانی باغبان در آمده بود و در باغ کاخ زمین را بیل می‌زد، در

اثر حادثه‌ای کشته شد. البته بعید نیست که کل این ماجرا محصول توطئه‌ای کاهنانی بوده باشد که می‌خواسته‌اند باغبان را به شاه دست نشانده‌ی خود تبدیل کنند. به هر صورت محاسبه‌شان درست از آب در نیامد. چون انلیل بانی باغبان قدرت را در دست گرفت و به یکی از مقتدرترین و کامیاب‌ترین شاهان سلسله‌ی نیسین تبدیل شد^{۳۵۳}. این یک مثال برجسته از نقش تصادف و بخت در پرتاب شدگی من به درون یک نقش است!

۶. نقش چنان که گفتیم، مجموعه‌ای از قواعد انتزاعی و شبکه‌ای از مهارت‌های تخصصی است. نقش جایگاهی است در بستر جامعه، که به طور مستقیم توسط من - که ناظری در سطح روانی است - مشاهده نمی‌شود. آنچه من از نقش در می‌یابد، شکل پیاده شده‌ی آن است که با مدیریت سوژه‌ی حامل نقش در زمینه‌ای زمانی / مکانی اجرا می‌شود. این شکل عینی و عملیاتی نقش، نمایش نامیده می‌شود.

نمایش، همان چیزی است که محور نظریه‌ی تماشاخانه‌ای گافمن را تشکیل می‌دهد. در واقع بخش عمده‌ی تحلیل‌های گافمن به نمایش مربوط می‌شود، نه نقش که بعد انتزاعی و پشتوانه‌ی نظری نمایش را تشکیل می‌دهد. در میان نظریه پردازان جدید، به ویژه پیروان مکتب اتنومتدولوژی کارهای ارزشمندی در زمینه‌ی تحلیل نمایش انجام داده‌اند.

من هنگامی که مشغول ایفای نمایش است، به شکلی در برابر نگاه دیگری‌های ناظر ظاهر می‌شود. به بیان دیگر، سوژه در زمان ایفای نمایش نقابی را حمل می‌کند که ضامن پذیرفته شدن و آشنا نمودن نمایش وی است. این نقاب شکل ظاهری، نوع لباس، و حالات بیانگر چهره‌ی فرد را شامل می‌شود. نقاب و نمایش، بر مبنای قواعد نقش تنظیم می‌شوند، و این قواعد

به نوبه‌ی خود از تحلیل نمایش و نقاب استنتاج می‌گردند و آموخته می‌شوند. نقاب و نقش، در واقع مشتقاتی عینی و ملموس از نقش در سطح کنش متقابل نمادین هستند^{۳۵۴}. این دو مفهوم به قدر کافی در آرای گافمن و اتنومتولوژیست‌ها مورد واریسی قرار گرفته‌اند، که دستاوردهای تجربی‌شان، مستقل از برخی از پیش‌داشته‌های فلسفی گارفینکل و پیروانش، با چارچوب نظری ما نیز سازگار هستند.

۷. به این ترتیب، چند قاعده در مورد نقش به دست می‌آید:

نخست آن که نقش، مجموعه‌ای انتزاعی از قوانین، راهبردها و تخصص‌هاست. نقش عینیتی بیرونی ندارد. بلکه مجموعه‌ای انتزاعی از قواعد عملکردی است که چفت شدن من به ماشین، تخصص یافتگی من، و در نتیجه کنترل‌پذیری من را مدیریت می‌کند.

دوم آن که جایگیری من در یک نقش، با تخصص‌یابی و پیوند خوردن با ماشینی همراه است، که ویژه‌ی آن نقش است و حل مسائل مربوط به آن نقش را به شکلی بهینه ممکن می‌سازد.

سوم آن که همگان همواره در حال ایفا کردن نقش می‌باشند. اجتماعی شدن افراد، مترادف است با جایگیری تدریجی‌شان در شبکه‌ای انتخاب شده یا تحمیلی از نقش‌ها، که رفتار هنجارین‌شان را سازماندهی و پشتیبانی می‌کند. از این رو من، همواره در بستر موزائیکی از نقش‌ها حضور دارم.

چهارم آن که هر من، همواره چند نقش دارد، اما معمولاً در هر برش زمانی / مکانی تنها در یک نقش قرار گرفته است. این نقش‌های متکثری که در من لانه کرده‌اند، ممکن است با یکدیگر تعارض داشته باشند، یا همگرا و هم‌افزا باشند.

³⁵⁴ Shrauger, J. S. & Schoeneman, 1999.

پنجم آن که نقش‌پذیری، محور اجتماعی شدن است، و همان روندی است به هنجار شدن من منتهی می‌شود. از این رو بخش عمده‌ی رفتارهایی که هنگام ایفای نقش از من سر می‌زند، به شکلی ناخودآگاه سازماندهی و اجرا شده است و امری انتخابی نیست. بلکه متکی بر طرحی از پیش معلوم است که فقط باید به شکلی هنجارین بازتولید شود.

ششم آن که نقش سیستمی تکاملی است. یعنی در جریان تحول جامعه و ظهور مسائل جدید، نقش‌ها نیز تکثیر می‌شوند. با دوشاخه‌زایی در مسیر تنش‌های تهدیدکننده‌ی سیستم اجتماعی، نقش‌هایی که برای رفع آن مسائل تخصص یافته‌اند نیز دچار دوشاخه‌زایی می‌شوند. به این ترتیب، نقش‌ها جایگاه‌هایی صلب و تغییرناپذیر نیستند، بلکه از حامل‌های پویا و تکامل‌یابنده از تخصص‌های رفع مسأله تشکیل یافته‌اند. علاوه بر این، نقش در خودِ سوژه هم تکامل می‌یابد. یعنی روند تخصص‌یابی با پیچیده‌تر شدن تدریجی نقش من، و غنی‌تر شدن خزانه‌ی قواعدی است که به نقص متصلند.

هفتم آن که با وجود این خصلت تکاملی نقش‌ها، و در تعارض مستقیم با آرای لومان، سرعت دگرگونی و دامنه‌ی انعطاف آنها نسبت به سوژه‌ی مجری‌شان اندک است. از این رو نقش از دید من امری زمخت و سخت و محکم و انعطاف‌ناپذیر می‌نماید. در واقع اگر نقش را در سطحی اجتماعی و در مقایسه با ضرباهنگ تحولات اجتماعی بنگریم، به پویایی و انعطاف آن پی خواهیم برد. اما برای سطح روانی و زاویه‌ی دید من، این ضرباهنگ بسیار کند و حتی نامحسوس می‌نماید. از این رو نقش نسبت به من به نوعی کندی و تنبلی دچار است. به عبارت دیگر، نقش از دید سوژه دچار اصل ماند کنشی است.

هشتم آن که مطلوبیت هر نقش وابسته است به مقدار پاداشی که برای اجرا کنندگانش به ارمغان می‌آورد. معمولاً تصاحب نقش‌هایی که تراکم بیشتری از لذت/ قدرت/ معنا/ بقا را در خود انباشته‌اند، به تخصص‌یابی

بیشتری نیز نیاز دارد. حال این تخصص ممکن است برای ایفای نقش مربوطه ضروری باشد (مانند تخصص یک دانشمند یا مدیر یک شرکت بزرگ)، یا نباشد (مثل مناسک و آدابی که اشراف فرانسه در قرن هژدهم رعایت می-کردند). در حالت اخیر، تخصص به عنوان ابزاری برای تمایز نقش‌های مطلوب از نامطلوب، و دست نیافتنی کردن آن برای بخش عمده‌ی جمعیت کاربرد می‌یابد.

نهم آن که نقش‌ها با وجود انسجام و قاعده‌مندی‌شان، همواره به خاطر تناقض‌های درونی و تعارض با سایر نقش‌ها در خطر فروپاشی قرار دارند. در واقع انسجام و یکپارچگی نقش، و برنامه‌مند بودنش از استقلال آن از شرایط محیطی ناشی می‌شود. شرایطی که همواره قیدها و محدودیت‌هایی تعارض‌آمیز را به نقش، و به شبکه‌ی نقش‌های مقیم یک سوژه تحمیل می-کنند.

دهم آن که نقش‌ها، هرگز امکان صورت‌بندی و کنترل تمام رفتارهای سوژه را به دست نمی‌آورند. من سیستمی چنان پویا و پیچیده است که تمام رفتارهای قابل شناسایی و کنترل نیست. در نتیجه نقش‌ها همواره به بخشی از رفتارهای من دسترسی دارند. این بخش می‌تواند بسیار بزرگ باشد، اما همواره حاشیه‌ای از رفتارهای پیش‌بینی‌ناشده، شناور، آشوب‌گونه، و گسسته از نقش‌ها در من وجود دارد که در روندی مستمر توسط نقش‌های تحول‌یابنده و پیچیده شونده جذب و تسخیر می‌شوند، اما این روند هرگز به فرجام نمی‌رسد و همواره حاشیه‌های جدیدی در پیرامون متن نقش‌ها تراوش می‌شوند.

گفتار پنجم: کار

۱. نقش برنامه‌ای اجتماعی است که با رمزگذاری بدن من توسط نقاب و صورت‌بندی کردن رفتار من در قالب نمایش، کردارهای آزادانه و پیش‌بینی‌ناپذیر من در سطح روانی را به رفتارهای محدود و منظم اجتماعی

تبدیل می‌کند. نقش، همان‌طور که گافمن بر آن تأکید کرده است، در فاصله-ی میان من و دیگری تکامل می‌یابد. نقش و مشتقات عینی و عملیاتی‌اش (نقاب و نمایش)، از بر هم کنش من و دیگری زاده می‌شوند و در ارتباط این دو با هم جریان می‌یابند.

پارسونز نیز برای توضیح چگونگی ظهور نقش، نگاه خود را بر همین بر هم کنش من و دیگری متمرکز کرد. شرایط اجتماعی معمولی که در نظام اجتماعی دیده می‌شود، کردارهایی را تولید می‌کند که به شکلی دوطرفه به من و دیگری وابسته هستند. رفتار من بر دیگری اثر می‌گذارد و رفتار دیگری نیز بر من موثر است. از این رو من هنگام رفتار کردن وضعیت و واکنش‌های احتمالی دیگری را در نظر می‌گیرد و دیگری نیز به نوبه‌ی خود چنین می‌کند. به این ترتیب، هرگز کرداری خالص و کاملاً خودجوش از من سر نمی‌زند. کردار من، همواره به دیگری وابسته است.

وابستگی دو سویه‌ی کردار من و دیگری، از دید پارسونز مسأله‌ای نظری را پدید می‌آورد. این وابستگی متقابل به چرخه‌ای علی منتهی می‌شود که راه را بر تحلیل علی چگونگی شکل‌گیری و تکامل رفتار می‌بندد. پارسونز برای عبور از این چرخه، مفهوم هنجار را وارد نظریه‌ی خود کرده بود. هنجار قاعده‌ای است که الگوی رفتاری را تعیین می‌کند و از تداخل و ترکیب ارزش‌های من و دیگری بر می‌خیزد. من و دیگری به خاطر منافع مشترکی که با هم دارند، بر سر برخی از ارزش‌های پایه به توافقی ناگفته و عام دست می‌یابند، و هنجارها بر اساس این توافقات می‌بالند و تکامل می‌یابند.

لومان در نقد خود از نگرش پارسونزی، بر این نکته پافشاری می‌کند که برداشت یادشده از هنجار، بر پیش‌داشتهایی قابل بحث و شکننده استوار شده است. چنین می‌نماید که پارسونز وجود نظم و هماهنگی اجتماعی را همچون پیش‌فرضی پذیرفته است و آشوب و بی‌نظمی را همچون حالتی

حدی و استثنایی بر زمینه‌ی منظم جامعه در نظر می‌گیرد. به همین دلیل هم به دنبال سرچشمه‌ای می‌گردد که صدور این نظم را توجیه کند. لومان معتقد است که این شیوه از واریسی کردن مفهوم نظم، در پیش‌داستی دیگر ریشه دارد که تحویل پذیر بودن جامعه به افراد است. بر مبنای شواهد تاریخی، تا پایان عصر روشنگری سرمشق حاکم بر تصویر اندیشمندان اروپایی در مورد انسان، نظریه‌ی قانون طبیعی بوده است. نظریه‌ی قانون طبیعی، به سه فرض قایل است^{۳۵۵}. نخست آن که انسان ماهیتی است که تنها در جامعه معنا دارد. یعنی جوهره‌ی انسانیت، امری اجتماعی است. دومین فرض آن است که هنجارهای اجتماعی و حقوقی از نظمی کلان و جهانی بر می‌خیزند که همان قانون طبیعی باشد. سومین فرض این سرمشق، آن است که انسان واحد و عنصر غایی جامعه است و بنابراین جامعه را می‌توان مجموعه‌ای از انسان‌ها دانست.

جامعه به این شکل به انسان تحویل می‌شود. اما انسان در این دیدگاه امری تحویل‌پذیر نیست و همچون خشتی بنیادین در ساختمان جامعه عمل می‌کند. اصولاً نام محبوب عصر روشنگری برای انسان - یعنی فرد (i n-di vi d-ual : i ndi vi dual)- نیز بر همین تجزیه‌ناپذیری دلالت دارد و از نظر ساختار واژه برابر نهادی دقیق است برای کلمه‌ی یونانی اتم (ατομή: (نه) + (تقسیم شدن)).

لومان با تمام پیش‌فرض‌های مشهور این سرمشق سر مخالفت دارد. باور به اصالت نظم و حاشیه‌ای بودن آشوب نیز از همین سرمشق برمی‌خیزد. چرا که در این شرایط نظمی که آدمی در خویش سراغ می‌کند، به سطحی اجتماعی نیز بازتابانده می‌شود و به تمام سطوح گیتی تعمیم می‌یابد. لومان این باور را نیز به چالش می‌کشد و از این رو دیدگاهش بر مبنای تغییر نگرشی رادیکال نسبت به بیشتر نظریه‌های کلاسیک طرح‌ریزی شده است. تغییر

³⁵⁵ Sigmund, 1971.

نگرشی که در برخی نقاط او را به شالوده‌شکن‌هایی مانند دریدا نزدیک می‌سازد.

لومان برای توضیح دادن نظم اجتماعی و شکل‌گیری هنجارها و نقش‌های متکی بر آن، مفهومی به نام احتمال دوگانه را معرفی می‌کند. احتمال دوگانه عبارت است از برهم‌کنش دائمی و پیوسته‌ی سیستم من و دیگری، و ناممکن بودن حضور هریک از آنها به تنهایی. به این ترتیب، لومان به امکان حضور من به مثابه سیستمی مستقل و مجزا مشکوک است و من را پدیداری می‌بیند که همواره در ارتباط با دیگری معنا می‌یابد. به همین دلیل هم لومان سوژه را فاقد اهمیت و اصالت می‌داند و او را به سطح ارتباطی که در واقع از همین برهم‌کنش ساخته شده، تحویل می‌کند.

احتمال دوگانه، وابستگی متقابل کردار من و دیگری به هم است. بی آن که یکی از آنها بر دیگری تقدم، یا حتی بدون دیگری وجود داشته باشند. دایره‌ی احتمالات رفتاری من، همواره در زمینه‌ی احتمالات رفتاری دیگری تعیین می‌شود، و برعکس. لومان با معرفی مفهوم احتمال دوگانه تعبیری شبکه‌ای از کردار را به دست داده است. تعبیری که به من و سوژه قابل تحویل نیست. به همین دلیل هم لومان با برداشت‌های مکتب‌کنش متقابل نمادین از برهم‌کنش من و دیگری مخالف است. چون از دید او، پیروان این مکتب گرانیگاهی به نام من را بدون ضرورت نظری بر سر راه برهم‌کنش من و دیگری فرض می‌کنند و با اصیل‌پنداشتن رفتار صادر شده از من، تنها به نیمی از روند احتمال دوگانه توجه می‌کنند.

لومان برای دستیابی به توجیهی برای وجود هنجارها، کلیدواژه‌ی دیگری را هم ابداع می‌کند که نفوذ متقابل نام دارد. نفوذ متقابل عبارت است از تداخل حوزه‌های انتخاب من و دیگری، و ادغام شدنشان در هم. در اینجا هم لومان در ادامه‌ی تلاشش برای محو کردن نقش سوژه، قلمرو انتخاب‌های من را به میدانی که تنها در زمینه‌ی برهم‌کنش من و دیگری وجود دارد،

تحويل می‌کند. نفوذ متقابل باعث می‌شود من و دیگری هنگام دست زدن به انتخاب رفتاری، بر سر برخی از پیامدهای این انتخاب‌ها به توافق برسند.

توافق من و دیگری به هم‌رنگی و اشتراک پایدار ارزش‌هایی که مورد نظر پارسونز بود شباهتی ندارد. بلکه بیشتر نوعی همگرایی لحظه‌ای برای برگزیدن گزینه‌ای خاص است. همگرایی‌ای که تنها در زمان اکنون انجام می‌پذیرد و بر خلاف نظر پارسونز بر پشتوانه‌ی تفسیری مشترک از گذشته و چشم‌داشتی مشابه از آینده متکی نیست. در واقع دیگری همواره برای من همچون عنصری در محیط می‌نماید و امکان تداخل ارزش‌ها و متغیرهای درونی‌تر میان‌شان وجود ندارد. پارسونز و سایر نظریه‌پردازان سیستمی میانه-ی قرن بیستم، با پیروی از مدل‌های سیبرنتیکی آن دوران، به چنین تعبیری از اندرکنش سیستم‌ها باور داشتند. اما نفوذ متقابل لومانی از جنس تداخل ورودی‌ها و خروجی‌های سیستم‌های مرتبط با هم نیست. بلکه تنها بازنمایی و بازآفرینی اثر حضور دیگری، در دل سیستم خودارجاعی است که دیگری و آثار آن را همواره همچون پدیدارهایی محیطی و بیرونی درک می‌کند.

لومان با ترکیب کردن دو مفهوم احتمال دوگانه و نفوذ متقابل، دستگاهی نظری ساخته است که شیوه‌ی اندرکنش من و دیگری را در قالبی میدانی کارکردی توضیح می‌دهد. با ادغام کردن این دو مفهوم، اصل خودارجاع بودن سیستم اجتماعی نتیجه می‌شود. نظام اجتماعی از انبوهی از میدان‌های برهم‌کنش من و دیگری تشکیل یافته است که در هر برش زمانی همگرایی کارکردی خاصی در برخی از نقاط آن دیده می‌شود. اما این به معنای چیرگی نظم بر آشوب نیست. چون لومان بر این نکته تأکید دارد که نظم بر آمده از دل این میدان‌ها و همگرایی‌ها، همواره در زمینه‌ای از آشفتگی‌ها و نوفه‌های تصادفی بروز می‌یابند.

۲. تعبیر لومان از ارتباط من و دیگری، و شیوه‌ای که برای تحویل کردن سوژه به سطح ارتباطی به کار می‌گیرد، از دید نگارنده نیرومندترین نظریه‌ی موجود برای حذف سوژه است. هیچ یک از نوشتارهای پسامدرن‌ها، با وجود تمایلی که برای تجزیه و محو کردن سوژه دارند، به نظریه‌ای جایگزین برای توضیح رخدادهای ارتباطی سطح اجتماعی منجر نمی‌شوند. بخش عمده‌ی این نوشتارها، صرفاً نکاتی جالب و گمانه‌زنی‌هایی جذاب هستند که می‌توانند هنگام نظریه‌پردازی سیستماتیک مورد توجه واقع شوند. معدودی از آنها هم –مانند آرای دریدا و فوکو– به روش‌شناسی‌هایی منتهی می‌شوند که با واسازی افراطی مفاهیم مرسوم، راه را برای نقد بنیادی نظریات موجود می‌کشایند، و باید در سطح روش‌شناسانه در نظریه‌های در دست ساخت گنجانده شوند. در این میان، تنها دستگاه نظری لومان است که با وجود چارچوب منطقی و ساختار منسجم نظری‌اش، و مخالفت علنی‌اش با آرای پسامدرن، به شکلی ریشه‌ای محوریت مفهوم سوژه را سست می‌سازد و آن را با چیزی دیگر جایگزین می‌سازد. برای مشخص کردن نقاط شباهت و اختلاف میان دیدگاه سیستمی مورد پیشنهاد این متن، و آنچه لومان گفته است، نخست فهرستی از عناصر نظری لومان را که در دیدگاه ما نیز پذیرفته شده است، ذکر می‌کنیم.

نخستین نقطه‌ی اشتراک، به دیدگاه مشترک نگارنده و لومان در مورد نظریه‌ی قانون طبیعی مربوط می‌شود. نگرش قانون طبیعی، که در کتاب شیوای زیگموند^{۳۵۶} به خوبی صورت‌بندی شده است، بر پیش‌داشت مرسوم ولی نقد ناشده‌ی اصالت نظم و فرعی بودن آشوب استوار است. چنان که به زودی نشان خواهیم داد، جفت متضاد معنایی نظم و آشوب، خود برساخته‌هایی ذهنی هستند که برای صورت‌بندی موقعیت‌های رویاروی سیستم کارآیی دارند، نه ماهیتی عینی و بیرونی. نگرش قانون طبیعی،

³⁵⁶ Sigmund, 1971.

همچنین به همان شکلی که لومان بدان اشاره کرده، از نوعی انسان‌واره ساختن طبیعت و تعمیم ناسنجیده‌ی اوضاع درونی سیستم شناسنده به محیط ناشی شده است^{۳۵۷}. شواهد تجربی، به ویژه صورت‌بندی‌هایی که از دهه‌ی هفتاد قرن گذشته به بعد در مورد مفهوم آشوب و پویایی هرج و مرج‌گونه‌ی سیستم‌های پیچیده در دست است، نشان می‌دهد که مفهوم نظم و آشوب برساخته‌هایی نظری هستند که تنها برای تحلیل پویایی سیستم‌ها و نه در حوزه‌ی هستی‌شناختی، کارآیی دارند. بنابراین نخستین اشتراک دیدگاه ما با لومان، در هم‌ارز پنداشتن نظم و آشوب، و نقد قانون طبیعی نهفته است.

دومین فصل مشترک، به تعبیر لومان از میدان برهم‌کنش من و دیگری مربوط می‌شود. ما نیز می‌پذیریم که من و دیگری همواره در میدانی متداخل با هم اندرکنش دارند، و ترکیب دو مفهوم احتمال دوگانه و نفوذ متقابل را هم با برخی تبصره‌ها و بازتعریف‌ها، می‌پذیریم. بنابراین این نکته که نظام اجتماعی ساختاری خودارجاع دارد و از تداخل و برهم‌کنش من و دیگری در میدانی ارتباطی زاده شده است، با لومان توافق داریم.

با این وجود، یک نقطه‌ی افتراق بزرگ در این میان وجود دارد و آن هم تحویل شدن سوژه‌ی لومانی به سطح ارتباطی باز می‌گردد. چنان که گفتیم، سوژه در دیدگاه ما سیستمی پیچیده و خودارجاع است که در سطحی مستقل از سطح ارتباطی مورد نظر لومان، یعنی در لایه‌ای زیست‌شناختی وجود دارد. در حضور و خودارجاع بودن این سیستم، تردید اندکی وجود دارد. چون شواهد تجربی نشان می‌دهند که پیچیده‌ترین چیز شناخته شده – پویایی عصبی/ روانی انسان – در این سطح قرار دارد. شهود درونی ما هم به اصالت و اهمیت این لایه دلالت می‌کند. چون اصولاً ما در این سطح است که

هستی را تجربه می‌کنیم و می‌فهمیم. بنابراین چه به لحاظ تجربی و چه از دید شهودی، سوژه مفهومی محوری است که در سطحی مستقل از نظام اجتماعی، و –همان طور که خود لومان هم تأکید دارد– همچون عنصری محیطی برای آن عمل می‌کند.

تعبیر ما از میدان برهم‌کنش میان من و دیگری، بر استقلال نسبی من و دیگری به عنوان سوژه‌هایی خودمختار و «موجود» در سطح روان-شناختی استوار است. البته لومان در ذکر این نکته حق دارد که من، با شکل و شمایل‌هایی که برای ما آشناست، تنها در ارتباط با دیگری و در این زمینه‌ی اجتماعی می‌بالد و امکان وجود پیدا می‌کند. اما این بدان معنا نیست که در غیاب چنین سیستم ارتباطی‌ای، من هم حذف خواهد شد. باز در این مورد شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد شرایط محرومیت شدید از حضور دیگری، حتی اگر در زمان کودکی و دوران اجتماعی شدن من تحقق یافته باشند، به ناپدید شدن من نمی‌انجامند. دست کم در سه مورد، مستندات در مورد کودکانی که از زمان نوزادی در زمینه‌ای غیر اجتماعی قرار داشته‌اند در دست است. یکی از آنها به پسر بچه‌ای هندی مربوط می‌شود که بنا بر گزارش مردم‌شناسان انگلیسی پایان قرن نوزدهم، از دوران نوزادی در جنگل و توسط یک یک سگ ماده پرورده شده است. این گزارش محرکی بود که نوشته شدن داستانی مانند تارزان توسط ادگار رایس بوروز را تشویق کرد و گویا کارتون مشهور پسر جنگل هم با الهام از آن ساخته شده باشد. با وجود تأثیر زیادی که این گزارش در میان عوام گذاشته است، اعتماد چندانی به صحت آن وجود ندارد و بیشتر چنین می‌نماید که پسر بچه‌ی یادشده تا یکی دو سالگی در خانواده‌ای نگهداری می‌شده و بعد به تنهایی در جنگل بزرگ شده.

دومین گزارش، که کاملاً موثق است، به دختر بچه‌ای به نام جنی مربوط می‌شود که تا نه سالگی در زیرزمین خانه‌ی مادر کر و لال و دیوانه‌اش در منطقه‌ای روستایی در آمریکا زندانی بود و بنابراین هیچ ارتباط زبانی و

اجتماعی با دیگران - جز با مادر لالش - نداشت. سومین گزارش به گاسپار هاووزر مربوط می‌شود که از زمان تولد تا بعد از سن بلوغ در اصطبلی در آلمان زندانی بود و در خلا کامل ارتباطی بزرگ شده بود. مرور مستندات باقی مانده در مورد این سه من محروم از میدان ارتباطی نشان می‌دهد که در هر سه‌ی ایشان مفهومی از من - البته به شکلی بسیار آسیب دیده، ناقص، محدود و غیرزبانی - وجود داشته است.

هر سه‌ی این افراد، به خاطر گذشتن از سن بحرانی‌ای که زبان - آموزی در طی آن انجام می‌شود، قادر نبودند درست از نمادهای زبانی استفاده کنند. به همین ترتیب، در یادگیری اصول ارتباط اجتماعی دچار اشکال بودند و مهارت‌های حرکتی‌شان به ویژه در مورد آن پسر بچه‌ی هندی کاملاً با شکل مرسوم در افراد اجتماعی شده متفاوت بود. اما هر سه بعد از یاز یافت شدن - شان توسط دیگری‌ها، تا حدودی توانستند در میدان ارتباطی مورد نظر لومان وارد شوند. از میان این سه، به ویژه وضعیت گاسپار هاووزر خیلی جالب بود که با وجود طولانی‌تر بودن دوران دوری‌اش از جامعه و بالاتر بودن سنش، از هوشی سرشار برخوردار بود و حتی توانست بعدها تا حدودی استفاده از زبان را نیز بیاموزد.

به این ترتیب، برداشت لومان در مورد تحویل‌پذیر بودن من به سطح ارتباطی نادرست است. من به شکل اجتماعی شده، زبان‌مدار، هنجارین و نقش پذیرفته‌ی آشنای اطرافمان، البته محصول جامعه و نظام ارتباطی حاکم بر آن است. اما این من در ابتدا ماده‌ی خامی در سطح روان‌شناختی بوده که توسط روندهای هنجارساز اجتماعی تغییر شکل یافته و پیکربندی شده است. اهمیت این روند جذب اجتماعی نباید ما را از اهمیت آن ماده‌ی خام، و پیچیدگی‌هایش غافل سازد.

نظام خواست من نیز به میدانی که از نفوذ متقابل من و دیگری برآمده است، قابل تحویل نیست. لومان با چنین تحویلی، واقعیت برجسته‌ی

وجود کشمکش اجتماعی را به نوفه‌ها و ناکارایی‌های این روند نفوذ متقابل مربوط می‌سازد. اما نکته در اینجاست که بخش مهمی از این کشمکش‌ها وضعیت نوفه‌ای یا اختلال‌گونه ندارند. بلکه خودشان سیستم‌هایی رفتاری هستند که پویایی جامعه و ضرورت شکل‌گیری نهادهای هنجارساز را بر می‌انگیزند. نظام خواست من، به میدان ارتباطی‌اش با دیگری قابل تحویل نیست، چون چه به لحاظ شهودی و چه از نظر تجربی، این خواست سرچشمه‌ای مستقل در سطح روان‌شناختی دارد و در بیشتر اوقات با برآیند حاصل شده در میدان ارتباطی یادشده، سر‌ناسازگاری دارد.

از این رو، تمایز اصلی دیدگاه ما با لومان را می‌توان در جایگاه مرکزی و مهمی دانست که سوژه، -به همراه بدن، نهاد و منش- در مدل ما دارد، و تلاشی که لومان برای محو کردنش در زمینه‌ی ارتباطی به خرج می‌دهد. دلایل ما برای ترجیح من به عنوان سیستمی مستقل و تحویل‌ناپذیر، به طور خلاصه عبارتند از: پیچیدگی چشمگیر سیستم من، که به لحاظ تحلیلی تحویل‌ناپذیر می‌نماید، شواهد تجربی از من‌های آسیب‌دیده -ولی موجودی- که در غیاب دیگری شکل گرفته‌اند، و در نهایت مسأله‌ی خواست و کشمکش که به میدانی برخاسته از نفوذ متقابل تحویل نمی‌گردد.

۳. اگر من را به مثابه سیستمی مستقل و خودمختار در نظر بگیریم، به تصویری دقیق‌تر از پویایی رفتاری سوژه دست خواهیم یافت. پویایی سیستم ابرپیچیده‌ای که در سطوح فراز در قالب سیستم‌های بدن/من/نهاد/منش تبلور یافته است، در هر لایه به شکلی خاص تجلی می‌کند. محور پویایی‌ها در سطح زیست‌شناختی، بدنی است که دست به رفتار می‌زند. یعنی با پشتوانه‌ی دستگاهی عصبی/عضلانی، و با تکیه بر انضباط حاکم بر لوله‌های مربوطه (تارهای عصبی و عضلانی) در محیط حرکت می‌کند.

در سطح روانی، منی محور دگرگونی است که با پشتوانه‌ی خواست‌هایش دست به انتخاب می‌زند. این انتخاب‌ها، از سوی رفتار سطح زیستی را مدیریت می‌کنند و از سوی دیگر آن را در قالب تغییری در سطح جامعه-شناختی باز می‌تابانند.

در سطح اجتماعی، حرکت من توسط نقش معنادار و قانون‌مند می‌شود، و با تزیین شدن توسط نقاب و اجرا شدن در قالب نمایشنامه، به صورت کردار اجتماعی در می‌آید. این کردار خصلتی هم‌افزاینده دارد. یعنی شبکه‌ای از برهم‌کنش‌های من و دیگری را بر می‌سازد که در نهایت به کردار نهادهای اجتماعی منتهی می‌شود.

در سطح فرهنگی نیز، بار دیگر با پویایی منش‌هایی روبه‌رو هستیم که کارشان رمزگذاری رفتارها و کردارها، و در نتیجه پردازش انتخاب‌های سطح اجتماعی است.

بر این مبنا، چنین می‌نماید که در میان چهار لایه‌ی فراز، دو نوع متفاوت از پویایی حاکم باشد. یک رده از دگرگونی‌ها، به مسیرهای پویایی ماده/انرژی مربوط می‌شود و نوع دیگر آن است که در پویایی اطلاعات ریشه دارد. هر دو نوع از تغییرات یادشده، در تمام لایه‌ها وجود دارند. اما وزنه‌ی تعادل آنها در بخشهای متفاوت فراز با هم تفاوت دارد. دگرگونی‌های دو لایه-ای که پیش از این با نام سخت‌افزاری مورد اشاره واقع شد - سطوح زیستی و اجتماعی - بیشتر بر محور پویایی ماده/انرژی تمرکز یافته است. در حالی که تغییرات دو سطح نرم‌افزاری - سطوح روان‌شناختی و فرهنگی - در پویایی اطلاعات ریشه دارد.

رفتار و کردار - یعنی دگرگونی‌های خودمختارانه‌ی سیستم‌های زیستی و اجتماعی، در واقع دو سویه‌ی یک پدیده‌ی یگانه هستند. رفتاری که در سطح زیستی زیر تأثیر فرمان‌های روان‌شناختی اجرا می‌شود، در پیوند با کردارهای سوژه‌ی اجتماعی شده، که متأثر از منش‌های فرهنگی هستند،

شالوده‌ای منسجم و یکتا از دگرگونی‌ها را بر می‌سازند که کلیت آن توسط ما به چهار لایه‌ی فراز شکسته می‌شود و به اشکالی متفاوت توصیف می‌گردد. رفتار بدن هنگامی به صورت کردار پیکر اجتماعی شده دگر دیسی می‌یابد که از پشتیبانی دو سطح از نرم‌افزار برخوردار باشد. از سوی من خواست خویش را در قالب کردار صورت‌بندی می‌کند، و از سوی دیگر عناصر فرهنگی معنای اجتماعی آن را تعیین می‌کنند و شیوه‌ی پیوند خوردنش با کردار سایر اعضای جامعه را مشخص می‌سازند. از این رو بار دیگر به اهمیت سیستم من پی می‌بریم. بدون در نظر گرفتن سطح مستقل روانی، رفتار زیستی که از پایه با کردار اجتماعی متفاوت است، با آن یکی فرض می‌شود، یا به آن تحویل می‌گردد، و این کاری است که لومان انجام می‌دهد.

رفتار بدن، باید از صافی نقش بگذرد و در قالب نمایش در آید تا در سطح اجتماعی مجال ظهور یابد. رفتاری که از چنین مجرای عبور نکند، تنها همچون نوعی اختلال، نوفه، یا پدیده‌ای تصادفی، آشوب‌گونه و بیرونی در متن جامعه بازنموده خواهد شد. حرکاتی که تنها در سطح زیستی یا روانی ریشه دارند -مانند فعالیت ناخواسته‌ی لوله‌ی گوارش، یا حرکات غیرآدرادی (تیک)- در سطح اجتماعی همچون نوعی تصادف بی‌ادبانه (صدا دادن لوله‌ی گوارش)، یا اختلال (تیک یا لرزش در اثر سرما) جلوه خواهند کرد. رفتارها باید توسط نقش پالایش شوند و نمایش‌شان در صحنه‌ای مناسب به اجرایی درست دست یابد تا در سطح اجتماعی پذیرفته شوند، و موضوع رمزگذاری و رمزگشایی واقع شوند. این رمزگذاری و رمزگشایی است که لمس شدن کردار توسط لایه‌ی فرهنگی را ممکن می‌سازد و پیوند خوردن منش با کردار، یعنی معنادار شدن رفتارها، را رقم می‌زند.

کرداری که به این ترتیب توسط نقش قانون‌مند شده باشد، کار نامیده می‌شود.

کار، عبارت است از رفتاری منضبط شده، قاعده‌مند، و اجتماعی شده که توسط نقشی مشخص رمزگذاری و پشتیبانی شود، از مجرای نمایش تحقق یابد، و توسط دیگری‌ها به مثابه کرداری هنجارین به رسمیت شناخته شود. نقش، رفتارهای بدن را بر اساس تنش‌هایی که توسط نهادهای اجتماعی لمس می‌شوند، سازمان می‌دهد. و کردارهای من را که توسط نقش هنجار شده‌اند، برای پاسخ‌گویی به تنش اجتماعی خاصی تخصصی می‌سازد. هنجار شدن آنها، بر اثر عملکرد نظام انضباط/سرکوبی ممکن می‌شود که لذت را برای دستیابی به هدفی در سطح اجتماعی به تعویق می‌اندازند. دستیابی به این هدف کارکردی، در نظام اجتماعی به صورت تولید بازتاب می‌یابد. از این رو، نقش‌ها جایگاه‌هایی هستند که رفتارهای پراکنده، واگرا، آشفته، و بیرونی از دید نهادهای اجتماعی را دریافت می‌کنند، و عملکردشان آن است که این ورودی‌ها را به کار، یعنی رفتار تخصص یافته‌ی متمرکز بر رفع مسأله‌ای اجتماعی، تبدیل نمایند. به عبارت دیگر، نقش گرانگاهی اطلاعاتی است که از دستور کارها و شیوه‌نامه‌های کار تولیدی انباشته شده است.

۳. شبکه‌ای در سطح اجتماعی وجود دارد که از دو وجه تشکیل یافته است. از سویی نقش/نمایش/نقاب، و از سوی دیگر رفتار/کردار/تخصص/کار/تولید آن را بر می‌سازند. این شبکه وظیفه‌ی متحد کردن دو لایه‌ی خرد (زیستی/روانی) و کلان (اجتماعی/فرهنگی) را بر عهده دارد. شبکه‌ی یادشده به لایه‌ی اجتماعی منحصر نیست. رگ و ریشه‌های آن در تمام سطوح تنیده شده‌اند. اما به دلایلی که گفته شد، ما به عنوان سوژه‌ای که از سطح روانی به موضوع می‌نگریم، معمولاً آن را در سطح فرازین خویش، یعنی لایه‌ی اجتماعی تجربه می‌کنیم.

این شبکه را نباید به تعبیری پارسونزی و توافق‌مدارانه فهمید. این نکته که کارکرد شبکه‌ی یادشده در راستای افزایش پایداری نهادهای اجتماعی است،

نباید ما را از دیدن کژکارکردهای فراوان آن باز دارد. در واقع شبکه‌ی یادشده، به هیچ عنوان امری منسجم، هم‌سازگار، و یکپارچه نیست. نقش‌ها، بسته به مسائلی که نظام اجتماعی با آن رویارو می‌شود تکامل می‌یابند. این نهادها و آن مسائل امری متکثر، موضعی، و پراکنده هستند که در برخی از شرایط و در بعضی از حوزه‌ها با یکدیگر جوش می‌خورند و نهادهای ترکیبی بزرگتری را (مانند دولت) پدید می‌آورند. اما در نهایت، در سطح اجتماعی هم مانند سطح زیستی و روانی و فرهنگی، با تکثری از بی‌شمار سیستم خودمختار و مستقل روبه‌رو هستیم.

این بدان معناست که نهادهای اجتماعی را نباید امری یکپارچه، در هم تنیده، و همگرا دانست. نهادهای اجتماعی درست مثل بدن‌های زنده و شخصیت‌های روانی، پدیدارهایی موضعی هستند که در شرایطی خاص پدید می‌آیند، در تطبیق با وضعیت‌هایی محدود تداوم می‌یابند و برای سازگاری با محیط دایما دگرگون شونده‌ی خویش تلاش می‌کنند. نهادهای اجتماعی پدیدارهایی شکننده، موضعی، خودارجاع، و مستقل از یکدیگر هستند. درست مانند تن‌ها، من‌ها، و منش‌ها. از این رو پیوند خوردن‌شان با هم، و ترکیب شدن‌شان در قالب پیکره‌ای یکپارچه و منسجم، امری استثنایی و خاص است.

در سطح زیست‌شناختی، بدن‌های بزرگ و پرسلولی پدیدارهایی استثنایی و ویژه در زمینه‌ی تک‌یاخته‌ای‌هایی هستند که تقریباً در همه جا و همه‌ی شرایط قابل تصور وجود دارند. در سطح روانی، نظام شخصیتی پیچیده‌ی انسانی، امری بسیار استثنایی در زمینه‌ی نرم‌افزارهای عصبی‌ایست که سایر جانداران دارای دستگاه عصبی دارا هستند. در سطح اجتماعی نیز به همین ترتیب نهادهای اجتماعی در هم گره خورده و پیچیده امری استثنایی و ویژه به شمار می‌آیند. پدیدارهایی که بر بستری از نهادهای اجتماعی ساده، موقت، زودگذر، و موضعی سوار شده‌اند.

ما عمر خود را به عنوان جاننداری پرسولوی، با دستگاه عصبی / روانی پیچیده، در بطن نهادهای اجتماعی پیچیده سپری می‌سازیم، و از این رو وجود چنین پدیدارهای آشنایی را بدیهی و طبیعی می‌پنداریم. در واقع رواج و فراوانی نظام‌هایی چنین پیچیده در تمام سطوح فراز بسیار کمتر از چیزی است که ما به خاطر اقامت در این حوزه‌های تراکم پیچیدگی استثنایی، بدان عادت کرده‌ایم.

به همین ترتیب، ما عادت کرده‌ایم به نتایج درخشان و شگفت‌آور انتخاب طبیعی دراز مدت و پیوسته‌ای که در بستر تمام سیستم‌های خودزاینده جریان دارد، همچون امری بدیهی و عادی بنگریم. در واقع تمام آنچه ما به صورت نظام‌های توافقی - یعنی سیستم‌های منسجم دارای زیرسیستم‌های هماهنگ- می‌بینیم، محصول زنجیره‌ای بسیار بفرنج از رقابت‌ها، تداخل‌ها، کشمکش‌ها، و تعارض‌های میان زیرسیستم‌های ساده‌تر هستند. سیستم منسجم یکپارچه، در واقع حالتی از تعادل میان زیرسیستم‌های متعارض درونی است، که به طور موقت در وازه‌ای زمانی این طور به نظر می‌رسد. تمام سیستم‌های پیچیده‌ی تکاملی در مرز آشوب و فروپاشی اقامت دارند، و اصولاً پیچیدگی امری شکننده است که تنها در توالی سیستم‌های خودزاینده و تکثیر شونده‌ی میرا می‌تواند تکامل یابد.

با این تفاسیر، برداشت ما از مفهوم سیستم اجتماعی، با آرای پارسونز متفاوت است. چرا که توافق و هماهنگی بین اجزای مجموعه را پیش فرض نمی‌گیرد. بلکه آن را همچون وضعیت تعادلی شکننده‌ای تفسیر می‌کند که تنها در موقعیت خاصی دوام دارد. توجه به این جنبه از سیستم‌های پیچیده، که دستاورد نظریه‌ی بینارشته‌ای سیستم‌های پیچیده در دهه‌ی نود میلادی بود، در آثار لومان نیز بازتاب یافته است و به ویژه در آثار دلووز و گتاری به خوبی بازنموده شده است.

۴. آشوب و نظم در تعادل با یکدیگر قرار دارند. به همین دلیل هم نقش، هرگز در مدیریت و تسخیر تمام رفتارهای من کامیاب نمی‌شود. شبکه-ای که رفتار بدن را به کردار اجتماعی، و من را به عضوی از جامعه تبدیل می‌کند، کل افق اجتماعی من را اشغال می‌کند و خود را به شکلی بازنمایی می‌نماید که گویی من تنها در این بعد وجود دارد. روندی که کردار من را هنجار می‌سازد، در شرایطی با بیشترین کارآیی عمل می‌کند که تمامیت من را تسخیر کرده باشد و ساز و کارهای کنترل را به تمام ابعاد من، و دورترین و پرت افتاده‌ترین حواشی رفتار من نیز بسط داده باشد. روند هنجارساز، به شکلی در ذهن سوژه بازنمایی می‌شود که گویی به این هدف دست یافته است و به راستی کلیت من را در زیر سلطه‌ی خود گرفته است. از این روست که بعد اجتماعی من چنین برجسته به نظر می‌رسد و کردارهایی که نقش‌ها متصل می‌شوند، چنین عام و گسترده می‌نمایند.

اما حقیقت آن است که حتی در زمینه‌ی کارکرد روند هنجارسازی نیز نظم و آشوب در تعادل با یکدیگر قرار دارند. کردار اجتماعی شده‌ی نقش-مدار، زیربنای نظم اجتماعی را می‌سازد. هرچند از نقش‌هایی دور افتاده (کودک، مجنون، دزد) و نهادهایی متعارض (اقلیت‌های دینی، سازمان‌های جنایتکار) و از هم گسیخته صادر شده باشد. اما این نظم، در بستر آشوبی قرار دارد که توسط شبکه‌ی نقش/نمایش/نقاب قابل تسخیر نیست. رفتارهایی هستند که هرگز به سطحی اجتماعی ارتقا نمی‌یابند، و هرگز در نهادهای اجتماعی رمزگزاری و رمزگشایی نمی‌شوند. همواره خرده-رفتارهایی وجود دارند که از دست روند هنجارسازی می‌گریزند و نسبت به سطح اجتماعی وضعیتی بیرونی پیدا می‌کنند.

روندهای هنجارسازی، برای این که به درستی عمل کنند، باید سوژه را به اهمیت و فراگیری خویش متقاعد سازند. اما حقیقت آن است که این رفتارهای هنجار نشده، بخش مهمی از رفتارهای من را در بر می‌گیرند.

من، تنها یک سوم عمر خویش را در وضعیت فعالیت هوشیارانه می‌گذرانم و این همان بخشی است که روند هنجارسازی بدان چنگ می‌اندازد. یک سوم دیگر، به خواب می‌گذرد که روندهای هنجارساز در آن حضوری بسیار ناچیز و بی‌رمق دارند. یک سوم دیگر نیز در وضعیت هپروت می‌گذرد. یعنی وضعیتی که سطح هشیاری بسیار پایین است. حالت هپروت، نتیجه‌ی مستقیم خاموش بودن یا نیمه‌فعال بودن ساز و کار توجه است. در این حالت، ذهن به خاطر یکنواخت بودن محرک‌های محیطی، یا غیرمهم ارزیابی شدن - شان، تمرکز خویش را بر محرک‌های بیرونی از دست می‌دهد و تنها در حد ردگیری پویایی درونی خویش - که رشته‌ای از افکار و حس‌های تصادفی و بی‌سر و ته و بی‌هدف می‌نماید - عمل می‌کند.

روند هنجارسازی در شرایط هپروت نیز چندان کارآمد نیست. افراد زمانی که مشغول انجام کاری تکراری و بی‌نیاز از توجه فعال باشند، می‌توانند به هپروت فرو بروند و به اصطلاح حواس‌شان پرت باشد. این رفتارهای تکراری در بیشتر موارد زیر تأثیر ساز و کاری هنجارین اجرا می‌شوند، اما همچون وضعیتی ناقص و نیمه‌کاره از آن می‌نمایند. چون از حضور توجه محروم هستند و بروز خطا در حین اجرایشان بسیار محتمل است. لبه‌ی تیز روندهای هنجارساز بر آن بخشی از زندگی ما اثر می‌کند که به نام هشیاری و بیداری شهرت یافته است. در این بخش از زندگی ما است که کردارهای ما می‌تواند به شکلی خودآگاهانه، فعال، و انتخاب شده، هنجارین باشد. هنجارها معمولاً رام کردن و قانونمند نمودن رفتارهای این حوزه را آماج خود قرار می‌دهند، چرا که توجه هشیارانه و تعویق لذت در این حوزه بروز می‌کند و دقیقاً در همین جاست که سوژه امکان انتخاب خودمدارانه و هنجارشکنانه را پیدا می‌کند.

در کل، رفتارهایی که از من صادر می‌شود، بسته به آماج‌شان می‌توانند به یکی از سه قلمرو پدیدارشناسی من، دیگری یا جهان مربوط باشند.

من در ارتباطش با این سه حوزه‌ی زیست جهان است که دست به انتخاب می‌زند. رفتارهایی که من را نشانه گرفته‌اند، دو رده‌ی اصلی را در بر می‌گیرند. بخش عمده‌ی آنها، به سطح زیستی مربوط می‌شوند و کارکردهای پایه‌ی زیستی بدن من را پشتیبانی می‌کنند. در سطح روانی، رفتارهای من-محور بسته به این که ساختارمند، منسجم، و هدفمند باشند یا نباشند، به یادگیری و فراغت تقسیم می‌شوند. یادگیری با شکلی از تعویق لذت همراه است و پیچیدگی درونی نظام روانی را افزایش می‌دهد. اما فراغت از چنین انضباطی بی‌بهره است و بیشتر زیر تأثیر اصل لذت فرویدی عمل می‌کند و به دستیابی به لذت در لحظه می‌پردازد.

رده‌ی دیگری از رفتارها، به دیگری مربوط می‌شوند. این‌ها رفتارهایی هستند که معمولاً در جامعه‌شناسی مورد بررسی قرار می‌گیرند و به دلیل پیوند خوردن‌شان به نظام‌های سرکوب/انضباط، و هنجار شدگی‌شان، مهم می‌نمایند. این رفتارها رده‌های متفاوتی را بسته به جدیت، درجه‌ی اجبار و هنجارشدگی‌شان در بر می‌گیرند. در یک سر این طیف، رفتاری مانند بازی را داریم، که به فراغت در سطح روانی متصل می‌شود، و در سوی دیگر کار را داریم. بخش مهمی از اندرکنش رفتاری من با دیگری در قلمرو کار می‌گنجد، چرا که بر اساس قواعد نقش تعیین می‌شود و وقفِ رفع مسأله‌ای اجتماعی می‌گردد.

بخش کوچک و تقریباً ناشناخته‌ای از رفتارها هم هستند که به طور مستقیم جهان را آماج می‌سازند. برخی از آیین‌ها و مناسک چنین جایگاهی دارند. اما معمولاً من از مجرای دیگری است که با جهان مربوط می‌شود. بخش عمده‌ی رفتارهایی که به قلمرو جهان و من مربوط می‌شوند، در جریان اجتماعی شدن به حوزه‌ی رفتارهای مربوط به دیگری تحویل می‌شوند. اجتماعی شدن در واقع همین «از ورای دیگری دیدن من و جهان» است. از

این رو، بیشتر رفتارهایی که به جهان ارجاع می‌دهند، چیزهایی اجتماعی شده در جهان را آماج ساخته‌اند، و از این رو در رده‌ی کار می‌گنجد.

کار در تخصص ریشه دارد و محور تخصص پیوند خوردن من با ماشین است. ماشین از این نظر اهمیت دارد که پیوند میان من و جهان را به شکلی کنترل‌شدنی برقرار می‌سازد. ماشین به من کمک می‌کند تا موضوع کار را به مثابه چیزی مستقل و متمایز از زمینه‌اش ادراک کند. به این ترتیب، ماشین ابزاری مصنوعی برای متمرکز کردن توجه من بر بخشی از پدیدارهای جهان است. پدیداری که زیر وزن تفسیرهای نقش‌مدارانه، و به شکلی اجتماعی شده معنا می‌شود. از این رو، کار و پیامد آن -یعنی تولید- از تشخیص و تفسیر و توجه به چیزها بر می‌خیزد و به دگرگون ساختن و تغییر دادن و مدیریت کردن چیزها منجر می‌شود. حال این چیزها می‌توانند به راستی بخش‌هایی از جهان باشند، یا زیرسیستم‌هایی از من، یا دیگری. از این رو، کار زاینده‌ی چیزوارگی است.

چیزوارگی شکلی تخصص یافته از شکست پدیده‌هاست، و شکست پدیده‌ها را تشدید می‌کند. شکست پدیده‌ها، توانایی دستگاه عصبی و شناختی من برای تجزیه کردن زمینه‌ی هموار و متقارن محرک‌های حسی بیرونی، به پدیدارهایی گسسته و متمایز و قابل بازشناسی است. این توانایی در حالت پایه از برنامه‌ای عصبی و تکاملی در سطح زیست‌شناختی نتیجه می‌شود، اما خیلی زود، با ادغام شدن نوزاد در زیست جهان اجتماعی شده‌ی بزرگ‌ترها، به روندی اجتماعی و بنابراین هنجارین تبدیل می‌شود. وضعیت اجتماعی شده‌ی شکست پدیده، با کار پیوند می‌خورد. پدیده‌هایی که یک بار در سطح زیست‌شناختی به عنوان عناصری متمایز و تکرار شونده و شناختنی از دل زیست جهان استخراج شده بودند، حالا به صورت چیز در می‌آیند. یعنی در شبکه‌ای از ساختارهای نمادین و کارکردهای اجتماعی جای می‌گیرند و بسته به موقعیت و کاربردشان در این شبکه، و بسته به نوع پیوندشان

با نقش من و کار من، بازتعریف می‌شوند. چیزوارگی از سویی پدیدارها پویا و اشیای مادی دگرگون شونده و حتی رخداد‌های گریزپا را به چیزهای سفت و سختِ ملموس تبدیل می‌کند، و از سوی دیگر روندهای پویایی انرژی و اطلاعات را در قالب چیزهایی انتزاعی و ذهنی تثبیت می‌نماید. صندلی و حق، دو نمونه از چیزهای ملموس و انتزاعی آفریده شده در این جریان هستند.

گفتار ششم: نهادهای هنجارساز

۱. نهاد اجتماعی، سیستم پایه‌ی سطح جامعه‌شناختی است. نهاد اجتماعی هم درست مانند بدن، من، و منش نظامی خودسازمان‌دهنده، پیچیده، خودارجاع، و خودزاینده است که بر اساس قواعدی درونی و در مقیاسی متفاوت با سایر سطوح فراز پویایی درونی خود را تنظیم می‌نماید^{۳۵۸}. سیستم‌های پایه‌ی هر سطح از فراز، از مجرای دریافت ورودی‌هایی خاص، پردازش عناصر درونی خویش را انجام می‌دهند و از این راه موفق می‌شوند زیرسیستم‌های خود را بازتولید کرده، پیکره‌ی خود را تکثیر نموده، و در فضا/ زمان تداوم بیابند.

بدن با سوخت و ساز مواد غذایی و دفعی سیر ماده و انرژی را در درون خود تنظیم می‌کند و با متابولیسم اطلاعات حسی و پردازش کردن‌شان در قالب

³⁵⁸ وکیلی، 1382 (ب).

الگوهای حرکتی، تداوم پیکره‌ی اطلاعاتی خویش را در زمان تضمین می‌نماید. نظام شخصیتی، با تنظیم تبادل نمادها و معانی، و با رمزگذاری و رمزگشایی روندها و پویایی‌ها پایداری خود را حفظ می‌کند، و نظام اجتماعی با متابولیسم زیرسیستم‌هایی مانند انسان اجتماعی شده و کار هنجارین است که بقای خویش را حفظ می‌کند.

نهاد اجتماعی سیستمی خودارجاع و خودتنظیم‌گر است. هر نهاد اجتماعی از شبکه‌ای خودبسنده و بسته از نقش‌ها، نمایش‌ها، و نقاب‌ها تشکیل یافته است که بر محور تبادل قدرت عمل می‌کند. کنش متقابل من و دیگری بستر شکل‌گیری این شبکه است، و زمینه‌ایست که تبدیل رفتار به کردار، دگردیسی من به عضو هنجارین جامعه، و پدیدارها به چیزها در بطن آن انجام می‌پذیرد.

نهاد اجتماعی واحدی عملیاتی است که می‌تواند با نهادهای دیگر مرتبط شده، و از نظر کارکردی با آنها مربوط شود. با این وجود، این ارتباط مانند ارتباط هر دو سیستم خودارجاع دیگری، نوعی برهم‌کنش فاصله‌دار است. نهادهای متمایز همواره نسبت به هم حالتی بیرونی دارند و عناصر همدیگر را به عنوان چیزهایی بیرونی و مربوط به محیط تشخیص می‌دهند. ادغام و پیوند یافتن نهادهای اجتماعی، اگر از دید سیستمی تحلیل شود، شباهت زیادی به اندرکنش و ادغام رفتارهای انسانی پیدا می‌کند. همان‌طور که من در میدانی عملیاتی با دیگری برهم‌کنش می‌نماید و با پیوند خوردن به آن پیچیدگی ساختاری مجموعه‌شان را افزایش می‌دهد، نهادها نیز به هم مفصل‌بندی می‌شوند، و کارکردهای همگرایشان به هم چفت می‌گردد تا نهادهای ترکیبی و پیچیده‌تری را ایجاد کند، که مثل تمام سیستم‌های پیچیده‌ی چندرگه از این دست، شکننده و ناپایدار هستند، اما آن قدر دوام و ثبات دارند که شالوده‌ی نظم اجتماعی را بسازند و خود را و روندهای هنجارسازی ضامن بقایشان را بازتولید کنند.

نهادهای اجتماعی، بر خلاف آنچه معمولاً در کتاب‌های جامعه‌شناسی کلاسیک آموزانده می‌شود، در دید سیستمی ما اموری شسته و رفته نیستند که بتوان به سادگی رده‌بندی‌شان کرد. نهادهای اجتماعی از تکثری گپیچ‌کننده و تنوعی شگفت‌انگیز برخوردارند. تقسیم کردن آنها به نهادهایی متمایز و محدود، میراثی است که از دوران انسان‌شناسان مبل‌نشین^{۳۵۹} برای ما به یادگار مانده است و بر شناخت ناقص و شتابزده از ماهیت نهاد اجتماعی مبتنی است. و همچنین است تقسیم قطعی و بدیهی انگاشته شده‌ی نظام‌های روانی به سنخ‌های شخصیتی معدود و محدود، و رده‌بندی کالبدشناختی آدمیان به سه طبقه‌ی اکتومورف و آندومورف و مزومورف.

در این متن، مسأله‌ی اصلی ما چگونگی هنجار شدن من، و شیوه‌ی جریان یافتن قدرت در سوژه است. از این رو تنها به آن نهادهایی توجه خواهیم کرد که به نوعی در روند تولید و بازتولید قدرت و کنترل سوژه جایگاهی محوری دارند. به عبارت دیگر، نهادهایی که به طور مستقیم با روند انضباط/سرکوب مربوط می‌شوند موضوع بحث ما هستند. این‌ها گرانیگاه‌هایی هستند که قدرت اجتماعی را تولید می‌کنند و با به جریان انداختن آن، متغیرهای پایه‌ی سطوح دیگر را نیز به خود جذب می‌کنند و قدرت را با معنا و لذت و بقا در هم می‌آمیزند.

پیش از ادامه‌ی بحث بار دیگر به این نکته تأکید کنیم که محدود ماندن سخن ما به این نهادها به معنای محدود بودن شمار و تنوع نهادهای اجتماعی نیست. همان‌طور که در سطح زیست‌شناختی طیفی شگفت‌انگیز از تنوع بدن‌های زنده، و در سطح روانی دامنه‌ای مشابه از تنوع نظام‌های شخصیتی وجود دارند، در سطح اجتماعی نیز با گستره‌ای چشمگیر از نهادهای اجتماعی متفاوت سر و کار داریم که در موقعیت‌های تاریخی و جغرافیایی ویژه‌ی خود تکامل یافته، بالیده، و از میان رفته‌اند. تمام این نهادها

هم بر محور قدرت تقارن رفتاری خود را می‌شکسته‌اند و نظم درونی خود را سازمان می‌داده‌اند. اما از میان تمام این‌ها، ما توجه خود را بر شماری اندک متمرکز خواهیم کرد که محکم‌ترین پیوند را با روند انضباط/ سرکوب برقرار کرده‌اند و به همین دلیل در مسیر تکامل جوامع انسانی، پایدارتر از بقیه بوده‌اند و در شرایطی متفاوت به اشکال گوناگون ولی همگرا تکامل یافته‌اند.

