

خیابان و سیاست؛ تجربه سیاستی از جنس بازیگوشی در ایران امروز

محمد رضا تاجیک*

چکیده

دوران ما، دوران سیاست‌های معطوف به زندگی روزمره (میکروپلیتیک) از یک سو و سیاست متفاوت و متمایز از سوی دیگر است. دوران ما هم‌چنین دوران تکثیر جهان - زیست (life-worlds) یا جهان اجتماعی مردم است. به بیان دیگر، جهان - زیست آدمیان عصر ما، به طور فزاینده‌ای در مسیر قطعه‌قطعه شدن یا تکرر قرار گرفته است. این شرایط، بستری برای تولد «خود اکسرسیونیستی» و «هویت‌های موزاییکی» فراهم آورده است. زیست - جهان این «خود»، زیست - جهانی است بدون «مرز»، سرشار از حقایق متکثر، متأثر از بازی‌های زبانی و گفتمانی متنوع، دربرگیرنده راه‌ها،

* دکتر محمد رضا تاجیک استادیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی می‌باشد.
(dr_mohammadrezatajick@yahoo.com)

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال دوم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۸۶، صص ۷۴-۳۳.

افق‌ها، آغازها، فرجام‌های گونه‌گون، مملو از خرده‌گفتمان‌های محلی؛ تجربه‌کننده بحران‌هایی همچون بحران اصالت، بحران کلیت و تمامیت، بحران بازنمایی، بحران سوژه، بحران فراروایت‌ها / فراتئوری، فراروش‌ها، بحران قطعیت‌ها و ایقان‌ها و تصدیق‌ها. دنیای این «خود»، دنیایی است همراه با دگرگونی‌های گیج‌کننده، سیال، نفوذپذیر و غیرمشخص؛ پر از ابهام، ابهام، احتمال، تصادف، تضاد، پیچیدگی، بدعت، رندی، ارتداد. از این رو، انسان عصر ما، با متغیرهای بی‌بدیلی در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی مواجه شده است: متغیرهایی که نظم و سامان روابط و مناسبات اجتماعی و سیاسی دیرینه و دیرآشنای او را در معرض جریانی شالوده‌شکن قرار داده و نگاه دیگر به سیاست، نظریه و روش را طلب می‌کند. در این نوشتار، تلاش می‌شود تصویری از این جریان‌های شالوده‌شکن و تأثیرات آنان در عرصه سیاست ارائه گردد.

واژه‌های کلیدی: خوداکسیرسیونستی - میکروپلتیک، میکروفیزیک
قدرت، سیاست بازنگوشی، قبیله سبک، سیاست فرهنگی.

سخن اول

توان بالقوه مخالفت، ریشه در تضاد و تعارضی دارد که نظام اجتماعی، درست در همان موقعی که در جهت حفظ و بقای خود می‌کوشد، در بطن خود تولید می‌کند.

ویلیامز

چنانچه به سبک برخی از پسامدرنیست‌های عصر خود، امر سیاسی را به سطح فرد و شخصی‌ترین پندارها و رفتارهای او و نیز به عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی مانند جنسیت، نژاد، طبقه و کلیه روابط اجتماعی تقلیل دهیم، آنگاه باید بگوییم خیابان، جلوی صحنه یا فضای عمومی جامعه است؛ جایی که سبک «تمام‌شده» یا کامل به معرض نمایش درمی‌آید و خیابان، پس صحنه و فضای خصوصی جامعه است؛ جایی که در آن میکروفیزیک قدرت و میکروپلیتیک بروز و ظهور می‌یابند. از این نگاه، خیابان مبنای استعاره‌ای است برای هر آنچه واقعی و سیاسی فرض می‌شود. خیابان متنی سیاسی است که واژه‌ها و گزاره‌های آن به صورت علائم و نشانه‌های نمادشناختی، سبک‌شناختی، روان‌شناختی، رفتارشناختی، زیباشناختی و... بروز و ظهور می‌کند. خیابان، آرشیو لحظه‌های شادکامی و ناکامی، هنر بودن در زمان و مکان مناسب، پرسه زدن، سبک‌های هنجارشکن و کنش و واکنش‌های در حال ثبت شدن در تاریخ است.

مهم‌تر از همه، خیابان محل تجلی و تبلور سیاست اربابان قدرت و سیاست نیز هست. خیابان با ملموس‌ترین، محسوس‌ترین و صریح‌ترین بیان به ما می‌گوید این صاحبان تصمیم و تدبیر کجا یک‌طرفه می‌روند؛ کجا گام در مسیر بن‌بست

گذارده‌اند؛ کجا در نقاط و سر چهارراه ایستاده‌اند؛ کجا زیادی دور ایستاده‌اند؛ کجا زیادی نزدیک ایستاده‌اند؛ کجا ورود ممنوع می‌روند؛ کجا اصلاً نمی‌روند؛ کجا کژراهه می‌روند؛ کجا بی‌راهه می‌روند؛ کجا با پای خود می‌روند؛ کجا با پای دیگران می‌روند؛ کجا با دیگران می‌روند؛ کجا بی‌دیگران می‌روند؛ کجا آگاهانه می‌روند؛ کجا ناآگاهانه می‌روند؛ کجا با هدف و تدبیر می‌روند؛ کجا بی‌هدف و تدبیر می‌روند؛ و... بنابراین خیابان در کلان‌شهرهای امروز به محلی برای تلاقی میکروپلیتیک و ماکروپلیتیک از یک سو، و میکروفیزیک قدرت و ماکروفیزیک قدرت از سوی دیگر، تبدیل شده است. حاملان و عاملان میکروپلیتیک و میکروفیزیک قدرت، «خود»های تازه تولد یافته‌ای به نام «خودهای اکسپرسیونیستی» (یا خودهای خودبیانگر و خودتأکیدگر) هستند.

کجا سیلورمن^۱ به ما می‌گوید، این ایدهٔ مسلم انگاشته شده دربارهٔ فرد را می‌توان به دوره رنسانس یعنی زمانی که آگاهی فردی به‌عنوان کارگزار مستقل، ذاتاً آزاد و تصمیم‌گیرنده و منبع معنا فرض شد، بازگرداند. این ایده مدرن فرد «انسانی» فرض را بر این نهاد که «وی» موجودی مستقل و ثابت یعنی «ماهیتی انسانی» است که شرایط تاریخی و فرهنگی از او زوده شده است. این ایده سبب تولد این ایده رومانتیک شد که بشریت می‌تواند از طریق فلسفه، دین و هنر به وضعیت برتر حقیقت در طبیعت دست یابد». *راسل دیبلو*. *بلک نیز اشاره دارد واژگان دارای پیشوند «خود» بالنسبه در زبان انگلیسی جدید هستند. وی با منعکس ساختن دیدگاه فوکو درباره «انسان» به‌عنوان ابداعی مدرن، خود را محصول مدرنیته می‌داند و ظهور آن را با موارد ذیل پیوند می‌دهد:*^(۱)

افزایش زندگینامه‌های خودنوشت، گسترش عکس‌های خانوادگی و شخصی، رواج روزافزون آینه‌ها، شکل‌گیری مفهوم شخصیت، قرار گرفتن صندلی‌های تک به جای نیمکت‌ها، ایجاد روزافزون مکان‌های خصوصی و خاص در خانه‌ها، درام‌ها و ادبیات درون‌گرانه‌تر و ظهور روانکاوی.^(۲)

این «خود» زمانی که در بستر گفتمان امکان «بازنمایی» نمی‌یابد، به خودی

1. Kaja Silverman

عصیانگر یا به تعبیر کاستلز، به هویت مقاومت، تبدیل می‌شود. از این رو، فوکو بروز شکاف‌هایی در عملکرد گفتمان‌ها را امکان‌پذیر می‌داند. وی مدعی است هر جا گفتمانی باشد در کنار آن تعارضی نیز میان کنترل‌کنندگان آن (یعنی کسانی که مشخص می‌سازند چه می‌توان گفت و چه نمی‌توان گفت) و کسانی که از حق بازنمایی خود در آن گفتمان منع شده‌اند، وجود دارد. هر جا سرکوب باشد مقاومت نیز وجود دارد: یک رژیم هر قدر هم ایجاد هراس کند، مردم راه‌هایی برای مقاومت در مقابل آن پیدا می‌کنند. در واقع، این دو شانه‌به‌شانه هم حرکت می‌کنند: بدون مقاومت، جامعه چیزی برای سرکوب کردن ندارد و بدون سرکوب چیزی برای مقاومت کردن نداریم.^(۳)

با این تمهید نظری می‌خواهم بگویم خیابان، به طور فزاینده‌ای در حال تبدیل به عرصه بازی «خودهای اکسپرسیونیستی» و تجربه نوعی «بازیگوشی سیاسی» شده و از این استعداد برخوردار است که در صورت و سیرت، «کارزاری» را که گرامشی از آن به‌عنوان «جنگ مواضع» یاد می‌کند، بروز و ظهور دهد. چهره دیگر چنین سیاستی، چهره زیباشناختی آن است که ناظر بر آگاهی به‌دست‌آمده با استفاده از درک حسی است که شامل درک و تولید شخصی می‌شود و نه تنها به امور مرتبط با «هنرهای زیبا» بلکه با تعدادی از اشتغالات معمولی نیز پیوند دارد. لذا در این نوشتار، تلاش می‌شود از رهگذر ارائه تصویری از «بازی و بازیگوشی سیاسی» در ایران امروز، بستری برای مباحثی از جنس «تصمیم»، «تدبیر» و «تجویز» فراهم گردد.

مفروض‌هایی که این نوشتار با لحاظ آنها تقریر می‌شود، در قالب گزاره‌های زیر سامان می‌یابند:

۱. گرایش و تمایل به سوی «آفریدن خویش به دست خویشتن»، تمایل به آزمودن تازه‌ها و شکل دادن به هویت‌های فردی و نیز «نیازهای زیبایی‌شناختی»، به گونه فزاینده‌ای در جامعه جوان ما در حال تعمیق و گسترش است.
۲. جامعه ما در مسیر تجربه شکاف اجتماعی بدیعی به نام «شکاف زیست‌جهانی»، یعنی شکاف میان افق‌هایی است که افراد به‌عنوان موجودات اجتماعی در جهت رسیدن به آنها در زندگی روزمره معناآفرینی می‌کنند.

۳. تکنیک‌های قدرت و کنترل که در جامعه امروز ما بر پدیده سبک‌های خیابانی اعمال می‌شوند، از یک سو موجب گسترش گرایش‌های سبکی «چندریخت‌شده» و از جانب دیگر بسترساز «سیاسی شدن» و «رادیکالیزه شدن» آن گردیده است.

۴. موقعیت جامعه جوان ایرانی در شرایط کنونی، موقعیت تناقض‌آمیزی است: از یک سو، پدیده‌هایی نظیر جهانی‌شدن و انقلاب ارتباطات «افق احتمالات و امکانات» آن را گسترش می‌دهد، از سوی دیگر، نظام ایدئولوژیک مستقر تلاش در محدودسازی این «افق» دارد. در وقفه و نوسان میان این دو، نوعی هویت مقاومت در حال تولد است.

۵. سبک‌های خیابانی سیاسی، بیش از آنکه قربانی سرکوب فرض شوند، نتیجه سرکوب هستند.

در این چهارچوب، پرسش‌هایی که گزاره‌های این نوشتار را به خود مشغول می‌دارند، عبارتند از:

۱. آیا تغییر مستمر هویتی - سبکی در ایران امروز، از سوی حاملان و عاملان آن به مثابه نوعی «راه‌رهایی» و نوعی «مقاومت و مبارزه» علیه گفتمان مسلط تلقی می‌شود؟

۲. آیا هویت‌های مقاومت‌آمیزه‌شده در ایران امروز، همان چریک‌های بزمی‌ای هستند که از رهگذر سیاستی از جنس بازیگوشی و با توسل به گیتار، آرایش و پیرایش ظاهری نامتعارف، پرسه زدن در خیابان‌ها، استفاده اغراق‌آمیز و طنزآمیز از گنجه سبک‌ها، دستکاری و بازاری کردن هویت خود، اختلاط جنسیتی، رهانیدن امیال و فانتزی‌های خود از احساس گناه، خودنمایی یا خود را به صورت تمثالی از جاذبه سکسی درآوردن، بریکولاژ فرهنگی و... بستر فروپاشی نظم و نظام مستقر را فراهم می‌آورند؟

ما دیگر قادر به تصویر «فرد» به‌عنوان
یک «خود» تام، متمرکز، پایدار و کامل یا یک «خود»
خودمختار، مستقل و عقلانی نیستیم. اکنون مفهوم «خود»
پاره‌پاره و ناقص است، متشکل از چندین «خود» یا هویت در
ارتباط با دنیاهای اجتماعی متفاوتی که در آنها زندگی
می‌کنیم؛ چیزی دارای تاریخچه که در جریان یک فرایند
«تولید» شده است. جایگاه با موقعیت «سوژه» در
گفتمان‌های مختلف، متفاوت است.
استوارت هال

دوران ما دوران تکثیر جهان - زیست^۱ یا جهان اجتماعی مردم است. برگر و دیگران
استدلال می‌کنند در جوامع سنتی، جهان - زیست جهانی کم‌وبیش یکپارچه و واحد
بود. هر جا که فرد می‌رفت، همواره در همان جهان بود. در جوامع کنونی، جهان
- زیست قطعه‌قطعه یا متکثر شده است. این روزها هر فردی بین حوزه‌های متفاوتی
- خصوصی و عمومی - در حرکت است.^(۴)

مردم درباره زندگی‌شان در محیط‌هایی که به سرعت در حال تغییرند، تصمیم
می‌گیرند و با تعداد فزاینده‌ای از گزینه‌ها یا حق انتخاب مواجهند که برای مثال از
طریق رسانه‌ها و صنعتِ رو به رشد فراغت، به آنها عرضه می‌شود. آنها می‌دانند با
انتخاب‌های بی‌شماری در طول دوره حیاتشان مواجهند. مردم با «لحظات
سرنوشت‌ساز» زیادی روبه‌رو می‌شوند: لحظاتی که برای بقیه زندگی‌شان حیاتی
است و آنها می‌دانند با فارغ شدن از چنین لحظه‌ای به ناگزیر باید وارد انتخاب
بعدی شوند.

