

تولد زیست‌فرهنگ در جهان در حال شدن به سوی «چرخش روانی» و بنای «جامعه‌شناسی سیاسی روانکاوانه»

سجاد ستاری^۱

استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۳/۷/۱۴ - تاریخ تصویب: ۹۳/۱۱/۲۸)

چکیده

نویسنده مفهوم «جهان در حال شدن» را جایگزین «جهانی شدن» نموده و با صورتبندی رهیافت «زیست‌فرهنگ»، درصدد شرح فنون و سازوکارهای قدرت برای اداره فرد و جمعیت در قرن بیست و یکم است. به زعم وی، به موازات تکامل تکنولوژی و بسط تاریخی تمام عیار آن، حکومت بر انسان بیش از آنکه از طریق زیست‌سیاست و تکنولوژی بدن باشد؛ فراتر از آن، از طریق زیست‌فرهنگ و تکنولوژی روان خواهد بود. نویسنده زیست‌فرهنگ را امتداد زیست‌سیاست و شیوه نوین حکومتداری تعریف کرده و بر آن است که، قدرت با ترکیب تکنولوژی با استراتژی‌ها و تکنیک‌های پیچیده روانکاوانه، «تکنولوژی روان» را بر ساخته و با به کار انداختن بی وقفه آن، همزمان به «اشعاب و تعلیق بزرگ فکر» و «بازآفرینی فزاینده در روان آدمی» روی آورده و با مرکزیت بخشیدن به لذت بدن و لذت مصرف، به تأسیس اقتصاد سیاسی آرشیکتونیک (معماری گونه) و اداره فرد و جمعیت می پردازد. نویسنده، ضمن بازتعریف «امر سیاسی» (به مثابه قدرت با ماهیت تکنولوژیک و معطوف به روان)، حرکت به سوی «چرخش روانی در رشته سیاست» و بنای «جامعه‌شناسی سیاسی روانکاوانه» را پیشنهاد، و دلایل و نتایج آن را شرح داده است.

واژگان کلیدی

جهان در حال شدن، زیست‌سیاست، تکنولوژی بدن، زیست‌فرهنگ، تکنولوژی روان، امر سیاسی، اقتصاد سیاسی آرشیکتونیک، میکروفیزیک قدرت، سایکوفیزیک قدرت، چرخش روانی، جامعه‌شناسی سیاسی روانکاوانه

مقدمه

مقاله کوششی است برای شرح نحوه فعل قدرت در شرایط تکامل و بسط تاریخی تکنولوژی. اساساً از نیمه دوم قرن بیستم و بالأخص در سپیده دم قرن بیست و یکم، تکنولوژی بر همه ابزارهای دگرگون ساز موجود تقدم یافته و حدود تحول در هر جامعه را بیش از همه، حدود تکنولوژی در آن جامعه معین می کند. هم اکنون تعیین سرشت و شالوده نهایی زیست ما در دهه های آینده دشوار است؛ اما بی گمان تکنولوژی بستر ساز انقلاب های شکوهمند نو و در راه بوده و در چنین شرایطی، قدرت در حال بازسازی فنون و سازوکارهای پیشین حکومت است. پرسش اساسی مقاله آن است که «قدرت چگونه اداره فرد و جمعیت را ادامه می دهد؟» نگارنده چهار استدلال اصلی دارد:

نخست؛ تکامل و بسط تاریخی تکنولوژی در قرن بیست و یکم، زمینه ساز گذار تدریجی از «جامعه شبکه ای» (کاستلز، ۱۳۹۰) به یک «جهان شبکه ای تمام عیار» است.

دوم؛ همه خواه ناخواه در حال «پرتاب شدگی» به این جهان شبکه ای در حال ظهورند. بر اثر همین پرتاب شدگی همگانی و محتوم، هر روز بیش از گذشته خارج از متن و زمینه جهان شبکه ای، وجود مؤثر و حضور قابل رؤیتی نخواهد بود.^۱