۲. نهادهایی که روند انضباط/ سرکوب از مجرایشان عمل می‌کند، همان گذرگاه‌هایی هستند که جریان هنجارسازی در دل‌شان زاییده می‌شود. از این رو این ساختارهای اجتماعی را نهادهای هنجارساز می‌نامیم. نهادهای هنجارساز، مراکزی هستند که مسیر سرکوب و انضباط در آن با هم متحد و همگرا می‌شوند. جایگاه‌هایی که طیفی متنوع از نقش‌های اجتماعی را سازمان می‌دهند و شبکه‌ی روابطشان را برقرار می‌کنند، و مراکز ثقلی که نهادهای پراکنده‌ی ساده‌تر در آنجا با هم متحد می‌شوند و کارکردهایشان به هم پیوند می‌یابد.

نهادهای هنجارساز، همان ساختارهای اجتماعی‌ای هستند که تعویق لذت را مدیریت می‌کنند، و با هنجارساختن من، رفتار را به کردار تبدیل می‌نمایند. جایگاه‌هایی که منش‌ها و عناصر رمزگانی سطح فرهنگی در آن رسوب می‌کنند، تا در قالب نقش‌ها به سطح روانی بازخورانده شوند، نهادهای هنجارساز هستند.

نهادهای هنجارساز، مترادف‌هایی در آرای نظریه‌پردازان دیگر دارند. فوکو، که مسیرهای انضباط و سرکوب را از هم تفکیک نکرده است، همه‌ی آنها را زیر عنوان نظام‌های انضباطی مورد بحث قرار داده است. مارکوزه که تا حدودی به چنین تفکیکی قایل است، نام نظام‌های سرکوب‌گر را برای آنها شایسته دیده است. هابرماس، زیر تأثیر آرای لومان – و به گمان نگارنده تا حدودی با بد فهمیدن دیدگاه وی – کلیت این عناصر را با نام سیستم بازشناخته است.

نهادهای هنجارساز اصلی را بر اساس کارکردشان – و با تاکید زیاد بر ناپسند و عملیاتی بودن رده‌بندی‌هایی از این دست- می‌توان در هفت عنوان گنجانند:

الف) خانواده، که بی‌تردید کهن‌ترین نهاد هنجارساز در جوامع انسانی است، و سابقه‌اش به گونه‌های اجداد انسان هوشمند کنونی باز می‌گردد، نهادی است که بر محور کنش متقابل اعتمادآمیز و گرم استوار است. خانواده پیوند میان من و دیگری را بر مبنای اصل باستانی همخونی و ارتباط ژنتیکی برقرار می‌سازد.

کارکرد اصلی آن بازتولید بدن‌ها و اجتماعی کردن فرزندان است. هرچند در جوامع مدرن به دلیل پیچیده شدن کارکرد دوم، بخشی از آن به نهادهای اجتماعی دیگر واگذار شده است. محور کارکردی این نهاد تولید لذت است، و جفت متضاد معنایی مهمی که روابط را در آن سازماندهی می‌کند، خودی/ بیگانه است.

ب) ارتش، که گویا در شکل ابتدایی دسته‌ی شکارچیان دومین نوع تکامل یافته از نهادهای هنجارساز است، و سابقه‌ی آن هم به گونه‌های اجدادی انسان –احتمالاً هومو ارکتوس‌ها- باز می‌گردد. ارتش نهادی اجتماعی است که منضبط کردن بدن‌ها را آماج ساخته است و از این رو با تولید و مدیریت خشونت ناشی از این بدن‌ها، شکلی عریان از قدرت را تولید می‌کند. شکلی که معمولاً با نام زور نامیده می‌شود.

ارتش نهادی است که با تولید و به جریان انداختن رنج عمل می‌کند، یعنی در آن تعویق لذت با محوریت پرهیز از رنج انجام می‌شود، نه دستیابی به لذت. جفت متضاد معنایی مهمی که در این نهاد سازماندهی معانی را بر عهده دارد، پیروزی/ شکست است.

پ) بازار، به ظاهر سومین شکل کهن از نهادهای هنجارساز است که هنوز به بقای خود ادامه می‌دهد و به ویژه پس از دوران مدرن، به ساختاری محوری در ارتباط دادن سایر نهادهای هنجارساز تبدیل شده است. بازار بر

محور تبادل داوطلبانه‌ی منابع در میان کنشگران اجتماعی استوار است و بنابراین بر اساس توزیع منابع لذت کار می‌کند. جفت متضاد معنایی مهم آن فقیر/ غنی است و سطح برخورداری اعضای جامعه را بر اساس مفهومی به نام مالکیت سازماندهی می‌نماید. نهاد بازار نخست سازماندهی تبادل منابع پایان-پذیر را بر عهده داشت، و حتی امروزه نیز بخش عمده‌ی اثر هنجارساز آن به همین رده از منابع باز می‌گردد.

ث) معبد، نهاد هنجارساز دیگری است که بر اساس تولید، بازتولید و توزیع منش‌های معنا دهنده به من و به کمک پاسخ‌هایی حاضر و آماده به پرسش‌های غایی، سوژه‌ها را هنجار می‌سازد. نظام شخصیتی به قدری پیچیده، و پویایی روانی من به قدری بغرنج است، که برای پایداری و کارآمد نمودن به تفسیری پرداخته و منسجم در مورد هستی و حوزه‌های سه گانه‌ی زیست جهان نیاز دارد. خطوط عمده‌ی منش‌هایی که این نیاز را صورت‌بندی می‌کنند، در قالب پرسش‌های غایی تبلور می‌یابند. پرسش‌های غایی به اموری زیربنایی مانند ماهیت من، دیگری، و جهان، و معنای وجودی این سه عرصه مربوط می‌شود. نهادی که با تولید پاسخ‌هایی همگون، یکنواخت و قطعی در مورد این عرصه‌ها، بقا/ لذت/ قدرت/ معنا را برای من رمزگذاری و بازرمزگذاری می‌کند، معبد نام دارد. معبد بر مبنای جفت متضاد معنایی مشهوری که توسط دورکیم^{۳۶۰} معرفی شده و توسط الیاده بسط یافته - یعنی مقدس/ نامقدس - عمل می‌کند^{۳۶۱}.

ث) دبستان، نهاد هنجارساز دیگری است که نامش را به عنوان مثالی از کل سازمان‌های آموزشی برگزیده‌ایم. نهادهای آموزشی از راه تولید،

³⁶⁰ دورکیم، 1381.

³⁶¹ الیاده، 1370.

توزیع و بازتوزیع دانش عمل می‌کنند. دبستان برای پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی تخصص یافته است که نسبت به پرسش‌های غایی مورد توجه معبد، کمتر جاه‌طلبانه و بیشتر عمل‌گرایانه هستند. مدرسه بیشتر بر محور تولید لذت کار می‌کند و جفت متضاد معنایی مرکزینش دانا/ نادان است. دبستان نهادی است که روند موضعی، پراکنده، و واگرایی اجتماعی شدن را به شکلی تخصصی و هدفمند بازسازی می‌کند تا اتصال من به نقش خاصی را ممکن سازد.

ج) درمانگاه، نامی است که به پیروی از فوکو برای اشاره به نهادهای درمانی و بهداشتی از آن استفاده کرده‌ایم. درمانگاه که نهادهایی مانند تیمارستان، ساختارهای ناظر بر بهداشت عمومی، و هنجارهای پاکیزگی را هم در بر می‌گیرد، نهادی است که از راه تشخیص و بازسازی کژکارکردها یا کارکردهای ناهنجار سطح زیست‌شناختی سوژه را بهنجار می‌سازد. درمانگاه بر وضعیت مرضی و بیمارگونه‌ی من تمرکز دارد و به همین دلیل محور کارکردی آن رنج است. جفت متضاد معنایی مهم این نهاد بیمار/ سالم است.^{۳۶۲}

چ) زندان، نهاد هنجارساز دیگری است که اشاره به نامش را مدیون کتاب اثرگذار فوکو - مراقبت و تنبیه^{۳۶۳} - هستیم. زندان بر مبنای مهار حرکتی بدن‌های مجرم سازمان یافته است و محور کارکردی آن تولید رنج است. جفت متضاد معنایی مرکزی آن مجرم/ بی‌گناه است. فوکو نشان داده که اهمیت یافتن این نهاد به عنوان محوری برای هنجارسازی سوژه، پدیده‌ای نوپاست و به عصر مدرن باز می‌گردد.

این نهادهای هنجارساز، چنان که از داده‌های تاریخی بر می‌آید، پایدارترین و عام‌ترین نهادهای اجتماعی در گستره‌ی تاریخ بوده‌اند. همه‌ی

³⁶² Bendelow & Williams, 1995.

³⁶³ فوکو، 1378 (الف).

این نهادها به جز زندان حدود پنج هزاره قدمت دارند و دو تا از آنها (خانواده و ارتش/دسته‌ی شکارچی) حتی در جوامع پیشانسانی و قبایل گردآورنده - شکارچی نیز دیده می‌شوند.

۳. نهادهای هنجارساز، ساختارهایی اجتماعی هستند که سطوح متفاوت فراز را مدیریت می‌نمایند. درمانگاه، ارتش و زندان بر ساماندهی و هنجارسازی بدن‌ها تمرکز یافته‌اند و به این ترتیب در سطح زیستی ریشه دوانده‌اند. معبد، دبستان، و تا حدودی خانواده در سطح روانی ریشه دارند و از آن مجرا من را هنجار می‌سازند. بازار و تا حدودی خانواده در سطح اجتماعی عمل می‌کنند و بر هنجار ساختن کنش متقابل میان من و دیگری متکی هستند. در سطح فرهنگی، بار دیگر دبستان و معبد را داریم که توسعه و مرزبندی منش‌های مجاز از غیرمجاز را ساماندهی می‌کنند.

به تعبیری دقیق‌تر، نهادهای دبستان و معبد برای سازماندهی سطوح نرم‌افزاری، و زندان، درمانگاه و ارتش برای ساماندهی سطوح سخت-افزاری تخصص یافته‌اند. در این میان خانواده که کهنسال‌ترین نهاد هنجارساز است، به همراه بازار در هر چهار لایه نقش ایفا می‌کنند، ولی مرکز اتکای هر دوی این نهادها سطح اجتماعی است.

نهادهای هنجارساز از نظر ارتباطشان با محور لذت/رنج نیز با هم تفاوت دارند. برخی از این نهادها با تولید رنج، و با تکیه بر آنچه گالبرایت قدرت تنبیهی نامیده است^{۳۶۴} رفتار من را کنترل می‌کنند، و برخی دیگر با تولید لذت (یعنی با قدرت تشویقی مورد نظر گالبرایت) چنین می‌کنند. زندان، ارتش و درمانگاه آشکارا بر محور رنج سازمان یافته‌اند، با این تفاوت که زندان و ارتش با تولید رنج اعمال قدرت می‌کنند و درمانگاه با مهار کردن رنج چنین

می‌کند. اما به هر صورت محاسبه‌ی تعویق لذت در این نهادها بر مبنای رنج انجام می‌شود.

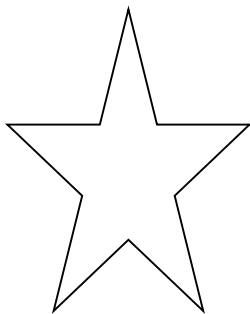
خانواده، معبد و دبستان آشکارا بر محور تولید لذت سازمان یافته‌اند. خانواده اصولاً نمادی از نهادهای اجتماعی حمایتگر و لذت‌آور است. تقریباً همه‌ی اعضای جامعه دوران کودکی خود را در سایه‌ی حمایت خانواده سپری می‌کنند و نخستین بار با مفهوم والد در این نهاد آشنا می‌شوند. خانواده بستری است که خودانگاره‌ی من در آن شکل می‌گیرد، و نخستین نقش‌های اجتماعی در آن فرا گرفته می‌شود^{۳۶۵}. سایر نهادهای هنجارساز تشویق‌گر و لذت‌مدار در واقع برای مشروعیت‌یابی می‌کوشند تا خود را به خانواده همانند کنند و در واقع هم کارکردشان زیرسیستم‌های باستانی از عملکردهای خانواده بوده که به تدریج از آستانه‌ای پیچیده‌تر شده و حالتی خودمختار و خودتنظیم‌گر پیدا کرده است. از این روست که اعضای یک فرقه‌ی دینی یکدیگر را برادر و خواهر می‌نامند و پیشوای خود را با لقب پدر (پاپ) یا مادر متمایز می‌سازند. دبستان هم که به عنوان خانه‌ی دوم کودکان شهرت دارد. چنین چیزی در مورد نهادهایی که بر محور رنج سازمان یافته‌اند دیده نمی‌شود. یعنی هیچ سرلشکری که انتظار اطاعت و انضباط کامل از سربازانش را داشته باشد، ایشان را فرزندان خود نمی‌نامد و زندان‌بانی که زندانیانش را برادر یا فرزند خود بنامد خیلی زود با شورش ایشان روبه‌رو خواهد شد!

خانواده و معبد از یک نظر با دبستان تفاوت دارند و آن هم این که گذشته از کارکرد تشویقی و لذت‌آورشان، می‌توانند نقش تنبیهی و رنج‌آوری را هم بر عهده بگیرند. والد علاوه بر نوازش فرزند، او را تنبیه هم می‌کند، و معبد علاوه بر بشارت دادن بهشت، از دوزخ هم زنجار می‌دهد و همراه با آیین‌های جذب و پذیرش نوآیینان، مناسک تکفیر و طرد گمراهان را هم ابداع می‌کند. از این رو این دو نهاد را باید به دلیل گستره‌ی عملیاتی زیادشان،

³⁶⁵ Saxton, 1990.

دارای کارکردی دوگانه دانست. هرچند کارکرد لذت‌مدارانه و تشویق‌گر هر دوی آنها بیشتر از سویه‌ی تنبیه‌گرشان است.

در میان نهادهای هنجارساز، بازار وضعیتی ویژه دارد. چون محور کارکردی آن لذت است، اما با تولید لذت سر و کار ندارد. بلکه با رمزگذاری لذت در قالب ارزش‌های نمادین عمومی است که توزیع منابع را کنترل می‌کند. همان طور که پارسونز نشان داده است، پول و سایر نمادهای ارزش در نظام بازار را می‌توان همچون قدرت، شکلی عام از نمادین شدن منابع مطلوب دانست^{۳۶۶}. در واقع چنین می‌نماید که بازار با رمزگذاری و نمادین کردن متغیرهای چهارگانه‌ی بقاء، لذت، قدرت، و معنا، تبادل منابع مربوط به هریک و توزیع آنها را هدایت و سازماندهی می‌کند. با این شرح، اگر بخواهیم موقعیت نهادهای هنجارساز را در سطوح فراز به شکلی نمادین نشان دهیم، به چنین شکلی می‌رسیم.



۴. با توجه به داده‌هایی که از منابع تاریخی و دیرین‌شناسانه در دست داریم، می‌توان تا حدودی تاریخ تکامل نهادهای هنجارساز را بازسازی کرد.

تقریباً مسلم است که کهن‌ترین این نهادها، خانواده است. خانواده با شکل و شمایل شبیه به آنچه در انسان وجود دارد، در سایر نخستین‌های عالی هم دیده می‌شود و بنابراین می‌توان آن را نهاد هنجارسازی بسیار عام در کل جوامع جانوری دانست. این نکته را هم باید در نظر داشت که ساختار جوامع حشره‌ای، اصولاً شکلی توسعه یافته از خانواده هستند. چنان که در یک لانه‌ی مورچه یا کندوی زنبور، همه‌ی اعضای کلنی خواهر هستند و ملکه مادرشان محسوب می‌شود^{۳۶۷}.

خانواده بر این مبنا، شکلی بسیار دیرینه و قدیمی از نهادهای هنجارساز است که پیش از پیدایش جوامع انسانی به معنای کنونی، وجود داشته است. جوامع انسانی - و کل جوامع جانوری - را باید نتیجه‌ی دگرذیسی و شاخه‌زایی تکاملی خانواده دانست. تمام نهادهای هنجارساز را می‌توان وضعیت‌هایی تخصص یافته و خودارجاع شده از زیرواحدهای کارکردی خانواده دانست.

خانواده نهادی هنجارساز است که اعضای جامعه را برای زیستن آماده می‌کند. تخصصی که یک عضو خانواده باید به دست آورد، طیف وسیعی از مهارت‌های زیستی را در بر می‌گیرند. ماشینی که نقش‌های اجتماعی وابسته به خانواده بر محورشان تخصص می‌یابد، عناصر مختلف جهان، دیگری و من است. به ویژه بدن انسان مهم‌ترین ماشینی است که در خانواده به من چفت می‌شود. هم به عنوان والدی که باید برای برآورده کردن خواست‌های پایه‌ی زمان نوزادی همچون انگلی به آن چفت شد، هم به عنوان والدی که

باید برای پرهیز از تنبیه از وی اطاعت کرد، هم به مثابه جفتی که باید برای هم‌آوری و بزرگ کردن بچه با وی تقسیم کار کرد، و هم فرزندی که باید برای زنده نگهداشتن‌اش مهارت‌هایی متنوع را آموخت.

چنین می‌نماید که نخستین نهادی که از خانواده مشتق شده و وضعیتی خودمختار یافته باشد، ارتش است. این نهاد احتمالاً برای نخستین بار در قالب دسته‌ی نرهای شکارچی پا به عرصه‌ی وجود گذاشته است. دسته‌ای که به تدریج قواعد تقسیم کار، سلسله مراتب عملیاتی، و هنجارهای رفتاری ویژه‌ی خود را پدید آورده و به سیستمی مستقل و خودمختار تبدیل شده است. سیستمی که از نظر زیست‌شناختی، بر محور رژیم غذایی گوشتخواری و هورمون تستوسترون سازمان یافته است.

این دسته‌های شکارچیان برای نخستین بار در حدود دو میلیون سال پیش، در گونه‌ی انسان راست قامت^{۳۶۸} تکامل یافتند. از این رو سابقه‌ی این نهاد را نیز باید به پیش از پیدایش گونه‌ی انسان کنونی عقب برد. داده‌های دیرین‌شناختی نشان‌دهند که در همان دوران تقسیم‌کاری در میان این دسته‌های شکارچی وجود داشته است. ماشینی که در این نهاد ابداع شد، اسلحه بود. ابتدا تبرهای سنگی، و بعدها شمشیر و زره فلزی، و در نهایت سلاح‌های آتشین امروزی. این ابزارها، هنگامی که بدن من چفت می‌شوند و من را به عنوان عضوی شایسته از نهاد ارتش پذیرفتنی می‌سازند، که امکان جریان یافتن خشونت از دریچه‌شان وجود داشته باشد. سلاح ماشینی است که بدن را برای اعمال خشونت، و من را برای تحمل این اعمال خشونت تخصصی می‌کند.

پس از ارتش، به احتمال زیاد بازار و معبد به شکلی هم‌زمان در ابتدای هزاره‌ی سوم پ.م تکامل یافتند. ظهور و تکامل این نهادها پیامد

368 Homo erectus

یکجانشینی و کشاورز شدن مردمان بوده است. عاملی که انباشت منابع پایان - پذیر را در شبکه‌ای هم‌افزا از کارها، و دوام و پیچیده شدن پرسش‌هایی غایی را در شبکه‌ای انبوه شونده از ارتباط‌های انسانی ممکن ساخت، و پیدایش نهادهایی تخصص یافته برای رفع این مشکلات را ایجاب کرد.

این که در نخستین شهرهای ساخته شده‌ی گیتی - در ایران زمین، میانرودان و مصر- معابد و بازارها در کنار هم و آمیخته به هم ساخته می‌شدند، امری تصادفی نیست. چون تبادل کالاهای سخت‌افزاری و منابع تبادل‌پذیری مانند غذا، همواره بستری مناسب برای تبادل کالاهای نرم‌افزاری و منابع پایان‌ناپذیری مانند حکمت و تقدس را نیز را فراهم می‌آورد.

بازار، بی‌تردید در ابتدای کار از ماشین عام و جهانگیر پول محروم بوده است. نخستین اشکال بازار، ماشینی جز خود منابع پایان‌پذیر نداشته است. منابعی که در واحدهایی کمی و سنجش‌پذیر، که بعدها کالا نامیده شد، دست به دست می‌گشتند. در حدود هزاره‌ی سوم پ.م، و همزمان با افزون شدن تراکم جمعیت در شهرهای نخستین و در نتیجه تعمیم یافتن تبادل کالا بود که پول پدیدار شد. پول، در ابتدای کار کالایی بود که به خاطر ارزش عمومی‌اش، می‌توانست به عنوان واسطه‌ی داد و ستد طیفی وسیع از کالاها عمل کند. نخستین اشکال پول در قالب حلقه‌های فلزی در تمدن‌های میانرودان، ایلام، و دره‌ی سند پدیدار شدند.

پیدایش پول به عنوان یکایی کمی شده، تغییر ناپذیر، و مستقل از شرایط زمانی و مکانی، که توسط نهادی مقتدر مانند دولت تنظیم شود، یک نوآوری ایرانی است. داریوش هخامنشی نخستین کسی بود که از تجربه‌های اولیه‌ی آشوری‌ها در این زمینه بهره جست و نظام اقتصادی پولی سراسری و منظمی را در سراسر قلمرو امپراتوری‌اش حاکم کرد، و نخستین پول به معنای امروزیین کلمه را - که به خزانه‌ای دولتی متکی بود و ارزشی یکسان در همه‌جا داشت- پدید آورد. نام او به دلیل همین نوآوری بر واحد پول خیلی از

سرزمین‌ها - با استثنای معنادارِ خودِ ایران! - مانده است. درهم، درخما، درم، و احتمالاً دینار و اژگانی هستند که از نام هخامنشی پول طلا (دَریک یا داریک، یعنی منسوب به داریوش) مشتق شده‌اند.

نخستین معبدها دقیقاً همزمان، و هم مکان با بازارها تکامل یافتند. در واقع دو نهاد معبد و بازار را باید دو سویی سکه‌ی یکتای تبادل دانست. قواعد حاکم بر معابد بسیار شبیه به قوانین بازار است. با این تفاوت که در اینجا کالایی از جنس معنا تبادل می‌شود و به دلیل پایان‌ناپذیر بودن منابعمش، سلسله مراتبی از انحصار و محدودیت را برای تولید و انباشت آن می‌طلبد. بازار اولیه به دلیل سوار شدن بر منابعی پایان پذیر، زیر نوعی فشار محیطی تکامل یافت و ناگزیر ساختار خود را بر مبنای محدودیت منابع و دشواری تبادل آن از مجرای مسیرهای ترابری کالا، منظم ساخت و بر این مبنا تخصصی گشت. بازار به دلیل حضور این عامل محدودکننده و زورآور، از ابتدا امری شلخته و نابسامان و رها در فضای حالتی گسترده و بی‌شکل نبود. برعکس، از همان ابتدای کار بازارها را به عنوان یکی از منسجم‌ترین و ساختاریافته‌ترین نهادهای اجتماعی می‌بینیم، که در امر رمزگذاری کالامدارانه‌ی لذت به شکلی تخصصی و موفق عمل می‌کند. این ویژگی، مدیون شرایط دشواری است که بر تبادل منابع پایان پذیر حاکم است و خواه ناخواه نظام‌های سازمان‌دهنده‌ی این روندها را منظم و تخصص یافته می‌سازد.^{۳۶۹}

معبدها، اما، بر منابعی پایان‌ناپذیر مانند حکمت و تقدس استوار شده‌اند. منابعی که می‌توانند بدون محدودیت تکثیر شوند، تغییر شکل یابند، و از مجرای رسانه‌هایی ارتباطی در سطحی وسیع منتشر شوند. آنچه در معبد تبادل می‌شود، منش است و این پویاترین و سیال‌ترین نظام پایه در تمام سطوح فراز است. سازمان یافتگی معبد، نمی‌تواند زیر فشار نیروهای خارجی

³⁶⁹ Horchschild, 1983.

و در اثر اعمال محدودیت‌هایی بیرونی سخت انجام پذیرد. چون چنین نیروها و مهارهایی در مورد منابع پایان‌پذیری مانند منشاها وجود ندارند. از این رو معبدها بر خلاف بازارها به شکلی پراکنده و گسترده و شبکه‌ای در فضا و زمان گسترش نمی‌یابند. بلکه وضعیتی متراکم، فشرده، و تثبیت شده در زمان/ مکان‌های خاص را دارند. تقدس، منبعی پایان‌ناپذیر است که اگر توسط همه‌ی اعضای جامعه تولید شود، ارزش خود را از دست می‌دهد و در هیاهوی نوعی تورم اقتصادی غرقه می‌گردد. از این رو باید تولید آن به اشخاصی خاص، و مراکزی محدود منحصر شود. تبادل آن نیز به همین دلیل نمی‌تواند به شکلی لگام‌گسیخته و عمومی انجام شود. از این رو آیین‌ها مناسب توزیع تقدس و معنا به شرایطی خاص و موقعیت‌های خاص زمانی و مکانی محدود می‌شود. روزهای خاصی از سال، و نقاط خاصی از کره‌ی زمین مقدس هستند و امکان جریان یافتن این کالای انحصاری را فراهم می‌آورند. در مقابل این شیوه‌ی منضبط و محدود از تبادل، بازارهای باز، گشوده و همه‌گیر را داریم. بازارهایی که مرتب در همه جا برپا می‌شوند. داد و ستدهایی که از درون خانواده تا درون زندان نفوذ می‌کنند، و نظامی از تبادل منابع و رمزگذاری آن را پدید می‌آورند که موزیانه در همه چیز و همه جا سرک می‌کشد.

نخستین جوانه‌های درمانگاه و دبستان را در همان هزاره‌ی سوم پ.م در معبدها می‌توان دید. در واقع درمانگاه و دبستان نهادهایی هستند که بر دو کارکرد معبد متمرکز شده و با پیچیده ساختن و تخصصی کردنش وضعیت سیستم‌هایی خودمختار و مستقل را به دست آورده‌اند. دبستان و درمانگاه، در حدود قرن چهارم و پنجم پ.م برای نخستین بار به شکلی مستقل پا به عرصه‌ی وجود گذاشتند. در قرن چهارم پ.م، آشوکا شاه شمال هند برای مردمان و جانوران بیمارستان‌هایی عمومی ساخت، و در همان زمان در امپراتوری هخامنشی و سرزمین‌های حاشیه‌ی آن نخستین دبستان‌ها

پدیدار شدند^{۳۷۰}. در ابتدای کار هر دوی این نهادها خصلتی دینی داشتند و در واقع تا قرن هفدهم و هژدهم میلادی نیز این خصلت خویش را حفظ کردند. آکادمی افلاطون، لوسیوم ارسطو، انجمن مغانِ ماد، و دانشگاه گندی شاپور که بیمارستانی را هم در خود داشت و کهنترین نمونه‌ی دانشگاه-بیمارستانِ توسعه یافته بود، نمونه‌هایی از این نهادهای قدیمی هستند. عصر مدرن، شاید بتواند با تحولی ناگهانی در نهادهای هنجارساز تعریف شود. همان طور که فوکو نشان داده است، همزمان با ظهور مدرنیته انفجاری در پیچیدگی و تنوع نهادهای هنجارساز پدید آمد. مهم‌ترین دگردیسی‌های نهادهای هنجارساز در قرن هفدهم تا بیستم میلادی، که به شکل‌گیری نهادهای هنجارساز امروزی منتهی شد را می‌توان در این بندها گنجانند:

الف) نهادهای هنجارساز در دوران مدرنیته‌ی اولیه دچار نوعی شاخه‌زایی افراطی شدند و پیچیدگی و تنوعی بسیار به دست آوردند. شکل‌گیری برخی از نهادهای نوظهور مانند تیمارستان و زندان نیز پیامدی از همین امر بود.

ب) ساز و کارهای عملیاتی نهادهای هنجارساز دگرگون شد و از تولید لذت و رنج عریان به سمت تولید نمادین این متغیرها حرکت کرد. پ) نهادهای هنجارساز به شکلی رادیکال و در جریان کشمکشی خشونت‌آمیز از نهاد معبد استقلال حاصل کردند و به دنبال آن خصلتی زمینی، مادی و لذت‌مدارانه به خود گرفتند. در نتیجه نهاد دبستان ناگهان رشد کرد و زیربنای معنایی مورد نیاز نهادهای هنجارساز را -که تا پیش از این از معبد دریافت می‌شد- برایشان فراهم نمود.

ت) نهاد خانواده چروکیده و کوچک شد و بخش عمده‌ی کارکردهایش را نهادهای هنجارساز کوچک و بزرگ دیگر بر عهده گرفتند. ث) پیچیدگی ماشین‌هایی که به نقش‌های درونی نهادهای هنجارساز متصل بودند، به شکلی روزافزون و افراطی افزایش یافت. برای نخستین بار در تاریخ، من‌ها به ماشین‌هایی چفت شدند که امکان ساخته شدن‌شان توسط یک نفر وجود نداشت. در نتیجه سپهری خودزاینده و خودارجاع از ماشین‌ها پدید آمدند که موازی با تخصص افزایش‌دهی نقش‌ها، تکامل یافتند و شکاف گسترش‌یابنده‌ی میان پیچیدگی نقش و توانایی سوژه را پر کردند. در نتیجه فهم بخش عمده‌ی ماشین‌هایی که برای ایفای یک نقش مورد استفاده قرار می‌گرفت، از عهده‌ی سوژه خارج شد. این به معنای محدود شدن بی‌سابقه‌ی دامنه‌ی آزادی من هنگام انجام کار، و در عین حال ساده و کم زحمت شدن کار بود.

ج) نهاد بازار به شکلی سرطانی رشد کرد و در تمام نهادهای هنجارساز دیگر ریشه دواند. نمادهایی که در این نهاد برای رمزگذاری منابع مورد استفاده قرار می‌گرفت، همچون زبان مشترکی مورد پذیرش تمام نهادهای هنجارساز واقع شد و آنها را در شبکه‌ای نمادین با هم متحد کرد.

گفتار هفتم: فرآیند هنجارسازی من

۱. نظام‌های هنجارساز، شبکه‌ای از سیستم‌های اجتماعی هستند که رفتار فرد را مدیریت می‌کنند. این نظام‌ها، مرزهای مجاز خواست را برای من ترسیم می‌نمایند، راهبردها و طرح‌هایی عملیاتی را برای روبرویی با شرایط تنش‌زا پیشنهاد می‌کنند، و از مجرای نظامی از اجبارها و تشویق‌ها، رفتار بدن زنده و کردار من را به کارهایی اجتماعی شده تبدیل می‌کنند. نظام‌های هنجارساز، ماشین‌هایی هستند که کنش من محور و آزادانه را به عمل تعیین شده و جامعه‌مدارانه بدل می‌سازند.

نظام‌های هنجارساز از مجرای چهار فرآیند در انجام این عمل دشوار کامیاب می‌شوند: وضع قانون و مرزبندی محرمات، محدودسازی مهارتی، زبان‌مندی و سازماندهی خودانگاره.

نخست: قانون و محرمات

۱. نظام هنجارساز سیستمی است که کار اصلی اش تمایز قایل شدن میان رفتارهای هنجار و ناهنجار است. رفتارهای هنجارین، بر اساس قانون آماری ساده‌ای تشخیص داده می‌شوند. این‌ها رفتارهایی هستند که بیشترین بسامد را در نظام اجتماعی دارا هستند. رفتارهای هنجارین البته کارآیی دارند. آنها در ادامه‌ی تاریخچه‌ای طولانی از انتخاب طبیعی ظهور کرده‌اند و الگوهایی از رفتار را در بر می‌گیرند که به دلیل کارآمد بودن یا کارآمد نمودنشان توسط کنشگران اجتماعی برگزیده شده‌اند و موضوع تقلید قرار گرفته‌اند. رفتارهای هنجارین به این ترتیب، مشمول انتخابی طبیعی هستند که به پیچیده‌تر شدن مداوم‌شان، سازگار شدن‌شان با شرایط محیطی، و کارآیی‌شان در تضمین بقای سیستم‌ها منجر می‌شود. اما مسأله در اینجاست که هنجارهای اجتماعی به سطحی اجتماعی مربوط می‌شوند. یعنی زیر تأثیر انتخاب طبیعی‌ای در این سطح شکل می‌گیرند و برای پایدار ساختن سیستم‌هایی اجتماعی که در این لایه قرار دارند تخصص پیدا می‌کنند.

از این رو مشکل من با هنجار اجتماعی، از فاصله‌ی میان دو سطح از سلسله مراتب پیچیدگی و تعارض متغیرهای پایه‌ی آن دو بر می‌خزد. من برای دستیابی به لذت و خواست‌های سیستم روانی خویش کردار خویش را سازمان می‌دهد. در حالی که سیستم اجتماعی برای پایدار ماندن نیاز بدان دارد که رفتارهای اعضایش برای تضمین بقا و کارآیی‌اش بسیج شوند. از این رو، من با هنجارهایی اجتماعی روبه‌روست که بر سطحی متفاوت و کلان‌تر از من تنظیم شده‌اند. هنجارهایی که من در هر موقعیتی حاضر است از پیروی‌شان سر باز بزند تا به خواست‌های موضعی خویش دست یابد.

به این شکل، تعارضی در میان من و نهاد اجتماعی بروز می‌کند. تعارضی که به کشمکش میان این برای تنظیم رفتار مربوط می‌شود. نظام اجتماعی برای حل این تعارض، از راه تفکیک کردن رفتارهای هنجار و ناهنجار، و رمزگذاری متفاوت آن دو، به شیوه‌ای دست می‌یابد تا رفتارهای تهدید کننده، خطرناک، و ناهنجار من را ردیابی و طرد نماید. این رفتارها به دلیل پیوند سست و گاه شکننده‌ای که با نقش‌ها برقرار می‌کنند، در رمزگان رفتارهای اجتماعی جایگاهی معتبر را به دست نمی‌آورند. اینها رفتارهایی هستند که تقریباً همیشه در ارتباط با نقشی ظهور می‌کنند، و همچون انحراف و بدعتی در آن می‌نمایند. رفتارهایی که به دلیل صورت‌بندی نشدن در قالبی هنجارین و مرسوم، درست خوانده نمی‌شوند و معنایی را که باید در یک نظام هماهنگ و بینادذهنی پدید آورند، ایجاد نمی‌کنند. از این رو از سوی نهاد اجتماعی به مثابه چیزی بیرونی شناسایی می‌شوند. چیزی مسأله‌زا، ناشناخته، و بنابراین تهدیدکننده که می‌تواند همچون قالبی نو برای تقلید دیگری‌های پیرامون من ناهنجار عمل کند، و از این رو نهاد اجتماعی را به خطرآهه‌ای آزموده نشده و مسیری ناشناخته و شاید خطرناک پرتاب نماید.

۲. به همین دلیل، تمام نظام‌های اجتماعی، -درست مانند نظام‌های روانی، زیستی، و فرهنگی- در برابر نوآوری‌هایی که تصادفی پنداشته می‌شوند، مقاومت به خرج می‌دهند. اصل ماندی که نیوتون در مورد حرکت اجسام سخت عنوان کرده بود، در هر چهار لایه‌ی فراز به روشنی اعتبار دارد. سیستم‌های پایه در تمام سطوح ترجیح می‌دهند از مسیرهای شناخته شده، آشنا، و آزموده شده‌ی قدیمی عبور کنند تا راهبردهایی تازه و ناشناخته را بپذیرند. تمام سیستم‌های تکاملی، میلی درونی به وضعیت موجود دارند. میلی که پایداری و تداوم نظام اطلاعاتی داخلی‌شان را تضمین می‌کند، و در شرایطی که محیط دگرگون شود، منقرض‌شان می‌سازد.

این اصل ماند^{۳۷۱} سیستم‌ها را از این پس «ماند کنشی» خواهیم نامید. اصل ماند کنشی عبارت است از گرایش درونی سیستم تکاملی به حفظ وضعیت موجود، و تعریف محافظه‌کارانه و حداقلی وضعیت مطلوب. به شکلی که در هر موقعیت تنش‌زا، به کمترین دگرگونی ممکن در ساز و کارهای شناخته شده و آشنا منتهی شود. هرچه سیستم پیچیده‌تر باشد، اصل ماند کنشی را بیشتر نقض می‌کند. نقض این اصل به معنای تلاش برای سازگار شدن با شرایطی ناشناخته، و پذیرفتن ورود به خطرآهه‌ها و مسیرهایی تازه است. سیستم‌ها هرچه پیچیده‌تر باشند، توانایی و امکان بیشتری را برای آزمون و خطا به دست می‌آورند. به همین دلیل هم برای سازگاری با طیفی وسیع‌تر از موقعیت‌های محیطی تلاش می‌کنند، و البته به همین دلیل شکننده‌تر هم می‌شوند.

در واقع، اصل ماند کنشی ما در مورد سیستم‌های ساده - که شکل مکانیکی‌اش مورد نظر نیوتون هم بود- به قانون اول نیوتون تبدیل می‌شود. سیستم‌های ساده‌ی بی‌جان اصل ماند کنشی را در وضعیتی مطلق نشان می‌دهند. یعنی هیچ ساز و کار درونی برای انطباق با محیط و گریز از

³⁷¹ Principle of inertia

خطراهه‌ی منفرد و قطعی رفتاری‌شان ندارند. هرچه در سلسله مراتب پیچیدگی پیش‌تر می‌رویم، حاشیه‌ی گسترده‌تری از نقض این اصل در اطراف خطراهه‌ها و مسیرهای پویایی سیستم‌ها پدیدار می‌شود.

سطوح فراز، نشانگر مقیاس‌هایی متفاوت از مشاهده و توصیف، و بنابراین سطوح متفاوتی از پیچیدگی موضوع مشاهده شده هستند. اما این بدان معنا نیست که سیستم‌های پایه‌ی سطوح بالاتر فراز، لزوماً از سیستم‌های پایه‌ی سطوح زیرین پیچیده‌تر هستند. در واقع سطوح فراز بر اساس مقیاسی مشاهده‌اتی، و دامنه‌ای توصیفی تعیین شده‌اند. پیچیده‌تر بودن سطح بالاتر نسبت به سطح پایین‌تر، ناشی از همین تفاوت مقیاس است. اما ممکن است سیستم‌های پایه‌ی سطحی از هم‌تایان خویش در سطح بالاتر، پیچیده‌تر باشند.

در واقع چنین می‌نماید که پیچیده‌ترین سیستم‌های پایه در سطوح فراز، در سطح روانی قرار داشته باشند. در میان تمام سیستم‌های چهارگانه‌ای که در این سطوح قرار گرفته‌اند، تنها من است که از آستانه‌ی پیچیدگی لازم برای فهمیدن کلیت این نظام برخوردار بوده است. نظریه‌ها و سازه‌هایی که برای فهم هستی به کار می‌روند، در این سطح تراوش می‌شوند، و نظام شخصیتی است که پیچیده‌ترین بازنمایی از محیط را در درون خویش ایجاد می‌کند و در راستای صورت‌بندی کردنش، خودآگاه می‌گردد. بر مبنای شواهد موجود، بازنمایی‌هایی که بدن، نهاد اجتماعی، و منش از محیط خویش در درون خود پدید می‌آورد، به شکلی قیاس‌ناپذیر از آنچه در سطح روانی دیده می‌شود ساده‌تر است. در واقع چنین می‌نماید که بیشترین تراکم پیچیدگی در سطح روانی، و پس از آن در سطح زیستی قرار گرفته باشد³⁷². نظام‌های اجتماعی از نظام‌های زیست‌شناختی ساده‌تر هستند، و بر اساس نظریه‌ی

³⁷² Haken & Stadler, 1990.

منش‌ها، سیستم‌های فرهنگی ساده‌ترین سیستم‌های پایه را در این میان بر می‌سازند.

پس اصل مانند کنشی در سطح روانی بیش از سایر سطوح نقض می‌شود. من، سیستمی است که از بیشینه‌ی پیچیدگی برخوردار است. من از بدن، نهاد اجتماعی و منش پیچیده‌تر است. از این رو انعطاف رفتاری‌اش از سطوح زیر و زبرش بیشتر است. به همین دلیل هم بدن همواره همچون نوعی بازدارنده و عامل تنبل و سنگین و کند فهمیده شده است، و به همین ترتیب نهادهای اجتماعی معمولاً نقشی مهارکننده در برابر خلاقیت‌های سطح روانی ایفا کرده‌اند. بند تن و قید جامعه، معانی استعاری‌ای هستند که بر این محدود بودن دامنه‌ی اصل مانند کنشی در سطح روانی دلالت می‌کنند.

۳. نهادهای هنجارساز برای مهار کردن پویایی من، که درجه‌ی آزادی رفتارش بیشتر، و استحکام اصل مانند کنشی در آن کمتر از سیستم‌های اجتماعی است، به ساز و کاری فراگیر نیاز دارند. این ساز و کار، از راه رمزگذاری رفتارهای هنجارین، و منع رفتارهای ناهنجار ممکن می‌شود. رفتارهای هنجارین به دو شیوه رمزگذاری می‌شوند، و از این رو رفتارهای ناهنجار به دو شکل طرد می‌گردند.

ممکن است رفتارهای هنجارین در قالبی زمینی، مادی، و عینی، همچون چیزهایی ملموس و در دسترس صورت‌بندی شوند. این کردارها، که هنجارین بودن‌شان منوط به توافق من و دیگری است، اعتبار خود را از همان چیزی به دست می‌آورند که هابرماس توافق بین‌الذهانی نامیده است. من و دیگری، در جریان کنش متقابل و بر مبنای نفوذ متقابل رفتارها بر هم، به احتمال دوگانه‌ای دست می‌یابند که هماهنگی انتخاب‌ها و همگرایی خواست‌هایشان را ممکن می‌سازد. این توافق، به تصویر ذهنی من و دیگری باز می‌گردد، که در نقاطی با هم همپوشانی دارد و در مناطقی به هم پیوند

می‌یابد. پس من و دیگری در این شرایط، هنجارگونه رفتار می‌کنند، تا به تصویری که از وضعیت مطلوب دارند دست یابند. این تصویر، بر مبنای نگرشی ابزارگرایانه و چیزواره (به معنای مادی کلمه) استوار شده است. اعتبار رفتار هنجارین در این مورد به ارتباط من و دیگری باز می‌گردد. و به تصویر مطلوبی که من و دیگری از موقعیتی نزدیک و در دسترس و عینی در ذهن دارند. اینجا ما با مسأله‌ای فنی یا اخلاقی سر و کار داریم، که بر مبنای قوانین حل و فصل می‌شود.

نهاد اجتماعی هنجارهایی را که خصلتی چنین زمینی و خاستگاهی چنین ملموس دارند را در قالب قانون صورت‌بندی می‌کند. پیروی از قانون، در سطح اجتماعی ارزش تلقی می‌شود، و نقض کردن آن، جرم. قانون به اصلی عام تبدیل می‌شود که ممکن است مشروعیت خویش را در جریان تکامل فرهنگی از منابعی مستقل از من و دیگری دریافت کند. شاه، دولت، و حتی طبیعت می‌توانند مراجعی باشند که مشروعیت و ثبات قانون را تضمین می‌کنند. قانون توسط نهادهایی اجتماعی پشتیبانی می‌شود که برای شناسایی و تفکیک رفتارهای هنجارمند و ناهنجار در این زمینه تخصص یافته‌اند. نهادهایی که کارشان جدا کردن کردارهای مطابق با قانون، یا ناقض قانون است. نهادهایی حقوقی که شرایط بسط و تعمیم قوانین، یا مواردی تحمل استثنا در آنها را رمزگذاری می‌کنند، و همچنین نهادهای تنبیهی که قانون‌شکنی، نادیده گرفتن قوانین، و تحقق نیافتن‌شان را با اعمال فشار اجتماعی نامحتمل می‌سازند.

راه دیگر رمزگذاری رفتار هنجارین، آن است که آنها را به مثابه اموری استعلایی، فرازین، همچون چیزهایی انتزاعی و ناملموس صورت‌بندی کنیم. نهادهای هنجارساز از این شیوه برای صورت‌بندی قواعدی بهره می‌برند که خاستگاهی روشن و عینی و توافق‌مدارانه ندارند. هنجارهایی به این شکل رمزگذاری می‌شوند که به طور مستقیم با نقاط اشتراک بازنمایی من و دیگری

از وضعیت مطلوب گره نخورده‌اند. هنجارهایی که خاستگاه‌شان در گذر زمانه محو شده است، و تداوم‌شان به نگرشی ایزارمندانه و نزدیک متکی نیست، در این رده می‌گنجند. خاستگاه این هنجارها مفاهیمی استعلایی و فرارونده پنداشته می‌شوند، و به مفاهیمی انتزاعی ارجاع می‌شوند. رعایت کردن‌شان از این رو ضروری می‌نماید که با کلیدواژه‌هایی استعلایی مانند نظم گیتی، هدف کائنات، و خواست خداوند گره خورده‌اند، نه بدان دلیل که در توافق من و دیگری ریشه دارند. این همان شیوه‌ایست که تکامل نهادهای دینی را ممکن می‌سازد.

۴. به این ترتیب دو راهبرد برای صورت‌بندی هنجارها وجود دارد: راهبرد قانونی/ حقوقی، که بر توافق من و دیگری تکیه می‌کند و هنجار را همچون امری ملموس و مادی و زمینی چیزواره می‌نماید، و راهبرد دینی/ استعلایی که بر هماهنگی من و جهان تأکید می‌کند و هنجار را به مثابه پدیداری فرازین، انتزاعی و ناملموس چیزواره می‌نماید. چنان که آشکار است، هر دوی این راهبردها به چیزواره شدن هنجارها منتهی می‌شوند. چیزواره شدن هنجارها بدان معناست که می‌توان آنها را به ماشین‌هایی اجتماعی پیوند زد، جنبه‌ای ابزاری به آنها بخشید، تخصصی را بر مبنایشان ساخت، و در قالب نقشی گنجانندشان.

این دقیقاً اتفاقی است که در قالب نهادهای هنجارساز رخ می‌دهد. نهادهای هنجارساز در واقع سیستم‌هایی هستند که از راه رمزگذاری هنجارها به این دو شیوه، تخصص‌های لازم برای اصلاح و هدایت رفتار من به سمت هنجارها، و طرد و اصلاح رفتارهای نابهنجار را به دست می‌آورند.

بر مبنای اسناد تاریخی، می‌دانیم که این دو شیوه از رمزگذاری هنجارها در گذشته‌های دور یگانه بوده‌اند. در سومر و ایلام باستان، تا زمانی که دیرهنگامی عصر دودمان سوم اور (۲۵۰۰ پ.م) این دو راهبرد در نهادی

یگانه و در قالب نقش‌هایی یکتا جمع می‌شده‌اند^{۳۷۳}. این زمانی بوده که هنوز جوامع توسط یک شاه/ کاهن هدایت می‌شده‌اند و نهادهای دینی و سیاسی از هم تفکیک نشده بودند.

با ورود جوامع کشاورز باستانی به مرحله‌ی کشاورزی پیشرفته نهادهای عهده-دار این دو راهبرد دچار دوشاخه‌زایی شدند. در یک سو معبد زاده شد که رمزگذاری استعلایی را بر عهده گرفت، و در سوی دیگر کاخ پادشاه و دیوان-سالاری سیاسی - یعنی شکل تلطیف شده‌ی ارتش - ظهور کرد که رمزگذاری هنجارهای ملموس و زمینی را انجام می‌داد. واگرا شدن این دو ساختار، نشانه‌ی گذار جوامع باستانی به سطحی برتر از پیچیدگی بوده است. یگانه بودن این دو در تاریخ‌های قدیمی‌تر، و یگانه ماندن‌شان در جوامع ساده‌تر - مانند جوامع گردآورنده و شکارچی- نشانگر آن است که ما در اینجا با روشی یکتا برای تثبیت هنجارها روبه‌رو هستیم. روشی که بر محور رمزگذاری و حصر نمادین رفتارهای ناهنجار مبتنی است.

معبد، نهادی هنجارساز است که از راه صورت‌بندی کردن نظم‌های حاکم بر گیتی، و تنظیم ارتباط من با جهان، دوگانه‌ی متضاد مقدس و نامقدس را از هم تفکیک می‌کند. به این ترتیب رفتارهای هنجارین در سازگاری با امر مقدس مجاز پنداشته می‌شوند، و رفتارهای ناهنجار به خاطر نقض قواعد حاکم بر گیتی، نامقدس، کفرآمیز، و بد تلقی می‌گردند. معبد، با رمزگذاری امر هنجارین و ترجمه کردنش به امر مقدس، رفتارهای ناهنجار را مرزبندی، تحدید، و طرد می‌کند. این مرزها تابو دانسته می‌شوند، و نقض کردن‌شان با تنبیه - یعنی تجربه‌ی رنج- همراه است.

در شرایطی که معبد با دربار پیوند داشته است، این تنبیه جنبه‌ای زمینی هم داشته است، که تفتیش عقاید اسپانیایی نمودی افراطی از آن است. در غیر این صورت، تنبیه یادشده امری استعلایی و آن جهانی است.

دربار و کاخ شاهان باستانی، هسته‌ی اولیه‌ی نهادهای هنجارسازی است که امروزه به شکل زندان تکامل یافته است. مفهوم زندان البته از دید این نوشتار ساختار مادی محلی برای در بند کردن انسان‌ها نیست، که همان معنای تعمیم یافته‌ی مورد نظر فوکو را از آن مراد می‌کنیم. معنایی که بر رمزگذاری امر مشروع و نامشروع، تمایز کار مجاز از غیرمجاز، و تفکیک کردار قانون‌مدارانه از قانون‌شکنانه مبتنی است.

این نهادها، رفتارهای هنجارین را در قالب قوانین صورت‌بندی می‌کنند. قوانینی که گاه به مرجعی استعلایی منسوب می‌شوند، اما همواره ماهیتی بینافردی و توافق‌آمیز دارند. قوانینی که ثبت می‌شوند، تفسیر می‌گردند، و در جریان زنجیره‌ای پیوسته از کشمکش‌های و دعوای حقوقی، دقیق‌تر و کارآمدتر می‌گردند. قوانینی که زیربنای نهادهای حقوقی، کیفری و تنبیهی قرار می‌گیرند. زندان امروزین نمونه‌ای مدرن و متاخر از این نهادها است.

رمزگذاری هنجارها بر مبنای قانون و تابو، امری متعارض یا گسسته نیست این دو راهبرد گذشته از خاستگاه مشترک‌شان، اموری در هم تنیده و به هم پیوسته‌اند. تابوها به قوانین مشروعیت می‌بخشند، و قوانین کیفر دادن به نقض تابوها را ممکن می‌سازند. قانون و تابو، همگام و همراه با هم در همه‌ی نهادهای هنجارساز حضور دارند. با این تفاوت که در نهادهای معبد و زندان به اشکالی تخصص یافته و خالص ظاهر می‌شوند. از قضا در همین جاست که واگرا بودن‌شان نمودار می‌شود. یعنی با وجود همراهی و پیوستگی ذاتی این دو، اتکایشان به نهادهای هنجارساز متفاوتی همچون معبد و زندان، باعث می‌شود که همچون واحدهایی از سیستم‌های اجتماعی خودارجاع و مستقل

از هم عمل کنند. این دو در واقع جریان‌هایی مشابه هستند که در پیکره‌ی سیستم‌های اجتماعی متفاوتی سیلان می‌یابند و روندهای درونی‌شان را تنظیم می‌نمایند.

نهاد‌های حامل این راهبردها، به دلیل خودمختاری و استقلالی که نسبت به هم دارند، ممکن است با هم وارد کشمکش شوند. کشمکش باستانی میان نهاد‌های دینی و سیاسی، همواره روی دیگر سکه‌ی اتحاد و همگرایی این دو بوده است. خشایارشا که در کتیبه‌ی دیوان از پشتیبانی توانمندانه‌اش از دین زرتشتی لاف می‌زند، فرزند داریوشی بود که گئوماته و مغان هوادارش را قتل‌عام کرد، و خواجه نظام‌الملک که از حمایت فقیهان سنی برخوردار بود و به ایشان همچون بنیاد قدرت‌ش تکیه می‌کرد، توسط یک فدایی اسماعیلی کشته شد که همچون همان فقیهان، بر مبنای تمایز مقدس از نامقدس - اما با معیارهایی متفاوت - عمل می‌کرد.

از این رو، دیالکتیک میان تابو و قانون امری ساده و بدیهی نیست. قانون و تابو، دو شیوه‌ی مشابه، هم‌تبار، و معمولا همخوان از رمزگذاری رفتارهای هنجارین هستند، که به خاطر تعلق‌شان به سیستم‌هایی متفاوت و نهاد‌هایی متمایز، می‌توانند با هم وارد تعارض شوند، و یکدیگر را تضعیف نمایند. با این وجود، در هر نظام اجتماعی همواره هر دوی این راهبردها حضور دارد. تمام تلاش‌های انقلابی برای تحویل کردن یکی از این دو به دیگری به شکست انجامیده است و چنین می‌نماید که هیچ نظام اجتماعی‌ای بدون بهره‌مندی از هر دوی این نظام‌ها باقی نمی‌ماند. به همین دلیل است که کمونیست‌های روسی و فاشیست‌های آلمانی - که در پی حذف تابوها و معبد بودند - در نهایت شکلی مدرن از آن را در قالب حزب کمونیست و نازی بازسازی کردند، و مفتیان طالبان که خواستار حذف قانون به نفع فراگیر شدن تابو بودند، در نهایت ناگزیر به وضع قوانین و مدنی و بازگشایی دادگاه‌هایی

شدند که به دلیل ناکارایی قوانین جاری در آن و آمیختگی فلج کننده‌اش به تابوها، دوامی اندک داشت.

۵. ژرژ باتای به درستی نشان داده است^{۳۷۴} که هدف غایی تابو و قانون طرد کامل کردارهای ناهنجار نیست. از دید باتای، مفهوم هتک حرمت و قانون شکنی در ذات خود با نوعی ناسازه‌ی منطقی روبه‌روست. هردوی این مفاهیم، به نقض شدن قواعد و نادیده انگاشته شدن هنجارهایی دلالت دارند که بنابر تعریف خصلتی طبیعی، اصیل، و بنابراین نقض ناشدنی دارند. در واقع مفهوم قانون‌شکنی و هتک حرمت، نشانگر آن است که نظام‌های هنجارساز ناگزیرند برای تحکیم کنترل خود بر رفتارها، به طور مدام قوانین و تابوها را در سطحی کلان تایید و در سطحی خرد نقض نمایند. این حقیقت که قوانین و تابوها به تدریج در جریان تکامل اجتماعی شرایطی گسترده‌تر و گسترده‌تر را شامل نشده و به گزاره‌هایی انتزاعی و نقض‌ناپذیر ارتقا نیافته است، نشان می‌دهد که قواعد تکاملی حاکم بر آنها، هدف فراگیر شدن و نقض نشدن‌شان را دنبال نمی‌کرده‌اند. و گرنه می‌شد تابو و قانون را به شکلی تعریف کرد که دامنه‌ای چنان گسترده از رفتارها را مجاز بدانند که نقض کردن‌شان ناممکن شود.

هدف نهادهای هنجارساز تعبیه‌ی هنجارهایی عام و فراگیر نیست. هدف آنها، تعریف دامنه‌ای خرد و محدود از رفتارهای هنجارین است. دامنه‌ای که همواره از گستره‌ی رفتاری من و درجه‌ی آزادی چشمگیرش محدودتر باشد، و به این ترتیب اصل ماند کنشی نیرومندتر سطح اجتماعی را بر سطح روانی نیز مسلط سازد. قانون و تابو، از این رو، به مرزهایی دلالت می‌کنند که باید مدام نقض شوند. تابوها تا زمانی به عنوان تابو اعتبار و اهمیت دارند که بتوانند نقض شوند، و به طور جزئی مدام شکسته شوند. تنها در این حالت

³⁷⁴ Bataille, 1986.

است که ساختارهای رمزگذار، امکان باز رمزگذاری تابوها، و گوشزد کردن پیوسته‌ی حد و مرزشان به من حاصل می‌شود.

باتای در بیان این نکته بر حق است که قانون و تابو، نشانگر مرزهایی رفتاری هستند که با نوعی متابولیسم قانون‌گریزی/ حرمت‌شکنی همراه است.^{۳۷۵} تابوها و قوانین باید نقض شوند تا ساز و کارهای تنبیهی و تشویقی اجتماعی بر آنها عمل کنند، و مهار کردن رفتار من در قلمرو محدود و مشخص هنجارها را تضمین نمایند. فوکو نیز همین قاعده را در پژوهش بلند آوازه‌اش در مورد زندان تایید کرده است، در آنجا که به تکامل همزمان نهادهایی اشاره کرده است که از یک سو قانون‌شکنی را تنبیه می‌کنند، و از سوی دیگر قوانینی بیش از پیش محدودکننده را ابداع می‌کنند تا تنبیه ضرورت یابد.^{۳۷۶} همان طور که باتای گوشزد کرده است، وظیفه‌ی نهادهای هنجارساز از میان بردن میل و نابود کردن رفتارهای ناهنجار نیست. بلکه مدیریت آنها، و کنترل کردن‌شان در دامنه‌ای محدود است. وگرنه ضرورت وجودی خودِ نهادهای هنجارساز از میان می‌رود.

³⁷⁵ Bataille, 1997: 242-248.

³⁷⁶ فوکو، 1378: 318-369 (الف).

دوم: محدودسازی مهارتی

۱. نهادهای هنجارساز باید رفتار من را در شبکه‌ای از مسیرهای مشخص و از پیش تعیین شده بگنجانند. از این رو محدود کردن دامنه‌ی رفتاری من به محدوده‌ای قانونی و مشروع کافی نیست. نظام اجتماعی زمانی از خطر نوسانات رفتاری پیش‌بینی نشده‌ی من می‌رهد که الگوی رفتاری مشخص و رمزگذاری شده‌ای از من سر بزند. این کاری است که از مجرای نقش و با تخصصی شدن من انجام می‌پذیرد. نهادهای هنجارساز گذشته از پیکربندی رفتار من در محدوده‌ی مجاز، چگونگی رفتار کردن در این محدوده را نیز تعیین می‌کنند. این ساز و کار را محدودسازی مهارتی می‌نامیم.

محدودسازی مهارتی بدان معناست که من با پذیرفتن نقش، در چارچوبی از قبل تعریف شده و جایگاهی پیشینی از قواعد رفتاری می‌گنجد که محصول سیری تکاملی است. نقش، انباشته از راهبردها و برنامه‌هایی عملیاتی است که در جریان تاریخی طولانی‌تر از عمر سوژه، بر هم انباشته شده‌اند. از این رو من هنگام نقش‌پذیری در زمینه‌ای گسترده قرار می‌گیرم که از کلیت آن چیز زیادی نمی‌داند. به همین دلیل هم پذیرش و اجرای

نقش فرآیندی است که معمولاً به شکلی غیرنقادانه و حتی ناخودآگاهانه انجام می‌پذیرد.