در پرتو این آگاهی، زندگی روزمره به طور فزاینده‌ای در حال تبدیل به
موضوع انتخاب شخصی است؛ به این معنا که گویی مردم می‌توانند کاری را انجام
دهند که می‌خواهند و می‌توانند چیزی بشوند که خودشان می‌خواهند بشوند. این

حکم به این معناست که ما شاهد فرایند «فردی شدن» در اصطلاح آلریش بک جامعه‌شناس آلمانی هستیم. عوامل ساختاربخش سنتی مانند طبقه، جنسیت، قومیت و زبان، روزبه‌روز اهمیتشان را از دست می‌دهند و مردم به طور فزاینده‌ای بر مبنای علائق و منافع فردی دست به انتخاب فردی می‌زنند.

همراه و همسو با این فرایند فردی شدن، شاهد تولد خودِ اکسپرسیونیستی (خودِ بیانگرباور) نیز هستیم. در زمانه ما تولید، بازتولید و مصرف روایت‌های «خود»، تا آن حد شکوفا شده‌اند که پیش‌تر غیرقابل تصور بود. به دلیل این گسترش منابع «خود»، امکان تولید، بازتولید و مصرف انبوه «خود»، خواه در سطح طبقه، جنسیت، ملی یا بین‌المللی در حال نابودی است. تأثیر فزاینده این فرایندها به وضعیت تاریخی غیرعادی‌ای منجر می‌شود که خود می‌تواند به بازاندیشی درخصوص خویش بپردازد و از منابع قابل دسترس خود، رهایی از برخی یا از همه مرزبندی‌های سنتی و همچنین توانایی برای استفاده از منابع متنوع و غالباً پراکنده آگاهی داشته باشد. «خودی» که خویش را در این موقعیت با این تجارب، منابع و جهت‌گیری‌ها می‌یابد، خودِ بیانگرباور^۱ می‌نامند.

منظور از بیانگرباوری، میل و ظرفیت برای به فعلیت رساندن هویت‌های شخصی است. در فرایند این بیانگرباوری، تصمیم‌های مربوط به سبک زندگی تا حدود زیادی به وظایفی تبدیل می‌شوند که افراد باید مدام در طول دوره زندگی خود انجام دهند. بیشتر مردم می‌توانند سبک‌های زندگی خود را تغییر دهند؛ وقتی جهتی را که زندگی به آن سو در حرکت است، دوست ندارند. نقل مکان به جای دیگر و شاید حتی به کشورهای دیگر امکان‌پذیر است، تغییر شغلی ممکن است و حتی تغییر دادن عادات فراغت فردی نیز امکان‌پذیر است.

در جوامع سنتی، «خود» به‌مثابه هسته روحانی تصور می‌شد که متعلق به خداوند بود و در کالبد جسم فانی و جهان در معرض وسوسه گناه جای گرفته بود. وظیفه «خود» هدایت این وضعیت دوگانه متعارض با کمک نیایش، کلیسا و ارزش‌های به ارث رسیده بود. بالاتر از آن، «خود» سنتی، خودِ معطوف به دیگری

بود و باید «خود» را به دلایل دیگری غیر از دلایل خودخواهانه، پاک و مبرا نگاه می‌داشت. در این دوران، لحاف چهل‌تکه‌ای از اشکال اجتماعی و «خود» وجود داشت که بر همه کوشش‌ها برای جهانگیر شدن «خود» خط بطلان می‌کشید و خود را در محدوده‌های تنگ، تاریک و محلی قرار می‌داد.

در جهان مدرن همان‌طور که *ویر و هانری ماین* به ما می‌گویند، «خود» تابع مجموعه‌ای از نیروها می‌شود تا «خود»ی جهانی‌تر، عقلانی‌تر و معطوف به خود به وجود آورد. «خود»های مدرن در مرکز مجموعه‌ای از ساختارهای ملی و منطقه‌ای کارآمد و استاندارد قرار می‌گیرند که شهرک‌ها و شهرها آنها را به وجود آورده‌اند. جامعه‌پذیری را هنوز هم خانواده، اجتماع، طبقه و کلیسا هدایت می‌کنند اما پیام‌ها به طور انحصاری توسط دولت هماهنگ و یکنواخت می‌شوند. با ابداع ماشین‌های چاپ، متون و تصاویر برای مخاطبان درس‌خوانده، تولید و بازتولید شدند. تولید، بازتولید و مصرف بدیل‌های «خود» و واقعیت، افزایش و تکثیر می‌یابند و برای کلیسای کاتولیک و بعدها برای دولت، کنترل دانش و معرفت را مشکل و دشوار می‌کنند.^(۵)

با تولید روایت‌های جدید و عقلانی‌تر از «خود»، وجود طبقه و واقعیت برای ایجاد همبستگی و انسجام ضروری می‌شود؛ کاری که نه‌تنها در ایدئولوژی‌ها و فلسفه‌های سیاسی بلکه همچنین در گزارش‌های علمی از جسم، ذهن و ملت صورت می‌گیرد. ایده مسلط «خود» روحانی مجبور می‌شود یا همانند نظام‌های دکارتی در کنار ماتریالیسم قرار گیرد یا همانند مورد *هایز و بعدها مارکس*، تسلیم محض ماتریالیسم گردد؛ بنابراین «خود» مدرن به‌عنوان «خودی» ماتریالیستی، فایده‌گرا و معطوف به خویشتن تصویر می‌شود. در پروتستان‌یسم به دلایل اقتصادی و مذهبی کنترل و هدایت دقیق «خود»، ضروری تلقی می‌شود و خود، روایتی بیشتر معطوف به درون می‌شود؛ اما گسترش شیوه تولید سرمایه‌داری، تقسیم کار مبتنی بر طبقه، فرایندهای تمدن‌سازی، اخلاق کار پروتستانی، آموزش و دولت رفاهی و اشکال ملی - عمومی اطلاعات و ارتباطات موجب پیدایش اشکال ملی، جهانی، قشربندی‌شده و عقلانی‌تری از «خود» می‌شوند.

توماس زیبه، به توصیف فرایندهای تغییر در جوامع مدرن از دهه ۱۹۶۰ به بعد

و پیامدهای آنها برای جوانان پرداخته است. زیهه، مفاهیم متعددی مانند «بحران فرسایش»، «رهایی فرهنگی»، «فردی شدن» و «بازتابندگی» را ابداع کرده است.^(۶) «بحران فرسایش» و «رهایی فرهنگی»، به تغییرات در هنجارها و سنت‌ها در دهه‌های اخیر اشاره دارند. برای جوان امروزی، هنجارها و سنت‌های کارآمد در نسل والدین آنان مفهوم خود را از دست داده یا دچار تغییر شده است. ما شاهد فرسایش فرهنگی‌ای هستیم که پیامدهای آن دو جنبه دارند: از یک طرف، منجر به فقدان هنجارها می‌شود (هنجار گسیختگی مطرح شده توسط دورکهایم) و از طرف دیگر، مترادف با نوعی آزادی است. می‌توان برای دستیابی به آنچه مهم است و فرد می‌خواهد به آن باور داشته باشد، در مورد هنجارها و ارزش‌ها دست به تجربه‌گری زد. اکنون این امکان وجود دارد: اغلب به شکل اجباری که فرد هویت خود را انتخاب کند؛ چیزی که زیهه آن را «فردی شدن» می‌نامد. نتیجه این پدیده تمرکز بر خود است. رشد بخشیدن به خود، خلق سبک شخصی، مشاهده بازتاب خود در دیگران و تغییر همگام با همه چیزهای دیگر.

جوانان امروز «ساختار خودشیفته‌ای از نیازها» ایجاد می‌کنند که زیهه آن را با شرایط تغییر یافته جامعه‌پذیری مرتبط می‌داند. خانواده هر روز بیشتر به واحدی مصرف‌کننده و نیز محل امنی برای روابط خصوصی تبدیل می‌شود. در عین حال، کار تربیت و پرورش کودکان هر روز بیش از پیش به مؤسسات حرفه‌ای سپرده می‌شود. بُت‌های فرهنگ بازار، جای والدین را به عنوان الگوهای همانندسازی برای جوانان می‌گیرند. ساختار خودشیفته نیازها در مرحله خاطره همزیستی اولیه، با مادر و رویاهای همراه آن دوران در مورد قدرت مطلق مترادف شده است. بر مبنای نظریه روانکاوی، مبهم بودن مرز میان «خود» فرد و دنیای اطراف وی، شاخص «مرحله خودشیفتگی» است. افرادی که شخص خودشیفته با آنها برخورد می‌کند، به خاطر خودشان محبوب نیستند بلکه محبوبیت آنها بستگی به نقشی دارد که در حفظ عناصر خودشیفتگی در فرد دارند.

گروه همسالان برای جوانان، به عنوان یک «رحم اجتماعی» عمل می‌کند و از آن برای گریز از تقاضاهای دنیای خارج و نیز برای تأیید خویش‌نمایی استفاده می‌شود. در گروه همسالان، فرد در جستجوی نزدیکی هم‌زیستانه است نه ارتباطات با دیگر

افراد مستقل. زیبه و اشتونبراخ در اثر اخیر خود این پدیده را «خودشیفتگی از پایین» می‌نامند؛^(۷) عناصر شخصیتی که از طریق جامعه‌پذیری اولیه به فرد می‌رسند. این عناصر بعدها در زندگی به وسیله «خودشیفتگی از بالا» - شرایط جاری زندگی مثلاً تصاویر رسانه‌ها از جوانان، اهمیتی که فرهنگ به ظاهر، لباس، سلیقه و غیره می‌دهد - تقویت می‌شوند.

دیگر مفهوم مهم مورد استفاده زیبه، «بازتابندگی» است. جوانان روزگار ما امکانات گسترده‌ای برای تفکر در مورد هویت و خود خویش و ابراز آن در اختیار دارند (برای ایجاد فاصله از خود). آنها جوانند و با تصاویری مواجه می‌شوند که به آنها می‌گوید به‌عنوان یک جوان چگونه باید باشند. صنعت فرهنگ به تشدید انتظارات غیرواقعی در مورد اینکه جوان چگونه باید باشد، کمک می‌کند. نتیجه همه اینها امکانات بیشتر برای شکل دادن به خویش و ایجاد سبک خاص خود است؛ با این حال، میان آنچه «ساختنی» به نظر می‌رسد و آنچه واقعاً امکان تحقق دارد، فاصله است.

به پیروی از دلوز و گتاری می‌توان گفت: خود اکسپرسیونیستی، جریانی انباشته از امیال و «شور و حال» است که هم از بسیاری جهات به بیرون می‌ریزد و هم بسیاری از نفوذها را در خود جذب می‌کند. این دو اندیشمند، در کتاب «ضد ادیپ: سرمایه‌داری و اسکیزوفرنی»، به دفاع از جهانی سرشار از چندپارگی و تغییر مستمری می‌پردازند که در آن افراد از هرگونه مفهوم «سرکوبگرانه» در مورد عقلانیت، وحدت یا ثبات «خود» رهایی یافته‌اند.^(۸)

تولد قبیله سبک‌ها و سوپرمارکت سبک‌ها

در پس هر لباس و ژست و سبک، تلاشی برای ایجاد زبان
تصویری جدیدی وجود دارد که به وسیله آن بتوان چیزهای
جدیدی را بیان نمود.
تند پلهمیوس

تاریخچه سبک‌های خیابانی مملو از تنوع فزاینده و انتخاب شخصی است. اواخر دهه ۷۰ بود که تعداد قبیله - سبک‌ها به سرعت افزایش یافت و افراد جوان دارای

طیف وسیعی از انتخاب‌ها شدند. این افزایش چشمگیر تنها چند سال پس از ظهور نیورماتیک‌ها صورت گرفت و تجزیه مشابهی در فرهنگ جوانان در اواخر دهه ۸۰ به هنگام ازهم‌پاشی ریورها صورت گرفت. نتیجه این بود که در آغاز دهه ۹۰، سبک خیابانی دچار تنوع و گوناگونی خارق‌العاده‌ای شد. ریورها، تکنوها، سایبرپانک‌ها، مسافران، ایندی کیده‌ها، اسکیترها، بی‌بوی‌ها، فلای‌گرل‌ها، گوت‌ها، پروها، گرانچی‌ها، اسیدجازها، راگامافین‌ها و غیره، همگی گزینه‌های خرده‌فرهنگی موجود بودند.^(۹)

شاید بتوان از یک منظر، سبک خیابانی (قبیله - سبک) را جزئی از سبک زندگی دانست. سبک زندگی را می‌توان شیوه زندگی طبقات و گروه‌های اجتماعی مختلف جامعه تعبیر کرد که در آن افراد جامعه با پیروی از الگوهای رفتاری، باورها، هنجارها و ارزش‌های اجتماعی و یا انتخاب نمادهای فرهنگی و منزلتی خاصی، تعلقات خود را نسبت به آن هویدا می‌کنند. آنتونی گیدنز معتقد است سبک زندگی به فعالیت‌های روزانه مربوط بوده و به عادت‌های پوشیدن، خوردن، پیروی از مُد و محیط و توجه برای روبه‌رو شدن با دیگران اطلاق می‌شود.^(۱۰) آرتور آسبرگر، از منظر فراخ‌تر و فراگیرتری به تعریف سبک زندگی پرداخته و می‌نویسد: برای تعریف واژه سبک زندگی، با واژه فراگیری روبه‌رو هستیم که از سلیقه فرد در زمینه آرایش مو و لباس تا سرگرمی و تفریح و ادبیات و موضوعات مربوط دیگر را شامل می‌شود. کلمه سبک، مُد را تداعی می‌کند، پس سبک زندگی در واقع مُد یا حالت زندگی فرد است. سبک زندگی معمولاً با طبقه اقتصادی - اجتماعی پیوند دارد و در تصویری که از فرد ساخته می‌شود بازتاب می‌یابد.^(۱۱)

بو رایمر معتقد است سبک زندگی^(۱۲) «الگوی خاص فعالیت‌های روزمره است که فرد را از دیگران مشخص و متمایز می‌کند». سبک زندگی هر فرد منحصر به خود او بوده و با سبک زندگی دیگری یکسان نیست؛ اما در عین حال، سبک‌های زندگی همگی نوعی جهت‌گیری به سمت مشترکات اجتماعی دارند. ما سبک‌های زندگی را در مقایسه با افراد دیگر انتخاب می‌کنیم. بدین طریق، در هر جامعه‌ای تعدادی افراد نوعی از سبک‌های زندگی را برمی‌گزینند که با هم مشابهت بسیار دارند و آنها را از افراد دیگر متمایز می‌کنند؛ افرادی که به نوبه خود ممکن است

سبک زندگی مشابهی داشته باشند.

