

از ایدئولوژی تا گفتمان

دکتر حمید عضدانلو

مارکس در کتاب ایدئولوژی آلمانی، ایدئولوژی را سیستمی از ایده‌های به‌ظاهر منطقی تعریف می‌کند که توجیه‌کننده خواسته‌های طبقات اجتماعی است. نزد او، ایدئولوژیها «اندیشه‌های نادرست» یا «آگاهیهای کاذب» اند که ریشه در شیوه‌های تولید مادی دارند. ایدئولوژیها یا همان «آگاهیهای کاذب» بر ارتباط واقعی انسان با جهان سرپوش می‌گذارند. او از این تعریفها به این نتیجه می‌رسد که ایدئولوژی مسلط در هر جامعه، ایدئولوژی طبقه حاکم در آن جامعه است.^۱ برای نمونه، کارگران که ثمره کارشان از سوی کارفرما استثمار می‌شود، این باور را دارند که پاداش کار دشوارشان در بهشت داده خواهد شد. این باور از یکسو کارگران را متقاعد می‌کند تا به کار خود ادامه دهند، و از سوی دیگر باعث می‌شود تا استثمار شدن خود از سوی کارفرما را نبینند. از این‌رو، آنان ناخواسته برآورنده خواسته‌های ارباب خود یا همان نظام سرمایه‌داری هستند.

مارکس و انگلس برای توضیح و توصیف کارکرد مبهم ایدئولوژی از استعاره تاریکخانه عکاسی (Camera Obscura) بهره می‌گیرند. نزد آنان، ایدئولوژی نیز مانند شبکه چشم و تاریکخانه در عکاسی، واقعیت جهان عینی را وارونه جلوه می‌دهد.^۲ این مقایسه گویای آن است که ذهن انسان خودبه‌خود واقعیت را وارونه می‌کند. آنان سخت بر این نکته تأکید می‌کنند که ایده‌های ما محصول جهان پیرامون ماست. به سخن دیگر، این آگاهی ما نیست که تعیین‌کننده واقعیت زندگی ماست، بلکه این واقعیت زندگی مادی است که تعیین‌کننده آگاهی ماست.^۳ همه ایده‌های ما و حتی دریافتی که از خود داریم، مایه گرفته از جهانی واقعی است که در آن زندگی می‌کنیم؛ و جهانی که زیر سلطه سرمایه‌داری است توهماتی در ذهن ما پدید می‌آورد. پول می‌تواند واقعیت عینی را تحریف کند و آنرا وارونه جلوه دهد، و با رشد و توسعه سرمایه‌داری، پول و

آنچه امروزه بیش از پیش در ادبیات و نظریه‌های پسااستعماری به آن پرداخته می‌شود، پیوند استعمار با نژاد و همچنین تأثیر استعمار بر فرهنگ کشورهای مستعمره است. گرچه این تأثیر به فرایندهای اقتصادی گره خورده است، اما پیوند آنها زمانی بهتر درک می‌شود که فرایندهای فرهنگی نیز به اندازه فرایندهای اقتصادی مورد بررسی دقیق قرار گیرد. در این سالها، پژوهشگران به توافق چندانی در زمینه این ارتباط نرسیده‌اند. روشنفکران در کشورهای مستعمره، از یکسو، معضلات فرهنگی خود را ثمره استعمار به‌شمار می‌آورند، و از سوی دیگر فرهنگ خود را بعنوان ابزاری برای ایستادگی در برابر استعمار و استثمار، به کار می‌گیرند. از این‌رو، تجزیه و تحلیل استعمار، در ادبیات و نظریه‌های پسااستعماری، مستلزم آن شد که مقولاتی مانند «طبقه» و «ایدئولوژی» و همچنین رابطه میان ایدئولوژی و اقتصاد، که برای درک رشد و توسعه سرمایه‌داری به کار برده می‌شد، مورد بررسی مجدد قرار گیرد.

مفهوم ایدئولوژی از مفاهیم پیچیده‌ای است که مناظره بر سر معنای آن، پس از بیش از دو سده که از ورودش به قلمرو علوم انسانی می‌گذرد، هنوز ادامه دارد. پرسش کلیدی در این مناظره این است که ایده‌های اجتماعی ما چگونه شکل می‌گیرد؟ در این‌جا قصد پرداختن به این مناظره را ندارم و تنها می‌کوشم در چارچوب ادبیات و نظریه‌های استعمار و پسا استعمار، به تغییر رابطه‌ای بپردازم که میان این مفهوم با مفاهیم طبقه و نژاد پدید آمده است. این مفهوم را نخستین بار فیلسوف فرانسوی دستوت دو تریسی (Destutt de Tracy)، در آغاز سده نوزدهم، به کار گرفت و منظور او «مطالعه ایده‌ها» بود. اما بزودی این مفهوم به معنای ایده‌هایی به کار برده شد که توجیه‌کننده خواسته‌ها، رفتارها و باورهای یک گروه یا یک جامعه است.

● آنچه امروزه بیش از پیش در ادبیات و نظریه‌های پسااستعماری به آن پرداخته می‌شود، پیوند استعمار با نژاد و همچنین تأثیر استعمار بر فرهنگ کشورهای مستعمره است. گرچه این تأثیر به فرایندهای اقتصادی گره خورده است، اما پیوند آنها زمانی بهتر درک می‌شود که فرایندهای فرهنگی نیز به اندازه فرایندهای اقتصادی مورد بررسی دقیق قرار گیرد. روشنفکران در کشورهای مستعمره، از یک سو، معضلات فرهنگی خود را ثمره استعمار به‌شمار می‌آورند، و از سوی دیگر فرهنگ خود را بعنوان ابزاری برای ایستادگی در برابر استعمار و استعمار نو به کار می‌گیرند.

مانند نژاد و جنس نیز در شکل دادن به ایدئولوژی در کار است. گذشته از این، چنان که ولوسینوف (Volosinov) منتقد اهل روسیه می‌گوید، زبان، هنر، موسیقی، خوراک و سیاستهای متفاوت استعمارگران اثری سنگین بر فرهنگ و در نتیجه ایدئولوژی مردمان استعمارزده می‌گذارد.^۴

گرامشی: ایدئولوژی و هژمونی

از اندیشمندان برجسته‌ای که راه تازه‌ای برای شناخت بهتر رابطه میان ایدئولوژی و طبقه به روی ما گشوده، آنتونیو گرامشی متفکر کمونیست ایتالیایی است. او از یک سو نشان می‌دهد که چگونه ایدئولوژیها می‌توانند میان طبقات گوناگون اجتماعی حرکت کنند، و از سوی دیگر این نکته را برجسته می‌کند که چگونه اعضای گوناگون یک طبقه اجتماعی می‌توانند ایدئولوژیهای متفاوت و حتی ناهم‌ساز داشته باشند.^۵ گرامشی این ایده مارکسیستهای کلاسیک را که شیوه‌های تولید اقتصادی (زیربنا) تعیین‌کننده ایدئولوژیهای (روبنا) طبقات گوناگون اجتماعی هستند به چالش کشید. او بر آن بود که به علل شکست انقلاب در اروپای غربی پی برد. از دید او، با اینکه زمینه‌های اقتصادی برای پیروزی چنین انقلابی آماده بوده، انقلاب با شکست روبه‌رو شده است. این بدان

محصولات تولیدی جانشین ارزشهای انسانی می‌شود. براین پایه، ایدئولوژی واقعیت را تحریف نمی‌کند، زیرا ذات سرمایه‌داری ایدئولوگ است و چهره واقعی خود را پنهان می‌کند.

در این جا پرسشی که پیش می‌آید این است که اگر واقعیت خود را تحریف شده جلوه می‌دهد، آیا این امکان وجود دارد که واقعیت را به همان صورتی که هست ببینیم؟ اگر هستی عینی تعیین‌کننده ایده‌های ماست، پس بی‌تغییر واقعیت عینی، ایده‌های ما نیز تغییر نخواهد کرد. البته مارکس همه ایده‌ها را ایدئولوژی یا آگاهی کاذب نمی‌داند. او میان ایدئولوژی و علم تفاوت قائل می‌شود و بر آن است که علم این ظرفیت را دارد که سد راه توهمات ایدئولوژیک شود.

نزد گئورگ لوکاچ لوکاچ نظریه پرداز مجار نیز، ایدئولوژیها همیشه آگاهی کاذب نیستند و اعتبار یا کاذب بودنشان بستگی به جایگاه طبقاتی افراد یا گروههایی دارد که آنها را نمایندگی می‌کنند. بر این پایه، ایدئولوژی ارائه شده از سوی طبقه بورژوا، گویای ذات تحریف شده سرمایه‌داری است، در صورتی که ایدئولوژی ارائه شده از سوی طبقه پرولتاریا به واقعیت ذات سرمایه‌داری نزدیکتر است. وجه مشترک این دو دیدگاه در این است که در آنها ایدئولوژیها همواره محصول اوضاع عینی اقتصادی - اجتماعی هستند. یکی از معضلات دیدگاه لوکاچ این است که او بی‌آنکه دلیلی به دست دهد، فرضیه برتری شناخت علمی تر پرولتاریا را درست می‌پذیرد و فرمولی برای همخوانی و همسویی طبقات اجتماعی و ایدئولوژی ارائه می‌کند.

این فرمول لوکاچ، یعنی همخوانی و همسویی میان طبقات اجتماعی و ایدئولوژی را نمی‌توان درست پذیرفت. طبقات اجتماعی گروههای ناهمگونی هستند که در سایه جنس، نژاد و عوامل جداکننده دیگر با هم تفاوت دارند. اعضای متفاوت در یک طبقه اجتماعی می‌توانند پیوندهای متفاوتی با فرایند تولید یا سیماهای دیگر واقعیت اجتماعی داشته باشند و از این رو ایدئولوژیهای متفاوتی نیز داشته باشند. تنها وابستگی به طبقه کارگر نمی‌تواند تعیین‌کننده ایدئولوژی یکسان در میان اعضای آن طبقه باشد؛ زیرا عوامل دیگری

معنا نیست که گرامشی نقش اقتصاد و دگرگونیهای آنرا نادیده می‌گیرد؛ او به این باور رسیده بوده است که اقتصاد به تنهایی نمی‌تواند پدیدآورنده رویدادهای تاریخی شود، اما می‌تواند زمینه‌های مناسبی برای پاگرفتن و رشد برخی ایدئولوژیها فراهم آورد.

گرامشی میان ایدئولوژیها تمایز قائل می‌شود. یکی از فرضیه‌های او این است که گرچه کارکرد ایدئولوژی، در کلیت خود، حفظ همبستگی اجتماعی و بیان خواسته‌های مسلط در جامعه است، اما ایدئولوژیهای ویژه‌ای وجود دارند که بیانگر اعتراض در مورد کسانی هستند که استثمار می‌شوند. نزد او، طبقه پرولتاریا از آگاهی دوگانه برخوردار است: هم از ایدئولوژی طبقه حاکم اثر می‌پذیرد و در مسیر خواسته‌های این طبقه حرکت می‌کند، و هم توانایی ایجاد ایدئولوژی مقاومت را دارد. اگر واقعیت‌های اجتماعی (از جمله تضادهای اجتماعی) از راه ایدئولوژیها درک می‌شود، پس ایدئولوژیها مکانی برای مبارزات طبقاتی هستند. به‌سختی دیگر، تضادهای ایدئولوژیک تغذیه‌کننده مقاومت افراد و گروهها می‌شود.

برای روشنتر شدن این نکته، گرامشی تمایزی نیز میان «فلسفه» و «حس عام» (common sense)، به مثابه دو سطح متفاوت که ایدئولوژی در آنها عمل می‌کند، قائل می‌شود. فلسفه، شرح و بسط تخصصی یک وضع ویژه است، در صورتی که حس عام آگاهی

عملی، روزمره و متداول انسان است. گرچه بیشتر این گمان وجود دارد که حس عام امری حقیقی و اصولی است، گرامشی به‌دنبال ریشه‌های شکل‌گیری آن است. نزد او، حس عام تجسمی از باورهای ناهمساز است که «عناصری از دوران پارینه سنگی، اصول پیشرفته علم، تعصبات تاریخی، و حتی فلسفه آینده‌ای را که نژاد انسانی در آن متحد می‌شود» در برمی‌گیرد. از این رو، حس عام ملغمه‌ای از ایده‌هاست که به گفته استوارت هال «آگاهی عملی توده‌های مردم در آن شکل گرفته است»^۶

پرسش دیگری که در اینجا پیش می‌آید این است که اگر ایدئولوژیها و طبقات اجتماعی به‌صورت شسته و رفته‌ای یکدیگر را نمی‌پوشانند، چگونه است که، در هر دوران، ایده‌های طبقه حاکم ایده‌های مسلط‌اند؟^۷ چرا مردمان عادی یک دیدگاه مشخص را می‌پذیرند و متقاعد می‌شوند؟ ساده‌تر بگوییم، پرسش کلیدی درباره ایدئولوژی این است که چگونه مردمان عادی به چنین باوری می‌رسند و بر پایه آن زندگی می‌کنند؟ برای درک این پرسشها و پاسخ دادن به آنها، گرامشی از مفهوم «هژمونی» بهره می‌گیرد.

هژمونی به معنای قدرتی است که از راه آمیختگی زور و توافق (یا رضایت) به‌دست آمده است. شاید بتوان گفت که این مفهوم ریشه در اندیشه‌های ماکیاوولی دارد که گرامشی آشنایی کاملی با آنها داشته است. ماکیاوولی بر آن بود که قدرت را می‌توان از راه زور و فریب به‌دست آورد. از دید گرامشی نیز، طبقه حاکم تسلط خود را تنها از راه زور و فشار به‌دست نمی‌آورد، بلکه سوژه‌هایی نیز می‌آفریند که با میل و رغبت تسلیم می‌شوند تا فرمانبری کنند. معنای این مفهوم شباهت بسیار به‌معنای مفهوم «آمریت» authority ماکس وبر نیز دارد. نزد وبر، آمریت همان قدرت مشروع است. اگر مشروعیت دادن به قدرت را همان توافق و رضایت در نظر بگیریم، می‌توان گفت که هژمونی اگر درست به همان معنا نباشد، معنای کمابیش مشابهی با آن دارد.

شاید یکی از تفاوت‌های مفهوم «آمریت» وبر و «هژمونی» گرامشی در این باشد که از دید گرامشی، ایدئولوژی نقشی حیاتی در پدید آوردن توافق یا

● مفهوم ایدئولوژی از مفاهیم پیچیده‌ای است که مناظره بر سر معنای آن، پس از بیش از دو سده که از ورودش به قلمرو علوم انسانی می‌گذرد، هنوز ادامه دارد. پرسش کلیدی در این مناظره این است که ایده‌های اجتماعی ما چگونه شکل می‌گیرد؟ این مفهوم را نخستین بار فیلسوف فرانسوی دستوت دو تریسی، در آغاز سده نوزدهم، به‌کار گرفت و منظور او «مطالعه ایده‌ها» بود. اما بزودی این مفهوم به‌معنای ایده‌هایی به‌کار برده شد که توجیه‌کننده خواسته‌ها، رفتارها و باورهای یک گروه یا یک جامعه است.

● مارکس در کتاب «ایدئولوژی آلمانی»، ایدئولوژی را سیستمی از ایده‌های به ظاهر منطقی تعریف می‌کند که توجیه‌کننده خواستهای طبقات اجتماعی است. نزد او، ایدئولوژیها «اندیشه‌های نادرست» یا «آگاهیهای کاذب» اند که ریشه در شیوه‌های تولید مادی دارند. ایدئولوژیها یا همان «آگاهیهای کاذب» بر ارتباط واقعی انسان با جهان سرپوش می‌گذارند. او از این تعریفها به این نتیجه می‌رسد که ایدئولوژی مسلط در هر جامعه، ایدئولوژی طبقه حاکم در آن جامعه است.

و به آزمون گذاشته شد. امروزه تاریخ‌نگاران دوران استعمار به دنبال یافتن پاسخ این پرسشند که چگونه قدرتهای استعماری توانسته‌اند از راه خلق توافق نسبی مردمان در مستعمرات به تسلط خود ادامه دهند، یا حکومتهایی برپا کنند که آنان را سرکوب می‌کنند. مفهوم هژمونی گرامشی ابزاری در اختیار آنان گذاشته است تا به پاسخ پرسش خود نزدیکتر شوند. با وجود خشونت بیش از اندازه قدرتهای استعماری، تداوم سلطه آنها کمابیش همراه با رضایت مردمان در مستعمرات بوده است. مفهوم هژمونی نشان داد که استعمارگران نه تنها با فشار از بالا، بلکه از راه انتقال ایده‌ها نیز توانسته‌اند مردمان در سرزمینهای استعمارزده را زیر سلطه خود نگهدارند. در حقیقت می‌توان گفت که اندیشه‌های گرامشی باعث شد که تجزیه و تحلیل‌های پیشین در مورد استعمار و کشورهای مستعمره بازبینی شود. یکی از نتایجی که از اندیشه‌های گرامشی به دست می‌آید این است که سوژگی و ایدئولوژی مهمترین عوامل اثرگذار در فرایند تسلط‌اند.

