

بازشناسی گذار ساختارگرایی به پسا ساختارگرایی

عبدالرحمن عالم^۱

استاد گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

مصطفی انصافی

دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی

(تاریخ دریافت: ۱۹/۸/۱۶ - تاریخ تصویب: ۹۱/۳/۲۰)

چکیده

این مقاله از جریان فکری ساختارگرایی سخن در میان می‌نهد و پس از آن با تعریف ساختارگرایی و شرح گونه‌های آن، از جمله زبان‌شناسانه، انسان‌شناسانه و مارکسیستی، فهم ساختارگرایان از غیرذاتی بودن، ارتباطی بودن و متمایز بودن ساخت‌ها را بررسی می‌کند. ساختارگرایی بیش از آنکه نسبت به هویت بود و از این منظر هویت‌ها بر ساخته‌هایی گفتمانی و درون ساخت‌ها ساکن‌اند. این بینش ضد ذات‌گرایانه ساختارگرایان درباره هویت سوژه، نقطه برگشتگاه کار فکری پسا ساختارگرایان شد و آنها در این راه به فهم جدیدی از هویت سوژه دست یافتند؛ سوژه به مثابه هویتی کدر و آغشته به (دیگری). دیگرخواهی پسا ساختارگرا، این جریان فکری را به شالوده‌شکنی روابط فرادستی و فرودستی مسلط بر جریان اصلی سیاست و همچنین واسازی ساخت‌های اقتدارگرایانه موجود در جوامع انسانی مصمم کرد.

واژگان کلیدی

پسا ساختارگرایی، ذات‌زدایی، ساختارگرایی، شالوده‌شکنی، هویت سوژه.

مقدمه

ساختارگرایی با ظهور خود پهنه وسیعی از دانش را پیمود و به شاخه‌های مختلفی تقسیم شد: از ساختارگرایی زبان‌شناسانه که فردینان دوسوسور^۱ پایه گذاشت تا ساختارگرایی انسان‌شناسانه لوی اشتروس^۲ و همچنین ساختارگرایی مارکسیستی که لوی آلتوسر^۳ اشاعه‌دهنده اصلی آن است.

با همه گستردگی این جریان فکری، معنای دقیقی از آن در دست نیست. مثلاً لوی اشتروس ابداع‌کننده انسان‌شناسی ساختارگرا، ساختارگرایی را کشف عناصر ثابت و نامتغیر در پشت عناصر متکثر و پراکنده، می‌دانست. نوام چامسکی در حوزه زبان‌شناسی ساختارگرا، ساختارگرایی را کشف قواعد ثابت زبان‌ها می‌دانست و همین عامل را هم سبب ترجمه‌پذیری زبان‌ها به یکدیگر می‌پنداشت. ژان پیازه، ساختارگرایی را کشف قواعد خودسامان قلمداد می‌کرد (بشیریه، ۱۳۸۴: ۲۸۰). تفاوت‌ها اساسی‌تر از اینها بود؛ مثلاً برای اشتروس ساختارها سراسر اندیشناک و انتزاعی بودند، ولی برای آلتوسر ساختار امری عینی و کاملاً ملموس بود. ساختارگرایان نقاط مشترکی دارند که بیشتر در روش‌شناسی‌هایشان نمود می‌یابد. ساختارگرایی به لحاظ روش‌شناختی نیز در برابر فردگرایی روش‌شناسانه از جمع‌گرایی روش‌شناسانه جانبداری می‌کند. ساختارگرایان با چشم‌پوشی از پدیده‌های منفرد و متفرق می‌خواهند به مجموعه‌ای از قواعد و قوانین تغییرناپذیر دست یابند.

۱. ساختارگرایی چیست؟

ساختارگرایی به صورت گسترده از زبان‌شناسی شروع شد و عرصه‌های نشانه‌شناسی، ادبیات، نظریه سیاسی و جامعه‌شناسی را پیمود. ساختارگرایی در تمام این مطالب در پی کشف قواعد (کلی) و اساسی بود؛ از این لحاظ مکتبی وحدت‌گراست. ساختارگرایان پدیده‌های سیاسی و اجتماعی را به سان کل در نظر می‌گیرند، این کل‌ها چیزی بیش از اجزای تشکیل‌دهنده‌شان هستند. نظریه‌پردازان این گرایش، مفهوم ساختار را برای نشان دادن مؤلفه‌های اجتماعی و غیرفردی به کار می‌برند؛ مؤلفه‌هایی که با فراهم آوردن مجموعه‌ای از منع‌ها و ترغیب‌ها بر فاعلان اثر می‌گذارند و کنشگران هم رفتار خود را با ساختارها هماهنگ می‌کنند (معینی، ۱۳۸۵: ۱۰۸). ساختارگرایی، کارگزار اجتماعی را آگاهانه از سطح تحلیل حذف و طرد می‌کند تا به مطالعه ساخت‌ها بپردازد. ساخت‌ها خودبسنده و خودتنظیم‌گرد و همواره سوژه اجتماعی را تحت تأثیر قرار می‌دهند. در این رویکرد ساخت‌ها بر فراز هرم اجتماعی قرار دارند و افراد

1. Ferdinand de Saussure
2. Lévi-Strauss
3. Louis Althusser

صرفاً با توجه به موقعیت و جایگاهی که در درون ساختاری خاص اشغال کرده‌اند، قابل شناسایی‌اند.

ساختارگرایان معتقدند که ساختار، خصیصه‌ای از نظام اجتماعی است که در طول مدتی طولانی پایدار می‌ماند. ساختار، استقلال بسیار زیادی از افرادی دارد که در آن واجد سمتی‌اند. ساختار بر آزادی افراد قیودی می‌نهد. ساختارگرایان اطمینان داشتند که روشی را یافته‌اند که به کشف معنای حقیقی نهایی و ذات‌باورانه در هر موضوع مورد بررسی‌شان منجر خواهد شد. آنها تأکید داشتند که روشی علمی را در اختیار دارند و کشف حقیقت تنها از طریق کار آنان ممکن خواهد بود (حقیقت، ۱۳۸۷: ۴۳۲). لوی اشتروس خود را دانشمند و ساختارگرایی را روشی علمی می‌دانست. ساختارگرایی نقش سوژه را از تحقیق حذف می‌کند تا به کشف (کلیت)‌هایی نائل آید که سوژه را بر می‌سازند. ساختارگرایی استوار بر این نکته است که اگر کنش‌ها و دستاوردهای کار و اندیشه آدمی معنادار باشند، پس باید نظامی از تمایزها و مناسبات میان واحدهای کنش و تولید وجود داشته باشد که امکان حضور معنا را فراهم کند. به چشم یک تماشاگر بی‌خبر از تشریفات ازدواج در فرهنگ خاص (یا تماشاگر بازی فوتبال که چیزی درباره قوانین این بازی نمی‌داند) کنش‌های افراد یکسره بی‌معنایند. تنها زمانی این کنش‌ها به نظر او معنادار می‌شوند که همچون نشانه‌هایی دانسته شوند و نظام‌های حاکم بر دگرگونی و مناسبات درونی آنها شناخته شوند، یا قابل شناخت باشند (احمدی، ۱۳۸۶: ۲۱۸).