تحلیل‌های سبک‌های زندگی به همین دلیل اغلب به تفاوت‌ها و شباهت‌های میان گروه‌های افراد اشاره می‌کنند، نه تفاوت‌ها و شباهت‌های میان خود افراد.^(۱۳) سبک، رسانه بسیار گویایی است که قادر به بیان عقاید، نگرش‌ها و ارزش‌ها می‌باشد. سبک تنها پدیده‌ای سطحی نیست بلکه بخش کوچک و قابل رؤیت مقوله بسیار وسیع‌تری است که در قالب نمادپردازی آن، تمامی عقاید و آرمان‌هایی نهفته است که با هم یک (خرده)فرهنگ را تشکیل می‌دهند. شباهت ظاهر، شباهت تفکر را نیز به همراه دارد و از این جهت، اعضای یک قبیله - سبک تشابه زیادی به یکدیگر دارند.

نیاز به قبیله همیشه بخش اساسی از ماهیت بشر بوده و خواهد بود. ما نیز همچون نیاکان دور خود، هنگامی که حس تعلق و رفاقت را تجربه نمی‌کنیم، احساس ازخودبیگانگی و پوچی می‌کنیم. این موضوع امری تصادفی نیست که اضمحلال دسته‌بندی‌های اجتماعی سنتی که از زمان جنگ جهانی دوم به طور آشکار شدت گرفته است، دقیقاً با رشد گونه جدیدی از گروه‌های اجتماعی یعنی قبیله - سبک‌ها همراه بوده است. هیپسترها، تدی بوی‌ها، مادها، راکرها و غیره به وجود آمدند تا حس داشتن اجتماع و هدف مشترک را ارضا نمایند.

سولومون اعتقاد دارد، هر جامعه‌ای دارای سبک و شیوه زندگی متفاوتی است. سبک زندگی، فعل و انفعال فرد را در محیط زندگی او نشان می‌دهد. در جوامع سنتی انتخاب‌های مبتنی بر مصرف به شکل گسترده‌ای بر اساس طبقه، کاست، محیط روستا یا خانواده دیکته می‌شود؛ در حالی که در جوامع مدرن به هر حال مردم دارای آزادی عمل بیشتری در انتخاب کالاها و خدمات و فعالیت‌هایی هستند که به نوبه خود هویت اجتماعی را خلق می‌کنند.^(۱۴)

بنابراین در یک نگاه کلی، سبک زندگی ناظر بر دو چیز است: مردم چه انجام می‌دهند؟ و چگونه انجام می‌دهند؟ این دو پرسش برای عرصه‌های مختلف زندگی کاربرد دارد. از نظر *ولینچکو دویریانوف*، این عرصه‌ها شامل: ۱) فعالیت کاری؛ ۲) فعالیت سیاسی و عمومی؛ ۳) فعالیت فرهنگی و ارتباطی و ۴) زندگی روزمره و بازتولید زندگی، می‌شوند.

رواج مفهوم سبک زندگی در زمانه ما ناشی از چند عامل است. نخست، فرایند فردی شدن. طبق این فرضیه، زندگی اجتماعی در حال حاضر دستخوش یک جریان تغییر سریع و ریشه‌ای است. پیوندهای سنتی با طبقه و خانواده به تدریج کم‌اهمیت‌تر می‌شوند و افراد باید خود مسئولیت زندگی خویش را بر عهده گیرند. در اصل، فرایند فردی شدن بر همه بخش‌های زندگی اجتماعی تأثیر می‌گذارد، اما ارتباط آن با بحث‌های مربوط به انتخاب سبک زندگی بیشتر است. این فرضیه مطرح می‌کند که جوانان دیگر دنباله‌روی والدین خود نیستند بلکه در عوض توانایی بیشتری برای انتخاب مستقل و آزاد سبک زندگی خویش دارند. آنها دیگر وادار به انتخاب یک سبک خاص زندگی نمی‌شوند؛ برعکس، آزمودن و تغییر دادن سبک‌های زندگی اکنون کاملاً امکان‌پذیر است.

دوم اینکه، احیای دوباره این مفهوم ممکن است با نظرات و افکار مربوط به طبقه متوسط جدید مرتبط باشد. در تحلیل‌های طبقاتی، زیبه و اشتونبرخ به ظهور گروه‌بندی جدیدی در ساخت جامعه اشاره کرده‌اند.^(۱۵) این گروه در مقایسه با دیگر گروه‌ها خوب تحصیل کرده‌اند و باید آنها را به‌خصوص در مشاغل خدماتی یا ارتباطات (تبلیغات، رسانه‌های گروهی و غیره) جستجو کرد. افراد این گروه عمدتاً شهرنشین، مصرف‌گرا و تفریح‌گرا هستند. به دلیل تمایل آنها به بیرون رفتن از خانه در سبک خاص زندگی خود، از بسیاری جهات شاخص تمامی دهه موسوم به دهه «یوپی» شده‌اند و تعدادی از تحلیل‌های سبک زندگی در دهه ۱۹۸۰ تنها روی این گروه تأکید کرده‌اند.

افزون بر این دو عامل، عوامل دیگری همچون تأثیر ایده‌های پسامدرن در عرصه ارزش‌ها و سبک‌های زندگی از اهمیت بسزایی در «مُد شدن» این مفهوم (به تعبیر فیدرستون) برخوردار است. ارزش‌ها و سبک زندگی پسامدرن، نوعی سازماندهی مجدد و به‌هم‌آمیختن عناصر است. فرهنگ عامه با فرهنگ برتر و فرهنگ فردی با اجتماعی مخلوط می‌شود؛ آمیزه‌هایی که افراد غیرپسامدرن آنها را متناقض می‌دانند. افزون بر این سه عامل، برخی گسترش سبک زندگی در زمانه ما را با موضوعات بنیادینی چون ساختن و دوباره ساختن خود، شخصیت و تاریخ زندگی انسان مرتبط دانسته و تصریح می‌کنند: زندگی نوین با افزایش آگاهی و

ایجاد فرصت برای ساختن و دوباره ساختن تاریخ زندگی شخصی (هویت و سبک زندگی) نمود پیدا می‌کند.^(۱۶)

برخی دیگر، سبک را حاصل فرایند پیچیده‌ای مرتبط با عوامل متعدد از جمله جنسیت، طبقه، هویت و قومیت می‌دانند. نیروهای گوناگون محرک خلق سبک، گاهی کاملاً با یکدیگر مرتبط و گاهی کاملاً مجزا از یکدیگرند. مثلاً یک سبک ممکن است حاصل جست‌وجو برای یافتن هویت و مشخص‌تر از آن، هویت جنسی باشد؛ ممکن است ریشه آن روابط اجتماعی خاص باشد؛ ممکن است هم به انطباق و سازگاری و هم به مقاومت ربط داشته باشد و شاید هم به لحاظ زیباشناختی، بدیع و خلاقانه باشد.

از منظر جامعه‌شناختی، عده‌ای از اندیشمندان، سبک‌گرایی را از نتایج مصرف‌گرایی می‌دانند. مصرف در اینجا قطعاً چیزی بیش از یک فعالیت اقتصادی است: مصرف، رؤیا و دلخوشی، ارتباط و مواجهه، تصویر و هویت نیز هست. هربرت مارکوزه (۱۹۶۸) می‌گوید: ایدئولوژی مصرف، نیازهای کاذب را در مردم ایجاد می‌کند و این نیازها به صورت نوعی مهار اجتماعی عمل می‌کنند. «مردم خویشتن را در کالاهایشان باز می‌شناسند؛ آنان روح خود را در اتومبیل‌شان، رادیوضبط جدیدشان، خانه‌های چندسطحی‌شان و وسایل آشپزخانه‌شان می‌بینند. آن سازوکاری که فرد را به جامعه پیوند می‌زند، دگرگون شده و پشتوانه مهار اجتماعی آن، نیازهای جدیدی است که در فرد ایجاد کرده است».

امروزه ما به جای جست‌وجوی مدرنیستی برای دستیابی به خودی عمیق و اصیل، به طور مصممی به شناسایی و گاه تجلیل از واگرایی، تمایلات تجزیه‌شده، تصنع و هویت به‌عنوان چیزی قابل خرید می‌پردازیم. از این منظر، هویت‌سازی به صورت روزافزون با آنچه می‌خریم (یا تمایل به خریدشان داریم) ارتباط یافته است. ما امروزه با استفاده از کالاها به‌عنوان علائمی دال بر فردیت - تفاوت با دیگر گروه‌های اجتماعی - و همبستگی - نوعی تعلق به دیگر گروه‌های اجتماعی - هویت‌های خود را می‌سازیم. هویت در این فرایند از قید «بنیان‌های» ماقبل مدرن خود رهایی یافته است. با وجود این، چنانکه دیوید هریس در کتاب خود با عنوان «جامعه‌ای از نشانه‌ها» ابراز می‌دارد:

همچنان که بازار مصرف از انعطاف و پویایی بیشتری نسبت به شیوه‌های قدیمی تنظیم هویت‌ها برخوردار است، سیالیت بسیار بیشتری مشاهده می‌شود. مردم می‌توانند به تناوب بیشتری هویت‌های خود را تغییر دهند، آن هویت‌ها را آزمون کنند، گزینه‌های بیشتری را از سوپرمارکت فرهنگی انتخاب کنند و در مقایسه با گذشته، تعهد کمتری در قبال آنها داشته باشند.^(۱۷)

این به معنای خرید سبک زندگی است و با چیزی سروکار دارد که برخی منتقدان آن را زیبایی‌زدگی یا سبک‌زدگی زندگی نام نهاده‌اند. مایک فدرستون در کتاب خود، «فرهنگ مصرفی و پُست‌مدرنیسم» (۱۹۹۱)، این خودِ سبک‌زده را به ظهور برخی تحولات اجتماعی و فرهنگی پُست‌مدرن که ریشه در مدرنیته دارند، نسبت می‌دهد. این تحولات موارد ذیل را شامل می‌شوند:

۱. افزایش حجم تولید انگاره: هجوم فزاینده نشانه‌ها و انگاره‌ها (در رسانه‌ها، ویتترین فروشگاه‌ها، تبلیغات و مانند اینها) به بافت زندگی روزمره، دنیای رویایی از سبک‌های زندگی آرمانی را برای ما خلق کرده تا به خیال‌پردازی و همذات‌پنداری با آنها بپردازیم. به‌عنوان مثال، بسیاری از آگهی‌های تجاری بیش از آنکه به ارائه تفصیلی درباره آن محصول بپردازند، نوعی سبک زندگی و تجربه را به آن الصاق می‌کنند. بدین دلیل ما از مصرف انگاره‌های الصاق‌شده به کالاها به اندازه کارکرد عملی آنها احساس رضایت می‌کنیم.

۲. تعدد میانجی‌های فرهنگی: این میانجی‌ها موارد ذیل را شامل می‌شوند: (۱) تعداد بی‌شماری از اهل فن که برای ارائه مشورت درباره هر چیزی از تعطیلات و مدل مو گرفته تا طراحی داخلی و طعم شراب، در رسانه‌ها خانه گزیده‌اند؛ (۲) رده‌های رو به رشد مفسران فرهنگ مردمی که وظیفه آنها دست‌چین کردن هر چیز تازه‌ای در دنیای هنر، فراغت، رسانه‌ها و مُد است؛ (۳) سردبیران مجله‌های مربوط به سبک زندگی؛ (۴) سازندگان برنامه‌های تلویزیونی درباره میراث فرهنگی، معماری، عتیقه و...؛ (۵) طیف رو به افزایش حرفه‌های مراقبتی، درمانگرها از هر نوع و آموزشگران.

۳. تأثیر سنت «لولی وشی»: بسیاری از موسیقی‌دان‌های راک که اغلب در

دسته‌هایی فعالند که در مدارس هنر شکل یافته است، کوشیده‌اند زندگی را به صورت یک اثر هنری درآورند. آثار اولیه دیوید بوی از مؤثرترین نمونه‌های این امر است. بسیاری از دسته‌های هنری و مدیران آنها، انگاره‌های خود و ایده پر کردن شکاف میان هنر و زندگی را از دسته‌های هنری کوچک و رادیکالی مانند دادایسم در دهه ۱۹۲۰ و وضعیت‌گرایان در دهه ۱۹۶۰ الهام گرفته‌اند. اغلب برای نشان دادن این تأثیر به موسیقی پانک اشاره می‌شود.^(۱۸)

در زمانه خود شاهد مجموعه زیادی از تولیدات فرهنگی هستیم که بدون هدایت یک شخص با استعداد به ظهور رسیده‌اند. برای نمونه، بسیاری در موسیقی رپ، هیپ‌هاپ و دیگر شکل‌های موسیقی الکترونیکی از شیوه رایج نمونه‌برداری استفاده می‌کنند. همچنین اقتباس و ترکیب، شکلی از سفارشی ساختن یا بریکولاژ است. دسترسی به متوالی‌کننده‌های دیجیتالی و آلات کامپیوتری موسیقی این امکان را برای افراد نسبتاً مبتدی فراهم آورده که به صورت آسان‌تر و ارزان‌تر به تهیه نوارهای برتر پردازند. امروزه به سختی می‌توان گفت بسیاری از موسیقی‌دانان، نوازندگانی به معنای قدیمی باشند: ساختن موسیقی مردمی دیگر به نوازندگی استادانه «شخصیت‌ها» وابسته نیست... به دنبال سنت هنری پاپ اندی وارول بسیاری از هنرمندان معاصر به بازتولید اُبژه‌ها، انگاره‌ها و دیگر آثار هنری دم‌دستی پرداخته‌اند... در نقاشی نیز همانند نمونه‌برداری از موسیقی، استفاده از مواد یافته‌شده (و قابل دسترس) توجه را از اهمیت کارهای اصیل برگرفته است.

افرون بر قبيله - سبک، زمانه ما، در نیمه‌راه تجربه پدیده بدیع دیگری به نام «سوپرمارکت سبک‌ها» است. در سوپرمارکت سبک‌ها، به جای تمرکز بر سبک خاصی، تمامی سبک‌های خیابانی به عنوان انتخاب‌های موجود به صف کشیده شده، گویی آنها قوطی‌های سوپ در قفسه‌های یک سوپرمارکت هستند. در افرادی که دائماً در سوپرمارکت سبک یافت می‌شوند، نوعی بی‌بندوباری سبک به چشم می‌خورد. یک روز پانک، روز دیگر هیپی و آنها به سرعت از یک دهه به دهه دیگر و از یک ایدئولوژی به ایدئولوژی دیگر جهش می‌نمایند. در جهان سوپرمارکت سبک، تمامی دوره‌های مجزا به صورت یک برهه زمانی ممتد و همزمان در کنار هم قرار می‌گیرند، تمام واقعیت‌ها در هاله‌ای از فریب و گرافه‌پردازی فرو می‌روند و

«اصالت» امری غیرممکن تلقی می‌شود. با این حال، این جهان‌عاری از معنا و مفهوم نیست؛ در واقع دقیقاً برعکس است. افرادی که مشتریان سوپرمارکت سبک هستند به خوبی می‌دانند هر جامه و هر وسیله جانبی که عرضه می‌شود، بخشی از یک معامله نشانه‌شناختی کلان است.