تخصص یافتن من در درون نقش، بدان معناست که من از دامنه‌ی کل مهارت‌های بالقوه‌ای که توانایی آموختنش را دارد، کنده شود، و نیرو و توان خود را صرف تسلط بر محدوده‌ای کوچک از این مهارت‌ها نماید. این در واقع مترادف مفهوم توجه در سطحی جامعه‌شناختی است. تخصص یافتن، از سویی به من مهارت و توانمندی برخورد تخصصی با مسائل را می‌بخشد، و از سوی دیگر مرا از امکان دستیابی به مهارت‌های مشابه دیگر محروم می‌سازد. در بیشتر جوامع پیشامدرن، این سویی دوم در سپهر فرهنگی به شکلی بسیار برجسته بازنمایی می‌شده است. از این رو تمام تخصص‌ها، به جز تخصص در جنگیدن، خوار داشته می‌شدند و تخصص یافتن در آنها کار مردم عامی و فروپایه و حتی بردگان دانسته می‌شد. ارسطو به روشنی در اخلاق نیکوماخوس خویش بر این نکته تأکید می‌کند که اشراف‌زادگان و افراد مهم و بزرگ نباید در هیچ زمینه‌ای صاحب تخصص باشند^{۳۷۷}. به همین ترتیب اشراف دوران قرون وسطای اروپا مهارت یافتن در صنعتگری و کشاورزی را امری دون شأن خویش می‌دانستند. در مورد طبقه‌ی سامورایی ژاپن هم چنین بود، که تنها مهارت یافتن در شمشیرزنی، سرودن شعر و خوشنویسی ژاپنی را شایسته‌ی خود می‌پنداشتند. مدرنیته را شاید در این زمینه بتوان همچون گسسته شدن مرزهای میان اشراف و عوام، و شایسته پنداشته شدن نامحدود تخصص‌های غیرجنگی توسط تمام اقشار جامعه دانست.

۲. تخصص یافتن و تسلط بر نقش، خواه ناخواه با طرد سایر تخصص‌ها و غفلت از سایر نقش‌ها همراه است. هر نقش، به شکلی سازمان یافته است که نیرو و توان یک کنشگر عادی را جذب خود نماید و کار اجتماعی شده‌ی یک من را بمکند. به عبارت دیگر، میزان هزینه و نیرویی که باید صرف تسلط بر یک نقش شود، در جریان تکامل اجتماعی در حدی تنظیم شده است که یک انسان متوسط بتواند بر آن چیره شود، و در عین حال، چیره شدن بر سطوح بالاتر آن تمام نیروها و منابع انسانی سوژه را مصرف نماید و در خود جذب کند.

به همین دلیل، نقش‌ها تا حدودی رقابتی عمل می‌کنند. ایفا کردن همزمان چند نقش، تنها در زمانی ممکن است که این نقشها به نهادهای هنجارساز متفاوتی بند باشند، و عرصه‌هایی متمایز از زیست جهان را سازماندهی کنند. ایفا کردن نقش دانشمندی که در چندین زمینه‌ی متفاوت صاحب تخصص است، بسیار دشوار است. به همین ترتیب کسی که چند همسر اختیار کرده و قرار است پدر چند خانواده باشد، خیلی زود به بن‌بستی عملیاتی بر خواهد خورد! پیرو صادق و پرشورِ دو دین بودن، یا شاغل بودن به عنوان کارمندِ تمام وقت در دو سازمان، اموری هستند که گذشته از شرایط خاص ایران، ناممکن می‌نمایند. با این وجود یک دانشمند می‌تواند در عین حال پدری نمونه و دین‌داری پرشور هم باشد، اما در شرایطی که هریک از این نقش‌ها یگانه (یا در شرایطی خاص بسیار معدود) باشند.

پس در پیشاروی من، طیفی از نقش‌ها قرار دارد که هریک حوزه‌ی تخصصی خود را می‌طلبد و تسلط یافتن بر هریک با صرف منابع انسانی بزرگی همراه است. این نقش‌ها به شکلی رقابتی عمل می‌کنند. یعنی قرار گرفتن در هریک با طرد باقی همراه است. نقش‌ها به این ترتیب انتخاب و تصمیم سطح روان‌شناختی را سازماندهی می‌کنند. یعنی سوژه را وا می‌دارند تا به جای انتخاب کردن کردار خویش در هر برش زمانی، و بر مبنای خواست

سطح روانی‌اش، تصمیم‌گیری را به برش‌های زمانی معدودی و محدودی منحصر سازد، و به جای انتخاب کردار، نقش‌هایی را برگزیند که هر یک شبکه‌ای از ضرورت‌ها و کردارهای اجباری را به دنبال دارند. به این شکل، خواست روان‌شناختی من به انتخابی اجتماعی تبدیل می‌شود، و کردار من با پیوند خوردن به تخصص نهفته در نقش، به کار بدل می‌گردد. این ماجرا البته با چشم‌پوشی از خواست در من همراه است، و از این رو شکلی بیرونی و اجباری از تعویق لذت را پدید می‌آورد که زیربنای نظام سرکوب را تشکیل می‌دهد. اختگی ناشی از این تعویق لذت، آشکارا برون‌زاد است.

۳. طرد رقابتی نقش‌ها بدان معناست که من با قرار گرفتن در یک نقش، باید تمام نیرو و توان خود را صرف تسلط یافتن بر آن نقش خاص کند، و از امکانات نهفته در سایر نقش‌ها چشم‌پوشی نماید. از آنجا که انعطاف رفتاری من بیشتر از سیستم‌های اجتماعی است، و خواست در نهایت در سطح روانی باقی می‌ماند، این امکان همواره هست که من از حیثه‌ی مجاز نقش خویش بیرون بزنم و برای آزمودن نقش‌هایی دیگر خطر کند. چنین چیزی می‌تواند به شناور شدن سوژه در میان نقش‌های گذرا تبدیل شود، و نوعی همه‌کاره‌ی هیچ‌کاره پدید آورد که شاید در سطح روانی از نوعی ارضای شخصی برخوردار باشد، اما در سطح اجتماعی کارآیی ندارد و قدرت تولید نمی‌کند.

از این رو، نظام‌های هنجارسازی برای محدودسازی مهارت‌های من، چند ترفند را به کار می‌بندند.

قدیمی‌ترین و زمخت‌ترین این ترفندها، منع کردن تغییر نقش است. این در شرایطی رخ می‌دهد که شخص از ابتدای ورودش به عرصه‌ی جامعه، و از همان آغاز روند اجتماعی شدن، برای جایگیری در نقش خاصی آموزش ببیند و ارتباطش با سایر نقش‌ها ممنوع شود. چنین چیزی را در جوامع آریایی

قدیمی در قالب کاست‌های اجتماعی داشته‌ایم. طبقات چهارگانه‌ی جامعه‌ی ساسانی، و کاست‌های مشابهی که تا قرون میانه در هند وجود داشته‌اند، ساختارهایی اجتماعی بودند که نقش مربوط به هر سوژه را از همان ابتدای تولدش تعیین می‌کرده‌اند. فرزند یک درودگر می‌بایست درودگر شود و پسر شهسواران می‌بایست جنگجو شوند. مستقل از این که خودشان چقدر از درودگری یا جنگیدن خوششان بیاید.

کاست‌بندی اجتماعی روشی تکاملی است که چند مسأله را به طور همزمان حل می‌کند. نخست آن که برخی از نهادهای هنجارساز را با محوریت خانواده در هم ادغام می‌کند، و به این ترتیب اثری تشدید شونده و هم‌افزا را در میان‌شان پدید می‌آورد. در جامعه‌ی ساسانی، بسته به طبقه‌ای که فرد در آن قرار می‌گرفت، خانواده با ارتش، دبستان و معبد جوش می‌خورد و انباشتی از مهارت‌ها و تخصص‌ها را در این حیطه پدید می‌آورد که کار انتقال آن به اعضای تازه‌وارد و اجتماعی شدن‌شان را نیز ساده‌تر می‌ساخت.

اما نظام کاستی با یک مشکل اساسی روبه‌روست، و آن هم نادیده گرفتن پویایی سطح روانی و خواست سوژه است. این نظام می‌تواند کنشگرانی ماهر را با کمترین هزینه تربیت کند، اما این کنشگران اعضای راضی و خوشنودی نخواهند بود. شاید یکی از دلایل فراگیر شدن ادیان انقلابی‌ای مانند آیین مانی و مزدک در عصر ساسانی همین ساخت طبقاتی جامعه بوده باشد³⁷⁸، که من‌ها را وادار می‌کرد برای رهیدن از این نظام اجبارهای قانون-مدار، در قلمرو اجبارهای تابومحور شورش کنند.

نظام کاستی با وجود دوام اندکی که در جوامع باستانی داشته است، به شکلی منعطف‌تر و پویاتر در قالب ساختار طبقاتی جوامع باقی مانده و نهادینه شده است. به این ترتیب قانونی مدون و اجبارآمیز وجود ندارد که

³⁷⁸ وکیلی، 1382 (الف).

ارتقای عمودی و تغییر موقعیت کنشگران را در جامعه منع کند، اما سطح برخورداری سوژه‌ها از منابع به شکلی ساختار یافته است که دستیابی ایشان به نقش‌هایی خیلی متفاوت با خاستگاه طبقاتی‌شان را بسیار دشوار می‌سازد. ساختار طبقاتی و کاست‌بندی، روشی بود که تغییر نقش کنشگران را بر اساس قانون مهار می‌کرد. شکلی موازی از این ماجرا را در مورد تابو هم می‌توان دید. نقش‌هایی که تخصص‌شان توسط تابوها مرزبندی می‌شوند، عموماً در چارچوب ادیان و نحله‌های مذهبی می‌گنجند. به استثنای ادیان خاور دور و هند که در شرایط اجتماعی متفاوتی، تقریباً در گسست از نهاد‌های سیاسی- تکامل یافته‌اند، تمام ادیان بزرگ مفهوم ارتداد را در خود صورت‌بندی کرده‌اند و تغییر نقش دینی پیروان خود را مجاز نمی‌دارند. این در واقع همان ساختار کاستی‌ایست که ذکرش گذشت، با این تفاوت که این بار در مورد نقش‌هایی متمرکز بر چیزهای انتزاعی و تابوها اجرا می‌شود. هرکس دینی را دارد که خانواده‌اش آن را داشته‌اند، و تغییر دین در شرایط عادی ممنوع دانسته می‌شود. به این ترتیب در یک نظام کاستی کامل، نقش-های دینی و دنیوی فرد پیشاپیش بر اساس زادگاهش در شبکه‌ی اجتماعی، تعیین شده است. در جوامع مدرن، با وجود کم‌رنگ شدن خصلت اجبارآمیز تابوها و قوانین مهارکننده‌ی یادشده، به دلایل ساختاری یادشده، همین الگو همچنان ادامه دارد. به این ترتیب، تابو و قانون اهرم‌هایی هستند که محدودیت مهارتی را تضمین می‌کنند.

۴. محدودیت رقابتی هنگامی پایدار می‌ماند و در سوژه تثبیت می‌شود، که در سطح روانی به رضایت سوژه از نقش و تخصصش بینجامد. چنین چیزی با محدود ساختن دامنه‌ی توجه سوژه در مورد سایر نقش‌ها، و با نمادگذاری نقش من همچون امری مطلوب تحقق می‌یابد. من با پشتوانه‌ی برنامه‌های تعبیه شده در نهاد‌های هنجارساز -به ویژه خانواده، دبستان و

معبد - متقاعد می‌شود که نقش خودش بهترین جایگاه قابل تصور برای اوست. آزمودن نقش‌های دیگر به قدری ضابطه‌مند، و شکست خوردن در آنها به قدری پرهزینه و رنج‌آور است که من پس از چند تجربه - که شاید تا بعد از دوران بلوغ هم ادامه یابد- می‌آموزد که باید به نقش خویش قانع باشد.

بازتاب این ماجرا در سطح روانی، به دو شکل بازتاب می‌یابد. از یک طرف نقش من زیبا و ارزشمند و انباشته از وضعیت‌های مطلوب می‌نماید، و از سوی دیگر نقش‌های دیگر رنج‌آور و ناخوشایند و غیرمهم تلقی می‌شوند. به این ترتیب، بخشی مهم از خودانگاره - یعنی خودارزیابی- در ارتباط با نقش‌های من سازماندهی می‌شود و این به هسته‌ی مرکزی بازنمایی من در ذهن من شکل می‌دهد^{۳۷۹}. من خود را بر اساس نقشی که بر عهده دارد تعریف می‌کند، و خود را در آن قلمرو توانمند و فعال می‌داند. سایر موقعیت‌ها، با خودارزیابی ضعیف و منفی‌ای از من گره خورده‌اند. به طوری که من انتظار دارد در ایفای نقش‌های دیگر ناتوان باشد، و به همین دلیل هم ناتوان می‌شود^{۳۸۰}.

ناتوان‌سازی، خویش، روشی است که در سطح اجتماعی همچون سپری عمل می‌کند و من را از معرض بخت‌های همواره حاضر رویارویی با موقعیت‌های جدید مصون می‌دارد. در سطح روانی نیز، این روند به تحریف خودانگاره و تثبیت تصویری دوست داشتنی -هرچند ناتوان- از من در چشم من، یاری می‌رساند. جا دارد در اینجا به آزمون مشهور سلیگمان اشاره کنیم.

سلیگمان^{۳۸۱} روان‌شناسی بود که در اواسط دهه‌ی هفتاد، م. مفهوم درماندگی آموخته شده^{۳۸۲} را ابداع کرد. او در آزمون مشهوری، دو گروه از آزمودنی‌ها را واداشت تا تکلیف ذهنی ساده‌ای را انجام دهند. بعد به شکلی نتایج را تحریف کرد که یک گروه ناتوان و ضعیف، و دیگری توانمند و هوشمند

379 Markus, 1989.

380 Bem, 1972.

381 Seligman, 1975.

382 Learned Helplessness

به نظر برسند. آنگاه به ایشان پیشنهاد کرد که بار دیگر تکلیفی مشابه را انجام دهند. با این تفاوت که این بار می‌بایست قبل از انجام تکلیف‌شان، دارویی را بخورند. به آزمودنی‌ها گفته می‌شد که این دارو دو نوع دارد. یک نوع آن کارکرد ذهن را مختل می‌کند، و نوع دیگر آن فعالیت ذهن را سریع می‌کند. آزمودنی‌ها مختار بودند که هر یک از این دو دارو را که می‌خواهند برگزینند و ادامه‌ی آزمایش را بعد از خوردن آن انجام دهند.

نتیجه‌ی دور از انتظار آن بود که افراد گروه ضعیف، داروی مختل‌کننده‌ی کارکرد ذهن را انتخاب می‌کردند. و اعضای گروه مقابل که خود را قوی می‌پنداشتند، داروی بهبود دهنده را برگزیدند. در نهایت هم با وجود آن که محتوای هر دو دارو مشابه و بی‌اثر بود، گروه ضعیف پنداشته شده، به راستی ضعیف‌تر از گروه دیگر عمل می‌کردند.

تفسیر اسلیگمان از این تجربه آن بود که افرادی که خود را در ایفای نقشی ناتوان می‌یابند، ترجیح می‌دهند با ابزاری عینی این ناتوانی را توجیه کنند، حتی اگر این ابزار به ناتوان‌تر شدن آنها بینجامد. در واقع اعضای گروه ضعیف برای این داروی مختل‌کننده را انتخاب می‌کردند که بتوانند نتایج نامطلوب آزمایش را به آن منسوب کنند. و طبیعی بود که در حضور این دستاویز توجیه‌کننده، عملکردشان ضعیف‌تر شود. این پدیده از آن پس با نام درماندگی آموخته شده یا راهبرد خود-ناتوان‌ساز^{۳۸۳} در متون روان‌شناسی جایی باز کرد و امروزه طیف وسیعی از رفتارهای مربوط به این موضوع شناخته شده‌اند که مسموم ساختن خود با الکل یا مواد مخدر، هنگام رویارویی با یک شکست بزرگ، نمونه‌هایی از آن هستند.

بازنمایی ذهنی من از من، به این ترتیب در قالب تصویر منِ گره خورده به نقش بازسازی می‌شود. معیارهای ارزیابی من با معیارهای محک زدنِ تخصص در نقش یادشده هم‌ارز پنداشته می‌شوند، و توانمندی من به

قدرتی که نقش من در سطح اجتماعی تولید می‌کند تحویل می‌شود. این امر، نوعی تنبلی و خودداری از تغییر را در سطح روانی پدید می‌آورد که در واقع از نشت ماند کنشی نهادهای اجتماعی به سطح روانی ناشی شده است. من همزمان با کسب نگرشی اغراق آمیز در مورد ناتوانی خویش در حوزه‌های ناآشنا، نگاهی خواردارانه و تحقیرآمیز را در مورد آن نقش‌ها اختیار می‌کند، و به این ترتیب به کاستی‌ای مبتلا می‌شود که می‌توان آن را «چلفتگی القایی» نامید.

چلفتگی القایی، ناتوانی من در ایفای نقش‌های تازه است. شکلی از دست و پا چلفتی نمودن که از پیش فرض من در مورد مهارت‌ها و توانایی‌های من بر می‌خیزد، و نوعی از کودنی عملیاتی که از مجرای نهادهای هنجارساز به من القا می‌شود و در قالب خودانگاره نهادینه می‌گردد.

چلفتگی القایی بخش مهمی از ماند کنشی من را تضمین می‌کند. منی که به این وضعیت دچار شده است، از ورود به نقش‌های ناشناخته پرهیز خواهد کرد، و راضی از نقشی که بر عهده دارد، به وضعیت موجود قناعت خواهد کرد. از این رو تنش‌ها را بر مبنای بسنده کردن به آنچه هست، و نه تلاش برای دستیابی به آنچه باید باشد، پاسخ خواهد داد. چلفتگی القایی، مسیری است که نهادهای هنجارساز را از مجرای نقش و تخصص با خودانگاره مربوط می‌سازد و زمینه را برای تبدیل شدن کنش من مدارانه به عمل هنجارین جامعه مدارانه هموار می‌کند.

سوم: زبان مندی

۱. من برای ورود به زیست جهان توافق شده و مشترک اجتماعی، به زبان نیاز دارد. زبان مجوزی است که عضویت نوزاد در جهان پیشینیانش را ممکن می‌سازد. از راه زبان است که من سهیم شدن در ادراک توافق شده

و جاری در میدان برهم‌کنش من‌و‌دیگری را لمس می‌کند، و آن را درونی می‌سازد. زبان، واسطه‌ایست که اندرکنش من و دیگری را سازمان می‌دهد، و ارتباط من را با نهاد اجتماعی ممکن می‌سازد.

زبان نظامی از نشانگان است که به شیوه‌ای خودارجاع، پدیدارهای زیست‌جهان را در خود بازنمایی می‌کند. زبان نظامی از نشانگان است، یعنی در وضعیت پایه‌ی خود، از زنجیره‌هایی از حدود ۱۳۰ واج و نماد صوتی تشکیل شده است که عضلات دستگاه دهانی/تنفسی ما قادر به تولید کردن آن هستند. زبان، بر خلاف پیش‌فرض ارسطویی رایج در میان اندیشمندان، نظامی ارجاعی نیست که با اشاره به چیزهایی بیرون از خود، حقیقت را بازنمایی کند. بلکه به تعبیری ویتگنشتاینی^{۳۸۴}، شبکه‌ای خودبسنده و خودمختار از بازی‌های زبانی است که حقیقت را در دل خویش تولید می‌کنند.

زبان به این تعبیر، نظامی گشوده و ارجاع‌دهنده به بیرون نیست، که خصلتی بسته و خودارجاع دارد. آنچه در بستر زبان بازنمایی می‌شود، البته زیر تأثیر محیط آن قرار دارد، اما به شیوه‌ای که تمام سیستم‌های خودارجاع از محیطشان تأثیر می‌پذیرند، در قالبی بازسازی شده و «زبانی شده» در درون این سیستم بازتابانده می‌شود. حالتی که ارتباطش با وضعیت بیرونی چیزها کمتر از پیوستگی‌اش به سایر نمادها و عناصر داخلی سیستم زبان است.

زبان در نهایت نظامی نمادین است که برای بازنمایی زیست‌جهان تخصص یافته است. مسیر تکاملی آن، و کاربردی که در رمزگذاری پدیدارها دارد، نشان می‌دهد که زبان را باید ترفندی عصب/ روان‌شناسانه برای اقتصادی کردن پردازش اطلاعات، و حيله‌ای جامعه‌شناسانه برای دستیابی به توافق با

³⁸⁴ ویتگنشتاین، 1381.

دیگری دانست. ظهور زبان در نوزاد با برنامه‌ای ژنتیکی هدایت می‌شود و با کمی تاخیر تقریباً به موازات نهادینه شدن روندهای شکست پدیده در وی پیش می‌رود. نوزاد در ابتدا این هر دو کار را بر اساس برنامه‌ای ژنتیکی آغاز می‌کند، اما این برنامه عرصه‌ای گشوده بر تجربه است که خیلی زود با محرک‌های ارسال شده از سوی دیگری پیوند می‌خورد^{۳۸۵}. به این شکل من نوزاد به تدریج می‌آموزد که پدیدارها را به همان شکلی از هم تفکیک کند که نزد والد پذیرفتنی است، و آنها را با نام‌هایی رمزگذاری کند که والد در اختیارش می‌گذارد.

بر خلاف شکست پدیده، که در جانوران فاقد زبان نیز دیده می‌شود و یک توانایی پایه‌ای و عمومی برای پردازنده‌های عصبی جانوری است، زبان گشتاری زایشی پدیداری انسانی است که تنها در حضور دیگری شکل می‌گیرد. نوزاد، همگام با پیشرفت در شکستن محیط بیرونی به پدیدارها، زمینه‌ی درونی شناخت خویش را نیز به واژگان و مفاهیم زبانی تجزیه می‌کند. چفت شدن این دو، به شریک شدن کودک در جهان بزرگسالان می‌انجامد. به همین دلیل هم نظریه پردازان ساخت‌گرا^{۳۸۶} مانند ویگوتسکی به تقدم زبان نسبت به تفکر اعتقاد دارند^{۳۸۷}.

از دید ساخت‌گرایان، اندیشه‌ی سوژه روندی است که در ارتباط با دیگری شکل می‌گیرد و زبان مجرای اصلی بروز آن است. ویگوتسکی که نخستین نظریه‌پرداز مهم در این عرصه بود، تا بدانجا پیش رفت که خودآگاهی را با صورت‌بندی شدن مفاهیم در زبان مترادف گرفت و اندیشیدن من را برابر با گفتگوی درونی دانست. پس از او، شاگرد مشهورش الکساندر لوریا این نظریه را بسط داد و زبان را زیربنای عمومی تمام اشکال شناخت

³⁸⁵ Mandler, 1985.

³⁸⁶ Constructivist

³⁸⁷ ویگوتسکی، 1367.

خودآگاهانه دانست. چنین نگرشی در آرای نظریه‌پردازان ساخت‌گرای فرانسوی -از جمله فوکو- به تقدم گفتمان بر سوژه و در نهایت تجزیه شدن سوژه در عرصه‌های گفتمانی منتهی شد^{۳۸۸}.

فوکو معتقد بود که فضای گفتمان‌های مجاز تعیین‌کننده‌ی واقعیت اجتماعی اندیشه و پیکربندی سوژه است. کردارهای غیرگفتمانی از دید او توسط این فضا هدایت می‌شدند و از نوعی تعیین‌پذیری برخوردار بودند. بر این مبنا، این حوزه‌ی گفتمانی بود که موضوعش را تعیین می‌کرد، نه برعکس. سوژه هم در این حالت به گره‌ای باز تولیدکننده بر شبکه‌ی کردارهای گفتمانی فرو کاسته می‌شد. کردارهایی که بر اساس تعبیری گسسته از معنا تعریف می‌شوند.

نگرش فوکو، دقیقاً در تعارض با آرای تامس کوون قرار می‌گیرد. کوون همان طور که در کتاب اثرگذارش^{۳۸۹} نشان داده است، به تقدم کردارهای غیرگفتمانی و حتی تصادفی بر سپهر گفتمانی اعتقاد دارد. تفاوت میان این دو، البته تا حدودی به کشمکش دو سرمشق فرانسوی ساختارگرا و هوادار حذف سوژه، و نگرش آنگلساکسون مدافع سوژه مربوط می‌شود. در این میان، لومان نیز با اختیار کردن رویکردی نزدیک به ساخت‌گرایان، به جبهه‌ی نخست پیوست.

گرایش نظری ما، به رویکرد کوون نزدیک‌تر از ساخت‌گرایان است. شواهدی وجود دارند که تقدم اندیشه‌ی سوژه بر زبان را نشان می‌دهند. طلیف وسیعی از این شواهد در کتاب برمودز - «اندیشیدن بی واژگان^{۳۹۰}»- به خوبی ارائه شده است. بر مبنای این شواهد می‌دانیم که:

³⁸⁸ Harre, 1986.

³⁸⁹ کوون، 1369.

³⁹⁰ Bermudez, 2000.

الف) برخی از جانوران - به ویژه نخستی‌های عالی و دلفین‌ها - با وجود این که فاقد زبان گشتاری زایشی هستند، مسائل خویش را با روشی مشابه با آدمیان، و با استنتاج‌هایی منطقی حل می‌کنند. این روش‌ها همان کرکردهایی هستند که معمولاً به عنوان بارزترین وجوه تفکر و اندیشه معتبر دانسته می‌شوند.

ب) نوزادان انسان در حدود سه ماهگی شکستن پدیده‌ها را در سطوح حسی آغاز می‌کنند، و از همان حدود به وجود ذهن دیگری پی می‌برد و کنش متقابل معنادار با والد را آغاز می‌کند^{۳۹۱}. اما زبان چند ماه بعد در وی ظهور می‌کند.

پ) بر مبنای شواهد دیرین‌شناسانه، گونه‌های اجدادی انسان، بسیار پیش از آن که به زبان طبیعی دست یابند، ساختار اجتماعی پیچیده و فنون ابزارسازی داشته‌اند. واریته تکامل دستگاه عصبی انسان نشان می‌دهد که زبان گشتاری زایشی کنونی، در حدود ۱۲۰ هزار سال پیش برای نخستین بار در نخستین جمعیت‌های انسان خردمند^{۳۹۲} که جد مستقیم آدمیان امروزی محسوب می‌شدند، تکامل یافت. این در حالی است که گونه‌های قدیمی‌تر بدون برخوردارگی از این ابزار دستاوردهای ذهنی چشمگیری پیدا کرده بودند. انسان راست قامت بدون زبان فنون تله گذاشتن برای جانوران بزرگ، و درست کردن آتش را ابداع کرد و نخستین دسته‌های شکارچی را پدید آورد، انسان ابزارمند بدون زبان ابزارهایی مرکب و پیچیده ساخت، و انسان نئاندرتال بدون زبان ساختار اجتماعی حمایت‌گرانه و نخستین نشانه‌های دین و آیین تدفین را پدید آورد. از این رو زبان در تاریخ تکامل اندیشه‌ی انسانی به مرحله‌ای متاخر تعلق دارد، و نه آغازین^{۳۹۳}.

³⁹¹ Mandler, 1990.

³⁹² Homo sapiens

³⁹³ وکیلی، 1385.

ت) بخشی از فرآیندهای خودآگاهانه‌ی پردازش اطلاعات هرگز در قلمرو زبانی صورت‌بندی نمی‌شوند. ادراک خودآگاه ما از رفتار حرکتی‌مان، و همچنین ادراکات زیبایی‌شناسانه مثال‌هایی از این بعد اندیشه هستند. چنین دریافت‌هایی ممکن است بعدها به صورت تفسیرهای زیبایی‌شناسانه یا توضیح در مورد رفتار خویشتن در زبان صورت‌بندی شود، اما این به موقعی مربوط می‌شود که من قصد شریک شدن این ادراک‌ها با دیگری را دارم.

ت) شواهدی وجود دارند که نشان می‌دهند ساز و کار عصبی/روانی زبان، تا حدودی با زیربنای پردازشی مربوط به اندیشه تفاوت دارند. به عنوان نمونه، می‌توان به اختلال‌های زبان‌پریشی^{۳۹۴} اشاره کرد که در آنها فرد به دلیل لطمه‌ی عصبی یا دلایل ژنتیکی امکان تولید و درک درست زبان را از دست می‌دهد، اما آگاهی و توانایی اندیشیدنش تغییر چندانی نمی‌کند. یک مثال افراطی معکوس، به بیماری عصبی نادری به نام نشانگان ویلیامز مربوط می‌شود که نوعی نقص وراثتی است و بسامدش یک در هر بیست هزار نفر است. افراد مبتلا به این بیماری هیچ نقصی در زمینه‌ی سخن گفتن و به کار بردن زبان و ارتباط با دیگری از خود نشان نمی‌دهند، و اتفاقاً بسیار شیوا و گیرا سخن می‌گویند و امکان کنش متقابل‌شان با دیگری از حد پایه‌ی مردم هم افزون‌تر است. با این وجود هوشبهرشان تنها ۴۵ است. این بیماران به قدری کندذهن هستند که از انجام ساده‌ترین استنتاج‌ها و عملیات ذهنی هم ناتوان هستند، و با نقص حرکتی شدید هم روبه‌رو می‌باشند^{۳۹۵}.

بر این مبنا، شواهد دیدگاه ما را تایید می‌کنند. دیدگاهی که سوژه را به عنوان ماهیتی مستقل از زبان در نظر می‌گیرد، من، سیستمی است که زبان یکی از زیرسیستم‌های شناختی و ارتباطی‌اش را تشکیل می‌دهد. این زیرسیستم البته بسیار مهم است، و چنان که خواهیم دید در عضویت وی در

³⁹⁴ Aphasia

³⁹⁵ Seligman, Walker, & Rosenhan, 2001.

جامعه و پیکربندی هویت وی نقشی کلیدی را ایفا می‌کند. اما کلیت سوژه و نظام شخصیتی من را نمی‌توان به زبان فرو کاست.

۲. زبان به توری شباهت دارد که ذهن برای گرفتن پدیدارها، از آن استفاده می‌کند. ابعاد این تور، و درشتی سوراخ‌های آن، تعیین‌کننده‌ی چیزهایی است که در دام آن گرفتار می‌شوند. تاریخ تکامل زبان‌های انسانی، با چند استثنای برجسته (مثلا در اروپای قرون وسطا) سیر توسعه و پیچیده‌تر شدن این تور است. در شرایط عادی، همگام با پیچیده‌تر شدن جوامع، گستره‌ی این تور بیشتر شده و اندازه‌ی سوراخ‌های آن کاهش می‌یابد. این بدان معناست که قلمروهای معنایی بیشتری توسط زبان صورت‌بندی می‌شود و نشانگان به کار رفته برای این کار نیز دامنه‌ی ارجاع و حوزه‌ی معنایی محدودتر و دقیق‌تری را به خود اختصاص می‌دهند.

زبان از بسیاری جهات، ابزاری تعیین‌کننده در شکل‌گیری آگاهی است. زبان است که همچون واسطه‌ای نمادین در میان من و زیست‌جهان قرار می‌گیرد، و با رمزگذاری آن از سوی من را به نوعی اختگی نمادین و محرومیت از ارتباط با چیزهای ملموس دچار می‌کند، و از سوی دیگر امکان پردازش اقتصادی‌تر و انتزاعی‌تر مفاهیم و معانی را برای من به ارمغان می‌آورد. زبان کیمیای غریبی است که از سوی ارتباط من را با دریافته‌های تجربی و حسی‌اش قطع می‌کند و از این رو وی را تا حدودی نسبت به خود زیست‌جهان کودن و بی‌توجه می‌سازد. از سوی دیگر، همین زبان است که سیطره‌ی من بر شکل‌نمادین شده‌ی زیست‌جهان را ممکن می‌سازد. من از مجرای زبان بازنمایی خویش از زیست‌جهان را با دیگری در ارتباط می‌گذارد، و انباشتی از راهبردهای رمزگذاری و رمزگشایی هستی را در میدان برهم‌کنش با دیگری رسوب می‌دهد.

زبان زمینه‌ایست که بنیادی‌ترین شکل اختگی درون‌زاد، یعنی محرومیت از چیزها به شکل خالص تجربه شده‌شان، را خلق می‌کند. در عین حال، این پیچیده‌ترین - و شاید قدیمی‌ترین - شکل اختگی درون‌زاد بر اساس زیربنایی زیستی و ژنتیکی و زیر فشار ضرورت‌هایی تکاملی در انسان پدیدار شده است. زبان، شبکه‌ای از نمادها را در بر می‌گیرد که فرآیند چیزوارگی را مدیریت می‌کند. چیزها از پیوند خوردن نمادهای زبانی با پدیدارهای شکسته شده توسط حواس زاده می‌شوند، و در مسیری پیچیده شونده به تولید چیزهایی انتزاعی‌تر و ناملموس‌تر منتهی می‌شوند. چیزهایی که تنها در پهنه-ی زبان وجود دارند.

۳. نظام شناختی ما، تنها با نشانه‌گذاری پدیدارها هستی را نمی‌فهمد. من علاوه بر رمزگذاری چیزها، باید توانایی پردازش معانی آنها را هم داشته باشم. از این رو مفاهیمی که در قالب زبان صورت‌بندی می‌شوند، به شبکه‌ای بغرنج از جفت‌های معنایی متضاد تحویل می‌گردند. ذهن، چیزها را در سلسله مراتبی از رمزگان و معانی درک می‌کند. سلسله مراتبی که بر شالوده‌ای دوتایی و جفت استوار است.

چنان که سوسور نشان داده است، معنای یک نماد نه به موضوع ارجاعش، که به شبکه‌ی نمادهای دیگری وابسته است که با آن ارتباط دارند. هسته‌ی مرکزی این نظام معناساز، جفتی متضاد است. هر نمادی در همسایگی نمادی دیگر معنا می‌یابد، که متضاد با آن پنداشته می‌شود. نمادهای زبانی، در آرایشی جفت جفت، به یکدیگر ارجاع می‌دهند و در تضاد با هم تفسیر می‌شوند. زیربنای معنایی تمام نهادهای اجتماعی، و شالوده‌ی تمام دستگاه‌های نظری زبانی شده، جفت‌های متضاد معنایی است. جفت-هایی که به زعم فروید تنها به وضعیت خودآگاه ذهن تعلق داشتند. اما ما ترجیح می‌دهیم دقت این گفته را بیشتر کنیم و آن را به وضعیت زبانی

شده‌ی آگاهی منسوب کنیم. چون می‌دانیم که وضعیت‌های خودآگاهانه‌ی غیرزبانی -حالت غرقه شدگی- و حالات زبانی ناخودآگاه - تکرار چندین و چندباره‌ی یک مانترا یا ورد در حلقه‌های صوفیانه- نیز وجود دارند.

دستگاه حسی من در سطحی روان‌شناختی، محرک‌های محیط را بر حسب وضعیت‌هایی دوگانه تشخیص می‌دهد که محورشان حضور یا غیاب محرکی است که گیرنده‌ی حسی برای ردیابی آن تخصص یافته است. این جفت‌های حضور و غیاب، در دستگاه حسی به هم پیوند می‌خورند. به طوری که مثلاً در حس بینایی، گیرنده‌های نوری ویژه‌ی رنگ سرخ و سبز، که در حالت پایه وجود یا غیاب نوری با طول موج سرخ یا سبز را ردیابی می‌کنند، در سطح شبکیه‌ی چشم به هم مفصل‌بندی می‌شوند. به طوری که مثلاً حضور رنگ سرخ، علاوه بر غیاب نبودن سرخ، غیاب سبز را هم می‌رساند.

اگر چشم به چیزی به رنگ سرخ یا سبز خیره شود، گیرنده‌های مربوط به آن نور به آن محرک عادت خواهند کرد و واکنش‌شان دچار نوعی وضعیت اشباع خواهد شد. اگر بعد، چشم به صفحه‌ای سفید خیره شود، تا چند ثانیه ردِ تصویر قبلی به رنگ مکملش به مغز مخابره خواهد شد. دلیل این خطای دید آن است که گیرنده‌های یادشده که به تعبیری خسته شده‌اند و به حضور محرک مربوطه به خود عادت کرده‌اند، با از میان رفتن آن محرک پیام غیاب آن را به مغز مخابره می‌کنند، که به صورت حضور رنگ مکمل‌شان ادراک می‌شود^{۳۹۶}.

بنابر این قاعده، ردیابی حضور یا غیاب یک چیز - نخستین جفت متضاد در سطح حسی- خیلی زود به جوش خوردن محرک‌های معمولاً متعارض به هم، و شکل‌گیری جفت‌های متضادی در سطح معنایی منتهی می‌شود. این جفت‌های مفهومی در نظام زبانی نشانه‌گذاری می‌شوند و به این ترتیب به زبان ساختار می‌بخشند.

³⁹⁶ Marr, 1982.

لوی اشتراوس نشان داده است که رمزگذاری نظم‌های اجتماعی (مانند ساختارهای خویشاوندی) از زیربنایی مشترک با رمزگذاری نظم‌های ادراکی پیش پا افتاده‌ای مانند عناصر خوراک (پخته و خام) برخوردارند. به همین ترتیب، لوی اشتراوس نشان داد که جفت‌های متضاد معنایی در پیوند با یکدیگر، شبکه‌ای سلسله مراتبی از مفاهیم را بر می‌سازند، که ادراک از مجرایشان ممکن می‌شود. مثلاً جفت متضاد پدر/ مادر، در پیوند با جفت متضاد دیگر خواهر/ برادر، دوقطبی والد/ فرزند را بر می‌سازد، که خود در ارتباط با جفت آشنا/ غریبه، به دوتایی خویشاوند/ بیگانه منتهی می‌گردد.

جفت‌های متضاد معنایی، به این ترتیب شبکه‌ای انبوه از تعارض‌ها و تفاوت‌ها را بنیان می‌نهند، که کلیت یک گفتمان را ایجاد می‌کند. دریدا با تأکید بر این وجه از گفتمان، -یعنی تفاوت- به الگویی مشابه از پیکربندی یک گفتمان دست یافته است. از دید او، مهم‌ترین عنصر جفت‌های متضاد معنایی که در بطن گفتمان قرار دارند، آن است که هرگز مورد پرسش واقع نمی‌شوند و شکی در مورد متعارض بودن یا نبودن‌شان برانگیخته نمی‌شود^{۳۹۷}. با ترکیب کردن آرای ساختارگرایانی مانند لوی اشتراوس، و شالوده-شکنانی مانند دریدا، می‌توان به تصویری از گفتمان دست یافت که به کار تحلیل نظام‌های هنجارساز می‌آید.

۴. گفتمان محصول پیکربندی زبانی ادراک است. اما شکلی خاص از ادراک اجتماعی شده، و صورت خاصی از پیکربندی آن، که به کار تبادل نمادین میان من و دیگری بخورد، و به تنظیم میدان برهم‌کنش میان من و دیگری بینجامد. میدانی که بر خلاف دیدگاه هابرماس لزوماً از عناصر توافق-آمیز تشکیل نشده است و تمایلی ذاتی هم به حصول توافق ندارد. بلکه در تعادل دوگانه‌ی متضاد توافق و کشمکش زاده می‌شود، و در همین تعادل

³⁹⁷ Derrida, 1987.

شکننده است که از سویی همگرایی و بازی‌های برنده/برنده‌ی من و دیگری را صورت‌بندی می‌کند، و از سوی دیگر بر اختلاف‌های میان من و دیگری تأکید می‌کند و تفاوتِ من را از زمینه‌ی پیرامونش رمزگذاری می‌نماید. گفتمان، شبکه‌ای زبانی است که رمزگذاری چیزهای ملموس یا انتزاعی را در سطح اجتماعی ممکن می‌سازد. شبکه‌ای که از انباشت و تداخل جفت‌های معنای متضاد ساخته شده است.

گفتمان سیستمی پیچیده است که پویایی‌اش توسط بستر جذبی معنایی سازمان می‌یابد. پویایی این شبکه بر محور گرانیگاه‌ها، و مراکز ثقلی می‌گردد که در سیستم خودارجاع و بسته‌ی زبان امری درونی محسوب می‌شوند و بنابراین خود از جنس همین جفت‌های متضاد معنایی هستند. در هر نظام گفتمانی، تعارض‌ها و دوگانه‌هایی هستند که همچون گرانیگاهی معنایی عمل می‌کنند. این گرانیگاه‌ها هم پویایی درونی گفتمان را تعیین می‌کنند، و هم با تصریح تفاوت آن با سایر گفتمان‌ها، مرز میان سیستم‌های معنایی و شبکه‌های منبَسِ زاده شده از آنها را نشانه‌گذاری می‌کنند. به بیان دیگر، اینها همان عناصری هستند که مرز میان سیستم‌های سطح فرهنگی را تعیین می‌کنند.

گفتمان با جذب و درونی ساختن ادراک اجتماعی در خویش، به نتایج شناختی مهمی منتهی می‌شود.

نخستین نتیجه آن که، گفتمان بنابر ساختار دوتایی خویش، ماهیتی تحویل‌گرا دارد. زبان با شکستن همه‌چیز به جفت‌هایی دوتایی، و نادیده گرفتن طیفِ میانه‌ی این دو قطب شناخت را صورت‌بندی می‌کند. من با به کار گیری زبان، می‌آموزد که همه چیز با در توالی جمع‌ناپذیری از نمادهای متضاد رمزگذاری کند. هر موقعیت و هر پدیدارِ حسی، از این پس به زیر قید قانون همه یا هیچ می‌رود. هر چیز یا مقیم یک قطب متضاد معنایی است، یا در قطب دیگر اقامت دارد. یک کردار، یا خوب است و یا بد.

یک گزاره یا درست است و یا نادرست، و یک آفرینش هنری یا زیباست و یا زشت. جفت‌های متضاد معنایی، همان‌طور که نظام‌های شناختی، اخلاقی و زیبایی‌شناسانه را رمزگذاری می‌کنند، ادراک من از ارتباطش با جهان، دیگری و خود را نیز به دوشاخه‌هایی ساده شده و بیان‌پذیر در زبان فرو می‌کاهد. به این شکل، طیف بین دو جفت متضاد معنایی نادیده انگاشته می‌شود. طیفی که در واقع پدیدارها در آن قرار دارند. دو سر این طیف، وضعیت‌هایی حدی و انتزاعی را نشان می‌دهد که از مشاهده و تعمیم ویژگی‌ها و الگوهای میانه‌ی طیف استخراج شده‌اند. اما به یاری زبان، همین شرایط حدی و انتزاعی جایگزین پدیدار ملموس و حاضر می‌گردند. از این پس، من پدیدارها را به آن شکلی که در نخستین تماس دستگاه‌شناسنده با زیست جهان دریافت کرده بود، ادراک نمی‌کند.

نظام‌شناسنده با رمزگذاری بخش مهمی از این دریافته‌ها در قالب نمادهای زبانی، آنها را به مفاهیمی انتزاعی، ساده شده، و ناسازگار با هم فرو می‌کاهد. این مفاهیم، در دستگاه انتخاب‌گر وضعیتی بغرنج‌تر پیدا می‌کنند و به شکلی ریشه‌ای دچار تحریف می‌شوند. نظام انتخاب‌گر، که تصمیم‌گیری در مورد محتوای سود و زیان گزینه‌های رفتاری را بر عهده دارد، نمی‌تواند با دیدی بی‌طرفانه به جفت‌های متضاد معنایی بنگرد. برای این سیستم، برتری لذت بر رنج، و ترجیح بقا بر مرگ، قدرت بر ضعف و معنا بر پوچی، زیربنایی کارکردی است. سیستم انتخاب‌گر تنها زمانی می‌تواند شکست تقارن رفتاری من را سازمان دهد، که در برابر جفت‌های متضاد معنایی موضع‌گیری کند، و با جانبداری از متغیرهای کلیدی هر سطح هم‌چنین کند.

به این ترتیب، شبکه‌ای از جفت‌های متضاد معنایی که در دستگاه‌شناسنده خلق شده بود و جانشین تصویر حس شده و خام از زیست‌جهان شده بود، ناگهان با شکست تقارنی بنیادین روبه‌رو می‌شود. قدرت/ضعف، لذت/رنج، بقا/مرگ، و معنا/پوچی همواره در بطن نظامی گفتمانی حضور

دارند که از جفت‌های متضاد معنایی در هم تنیده‌ای تشکیل یافته است. جفت‌هایی که با این چهار متغیر کلیدی ارتباط برقرار می‌کنند، و همواره یکی از دو قطب خود را با جانبداری دستگاه انتخابگر به من پیوند می‌دهند، و همزمان قطب دیگرشان طرد می‌گردد.

نوزاد از سنین خیلی پایین، جفت متضاد معنایی حضور و غیاب را درک می‌کند. حضور والد و غیاب او تجربه‌هایی چنان متفاوت و جمع ناپذیر هستند، که کودک را به جفت بودن این دو مفهوم و متضاد بودن‌شان متقاعد می‌سازند. کودک همچنین می‌آموزد که از میان این دو، حضور است که خوب است، و با لذت پیوند می‌خورد. جفت متضاد گرسنه/سیر، گرم/سرد، خشک/خیس (مفهومی پوشک‌مدارانه!)، راحت/ناراحت، و مفاهیم مشابهی که در کانون پیکربندی معنایی نوزاد قرار دارند، در پیوند با لذت/رنج و حضور/غیاب تقارن خویش را از دست می‌دهند. گرسنگی، سردی، خیسگی و ناراحتی چیزهایی هستند که با رنج، و با غیاب والد گره خورده‌اند، و از این رو بد تلقی می‌شوند. در مقابل، سیری، گرمی، خشکی و راحتی در حضور والد حاصل می‌آیند و مترادف‌هایی موضعی برای لذت هستند. اینها چیزهای خوبی هستند که باید برگزیده شوند، و به همین دلیل جفت متضاد معنایی‌شان را باید طرد کرد.

شبکه‌ی جفت‌های متضاد معنایی، همزمان با شکل‌گیری و نهادینه شدن در قالب زبان، ذهن من را جهت‌گیری‌ای افراطی بازآرایی می‌کنند^{۳۹۸}. من می‌آموزم و عادت می‌کنم تا یکی از دو قطب هر جفت متضاد معنایی را طرد کند، نادیده‌اش بگیرم، و آن را به نفع قطب دیگر رها سازم. این در شرایطی است که خود این جفت‌ها به بهای نادیده انگاشته شدن پدبدار تجربه شده، و با قیمت فاصله‌گذاری زبان‌مدارانه با زیست جهان تولید شده بودند. از این رو، هنگامی که از کارکرد اخته‌ساز زبان سخن می‌گوییم، به زنجیره‌ای

³⁹⁸ Marcia, 1980.

پیچیده و طولانی از نمادسازی‌ها، رمزگذاری‌ها و رمزگشایی‌ها اشاره می‌کنیم که گام به گام من را از زیست جهان جدا می‌کند و لایه‌هایی بیشتر و بیشتر از نمادهای گفتمانی/ زبانی و ترجیح‌های نهفته در آن را در این فاصله جایگزین می‌سازد.

به این شکل، من به یاری زبان غیاب می‌آفرینم. چشم‌پوشی از میانه‌ی طیفی که دو قطب متضاد معنایی را به هم متصل می‌کند، به معنای محروم ماندن از حضور است. من به این شکل با زبان غیاب هستی بیرونی را بر حضور ابهام‌آفرین و سرگردان‌کننده‌ی دریافته‌های حسی تصمیم‌ناپذیر و زبانی ناشده ترجیح می‌دهم. من برای آن که بتواند در مورد زیست جهان و عناصر آن داوری کند، ناچار است آن را به پیکره‌ای زبانی فرو بکاهد و از درون نظامی گفتمانی به غیاب برخاسته از تحریف آن بنگرد. تا شکستن تقارن رفتاری ساده و ممکن شود. به ویژه شکستن تقارنی که در قالب نظام‌های گفتمانی قابل صورت‌بندی، بیان، و توجیه باشد.

من برای تبدیل کردن کردار خویش به کاری اجتماعی شده، ناچار است انتخاب‌های رفتاری خویش را در قالبی زبانی صورت‌بندی کند. چرا که تنها در این صورت است که انتخاب من امکان پیوند خوردن به انتخاب دیگری را پیدا می‌کند، و صرف نظر از درجه‌ی توافقی که در میان این دو وجود دارد، به لحاظ اجتماعی مفهوم و پردازش‌پذیر می‌گردد. انتخاب‌هایی که زبانی نشده‌اند، و فارغ از سلطه‌ی جفت‌های متضاد معنایی و رها از فشار گفتمان اجتماعی انجام می‌شوند، شکست‌های تقارنی موضعی، شخصی، تصادفی، و غیرعقلانی پنداشته می‌شوند که ارزش توجه و واریسی را ندارند. این انتخاب‌ها بدان دلیل چنین می‌نمایند که از دید نظام‌های هنجارساز اموری بیرونی و کاتوره‌ای می‌نمایند. رخدادها و چیزها از مجرای ارتباط با زبان و صورت‌بندی شدن در گفتمان است که با سپهر اجتماعی مربوط می‌شوند. آنچه در این

نظام رمزگذاری نشود، در سیستم گفتمانی ناخوانا، و بنابراین بی‌اهمیت، بیرونی، نامفهوم، یا تهدیدکننده خواهد نمود.

۵. حیات روانی من، با حیات اجتماعی من اجتماعی شده تفاوتی بنیادین دارد و آن هم به این نکته باز می‌گردد که من در سپهر اجتماعی، همواره در حضور دیگری حضور دارد.

اجتماعی شدن انسان، به معنای خو گرفتن به حضور دیگری است. نوزاد از آغاز تولد می‌آموزد که والد/ دیگری را همچون مرجعی برای حضور بپذیرد. به قول وینیکات، والد است که من را به هستی فرا می‌خواند. از این رو حضور من اجتماعی شده، امری بینافردی و وابسته به دیگری است^{۳۹۹}.

والد بعد از شکل‌گیری نظریه‌ی ذهن دیگری در کودک، به مرتبه‌ی موجودی که تعیین‌کننده‌ی مرزهای رفتار مجاز و شرایط لذت و رنج است ارتقا می‌یابد. والد، که شکل اولیه و آغازین دیگری است، موجودی است که بر خورداری کودک از لذت را ممکن می‌سازد، و واسطه‌ایست که ارتباط او را با زیست جهان مشترک در میان دیگری‌ها برقرار می‌سازد. از این رو، تشخیص واکنش‌های والد و معیارهایش برای داوری در مورد کردارهای من ضرورت می‌یابد.

من برای دستیابی به درکی دقیق از این معیارها، مدلی از شیوه‌ی ادراک والد را در خود درونی می‌سازد. به این ترتیب، همان طور که اصحاب کنش متقابل نمادین نشان داده‌اند، دیگری تعمیم یافته‌ای در من شکل می‌گیرد که در واقع مدلی درونی شده از والد است، اما این کارآیی را دارد که به تدریج همچون جانشینی عام برای حدس زدن برداشت همه‌ی دیگری‌ها عمل کند. دیگری تعمیم یافته، دریچه‌ایست که انگاره‌های مربوط به من را در زمینه‌ی جامعه به من نشان می‌دهد، به من کمک می‌کند تا واکنش‌های

³⁹⁹ Winnicott, 1974.

دیگران را در برابر رفتارهای من پیش‌بینی کند، و دیگری را از جایگاه سیستمی ناشناخته و بیگانه و تهدیدگر، به موقعیت موجودی شناخته شده و آشنا منتقل می‌نماید^{۴۰۰}.

دیگری تعمیم یافته، به ویژه از آن رو اهمیت دارد که با مجموعه‌ای از معیارهای اخلاقی و سنجه‌های داوری مسلح می‌شود و به این ترتیب ارزیابی من از رفتارش را به محوری اجتماعی پیوند می‌زند. محوری که زیر تأثیر نهادهای هنجارساز تعیین می‌شود، و شکل درونی شده‌اش در قالب ندای وجدان من را از ارتکاب رفتارهایی که با قانون/تابو در تعارض هستند، باز می‌دارد. دیگری تعمیم یافته‌ای که با این معیارهای اخلاقی مجهز شده باشد، فرامن نامیده می‌شود.

فرامن تصویری از والدِ مقتدر و مشروط‌کننده‌ی لذت است که در قالب مجموعه‌ای از شاخص‌های تفکیک‌کننده‌ی رفتار مجاز از غیرمجاز ساختار یافته باشد. فرامن معیاری درونی است که حوزه‌ی مجاز خواست و قلمرو نقش‌ها و کارهای مناسب برای من را مرزبندی می‌کند. فرامن به این دلایل، محصولی اجتماعی است که از درونی شدن قواعد نهادهای هنجارساز در من نتیجه می‌شود.

فرامن ساختاری زبانی دارد. شکل‌گیری آن زبان‌مدارانه است. یعنی از مجرای ارتباط زبانی من و دیگری است که قواعد درونی آن ساختار می‌یابند و درونی می‌شوند. ساز و کار اثرگذاری آن نیز بر محور زبان می‌گردد. یعنی جریان پیوسته از صورت‌بندی زبانی رخدادها و مفاهیم، که از ارتباط من با دیگری برخاسته است، حوزه‌ی روانی من را تسخیر می‌کند و همچون واسطه-ای برای ارتباط من با من عمل می‌کند. این شکل درونی شده از زبان را گفتگوی درونی می‌نامند.

⁴⁰⁰ Asch, 1946.

گفتگوی درونی، جریانی از مکالمات من با دیگری تعمیم یافته است که در زمان هشیاری و بیداری من، در پس زمینه‌ی ذهن انجام می‌گیرد. تفسیر نظریه‌پردازان گوناگون در مورد گفتگوی درونی، در دامنه‌ی بزرگی نوسان می‌کند. پیازه بر این باور بود که ظهور گفتگوی درونی مشخص‌کننده‌ی دوره‌ای ابتدایی در سیر تکامل ذهن کودک است^{۴۰۱}. از دید او، کودک به دلیل ناتوانی در حدس زدن واکنش‌های دیگری، مدلی ذهنی از او را در درون خود تولید می‌کند و از راه حرف زدن با او خلأ شناختی خویش را در رابطه با دیگری پر می‌کند^{۴۰۲}. به این ترتیب مکالمه‌ی درونی از دید پیازه امری فرعی و وابسته به تکوین ذهن کودک است که در سن خاصی برای رفع نقص ارتباطی من با دیگری ظهور می‌کند و از اندرکنش من و دیگری مشتق می‌شود.

ساخت‌گرایان روسی در مورد اهمیت گفتگوی درونی به عنوان تمرین ارتباط با دیگری در سنین کودکی با پیازه توافق داشتند. اما بر خلاف او معتقد بودند که این روند در بزرگسالی کارآیی خود را از دست نمی‌دهد و کارکردش تنها به درونی ساختن نظام اخلاقی منحصر نمی‌شود. از دید ویگوتسکی، گفتگوی درونی ابزاری است که انتخاب من را به شکلی مصنوعی اجتماعی می‌سازد^{۴۰۳}. من با درونی ساختن گفتگو با دیگری تعمیم یافته، رفتارهای خود را به کمک بازخوردی زبانی تقویت می‌کند و به این ترتیب گزینش‌های رفتاری محدود به سطح روانی را تا سطحی اجتماعی ارتقا می‌دهد. ویگوتسکی در جریان مجموعه‌ای از آزمون‌های مبتکرانه نشان داد که ساختار صرفی و شکل پیوستگی گزاره‌ها و تکرار واژگان در گفتگوی درونی با مکالمه‌ی واقعی با دیگری تفاوت دارد و بسیار ساده‌تر و ناپیوسته‌تر است.

⁴⁰¹ Piaget, 1952.

⁴⁰² پیازه، 1379.

⁴⁰³ ویگوتسکی، 1367.

مارکوس نیز اعتقاد داشت که گفتگوی درونی از نیاز من برای دسته‌بندی و منظم ساختن اطلاعاتی که درباره‌ی خودش دارد نتیجه می‌شود. از دید او، من به ازدحامی از داده‌های ریز و درشت در مورد رفتار خویش روبه‌روست، که باید از این میان دست به انتخاب بزند و برخی از آنها را که مهم‌تر هستند انتخاب کند و الگوی رفتاری خویش را بر مبنای آنها مدیریت کند. از دید مارکوس، این گفتگوی درونی است که به عنوان واسطه‌ای دیگری محوره‌ای برای پالایش این داده‌ها و جدا ساختن اطلاعات مفید و مهم عمل می‌کند^{۴۰۴}.

بلک‌مور که از عناصر فرهنگی برداشتی نزدیک به مفهوم منش‌های ما دارد^{۴۰۵}، اعتقاد دارد که گفتگوی درونی توسط سطح فرهنگی تولید می‌شود و محصول اندرکنش منش‌هایی است که برای تکثیر شدن از مجرای رسانه‌های ارتباطی زبانی، با هم رقابت می‌کنند.

از دید ما، تمام این کارکردهای شناختی گفتگوی درونی معتبر هستند و موارد دیگری نیز -مانند نهادینه شدن زبان دوم و صورت‌بندی کردن مسائل مبهم مربوط به حوزه‌ی ارتباطی- می‌توانند به آن افزوده شوند. اما عملکرد اصلی این ساز و کار، نهادینه کردن معیارهای نهادهای هنجارساز در سطح روانی است.

گفتگوی درونی، در واقع جریانی پیوسته از مکالمه‌ی من با خویش است که در شرایط زاید نمودن هر نوع مکالمه‌ای انجام می‌شود. من با گفتن چیزی به خود، چیزی را که تا پیش از این نمی‌دانسته‌ام فرا نمی‌گیرم. تنها ادراکی را که پیش از این به شکلی دیگر وجود داشته، در قالبی زبانی رمزگذاری می‌کند. به این شکل، آن را به شکلی خودآگاهانه برای خود بازسازی می‌کند، آن را

⁴⁰⁴ Markus & Nurius, 1989.

⁴⁰⁵ Blackmore, 1996.

برای بیان در سپهری ارتباطی آماده می‌سازد، و مهم‌تر از همه آن که ادراک شخصی اولیه را به امری زبانی و بنابراین هنجارین تحویل می‌کند. بر خلاف آنچه مورد نظر اندیشمندان ساخت‌گراست، از دید نگارنده گفتگوی درونی، ساز و کاری برای اندیشیدن نیست. بر عکس، این فرآیندی است که اندیشیدن را محدود می‌کند، آن را در شکل فعال و گسترده‌ی لایه‌ی روانی‌اش متوقف می‌سازد، و به پدیداری اجتماعی شده، هنجارین، و بنابراین ساده و زبانی تبدیلش می‌کند. گفتگوی درونی روشی است برای اعمال سلطه‌ی نظام‌های هنجارین بر من. سلطه‌ای که از مجرای نظامی گفتمانی اثر می‌کند و پویایی روانی من آزاد را در قید چارچوبی زبانی، شفاف، و بنابراین قضاوت شدنی گرفتار می‌سازد. نظام گفتمانی از راه‌های گوناگونی تولید اندیشه‌ی غیرمجاز را مهار می‌کند، که فشرده‌ای از آن را در سخنرانی مشهور فوکو می‌توان دید^{۴۰۶}. مهم‌ترین اهرم این مهارسازی اندیشه رمزگذاری محتوای اندیشه است، به شکلی که برای امور اکیداً غیرمجاز رمزی وجود نداشته باشد.