سوم؛ همگام با این تحول بنیادی، حکومت بر فرد و جمعیت بیش از آنکه در قالب «زیست سیاست»^۲ و از طریق «تکنولوژی بدن» و نهادهای بوروکراتیک سختی مانند قانون، مالیات، دادگاه، پلیس، زندان و اردوگاه باشد؛ از طریق «زیست فرهنگ» خواهد بود. در اینجا، منظور از زیست فرهنگ شیوه جدید حکومتداری از رهگذر ترکیب آلیاژگونه «قدرت، تکنولوژی و روان» است. این مکر جدید قدرت است که «تکنولوژی» و «روانکاو» را پا به پای هم توسعه می دهد و با تلفیق تکنولوژی با استراتژی ها و تکنیک های پیچیده روانکاوانه، «تکنولوژی روان» را بر می سازد. آنگاه با کار بی وقفه تکنولوژی روان، همزمان به «انشعاب و تعلیق بزرگ فکر» و «بازآفرینی فزاینده در روان آدمی» روی آورده و با ایجاد مجموعه متنوع و متعارضی از چشم اندازها در باب «عقل، آزادی و دین»، به تولید آشکال نو و دائماً متحول زندگی روزمره می پردازد و در ادامه، با مرکزیت بخشی به منطق «لذت مندی» و بسط «آزادی و امکان» در دو حوزه لذت بدن و لذت مصرف، موفق به ایجاد یک «اقتصاد سیاسی معماری گونه»^۳ و به تبع آن، اداره کمتر مداخله جویانه، کم هزینه، ظاهراً غیرچپاولگرایانه و در جهت خیر عمومی فرد و جمعیت می شود.

۱. در اینجا، از مفهوم «پرتاب شدگی» در پدیدارشناسی های دیگر استفاده نموده ام. (ر.ک؛ اسپیگلبرگ، ۱۳۹۰)

۲. «زیست سیاست» مفهومی مهم در اندیشه فوکو (۱۳۹۰ و ۱۳۸۴) و آگامبن (۱۳۸۶ الف و ب) است.

۳. «آرشیئتکتونیک یا معماری گونه» مفهومی در نقادی عقل محض کانت است. (ر.ک؛ مجتهدی ۱۳۷۸). در اینجا، از مفهوم «آرشیئتکتونیک» در زمینه و معنایی متفاوت (در قالب «اقتصاد سیاسی آرشیئتکتونیک یا معماری گونه») استفاده نموده ام.

چهارم؛ نتیجه این روند، سست‌تر شدن بیشتر موقعیت «عقل»، «آزادی» و «دین» در قرن جدید است. در جستجوی این سه گوهر جاویدان، شاخه‌هایی از «فلسفه»، «روشنفکری» و «بنیادگرایی» به مقاومت در برابر مکر جدید قدرت روی آورده و از ابزار نقد رادیکال تا خشونت ناتمام، برای خودتحقق بخشی در عصر زیست‌فرهنگ سود برده و خواهند برد. مقاله شش بخش اصلی دارد. در بخش اول مقاله، به جای اصطلاح مرسوم «جهانی شدن»، مفهوم «جهان در حال شدن» طرح و تبیین گردیده است. در بخش دوم، با صورتبندی رهیافت «زیست‌فرهنگ»، نحوه ترکیب آلیاژگونه قدرت، تکنولوژی و روان و چگونگی برساخته شدن «تکنولوژی روان» در قرن بیستم و بویژه بیست و یکم توضیح داده شده است. در بخش سوم، ضمن شرح اهمیت رو به رشد تکنولوژی و روان آدمی در فرایند جدید حکومت، به بازتعریف «فرهنگ، ایدئولوژی و امر سیاسی» پرداخته شده است. در بخش چهارم، نقش تکنولوژی روان در تأسیس اقتصاد سیاسی معماری گونه و اداره حیات فرد و جمعیت تشریح گردیده است. در بخش پنجم، به مقاومت شاخه‌هایی از «فلسفه، روشنفکری و بنیادگرایی» در برابر مکر جدید قدرت پرداخته شده و در پایان، ضمن نقد شالوده و شیوه عمل امروزی رسته سیاست و جامعه‌شناسی سیاسی، لزوم «چرخش روانی در رسته سیاست» و بنای «جامعه‌شناسی سیاسی روانکاوانه» پیشنهاد، و برخی دلایل و نتایج آن تشریح شده است.

«جهان در حال شدن» به جای «جهانی شدن»: به سوی یک بدیل نو

تطبیق مفهوم جهانی شدن بر قرن بیست و یکم دشوار و چالش پذیر است؛ چراکه هم تصور و تصویری واقعی از همه روال‌های اصلی در حال وقوع به دست نمی‌دهد و هم، مشاجره‌هایی جدی در باب ماهیت، نتایج و امکان‌های آینده آن جاری است:

۱. برای برخی جهانی شدن روح زمانه و برای برخی دیگر امری موهوم است. از دید منتقدین، جهانی شدن ریشه‌ای در گذشته یا نمودی در حال ندارد بلکه تنها یک احتمال و امکان مربوط به آینده است (ری.؛ Hirst and Thompson 1999؛ Rieger and Leibfried 2003؛ Nash 2000؛ Ritzer 2004).