اعضای باشگاه‌هایی که مشتریان سوپرمارکت سبک هستند و در جهان سبک زندگی می‌کنند، از طریق جهش در امتداد تاریخ (به واسطه رها کردن یک خرده‌فرهنگ و انتخاب دیگری) در واقع، در حال تحقیر همان تاریخی هستند که تأثیر بسیار زیادی بر نسل آنها داشته است. آنان ظاهراً چنین می‌گویند: «بله، مطمئناً ما با مادها، پانک‌ها، هیپی‌ها و سایک دلیک‌ها آشنا هستیم. اینها میراث فرهنگی ماست. اما ما شیوه زندگی خودمان را داریم».

آنچه سوپرمارکت سبک فاقد آن می‌باشد این است که این پدیده، خرده‌فرهنگ نیست و در ایجاد نوعی حس تعلق به جای تعهد ایدئولوژیک و سبک که در مورد خرده‌فرهنگ‌ها موجود است، ناتوان می‌باشد. سوپرمارکت سبک بسیار متغیر و ساختار آن چنان ناستوار است که نمی‌توان آن را «قبیله سبک» به معنای واقعی کلمه نامید؛ با این حال، این بدان معنا نیست که افراد آن را صرفاً مشتاق خوشگذران شرکت‌کننده در پارتی‌ها بنامیم.

سیاستی از جنس بازیگوشی

امر شخصی همان امر سیاسی است

در زمانه ما، سیاست و سیاست‌ورزی در معرض بحران‌های شالوده‌شکن فراوانی قرار گرفته است زیرا از یک سو، دوران نظریه‌ها و گفتمان‌های سیاسی که تأکید خود را صرفاً بر «صاحبان وسایل تولید» و «شیوه‌های تولید» استوار نموده و روابط قدرت را حافظ منافع آنان می‌دانستند، گذشته و به دورانی رسیده‌ایم که در آن «شیوه‌های بازنمود»^۱ بر شیوه‌های تولید ارجحیت یافته‌اند؛ به این ترتیب چنگ‌اندازی به «دارایی گفتمانی» و یا «ثروت‌های مفهومی» جایگزین توجه به

ثروت‌های مادی یا حکومتی محض شده است. از سوی دیگر، «میل رسیدن به یک نظام متحد دانش و نظریه واحد در علوم اجتماعی توسط اغلب افراد متنفذ دانسته شده و تلاش مدرنیستی برای حفظ محتوا و روش تولید دانش به سود یک تلاش پسامدرن برای یافتن راه‌های دانستن که اینجا و آنجا به کار آیند، کنار گذاشته شده است».^(۱۹)

در نتیجه این تلاش پسامدرنیستی، «امر سیاسی» از حصارهای تنگ و باریک گفتمان‌های سنتی - که در بستر آنها امر سیاسی به هر چیزی اطلاق می‌شد که به دولت مربوط می‌شود و سیاست نیز (مطابق نظریه مایکل اوکشات)، به‌عنوان «رسیدگی به امور عمومی جمعی از مردم که برحسب اتفاق و یا به حکم انتخاب خود، گردهم آمده‌اند»^(۲۰) فهم می‌شود - رهایی یافته، در بسیاری از مقولات انسانی وارد شده و خود را به‌عنوان جنبه‌ای از کلیه روابط اجتماعی،^(۲۱) به‌عنوان فرایند عمومی شدن درون جوامع انسانی،^(۲۲) مطرح نموده است.

اندیشمندان پسامدرن و پساساختگرا تلاش دارند در وقفه میان «گفتمان» و «پادگفتمان»، «متن» و «زمینه»، «قدرت» و «مقاومت»، «گفتار» و «زبان»، «دال» و «مدلول» به طرح سیاست پرداخته و بر قامت آن (سیاست) جامه‌ای از جنس گفتمان طراحی کنند. اینان بر این اعتقادند که می‌توان سیاست را به معنای سامان دادن به مناسبات متغیر، دلبخواهانه و قراردادی دال و مدلول تعریف کرد. از این منظر، می‌توان قدرت را به‌مثابه لانگ (زبان) و سیاست را به‌مثابه پارول (گفتار) مورد تأمل قرار داد.^(۲۳)

بی‌تردید این چرخش نظری و مفهومی از استعداد و امکان زیر سایه پاک‌کن قرار دادن چهره‌های مختلف سیاست نبوده و نیست؛ از این رو انسان زمانه ما کماکان با سیاست در چهره‌ها و صورت‌بندی‌ها و معانی گوناگون آن مواجه است. برای نمونه، اندیشمندانی چون رانسیر، ما را با چهره خاصی از سیاست به نام چهره راستین سیاست یا سیاست راستین آشنا می‌سازند.^(۲۴) رانسیر به ما می‌گوید، سیاست راستین یعنی سیاست به معنی دقیق کلمه، از وقتی عامه مردم^۱ در دولت - شهر^۲

1. demos
2. polis

یونان باستان در قامت عاملی فعال و دارای کنش پدید آمد، جماعتی که گرچه در بنای رفیع جامعه هیچ پایگاه ثابت و مشخصی نداشت (یا در بهترین حالت، در پایگاهی فرودست به سر می‌برد)، باید وارد حوزه عمومی می‌شد و صدایش هم‌پایه طبقه اشراف یا طبقه حاکم به گوش‌ها می‌رسید، یعنی به‌عنوان گروهی به رسمیت شناخته می‌شد که در گفت‌وگوهای سیاسی و در به‌کارگیری قدرت مشارکت می‌ورزد.

بنابراین سیاست راستین از منظر رانسیر همان فرایند خلق سوژه‌های سیاسی یا روند سوژه‌مند شدن توده‌ها در عرصه سیاست است؛ فرایندی که طی آن مطرودان جامعه قدم پیش می‌گذارند تا خود حرف دل خویش را به زبان آورند، از جانب خویش سخن بگویند و بدین‌سان ادراک جهانیان را از چند و چون فضای اجتماعی دگرگون سازند؛ چندانکه مطالباتشان در این فضا جایگاهی مشروع و قانونی بیابد. از این رو، رانسیر برخلاف *هابرماس* تأکید دارد مبارزه سیاسی به مفهوم واقعی آن، نه بحث و جدلی عقلانی میان افراد و گروه‌هایی با علائق مختلف بلکه در عین حال، پیکار هر کسی است برای آنکه صدایش را به گوش‌ها برساند و حرفش به‌عنوان شریکی برابر و قانونی در مباحث و منازعه‌های سیاسی ارزشمند شناخته شود.

سیاست راستین همواره متضمن نوعی اتصال یک‌باره و میان‌بر بین امر کلی و امر جزئی است: ناسازه امری یکه و خارق عادت است که به نیابت از امر کلی قدم می‌افزاید و ثبات نظام کارکردی «طبیعی» مناسبات جاری در بدنه جامعه را برهم می‌زند.

کشمکش‌های سیاسی همیشه در بطن تنش بنیادی به وقوع می‌پیوندند، تنش میان بدنه ساختاریافته اجتماعی که در آن هر بخشی مقام و موقعی از آن خود دارد^۱ و آن «بخش بدون سهم» جامعه که به حکم اصل میان‌تهی، کلیت این نظم را آشفته می‌سازد، به موجب قاعده‌ای که *اتین بالیبار* «آزادی برابر» نامیده است، (یعنی برابری همه آدمیان در جامعه از آن حیث که هر انسان موجودی سخن‌گو یا همان حیوان ناطق است)، این یکی ساختن آن جزء بدون سهم با کل، یعنی یکی ساختن امر کلی

۱. رانسیر این معنا را سیاست در جامعه پلیس، ابتدایی‌ترین معنی واژه یعنی صیانت از نظم اجتماعی می‌نامد.

با آن بخش از جامعه که هیچ مقام و موضع تعریف شده‌ای در جامعه ندارد (یا در برابر پایگاه فرودستی که بدو نسبت می‌دهند، مقاومت می‌ورزد) نخستین گام در پیشبرد روند سیاسی شدن است؛ تکاپویی که در همه رخدادهای عظیم دموکراتیک تاریخ به چشم می‌آید... بدین معنای خاص، سیاست و دموکراسی مترادف‌اند.

رانسیر همچنین ما را با گرایش‌هایی که منطق راستین کشمکش سیاسی را باطل می‌شمارند، آشنا می‌سازد. وی بر یکی از این «گرایش‌ها»، کهن - سیاست^۱ نام می‌نهد. کهن - سیاست، از منظر وی کوشش‌های هواداران «زندگی جماعتی» در راه تعریف نوعی فضای اجتماعی همگن با ساختاری اندام‌وار است؛ فضای بسته سنتی که هیچ قسم خلأ یا فضای تهی بر جای نمی‌گذارد که در آن رخداد سیاسی سرنوشت‌سازی امکان وقوع یابد. دومین گرایش، پیرا - سیاست^۲ نام می‌گیرد که کوششی است برای سیاست‌زدایی از سیاست، یعنی حذف ابعاد سیاسی آن با هدف تبدیل آن به منطق پلیس و پذیرش واقعیت کشمکش سیاسی اما با صورت‌بندی دوباره آن در قالب رقابت در فضایی که حزب‌ها در آن به‌عنوان کارگزارانی که در قالب نمایندگان مردم به رسمیت شناخته شده‌اند، با هم رقابت می‌کنند تا قدرت و مسئولیت‌های اجرایی را (به طور موقت) به دست گیرند.

اخلاق هابرماسی یا راولزی شاید واپسین بازمانده‌های فلسفی این گرایش باشند: کوشش برای حذف مخاصمات از صحنه سیاست به مدد تنظیم و تنسيق قواعد و هنجارهای لازم‌الاتباع واضح و بی‌ابهامی که جایی برای فوران روال پرشور دادخواهی و سرریز آن در سیاست راستین باقی نمی‌گذارد.

سومین «گرایش»، فرا - سیاست مارکسیستی (یا سوسیالیستی آرمان‌شهری) است که در قالب پذیرش کامل کشمکش سیاسی صورت می‌پذیرد اما شبیه نوعی تئاتر سایه‌بازی که در آن فرایندهایی اجرا می‌شوند که در حقیقت روی صحنه دیگری (زیرساخت‌های اقتصادی) به وقوع می‌پیوندند؛ پس هدف غایی سیاست «حقیقی» همانا از میان برداشتن خویش است، یعنی استحاله روال «اداره مردم» به روال «اداره اشیا» در نظامی عقلانی و سراپا شفاف متکی بر اراده جمعی.

1. Archi-politics
2. Para-politics

ثریترک، در کنار این چهره‌های مختلف سیاست، به چهره دیگری به نام ابرسیاست^۱ که به‌زعم او زیرکانه‌ترین و ریشه‌ای‌ترین شکل انکار منطق سیاست راستین یعنی کوشش در راه حذف کامل ابعاد سیاسی کشمکش از طریق به افراط کشاندن آن با توسل به شیوه‌های نظامی مستقیم و نظامی کردن عرصه سیاست است، اشاره می‌کند. امر سیاسی که بدین‌سان «طردشده» و «قدغن» گردیده در ساحت امر واقعی باز می‌گردد آن هم در جامه تلاش برای برون‌رفت از بن‌بست کشمکش سیاسی و گشودن قفل اختلاف نظر با توسل به تندروی دروغین یا رادیکال کردن کاذب آن یعنی از طریق صورت‌بندی دوباره آن در قالب جنگ بین «ما» و «آنها» که همان دشمن محسوب می‌شود؛ جنگی که در آن هیچ‌کس زمین‌ه مشترکی برای کشمکش نمادین در کار نیست.^(۲۵)

در نقطه مقابل این چهار گرایش، باید از پسا‌سیاست (مابعد مدرن) یاد کرد که عرصه تازه‌ای پدید آورده و با توان بیشتری سیاست را نفی می‌کند. این جریان دیگر به صرف «سرکوب» یا «واپس زدن» آن بسنده نمی‌کند؛ یعنی برایش بس نیست که بر سیاست افسار زند و «انواع بازگشت‌های امر سرکوب‌شده» را مهار کند، بلکه کاری می‌کند که سیاست بیش از اینها «طرد» و «قدغن» گردد؛ بدین‌سان، صورت‌های مابعد مدرن خشونت‌های قومی که عموماً با روش‌های «غیرعقلانی» و سخت افراطی پا می‌گیرند، دیگر صرفاً «بازگشت امر سرکوب‌شده» نیستند بلکه مصداق بارز امر طردشده از ساحت نمادین‌اند که چنانکه لاکان به ما آموخته، در ساحت امر واقعی باز می‌گردند.

اما در این متن، ما این چهره‌های متنوع سیاست را (که در جای خود نیازمند تأمل جدی هستند)، فراموش می‌کنیم و صرفاً به چهره‌ای از سیاست که به نام «سیاست فرهنگی»^۲ مشهور است، می‌پردازیم. امروزه ما از چند منظر می‌توانیم به بحث در مورد فرهنگی‌شدن سیاست یا سیاست فرهنگی بپردازیم: از منظر نخست، زمانی که از فرهنگ (به‌عنوان نظامی دلالت‌گر) چنان تعریف وسیعی ارائه می‌کنیم که از طریق آن لزوماً (اگرچه همراه با ابزارهای دیگر) نظم جدیدی اراده می‌شود،

1. Ultra-politics
2. Cultural politics

بازتولید می‌شود، تجربه می‌شود و بررسی می‌شود؛ از منظر دوم، زمانی که سیاست جامعه‌ای فرهنگی بر تن می‌کند و یا منش و روشی فرهنگی می‌یابد (مؤدب به آداب فرهنگی می‌شود)؛ از منظر سوم، زمانی که به سبک برخی پسامدرنیست‌های عصر خود، امر سیاسی را به سطح فرد و شخصی‌ترین پندارها و رفتارهای او و نیز به عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی مانند جنسیت، نژاد، طبقه و کلیه روابط اجتماعی تقلیل می‌دهیم؛ از منظر چهارم، زمانی که به اثربخشی قدرت و سیاست از مجرای فرهنگ می‌اندیشیم؛ از منظر پنجم، زمانی که هدف فرهنگ را «رهایی» فرض می‌کنیم (همان‌گونه که نظریه انتقادی، هدف خود را نه صرفاً افزایش دانش به معنای دقیق کلمه، بلکه رهایی از چنگال بردگی می‌داند) و از منظر ششم، زمانی که به سیاست فرهنگی به‌مثابه استراتژی برای عمومیت یافتن و کسب و حفظ هژمونی می‌اندیشیم.