ساختارگرایی از نتایج فکری جنبش صورت‌گرایی^۱ است. از این رو بیشتر بر قواعد حاکم بر صورت تأکید می‌کند. معنا همان چیزی است که از درون قواعد حاکم بر ساخت‌ها استخراج می‌شود. معنا وجهی درون‌ذاتی^۲ ندارد، بلکه از کنار هم قرار گرفتن روابط، قوانین و قواعد ساخته می‌شود. ساختارگرایی اساساً دغدغه معنا ندارد، بلکه معنا را بر ساخته روابط درون‌ساختاری می‌داند و در این بین بر ابزارهای معناسازی مثل زبان و روابط درون آن تأکید می‌گذارد. ساختارگرایی روایت مدرن‌تری از کل‌گرایی بوده و فرضش بر این است که عاملان آگاه آفریننده آن نظام یا سیستم معنایی نیستند که در آن زندگی می‌کنند، برعکس در مقام سوژه‌های اجتماعی، آنها آفریده این نظام یا سیستم هستند و در درون آن زندگی می‌کنند (فی، ۱۳۸۶: ۹۵). برای مثال امیل دورکیم، که شارحان ساختارگرایی از وی به‌عنوان تبار پیش از تاریخ ساختارگرایی نام می‌برند (چون مفهوم ساختارگرایی در دهه ۵۰ میلادی به بعد وارد گفتمان علوم انسانی شد)، با تأکید بر کل‌گرایی روش‌شناسانه معتقد بود که جامعه واقعیتهایی غیرقابل تقلیل به وجود افراد است. همچنین توضیح رفتارهای فردی تنها از طریق شناخت

1. Formalism
2. Immanent

قوانین اجتماعی و غیرشخصی حاصل می‌شود، از این رو معتقد بود، فردی‌ترین عمل انسانی (مثل خودکشی) واقعیتهای سراسر اجتماعی است و شرایط پیش‌آمدنش را جامعه فراهم می‌کند. دورکیم با خلق مفهوم (وجدان جمعی) نشان داد که جامعه، مجموعه‌ای است از باورها و احساسات مشترک که فضای زیستی را می‌سازند و فرد در آن فضا زندگی می‌کند. از نظر وی فرد از جامعه به‌مثابه یک کلیت زاده می‌شود نه برعکس.

۱.۱. ساختارگرایی زبان‌شناسانه

ساختارگرایی بیش از هر کس دیگری مدیون زبان‌شناس سوئیسی، فردینان دوسوسور (۱۹۱۳-۱۸۵۷) است که برای اولین بار روش همزمانی^۱ را که روشی غیرتاریخی برای مطالعه پدیده‌ها در فضای منجمد و بی‌زمان بود، وارد زبان‌شناسی کرد و آن را در برابر مطالعات رایج در زمانی^۲ یعنی مطالعات تاریخی قرار داد.

از نظر سوسور زبان خودبسنده است، نه گذشته‌ای دارد و نه آینده‌ای، بلکه فعلیتی خودبسنده و خودتنظیم‌گر است. وی زبان را نهادی اجتماعی می‌دانست که قواعد خاص خود را دارد و پیش‌شرط استفاده از آن یادگیری همین قواعد است. او زبان را نظامی قراردادی می‌دانست و معنا را نه در درون واژه‌ها، بلکه در نحوه ارتباط و حتی تفاوت واژه‌ها با هم جست‌وجو می‌کرد. سوسور بین دو سطح از زبان تمایز برقرار می‌کرد. یکی گفتار^۳ و دیگری زبان^۴. گفتار کنش فردی و خصوصی زبان است، ولی زبان نهاد اجتماعی است و مستقل از فرد، که واجد ساخت ویژه خود است. مفهومی از زبان که توسط سوسور بسط داده شد، به معنای یک پدیده اجتماعی است که عمل گفتار فردی تشخیص داده نمی‌شود، بلکه برای اعضای یک اجتماع اعتبارگونه‌ای از نشانگان قراردادی را دارد (Dant, 1991: 50).

در زبان‌شناسی پوزیتیویستی کلمات به اشیای بیرونی دلالت دارند. کل تدبیر پوزیتیویست‌ها عبارت بود از نادیده گرفتن مدلول و ایجاد رابطه‌ای مستقیم بین دال و آن چیز به‌خصوصی که به آن ارجاع می‌شوند. معناها به شکل مفاهیم در دنیای ذهن حشو تلقی شدند؛ تنها دنیای چیزهای عینی و خاص باقی ماند و واژه‌های عینی و خاص که به آنها پیوسته شده بود (هارلند، ۱۳۸۸: ۲۹). سوسور زبان را از حالت یکطرفه و آینه‌وار بودن خارج کرده و آن را به موجودیتی اجتماعی بدل کرد. در زبان‌شناسی وی، زبان حالتی بازتابنده ندارد. وی زبان را با توجه به دو عملکرد رابطه و تفاوت تحلیل می‌کرد. سوسور معتقد بود واژه‌ها به‌طور منفرد و

1. Synchronic
2. Diachronic
3. Parole
4. Langue

در ذات خود معنادار نیستند، بلکه در ارتباط با واژگان دیگر معنا می‌یابند. ساختارگرایان به پیروی از سوسور واقعیت را نه در اشیای منفرد، بلکه در روابط اشیا در نظر گرفتند. به طوری که «میز»، میز است چون با پنجره، کتاب و انسان افتراق دارد. به هر حال معنای مفاهیم از روی تفاوت درک می‌شود. به عبارت ساده، فقدان افتراق به معنای عدم تمایز در شناخت است. در زبان صرفاً افتراق وجود دارد (معنی علمداری، ۱۳۸۵: ۱۱۰). سوسور با مطالعه عناصر تشکیل‌دهنده زبان از روابط بین معنا و عملکرد قواعد صوری زبان صرف نظر کرد، در عوض معنا و ساختار زبان را به واسطه مفهوم نشانه به هم متصل کرد که مدلول^۱ یا همان معنا نام دارد که صرفاً از روابط اختیاری و قراردادی با دال^۲ یا صورت تشکیل می‌شود.

اختیاری بودن اتصال و الحاق بین صورت و معنا هسته رادیکال زبان‌شناسی سوسور است (Dant, 1991: 100). واژه اختیاری^۳ یادآوری موضوعی را ضروری می‌سازد و آن اینکه نباید تصور کرد گوینده یک زبان هر صورتی که بخواهد، آزادانه انتخاب می‌کند. شخص گوینده توانایی هیچ‌گونه تغییری را در نشانه‌ای که در یک جامعه زبانی جا افتاده است، ندارد؛ بلکه باید گفت صورت نشانه بی‌انگیزه^۴ است، یعنی از این نظر اختیاری است که در واقعیت هیچ‌گونه پیوند طبیعی با معنا ندارد (سوسور، ۱۳۸۲: ۱۰۰). این مسئله بود که سوسور را از جوهرگرایی زبان‌شناسی پوزیتیویستی دور کرد. اندیشه سوسور را این‌گونه می‌توان خلاصه کرد که زبان نظامی از نشانه‌هاست. نشانگان زبانی از دو قسم دال و مدلول تشکیل شده‌اند. نشانه زبانی اختیاری و قراردادی است، یعنی هیچ رابطه اجتناب‌ناپذیری بین دال و مدلول وجود ندارد و آن دو در هر نظام زبانی به‌گونه‌ای خاص مفصل‌بندی می‌شوند و معنا را می‌سازند.

۲.۱. ساختارگرایی انسان‌شناسانه

نخستین کسی که روش‌شناسی ساختارگرایی سوسوری را در علوم اجتماعی و به‌طور خاص در انسان‌شناسی به‌کار برد، لوی اشتروس مبدع انسان‌شناسی ساختارگرا بود. وی با بینش ساختارگرایانه خویش سوژه را به کل فاقد اراده و اختیار می‌دانست که بی‌وقفه در زیر ساختارهای فرهنگی اسیر است. از نظر وی جامعه به‌سان سامانه‌ای از نشانه‌هاست که معنایشان نه در فراسوی جامعه، بلکه در دل همان فرهنگ است. لوی اشتروس کار خود را مطالعه حیات نشانه‌ها در دل زندگی اجتماعی معرفی می‌کرد (باکاک، ۱۳۸۶: ۴۰). هدف ساختارگرایی

-
1. Signified
 2. Signifier
 3. Arbitraire
 4. Immotive

انسان‌شناسانه کشف ساختارهای پنهان پشت اعمال آشکارتر است. هدف عمده این نوع ساختارگرایی به کار بردن روش‌های زبانی مثل تحلیل ساختاری در روابط اجتماعی است. به بیان اشتروس هدف از تحلیل ساختاری نشانه این نیست که انسان در خصوص افسانه‌ها چگونه می‌اندیشد، بلکه این است که اساطیر چگونه در ذهن انسان عمل می‌کنند، بدون اینکه وجود آنها از این واقعیت مطلع شود (malesevic, 2002: 90).