جرج اورول در ۱۹۸۴، از قول یکی از کسانی که در خدمت نظام توتالیتر حاکم به شغل فرهنگ‌نامه‌نویسی اشتغال دارد، می‌گوید: «ما با حذف کردن واژه‌ها، امکان فکر کردن به مسائل غیرقانونی را از بین می‌بریم.» چنین می‌نماید که نظام‌های گفتمانی هم به عنوان آخرین راه‌حل برای کنترل اندیشه‌های تهدیدکننده و اختلال‌زا، از چنین مکرری استفاده کنند. نظام‌های گفتمانی آن اموری را که اندیشیده شدن و بیان شدنشان خیلی خطرناک است، اصولاً رمزگذاری نمی‌کنند، یا نمادهایی اساطیری، غیرمستقیم و محدود را به آن منسوب می‌کنند. یک نمونه‌ی خوب از این مفاهیم، مرگ است که در تمام فرهنگ‌ها با فقر نمادین چشمگیری روبه‌روست^{۴۰۷}.

⁴⁰⁶ فوکو، 1378 (ب).

⁴⁰⁷ Seale, 1998.

خلاصه آن که نظام گفتمانی، با زبانی کردن اندیشه، در عمل آن را مرزبندی و محدود می‌سازد. کارکرد شفاف‌ساز، تدقیق‌کننده، و کمیت-بخش زبان به قدری ارزشمند و در قلمرو اجتماعی غیرقابل‌اجتناب است، که معمولاً کژکارکردها و هزینه‌های جانبی‌اش را ناچیز جلوه می‌دهد. یکی از این هزینه‌های زبانی که اندیشه‌ی ما را دقیق، روشن، و شیوا می‌سازد، آن است که اندیشیدن به امور غیرشیوا، مبهم و ناشناخته را دشوار یا ناممکن می‌سازد. گفتگوی درونی این استبداد زبانی را در قلمرو روانی من مستقر می‌سازد. منی که با خود به گفتگو نشسته است، در عمل از اندیشیدن برای خود ناتوان است. او ناچار است برای دیگری، به زبان دیگری، و با رعایت قالب‌های گفتمانی آشنا برای دیگری بیندیشد. از این رو، گفتگوی درونی از دید نظریه-ی ما ابزاری کلیدی برای هنجار ساختن من در سطح روانی است.

۶. مهم‌ترین راهبرد نظام‌های هنجارساز برای اعمال قدرت از راه زبان، اسطوره‌سازی است. اسطوره نظامی روایی است که بر دیگری- واره کردن عناصر جهان متکی باشد و رمزگانی دوتایی را در بر بگیرد که در ترجیح یکی از قطب‌های هر عنصرش بر متضادش تردیدی وجود نداشته باشد. هر جا که شکست تقارن در میان جفت‌های متضاد معنایی با قطعیت و یقین همراه بود، با نوعی اسطوره روبه‌رو هستیم. از این دیدگاه، دانش مدرن، که بر محور برتری متقن مشاهده بر شهود، و کمیت بر کیفیت بنا نهاده شده است، امری اساطیری است. نظم سیاسی حاکم بر برخی از جوامع نیز که پایه‌اش باور به اهمیت، ارزش، و کارآیی بیشتر جمع بر فرد، یا دولت بر مردم - یا معکوس آن!- است، اسطوره‌ای دیگر است.

اساطیر منحصر به نهادهای تنومند و مقتدری مانند دولت و دانش آکادمیک نیستند، و شمارشان نیز محدود نیست. هر نهاد اجتماعی می‌تواند

برای پایدار ماندن خویش، اسطوره‌ای را بر شالوده‌ی گفتمانی خود تحمیل کند، و در عمل تمام نهادهای اجتماعی آشنای پیرامون ما از چنین عنصر اساطیری‌ای برخوردارند. به همین ترتیب، همه‌ی اسطوره‌ها کارکردی سرکوب‌گرانه ندارند. اسطوره‌ها بر اساس سیستم سازنده‌شان، به دو نوع تقسیم می‌شوند. اساطیر شخصی که در سطح روانی و توسط من ساخته می‌شود، و اسطوره‌ی جمعی که در سطح اجتماعی و توسط فرامن خلق می‌گردد.

با وجود این خاستگاه‌های متفاوت، خود اسطوره، سیستمی گفتمانی است که به سطح فرهنگی تعلق دارد. منشی است پیچیده و گسترده، که ساختار درونی ساده، و محتوای اطلاعاتی و ریزه‌کاری‌های فراوانی دارد. زیربنای تمام اسطوره‌ها، همین ترجیح بی‌قید و شرط یک قطب معنایی، بر سویه‌ی متضادش است.

اساطیر تنها زمانی خوب عمل می‌کنند و کارکرد مشروعیت‌بخش خویش را برای نهادهای هنجارساز حفظ می‌کنند، که مورد شک واقع نشده باشند. شک و پرسش عنصری فرهنگی است که از اسطوره رمززدایی می‌کند. پرسش و شک خود سیستم‌هایی فرهنگی و منش‌هایی کوچک هستند که تا حدودی همچون انگل و مهمان در دل نظام‌های معنایی بزرگ پنهان می‌شوند و در پیوند با آنها کارکرد می‌یابند. اسطوره‌ها، تا زمانی که مورد حمله‌ی پرسش‌ها واقع نشده‌اند، کارآیی خود را حفظ می‌کنند و هنگامی که چنین حمله‌ای صورت گرفت، یا برای مصون ماندن از پرسش‌ها و پنهان شدن از گزندشان تغییر شکل می‌دهند، و یا منقرض می‌شوند. دو تا از عام‌ترین اسطوره‌هایی که تداوم نظام‌های هنجارساز را تضمین می‌کنند، عبارتند از اسطوره‌ی اصالت، و اسطوره‌ی خلوص.

اسطوره‌ی خلوص عبارت است از باور به حضور مطلق یکی از دو قطب متضاد معنایی، و غیاب سویه‌ی دیگرش. محور این اسطوره، امکان وجود

داشتن مفهومی در غیاب کامل مفهوم متضادش است. این منشی است که شکلی افراط‌آمیز از جوهره‌ی تمام اساطیر، یعنی برتری مسلم یک مفهوم بر متضادش را صورت‌بندی می‌کند. باور به این که چیزهایی فارغ از یک سویه‌ی جفتی متضاد و بهره‌مند از سویه‌ی دیگرش وجود دارند، شالوده‌ی اسطوره‌ی خلوص است. به عنوان مثال، نگرش پانگلووسی لایب‌نیتس که گیتی را بهترین وضعیت ممکن می‌دانست، ناشی از اسطوره‌ی خلوصی است که به غیاب رنج و بدی و حضور دایم و مطلق لذت و نیکی باور دارد.

اسطوره‌ی اصالت، باور به این نکته است که جفتهای متضاد معنایی، خاستگاهی دارند که از هردوی آنها مهمتر، ارزشمندتر، و واقعی‌تر است. این امر که همه‌ی جفتهای متضاد معنایی سرچشمه‌ای دارند و از یکدیگر مشتق شده‌اند، البته حقیقتی زبان‌شناختی است. اما باور به این که این خاستگاه‌ها گرانیگاهی مشخص دارند، و تبارشناسی‌شان به نقطه‌ی خاصی از گفتمان منتهی می‌شود، باوری اساطیری است. اسطوره‌ی اصالت چیزهایی را که به این سرمنشأ فرضی نزدیک‌تر باشند اصیل‌تر، و باقی چیزها را موهوم و غیرواقعی تلقی می‌کند. از این رو این اسطوره به شکل‌گیری سلسله‌مراتبی از جفتهای متضاد معنایی منتهی می‌شود که هر پله از آن نسبت به بعدی اصیل‌تر، پیشین‌تری، و واقعی‌تر پنداشته می‌شود. به عنوان مثال، خود همین نظریه‌ی ارائه شده در این رساله، به اسطوره تبدیل می‌شود، اگر که مرکزیت متغیرهای کلیدی بقا/ لذت/ قدرت/ معنا به صورت برتری هستی‌شناختی تعبیر شود و اهمیت‌شان با اصالت اشتباه گرفته شود.

۷. زبان گذشته از ماهیت شناختی و ارتباطی‌اش، امری سیاسی هم هست. زبان با خواست، با تصمیم، و با قدرت ارتباط دارد، و زمینه‌ایست که همه‌ی این عناصر در دل آن رمزگذاری می‌شوند.

نظام‌های هنجارساز با کنترل پویایی گفتمان و صورت‌بندی جفت‌های متضاد معنایی، زبان را همچون پیش‌داستی غیرقابل چشم‌پوشی به سوژه عرضه می‌کنند. من با پذیرش این نظام زبانی - که نسبت به خودش وضعیتی بیرونی و پیشینی دارد - عضویت در یک نظام گفتمانی و پیروی از راهبردهای شناختی و ترجیح‌های پیش‌داشته شده‌ی آن را می‌پذیرد. من در واقع چاره‌ی دیگری ندارد، چون توانمندی‌های نهفته در ابزار زبانی چنان گسترده و سودهای برخاسته از این تبعیت چنان چشمگیرند که طرد این گزینه امری نامعقول می‌نماید.

نظام‌های هنجارساز، پیش از آن که به کمک ابزارهای زورآور ملموس من را به پیروی و اطاعت وادار کنند، از راه صورت‌بندی کردن جفت‌های متضاد معنایی چنین می‌کنند. از آن پس سوژه، حتی اگر شورشی و طغیانگر هم باشد - در چارچوب نظامی شناخته شده و هنجارین قدرت به چالش خواهد کشید، و چه در این راستا پیروز شود و چه ببازد، نظام اجتماعی را تهدید نخواهد کرد.

من با قرار گرفتن در دل یک نظام گفتمانی، ناگزیر می‌شود تا مخالفت‌ها و سرکشی‌هایش را در برابر ساختارهای سلطه - و حتی طغیان در برابر خودِ نظام‌های هنجارساز - را در قالبی گفتمانی صورت‌بندی و بیان کند. به این ترتیب، حضور برآشفته‌کننده و خطرآفرینِ منِ سطح روانی، به حضور کنشگری اجتماعی فروکاسته می‌شود. کنشگری که حتی اگر مخالفتی هم با نظم موجود داشته باشد، ناچار می‌شود آن را به زبانِ نظم مستقر بیان کند. این سوژه‌ی اجتماعی شده، و این منِ هنجار شده، از این پس در سطح اجتماعی حضوری کنترل شده و تنظیم شده خواهد داشت. حضوری حل شده در گفتمان، و بنابراین آمیخته با غیاب.

منِ شورشی ناچار است از راه تولید خرده گفتمانی مخالفت‌آمیز در برابر سلطه‌ی نظام‌های هنجارساز مقاومت کند. اگر سوژه‌ی مخالفت‌خوان

آنقدر نیرومند باشد و ابزارهای نمادین را با قدرتی به کار بگیرد که بتواند بر نظم موجود غلبه کند، نظم دگرگون خواهد شد. به این ترتیب هنجاری اجتماعی از میان می‌رود و جای خود را به هنجاری دیگر می‌دهد. اما این پیروزی همواره موضعی است. من سرکش همواره از مجرای حوزه‌ای تخصصی شده از گفتمان مخالفت خود را صورت‌بندی، بیان و اعمال می‌کند، و در نتیجه همواره به دگردیسی‌ای موضعی و محلی در نظم مستقر دست می‌یابد. تغییری که به خاطر جزئی بودنش، و درونی بودنش، کلیت نظام اجتماعی را تهدید نمی‌کند. خودارجاع بودن نظام اجتماعی از همین جا ناشی می‌شود. شبکه‌ی گفتمان - زبان لفافی است که روابط خودارجاعانه‌ی میان زیرسیستم‌های اجتماعی را برقرار می‌کند، و آن را به نظامی بسته تبدیل می‌کند. نظامی که تنها از درون، و بر مبنای متغیرهایی داخلی دگرگون می‌شود. این دگرگونی، هرچند از سوی سوژه‌ای مخالف‌خوان هدایت شده باشد، همواره امری درونی، آشنا، کنترل‌پذیر، و بنابراین بی‌خطر است. این دگرگونی، مهم‌ترین عاملی است که تکامل اجتماعی و پیچیده شدن تدریجی نهادهای هنجارساز را در پی دارد⁴⁰⁸.

از سوی دیگر، اگر من شورش در تلاش خود برای مقاومت در برابر نظام سرکوب شکست بخورد و نتواند نظم مستقر را دگرگون کند، به صورت موجودی ناهنجار برچسب خواهد خورد. من سرکش در این شرایط به جرم شکستن قانون، یا به خاطر زیر پا گذاشتن تابو تنبیه می‌شود. سوژه ممکن است در این شرایط دیوانه و بیمار تلقی شود، تکفیر گردد، زندانی شود، و یا

⁴⁰⁸ ناگفته نماند که دگرگونی اجتماعی در اثر عوامل اختلال‌زای دیگری - مانند زلزله، فرسایش محیط زیست، یا همه‌گیر شدن بیماری‌های کشنده - نیز ممکن است رخ دهد. اما تمام این عوامل هم مانند سوژه، امری درونی و جذب شده در پیکره‌ی گفتمان اجتماعی هستند. با این تفاوت که ساده‌تر هستند و در برابر رمزگذاری اجتماعی‌شان مقاومتی به خرج نمی‌دهند.

از منابع مورد نیازش محروم گردد. اما این تنبیه‌ها بیش از آن که روشی برای شرطی کردن و مطیع‌سازی سوژه باشند، ساز و کاری هستند که نظام‌های هنجارساز به کمک‌شان مرزهای خویش را تداوم می‌بخشند و ساختار درونی خویش را بازمزگذاری می‌کنند. وجود این شکست خوردگان داغ خورده در حاشیه‌ی متن جامعه‌ی هنجار ضروری است، چون مرزهای امر هنجار/ناهنجار، تنها به این ترتیب تعیین می‌شود، و تمام اقتدار نظام‌های هنجارساز در همین مرزبندی نهفته است.

چهارم: سازماندهی خودانگاره

۱. خودانگاره، تصویر خودآگاهانه‌ی من از من است. بازنمایی‌ای زبانی شده که در قالب سپهری گفتمانی صورت‌بندی می‌شود، و ادراک من از خویشتن را شکل می‌دهد. زبانی بودن این تصویر به معنای آن است که نظام‌های هنجارساز شکل‌گیری و پیکربندی آن را کنترل می‌کنند. خودانگاره، چنان که دیدیم، ساختاری پیچیده و زیرسیستم‌هایی گوناگون دارد. در اینجا به کالبدشناسی خودانگاره که موضوع جذابی در حوزه‌ی روان-شناختی است، کاری نداریم. هدفمان واریسی و تحلیل برخی از زیرسیستم‌های خودانگاره است که بیش از بقیه زیر تأثیر نهادهای هنجارساز قرار می‌گیرند و به عنوان مجراهای نفوذ فرآیندهای سرکوب به خودانگاره عمل می‌کنند.

نظام شخصیتی سیستمی خودتنظیم‌گر و خودمختار است که اگر آزاد باشد، کنش‌هایی انتخاب شده، تصمیم‌هایی خودجوش، تعویق لذت‌هایی هدفمند، و در نتیجه اختگی‌ای درون‌زاد را تولید می‌کند و از راه تولید انضباط به قدرت اجتماعی دست می‌یابد. اما در حالت عادی، نظام شخصیتی زیر تأثیر نهادهای اجتماعی رفتار می‌کند. کنش من محور به عمل فرامن‌مدار، خواست فردی به مصلحت اجتماعی، و اختگی درون‌زاد به برون‌زاد بدل می‌شود، و این همه بدان دلیل است که در سطح اجتماعی نهادهای هنجارساز نیرومندی وجود دارند که در توازی با تراوش انضباط از سطح روان‌شناختی، در سطح جامعه‌شناختی سرکوب را ترشح می‌کنند.

نظام شخصیتی، مانند هر چیز دیگری در سپهر اجتماعی، باید نخست رمزگذاری، زبانی، تخصصی، و اجتماعی شود تا به عنوان زیرسیستمی اجتماعی مجال حضور در عرصه‌ی نهادهای اجتماعی را داشته باشد. نهادهای هنجارساز من را در چارچوبی زبانی و بر مبنای معیارهای ارزشی نظامی گفتمانی صورت‌بندی می‌کنند، و پس از آن امکان پیوند من با دیگری در عرصه‌ی اجتماعی را فراهم می‌آورند. این از توطئه‌ای بدخواهانه و مستبدانه برخاسته است، که ضرورت سیستم‌های پیچیده‌ی خودارجاع است که عناصر خود را تنها پس از هضم و جذب کردن در پیکره‌ی خویش، درونی می‌دانند و در نظام کارکردی خویش جایی بدان می‌بخشند.

نقطه‌ی اتصال اصلی نهادهای هنجارساز به نظام شخصیتی، خودانگاره است. خودانگاره آن شکل اجتماعی شده‌ای از من است که همچون هویتی اجتماعی در دل سیستم‌های سطح بالاتر از خود اعتبار و مجوز حضور دارد. سیستم‌های اجتماعی من را به تنهایی همچون خرده سیستمی مربوط به مقیاسی متفاوت می‌شناسند و آن را پدیداری بیرونی، محیطی، بیگانه، و تصادفی می‌دانند. من تنها در ترکیب شدن با فرامن، صورت‌بندی شدن در قالب خودانگاره، و بر عهده گرفتن نقش است که به نهاد اجتماعی پیوند می‌خورد، و این فرآیندی است که توسط نهادهای هنجارساز انجام می‌پذیرد. این فرآیند، حلقه‌ها و بخش‌های گوناگونی دارد، که در اینجا برای ساده شدن بحث تنها به مهم‌ترین‌شان اشاره می‌کنیم.

۲. خودانگاره، شکلی درونی شده، بازبینی شده، تحریف شده، و تحمل‌پذیر از سرجمع انگاره‌هایی است که در ذهن دیگری‌ها در مورد من وجود دارد. هر دیگری، نظامی شناسنده است که من را به مثابه پدیداری بیرونی می‌نگرد و تصویری اخلاقی، زیبایی‌شناسانه، و شناخت‌مدارانه را از من در خود باز می‌تاباند. این تصویر بسته به پیش‌داشتهای دیگری، هنجارهای

اجتماعی، تجربه‌ی زیسته‌ی وی، و نوع اندرکنش و تجربیات مشترکی که با من داشته است، صورت‌بندی می‌شود. تنها بخشی اندک از این شناخت به صورت خودآگاه و زبانی شده در دیگری پیکربندی می‌شود، و این انگاره است. جزئی ناچیز از این انگاره، که از صافی قوانین و تابوهای مهارکننده‌ی بیان عبور کرده‌اند، در میدان برهم‌کنش من و دیگری نشت می‌کنند، و تنها بخشی ناچیز از آن است که توسط من شناسایی، تحلیل، و بازتفسیر می‌شود. انگاره از انباشت این انگاره‌های بیرونی پدید می‌آید، اما ساختاری منفعل و انباشتی ندارد. من در جریانی پیوسته برداشت خویش از خود را بازبینی می‌کند، بسته به تجربه‌های نو عناصرش را حذف و اضافه می‌کند، و آن را به صورت پیکره‌ای منسجم و همخوان از برداشت‌ها و تفسیرها ترجمه می‌نماید⁴⁰⁹. پیکره‌ای که هویت شخصی وی را بر می‌سازد و تصویر من در چشم من را تشکیل می‌دهد. فروید شکل‌گیری انگاره را نشانه‌ی چرخشی در رشد روانی کودک می‌داند. به زعم او، من از لحظه‌ای که تصویری از دیگری را در خود باز می‌تاباند، (و این مترادف است با شکل‌گیری نظریه‌ی ذهن دیگری)، از والد اعلام استقلال می‌کند. این اعلام استقلال البته هزینه‌ای را نیز در پی دارد، و آن هم درونی شدن والد در قالب فرامن است. این تفسیر، به ویژه در پیوند با عبارتی که فروید برای انگاره به کار برده بود⁴¹⁰ بعدها در دستگاه نظری یونگ جایگاهی محوری یافت و شالوده‌ی ارتباط من با ناخودآگاه جمعی قرار گرفت⁴¹¹. از دید سیستمی نیز شکل‌گیری انگاره در کودک، همزمان با ظهور نظریه‌ی ذهن دیگری در اوست، و این همان لحظه‌ایست که زیست جهان کودک برای دومین بار شکاف می‌خورد و دو قلمرو جهان و دیگری از هم تفکیک می‌شوند.

⁴⁰⁹ Markus, H. & Nurius, 1989.

⁴¹⁰ Imago/ Image

نویسندگان مکتب روانکاوی، تا حدودی به تقدم خودانگاره بر انگاره تأکید داشتند. یعنی از دید ایشان، شیوهی بازنمایی من در ذهن من، از جنس درونکاوی و شهود است و با تصویرسازی تجربی و عینی از دیگری تفاوت دارد. لاکان با بازتعریف کردن این فرآیند و وام گرفتن مرحلهی آیینگی از اصحاب کنش متقابل نمادین، در این نگرش تجدید نظر کرد^{۴۱۲}. هواداران کنش متقابل نمادین، معتقدند که من، خود را نیز به مثابه دیگری بازنمایی می‌کند. یعنی همان طور که رایل گفته، خودانگاره زیر تأثیر مستقیم انگاره-هایی قرار دارد که تصویر دیگری در ذهن من را بر می‌سازند^{۴۱۳}.

من به کمک جمع‌بندی آنچه از انگاره‌های دیگران آموخته است، و با تعمیم دادن فرآیند تولید انگاره در مورد دیگری، فرامن و دیگری تعمیم یافته‌ی درونی خود را به عنوان نقطه‌ی ارجاعی مورد استفاده قرار می‌دهد تا انگاره‌ای از خود را هم ایجاد کند. به این شکل، من همواره تصویری از خود را در ذهن دارد، که زیر تأثیر مستقیم انگاره‌های برخاسته از دیگری، و در جریان فرآیندی شبیه به مشاهده‌ی دیگری‌ها تولید شده است. از این رو هویت مفهومی است که در نتیجه‌ی برهم‌کنش من و دیگری و زیر تأثیر دیگری بیرونی و شکل درونی شده‌ی آن شکل می‌گیرد^{۴۱۴}. به همین دلیل هم مید^{۴۱۵} و کولی^{۴۱۶} به این نتیجه‌ی افراطی گرایش یافتند که خارج از زمینه‌ی اجتماعی هیچ فعالیت روانی‌ای به وقوع نمی‌پیوندد.

از سوی دیگر، مید، در توافق با گیلبرت رایل، و همسو با فروید که من را نسبت به نهاد و فرامن ثانویه و حاشیه‌ای می‌دید، من را ماهیتی درجه‌ی

⁴¹² ایسوپ، 1382.

⁴¹³ Ryle, 1963.

⁴¹⁴ Deaux, 2001.

⁴¹⁵ Mead, 1934.

⁴¹⁶ Cooley, 1909.

دوم می‌دانست. از دید او، هویت اجتماعی در قالب مفهوم خویش^{۴۱۷} تبلور می‌یابد. من صاحب خرد و هوشمندی، و حتی خودآگاهی است، اما تنها در زمان اکنون حضور دارد و پیوندی با گذشته و آینده برقرار نمی‌کند. سوژه‌ی اجتماعی، که چنین پیوندی را برقرار می‌کند، در مدل مید به صورت خود^{۴۱۸} شناخته می‌شود. خود است که در پیوند با میدان برهم‌کنش با دیگری، صاحب حافظه و تاریخچه‌ی زیستی است و از قید اکنون رها شده و می‌تواند همچون شخصیتی منسجم و اجتماعی عمل کند. خود که سوژه‌ی انتخابگر و اجتماعی شده‌ی مید محسوب می‌شود، از دگردیسی من پدید می‌آید، و این دگردیسی زیر تأثیر مستقیم دیگری تعمیم یافته انجام می‌پذیرفت. یعنی شکلی درونی شده و عام از دیگری، که بر اساس قوانین اجتماعی و سرمشق‌های حاکم بر نقش‌ها صورتبندی شده است.

ما از چند نظر با دیدگاه مید توافق داریم. نخست آن که به نظر می‌رسد من اجتماعی شده، و قواعد هنجارین حاکم بر آن زیر تأثیر دیگری تعمیم یافته، و شکل اخلاقی شده و قضاوتگر آن (فرامن) تولید شود. دیگر آن که ما نیز به دلایلی که به زودی ارائه خواهد شد، می‌پذیریم که من سطح روانی، اگر فارغ از فشارهای اجتماعی بیابد و رشد کند، تنها اکنون را در خواهد یافت و محور زمانی که گذشته و آینده را به هم پیوند می‌دهد، ساخته‌ای اجتماعی است که برای سازماندهی رفتار من اجتماعی شده کاربرد دارد. اما تکرار حرف‌های گذشته خواهد بود، اگر باز بر این نکته تأکید کنیم که جایگاه و موقعیت من در مدل نظری ما، با آنچه در دید فروید و مید دیده می‌شود بسیار متفاوت است. مید به خاطر تأکید بر اندرکنش نمادین من و دیگری، و اصیل فرض کردن من اجتماعی شده، و فروید به خاطر دغدغه‌ی خاطرش در مورد ناخودآگاه و اصلتی که برای ناخودآگاه و فرامن

⁴¹⁷ Self

⁴¹⁸ Me

حاکم بر آن قایل بود، من را امری فرعی و ثانویه می‌دیدند که در نتیجه‌ی تداخل سطح زیستی و اجتماعی ظهور می‌کند. از دید ما، چنین نیست. یعنی من به تنهایی نماینده‌ی سطحی از پیچیدگی است و به عنوان سیستمی که اتفاقاً هر دو لایه‌ی زیستی و اجتماعی را سازماندهی می‌کند، مرکزیت هم دارد.

۳. خودانگاره، روایتی شخصی از من است که به زبان جامعه بازگو شده باشد. این روایت چارچوبی زبانی، نمادین، و قانون‌مند دارد. خودانگاره امری شخصی، ابداع شده، و خلاقانه نیست. بلکه متنی است که بر بنای سرمشقی زورآور نگاشته شده است. از این روست که من‌ها، با وجود تفاوت‌های عظیمی که در سطح روان‌شناختی می‌توانند با هم داشته باشند، خودانگاره‌هایی چنین مشابه دارند.

مراکز سازماندهی خودانگاره توسط نظام‌های هنجارساز، با توجه به شرحی که تا اینجا گذشت، باید آشکار باشند. نظام‌های هنجارساز - به ویژه معبد، دبستان، و خانواده - دستگاه شناسنده‌ی من را رمزگذاری کرده، و دانش، بینش، و فرزانش من را در قالبی زبانی با خرد جمعی جاری در نهادهای اجتماعی پیوند می‌دهند. چنان که گفتیم، دستگاه شناسنده از مجرای دو ساختار موازی و مستقل با داده‌های ورودی برخورد می‌کند که عبارتند از سیستم عواطف/هیجانات و سیستم عقلانیت تحلیلی. عقلانیت از میان این دو، به خاطر ساختار خطی و خودآگاهانه‌اش، و پیوندش با کارکردهای زبانی ذهن، آسان‌تر با نظام‌های هنجارساز پیوند می‌خورد^{۴۱۹}. از این رو نظام‌های هنجارساز معمولاً در راستای تقویت، سازماندهی، و پیچیده‌تر ساختن سیستم عقلانیت گام بر می‌دارند، و برعکس سیستم عواطف و

⁴¹⁹ Cosmides & Tooby, 2000.

هیجانان را که از دسترس رمزگذاری زبانی خارج است، مهار می‌کنند و به حاشیه می‌رانند.

دستگاه کنشگر نیز در ارتباط با نقش است که هنجار می‌شوند. نقش‌ها، با تخصصی کردن رفتار، و با سوار کردن چلفتگی القایی بر آن، دامنه‌ای محدود و تخصص یافته از رفتارهای مجاز را مرزبندی می‌کنند و به شکلی که شرحش گذشت، کردارهای من را به کارهایی اجتماعی شده تبدیل می‌سازند. اما دستگاه کنشگر و شناسنده، با دستگاه سومی به هم متصل می‌شوند که چیرگی بر آن به این آسانی نیست.

دستگاه انتخابگر، در جریان رمزگذاری متغیرهای کلیدی چهارگانه هنجار می‌شود. تمام نهادهای هنجارساز در یک کارکرد اشتراک دارند و آن هم تمرکز فعالیت‌شان برای رمزگذاری دستگاه انتخابگر است. این کار با رمزگذاری بقاء، لذت، قدرت، و معنا انجام می‌شود. به این ترتیب دستگاه انتخابگر، با یاری نظام‌های هنجارساز و در جریان اجتماعی شدن به مبنایی کمی و محاسبه‌پذیر برای سنجش سود و زیان گزینه‌ها دست می‌یابد و شکلی نمادین از این متغیرها را پردازش می‌کند. نمادین شدن سه تا از این متغیرها در سطح روان‌شناختی دشوار نیست. بقاء، قدرت و معنا به این دلیل که به سطوحی متفاوت از سلسله مراتب تعلق دارند، حتما هنگام بازنمایی در سطح روانی درجه‌ای از رمزگذاری و نمادین شدن را تحمل می‌کنند. اما لذت که به خودِ سطح روانی تعلق دارد، در این میان موقعیتی ویژه پیدا می‌کند. لذت متغیری کلیدی است که در سطح روانی زاده می‌شود و برای مدیریت رخدادهای این لایه تکامل یافته است. لذت نیز مانند سایر متغیرها، می‌تواند در سطوح دیگر فراز و نشیب یابد و به شکلی نمادین شده مورد محاسبه‌ی سیستم‌های فرهنگی و اجتماعی قرار گیرد (پول نمونه‌ای از نمادهای لذت است). اما این برای کنترل اجتماعی انتخاب‌های من در سطح روانی کافی نیست.

بزرگ‌ترین دستاورد نهادهای هنجارساز، و دشوارترین وظیفه‌ای که بر عهده دارند، آن است که این متغیر را در خودِ سطح روانی رمزگذاری کنند. این بدان معناست که نیروی نظام انضباط/سرکوب، باید چنان زیاد باشد که دستگاه انتخابگر را از محاسبه‌ی لذت - یعنی متغیری که برای محاسبه‌ی آن تکامل و تخصص یافته است - باز دارند، و محاسبه‌ی نماد لذت را جایگزین آن سازند.

این کار، چنان دشوار است که یک مسیر منفرد و مجزا برای اجرای آن تخصص نیافته است. به تعبیری، تمام ساز و کارهای هنجارسازی من در سطح روانی در راستای این هدف نهایی تمرکز یافته‌اند. هدفی که به جدا شدن من از خودِ لذت، و پیوند خوردنش با لذتی نمادین، هنجارین و اجتماعی شده می‌انجامد. به این ترتیب مهم‌ترین و دشواریاب‌ترین دستگاه روانی - یعنی سیستم انتخابگر - نیز توسط نهادهای هنجارساز کنترل می‌شود، و من هنجار می‌گردم. نمادین شدن لذت و رام شدن زیرسیستم انتخاب، مطیع شدن خواست و هضم شدن این مفهوم در جریان‌های اجتماعی را نیز به دنبال خواهد داشت. تنها از این راه است که من به عنوان سیستمی بیرونی نسبت به سطح اجتماعی، هضم جامعه می‌شود و سرکش‌ترین متغیری که بیرونی بودنش را تضمین می‌کند، یعنی خواستِ لذت - را از دست می‌دهد.

۲. هنجار شدن دستگاه انتخابگر، کاری چنان دشوار است که تنها با پیکربندی خودانگاره و کنترل شدن آن می‌توان بدان دست یافت. محوری که خودانگاره را هنجار می‌کند، زندگی‌نامه^{۴۲۰} خوانده می‌شود. زندگی‌نامه، مفهومی است که برای بار نخست توسط مردم‌شناسان برای توصیف الگوهای زیستی در جوامع ابتدایی به کار گرفته شد، و بعدها به قلمرو

جامعه‌شناسی تعمیم یافت. وام‌گیری آن در روان‌شناسی کمی دیرتر انجام گرفت و به ویژه در قلمرو دیدگاه تحلیل کنش متقابل محدود ماند. زندگی‌نامه، چنان که بورديو تعريف کرده است^{۴۲۱}، روایتی یکدست، منسجم، معنادار، و شخصی است که رخدادهای زندگی من را به هم پیوند می‌دهد و همه‌ی تجربیات را در قالب فراروایتی یکپارچه با هم متحد می‌سازد. به قول سارتر، چنین می‌نماید که هر سوژه‌ی انسانی با نوعی پروژه‌ی بنیادی^{۴۲۲}، و با معمایی عام رویارو باشد، و آن هم معنادار ساختن زندگی‌اش است^{۴۲۳}. من سیستمی چنان پیچیده است که بر وجود خود آگاهی دارد. یعنی گذشته از بازنمایی نمادین دیگری‌ها و چیزهایی که جهان را انباشته‌اند، خود را نیز در این میانه بازنمایی می‌کند. از این رو دغدغه‌ی بزرگ هایدگری، یعنی مرگ را نیز درک می‌کند و موقت بودن حضور خود را در می‌یابد. من برای تحمل کردن هستی‌ای که موقت و آمیخته به غیاب است، نیاز به چارچوبی نظری دارد تا مسأله‌ی این نوع خاص و دغدغه‌زا از بودن را حل کند. به بیان دیگر، من به معنایی نیاز دارد تا هستی خویش را توجیه کند. این معنا در قالب زندگی‌نامه صورت‌بندی می‌شود، و من‌های اجتماعی شده را به شکلی هنجارین به تداوم هستی‌شان علاقه‌مند می‌سازد، و پرسش‌های غایی برخاسته از این هستی داشتن را تحریف، و پنهان می‌سازد. به این شکل، زندگی‌نامه را باید نوعی پاسخ دانست، نه پرسش. پاسخی که به شکلی هنجارین از سوی نهادهای هنجارساز ابداع شده، تا نقص ذاتی پیچ و مهره‌های ماشین جامعه را رفع کند، نقص خودآگاهی را. خودآگاهی و درک تصادفی بودن رویدادها و بی‌سر و ته بودن سیر حوادث، شاید در قلمرو عصب‌شناسی و روان‌شناسی شگفت‌انگیز و غرورآور بنماید، اما

421 بورديو، 1381: 109-130.

422 Projet original

423 باتلر، 1384.

برای حامل آن، یعنی سوژه‌ای که با خطر پوچی و آشوب روبه‌روست، تجربه‌ای تنش‌زا و خطرناک است. به همین دلیل هم سپری از جنس روایت‌های سرراست و روشن را می‌طلبید تا به کمکش بر این آشوب غلبه کند.

مدرنیته یکی از شرایط تاریخی برملا شدن این آشوب در چشم توده‌ی مردم بوده است. اسطوره‌زدایی مورد نظر وبر از جهان، نه تنها به آفرینش فنون مدرن و اخلاق مدنی، که به فراگیر شدن تنشی معنایی نیز منجر شده است. به همین دلیل است که نویسندگانی مانند رب‌گریه، معتقد است رشد انفجاری رمان در عصر مدرن - یعنی عمومی شدن نوشتن و خواندن زندگی‌نامه‌هایی تخیلی - ناشی از آشکارگی بی‌هدف بودن هستی، و افسون‌زدایی از غایت‌گیتی بوده است.^{۴۲۴}

زندگی‌نامه مجموعه‌ای پیوسته از خاطرات است. از این رو جایگاه آن را باید سیستم عصبی/روانی حافظه دانست. به همین دلیل، زندگی‌نامه به سطوح نرم‌افزاری روانی/فرهنگی تعلق دارد، نه سطوح سخت‌تر اجتماعی/زیستی. زندگی‌نامه روایتی منسجم است که سر و ته مشخصی دارد. واحدهای سازنده-اش خاطره‌هایی هستند که در پیوند با هم معنادار می‌شوند و در زمینه‌ای اجتماعی مورد تفسیر واقع می‌شوند.^{۴۲۵}

ساختن زندگی‌نامه، فرآیندی فعال و تا حدودی خلاقانه است، که بر گزینش رخداد‌های مهم و مطلوب، ترکیب کردن‌شان با هم بر مبنای سرمشقی اجتماعی، تحریف کردن و تزیین نمودن‌شان به کمک رمزگزاری-های پی در پی، و تفسیر کردن‌شان در زمینه‌ای زبانی استوار است.^{۴۲۶} من زندگی‌نامه را به عنوان راه‌حلی حاضر و آماده برای پرسش پربانش‌کننده‌ی هستی می‌پذیرد، از سرمشقی اجتماعی برای ساختنش پیروی می‌کند، و

⁴²⁴ Robbe-Grillet, 1984.

⁴²⁵ Noam, 1993.

⁴²⁶ Schacter, 2001.

فعالانه توافق دیگری‌ها را می‌جوید و می‌یابد. تا تفسیر خویش از گذشته‌ی من را با دیگران سهیم شود، و این روایت شخصی را به مرتبه‌ای اجتماعی ارتقا دهد^{۴۲۷}.

تمام دیگری‌هایی که جامعه را پر کرده‌اند، من‌هایی هستند که با همین چالش رویارو هستند. از این رو دستیابی به توافقی که همه را راضی کند آسان می‌نماید. همگان می‌پذیرند که تفسیرهای دیگری‌ها را در مورد زندگی‌نامه‌شان محترم بدانند. اما این تفسیرها می‌تواند تعیین‌کننده‌ی نقش من باشد. چون من در قالب زندگی‌نامه‌اش توسط نهادهای اجتماعی تشخیص داده می‌شود، و برای اشغال نقشی خاص شایسته یا ناشایسته پنداشته می‌شود.

از این رو همواره جنگ قدرتی بر سر تفسیرهای ممکن از رخدادها، و کشمکشی در مورد نسخه‌ی نهایی و رسمی زندگی‌نامه‌ها در جریان است. من به طور فعال از تفسیرهایی که ضامن دستیابی به نقش‌هایی مطلوب‌تر، و قدرت اجتماعی بیشتری برایش هستند، دفاع می‌کنم، و با دیگران بر سر تفسیرها معارض می‌کنم. نتیجه، برآیندی است که با نظارت نهادهای هنجارساز و بر مبنای ارجاع به نسخه‌هایی غایی و انتزاعی از زندگی‌نامه‌ها – یعنی نمایشنامه – تعیین می‌شود.

من و دیگری، به این شکل در زمینه‌ای اجتماعی در مورد معنای تجربیاتی که در اندرکنش با هم کسب کرده‌اند، به توافق می‌رسند. تجربیاتی که ممکن است به صورت خاطراتی غرورآفرین، تکرار شونده، و بیان‌پذیر صورت‌بندی شوند، یا در قالب خاطره‌هایی پنهانی، شرم‌آور، و خوارکننده تثبیت شوند که اشاره به آنها بی‌ادبی، و برملا شدن‌شان رسوایی محسوب می‌شود^{۴۲۸}.

⁴²⁷ Snyder & Uranowitz, 1990.

⁴²⁸ Conway & Rubin, 1993.

من برای ساخت زندگی‌نامه‌ی خود، ناچار است درجه‌ای از عینیت را رعایت کند. چون همواره در سپهری اجتماعی و چندمنظری به این خاطرات دست می‌یابد. اما این عینیت آنقدرها هم زورآور و تعیین‌کننده نیست. همان طور که فروید پیشنهاد کرد و روان‌شناسان بعدی به طور آزمایشگاهی تایید کردند، من پیوسته خاطره‌هایش را دستکاری و تحریف می‌کند. بخش‌های ناخوشایندش را از یاد می‌برد، بخش‌های خوشایند را بزرگ-نمایی یا اختراع می‌کند، و در سیر رخدادها و نظم حوادث دست می‌برد. به این دلیل، زندگی‌نامه بیش از آن که رخدادی عینی در جهان باشد، محصولی ذهنی است که در سطح روانی و با یاری و زیر فشار ساختارهای اجتماعی و فرهنگی تولید می‌شود.

زندگی‌نامه از دید سوژه امری مهم و تسلی‌بخش است. اما اهمیت آن تنها به سطح روانی محدود نمی‌شود. نهادهای اجتماعی نیز برای هضم و درونی ساختن سوژه به سابقه‌ای قابل درک از او نیاز دارند. سابقه‌ای که به شکلی اجتماعی رمزگذاری شده باشد، و زبانی باشد. تاریخچه‌ای که نظام اجتماعی عضو خویش را با آن باز می‌شناسد و پردازش اعضای خویش را به کمکش انجام می‌دهد نیز زندگی‌نامه است. از این رو زندگی‌نامه تنها زیر تأثیر خواستها و امیال من شکل نمی‌گیرد، که توسط معیارها و شاخص‌های مرسوم در نهادهای اجتماعی نیز پیکربندی می‌شود، و گاه به شکلی ریشه‌ای معنایش تغییر می‌یابد.

۵. رمزگذاری سوژه در قالب زندگی‌نامه به اشکال گوناگون انجام می‌پذیرد. در نخستین گام، هویت فرد به صورت ترکیبی منحصر به فرد از نمادهای تکراری نشانه‌گذاری می‌شود، و در نهایت کلیت زندگی‌نامه با همین نمادها برچسب می‌خورد. آیین نام‌گذاری کودک، و ثبت زمان و مکان زایش

او، به همراه قواعد حاکم بر گرفتن شناسنامه‌ای با شماره‌ی مشخص، نمونه‌هایی از رخدادهای این گام هستند. به این شکل است که من با اسمی مشخص، در خانواده‌ای معلوم، در زمان/ مکانی روشن پا به عرصه‌ی وجود اجتماعی می‌گذارم.

با پیچیده‌تر شدن جوامع، این نمادهای اولیه‌ی نشانه‌گذار سوژه نیز پیچیده‌تر و پرشمارتر شده‌اند. در جوامع گردآورنده و شکارچی‌ای که همه با هم خویشاوند هستند، تنها یک نام هر سوژه را از دیگران متمایز می‌کرد و هنوز هم در جوامع بدوی‌ای مانند کونگ‌ها و خویسان‌های آفریقای جنوبی چنین می‌کند. در عصر پیشامدرن ذکر نام فرد و نام پدرش، و این که در کدام سال سلطنت کدام پادشاه زاده شده است، برای تفکیک کردن سوژه‌ها از هم کافی بود. و امروز در سایه‌ی ریاضی‌گونه شدن دانایی، تنها به کمک مجموعه‌ای از ارقام و اعداد از قبیل شماره شناسنامه، سال تولد، و شماره‌ی کارت ملی می‌توان من را از دیگران متمایز ساخت. نام و نشان و تا حدودی پیشه، رمزگانی عام هستند که همچون برجسبی عمومی برای زندگی‌نامه‌ها عمل می‌کنند و صاحب هر روایت اجتماعی شده را مشخص می‌سازند.

دومین گام در رمزگذاری زندگی‌نامه، پیکربندی تجربه‌ها و رخدادهای زندگی فرد در قالب داستانی منسجم است. این کار بر مبنای سرمشقی مشترک انجام می‌پذیرد که در سطح فرهنگی به صورت مجموعه‌ای از منش‌های خویشاوند وجود دارد. این سرمشق «نمایشنامه» خوانده می‌شود و به زودی بیشتر در مورد آن خواهیم نوشت.

نوشته شدن زندگی‌نامه، روندی مستمر است که با شناسایی، انتخاب، رمزگذاری، ارزیابی، تلفیق، و مفصل‌بندی رخدادهای شبکه‌ای به هم پیوسته ممکن می‌شود. چنین می‌نماید که ساختاری جهانی برای تمام زندگی‌نامه‌ها وجود داشته باشد. ساختاری که قالب ادبی رمان در دوران مدرن شکلی کالایی شده از آن محسوب می‌شود. این ساختار از یک پیش‌درآمد

(رخدادهای پیش از زایش من) یک مقدمه (سال‌های کودکی من)، یک بدنه‌ی اصلی (تجربه‌های من در مقام عضوی فعال در جامعه)، و یک فرجام (چگونگی مرگ و پایان کار) تشکیل یافته است.

پیش‌درآمد، داده‌هایی را در مورد سابقه‌ی خانوادگی و شرایط اجتماعی زایش من به دست می‌دهد. اساطیری که در جوامع باستانی خاندان فرد را با خدایان و نیروهای فراطبیعی پیوند می‌داد، و نسب‌نامه‌هایی که در دوران سنتی ریشه‌ی تاریخی دودمان من را بازنمایی می‌کرد، نمونه‌هایی از این پیش‌درآمدها هستند. وظیفه‌ی پیش‌درآمد آن است که نمایشنامه را در زمینه‌ای معنادار از تاریخ دیگری‌ها جای دهد و در صورت امکان پیوند میان زندگی‌نامه‌های متفاوت را نیز از راه تعبیه‌ی نوعی اشتراک دودمانی با متافیزیکی (توتم) برقرار سازد.

مقدمه، خصلت افسانه‌سرایانه‌ی کمتری دارد و به شرح رخدادهایی مربوط می‌شود که به زایش من منتهی شد. چگونگی آشنایی و ازدواج والدین، این که زندگی‌شان چطور گذشت، و سایر داده‌های خانوادگی در مورد زمینه‌ی خانوادگی خاصی که من در آن زاده می‌شود، در این بند می‌گنجد. از همه مهم‌تر، روایت‌هایی که در مورد دوران کودکی وجود داشته است، و به دلیل نارس بودن دستگاه حافظه‌ی من در آن سن توسط خود فرد نگهداری نشده است نیز در این میان قرار می‌گیرد. مقدمه زندگی‌نامه‌ی من را به دیگری‌هایی که بیشترین اندرکنش را با من دارند، - و عضو نهاد خانواده هستند - پیوند می‌دهد و روایت زندگی من را به عنوان رخدادی در زندگی دیگران آغاز می‌کند. به این ترتیب همان طور که بدن من و نظام شخصیتی من زندگی خویش را همچون انگلی بر پیکره‌ی والد و زمینه‌ی اجتماعی وی آغاز می‌کند، زندگی‌نامه نیز که بازتابی از همین وضعیت است، ابتدا همچون شاخه‌ای از زندگی‌نامه‌ی دیگران شروع می‌شود. شاخه‌ای که به زودی مستقل می‌شود و تاریخچه‌ی منحصر به فرد خود را تولید می‌کند.

بدنه‌ی اصلی زندگی‌نامه، بخشی از آن است که با مسئولیت من و توسط من نوشته می‌شود. اندرکنش سازمان یافته‌ی من با دیگری تقریباً هم‌زمان با نهادینه شدن زبان در سوژه، در حدود سن شش تا هفت سالگی آغاز می‌شود. به همین دلیل هم روایت اصلی زندگی‌نامه از همین حدود آغاز می‌شود^{۴۲۹}. این روایت مجموعه‌ای از رخدادها، تجربیات، تصمیم‌ها، حوادث، و نقاط تاریک و روشن را در بر می‌گیرد که به من هویتی یگانه می‌بخشد و داستان زندگی من را از تمام دیگری‌های پیرامونش متمایز می‌سازد. این روایت به کمک برنامه‌های منظم و ساختار یافته‌ای با دیگری‌هایی که در آن تجربیات مشارکت داشته‌اند در میان گذاشته می‌شود، بازبینی و بازتفسیر می‌گردد، و به این ترتیب تحکیم و تثبیت می‌شود.

این آیین بازخوانی و تثبیت زندگی‌نامه تنها با دیگری‌هایی انجام می‌گیرد که تفسیری نزدیک به من را از رخدادها و خاطرات مشترک داشته باشند. این افراد، دوست تلقی می‌شوند. یعنی کسانی که می‌توان در مورد زندگی‌نامه – موضوعی بسیار شخصی و بسیار مرکزی در هویت من – با ایشان سخن گفت. در صورتی که تفسیر دیگری از رخدادها و تجربه‌های مشترکی که با من داشته است، خیلی با روایت من تفاوت داشته باشد، این تبادل نظر در مورد زندگی‌نامه مهار می‌شود. چنین کسی معمولاً همچون بیگانه، یا حتی دشمن ارزیابی می‌شود و تفسیرش پیش از دانسته شدن، تحریف شده و مردود دانسته می‌شود. این غفلتِ فعال ساز و کاری است که من به کمک آن ثبات و انسجام زندگی‌نامه‌اش را حفظ می‌کند.

مرحله‌ی فرجام یک زندگی‌نامه، به بخشی مربوط می‌شود که جمع‌بندی نهایی و زمان پیش از مرگ را در بر می‌گیرد. با توجه به نامعلوم بودن زمان مرگ و ناگهانی بودن پایان یافتن روایت زندگی، این بخش معمولاً همچون بخشی از زندگی‌نامه‌های اطرافیان سوژه نگاشته می‌شود. هرچند در

⁴²⁹ Conway & Rubin, 1993.

صورتی که خود فرد به زمان مرگش آگاه باشد - مثلا در مورد بیماری‌های پیش‌رونده یا سالخوردگی زیاد- روندی از تامل و بازبینی زندگی‌نامه و تفسیر لحظه‌ی مرگ در زندگی‌نامه گنجانده می‌شود.^{۴۳۰}

۶. چنان که آشکار است، زندگی‌نامه عنصری از سطح روانی است که در سطح اجتماعی بازتاب می‌یابد. زندگی‌نامه زیرواحدی از خودنگاره است، که سرگذشت من و در نتیجه هویت شخصی من را در خود حفظ می‌کند. آسیب دیدن زندگی‌نامه، بازبینی ریشه‌ای در معنای آن، و نقد رادیکال محتویاتش، رخدادهایی بسیار نادر هستند که اگر رخ دهند به بازسازی و بازتعریف هویت من منتهی می‌شوند.

زندگی‌نامه توسط من نوشته می‌شود. نهاد هنجارساز اصلی‌ای که نگاشته شدنش را پشتیبانی می‌کند، خانواده است و به همین دلیل هم خانواده در شکل‌گیری خودنگاره و هنجارسازی من در تمام سطوح چنین اثرگذار است. اما زندگی‌نامه نمی‌تواند با تکیه بر خلاقیت و خواست شخصی، و الگوهای موجود در خانواده قوام یابد. زندگی سوژه چنان انباشته از رخدادهای غیرمنتظره و روندهای ناگهانی و خاطره‌هایی با معنای مبهم است که مجموع اطلاعات موجود در سطح روانی و اجتماعی برای سازماندهی کردن و هنجار ساختن زندگی‌نامه از کفایت برخوردار نیستند.

از این رو، در سطح فرهنگی خوشه‌ای از منش‌ها برای هنجار ساختن زندگی‌نامه پدید آمده‌اند، که نمایشنامه خوانده می‌شوند. مفهوم نمایشنامه را به ویژه هواداران رویکرد روش‌شناسی مردم‌نگارانه زیاد به کار می‌برند. از دید ایشان، نمایشنامه عبارت است از برنامه‌ای آماده و روایتی سراسر است که چگونگی رفتار سوژه در شرایطی ویژه را پیش‌بینی می‌کند.

⁴³⁰ Seale, 1998.

نمایشنامه از دید این نویسندگان متنی حاضر و آماده است که برای تصمیم-گیری در شرایط ابهام‌آمیز به سوژه کمک می‌کند و رفتارهای وی را با هنجارهای اجتماعی هم‌رنگ می‌سازد. در نگرش سیستمی مورد پیشنهاد ما، این مفهوم از نمایشنامه را می‌توان بسط داد.

نمایشنامه، نوعی منش است. یعنی سیستمی است که در سطح فرهنگی وجود دارد و در اندرکنش با سایر عناصر فرهنگی تکامل می‌یابد^{۴۳۱}. سوژه و زندگی‌نامه‌ی وی برای نمایشنامه همچون امری بیرونی نمود می‌یابد، و به همین دلیل هم معمولاً این منش‌ها از زندگی‌نامه‌ی افراد تأثیر نمی‌پذیرند.

نمایشنامه همان‌طور که از نامش بر می‌آید، روایتی است منسجم و هدفمند، که به نوع آرمانی^{۴۳۲} زندگی‌نامه‌ای محتمل می‌ماند. نمایشنامه یک زندگی فرضی را روایت می‌کند. بی آن که درگیر جزئیات و عناصر یگانه‌ی مربوط به هویت شخصی سوژه شود. روایت نمایشنامه، چشم‌اندازی از زندگی یک من فرضی را به دست می‌دهد.

نمایشنامه از چند نظر به زندگی‌نامه شباهت دارد:

نخست آن که هردوی آنها روایت‌هایی هستند که رخدادها و تجربیات زندگی من را بازگو می‌کنند.

دوم آن که هردوی آنها ساختارهایی زبان‌مند هستند که در سطح اجتماعی بازتاب می‌یابند و تصویری از سوژه را در آن باز می‌نمایانند.

سوم آن که هردوی آنها با نظام‌های هنجار‌ساز پیوند می‌خورند و برای صورت‌بندی و هنجار کردن خودانگاره کاربرد می‌یابند.

اما نمایشنامه این تفاوت‌ها را هم با زندگی‌نامه دارد:

⁴³¹ Conway & Rubin, 1993.

⁴³² Ideal Type

نمایشنامه منشی است که به سطح فرهنگی تعلق دارد، اما زندگی‌نامه زیرواحدی از خودنگاره است و به سطح روانی وابسته است. زندگی‌نامه توسط یک من خاص نوشته می‌شود، و به دلیل دلیل همین وابستگی‌اش به سوژه‌ای خاص، منحصر به فرد است. اما نمایشنامه روایتی عام است که به هیچ سوژه‌ی خاصی منحصر و محدود نیست. از این رو زندگی‌نامه به خاطرات شخصی و رخدادهایی که به زمان/ مکانی خاص مربوطند پیوند می‌خورد، اما پیکره‌ی نمایشنامه از این رویدادهای موضعی مستقل است. پیامد این خصلت آن است که نمایشنامه شماری محدود و اندک، و زندگی‌نامه تعدادی زیاد و بی‌شمار دارد.

سوم آن که زندگی‌نامه از زمانی مشخص و نزدیک (اطراف زمان زایش من) آغاز می‌شود و تا زمان حال ادامه می‌یابد. آینده از دید زندگی‌نامه امری نامشخص و ناشناخته، و بنابراین پرسش‌برانگیز است. در حالی که نمایشنامه چارچوب زمانی گسترده‌ای را در نظر می‌گیرد و هم گذشته‌ی یک سوژه را روایت می‌کند، هم آینده‌اش را. از این رو، نمایشنامه بر خلاف زندگی‌نامه، که پایانش معلوم نیست و بخش فرجامش ابهامی دغدغه‌زا در آن محسوب می‌شود، روایتی منسجم و روشن از پایان زندگی سوژه را در بر می‌گیرد.

به این ترتیب، نمایشنامه را می‌توان شکلی استعلایی‌شده و عام از زندگی‌نامه دانست که با گسستن از سوژه، در سطح فرهنگی بازنمایی شده و دستخوش بازسازی قرار گرفته است.

دیگر آن که زندگی‌نامه توسط نهاد خانواده پشتیبانی می‌شود، اما نهاد هنجارساز اصلی پشتیبان نمایشنامه معبد است.

۷. زندگی‌نامه به دلیل ابهامی که در آینده نهفته است، و نامعلوم بودن فرجام داستان، همواره با تنشی زیربنایی روبه‌روست. من همواره در

مورد آنچه در آینده رخ خواهد داد، ناآماده می‌نماید. هیچ مرجع معتبری وجود ندارد که رخ داده‌های آینده را پیشگویی کند و چگونگی برخورد با آن را در زندگی‌نامه بگنجانند. از این رو زندگی‌نامه در مبنای با نقصی چشمگیر و تنش‌زا دست به گریبان است.

این نقص، فقط زمانی برطرف می‌شود که زندگی‌نامه توسط روایت دیگری تکمیل شود. روایتی که سیر رخ داده‌ها در آینده را تا حدودی تعیین کند و چگونگی برخورد با آن را به من نشان دهد. در سطح فرهنگی مجموعه-ای منش‌های رقیب وجود دارند که برای پیوند خوردن با نمایشنامه و پر کردن این خلأ تخصص یافته‌اند. تعبیر خواب، اختربینی، طالع‌بینی، غیب‌گویی، ارتباط با ارواح و اجنه، و نسخه‌ی واقع‌گرایانه‌تر، و به همین دلیل کمتر جذاب پیشگویی‌های علمی را باید راهبردهایی برای رفع این نقص دانست.

اما در نهایت، هیچ یک از این روش‌ها به شکلی کارآمد شکاف زندگی‌نامه را پر نمی‌کنند. آینده‌ی من بر روی حوادثی ناشناخته گشوده است و ساختار روانی من در حالت عادی تاب تحمل دیدن چنین شکافی را ندارد. از این رو به روایتی نیرومند نیاز هست که با زندگی‌نامه چفت شود و این بریدگی‌ها و شکاف‌های دغدغه‌آفرین آن را بپوشاند. این روایت، نمایشنامه است.

نمایشنامه داستانی است با ارزش روایی، که معنا را منتقل می‌کند و بر مبنای اساطیر ساخته می‌شود. این بدان معناست که در بطن نمایشنامه، شکست تقارنی افراطی در مورد جفتهای متضاد معنایی وجود دارد. در نمایشنامه‌های عادی، امور بد و خوب، زشت و زیبا، و درست و نادرست به شکلی افراطی از هم تفکیک شده‌اند و در قالبی صریح به هم پیوند خورده‌اند. قهرمان داستان، همواره خوب، نیرومند، زیبا، و... است. در مقابل ضد قهرمان که خواستگاه اصلی رنج در داستان است، موجودی زشت، بد، و (در نهایت) ناتوان پنداشته می‌شود.

نمایشنامه بر محور سوژه‌ای می‌گردد که قهرمان نامیده می‌شود. قهرمان با هیچ من عینی و ملموسی قابل انطباق نیست، اما به وضعیتی استعلایی شده و افراطی از من می‌ماند و بر مبنای تعمیم صفات من‌های نیرومند و اثرگذار در سطح جامعه ساخته می‌شود. قهرمان گرانیگاهی از معناست که عناصر نمایشنامه را به هم متصل می‌کند، و همچون سرمشقی برای من گرفتار در زندگی‌نامه عمل می‌کند. نمایشنامه بر خلاف زندگی‌نامه محدود به گذشته و اکنون نیست. بلکه آینده را نیز در بر می‌گیرد. از این رو، من با نگرستن به نمایشنامه‌ای که با زندگی‌نامه‌ی من سازگار است، می‌تواند به چشم‌اندازی از آینده دست یابد. نمایشنامه همچون راهنمایی عمل می‌کند که به سوژه‌ای با زندگی‌نامه‌ی معلوم، نشان می‌دهد که باید انتظار چه چیزی را در آینده داشته باشد. و روش برخورد با این چیزها را نیز تعیین می‌کند.