از منظر نخست، با ادبیات نسبتاً گسترده و غنی پیرامون این چهره از سیاست مواجه‌ایم. بسیاری معتقدند گرامشی، نخستین نظریه‌پرداز سیاست فرهنگی است زیرا وی سیاست را نه منحصر به سطح دولت بلکه پدیده‌ای تلقی می‌کند که در همه روابط، جلوه‌ها و نهادهای اجتماعی رخ می‌دهد. سیاست بیشتر حساسیتی فرهنگی است تا یک فعالیت نهادمند. گرامشی، دولت را نهادی تلقی نمی‌کند که سیاست در آن شکل می‌گیرد بلکه به اعتقاد او، هژمونی (شیوه‌ای که به وسیله آن طبقه مسلط از طریق وعده‌ها و اتحادهایی با بعضی بخش‌های طبقات فرودست و دلسرد کردن دیگران، رضایت مردم را به حکومتش جلب می‌کند و آن را در یک تشکل اجتماعی باثبات حفظ می‌نماید)، اول از همه در جامعه مدنی ایجاد می‌شود. در جامعه مدنی ایدئولوژی به شیوه‌ای در اشکال عمومی زندگی تجلی می‌یابد که برای مردم به یک حس عمومی مسلم و بدیهی تبدیل می‌شود. موضوع قدرت و نزاع نه تنها در روابط طبقاتی بلکه در همه روابط جامعه مدنی وجود دارد.^(۲۶)

فوکو اگرچه از ارائه طرحی از نهادهای اجتماعی و سیاسی برای درک سیاست معاصر امتناع می‌کند اما آثار وی را می‌توان برای تحلیل کارکرد قدرت در مکان‌ها و شیوه‌های غیرمنتظره مورد استفاده قرار داد. بر این اساس، می‌توان سیاست را مورد بازاندیشی قرار داد و آن را توانایی مقاومت در برابر قدرت و دگرگون نمودن آداب

اجتماعی خارج از نهادهای مسلط قدرت تلقی نمود. فوکو «حکومت» را «هدایت رفتار» و تلاش برای تأثیرگذاری بر اعمال سوژه‌های آزاد تعریف می‌کند. او معتقد است حکومت بین روابط باثبات و سلسه‌مراتبی سلطه و روابط قابل واژگونی قدرت قرار دارد. فوکو این اصطلاح را برای اشاره به حکومت بر خود و دیگران مورد استفاده قرار می‌دهد. وی حکومت‌پذیری را شکل مدرن قدرت تلقی می‌کند. به نظر او، حکومت‌پذیری به‌گونه فزاینده‌ای از قرن هجدهم با توسعه بهداشت و باروری ایجاد شد.

بنابراین ایده حکومت‌پذیری، نقد پیشین فوکو بر مدل «قضایی - گفتمانی» قدرت به‌مثابه حاکمیت را توسعه داد. این بدان معنی نیست که دولت محلی از اعراب ندارد، بلکه بدین معنی است که حکومت از طریق نهادهای دولت تنها جنبه‌ای از استراتژی‌های مربوط به حکومت‌پذیری است. «هدایت رفتار» به شیوه‌های گوناگون در نهادها و کردارهای سراسر حوزه اجتماع صورت می‌گیرد. از این جنبه، عقاید فوکو در مورد حکومت‌پذیری پوشش‌دهنده عقاید قبلی‌اش در مورد انضباط و تولید بدن‌های مطیع و نیز پوشش‌دهنده عقایدش در تولید سوژه‌هایی است که برای تصدیق «بهنجار بودنشان» به مقامات صاحب قدرت وابسته هستند. از این رو، نظریه اجتماعی و سیاسی تا جایی که به فروپاشی یا ثبات هویت‌های بهنجار شده کمک می‌کند، یکی از پایه‌های سیاست فرهنگی تلقی می‌شود.

هنگامی که ما به جهان از چشم‌اندازی که فوکو ارائه می‌کند نگاه می‌کنیم، سیاست سنتی در سطح دولت از دید ما به منظره حاشیه‌ای تبدیل می‌شود و اشکال دیگر سیاست در کانون توجه ما قرار می‌گیرد. اهمیتی که جامعه‌شناسی جدید برای قدرت و سیاست در سازمان‌ها و نهادهای جامعه مدنی، زندگی روزمره، روابط میان اشخاص و فرهنگ جهانی قائل می‌شود، تا حدود بسیاری نتیجه تأثیر آموزه‌های فوکوست.^(۳۷)

آن دسته از جامعه‌شناسان سیاسی که در «چرخش پسامدرن» شرکت نموده‌اند، در فهم سیاست به‌عنوان مسئله‌ای اساسی برای زندگی اجتماعی و به‌عنوان پدیده‌ای مستقل از دولت با کثرت‌گرایان هم‌رأی هستند. از نظر آنها، جامعه متشکل از طیف

متنوعی از گروه‌های خودتعیین‌بخش است که موجودیت، هویت و قدرتشان را مدیون فرایندهای سیاسی در سطح دولت نیستند. به‌علاوه، از نظر پسااختارگرایان، این گروه‌ها هیچ ذات طبیعی ندارند و نه بر مبنای منافع و ویژگی‌های مشترک ذاتی، بلکه در ضمن اتحاد و برخورد با دیگران ساخته می‌شوند. در حقیقت، «همبستگی‌های متقاطع» بین گروه‌ها وجود دارد؛ چنانکه افراد بسته به اینکه چگونه هویت سیاسی خود را در زمینه‌های اجتماعی متفاوت تجربه می‌کنند متعلق به بیش از یک گروه هستند. پسااختارگرایان، با مفاهیم یکپارچه‌کننده‌ای که جامعه را در قالب متحدی می‌ریزد و برای آن حاکمیتی در نظر می‌گیرد که در دولت - ملت جای دارد، مخالف هستند. از نظر آنها خطوط شکاف، فوران هویت‌های سیاسی و بسیج قدرت و منابع در سراسر جامعه را نمی‌توان به آسانی در محدوده‌ای متحد و برخوردار از مرکز حکمرانی واحد با هم جمع نمود.^(۲۸)

از دیدگاه لاکلاو، سیاست عبارت است از نزاع معانی که در طرح‌های سیاسی قبلی نسبتاً ثابت بوده‌اند؛ به‌کارگیری مجددشان در زندان معانی جدید، تلاشی است برای ترغیب دیگران به پذیرش اعتبار خود و تثبیت آنها در معانی نسبتاً قطعی که در آن به بخشی از «دستور زبان» زندگی روزمره تبدیل می‌شوند. از نظر لاکلاو، قدرت عبارت است از قدرت تعریف و تحمیل این تعریف در برابر هر آنچه آن را نفی می‌کند. قدرت عبارت است از جعل یا ساختن سمبل‌ها و هر آنچه بر طبق نظریه گفتمان لاکلاو تأثیراتی در جهان مادی دارد. بدیهی است در اینجا سیاست فعالیتی نیست که به نهادهای سیاسی سنتی دولت محدود شده باشد. برعکس، ترسیم مجدد مرزها، محدوده، وظایف و توانایی‌های دولت را می‌توان نمونه‌ای از سیاست به این مفهوم تلقی کرد. به بیان دیگر، از نظر لاکلاو، سیاست عبارت است از آزاد کردن توانایی‌هایی که از طریق تأسیس هویت‌ها و روابط اجتماعی کاملاً «عینی» سرکوب شده‌اند. در حقیقت، ایدئال دموکراسی رادیکال لاکلاو و موفه عبارت است از سیاسی کردن مداوم و پیایی جامعه و برقراری هویت‌ها و روابط برابرتر و مترقی‌تر.^(۲۹)

به اعتقاد لاکلاو و موفه، «هر چیزی فرهنگی است» و از آنجا که خود واقعیت اجتماعی از سنخ گفتمان است، بنابراین همواره نظم اجتماعی از طریق فرهنگ

ساخته شده، مورد مخالفت قرار گرفته و بازتولید شده است. این عقیده به خصوص با نگرشی ارتباط دارد که بر طبق آن ما در حال حرکت به سوی عصر جدیدی به نام پسامدرنیته هستیم؛ در حالی که در عصر مدرنیته فرهنگ به مثابه هنر عالی، حوزه خاصی از جامعه را اشغال کرده بود، در عصر پسامدرنیته به دیگر عرصه‌های جامعه نیز راه یافته است. در سطح اقتصادی ما شاهد کالایی شدن فرهنگ بوده‌ایم و در همین حال اقتصاد نیز در شکل پدیده‌هایی مانند آگهی‌ها و تبلیغات، اوقات فراغت، صنعت خدمات و تحکیم موقعیت بازار به دلیل شیوه زندگی به شکل فزاینده‌ای به فرهنگ وابسته شده است.

در سطح سیاسی، سیاست‌مداران از طریق رسانه‌ها با مخاطبانشان ارتباط برقرار می‌کنند و در حوزه اجتماعی تمایزات بیشتر از گذشته به صلاحیت‌های فرهنگی وابسته هستند تا به قدرت اقتصادی یا سیاسی. بنابراین فرهنگ در وسیع‌ترین معنی کلمه به دو شیوه تفسیر می‌شود: یکی به‌عنوان کردارها و آدابی که تشکیل‌دهنده خود واقعیت اجتماعی هستند و دیگری به‌عنوان چیزی که در گذشته حوزه مجزایی از جامعه بوده و اکنون وارد همه جنبه‌های زندگی اجتماعی شده است. هریک از این تفسیرها که درست باشد - خواه تقسیماتی را که در گذشته، جامعه‌شناسی بین حوزه‌های مختلف جامعه انجام می‌داد، به‌عنوان خود ساخت‌های فرهنگی تلقی کنیم و خواه گسترش فرهنگ را پدیده جدیدی تفسیر نماییم که تمایز میان حوزه‌های مجزای سابق را از میان برده است - به هر حال این واقعیت برجاست که سیاست فرهنگی اکنون اهمیت بی‌سابقه‌ای یافته است.

اکنون اجازه بدهید تأملی در چهره دوم سیاست فرهنگی (سیاست مؤدب به آداب فرهنگی) داشته باشیم به گونه‌ای که دربرگیرنده کارویژه‌هایی نظیر: اثربخش کردن قدرت و سیاست از مجرای فرهنگ، تولید و بازتولید «هویت‌های مقاومت و برنامه‌دار» در فضای فرهنگی (به تعبیر کاستلز)، عبور از مرزهای «هراس‌های اخلاقی، سیاسی و امنیتی» قدرت مسلط، تسخیر فضای عمومی (عمومیت یافتن) و کسب و حفظ هژمونی باشد.

استوارت هال می‌گوید: تاجریسم رضایت همگانی را «از طریق پیوند وثیق خود با عناصر و رگه‌های اصلی فرهنگ سنتی طبقه کارگر» محقق ساخت. به اعتقاد

هال، تاچریسم به طور مستقیم با تکیه بر عناصر عامه‌پسند فلسفه‌های سنتی و ایده‌های عملی طبقات متوسط دست به عمل زده است. بر اساس تحلیل او، چنین چیزی به این دلیل امکان‌پذیر بوده که این عناصر عامه‌پسند فاقد هر معنای طبقاتی و ذاتی و درونی هستند و لذا قابلیت آن را دارند که به شیوه‌های جدیدی با هم ترکیب شوند و در نتیجه «افراد را به سوژه‌های سیاسی مطلوب پوپولیسم تبدیل کنند: سوژه‌هایی در خدمت بلوک قدرت و نه مخالف آن».^(۳۰)

بی‌تردید هال در تأکید بر این نکته مُحق بود که چپ اگر «به طور کامل با دورنمای لذت‌های عامه‌پسند - هر قدر هم کالایی شده و متناقض باشند - قطع رابطه کند» نه احیا می‌شود و نه بقا می‌یابد. بی‌تردید به تبع هال بسیاری دیگر مُحق هستند مانایی و پویایی خود را در ایجاد نوعی رابطه با نظام صدقی، اندیشگی و فرهنگی عامه مردم جست‌وجو کنند. اینان، همچنین خود را محق می‌دانند هم از «عناصر باقی‌مانده»^۱ و هم «عناصر نوظهور»^۲ به‌مثابه آلترناتیو‌هایی برای هژمونی بهره ببرند. افزون بر این، کاملاً خود را مُحق می‌دانند از «سیاست تفاوت» که در متن و بطن سیاست فرهنگی امروز نهفته است، بهره کافی و وافی را جهت تحقق اهداف و آرمان‌های خود ببرند.

اجازه دهید بحث خود را با تأمل بیشتری بر «سیاست تفاوت» ادامه دهم. مشخصه اصلی نظریه «تفاوت» عبارت است از کوشش برای تئوریزه کردن رابطه میان تأثیرات تفاوت در زبان و فرهنگ و تأثیرات تفاوت در جامعه و تاریخ به‌ویژه در زمینه جنسیت، تمایلات جنسی، ملیت، نژاد و قومیت.^(۳۱) همین‌جا بگوییم این «تفاوت»، لزوماً در «جایی» وجود ندارد بلکه در فضای سیاست تفاوت خلق می‌شود؛ دقیقاً همان‌گونه که استوارت هال، «سیاه» را به‌مثابه مقوله‌ای که به شیوه فرهنگی و سیاسی برساخته شده، *ارنست گلنر*، «ملت» را به‌مثابه مقوله‌ای که «در

۱. آن دسته از عناصر فرهنگی که بیرون از فرهنگ مسلط قرار دارند، اما بر اساس پسمانده برخی نهادها یا شکل‌بندی‌های فرهنگی و اجتماعی قدیم، به صورت بخشی از فرهنگ معاصر به حیات خود ادامه می‌دهند و مورد استفاده قرار می‌گیرند.

۲. ارزش‌ها و معنا‌های واقعاً تازه، عملکردها و انواع روابطی که جایگزین‌های اساسی برای فرهنگ مسلط محسوب می‌شوند یا از اساس با آن در تضادند.

جایی که وجود ندارند» توسط ملی‌گرایی خلق شده،^(۳۲) فوکو، «مجنون» و *ادوارد سعید*، «شرق» را به‌مثابه یک برساخته گفتمانی تعریف و تصویر می‌کنند.