اشتروس برای کشف قواعد پنهان سازوکار ذهن بشر به کاوش در درون اساطیر و روابط خویشاوندی روی آورد. برخی شارحان، اساس کار او را یافتن منطق پشت هر چیز بی‌منطق و یافتن معنا پشت هر گزاره بی‌معنا دانسته‌اند (احمدی: ۱۸۸). هدف اشتروس کشف شکل‌های ساختاری مشترک و طرح‌های منطقی مشترک پشت سمبل‌های قراردادی و تصادفی در اسطوره‌ها و ایدئولوژی‌هاست (malesevic: 90). از دیدگاه روش‌شناختی منطق اساطیر اشتروس دقیق‌ترین و کامل‌ترین بررسی ساختاری محسوب می‌شود. هدف کتاب *ساخت اولیه خویشاوندی* صرفاً یافتن قواعد یا نظامی برای شناخت اساطیر نیست، بلکه هدفی بلندپروازانه‌تر است: شناخت سازوکار ساختاری است که به هر ماده‌ای پیش‌روی خویش شکل می‌دهد (احمدی: ۱۸۴). اسطوره‌ها در نظر اول بی‌منطق می‌نمایانند، ولی اشتروس با این پیش‌فرض به شدت مخالف است. از نظر وی با کشف منطق اساطیر می‌توان به مکانیسم ذهن بشر دست یافت.

برداشت سیاسی از تفکر ساختارگرایانه اشتروس کمی بدبینانه است، زیرا با فرض محدودیت‌های فزاینده‌ای که در برابر امکان تحول و تغییر انسان و جامعه وجود دارد، اندیشه انقلاب منتفی است، با فرض اینکه انسان‌ها همان‌گونه می‌اندیشند که فرهنگ و جامعه‌شان به آنها القا می‌کند، نه تنها فرض انقلاب، بلکه حتی تاریخ هم چیزی پوچ و مهمل می‌نماید. لوی اشتروس فرهنگ، روابط خویشاوندی و اساطیر را به سان یک نظام می‌دید که از دو مؤلفه ارتباط و تفاوت برخوردار است، دقیقاً مثل نظام زبان آن‌گونه که سوسور می‌فهمید. به‌طور مثال در روابط خویشاوندی معنای پدر تنها در صورت ارتباط و تمایزش از دیگر نقش‌ها مثل مادر، پدر و خواهر قابل فهم است. از این‌رو مقولات فرهنگی و اجتماعی زاده روابط درون‌ساختی و غیرذاتی و غیرطبیعی‌اند.

۳.۱. ساختارگرایی مارکسیستی

مارکسیسم ساختارگرا بیش از هر کس به لوی آلتوسر مربوط می‌شود. آلتوسر طرفدار ضدیت با اومانیسم نظری بود. وی در مارکسیسم ساختارگرایانه خویش رفتار و ذهنیت فردی را از سطح تحلیل حذف کرد. آلتوسر افراد را به سان تجسم روابط اقتصادی می‌دانست که آنها را احاطه

کرده است. درست همان‌گونه که لاکان تلویحات ضدفردگرایانه روان‌کاوی فرویدی را تعمیم می‌بخشید، آلتوسر هم تلویحات ضدفردگرایانه مارکس را تعمیم می‌بخشید (هارلند، ۱۳۸۸: ۶۳). آلتوسر به‌عنوان مبدع ساختارگرایی مارکسیستی کل مارکسیسم فلسفی، ایده‌آلیستی، هگلی و اگزیستانسیالیستی غرب را بازتاب کچروی‌های اومانیستی و تاریخ‌نگارانه در سنت مارکسیستی می‌دانست (بشیریه، ۱۳۸۴: ۲۷۶).

نقطه‌عزیمت مارکسیسم ساختارگرا آثار دوران به اصطلاح پختگی مارکس به‌خصوص اثر برجسته مارکس یعنی سرمایه^۱ است. آلتوسر تحت تأثیر مبحث گسست معرفت‌شناسانه که توسط گاستون باشلار در فلسفه علم ابداع شد، به این نتیجه رسیده بود که مارکس در دوران بلوغ فکری‌اش از ماتریالیسم خام‌اندیشانه فوئرباخ و اومانیسم به‌ارث‌رسیده از روشنگران فاصله گرفته است. آلتوسر معتقد بود که چنین گسست معرفت‌شناسانه‌ای در آثار مارکس قابل شناسایی است و تمایزی بین نوشته‌های اومانیستی دوره جوانی مارکس با متون علمی دوره پختگی فکریش وجود دارد (Hindess, 2007: 396). مارکس در این دوره به این نتیجه رسید که ذات یا جوهر انسان چیزی جز مجموعه‌ای از روابط اجتماعی نیست و این نیروها و روابط تولیدند که نقش تعیین‌گری دارند، از این‌رو مارکس در بحث از نیروهای تولید و روابط تولید هر گونه نقش کارگزار یا ذهنیت تاریخی را حذف کرده است.

سؤال اساسی آلتوسر این بود که افراد چگونه وظایف و تکالیفی را تشخیص می‌دهند و بدیهی می‌انگارند که جامعه سرمایه‌داری برایشان در نظر گرفته است. به بیان بهتر، روابط تولید سرمایه‌داری چگونه بازتولید می‌شود. جست‌وجوی پاسخ به این پرسش به نقطه‌عزیمت آلتوسر برای پرداختن به مقولات فرهنگی جامعه سرمایه‌داری و ساخت ایدئولوژی در این جوامع بدل شد. آلتوسر در پاسخ به این پرسش مفهوم ایدئولوژی را از نظر مارکس بررسی می‌کند، یعنی ایدئولوژی در معنای آگاهی کاذب. ایدئولوژی با بحث آلتوسر به‌کلی از الگوی زیربناروینا گسسته می‌شود؛ در آموزه وی ایدئولوژی دیگر آگاهی کاذب نیست، بلکه چیزی است که در ناخودآگاه فرد جریان دارد و بدیهی پنداشته می‌شود. از نظر آلتوسر ایدئولوژی از طریق نظام آموزشی و فرایند جامعه‌پذیری در وجود فرد نهادینه می‌شود.

ایدئولوژی به بیان آلتوسر فضای تنفسی را می‌سازد که زندگی خارج از آن ممکن نیست؛ هیچ چیز بیرون از ایدئولوژی وجود ندارد (معنی علمداری، ۱۳۸۵: ۱۲۱). همه در این فضا درگیرند؛ فضایی که ارتباطی با واقعیت ندارد، فضای خیالی و مملو از نشانه‌ها، نمادها و معانی که در کار تولید و بازتولید ساخت‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی‌اند. وی معتقد است شیوه‌هایی که انسان‌ها در آنها به‌عنوان سوژه‌هایی ویژه حیات خود را درک و زندگی می‌کنند (مردان، زنان،

کارگران و غیره)، متأثر از یک ایدئولوژی است که هویتی خیالی به کارگزاران درباره شرایط واقعی زندگیشان می‌دهد.