۲. ارتدوکس‌ها جهانی شدن را پروسه‌ای طبیعی و نوعی بازی بُرد/ بُرد با سودبری همه بازیگران هر کدام به اندازه قابلیت خود فرض می‌کنند. در مقابل، رادیکال‌ها جهانی شدن را پروژه بورژوازی، معطوف به جهانی‌سازی هژمونی سرمایه‌داری و یک بازی نابرابر با بُرد دائمی مرکز و باخت دائمی پیرامون می‌پندارند (ری.؛ Hay and Marsh؛ Held and MacGrew 2002). (2000).

۳. برخی با تاکید بر وجود نوعی قانون گرانش یا جاذبه جهانی، پدیده جهانی شدن را حرکتی خطی/تکاملی در جهت غربی/آمریکایی شدن فرض نموده و طبق این برداشت، همه در حال مانند هم شدن، هم نوایی^۱ و مشابهت با انسان غربی یا آمریکایی اند. در مقابل، منتقدین بر عنصر ناسیونالیسم، نامکانی ادغام، ناهمگنی، تمایز و تشخیص، جهانی/محلی شدن^۲ و چندجهانی شدن تاکید دارند. از این دید، آنچه هست تنها جهانی شدن نیست؛ بلکه نوعی کشاکش هستی شناختی میان «جهانی شدن و محلی شدن»، «قلمروگرایی و قلمروزدایی»، «همشکل گرایی و تمایزگرایی» در جریان بوده و تکنولوژی با فشرده کردن زمان/مکان/فضا، صرفاً در جهت جهانی شدن عمل نمی کند؛ بلکه اُضداد آن یعنی خاص گرایی، قلمروگرایی و تمایزگرایی را نیز تقویت می کند. (ر.ک.: Robertson 1992؛ Ingelhart, Linda and Rosado 1989؛ Held 1990؛ 2002).

۴. برای برخی جهانی شدن امری قدیم، برای بعضی امتداد مدرنیته، برای بعضی دیگر امری پست مدرن و برای برخی دیگر مانند آلبرو پایان پروژه مدرن است. (ر.ک.: Lash and Urry 1994؛ Harvey 1989؛ Albrow 1996؛ گیدنز ۱۳۷۷).

۵. برخی با اصرار بر متناهیّت، پایان پذیری و حتّی مرگ جهانی شدن، بر آن اند که جهانی شدن، در نهایت خود اساس خود را از میان می برد. در مقابل، عدّه ای از سرزندگی و نامتناهیّت جهانی شدن، پایان عصر دولت/ملت، آغاز دوران دولت/منطقه، تکوین دولت جهانی و ظهور جامعه مدنی جهانی دفاع می کنند (ر.ک.: Ohmae, Held and MacGrew 2003؛ Keane 1995؛ 2003).

برای رهایی از این مشاجره ها و به ویژه برای تقریب به امر واقع و تشریح واقعیت هم اکنون در جریان، نگارنده به جای مفهوم متداول «جهانی شدن» یا Globalization، مفهوم «جهان در حال شدن» یا Globecomization را وضع و برای آن پنج کیفیت پایه ای تعیین می کند:

۱. **تکوین و ظهور تدریجی یک «جهان شبکه‌ای تمام عیار»:** به مرور که تکنولوژی به مرحله عالی تری در سیر تکاملی خود می رسد و بسط تاریخی بیشتری می یابد؛ باعث گذار از «جامعه شبکه ای کاستلز» به یک «جهان شبکه ای تمام عیار» خواهد بود.