کورنل وست در مقاله‌ای که نخستین بار در سال ۱۹۹۰ در نشریه اکتبر به چاپ رسید از ظهور نوع جدیدی از کارگزار فرهنگی «مرتبط با نوع جدیدی از سیاست تفاوت» خبر داد. مشخصه‌های اصلی این سیاست جدید عبارتند از: طرد «امر تک‌صدا و امر همگون به نفع تنوع و چندگانگی و ناهمگونی»، انکار امر انتزاعی و عام و جهان‌شمول به نفع امر انضمامی و خاص و سرانجام «تاریخی کردن و بافت‌مند کردن و متکثر ساختن».^(۳۳)

افزون بر صورت‌بندی‌های مفهومی فوق، انقلاب رنگی را نیز می‌توان در هم‌نشینی و جانشینی آن با پدیده‌هایی نظیر «انقلاب پسامدرن»، «کودتای سفید»، «پارلامنتاریسم انقلابی»، «جنبش جوانان»، «جنبش‌های اجتماعی جدید»، «انقلاب سیاسی» و «براندازی نرم» تعریف کرد. انقلاب پسامدرن (چنانچه اساساً بتوان به نام پسامدرنیسم از مقوله‌ای به نام «انقلاب» سخن گفت)، از یک منظر انقلابی است مدنی و بدون خشونت که در قالب جنبشی خودجوش، غیرایدئولوژیک، کارناوالیستی، ضدمرکزیت‌گرا، روشنفکرانه، بدون آوانگارد و با بهره‌گیری از تکنیک‌ها و تکنولوژی‌های نوین قدرت (میکروفیزیک قدرت) و سیاست (میکروپلیتیک)، کنش / واکنش متکثر و پخش و گسترش دامنه عملکرد خود، تا بیخ‌و‌بن ذهن و روان افراد جامعه معنا می‌یابد. نمونه چنین انقلابی را می‌توان در جنبش ۱۹۶۸ دانشجویی در اروپا مشاهده کرد.

همان‌گونه که *موریس بلانشو* درباره این جنبش می‌گوید: «جنبش ۱۹۶۸ برای ما به‌عنوان تلافی تصادفی و هیجان‌انگیز بدون برنامه، بدون پروژه و در قالب اشکال اجتماعی که فی‌الغور پذیرفته می‌شد، حال و هوای یک عید را داشت... هدف آن تسخیر زندان باستیل، تسخیر کرملین، تسخیر مجلس ملی [تسخیر نقطه کانون قدرت در هر کشور] نبود؛ اما در آن لحظه هیجان ناشی از زیست برابر و اینکه هرکس امکان سخن گفتن داشته باشد، هدف بود. هرکس می‌تواند هر آنچه خواسته، بر زبان آورد و حتی بر در و دیوار بنویسد: مهم این نیست که چه می‌نویسد مهم این است که می‌نویسد، چون آن لحظه آزادی است. این آب و هوای کارناوال‌گونه،

همان لحظه‌ای را به دنبال می‌آورد که فضای برابری مراسم عید در پی دارد، مگر نه اینکه انتظار بچه‌ها هم از روز عید، خروج از سلسله‌مراتب والدین - بچه‌هاست؟» بنابراین از رهگذر تأملی گذرا بر این جنبش، می‌توان خصلت‌ها و ویژگی‌های یک انقلاب پسامدرن را این‌گونه تصویر کرد:

۱. خصلت ضد مرکزیت‌گرا، ضد ایده‌نماینده‌گی و بالاخره خصلت «جنبشی» در برابر خصلت «سازمانی»: دلوز تصریح می‌کند: «دیگر همه ما گروهک هستیم، نمایندگی و نماینده شدن تمام شد؛ فقط جنبش وجود دارد.^(۳۴) اگر در گذشته برای تحقیر و تصغیر گروه‌هایی که مبارزه سراسری و فراگیر داشتند، صفت «گروهک» به کار می‌رفت، هم‌اکنون با نفی فایده‌مندی جنبش سراسری و حزب فراگیر، کوچک، تخصصی شدن و تمرکز حول اهداف مشخص و محدود مبارزاتی به ارزش تبدیل شده است.» اندیشمندی در این زمینه می‌گوید:

مبارزه هم‌عرض و غیر سلسله‌مراتبی^۱ یعنی گروهک‌های کوچکی که مرکزیت‌گرایان را زیر سؤال برده و مبارزات ویژه خود را پیش می‌کشند، جاذبه جدیدی به وجود آورده است. این مبارزات همچون سندیکاگرایی محلی، اشکال مبارزاتی جدیدی برای حل مسائل مشخص ایجاد کرده‌اند؛ به‌عنوان مثال (G.I.P) (گروه اطلاعات درباره زندان‌ها) که توسط میشل فوکو بنیان‌گذاری شده، تحت تأثیر جنبش ۶۸ بوده است.

تعطیلی و رد فعالیت‌های گروهی - سراسری که بر محور توطئه و کسب قدرت مرکزی استوار شده بود، به معنای هر نوع مبارزه و ستیزه نیست بلکه به دلیل درک جدید از ماهیت قدرت‌های جدید است که فعالیت‌های «گروهکی»، به مفهوم اخص خود مطرح می‌گردد. از تحلیل‌های فوکو در خصوص قدرت حاکم و یا شبکه قدرت جامعه برمی‌آید که این شبکه در واقع، خود به شکل «گروهکی» عمل می‌کند یعنی هرگز با قدرت واحدی مواجه نیستیم، بلکه همواره این شبکه نامحدود و متکثر «گروهک‌ها»ی اجتماعی هستند که به‌ویژه در هیئت جامعه مدنی، پیکره اصلی قدرت را می‌سازند.

فوکو می‌گوید، از عهد باستان تاکنون همواره شاهد «کوچک شدن» روزافزون قدرت بوده‌ایم. در جوامع ابتدایی به نام «خدا» حکومت می‌شد، در قرون وسطی به نام «شاه»، سپس در قرون کلاسیک و از رنسانس به بعد، به نام «انسان». سرانجام در قرون جدید، قدرت باز هم «کوچک‌تر» شده و آنچه فوکو آن را «خواست» یا «امیال» یعنی بخش کوچکی از اراده انسان می‌نامد، محور قدرت گردیده است.

این خرد شدن و کوچک شدن نه تنها شامل کوچک شدن فیزیکی و تقلیل ابعاد سراسری یک تشکیلات به یک هسته کوچک می‌شود، بلکه موجب کوچک شدن سخنان «لاهوته» و به قول فوکو، «کلام انجیلی» به «کلام انجیلی مدرن» و تقلیل دعاوی جهان‌شمول ایدئولوژیک به کلام روزمره و همگانی می‌شود. خصلت شفاهی گفتمان‌های قدرت‌ساز، در دو شکل «شورش» و «عادی، مسالمت‌آمیز و مستمر» متجلی می‌شود. در شکل شورش، محدودیت‌های رسانه‌های کتبی با اشکال شفاهی جبران می‌گردند. به این ترتیب، این متن مکتوب و بریده از حیطه گیرنده مخاطب نیست که سازنده قدرت است، بلکه نحوه مبادله و «درونی کردن» مبادلات متواتر و هر روزه شفاهی است که پایه قدرت را لقی یا استوار می‌سازد. مبادلات شفاهی برخلاف متون مکتوب تأثیر آنی و لحظه‌ای ندارند بلکه به مقدار انسان‌های درگیر قادرند «ضیافت بیانی» هر روزه را سازمان دهند. این مسئله، نه تنها در «لحظه باشکوه انقلاب» و نه تنها به وسیله شعارهای ایدئولوژیک و سخنان عام و جهان‌شمول، بلکه در حیات روزمره و در مناسبات کاملاً عادی در محیط کار عمل می‌کند.

۲. **خصلت کارناوالی:** از آنجا که این جنبش مبتنی بر «میکروپلیتیک میل‌ها» و «میکروفیزیک قدرت» است، شکل بروز دسته‌جمعی و تظاهراتی آن، حالت کارناوالی دارد و شکل مستمر آن به صورت سازمان دادن نوعی «مقاومت محلی» در هر یک از «محل‌ها» و «موضع‌ها»ی قدرت حاکم، خود را نشان می‌دهد. در هر صورت به دلیل عملکرد «میکرو» (خرد) متقابلاً برابرنهاد آن هم به شکل خرد عمل می‌کند.

۳. **خصلت محلی:** گفتیم این نوع جنبش بر مبارزه «محلی» به مفهوم دفاع از هرگونه اقلیت‌های محلی تکیه دارد. منظور از «اقلیت‌ها» تنها اقلیت‌های قومی، نژادی و مذهبی نیستند بلکه فراتر از آن شامل همه نوع گروه‌های ویژه متمایز از

اکثریت جامعه می‌شود. این نحوه دفاع از اقلیت‌ها مفهوماً کاملاً جدیدی به دموکراسی داده و آن اینکه مشخصه اصلی دموکراسی را نه در نمایندگی خواست اکثریت مردم، بلکه حفاظت از منافع اقلیت می‌شمارد. میشل فوکو معتقد است اساساً آنچه تقسیم‌بندی به اقلیت و اکثریت را مجاز می‌سازد، این نیست که به نحو گوهرین و ماهوی کسانی وجود دارند که ماهیت آنها «اکثریت بودن» است بلکه مسئله اصلی‌تر این است که قدرت جز با مکانیزم‌های «طرد» و «تقسیم‌بندی» عمل نمی‌کند و بیشتر «اقلیت‌سازی» می‌کند تا کشف حقیقتی به نام اقلیت که در واقع چنین حقیقتی وجود ندارد.^(۳۵)

۴. شیوه فعالیت شفاهی و علنی: خصلت بعدی، شیوه فعالیت شفاهی و علنی و نه متمرکز و سازمانی این جنبش است. این شیوه به راحتی می‌تواند تبدیل به اشکال شورشی شود. به بیان دیگر، مرز میان «شورش» و «کارناوال» مرز عبورناپذیری نیست. این خصلت از چشم ایدئولوژی‌شناسان معاصر دور نمانده است: «... مبادله لفظی و شفاهی که هر شرکت‌کننده را در بیان، مناظره و دریافت مستقیم درگیر می‌سازد، هر کسی را در اشکال جدید بیانی و زبانی شرکت می‌دهد و «گروه‌های ابتدایی» را در چهارچوب یک طرز تفکر متحد می‌سازد. جنبش شورشی، در این مبادلات لفظی متعدد عمق می‌یابد، هرکس می‌تواند در آنها بازیگر و سخنگو شود. کافی است زبان مشترک را بیاموزد و شایسته بازتولید آن گردد.

این اهمیت فرهنگ شفاهی، در نحوه انتشار اندیشه شورشی نتایج فوری به دنبال دارد. بحث و تمرین لفظی که در گردهم‌آیی‌های کوچک بی‌وقفه بازتولید می‌شوند، به طور خودانگیخته، حاملان معانی را پرورش می‌دهند و اینان می‌توانند در جای دیگر مفاهیم را بازتولید نمایند. نفس این گردهم‌آیی‌ها، مرددان را بی‌هیچ زحمتی به ایمان رهنمون می‌سازد و آنها را به بی‌شماری از بلندگویان امدادی در دامان این فرهنگ شفاهی جدید بدل می‌نماید. در این سطح است که یک انگاره زنده انتقال می‌یابد. این انگاره، هرچه بیشتر قادر باشد هر کس را در سطح ابزار فرهنگی خاص خود درگیر سازد و به او شخصاً، اجازه ابراز وجود دهد، کارآمدتر است و دست کم گرفتن آن دشوارتر.

نفس فقدان نهاد، خصلت شفاهی و خودجوش بودن انتشار در همان حال که

امکان مداخله را از پلیس سلب می‌کند، مقاومت جنبش را تشدید می‌نماید و آنچه می‌توان نیرویی پنهانی نامید، به آن ارزانی می‌دارند. خصلت دست‌نیافتنی و نامرئی مقاومت از موجودیت آن محافظت می‌کند.

۵. **خصلت روشنفکری:** اگر قدرت در سطوح ریزبندنه‌های اجتماع از خانواده گرفته تا مدرسه و دانشگاه به «تولید رضایت»، «تولید معنی» و «جهت‌دهی» و «ارزش‌گذاری» می‌پردازد و اگر جامعه مدنی این «تولیدات» را به نحو «خودانگیخته» و خودجوش پذیرفته و آن را «درونی ساخته» و «بازتولید» می‌کند، پس ضد سروری نیز به فعالیت‌های روشنفکر بستگی دارد. این فعالیت‌ها می‌تواند ارزش‌ها و معانی را تولید، بازتولید و منتشر کنند که وابسته به «برداشتی از جهان باشند که پاسدار اصول دموکراتیک و منزلت انسان است».

۶. **هویت گفتمانی:** خصلت ششم این جنبش در «هویت گفتمانی» و نه «هویت سازمانی» آن نهفته است. منظور از «هویت گفتمانی» نوعی هویت رقیق همچون «افقی باز و بیکران» است که حول گفتمان‌های مشخصی شکل می‌گیرد؛ بدون آنکه کرانه و حد این افق را سازمان و تشکیلات ویژه‌ای محدود نماید. اگرچه هویت گفتمانی دربرگیرنده «ائتلاف بی‌شکل و نامشخصی» در مقایسه با دیگر اشکال و تشخص‌های سازمانی یا جبهه‌ای و فراسازمانی است و شکل رقیقی از «ائتلاف» را در بر دارد، با این وجود، محو تدریجی سازمان‌ها و رقت ائتلاف‌ها به سود گفتمان‌ها، قدرتی به مراتب فراتر از قبل پدید می‌آورد که دقیقاً به دلیل خصلت بی‌شکل و نامشخص خود بسیار دشوارتر از قبل تن به کنترل می‌دهد. هنگامی که مفهوم گفتمان را آن‌چنان که وضع‌کننده اصلی آن یعنی میشل فوکو تحلیل نموده در نظر بگیریم، به خوبی پی می‌بریم گفتمان‌های جدید هم مقتدرتر از سازمان‌های گذشته عمل می‌کنند و هم اینکه چگونه در اطراف خود، طیفی از اندیشه‌های متنوع و متضاد را حول چتر واحدی گرد هم می‌آورند.