تمرکز آلتوسر بر مقوله بازنمایی ایدئولوژی در آگاهی است؛ ایدئولوژی فرایندی است که فرد را به‌عنوان سوژه بر می‌سازد. بدین‌سان، ایدئولوژی نمایانگر ارتباط خیالی افراد با وضعیت واقعی وجودشان است. از این‌رو ایدئولوژی صرفاً مربوط به قلمرو ایده‌ها نیست، بلکه به‌سبب وجود ساختاری‌اش، مادی و رابطه‌ای است (Williams, 2002: 36). این روش‌شناسی آلتوسر در شناخت‌شناسی وی ریشه دارد. او هم از جمله اندیشمندانی بود که دوانگاری سوژه/ابژه را برنمی‌تابید و رابطه بی‌واسطه ذهن با واقعیت را به چالش می‌کشید. از نظر وی رابطه اساسی بین ذهن و زبان بود، زبان از نظر ساختارگرایان نظامی است با کارکردهای تماماً اجتماعی که به‌طور دلخواهانه و اختیاری شکل می‌گیرد. در واقع زبان قسمتی از جامعه در ذهن فرد است که بدون آن زندگی روزمره ممکن نیست. ایدئولوژی به‌مثابه زبان (لانگ) نمایانگر نوع جدیدی از واقعیتی پنهان است، همچنین منشأ دیگری است برای ساختارهای قدرت اجتماعی (هارلند، ۱۳۸۰: ۷۳). دستگاه‌های ایدئولوژیک در هر شیوه تولید کار ساخت و پردازش زبان را بر عهده دارند. از این‌رو ذهن زاده زبانی است که توسط ایدئولوژی پرورده شده است. فرد در جامعه با پیش‌فرض‌های ایدئولوژیکی که در ناخودآگاه وی جریان دارد، دست به عمل می‌زند و خود را کارگزار آزاد اجتماعی تصور می‌کند. به‌عبارت دیگر، بازنمودهای ایدئولوژیک از طریق ساختارهای تحمیلی، درون ما را شکل می‌دهند و از این طریق انسان‌های عینی به سوژه‌ها بدل می‌شوند، یعنی به موجوداتی که خیال می‌کنند مؤسس جهان اجتماعی‌اند (خالقی، ۱۳۸۵: ۲۳).

۴.۱. نتایج جریان فکری ساختارگرایی

جانانان کالر در مورد آموزه‌های دوسوسور می‌گوید: سوسور می‌گفت نمی‌توان نگاهی خدای‌گونه به امور داشت، بلکه باید چشم‌اندازی برگزید و موضوعات را در قالب آن، برحسب روابطشان با یکدیگر و نه بر مبنای جوهر وجودیشان توصیف کرد (کالر، ۱۳۷۹: ۷). در واقع ذات‌زدایی و تأکید بر رابطه‌ای بودن عناصر، بزرگ‌ترین دستاورد نظری ساختارگرایی بود. از منظر ساختارگرایی معنا نه در ذات پدیدارها و نهادها، بلکه ساخته روابط زبانی است که خود این رابطه زبانی نیز برساخته ارتباط و تمایز میان دال و مدول است. از این‌رو معنا در کلیت خود و همواره با آن مختصات حیاتی نظم اجتماعی، می‌تواند پدید آید و نه اینکه از پیش موجود باشد (همان: ۱۴۰). به بیان دیگر، معنا تولید می‌شود نه اینکه از پیش موجود باشد. این بینش ضد‌متافیزیکی است، زیرا هر گونه گوهر و ذات را در پدیدارها انکار می‌کند. حسن ساختارگرایی در این بود که از فهم ذات‌گرایانه اجتناب کرد، اینکه هویت و تجربه همچون

وجودی مبتنی بر یک مفهوم عینی از واقعیت یا جوهری درون‌زا پنداشته شود. ساختارگرایی نشان داد که چیزی به‌عنوان چیزی در خود وجود ندارد، در واقع مسئله این بود که هویت و تجربه به‌واسطه یک ساخت بیرونی تعیین می‌شوند (Newman, 2007: 5). رویکرد ساختارگرایی می‌پذیرد که افراد مختلف، ساکن فرهنگ‌های مختلف با جهان‌های نمادین مختلف‌اند. ساختارگرایی عقلانیت را در چارچوب فرهنگ و به‌عنوان امری نسبی در نظر می‌گیرد. از عقلانیت محض سخن نمی‌گوید. عقلانیت از این دیدگاه، وقتی پدید می‌آید که ساختاری پدید آمده باشد و نظم نمادینی شکل گرفته باشد (معینی علمداری، ۱۳۸۵: ۱۱۶).

۲. پساساختارگرایی چیست؟

پساساختارگرایی در ادامه جریان فکری ساختارگرایی، منطق نسبی‌انگاری عقلانیت و ضدمتافیزیکی بودن را دنبال کرد و تأثیرات شگرفی بر اندیشه سیاسی متأخر گذاشت. پساساختارگرایی مستقیماً وارد گفتمان نظریه‌پردازی سیاسی نشد، زیرا این عرصه را زیاد از حد متصلب و منجمد می‌دید. از زوایای دیگر همچون نقد ادبی این عرصه را تحت تأثیر قرار داد. پساساختارگرایی اولین حلقه از زنجیره دنباله‌دار ساختارگرایی است. به بیان دریدا، ساختارگرایی لحظه‌ای اساسی در ورود به پساساختارگرایی است. دغدغه‌های این دو جریان فکری تا حدودی مشابه یکدیگر است، چراکه هر دو جریان بر ساختارها متمرکز می‌شوند، ساختارگرایی تنها به توصیف آنها بسنده می‌کند، اما پساساختارگرایی به نقد و گاه تحمل‌ناپذیری ساختارها تأکید دارد. مثلاً لوی اشتروس مکانیسم ذهن انسان را بر ساخته‌ای فرهنگی و مبتنی بر تقابل‌های دوتایی می‌داند. پساساختارگرایی این نکته را تأیید کرد، اما در این حیطه فضایی را برای مقاومت سوژه در نظر گرفت.

ویژگی‌های عمده پساساختارگرایی در برابر جریان فکری ساختارگرایی عبارت‌اند از: ۱. ساختارگرایی ثبات را بر تغییر مقدم می‌گیرد، درحالی‌که در دیدگاه پساساختارگرایی اصالت با دگرگونی مداوم است. به عبارتی می‌توان گفت حرف اساسی پساساختارگرایی در این شعار خلاصه می‌شود که تنها قانون تغییرناپذیر، خود تغییر است؛ ۲. ساختارگرایی، ساختارها را بر کارگزاران اجتماعی ترجیح می‌دهد و کار خود را به کشف ساختارها محدود می‌کند، درحالی‌که پساساختارگرایی کارگزاران را نیز وارد جریان فکری خود می‌کند؛ ۳. ساختارگرایی با نگاهی تعمیمی در جست‌وجوی قواعد عام و کلی است، اما پساساختارگرایی شیفته بررسی گسست‌ها و ناپیوستگی‌هاست؛ ۴. ساختارگرایی علم‌گراست و معتقد به یافتن روش‌شناسی علمی، اما پساساختارگرایی از موضعی ضدعلمی وارد میدان اندیشه می‌شود.

پساساختارگرایی در پیش‌فرض‌هایش تا حدودی همانند ساختارگرایی عمل می‌کند. پاساختارگرایان می‌پندارند زبان امری اختیاری و قراردادی است و تنها از طریق تفاوت‌ها و اختلاف‌ها معنا می‌یابد. پاساختارگرایی فرض را بر این می‌گذارد که معنا درون زبان تولید می‌شود. پس زبان به پدیده‌ای اجتماعی و سیاسی بدل می‌شود که جایگاهی برای مقاومت و مبارزه سوژه است. سوژه به عقیده پاساختارگرایان موجودی اجتماعی و زاده گفتمان‌های مختلف است. پیش از این گفته شد که حسن بزرگ ساختارگرایی این بود که درک سوژه از محیط اطراف را صرفاً زبانی می‌دانست و همین مسئله موجب نگاه غیرمتافیزیکی و ذات‌زدایانه ساختارگرایی بود، پاساختارگرایی این نگاه را نفی نمی‌کند، بلکه آن را رادیکال‌تر می‌کند (Newman:5). پاساختارگرایی در توصیف صرف پدیدارها باقی نمی‌ماند، بلکه با در نظر گرفتن وجهی از فاعلیت برای سوژه، توانایی نقد را برای او در نظر می‌گیرد.