آلتوسر و ایدئولوژی:

تجزیه و تحلیل‌های گرامشی اثری سنگین بر دریافت ساختارگرایان و پسا ساختارگرایان از قدرت گذاشت که آن نیز در جای خود اثری چشمگیر بر مطالعات پسا استعماری امروز دارد. در این زمینه، کارهای لویی آلتوسر (نظریه پرداز مارکسیست فرانسوی) درباره

رضایت بازی می‌کند. هژمونی تنها از راه به انحصار درآوردن یا تلقین مستقیم به دست نمی‌آید، بلکه اثر خود را بر «حس عام» مردمان می‌گذارد. این همان چیزی است که ریموند ویلیامز آنرا «نظام سرزنده معناها و ارزشها» می‌نامد.^۸ به همین دلیل، نزد گرامشی، ایدئولوژی چیزی فراتر از بازتاب واقعتهای مادی است. او ایدئولوژیها را پندارها و دریافتهایی از زندگی به شمار می‌آورد که در همه سیماهای هستی فردی و جمعی نمود می‌یابند. گرامشی چندان به دنبال آن نیست که معنای ایدئولوژی را گسترش دهد، بلکه در پی یافتن پاسخ این پرسش است که چگونه ایدئولوژیها ارتباطهای اجتماعی را تعیین می‌کنند، توده‌های اجتماعی را سامان می‌دهند، سازنده فضاهایی می‌شوند که انسانها در آن حرکت می‌کنند، از جایگاه خود آگاه می‌شوند و مبارزه می‌کنند؟^۹

استوارت هال این ایده‌های گرامشی را برای نشان دادن ارتباط میان قومیت و استعمار، و همچنین طبقه و سرمایه، به کار می‌گیرد. گرامشی برای درک علل شکست انقلاب ایتالیا تفاوتی میان ایتالیا و دیگر مناطق اروپای باختری و همچنین مناطق گوناگون در ایتالیا قائل می‌شود و در بررسیهای خود به این نتیجه می‌رسد که نمی‌توان «کار» را به مثابه یک مقوله منسجم در نظر گرفت. سرمایه‌داری نه تنها به دلیل نیروی کار بلکه به دلیل «ویژگیهای فرهنگی نیروی کار» حرکت می‌کند. به سخن دیگر، طبقه و نژاد، همراه و در پیوند با یکدیگر، نیروهای سازنده‌اند.^{۱۰} گرامشی به ما نشان می‌دهد که چگونه نژاد و ناهمسانیهای فرهنگی، در درون یک طبقه اجتماعی با یک شیوه تولید، ایفای نقش می‌کنند؛ چگونه رژیمهای استعمارگر میان نژادها و گروهها تمایز قائل می‌شوند و همزمان همه آنها را در یک کاسه می‌ریزند. این نظر گرامشی (که ایدئولوژی زمینه‌ای برای حرکت انسان فراهم می‌کند) به ما کمک می‌کند تا به این نکته پی ببریم که نژادپرستی پیامد سرمایه‌داری نیست بلکه به گونه‌ای پیچیده با خود سرمایه‌داری آمیخته بوده است.

اندیشه‌های گرامشی مورد توجه بسیاری از اندیشمندان در زمینه نظریه پسا استعماری قرار گرفت

جامعه کار می‌کند، آلتوسر آشکارا روانکاوی لاکان و این ایده او را به عاریت می‌گیرد که شکل‌گیری سوژه از راه زبان (با همه لغزشهایش) صورت می‌پذیرد. او درک مارکسیستی پیشین خود از ایدئولوژی را کنار می‌گذارد و به دریافتی تازه از این مفهوم می‌رسد که نزدیک به دریافت لاکان از «واقعیت» است. از دید هر دو، انسان به علت وابستگی به زبان، هرگز نمی‌تواند به «چندوچون واقعی هستی» دست یابد؛ اما از راه رهیافتهای دقیق «علمی» نسبت به جامعه، اقتصاد و تاریخ می‌توان به شناخت «چندوچون واقعی» نزدیکتر شد.

لاکان بر آن است که باید میان «واقعیت» و «واقع» تمایز قائل شویم. از آنجا که «واقعیت» از راه آئینه زبان خود را متجلی می‌کند، تنها می‌تواند بازتابی از «واقع» باشد. به سخن دیگر، این زبان است که ما را متقاعد می‌کند و این تصور را در ما پدید می‌آورد که «واقعیت» را درک کرده‌ایم. «واقعیت» جهانی است که ما پس از ورود به «نظم نمادین» (symbolic order) در پیرامون خود می‌سازیم. او هر دریافت ساده‌اندیشانه از مفاهیم «خود» (self) و «حقیقت» (truth) را به چالش می‌کشد و بر آن است که دانش با زبان و ساختارهای ایدئولوژیک شکل می‌گیرد، و این دو (زبان و ساختارهای ایدئولوژیک) قلمروهای «آگاه» و «ناخودآگاه» ما را سامان می‌دهند.

مفهوم «واقع» بیانگر آن وضع طبیعی است که انسان با ورود به زبان ارتباط خود را برای همیشه با آن بریده است. تنها به هنگام زاده شدن و در دوران نوزادی به چنین وضعی نزدیک هستیم؛ زیرا چیزی جز نیاز محرک ما نیست. نوزاد، نیازمند است و در فرایند برآوردن نیازهای خود قادر به درک تمایز میان خود و جهان بیرونی یا جهان دیگران نیست. ثمره نیاز، جست‌وجو و تلاش برای برآوردن آن است. با گام نهادن به قلمرو زبان، سوژه انسانی دیگر نمی‌تواند «واقع» را بیان کند، زیرا زبان او را از درک «واقع» دور می‌کند. اما «واقع» همواره و در سراسر زندگی سوژه به اثرگذاری خود ادامه می‌دهد، زیرا چون صخره سختی در برابر توهمات و ساختارهای زبان (که همواره از

ایدئولوژی اهمیت ویژه دارد. پرسشهایی که ذهن آلتوسر را مشغول کرده بود، راهگشای پژوهشهایی تازه در این زمینه شد. برای او این پرسشها مطرح بود که: ایدئولوژیها چگونه درونی می‌شوند؟ چگونه انسان ایده‌های مسلط را از آن خود می‌کند؟ انسانها چگونه دیدگاههای اجتماعی تعیین‌کننده را می‌پذیرند و به صورت خود - به - خودی بیان می‌کنند؟ به سخن دیگر، او علاقمند این موضوع بود که چگونه سوژه‌ها و شخصیت درونیشان از سوی چیزهایی که بیرون از آنهاست استیضاح می‌شوند و جایگاه خود را می‌یابند؟ آلتوسر با اثرپذیری از اندیشه‌های لاکان، ما را وارد قلمرو روانکاوی می‌کند. این درست است که ایدئولوژیها بیانگر خواستهای اجتماعی‌اند، اما به درون سوژه فردی نیز نفوذ می‌کنند. در حقیقت، سوژگی یا شخصیت افراد از راه ایدئولوژی شکل می‌گیرد. نزد او، روانکاوی ارزشمندترین راه برای دریافتن این نکته است که انسان هیچ نقطه مرکزی ذاتی ندارد که بتواند درکی از خود داشته باشد؛ مگر گمان یا تشخیص نادرست از نفس (ego) - که آن نیز نوعی شکل‌گیری ایدئولوژیک است که در آن سوژه خود را تشخیص می‌دهد.^{۱۱}

برای بررسی این نکته که ایدئولوژی چگونه در

● مارکس و انگلس سخت بر این نکته تأکید می‌کنند که ایده‌های ما محصول جهان پیرامون ماست. به سخن دیگر، این آگاهی ما نیست که تعیین‌کننده واقعیت زندگی ماست، بلکه این واقعیت زندگی مادی است که تعیین‌کننده آگاهی ماست. همه ایده‌های ما و حتی دریافتی که از خود داریم، مایه گرفته از جهانی واقعی است که در آن زندگی می‌کنیم؛ و جهانی که زیر سلطه سرمایه‌داری است توهمات در ذهن ما پدید می‌آورد. پول می‌تواند واقعیت عینی را تحریف کند و آنرا وارونه جلوه دهد، و با رشد و توسعه سرمایه‌داری، پول و محصولات تولیدی جانشین ارزشهای انسانی می‌شود.

● مارکس همه ایده‌ها را ایدئولوژی یا آگاهی کاذب نمی‌داند. او میان ایدئولوژی و علم تفاوت قائل می‌شود و بر آن است که علم این ظرفیت را دارد که سد راه توهّمات ایدئولوژیک شود. نزد گنورگ لوکاچ نظریه‌پرداز مجار نیز، ایدئولوژیها همیشه آگاهی کاذب نیستند و اعتبار یا کاذب بودنشان بستگی به جایگاه طبقاتی افراد یا گروههایی دارد که آنها را نمایندگی می‌کنند.

خودرأی است، راه را به روی فرد پسامدرنی می‌گشاید که تا اندازه زیادی خودرأی نیست و تصمیماتش در درون زبان و توسط زبان تعیین می‌شود.

با وجود ورود روانکاوی به بحث، هنوز دشوار می‌توان به پرسشها درباره شکل گرفتن سوژگی فردی و جمعی انسان پاسخ داد. هنوز شکافی میان نقد روانکاوانه که با درون مردمان و گفتمانهای مارکسیستی که با بیرون مردمان سروکار دارند وجود دارد. استوارت هال بر این باور است که رساله پر نفوذ آلتوسر درباره «ماشینهای دولتی ایدئولوژیک» سهمی بسزا در شکل‌گیری این شکاف دارد؛ زیرا او ساختار را به دو بخش تقسیم می‌کند: بخش نخست، ایدئولوژی و بازتولید روابط اجتماعی تولید؛ و بخش دوم اینکه چگونه ایدئولوژی، خالق ما (انسان) به‌مثابه سوژه می‌شود.^{۱۲} به‌سخن دیگر، آلتوسر میان بخش اجتماعی و بخش فردی شکل‌گیری سوژه شکاف ایجاد می‌کند. گرچه برخی از مارکسیستهای ساختارگرا برآنند که آلتوسر با قائل شدن چنین تمایزی ارتباط درونی آنها را نیز در دستور کار قرار می‌دهد، اما نباید این نکته را از نظر دور داشت که کارهای او مشکلات و پرسشهای تازه‌ای نیز به همراه آورده است. کوشش او این بوده است که گامی فراتر از گرامشی بردارد و نشان دهد که ایده‌ها از راه برخی نهادهای اجتماعی منتقل می‌شود. این بدان معناست که سوژه تحت تأثیر نهادهای اجتماعی به فرمانبرداری از قدرت رضایت می‌دهد. آنجا که گرامشی هژمونی را آمیزه‌ای از زور و توافق به‌شمار می‌آورد، آلتوسر این بحث را پیش

درک «واقع» عاجزند) ایستادگی می‌کند. هر زمان که سوژه انسانی خواهان درک و بیان هستی مادی خود باشد (درک و بیانی که بیشتر تلخ و تکان‌دهنده است، زیرا «واقعیت» درک شده توسط زبان آنرا تهدید می‌کند) «واقع» خود را نشان می‌دهد.

برسره‌م می‌توان گفت که دیدگاه لاکان دیدگاهی است پسامدرن که شباهت زیادی به دیدگاه پساساختارگرا دارد. این دیدگاه با این ایده تجربی که زبان توانایی بیان «واقعیت» را دارد مخالف است، و همچنین با این ایده مخالفت می‌کند که جهان از راه زبان در دسترس ما قرار می‌گیرد. برپایه دیدگاه تجربی، زبان دارای شفافیستی است که نور از آن می‌گذرد و آن سوی آن دیده می‌شود. ساده‌تر گفته شود، زبان پنجره‌ای است به سوی جهان «واقع»ی، و دانش ما مایه گرفته از تجربه مستقیم «واقعیت» است و نمی‌تواند توسط زبان تحریف و آلوده شود. پسامدرنیته از کارکرد نمایش‌دهندگی زبان منصرف می‌شود و به پیروی از پساساختارگرایی این ایده را می‌پذیرد که زبان نه بازتابنده بلکه سازنده جهان است. از این‌رو، دانش همیشه با زبان، یعنی با اوضاع تاریخی و محیط ویژه‌ای که در آن پدید می‌آید، تحریف و آلوده می‌شود. این بدان معناست که ما هرگز نمی‌توانیم زبان را از حال و هوای ویژه‌ای که در آن خلق می‌شود جدا سازیم. به سخن دیگر، حضور فاعل زبان باعث تحریف زبان و در نتیجه باعث تحریف و آلودگی دانشی می‌شود که از راه زبان تولید می‌گردد. در حقیقت، از درون چنین دیدگاهی، جهان چهره «واقع»ی خود را از راه آینه زبان به روی ما نمی‌گشاید، بلکه این ما هستیم که با ابزار زبان جهان «واقع»ی را برای خود می‌سازیم. از یک‌سو، زبان و جهانی که با ابزار زبان برای خود می‌سازیم پیوسته دستخوش دگرگونی است، و از سوی دیگر آزادی فاعل برای دگرگون کردن زبان و ساختن جهانی که از راه آن انجام می‌گیرد محدود است، زیرا قواعد و مقررات از پیش تعیین شده زبان دست‌وپاگیر است. از این‌رو، در سایه روانکاوی لاکان که انسان را همان‌گونه می‌بیند که در زبان ساخته می‌شود، فرد خودمختار مدرن که به گونه‌ای هدفمند عقلانی و

می‌کشد که در جوامع سرمایه‌داری مدرن، زور از راه دستگاه‌های سرکوب دولتی (مانند ارتش و پلیس) و توافق از راه دستگاه‌های ایدئولوژیک دولتی (مانند مدرسه، کلیسا، خانواده، رسانه‌ها و نظام‌های سیاسی) عمل می‌کند. این دستگاه‌های ایدئولوژیک، با خلق سوژه‌هایی که ارزشهای نظام را می‌پذیرند، به بازتولید سلطه نظام کمک می‌کنند.

ارزش این ایده آلتوسر در این است که پرده از بیگانه‌ی ظاهری نهادهایی بر می‌دارد که غیرسیاسی به نظر می‌رسیده‌اند. گرچه این ایده اثری سنگین بر تجزیه و تحلیلها دربارهٔ مدرسه، دانشگاه، ساختار خانواده و متون ادبی گذاشت، اما هنوز نمی‌توانست توضیحی برای مبارزات ایدئولوژیک و ایده‌های مخالف به دست دهد. اگر سوژه‌ها یکسره مخلوق ایدئولوژیهای مسلط باشند، دیگر فضایی برای ایده‌های بیرون از این ایدئولوژیها، و از این‌رو فضایی برای دگرگونیهای اجتماعی نمی‌ماند. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت (البته شاید کمی شتابزده) که تجزیه و تحلیل آلتوسر از دستگاه‌های ایدئولوژیک بیش از اندازه کارکردی است. این بدان معناست که، گرچه این تجزیه و تحلیل بر کارکرد دستگاه‌های ایدئولوژیک تأکید می‌کند اما به پیچیدگی نهادها و پیچیدگی سوژه‌های انسانی

● فرمول لوکاج، یعنی همخوانی و همسویی میان طبقات اجتماعی و ایدئولوژی را نمی‌توان در بست پذیرفت. طبقات اجتماعی گروه‌های ناهمگونی هستند که در سایهٔ جنس، نژاد و عوامل جداکنندهٔ دیگر با هم تفاوت دارند. تنها وابستگی به طبقه کارگر نمی‌تواند تعیین‌کننده ایدئولوژی یکسان در میان اعضای آن طبقه باشد؛ زیرا عوامل دیگری مانند نژاد و جنس نیز در شکل دادن به ایدئولوژی در کار است. گذشته از این، چنان که ولوسینوف منتقد اهل روسیه می‌گوید، زبان، هنر، موسیقی، خوراک و سیاستهای متفاوت استعمارگران اثری سنگین بر فرهنگ و در نتیجه ایدئولوژی مردمان استعمارزده می‌گذارد.

نمی‌پردازد.

آلتوسر پا را فراتر از گرامشی می‌گذارد (که معتقد بود ایده‌ها می‌توانند واقعیت‌های عینی را قالبی کنند) و برای ایدئولوژی خودمختاری و استقلال نسبی قائل می‌شود. او همچنین این ایدهٔ خود را گسترش می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که ایدئولوژی هستی‌مادی دارد. منظور او این است که ایدئولوژی همیشه در دستگاه‌ها (چه دستگاه‌های ایدئولوژیک و چه دستگاه‌های سرکوب) و کارکردهای آنها حضور دارد.^{۱۳} شماری از پیروان و هواداران آلتوسر پا را از او هم فراتر گذاشته و در مورد اثرات مادی ایدئولوژی به این نتیجه رسیده‌اند که ایدئولوژی و کارکردهای مادی، در عمل یکسان و همخوانند.