تشکل‌گریزی، سازمان‌ستیزی و انحلال هویت تشکیلاتی به سود هویت محلی و گفتمانی، به‌مثابه بذری عمل می‌کند که با نفی هویت خویش و پنهان شدن در یک خاک محلی که شرایط رشد افراد را فراهم می‌کند، درنهایت با مبارزه سراسری و فراگیر منافاتی ندارد زیرا در شرایط مساعد، این خرده‌گروه‌های مستحیل‌شده در

جامعه مدنی می‌توانند به یکدیگر پیوسته و حول مطالبه واحدی قدرت مرکزی را نیز از آن خود کنند. انحلال و ذوب گروه‌ها در ریزبندنه‌های انبوه جامعه مدنی می‌تواند زمینه‌ساز یک ائتلاف سراسری اجتماعی باشد. مرز بین «انحلال» و «ائتلاف» عبورناپذیر نیست.

خرده‌هویت‌های مقاومت و بازیگوشی سیاسی در ایران امروز

کار عظیمی است که کسی یا آموزه‌ای بتواند

دیدگاه‌های متفاوت را با یکدیگر پیوند دهد

بی‌آنکه آنها را با یکدیگر درآمیزد.

گوتفريد هر در

همسو با این تحولات، جامعه جوان ایران امروز نیز به علل گوناگون در آستانه تولد «خود اکسپرسیونیستی» و «هویت‌های موزاییکی» قرار گرفته است. این تحولات همچنین بستر مناسبی برای رویش و پیدایش پدیده‌ای به نام «فرهنگ جوانان» فراهم آورده که بروز آن را می‌توان در سبک،^۱ کنش،^۲ ذائقه،^۳ علائق، سلیقه، اعمال خاص و سبک زندگی^۴ جوانان مشاهده کرد. اقتضای چنین فرهنگی، تعریف متفاوتی (نسبت به تعریف فرهنگ رسمی و مسلط) از بهنجاری^۵ و «زندگی خوب»، و از جانب دیگر، جایگزینی «ارضای آنی»^۶ یا «لذت‌طلبی لحظه‌ای» به جای «ارضای معوق»^۷ است.^(۳۶)

این گرایش و تمایل خرده‌فرهنگی، به طور فزاینده‌ای در مسیر تمایز و جدایی از فرهنگ توده مردم بوده و برخلاف توده‌های منفعل، خلاقانه و فعالانه عمل می‌کند. این کنش خلاقانه، عمدتاً در چهره تلاش برای داشتن «اوقاتی خوش» و

1. Style
2. Action
3. Taste
4. Lifestyle
5. Normality
6. Immediate Gratification
7. Deferred Gratification

«لحظاتی وجدآور» بهتر ظهور می‌کند. چهره دیگر این کنش خلاقانه را می‌توان لباس‌ها و آرایش‌های سبک خیابانی، شرکت در مهمانی‌های خصوصی غیرمجاز، ارتباطات و معاشرت‌های خارج از چهارچوب ازدواج با جنس مخالف، الگوپذیری از ستاره‌های موسیقی و فیلم در عرصه فرهنگ عامه‌پسند جهانی، سبک و مصرف رسانه‌ای در عرصه موسیقی، ویدئو، تلویزیون‌های ماهواره‌ای، اینترنت، و... این جوانان جست‌وجو کرد. لباس‌ها و آرایش‌های سبک خیابانی - همچون آثار مقدس - توانمندی پیوندهایشان را منعکس می‌نمایند. پیام این نوع لباس و آرایش و رفتار در بسیاری مواقع این است: «من معترض هستم».

برای بسیاری از جوانان ایران امروز، تصمیم‌های مربوط به سبک زندگی تا حدود زیادی به وظایفی تبدیل شده‌اند که باید مدام در طول دوره زندگی خود انجام دهند. بیشتر آنان بر این باور شده‌اند که می‌توانند سبک‌های زندگی خود را تغییر دهند؛ وقتی جهتی را که زندگیشان به آن سو در حرکت است، دوست ندارند. توانایی برای انتخاب آزادانه سبک زندگی‌ای که دوست دارند و نیز توانایی برای تغییر سبک زندگی، اندک‌اندک به مثابه تجربه‌ای رهایی‌بخش برای بسیاری از این جوانان جلوه می‌کند. آنان، با قرار دادن خود در حریم شیوه‌ها و سبک‌های زندگی متفاوت، تعریف جدیدی از برنامه‌های زندگی، رفتارها، هنجارها و ارزش‌های خود ارائه می‌دهند. آنان دیگر حاضر به «تحویل گرفتن» شیوه و سبک زندگی خود از گذشتگان نیستند، بلکه می‌خواهند در انتخاب نوع پوشش، آرایش، خوراک، طرز کار، معاشرت و روابط اجتماعی، آزادانه و مختارانه سهمی داشته باشند.

بر اساس همین گرایش و تمایل است که در سبک زندگی بسیاری از آنان، مجموعه‌ای از عادات و سوگیری‌های فرهنگی - اجتماعی به طور فزاینده‌ای در حال شکل‌گیری است که نوعی وحدت - که پیوندی میان گزینش‌های فرعی و اصلی هنجاری و ارزشی آنان ایجاد می‌کند - در آن مشاهده می‌شود. همین وحدت و سامان کلی، موجب و موجد نوعی تعهد، عصبيت و سمپاتی آنان نسبت به شیوه زندگی خود و گریز از انتخاب‌ها و گزینه‌های دیگر شده است.^(۳۷)

بنابراین توانایی برای انتخاب آزادانه سبک زندگی و نیز توانایی تغییر سبک زندگی - وقتی کسی تلاش می‌کند تا آن را تغییر دهد - برای بسیاری از جوانان

امروز ایرانی به مثابه تجربه‌ای رهایی‌بخش یا به تعبیر *توماس تسیه*، تجربه «فرهنگی رها» جلوه می‌کند. این رهاشدگی به لحاظ فرهنگی، پدیده‌ای دولبه است. از جنبه مثبت، به معنای آزادی فوق‌العاده است: انجام دادن همان کاری که پدر و مادر فرد انجام می‌دادند، ضروری نیست. فرصت برای تجربه و تکامل به قدری زیاد شده که تصور آن برای نسل‌های پیشین غیرممکن بود. اما از جنبه منفی، رهاشدگی فرهنگی نه تنها به این معناست که به فرد فرصت تصمیم‌گیری شخصی داده می‌شود، بلکه همچنین به این معناست که فرد باید خودش تصمیم بگیرد. این چیزی است که نسل‌های پیشین مجبور به انجام آن نبودند (به این معنا که آنها می‌توانستند جا پای پدرانشان بگذارند) و اگر آنها فرصت و شانس انتخاب گزینه‌های دیگری را در اختیار داشتند، می‌دانستند آن بدیل‌ها به چه چیزی و چه نتیجه‌ای منجر خواهند شد. امروز چنین چیزی دیگر صادق نیست. مردم خودشان مسئولیت دارند و در وضعیتی چنین کاری می‌کنند که نمی‌دانند انتخابشان آنها را به کجا سوق می‌دهد.

در بستر این خرده‌فرهنگ، نوعی «خودِ خودبیانگر ایرانی» در حال تولد و رشد است که در مقایسه با اسلاف خود کمتر در مکان‌های معینی جایگیری و ثابت می‌شود. این «خود» در تقاطع مجموعه‌ای متکثرتر از مکان‌ها و مجموعه غیرمتمرکزی از فرهنگ‌ها و گفتمان‌ها جایگیر می‌شود. جامعه‌پذیری این «خود»، به شکل فراگیر و فزاینده‌ای از طریق رسانه‌های جهانی و از طریق اینترنت صورت می‌گیرد. این امر «خود» را در مسیر طرد ارزش‌های سنتی و یا تغییر و اصلاح آنان و خروج از مسیر فرهنگ‌پذیری قرار داده است. چنانچه فرهنگ‌پذیری را جریانی بدانیم که فرد را عمیقاً و از هر لحاظ با فرهنگ جامعه همانند می‌کند و یا آن را نوعی خوگیری با فرهنگ جامعه و یا پذیرش فرهنگ نو و طرد فرهنگ پیشین تعریف کنیم، آنگاه باید بگوییم فرهنگ جوانان در ایران امروز، به طور فزاینده‌ای در حال گریز از فرایند شبیه‌سازی فرهنگی جامعه است و تمایلی به انطباق با فرهنگ عمومی (و سنتی) جامعه نشان نمی‌دهد.

خروج از فرایند فرهنگ‌پذیری به نوبه خود بسترساز بروز و ظهور شکاف میان فرهنگ کوچک جوانان و فرهنگ بزرگ جامعه شده است. دقیقاً در جغرافیای این «شکاف» است که امروز شاهد تولد هویت‌های مقاومت و با چالش مواجه شدن

نظم و نظام گفتمانی موجود و مستقر هستیم. اهم این چالش‌ها عبارتند از: فاصله‌گیری با عصبیت‌های فرهنگی و دینی، نگرش باز و منطقی در عرصه فرهنگ و دین، نگاه انتقادی به فضای فرهنگی - دینی جامعه، ارجحیت دادن به ارزش‌ها و هنجارهای کاذب فرهنگی نظیر مُد، طرز پوشش و آرایش، نگاه مثبت به اختلاط فرهنگی، تأکید بر پلورالیسم فرهنگی - دینی، تعریف متفاوت از بهنجاری^۱ (نسبت به تعریف گفتمان رسمی و مسلط) و «زندگی خوب»، طرد فرهنگ پیشینیان یا به اصطلاح «فرهنگ مادری»، ژست بی‌دینی گرفتن به‌مثابه یک واکنش، مقابله و مواجهه غیرمستقیم با قوانین محدودکننده (از طریق بی‌توجهی و بی‌اهمیت و شوخی جلوه دادن گزاره‌های جدی آن)، کم‌رنگ کردن بُعد احکامی دین، تغییر انگیزه‌ها و انگیزه‌های شرکت در مراسم دینی (مثلاً ارتباط با دوستان)، تأکید بر دین واقعی و فردی، تأکید بر خدایی که دوست انسان است نه تکلیف‌کننده، تأکید بر گناه و معصیت به‌مثابه پدیده‌ای مدنی و اخلاقی (مانند تجاوز به حقوق دیگران)، تمایل نشان دادن به نظام سیاسی سکولار، تمایل به دینداری ترکیبی‌الاهیتی، همنشین و همزیست کردن برخی دوانگاری‌های متضاد (نظیر دینداری و گوش دادن به آهنگ‌های غیرمجاز، نگاه کردن به ویدئو، دست دادن با نامحرم، داشتن دوست پسر یا دختر و بی‌حجابی).^(۳۸)

با این وصف، ما در آینده‌ای نه چندان دور با متغیرهای بی‌بدیلی در عرصه اجتماعی و سیاسی جامعه ایرانی مواجه خواهیم بود؛ متغیرهایی که نظم و سامان دیرینه روابط و مناسبات اجتماعی و سیاسی جامعه را در معرض جریان‌ی شالوده‌شکن قرار خواهند داد و نگاهی دیگر به فرد، اجتماع و سیاست را طلب خواهند کرد. چنین تصویری از آینده، زمانی جامعه تصدیق خواهید پوشید که بدانیم نتایج پژوهشی که تحت عنوان «ابهام از آینده و الگوی شخصیتی نسل جوان» به عمل آمده، نشان می‌دهد حدود ۵۳/۵ درصد جوانان و نوجوانان در حد زیاد و خیلی زیاد و حدود ۲۹ درصد تا حدی، نسبت به آینده دچار ابهام هستند. حدود ۵۰/۵ درصد در حد زیاد و خیلی زیاد و حدود ۲۹ درصد تا حدی نسبت به رعایت

شدن حقوق افراد دچار ابهام هستند. حدود ۶۶ درصد در حد زیاد و خیلی زیاد و حدود ۲۲/۵ درصد تا حدی نسبت به عملکرد نظام سیاسی دچار ابهام هستند. حدود ۶۸ درصد در حد زیاد و خیلی زیاد و حدود ۳۱/۳ درصد تا حدی اعتقاد به اعتراض به وضع موجود دارند. حدود ۴۶ درصد در حد زیاد و خیلی زیاد و حدود ۳۵ درصد تا حدی، آمادگی برای اعتراض دارند. حدود ۵۸ درصد در حد زیاد و خیلی زیاد و حدود ۱۸ درصد تا حدی دچار «تمایل به درگیری و پرخاش» هستند. حدود ۱۳ درصد در حد زیاد و خیلی زیاد و حدود ۱۸ درصد تا حدی گرایش به ایجاد مزاحمت و رعایت نکردن هنجارها دارند. حدود ۳۰ درصد در حد زیاد و خیلی زیاد و حدود ۲۰ درصد تا حدی تمایل به مهاجرت از کشور دارند. حدود ۲۰/۵ درصد در حد زیاد و خیلی زیاد و حدود ۲۷ درصد تا حدی به پوچ‌گرایی گرایش دارند. حدود ۵۶ درصد در حد زیاد و خیلی زیاد و حدود ۲۳ درصد تا حدی دچار بی‌اعتمادی هستند. حدود ۵۵ درصد در حد زیاد و خیلی زیاد و حدود ۳۵ درصد تا حدی دچار فقدان روحیه مشارکت‌جویی هستند. حدود ۲۱ درصد در حد زیاد و خیلی زیاد و حدود ۳۵ درصد تا حدی دچار تمایلات غیراخلاقی هستند. حدود ۴۵ درصد در حد زیاد و خیلی زیاد و حدود ۴۰ درصد تا حدی دارای گرایش دیگرخواهی هستند.^(۳۹)

نتیجه‌گیری

گفتیم در جامعه امروز ایرانی، پدیده «فردی شدن» (تولد خود‌خودبیانگر)، مسیر داخلی فرهنگ‌پذیری (تلاش نظام مستقر برای همگون‌سازی فرهنگی) را کاملاً ناهموار نموده و در مقابل، مسیر خارجی (تأثیرپذیری از فرهنگ بیگانه) را کاملاً هموار کرده است. زندگی اجتماعی انسان ایرانی، در مسیر جریان تغییر سریع و ریشه‌ای قرار گرفته است. در فضای این زیست‌جهان اجتماعی متحول، ایده فرد تام و یکپارچه با هویتی اساساً بیولوژیکی، به شکل فزاینده‌ای مشکل‌ساز شده است و نگرستن به افراد به‌عنوان موجوداتی متناقض که درون آنها نزاع دائمی بین «هویت»‌های گوناگون (جنسی، طبقاتی و غیره) وجود دارد، از مقبولیت بیشتری برخوردار شده است. تا جایی که می‌توان با استوارت هال هم‌صدا شد و بر این ایده

تأکید ورزید که ما دیگر قادر به تصور «فرد» به عنوان یک «خود» تام، متمرکز، پایدار و کامل یا یک «خود» خودمختار، مستقل و عقلانی نیستیم. اکنون مفهوم «خود» پاره‌پاره و ناقص و متشکل از چندین «خود» یا هویت در ارتباط با دنیاهای اجتماعی متفاوتی است که ما در آنها زندگی می‌کنیم؛ چیزی دارای تاریخچه که در جریان فرایندی، «تولید» شده است.^(۴۰)

این خود بی‌هویت‌شده، تعریف و تثبیت هویت سیال و موج خود را در قبیله سبک‌ها و سوپرمارکت سبک‌هایی جست‌وجو می‌کند که در وهله نخست نتیجه همه انتخاب‌ها و گزینش‌های خود او هستند. به بیان دیگر، این قبیله سبک‌ها یا سبک‌های متفاوت زندگی، اغلب «بیانگرانه» هستند. این «خود»، خود را از طریق «سبک» به جهان پیرامونش معرفی می‌کند^(۴۱) و در قالب همین «سبک»، کنش‌ها و واکنش‌های سیاسی آنتاگونیستی (مخالف‌جویانه) و رهایی‌بخش خود را به نمایش می‌گذارد.^(۴۲) به دیگر سخن، در نزد این خود خودبیانگر ایرانی، «بدن» (و به تبع آن «سبک»)^(۴۳) به طور فزاینده‌ای در حال تبدیل به تجلیگاه لذت، ظاهر کردن عواطف، ارضای نیاز، خلق هویت، تأیید خویشتن، بیان مخالفت و اعتراض و... است.