در واقع آنچه به‌عنوان پاساختارگرایی معروف شده، نگرشی به جهان است که هم وابسته به نتایج ساختارگرایی است و در عین حال سعی می‌کند از آن فراتر رود (احمدی، ۱۳۸۶: ۳۷۶). برای مثال ژاک دریدا به‌مثابه یک اندیشمند پاساختارگرا در ادامه سنت سوسور و اشتروس حرکت می‌کند، ولی در عین حال از بزرگ‌ترین منتقدان این دو اندیشمند ساختارگرا نیز به‌شمار می‌رود. دریدا به فرض لوی اشتروس مبنی بر شکل‌گیری سازوکار ذهن براساس تقابل‌های دوتایی، نقد وارد می‌کند و زبان‌شناسی سوسور را نیز به‌دلیل ارجاع همیشگی دال‌ها به یک مدلول استعلایی به باد انتقاد می‌گیرد و در تلاش برای عبور از آن برمی‌آید. در جریان فکری پاساختارگرا مدلول تنزل می‌یابد و دال در جایگاهی برتر می‌نشیند و همواره در برابر تثبیت روابط فرادستی و فرودستی مقاومت رخ می‌دهد.

پساساختارگرایی ایده انسان عقلانی، یکدست، یا طبقه یا سوژه جنسیتی را که نمود و محمل هویت باشد، نمی‌پذیرد (آرکلیگ، ۱۳۷۹: ۲۶۴). پاساختارگرایان به‌نوعی منتقد برداشت‌های پیشین از سوژه، تاریخ و معنا هستند. سوژه در این جریان فکری یا حذف می‌شود (مثل آثار فوکو) یا وقتی حضور دارد به‌عنوان سوژه یکپارچه و خودبسنده دکارتی معرفی نمی‌شود، بلکه چیزی شبیه به ماشین میل در آثار دلوز و گتاری می‌شود. در واقع این سوژه، سوژه‌ای همگن و یکپارچه نیست، بلکه سوژه‌ای تقسیم‌شده است، حتی یک سوژه قطبی‌شده، که نه یک مکان بیان، بلکه مکان‌های متکثر، متحرک و جایگزین‌شونده را اشغال می‌کند، یعنی همان سوژه‌ای که دلوز و گتاری از آن به‌عنوان سوژه شیزوفرنیک یاد می‌کنند (هارلند، ۱۳۸۰: ۲۵۱). معنا برای چنین سوژه‌ای ثابت نیست، بلکه شکلی متکثر و رو به‌سوی فزاینده دارد. خروجی چنین برداشتی از معنا و سوژه، تاریخی یکپارچه و همگون نیست، بلکه تاریخی با شمایی تکیده و خردشده و فاقد هر گونه خط سیر و ماهیت است.

در ادامه تأثیرات دو رویکرد پساساختارگرایانه بر اندیشه سیاسی بررسی می‌شود. ابتدا به تأثیرات شالوده‌شکنی^۱ در حوزه سیاسی می‌پردازیم و سپس تأثیر نظریه مرگ مؤلف^۲ رولان بارت را در حوزه نظریه سیاسی خواهیم سنجید.

۱.۲. شالوده‌شکنی

شالوده‌شکنی مفهوم، فن و روشی است که توسط ژاک دریدا^۳، اندیشمند پساساختارگرایی فرانسوی ابداع و به کار گرفته شد. شالوده‌شکنی را روش تلقی می‌کنیم، چراکه دریدا خود می‌نویسد: آنچه شالوده‌شکنی نامیده شده، هیچ‌گاه و هیچ‌گاه با نهادهای فی‌نفسه^۴، با فلسفه فی‌نفسه^۵ و با زمینه دانش فی‌نفسه^۶ ضدیت نداشته است (Derrida, 1999: 5). شالوده‌شکنی در جست‌وجوی تناقض‌ها، ناسازها و تقابل‌های موجود در فلسفه غرب از افلاطون تا زمان حاضر است و در این راه نوک تیز پیکان نقد وی به سمت تفکر متافیزیکی نشانه رفته بود، چراکه در صغری و کبری دریدا تفکر متافیزیکی در نهایت به خشونت منجر خواهد شد. کریستوفر نوریس از شارحان اندیشه دریدا شالوده‌شکنی را به‌سان مجموعه‌ای از اقدامات تعریف می‌کند که متضمن پایان دادن و برچیدن تناقض‌های مفهومی و نظامات سلسله‌مراتبی و همچنین افشاگری از ناسازهای موجود در فلسفه غرب است (newman:84). بنابراین هدف شالوده‌شکنی نشان دادن تضادهای بنیادی فلسفه غرب است، اما موضوعی که باید به آن توجه کرد این است که شالوده‌شکنی مدعی ارائه نظریه منسجم و یکدست نیست. هدف شالوده‌شکنی همواره و به‌طور کلی بی‌وقفه و بی‌امان خالی کردن زیر پای هر ادعا و تظاهر به حاکمیت نظری و توهم عقل در توانایی دست یافتن و شناخت پیش‌انگاشت‌های خود است. هدف شالوده‌شکنی برآشتن رؤیای عقل در رسیدن به درک قطعی و نهایی حقیقت‌ها و معنای اولیه است.

۱.۱.۲. شالوده‌شکنی متافیزیک حضور

نقطه آغاز نقد دریدا به متافیزیک غربی این است که اندیشه‌های فلسفی-علمی غربی همواره زندانی عناصر دوقطبی بوده‌اند که خود آفریده و بعد پنداشته شده است که واقعیت دارند. اندیشه متافیزیکی هرگز نتوانسته خود را از بند این زندان برهاند: بد در برابر نیک، نیستی در

-
1. Deconstruction
 2. Death of the Author
 3. Jacques Derrida
 4. institutions as such
 5. philosophy as such
 6. iscipline as such

برابر هستی، غیاب در برابر حضور، نادرست در برابر درست، دروغ در برابر حقیقت، تمایز در برابر همانندی، ذهن در برابر ماده، جسم در برابر روح، مرگ در برابر زندگی، زن در برابر مرد... این دوقطبی‌ها هرگز برای خود، و به‌گونه‌ای مستقل و (قائم به ذات) وجود نداشته است (احمدی، ۱۳۸۶: ۳۷۶). دریدا مدعی است که در گسترهٔ متافیزیک حضور^۱ هویت یا این‌همانی اصل پنداشته می‌شود و دیگربودگی، فرع و تابع اصل است. به‌طور کلی در نظام متافیزیکی، جوهر، اصل و غرض، پیرو انگاشته می‌شود. هویت نیز اصل و غیریت یا دیگربودگی فرع است (ضمیران، ۱۳۷۹: ۱۰۳).