دریافت آلتوسر از ایدئولوژی، دستکم دربردارندهٔ چهار ویژگی یا فرضیه است:

۱- ایدئولوژی گویای ارتباطی خیالی میان افراد و چندوچون هستی واقعی آنان است.^{۱۴} در سنت مارکسیسم، ایدئولوژیها آگاهیهای کاذبی به‌شمار می‌روند که بر جهان «واقع»ی سرپوش می‌گذارند و آنرا پنهان می‌کنند (برای نمونه، ایدئولوژیها اجازه نمی‌دهند بنیاد «واقع»ی اقتصادی‌شان دیده شود). برعکس، آلتوسر بر آن است که ایدئولوژی «منعکس»کننده جهان واقعی نیست بلکه بیانگر ارتباطی خیالی میان افراد و جهان واقعی است. گذشته از این، ایدئولوژی بازنمایی تحریف‌شدهٔ «واقع»ای است که پیش از آن توسط زبان تحریف شده بود. به سخن دیگر، به‌علت وابستگی به زبان برای بنا نهادن «واقعیت»، ما همواره در درون ایدئولوژی هستیم. این بدان معناست که ایدئولوژیهای متفاوت چیزی نیستند جز بازنماییهای اجتماعی و تخیلی ما از «واقعیت» و نه بازنمایی ما از خود «واقع».

۲- ایدئولوژیها هستی‌مادی دارند.^{۱۵} آلتوسر مدعی است که ایدئولوژی هستی‌مادی دارد؛ زیرا ایدئولوژی همیشه در یک دستگاه (چه دستگاه‌های ایدئولوژیک و چه دستگاه‌های سرکوب)، در یک عمل و یا شیوه‌های عمل نهفته است. ایدئولوژیها همواره خود را در عمل متجلی می‌کنند (برای نمونه، تشریفات

● از اندیشمندان برجسته‌ای که راه تازه‌ای برای شناخت بهتر رابطه میان ایدئولوژی و طبقه به روی ما گشوده، آنتونیو گرامشی متفکر کمونیست ایتالیایی است. او از یک سو نشان می‌دهد که چگونه ایدئولوژیها می‌توانند میان طبقات گوناگون اجتماعی حرکت کنند، و از سوی دیگر این نکته را برجسته می‌کند که چگونه اعضای گوناگون یک طبقه اجتماعی می‌توانند ایدئولوژیهای متفاوت و حتی ناهمساز داشته باشند.

زاده شدن ما رخ می‌دهد. گرچه این فرضیه تناقض‌آمیز به نظر می‌رسد، او بر این نکته انگشت می‌گذارد که حتی پیش از زاده شدن کودک، روشن است که او نام پدر را با خود دارد و از این رو هویتی منحصر به فرد دارد. بنابراین، سوژگی کودک پیش از زاده شدن و توسط پیکره ایدئولوژیک خانوادگی، تعیین شده است. بیشتر سوژه‌ها، ایدئولوژیک بودن خودساخته را «واقعیت» یا «طبیعی» می‌شمارند و از این رو کمتر گرفتار دستگاههای سرکوب دولتی می‌شوند (دستگاههایی که برای تنبیه کسانی برپا شده است که زیر بار ایدئولوژی مسلط نمی‌روند). شاید به همین دلیل باشد که دولتها، برای به دست آوردن هژمونی (آمیزه‌ای از زور و توافق)، در سنجش با دستگاههای ایدئولوژیک دولتی، نیاز کمتری به کاربرد زور و به کار گرفتن دستگاههای سرکوب دولتی دارند. با تولید و بازتولید ایدئولوژی توسط دستگاههای ایدئولوژیک دولتی، فرد خود را سوژه آزاد تلقی می‌کند و آزادانه خود را زیر سلطه قرار می‌دهد. ساده‌تر بگوییم سوژه آزادانه فرمانبرداری را می‌پذیرد.^{۲۱}

یکسان دانستن ایدئولوژی و عمل، بویژه برای نظریه‌های پسااستعماری، مشکل‌آفرین بود. در فرمولبندیهای پس از آلتوسر، معنای «اثر مادی ایدئولوژی» تغییر کرد و ایدئولوژی به «مادی بودن در خود» تعبیر شد. مشکل این تغییر معنا در این است که اگر ایدئولوژی و عمل یکسان تلقی شوند چگونه می‌توان سخن از «اثر مادی ایدئولوژی» به میان

مذهبی یا رفتارهای مرسوم و متداول). در حقیقت، او تا آنجا پیش می‌رود که فرمول پاسکال در مورد باور را می‌پذیرد: «زانو بزن، لبهای خود را برای دعا کردن تکان بده، آنگاه باور خواهی کرد».^{۱۶}

۳- ایدئولوژی، با نامگذاری یا استیضاح، افراد را به سوژه تبدیل می‌کند.^{۱۷} از دید آلتوسر، هدف اصلی ایدئولوژی، ساختن افراد به‌مثابه سوژه است. ایدئولوژی به اندازه‌ای در ساختن سوژه نقش دارد که «واقعیت» را به‌گونه‌ای شکل می‌دهد که خود را، نزد ما، به‌مثابه «حقیقت» یا «بدیهی» جلوه دهد. او برای اثبات نظر خود از مثال «سلام» در خیابان استفاده می‌کند که به باور او «مراسم ایدئولوژیک به رسمیت شناخته شدن» است، و این ضمانت را به ما می‌دهد که فردی قابل تشخیص و طبیعتاً سوژه‌ای منحصر به فردیم. افراد از راه استیضاح شدن به سوژه تبدیل می‌شوند (که همیشه ایدئولوژیک است). مثال دیگری که آلتوسر به کار می‌گیرد، مثال افسر پلیسی است که کسی را با این لحن صدا می‌زند که «آهای، با شما هستم»: به همان دلیل اشاره شده در بالا، فرد مورد خطاب برمی‌گردد. با این چرخش صدوهشتاد درجه‌ای او به یک سوژه تبدیل می‌شود.^{۱۸} در حقیقت، اینکه ما این فعل و انفعالات را به مثابه فعل و انفعالات ایدئولوژیک تشخیص نمی‌دهیم، خود گویای قدرت ایدئولوژی است:

از این رو، آنچه در ظاهر بیرون از ایدئولوژی رخ می‌دهد (بطور دقیق، در خیابان)، در حقیقت در درون ایدئولوژی رخ می‌دهد.... به همین دلیل است که کسانی که در درون ایدئولوژی هستند، برپایه تعریف، باور به بیرون بودن از ایدئولوژی دارند: یکی از اثرهای ایدئولوژی این است که ویژگی ایدئولوژیک بودن را توسط خود ایدئولوژی نفی می‌کند: ایدئولوژی هرگز نمی‌گوید که «ایدئولوژیک هستم».^{۱۹}

۴- افراد همواره از پیش سوژه هستند.^{۲۰} گرچه آلتوسر مثال نامگذاری و استیضاح را در شکل زمانی و عرفی آن به کار می‌برد (من استیضاح شده و از این رو به سوژه تبدیل و وارد ایدئولوژی شده‌ام)، اما این نکته را نیز آشکارا بیان می‌کند که «سوژه شدن» پیش از

این کارها اثری چشمگیر در پیدایش و شکل‌گیری ایده‌های پسامدرن، پساساختارگرایی، و از راه آنها شرفشناسی ادوارد سعید داشته است که شالوده مطالعات پسااستعماری را تشکیل می‌دهد. نزد فوکو، چندوچون هستی انسان، تعیین‌کننده اوست. او نیز مانند مارکس، انگلس و حتی آلتوسر در پی یافتن پاسخ این نکته بود که چرا سوژه انسانی یک کیان مستقل و آزاد نیست. این کوشش، او را تا آنجا پیش برد که تفاوت ایده‌ها و هستی مادی را مردود شمارد و مقوله ایدئولوژی را یکسره رها کند. از دید او، کاربرد ایدئولوژی به سه دلیل دشوار می‌نماید: نخست اینکه، ایدئولوژی، مستقیم در ضدیت با چیز دیگری قرار می‌گیرد که باید آنرا حقیقت فرض کرد. او بر این باور بود که، در یک گفتمان، مشکل اصلی تمایز قائل شدن میان مقوله‌های علمی (یا حقیقت) و غیر علمی نیست، بلکه باید به این نکته پی برد که چگونه آثار حقیقت در درون گفتمان‌هایی تولید می‌شود که نه حقیقت است، نه دروغین؛ دوم اینکه مفهوم ایدئولوژی، بی‌چون‌وچرا اشاره به «نظم یک سوژه» دارد، و سوم اینکه، ایدئولوژی در مقایسه با زیربنای مادی و اقتصادی، در جایگاه فرعی یا ثانوی قرار می‌گیرد. از همین‌روست که نمی‌توان این مفهوم را نامحوظانه به‌کار برد.^{۲۲}

فوکو سرانجام به این نتیجه می‌رسد که همه ایده‌ها و حوزه‌های دانش انسان توسط قوانین برخی از آیین‌نامه‌های دانش شکل گرفته و تعیین شده است.^{۲۳} از این‌رو، هیچ سوژه‌ای آزاد نیست. این وضع، او را بر آن می‌دارد که مرگ نویسنده را اعلام کند و به این نتیجه رسد که هیچ کس به تنهایی یگانه منبع هیچ سخنی نیست. بی‌گمان این دیدگاه از نوآوری زبان‌شناسی سوسور اثر پذیرفته است که راه‌های متداول تفکر از راه زبان را به چالش می‌کشد. نزد لیوت، تجزیه و تحلیل گفتمان برآیند ائتلافی سه‌گانه میان مارکسیسم آلتوسری، روان‌کاوی لاکانی، و زبان‌شناسی سوسوری است.^{۲۴} از دید من، باید قدرت نیچه‌ای را نیز به این ائتلاف افزود.

به باور سوسور، رابطه میان دال (signifier) و مدلول (signified) رابطه‌ای دلخواه و قراردادی است.

آورد. نظریه‌های پسااستعماری متهم به این شدند که نمی‌توانند تمایزی میان باز-نمایی، زبان و فرهنگ از یک‌سو، و واقعیت‌های عینی و اقتصادی، از سوی دیگر، قائل شوند. این یکی از دشواریهای نظری است. گرچه این دو نیاز به ارتباطی درونی دارند (برای نمونه اینکه فرهنگ توسط بازنمایی و اقتصاد شکل می‌گیرد و اقتصاد و مسائل اقتصادی نمی‌تواند از ایدئولوژی جدا باشد)، اما این نیاز نیز وجود دارد که باید تمایزی میان آنها قائل شد تا ویژگیهای مشخصشان نادیده گرفته نشود.

به هر روی، ایده‌های آلتوسر که تحت تأثیر موضوعاتی مانند ایدئولوژی، زبان و سوژگی شکل گرفته بود، آثاری ناهمساز برجای گذاشت: نظرات او بی‌گمان نوعی نوآوری در تجزیه و تحلیل نهادها و ایده‌ها بود، اما همزمان به پیروی از علاقمندی او به زبان و روان، بیشتر به این‌صورت برداشت شد که شکل‌گیری سوژه برآیند زبان و ایده‌هاست و این تنها مربوط به روح و روان فردی است. شاید بتوان گفت که ایده‌های آلتوسر از یک‌سو نوآوری و از سوی دیگر تقلیل‌پذیر است. این دو ویژگی، در پژوهشهای پسااستعماری، که بیشتر ریشه در نوشته‌های میشل فوکو (شاگرد آلتوسر) دارد، به روشنی دیده می‌شود.

فوکو: گفتمان و قدرت

کارهای فوکو را می‌توان محل برخورد نوآوری در نظریه‌های ایدئولوژی، سوژگی، و زبان به‌شمار آورد.

● هژمونی به معنای قدرتی است که از راه آمیختگی زور و توافق (یا رضایت) به‌دست آمده است. شاید بتوان گفت که این مفهوم ریشه در اندیشه‌های ماکیاولی دارد که گرامشی آشنایی کاملی با آنها داشته است. ماکیاولی بر آن بود که قدرت را می‌توان از راه زور و فریب به‌دست آورد. از دید گرامشی نیز، طبقه حاکم تسلط خود را تنها از راه زور و فشار به‌دست نمی‌آورد، بلکه سوژه‌هایی نیز می‌آفریند که با میل و رغبت تسلیم می‌شوند تا فرمانبری کنند.

● شاید یکی از تفاوت‌های مفهوم «آمریت» و «هژمونی» گرامشی در این باشد که از دید گرامشی، ایدئولوژی نقشی حیاتی در پدید آوردن توافق یا رضایت بازی می‌کند. هژمونی تنها از راه به انحصار درآوردن یا تلقین مستقیم به دست نمی‌آید، بلکه اثر خود را بر «حس عام» مردمان می‌گذارد. نزد گرامشی، ایدئولوژی چیزی فراتر از بازتاب واقعیت‌های مادی است. او ایدئولوژیها را پندارها و دریافتهایی از زندگی به‌شمار می‌آورد که در همه سیماهای هستی فردی و جمعی نمود می‌یابند.

جهانشمول برای پا گرفتن و راهبری اندیشه اسطوره‌ای است. او این فرضیه خود درباره اسطوره را این‌گونه بسط می‌دهد که اگر اندیشه‌های اسطوره‌ای از قوانین جهانشمول پیروی می‌کند، پس همه اندیشه‌های انسان تابع همان قوانین است.^{۲۶} این فرضیه ساختارگرایی لوی استراوس از جهات گوناگون مورد انتقاد قرار گرفت. برای نمونه، از دید مارکسیست فرانسوی (پی‌یر ماچری) هیچ نظام معنایی نمی‌تواند در همه مکانها و همه زمانها معنای یکسانی منتقل کند؛ زیرا وجود چنین نظامی دلالت ضمنی بر این دارد که متون، حتی پیش از نوشته شدن، دارای معناست. به باور او، متون را تنها از راه زمینه‌های شکل‌گیری آنها می‌توان درک کرد. متون ادبی نه با قصد و منظور (خواه عینی، خواه ذهنی) بلکه در حال و هوایی یکسره مشخص خلق می‌شود.^{۲۷} باید به این نکته توجه کرد که متن، کبی و کجا و به چه زبانی نوشته می‌شود، و چه سنتها و مناظره‌هایی در نوشتن آن دخیل است. مجموعه این عوامل، خالق بافت متن است. این عوامل نه تنها تعیین‌کننده آنچه در متن گفته می‌شود، که تعیین‌کننده چیزهایی است که در متن گفته نمی‌شود.

ژاک دریدا نیز فرضیه وجود یک فضا یا عامل بیرونی امن را که از راه آن بتوان بازنماییهای گوناگون را بررسی کرد، به چالش می‌کشد. اما نقد او به لوی استراوس از دریچه دیگری است. نزد او، استراوس تا

به‌سختن دیگر، الگوهای آوایی (صدایی) که از خود برای نامیدن اشیاء در می‌آوریم) به گونه‌ای دلخواه و برپایه قراردادی ضمنی که میان اعضای یک اجتماع زبانی بسته می‌شود، با شیء مورد نظر مرتبط می‌شود. این بدان معناست که معنای شیء مورد نظر نه به صورت طبیعی و در پیوند با جهان «واقع»ی، که توسط رابطه‌ای میان علایم و نشانه‌ها در ذهن ما شکل می‌گیرد. از این‌رو، زبان چیزی نیست که از راه آن چیزهایی را که در خارج وجود دارد نامگذاری کنیم، بلکه سیستمی از علایم و نشانه‌هاست. تنها یک گروه اجتماعی می‌تواند نشانه‌ها را تولید کند، زیرا تنها یک کاربرد اجتماعی ویژه است که به نشانه معنا می‌دهد. از یک‌سو، نشانه‌ها برای معنا دادن به چیزها، نیازمند اجتماعی با فرضیه‌ها و انگاشت‌های مشترک‌اند، و از سوی دیگر، یک گروه اجتماعی نیازمند نشانه‌هاست تا بتواند خود را به صورت یک اجتماع یا گروه درک کند و بشناسد. بر این پایه، می‌توان چنین نتیجه گرفت (شاید کمی شتابزده) که زبان نه یک پدیده عینی، که پدیده‌ای ایدئولوژیک است.