نمایشنامه متنی متکثر است. هر نسخه‌ای از آن با طیفی از زندگی‌نامه‌ها پیوند می‌خورد و با رده‌ای از سرگذشت‌های منحصر به فرد سوژه‌مدارانه سازگاری می‌یابد. اما در نهایت شماری محدود دارد. به همین دلیل هم سرگذشت من‌ها، که زندگی‌نامه‌هایی منحصر به فرد دارند، کمابیش به هم شبیه است. آنان که گذشته‌ی مشابهی داشته‌اند، بر مبنای تبعیت از نمایشنامه‌ای مشترک، انتظار رخداد‌های خاصی را در آینده می‌کشند و وقتی که به شکلی تصادفی یا خودساخته با آن روبه‌رو شدند، واکنش‌هایی مشابه را نشان می‌دهند. به همین دلیل است که زندگی‌نامه‌ها با وجود تفاوت‌های موضعی و جزئی – که یگانه‌شان می‌سازد – قالبی مشترک دارند. همذات‌پنداری با دیگری برای همین بسیار ساده است، و حدس زدن واکنش‌های وی نیز. تمام این‌ها در شبکه‌ای از روایت‌های متداخل روانی و فرهنگی ظهور می‌کنند که زندگی من را بر محور زمان تثبیت کرده، و آن را هنجار می‌سازد.

۸. نمایشنامه نوعی اسطوره است، و زندگی‌نامه را نیز اساطیری می‌سازد. نمایشنامه برای اثبات برتری برخی از مفاهیم، بر قطب‌های متضادشان تخصص یافته است، و با چیره شدن بر زندگی‌نامه، این جذب یک سر طیف متضاد معنایی و طرد کردن سویی‌ی دیگر را به سرگذشت و خودانگاره‌ی من تعمیم می‌دهد. من با دریافت این سرمشق فرهنگی، زندگی خویش را اساطیری می‌کند. یعنی به شکلی قطعی و تردیدناپذیر تقارن موجود در میان دوگانه‌های معنایی را می‌شکند. نمایشنامه مهم‌ترین مجرای است که نظام فرهنگی از طریق آن اسطوره‌های خود را به سطح روانی منتقل می‌سازد.

نهاد اجتماعی پشتیبان نمایشنامه‌ها، معبد است. معبد است که مناسک بزرگداشت قهرمانان را سازماندهی می‌کند، بازگو شدن مداوم نمایشنامه‌ها، و ترجیح برخی بر بقیه را مدیریت می‌کند، و والد‌های مقیم خانواده را برای نهادینه کردن این روایت‌ها در خانواده - یعنی همان محیطی که زندگی‌نامه در آن نوشته می‌شود - کنترل می‌نماید.

من اما نمایشنامه را معمولاً از والد دریافت می‌کند. داستان‌های کودکانه‌ای که والد برای فرزندش تعریف می‌کند، و قصه‌هایی که کودک همچون عنصری سرگرم‌کننده با آن روبه‌رو می‌شود، عناصری هستند که نمایشنامه را به من منتقل می‌کنند. نمایشنامه، دامنه‌ی انتظارات هستی از من و وسعت توقع من از هستی را تعیین می‌کند. من نمایشنامه را از والد، و بعدها از جانشین والد در نظام‌های هنجارساز دریافت می‌کند. از این رو نمایشنامه با فرامن پیوند می‌خورد. اما به آن تحویل نمی‌شود. فرامن مجموعه‌ای از قوانین را در بر می‌گیرد که خیلی عملیاتی و ملموس هستند. افراط اساطیری نمایشنامه‌ها می‌تواند در سطح اجتماعی کاربرد بیابد، اما تبدیل شدنش به محور سازماندهی رفتار اجتماعی خطرناک است. چون نمایشنامه بنا بر ماهیت اساطیری خویش، پدیداری رادیکال است. نمایشنامه انقلابی است. چون بر

پایه‌ی اسطوره ایستاده است. نمایشنامه با جانبداری سرسختانه از یک انتهای جفت متضاد معنایی، تغییراتی شدید و ناگهانی را طلب می‌کند. از این رو تنها در ترکیبی بی‌خطر با نمایشنامه‌ی روزمره و محدود و موضعی است که به کار تضمین ثبات اجتماعی می‌آید. نمایشنامه، تابع قوانین واقع‌گرایانه و هنجارین فرامن نیست، که زاینده‌ی من آرمانی است. وضعیتی استعلایی و رادیکال از تعریف من، که بر شالوده‌ی مفهوم قهرمان انجام می‌شود.

نمایشنامه‌ها عناصری فرهنگی هستند. منش‌هایی هستند که هر دو سطح فرهنگی ساخته و بازتولید می‌شوند. از این رو مانند من، نسبت به نظام اجتماعی وضعیتی بیرونی دارند. نهادهای هنجارساز همان طور که من را جذب و هضم می‌کنند، نمایشنامه‌ها را هم در خود درونی می‌سازند. اما هر از چندگاهی، نمایشنامه‌ها نهادهای هنجارسازِ تکثیر کننده‌شان را دور می‌زنند و بدون این واسطه‌ی محافظه‌کار، با زندگی‌نامه‌ها در سطح روانی چفت می‌شوند. این اتصال کوتاه، و این نشت کردن منش‌ها در ذهن‌ها، به اتحاد موضعی و ادغام موقتِ دو سطح نرم‌افزاری فرهنگ و روان منتهی می‌شود. نتیجه، پیدایش کردارهایی افراطی در من، و ظهور جنبش‌هایی انقلابی در جامعه است.

در غیاب نهادهای هنجارسازِ تعدیل‌کننده، نظام شخصیتی من در ترکیب با اسطوره‌هایی که توسط نمایشنامه‌ها حمل می‌شوند، دچار بازآرایی شدید می‌شود. من به جای آن که با دیگری تعمیم یافته‌ی هنجار شده و متأثر از نمایشنامه‌ها همذات‌پنداری کند، با خودِ قهرمان یکی می‌شود. در این شرایط است که رفتارهایی رادیکال و پیش‌بینی‌ناپذیر از من سر می‌زند. رفتارهایی که اگر بتواند با رفتار سوژه‌های دیگر پیوند یابد و مفصل‌بندی شود، جنبشی اجتماعی را پدید خواهد آورد. جنبشی که می‌تواند توسط نهادهای هنجارساز مطیع و جذب شود، یا آن که نهادهایی تازه و الگوهایی نوظهور از هنجارسازی

را پدید آورد. و این یکی از شیوه‌هایی است که تکامل اجتماعی را پیش می‌برد.

۹. مدرنیته با بازآرایی ریشه‌ای و دگردیسی کلان فنون سازماندهی خودانگاره همراه بوده است. جدا شدن علم از دین و عرفی شدن نهادهای هنجارسازی که تا پیش از آن همواره در ترکیب با معبد تعریف می‌شدند، با الگوی مهم و کمتر شناخته شده‌ی محدود شدن ارتباط خانواده با سایر نهادهای هنجارساز همراه بود. در واقع، چنین می‌نماید که کنده شدن خانواده از سایر نهادهای هنجارساز و کاسته شدن از اثر و نفوذش در شبکه‌ی نظام-های انضباط/سرکوب، در ظهور مدرنیته به قدر عزل معبد از مرکز فرماندهی نهادهای هنجارساز اهمیت داشته باشد.

در مورد دلایل زوال قدرت معبد مدل‌ها و نظریه‌هایی بسیار و بیانگر وجود دارد. تأثیر منش‌های شرق در اروپا، که به دنبال جنگ‌های صلیبی و ترجمه‌ی آثار عربی به لاتین آغاز شد، بروز طاعون در اروپا و ویرانی نهادهای شهری و لطمه دیدن کلیسا که نتوانسته بود این بلای الهی را چاره کند، و کشف قاره‌ی آمریکا و سرازیر شدن سیل فلزات قیمتی به اروپا که از سوی جهان-بینی مردم را دگرگون کرده و از سوی دیگر بحرانی اقتصادی را آفریده بود، عواملی بودند که دست به دست هم دادند و ابتدا پیوند میان نهادهای سیاسی و دینی را بریدند، و بعد همگام با ظهور و بسط نهاد دبستان، به عقب‌نشینی گام به گام معبد انجامیدند.

موازی با این ماجراها، در دوران مدرن سه اتفاق مهم افتاد که نهاد خانواده-یعنی زمینه‌ی اصلی طرح و تدوین زندگی‌نامه- را با بحران مواجه کرد. نخست آن که همگام با شتابزده شدن ضرباهنگ دگرگونی‌های فنی و اجتماعی، توالی نقش‌هایی که اعضای خانواده می‌پذیرفتند دچارشاخه‌زایی شد و تنوع یافت. علاوه بر این تحرک اجتماعی افقی ساده‌تر شد و امکان

جابه‌جایی در نقش‌ها زیاد گشت^{۴۳۳}. از سوی دیگر، با کوچک شدن خانواده، پیوندهایی که در خانواده‌های گسترده‌ی عصر کشاورزی یا خاندان‌ها و گروه‌های خویشاوندی قبیله‌مدار قدیمی وجود داشت، از هم گسست. با تکامل فن‌آوری ترابری جدید، تحرک جغرافیایی خانواده‌ها به شدت افزایش یافت و پیوند قدیمی خانواده با مکان سست شد. در نتیجه نهاد خانواده از تاریخ طولانی و گسترده‌ی قدیمی‌اش محروم شد و رگ و ریشه‌ی سنتی و هویت‌بخشی که در زمان و مکان داشت، بریده شد. تمرکز شاخه‌هایی از فن‌آوری ثبت و نگهداری اطلاعات بر نهاد خانواده، شاید واکنش این نهاد برای تداوم و نگهداری از هسته‌ی اطلاعاتی مرکزی‌اش در این شرایط جدید باشد.

به این ترتیب با ظهور مدرنیته خودانگاره به شکلی تازه صورت‌بندی شد. زندگی‌نامه با نوعی رمزگذاری افراطی روبه‌رو شد و همان‌طور که فوکو شرح داده است، سوژه‌ی مدرن از دل آن زاده شد. هرچند این صورت‌بندی جدید من، یکی از مراحل توالی تاریخی این مفهوم بود، و نه چنان که فوکو فرض کرده، امری نوظهور. به بیان دیگر ما در اینجا به نوعی پیوستگی تاریخی اعتقاد داریم که در نگرش فوکو انکار می‌شود و توسط گسستگی ساختارهای اجتماعی جایگزین می‌گردد.

سست شدن رابطه‌ی معبد و خانواده با سایر نهادهای هنجارساز، به معنای کاسته شدن از اهمیت آنها برای پشتیبانی از زندگی‌نامه و نمایش‌نامه بود. به همین دلیل، رمزگذاری دستگاه انتخابگر سطح روانی در نظام‌های هنجارساز دچار بحران شد، و روند نمادین شدن لذت ابتدا دچار آشفستگی، و بعد دستخوش تغییری بنیادین شد. بازتاب این تباهی نظام‌های قدیمی رمزگذاری لذت در عصر مدرنیته‌ی ابتدایی را می‌توان در گرایش اجتماعی به کامجویی و حتی صورت‌بندی شدن مشروعیت این امر باز یافت.

⁴³³ Saxton, 1990.

اما این آشفتگی چندان نپایید. اومانیسیم عصر نوزایی که نشانه‌ی این بحران است، خیلی زود در قالب نظام‌های هنجارساز نوینی جذب شد. نظام‌هایی که با سرعت بسیار بیشتری نسبت به نهادهای قدیمی تغییر شکل می‌دادند، و آنقدر پیچیده شده بودند که می‌توانستند لذت‌رها شده در جریان آن گذار حالت را بازرمزگذاری کنند و لذت را در این شکل آزادانه‌ترش نیز نمادین سازند. به این شکل، رهایی نظام لذتی که مدیون زوال معبد و خانواده بود، به فاصله‌ی دو قرن توسط تکامل نهادهای هنجارساز مدرنی مانند دبستان، درمانگاه، زندان و بازار، دوباره سازمان یافت.

نمود این دگردیسی در شیوه‌های رمزگذاری قدرت، لذت، و معنا را در عصر نوزایی، می‌توان در حوزه‌های فرهنگی گوناگونی باز یافت. همان طور که بوکهارت نشان داده است، اهمیت یافتن شاخص‌های ریختی متمایزکننده‌ی من از دیگری در هنرهای تجسمی، رواج نقاشی پرتره در دوران نوزایی، و به ویژه رسم کشیدن پرتره‌ی خود در میان نقاشان نخستین علامتی بود که ظهور این سرمشق نوین از تعریف من را نوید می‌داد^{۴۳۴}. فوکو نیز به این پیش‌تاز بودن هنرهای تجسمی در زمینه‌ی بازنمایی من نوظهور مدرن باور دارد و کتاب نظم چیزها را با بحثی مفصل درباره‌ی نقاشی ال گرکو و شیوه‌ی ترسیم چهره‌ی نقاش در این اثر آغاز کرده است^{۴۳۵}. نشانه‌ی دیگر این نظم نو، رواج زندگی‌نامه‌نویسی و به ویژه خود زندگی‌نامه‌نویسی در دوران نوزایی بود^{۴۳۶}.

این نشانه‌ها با وجود اهمیتی که در تعیین مرزهای تعریف جدید از من داشتند، و با وجود نوظهور بودن‌شان در زمینه‌ی فرهنگ اروپایی، بر خلاف آنچه بیشتر نویسندگان ادعا کرده‌اند، پدیداری منحصر به فرد و یگانه در

434 بوکهارت، 1373.

435 Foucault, 1997.

436 Burke, 1997.

تاریخ فرهنگ جهان نبوده است. به عبارت دیگر، شیوه‌ی خاص صورت‌بندی من در عصر نوزایی - که در پرتو، زندگی‌نامه، و بعدها در رمان - بازتاب یافت - قالبی صوری بود که در دوره‌های متفاوتی از تاریخ تمدن‌هایی گوناگون - از جمله مصر و ایران باستان - به شکلی متکثر و گسسته تکامل یافته بود، و تنها در اروپا بود که چنین قالبی نو و بی‌سابقه می‌نمود^{۴۳۷}. آنچه فرهنگ نوزایی و تعریف ویژه‌ی من در آن را از سایر تجربیات مشابه در سایر تمدن‌ها متمایز می‌سازد، پیوند خوردن این صورت‌بندی خاص از من، با عقلانیتی ابزاری و شیوه‌ای فن‌آورانه از پیکربندی اجتماعی است^{۴۳۸} که در نهایت در قالب مدرنیته نهادینه شد.

همگام با ظهور این صورت‌بندی جدید از من، نهاد هنجارساز معبد زیر فشار چرخشی فرهنگی رو به زوال می‌رفت و در نتیجه روندی به اسطوره-زدایانه در جریان بود که نمایشنامه‌های کهن انجامیده بود. در نتیجه ساز و کارهایی تازه برای بازافسون کاری گیتی مورد نیاز بود. فن‌آوری جدید این نقص را جبران کرد و ابزارهای لازم برای رمزگذاری مجدد نمایشنامه‌ها و سرنوشت‌ها را فراهم آورد^{۴۳۹}. ادامه‌ی این روند به وضعیت کنونی صورت‌بندی من در قالب ابزارهای فن‌آورانه‌ی ثبت و بازنمایی اطلاعات انجامید. تمرکز فن‌آوری‌های جدیدی مانند عکاسی (آلبوم عکس خانوادگی)، فیلم‌برداری (فیلم جشن تولدها، عروسی‌ها، و...) و چاپ (اسناد رسمی، مدارک، تشویق-نامه‌ها) بر زندگی‌نامه و کاربرد آن برای ثبت و بایگانی داده‌های زندگی‌نامه‌ای را باید بازتابی از این ماجرا دانست.

⁴³⁷ وکیلی، 1385.

⁴³⁸ بوکهارت، 1373.

⁴³⁹ وکیلی، 1385 (الف)

گفتار هشتم: از خود بیگانگی و توانمندسازی

۱. نهادهای هنجارساز از چهار مسیر یادشده من را هنجار می‌سازند. هنجار شدن من، زیر تأثیر دو فرآیند در هم تنیده — اما رقیب — انضباط و سرکوب تحقق می‌پذیرد. نهادهای هنجارساز ساختارهایی هستند که این دو

فرآیند را مدیریت می‌کنند و از این رو دو شکل متمایز از اختگی را در من پدید می‌آورند.

۲. نخست، اختگی برون‌زاد است که زیر فشار نیروهای سرکوب‌گر ممکن می‌شود. وضع قانون و مرزبندی محرمات، محدودسازی مهارتی، زبانی کردن و سازماندهی خودانگاره مسیرهایی هستند که نظام سرکوب از مجرایشان با من ارتباط برقرار می‌کند، و روندهای هنجارسازی را در مورد من به انجام می‌رساند. نتیجه‌ی این روند عبارت است از مهار اجباری و بیرونی اسفندکترها، تعویق لذتی اجبارآمیز، نمادین شدن لذت، و رمزگذاری شدن من در قالب خودانگاره، به شکلی که اختگی بنیادینی در اثر فاصله‌گذاری زبانی میان من و من خلق می‌شود.

سویه‌ی سرکوب‌گر نظام‌های هنجارساز، در روند عادی و آزادانه‌ی جریان یافتن لذت در سطح روانی اختلال ایجاد می‌کند. و تعویق لذتی اضافی را به من تحمیل می‌کند. تعویق لذتی که در قالب نسخه‌ای برون‌زاد و اجبارآمیز از انضباط تبلور می‌یابد. انضباط زاینده‌ی قدرت است و این شکل بیرونی از انضباط نیز شکلی از قدرت را تولید می‌کند که نسبت به من مولد آن، موقعیتی بیرونی دارد. من به عنوان عنصری از نهاد اجتماعی، و بر مبنای برنامه‌ای هنجارین قدرتی را تولید می‌کند که تنها به کار پایدارتر کردن نهاد می‌آید، و نه بسط دامنه‌ی انتخاب‌های من. از این رو، روند سرکوب شکلی از انضباط بیرونی، لذت نمادین، قدرت اجتماعی، و کار هنجارین را پدید می‌آورد که در راستای تثبیت نظم اجتماعی سازمان یافته است، اما نسبت به من بیرونی و بیگانه است. به این شکل نظام‌های سرکوب، از خود بیگانگی تولید می‌کنند.

از خودبیگانگی مفهومی است که سابقه‌اش به عصر نوزایی باز می‌گردد. احتمالاً نخستین کسی که آن را در معنایی نزدیک به کاربرد

امروزینش به کار برد، هوگو گروسیوس^{۴۴۰} است. او از خود بیگانگی را کمابیش مترادف با سلطه‌ی اجتماعی به کار گرفته بود. از دید او، از خودبیگانگی از قرارداد اجتماعی ناشی می‌شود و معادل اجازه‌ایست که فرد می‌دهد تا بر او حکومت کنند.

این مفهوم در آثار روسو تعبیر آشنای امروزینش را به دست آورد^{۴۴۱}. روسو دو وجه از انسانیت را در قالب دو مفهوم انسانی طبیعی^{۴۴۲} و انسان متمدن^{۴۴۳} صورت‌بندی کرد. این دو نوع انسان به ترتیب به وضعیت پیشامتمدن و آزادانه‌ی انسان وحشی، و حالت در بند و مقید و اجتماعی شده‌ی وی اشاره می‌کردند. روسو بنا بر دیدگاه رمانتیستی تندروانه‌اش، انسان وحشی را بر آدم متمدن ترجیح می‌داد و معتقد بود نوعی از خواست به نام اراده‌ی عمومی^{۴۴۴} در آن وحشی نجیب وجود داشته است که در آدم متمدن زیر فشار سلطه‌ی اجتماعی نابود شده به شکل اراده‌ی خاص^{۴۴۵} مسخ شده است. این امر از دید روسو معادل با از خود بیگانگی بود. بنابراین روسو بر اساس نگرش رمانتیستی‌اش، به مفهومی از این کلیدواژه دست یافته بود که کمابیش با تعبیر ما از آن یکی است و بر سیطره‌ی سطح اجتماعی (قرارداد اجتماعی) بر سطح روانی (وضعیت طبیعی) دلالت می‌کند.

مفهوم از خود بیگانگی در آثار هگل بازتعریف شد و به صورت روندی عام و فلسفی در آمد که از مجرای آن روح^{۴۴۶} مطلق با محدودسازی و مسخ کردن خویش، در قالب طبیعت که روح محدود انسانی بخشی از آن

⁴⁴⁰ Hugo Grotius (1583-1645)

⁴⁴¹ روسو، 1358.

⁴⁴² L'homme de la nature

⁴⁴³ L'homme police, L'homme civil

⁴⁴⁴ Volonte generale

⁴⁴⁵ Volonte particulaire

⁴⁴⁶ Geist

است، متجلی می‌شود. هگل در برابر مفهوم از خودبیگانگی مفهوم مکملی به نام «ازخودبیگانگی‌زدایی» را نیز معرفی کرده بود که از دید او به مسیری معکوس اشاره می‌کرد و به رها شدن طبیعت از بندها و قیدهای خاص و موضعی خود، و ارتقاییش به سطح روح مطلق دلالت داشت. احتمالاً برای هواداران فلسفه‌ی تحصلی و مثبت‌گرایی جالب است که هگل این روند دوم را تحصل^{۴۴۷} نام نهاده بود^{۴۴۸}.

مفهوم از خودبیگانگی در آثار فوئرباخ به تعبیری خاص‌تر دست یافت. فوئرباخ دیدگاه هگلی را واژگونه کرد و ادعا کرد که انسان (طبیعت) شکل از خود بیگانه‌ی خداوند (روح مطلق) نیست. بلکه قضیه برعکس است. یعنی این خداوند است که به عنوان مفهومی انتزاعی و ذهنی، ریشه در از خود بیگانگی انسان دارد^{۴۴۹}. مارکس بر مبنای همین پیش‌زمینه مفهوم مشهور و اثرگذار خود از این واژه را به دست داد. در آثار او، سه واژه‌ی مترادف با «از خود بیگانگی» را می‌توان یافت: *Entfremdung*, *Sei nver gessenhei t* و *Hei matl osi gkei t* که می‌توانند بنا بر ریشه‌ی واژگان‌شان به ترتیب «بی‌خانمانی، آوارگی»، «از درون بیگانه شدن، غریبی» و «فراموش نمودن خود، خودباختگی» ترجمه شوند.

مفهوم مارکسیستی از خود بیگانگی در دهه‌ی شصت و هفتاد قرن بیستم میلادی از سوی ساختارگرایان مارکسیست و هواداران نگرش مکانیکی (مانند استالین) طرد شد و به عنوان مرده‌ریگی از تفکرات رمانتیستی مارکس جوان بی‌ارزش تلقی شد. همین مفهوم، در همان حدود به عنوان محور آرای نظریه‌پردازانی مانند لوکاچ و اعضای حلقه‌ی انتقادی، که هوادار

⁴⁴⁷ Positivitat

استیس، 1372.

⁴⁴⁹ Feuerbach, 1972.

بازگشت به هگل بودند، بار دیگر محوریت یافت^{۴۵۰}. این مفهوم در آثار پدیدارشناسان به دلالتی فلسفی دست یافت^{۴۵۱}. هایدگر این سه کلیدواژه را به همین ترتیب و تقریباً با معنای اومانستی مورد نظر مارکس به کار گرفته، و گادامر با تفکیک کردن آن به دو شاخه‌ی زیبایی‌شناسانه و تاریخی، مسخ شدن آگاهی تاریخی و هنری و بسته شدن گشودگی آینده‌مدارانه‌ی ذهن را از آن مراد کرده است^{۴۵۲}.

تعبیر سیستمی از خود بیگانگی در ادامه‌ی این سیر تاریخی از مفهوم‌پردازی‌ها قرار می‌گیرد. از خود بیگانگی، محصول اختگی برون‌زاد است. زمانی که تعویق لذت خاستگاهی بیرونی داشته باشد، نیروهای من را برای خلق چیزی بسیج خواهد کرد که با خود من نسبتی بیرونی برقرار می‌کند. انضباط بیرونی، من را همچون عضوی کوچک از نظامی بزرگ، در خدمت سیستمی اجتماعی به کار می‌گیرد. تعویق لذتی که از این راه حاصل می‌شود، به زایش قدرت و معنایی منجر می‌شود که تنها برای نهادها و در سطح جامعه شناختی اعتبار و مفهوم دارند.

به عبارت دیگر، ساز و کار سرکوب به مکیده شدن نیروی من توسط نهادهای اجتماعی منتهی می‌شود. و این نهادها به کمک بهره‌برداری از این منبع چیزی را می‌سازند که با سطح روانی، و در نتیجه با من بیگانه است. من در این شرایط نسبت به مخلوق خود وضعیتی بیرونی پیدا می‌کند. این مخلوق می‌تواند کاری تولیدی باشد که به خاطر تکراری و ماشینی شدنش، پرولتر را از کالای حاصله بیگانه کند، یا هر شکل دیگری از مسخ رفتار و کردار به کار مکانیکی، که میان من و نتیجه‌ی کار فاصله‌گذاری کند. با این تعبیر، از خود بیگانگی محصول تبدیل کنش به عمل است.

⁴⁵⁰ لوکاج، 1378.

⁴⁵¹ Husserl, 1970.

⁴⁵² گادامر، 1379: 85-108.

به این شکل، نظام‌های سرکوب که در دل نهادهای هنجارساز لانه کرده‌اند، شکلی از انضباط و اختگی را پدید می‌آورند که تنها در سطح اجتماعی بارآور است و به فقر و تباهی سطح روانی منتهی می‌شود. تعویق لذتی که نه بر محور خواست، که بر اساس ضرورت‌های نهاد اجتماعی شکل گرفته است و فاصله‌گذاری افراطی و پیش‌رونده‌ی میان من و محصولات من، و در نتیجه از خود بیگانگی من را رقم می‌زند.

۳. با وجود در هم تنیدگی نهادهای هنجارساز با ساز و کار سرکوب، نباید پنداشت که کارکرد این نهادها به این سویه از تعویق لذت محدود می‌شود. نهادهای هنجارساز سیستم‌های سازمان دهنده و راهبر انضباط درونی نیز هستند. از این رو خصلتی توانمندساز نیز دارند. فوکو صورت‌بندی خوبی از دوسویه بودن نظامهای انضباط / سرکوب به دست داده است. این نظام‌ها تنها من را محدود نمی‌سازند، بلکه باعث افزایش توانایی و قدرت من نیز می‌شوند. در واقع اینها نهادهایی هستند که با توانمند ساختن من امکانات رفتاری من را افزایش می‌دهند و در عین حال این امکانات را برای دستیابی به وضعیتی هنجارین و ارزشمند برای جامعه محدود می‌سازند. نهادهای هنجارساز افق توانمندی‌ها و دامنه‌ی انتخاب‌های من را زیاد می‌کنند، و این سویه‌ی انضباطی آنهاست. همزمان، این نهادها بخشی از این گستره‌ی خلق شده در زمینه‌ی جامعه را حذف می‌کنند و من را به بخش-هایی مجاز از این افق محدود می‌سازند، و این جنبه‌ی سرکوب‌گر این نهادهاست.

به همین دلیل هم آرای نظریه‌پردازانی که در هواداری یا نکوهش نهادهای اجتماعی هنجارساز داد سخن داده‌اند، اگر از نگرشی سیستمی بازبینی شود، با هم قابل جمع است. وجه سرکوب‌گر، مستبد، سلطه‌گر، و از خود بیگانه‌ساز نهاد اجتماعی، و جنبه‌ی توانمندساز، نیروبخش، حمایت‌گر، و

شکوفافر آنها همزمان و همراه با هم در این سیستم‌ها حضور دارند. چرا که این دو در واقع کارکردهایی موازی و مرتبط با هم، در یک ساختار سیستمی یگانه هستند.

بخش چهارم: بازتعریف قدرت

گفتار نخست: درآمد

۱. روش‌شناسی رایج در جامعه‌شناسی سیاسی، همچون تمام نظام-های معنایی دیگر، زنجیره‌ای از پرسش‌ها و پاسخ‌های متناظر با آنها را ایجاد می‌کند و به این ترتیب امکان مدل‌سازی کردارها و روندهای وابسته به مفهوم قدرت را پدید می‌آورد. از آنجا که اصول موضوعه‌ی سه‌گانه‌ی مبتنی بر ماند، قانونمندی و کفایت جفت‌ها زیربنای نظری تمام این مدل‌ها را می‌سازد، حوزه‌ی پرسش و در نتیجه امکانات معنایی برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها از ابتدا زیر تأثیر ساده‌انگاری این پیش‌فرض‌ها محدود می‌شود، و در نتیجه مدل‌هایی از قدرت به دست می‌آید که به طور پیشینی خود را در این سه اصل محدود کرده‌اند (نظریه‌های نظام‌مند)، و یا بدون جایگزین کردن این اصول، آنها را طرد می‌کنند (نظریه‌های نظام‌گریز).

در چارچوب نگرش سیستمی، می‌توان با اصلاح و جایگزین کردن اصول موضوعه‌ی سه‌گانه‌ی یادشده، از آنها عبور کرد. این رویکرد، اگر بخواهد از عهده‌ی رقابت با دو قالب جا افتاده‌ی نظام‌گریز و نظام‌مند بر آید، ناچار

است کل پهنه‌ی معنایی ایشان را به شکلی جدید بازتفسیر کند، و در عین حال امکانات جدیدی برای طرح پرسش‌های نو و پاسخ‌گویی به آنها را در قلمروهایی فراهم کند که خارج از دسترس دو قالب نامبرده است. چنین شمول و چنان برتری‌ای، برای پذیرش نگرشی جایگزین ضروری است، و چنین می‌نماید که این توانمندی در نگرش سیستمی وجود داشته باشد.

۲. پیش از پرداختن به اصل بحث، باید نخست به جایگزین‌های سه اصل موضوعه‌ی مورد نقدمان اشاره‌ای کوتاه کنیم.

نخست آن که در نگاه سیستمی، اصل ماند نادرست است. تمام هستنده‌های قابل شناسایی و تحلیل در این نگرش سیستم‌هایی محسوب می‌شوند که ممکن است بر طیف پیچیدگی جایگاه‌هایی متفاوت را اشغال کنند. هنگامی که درباره‌ی مفاهیمی مانند سوژه و قدرت سخن می‌گوییم، تنها آن سیستم‌هایی که پیچیدگی‌شان از آستانه‌ای گذر می‌کند، موضوع بحث ما قرار می‌گیرند، و بقیه به مرتبه‌ی عناصری زاینده‌ی نوفه و اختلال فرو کاسته می‌شوند. آستانه‌ی مورد نظر برای این سیستم‌ها، عبارت است از خودسازمانده^{۴۵۲} بودن، خودزاینده^{۴۵۴} بودن، و تکاملی بودن - یعنی دارا بودن سه ویژگی همانندسازی، جهش، و تاثیرپذیری از انتخاب طبیعی.

سیستم‌های پیچیده‌ی مورد بحث، کاملاً فاقد ماند هستند. ماند، تعبیری به نسبت ساده در مورد رفتار سیستم‌های ساده است، که تنها در سطح فن‌آورانه اعتبار دارد. این برداشت در مورد سیستم‌های پیچیده در هیچ سطحی اعتبار ندارد. یعنی سیستم‌هایی که موضوع بحث ما هستند و به ویژه در قالب بدن، شخصیت، نهاد و منش متبلور می‌شوند، فاقد ماند هستند، و همواره با نوعی پویایی درونی آرام‌ناپذیر درگیرند.

⁴⁵³ Self-organizing

⁴⁵⁴ Autopoietic

اصل قانون‌مندی نیز به همین ترتیب نادرست است. قانون، عبارت است از قاعده‌ای رفتاری که به شکلی ذهنی، بر مبنای مشاهده و تحلیل الگوهای تجربی، در ذهن شناسنده پدید می‌آید. علم امروزین نشان داده است که قانون طبیعی - به شکلی که مورد نظر اندیشمندان قرن هژدهمی بود - در جهان خارج وجود ندارد^{۴۵۵} و به قول کانت، نظمی است که از سوی ذهن به جهان خارج تحمیل می‌شود. از این رو تمام رفتارهای قانون‌مند سیستم‌ها، رخدادهایی موضعی، حدی، ویژه، و موقت هستند، و بر حضور قانونی فراگیر و جهانشمول که شناختنی هم باشد، دلالت نمی‌کنند.

اصل کفایت جفت‌ها هم که بر مبنای تحویل‌گرایی صورت‌بندی شده بود، از بن در این دیدگاه نادرست است. در واقع، در نگرش سیستمی هیچ جفتی وجود ندارد، مگر به عنوان فرضی روش‌شناسانه برای ساده‌کردن کار تحلیل. جفت‌های راستین همواره در دل شبکه‌ای متکثر و چندگانه از چیزها و عوامل متنوع دیگر حضور دارند و به این ترتیب هیچ گاه «جفت خالی» نیستند. اندرکنش جفت‌ها هم به همین ترتیب همواره زیر تأثیر زمینه‌ای از رخدادهای و عوامل و نیروها دگرگون می‌شود و بنابراین جز در مقام ترفندی موضعی و تقریب‌گرایانه قابل تفکیک و محاسبه نیست.

به این ترتیب، سه اصل موضوعی اصلی رویکرد نظام‌گرا از دید سیستمی نادرست هستند. اما در مورد اصل چهارم، یعنی مرکزیت سوژه، قضیه فرق می‌کند.

در دید سیستمی، سوژه یا من پیچیده‌ترین سیستم شناخته شده است. از این رو پویایی آن را می‌توان به عنوان معیاری برای تخمین و محاسبه رفتارهای سایر سیستم‌ها مورد استفاده قرار داد. در واقع چنین اتفاقی مرتب رخ می‌دهد. یعنی همه‌ی اندیشمندانی که در مورد هستی،

⁴⁵⁵ Sigmund, 1971.

قدرت، جامعه، و هرچیز دیگر می‌اندیشند و در این مورد کتاب و مقاله می‌نویسند، در واقع سیستم‌هایی بسیار پیچیده هستند که بازنمایی خویش از سایر سیستم‌ها را در قالبی نمادین صورت‌بندی و رمزگذاری می‌کنند. خواه محتوای این صورت‌بندی قبول مرکزیت سوژه باشد، و خواه رد آن!

با این وجود، پذیرش مرکزیت من به عنوان اوج پیچیدگی شناخته شده، بدان معنا نیست که به تلقی ساده‌لوحانه‌ی انسان‌گرایان عصر خرد تن در دهیم. در نگرش سیستمی، برداشتی که نیچه در مورد این سوژه ارائه کرد، تا حدود زیادی درست دانسته می‌شود. من، هرچند پیچیده‌ترین چیز شناخته شده، و مرجع و معیار بازنمایی و رمزگذاری شناخت است، اما نظامی یکپارچه، منسجم، عقلانی، و قابل پیش‌بینی نیست. این سیستم به قدری بغرنج است که شناسایی کامل آن همواره ناممکن است. از این رو از میان سه عرصه‌ی من و دیگری و جهان، اولی و دومی به خاطر پیچیدگی عجیب‌شان، و سومی به خاطر تفاوت ماهوی‌اش با سیستم شناسنده، همواره ناشناخته باقی می‌ماند.

من در نگرش سیستمی جایگاهی مرکزی را اشغال می‌کند. اما این جایگاهی است که یک بار از صافی نقدهای شالوده‌شکنانه و پساساختارگرایانه عبور کرده است. منی که در این جایگاه نشسته است، سیستمی است چند پاره، که دو دستگاه راهبری عقلانیت و عواطف در آن با هم به رقابت مشغولند. این من، زمینه‌ایست که زیر تأثیر نهادهای اجتماعی مطیع می‌شود، توسط گفتمان‌های فرهنگی رمزگذاری می‌شود، و زیر فشار نهادهای سرکوب‌گر هنجار شده و به شکل و شمایل خاصی در می‌آید. با این همه، همین من از ریخت افتاده‌ی مطیع و در یوغ، همچنان پیچیده‌ترین سیستمی است که می‌شناسیم، و امکان‌رهایی برایش همچنان محفوظ است.

۳. در نگرش سیستمی، منظومه‌ای از مفاهیم وجود دارند که می‌توانند برای تعریف کردن قدرت به کار گرفته شوند. نخستین چیزی که در مورد قدرت می‌دانیم، آن است که در سیستم‌ها ظهور می‌کنند. این بدان معناست که عرصه‌ی بروز و تظاهر قدرت، و آن جایی که قدرت در آن نمود می‌یابد، همواره یک سیستم است.

دوم آن که به طور شهودی، قدرت به دامنه‌ی رفتارهای سیستم، و به ویژه به درجه‌ی آزادی وی بستگی دارد. از این رو قدرت بازتابی رفتاری و نمودی کرداری دارد.

سوم آن که مراکز متکثر و چندگانه‌ای برای تولید و به جریان انداختن قدرت وجود دارند، که بر هم تأثیر می‌گذارند و دامنه‌ی عملکرد یکدیگر را محدود یا گسترده می‌سازند. این فرض را تمام دیدگاه‌های نظام-گریز و نظام‌مند می‌پذیرند. هرچند ما در اینجا تعبیر رادیکالی را از آن در نظر داریم که در هنگام شرح برداشت نیچه بدان پرداختیم. چارچوب نظری سیستمی در مورد این تعبیر با دیدگاه‌های نظام‌گریز اشتراک نظر دارد.

چهارم آن که قدرت به نظامی از داوری‌ها، ارزش‌گذاری‌ها، و تمایزهای امر موجود از مطلوب دلالت دارد. یعنی قدرت به رفتار سیستمی ارتباط می‌یابد که جهت داشته باشد و در راستایی مشخص و برای دستیابی به چیزی عینی دست به انتخاب می‌زند. از این رو قدرت با منافع، منابع، و سایر مفاهیم مرتبط با آن پیوند دارد.

حال، با توجه به این پیش‌داشته‌ها ببینیم چگونه می‌توان قدرت را تعریف کرد.

چنان که در بخش‌های پیشین گذشت، نگارنده با این بینش مرکزی گیدنز که قدرت را همچون متغیری بنیادین در سطح جامعه‌شناختی تعریف می‌کند^{۴۵۶}، همداستان است. یک تعریف سیستمی خیلی عام از قدرت، دامنه‌ی انتخاب‌های رفتاری در فضای حالت است. برای درک بهتر این تعریف، باید نخست چند کلیدواژه را تعریف کنیم.

در نظریه‌ی سیستم‌ها، فضای حالت فضای چندبعدی فرضی‌ایست که بر هریک از ابعاد خود یکی از متغیرهای حاکم بر رفتار و پویایی سیستم را بازنمایی می‌کند، و بنابراین تعداد ابعادش با تعداد متغیرهای حاکم بر سیستم برابر است. در مورد سیستم‌های پیچیده‌ای مانند من و نهاد و بدن، این فضای حالت قابلیت محاسبه‌پذیری کمی خود را از دست می‌دهد و بیشتر به عنوان استعاره‌ای مفهومی کاربرد می‌یابد. به طور خلاصه، فضای حالت بستری فرضی است که تمام رفتارهای ممکن سیستم، در درون آن صورت می‌پذیرد. چنین می‌نماید که قدرت یک سیستم، با دامنه‌ی گزینه‌های در دسترسش متناسب باشد. این دامنه، با مفهوم آزادی نیز مترادف است. از این رو در نگرش سیستمی می‌توان مفهوم قدرت را با آزادی – و به بیانی فنی‌تر با درجه‌ی آزادی – سیستم تعریف کرد^{۴۵۷}. این بدان معناست که هرچه شمار گزینه‌های محتمل برای یک سیستم بیشتر باشد، آن سیستم از قدرت بیشتری برخوردار است. با این وجود، رابطه‌ی شمار گزینه‌های در دسترس و میزان قدرت یک رابطه‌ی کمی ساده نیست. در این جا باید نسبت فضای حالت مجاز و غیرمجاز نیز در نظر گرفته شود. متغیری کمکی که برای تعریف مقدار قدرت بر اساس آزادی می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد، تناسب میان این دو فضا است. بدان معنا که هرچه دامنه‌ی فضای حالت مجاز یک سیستم،

⁴⁵⁶ گیدنز، 1384: 76.

⁴⁵⁷ وکیلی، 1380.

نسبت به کل فضای حالتش بیشتر باشد - یعنی فضای حالت مجازش نسبت به فضای حالت غیرمجازش حجیم‌تر باشد - آن سیستم قدرتمندتر است.

چنان که گفتیم، وقتی از سیستم‌های حامل قدرت سخن می‌گوییم، سیستم‌های خودسازمانده، خودزاینده، و تکاملی را در نظر داریم. در این سیستم‌ها چگالش اطلاعات چنان زیاد و پیچیدگی حلقه‌های کنترلی چنان بغرنج است که رفتار سیستم توسط مراکز تصمیم‌گیرنده‌ای در درون سیستم - و نه متغیرهای بیرونی - تنظیم می‌شود^{۴۵۸}. رفتار این سیستم‌ها چنان پیچیده است که در هر برش زمانی پهنه‌ای از گزینه‌های عملیاتی - و نه یک گزینه‌ی الزام‌آور - را در دسترس سیستم قرار می‌دهد، و به این ترتیب ضرورت دایمی انتخاب را بدان تحمیل می‌نماید. این گزینه‌ها از نوعی تقارن ارزشی در میان خود برخوردار هستند، یعنی در هر شرایط ویژه‌ای، مجموعه‌ای از گزینه‌ها پیشاروی سیستم وجود دارد که ارزش و کارایی‌شان - که در لفافه‌ای از عدم قطعیت ارزیابی می‌شود - کمابیش برابر است. سیستم در برخورد با این گزینه‌های متقارن، بر مبنای ساز و کاری درونی دست به انتخاب می‌زند. انتخاب، به تعبیری، همان شکستن تقارن موجود در میان گزینه‌های رفتاری است، که بر مبنای متغیرهایی درونی انجام پذیرد.

سیستم‌های حامل مفهوم قدرت، باید لزوماً انتخابگر باشند. سیستم‌های دارای این ویژگی به دلایل تکاملی معمولاً گزینه‌هایی را انتخاب می‌کنند که انسجام‌شان را در فضا و تداوم‌شان را در زمان تضمین کند. به بیان دیگر، تمام سیستم‌های خودزاینده و خودسازمانده‌ای که امروز توسط ما مشاهده می‌شوند، برای مدتی چنان طولانی از روزنه‌ی صافی‌های انتخاب طبیعی گذشته‌اند که همگی گرایش به بقا را در خود نهادینه ساخته‌اند.

محاسبه‌های سیستم برای دستیابی به گزینه‌های ضامن بقا همواره با خطا و اشتباه آلوده است. از این رو سیستم‌های انتخابگر، در عرصه‌ای

⁴⁵⁸ Haken & Stadler, 1990.

خطرناک دست و پا می‌زنند. عرصه‌ای که در آن ضرورت برگزیدن رفتار و امکان برگزیدن اشتباه‌آمیز رفتارهای منتهی به نابودی سیستم پا به پای هم بسط می‌یابند و در هم تنیده می‌شوند. تراکم مسیرهای اطلاعاتی‌ای که این محاسبه و آن انتخاب را ممکن می‌سازند، به قدری زیاد است که به ظهور پدیدارهایی در سطوح کلان‌تر سلسله مراتبی منتهی می‌شود. یعنی ساختار سخت‌افزاری سیستم‌های ضامن بقا، شبکه‌ای از روندهای کارکردی را از درون خود تراوش می‌کند که به شکل‌گیری سیستم‌هایی نرم‌افزاری در سطحی بالاتر در لایه‌های فراز می‌انجامد. سطوح روانی و فرهنگی در واقع چنین لایه‌هایی هستند.

امکانات قابل تحقق برای شکل هستی سیستم در هر برش زمانی توسط انتخاب‌هایی که در مقاطع زمانی پیش از آن انجام شده، محدود می‌شود، اما توسط آن تعیین نمی‌گردد. یعنی سیستم با هرانتخاب دامنه‌ی انتخاب‌های بعدی خود را در آینده تغییر می‌دهد، اما هرگز آن را به یک گزینه فرو نمی‌کاهد. همین شکل هستی، -یعنی وضعیت و حالتی که سیستم دارد- تعیین‌کننده‌ی دامنه‌ی انتخاب‌ها و شمار و نوع گزینه‌های رفتاری سیستم در آن برش زمانی است.

برگزیدن هر رفتار، با چشمداشت تداوم انجام می‌گیرد. سیستم بابت هر انتخاب خود هزینه‌ای می‌پردازد که در کمترین حالت، عبارت است از محروم شدن از برگزیدن گزینه‌های رفتاری بدیل، و صرف نیرو و زمان لازم برای انجام عمل انتخاب. سیستم انتخابگر با هر انتخاب، خود را از دامنه‌ای عظیم از احتمالات پیش‌رویش محروم می‌کند، و در هر لحظه‌ی اکنون این سپهر فراخ را به خطرهای منفرد و یکتا فرو می‌کاهد. پس انتخاب کردن، همچون بین و یانگ، دو رویه دارد. از سویی به طور مداوم امکانات موجود برای آینده‌ی سیستم را به خاطراتی از وضعیت سیستم در گذشته فرو می‌کاهد، و از سوی دیگر با هر انتخاب جدید، بخش جدیدی از فضای حالت را

در دسترس سیستم قرار می‌دهد و طیف نوینی از گزینه‌ها را برای سیستم فراهم می‌آورد. سیستم، با هر انتخاب از میان امکانات پرشمار شکل هستی‌اش در آینده یکی را بر می‌گزیند. به این شکل، انتخاب کردن که کلید تشخیص خودمختاری سیستم است، همچون دستگاهی عمل می‌کند که به طور همزمان حضور و غیاب، و امکان و ضرورت را خلق می‌کند. گستردگی دامنه‌ی انتخاب‌های پیشاروی سیستم در هر لحظه، نشانگر آزادی سیستم است.

در مدل سیستمی، قدرت امکان سیستم است برای برگزیدن رفتار مطلوب. قدرت از سویی به گستردگی فضای حالت سیستم، و تنوع و شمار گزینه‌های رفتاری در دسترس سیستم بستگی دارد، و از سوی دیگر به هزینه‌ی لازم برای برگزیدن این رفتارها و درجه‌ی اثرگذاری متغیرهای درونی سیستم در فرآیند انتخاب مربوط می‌شود. هرچه دامنه‌ی انتخاب سیستم بیشتر، متغیرهای موثر بر انتخاب درونی‌تر، و هزینه‌ی لازم برای گزینش رفتار مطلوب پایین‌تر باشد، قدرت سیستم بیشتر است.

یکی از متغیرهایی که فضای حالت یک سیستم، و به ویژه فضای حالت مجاز سیستم را تعیین می‌کند، رفتار سایر نظام‌هایی است که در زمینه‌ی پیرامون سیستم حضور دارند. به این ترتیب، انتخاب‌های رفتاری سیستم دیگری، در فضای حالت من تاثیری به جا می‌گذارد که ممکن است به توانمندی یا ضعف من منتهی شود. یعنی پویایی سیستم‌های محیطی – مانند رفتار نهادهای اجتماعی- و کردارهای انتخاب شده یا غیرانتخابی آنها – که به من شباهت دارند – مانند تصمیم‌های دیگری- آرایش و چینش متغیرهای سازنده‌ی فضای حالت من را به شکلی تغییر می‌دهد که ممکن است فضای حالت مجاز مرا بزرگتر یا کوچکتر کند.

در صورتی که فضای حالت مجاز من – یا کلیت فضای حالت من- کش بیاید و متورم شود، قدرت من افزایش یافته است، و در شرایطی که این فضا چروکیده و بسته شود، قدرت من کاهش یافته است.

به این ترتیب در نگرش سیستمی می‌توان قدرت را بر مبنای آزادی رفتاری سیستم‌ها تعریف کرد.

سیستم از آن رو توسعه‌ی فضای حالت مجاز رفتاری‌اش را مطلوب ارزیابی می‌کند، که در این زمینه به راه‌حلهایی برای سازگاری با تنش‌های تهدیدکننده‌ی تداومش دست می‌یابد. سیستم همواره زیر فشار تنش‌های رنگارنگ محیطی قرار دارد، و در صورتی که با آنها سازگار نشود، از میان خواهد رفت. راهبردهایی که سازگاری را ممکن می‌سازند، گزینه‌هایی رفتاری هستند که ممکن است در اختیار سیستم وجود داشته، یا نداشته باشند. از این روست که توسعه‌ی فضای حالت مجاز، در کل با تداوم سیستم در فضا/ زمان، و در نتیجه بقای سیستم ارتباط می‌یابد.

من، پیچیده‌ترین سیستمی است که دچار تنش می‌شود. پیچیدگی این سیستم به قدری است که تنش را، و شرایط بروز آن را، و راهبردهای کنار آمدن با آن را در درون خود بازنمایی می‌کند، و به شکلی خودآگاهانه و در صدد حل آن بر می‌آید. در تمام سطوح فراز، سیستم‌هایی وجود دارند که می‌توانند دچار تنش شوند، و با روش‌هایی مانند سازگاری یا گریز با این تنش‌ها رویارو می‌شوند، اما بر مبنای شواهد تجربی تنها سیستم پایه‌ی سطح روانی - یعنی نظام شخصیتی، یا همان من- است که این شرایط را به شکلی چنین بغرنج بازنمایی و رمزگذاری می‌کند و پدیداری به نام خودآگاهی را در رویارویی با تنش‌ها خلق می‌کند.

از این روست که من در تعریف قدرت نقشی چنین کلیدی پیدا می‌کند. این من البته آن هویت روحانی عقلانی و استعلایی‌ای نیست که هابز و لاک و روسو و کانت بدان باور داشتند. این من، تنها سیستمی پیچیده است که به دستگاهی عصبی/شناختی برای بازنمایی خودآگاهانه‌ی تنش‌ها مسلح است. این من، با وجود واسازی شدنش، و با وجود عزل شدنش از جایگاه استعلایی دیرینه‌ای که اشغال می‌کرد، همچنان مهم‌ترین عامل در فهم و

تحلیل قدرت محسوب می‌شود. چون تنها در این سیستم و در این سطح سلسله مراتبی است که گزارشی خودآگاهانه از وضعیت آن آزادی و آن افزایش یا کاهش قدرت را در دست داریم.

۴. قدرت و گستره‌ی گزینه‌های رفتاری سیستم تنها در صورتی به منزلت یک مفهوم عینی و دقیق دست می‌یابند که به شکلی تجربی قابل مشاهده و سنجش باشند و بر اساس معیارهایی بیرونی پیش‌بینی‌پذیر و تحلیل‌پذیر گردند. از این رو، نظریه‌ی سیستمی در مورد قدرت تنها زمانی شایسته‌ی نام نظریه می‌شود، که بتواند بن‌بست نظری موجود در دیدگاه لوکس را به شکلی بگشاید. آن بن‌بست هم با دستیابی به معیاری بیرونی و ملموس گشوده می‌شود، که شیوه‌ی عمومی استفاده‌ی سیستم از قدرت را صورت‌بندی کند، و به این ترتیب قدرت کم یا زیاد سیستم، و کامیابی یا شکست وی در استفاده از آن را به شکلی عینی و رسیدگی‌پذیر نشان دهد. در رویکرد سیستمی زیربنای مفهومی لازم برای به دست دادن

چنین معیاری وجود دارد.

چنان که گذشت، سیستم‌های حامل قدرت، همواره نظام‌هایی پیچیده، خودسازمانده، خودزاینده، و تکاملی هستند. این بدان معناست که بازنمایی‌ای کمینه از مفهوم بقا و راهبردهایی حداقلی برای تضمین بقا و جهتگیری به سوی آن در این سیستم‌ها وجود دارد. نظریه‌پردازانی مانند کِلگ، که به بسط مفهوم قدرت علاقمند بوده‌اند، با تعبیری مشابه، مفهوم کنشگر را تا سطح تمام سیستم‌های این‌چنینی تعمیم داده‌اند. اما در اینجا به خاطر تعریف ویژه‌ای که از مفهوم کنش و عمل داشتیم، و به این دلیل که این دو روند را به سطح روان‌شناختی متصل کردم، همچنان نام سیستم‌های حامل قدرت را حفظ خواهیم کرد.

سیستم حامل معنا، قدرت را در شرایطی حمل می‌کند که تقارنی در میان گزینه‌های رفتاری، و شکست تقارنی در سطح انتخاب سیستمی وجود داشته باشد. این شرایط همان بستری هستند که تنش در درون‌شان شکل می‌گیرد. از این رو، می‌توان مفهوم آزادی (فضای حالت مجاز رفتاری) و انتخاب (شکست تقارن گزینه‌های رفتاری موجود در این فضای حالت) را با تنش مربوط ساخت. شرایط تنش‌زا، موقعیت‌هایی هستند که سیستم به خاطر برخورد با وضعیت موجودی که نامطلوب هم هست، دستخوش بحران شده است. این بحران یا با نادیده انگاشتن وضعیت مطلوب نادیده انگاشته می‌شود (گریز) و یا این که سیستم با انتخاب گزینه‌ای کارآمد، با شرایط تنش‌زا تطبیق می‌یابد (سازگاری).

چنان که گذشت، سازگاری همان فرآیندی است که منحل شدن تنش در درون سیستم، و پیچیده‌تر شدن سیستم را ممکن می‌سازد. سیستمی که پیچیده‌تر می‌شود، ابعاد بیشتری را در فضای حالت خویش دارا می‌باشد، و بنابراین کل فضای حالت آن، و در نتیجه فضای حالت مجاز آن نیز با تناسبی قابل تحلیل، گسترش می‌یابد. به بیان دیگر، سازگاری فرآیندی است که در عین پیچیده‌تر کردن سیستم، دامنه‌ی آزادی‌های آن، و در نتیجه قدرت وی را نیز افزایش می‌دهد.

در سیستم‌های حامل قدرت، که می‌توانند بدن، نظام شخصیتی، نهاد اجتماعی یا منش فرهنگی باشند، معمولاً تنش در قالب محدودیت منابع تجلی می‌یابد. سیستم تنش را به صورت کمبود چیزی تجربه می‌کند. از این رو، در روایتی عام، تنش در غیاب منبع ریشه دارد، و به همین دلیل هم تنش در سطح روانی به صورت خطر اختگی تجربه می‌شود.

سازگاری با تنش، معمولاً با دستیابی به منابع همراه است. در سیستم‌های زنده، بخش عمده‌ی این منابع پایان پذیرند، و بنابراین تلاش برای دستیابی به آنها با محروم ساختن سیستم‌های دیگر از همان منابع

همگام است. در این شرایط، بازی حاصل جمع صفری برقرار است که برنده/ بازنده بودنِ اندرکنش‌ها را رقم می‌زند. این همان شرایطی است محبوبِ اندیشمندان مارکسیست است. هگل شرایط نابرابر و سلطه‌مدارانه‌ی خدایگان و بنده را بر مبنای چنین شرایطی بنیاد کرد، و مارکس نیز که بر شرایط اقتصادی - یعنی الگوی توزیع منابع پایان‌پذیر - تمرکز کرده بود، همین الگو را همچون امری عام و فراگیر بن‌مایه‌ی نظریه‌ی خویش ساخت.

با وجود آن که در سطوح زیستی، و در مورد بسیاری از منابع اقتصادی، سخن گفتن از بازی برنده/ بازنده رواست، اما فراگیر پنداشتن این شرایط و نادیده انگاشتنِ سپهر گسترش‌یابنده‌ی منابع پایان‌ناپذیر اشتباه می‌نماید. سیستم‌های حامل قدرت، گذشته از بازی برنده/ بازنده‌ای که هنگام رقابت بر سر منابع پایان‌پذیر به راه می‌اندازند، به منابع پایان‌ناپذیر نیز دسترسی دارند. هرچه سیستم در سطوح فراز بالاتر برود و به مقیاسی بزرگتر تعلق داشته باشد، نسبت این منابع پایان‌ناپذیر نسبت به منابع پایان‌پذیر بیشتر می‌شود، و در نتیجه شرایط ظهور بازی‌های برنده/برنده هموارتر می‌شود. نظریه‌پردازانی که در مکتب توافق قلم زده‌اند، معمولاً بر این جنبه از تنش‌ها و این رده از منابع تمرکز کرده‌اند، و اشتباهی را که مارکسیست‌ها با تمرکز بر سطوح اقتصادی مرتکب شدند، با محدود ماندن در سطوحی نمادین -مانند سطح اجتماعی یا فرهنگی- تکرار کردند.

در مدل سیستمی، بازی‌های برنده/ برنده و برنده/ بازنده، هر دو ممکن هستند. تازه این در حالی است که دو بازی ناپایدارترِ بازنده/ برنده و بازنده/ بازنده نیز در این زمینه حضور دارند. در مدل سیستمی، بازی‌های دیالکتیکی و جدلی به منابع پایان‌پذیر، و بازی‌های توافق‌مدارانه با منابع پایان‌پذیر وابسته دانسته می‌شوند، بی آن که احتمال بروز خطای نشت کردنِ یکی از بازی‌ها به حوزه‌ی منابع نامربوط به خود، نادیده انگاشته شود. در واقع، معمولاً جانداران و آدمیان بر سر منابع پایان‌پذیری مانند غذا و جفت

و زیستگاه با هم می‌جنگند، و ترجیح می‌دهند در حوزه‌هایی مانند منزلت اجتماعی و دانش و مهارت فنی با هم همکاری کنند، اما این بدان معنا نیست که تنگ‌نظری در قلمرو دانش و مهارت فنی، یا جست‌وجوی توافق در قلمروهای جدل اقتصادی اموری ناممکن پنداشته شوند.

تنش و شرایط غیاب منابع، متغیرهایی عینی هستند که توسط ناظری خارجی قابل مشاهده و صورت‌بندی هستند. این بدان معناست که در شرایط تنش‌زا، نه تنها سیستم حامل قدرت، که ناظری خارجی نیز می‌تواند غیاب منابع و بحران رویاروی سیستم را تشخیص داده و آن را تحلیل کند. به همین ترتیب، شیوه‌ی رویارویی با تنش، و گریختن یا سازگار شدن با آن نیز بر اساس متغیرهایی عینی و تجربی قابل مشاهده و بررسی هستند. سیستمی که دست به گریز می‌زند، فضای حالت رفتار خویش را کوچک می‌کند، و این با واری دامن‌های گزینه‌های رفتاری مجاز برای وی، یا تحلیل شمار متغیرهای حاکم بر سیستم، قابل سنجش است. گریز مترادف است با چروکیده شدن فضای حالت سیستم، و این با کاهش یافتن ابعاد این فضا، و کم شدن شمار متغیرهای حاکم بر سیستم، و کاسته شدن از پیچیدگی سیستم هم‌ارز است. چنین قضیه‌ای در مورد سازگاری نیز مصداق دارد. سیستمی که با تنشی سازگار می‌شود، پیچیدگی خود را افزایش می‌دهد، و به فضای حالتی گسترده‌تر دست می‌یابد، و اینها با سنجش تراکم و رابط درونی میان عناصر سیستم، و واری متغیرهای حاکم بر رفتار سیستم و سطح حساسیت سیستم به عوامل بیرونی و درونی قابل فهم است. از این رو می‌توان در شرایط تنش‌زا، افزایش یا کاهش قدرت سیستم را که از گریز یا سازگاری ناشی می‌شود، به شکلی عینی و بر مبنای متغیرهایی سخت و تجربی -مانند پیچیدگی، درجه‌ی آزادی، شمار متغیرهای رفتاری و...- محک زد و صورت‌بندی کرد.