انتخاب هر شیوه از سبک زندگی، به معنای انتخاب روشی برای نشان دادن تعلق به گروه خاصی در جامعه و به همان معنا برجسته کردن تمایزات ایشان است. در متن و بطن این سبک‌های متفاوت زندگی، نوعی سیاست رهایی‌بخش (مبتنی بر «سیاست تفاوت») نهفته که بر این باور است معنا، حقیقت، هویت، حقوق و اجتماع، همگی ارزش‌هایی هستند که در «سیاست بازنمایی» جای دارند و جز از طریق تعامل سیاسی نمی‌توان به فهم حداقلی نسبی آنها نائل آمد. انکار تعامل، به معنای تقویت تضادها و تنش‌ها خواهد بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. در یوهان فورناس و همکاران، فرهنگ جوانان در مدرنیته متأخر، (تهران: سازمان ملی جوانان، ۱۳۸۱)، ص ۲۴۲.
۲. گلن وارد، پست‌مدرنیسم، ترجمه: علی مرشدی‌زاد، (تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۴)، صص ۲۳۴-۲۳۵.
۳. همان، ص ۲۴۲.
۴. در یوهان فورناس و همکاران، همان.
5. Weber, Max, *The Distribution of Power within the Political Community: Class, Status, Party.*, in *Economy and Society, An Outline of Interpretive Sociology*, Berkclay: University of California Press, 1919/ 1978.
6. Ziehe, Thomas "Cultural Moderity and individualization, Changed Symbolic Contexts for Young People", in Fornas and Bolin, 1992.
7. Ziehe, Thomas and Herber Stubenranch (1982)
در یوهان فورناس و همکاران، همان.
۸. جان آر. گینیز بوریمر، سیاست پست‌مدرنیته، ترجمه منصور انصاری، (تهران: گام نو، ۱۳۸۱).
۹. تد پلهمیوس، سبک‌های خیابانی، ترجمه: فرامرز ککولی دزفولی، (تهران: سازمان ملی جوانان، ۱۳۸۱)، صص ۲۱۴-۲۱۳.
۱۰. آنتونی گیدنز، تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، ترجمه: ناصر موفقیان (تهران: نشر نی، ۱۳۷۸)، ص ۱۲۰.
۱۱. آرتور آسابرگر، روش‌های تحلیل رسانه‌ها، ترجمه: پرویز اجلالی، (تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، ۱۳۷۹)، ص ۱۴۱.
۱۲. تاریخچه مفهوم «سبک زندگی» را می‌توان تا دوران کلاسیک جامعه‌شناسی (دوره‌ای در اوایل قرن بیستم که در آن، جامعه‌شناسی به رشته‌ای مستقل تبدیل شد) پیگیری کرد. مشکلاتی که جامعه‌شناسان کلاسیک با آنها دست و پنجه نرم می‌کردند، برای نمونه مسائل مربوط به مفهوم زندگی در جامعه تحت نفوذ صنعت‌گرایی و شهرنشینی (یعنی زندگی در جامعه‌ای دائماً در حال تغییر) بود. در همین دوره زمانی که امکانات تغییر وضعیت برای فرد ظاهراً بیش از گذشته بود، مسائل مربوط به مصرف‌گرایی و سبک

زندگی به موضوعات محوری تبدیل شدند. (بو رایمر، «جوانان و سبک‌های زندگی مدرن»، در: یوهان فورناس و همکاران (۱۹۹۵)، همان، ص ۱۹۳.

۱۳. بو رایمر، همان، ص ۱۹۸.

14. Michael R. Solomin, *Consumer Behavior: Buying, Having and Being*, 2nd edition (Boston: Allyn & Bacon, 1994), p. 438.

15. Ziehe, Thomas and Herber Stubenranch (1982)

در یوهان فورناس و همکاران، همان.

16. Karl Erik Rosengren, *Media Effects and Beyond; Culture Socialization and Lifestyles* (London & New York: Routledge, 1996), p. 265.

۱۷. گلن وارد، پیشین، ص ۲۰۰.

۱۸. همان، صص ۲۰۳-۲۰۰.

19. Tim Dant, *Knowledge, Ideology and Discourse* (London: Routledge, 1991), p. 232.

۲۰. ن.ک. به اندرو وینسنت، *نظریه‌های دولت*، ترجمه: حسین بشیریه (تهران: نشر نی،

۱۳۷۱)، ص ۲۰.

21. See A. Gamble, "Theories of British Politics", *Political Studies*, 1990, XXXVIII, 3.

22. See A. Leftwich (ed), *What is Politics?* (Oxford: Basil Blackwell, 1984).

۲۳. این نوع نگرش، طراوت و بداعت خود را وام‌دار چرخش زبان‌شناختی در آستانه قرن بیستم است. البته بحث در مورد زبان به عنوان منحصربه‌فردترین و در عین حال فراگیرترین شاخصه آدمی، سابقه‌ای بس طولانی در میان آدمیان دارد. از هومر، سقراط، ارسطو و افلاطون تاکنون بسیاری از فلاسفه و علمای سیاسی دلمشغول یافتن رابطه‌ای میان زبان و ذهنیت، عینیت، سوژگی، ابژگی، هویت، فردبودگی، جمع‌بودگی، قدرت، جنسیت، سیاست و... بوده‌اند. اما در دهه‌های اخیر بسیاری از اندیشمندان به تأثیر از زبان‌شناختی نوین چند گام از اسلاف خود پیش‌تر برداشته و به پیشنهاد یک رویکرد گفتمانی (تحقیق در «دنیای گفتمان» نه «دنیای عقل» یا «دنیای تجربه») برای کاوش در عالم سیاست پرداخته‌اند. دنیای گفتمانی لزوماً به معنای دنیای زبان نیست، اگرچه آن را نیز در بردارد. رویکرد زبانی، مبنای شناخت را «تفهم» می‌داند یعنی تحقیق در نحوه «تفهم سیاسی» افراد را روش مناسبی برای مطالعه پدیده‌های سیاسی می‌داند. در این رویکرد، بررسی رابطه ذهن و جامعه اولویت دارد. برای نمونه، نشانه‌شناسی به عنوان رویکردی زبانی، هدف خود را توضیح چگونگی معنادار شدن جهان (نه علل وقوع حوادث و پدیده‌ها که چگونگی تثبیت تصورات ما درباره امور سیاسی و به صورت قراردادی درآمدن این ذهنیات) برای افراد قرار می‌دهد. هنگامی که درباره «تفهم» و «زبان» صحبت می‌شود، قبل از هر چیز مفهوم «معنا» به ذهن خطور می‌کند. زبان وسیله ارتباط محسوب می‌شود. در عین حال، در جریان این ارتباط معناها منتقل می‌شوند. تفهم با سازوکار «معنادهی» یا «معنایابی» در جهان همراه است. در رویکردهای زبانی دو عنصر «زبان» و «تفهم» با واسطه «معنی» با یکدیگر

تلاقی پیدا می‌کنند. این رویکرد، با تکیه به اصل «اجتماعی شدن مفاهیم زبانی» عمدتاً به دنبال پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی درباره چگونگی جمعی شدن مفاهیم از طریق زبان است. ۲۴. اسلاوی ژیتک، نظریه، سیاست، دین، ترجمه مراد فرهادپور و دیگران (تهران: گام نو، ۱۳۸۴).

۲۵. اسلاوی ژیتک، همان.

۲۶. کیت نش، جامعه‌شناسی سیاسی معاصر، ترجمه: محمدتقی دلفروز، (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۰)، ص ۲۵.

۲۷. همان، صص ۳۸-۴۶.

۲۸. همان، ص ۳۶.

۲۹. همان، صص ۴۶-۴۹.

۳۰. آندرو میلنر و جف براویت، درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر، ترجمه: جمال محمدی (تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۵)، ص ۷۹.

۳۱. همان، صص ۱۸۱-۱۸۲.

۳۲. گلنر، در: میلنر و براویت، همان، ص ۱۹۷.

۳۳. وست، در: میلنر و براویت، همان، ص ۱۱۹ و ص ۲۲۳.

۳۴. جان آر. گینز بوریمر، همان.

35. Foucault Micjel, *Discipline and Punish, The Brith of the Prison*, NewYork:

Vintage/ Random, 1975/ 1979.

۳۶. محمود شهابی، «جهانی‌شدن جوانی: خرده‌فرهنگ‌های جوانان در عصر

جهانی‌شدن»، فصلنامه مطالعات جوانان، شماره پنجم، زمستان ۱۳۸۲، ص ۱۱.

۳۷. بسیاری از آحاد جامعه جوان امروز ما، بیشتر از گذشتگان، خود را در برابر آنچه می‌خواهند با زندگی‌شان بکنند، مسئول می‌دانند. در نزد آنان، قیدوبندهای سنتی برداشته شده و دنبال کردن روش زندگی سنتی دیگر نه ضروری است و نه ممکن. آنان بین حوزه‌های متفاوتی در زندگی روزمره در حرکتند و ممکن است راه و روشی که شخصی در حوزه‌ای عمل می‌کند، اساساً ربطی به روشی نداشته باشد که او در حوزه دیگری عمل می‌کند.

۳۸. براساس نتایج حاصله از پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان:

الف - گروه سنی ۲۰ تا ۲۹ و ۳۰ تا ۴۹ سال کمتر از همه رضایت اجتماعی و سیاسی دارند.

ب - گروه سنی نوجوان بیش از همه به فضایل اخلاقی جامعه بدبین است.

ج - گروه سنی ۲۰ تا ۲۹ سال کمتر از همه به فضای اخلاقی جامعه در آینده خوش‌بین است.

د - گروه‌های سنی جوان بیش از دیگر گروه‌های سنی بر این باورند که دینداری به قلب پاک است.

ه - گروه‌های سنی جوان، جامعه گذشته را بیشتر مذهبی می‌دانند.

و - در گروه‌های سنی جوان، میزان میل به تقلید از مراجع کاهش پیدا می‌کند.

ز - گرایش به راندن دین به حریم خصوصی در میان نسل جوان بیشتر است. به عنوان نمونه، این گروه‌های سنی با این ایده بیشتر مخالفت می‌ورزند که با افراد غیرمذهبی نباید رفت‌وآمد کرد.

ح - موافقت با ایده جدایی دین و سیاست در میان گروه‌های سنی جوان، بیشتر است.

ط - گروه‌های سنی پایین‌تر، کمتر احساس آزادی می‌کنند.

ی - طبقات نوجوان و جوان، کمتر احساس افتخار به هویت ایرانی دارند.

ک - دختران جوان بیش از زنان میانسال و سالمند بر این باورند که در جامعه ناعدالتی جنسیتی وجود دارد.

ل - دختران جوان ۱۵ تا ۲۱ سال، کمتر از همه احساس امنیت جانی می‌کنند.

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، جنسیت و نگرش اجتماعی، ۱۳۸۲.

۳۹. مؤسسه خرد، ابهام از آینده و الگوی شخصیتی نسل جوان، ۱۳۸۲.

۴۰. بو رایمر، جوانان و سبک‌های زندگی مدرن، همان، صص ۲۰۶-۲۰۵.

۴۱. این تأکید بر جنبه بیانگری سبک زندگی را می‌توان تا «نظریه طبقه فراغت» ویلن

دنبال کرد. این بدان معناست که سبک زندگی از طریق چهره‌ها (انتخاب لباس‌ها و رفتارها) بیان می‌شود؛ اما همچنین از طریق اعمال و کردارها (انتخاب فعالیت‌های فراغت)، انتخاب اشیا (مثلاً انتخاب مبلمان در خانه خود) و از طریق انتخاب دوستان نیز بیان می‌شود.

۴۲. دقیقاً همچون کاپشن پرفکتو که بر اساس طرحی از جنگ جهانی دوم بود،

توسط شرکت «برادران اسکات» در نیویورک دوخته شد و پس از اینکه مارلون براندو آن را در فیلم «وحشی» پوشید، به عنوان سمبل جوانان شورشی درآمد. لباس مزبور با درخشش اهریمنی و زیپ‌های شبیه به زخم چاقو، تجسم یک نگرش و سبک زندگی بود که مستقیماً «جامعه عادی» را به چالش می‌کشید (تد پلهمیوس، همان، صص ۱۰).

۴۳. بسیاری از جوانان امروز ایرانی، اندک‌اندک بر این تصور شده‌اند که بخشی از

درک و برداشتی که از آنان وجود دارد بسته به نحوه ظاهر شدن آنهاست. آنچه آنان می‌پوشند، نحوه اصلاح موهایشان و ژستی که می‌گیرند، جملگی آنان را به صورت شخصیت معینی در می‌آورند. هر لباسی که می‌پوشند به آنان هویت خاصی می‌بخشد که آنان را از دیگران متمایز می‌سازد. با وجود این، آنان هیچ کدام از این هویت‌های عمومی را هویت ثابت خود فرض نکرده‌اند، زیرا به این آگاهی دست یافته‌اند که به هر تعداد که بخواهند می‌توانند آنها را در ذخیره خود داشته باشند و می‌توانند از طریق هر کدام از این ظواهر «سخن بگویند».