اندیشمندان پس از سوسور، بویژه لوی استراوس، بحث‌های زبان‌شناختی او را به این صورت پیش بردند که یک رشته قوانین جهانشمول وجود دارد که هدایت‌کننده چگونگی کارکرد نشانه‌هاست. او در پژوهش‌های خود درباره اسطوره، با تناقضی روبه‌رو می‌شود: از یک‌سو، داستانهای اسطوره‌ای خارق‌العاده و پیش‌بینی ناشدنی است (درونمایه اسطوره‌ها یکسره اختیاری به نظر می‌رسد)، و از سوی دیگر اسطوره‌ها در فرهنگهای متفاوت به گونه‌ای شگفت‌انگیز به هم شباهت دارد.^{۲۸} به‌سختن دیگر، او این پرسش را پیش می‌کشد که اگر درونمایه اسطوره‌ها تصادفی و اختیاری است، چگونه می‌توان همسانیهای آنها در سراسر جهان را توضیح داد؟ پیشنهاد لوی استراوس برای پاسخ دادن به این پرسش این است که باید قوانینی جهانشمول برای هدایت اندیشه اسطوره‌ای وجود داشته باشد. گرچه اسطوره‌ها در فرهنگهای متفاوت اختیاری و منحصر به فرد به نظر می‌رسد، اما همسانیهای شگفت‌انگیز آنها گویای وجود یک قانون

او، کودک با دیدن خود در آینه متوجه تفاوت خود با بقیه جهان می‌شود، اما تنها زمانی به یک سوژه کامل تبدیل می‌شود که وارد جهان زبان شود (جهانی که از پیش تعیین شده است). به‌گونه فشرده می‌توان گفت که آنچه در میان این اندیشمندان مشترک است، این است که زبان سازنده سوژه است. شاید افراطی‌ترین نتیجه‌ای که بتوان از این نوع تفکر درباره زبان به‌دست آورد این باشد که نمی‌توان هیچ سخن انسانی را «معصوم» یا نو به‌شمار آورد. براین پایه، واژه‌ها و عبارتها نه تنها برای فاش و آشکار کردن فرد، بلکه برای آن نیز تجزیه و تحلیل می‌شوند که آگاهی آن تاریخی را نشان دهند که خود را در زمان حال متجلی می‌کند. از این رو، تصاویر و واژه‌ها می‌توانند برای تجزیه و تحلیل فرایندهای تاریخی، مانند استعمار، به‌کار گرفته شوند.

این اندیشمندان به ما نشان دادند که رابطه‌ای درونی میان اعمال ایدئولوژیک و اعمال اجتماعی وجود دارد و آنها یکدیگر را می‌سازند. این بدان معناست که دیگر نمی‌توان مکان زبان، فرهنگ و فرد را، در فرایندهای سیاسی و اقتصادی، مشتق از یکدیگر یا دست دوم تلقی کرد - هرچند بحث و جدل در مورد راههایی که آنها را به یکدیگر مرتبط می‌کند هنوز ادامه دارد. تا آنجا که مربوط به بحث ما (یعنی استعمار) است، این تجزیه و تحلیلها به ما کمک می‌کند تا به واقعیت‌های اقتصادی استعمار بهتر پی ببریم و تجزیه و تحلیل‌های اجتماعی، جنسی، سوژگی، روانکاوی، و زبانی را نیز، در پیوند با مسئله استعمار، با دقت بیشتری بررسی کنیم. برسرهم می‌توان گفت که در این تجزیه و تحلیلها هرگونه نشانه‌گذاری، آنگ چسباندن به رویدادها و بازنمایی تاریخ و متن به چالش کشیده می‌شود. به‌سخن دیگر، آنها بیانگر این نظر است که ارتباطات «واقعی» اجتماعی جدا از مقوله‌های فرهنگی و ایدئولوژیک نیست.

بسیاری از کسانی که امروزه مفهوم امپریالیسم فرهنگی را در نوشته‌های خود به‌کار می‌برند، از نوشته‌های میشل فوکو، ژاک دریدا، ادوارد سعید، و نظریه‌های پسامختارگرایی و «پسااستعمار»ی اثر پذیرفته‌اند. در قلمرو گفتمان «پسااستعمار»ی، مفهوم امپریالیسم فرهنگی می‌تواند به‌مثابه میراث فرهنگی

آنجا پیش نرفته است که بتواند به بی‌ثباتی نشانه‌ها پی ببرد. هیچ دالی (علامت یا نشانه) مشابه مدلول نیست و همیشه میان آنها شکافی وجود دارد. به‌سخن دیگر، لغزش میان واژه‌ها یا نشانه‌ها و معنای آنها در همه بازنماییها و همه گفته‌ها دیده می‌شود. بر این پایه، هیچ سخن یا متنی قادر به انتقال معنای کامل خود نیست. اگر متن با دقت بررسی شود، یا «ساختارشکنی» شود، بی‌ثباتی یا تناقضهای درون خود را آشکار خواهد کرد.^{۲۸} به‌عبارت دیگر، معنا خود را در علامت یا متن نشان نمی‌دهد بلکه ثمره شکاف، لغزش، یا آن چیزی است که دریدا آنرا «اختلاف» (differance) می‌خواند.

با اینکه تفاوت‌های بسیار میان این اندیشمندان چه از نظر پرسشهای سیاسی و چه از نظر روش وجود دارد، اما بر سر برخی مسائل اشتراک نظر دارند. آنان این فرضیه را مردود می‌شمارند که افراد منبع اصلی معنا و عمل هستند. نزد آنان، ظهور زبان مخلوق سوژه سخن‌گو نیست بلکه سوژه تنها به این علت سوژه می‌شود که سخن خود را از درون زبانی بیان می‌کند که به گونه‌ای اجتماعی تعیین و تجویز شده است. به‌سخن دیگر، زبان بر سوژه تقدم دارد. تقدم زبان بر سوژه مورد تأیید روانکاوی لا‌کان نیز بوده است. نزد

● امروزه تاریخ‌نگاران دوران استعمار به‌دنبال یافتن پاسخ این پرسشند که چگونه قدرتهای استعماری توانسته‌اند از راه خلق توافق نسبی مردمان در مستعمرات به تسلط خود ادامه دهند، یا حکومت‌هایی برپا کنند که آنان را سرکوب می‌کنند. مفهوم هژمونی گرامشی ابزاری در اختیار آنان گذاشته است تا به پاسخ پرسش خود نزدیکتر شوند. با وجود خشونت پیش از اندازه قدرتهای استعماری، تداوم سلطه آنها کمابیش همراه با رضایت مردمان در مستعمرات بوده است. مفهوم هژمونی نشان داده است که استعمارگران نه تنها با فشار از بالا، بلکه از راه انتقال ایده‌ها نیز توانسته‌اند مردمان در سرزمینهای استعمارزده را زیر سلطه خود نگهدارند.

• کارهای لویی آلتوسر (نظریه پرداز مارکسیست فرانسوی) دربارهٔ ایدئولوژی اهمیت ویژه دارد. آلتوسر با اثرپذیری از اندیشه‌های لاکان، ما را وارد قلمرو روانکاوی می‌کند. این درست است که ایدئولوژیها بیانگر خواسته‌های اجتماعی‌اند، اما به درون سوژه فردی نیز نفوذ می‌کنند. در حقیقت، سوژگی یا شخصیت افراد از راه ایدئولوژی شکل می‌گیرد.

است که چگونه می‌توان صدای کسانی را شنید که جامعه ارزشی برای صدایشان قائل نیست؟ فوکو در پژوهشهای خود این نکته را درمی‌یابد که متون ادبی یکی از مکانهای کمیابی است که ممکن است در آن صدای آنان را شنید. پرسش کلیدی برای فوکو این است که چگونه دیوانگی به مثابه یکی از مقوله‌های هویت انسان، از راه قوانین و مقررات گوناگون، سیستمها و روشهایی تولید و بازتولید می‌شود که نه تنها آنها را خلق می‌کنند بلکه تمایزی میان آنها و هویت «نرمال» قائل می‌شوند. به سخن دیگر، این قوانین و مقررات از یک سو هویت دیوانگی را تولید و بازتولید می‌کنند، و از سوی دیگر میان آن و هویت «نرمال» تمایز قائل می‌شوند. چنین سیستمهایی شکل دهندهٔ چیزی هستند که فوکو آنها «نظم گفتمان» یا کل قلمرو مفهومی می‌نامد که در آن دانش تولید می‌شود. نظم گفتمان تنها دربرگیرندهٔ چیزهایی نیست که دربارهٔ آنها فکر یا صحبت می‌شود، بلکه شامل مقرراتی نیز می‌شود که هدایت‌کنندهٔ چیزهایی است که می‌توان یا نمی‌توان گفت. این نظم چیزهایی را دربرمی‌گیرد که «عقلانی» یا «غیرعقلانی» به‌شمار می‌آید: چه چیز دیوانگی یا نافرمانی به‌شمار می‌آید و چه چیز «معقول» و مورد پذیرش جامعه است.

براین پایه، گفتمان قلمرو یا حوزه‌ای است که در آن زبان به گونه‌ای ویژه به‌کار گرفته می‌شود. بنیاد این قلمرو (مانند دریافت گرامشی و آلتوسر از ایدئولوژی) در کردارهای انسان، نهادها و کردارهای آنهاست. از این رو، لنگرگاه گفتمان، در جامعه مدرن، در نهادهایی مانند تیمارستان و کارهایی چون روانکاوی است. شاید

استعمار، یا اشکال گوناگون اعمالی به‌کار برده شود که در خدمت تداوم سلطه و برتری غرب است. فوکو با بهره‌گرفتن از دو مفهوم نظامهای فکری و ایپستمه^{۲۹} موجودیت فکر را برحسب گفتمان توصیف می‌کند.^{۳۰} او الگویی را که آشکارا فکر را بعنوان یک پدیده ذهنی، یا بعنوان یک قلمرو برتر و متعالی ارزشها یا صور ازل و ابدی می‌بیند، مردود می‌شمارد. مردود شمرده شدن چنین الگویی از سوی فوکو، بیشتر به مثابه نوعی مخالفت وی با انسانگرایی تلقی می‌شود، اما اهمیت آن در تأکید بر راهی است که عمل انتقاد را، بی‌پنهان کردنش، پیچیده و بار دیگر جهت‌دار می‌کند. در بالا گفتیم که چگونه فوکو ایدئولوژی را کنار گذاشت. نزد او همهٔ ایده‌ها از راه «برخی واسطه‌های عینی» نظم می‌گیرد.^{۳۱} در فرایند این نظم‌گیری، الگویی به ایده‌ها تحمیل می‌شود که فوکو آنها «گفتمان» می‌نامد. این مفهوم ریشه در فعل یونانی discurrere دارد که معنای آن حرکت سریع در جهات مختلف است: dis به معنای در جهات مختلف، و currere به معنای دویدن یا سریع حرکت کردن. برپایهٔ واژه‌نامه آکسفورد، این مفهوم همچنین معنای حرکت به سوی جلو، فرایند یا توالی زبان، رویدادها، عمل‌ها، توانایی استدلال یا عقلانیت، انتقال اندیشه از راه سخنرانی یا گفتگو، یک روایت، داستان یا توضیح دادن، آشنایی با موضوعی از راه سخن شفاهی یا نوشتاری کمابیش طولانی را نیز می‌دهد. واژه‌نامه به ما می‌گوید که امروزه، این واپسین معنا، بیش از هر معنای دیگر به‌کار برده می‌شود.

در نوشته‌های فوکو برخی از این معانی حفظ و برخی دیگر به آنها افزوده شده است. آنچه امروزه در نظریه انتقادی و نقد پسااستعماری (بوژه پس از ادوارد سعید و کاربرد آن در شرق‌شناسی) گفتمان خوانده می‌شود، همان تعریف گسترش‌یافته از سوی فوکوست. زادگاه این مفهوم، به معنای فوکویی آنها، می‌توان در نوشته‌های او دربارهٔ دیوانگی یافت. در این نوشته‌ها، او می‌کوشد پرده از دیدگاه درونی سوژه‌ای بردارد که دیوانه خوانده می‌شود. به سخن دیگر، او در پی شنیدن صدای کسانی است که دیوانه خوانده می‌شوند، نه صدای دیگرانی که دربارهٔ «دیوانگان» سخن می‌گویند. پرسشی که تا اندازه‌ای آزاردهنده است، این

بررسی می‌کنیم و از سوی دیگر درباره «واقعیت»ها و شیوه‌های مناسب درک آنها تصمیم می‌گیریم. نکته ظریفی که باید به آن توجه کرد این است که این فرایندها، از سوی تاریخنگاران و منتقدان در اختیار ما قرار گرفته است. از این‌رو، تاریخنگار و منتقد نیز بخشی از نظم گفتمانی و نه بیرون از آن هستند (اینکه آنان چه گفته‌اند یا اصولاً چه می‌توانسته‌اند بگویند): گفتمان‌هایشان در چه حال و هوایی تعیین شده و چه چیزهایی را نمی‌توانسته‌اند بگویند. بر این پایه، مفهوم گفتمان قلمرویی بسیار گسترده‌تر از حوزه زبان را فرا می‌گیرد. در این حال، هیچ سخنی معصوم و نو نیست بلکه، از یک‌سو چیزی درباره جهانی به ما می‌گوید که در آن زندگی می‌کنیم، و از سوی دیگر، جهانی که در آن زندگی می‌کنیم تنها از راه بازنمایی گفتمانی قابل درک است.

با تکیه بر گفتمانی بودن تفکر، فوکو توجه ما را به این نکته جلب می‌کند که تفکر همواره بخشی از اوضاع تاریخی است که تعریف‌کننده اجتماع بوده و هست. او میان تفکر و آزادی پیوندی هستی‌شناسانه برقرار می‌کند. با برقراری همین پیوند است که وی فاصله میان تفکر و واقعیت را که حامی تفکر در برابر واقعیت است از میان می‌برد. یکی از ویژگیهای تفکر فوکو این است که گفتمانها را در پیوند با کارکردشان می‌سنجد. گفتمانها تنها نوشته‌ها، کتابها، متنها، و سخنرانیها نیستند، بلکه الگوهای عمل و کاربندی آنها نیز هستند. به سخن دیگر، فوکو راهی پیش پای ما می‌نهد که می‌توانیم هم از بیرون به درون و هم از درون به بیرون متنها حرکت کنیم. از دیگر ویژگیهای تفکر فوکو این است که گفتمان را در پیوندش با قدرت تعریف می‌کند. گفتمان برای او بیان ایدئالیستی پندارها نیست، بلکه در چارچوبی یکسره ماتریالیستی، بخشی از ساختار قدرت در درون جامعه است. اهمیت گفتمانها در این است که آشکارکننده بازی قدرت در جایگاههای مشخص‌اند.

تجزیه و تحلیل گفتمانی این امکان را به دست می‌دهد که رد پای ارتباط میان آشکار و پنهان، متن و حاشیه، مسلط و زیر سلطه، و ایده‌ها و نهادها را

به همین دلیل باشد که فرد به دشواری می‌تواند بیرون از این قلمرو بیندیشد. چنین محدودیتهایی که فرد با آنها روبه‌روست به این معناست که اعمال گفتمانی، همزمان، قدرت و کنترل را نیز با خود حمل می‌کنند. در اینجا مفهوم کنترل را نباید به این معنا گرفت که گفتمان، به مثابه قلمرو سخن، ایستاست یا نمی‌تواند تضادهای خود را بپذیرد. برای نمونه، گفتمان ساتی (سوزاندن زنان بیوه در هند) هم آشکارکننده تداوم استعمار، و هم نشان‌دهنده دگرگونی چشمگیری است که در این گفتمان پدید آمده است. برای شناخت دگرگونیهای پدید آمده از سده نوزدهم تا امروز، باید نقشه‌ای از دگرگونیهای تاریخی، فرهنگی، و سیاسی به دست داد که سیر تحول فکری در این دوران و همچنین دگرگونیهای پدید آمده در هند و باخترزمین را نشان دهد.^{۳۲} بنابراین، چنان که هایدن وایت می‌گوید: «گفتمان زمینه یا میدانی است که بر روی آن از یک‌سو تصمیم می‌گیریم چه چیزی در مورد موضوع بحث «واقع» یا «واقعیت» است، و از سوی دیگر تصمیم می‌گیریم چه شیوه‌ای مناسبترین شیوه برای درک «واقعیت»ی است که خود ساخته‌ایم.»^{۳۳} این بدان معناست که از یک‌سو فرایندهای تاریخی، فرهنگی، سیاسی، و حتی اقتصادی را از آغاز تا امروز

● برای بررسی این نکته که ایدئولوژی چگونه در جامعه کار می‌کند، آلتوسر آشکارا روانکاوی لاکان و این ایده او را به عاریت می‌گیرد که شکل‌گیری سوژه از راه زبان (با همه لغزشهایش) صورت می‌پذیرد. او درک مارکسیستی پیشین خود از ایدئولوژی را کنار می‌گذارد و به دریافتی تازه از این مفهوم می‌رسد که نزدیک به دریافت لاکان از «واقعیت» است. از دید هر دو، انسان به علت وابستگی به زبان، هرگز نمی‌تواند به «چندوچون واقعی هستی» دست یابد؛ اما از راه رهیافتهای دقیق «علمی» نسبت به جامعه، اقتصاد و تاریخ می‌توان به شناخت «چندوچون واقعی» نزدیکتر شد.