۲. **«پرتاب شدگی همگانی» به جهان شبکه‌ای در حال تکوین:** همه خواه ناخواه در حال پرتاب شدگی حتمی و غیر قابل اجتناب به جهان شبکه‌ای در حال ظهورند. به تدریج «بودن»، تنها به مثابه و در صورت «در جهان شبکه‌ای بودن» معنا و تعین می یابد و بودن در جهان شبکه‌ای، عین در خانه احساس کردن خویش و در خانه خود بودن خواهد بود. لذا خارج از جهان شبکه ای در حال ظهور، وجود مؤثر و حضور قابل رؤیتی نمی توان داشت.^۳

1. Conformism.

2. Glocalization.

۳. در اینجا، از رهیافت پدیدارشناسانه بهره برده ام. (ر.ک.: اسپیکلبرگ، ۱۳۹۰)

۳. تولید بی‌وقفه «خصلت فزاینده» در زندگی روزمره: تکامل و بسط تاریخی تکنولوژی باعث تولید مداوم «خصلت فزاینده» در تمام وجوه زندگی روزمره فرد و جمعیت (مانند تولید هیجان فزاینده، حساسیت فزاینده، احساس فزاینده، تخیل فزاینده، خیال فزاینده، خاطره فزاینده، لذت فزاینده، میل فزاینده، رفاه فزاینده، دانش فزاینده، سرعت فزاینده، کیفیت فزاینده، و در مقابل؛ مصرف فزاینده، هیستری فزاینده، نابرابری فزاینده، تردید فزاینده، بی‌معنایی فزاینده، سلطه تکنولوژیک فزاینده و جامعه انضباطی فزاینده، خشونت فزاینده و ...) می‌شود.^۱

۴. «چندسویگی متعارض»: بر اثر امکانات تحول ساز نهفته در ذات تکنولوژی، حوزه عمومی/ خصوصی وارد زنجیره دگرگونی ساختاری عمیق تر و پرشتاب تری حتی در قیاس با اواخر قرن بیستم می‌شود و فرد، جامعه و جهان، نه در یک جهت واحد و خاص بلکه در جهات متعارض تغییر می‌کند. این خود، باعث بی‌معنایی تدریجی بخشی از مفاهیم رایج و برداشت های امروزی ما در باب امر سیاسی، امر اجتماعی، دولت، قدرت، حاکمیت، ایدئولوژی، فرهنگ، جامعه، جنسیت، فردیت، شهروندی، نظم، هویت، طبقه، جنس، منطق کنش و ... می‌گردد. در نتیجه، چرخش های مفهومی و تئوریک جدید، روز به روز موضوعیت و ضرورت بیشتری یافته و با افول استحکام و اتقان درونی برداشتهای کنونی ما، آنارشیسم معرفتی در قرن بیست و یکم رشد می‌یابد. به این ترتیب، کشاکش جاری بین مطلق گرایی و نسبی گرایی، فراروایت گرایی و ضدفراروایت گرایی، جوهرگرایی و جوهرستیزی، جبرگرایی و اختیارگرایی، آزادی و سلطه، دموکراسی و دیکتاتوری، صلح و جنگ و نیز واقعیت و فراواقعیت به مرور تشدید و تعمیق می‌گردد. (در رابطه با امکانات تحول ساز تکنولوژی، روند بی‌معنایی مفاهیم و کشاکش های هستی شناختی جاری ر.ک؛ Hobsbawm 2007؛ Bauman 1997؛ Adam, Beck and Van 2000؛ جیمسون ۱۳۹۰؛ دلوز ۱۳۹۲؛ بودریار ۱۳۹۰ و ۱۳۹۲؛ الیوت و ترنر ۱۳۹۰؛ ستاری ۱۳۹۵).

۵. «تقدم روان» بر سایر وجوه هستی آدمی: با تکامل و همگانیت تاریخی تکنولوژی، «روان» بیش از دیگر عناصر هستی آدمی، به نظام گفتار و رفتار فرد و جمعیت محتوا، شکل و جهت می‌بخشد. بر همین اساس، قدرت به نحو اجتناب‌ناپذیری در مسیر شناخت عمیق تر «ذهن نیمه خودآگاه و ناخودآگاه» حرکت نموده و «زیست‌فرهنگ» به مرور موضوعیت و اهمیت بیشتری در قیاس با «زیست قدرت» و «زیست سیاست» پیدا می‌کند.