به همین ترتیب، تنش را می‌توان بر مبنای غیاب منبعی خاص فهمید و آن را بر همین اساس تحلیل کرد. در واقع چنین می‌نماید که آن معیار گمشده‌ی مورد نظر لوکس، که برای تعریف عینی و بیرونی منافع مورد نیاز است، همین شرایط تنش‌زا باشد.

سیستمی که با تنش رویاروست، در شرایط کمبود به سر می‌برد. منبعی در این شرایط غایب است، و این غیاب گذشته از آن که در درون سیستم بازنمایی می‌شود و به صورت تنش درک می‌شود، از بیرون نیز قابل-شناسایی است. البته ناگفته نماند که هرچه منبع یادشده نمادین‌تر، پیچیده‌تر، و پایان‌ناپذیرتر باشد، تفسیر ناظر خارجی در مورد آن نسبی‌تر، و روایت درونی سیستم از شرایط فقدان آن مهم‌تر و تعیین‌کننده‌تر خواهد بود. یعنی در شرایطی که گرسنگی را با اندازه‌گیری قند خون و غیاب سرپناه را با واریسی محل خفتن فرد می‌توان تشخیص داد، امری مانند غیاب منزلت یا معنای زندگی را تنها در زمینه‌ای از گفتمان‌ها و گزارش‌های زبانی خودِ سوژه قابل درک هستند.

سیستمی که در رویارویی با تنش گریز را بر می‌گزیند، به تعبیری شکست را پیشاپیش پذیرفته است و به شکلی از بازنمایی غیاب منبع چشم-پوشی کرده است. این کار معمولاً با تولید مقداری از مازاد حضور – در قالب نمادهای جایگزین امر غایب – انجام می‌پذیرند، و اینها همان چیزهایی هستند که می‌توانند در قالب فریب فرهنگی مارکوزه، یا رمزگذاری افراطی دلوزی، یا شکلی از تورم نمادین شناسایی شوند^{۴۵۹}.

سیستمی که سازگاری با موقعیت تنش‌زا را بر می‌گزیند و غیاب منابع را درک می‌کند، امکان افزایش قدرت خویش را و پیچیده‌تر شدن خویش را به دست آورده است، اما تضمینی برای تحقق این امکان وجود ندارد. سیستمی که برای سازگار شدن با شرایط تنش‌زا می‌کوشد، با مسأله‌ی

⁴⁵⁹ Deleuze and Guettari, 1984.

دگرگون ساختن ساختار درونی خویش و زمینه‌ی پیرامونی خود درگیر می‌شود. این مسأله اگر به درستی حل شود، پیچیده‌تر شدن افزایش‌دهی سیستم و افزایش قدرت وی را به دنبال خواهد داشت. اما این امکان هم هست که سیستم در حل این مسأله ناکام بماند. در این شرایط سیستم با وجود برگزیدن راه سازگاری، بر غیاب منابع غلبه نمی‌کند و همچون سیستمی گریزنده، دامنه‌ی آزادی خویش و قدرتش را از دست خواهد داد. از این روست که دستیازی به مسیر سازگاری، امری قمارگونه است و این همان است که پیشاپیش با نام داو بدان اشاره شد.

کامیابی یا شکست سیستم در رویارویی با شرایط تنش‌زا، و این که در نهایت با این موقعیت بحرانی سازگار می‌شود یا نه نیز توسط ناظری خارجی قابل مشاهده است. این که در نهایت سیستم به منابع مورد نظرش دست می‌یابد یا نه، و این که دامنه‌ی انتخاب‌های رفتاری‌اش افزایش می‌یابد یا چروکیده می‌شود، بر اساس معیارهایی مشاهده‌پذیر قابل سنجش است.^{۴۶۰} به این ترتیب، در نگرش سیستمی، با تعریف کردن قدرت بر مبنای مفهوم آزادی و انتخاب، و از راه مربوط کردنش با شرایط تنش‌زا و شرایط غیاب منابع، این امکان فراهم می‌شود که تمام کلیدواژه‌های اصلی مربوط به قدرت، به شکلی عینی و تحلیلی صورت‌بندی شوند و سنجش‌پذیر گردند. این کار با مترادف گرفتن مفهوم قدرت و آزادی، مربوط دانستن پویایی قدرت با الگوی رویارویی با تنش، و پیوند دادن مفهوم منافع با منابع غایب ممکن می‌شود.

به این شکل، به مدلی تحلیلی از قدرت دست می‌یابیم.

⁴⁶⁰ Adams, 1995.

۵. چنان که گذشت، دیدگاه پیشنهادی این رساله، در کلیت خویش نظریه‌ای برای رهایی هم هست. از این رو مفهوم من در بطن تعریف ما از معنا جای دارد.

من بازنمایی نظام شخصیتی از خودش است. یعنی من، چیزی جز پدیده‌ی خودآگاهی در سطح روان‌شناختی نیست. پدیده‌ای که در سایر سطوح ماندنی برایش سراغ نمی‌توان کرد. من تنها سیستم حامل قدرت است که خود را به شکلی خودآگاهانه بازنمایی می‌کند. من یگانه سیستمی است که به رمزگذاری روندهای درونی خویش - که در بدن، نهاد و منش هم وجود دارند- بسنده نمی‌کند، و این روندها را با رمزگذاری‌ای پی در پی و هم‌افزایانه به اموری دغدغه‌زا تبدیل می‌کند. از این رو، پیچیده‌ترین و بسنده‌ترین توصیف از قدرت را نیز در همین سطح و در من می‌توانیم باز یابیم. مستقل از محتوای نظریات کسانی که درباره‌ی قدرت قلم‌فرسایی کرده‌اند، خود این حقیقت که تمام این نظریه‌پردازان سیستم‌های روان‌شناختی و من‌هایی خودآگاه بوده‌اند، برای تایید دید ما درباره‌ی اولویت روش شناختی من بر سایر نظام‌های حامل قدرت دلیلی نیرومند است.

من چنان که گذشت، خود را در سطوح گوناگون فراز به چهار شیوه بازنمایی می‌کند. من در سطح زیستی خود را همچون تن، در سطح روانی با برجسب من، در سطح اجتماعی به مثابه فرامن، و در سطح فرهنگی به صورت من آرمانی بازنمایی می‌کند. در سطح روان‌شناختی و در سیستم من، دامنه‌ی فضای حالت مجاز به صورت آزادی تجربه می‌شود. تقارن گزینه‌های نهفته در این فضا به صورت تردید و دودلی، و شکست تقارن و انتخاب گزینه‌ای در این میان، به صورت تصمیم و اراده‌ی آزاد درک می‌شود. من به دو دلیل در شرایط هنجارین موقعیت تنش‌زا را همچون امری نامطلوب تجربه می‌کند. چرا که از یک سو، خود شرایط تنش‌زا به حضور وضعیت مطلوبی تحقق نیاافته دلالت دارد که نامطلوب بودن شرایط موجود و در دسترس را نشان می‌دهد، و از

سوی دیگر روش هنجارین رویارویی با این شرایط گریز است، که به کاهش قدرت و آزادی و در نتیجه کم شدن لذت می‌انجامد.

۶. برای درک تحلیلی منابع قدرت در مدل سیستمی، باید بر سازوکارهایی تمرکز کنیم که قدرت از مجرای آنها به جریان می‌افتد، و بر سیستم حامل قدرت تأثیر می‌گذارد.

تعریف قدرت به مثابه آزادی، به پیوند خوردن این مفهوم با فرآیند انتخاب و نظام کرداری سیستم منتهی می‌شود. از این رو برای فهم منابعی که قدرت را پدید می‌آورند، و مجاری‌ای که جریان یافتن آن و اعمال شدنش را ممکن می‌سازند، باید نخست به درکی تحلیلی در مورد انتخاب، شکست تقارن، و دامنه‌ی آزادی سیستم حامل قدرت پرداخت.

سیستمی که از آستانه‌ای پیچیده‌تر باشد، رفتاری تعیین‌ناپذیر را از خود نشان خواهد داد. در تمام سیستم‌های موضوع بحث این نوشتار، این آستانه در نوردیده شده است. از این رو در این سیستم‌ها متغیرهایی که رفتار را تعیین می‌کنند، در ساختار درونی نظام تنیده شده‌اند و همواره حوزه‌ای کارکردی وجود دارد که تعیینی بیرونی بر آن حاکم نیست.

عدم قطعیت رفتاری را در نظریه‌ی سیستم‌ها به صورت تقارن صورت‌بندی می‌کنیم. تقارن شکلی از هم‌ارزی و هم‌توانی گزینه‌هایی رفتاری است که باعث می‌شود ناظر خارجی نتواند بر مبنای متغیرهای بیرونی و محاسبات آماری، با قاطعیت در مورد این که سیستم کدام یک را برخواهد گزید، اظهار نظر کند.

شکست تقارن، که در سطح روانی با رفتار انتخاب‌گرانه و تصمیم‌گیری مترادف است، شکسته شدن این تقارن و برگزیده شدن یکی از این گزینه‌ها بر مبنای محاسبات درونی سیستم است.

انتخاب، پدیداری است که در شرایط تنش‌زا بروز می‌کند. یعنی سیستم در راستایی مشخص، و با هدف دستیابی به وضعیتی مطلوب است که دست به انتخاب می‌زند. سیستم هنگام انتخاب کردن یک گزینه و شکستن تقارن شش گام عملیاتی را طی می‌کند.

نخست: سیستم تنش را بازنمایی می‌کند، یعنی وضعیت موجود و مطلوب را تشخیص می‌دهد.

دوم: سیستم راهبردهای دستیابی به وضعیت مطلوب را صورت‌بندی و رمزگذاری می‌کند.

سوم: سیستم گزینه‌هایی رفتاری را بر مبنای این راهبردها تشخیص می‌دهد.

چهارم: سیستم با توجه به امکانات و نیروهایی که در اختیار دارد، دست به انتخاب می‌زند، یعنی یکی از این گزینه‌ها را انتخاب می‌کند.

پنجم: سیستم بر مبنای انتخاب رفتاری خویش، به وضعیت مطلوب دست می‌یابد، یا از آن محروم می‌ماند. یعنی یا در غلبه بر غیاب منابع کامیاب می‌شود، یا در این مورد شکست می‌خورد.

ششم: سیستم نتیجه‌ی حاصله را به صورت پیروزی یا شکست در درون خود بازنمایی می‌کند.

سیستمی که از برابر تنش می‌گریزد، در گام نخست دچار اختلال است. این سیستم تنش را بازنمایی نمی‌کند و وضعیت موجود را به مثابه وضعیت مطلوب ترجمه، و آن را به این شکل تحریف می‌کند. هر عاملی که در هریک از این گام‌ها بر روند انتخاب سیستم تأثیر گذارد، دامنه‌ی آزادی سیستم را دستکاری کرده، فضای حالت مجاز وی را تغییر داده، و در نتیجه در حال اعمال قدرت بر آن خواهد بود.

ساده‌ترین راه برای اعمال قدرت بر یک سیستم، آن است که بر گام‌های پنجم نیرو وارد کنیم. یعنی منابع و امکانات لازم برای دست یازیدن

به گزینه‌های رفتاری خاصی را از وی دریغ کنیم، یا آنها را در اختیار وی قرار دهیم، و به این ترتیب زمینه را برای پیروزی یا شکست وی در سازگاری با تنش فراهم آوریم. در هر دو حال، بر سیستم قدرتی اعمال خواهد شد که در وضعیت اول محدود کننده، و در حالت دوم توانمند سازنده خواهد بود. این همان وضعیتی است که در نظریه‌های رخدادی قدرت در کانون توجه قرار دارد. در تمام شرایطی که اعمال نیروی الف بر ب به بروز یا مهار رفتاری در ب منتهی می‌شود، در این رده می‌گنجند.

در زبان فارسی قدیم، دو مفهوم همانند برای اشاره به این نوع از اعمال قدرت داشته‌ایم که یکی از آنها هم‌چنان کاربرد دارد. این دو واژه عبارت بوده‌اند از زور و زور. زور، مفهومی مثبت است که بر اعمال قدرت نیک‌خواهانه و توانمندسازی دیگری دلالت دارد. زور اما، دلالتی منفی دارد و بر خصلت مهارکننده و محدودساز اعمال قدرت اشاره می‌کند. در فارسی میانه، مفهومی مانند زور بازو، زورمندی، و زورمند از واژه‌ی نخست، و مفاهیمی مانند زورورزی، زور آوردن، یا زور کردن از مفهوم دوم مشتق شده‌اند. این که امروزه این دو در قالب یک مفهوم با دلالتی منفی ادغام شده‌اند، نوعی توازی را با نظریه‌پردازی‌های غربیان در همین زمینه نشان می‌دهد. چون از دوران هابز تا به امروز، کسانی که به وجه رخدادی قدرت و این جنبه از اعمال قدرت توجه کرده‌اند، عموماً سویی محدودکننده و منفی‌اش را مراد کرده‌اند. ناگفته پیداست که این دلالت، تنها وجهی از قدرت رخدادی را بر می‌سازد، و ممکن است با در اختیار گذاشتن امکاناتی که سیستم برای برگزیدن گزینه‌ای به آنها نیاز دارد و توانمند ساختنش، در آن زمینه هم بر آن اعمال قدرت کرد.

یک راه دیگر برای اعمال قدرت بر سیستم، آن است که بر گام چهارم نیرو اعمال کنیم. این بدان معناست که متغیرها و ملاحظه‌هایی را به سیستم تحمیل کنیم که او را از انتخاب برخی از گزینه‌ها منصرف، یا به

برگزیدن برخی از گزینه‌ها وادار نماید. این با آنچه در مدل عدم تصمیم‌گیری بکراک و باراتز^{۴۶۱} ارائه شده است، همخوانی دارد و نظریه‌های دو بعدی قدرت به تحلیل آن می‌پردازند.

اعمال نیرو بر گام چهارم معمولاً با ورود به روند محاسبه‌ی سود و زیان سیستم ممکن می‌شود. در صورتی که نظام پردازنده‌ای که هزینه و سود برخاسته از گزینه‌ها تشخیص می‌دهد، متقاعد شود که برگزیدن یک راهبرد خطرناک، یا دستاورد آن بی‌ارزش، یا احتمال پیروزی ناشی از آن اندک است، آن را انتخاب نخواهد کرد، و معکوس این نیز درست است. یعنی بزرگ‌نمایی احتمال پیروزی یک روش یا سودهای ناشی از یک گزینه، می‌توانند به انتخاب شدن آن بینجامند. این شکل از اعمال قدرت، بر ارزیابی راهبردهای پیشاروی سیستم تمرکز یافته است.

در صورتی که اعمال نیرو بر سیستم، به صورت تداخل در گام‌های دوم و سوم نمود یابد، با شکلی از اعمال قدرت روبه‌رو هستیم که در کانون توجه لوکس قرار داشته است. در این حالت، شیوه‌ی صورت‌بندی راهبردهای سازگاری با تنش است که دستخوش تغییر می‌شود، و گزینه‌های رفتاری برآمده از آن است که به شکلی متفاوت سازماندهی و فهمیده می‌شوند. در شرایط عادی، سنن و عادات رفتاری جامعه، که دسته‌هایی مشخص و معلوم از راهبردها و گزینه‌های رفتاری را به ازای هر رده از تنش‌ها در خزانه‌ی خود حفظ می‌کنند، به این شکل بر کنشگران اعمال قدرت می‌کنند.

اگر اعمال نیرو بر گام نخست از این فرآیند انجام پذیرد، با شکلی خاص از اعمال قدرت روبه‌رو هستیم که گاه در نظریات سه بعدی قدرت مورد اشاره واقع شده‌اند، اما بیش از آن در مدل فوکو از ارتباط قدرت و گفتمان مورد بحث واقع شده‌اند. در این شرایط، نیرویی که شرایط تنش‌زا را

⁴⁶¹ Bachrach & Baratz, 1963.

صورت‌بندی کرده و وضعیت موجود و مطلوب را صورت‌بندی کرده و فاصله-
شان را رمزگذاری می‌کند، زمینه را برای رفتار عمومی سیستم فراهم می-
آورند، و دامنه‌ی آن را حصربندی می‌نمایند.

گذشته از این چهار شیوه‌ی کلی اعمال قدرت بر سیستم حامل
قدرت، این امکان هم وجود دارد که نیرویی بر گام ششم این روند اثر کند.
در این حالت سیستم انتخاب‌های خودجوش خود را به انجام می‌رساند، اما
در صورت‌بندی نهایی نتایج و تشخیص برد و باخت خویش زیر تأثیر عاملی
خارجی قرار می‌گیرد. این در واقع آن نوعی از اعمال قدرت است که شیوه‌ی
یادگیری و آموختن سیستم از تجربه‌هایش را تحت تأثیر قرار می‌دهد.
از بحثی که گذشت، چند نتیجه می‌توان گرفت.

نخست آن که، چنان که دیدیم، تنها جایگاه اعمال قدرت، روندهایی است که
به انتخاب آزادانه در سیستم حامل قدرت مربوط می‌شوند. این بدان معناست
که قدرت را جز بر سیستم‌های حامل قدرت نمی‌توان اعمال کرد. از این رو،
اثرگذاری عادی بر جهان بیجان یا اندرکنشی که به دگرگونی در فرآیند
انتخاب سیستم حامل قدرت منتهی نشود، از دید سیستمی مورد نظرمان
ربطی به قدرت ندارد.

دوم آن که مجاری اعمال قدرت، بر گام‌های متفاوت شکست تقارن
رفتاری تنظیم شده‌اند. همین گام‌ها هستند که شکل هستی سیستم، و در
نتیجه فضای حالت عمومی و مجاز آن را تعیین می‌کنند. از این رو قدرت،
پدیداری است که از دل فرآیند انتخاب زاده می‌شود.

سوم آن که باید به این نکته توجه کرد که انتخاب سیستم‌های
خودمختار حامل قدرت، همواره در زمینه‌ای رخ می‌دهد که سیستم‌هایی
مشابه در آن حضور دارند و بر این انتخاب‌ها نیرو اعمال می‌کنند. به بیان
دیگر، من همواره در زمینه‌ای از دیگری‌ها حضور دارد، و نمی‌تواند زیست-
جهانی تهی از دیگری را تجربه کند. از این رو، هیچ انتخابی در تهیا و انزوا

انجام نمی‌پذیرد. تمام گام‌های فرآیند انتخاب در زمینه‌ای از ازدحام سیستم‌های حامل قدرت دیگر انجام می‌پذیرد که آنان نیز به تکرار فرآیندی مشابه مشغولند. از این رو، بر خلاف برداشت قرن هژدهمی و کانتی از سوژه‌ی خودمختارِ منزوی و مستقل از محیط، در دید سیستمی هیچ انتخابی به صورت یگانه وجود ندارد. انتخاب و شکست تقارن پدیداری شبکه‌ایست که در زمینه‌ای به هم پیوسته و متداخل از گزینش‌های پراکنده و متکثر، که بر هم فشار وارد می‌آورند، انجام می‌پذیرد. از این رو، همان طور که مفهوم قدرت به انتخاب و آزادی آغشته است، انتخاب و آزادی نیز همواره در پیوند با قدرت وجود دارند.

گفتار دوم: نمودهای سلسله‌مراتبی قدرت

۱. قدرت پدیداری است که در سطوح گوناگونی از «چیز»های پژوهش‌پذیر بازنمایی می‌شود و از زوایای گوناگونی قابل مشاهده و تحلیل است. سازماندهی به این سطوح و تصمیم‌گیری در مورد بهترین شیوه‌ی جایگیری مفاهیم در سطوح متفاوتِ مشاهداتی، همان چیزی است که روش-شناسی شاخه‌های مختلف دانایی را بر می‌سازد. در نظریه‌ی سیستم‌ها، رویکردی میان رشته‌ای مورد نظر است که امکان ترکیب بینش‌های متکثر برآمده از این سطوح گوناگون را فراهم آورد.

روایت ویژه‌ی ما از این ترکیب نمودهای یک پدیده در سطوح سلسله‌مراتبی گوناگون، می‌تواند با برچسب «بافت‌شناسی» مشخص شود. در علوم زیستی، بافت‌شناسی روشی است برای دستیابی به تصویری فراگیر و چند سویه از موضوعی که به دلیل شفافیت، کوچکی، یا پیچیدگی زیاد، قابل بازنمایی در یک مدل منفرد و ساده نیست. بافت‌های بدن جاندار، که هر سه ویژگی یادشده را دارند، به سادگی قابل شناسایی نیستند. بدین دلیل است که بافت‌شناسان روش تثبیت کردن موضوع مشاهده (بافت)، برش زدن متوالی آن، و بررسی کردنش با درجات درشت‌نمایی متفاوت را ابداع کرده‌اند. کار بافت‌شناسان به عکسبرداری پیاپی از فرآیندی پویا می‌ماند. این عکس‌ها، یا حالات منجمد شده‌ی موضوع مشاهده، با درجات متفاوت درشت‌نمایی و مقیاس‌های متفاوت بزرگ‌نمایی نگریسته می‌شوند و شواهد به دست آمده از این راه با یکدیگر ترکیب می‌گردند، تا مدلی شامل فراگیر از کلیت بافت به دست آید.

در علوم انسانی نیز می‌توان روش بافت‌شناسی را به همین معنا به کار گرفت. بافت‌شناسی، عبارت است از برش زدن به پدیده‌ی مورد مشاهده در سطوح مشاهداتی گوناگون، و تشکیل دادن سطوح تحلیلی مکملی که تصویری فراگیر و چند جانبه از موضوع را در لایه‌های مختلف سلسله مراتب پیچیدگی پدید آورند.

با یک نگاه گذرا به نظریه‌های مطرح جامعه‌شناسانه، می‌توان دریافت که بخش عمده‌ی نظریه‌پردازان برای صورت‌بندی تصویر خویش از روندهای اجتماعی، نگاه خود را بر یکی از سطوح فراز متمرکز کرده‌اند. حضور در هریک از این سطوح معمولاً برای پژوهشگران به قیمت قبیله‌گرایی‌های درون‌رشته‌-ای و جوهرگرایی‌های فلسفی تمام شده است. یعنی این تمایل عمومی وجود دارد که پدیده‌های مشاهده شده در تمام این سطوح به یک سطح تحویل شوند، یا اهمیت‌شان به قیمت تأکید بر اهمیت یکی از این حوزه‌ها، انکار گردد.

۲. قدرت در هر یک از سطوح فراز، شکلی متفاوت به خود می‌گیرد. بخش عمده‌ای از تعارض‌های نظری رایج در حوزه‌ی نظریه‌پردازی قدرت، با توجه به این حقیقت که هریک از نظریه‌پردازان بر سطح خاصی از «دیدن و صورت‌بندی کردن» قدرت وفادارند، قابل رفع است. برای درک دقیق‌تر مفهوم قدرت، لازم است شاخص‌هایی عام را در نظر بگیریم که در سطوح گوناگون فراز دوام یابند. آنگاه بر مبنای تغییر شکل قدرت در ارتباط با این شاخص‌ها، می‌توان به چهره‌های گوناگون قدرت دقیق‌تر نگریست.

الف) نخستین شاخصی که می‌تواند طرح شود، حامل و زمینه‌ی بروز قدرت است. به عبارت دیگر، آن جذب‌کننده‌ای که در فضای حالت رفتار کنشگران پدید می‌آید و دامنه‌ی انتخاب‌ها را دستکاری می‌کند، گرانیگاهی

است که با برجسب‌های گوناگون رمزگذاری می‌شود و در بازی هنجارین قدرت، موضوع منازعه واقع می‌شود.

در سطح زیست‌شناختی، بدن مهم‌ترین حامل قدرت است. نظام‌های انضباطی باستانی جنگاوران که بر تقویت این شکل خاص از قدرت تمرکز کرده است، تأکید اندیشمندان لیبرال بر قدرت نهفته در بدن سوژه و جایگاهی که قدرت بدان اسناد می‌شود^{۴۶۲}، - که در شکلی پسا ساختارگرایانه توسط فوکو احیا شده - و توجه نوربرت الیاس بر تنظیم بدن به مثابه «فرآیند متمم شدن»^{۴۶۳} بر این سطح از ظهور قدرت تمرکز دارند.

در سطح روان‌شناختی، محمل اصلی قدرت نظام شخصیت است. رویکردهای گوناگون روان‌شناسانه بر وجوه گوناگونی از شخصیت تمرکز کرده‌اند و قدرت شخصیت را در قالب متغیرهایی معمولاً محدود و ویژه صورت‌بندی کرده‌اند. روانکاوانی که فرامن را مهم تلقی می‌کنند، و روان‌شناسی مثبت که من را محور می‌گیرد، در واقع به بروز قدرت در سطح روانی ارجاع می‌کنند. تعریف نیت‌محورانه و خواست‌انگاران‌ی راسل از قدرت نیز در همین رده می‌گنجد^{۴۶۴}.

در سطح اجتماعی، حامل قدرت نهاد اجتماعی، و نمود قدرت سازمان است. این سازمان می‌تواند در قالب یک گروه، دسته، حزب، شرکت، یا ملت- دولت نمود یابد. در تمام این موارد، قدرت سازمان به روابط کارکردی، و ساختار معانی تبادل شده میان آدمیان عضو سازمان، - و نه بدن‌ها یا شخصیت‌هایشان - بستگی دارد^{۴۶۵}.

⁴⁶² آرون، 1370.

⁴⁶³ الیاس، 1377.

⁴⁶⁴ راسل، 1370.

⁴⁶⁵ گالبرایت، 1371.

در سطح فرهنگی، حامل اصلی قدرت، منش (عنصر فرهنگی) است. منش یک سیستم اطلاعاتی تکثیرشونده و حامل معناست که بستگی به شایستگی تکاملی‌اش در سطح جمعیت‌های انسانی و نهادهای اجتماعی بسط می‌یابد یا منقرض می‌شود^{۴۶۶}. نظریه پردازانی که به این سطح توجه کرده‌اند، معمولاً از زاویه‌ی شناخت‌شناسی یا جامعه‌شناسی فرهنگ به موضوع قدرت نگریسته‌اند. بحث بوردیو در مورد عادت‌واره‌ها و رقابت‌شان در میدان‌های فرهنگی^{۴۶۷} و آرای پوپر در مورد رقابت نظریه‌ها در جهان سوم و تکاملی بودن قواعد حاکم بر تاریخ علم در این قلمرو می‌گنجند.

ب) دومین شاخص برای تفکیک سطوح گوناگون قدرت از هم، منافع و منابعی هستند که بازی قدرت بر سرشان انجام می‌گیرد. یعنی چنان که گفتیم، قدرت در شرایط تنش‌زایی بروز می‌کند که سیستم را وادار به انتخاب می‌سازد. این شرایط، با غایب منبعی همراه هستند که وجودش ضامن تبدیل وضعیت موجود به مطلوب است. از این رو هر سیستم حامل قدرتی که دست به انتخاب می‌زند، رفتار خود را در راستای کسب و حفظ منابعی سازمان می‌دهد که غایب آن به صورت تنش در درون سیستم بازنمایی شده است.

منافع مفهومی است که می‌تواند بر مبنای همین غیاب منابع تعریف شود. منافع، در واقع بازنمایی ذهنی سوژه از منابع غایب است. از این رو مفهوم سود یا نفع، به سطح روانشناختی تعلق دارد و بر بازنمایی پدیداری عمومی دلالت دارد که در تمام سطوح فراز به شکلی دیده می‌شوند. این پدیدار، عبارت است از مجموعه‌ای از منابع پایان پذیر یا پایان ناپذیر که حضورشان برای تداوم و کارکرد سیستم ضروری یا سودمند است، و غیاب‌شان

⁴⁶⁶ وکیلی، 1382.

⁴⁶⁷ بوردیو، 1381.

به صورت تنش تجربه می‌شود. من می‌تواند منابعی را که در سطوح چهارگانه-
ی فراز وجود دارند و تداوم زندگی، روان، جامعه و فرهنگ را تضمین می‌کنند
را در نظام شناسنده‌ی خود بازنمایی کند، و آنها را به زبان منافع ترجمه
نماید.

منابع در سطوح گوناگون فراز به اشکالی متفاوت ظاهر می‌شوند:
در سطح زیستی، منابعی که ضامن بقا هستند عبارتند از عواملی معمولاً مادی
و پایان‌پذیر که غذا و زیستگاه و جفت مهم‌ترین نمودهای‌شان هستند؛ در
سطح روانی که پیچیده‌ترین سطح را بر می‌سازد، منابع در قالب طیفی وسیع
از عناصر مادی - نمادهای مادی / عینی رفاه، مانند خودروی نو- یا نمادین/
معنایی - خزانه‌های دریافت پشتیبانی عاطفی - می‌گنجند که دستیابی من
به لذت را ممکن می‌سازند؛ در سطح اجتماعی، منابع بیشتر خصلتی نمادین
دارند و عناصری مانند منزلت، تخصص، و پایگان اجتماعی را بر می‌سازند.
دستیابی به این منابع قدرت من را در زمینه‌ی اجتماعی‌اش افزون می‌سازد؛
در سطح فرهنگی، تقریباً همه‌ی منابع نمادین و پایان‌ناپذیر هستند و به
صورت خزانه‌هایی اطلاعاتی در بستری گفتمانی تعریف می‌شوند، که
چارچوب زایش معنا را بر می‌سازند.

پ) معیار دیگری که می‌تواند برای جدا کردن اشکال متفاوت قدرت
مورد استفاده قرار گیرد، منبعی است که قدرت مورد نظر را پشتیبانی می‌کند.
منبع قدرت، نوعی از منبع است که به کار توسعه‌ی دامنه‌ی انتخاب‌ها، و
گسترش فضای حالت رفتاری سیستم می‌آید. چنین منبعی می‌تواند پایان-
پذیر باشد، اما معمولاً هنگامی که به مفهوم خاص قدرت در سطح اجتماعی
نظر داریم، منبع قدرت را چنان عاملی پایان‌ناپذیر و نمادین شده باز می‌یابیم
که توزیع سایر رده‌های منابع را در میان زیرسیستم‌های انسانی نهادها تعیین
می‌نماید.

در سطح زیستی، منبع اصلی قدرت نیروی عضلانی و خشونت برخاسته از آن است. این منبع قدرت، بسته به شیوهی فن‌آوری بدن سوار شده بر آن، قالبگیری می‌شود، سازمان می‌یابد، و به شکلی پرورده شده و سنجیده بر عناصر جهان یا دیگری‌ها اعمال می‌شود. نیروی عضلانی می‌تواند خوشه‌هایی از منابع قدرت فرعی را در سطح زیستی پدید آورد. امکان دسترسی و تسلط بر زیستگاه - و تخصص یافتگی برای اعمال نیرو و خشونت بر بدن جانداران (شکارگری)، انسان (نظامیگری) یا مواد بیجان (صنعتگری) شاخه‌های اصلی آن هستند.

گذشته از زورمندی عضلانی، این احتمال هم وجود دارد که شاخص‌های زیستی دیگری - مانند زیبایی ظاهری - بخت دستیابی فرد به این منابع را افزایش دهد. به این ترتیب زیبایی ظاهری و به طور کلی عناصر ریخت‌شناختی را باید شاخه‌ای فرعی از منابع قدرت در سطح زیستی دانست. در کل، منبع قدرت در سطح زیستی همان چیزی است که از سوی وبر و زمیل زیر عنوان زور مورد اشاره قرار گرفته^{۴۶۸} و توسط نویسندگانی مانند آرنت به عنوان مفهومی مکمل یا مقابل با قدرت طرح شده است^{۴۶۹}.

در سطح روانشناختی، خواست منبع قدرت است. سیستم، بر مبنای دامنه‌ی خواست‌هایش حوزه‌های مجاز رفتار خود را تشخیص می‌دهد و گزینه‌های ممکن پیش‌ارویش را شناسایی می‌کند. انتخاب بزرگ، مستقل از موفقیت‌آمیز بودن یا نبودنش، نشانگر دسترسی شناختی به دامنه‌ای وسیع از گزینه‌های رفتاری است، و تنها در این زمینه است که موفقیت‌های بزرگ، - یعنی اعمال قدرت‌های کلان - ممکن می‌شود.

⁴⁶⁸ وبر، 1370.

⁴⁶⁹ آرنت، 1363.

مهم‌ترین کسی که فلسفه‌ی خود را بر مبنای این شکل خاص از قدرت پی افکنده، نیچه است^{۴۷۰}. او به شکلی اثرگذار، کوشید تا قدرت سیاسی در نظامهای اجتماعی را از این شکل از قدرت استنتاج کند و ابرانسان خود را بر اساس تبلور این شکل از قدرت تعریف کرد^{۴۷۱}. تلاش نیچه مقدمه‌ای شد برای تعاریف پسا ساختارگرایان و پسامدرن‌هایی که از این سنت برای تعریف قدرت مثبت بهره بردند.

با وجود اهمیت برداشت خواست‌مدارانه از مفهوم قدرت در سطح روانشناختی، بیشتر متون کلاسیک در این مورد از آرای وبر در مورد شخصیت فرهمند تأثیر گرفته‌اند. در سطح روانی، شخصیت فرهمند پشتوانه اصلی قدرت است. وبر فرهمندی را به مثابه منبعی برای قدرت به شکلی تعریف می‌کند که روانشناختی بودن ماهیتش آشکار است، اما رابطه‌ی این قدرت روانی را با خواست به خوبی تعریف نمی‌کند. تعریف وبر بیشتر بر محور رابطه‌ی من و دیگری متمرکز است و توانایی همساز کردن خواست دیگری با خواست من را به عنوان منبع قدرتر نظر می‌گیرد. در تحلیلی سیستمی، این عنصر قدرت فرهمندانه را می‌توان نمود حضور خواستی نیرومند در من دانست.

در اینجا هم خوشه‌های مختلفی از منابع فرعی قدرت در اطراف این محور اصلی شکل می‌گیرند. پیوند شخصیت با معنا، انباشت دانش و اطلاعات در ذهن فرد، خلاقیت و توانایی حل مسأله، توان مدیریتی و امکان سازماندهی افراد دیگر، و ده‌ها عامل دیگر، منابعی هستند که دستیابی به قدرت را در سطح روانی ممکن می‌کنند و در ترکیب با یکدیگر شخصیت فرهمند را پدید می‌آورند.

⁴⁷⁰ Nietzsche;1967:261-430.

⁴⁷¹ Nietzsche;1967:457-520.

منبع قدرت در سطح روان‌شناختی، موضوعی بوده است که اصحاب حلقه‌ی فرانکفورت هم بسیار درباره‌اش بحث کرده‌اند. آرای ایشان درباره‌ی شخصیت اقتدارگرا، که به ویژه از چیرگی فاشیسم در اروپا تأثیر پذیرفته بود، مجموعه‌ای از کنکاش‌ها را در این حوزه رقم زد. مثلاً تعریفی که فروم از شرایط منتهی به گریز از آزادی به دست می‌دهد، در واقع بر نوعی آسیب-شناسی روند انتخاب کردن در جهان مدرنی امنیت زدوده است^{۴۷۲}. از دید فروم، دلیل اصلی پناه بردن مردم آلمان به دامان فاشیسم، نوعی حس ناامنی و بی‌پناهی بود که از گشودگی نامتعیین و سردرگم افق انتخابهای مجاز در جهان مدرن ناشی می‌شد.

این بدان معناست که گسترده شدن ناگهانی دامنه‌ی انتخاب‌های فردی و قمارگونه نمودن کنش فعال، کنشگران اجتماعی را از ورود به عرصه انتخاب باز داشت و پیروی همه از تصمیم‌های یک تن - رهبر حزب - را ممکن ساخت. به این ترتیب، فاشیسم را می‌توان شیوه‌ای خودجوش از سازماندهی، یکپارچه‌سازی، و همگرایی انتخاب‌ها در شرایطی بحرانی تلقی کرد، و این در واقع نوعی بیماری اجتماعی خواست است. بحث‌های آدورنو درباره شخصیت اقتدارگرا نیز می‌تواند به همین ترتیب در قالب گریز از انتخاب فردی تفسیر شود^{۴۷۳}.

در سطح اجتماعی، انضباط و نظم مهم‌ترین منبع قدرت است. این نظم، چیزی بیرونی و انتزاعی نیست که بر سیستم اجتماعی عارض شود. بلکه وضعیتی از پویایی جامعه است که در آن پیش‌بینی رفتارهای آینده‌ی سیستم به دلیل سازمان یافتن قواعد انتخاب در سطوح مختلف سیستمی، ممکن شده است.

⁴⁷² فروم، 1375.

⁴⁷³ Sanford, 1998.

نظم، از زمان هابز به بعد در کانون توجه جامعه‌شناسان قرار داشته است، و از همان دوران نیز به عنوان عاملی برای تولید قدرت سیاسی و اجتماعی اعتبار یافته است. قدرت در سطح اجتماعی، محصول سازمان یافتگی عناصر تشکیل دهنده سیستم است. این عناصر می‌توانند کارکنان یک شرکت، اعضای یک حزب، یا اتباع یک کشور باشند.

نظم، شفاف شدن روندهای درونی سیستم برای عناصری است که این روندها را اعمال می‌کنند. یعنی نظم صورت‌بندی شدن قواعد حاکم بر گزینه‌های سیستم، در درون خود سیستم است. اگر سیستم بتواند ساز و کارهای درونی خود را به صورت قابل درکی شناسایی کند و از آن برای حدس زدن رفتار آینده خود و جهت دادن به زنجیره انتخاب‌هایش استفاده کند، از نظم به عنوان عاملی سرنوشت ساز بهره جسته است.

نظریه‌ی سیاسی، در اصل شکلی از نظریه‌پردازی است که به نهادهای تولید کننده‌ی انضباط در سطح اجتماعی نظر دارد. سازماندهی به روندها، منظم ساختن ساز و کارها و گزینش، تعمیم، تحمیل و تثبیت نظم در زیرواحدهای نظام اجتماعی، کارکردهایی است که باید در نهادی با مشروعیت و اقتدار سیاسی انجام شود. به این ترتیب، نهادهای سیاسی در مقام حافظان نظم و پشتیبانان قانونمندی در رفتار اجتماعی رسمیت می‌یابند و جریان تولید و توزیع اقتدار اجتماعی - یعنی همان امکان تنظیم نظم - را هدایت می‌کنند.

در سطح فرهنگی، قدرت در معنا انباشته می‌شود. در این سطح، معنا منبعی است که امکان مشاهده و رمزگذاری انتخاب‌ها را در سیستم‌های سطوح زیرین فراهم می‌آورد. معنا، امکان دیدن گزینه‌های پیشروی سیستم را فراهم می‌کند و معیارهای لازم برای ارزش داوری در موردشان را فراهم می‌کند.

در سال‌های اخیر، شاهد چرخش مهمی در نظریه‌های مربوط به قدرت بوده‌ایم. به طور کلی، همزمان با ظهور نقدهای پسامدرن به چارچوب‌ها

و فراروایت‌های جا افتاده‌ی کلاسیک، تغییر گرایشی از قدرت اجتماعی به فرهنگی هم بروز کرده است. نظریه‌پردازان کلاسیک، به جز هواداران مکتب تبادل‌ی که بر نسخه‌ی خاصی از قدرت در سطح روانی تأکید داشتند، توان خود را صرف صورت‌بندی قدرت در سطح اجتماعی کرده بودند. پس از انقلاب رسانه‌ها در دهه‌ی هشتاد و باز شدن مجاری الکترونیکی انتقال منشه‌ها، توجه اندیشمندان بیشتر بر قدرت برخاسته از معنا متمرکز شد، و این بحثی بود که پس از جنگ جهانی دوم در میان نظریه‌پردازان مکتب انتقادی آغاز شده بود.

بحث اومبرتو اکو در مورد قدرت نهفته در زبان^{۴۷۴} و تأکید فوکو بر ارتباط دانش و قدرت، و اشاره بوردیو به سرمایه فرهنگی^{۴۷۵} همگی بر ظهور موجی از توجه به معنا و هویت به مثابه منبعی برای قدرت دلالت دارند.

در سطح اجتماعی، سازمان یافتگی و ثروت دو پایه اصلی قدرت هستند. سازمان یافتگی، به چگونگی ارتباطات بین عناصر درونی یک سیستم اجتماعی وابسته است. هرچه سرانه‌ی ارتباطات نسبت به عناصر در سیستم بیشتر باشد، پیچیدگی و سازمان یافتگی آن هم بیشتر است. سازمان به مثابه منبع قدرت در آثار نویسندگانی مانند وبر (بحث دیوانسالاری)^{۴۷۶} و گالبرایت^{۴۷۷} به طور مشروح مورد بحث قرار گرفته است. ثروت هم به مجموعه‌ای از شرایط مادی و اطلاعاتی اشاره دارد که نظام اجتماعی برای تداوم کارکردهای خود به آنها متکی است. این شرایط معمولاً در قالب حوزه‌هایی خرد از منابع سازمان می‌یابند که هر یک برای بهره‌مندی نقشی اجتماعی تخصیص یافته‌اند و همواره موضوع رقابت نقش‌ها و افراد هستند.

⁴⁷⁴ اکو، 1378.

⁴⁷⁵ بوردیو، 1379.

⁴⁷⁶ Weber, 1978.

⁴⁷⁷ گالبرایت، 1371: 131-197.

در سطح فرهنگی، منش‌ها و معناهایی که توسط آنها حمل می‌شوند، منبع اصلی قدرت هستند. در اینجا نیز اصول حاکم بر انسجام گفتمان‌ها منابعی فرعی را برای قدرت پدید می‌آورند. حالات متفاوتی برای ترکیب منابع قدرت در این چهار سطح قابل تصور است. ممکن است منبعی مانند خشونت، با منبعی مانند معنا به هم گره بخورند و قدرت نهفته در یک جنبش مذهبی خشونت‌گرا را پدید آورند. پدیده‌ای که برجسته‌ترین نمونه‌ی معاصرش حادثه‌ی بیستم شهریور (یازدهم سپتامبر) بوده است.

ت) چهارمین معیار مناسب برای تفکیک سطوح گوناگون قدرت، الگوی برد و باخت در بازی قدرت است. در شرایطی که منابعی به طور مشترک مورد نیاز چند حامل قدرت باشند، تداخل خواست‌های ایشان به بازی قدرت منتهی می‌شود. بازی‌ای که می‌تواند هر چهار شکل برنده/برنده، برنده/بازنده، بازنده/برنده، و برنده/بازنده را به خود بگیرد. این بازی‌ها چنان که پیش از این شرح داده شد، تنها در وضعیت برنده/برنده پایدار هستند و به سازمان یافتگی اجتماعی منتهی می‌شوند. این سازمان یافتگی ممکن است در سطوح گوناگون مشاهده شود. یعنی ممکن است دو نفر رابطه‌ی پایداری را به شکل برنده/برنده در میان خود ایجاد کنند. یا آن که جماعتی به چنین روابطی دست یابند و یک خانواده، شرکت، یا ملت را برسانند. در سطوح بالاتر فراز نیز همین قواعد حاکم هستند. یعنی شرکت‌ها و ملت‌هایی که با سازماندهی بازی‌های برنده/برنده در درون خود به ثباتی نسبی دست یافته‌اند ممکن است با شرکت‌ها و ملت‌های دیگر وارد بازی‌هایی گوناگون شوند و در نهایت اشکال برنده/برنده است که در بلند مدت پایدار باقی می‌ماند. بازی برنده/بازنده و بازنده/برنده در میان مدت ممکن است پایدار باشند، اما همواره نیمه عمر دارند، و وضعیت بازنده/بازنده ذاتاً ناپایدار است. بر این مینا، می‌توان رابطه‌ی حامل‌های قدرت را در سطوح گوناگون فراز، بر اساس اشکال اصلی رقابت یا همکاری‌شان بر سر منابع و منافع، به دو نوع پایدار و ناپایدار تقسیم

کرد. بازی پایدار، تنها وضعیت برنده/ برنده را در بر می‌گیرد. بازی ناپایدار معمولاً از وضعیت برنده/ بازنده یا به ندرت از بازنده/ برنده شروع می‌شود و بعد از ختم شدن به وضع بازنده/ بازنده خاتمه می‌یابد.

در سطح زیستی، بازی‌های پایدار در قالب تصاحب منبع (وضع پایدار) یا مالکیت آن (وضع ناپایدار) تجلی می‌یابد. مالکیت عبارت است از حصر منابع پایان پذیر به شکلی که من از منبع برخوردار، و دیگری از آن محروم شود. از آنجا که منابع سطح زیستی پایان پذیر هستند، و ساده‌ترین راه دستیابی به آنها محروم کردن دیگران است، شیوهی مالکیت در کل عمومیت بیشتری دارد. بخش مهمی از نهادهای اجتماعی و هنجارهای فرهنگی و اخلاق سطح روانی برای سازماندهی مالکیت و کاستن از بار تنش- آمیز ناشی از ناپایداری آن تخصص یافته‌اند. تصاحب، شکلی از برخورداری از منابع است که با مشارکت دیگری و وضعیتی غیر محدودکننده همراه است. چنین حالتی در مورد منابع پایان پذیر دشوار به دست می‌آید و از این رو در سطح زیستی به صورت حالاتی حاشیه‌ای و نامحتمل دیده می‌شود.

در سطح روانی، اندرکنش من و دیگری و بازی قدرت در میان این دو سیستم حامل قدرت در قالب چیرگی (وضع پایدار) یا سلطه (وضع ناپایدار) جلوه می‌کند. این دو وضع به شرایطی مربوط می‌شوند که سازگار شدن اراده‌ی دیگری با اراده‌ی من به افزایش یا کاهش دامنه‌ی آزادی وی، و بیشتر یا کمتر شدن بقا/ لذت/ قدرت/ معنای وی منتهی شود.

در سطح اجتماعی، تداخل منابع مورد نیاز نهادهای اجتماعی به اقتدار (وضع پایدار) یا اجبار (وضع ناپایدار) منتهی می‌شود. این در شرایطی است که برتری یک نهاد بر نهاد دیگر قدرت نهاد مغلوب را افزایش یا کاهش دهد.

در سطح فرهنگی، غلبه‌ی یک منش بر منش دیگر در قالب دو اسطوره‌ی اصالت (پایدار) یا بداهت (ناپایدار) صورت‌بندی می‌شود.

در تمام این موارد، حالت پایدار به شرایطی مربوط می‌شود که اندرکنش میان سیستم‌هایی که حامل قدرت‌هایی نابرابر هستند، به بسط فضای حالت رفتاری‌شان منتهی شود، درجه‌ی آزادی‌شان را افزون سازد، و در نهایت مقدار کلی قدرت‌شان را بعد از اندرکنش نسبت به پیش از آن افزایش دهد. این در شرایطی رخ می‌دهد که سیستم‌های یادشده با یکدیگر به عنوان مراکز صدور تنش، سازگار شوند.

اگر سیستم‌های درگیر با هم، به جای سازگاری شدن با تنش دیگری از آن بگریزند، وضع ناپایدار بروز می‌کند. در این شرایط فضای حالت طرفهای درگیر کاهش می‌یابد و آزادی‌شان نیز کم می‌شود. با توجه به این که سود و زیان را بر مبنای بسط فضای حالت مجاز رفتاری و درجه‌ی آزادی و سطح برخورداری از منابع می‌توان تعریف کرد، ناگفته‌پیداست که در هردوی این وضعیت‌ها، زیانی که متوجه سیستم قدرتمندتر می‌شود کمتر، و سودشان بیشتر از سیستم‌های ضعیف‌تر است. یعنی در حالت نخست، سیستم‌های قدرتمندتر بیشتر از ضعیف‌ها سود می‌برند، و در حالت دوم کمتر از آنها ضرر می‌کنند.

۳. بر مبنای شرحی که گذشت، هم می‌توان رده‌های گوناگون قدرت را از هم تفکیک کرد، و هم هریک از این رده‌ها را به منبعی در خور مربوط دانست.

انواع قدرت را بر اساس سطوح فراز، می‌توان به این ترتیب فهرست کرد:

نخست: زور، که ساده‌ترین شکل آن قدرت عضلانی است و بر وجه رخدادی قدرت دلالت دارد. این همان قدرتی است که به ویژه بر گام پنجم انتخاب اثر می‌کند. منبع این نوع از قدرت، امکانات مادی، توانمندی عضلانی، و تسلط بر منابع پایان‌پذیر است. این نوع از قدرت در سطح زیستی تولید

می‌شود، هرچند ممکن است در هر سطحی دیگری نیز به کار گرفته شود. زور به مالکیت یا تصاحب منابع می‌انجامد.

دوم: فرهنگ‌مندی، که برجسته‌ترین نمود آن محبوبیت من در میان شبکه‌ی دیگری‌هاست. این شکل از قدرت بر گام دوم سوم انتخاب، و همچنین بر گام ششم اثر می‌گذارد و معیاری از داوری درباره‌ی خود، وضعیت مطلوب، و درجه‌ی نیل بدان را در اختیار سیستم قرار می‌دهد. فرهنگ‌مندی به سطح روانی تعلق دارد، و چیرگی یا سلطه‌ی من بر دیگری را ممکن می‌سازد. سوم: انضباط/ سرکوب، که در قالب نهادهای سازمان دهنده‌ی این روندها سازمان می‌یابند و شرح مفصلش پیش از این گذشت. انضباط/ سرکوب بر گام چهارم و پنجم روند انتخاب اثر می‌کند. این شکل از قدرت از مجرای تعویق لذت و ایجاد اختگی مازادی از نیروی سطح زیستی و روانی را به ساختارهای سطح اجتماعی و فرهنگی تزریق می‌کند. این شکل از قدرت در سطح اجتماعی پدیدار می‌شود. نتیجه‌ی عملکرد این دو روند در نهادهای اجتماعی، اقتدار یا اجبارآمیز بودنشان را رقم می‌زند.

چهارم: گفتمان، که به شکل سرمشق‌های نظری، چارچوب‌های جهان‌بینی، و نظام‌های ایدئولوژیک سازمان می‌یابد و گرانیگاه تأثیر آن بر گام نخست انتخاب است. هرچند در سایر گامها نیز می‌تواند اثر بخش باشد. قدرت گفتمانی به سطح فرهنگی تعلق دارد. دستاوردهای قدرت فرهنگی در قالب دو اسطوره‌ی بداهت یا اصالت تبلور می‌یابد.

۴. هر سیستمی که تعداد کنشگران خودمختار آن از یکی بیشتر باشد، و تداومش به منابعی پایان‌پذیر وابسته باشد، با چالش قدرت روبه‌روست. معادلات قدرت برای سیستمی که یکه و تنها با محیطی فاقد اراده و خواست روبه‌روست، به سادگی حل می‌شود. چنین سیستمی، تنها باید در برابر فشارهای آنتروپیک محیطی آشفته و رفتارهای کاتوره‌ای -ولی الگودار-

زمینه‌ای ناشناختنی پایداری کند. سیستم‌های تنهای این چینی، باید از راه سازماندهی عناصر درونی خود و تلاش برای درک قانونمندی‌های موضعی حاکم بر رفتار محیط، حد و مرز خود را در برابر زمینه‌شان تثبیت کنند و بقای خویش را تداوم بخشند.

برای سیستمی که محیطش از سیستم‌هایی همسان با خودش، و رقیبانی محتمل انباشته شده است، معادلات قدرت وضعیتی دیگر به خود می‌گیرند. تثبیت حد و مرز در این سیستم‌ها به معنای آن است که قانونمندی‌های حاکم بر رفتار سایر سیستم‌های حاضر در زمینه نیز شناخته شود و واکنش‌های آنها در قبال رفتار سیستم حدس زده شود. تنظیم رفتار در چنین شرایطی بسیار بغرنج می‌شود. حضور سیستم خودمختاری مانند دیگری، فضای حالت سیستم من را از سویی با فشار رقابت محدود می‌کند، و از سوی دیگر با رانه‌ی همیاری و تبادل نیرو گشایشی را در دامنه‌ی امکانات پیشروی سیستم پدید می‌آورد. و این رابطه همواره خصلتی دو سویه دارد. به این ترتیب، نظامی اجتماعی یا گروهی انسانی که از چندین سیستم کنشگر تشکیل یافته است، در واقع شبکه‌ای است از انتخاب‌های سیستمی، که هر یک دامنه‌ی انتخاب‌های مجاز در شبکه‌ی کلی آنها را محدود می‌کنند.

برآیند این برهم کنش متقابل قدرت‌ها، لایه‌بندی منزلت‌ها و پایگاه اجتماعی را در سطح جامعه‌شناختی برمی‌سازد. کنشگر سیستمی خودمختار و انتخابگر و در نتیجه دارای قدرت است که بسته به مقدار این قدرت و شیوه‌ی به کارگیری آن، در آرایش نیروهای اجتماعی جایگاهی ویژه را اشغال می‌کند و به قلمروی از منابع دست می‌یابد. به دلیل محدود بودن منابع ضامن بقا و پایان‌پذیر بودن بخش مهمی از منابع، نظام اجتماعی هرگز به وضعیتی دست نخواهد یافت که از دید همه‌ی اعضایش مطلوب تلقی شود. این واگرایی ترجیحات کنشگرهای خودمختار، در زمینه‌ی وضعیت مطلوب، بدان معناست

که تصورات آرمانشهری، - هرچند به لحاظ نظری جذاب و دلکش و از دید عملی برای بسیج اجتماعی سودمند باشند- غیرقابل تحقق هستند. تلاش کنشگرها در نظام اجتماعی، در راستای برپایی وضعیت مطلوبی است که بر مبنای محور خودشان تعریف شده است. محوری که به ویژه در رقابت بر سر منابع محدود و تجدید ناپذیر، خصلتی خودخواهانه و رقابت‌جویانه دارد.

نظام اجتماعی خود سیستمی غول‌پیکر است که علاوه بر من، مجموعه‌ای از دیگری‌ها را هم در زمینه‌ای از عناصر مربوط به جهان - زیستگاه، بوم، زمینه فیزیکی زندگی - در بر می‌گیرد. نظام اجتماعی ابرسیستم پیچیده و تکامل‌یابنده‌ای است که قواعد تحولی خود، الگوهای خاص سازماندهی خویش، و انتخاب‌های رفتاری ویژه‌ی خود را دارد. همان طور که بدن انسان سیستمی خودمختار است که به طور هم‌افزا از اندرکنش زیرسیستم‌های زیست‌شناختی - یاخته‌ها، اندام‌ها و دستگاه‌ها- پدید می‌آید، جامعه هم ابرسیستمی است که رفتارش به طور هم‌افزا از کنش‌ها و انتخاب‌های اعضای انسانی‌اش بر می‌خیزد.

سیستم‌های پایه‌ی سطح اجتماعی - یعنی نهادها- نیز مانند هر سیستم خودمختار و خودزاینده‌ی دیگری در هر لحظه با دامنه‌ای از انتخاب‌ها روبه‌روست که با محدوده‌ای در دسترس از فضای حالتی گسترده‌تر هم‌ارز است. پویایی نهاد‌های اجتماعی را نیز می‌توان به صورت خطر‌های بر این فضای حالت ترسیم کرد. سیستم‌های اجتماعی در جست‌وجوی وضعیت مطلوبی هستند که بیشترین پایداری و تعادل را با زمینه‌ی پیرامون‌شان تضمین نماید. اما نهاد‌های اجتماعی به قدر دستگاه عصبی/ روانی من پیچیده نیستند و از این رو در باز‌نمایی وضعیت موجود و مطلوب به شکلی تفکیک شده و تمایز یافته ناتوان هستند. نهاد اجتماعی، به عنوان سیستمی خودزاینده، تنها ساختارها و روندهای درونی خویش را ردیابی می‌کند و تداوم یافتن آنها در مسیر زمان را به مثابه ترکیبی امن از وضعیت موجود و مطلوب

در نظر می‌گیرد. بقای نظام اجتماعی در قالب حفظ و تثبیت الگوها و ساختارهای این وضعیت موجود تجلی می‌یابد. به این ترتیب، پویایی نظام اجتماعی همواره خصلتی محافظه‌کارانه دارد. نظام اجتماعی در مسیر تکامل خود ساز و کارهایی را برای پایدار نگهداشتن وضعیت موجود ابداع کرده است که ساخت‌های سیاسی سرکوبگر ساده‌ترین، و نظام‌های فرهنگی هنجارساز، پیچیده‌ترین آنها هستند.

نهاد اجتماعی سیستمی است که باید برای پایدار ماندن، مسأله‌ای عمومی را حل کند. این مسأله، چگونگی سازماندهی زیرسیستم‌هایی است که در سطوح پایین‌تر سلسله‌مراتبی، وضعیتی خودمختار و خودارجاع دارند. به همان ترتیبی که بدن یاخته‌ها و اندام‌های خود را سازماندهی می‌کند، نظام اجتماعی نیز برای پایدار ماندن ناگزیر است راهبردها و مسیرهایی عملیاتی را برای مدیریت زیرواحدهای خود ابداع نماید.

کنش‌گران انسانی از سویی پیچیده‌ترین زیرسیستم‌های نهادهای اجتماعی، و از سوی دیگر بغرنج‌ترین پدیدارها در سطوح فراز هستند، و از این رو سازماندهی آنها از همه دشوارتر است. نهاد اجتماعی، که سیستمی پیچیده است و بر مبنای متغیر کلیدی قدرت رفتار می‌کند، از زیرسیستم‌هایی انسانی تشکیل یافته است که رفتارشان در سطحی روان‌شناختی از متغیر کلیدی دیگری - یعنی لذت - پیروی می‌کند. چنان که گفتیم، من از نهاد اجتماعی پیچیده‌تر است. به همین دلیل هم دامنه‌ی آزادی عمل نظام شخصیتی از نظام اجتماعی گسترده است. از این روست که نظام اجتماعی باید برای مدیریت زیرواحدهای خود، در راستای محدود کردن افق انتخاب‌های سوژه‌ها به ایشان فشار وارد کند. فشاری که به تعبیر روانکاوان با سرکوب اصل لذت و چیرگی اصل واقعیت بر آن همراه است و در قالب تعویق لذت نمود می‌یابد.