● آنجا که گرامشی هژمونی را آمیزه‌ای از زور و توافق به‌شمار می‌آورد، آلتوسر این بحث را پیش می‌کشد که در جوامع سرمایه‌داری مدرن، زور از راه دستگاه‌های سرکوب دولتی (مانند ارتش و پلیس) و توافق از راه دستگاه‌های ایدئولوژیک دولتی (مانند مدرسه، کلیسا، خانواده، رسانه‌ها و نظام‌های سیاسی) عمل می‌کند. این دستگاه‌های ایدئولوژیک، با خلق سوژه‌هایی که ارزشهای نظام را می‌پذیرند، به بازتولید سلطه نظام کمک می‌کنند.

باور در غرب وجود داشت که متون ادبی به‌گونه ثابت و پایدار حامل فرهنگ و معنا هستند. نکته دیگری که باید به آن توجه کرد این است که این دگرگونیها را نمی‌توان جدا از برخی جنبشهای سیاسی مانند مبارزات فمینیستی و ضد استعماری بررسی کرد. هم زنان و هم مردمان مستعمره وابسته به اوضاعی اقتصادی بوده‌اند که بر رنج آنان استوار بوده است. این جنبشها نیازمند آن بوده‌اند که ایده‌های مسلط تاریخ و باز-نمایی آنها را به چالش کشند. به‌سخن دیگر، آنان نیز عینی بودن تاریخنگاری را مورد تردید قرار داده‌اند و در این فرایند به رشد و توسعه فکری و نظری کمک کرده‌اند. آنان نشان دادند که متون ادبی مرسوم و متداول چگونه وابستگیهای سیاسی را پنهان می‌کنند و بر آنها سرپوش می‌گذارند. شک‌ورزی پس‌اساختارگرایان نسبت به «حقیقت»های مقرر و پابرجا مورد استفاده جنبشهای اجتماعی جدید قرار گرفت و شبه روایت‌هایی که توجیه‌کننده و مشروعیت‌بخش محرومیت آنها بود به چالش کشیده شد. آنها همچنین بر فرهنگ، به مثابه مکانی برای مبارزه و درگیری میان سرکوب‌شدگان و سرکوبگران تأکید کردند. نزد آنها، تمرکز زدایی از سوژه انسانی از اهمیت بسیار برخوردار شد، زیرا چنین سوژه‌ای در گفتمانهای امپریالیستی اروپا به‌گونه سوژه‌ای مذکر و سفید ترسیم شده بود. این دگرگونیهای فکری و نظری همچنین باعث شد که سردمداران این جنبشها به اهمیت زبان به‌مثابه ابزار

دنبال و روشن کنیم. همین تجزیه و تحلیل است که مقوله‌های دانش غرب نسبت به «دیگری» را زیر سؤال کشیده است. این تجزیه و تحلیل مستلزم پژوهشهای میان رشته‌ای است، و از همین رو باعث دگرگونیهای بنیادی در بسیاری از شاخه‌های دانش شده است. فوکو به ما نشان می‌دهد که چگونه ساختارهای مسلط با خلق فضاهای مخالفت و مقاومت مشروعیت خود را به‌دست می‌آورند. برپایه این دیدگاه، از یک سو مقاومت تولید می‌شود، و از سوی دیگر به دست کسانی که در قدرتند مایه‌کوبی و کنترل می‌شود. فوکو نشان می‌دهد که چگونه هویت فردی در اروپا شکل گرفته و همین هویت فردی در مورد مردمان مستعمرات انکار شده است. گفتمان پزشکی استعمارگران همه آفریقاییان را عضوی از یک گروه یا گروه دیگر (و نه انسانهایی با هویت فردی) به‌شمار آورد، و آنان را به گونه‌ای متفاوت (چه از دید فیزیکی و چه از دید روانی) ترسیم و تشریح کرد. کشف این فرایند، یعنی کشف ساخت و پرداخت هویت «دیگری» در گفتمان غرب، تنها از راه تجزیه و تحلیل گفتمانی امکانپذیر بود. باگیری و کاربرد مفهوم «گفتمان استعماری» ریشه در همین تجزیه و تحلیل فوکو دارد. پیش از پرداختن به این مفهوم، اشاره به چند نکته بایسته است.

این دگرگونیها اثری سنگین بر شاخه‌های گوناگون دانش گذاشت. براین پایه، نقد ادبی تنها فراهم‌آورنده زمینه برای مطالعه متون نیست بلکه خود به بخش ذاتی معنای متن تبدیل می‌شود. از این رو، متون و باز-نمایی را باید عاملی بنیادی برای خلق تاریخ و فرهنگ به‌شمار آورد. در این صورت ادعای تاریخنگاران برای گفتن حقایق تاریخی زیر سؤال می‌رود و تاریخنگار نیز خود سوژه‌ای می‌شود که زیر سایه همان اوضاع و مقررات قرار دارد: یعنی لغزشها و استراتژیهای آنان نیز مانند همه روایت‌های دیگر است. درست همین‌جاست که رابطه میان «واقعیت» و «افسانه» دوباره تیره و تار می‌شود یا دستکم نیاز به بررسی دقیقتر پیدا می‌کند.

از تأثیرات مهم این دیدگاه این بود که تعصبات موجود درباره متون ادبی غرب، بویژه انگلیسی - آمریکایی را کاهش داد. پیش از این دگرگونیها، این

نزد فوکو، سرچشمه قدرت در یک مرکز یا مربوط به سلسله مراتب ساختاری نیست بلکه قدرت از خود جامعه سرچشمه می‌گیرد و همه جا هست - نه به این دلیل که از جایی سرچشمه گرفته و همه جا را پر کرده است، بلکه به این دلیل که از همه جا سرچشمه می‌گیرد.^{۳۴} گرچه چنین برداشتی از قدرت برای بسیاری از مبارزان ضد استعماری و فمینیستها کاربرد داشت (زیرا علاقمند به تمرکز بر سیمای سرکوبگر زندگی روزمره و نهادهایی مانند خانواده بودند) اما نمی‌توانست به توضیح این مسئله کمک کند که چگونه نهادهای متعدد و تشکیلات گفتمانی، و «رژیم‌های مختلف «حقیقت» با یکدیگر متحد می‌شوند و بافت اجتماع را خلق می‌کنند. با آنکه فوکو خود را از مفهوم تقلیل‌گرای «اتحاد اجتماعی» رها می‌کند اما جانشینی برای چگونگی شکل‌گیری جامعه به دست نمی‌دهد. حتی اگر جامعه را نه به مثابه یک واحد (یک کل) بلکه به مثابه ملغمه‌ای پیچیده در نظر بگیریم که از ساختارهای گفتمانی یا «رژیم‌های حقیقت» تشکیل شده است، این رسالت بر دوش ما قرار می‌گیرد تا درباره ارتباطات قدرت میان ساختارهای اجتماعی گوناگون و همچنین درون هر یک از ساختارها، بیندیشیم. مسئله قدرت نسبی و توزیع «رژیم‌های گوناگون «حقیقت» در سازمان اجتماعی را (که اثراتی نیز بر حفظ قدرت در نظم اجتماعی دارد) می‌توان کارکرد ایدئولوژیک نیز به‌شمار آورد. این بدان معناست که نمی‌توان به سادگی مفهوم ایدئولوژی را کنار گذاشت.

چنین می‌نماید که فوکو با کنار گذاشتن مفهوم ایدئولوژی، بار تئوریزه کردن مجدد این مفهوم را از دوش خود برمی‌دارد. به‌گفته استوارت هال، «فوکو با تأکید بر مفهوم قدرت، مفهوم «سیاسی» را برای خود حفظ می‌کند اما از آنجا که هیچ ایده‌ای در مورد ارتباطات زور ندارد خود را از مفهوم «سیاست» محروم می‌کند.^{۳۵} این، از اهمیت بسیار برخوردار است، زیرا بی‌اندیشیدن درباره ارتباطات قدرت، دشوار می‌توان به‌گونه‌ای سیستماتیک درباره مقاومت اندیشید. شاید به‌همین دلیل باشد که استوارت هال فوکو را نمونه‌ای از «آنارشیزم» به‌شمار می‌آورد، زیرا این اندیشه او

سلطه و همچنین ابزاری که هویت انسان را می‌سازد بیشتر توجه کند. کنشگران ضد استعماری و روشنفکران نه تنها چارچوبهای کلی را به چالش کشیدند بلکه در جست‌وجوی امکاناتی برای دگرگونیهای اجتماعی نیز بودند. در این جست‌وجو، دریافت فوکو از گفتمان و ایده او درباره قدرت نمی‌توانست به تنهایی پاسخگوی مسئله دگرگونیهای اجتماعی باشد.

فوکو آغاز سده نوزدهم را زمان گشایش دوران مدرن به‌شمار می‌آورد. از دید او، ساختارهای مسلط جوامع غربی، موزیانه (و نه به شیوه‌ای آشکار و قابل رؤیت) و با تأکید بر سوژه انسانی (بویژه با تأکید بر فیزیک یا بدن انسان) توانستند خود را بازتولید کنند. برآیند این بازسازی این بود که انسانها سیستمهای سرکوب را درونی کردند و از راه برخی ایده‌ها که چه چیز نرمال است و چه چیز منحرف، به بازتولید آنها پرداختند. این بدان معناست که انسانها پذیرفتند زیر سلطه قرار گیرند و توجیهات «قانونی» و «اخلاقی» این سلطه را درونی کنند. نزد آنان، آن رفتاری نرمال شد که خود را با قانون هماهنگ کند (قانونی که دستگاه حاکم برپا کرده است) و انحراف همان چیزی شد که همین قانون مردود می‌شمرد. شاید به همین دلیل باشد که ایده‌های ما در مورد دیوانگی، بزهکاری و جنسیت (گرایشهای جنسی) از راه نهادهایی مانند تیمارستان یا زندان، و همچنین به‌دست برخی «رژیم‌های ایدئولوژیک، به نظم درمی‌آید.

● در سنت مارکسیسم، ایدئولوژیها آگاهیهای کاذبی به‌شمار می‌روند که بر جهان «واقع»ی سرپوش می‌گذارند و آنرا پنهان می‌کنند (برای نمونه، ایدئولوژیها اجازه نمی‌دهند بنیاد «واقع»ی اقتصادی‌شان دیده شود). برعکس، آلتوسر بر آن است که ایدئولوژی «منعکس»کننده جهان واقعی نیست بلکه بیانگر ارتباطی خیالی میان افراد و جهان واقعی است. گذشته از این، ایدئولوژی بازنمایی تحریف شده «واقع»ای است که پیش از آن توسط زبان تحریف شده بود.

● آلتوسر مدعی است که ایدئولوژی هستی مادی دارد؛ زیرا ایدئولوژی همیشه در یک دستگاه (چه دستگاههای ایدئولوژیک و چه دستگاههای سرکوب)، در یک عمل و یا شیوه‌های عمل نهفته است. ایدئولوژیها همواره خود را در عمل متجلی می‌کنند (برای نمونه، تشریفات مذهبی یا رفتارهای مرسوم و متداول). در حقیقت، او تا آنجا پیش می‌رود که فرمول پاسکال در مورد باور را می‌پذیرد: «زانو بزن، لبهای خود را برای دعا کردن تکان بده، آنگاه باور خواهی کرد.»

(بویژه امپریالیسم فرهنگی که خواهان تداوم سلسله هژمونیک خود است) ایستادگی کرد.

مفهوم «گفتمان استعماری» تنها یک مفهوم زینتی برای توضیح و تشریح استعمار نیست. این مفهوم بیانگر تجسم تأثیرات متقابل فرهنگی، فکری، اقتصادی یا سیاسی در فرایندهای شکل‌گیری، استمرار، و برچیده شدن استعمار است. تجزیه و تحلیل گفتمانی استعمار در جست‌وجوی ارتباطی است میان ابعاد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی استعمار و پیوندی که آنها با تاریخ نهادهای استعماری دارد. گرچه فوکو توجه زیادی به تاریخ می‌کند اما برخلاف نگاه سنتی به تاریخ، تمرکز مطالعات او بیشتر بر «باستان‌شناسی» یا «تبارشناسی» تولید دانش است. این بدان معناست که توجه او به پیوستگیها و گسستهایی است که میان اپیستمه و زمینه‌های اجتماعی ظهور برخی دانشها و کارکردها رخ می‌دهد - دانشها و کارکردهایی که مجوز ظهور می‌یابند، مورد پسند قرار می‌گیرند، یا تغییر می‌کنند.

دیرینه‌شناسی فوکو به دنبال کشف ناخودآگاه معرفت (یا زمینه‌های ساختاری معرفت) است؛ ناخودآگاهی که از آگاهی دانشمندان می‌گریزد ولی بخشی از گفتمان عملی آنان است. او این ساختارهای نهانی را که در پس اندیشه‌ها، نهادها، و کردارها نهفته است اپیستمه می‌نامد. در حقیقت، اپیستمه پیش زمینه فکری ناخودآگاه همه دانشمندان یک عصر یا همان ناخودآگاه معرفت در هر دوره است. اپیستمه

مقاومت را به عملی آشفته و نامنظم تبدیل می‌کند. براین پایه، در تجزیه و تحلیل‌های گوناگون که از فوکو شده است، «رهایی» عملی فردی به‌شمار می‌آید که تنها برای کسانی قابل درک است که مقاومت می‌کنند. به‌سخن دیگر، مقاومت نه قابل تجزیه و تحلیل است و نه می‌تواند توسط شخص دیگری بازنمایی شود. از سوی دیگر، در این چارچوب، پراکندگی قدرت چنان زیاد است که نه می‌توان درکش کرد، نه به چالش کشید. فمینیست سرشناس، هارتساک، بر آن است که در اندیشه فوکو «قدرت همه جا هست و در نتیجه هیچ‌جا نیست.»^{۳۶} در برخی از نوشته‌های پسامدرن، این گرایشها حتی فراتر رفته و مرکزیت انسان از میان می‌رود، جامعه در کلیت خود تکه‌تکه می‌شود و دیگر هیچ سخنی ثابت و پایدار نمی‌ماند. آنچه در این چارچوب تهدیدکننده به‌نظر می‌رسد، این است که زمانی که تکثر، لغزش، و تفاوت معنا به‌صورت باوری فلسفی تقدیس شود، درک انسان در کلیتیش انکار می‌شود. گرچه تمرکززدایی سوژه اجازه خوانش اجتماعی زبان و بازنمایی را می‌دهد، اما این امکان را از ما می‌گیرد که بتوانیم درباره سوژه‌های بیندیشیم که بتواند در برابر اوضاع موجود دست به‌کاری بزند و چالشگری کند. هرچند بحث و جدل درباره این مسائل هنوز ادامه دارد، اما نکته مهم این است که این بحثها باعث شد که تنشها درباره قدرت و سوژگی، گرانیگاه مطالعات درباره استعمار شود. ادوارد سعید مدعی است که «همه انرژیهای صرف شده در مورد تفکر انتقادی، خوانش سیاسی رمانها، و رفع ابهامهای نظری مانند مکتب تاریخی، ساختارشکنی، و مارکسیسم نسبت به یک نکته اصلی و تعیین‌کننده طفره رفته است، و آن افق سیاسی فرهنگ مدرن غرب، یعنی امپریالیسم، است.»^{۳۷} این انتقاد تا اندازه‌ای طعنه‌آمیز و کنایه‌دار است، زیرا ادوارد سعید در کتاب شرقشناسی این دیدگاههای تازه (از جمله دیدگاه فوکو) را به‌کار برده تا نقد تازه‌ای از اندیشه‌های استعمارگران به‌دست دهد. به‌عبارت ساده‌تر، ادوارد سعید خود را در اندیشه‌های پیشینیان محصور نکرده و در تلاش برای یافتن راهی بوده است که با آن بتوان در برابر سلطه استعمارگران

می‌کند که «شرق‌شناسی» او درک نخواهد شد مگر به صورت یک گفتمان، آنهم به گونه‌ای که فوکو به کار می‌برد. بر این پایه، می‌توان نتیجه گرفت (شاید بسیار شتابزده) که اپیستمه دوران مدرن تولیدکننده گفتمان «دانش/ قدرت» فرانسوی بیکن و «خواست فرمانروایی بر جهان» دکارت می‌شود. در چنین اپیستمه‌ای، «شرق‌شناسی» نمی‌تواند عینی و بیطرف باشد. خواست «شرق‌شناسی» در این اپیستمه چیزی جز اعمال قدرت بر شرق نمی‌تواند باشد. این بدان معنا نیست که شرق‌شناسان به دنبال کسب دانش برای اعمال قدرت بوده‌اند یا هستند؛ این ذات اپیستمه مدرن است که تولیدکننده آن نوع گفتمان «شرق‌شناسی» می‌شود که میان سرشت فرهنگها و مردمان در جوامع غربی و دیگر جوامع تفاوتی بنیادی و هستی‌شناختی قائل می‌شود؛ و این تقسیم‌بندی «ناهنجار» بشریت به انسان «غربی» و «غیر غربی»، «شمالی» و «جنوبی»، «پیشرفته» و «عقب مانده»، و «عقلانی» و «غیر عقلانی» را پدید می‌آورد.