۱. در اینجا، مفهوم «فزاینده» به جریان مداوم افزایش تمام کیفیت های مثبت و منفی زندگی در همه جوامع (اعم از لیبرالی، سوسیالی و غیر این دو)، ناظر بوده و لذا فراگیرتر از مفهوم «اضافی» در «استیلائی اضافی» هربرت مارکوزه (در کتاب انسان تک ساحتی و نیز اروس و تمدن) و نیز «آگاهی مازاد» رودلف بارو (surplus consciousness) است. (برای مقایسه ر.ک؛ مارکوزه ۱۳۵۹ و ۱۳۹۳؛ Wolter 1980؛ الیوت و ترنر ۱۳۹۰: ۱۰۶-۹۳). همچنین، پُل ویرلیو در قالب مفهوم «درومولوژی» (dromology)، توجه کانونی به اهمیت سرعت بر اثر تغییرات تکنولوژیک دارد. (ر.ک؛ ستاری، ۱۳۹۵).

سده بیست و یکم: عصر «زیست‌فرهنگ» و ترکیب آلیازگونه «قدرت، تکنولوژی و روان»
 حیات معاصر به ویژه از دهه ۱۹۸۰ به بعد، غالباً با اوصاف مشخصی چون «تراکم آگاهی»، «فشرده‌گی زمان/مکان/فضا»، «پسافوردیسم»، «سرمایه داری متأخر»، «پایان جغرافیای سرزمینی»، «ظهور جامعه مخاطره‌آمیز جهانی»، «زندگی مشارکت جویانه»، «سیالیت»، «جامعه شبکه‌ای»، «وضعیت پست مدرن»، «چرخش فرهنگی/جهانی»، «تجزیه شدگی و پراکنده‌گی قدرت»، «افول دولت/ملت و ظهور دولت/منطقه»، «تولد دولت جهانی» و نظایر آن توصیف شده است (ر.ی. Beck 1992؛ Harvey 1989؛ Lash and Urry 1994؛ Bauman 2005؛ Best and Kellner 1997؛ Adam, Beck and Loon؛ Hay, Lister and Marsh 2006؛ Franklin 1998؛ Urry 2003؛ Robertson 1992؛ 2000؛ گیدنز ۱۳۸۴؛ کاستلز ۱۳۹۰ و ۱۳۹۳).

نگارنده از منظری دیگر، قرن بیست و یکم را عصر «زیست‌فرهنگ» نامیده و آن را، شیوه جدید و در حال ظهور حکومتداری در جهان در حال شدن تعریف می‌کند. در اینجا، «زیست‌فرهنگ» از سه جهت امتداد تاریخی «زیست‌سیاست» است. اولاً؛ زیست‌سیاست و زیست‌فرهنگ، هر دو سازوکارها و فنون اداره فرد و جمعیت توسط قدرت را شرح می‌دهند. ثانیاً؛ در هر دو، قدرت، سراسری‌بندی و استیلاء می‌یابد. و ثالثاً؛ در هر دو، مقاومت در برابر قدرت وجود دارد. با این حال، نگارنده «زیست‌فرهنگ» را از چند حیث مهم از «زیست‌سیاست» متمایز می‌سازد: ۱. زیست‌سیاست ناظر بر نحوه اداره سنجیده فرد و جمعیت بویژه در قرن ۱۸ تا ۲۰ است اما زیست‌فرهنگ نحوه آن در قرن بیست و یکم. ۲. زیست‌سیاست نحوه استیلاي قدرت مدرن را شرح می‌دهد اما زیست‌فرهنگ، نحوه تلاش همه اشکال قدرت (اعم از لیبرالی، غیرلیبرالی و حتی خُرده قدرت‌ها) برای استیلاء را. ۳. زیست‌سیاست ظهور امر زیست‌شناختی در امر سیاسی است اما زیست‌فرهنگ ظهور امر روانکاوانه در امر سیاسی. ۴. زیست‌سیاست با «تکنولوژی بدن» همراه است اما زیست‌فرهنگ با «تکنولوژی روان». ۵. زیست‌سیاست مشروط‌کننده آزادی و بیشتر مبتنی بر تاریخ عقل و تمایز آن از جنون است اما زیست‌فرهنگ، گسترش دهنده آزادی از رهگذر مقررات زدایی از امر اخلاقی و بسط منطق لذت‌مندی در دو حوزه لذت بدن و لذت مصرف. ۶. در زیست‌سیاست، اعمال قدرت مداخله جویانه، پرهزینه و چپاولگرانه است اما در زیست‌فرهنگ، کمتر مداخله جویانه، کم هزینه و متظاهر به خیر عمومی. ۷. در زیست‌سیاست، تکنیک‌های انضباطی غالباً «نهادپایه» (مانند مدرسه، زندان، تیمارستان و...) است اما در زیست‌فرهنگ، «روان‌پایه». ۸. در زیست‌سیاست، تاکید بر «میکروفیزیک قدرت» (طبیعت ذره‌ای قدرت یا وجود قدرت در سطح خُرده) است اما در زیست‌فرهنگ، تمرکز بر «سایکوفیزیک قدرت» (طبیعت روانی قدرت