مسئله این است که در این تقابل‌های دوتایی همواره یک قطب بر دیگری برتری و حالت فرادستی دارد و دیگری به‌سان فروتر و کهنتر پنداشته می‌شود؛ چیزی زائد و بی‌ارزش. به نظر دریدا از هر یک از این تقابل‌های دوتایی که آغاز کنیم، به سرچشمهٔ متافیزیک نائل خواهیم شد تا آن را واسازی و ساخت‌زدایی کنیم. دریدا در این فرایند از دوتایی نوشتار/گفتار آغاز می‌کند. به عقیدهٔ وی گفتار^۲ در گفتمان فلسفهٔ غرب همانند ابزاری برای نیل به حقیقت استعلایی پنداشته شده است و در مقابل، نوشتار^۳ مثل یک انحراف خطرناک از گفتار، یک شکل فروتر از گفتار که مخرب حافظه و مستعد پذیرش فریب است، انگاشته شده است (newman: 85). دریدا ادامه می‌دهد که گفتار در تاریخ فلسفهٔ غرب همواره بر نوشتار ترجیح داده شده است، گفتار ناب و بی‌واسطه تلقی می‌شود، ولی نوشتار در حکم جعل و بدل از گفتار است. این معضلی است که ژاک دریدا از آن به‌عنوان کلام‌محور^۴ یاد می‌کند. وی تاریخ فلسفه را به‌دلیل این منطق هویتی، که چیزی را ناب و دیگری را آغشته می‌پندارد، یک چیز را حاضر و دیگری را ناشفاف و غایب می‌داند، تاریخ متافیزیک حضور نامگذاری می‌کند. دریدا می‌گوید که در تاریخ فلسفهٔ غرب فرض همواره این بوده که معنا در کلام و خرد که هر دو با واژهٔ یونانی^۵ بیان می‌شود، حاضر است. دریدا این باور به حضور مستقیم معنا را «متافیزیک حضور» خوانده است. به این ترتیب می‌توان گفت تاریخ تفکر فلسفی تاریخ متافیزیک یا فلسفه حضور بوده است.

۲.۱.۲. تفاوت، تعویق، هویت

دریدا با نقد متافیزیک حضور، ناب‌بودگی هویت را نیز به چالش می‌کشد. وی با تأکید بر منطق الحاق و مکملیت^۶ معتقد است که یک هویت، موجودیتی جداافتاده و ناب نیست، بلکه همواره

-
1. Metaphysics Of Presence
 2. Speech
 3. Writing
 4. Logocentrism
 5. logos
 6. Supplement

وابسته به یک مکمل است. این مکمل در عین حال که برای یک هویت لازم و ضروری است، همواره طرد می‌شود. هدف شالوده‌شکنی نشان دادن این است که خلق یک هویت بر تأسیس یک تفاوت^۱ دلالت دارد، تفاوتی که اغلب بر مبنای سلسله‌مراتب ساخته می‌شود، برای مثال بین صورت و محتوا، سیاه و سفید، مرد و زن و مواردی از این دست (mouffe, 2005: 15). در واقع همه اشکال هویت مستلزم وجود دیگری است، این به معنای غیرذاتی بودن هویت و آغشتگی یک هویت به دیگر هویت‌هاست. از این رو هویت متعالی در این بین وجود ندارد. دریدا منطق تقدم یک هویت بر دیگر هویت‌ها را مؤید سلسله‌مراتبی می‌داند که در نهایت به خشونت منجر می‌شود. دریدا خود در این مورد می‌نویسد: در متضادهای سنتی فلسفی ما نه با همزیستی مسالمت‌آمیز واژه‌های متقابل، بلکه با سلسله‌مراتب قهرآمیزی روبه‌رو هستیم که در آن یکی از دو واژه از نظر ارزشی یا منطقی یا از جهت‌های دیگر بر دیگری تسلط دارد و در جایگاهی برتر نشسته است. شالوده‌شکنی کردن این دوگانگی‌ها بیش از هر چیز یعنی واژگون کردن آن سلسله‌مراتب (Derrida, 1981: 56-57).

ژاک دریدا در مقابل این ذات‌انگاری متافیزیکی نشان می‌دهد که همواره قسمت و لحظه تعویقی وجود دارد که تا همیشه آن لحظه نهایی موهومی را که در آن می‌توانیم خاستگاه ناب‌آغازین را ببینیم، به تأخیر می‌اندازد. هیچ‌گاه نمی‌توان به رسیدن به آن لحظه نهایی دل خوش کرد که در آن پرده از روی راز برمی‌افتد، ساختار عیان می‌گردد، می‌توان با خالق دیدار کرد. با امر مثالی ایده‌آل رویاروی شد (موفه، ۱۳۸۵: ۱۹). از نظر وی پشت هر گزاره‌ای که مدعی معناداری است، شبکه‌ای از انگاره‌ها، پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها وجود دارد، از این رو معنا همیشه به تعویق می‌افتد و از آشکارشدگی می‌گریزد. براساس نظر دریدا، دال و مدلول در حالتی شناور و سیال به سر می‌برند و دال هرگز به یک مدلول استعلایی خارج از زبان اشاره ندارد. وی به‌صراحت اعلام می‌کند: ما قصد داریم تا از انسان فراتر رویم... یعنی از موجودی که طی تاریخ متافیزیک همواره در سودای شالوده‌های متقن و اطمینان‌بخش به سر برده است (Derrida, 1978: 292).

پرسشگری دریدا از گفتمان‌های تمام‌طلب در تاریخ فلسفه، نتایج رادیکالی برای تفکر سیاست دارد. دریدا با به چالش کشیدن انگاره‌های متافیزیکی و سلسله‌مراتب در تاریخ فلسفه و در کل فرایند تفکر، در واقع به نبرد با اقتدار و سلسله‌مراتب آمیخته با خشونت در عرصه اجتماعی و سیاسی می‌رود. هدف دریدا فرا رفتن از سیاست متافیزیکی است، چیزی که به نظر وی به خشونت منجر می‌شود. به عقیده دریدا پیش‌فرض مشترک هر گونه سیاست در غرب چه از نوع راست و چه چپ، همان پیش‌فرض‌های اساسی متافیزیک غربی است

(Kearney, 1993:97). به همین دلیل دریدا مبنای سیاست در غرب را خشونت‌بار توصیف می‌کند که باید با کنار گذاشتن این نوع از سلسله‌مراتب به سیاستی (دیگر) نائل شد. به عقیده دریدا چنین اندیشه‌ای (که دست یافتن به آن تلاشی مداوم را می‌طلبد) می‌تواند چهره نیرنگ‌باز عقلانیت ابزاری را افشا کند (Derrid, 1988:147). در واقع دریدا خواهان آن است که نشان دهد اشیا، امور، سنت‌ها، باورها و نهادها و جوامع را نمی‌توان یک‌بار برای همیشه تعریف کرد. از این نقطه است که دریدا وارد سیاست تحولی می‌شود که دیگر به یک قطب متافیزیکی و لوگوس فلسفی خاصی وابسته نیست. از نظر وی حتی لیبرال دموکراسی هم (که به نظر امثال فوکویاما برنده تاریخ است) مجری سیاست‌های متافیزیکی است و نه به واقع در بخش اعظم جهان برقرار شده و نه به تنهایی می‌تواند مسائل برخاسته از تشدید دائمی بی‌عدالتی‌ها و فقر را در غرب یا نقاط دیگر جهان حل کند (دولاکامپانی، ۱۳۸۷: ۴۹۵).

دریدا حامی دموکراسی با مؤلفه شدن دائمی است یا با ادبیاتی دیگر از نظر وی دموکراسی همواره در حال (آمدن) خواهد بود و هیچ‌گاه از عنصر تصمیم‌ناپذیری^۱ و وعده آینده تهی نخواهد شد (موفه، ۱۳۸۵: ۵۴). به عقیده وی دموکراسی - در- راه^۲ رژیم سیاسی یا نظم نوین سیاسی نیست، بلکه بدین معناست که در پیوند با دموکراسی درگیرشدنی است که عبارت است از تشخیص تقلیل‌ناپذیری این وعده که، در یک زمان مسیحایی دموکراسی می‌تواند بیاید (دریدا، ۱۳۸۵: ۱۷۱). از این رو دموکراسی در راه از نظر دریدا رازی است که از امر سیاسی فراتر می‌رود یا اینکه دیگر در قلمرو حقوقی و قضایی قرار نمی‌گیرد (دریدا، ۱۳۸۷: ۱۱۹).