نوشته‌های فوکو، بویژه تفسیرهای فلسفی او از مفاهیم قدرت و «هنر حکومت‌پذیر کردن» (governmentality)، اثری سنگین بر کاربرد مفهوم امپریالیسم فرهنگی گذاشت. مفهوم «هنر حکومت‌پذیر کردن» که ساخته و پرداخته ذهن اوست، می‌تواند به مثابه تلاش حکومتها برای تولید شهروندانی توصیف شود که برای به‌انجام رساندن سیاستهای حکومت سودمند و مناسبند. سوزان میوه این مفهوم را «اعمال سازمان یافته‌ای (نگرشها، عقلانیتها، و تکنیکها) [تعریف می‌کند] که توسط آنها بر شهروندان (سوژه‌ها) حکومت می‌شود»^{۳۸} این مفهوم همچنین به معنی «هنر هیأت حاکمه»^{۳۹}، «چگونگی حکومت کردن (یعنی ابزارهای سنجیده‌ای که رفتارهای ما را هدایت می‌کند)»^{۴۰}، «عقلانیت حکومتی»^{۴۱}، و «تکنیکها و استراتژیهای که توسط آنها یک جامعه حکومت‌پذیر می‌شود»^{۴۲} نیز تعریف شده است.

تفسیر فوکو از قدرت، همسانی چشمگیر با تفسیر ماکیاولی در رساله شهریار دارد. او قدرت را همچون پدیده‌ای غیرمادی و گونه‌ای ارتباط میان افراد توصیف

تعیین می‌کند چه می‌توان گفت و چه نمی‌توان گفت. رابطه میان واژگان و اشیاء برحسب اپیستمه هر دوره دگرگون می‌شود. برای نمونه، بر پایه این نظر فوکو، در دوران رنسانس، زبان و واژگان نماد اشیاء یعنی عین اشیاء بوده‌اند. به سخن دیگر، بعنوان واژگان دیده می‌شده‌اند و با آنها تشابه کامل داشته‌اند؛ زیرا جهان اجزای کامل طرح خداوند محسوب می‌شده است. در سده‌های هفدهم و هجدهم، اپیستمه شباهت جای خود را به اپیستمه بازتاب و نمایش می‌دهد. واژگان بازتاب اشیاء می‌شوند، یعنی با آنها تفاوت پیدا می‌کنند و جهان واژه‌ها، تنها نمایشگر جهان اشیاء می‌شود. به باور فوکو، ایدئالیسم دکارت و تجربه‌گرایی هیوم در این اپیستمه قرار داشته است. در دوران مدرن، یعنی سده نوزدهم، میان واژگان و اشیاء جدایی مطلق می‌افتد و آنها فاقد هرگونه پیوند پنداشته می‌شوند (کانت نمونه برجسته این دوران است). در درون اپیستمه مدرن است که انسان بعنوان سوژه خودمختار و خودسامان پدیدار می‌شود و به عقل خود بیش از هر زمان دیگر در تاریخ اهمیت می‌دهد. در این اپیستمه، واژگان دیگر نه نماد اشیاء و نه بازتاب آنها بلکه بازتاب سوژه به خودش به‌شمار می‌آیند. به عبارتی می‌توان گفت که دیرینه‌شناسی فوکو پژوهش درباره شرایط امکان معرفت علمی در هر دوران (یا «علم» علم) است. این دیرینه‌شناسی آرشیو نظری نهفته‌ای کشف می‌کند که چارچوب تعبیر امور، اشیاء و حقایق در هر دوره است. اشیاء همان واژگان هستند که به آنها معنا می‌بخشند. شاید از همین رو باشد که ادوارد سعید تأکید

● از دید آلتوسر، هدف اصلی ایدئولوژی، ساختن افراد به‌مثابه سوژه است. ایدئولوژی به اندازه‌ای در ساختن سوژه نقش دارد که «واقعیت» را به گونه‌ای شکل می‌دهد که خود را، نزد ما، به‌مثابه «حقیقت» یا «بدیهی» جلوه دهد. یکی از اثرهای ایدئولوژی این است که ویژگی ایدئولوژیک بودن را توسط خود ایدئولوژی نفی می‌کند: ایدئولوژی هرگز نمی‌گوید که «ایدئولوژیک هستم».

• بیشتر سوژه‌ها، ایدئولوژیک بودن خودساخته را «واقعیت» یا «طبیعی» می‌شمارند و از این رو کمتر گرفتار دستگاه‌های سرکوب دولتی می‌شوند (دستگاه‌هایی که برای تنبیه کسانی برپا شده است که زیر بار ایدئولوژی مسلط نمی‌روند). با تولید و بازتولید ایدئولوژی توسط دستگاه‌های ایدئولوژیک دولتی، فرد خود را سوژه آزاد تلقی می‌کند و آزادانه خود را زیر سلطه قرار می‌دهد. ساده‌تر بگوییم سوژه آزادانه فرمانبرداری را می‌پذیرد.

هنر حکومت‌پذیر کردن کشورهای زیر سلطه («جهان سوم» و مستعمرات) برای به انجام رساندن سیاست‌های استعمارگران (کشورهای پیشرفته صنعتی و شرکت‌های چندملیتی) تعریف شود که هدفی یکسره اقتصادی را دنبال می‌کند.

طبقه و نژاد:

پیوند تنگاتنگ میان طبقه و نژاد، از موضوعاتی است که در ادبیات و نظریه‌های پسااستعماری بیش از پیش به آن پرداخته شده است و مناظره بر سر آن هنوز ادامه دارد. برخی از پرسشهایی که در این زمینه مطرح است، عبارت است از: آیا آن‌گونه که مارکسیسم کلاسیک مطرح می‌کند، مفهوم «طبقه» تنها مفهومی است که می‌توان از راه آن روابط اجتماعی را توضیح داد؟ آیا طبقه تعیین‌کننده روابط نژادی است؟ آیا روابط نژادی در شکل‌گیری طبقه نقش دارد؟ چه رابطه‌ای میان سرمایه‌داری و «برتری» سفیدپوستان وجود دارد؟ رابرت یانگ با آوردن مثالی از رمان معشوقه خانم چاترلی، نوشته دی.اچ.لارنس،^{۴۶} به این نکته اشاره می‌کند که برخلاف اندیشه مارکسیزم که نژاد را باید برپایه طبقه درک کرد، اعضای طبقه بالای انگلیس طبقه را برحسب نژاد درک می‌کنند. در مثال یانگ، یکی از شخصیت‌های داستان که زنی از طبقه بالاست، تنها به این دلیل که معشوقه او «از نظر فرهنگی از نژادی دیگر است» تصمیم می‌گیرد که با او همخانه نشود.^{۴۷} نقطه مقابل این داستان را می‌توان در فیلم سینمایی رخت‌شوی

می‌کند که با اوضاع استراتژیک اجتماعی پیچیده‌ای سر و کار دارد که در پیوند با توانایی فرد برای کنترل کردن محیط پیرامون خود و اثر گذاشتن بر آن است.^{۴۳} این بدان معناست که قدرت پدیده‌ای مستقل از اوضاع پیچیده اجتماعی نیست، و از این رو، فضای اجتماعی تعیین‌کننده و تعریف‌کننده نوع و شکل قدرت است. از دید فوکو، مفهوم قدرت سخت در پیوند با مفهوم «حقیقت» است. او «حقیقت» را به مثابه روندهای منظم برای تولید، نظارت، توزیع، اشاعه، و شیوه کار گزاره‌هایی تعریف می‌کند که با نظام‌های قدرت «ارتباطی ادواری» دارند.^{۴۴} بنابراین «حقیقت»، در چارچوب یک فرهنگ مشخص، همواره در ذات نظام‌های قدرت است و نمی‌توان آنرا از ایدئولوژی (که بیشتر همخوان با اشکال گوناگون هژمونی است) جدا کرد. از این رو، مفهوم امپریالیسم فرهنگی می‌تواند نمونه‌ای از گزاره‌هایی باشد که در پیوند با قدرت و «حقیقت» تعریف می‌شود.

تفسیر فوکو از «هنر حکومت‌پذیر کردن»، برای طرح نظریه‌های ساختارهای قدرت چندملیتی، از اهمیت بسیار برخوردار است. او در کلاسهای درس خود در کالج فرانسه، این مفهوم را بیشتر به مثابه «هنر وسیع فرمانروایی» تعریف می‌کرد. نزد او، این فرمانروایی فراتر از نوع سستی آن است که برحسب قیومیت دولت بر شهروندان، پدر و مادر بر فرزندان، مدیران بر کارمندان، و... تعریف می‌شود.^{۴۵} چنان‌که در بالا گفته شد، این دریافت از فرمانروایی، مستقیم با دریافت ماکیاوولی در رساله شهریار، و همچنین با مفاهیم «حقیقت» و «قدرت» نزد فوکو ارتباط دارد. این بدان معناست که، در یک فرهنگ مشخص، ذهنیتهای متعدد و متفاوتی در درون ارتباطات قدرت شکل می‌گیرد که خود را در اشکال متعدد «هنر فرمانروایی» در آن فرهنگ مشخص متجلی می‌کنند (مانند هنر فرمانروایی لیبرالیسم نو). به زبانی ساده‌تر، هنر این «هنر» خلق و پروراندن ذهنیتهای حکومت‌پذیری است که برای به انجام رساندن سیاست‌های حکومتها سودمند و مناسب باشد و به قدرت آنها مشروعیت دهد. بر این پایه، مفهوم امپریالیسم فرهنگی می‌تواند به مثابه

نیست. از تفاوت‌های بزرگ این دو رهیافت این است که گرانیگاه تجزیه و تحلیل‌های رهیافت «اقتصادی» را طبقه و گرانیگاه تجزیه و تحلیل‌های رهیافت «جامعه‌شناختی» را نژاد تشکیل می‌دهد. در حقیقت می‌توان گفت که نگاه رهیافت «اقتصادی» به نژاد، نگاهی کارکردی است، و رهیافت «جامعه‌شناختی» گرایش به نادیده گرفتن مسائل اقتصادی دارد. نکته دیگری که در پیوند با این دو رهیافت باید مورد توجه قرار گیرد این است که تفاوت آنها تنها یک تفاوت نظری نیست، بلکه باید این تفاوت را در اثراتشان در مبارزات سیاسی جست‌وجو کرد. اگر این فرضیه را بپذیریم که ارتباطات نژادی ریشه در ساختارهای اقتصادی دارد، چاره‌ای جز این نیست که، برای دگرگونی ارتباطات نژادی، ارتباطات اقتصادی را تغییر دهیم. از سوی دیگر، اگر این فرضیه را نپذیریم و ارتباط میان طبقه و نژاد را پیچیده‌تر از آنچه به نظر می‌رسد در نظر بگیریم، نیازمند آنیم که برای توضیح سرکوب‌های نژادی، اهمیت بیشتری برای عامل سیاست قائل شویم.

از جمله اندیشمندانی که می‌کوشد میان این دو رهیافت ارتباطی دیالکتیکی برقرار کند، جان رکس است. او در مقاله‌ای با عنوان «نظریه ارتباطات نژادی: یک رهیافت وبری»^{۴۹} به این نکته اشاره می‌کند که سرمایه‌داری، در آفریقای جنوبی، از راه کار اجباری مردمان بانتو (Bantu)^{۵۰} تثبیت شده است. این بدان معناست که ارتباطات نژادی امری حیاتی برای دسترسی به نیروی کار ارزان بوده است. مارکس بر آن بود که «سرمایه‌داری وابسته به کارگر آزاد است که نیروی کار خود را به مالک ابزار تولید می‌فروشد».^{۵۱} اما در آفریقای جنوبی، مانند بسیاری دیگر از سرزمینهای مستعمره، نیروی کار مردمان با زور در اختیار صاحبان ابزار تولید قرار می‌گرفت، و این نیروی کار به هیچ‌رو آزاد نبود. جان رکس با نقل قولی از یک مهاجر سفیدپوست به بحث خود مشروعیت بیشتری می‌دهد: «ما زمین او را دزدیدیم. اکنون باید اعضای بدن او را نیز بزدیم... کار اجباری نتیجه فرعی اشغال کشور از سوی ماست».^{۵۲} مارکسیست‌های کلاسیک بر این باور بودند که کارایی سرمایه‌داری، وابسته به کارگر «آزاد»

زیبای من، به کارگردانی استفان فری‌یرز، دید.^{۴۸} در صحنه‌ای از این فیلم، کارگر نوجوان سفیدپوستی به کارفرمای پاکستانی خود پیشنهاد می‌کند که، بعنوان یک غیر سفید، نباید مستأجر کارآیی خود را بیرون کند. کارفرما پاسخ می‌دهد: «من یک تاجر حرفه‌ای و نه یک پاکستانی حرفه‌ای هستم». چنین پاسخی نشان می‌دهد که او از یک‌سو تفاوت‌های طبقاتی را نادیده نمی‌گیرد، و از سوی دیگر خوب می‌داند که شکاف‌های نژادی موجود در جوامع سرکوب شده و تسلط یک نژاد بر نژاد دیگر ثمره همین تفاوت‌هاست.

در پیوند با تجزیه و تحلیل‌های مربوط به نژاد و قومیت، دست‌کم می‌توان به دو رهیافت کلی اشاره کرد: نخست، رهیافت «اقتصادی» است که به‌ظاهر ریشه در تجزیه و تحلیل‌های مارکسیستی دارد. در این رهیافت، گروه‌های اجتماعی (که گروه‌های نژادی را نیز دربرمی‌گیرد) توسط فرایندهای ساختارهای اقتصادی تعیین و تعریف می‌شوند. از دید برخی از نظریه‌پردازان پسااستعمار، استعمار کمک بزرگی به رشد و توسعه سرمایه‌داری کرده و ایدئولوژی نژادپرستی به مجرای تبدیل شده که از راه آن نیروی کار مردمان مستعمره در خدمت سرمایه‌داری نوپا قرار می‌گرفته است. به‌سخن دیگر، نژادپرستی هموارکننده راه رشد سرمایه‌داری شده است. دوم، رهیافت «جامعه‌شناختی» است که بخش بزرگی از آن ریشه در اندیشه‌های ماکس وبر دارد. در این رهیافت، برای درک سیماهای نژادی جوامع مستعمره، توضیحات اقتصادی به‌تنهایی کافی

● بسیاری از کسانی که امروزه مفهوم امپریالیسم فرهنگی را در نوشته‌های خود به کار می‌برند، از نوشته‌های میشل فوکو، ژاک دریدا، ادوارد سعید، و نظریه‌های پسااستعمارگرایی و «پسااستعمار»ی اثر پذیرفته‌اند. در قلمرو گفتمان «پسااستعمار»ی، مفهوم امپریالیسم فرهنگی می‌تواند به‌مثابه میراث فرهنگی استعمار، یا اشکال گوناگون اعمالی به کار برده شود که در خدمت تداوم سلطه و برتری غرب است.

● آنچه امروزه در نظریه انتقادی و نقد پسااستعماری (بویژه پس از ادوارد سعید و کاربرد آن در شرق‌شناسی) گفتمان خوانده می‌شود، همان تعریف گسترش یافته از سوی فوکوست. زادگاه این مفهوم، به معنای فوکویی آنرا، می‌توان در نوشته‌های او درباره دیوانگی یافت. در این نوشته‌ها، او می‌کوشد پرده از دیدگاه درونی سوژه‌ای بردارد که دیوانه خوانده می‌شود. به سخن دیگر، او در پی شنیدن صدای کسانی است که دیوانه خوانده می‌شوند، نه صدای دیگرانی که درباره «دیوانگان» سخن می‌گویند. پرسشی که تا اندازه‌ای آزاردهنده است، این است که چگونه می‌توان صدای کسانی را شنید که جامعه ارزشی برای صدایشان قائل نیست؟ فوکو در پژوهشهای خود این نکته را درمی‌یابد که متون ادبی یکی از مکانهای کمیابی است که ممکن است در آن صدای آنان را شنید.

باوری، جهان اجتماعی را سازماندهی کرد؟ آیا باید این گروهها را به زور در جایگاه «طبیعی» طبقاتیشان نگهداشت؟ در این صورت، برای تضمین تولید مادی آنها، می‌بایست واقعیت و بازنمایی آنرا هماهنگ و در یک مسیر قرار داد. (در این مورد به بخشهای بازنمایی و ایدئولوژی مراجعه شود).