یا وجود قدرت در سطح روان و تلاش برای اعمال آن و به چالش کشیدن آن). ۹. زیست سیاست، عصر ویکتوریایی فوکو است اما زیست فرهنگ، عصر «راز ویکتوریایی»^۱. اساساً با تکامل و بسط تاریخی تکنولوژی، اداره فرد و جمعیت فراتر از زیست سیاست و تکنولوژی بدن از مجرای زیست فرهنگ و تکنولوژی روان صورت می پذیرد که دغدغه شناخت، کنترل و هدایت ذهن و به تبع آن، زندگی روزمره فرد و جمعیت را با بسط تاریخی منطق «لذت مندی» و دوگانه تفکیک ناپذیر آن یعنی «لذت بدن» و «لذت مصرف» سامان می بخشد. در نتیجه، به زعم نگارنده پیوند قدرت و سوژکتیویته در عصر زیست فرهنگ، بیش از همه بر پایه منطق در حال همگانی «لذت مندی» شکل می گیرد. این مکر جدید قدرت است که با ایجاد تکنولوژی روان و با به کار انداختن بی وقفه آن در جامعه، به تولید مجموعه متنوع و متعارضی از چشم اندازها در باب «عقل»، «آزادی» و «دین» می پردازد و با تولید اشکال جدید و دائماً متحول زندگی روزمره، به «لذت بدن و لذت مصرف» کانونیت و خصلت آگزیوماتیک یا بدیهی گونهی بیشتری می بخشد. در این فرایند، قدرت هم متمایل و هم ناگزیر است که با بسط مداوم منطق «لذت مندی» و ارتقاء سطح آن در زندگی روزمره، فرد و جمعیت را دچار «فراموشی تاریخی تاریخ» نموده و شکل جدیدی از بیگانگی (یا بیگانگی حاصل از جستجوی لذت) را در فرد و جمعیت ایجاد کند. قدرت به این ترتیب، با تاکید بر اصالت «اکنون و آینده» و ترجیح «لذت بدن و لذت مصرف» بر لذت تأمل و معنا، به ناآشکار ساختن خواست ها، تمایلات، نیازها، منافع و در نهایت، بازتولید تاریخی استیلای خود بر فرد و جمعیت در قرن بیست و یکم می پردازد.

اگرچه این، ابداع جدید قدرت نبوده و روند مزبور بویژه از نیمه دوم قرن بیستم با توسعه همزمان «تکنولوژی» و «روانکاوی» آغاز شده است؛^۲ با این حال، نگارنده قرن بیست و یکم را «عصر زیست فرهنگ»، «زمانه تولد صنعت روانکاوی و جهش علوم اعصاب و روان»، «دوران سایکوفیزیک قدرت» و «دوره سلطه تکنولوژی روان» می نامد چراکه با تغییر زمان زیسته، به دو دلیل چرخشی در موقعیت پیشین قدرت، در حال شکل گیری است:

۱. راز ویکتوریا (Victoria's Secret) نام برندی اسطوره‌ای در مد و مدلینگ است. در اینجا، به نحوی استعاری از عبارت «راز ویکتوریا» به مثابه سمبل منطق «لذت مندی» و اصالت لذت بدن و لذت مصرف در عصر زیست فرهنگ استفاده کرده ام.
 ۲. به ویژه از نیمه دوم قرن بیستم، به موازات بسط تاریخی «تکنولوژی» و «روانکاوی» و گرایش قدرت به ایجاد «تکنولوژی روان» برای اداره فرد و جمعیت از طریق بسط منطق لذت مندی (لذت بدن و لذت مصرف) می توان شاهد ظهور ادبیات انتقادی در باب «مصرف» و «بدن» در قالب صنعت فرهنگی، جامعه مصرفی، جامعه فرامصرفی، جامعه شناسی بدن و... در آرای اصحاب فرانکفورت، بوردیو، بودریار، لیپوتسکی، آری، ریتزر، هامفری، لاکور، کریگانو و ... بود. (ر.ک؛ ستاری، ۱۳۹۵)