بخشی از این فشار، در راستای توانمند ساختن سوژه عمل می‌کند. یعنی انضباطی را به من تحمیل می‌کند که در نهایت با افزایش دامنه‌ی انتخاب‌های من - اما به شکلی سازگار با نهاد اجتماعی - همراه است. در این حالت، نهاد اجتماعی با زیرسیستم روان‌شناختی خود وارد نوعی بازی برنده/ برنده می‌شود و از راه توانمند ساختن زیرواحدهای خود، قدرت خویش را افزایش می‌دهد و در نتیجه به پایداری، توسعه یافتگی، و پیچیدگی بیشتری در سطح جامعه‌شناختی دست می‌یابد. این امکان هم وجود دارد که نهاد اجتماعی تنها به محدود ساختن دامنه‌ی رفتاری زیرسیستم‌های انسانی خود بسنده کند و خطر اختلال‌های ناشی از کردار لذت‌مدارانه و نامنضبط سوژه‌ها را با ابداع ساز و کاری برای سرکوب، چاره کند. در این حالت نهاد اجتماعی با زیرواحدهای خود نوعی رابطه‌ی برنده/ بازنده برقرار کرده است. به شکلی که بدون توانمند ساختن ایشان و گسترش دادن فضای حالت رفتاری‌شان، پایداری خویش را زیاد کرده است. این دو راهبرد نهاد اجتماعی برای افزایش قدرت، همان مواردی هستند که زیر عنوان ساز و کارهای سرکوب و انضباط مورد بحث قرار گرفت.

۴. در شرایط عادی قدرت برای کنشگر انسانی، در دو سطح قابل لمس و مشاهده است. نخست قدرت سیستم‌های انسانی، که برای دستیابی به منابع و تعیین مسیرهای منتهی به بیشینه‌ی لذت با یکدیگر رقابت می‌کنند، دست به ائتلاف می‌زنند، و یا از قلمروهای یکدیگر کناره می‌گیرند. این قدرتی است که بر دو سطح زیستی و روانی تکیه دارد. بدن زیربنای ساختاری و سخت‌افزاری این قدرت را بر می‌سازد، و شخصیت شالوده‌ی کارکردی و نرم‌افزاری آن را تشکیل می‌دهد. سطح دوم، به قدرتی اجتماعی مربوط می‌شود که به لحاظ ساختاری در قالب نهادهای انضباط/ سرکوب و ساز و کارهای

اجبار تجلی می‌یابد و توسط کارکردهای برآمده از خوشه منش‌هایی مانند حقوقی، عرف، اخلاق مدنی، و تابوها قوام می‌یابد.

این دو شکل مشهور از قدرت که ردپایش را در تمام نظریه‌های قدرت می‌توان باز یافت، در واقع شکلی ساده‌بینانه از نگاه به انعکاس قدرت در چهار لایه‌ی فراز است. چنان که گفتیم، از میان چهار لایه‌ی فراز، سطح زیستی و اجتماعی خصلتی ساختاری و مادی و صلب و سنگین دارند، در حالی که سطوح روانی و فرهنگی ماهیتی سیال، نرم‌افزاری، و کارکردی را از خود نشان می‌دهند. به بیانی دیگر، سطوح زیستی و اجتماعی بر مبنای سازماندهی ماده و انرژی، و سطوح روانی و فرهنگی بیشتر بر محور فرآیندها و مسیرهای عملکردی مربوط به پویایی اطلاعات استوار شده‌اند.

قدرت سطح خرد، ملموس‌تر و آشنا تر است. کنشگرها، هنگام انتخاب رفتار خود، به طور منظم با مهارها و محدودیت‌هایی روبه‌رو می‌شوند که توسط کنشگرهایی همچون خودشان پدید آمده‌اند، و -معمولا بدون آن که بدانند- محدودیت‌هایی از همین دست را به سایر کنشگران نیز تحمیل می‌کنند. به این ترتیب، قدرت سطح خرد، بازتابی است که از قدرت سطح کلان، که در نظام شناختی سوژه انعکاس می‌یابد و به خاطر اثر گذاشتن مستقیمش بر سطح روان‌شناختی و گره خوردنش با محور لذت/رنج، آشنای ملموس، و در دسترس می‌نماید.

قدرت کلان، که از نظام‌های اجتماعی و فرهنگی بر می‌خیزد، بسیار دشوار یاب‌تر است. نظام اجتماعی به سطحی کلان‌تر از سلسله مراتب ساختاری سپهر ادراک فرد تعلق دارد و با ساز و کارهایی بیگانه با آنچه در یک کنشگر انسانی رخ می‌دهد، عمل می‌کند. از این رو ادراک فرد از قدرت اجتماعی همواره خصلتی موضعی، ناقص، و وابسته به موقعیت دارد. شیوه‌ی محدودسازی قدرت در حوزه‌ی اندرکنش فرد- جامعه، با آنچه در فرد- فرد دیده می‌شود، متفاوت است.

دو کنشگر انسانی که با هم وارد رابطه می‌شوند، با ابزارها و روندهایی مشابه بر فضای حالت یکدیگر اثر می‌گذارند و یکدیگر را بسته به چشم‌اندازی که ترسیم می‌کنند، در قالب‌هایی دوقطبی مانند دوست/دشمن، خوب/بد و متحد/رقیب رده‌بندی می‌کنند. در شرایط معمولی، منابع قدرت خرد، و روندهای بهره‌گیری از آن برای همه‌ی کنشگرهای درگیر در رابطه شناخته شده و -دست کم به لحاظ نظری- قابل دستیابی است.

این در حالی است که در اندرکنش میان سوژه و نهاد اجتماعی، نوع و خصلت رابطه‌ی یادشده کاملاً نامتقارن و ناهمگون است. نهاد اجتماعی سیستمی است که به سطح سلسله مراتبی متفاوتی تعلق دارد و به طور مستقیم توسط سوژه قابل درک نیست. از این رو، من نهاد اجتماعی را به مثابه مجموعه‌ای از دیگری‌ها - یعنی آن عناصری که در سطح روان‌شناختی قابل-لمس و مشاهده هستند، می‌فهمد. به همین ترتیب، قدرت برخاسته از نهاد، در سطح روان‌شناختی تنها پس از تحویل شدن به قدرت سطح خرد و عبور از مجرای دیگری است که فهم‌پذیر می‌شود. به همین دلیل، اندرکنش میان من و نهاد اجتماعی، یعنی همان بستری که ساز و کارهای سرکوب/انضباط و قواعد هنجارسازی در آن جاری می‌شود، برای من ناشناختنی است. من تنها با استنتاج از اندرکنش خویش با دیگری‌هاست که می‌تواند به تصویری از کارکردهای سطح اجتماعی بنگرد.

۵. در نگاه سیستمی، قدرت مفهومی است که بر مبنای کردارها و توانمندی‌های سیستم تعریفی می‌شود. این سیستم، می‌تواند یک فرد انسانی، یک سازمان، یک نظام دولتی، یک گونه‌ی زیستی، یا هر سیستم قابل تعریف دیگری باشد. در این چارچوب، موضوع نظریه‌پردازی اصلی در جامعه‌شناسی سیاسی کلاسیک، شکل خاصی از پویایی قدرت در جوامع انسانی است، نه قدرت در معنای عام آن.

به عبارت دیگر، پهنه‌ی تعریف مفهوم قدرت در رویکرد سیستمی بسیار گسترده‌تر از شبکه‌ی کنش متقابل میان آدمیان است. این گستردگی، از سویی امکان طرح پرسش‌ها و دغدغه‌های جدید را فراهم می‌آورد، و از سوی دیگر بخش‌هایی از سپهر معنایی منسوب به قدرت را که در گفتمان رایج وجود دارد ولی در نظریه‌های جامعه‌شناسی سیاسی غایب است را نیز در بر می‌گیرد.

چنان که از گفتمان رایج در میان کنشگران اجتماعی بر می‌آید، مفهوم قدرت می‌تواند به هر یک از سه حوزه‌ی پدیدارشناسانه‌ی من، دیگری و جهان منسوب شود. «توانایی یک نژاد»، «نیروی سهمگین زلزله»، «قوی بودن شیر» مواردی هستند که در گفتگوهای هر روزه بسیار شنیده می‌شوند و به عام بودن پیشینی مفهوم قدرت انسان در ذهن به کار گیرندگانش دلالت دارند. نظریه‌پردازان جامعه‌شناسی سیاسی کلاسیک، به دلیل پایبندی به پیش‌داشتهای نیوتونی نگرش هابزی، ناچار شده‌اند کنش متقابل بین دیگری و دیگری را به عنوان شکل آرمانی اعمال قدرت در نظر بگیرند. این امر به قدری فراگیر شده است که همواره در جامعه‌شناسی سیاسی از دو کنشگر شخصیت زوده، کلی، انتزاعی و عام یاد می‌شود که فاقد هویت خصوصی و دستگاه خواست منسوب به من، و تکثر و تنوع مربوط به نظام‌های وابسته جهان هستند. جالب آن که نظریه‌پردازان نظام‌گریزی هم که در نقد این روش قلم‌فرسایی کرده‌اند، عمدتاً به این پیش‌فرض گرفتن محوریت دیگری/دیگری پایبند مانده‌اند. تنها پیشرفتی که در این قلمرو دیده می‌شود، آن است که برخی مفهوم دیگری‌ها را تا سیستم‌های فرا-فردی مثل طبقات^{۴۷۸} و نهادهای اجتماعی، و حتی گفتمان‌ها نیز تعمیم داده‌اند. البته در میان آثار برخی از نظریه‌پردازان اشاره‌هایی به شایستگی تمام سیستم‌ها برای

حمل مفهوم قدرت وجود دارد^{۴۷۹}. قدرت خودزاینده، مفهومی است که در پایه‌ای‌ترین سطح به سیستم‌های خودسازمانده ارتباط می‌یابد. با این اعتبار، انتساب این مفهوم به من، دیگری و جهان، قابل بحث است، و لزومی ندارد آن را تنها در اندرکنش بین دو دیگری مدل‌سازی کنیم.

به این ترتیب، نخستین برتری رویکرد سیستمی نسبت به سایر نگرش‌ها، آن است که امکان طرح پرسش درباره قدرت یک سیستم منفرد را به طور عام فراهم می‌آورد. دومین امتیاز، در آن است که می‌توان به کمک این رویکرد در مورد کنش متقابل میان همه‌ی ترکیبات سه عنصر من، دیگری و جهان پرسش طرح کرد. در این زمینه، پویایی قدرت می‌تواند بین من و دیگری، دو دیگری، من و جهان، دو سیستم وابسته به جهان، یا نظام-های پیچیده‌تر حاوی مجموعه‌هایی از دیگری‌ها (جوامع) یا مجموعه‌های دیگری‌ها و عناصر جهان (ساخت اکولوژیک جوامع)، مورد واریسی واقع شود. به این ترتیب، پرسش از قدرت یک گونه‌ی زنده (مثلاً قدرت زیستی گونه‌ای از نهنگ‌ها)، قدرت یک گونه در ارتباط با گونه‌ای دیگر (مقایسه‌ی قدرت انگل‌ها و میزبانان‌شان)، قدرت یک جاندار منفرد (قدرت یک شیر، یک درخت، و یک باکتری)، و قدرت نظام‌های اجتماعی (قدرت جوامع انسانی، یا جامعه‌ی مورچگان)، در زمینه‌ی نظریه‌ی سیستم‌ها معنا دار می‌شود. به این شکل، با محاسبه‌ی من در کنار دیگری، راه برای ورود مفاهیمی چالش برانگیز مانند نیت یا خواست - که از دید بسیاری از نظریه‌پردازان نظام‌مند و نظام-گریز فاقد دقت کافی برای نظریه‌سازی هستند - هم هموار می‌گردد.

از آنجا که رویکرد سیستمی به اصول موضوعه‌ی نظریه‌های نظام-مند پایبند نیست، این امکان را دارد تا از امکانات رویکردهای نظام‌گریز نیز استفاده کند. مهم‌ترین این امکانات عبارتند از:

الف) برگرفتن رویکردی کارکردگرایانه و در نتیجه تحلیل پویایی قدرت، به جای واریسی ساخت‌های جا افتاده، تثبیت شده و پایدار سلطه. اگر تحلیل پویایی قدرت به درستی انجام شود، این ساخت‌های پایدار به عنوان شرایطی حدی و خاص از شبکه روابط قدرت مدار استنتاج می‌شوند.

ب) واریسی مفهوم قدرت به شکلی سلسله مراتبی و در نتیجه نقض سنت کلاسیک تحویل کردن قدرت به بدن انسان (و در نتیجه بدن شاه) و هم‌ارز دیدن بدن انسان با سایر سیستم‌های حامل قدرت (سازمان‌ها، جمعیت‌ها، و ملت‌ها). این روش، می‌تواند با واریسی تفکیک شده و لایه به لایه‌ی عملکرد قدرت بر نظام‌های پایه‌ی هر سطح فراز، آرزوی دیرینه فوکو، یعنی بریدن سر شاه در جامعه‌شناسی سیاسی را برآورده کند.

پ) درآمیختن روندهای سطح روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، و ترکیب کردن مفاهیمی خرد مانند انضباط و تعویق لذت، با مفاهیمی کلان مانند نهاد‌های هنجارساز و روند سرکوب، که این امکان را برای ما فراهم می‌آورد که نگرش کلاسیک متمرکز بر الگوهای سلطه‌گری و اعمال قدرت را با تحلیل روش‌های انقیاد و مطیع شده سوژه در چارچوبی یکپارچه با هم ترکیب کنیم.

ت) توجه به مفاهیم پایه‌ی مرتبط با قدرت در سایر سطوح فراز، به ویژه معنا، که در حوزه‌ی سازماندهی خودانگاره اهمیتی کلیدی در تبادلات قدرت پیدا می‌کند. توجه به برخی از این مفاهیم وجه مشترک برخی از نگرش‌های پس‌اساختارگرایانه به قدرت است.

ث) رها شدن از قالب سنتی تعریف قدرت که بر مبنای سنت جنگاوری مردسالارانه در جوامع باستانی متکی است، و قدرت را ماهیتی سرکوبگر و محدود کننده تلقی می‌کند. نگریستن به کل دامنه‌ی کارکردی قدرت، این امکان را به ما می‌دهد که رویه‌ی مولد، رهایی‌بخش و مثبت قدرت

را نیز در نظر بگیریم. این کاری است که اخیراً گروهی از نظریه پردازان زن گرا به پیروی از فوکو به آن توجه نشان داده‌اند.

گفتار سوم: مقاومت

۱. اثر دو سویه‌ی انتخاب کنشگرها بر دامنه‌ی انتخاب‌های دیگران، همچون مقاومت درک می‌شود. مقاومت تلاش سیستم کنشگر برای حفظ دامنه‌ی انتخاب‌هایش است، در شرایطی که این دامنه به دلیل انتخاب‌های دیگران محدود می‌شود. از دید سیستمی که اعمال قدرت می‌کند، مقاومت

با عدم قطعیت رفتاری همیشگی نهفته در رفتار سیستم اقتدارپذیر هم‌ارز است.

محدود شدن فضای حالت رفتار در سیستم مقتدر و مقهور خصلتی دو سویه دارد. در واقع اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم، باید چندسویگی این رابطه در شبکه‌ی روابط بین کنشگرها را به رسمیت بشناسیم. به این ترتیب سیستم مسلط و سلطه‌پذیر بر مبنای درجه‌ی بسته شدن فضای حالت رفتارشان، و سطح محدودیتی که به انتخاب‌های یکدیگر اعمال می‌کنند، از هم تمیز داده می‌شوند. هرگز دامنه‌ی انتخاب‌های سیستم غالب از محدودیت تحمیل شده از سوی کنشگر مغلوب رها نمی‌شود. سیستم مسلط، در مقابل محدودیت زیادی که بر انتخاب‌های سیستم سلطه‌پذیر اعمال می‌کند، محدودیتی -هرچند کوچک- را در افق‌گزینه‌های رفتاری خود را نیز می‌پذیرد. یعنی سیستم دارای قدرت بیشتر، همواره بهای اعمال قدرتش را با هزینه‌ی پذیرش اثر سیستم مغلوب بر دامنه انتخاب‌هایش می‌پذیرد. این هزینه و آن اثر، همان مقاومت است.

۲. اعمال قدرت از سوی نظام اجتماعی بر کنشگران انسانی، به شکلی متفاوت با قدرت سطح خرد ادراک می‌شود. کنشگران انسانی، اعمال قدرت نظام اجتماعی را در قالب خطراره‌ها و مسیرهای مرسوم و هنجاری درک می‌کنند که روندها و رخدادها باید از مجرای آنها به انجام برسند. این مسیرهای اجباری پویایی اجتماعی، از نگاه سیستمی، همان خطراره‌ایست که در قیاس با فضای حالت گسترده‌ی مجاز برای رفتار سیستم، وضعیت موجودی محافظه‌کارانه محسوب می‌شود، و به عنوان جذب‌کننده‌ای برای رفتار عمل می‌کند. کنشگران انسانی، برای شناسایی این خطراره، به آن برچسب‌های گوناگون می‌زنند، نمادها و علائم و معانی گوناگونی را به آن نسبت می‌دهند، و بر سر حفظ یا دگرگون ساختن آن با هم وارد جدال می‌شوند.

جذب کننده‌ی رفتاری نظام اجتماعی، - یعنی وضعیت موجود پایدار و محافظه‌کاری که در برابر پرش به سایر حالات مطلوب ممکن مقاومت می‌کند - همان چیزی است که با عناوینی مانند نظام سلطه، ساخت سیاسی، هژمونی، چارچوب سرکوب و... رمزگذاری می‌شود.

کنشگران انسانی، سیستم‌هایی هستند که از نظر پیچیدگی و مقیاس به سطحی متفاوت با این جذب کننده‌ها و خطرآه‌ها تعلق دارند. به همین دلیل هم، دسترسی مستقیمی به نظام‌های قدرت حاکم بر سطح اجتماعی ندارند. ساخت قدرت در سطح اجتماعی برآیندی از اندرکنش بیشمار کنشگر انسانی است که با هر انتخاب منفردشان در شبکه‌ای به هم پیوسته بر هم اعمال اثر می‌کنند. هیچ یک از این انتخابها به تنهایی و به طور مستقیم ساخت قدرت اجتماعی را استوار یا سست نمی‌سازند. همواره اثر انتخاب‌های منفرد زیر تأثیر جایگاهشان در شبکه‌ی روابط پیرامونش تعیین می‌شود. انتخاب، واژه‌ایست که در متن انتخاب‌های دیگران تفسیر می‌شود، و معنای کلان و یکپارچه‌ی این متن، همان است که پایداری یا زوال ساخت قدرت اجتماعی را تعیین می‌کند.

با این تفاسیل، آشکار است که کنشگران هنجار شده امکان مقاومت در برابر قدرت اجتماعی را ندارند. کنشگران انسانی، در سپهرهایی فروبسته زندگی می‌کنند و افق‌هایی از معنا را تجربه می‌کنند که توسط ساخت‌های قدرت اجتماعی شکل گرفته است. کنشگران عادی در داخل این فضاها محیط بر ایشان رفتار می‌کنند و تنها گزینه‌هایی را می‌بینند که توسط قواعد نظام اجتماعی مجاز، شایسته، ممکن و در دسترس تلقی شده باشند.

کنشگران انسانی در حالت عادی نه به این افق معنایی توجه دارند و نه قادر به درک محدودیتها و مرزبندی‌های آن هستند. آنها در این فضاها مسدود با کنشگران دیگر وارد رابطه و تعامل می‌شوند و نتیجه‌ی اثرگذاری ایشان بر یکدیگر در شبکه‌ی رفتارهای اجتماعی، برآیندی را پدید می‌آورد

که وضعیت موجود را حفظ می‌کند یا آن را دگرگون می‌سازد. در حالت عادی، مقاومت کنشگران منفرد در برابر قدرت اجتماعی، در قالب مقاومت‌شان نسبت به اعمال قدرت کارگزاران و حامیان وضعیت موجود تجلی می‌یابد. به عبارت دیگر، مقاومت فرد در برابر جامعه، در شرایط عادی، چیزی جز مقاومت وی در برابر قدرت افراد دیگر نیست. افرادی که به دلیل همسویی با وضعیت موجود و پیوند خوردن با ساز و کارهای محافظه‌کارانه‌ی حاکم بر جذب کننده‌های اجتماعی، دامنه‌ی بزرگتری از انتخاب‌ها، فضای حالتی گسترده‌تر، و بنابراین قدرت بیشتری دارند. در شرایط هنجارین کشمکش افراد در سطح خرد است که تحولات قدرت در سطح کلان را موجب می‌شود.

نظام اجتماعی در مسیر درازپای تکامل خود، برای پرهیز از تشدید کشمکش‌های سطح خرد و نشت کردن تعارض‌ها به سطح کلان، راهبردهای گوناگونی را ابداع کرده است. یکی از این راهبردها، فروکاستن تعارض‌ها به ساختارهایی تجدید شونده و مشارکت‌جو است. این کار در اواخر قرن هژدهم با کوانتیزه کردن قدرت در قالب حق رای و تحویل کردن تعارض‌ها به قواعد قانونی و حقوقی عقل‌مدار شکلی نمادین به خود گرفت و پس از چند دهه دموکراسی‌هایی را پدید آورد که به قول هانتینگتون در سه موج بخش عمده‌ی جوامع توسعه یافته را درنور دیده است. بزرگترین کامیابی این نوع نظام سیاسی، آن بوده که توانسته کشمکش‌های ریشه‌دار مربوط به مقاومت فرد در برابر قدرت جامعه را به جدال‌های بین افراد کاهش دهد، و مسیرها و مجراهای از پیش تعیین شده و مشخصی را برای دست به دست شدن قدرت در میان این افراد تعبیه کند. به شکلی که جایگزینی پویا و موقت افراد در جایگاه‌های قدرت، و حتی تحول در ساختار عمومی قدرت به دگرگونی اساسی در وضعیت موجود منتهی نشود، و اصل ماند کنشی در نظام اجتماعی تا حد امکان تثبیت شود.

۳. به این ترتیب، روش هنجارین مقاومت در برابر قدرت اجتماعی در واقع شکلی ویژه و رمزگذاری شده از مقاومت در برابر قدرت فردی است که همچون امری فرارونده و انتزاعی بازنمایی می‌شود. گذشته از روش هنجارین، روشی دیگر هم برای مقاومت کلان وجود دارد که می‌توان آن را مقاومت غیرهنجارین نامید.

مقاومت غیرهنجارین، در شرایطی رخ می‌دهد که فرد علاوه بر رد قوانین حاکم بر فضای حالت جامعه و طرد کردن مرزبندی کلان تحمیل شده بر دامنه انتخابهایش، اصول مبارزه با این قوانین و آن محدودیت‌ها را هم مورد بازبینی قرار دهد. در این شرایط، فرد از دامنه‌ی مقاومت مجاز و هنجارین تعریف شده در نظام اجتماعی خارج می‌شود و بخش‌هایی از فضای حالت خود را تجربه می‌کند که توسط نظام اجتماعی پیش‌بینی و «دیده» نشده است. این شکل از مقاومت را، به دلیل تخطی کردن از سپهر معنایی و فضای حالت مجاز و مرسوم تعریف شده در جامعه، غیرهنجارین می‌نامیم.

مقاومت غیرهنجارین، در سطح روانشناختی توسط شاخصی به نام خلاقیت پشتیبانی می‌شود، و در سطح کلان، امکانات جدیدی را برای سازماندهی پیش روی نظام اجتماعی می‌گذارد. در صورتی که مسیرهای پیشنهاد شده ناشی از این مقاومت‌های غیرمنتظره پایداری و ثبات کافی را برای سیستم اجتماعی فراهم کنند، این امکان وجود دارد که به جذب کننده‌های جدیدی در فضای حالت سیستم تبدیل شوند و خطراهه‌های تحول سیستم را به سوی خود جذب کنند. در نتیجه، گذاری به وقوع می‌پیوندد و سازمان یافتگی جدیدی در سطح اجتماعی بروز می‌نماید. تحولات جامعه-شناختی کلانی مانند انقلاب صنعتی و نوزایی و پیدایش دین‌های جهانگیر را می‌توان نمونه‌هایی مشهور از این مقاومت غیرهنجارین دانست.

در حوزه‌ی جامعه‌شناسی سیاسی، نزدیکترین عبارتی که به مفهوم مورد نظرمان داریم، مفهوم غافلگیری سازمانی است که توسط

پس‌اساختارگرایان ابداع شده است^{۴۸۰}. باید به این نکته توجه کرد که مقاومت غیرهنجارین، پس از پدید آوردن بدیل‌های رفتاری جدید برای سیستم اجتماعی، و هدایت کردن جامعه به مجرای آن، خود به وضعیت موجودی مستقر تبدیل می‌شود و خصوصیات هنجارساز و محافظه‌کارانه‌ی نظم مستقر را به خود جذب می‌کند.

به این ترتیب، مقاومت هنجارین امری همیشگی، سازمان یافته، نمادین، پیش‌بینی پذیر، و موضعی است که به تغییرات کلان در سیستم اجتماعی منتهی نمی‌شود. در مقابل، مقاومت غیرهنجارین امری ناگهانی، خلاقانه، گهگاه تصادفی، آشوبناک و مقطعی است که باعث دگرذیسی ناگهانی و تحول سریع در ساخت قدرت جامعه می‌شود و یک نظام مستقر را به نظام مستقر جدیدی تبدیل می‌کند.

گفتار چهارم: فضا- زمان، زبان و قدرت

۱. اگر از نگاهی سیستمی به قدرت بنگریم، آن را وجهی ویژه از متغیری یگانه و مرکزین خواهیم یافت که شکست تقارن را در سطوح مختلف فراز سازماندهی می‌کند. بررسی سیستم‌های پیچیده‌ای مانند بدن، شخصیت، نهاد و منش نشان می‌دهد که تمام این سیستم‌ها الگوهای انتخاب و شکست تقارن خویش را به شکلی همساز با یکدیگر به انجام می‌رسانند. الگوی پاسخ به تنش در این سیستم‌ها به شکلی است که گویی سنج‌های یگانه و محوری یکتا در کلیت‌این سیستم‌ها وجود دارد، که متغیرهایی مانند

بقا، لذت، قدرت و معنا انعکاس‌های آن را در سطوحی خاص و محدود صورت‌بندی می‌نمایند.

در واقع، برای درک این یگانگی عناصر یادشده کافی است به یاد آوریم که تقسیم سیستم‌های مرتبط به سوژه به چهار لایه، و استخراج چهار سیستم پایه و چهار متغیر کلیدی ترفندی روش‌شناسانه و راهبردی عملیاتی برای ساده‌سازی فهم و درک این نظام ابرپیچیده بود، نه‌پیش‌داستی هستی-شناسانه که بر تفکیک و تمایز ماهوی این عناصر از هم تأکید داشته باشد. گویا در سطحی هستی‌شناسانه، یک مهروند فراگیر و عمومی وجود داشته باشد که یک پیکره‌ی واحد و یگانه از پیچیدگی در دل آن به تکاپو مشغول باشد و این چهار سطح و چهار نوع سیستم و چهار نوع متغیر تنها بازتابایی از آن بر مقیاس‌های متفاوتِ مشاهداتی ما باشند.

بر این مبنا، قدرت را نمی‌توان همچون متغیری مستقل و منفک از بقا، لذت، و معنا در نظر گرفت. معنای قدرت، منابع قدرت، چارچوب‌های ساختاریابی قدرت، و مجاری کارکردی قدرت همه و همه به ساختار و کارکرد شبکه‌ای از چیزها و رخدادها بستگی دارند که در سطوحی دیگر، به ظهور بقا و لذت و معنا نیز منتهی می‌گردند. شاید یکی از مشکلات نظریه‌های موجود در مورد قدرت، این عزل نظر از متغیرهای کلیدی سطوح دیگر باشد، و این پیش‌داشت که گویا همگرایی خاصی در میان این چهار وجود ندارد، و این که وضعیت تعارض و تداخل ناهمسوی این‌ها وضعیتی عادی و معمول باشد، نه استثنایی موضعی و تاریخی در سیستمی که قرار بوده از ابتدا در تمام سطوح همچون بدنه‌ای یگانه عمل کند، و جر در جوامع انسانی در سایر جوامع چنین نیز می‌کند.

قدرت، از آن رو در چارچوب سیستمی ما اهمیتی مرکزی دارد، که در جایگانی به نسبت میانی قرار گرفته است. قدرت در پیوند مستقیم با معنا و لذت قرار دارد، همچون واسطه‌ای در میان آن دو عمل می‌کند، و از این رو

با فهم آن می‌توان درکی دقیق‌تر در مورد ماهیت در هم تنیده‌ی این چهار متغیر و چهار سیستم پایه‌ی پیشتیبان‌شان پیدا کرد.

مفاهیمی مانند منابع، تنش، تقارن رفتاری و شکست تقارن انتخابگرانه، و چارچوبی از متغیرهای عام سیستمی که قادر به تحلیل تمام سطوح چهارگانه‌ی فراز باشد، اگر بر سیستمی به پیچیدگی من میزان شود و نموده‌های گوناگون آن را در چهار لایه‌ی یادشده واریسی کند، امکان دستیابی به تصویری عام و فراگیر از پویایی نظام اجتماعی را در زمینه‌ای گسترده‌تر از رخدادهای سطوح زیستی و روانی و فرهنگی فراهم می‌آورد. سوژه، در چهار سطح فراز در قالب تن، من، فرامن و من آرمانی سازمان می‌یابد، و به این ترتیب می‌تواند همچون کلیدی برای گشودن معمای پویایی نظام‌های پیچیده در تمام این سطوح مورد استفاده واقع شود. در این معنا، من مفهومی است که نه تنها به دلایل هستی‌شناسانه – و اهمیتی که به عنوان پیچیده‌ترین چیز موجود دارد – بلکه به دلایل روش‌شناسانه نیز محوریت می‌یابد و حذف محبوب و مرسوم آن به شیوه‌ی پسامدرن‌ها نادرست می‌نماید.

۲. من پدیداری است که در تمام سطوح فراز تداوم دارد. من پیکره-ای را شامل می‌شود که خود را همچون تن بازنمایی می‌کند و نیازهای زیستی‌اش را برای نیل به بقا برآورده می‌سازد. من در سطوح روان‌شناختی، همان من آشنای روزمره را بر می‌سازد که با تکیه به محور لذت و رنج مرجع غایی تمام شناخت‌ها و ادراک‌ها دانسته می‌شود. به همین ترتیب، من در سطح اجتماعی در قالب فرامنی عام و گسترده بازتاب می‌یابد که قواعد اخلاقی، رسوم اجتماعی، عرف‌ها و عادات، و الگوهای هنجارین پاسخ‌گویی به هنجارها را در بر می‌گیرد و آنها را در قالبی منسجم با هم ترکیب می‌نماید. در سطح فرهنگی، اما، وضعیت فرق می‌کند. در سطح زیستی زیربنای سخت-افزاری محکمی همچون تن پشتوانه‌ی من است، و در سطح روانی بداهت و

حضور شهودگرایانه‌ی من است که بر سیستم فشار می‌آورد و حضور خود را اثبات می‌کند. در سطح اجتماعی نیز قدرت و نهادهای دوگانه‌ی سرکوب/ انضباط هستند که دامنه‌ی انتخابهای من را مرزبندی می‌کنند و به من شکل می‌دهند. در سطح فرهنگی اما، ما با زمینه‌ای گسترده و به نسبت بی‌شکل از منش‌های حامل معنا روبه‌رو هستیم که باید به ضرب و زور اساطیری مانند اصالت در فضای ذهنی سوژه تثبیت شوند و با سوژه پیوند یابند.

مجموعه‌ای از عناصر معنایی که معمولا با اسطوره‌ی اصالت تقویت شده‌اند و تصویری آرمانی از من را بازنمایی می‌کنند و به این ترتیب شالوده‌ی هویت و محتوای معنایی خودانگاره‌ی سوژه را سازماندهی می‌نمایند، من آرمانی نام دارند. من آرمانی عنصری است که اگر حضور داشته باشد، چهار سطح بازنمایی سوژه را با هم متحد می‌کند و به آن محتوایی غایت‌شناسانه می‌بخشد. فرقی نمی‌کند که درون‌مایه‌ی من آرمانی چارچوبی اخلاقی و دینی باشد، یا نگرشی علم‌گرایانه و انسان‌گرایانه، آنچه اهمیت دارد، آن است که این درون‌مایه همواره با اسطوره‌ی اصالت، یعنی باور به نوعی مرجعیت غایی و ثبات مطلق ارزش و اهمیت پیوند خورده است و با تکیه بدان می‌تواند به صورت منش‌های ایدئولوژیک و جهان‌بینانه ترجمه شود و همچون بازخوردی به سطوح اجتماعی و روانی بازگردد و ساختار روانی سوژه و معنای موقعیت اجتماعی وی را دگرگون سازد.

همان طور که من به طور بی‌واسطه لذت را درک می‌کند، تن و فرامن و من آرمانی نیز در پیوند با بقا و قدرت و معناست که انتخاب‌های رفتاری خویش را به انجام می‌رسانند. این حقیقت که سطح روانی پیچیده‌ترین لایه را در بر می‌گیرد، و از این رو مقیاس مشاهداتی شهودی و بدیهی ما بر این لایه - و بر من - میزان شده است، بدان معنا نیست که سطح روانی و من، به شکلی هستی‌شناسانه یا فرارونده بر سطوح دیگر تقدم و ارجحیت دارد. در واقع، تقدم لذت بر قدرت و معنا و بقا چیزی جز یک خطای دید

روش‌شناسانه نیست. خطای دیدی که از حقیقتِ پیچیدگیِ بیشترِ نظامِ عصبی/ روانی سوژه بر سطوح دیگر ناشی می‌شود.

شیوه‌ی سازمان‌یابی تن، من، فرامن و من آرمانی، همان چیزی است که ماهیت و ساخت قدرت و سایر متغیرهای مرکزی را در یک نظام عمومی نشان می‌دهد. انضباط اسفنکترها، همان چیزی است که به تن شکل می‌دهد. خودانگاره عنصری است که من را سازماندهی می‌کند، و نقش و قواعد حاکم بر آن همان جایگاهی هستند که فرامن از مجرایش عمل می‌کند. به همین ترتیب، آرمان و ارزشی که زیربنای داو بستن در سطح روانی را بر می‌سازد، عنصر مرکزی من آرمانی است.

۳. قدرت زیربنایی است که زیست جهان را سازماندهی، مرزبندی، و پیکربندی می‌کند. من و دیگری و جهان زیر فشار متغیرهای چهارگانه‌ای از هم جدا می‌شوند، که یکی از بازنمودهای آن قدرت است. مسأله‌ی مرزبندی و چگونگی تفکیک من از دیگری و دیگری از جهان، تنها در شرایطی به شکل درست و کارآمد طرح و حل می‌شود که نظامی از پیش‌داشته‌ها و قالب‌های پیشینی در تمام سطوح فراز وجود داشته باشند. این تقدم قالب‌های پیش‌داده شده‌ی زیستی/روانی و اجتماعی/فرهنگی، همان چیزی است که به صورت انگل بودنِ من دیگری و پرتاب شدگی‌اش به جهان تعبیر می‌شود.

عرصه‌ی زیست‌جهان، قلمروی از کشمکش‌ها، تنش‌ها و تداخل نیروهاست که پیرامون سوژه، و توسط زیرسیستم شناسنده‌ی سطح روانی‌اش ترشح می‌شود. پدیدارهایی که اندرون این زیست‌جهان را انباشته‌اند، محصول تجربیاتی هستند که من در سه حوزه‌ی من، دیگری، و جهان به دست می‌آورد و مدیون شیوه‌ایست که این تجربیات را سازماندهی می‌کند. شکست پدیدارها در همین سطح انجام می‌پذیرد و چیزوارگی و شکسته شدنِ زمینه‌ی

درهم و برهم هستی به رخدادها و چیزهایی متمایز و تکرار شونده، پیامد همین امر است.

قدرت، از آن رو در تحلیل من و فهم پویایی سیستم‌های پایه‌ی چهارگانه مهم است، که ارتباط میان نظام نرم افزاری و پیچیده‌ی سطوح خرد (شخصیت/ بدن) را با نظام سخت‌افزاری سطوح کلان (نهاد/ منش) برقرار می‌کند. موقعیت میانی قدرت در سطوح فراز، بدان معناست که با تحلیل آن می‌توان به پویایی عناصر زیرین و زبرین آن نیز پی برد.

قدرت در غایب‌ترین شکل خود، شیوه‌ی صورت‌بندی زیست جهان را برای سوژه تعیین می‌کند. الگوی شکست پدیدارها، و چگونگی تقسیم کردن هستی به پدیده‌ها، چیزها و رخدادهایی خاص که حامل معانی ویژه‌ای هستند، کلید تأثیر قدرت بر پایه‌ای‌ترین سطوح تصمیم‌گیری در سطح روانی است.

قدرت به همین ترتیب پیکربندی خودانگاره را نیز تعیین می‌کند. شیوه‌ای که من درباره‌ی خویشتن می‌اندیشد، و شکلی که خود را سازمانده‌ی می‌کند، زیر تأثیر قدرت و منش‌های رد شده از صافی آن تعیین می‌شود. به این ترتیب، قدرت را می‌توان واسطه‌ای دانست که به خاطر جایگاه مرکزی و میانی خویش در سطوح فراز، عناصری تعیین‌کننده را در سطوح گوناگون فراز به یکدیگر پیوند می‌دهد.

۴. ارتباط قدرت با سطوح روانی و فرهنگی بدان معناست که پویایی روندهای رمزگذاری و رمزگشایی معنا در این دو لایه زیر تأثیر پویایی قدرت دگرگون می‌شوند و شکل می‌پذیرند. گرانیگاه صورت‌بندی من در سطح اجتماعی و درونی شدن عناصر فرامن، چنان که به طور مختصر شرح گذشت، نظامی زبانی است که از سوی محتوای خودانگاره را رمزگذاری کرده و آن را قابل بیان می‌کند، و از سوی دیگر زمینه را برای دستیابی به توافق

میان من و دیگری فراهم می‌آورد و بنابراین نوعی از عقلانیت ارتباطی مورد نظر هابرماس را خلق می‌نماید. زبان به روایتی عصب‌شناختی، روشی است برای نشانه‌گذاری و بیان پویایی پردازش اطلاعات، برای دیگری، با هدف دستیابی به توافق یا وا داشتن وی به انجام رفتاری مطلوب. زبان با وجود این کارکرد اولیه‌ی خودمدارانه‌اش، این توانایی را دارد که به آلت دستی کارآمد در دست نظام‌های انضباط / سرکوب تبدیل شود. در عمل، امکانی که زبان برای رمزگذاری اندیشه و نام نهادن بر گزینه‌های رفتاری فراهم می‌آورد، مقدمه‌ی مسخ شدن این عرصه و تحویل شدنش به نظامی زبانی است. نظامی که هرچند اندیشه و روندهای پردازش اطلاعات را شفاف، خطی، بیان‌پذیر، و دقیق می‌سازد، اما به شکل شامل و جامع تمام مسیرهای آن را در بر نمی‌گیرد و تنها بر عرصه‌ای خاص - بر دیگری و هدف حصول توافق - میزان شده است.

زبانی شدن اندیشه، و رمزگذاری خودانگاره در قالب نمادهای زبان طبیعی، رخدادی است که پیکربندی سوژه، رشد من، و اجتماعی شدن اعضای یک جامعه را ممکن می‌سازد. به همین ترتیب، زبان مجرایی است که توانایی ارتباط با دیگر، سهیم شدن در زیست‌جهان وی، و بنابراین مشارکت عملیاتی با وی را برای من فراهم می‌آورد. اما تمام این کارها از مجرای شکلی از فاصله‌گذاری ناممدارانه با چیزها و رخدادها ممکن می‌شود. زبان اتصال میان من و هستی را قطع می‌کند و آن را در قالب ارتباطی زبانی بازآرایی می‌کند که در جریان آن من با واسطه‌ی واژگان با چیزها - یعنی عرصه‌های محدود، ویژه، تکرار شونده، و نام‌گذاری شده از هستی - برقرار می‌شود. به این ترتیب، زبان یکی از مهم‌ترین ابزارهایی است که اختگی ایجاد می‌کند. زبان، شکلی از اختگی را ایجاد می‌کند که برای مدیریت هستی بسیار کارآمد است. زبان از سویی امکان ارتباط و توافق با دیگری را پیش می‌کشد، و از سوی دیگر با عزل نظر از بخش عمده‌ی پیچیدگی هستی، آن

را در قالب مجموعه‌ای پدیدارهای مشخص و شناخته شده و بدیهی رمزگذاری می‌کند. به این ترتیب امکانات رفتاری من شفاف و متمایز می‌شوند، و ارزیابی سود و زیان هر یک ساده می‌گردد. در عین حال، این توهم ایجاد می‌شود که هستی چیزی جز پدیدارهای نام‌دار نیست، و اندرکنش من و دیگری به سطح عقلانیت ارتباطی – که بسیار مورد ستایش افرادی مانند هابرماس هم هست – فرو کاسته می‌شود. این هردو، نمودهایی از اختگی ایجاد شده توسط زبان است.

کارآیی زبان در تولید اختگی توانمندسازانه، آن را به ابزاری مطلوب در دست نظام‌های سرکوب/ انضباط تبدیل می‌کند. زبان مجرای است که از ورای آن نظام انضباطی به من دست می‌یابد، و این سراسرترین اتصال میان من و نظامی از تعویق لذت است. سایر پیوندگاه‌هایی که نظام انضباطی را به سوژه وصل می‌کنند، یا از قواعدی تنبیهی/ تشویقی برای مدیریت بدن‌ها استفاده می‌کنند، و یا از مجرای دستکاری نقش‌ها و مرزبندی ناخودآگاهانه‌ی آن چنین می‌کنند. تنها از مجرای زبان است که نظام انضباطی به شکلی مستقیم با خود من – در سطحی روانی- مرتبط می‌شود، و امکان سازماندهی و اثرگذاری بر خودانگاره را به دست می‌آورد. این مقدمه‌ایست بر صورت‌بندی فرمان در قالب مجموعه‌ای از قواعد بیان‌پذیر و زبانی شده، و تکمیل این روند با پیدایش منش‌هایی که در قالب بسته‌هایی که می‌توانند در زبان از من به دیگری یا برعکس منتقل شوند.

اوج اثرگذاری زبان بر هنجارسازی من، گفتگوی درونی است، یعنی آن گرانیگاهی که من ابزارهای نمادین ارتباط با دیگری را برای ارتباط با خود نیز مورد استفاده قرار می‌دهد. در این شرایط من به دو بخش متعارض شکاف می‌خورم، در یک سو من گوینده، انتخابگر، خواهنده، و سرکش قرار می‌گیرم – که با نهاد فرویدی، من میدی، و کودک برن مترادف است – و با پاره‌ای دیگر از من ارتباط برقرار می‌کند که همچون نماینده‌ی دیگری در کشور من

عمل می‌کند. نماینده‌ای که از سوی نویسندگان گوناگون با نام‌هایی مانند فرامن، وجدان جمعی، گروه مرجع، یا دیگری تعمیم یافته مورد اشاره واقع شده است.

این نیمه‌ی شبه‌ی دیگری‌ای که درون من پنهان شده است و گفتگویی بی‌پایان را با من پی می‌گیرد، انتخابها را محدود می‌سازد، معیارهای اخلاق جمعی را به سطح فردی تعمیم می‌دهد، و هنجارهای اجتماعی را در قالب مجموعه‌ای از دستورالعمل‌های زبانی برای من تکرار می‌کند. این کارکردهای گفتگوی درونی دیرزمانی است که مورد بحث و نقد نظریه-پردازانی مانند ویگوتسکی، مید، و بلومر بوده است. با این وجود، آنچه معمولاً مورد بی‌توجهی قرار می‌گیرد، این حقیقت است که گفتگوی درونی یش و بیش از تعمیم دادن قواعد هنجارین سطح اجتماعی (که در این متن فرامن خوانده شده‌اند)، به صورت‌بندی و سازمان‌دهی گزینه‌های رفتاری و محدودساختن‌شان به آنچه زبانی است مشغول است. گفتگوی درونی ابزاری است که سپهر درونی نظام روانی من را رمزگذاری می‌کند، اما این کار را با رمزگانی که برای ارتباط با دیگری تخصص یافته‌اند انجام می‌دهد، و به نوعی استعمار روندهای پردازشی سطح روانی را توسط انضباط / سرکوب حاکم بر سطح اجتماعی نشان می‌دهد. این امر به معنای وجود اراده‌ای بدخواه در سطح اجتماعی نیست، که تنها واگرایی متغیرهای کلیدی در سطوح اجتماعی و روانی، و تداخل این دو را نشان می‌دهد. پدیداری که از دوران فروید و کتاب مشهورش، تمدن و ناخرسندی‌های آن، تا به حال به اشکال گوناگون توسط نویسندگان مختلف مورد اشاره واقع شده است.

۵. زبان از این رو از آغاز آمیخته با اقتدار است. زبان رمزگانی است که قدرت سطح اجتماعی از مجرای آن به سطح روانی منت می‌کند، زیست جهان را ساده، نمادین، و بنابراین برای نظام‌های انضباط / سرکوب

دست‌یافتنی می‌سازد، و به این شکل روند هنجارسازی سوژه را تسهیل می‌نماید. این روند البته هردو سویه‌ی مثبت و منفی قدرت را باز می‌نماید. از سویی جذب من در پیکره‌ی امعه، مهارت یابی من، دستیابی به تخصصی درخور، و اشغال نقشی معلوم از این مجرا انجام می‌پذیرد، و از سوی دیگر محدود شدن گزینه‌های رفتاری و نامجاز و ناشناختنی شدن بخش عمده‌ی گزینه‌های زبانی‌نشده، دامنه‌ی آزادی من را به شدت فرو می‌کاهد.

زبان، به شکلی دیگر نیز بر برداشت عمومی من از هستی اثر می‌گذارد.

پیش از این مرلوپونتی نشان داده بود^{۴۸۱} که من محوری مرکزی است که سازمانده‌ی فضا بر مبنای آن انجام می‌پذیرد و شواهد زیادی وجود دارد که این محوریت را تایید می‌کند^{۴۸۲}. با این وجود، در مورد رابطه‌ی فضا و زمان و چگونگی هنجار شدن این دومی بحث اندکی در نوشتار نویسندگان وجود دارد. بحثهایی که باید سخن‌گیدنز در مورد رابطه‌ی مدرنیته با تحول فضا- زمان^{۴۸۳}، و پیشنهاد فوکو برای عزل نظر از زمان و تمرکز بر مکان را نقاط اوج آن دانست. همچنین است دیدگاه‌هایی مانند مدل والرشتین در مورد تراکم قدرت جغرافیامدارانه در سطح جهانی، و دیدگاهی که انباشت قدرت بر مکان را زمینه‌ساز شکل‌گیری و تکامل نظام‌های فرهنگی و تمدنی به شمار می‌آورد^{۴۸۴}.

زبان چارچوبی نمادین است که بر مبنای نشانه‌گذاری واحدهای متمایز معنایی و ترکیب این عناصر در قالب مجموعه‌ای خطی -مانند گزاره‌ها و متون- تخصص یافته است. از این رو، زبان بر شیوه‌ای از پردازش اطلاعات خطی و گام به گام مبتنی است. به همین دلیل هم جایگاه آن بیشتر در

⁴⁸¹ Merleau-Ponty, 1962.

⁴⁸² وکیلی، 1384 (الف).

⁴⁸³ گیدنز، 1377.

⁴⁸⁴ پیران، 1383.

نیمکره‌ی چپ مخ انسان - یعنی در مراکزى که چنین شکلی از پردازش را به انجام می‌رسانند، تمرکز یافته است.

زبان، با شیوه‌ی خاصی که به پردازش مفاهیم تحمیل می‌کند، نوعی ویژه از زمان را هم پشتیبانی می‌کند. زمانی که در قالبی زبان‌مند صورت‌بندی شده باشد، خواه ناخواه خصلتی خطی، ممتد، و محورگونه خواهد داشت. شواهد عصب‌شناسانه و دیرین‌شناسانه نشان می‌دهند که زمانی که توسط دستگاه عصبی ما آدمیان تجربه می‌شود، با آنچه در سایر جانوران وجود دارد متفاوت است، و تاریخ پیدایش آن به ابتدای ظهور گونه‌ی انسان خردمند بر سطح زمین - یعنی آغازگاه ظهور زبان گشتاری/ زایشی - باز می‌گردد^{۴۸۵}. این الگوی خاص از فهم و کاربرد زمان البته در مقاطع مختلف تاریخی دگرگون شده است، و در جوامع گردآورنده و شکارچی، جوامع کشاورز، و جوامع مدرن به اشکالی متفاوت صورت‌بندی می‌شود، اما الگوی کلی آن همواره ثابتاست و بر نوعی تمایز پیش از پس، و مرزبندی این دو به کمک زمان حال از سایر اشکال فهم زمان در جهان جانوران متمایز می‌شود. همان‌طور که تن من محوری است که تقارن فضا را می‌شکند و جای چیزها را در مکان تعیین می‌کند^{۴۸۶}، زبان نیز عاملی است که تقارن زمان را از میان می‌برد و آن را همچون محوری درونی و در دسترس برای نظام شناسنده‌ی ما رام می‌سازد. زمانی که به این ترتیب حاصل می‌آید، البته بسیار ویژه است. این زمانی است خطی، رمزگذاری شده، و آغشته به زبان، که به ویژه در تنظیم و هماهنگی کردارهای من و دیگری اهمیت می‌یابد^{۴۸۷}.

⁴⁸⁵ وکیلی، 1385 (ب).

⁴⁸⁶ وکیلی، 1384 (الف).

⁴⁸⁷ وکیلی، 1385 (ب).

چنین می‌نماید که زیربنایی‌ترین شیوه‌ی اعمال قدرت بر سوژه، با تعبیری که شاید کانت نیز آن را می‌پسندید، تعیین مقوله‌هایی به ظاهر پیشینی مانند زمان و مکان باشد. قدرت سطح اجتماعی از مجرای زبان و درونی کردن آن در قالب گفتگوی درونی است که کارِ رام کردن زمان را به انجام می‌رساند. زمان و مکان از این رو، تفاوتی مهم با هم دارند. چرا که زمان در سطح روانی و به کمک زبان هنجار می‌شود، اما هنجارسازی مکان در سطحی زیستی به کمک بدن و فنون منضبط ساختن آن انجام می‌پذیرد.

گفتار پنجم: جمع‌بندی و بازبینی

۱. قدرت، زیربنای فهم سوژه، و سوژه بسترِ غایی فهم قدرت است. برای بازسازی کارآمدِ یکی، به بازسازی بنیادین دیگری نیاز داریم و این تلاشی بود که در این رساله دنبال می‌شد.

شمار برداشت‌های رقیب در مورد جفت مفهوم در هم تنیده‌ی سوژه-قدرت، به قدری زیاد و دامنه‌ی نقدهایی که بر هم وارد آورده‌اند به قدری فراخ است که پرداختن به یک رده‌بندی مستقل از آن، جدای از آنچه به حکم ضرورت در این رساله گنجانده شده بود، خود نیازمند نوشتاری مستقل و کتابی حجیم است. با این وجود، برای این که دیدگاه پیشنهاد شده در این رساله در جایگاهی شایسته بنشیند، باید دست به نوعی مرزبندی زد و جایگاه آن را در ارتباط با رویکردهای اصلی مرتبط با این مفهوم نشان داد.

چنان که در بخش سوم از فرگرد نخست دیدیم، جایگاه نظریه‌ی سیستمی پیشنهادی این نوشتار در مورد سوژه، مشخص است. اما برای

تکمیل سخن باید در مورد قدرت، که به نوعی نتیجه‌ی بحث ما محسوب می‌شود، نیز به مرزبندی مشابهی دست یازید.

همان طور که دیدیم، دو رویکرد اصلی و دو شاخه‌ی تنومند در مورد صورت‌بندی مفهوم قدرت وجود دارد. رویکرد نظام‌مند که سرمشق نظری و بستر مفهومی تمام مدل‌های کلاسیک در مورد قدرت را بر می‌سازد و نظریه‌ی سیاسی کلاسیک در بطن آن جریان می‌یابد، و رویکرد نظام‌گریز که به طور خاص در تقابل با روش نخست شکل گرفته و از خاک بارور نقدِ نظام‌های مدعی پاسخ‌های فراگیر برون روئیده است. چنان که ریتزر خاطر نشان کرده است، رویکردهای نظام‌مند را بسته به آن که در مورد جفت متضاد معنایی کشمکش / توافق چه موضعی اختیار کنند، می‌توان به دو شاخه‌ی نظریه‌های توافق و تضاد تقسیم کرد. این رده‌بندی، در ضمن رویکردهای جدید متمرکز بر آشتی دو قطب مفهومی یادشده را نیز در بر می‌گیرد. یعنی دو شاخه‌ی توافق / تضاد، نظریه‌هایی مانند رویکرد هابرماسی یا گیدنزی را هم در بر می‌گیرد که به نوعی در پی آشتی دادن این دو گانه‌ی معنایی و گذر از آن هستند.

از سوی دیگر، در دایره‌ی نظریه‌های نظام‌گریز نیز رویکردهایی به نسبت ساختارمند مانند نگرش فوکویی را داریم، و همچنین رویکردهایی کاملاً ضدنظام مانند دیدگاه دریدا را، که اصولاً هدف خود را واسازی و ناپایدار کردن انسجام مفاهیم و مقوله‌ها عنوان می‌کند. مقاله‌های کوتاه و درس‌گفتارهای فوکو در مورد مفهوم قدرت و امر سیاسی که در مجموعه‌ی «اخلاقیات» گرد آمده‌اند⁴⁸⁸، نمونه‌ای برجسته از نگاه ساختارمند و منظم رویکرد نظام‌گریز است، و آنچه دریدا به عنوان مثال در مقاله‌های «قدرت

⁴⁸⁸ Foucault, 1994.

قانون^{۴۸۹}» یا «روان: ابداع دیگری»^{۴۹۰} آورده، نمونه‌ای از تلاش ساختارشکنانه‌ی افراطی برای گذر از نظم و ترتیب نظریه‌های منسجم است. ناگفته پیداست که نظریه‌های مرتبط با مفهوم قدرت و سوژه‌ی منضبط و من‌های هنجارین و اجتماعی شده را می‌توان به توازی رده‌بندی‌های مرسومی که در مورد نظریه‌های جامعه‌شناخته وجود دارد، ادامه داد. با این وجود، چنین می‌نماید که اشاره به شخصیت‌های بارز هریک از شاخه‌ها و جبهه‌های نظری یاد شده و ذکر موارد تشابه و اختلاف دیدگاه ارائه شده در این رساله با ایشان، برای منظور ما که مرزبندی دیدگاه خویش در این زمینه‌ی تئوریک است، بسنده بنماید.

۲. چنان که از ابتدای کار عنوان شد، دیدگاه طرح شده در این نوشتار، وامدار رویکرد سیستمی است. از این رو بیشترین دین و شباهت را در میان نظریه‌ی سیستمی قدرت، و رویکرد کلاسیک پارسونز و نگرش بفرنچ‌تر و به گمان من بارورتر لومان باید جست‌وجو کرد. به تعبیری، نوشتار کنونی در ابتدای کار در قالب نقدهایی بر نگرش پارسونزی بر مفهوم سوژه‌ی اجتماعی شده و پیکربندی مفهوم قدرت در سطوح AGIL^{۴۸۹} مورد نظری پدیدار شد، که ردپای این مفهوم اخیراً همچنان در سطوح فراز می‌توان دید. نگرش لومان، به لحاظ روش‌شناختی و همخوانی نزدیکی که با سرمشق نظری نگارنده دارد، هم از نظر الگوی تعریف مفاهیم پایه و هم روش صورت‌بندی مفاهیم و مفصل‌بندی‌شان به یکدیگر، بر چارچوب نظری نگارنده اثرگذار بوده است. وجه افتراق مدل طرح شده در این رساله با رویکرد پارسونزی، به روشنی آنجاست که نگارنده - همراه با لومان و هواداران رویکرد نظام‌گریز - از انسجام‌گایی و یکنواختی در کل نظام

⁴⁸⁹ Derrida, 1992.

⁴⁹⁰ Derrida, 1987.

جامعه‌شناختی پارسونز^{۴۹۱} روی‌گردان است و آن را بیشتر برساخته‌ای نظری می‌داند تا داده‌ای تجربی. هم‌چنین تمرکز بر مفاهیمی مانند آشوب، پذیرش بن‌مایه‌ی شالوده‌شکنانه‌ی رویکرد دریدایی، و برگرفتن نگرش به روزتر CST (نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده) به جای GST (نظریه‌ی عمومی سیستم‌ها) مواردی است که باعث فاصله میان نگارنده و پارسونز می‌شود. بخش مهمی از این موارد در نگاه لومانی هم به چشم می‌خورد. با این وجود وجه تمایز اصلی نگارنده با لومان آن است که هدف نظریه‌ی طرح شده در این نوشتار، تقریباً واژگونه‌ی چیزی است که لومان در کتاب *سیستم‌های اجتماعی*^{۴۹۲} دنبال می‌کند و آن هم احیای سوژه، و نه امحای آن، است. هم‌چنین در این رساله چنان که دیدیم، بر مفاهیمی مانند انتخاب، کنش، انضباط درونی و داو تأکید شده است که در رویکرد لومانی یا وجود ندارند و یا به شکل من‌مدارانه‌ی مورد نظر ما انکار می‌شوند. در عین حال، رویکرد لومان و نگارنده به خاطر توجه و تمرکزی که بر مفهوم زمان دارد، نزدیکی دارند، هرچند از دید نگارنده لومان به مفهوم موازی زمان – یعنی مکان، که به درستی مورد توجه فوکو قرار گرفته – کوتاهی به خرج داده است.

با توجه به آنچه گذشت، نظریه‌ای که در این رساله پیشنهاد شد، عضوی از خانواده‌ی نظریه‌های نظام‌مند، و زیرمجموعه‌ای از دیدگاه‌های جدیدی است که جمع بستن جفتهای متضاد معنایی‌ای مانند تضاد و توافق و عاملیت و ساختار را هدف گرفته‌اند. در این قالب، رویکرد نگارنده به خاطر تمرکزی که بر مفهوم زمان دارد، و اولویتی که برای عاملیت آفریننده‌ی ساختار قایل است، با دیدگاه گیدنز نزدیکی دارد، و به همین ترتیب از آن رو که تا حدودی در دنباله‌ی شعارهای عصر روشنگری قرار می‌گیرد، با نگرش هابرماس و دفاعی که از طرح ناتمام مدرنیته می‌کند – تنها در قلمرو

⁴⁹¹ Parsons, 1951.

⁴⁹² Luhmann, 1995.

ارج نهادن بر سوژه و محور گرفتنش برای تعریف قدرت- همخوان است. در عین حال، از دید نگارنده رویکرد گیدنز^{۴۹۳} به دلیل آشفتگی و ابهامی که در پیوند مفاهیم ساختار و عاملیت به خرج داده است، و دیدگاه هابرماسی به دلیل تأکید خوش‌بینانه‌اش بر امکان توافق در شرایط آرمانی^{۴۹۴}، و فرو کاستن کنش ارتباطی به کنش مفاهمای، نارساست و تنها بخشی از پیچیدگی‌های مسأله‌ی قدرت را باز می‌نمایاند.