انتقاد دریدا از متافیزیک غربی نشان‌دهنده غیرممکن بودن تعیین ذات اشیا و تثبیت کردن کامل هویت کلمات و موضوعات است. به نظر دریدا، حرکت برای انسداد متون و استدالات فلسفی (تلاش برای تعیین جوهر و ذات اشیا) اغلب به شکست منجر می‌شود، زیرا ابهامات و اموری که نمی‌توان در مورد آنها تصمیم‌گیری کرد، تثبیت نهایی، مقاومت و تمایزات قطعی را مبهم و نامشخص می‌کنند. دریدا در برابر تفکر جوهرگرا که بر هویت در مقابل ابهام و بازی تفاوت‌ها تأکید دارد، استدلال می‌کند که هیچ‌گونه انسداد یا تثبیت طبیعی معانی وجود ندارد (مارش و استوکر، ۱۳۸۴: ۲۰۰-۱۹۹). در واقع شالوده‌شکنی مخالف محدودیت و به‌دنبال ناممکن است و بر نوعی پیش‌بینی‌ناپذیری، کثرت و اقتضا استوار است (حاتم‌پور، ۱۳۷۸: ۹۸).

۳. نظریه مرگ مؤلف

در هرمنوتیک سنتی، فهم متن عملی مستقل از پیش‌داوری و سنت تلقی می‌شود و تفسیر نیز

-
1. Undecidability
 2. Democracy-to-come

کنشی سازمان یافته به منظور دستیابی به معنای حقیقی متن در نظر گرفته می شود. از این روزنه هر متنی دارای معنای یگانه و مشخص پنداشته می شود که همان نیت و مقصود مؤلف است و تفسیر نیز ابزار یا وسیله ای برای استخراج نیت نهایی مؤلف است، اما در هرمنوتیک فلسفی یا هستی شناختی با کنار زدن این ادعا راه برای پذیرش تکثرگرایی معنایی هموار می شود. به بیان گادامر که از بنیانگذاران هرمنوتیک هستی شناختی به شمار می آید، معنای متن همواره فراتر از مؤلف حرکت می کند و راز این مسئله که فهم صرفاً باز تولید نیست و همیشه فعالیت مولد است، در همین نکته نهفته است (Gadamer, 1988: 296). گادامر می گوید: نباید فراموش کنیم مؤلفی که اثری را خلق می کند، مفسر نهایی آن نیست. مؤلف خود به عنوان یک مفسر، اقتدار و مرجعیت غیرارادی برای شخصی که اثر به او رسیده، نخواهد داشت. مولی نیز مفسر اثر خویش است و معنایی که او به اثر خویش می دهد، نمی تواند معیار قرار گیرد. تنها معیار تفسیر، معنایی است که اثر تولید شده به دست مؤلف از خود منعکس می کند (Gadamer, 1988: 193).

مباحث مرگ مؤلف و مؤلف چیست؟ به ترتیب به رولان بارت^۱ و میشل فوکو^۲ تعلق دارند که هر دو این آثار در زمره متون هرمنوتیک هستی شناختی قرار می گیرند و همچنین در سال جنجالی ۱۹۶۸ منتشر شدند. گفته شد که انگاره مؤلف و تعلق معنای متن به مؤلف، ایده مرکزی هرمنوتیک کلاسیک بود که براساس آن معنای یک متن همان نیت مؤلف تصور می شد، اما براساس آموزه های هرمنوتیک هستی شناختی یا رادیکال که نظریه مرگ مؤلف از تجلیات آن است، دریافت معنای نهایی متن، غیرممکن است، زیرا اساساً معنای غیرتاریخی و بی زمان وجود ندارد و معنا باید همواره در درون یک افق^۳ تاریخی فهمیده شود. از نظر بارت در تفکر مدرن و سرمایه دارانه بین مؤلف و اثر به نوعی رابطه پدر و فرزندی حاکم است، ولی متن در واقع به سان چیزی جدای از اثر فهمیده می شود. به عقیده بارت متن به سبب نیروی نوشتار اساساً متکثر است، یعنی تکثر متن نه به سبب دارا بودن چندین معنا، بلکه براساس تحقق بخشیدن به نفس کثرت معناست (Barthes, 1977: 159).

فوکو در مقاله «مؤلف چیست؟» توضیح می دهد که انگاره مؤلف انگاره ای مدرن و در واقع چهره ای زاده سرمایه داری است که با منضم کردن آثار به یک اسم آنها را کالایی می کند. در دوران پیشا سرمایه داری، نوشتار به شیوه ای که در دوران مدرن دیده می شود، به نام مؤلف منضم نمی شد (کارکرد مؤلف). به تعبیر فوکو، تاریخی دارد، یعنی در گذار از دوره ای به دوره دیگر تغییر می کند. مؤلف شاید همچون چهره ای بی چون و چرا یا حتی طبیعی جلوه کند، اما

1. Roland Barthes
2. Michel Foucault
3. Horezon

این گونه نیست (Foucault, 1977: 46). به عقیده بارت ایدئولوژی مؤلف، ایدئولوژی ای است که از سلطه بی چون و چرای مؤلف بر متن دفاع می کند... تصورات موجود از پدرانگی، اقتدار، مالکیت، قدرت و خانواده همگی خود را به نام مؤلف منضم کرده اند تا در عین حال که ساختارهای اجتماعی و قدرت را بیان می کنند، بر آن صحنه نیز بگذارند. مؤلف... همان تقدمی را نسبت به اثر خود دارد که پدر نسبت به فرزندش (Barthes, 1977: 145). از این چشم انداز متن اجتماعی نیز همچون اثری متعلق و چسبیده به مؤلف نیست، بلکه چنان متن است، متنی زاینده که در آن مخاطبان خود سازنده آن متن هستند. در متن اجتماع مؤلف محور تنها یک تفسیر و یک مفسر وجود دارد و آن تفسیر یگانه حقیقتی بی زمان را تشکیل می دهد، ولی زمانی که از متن اجتماعی مؤلف زدایی صورت گیرد، تنها چیزی که باقی می ماند، تفسیر ساکنان آن اجتماع است که از ترکیب آن تفاسیر یک گفتمان تشکیل می شود. با مؤلف انگاری، فاعلان اجتماعی به مفسران بالفعل بدل می شوند و در رابطه با یکدیگر و در گفت و گو با هم، اجتماع را بدون حضور هیچ پیش فرض متافیزیکی ترکیب می کنند و برمی سازند. از این رو ما همواره در بستری از تفاسیر به سر می بریم، تفاسیری که منادی معنای نهایی متن یک اجتماع نیستند. متن اجتماعی مجموعه ای از کنش های انسانی است، همانند یک اثر گشوده که می تواند پرورنده معانی جدید باشد. این مسئله، در زمینه سیاسی اهمیت فراوانی دارد، زیرا رابطه مستقیمی با پراکسیس (توانایی کنش انسانی برای ایجاد تغییر در نحوه زیست خویش) دارد. در واقع تلقی از عمل سیاست به عنوان یک اثر گشوده به این معناست که آن کنش فقط به شرایطی که در چارچوب آن تولید می شود محدود نیست، بلکه در شرایط متفاوت ارجاع های جدید پیدا می کند. به عبارت دیگر، کنش سیاسی در مقام یک متن دوباره تفسیر می شود و تعبیر جدیدی پیدا می کند (معنی علمداری، ۱۳۸۵: ۱۶۲).

نتیجه

هدف اصلی این مقاله بسط و شرح اندیشه های اندیشمندان ساختارگرا یا پسا ساختارگرا نبود، بلکه هدف نشان دادن این بود که اگر از چشم انداز ساختارگرایانه و پسا ساختارگرایانه به پدیدارهای اجتماعی و سیاسی بنگریم، آنها چگونه می نمایانند.