نخست: در جهان در حال شدن، به موازات گذار از «جامعه شبکه ای به جهان شبکه ای»، ادراک ما از خود، جامعه و جهان، بیش از آنکه تاریخی و تجربی باشد؛ «تکنولوژیک» می شود. بر اثر تکنولوژیک شدن تدریجی ادراک، «هستی و هویت» بیش از آنکه تحت تأثیر دیالکتیک خاک، خون، زبان، نژاد و مذهب قرار گیرد؛ بیشتر بر پایه شالوده های روانی شکل می گیرد. در نتیجه، به مرور جوامعی مجازی با مرزهای کوچک یا بزرگ و بر مبنای هیجان مشترک، اضطراب مشترک، احساسات مشترک، عواطف مشترک، حساسیت مشترک، تخیل مشترک، خیال مشترک، خاطره مشترک، رؤیای مشترک، میل مشترک، هیستری مشترک، زبان خشونت مشترک و نظایر آن شکل می گیرد و در درون این جوامع مجازی کوچک یا بزرگ، افرادی خود را ملتی واحد و متمایز از ملت مبتنی بر عناصر فیزیکی یا متافیزیکی (نظیر خاک، خون، زبان، نژاد و...) تعریف می کنند. لذا، عصر زیست فرهنگ، عصر برساخته شدن تدریجی فرآورده هایی چون «فردیت تکنولوژیک»، «ملیت تکنولوژیک»، «جمعیت تکنولوژیک» و «زیست جهان تکنولوژیک» خواهد بود.

دوم: در چنین شرایطی، اگرچه قدرت هنوز با ساختارها و کارکردهایی سنتی مانند وضع قوانین، اخذ مالیات، دادگاه، پلیس، زندان، جنگ، اردوگاه و نظایر آن شناخته می شود؛ اما تنها با چنین مکانیزم هایی امکان اداره سنجیده، کم هزینه و ظاهراً غیرغارتگراییانه فرد و جمعیت را نخواهد داشت؛ چراکه در دهه های آینده، همگان (از فرد تا کلان ساختارها) به تدریج در جهانی متفاوت از شرایط کنونی زیست خواهند نمود.

به سوی بازتعریف «فرهنگ»، «ایدئولوژی» و «امر سیاسی»

در جهان در حال شدن، بسیاری از مفاهیم کلیدی مانند فرهنگ، ایدئولوژی و امر سیاسی ناگزیر خود در حال شدن بوده و به این سان، نیازمند تعریف جدید با محوریت روان آدمی اند:

۱. لزوم تعریف «روان به مثابه فرهنگ»: از آن جهت چنین تعریفی ممکن و مرجح است که بسط تاریخی تکنولوژی از یکسو و استراتژی قدرت برای ایجاد و کاربرد تکنولوژی روان جهت دستکاری حالات روانی (مانند اضطراب، هیجان، احساس، حساسیت، تصویر، تصور، خاطره، تخیل، خیال، رؤیا، میل و...) از سوی دیگر، زمینه ساز بیگانگی و گسست تدریجی فرد از «سنت، رسم و...» (به مثابه بنیان های مرسوم فرهنگ) و آشنایی و پیوست او با یک «زیست تکنولوژیک روان بنیاد» می گردد.

۲. ضرورت تعریف «تکنولوژی روان به مثابه ایدئولوژی»: تکنولوژی روان از آن حیث به مثابه «ایدئولوژی» قابل تعریف است که ابزار اصلی قدرت برای تحریف، رازگونگی و وارونه سازی واقعیات از یکسو و دستکاری، پیش بینی و به انقیاد در آوردن ذهن فرد و

جمعیت از سوی دیگر است. قدرت با ایجاد و کاربرد بی وقفه تکنولوژی روان، به تدریج نشانه/معناهایی را فراهم می‌سازد تا در دید فرد و جمعیت، تا حد امکان کمتر مداخله جویانه، انسانی، غیر غارتگر و در جهت خیر عمومی جلوه گر شود. به این سان، در عصر زیست فرهنگ «ایدئولوژی» را باید بیشتر با توجه به قلمرو روان آدمی تعریف کرد و «تکنولوژی روان را به مثابه ایدئولوژی» در نظر گرفت چراکه ماده و ابزار اصلی حفظ قدرت، تأیید قدرت و دفاع از قدرت بوده و در نهایت، فرد و جمعیت را با موجودیت و منافع نهایی قدرت، همساز و همراه می‌سازد.^۱