در میان نظریه‌های نظام‌گریز، این رساله بیشترین تأثیر را از فوکو و دلوز گرفته است. فوکو به خاطر نوع برخورد همه‌جانبه و ریزبینانه‌اش با مفهوم قدرت، و دلوز به خاطر ابتکار و جسارتی که در صورت‌بندی مفاهیم نو به خرج داده است، همواره سرمشق نگارنده بوده‌اند. رویکرد پیشنهادی این نوشتار پرداختن به مفهوم قدرت انضباطی را از فوکو وام گرفته و چنان که دیدیم آن را در ترکیب با مفهوم اجتماعی شدن پارسونزی در قالبی سیستمی بازسازی کرده است تا به مفهوم هنجار شدن و نظامهای هنجارساز و دو الگوی اعمال قدرت سرکوب‌گر و زاینده دست یابد. چارچوب مفهومی دلوز و گتاری، بدان شکل که در هزار صفحه ارائه شده^{۴۹۵}، منبع الهام بزرگی برای نگارنده بوده است و تلاش این رساله برای تلفیق سطوح گوناگون و گاه متعارض توصیف از یک پدیده، تا حدودی نتیجه‌ی اندیش‌میدن به پرسش‌هایی بوده که با خواندن آثار این دو تن طرح شده‌اند. هم‌چنین نگارنده در برداشت این دو از مفهوم مکان و ارتباط آن با فضا و مکان، توصیفی نزدیک به آنچه خود در نظر داشت را یافت. به خصوص آنچه در نو‌مادولوژی^{۴۹۶} طرح‌شده با کاربست مدل کنونی در قلمرو تاریخ

493 گیدنز، 1384.

494 Habermas, 1990.

495 Deleuze & Guattari, 1987.

496 Deleuze & Guattari, 1997.

ایران زمین^{۴۹۷} همخوانی بسیاری دارد. در میان نظریه پردازان نظام گریز، باید از دریدا هم یاد کرد، که روش شناسی مبتنی بر واسازی وی، بخشی از رویکرد روش شناسانه‌ی نگارنده را بر می‌سازد.

با وجود تمام این وامگیری‌ها، نگارنده در این موضع مهم که ساختار نظریه را امری منسجم می‌داند، به واحدی تجزیه ناپذیر به نام سوژه به عنوان گرانیگاه تحلیل مفهوم قدرت قایل است، و دیدگاهی فراگیر و عام را برای توصیف رخدادهایی در سطوح متفاوت سلسله مراتبی می‌جوید، با کل زیربنای نظری نظام گریز اختلاف نظر دارد و بر این مبنا عضو جبهه‌ی دیدگاه نظام‌مند محسوب می‌شود. هرچند این عضویت با پذیرش برخی از نقدهای شالوده شکنانه و نظام گریزانه همراه است، و حتی وجود عناصری منطقی مانند گشودگی مفهومی و تعیین ناپذیری برخی از گزاره‌ها را هم که سخت مورد توجه و نقد نظام گریزان است را در دیدگاه خود می‌پذیرد.

سهمی که بر این اساس برای دیدگاه سیستمی قدرت می‌توان قایل شد، همین پل زدن میان نگرش‌های نظام گریز و نظام‌مند است. از دید نگارنده، تنها سرمشقی که امروزه توانایی جذب و درونی ساختن نقدهای رویکرد نظام گریز را دارد، و در عین حال توانایی بنیاد کردن یک نظریه‌ی عمومی و فراگیر و میان رشته‌ای را به نظریه پرداز می‌دهد، رویکرد سیستمی است. آن هم رویکردی تازه‌تر CST که بر پیچیدگی سیستم‌ها، و آشوب و پویایی غیرخطی سیستم‌های تکاملی تأکید می‌کند، و نه نسخه‌های قدیمی‌تر و بسیار نقد شده‌ی آن. هدف این رساله، آن بوده که با بهره‌گیری از نقدهای یادشده، و به پشتوانه‌ی نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، یک نظریه‌ی عمومی درباره‌ی سوژه به دست دهد، به شکلی که از سویی نقدهای پسامدرن در ساختار سلسله‌مراتبی و چندلایه‌ای آن منحل شود، و از سوی

دیگر راه برای فهم ژرف‌تر پرسش مرکزی این رساله، که قدرتِ سوژه باشد، هموار گردد.

پی نوشت: رہیافتی درباب رہائی

۱. امروزه مفهوم سوژه در سپهر علوم اجتماعی در موقعیتی ویژه به سر می‌برد. از سویی بی‌اعتمادی به اصل محوریت سوژه و نقد پیش‌داشت‌های انسان‌گرایانه نقل محافل است، و از سوی دیگر فروپاشی فراروایت‌های کلاسیک نوعی بدبینی عمومی نسبت به نظریه‌های بیانگر همه چیز را در ذهن اندیشمندان تثبیت کرده است. دیدگاهی که در این نوشتار پیشنهاد شد، نظریه‌ایست که با آغاز کردن از مفهوم سوژه، دستیابی به توصیفی در مورد کل زیست جهان را آماج می‌سازد، و در عین حال من را به مرتبه‌ی مرکز ثقلی نظری بر می‌کشد. از این رو، دیدگاه سیستمی پیشنهاد شده در این رساله از سویی یک فراروایت عام و یک نظریه‌ی همه چیز است و از سوی دیگر با به دست دادن معیارهایی برای مرکزی پنداشتن من و داوری در مورد قدرت وی، نظریه‌ای رهایی‌بخش هم هست. به این دو دلیل، دیدگاه مورد نظر ما، در جغرافیای امروزی نظریه‌ها، وضعیتی حاشیه‌ای را اشغال کرده و در راستای هدفی جهت‌گیری نموده است که غالباً ناممکن پنداشته می‌شود. اینها همه در حالی است که این دیدگاه با وجود کوشش برای تبدیل شدن به یک فراروایت، و آماج کردن هدفِ روش‌شناسانه‌ی «توضیح

دادن همه چیز»، نقدهای پساساختارگرایان درباره‌ی ناممکن بودن تحقق این هدف را می‌پذیرد. یعنی لزومی نمی‌بیند که جست‌وجوی حقیقت را با فرض حقیقتی قطعی، یا امکان دستیابی به هر شکلی از قطعیت همراه بداند. از سوی دیگر، این دیدگاه من را به مرتبه‌ی گرانیگاهی معنایی بر می‌کشد، بدون آن که نقدهای پساساختارگرایان و شالوده‌شکنان در مورد نامنسجم بودن، واگرا بودن، و چهل تکه بودن سیستم من را نادیده انگارد. با این تفصیل، نگرش سیستمی ما را باید تلاشی برای بازسازی برداشتی‌رهایی‌بخش درباره‌ی من دانست، که در شرایطی پسامدرن و با جذب نقدهای اصلی این جریان فکری درباره‌ی سوژه شکل گرفته است.

۲. زیربنای این نظریه، چنان که دیدیم، بر توصیفی سلسله مراتبی از سوژه در مقیاس‌های گوناگون مشاهداتی استوار بود. سیستم‌های پایه‌ی هر سطح، و متغیرهای کلیدی‌ای که پویایی ایشان را تعیین می‌کنند، در واقع بازتاب‌های گوناگون یک رخداد عمومی و فراگیر هستند، که در دستگاه‌شناسنده‌ی ما و بر اثر ابزارهای تحلیلی و شیوه‌ی رمزگذاری ما به این شکل ویژه صورت‌بندی شده است. به همین ترتیب، بقا، قدرت، لذت، و معنا سوژه‌های گوناگون پدیداری یگانه هستند که در اثر برخورد با منشور روش‌شناسی سیستمی ما به این چهار رنگ اصلی تجزیه شده‌اند.

این تجزیه و این سلسله مراتبی دیدن رخداد‌های اجتماعی، و پیوند زدنشان با روندهایی معمولاً نادیده انگاشته شده در سطوح روانی، زیستی، و فرهنگی، تدبیری است که در مدل ما برای دستیابی به نگاهی فراگیر در مورد تمام گستره‌ی رخداد‌های سطح اجتماعی، به کار گرفته شده است. بر مبنای این روش، چنین می‌نماید که دیدگاه سیستمی مورد پیشنهاد این نوشتار، از سه نظر بر هم‌تایان خویش برتری داشته باشد.

نخستین و مهم‌ترین برتری، آن است که این مدل طیفی وسیع از رخدادها و مفاهیم را در بر می‌گیرد، و شبکه‌ای غنی از واژگان و عناصر معنایی را در خود می‌گنجاند. این بدان معناست که پرسش‌هایی که در بسیاری از نظریات کلاسیک جامعه‌شناسانه مجال طرح ندارند، در نگرش ما هم امکان طرح و صورت‌بندی می‌یابند، و هم در برخی موارد به مرتبه‌ی پرسش‌هایی کلیدی ارتقا می‌یابند. از این رو، دیدگاه پیشنهاد شده در این نوشتار با این چشمداشت طراحی شده که طیفی وسیع - در واقع وسیع‌ترین طیف قابل تصور - از داده‌ها و مفاهیم را به شکلی منسجم در خود بگنجاند، و زمینه را برای طرح پرسش در حوزه‌های نادیده انگاشته شده فراهم آورد. به عنوان مثال، دیدگاه ما به سادگی امکان نگریستن به مفهومی مانند زمان را دارد - و در این مورد با دیدگاه‌هایی مانند مدل گیدنز اشتراک دارد - در عین حال، بر خلاف مدل یادشده، می‌تواند این پرسش از زمان را با شواهدی نادیده انگاشته شده در مدل گیدنز - مانند داده‌های عصب‌شناختی، بوم‌شناختی یا دیرین‌شناختی - درهم آمیزد و در زمینه‌هایی نو - مثلاً زمان تکامل این الگوی خاص از صورت‌بندی زمان، یا دلایل گزینش زمان خطی در جریان انتخاب طبیعی - طرح پرسش کند. ارتباط مفهومی مانند زبان و زمان، محوریت مفهومی مانند تقارن و شکست تقارن و استفاده از آنها برای طرح پرسش در مورد طیفی گسترده از رفتارهای سیستم‌های پیچیده - از انتخاب‌های شخصی گرفته تا گزینش‌های نهادین در جامعه - نمونه‌های دیگری هستند که می‌توانند گوشزد شوند.

دومین ویژگی مهم این نظریه آن است که شماری به نسبت زیاد و قانع‌کننده از متغیرهای عینی را به دست می‌دهد و به پیش‌بینی‌هایی می‌پردازد که با ابزارهایی تجربی - حتی گاه با معیارهای علوم سخت - قابل ارزیابی هستند. ارتباط میان قدرت و لذت، ربط بین تعویق لذت و انضباط، ارتباط میان زبان و زمان و انتخاب، و تمایز روندهای منتهی به سرکوب و

انضباط، و این پیش‌بینی که یکی از آنها به گسترش و دیگری به چروکیدگی فضای حالت منتهی می‌شود، یا این نکته که بازی‌های برنده/برنده تنها الگوی پایدار در تکامل اندرکنش سیستم‌ها هستند، همگی نمونه‌هایی از مفاهیم و معیارهایی هستند که به لحاظ تجربی رسیدگی‌پذیرند و می‌توانند در قالب پژوهش‌های میدانی محک بخورند.

سومین مزیت این دیدگاه، که البته به سلیقه و دیدگاه مخاطب بستگی دارد، آن است که از یک سو نظریه‌ای در مورد همه چیز است، و از سوی دیگر نظریه‌ای رهایی بخش محسوب می‌شود، بی آن که در دام قطعیت باوری‌های مرسوم بیفتد و انعطاف و پویایی نظری خود را از دست بدهد. این جنبه از دیدگاه سیستمی موردپیشنهاد این رساله، به ویژه در شرایط امروز ایران و موقعیتی که تزلزل نظری و بی‌توجهی به سوژه و قدرت من باب شده و به صورت فلجی فراگیر در آمده، می‌تواند مورد پسند کسانی باشد که به تغییر وضعیت موجود و دگرگون ساختنش به وضع مطلوب می‌اندیشند.

ناگفته پیداست که پرداختن به روش‌شناسی سیستمی، و مقایسه‌ی نقاط قوت و ضعف مدل پیشنهادی ما در قیاس با سایر دیدگاه‌هایی که در مورد سوژه وجود دارد، کاری مستقل است که زمان و مکانی جداگانه را می‌طلبد. از اینرو باید در اینجا به همین مختصر بسنده کرد، و دایره‌ی بحث را همچنان گشوده گذاشت، بدان امید که نقدی نو و برداشتی تازه، بر غنای این دیدگاه افزوده و از کاستی‌هایش کم کند.

کتاب‌نام

- آرنت، هانا، *توتالیتاریسم*، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، جاویدان، ۱۳۶۳.
- آرنت، هانا، «قدرت مبتنی بر ارتباط»، در: *قدرت قرآنی یا شرّ شیطانی*، ویراسته‌ی استیون لوکس، ترجمه‌ی فرهنگ رجائی، موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- آرون، ریمون، *قدرت: سکون و ملال دموکراتیک یا شر و شور اهریمنی*، در: *قدرت فرانسوی یا شرّ شیطانی*.
- ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی، گفتار، ۱۳۶۶.
- ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- ارسطو، *سیاست*، ترجمه‌ی سعید عنایت، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- استیس، وت. *فلسفه‌ی هگل* (ج. ۲)، ترجمه‌ی سعید عنایت، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲.
- اسکینر، ای. اف. *آزادی و شأن*، ترجمه‌ی مهدی قراچه‌داغی، ۱۳۸۰.
- افلاطون، *آپولوژی*، ترجمه‌ی رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، ابن سینا، ۱۳۳۳.

- افلاطون، پارمنیدس، ترجمه‌ی رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، ابن سینا، ۱۳۳۴.
- افلاطون، جمهور، ترجمه‌ی فواد روحانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۴.
- انسار، پیر، *ایدئولوژی‌ها، کشمکش‌ها، و قدرت*، ترجمه‌ی مجید شریف، قصیده‌سرا، ۱۳۸۱.
- ایسوپ، آنتونی، *ناخودآگاه*، ترجمه‌ی شیوا رویگردان، مرکز، ۱۳۸۲.
- باتلر، جودیت، *ژان پل سارتر*، ترجمه‌ی خشایار دیهیمی، نشر ماهی، ۱۳۸۱.
- برگر، پیتر؛ برگر، بریجیت، و کلنر، هانسفرید، *ذهن بی‌خانمان*، ترجمه‌ی محمد ساوجی، نی، ۱۳۸۱.
- برن، اریک، *بازی‌ها*، ترجمه‌ی اسماعیل فصیح، پیکان، ۱۳۷۹.
- بورديو، پیر، *نظریه‌ی کنش*، ترجمه‌ی مرتضی مردیها، نقش و نگار، ۱۳۸۱.
- بوکهارت، یاکوب، *فرهنگ رنسانس در ایتالیا*، ترجمه‌ی فرهنگ رجائی، طرح نو، ۱۳۷۳.
- پارسونز، تالکوت، «قدرت و نظام اجتماعی»، در: *قدرت فرانسایی یا شر شیطانی*.
- پولانزاس، نیکوس، «قدرت طبقاتی»، در: *قدرت فرانسایی یا شر شیطانی*.
- پیاژه، ژان، *قضاوت‌های اخلاقی کودکان*، ترجمه‌ی محمد علی امیری، نظر نی، ۱۳۷۹.
- پیران، پرویز، *درس‌گفتارهای کلاس جامعه‌شناسی جنبش‌های اجتماعی*، دوره‌ی دکترای جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۸۳.

- پیران، پرویز، «جامعه‌شناسی مصائب جمعی و نقش آن در مدیریت بحران ناشی از حادثه»، مجله‌ی رفاه اجتماعی، شماره ۱۱، زمستان ۱۳۸۲.
- پین، مایکل، لکان، دریدا، کریستوا، ترجمه‌ی پیام یزدانجو، مرکز، ۱۳۸۰.
- داریوش بزرگ، در: *نیشته‌های پارسی باستان*، ترجمه‌ی رضا مرادی غیاث‌آبادی، فرهنگنامه‌ی عکس ایران، ۱۳۷۷.
- دال، رابرت، *تجزیه و تحلیل جدید سیاست*، ترجمه‌ی حسین مظفریان، ناشر: مترجم، ۱۳۶۴.
- دال، رابرت، «قدرت به عنوان کنترل رفتار»، در: *قدرت فرانسوی یا شر شیطانی*.
- دلوز، ژیل، نیچه، ترجمه‌ی پرویز همایون پور، گفتار، ۱۳۷۱.
- دورکیم، امیل، *صور بنیادین حیات دینی*، ترجمه‌ی باقر پرهام، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
- دویچ، م. و کراوس، ر.م. *نظریه‌ها در روان‌شناسی اجتماعی*، ترجمه‌ی دکتر مرتضی کتبی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
- راسل، برتراند، «شکل‌های قدرت»، در: *قدرت فرانسوی یا شر شیطانی*.
- راسل، برتراند، *قدرت*، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، خوارزمی، ۱۳۷۲.
- روسو، ژان ژاک، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه‌ی غلام‌حسین زیرک‌زاده، چهر، ۱۳۵۸.
- ریتزر، جورج، *نظریه‌ی جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، علمی، ۱۳۷۴.
- ریگ ود، ترجمه‌ی دکتر سیدمحمدرضا جلالی نائینی، نقره، ۱۳۷۲.
- زیمل، گئورک، «سلطه و آزادی»، در: *قدرت فرانسوی یا شر شیطانی*.
- عبداللهی، محمد، *درس‌گفتارهای کلاس نظریه‌های جامعه‌شناسی*، دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی، پاییز ۱۳۸۲.

- فرانکل، ویکتور، *انسان در جست‌وجوی معنی*، ترجمه‌ی مهدی قراچه‌داغی، رشد، ۱۳۷۱.
- فرگاس، جوزف، پی. *روان‌شناسی تعامل اجتماعی*، ترجمه‌ی خشایار بیگی و مهرداد فیروزبخت، ابجد، ۱۳۷۹.
- فروم، اریک، *گریز از آزادی*، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، نیلوفر، ۱۳۷۵.
- فروید، زیگموند، *تمدن و ناخرسندی‌های آن*، ترجمه‌ی محمد قاضی، خوارزمی، ۱۳۶۱.
- فوکو، میشل، «درباره‌ی روشنگری چیست کانت»، ترجمه‌ی همایون فولادپور، کلک، شماره ۲۲، دی ۱۳۷۰ (الف).
- فوکو، میشل، «قدرت انضباطی و تابعیت»، در: *قدرت فرانسوی یا شر شیطانی*.
- فوکو، میشل، *مراقبت و تنبیه*، ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، نی، ۱۳۷۸. (الف)
- فوکو، میشل، *نظم‌گفتار*، ترجمه‌ی باقر پرهام، آگه، ۱۳۷۸. (ب)
- فوکو، میشل، *زایش درمانگاه*، ترجمه‌ی یحیی امامی، گام نو، ۱۳۸۴.
- فوکو، میشل، «سیاست و عقل»، در: *خرد در سیاست*، ترجمه و ویراسته‌ی عزت‌الله فولادوند، طرح نو، ۱۳۷۶.
- فوکو، میشل، *اراده به دانستن*، ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، نی، ۱۳۸۳.
- کارناپ، رودولف، *مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی علم*، ترجمه‌ی یوسف عقیفی، نیلوفر، ۱۳۶۳.
- کانت، امانوئل، *سنجش خرد ناب*، ترجمه‌ی دکتر میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- کانت، امانوئل، *سنجش خرد ناب*، ترجمه‌ی دکتر میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، امیرکبیر، ۱۳۶۲.

- کانت، لسینگ، هردر، و... روشن نگری چیست؟، ترجمه‌ی سیروس آراین‌پور، آگه، ۱۳۷۶.
- کلیگ، استوارت، آر. چارچوب‌های قدرت، ترجمه‌ی مصطفی یونسی، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۹.
- کوهن، توماس، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه‌ی احمد آرام، سروش، ۱۳۶۹.
- گادامر، هانس گئورک، «همگانیت مسأله‌ی هرمنوتیک»، در: هرمنوتیک مدرن، گزینش و ترجمه‌ی بابک احمدی و همکاران، مرکز، ۱۳۷۹.
- گالبرایت، جان کنت، «قدرت و سازمان»، در: قدرت فرانسوی یا شر شیطانی.
- گالبرایت، جان کنت، آناتومی قدرت، ترجمه‌ی محبوبه مهاجر، سروش، ۱۳۷۱.
- گرث، هانس و میلز، سی رایت، منش فرد و ساختار اجتماعی، ترجمه‌ی اکبر افسری، آگه، ۱۳۸۰.
- گلدمن، آلون، ا. به سوی نظریه‌ای درباره‌ی قدرت اجتماعی، در: قدرت فرانسوی یا شر شیطانی.
- گلن، دانیل، هوش هیجانی، ترجمه‌ی نسرين پارسا، رشد، ۱۳۸۰.
- گیدنز، آنتونی، پیامدهای مدرنیت، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، مرکز، ۱۳۷۷.
- گیدنز، آنتونی، تجدد و تشخص، ترجمه‌ی ناصر موفقیان، نی، ۱۳۷۸.
- گیدنز، آنتونی، مسایل محوری در جامعه‌شناسی، ترجمه‌ی دکتر محمد رضایی، سعاد، ۱۳۸۴.
- لائو تسه، دائو د جینگ، ترجمه‌ی هرمز برکت و بهزاد ریاحی، خوارزمی، ۱۳۷۰.

- لنسکی، گرهارد، «قدرت و امتیاز»، در: قدرت فر انسانی یا شر شیطانی ۱۳۷۰.
- لوریا، آ. ار. زبان و ذهن کودک، ترجمه‌ی دکتر بهروز عزبدفتری، نیما، تبریز، ۱۳۶۸.
- لوریا، الکساندر رومانوویچ، زبان و شناخت، ترجمه‌ی حبیب‌الله قاسم‌زاده، فرهنگان، ۱۳۷۶.
- لوکاج، جرج، تاریخ و آگاهی طبقاتی، ترجمه‌ی محمد جعفر پوینده، تجربه، ۱۳۷۸.
- لوکس، استیون، «مقدمه‌ای تحلیلی»، در: قدرت فر انسانی یا شر شیطانی.
- لوکس، استیو، قدرت، نگرشی رادیکال، ترجمه‌ی عماد افروغ، موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۵.
- لیتل، دانیل، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه‌ی عبدالکریم سروش، صراط، ۱۳۷۳.
- مارتین، جی. «در امپراتوری نگاه»، در: فوکو در بوته‌ی نقد، ویراسته‌ی د. ک. هوی، ترجمه‌ی پیام یزدانجو، مرکز، ۱۳۸۰.
- مارکوزه، هربرت، انسان تک‌ساحتی، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، خوارزمی، ۱۳۵۹.
- ماکیاولی، نیکولو، شهریار، ترجمه‌ی م. محمود، خوارزمی، ۱۳۸۰.
- مزلو، آبراهام اچ. انگیزش و شخصیت، ترجمه‌ی احمد رضوانی، موسسه چاپ و آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲.
- مک لوهان، مارشال، برای درک رسانه‌ها، ترجمه‌ی سعید آذری، مرکز تحقیقات، مطالعات و سنجش برنامه‌ای صدا و سیما، ۱۳۷۷.
- نات، اوا، «به سوی معرفت‌شناسی غیربنیادگرا: مناظره‌ی بازنگریسته‌ی هابرماس/ لومان»، ارغنون، شماره‌ی ۱۷، زمستان ۱۳۷۹.

ناگل، ن. برهان گودل، ترجمه‌ی محمد اردشیر، مولی، ۱۳۶۴.
نیچه، فریدریش، تبارشناسی اخلاق، ترجمه‌ی داریوش آشوری، آگه،
۱۳۷۷.

نیچه، فریدریش، اراده‌ی معطوف به قدرت، ترجمه‌ی زویا منجم، موسسه
نظر، ۱۳۷۸.

وبر، ماکس، «سلطه با کمک قدرت اقتصادی و از طریق آمریت»، در:
قدرت فرانسوی یا شر شیطانی.
وکیلی، شروین، رفتار لانه‌سازی در حشرات اجتماعی، پایان‌نامه‌ی دوره-
ی کارشناسی رشته‌ی جانورشناسی، دانشگاه تهران، دانشکده‌ی علوم، ۱۳۷۵.
وکیلی، شروین، جامعه‌شناسی لانه‌ی مورچگان، داخلی کانون خورشید،
۱۳۷۹.

وکیلی، شروین، «طبیعت به مثابه منبع»، صلح سبز، شماره‌ی ۳ و ۴،
اردیبهشت ۱۳۸۱ (الف).

وکیلی، شروین، پادش، تقارن و انتخاب آزاد، داخلی کانون خورشید،
۱۳۸۱ (ب).

وکیلی، شروین، جنبش مانی، نشر الکترونیکی در
www.soshians.net، ۱۳۸۲ (الف).

وکیلی، شروین، کاربرد نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده در تحلیل تغییرات
فرهنگی، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه
تهران، ۱۳۸۲ (ب).

وکیلی، شروین، تاریخ ایران‌زمین (جلد نخست)، داخلی موسسه‌ی
فرهنگی خورشید راگا، ۱۳۸۳.

وکیلی، شروین، «فضاپریشی، قدرت و استتار»، سخنرانی ارائه‌شده در
باشگاه دانشجویان دانشگاه تهران، ۱۳۸۴/۲/۱۴، (نشر الکترونیکی در
www.soshians.net). (الف)

- وکیلی، شروین، *نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده*، داخلی موسسه‌ی فرهنگی خورشید راگا، ۱۳۸۴. (ب)
- وکیلی، شروین، «تکامل خودانگاره‌ی جدید در عصر نوزایی»، نشر الکترونیکی در www.soshians.net، ۱۳۸۵ (الف).
- وکیلی، شروین، «درباره‌ی زمان»، نشر الکترونیکی در www.soshians.net، ۱۳۸۵. (ب)
- وودکاک، آنارشسیسم، ترجمه‌ی هرمز عبداللهی، معین، ۱۳۶۸.
- ویتگنشتاین، لودویگ، *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه‌ی فریدون فاطمی، مرکز، ۱۳۸۱.
- ویگوتسکی، ل. س. *زبان و تفکر*، ترجمه‌ی بهروز عزبدفتری، نیما، تبریز، ۱۳۶۷.
- ویگوتسکی، لو سیمونوویچ، *تفکر و زبان*، ترجمه‌ی دکتر بهروز عزبدفتری، نیما، تبریز، ۱۳۶۷.
- هابرماس، یورگن، *نظریه‌ی کنش ارتباطی (دو جلد)*، ترجمه‌ی کمال پولادی، موسسه‌ی ایران، ۱۳۸۴.
- هابز، توماس، *لویاتان*، ترجمه‌ی حسین بشیریه، نی، ۱۳۸۰.
- هارلند، ریچارد، *ابرساختگرایبی*، ترجمه‌ی فرزانه سجودی، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۸۰.
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، *عناصر فلسفه‌ی حق*، ترجمه‌ی مهید ایرانی طلب، پروین، ۱۳۷۸.
- همیلتن، پیتر، *تالکوت پارسونز*، ترجمه‌ی احمد تدین، هرمس، ۱۳۷۹.
- هورنای، کارن، *عصبیت و رشد آدمی*، ترجمه‌ی محمد جعفر مصفا، بهجت، ۱۳۷۷.
- یاسپرس، کارل، *نیچه*، ترجمه‌ی سیاوش جمادی، ققنوس، ۱۳۸۳.

یونگ، کارل گوستاو، روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه، ترجمه‌ی محمدعلی
امیری، و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
ییتس، دانیل، و فرد پلاگ، انسان‌شناسی فرهنگی، ترجمه‌ی محسن
ثلاثی، علمی، ۱۳۷۵.

References

- Adams, J. Risk, Routledge, 1995.
- Allport, G. W. Personality: A Psychological Interpretation, Holt, 1937.
- Asad, T. The genealogies of religions, Cambridge University Press, 1994.
- Asch, S. Forming impressions of personality, Journal of Abnormal and Social Psychology, 1946, No. 41, 258-290.
- Bachrach P. and Baratz, M. S. Decisions and non-decisions: An analytical framework, American Political Science Review, 1963, 57, 641-651.
- Bachrach P. and Baratz, M. S. Two faces of power, American Political Science Review, 1962, 56, 947-952.
- Bataille, G. Eroticism, First City Lights, 1986.
- Bataille, G. The Bataille Reader, ed. By F. Botting and S. Wilson, Blackwell Press, 1997.
- Bem, D. J. Self perception theory, In: L. Berkowitz (ed.) Advances in Experimental Social Psychology, Academic Press, 1972.
- Bendelow, G. and Williams, S. Transcending the dualisms: towards a sociology of pain, Sociology of health and illness, 1995, 17 (2): 139-165.
- Benson, C. The cultural psychology of self, Routledge, 2001.
- Bermudez, C. R. Thinking without Words, Routledge, 2000.
- Berry, J. W. Acculturation as varieties of adaptation, In: A. Padilla (Ed.) Acculturation: Theory, model and some new findings, AAAS, 1980.

Blackmore, S. *The Meme Machine*, Blackwell, 1996.

Boulding, K. *Three faces of power*, SAGS Pub. 1989.

Bourdieu, P. *Outline of a theory of practice*, Cambridge University Press, 1977.

Bourdieu, P. *The field of cultural production*, Polity press, 1993.

Braude, S. E. *First Person Plural*, Routledge, 1991.

Brooks, D.R. & Wiley .E.O, *Evolution as entropy*, University of Chicago press, 1988.

Burke, P. *Representations of the Self from Petrarch to Descartes*, In: *Rewriting the Self*, R. Porter, Routledge, 1997.

Churchland, P. S., & Sejnowski, T. S. *Computational brain*, MIT Press, 1992.

Cooley, C. H. *Social organization: A study of the larger mind*, Schocken, 1962 (1909).

Conguilheim, J. *Normal and Pathological*, Academic Press, 1989.

Conway, M. & Rubin, D. *The structure of autobiographical memory*, In: A. F.Collins, S. E. Gathercole, M. A. Conway, & P. E. Morris, (Eds.) *Theories of Memory*, Hillsdale, 1993.

Cosmides, L. and Tooby, J. *The cognitive neuroscience of social reasoning*, In: (ed.) M. S. Gazzaniga, *The new cognitive neuroscience*, MIT Press, 2000.

Darwin, C. *The Origin of Species*, John Murray, London, 1959.

De Sousa, R. *The Rationality of Emotions*, MIT Prss, 1990.

Deaux, K. Social identity, In: J. Worell (Ed.) *Encyclopaedia of Gender and Women*, Academic Press, 2001.

Deleuze, G. & Guittari, F. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Athlone, 1984.

Deleuze, G. and Guattari, F. *A thousand Plateaus*, tr. By B. Massumi, University of Minnesota Press, 1987.

Deleuze, J. & Guattari, F. *Nomadology*, Routledge, 1997.

Deleuze, J. *Desire and pleasure*, Tr. By: M. MacMahan, Routledge, 1997.

Deleuze, J. *Dualism, monism, and multiplicities*, Lecture on: 26 March 1973.

Derrida, J. *Psyche: Inventions de l'autre*, Paris, Gallilee, 1987.

Derrida, J. *Force of Law*, In: *Deconstruction and the possibility of justice*, ed. By D. Cornell, Routledge, 1992.

Ekman, P. Friessen, W. V. and Ancoli, S. Facial signs of emotional experience, *Journal of Personality and Social Psychology*, 39: 1125-1138, 1980.

Ellias, N. *Civilizing Process*, Oxford, Basil Blackwell, 1994.

Eysenck, H. J. *The Biological Basis of Personality*, Springfield, IL: Thomas, 1967.

Feuerbach, L. *The Fiery brook: Selected Writings*, tr. By: Z. Hanfi, Routledge, 1972.

Foucault, M. *The Fistory of Sexuality, Vol.1: An Introduction*, tr. By: R. Hurley, Pantheon, 1978.

Foucault, M. *The hermeneutic of the subject*, In: *Ethics*, ed. By P. Rabinow, Tr. By R. Hurlety, New Press, 1994.

Foucault, M. *The order of the things*, Tr. By A. Sheridan, Routledge, 1997.

Giddens, A. *The constitution of society*, Oxford, Polity Press, 1984.

Giddens, A. *Transformation of intimacy*, Polity Press, 1995.

Gutman, H. *Rousseau's confessions: a technology of the self*, In: *Technologies of the Self*, (eds.) L.H. Martin, H. Gutman & P.H. Hutton, University of Massachusetts Press, 1988.

Habermas, J. *On the logic of social sciences*, tr. By S. W. Nicholsen & J. A. Stark, Cambridge, Polity Pr. 1990.

Haken, H. & Stadler, M. *Synergetics of cognition*, Springer Verlag, 1990.

Hall, C.S., Lindzey, G. & Campbell, J.B. *Theories of Personality*, John Wiley's and sons, 1998.

Hargittai, I. *Symmetry II*, Pergamon Press, 1988.

Harre, R. *An outline of the social constructionist viewpoint*, In Harre, R. (ed.) *The Social Constructions of Emotions*, Blackwell, 1986: 2-14.

Higgins, E. *Self Discrepancy, a Theory Relatinf Self and Affection*, In: *Personality IV*, eds. C.L.Cooper & L.A.Pervin, Routledge, 1998.

Holldobler, B. & Wilson, E. O. *The Ants*, Belknap Press, 1990.

Horchschild, A. R. *The managed heart: Commercialization of human feeling*, University of California Press, 1983.

Husserl, E. *The Crisis of European Science and Transcendental Philosophy*, Tr. by D.C. Evanson, Northwestern University Press, 1970.

Jumarie, C. Relative information, Springer Verlag, 1990.

Kandel, E.R. & Schwartz, J.H. Principles of Neural Sciences, Elsevier, 2000.

Lacan, J. The Language of the Self, tr. by A. Wilden, John Hopkins University press, 1981.

Lacan, J., The four fundamental concepts of psychoanalysis, trans. Allen Sheridan, Penguin, 1979.

Lakoff, G. & Johnson, M. Metaphors We Live By, University of Chicago Press, 1980.

Lazarus, R. Emotion and adaptation, Oxford University Press, 1991.

Lazarus, R. Toward better research on stress and coping, American Psychologist, No. 55, pp: 665-673, 2000.

Lewin, R. Human evolution, Blackwell Scientific Publications, 1989.

Lock, A. & Peters, C.R. A Handbook of Human Symbolic Evolution, Blackwell, 1999.

Locke, J. An essay concerning human understanding, Clarendon Press, 1989.

Locke, J. Two Treatises of government, Cambridge University Press, 1988.

Lupton, D. Risk, Routledge, 1999.

Mandler, G. A new perspective on cognitive development in infancy, American Scientist, 1990, 78 (3), pp: 236-243.

Mandler, G. Cognitive Psychology: An essay in Cognitive Science, Erlbaum- Hindstale, 1985.

Mann, M. The sources of political power, (Vol.1), Cambridge University press, 1986.

- Marcia, J. E. Ego identity development, In: J. Adelson (Ed.) *The Development of Language*, Wiley Pub. 1980.
- Marcuse, H. *Eros and Civilization*, Beacon Press, 1955.
- Markus, H. & Nurius, P. Possible Selves, In: *Personality IV*, eds. C.L.Cooper & L.A.Pervin, Routledge, 1998.
- Markus, H. Self Schemata and the Processing Information about the Self, In: *Personality IV*, eds. C.L.Cooper & L.A.Pervin, Routledge, 1998.
- Marr, D. *Vision*, W.H.Freeman, 1982.
- Mauss, M. *Sociology and Psychology*, Routledge and Kegan, 1979.
- Mead, G. H. *Mind, Self, and Society*, University of Chicago, 1934.
- Miner, H. Body rituals among the Nacimera, In: *Self and Society*, ed. By: Branaman, A. Blackwell, 2001.
- Merleau-Ponty, M. *The Phenomenology of Perception*, Tr. by C. Smith, Routledge & Kegan Paul, 1962.
- Nicolis, J. S. *Dynamics of hierarchical systems*, Springer Verlag, 1986.
- Noam, G. G. The theory of biography and transformation, In: *Cognitive development and child psychology*, ed. By: S. Shirk, Plenum Press, 1988.
- Norris, C. *Derrida*, Harvard University Press, 1987.
- Osheron, D.N. Judgement, In: D.N. Osheron & E.E.Smith (eds.) *Thinking*, MIT Press. 1993.
- Parsons, T. *Social System*, Cambridge University Press, 1951.

Phares, E.J. Introduction to Personality, Scot Foresman & Company, 1984.

Piaget, J. The Origins of Intelligence in Children, Oxford University Press, 1952.

Plutarch, Apophthegmata Laconica, 217a: trans. F. Fuhrmann, Belle Lettre, 1988.

Pylyshyn, Z. Computation and Cognition, MIT Press, 1984.

Rank, O. The Trauma of the Birth, Dover Pub. Co. 1993.

Rorty, R. Philosophy and the mirror of nature, Cambridge University Press, 1992.

Rufus, C. Musonius, XII: Sur les aphrodisiac, ed. By O. Hens, Leipzig, Teubner, 1905.

Ryle, G. The Concept of Mind, Harmondsworth, Penguin, 1963.

Sanford, N. The Approach of the Authoritarian Personality, In: Personality IV, eds. C.L.Cooper & L.A.Pervin, Routledge, 1998.

Sarbin, T. R. Emotion and act: roles and rhetoric, In Harre, R. (ed.) The Social Constructions of Emotions, Blackwell, 1986: 83-97.

Sartre, J.P. Sketch for a Theory of the Emotions, tr. by P.Mauriet, Routledge, 2002.

Saxton, L. The individual, marriage, and the family, Wadsworth Pub. Co. 1990.

Schacter, D. L. The Seven Sins of Memory, Houghton Mifflin, 2001.

Scheff, T. Micro-sociology, discourse, emotion and social structure, University of Chicago Press, 1990.

Schwarz, N. Mood and information processing, Congress of the European Association of Social Psychologists, Tilburg, Holland, 1984.

Seale, C. Constructing death, Cambridge University Press, 1998.

Seligman, M. E. P. Positive psychology, prevention and positive therapy, In: C.R.Snyder & S.J.Lopez, Handbook of Positive Psychology, Oxford University Press, 2002.

Seligman, M. E., Walker, E. F. & Rosenhan, D. L. Abnormal psychology, Norton and Company, 2001.

Seligman, M. Helplessness, Freeman, 1975.

Selye, H. Stress concept: Past, present and future, In: C. I. Cooper (Ed.) Stress Research, Wiley, 1983.

Shrauger, J. S. & Schoeneman, T. J. Symbolic interactionistic view of the self- concept: Through the looking glass darkly, In: The self in social psychology, ed. By: R. F. Baumeister, Psychology Press, 1999.

Sigmund, P.E. Natural Law in Political Thought, University Press of America, 1971.

Snyder, M. & Uranowitz, S. Reconstructing the past: some cognitive consequences of person perception, Journal of Personality and Social Psychology, 1978, No.36: 941-950.

Stonier, T. Information and internal structure of universe, Springer Verlag, 1990.

Trinkaas, E. The emergence of modern humans, Cambridge University Press, 1989.

Turner, R. H. The real self: From institution to impulse, In: The self in social psychology, ed. By: R. F. Baumeister, Psychology Press, 1999.

Van Frassen, B. C. *Laws and Symmetry*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

Whitt, J. A. Towards a class dialectical model of power: An empirical assessment of three competing models of political power, *American Sociological Review*, 1979, No. 44: 81-100.

Whorf, B. L. *Language, Thought and Reality*, MIT Press, 1958.

Wilson, E.O. *Sociobiology*, Belknap Press, U.S.A., 1975.

Wilson, E.O. *On human Nature*, Harvard University Press, 1975.

Winch, P. *The idea of a social science*, Routledge, 1958.

Winnicott, D. W. *Playing and reality*, Penguin, 1974.

Wolfenstein, M. *Disaster*, Routledge, 1998.



کتابهایی دیگر به قلم دکتر شروین وکیلی

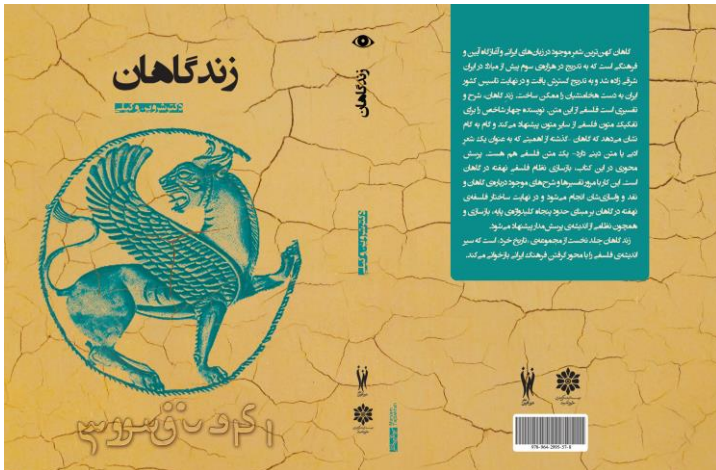
مجموعه‌ی تاریخ خرد ایرانی

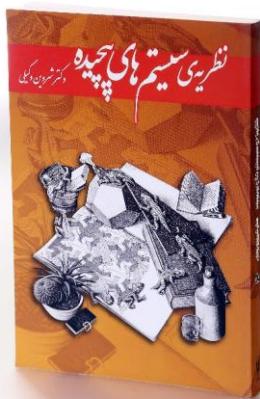
کتاب نخست: زند گاهان، شورآفرین، ۱۳۹۴

کتاب دوم: تاریخ خرد ایونی، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵

کتاب سوم: واسازی افسانه‌ی افلاطون، ثالث، ۱۳۹۵

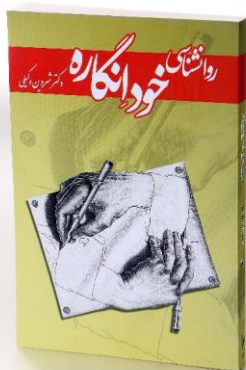
کتاب چهارم: خرد بودایی، خورشید، ۱۳۹۵





مجموعه‌ی دیدگاه زروان

کتاب نخست: نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، شورآفرین، ۱۳۸۹



کتاب دوم: روانشناسی خودانگاره، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب سوم: نظریه‌ی قدرت، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب چهارم: نظریه‌ی منش‌ها، شورآفرین، ۱۳۸۹



کتاب پنجم: درباره‌ی زمان؛ زروان کرانمند، شوراآفرین، ۱۳۹۱

کتاب ششم: زمان، زمان، زمان، شه‌آف بزرگ، ۱۳۹۱



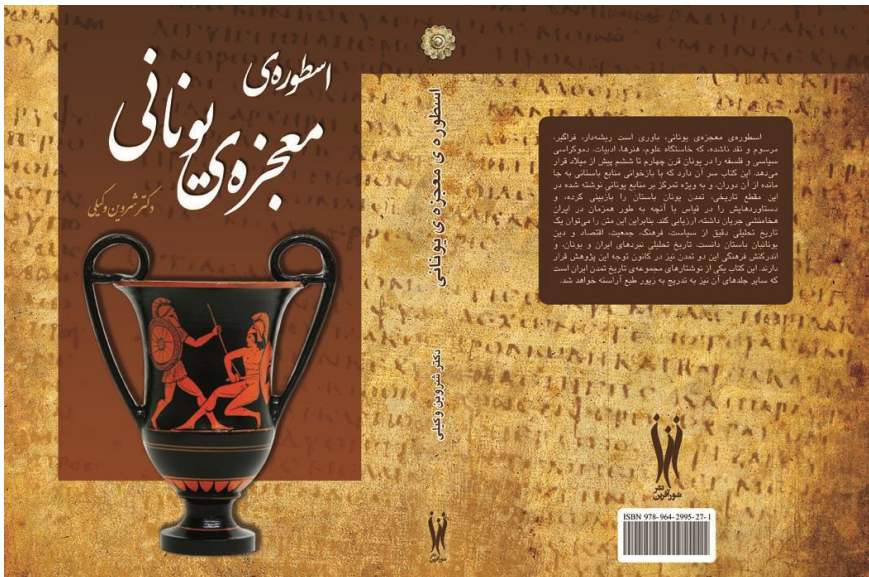
مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی

کتاب نخست: کوروش رهایی‌بخش، شورآفرین، ۱۳۸۹-۱۳۹۱

کتاب دوم: اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب سوم: داریوش دادگر، شورآفرین، ۱۳۹۰

کتاب چهارم: تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، شورآفرین، ۱۳۹۳



کوروش رهبرانی بخش

شرعی، تاریخ، تأسیس کوروش

دکتر شروین وکیلی



داریوش دادگر

دکتر شروین وکیلی



تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی

دکتر شروین وکیلی



اشکانیان از سویی دیرینه‌ترین دودمان فرمانروای ایران و مولایی‌ترین دولت تاریخی ما محسوب می‌شوند و از سویی دیگر سیار اندک و نامحسوس بوده‌اند. تاریخ پیش از کوروش تا بعد دوران یاقصد باستانی اشکانیان به اندازه‌ای از تاریخ بیشتر کشورهای اروپایی جهان مولایی تر است. ایران در این دوران قدرتی جهانی بود که گمانه‌ها از بلخ و هکتکی تا اقصای چین از مسکو تا راه ابریشم در مسیر سیاسی هم از سوی داریوش مؤسس امپراتوری روم و متحدان می‌ساخت و از سوی دیگر با قتل‌های که بر شاهان سکا می‌آورد در مساحت سیاسی امپراتوری چین نفوذ مهم ایفا می‌کرد. با این همه رسم بر آن است که دولت اشکانی را تنها و انحصاری میان دو دوران هخامنشی و ساسانی بدانند و از زاویه دید خودشان زوئی بدان بنگرند. در پژوهشی که در دست دارد، کارپنجای ایران در آثار منابع یونانی، رومی، هندی و چینی فراتر رفته تا در مابقی جهانی همی تحقیق و پژوهش‌ها از بومیایی قدرت اشکانیان به دست آید. این کتاب دانشگاهی طرح بازنویسی تاریخ ایران زمین در چشم‌اندازی سیستمی است و دانشگاهی کنه‌های «کوروش رهبرانی بخش»، «داریوش دادگر» و «اسطوره‌های متعددی» بودایی، محسوب می‌شود.

تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی
دکتر شروین وکیلی

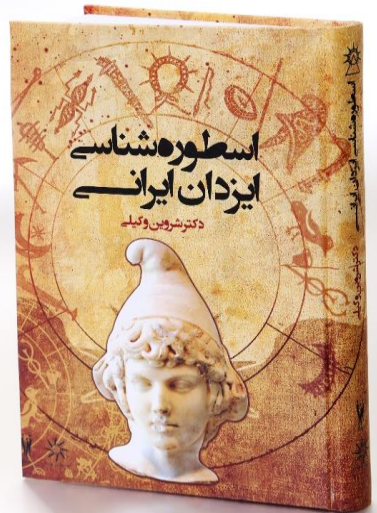
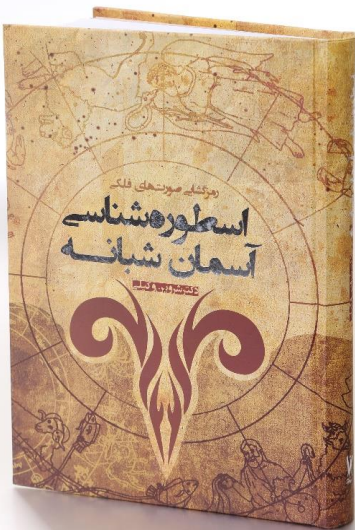


مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی

کتاب نخست: اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، پازینه، ۱۳۸۹

کتاب دوم: رویای دوموزی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب سوم: اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، شورآفرین، ۱۳۹۱

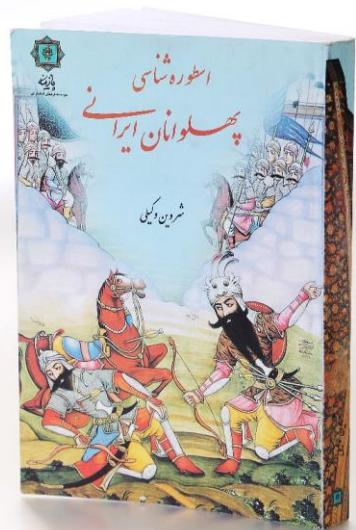
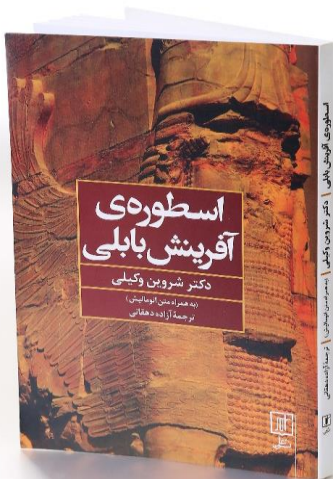


کتاب چهارم: اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا، خورشید، ۱۳۹۰

کتاب پنجم: اسطوره‌ی آفرینش بابلی، علم، ۱۳۹۲

کتاب ششم: پالایش‌های امیدوکلس، خورشید، ۱۳۹۴

تاب هفتم: اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، شورآفرین، ۱۳۹۵



مغز خفته

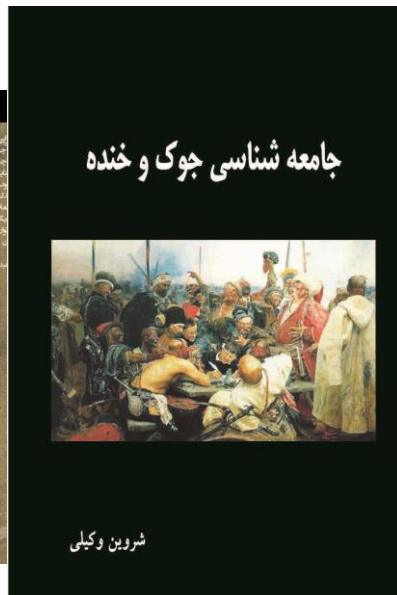
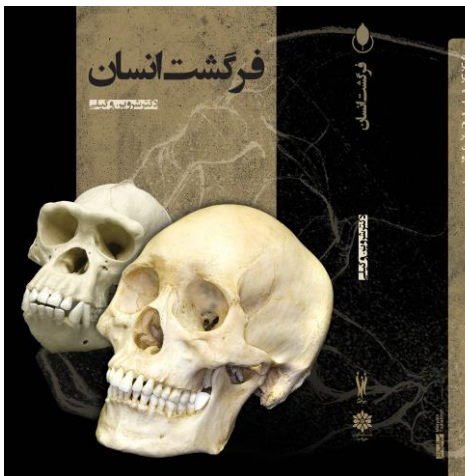
فیزیولوژی و روانشناسی خواب و رویا



شروین وکیلی

مجموعه‌ی عصب- روانشناسی و تکامل

- کتاب نخست: کلبدشناسی آگاهی، خورشید، ۱۳۷۷
- کتاب دوم: رساله‌ی هم‌افزایی، خورشید، ۱۳۷۷
- کتاب سوم: مغز خفته، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵
- کتاب چهارم: جامعه‌شناسی جوک و خنده، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵
- کتاب پنجم: عصب‌شناسی لذت، خورشید، ۱۳۹۱
- کتاب ششم: فرگشت انسان، بی‌نا، ۱۳۹۴
- کتاب هفتم: همجنس‌گرایی: از عصب‌شناسی تا تکامل، خورشید، ۱۳۹۵

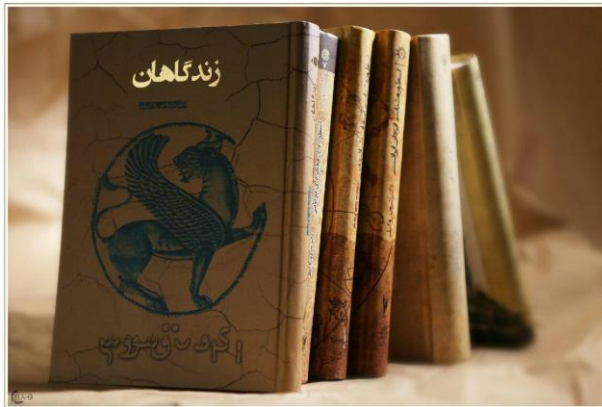


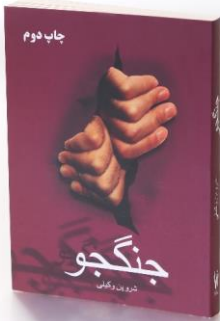
شروین وکیلی

مجموعه‌ی فلسفه

کتاب نخست: آناتومی شناخت، خورشید، ۱۳۷۸

کتاب دوم: درباره‌ی آفرینش پدیدارها، خورشید، ۱۳۸۰





مجموعه‌ی داستان، رمان و شعر

کتاب نخست: ماردوش، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب دوم: جنگجو، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۱



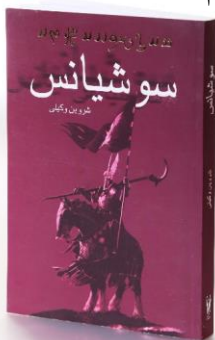
کتاب سوم: سوشیانس، تمدن-شورآفرین، ۱۳۸۳

کتاب چهارم: جام جمشید، خورشید، ۱۳۸۶

کتاب پنجم: حکیم فارابی، خورشید، ۱۳۸۷

کتاب ششم: راه جنگجو، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب هفتم: نفرین صندلی (مبل جادویی)، فرهی، ۱۳۹۱



کتاب هشتم: دازیمدا، بی‌نا، ۱۳۹۳



کتاب نهم: فرشگرد، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دهم: جم، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب یازدهم: آرمانشهر؛ مجموعه‌ی داستان کوتاه، خورشید،

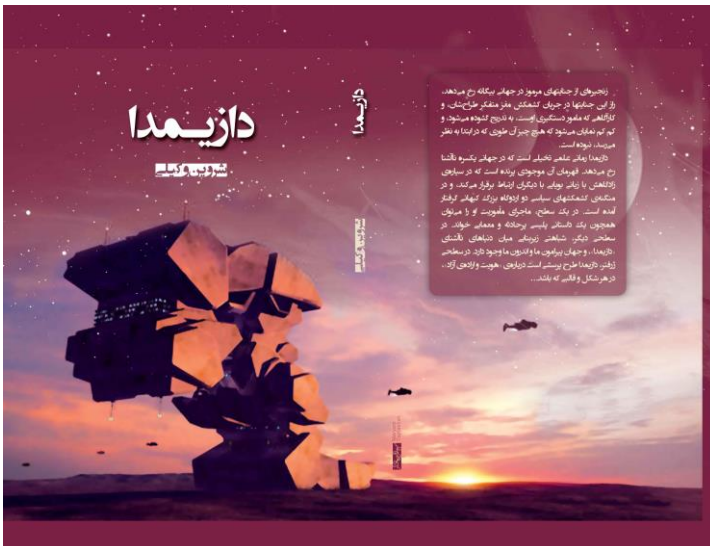
۱۳۹۵

کتاب دوازدهم: زیر؛ مجموعه داستان کوتاه تاریخی، خورشید،

۱۳۹۵

کتاب سیزدهم: مرتاض؛ مجموعه داستان کوتاه طنز، خورشید،

۱۳۹۵



دازیمدا

مجموعه داستان کوتاه

دازیمدا

مجموعه داستان کوتاه

زنجیروای از جبهه‌های امروز در جهات برنگاه رخ مردها،
 زان این جنبه‌ها در جریان گفتنی مفر مناسک طراحت و
 کارخانه که مغز دستگیری هستند، به ندرج کنوده می‌شود و
 که برده‌ها می‌شود که هیچ چیز آن جوی که در ابتدا به نظر
 می‌رسید، ندها است.

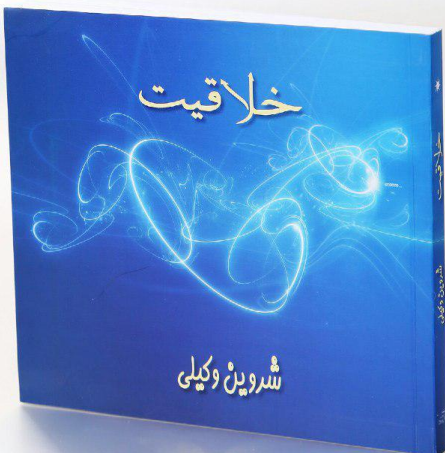
دازیمدا زنگار نغمه تکثیر است که در جهات بشود بافتا
 رخ مردها، فوری آن موجی برده است که در سبب
 زانگاری با ناس بویار با شکر اینها برقرار می‌کند، و در
 دستهای کشنده‌ی سلسله نو آلوده بزرگ انهار گرفتار
 لده است، در یک سطح تاریکی، هرچند که او می‌شود
 همچون یک دانه پسته برنگاه و معانی حیات از
 مناسک دیگر، شاعر زنجار میان دندهای گفتنی
 (دازیمدا) و جهان برانگیز ما و درون ما وجود دارد در مناسک
 زنجار دازیمدا طرح برنگاه است در این جهت و لایق آرد،
 در هر شکل و قالب که باشد...

مجموعه‌ی راهبردهای زروانی

کتاب نخست: خلاقیت، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب دوم: کارگاه مناظره، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۹۲

کتاب سوم: بازی‌نامک، شورآفرین، ۱۳۹۵



مجموعه‌ی ادبیات

کتاب نخست: ملک الشعراء بهار، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب دوم: نیمایوشیج، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب سوم: پروین، سیمین، فروغ، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: لاهوتی و شاعران انقلابی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: خویشتنِ پارسی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب ششم: عشاق‌نامه، خورشید، ۱۳۹۵



مجموعه‌ی سفرنامه‌ها

کتاب نخست: سفرنامه‌ی سغد و خوارزم، خورشید، ۱۳۸۸

کتاب دوم: سفرنامه‌ی چین و ماچین، خورشید، ۱۳۸۹

کتابهای دیگر

کتاب نخست: نام شناخت، خورشید، ۱۳۸۲

کتاب دوم: کاربرد نظریه‌ی سیستمهای پیچیده در مدلسازی

تغییرات فرهنگی، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۸۴.

کتاب سوم: گاندی، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب چهارم: رخ‌نامه: جلد نخست، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: سرخ، سپید، سبز: شرحی بر رمانتیسم ایرانی،

خورشید، ۱۳۷۹



مجموعه مقاله‌ها

جلد نخست: نظریه‌ی زروان، خورشید، ۱۳۹۵

جلد دوم: جامعه‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد سوم: تاریخ، خورشید، ۱۳۹۵

جلد چهارم: اسطوره‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد پنجم: ادبیات، خورشید، ۱۳۹۵

جلد ششم: روانشناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هفتم: فلسفه، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هشتم: زیست‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد نهم: آموزش و پرورش، خورشید، ۱۳۹۵