ساختارگرایی جریانی فکری بود که علیه سوژه انگاری پوزیتیویستی و اگزیستانسیالیستی که در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم رشد یافته بود، شروع به کار کرد. ساختارگرایی آگاهانه سوژه را از سطح تحلیل حذف می کند و به کاوش در درون ساختارها می پردازد تا حقیقت درونی آنها را که از رابطه همنشینی عناصر داخلی شان تشکیل شده است، آشکار سازد. حقیقت در نظر ساختارگرایان چیزی ناب و یگانه نیست، بلکه همواره پدیدارها خصلتی (ارتباطی)

دارند. برای تشریح این موضوع نقطهٔ ارجاع ساختارگرایان نظام زبان بود، زبان به‌مثابهٔ یک ساختار خودتنظیم‌گر پنداشته می‌شود که از روابط درونی تشکیل شده و تنها قواعد موجود در آن ارتباط و تمایز است. اغلب ساختارگرایان با موضوعات مورد مطالعهٔ خود نیز همین‌گونه برخورد کردند؛ خواه اشتروس که روی نظام فرهنگ کار می‌کرد، خواه آلتوسر که به مطالعهٔ ساختار ایدئولوژی پرداخت و خواه بارت که نظام نشانگان را بررسی داد. ارتباطی و تمایزی دیدن پدیدارها موجب شد تا ساختارگرایی نگرشی فارغ از ذات‌انگاری پوزیتیویستی اتخاذ کند.

پساساختارگرایی جنبشی فکری بود که از درون ساختارگرایی، هم به‌عنوان نتایج فکری و هم به‌عنوان مفری برای فرار از نقایص ساختارگرایی، رشد یافت. ساختارگرایی برای گذار از نقایص ساختارگرایی به وضعیت پیشا-ساختارگرایی بازنگشت، بلکه ساختارگرایی را رادیکالیزه کرد. پساساختارگرایی این پیش‌فرض ساختارگرایانه را که هویت سوژه یک برساختهٔ گفتمانی است که به‌واسطهٔ زبان ساخته می‌شود، پذیرفت. ساختارگرایی این سوژه را در فرایند تحلیل ساختار هضم می‌کرد، طوری که نقش آن در ساخت ناپیدا بود، ولی پساساختارگرایان سوژه را به‌نوعی دیگر احیا کردند. سوژهٔ پساساختارگرا، سوژه‌ای گسسته، سوژه‌ای درون‌ساختار است، ولی به‌کلی در آن ذوب نمی‌شود، بلکه توانایی مقاومت^۱ را دارد. برخلاف سوژهٔ روشنگری یعنی سوژهٔ خودآگاه، مختار و آزاد، سوژهٔ پساساختارگرا حتی برای خود نیز ناشفاف و کدر است و اغلب در وضعیتی به‌سر می‌برد که از حیطة کنترل وی خارج است، ولی باز یارای مقاومت دارد.

حسن بزرگ ساختارگرایی، فهم ضدذات‌گرایانه و غیرمتافیزیکی دربارهٔ مفهوم هویت بود؛ اینکه هیچ هویت ناب و اصیلی وجود ندارد. این نکته به پیش‌فرض اساسی برای پساساختارگرایان تبدیل شد تا با آن به نقد ناب‌بودگی هویت بپردازند. از نظر پساساختارگرایان هیچ هویت ناب و استعلایی وجود ندارد که قادر باشد عرصهٔ جامعه یا فرهنگ را تحدید و تعریف کند و در واقع یک ذات را به آن القا کند. گذشته از این حتی پساساختارگرایان به‌طور رادیکالی این فرض را رد می‌کنند که جامعه خود دارای یک ذات است. به نظر آنها عرصهٔ اجتماع، عرصهٔ تصمیم‌ناپذیری است، هر اراده‌ای برای تصمیم‌سازی باید با توجه به این موضوع، یعنی تصمیم‌گیری در حیطة امر تصمیم‌ناپذیر، اتخاذ شود.

منابع و مآخذ

الف) فارسی

۱. آلن، گراهام (۱۳۸۵). *بینامتنیت*، پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
۲. احمدی، بابک (۱۳۸۶). *ساختار و تأویل متن*، تهران: مرکز.
۳. ارکلگ، استوارت (۱۳۷۹). *چهارچوب‌های قدرت*، ترجمه مصطفی یونسی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۴. بشیریه، حسین (۱۳۸۴). *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، ج اول، تهران: نی.
۵. باکاک، رابرت (۱۳۸۶). *صورت‌بندی فرهنگی جامعه مدرن*، ترجمه مهراں مهاجر، تهران: آگاه.
۶. بارت، رولان (۱۳۸۶). «از کار به متن»، ترجمه صفیه روحی؛ در *سرگشتگی نشانه‌ها*، ویراسته مانی حقیقی، تهران: مرکز.
۷. حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۷). *گذار از مدرنیته؟*، تهران: آگاه.
۸. خالقی، احمد (۱۳۸۵). *قدرت، زبان و زندگی روزمره*، تهران: گام نو.
۹. دریدا، ژاک (۱۳۸۷). *جهان وطنی و بخشایش*، ترجمه امیر هوشنگ افتخاری راد، تهران: گام نو.
۱۰. ----- (۱۳۸۵). *حرف‌های درباره واسازی و عمل‌گرایی*، ترجمه شیوا رویگریان، در *دیکانستراکشن و پراگماتیسم*، تهران: گام نو.
۱۱. دولاکامپانی، کریستیان (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه.
۱۲. سوسور، فردینان (۱۳۷۸). *دوره زبان‌شناسی عمومی*، ترجمه کوروش صفوی، تهران: هرمس.
۱۳. ضیمران، محمد (۱۳۸۵). *اندیشه‌های فلسفی در پایان هزاره دوم*، تهران: هرمس.
۱۴. فی، برایان (۱۳۸۱). *فلسفه امروزی علوم اجتماعی با نگرشی چندفرهنگی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
۱۵. کالر، جانانان (۱۳۷۹). *فردینان دو سوسور*، ترجمه کوروش صفوی، تهران: هرمس.
۱۶. لارین، خورخه (۱۳۸۶). *مفهوم ایدئولوژی*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: وزارت امور خارجه.
۱۷. معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۵). *روش‌شناسی نظری‌های جدید در سیاست*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۸. موفه، شانتال (۱۳۸۵). *واسازی، عمل‌گرایی و سیاست دموکراسی*، ترجمه شیوا رویگریان، در *دیکانستراکشن و پراگماتیسم*، ویراسته شانتال موفه، تهران: گام نو.
۱۹. هارلند، ریچارد (۱۳۸۰). *ایرساختارگرایی؛ فلسفه ساختارگرایی و پساساختارگرایی*، ترجمه فروزان سجوی، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.

ب) خارجی

20. Barthes, Roland(1977). **image-Music-Text**, Stephen Heat(trans),fontana, London.
21. Derrida, Jacques.(1999). **Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida**. Edited with a commentary by John D. Caputo. New York: Fordham University Press.
22. Derrida, Jacques.(1981). **Positions**, The university of Chicago Pres.
23. Derrida, Jacques (1988). **Limited Inc**, trans. Samuel Weber, Northwestern University Press.
24. Derrida, Jacques(1978). **Writing and Difference**,trans by A. Bass,London:RKP.
25. Foucault, Michel(1977). «**What is an atuthor?**», in Josue V.harari(ed) *Textual Strategies:perspectives in post-structuralist criticism*,cornel university press.
26. Gadamer, Hans George(1988). **Truth and Method** (Ed), G. Barden, J. Cumming, London.
27. HindessT Barry(2007). «**Marxism**» in *A companion to Contemporary political Philosophy*, vol1,(ed) Robert e.goodin and Philip petit,Blackwell.
28. Mackenzie, iain and malesevic , sinisa(2002), **Ideology After Poststructuralism**, plato press.
29. Mouffe ,Chantal (2005), **on the political** , routledge.
30. Newman, saul (2007). **Power and politics in poststructuralist theory**, routledge.
31. Richard Kearny(1993). *Dialogues With Contemporary Continental Thinkers*, in Thomas McCarthy, **Ideals and Illsion On Deconstruction and Reconstruction in Contemporary Critical Theory**.MIT.