این فرایند را رابرت میلز به آزمون گذاشته است. او در رساله خود با عنوان نژادپرستی نشان می‌دهد چگونه ایدئولوژیهای نژادپرستانه استعمارگران انگلیسی مایه رشد و توسعه سرمایه‌داری در کنیا شده است.^{۵۵} پیش از هر چیز، انگلیسیان بهترین زمینهای آنان را به زور مالک شدند و آنان را ناگزیر از اقامت در مکانهای همجوار کردند. این فرایند با به کار گماردن خود آفریقاییان در ستادهای فرماندهی تسهیل شد (شیوه‌ای که تا آن زمان در آفریقا سابقه نداشت). پیش از ورود انگلیسیان، مردمان کنیا صحرائشین و کوچنده بودند، و از این رو بسیاری از زمینهای آنان در فصول گوناگون «بی‌مصرف» می‌ماند تا در کوچ بعدی مورد استفاده قرار

است که جانشین برده‌داری و شیوه‌های گوناگون کاربرد زور شده است؛ و این زور در نظام سرمایه‌داری از راه فشارهای اقتصادی اعمال می‌شود. اما جان رکس بر آن است که در حال و هوای استعماری، این سیمای به ظاهر منسوخ شده (نه به مثابه ته مانده‌ای از گذشته بلکه به مثابه سیمای ضرور سرمایه‌داری) هنوز ادامه دارد. به عبارتی می‌توان گفت که نژاد و نژادپرستی شالوده کار اجباری و غیرآزادی است که در خدمت استعمارگران (به هر شکل آن) قرار می‌گیرد.

ایدئولوژیهای نژادپرستانه، میان گروههای گوناگون تفاوتی از دید طبیعی یا بیولوژیک قائل می‌شوند، و ظرفیتها و وظایف اجتماعی آنها را بر همین پایه تعریف و تعیین می‌کنند. در این مورد، امه سه‌زر، با خشم، به یکی از سخنان ارنست رنان اشاره می‌کند:

طبیعت، نژادی از کارگران (نژاد چینی) ساخته که مهارت شگفت‌انگیزی در کارهای دستی دارند و از غرور و افتخار هیچ نمی‌فهمند؛ با عدالت بر آنان حکومت کن؛ در ازای موهبت چنین حکومتی، مالیاتی بر آنان تحمیل کن که دستمزد بیش از اندازه نژاد غالب است، و آنان راضی و خوشنود خواهند شد... نژادی از کارگران کشاورزی روی زمین (سیاهان)... نژادی از سروران و سربازان (اروپاییان). اگر این نژاد شریف و نجیب را به سطحی فرو کاهید تا مانند سیاهان و چینیه‌ها در ارگاستولوم^{۵۳} (ergastulum) کار کنند، شورش می‌کنند... اما آن گونه زندگی که کارگران ما را به شورش و می‌دارد چینی و مانند او را خوشحال می‌کند، زیرا آنان موجوداتی هستند که از حداقل نظام‌گیری بی‌بهره‌اند. اجازه دهید هر کس کاری را انجام دهد که برای آن ساخته شده، و همه خوب و خوش خواهند بود.^{۵۴}

می‌بینیم که ایدئولوژی نژادپرستی به سادگی برحسب طبقه تعریف و تفسیر می‌شود. از دریچه چنین عینکی، سیاهپوستان باید برای همیشه برده و کارگر ارزان باقی بمانند. این بدان معناست که برخی از گروههای نژادی کارگر به دنیا می‌آیند و باید تا ابد در زمره طبقه کارگر باقی بمانند. یکی از مشکلات این دیدگاه این است که چگونه می‌توان، برحسب چنین

در این فرایندها بر تفاوت گروههای گوناگون آفریقایی نیز تأکید می‌شد و، نزد استعمارگران، برخی از گروهها به علت داشتن «مهارتهای ویژه» از امتیاز بیشتری برخوردار می‌شدند. به تعبیری می‌توان گفت که استعمارگران با جدا کردن گروههای گوناگون آفریقایی از یکدیگر، و در بسیاری موارد رو در رو قرار دادن آنها، فرایند سلطه خود بر سرزمینهای مستعمره را آسان کردند. از این رو، چنان‌که میلز نتیجه‌گیری کرده است «طبقه از راه فرایند نژادی کردن شکل گرفته است».^{۵۶}

سرمایه‌داری نه تنها سلسله مراتب نژادی را از میان نبرد بلکه آنرا تشدید کرد، زیرا ماندگاریش وابسته به آن بود. ایدئولوژیهای نژادپرستانه خالق ساختارهایی اجتماعی شدند که فرایند تولید سرمایه‌داری را آسان می‌کرد. گرچه در سرمایه‌داری کلاسیک نیز کارگران یکسره آزاد نبودند، اما بحثهای جان رکس به خوبی نشان می‌دهد که سرمایه‌داری، در حال و هوای استعمار، متفاوت عمل می‌کند؛ و برای درک چنین تفاوتی نیازمند آنیم که با دقت بیشتری به مسئله نژاد و قومیت و رابطه آن با طبقه پردازیم.

در فضای استعماری، دولت و نهادهای وابسته به آن (مانند نظامهای آموزشی) هم نقشی حیاتی در ماندگاری و تداوم تفاوتهای نژادی و طبقاتی بازی می‌کنند، و هم ایدئولوژیهای ضرور برای گسترش سرمایه‌داری را به کار می‌گیرند. بحثهای جان رکس این نکته را برجسته می‌کند که تفاوتهای اقتصادی به تنهایی مولد ارتباطات نژادی نیست، بلکه نابرابریهای اقتصادی در سایه ایدئولوژیهای نژادپرستانه حفظ می‌شود. اهمیت این ایدئولوژیها بویژه زمانی روشن می‌شود که دولت و نهادهای قانونی آن نتوانند نظم اجتماعی را حفظ کنند:

زمانی که قوانین و مقررات نمی‌توانست نظم اجتماعی را حفظ و تقویت کند، باید به استعمارگران و مردمان مستعمره تلقین می‌شد که استعمارگران برتر و استعمارشدگان پست‌ترند. از این رو، می‌توان چنین نتیجه گرفت که آموزه برابری در فرصت اقتصادی و [آموزه] برتری و دون‌پایگی نژادی کامل‌کننده یکدیگرند. نژادپرستی پلی است

گیرد. انگلیسیان، با تغییر تعریف این زمینها به «ضایع»، مالک آنها شدند و دست به بهره‌برداری از این زمینها زدند. نظم تازه، تحریک بومیان را نیز محدود کرد و آنان ناگزیر از اقامت در مکانهای مشخص شدند. استعمارگران، پس از اشغال زمین، نیروی کار مورد نیاز خود را با روشهایی بسیج و گردآوری می‌کردند که همگی نیازمند دخالت مستقیم دولت استعماری بود. آنان برای ساختن جاده‌ها، راه‌آهن، باراندازها و باربران مورد نیاز، آفریقاییانی را که در ستادهای فرماندهی در اختیار داشتند مأمور گردآوری نیروی کار از نقاط گوناگون کردند. اینان همچنین مأمور متقاعد کردن بومیان برای پیوستن به نیروی کار مورد نیاز مالکان تازه بودند. دستمزد کارگران بسیار ناچیز بود، و کسانی که از انجام دادن کارهای محوله سر باز می‌زدند سخت تنبیه می‌شدند. آفریقاییان همچنین تشویق می‌شدند تا، در برابر کار خوب و مورد تأیید استعمارگران، در زمینهای اروپاییان زندگی کنند. گذشته از همه اینها، مالیات نیز به آنان تحمیل شد، و آنان می‌بایست بخشی از دستمزد ناچیز خود را بابت مالیات پردازند. همه اینها نشان‌دهنده آنست که بنیاد امپراتوری تازه که بر سلسله مراتب نژادی استوار بوده، همزمان با نیازهای اقتصادی استعمارگران هماهنگ و همخوان شده است.

● فوکو راهی پیش پای ما می‌نهد که می‌توانیم هم از بیرون به درون و هم از درون به بیرون متنها حرکت کنیم. از دیگر ویژگیهای تفکر فوکو این است که گفتمان را در پیوندش با قدرت تعریف می‌کند. گفتمان برای او بیان ایدئالیستی پندارها نیست، بلکه در چارچوبی یکسره ماتریالیستی، بخشی از ساختار قدرت در درون جامعه است. اهمیت گفتمانها در این است که آشکارکننده بازی قدرت در جایگاههای مشخص‌اند. تجزیه و تحلیل گفتمانی این امکان را به دست می‌دهد که رد پای ارتباط میان آشکار و پنهان، متن و حاشیه، مسلط و زیر سلطه، و ایده‌ها و نهادها را دنبال و روشن کنیم.

● فوکو به ما نشان می‌دهد که چگونه ساختارهای مسلط با خلق فضاهای مخالفت و مقاومت مشروعیت خود را به دست می‌آورند. برپایه این دیدگاه، از یک سو مقاومت تولید می‌شود، و از سوی دیگر به دست کسانی که در قدرتند مایه کوبی و کنترل می‌شود. فوکو نشان می‌دهد که چگونه هویت فردی در اروپا شکل گرفته و همین هویت فردی در مورد مردمان مستعمرات انکار شده است. کشف این فرایند، یعنی کشف ساخت و پرداخت هویت «دیگری» در گفتمان غرب، تنها از راه تجزیه و تحلیل گفتمانی امکانپذیر بود. پآگیری و کاربرد مفهوم «گفتمان استعماری» ریشه در همین تجزیه و تحلیل فوکو دارد.

و فرصتهای مردمانی است که پدران‌شان زمانی زیر سلطه استعمار بوده‌اند؛ کلیشه‌های روابط نژادی هنوز ادامه دارد، و ناهماهنگی و نابرابریهای موجود در سطح جهانی بر نابرابریهای استوار است که پایه‌هایشان در دوران استعمار گذاشته شده است. بر سرهم می‌توان گفت که هنوز آمیزه پیچیده‌ای از عوامل اقتصادی و نژادی وجود دارد که ریشه‌های آنرا باید در گذشته استعماری جست.

یکی از سیمایهای ارزشمند نظریه‌های نوپدید، بویژه نظریه‌های پسا استعماری، کوشش برای یافتن این ریشه‌ها و کارکرد آنها در تعیین و برقراری ارتباط میان کشورهای مستعمره پیشین و کشورهای است که زمانی ارباب آنها بوده‌اند. چنین می‌نماید که این دیدگاه مارکسیزم کلاسیک که سرمایه‌داری سرانجام نظامهای اقتصادی پیشاسرمایه‌داری را از میان خواهد برد،^{۸۷} توان چندانی برای توضیح جوامع زیر سلطه استعمار و دوران پسااستعمار ندارد. جان رکز با اشاره به نظام اجتماعی آفریقای جنوبی نشان می‌دهد که سرمایه‌داری گرایش چندانی به از میان بردن نظامهای اقتصادی پیشاسرمایه‌داری ندارد. در کشورهای مستعمره، گونه‌های استعماری اقتصاد سرمایه‌داری، مانند برده‌داری در کشتزارها، تا مدت زمانی دراز نه

که دره میان نظریه و عمل را پر می‌کند. بی‌گمان این بدان معنا نیست که کاربرد زور با آزادی بردگان متوقف شده است. در برخی از کشورها، مانند آفریقای جنوبی، زور به گونه‌ای سیستماتیک و در سطحی سیاسی، برای تضمین تداوم برتری سفیدپوستان به کار گرفته می‌شود. این بدان معناست که نابرابری، استثمار و سرکوبی که از سوی لیبرالیسم اقتصادی به چالش کشیده می‌شود، باید رو در روی آموزه‌ای قرار گیرد که توضیح‌دهنده استثنا در قاعده است. گرچه این امر پذیرفته شده که همه انسانها برابرند، اما این پندار هنوز وجود دارد که برخی از انسانها برابرتر از دیگرانند.^{۸۸} شاید به همین دلیل باشد که منتقدانی مانند والرشتاین به این نتیجه رسیده‌اند که سلسله مراتب نژادی «فرمولی جادویی» است که به رشد سرمایه‌داری کمک می‌کند، نیروی کار مورد نیاز را در اختیار سرمایه‌داران قرار می‌دهد؛ و حتی به آنان اجازه می‌دهد که، در مقایسه با کارگران سفیدپوست، آزادی کمتری به آنان بدهند.^{۸۹} در چنین تجزیه و تحلیلی، گرچه تفاوت‌های نژادی ارتباطی تنگاتنگ با ساختارهای اقتصادی دارد، اما کارکردشان فراتر از آن است که بتوان آنها را محصول فرعی ارتباطات طبقاتی به‌شمار آورد. تجزیه و تحلیل‌های رکز همچنین به چگونگی درونی شدن ایدئولوژیهای نژادپرستانه می‌پردازد. از همین رو، و به گفته استوارت هال، رهیافت رکز نوعی تلفیق اندیشه‌های مارکس و فانون است.^{۹۰}

محل دقیق تقاطع ایدئولوژیهای نژادپرستانه و فرایند شکل‌گیری طبقه را دست‌کم دو چیز تعیین می‌کرد: نخست، نوع جامعه‌ای که قدرت استعماری در آن نفوذ می‌کرد؛ و دوم، ایدئولوژی نژادپرستانه‌ای که در آن جامعه شکل می‌گرفت. با نگاهی گذرا به تاریخ کشورهای مستعمره پیشین، بویژه در آفریقا، می‌توان دید که روابطی نژادی که در دوران استعمار پدید آمده، تا مدتها پس از دگرگونی ساختارهای اقتصادی برجا مانده است. اثرات بی‌ارزش کردن بردگان آفریقایی را هنوز می‌توان در نسلهای بعدی آنان دید؛ نابرابری در قوانین و مقررات استعماری هنوز تعیین‌کننده دستمزدها

جهانی شده‌اند. امپریالیسم، کشورهای جهان را به دو گروه «توسعه یافته» و «روبه‌توسعه» تقسیم و ارتباط آنها را بر پایه توسعه نابرابر سرمایه‌داری و وابستگی یکی («روبه‌توسعه») به دیگری («توسعه‌یافته») تعیین کرد. از این‌رو، ما در یک نظام سرمایه‌داری جهانی زندگی می‌کنیم که هم کشورهای «توسعه‌یافته» و هم کشورهای «رو به توسعه» (وابسته) را ساماندهی می‌کند. جهان امروز به دو گروه سرمایه‌داری «پیشرفته» و سرمایه‌داری «روبه‌توسعه» تقسیم شده است، زیرا روشهایی که از راه آنها این کشورها به سرمایه‌داری روی آورده‌اند متفاوت است.

ارنستو لکلو، نظریه‌پرداز سیاسی آرژانتینی، این تجزیه و تحلیل فرانک را به چالش می‌کشد. از دید او، فرانک سرمایه‌داری را تنها یک نظام تولیدی برای بازار به‌شمار می‌آورد، بی‌آنکه روابط انسانی مولد این نظام را در نظر گیرد. به همین دلیل است که فرانک نمی‌تواند تفاوتی میان کار در کشتزارهای کمپانی هند غربی و کارخانه‌های نساجی انگلستان قائل شود. گرچه کارگران در هر دو استثمار می‌شوند، اما نوع و درجه استثمار آنان بستگی به نوع و اندازه رشد و توسعه سرمایه‌داری آن دو کشور دارد. جان رکس نیز بر این باور است که فرضیه فرانک دلالت ضمنی بر این دارد که کشورهای «جهان سوم» باید تا زمان سرنگونی نظام سرمایه‌داری، به‌دست طبقه کارگر خود کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته، استثمار شدن خود را بپذیرند و با آن کنار آیند. از این‌رو، فرانک رابطه میان کشورهای «پیشرفته» و «روبه توسعه» را به‌صورت رابطه‌ای نابرابر برای مدتی نامحدود قفل می‌کند.

پرسشی که در این‌جا پیش می‌آید این است که آیا راه بهتری برای درک نقش استعمار در رشد و توسعه سرمایه‌داری وجود دارد؟ استوارت هال تفاوتی میان بردگانی که در دوران استعمار در کشتزارها کار می‌کردند و کارگران در جوامع سرمایه‌داری قائل می‌شود.^{۶۲} بردگان، برخلاف کارگران، مالک نیروی کار خود نبوده‌اند. از این‌رو، نمی‌توان آنان را در گروه کارگران آزاد و مزدبگیر جای داد. گرچه تفاوتی آشکار میان رابطه بردگان و اربابشان و رابطه کارگران آزاد و

تنها از میان نرفت بلکه رونق بیشتری نیز یافت. در دوران «پسااستعمار» نیز، اقتصادهای سرمایه‌داری یا گونه‌های رنگارنگ اقتصادهای پیشاسرمایه‌داری همزیستی می‌کنند، یا این گونه‌ها مانعی بر سر راه آنها به‌وجود می‌آورد. از پرسشهایی کلیدی که نظریه‌های پسااستعماری می‌کوشند پاسخی برای آن بیابند این است که چرا این اشکال اجتماعی در برابر رشد کامل سرمایه‌داری مقاومت می‌کنند؟ آیا ریشه این مقاومت را باید در ویژگیهای اقتصادهای پیشاسرمایه‌داری جست، یا اینکه سرمایه‌داری برای رسیدن به سود بیشتر و در اختیار داشتن کارگر ارزانتر در جهت حفظ و تداوم آنها می‌کوشد؟

آندره گوندر فرانک در رساله‌ای با نام سرمایه‌داری و کشورهای رو به توسعه آمریکای لاتین^{۶۳} این فرضیه را مطرح می‌کند که سرمایه‌داری با پشتیبانی استعمار، به همه جا نفوذ کرده است. او بر آن است که سرمایه‌داری از سده شانزدهم در آمریکای لاتین وجود داشته است؛ و برده‌داری در کشتزارها گونه‌ای از سرمایه‌داری بوده که در آن برده همان کارکرد سرمایه یا دارایی را داشته است. مفهوم «رو به توسعه» ثمره روشی است که از راه آن بیشتر کشورهای جهان وارد نظام

● فوکو آغاز سده نوزدهم را زمان گشایش دوران مدرن به‌شمار می‌آورد. از دید او، ساختارهای مسلط جوامع غربی، موزیانه (و نه به شیوه‌ای آشکار و قابل رؤیت) و با تأکید بر سوژه انسانی (بویژه با تأکید بر فیزیک یا بدن انسان) توانستند خود را بازتولید کنند. برآیند این بازسازی این بود که انسانها سیستمهای سرکوب را درونی کردند و از راه برخی ایده‌ها که چه چیز نرمال است و چه چیز منحرف، به بازتولید آنها پرداختند. این بدان معناست که انسانها پذیرفتند زیر سلطه قرار گیرند و توجیهات «قانونی» و «اخلاقی» این سلطه را درونی کنند. نزد آنان، آن رفتاری نرمال شد که خود را با قانون هماهنگ کند (قانونی که دستگاه حاکم برپا کرده است) و انحراف همان چیزی شد که همین قانون مردود می‌شمرد.

● ادوارد سعید تأکید می‌کند که «شرق‌شناسی» او درک نخواهد شد مگر به صورت یک گفت‌وگو، آنهم به گونه‌ای که فوکو به کار می‌برد. بر این پایه، می‌توان نتیجه گرفت (شاید بسیار شتابزده) که اپیستمه دوران مدرن تولیدکننده گفت‌وگو «دانش/ قدرت» فرانسیس بیکن و «خواست فرمانروایی بر جهان» دکارت می‌شود. در چنین اپیستمه‌ای، «شرق‌شناسی» نمی‌تواند عینی و بیطرف باشد. خواست «شرق‌شناسی» در این اپیستمه چیزی جز اعمال قدرت بر شرق نمی‌تواند باشد. این ذات اپیستمه مدرن است که تولیدکننده آن نوع گفت‌وگو «شرق‌شناسی» می‌شود که میان سرشت فرهنگها و مردمان در جوامع غربی و دیگر جوامع تفاوتی بنیادی و هستی‌شناختی قائل می‌شود؛ و این «غیر غربی»، «شمالی» و «جنوبی»، «پیشرفته» و «عقب مانده»، و «عقلانی» و «غیر عقلانی» را پدید می‌آورد.

نژاد همچنین واسطه‌ای است که ارتباطات طبقاتی در آن تجربه می‌شود. این ارتباطات نتایجی برای طبقه (در کلیت خود) به بار می‌آورد؛ طبقه‌ای که اکنون ارتباطش با وضع هستی‌اش، به گونه‌ای سیستماتیک، توسط نژاد دگرگون شده است.^{۶۴} بسیاری از روشنفکران ضد استعمار با مسئله ارتباط و چه بسا پیوند طبقه و نژاد دست به‌گریبان بوده‌اند و هستند. حتی مارکسیستها، در تجزیه و تحلیل‌های طبقاتی‌شان از دوران استعمار و پس‌استعمار، نتوانستند خود را از شر کیفیتهای نژادی و تأثیرش بر روابط طبقاتی رها کنند. آنان نیازمند وارد کردن متغیر نژاد در بررسی‌های طبقاتی‌شان بودند، زیرا همچنان که امه سه‌زر می‌گوید: «مارکس یکسره درست می‌گوید، اما نیازمند آنیم که او را کامل کنیم.»^{۶۵} امه سه‌زر استعمار را معادل «شیء کردن» می‌داند^{۶۶} این شیء کردن یا فرو کاستن سوژه مستعمره به «ابژه» (شیء)، نه تنها از راه تغییر ماهیت آنان به ابزار تولید بلکه از راه سوژه‌سازی نژادی، که در گفت‌وگو استعمارگری باختر زمین نهفته است، نیز صورت می‌گیرد.

مالکان ابزار تولید وجود دارد، اما برده (از راه تجارت برده) و محصول تولید شده به دست او وارد بازار جهانی سرمایه‌داری می‌شده است. سرمایه تجاری هم روی برده و هم روی محصول تولید شده به دست او سرمایه‌گذاری می‌کرده است. به همین دلیل، برده‌داری در کشتزارها از راه استعمار، کشاورزی، و شیوه‌ها و روابط تولید سرمایه‌داری امکانپذیر شده است. به سخن دیگر، شیوه‌های غیرسرمایه‌داری، مانند برده‌داری، هم با سرمایه‌داری همزیستی می‌کرده و هم کمک بزرگی برای رشد و توسعه آن بوده است. از این‌رو، از یک سو شیوه‌های پیشاسرمایه‌داری به سادگی تسلیم سرمایه‌داری نمی‌شد و در برابر آن مقاومت می‌کرد، و از سوی دیگر، سرمایه‌داری خواهان از میان بردن آنها نبود (و چه بسا هنوز هم نیست)، زیرا در خدمت رشد و توسعه سرمایه‌داری است. به عبارتی می‌توان گفت که ارتباط میان این دو یک همزیستی ساده نیست بلکه چنان که استوارت هال می‌گوید «نوعی پیوند مفصلی میان شیوه‌های متفاوت تولید است که برخی از آنها برآیند روابط سلطه‌جویانه است.»^{۶۳}

تجزیه و تحلیل استوارت هال کمک بزرگی به درک این مسئله می‌کند که چرا سرمایه‌داری شیوه‌ها و روابط پیشاسرمایه‌داری را از میان برنداشته است و نمی‌دارد. در حقیقت، این خواست سرمایه‌داری است که برخی از ساختارهای اجتماعی پیشین دگرگون نشود، برخی از شیوه‌های استثماری که بنیادشان بر سلسله مراتب نژادی و قومی بوده برجا بماند و کارگر ارزان همچنان در خدمت نظام سرمایه‌داری باشد. گرچه امروز، مانند دوران استعمار، کارگر «برده» ارزان وجود ندارد، اما سرمایه‌داری با شیوه‌های دیگر تولید پیشاسرمایه‌داری همزیستی می‌کند - البته با این تفاوت که بنیاد این همزیستی بر تسلط سرمایه‌داری استوار است.

بررسیها درباره پویایی رابطه میان طبقه و نژاد (حتی در سده بیستم، بویژه در انگلستان) نشان می‌دهد که «کارکرد ارتباطات طبقاتی که شامل طبقه کارگر سیاه‌پوست نیز می‌شود، همان کارکرد ارتباطات نژادی را دارد و نژاد و طبقه را نمی‌توان به سادگی از هم جدا کرد. نژاد کیفیتی است که طبقه در آن زندگی می‌کند.

Althusser and the Post-Structuralist Debate”, **Critical Studies in Mass Communication** 2 (2), June 1985, pp. 91-114.

13. Althusser, L. **Lenin and Philosophy and Other Essay**, op.cit., p. 166.

14. **Ibid**, p. 109.

15. **Ibid**, p. 112.

16. **Ibid**, p. 114.

17. **Ibid**, p. 115.

18. **Ibid**, p. 118.

19. **Ibid**,

20. **Ibid**, p. 119.

21. **Ibid**, p. 123.

Foucault, M., “Truth and Power”, in **The Foucault Reader**, Paul Rabinow (ed.), Pantheon Books, New York, 1984, p. 60.

23. Foucault, M., **The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences**, trans. A. Sheridan-Smith, New York: Patheon Book, 1970, p. ix.

24. Elliot, G., “Ideology”, in M. Payne (ed.), **A Dictionary of Cultural and Critical Theory**, Oxford and Cambridge, MA: Blackwell, 1996, p. 255.

25. Levi-Strauss, L. **Structural Anthropology**, trans. by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf, Basic books, Inc., New York, 1963.

26. Levi-Strauss, L. **The Raw and The Cooked**, Harper and Row, New York, 1969, p. 10.

27. Macherey, P. **A Theory of Literary Production**, trans. G. Wall, London and Boston, MA: Routledge and Kegan Publisher, 1978, p. 78.

28. Derrida, J. “Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences”, in D. Keesey (ed.), **Context for Criticism**, Mountain View, CA: Mayfield, 1994, pp. 347-358.

29. **Episteme**.

30. Young, Robert, ed. **Untying the Text: A Post-Structuralist Reader**, London: Routledge and Kegan Paul, Limited, 1981, pp. 47-48; Bruchell Graham: Gordon, Colin and Miller, Peter, eds. **The Foucault Effect: Studies in Governmentality**, Chicago: University of Chicago Press, 1991, pp. 53-72.

31. Foucault, M., **The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences**, op.cit., p. 100.

۳۲. برای اطلاعات بیشتر در مورد این تغییرات نگاه کنید به: Loomba, A. “Dead Women Tell No Tales: Issues of

یادداشتها:

۱. با اینکه این مفهوم به معنای امروزی آن، در درون سنت مارکسیستی رشد کرده است، اما در درون این سنت نیز با تعاریف متفاوت و حتی متضادی روبه‌رو هستیم. برای نمونه، تعریف لنین از این مفهوم تعریفی یکسره متفاوت از تعریف مارکس است. او در فصل دوم رساله چه باید کرد؟ ایدئولوژی را نظام‌های فکری و نظریه‌هایی تعریف می‌کند که طرفین مبارزات طبقاتی در جنگ با یکدیگر از آن استفاده می‌کنند. درست یا نادرست بودن آنها چندان اهمیتی ندارد؛ آنچه مهم است کارکرد آنهاست و این کارکرد به‌درستی یا نادرستی آنها وابسته نیست. گذشته از این، هر طبقه‌ای ایدئولوژی خود را دارد. از بحث لنین چنین برمی‌آید که او ایدئولوژی را ابزاری برای مبارزه طبقاتی می‌داند، و از آنجا که باور به یک جامعه سوسیالیستی دارد، ایدئولوژی در ذهنیت او تبدیل به الگویی برای تعیین رفتار سیاسی پرولتاریا در برابر بورژوازی می‌شود. این مسئله که ایدئولوژیها تا چه اندازه ممکن است ذهنیت توده‌ها را تخمیر کنند، در نزد او از اهمیت چندانیه برخوردار نیست. به‌سختی ساده‌تر ایدئولوژی ابزاری است برای رسیدن به‌قدرت، بویژه قدرت سیاسی.

2. Marx, K. and Engels, F. **Collected Works**, London: Lawrence and Wishart, 1976, Vol. 5, p. 37

3. **Ibid**, p. 36.

4. Volosinov, V. **Marxism and the Philosophy of Language**, New York: Seminar Press, 1973, p. 23.

5. Gramsci, A. **Selections from the Prison Notebooks**, Q. Hoare and G.N. Smith (eds), London: Lawrence and Wishart, 1971.

6. Hall, S. “Gramsci’s Relevance for the Study of Race and Ethnicity”, in D. Morley and K.H. Chen (eds), **Stuart Hall, Critical Dialogues in Cultural Studies**, London and New York: Routledge, pp. 411-440.

7. Marx, K. and Engels, F. **Collected Works**, op.cit., p. 59.

8. Williams, R. **Marxism and Literature**, Oxford: Oxford University Press, 1977, p. 110.

9. Gramsci, A. **Selections from the Prison Notebooks**, op. cit. pp. 324, 377.

10. Hall, S. “Gramsci’s Relevance for the Study of Race and Ethnicity”, op. eit. p. 436.

11. Althusser, L. **Lenin and Philosophy and Other Essays**, trans. B. Brewster, New York: Monthly Review Press, 1971, pp. 218-219.

12. Hall, S. “Signification, Representation, Ideology:

44. Foucault, Michel, "Truth and Power" in Faubion, James D. (ed.), **Essential...**, Ibid.
45. Foucault, Michel, "Governmentality" **Essential...**, Ibid.
46. Lawrence, D. H. **Lady Chatterley's Lover**.
47. Young, R. **Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race**, London: Routledge, 1995, p. 96.
۴۸. این فیلم با نام My Beautiful Laundrette به کارگردانی Hanif Kureishi و براساس فیلمنامه‌ای از Stephen Frears در ۱۹۸۵ ساخته شد.
49. Rex, J. "Theory of Race Relations: A Weberian Approach", in **Sociological Theories, Race and Colonialism**, Paris: Unesco, 1980, pp. 116-142.
۵۰. مردمان بومی آفریقای مرکزی و جنوبی
51. Marx, K. **Capital**, Vol. 1, Moscow: Foreign Language Publishing House, 1961, p. 170.
52. Rex, J. "Theory of Race...", 1980, op.cit., p. 129.
۵۳. ارگاستلوم به ساختمانی در رم باستان گفته می‌شد که بردگان خطرناک و در زنجیر را در آن نگاه می‌داشتند.
54. Cesaire, A. **Discourse on Colonialism**, New York and London: Monthly Review Press, first published 1972, p. 16.
55. Miles, R. **Racism**, London: Routledge, 1989.
56. **Ibid.**, p. 111.
57. Rex, J. "Theory of Race...", 1980, op.cit., p. 131.
58. Wallerstein, J., "The Ideological Tensions of Capitalism: Universalism versus Racism and Sexism", in E. Balibar and I. Wallerstein, **Race, Nation, Class, Ambiguous Identities**, London and New York: Verso, 1988, p. 33.
59. Hall, S., "Race, Articulation and Societies Structured in Domination", in **Sociological Theories, Race and Colonialism**, Paris: Unesco, 1980, p. 315.
60. Marx, K., and Engels, F., **Collected Works**, op.cit. Vol. 6., p. 488.
61. Frank, A.G. **Capitalism and Underdevelopment in Latin America**, New York: Monthly Review Press, 1969.
62. Hall, S. "Race, articulation and..." op.cit., 1980.
63. **Ibid.**, p. 320.
64. Hall, S., et al. **Policing the Crisis: Mugging, the State, Law and Order**, London: Macmillan, 1978, p. 394.
65. Cesaire, A. **Discourse on.....**, op.cit., p. 70.
66. **Ibid.**, p. 21.
- Female Subjectivity, Subaltern Agency and Tradition in Colonial and Post-colonial Writings on Widow Immolation in India", **History Workshop Journal**, 1993. 36: pp. 209-227; Mani, L. "Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India", in K. Sangari and S. Vaid (eds.), **Recasting Women**, New Delhi: Kali for Women, 1989, pp. 88-126.
33. White, H. **Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism**, Baltimore, MD and London: Johns Hopkins University Press, 1987, p. 3.
34. Foucault, M. **The History of Sexuality**, trans. R. Hurley, New York: Vintage Books, 1990, p. 93.
35. Hall, S. "On Postmodernism and Articulation" (interview with Stuart Hall), in D. Morley and K.H. Chen (eds.), **Stuart Hall, Critical Dialogues in Cultural Studies**, London and New York: Routledge, 1996, p. 136.
36. Hartsock, N. "Foucault on Power: A Theory for Women?", in L.J. Nicholson (ed.), **Feminism/Postmodernism**, New York and London: Routledge, p. 170.
37. Said, E. "Secular Interpretation: The Geographical Elements and the Methodology of Imperialism", in G. Prakash (ed.), **After Colonialism**, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995, p. 37.
38. Mayhew, Susan (ed.) **A Dictionary of Geography** (Article: Governmentality) Oxford University Press, 2004.
39. Foucault, M. "Governmentality" trans. Rosi Braidotti and revised by Colin Gordon, in Graham Bruchell, Colin Gordon and Peter Melles (eds.) **The Foucault Effect: Studies in Governmentality**, Chicago IL: University of Chicago Press, 1991, pp. 87-104.
40. Jeffreys and Sigley (ed.), "Governmentality", **Governance and China's Governmentalities**, 2009.
41. Gordon, C. "Governmental Rationality: An Introduction", in **Foucault Effect...**, op.cit., pp. 1-48.
42. Thomas Lemke, "Foucault, Governmentality, and Critique", 2002, <http://www.andosciasociology.net/resources/Foucault%2C+Governmentality+%2C+and+Critique+IV-2pdf>.
43. Foucault, Michel, "Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of Political Reason" in Faubion, James D. (ed.) **Essential Works of Foucault, Volume 3: Power**, New York: The New Press, 1979.