۳. به سوی تعریف امر سیاسی نو به مثابه «قدرت با ماهیت تکنولوژیک و روان پایه»: امر سیاسی جدید را از آن جهت می‌توان «قدرت با ماهیت تکنولوژیک و معطوف به روان» تعریف نمود که از نیمه دوم قرن بیستم و بالأخص در قرن بیست و یکم، آنچه به عنوان یک «برنامه مرکزی قوی در سیاست عملی» مورد نیاز و توجه نخبگان قدرت بوده؛ کنکاش در سطوح و لایه های پیچیده روان آدمی و اداره سنجیده فرد و جمعیت با استفاده از تکنولوژی روان است. بدین ترتیب، «روان» پایه اصلی و «تکنولوژی روان» ابزار اصلی امر سیاسی در عصر زیست فرهنگ است. در این عصر، فهم روان و عملکرد آن (از تولد تا مرگ) به بنیان امر سیاسی جدید تبدیل شده و قدرت می‌کوشد تا با فهم عمیق روان آدمی، از تکنولوژی روان برای بازتولید توان سراسرینی و معماری حیات فرد و جمعیت سود جوید. در نتیجه، در این دوره، هیچ ابزار قدرتی فراتر از تکنولوژی روان قابل تصور نبوده و قدرت، برای فعلیت بخشیدن مؤثر و بی پایان به خواست ها، تمایلات، نیازها، منافع و استیلاهای نهایی خویش، هر روز بیش از پیش به «تکنولوژی روان» نیاز پیدا می‌کند. به این سان، تکنولوژی روان واحد اصلی قدرت و سازوکار اصلی آن برای اداره محاسبه گرایانه فرد و جمعیت از طریق «انشعاب و تعلیق بزرگ فکر» و «بازآفرینی فزاینده در روان آدمی» است.

تکنولوژی روان ابزار «انشعاب و تعلیق بزرگ فکر» و «بازآفرینی فزاینده در روان آدمی»
در عصر زیست فرهنگ، قدرت هر روز بیش از پیش از طریق تکنولوژی روان، قلمروهایی را می‌سازد که در آن قلمروها، گفتارها و کردارهای «معقول و نامعقول»، «مشروع و نامشروع» و نظایر آن، بیشتر بر پایه شناخت ماهیت، ساختار و نحوه عملکرد «روان» برساخته می‌شوند. این خود، باعث گرایش و حرکت بیشتر قدرت به سوی فهم نحوه تولید و بازتولید حالاتی (مانند هیجان فردی و جمعی، اضطراب فردی و جمعی، عاطفه فردی و جمعی، احساس فردی

۱. پیش از این، هابرماس علم و تکنولوژی را به مثابه ایدئولوژی تلقی کرده است. اما در اینجا، «تکنولوژی روان» را به مثابه «ایدئولوژی» تعریف نموده ام.

و جمعی، خیال فردی و جمعی، خاطره فردی و جمعی، تخیل فردی و جمعی، رؤیای فردی و جمعی، هیستری فردی و جمعی و ... و نیز، چگونگی تولید و نهادینه سازی تقابل های دوتایی^۱ (همچون خیر و شر، عشق و نفرت، همدلی و هم ستیزی، لذت و رنج، زیبایی و زشتی، شرافت و خفت، حقیقت و مجاز، فایده و زیان، خطر و آرامش و نظایر آن) در فرد و جمعیت می شود. در این فرایند، قدرت یک «کنش بنیادی» در پیش می گیرد و آن اینکه، با ایجاد و کار بست مداوم تکنولوژی روان، همزمان به «انشعاب و تعلیق بزرگ فکر» و «بازآفرینی فزاینده در روان آدمی» روی می آورد:

۱. قدرت در فرایند استفاده فرد و جمعیت از تکنولوژی، از تکنولوژی روان و کار مداوم آن، برای دگرگون ساختن گونه بندی های مرسوم امر «اخلاقی / غیراخلاقی» استفاده می کند؛ با مقررات زدایی از اخلاق، در جهت تضعیف سامان پیشین نفی و طرد اخلاقی گام بر می دارد و باعث افول آستانه رسوایی اخلاقی در فرد و جمعیت می شود. قدرت به این ترتیب، به مرور زمینه ظهور فردیت جدید بر پایه منطق «لذت مندی» را فراهم ساخته و لذت بدن و مصرف را به حقیقت بدیهی زندگی، و ارتقاء سطح این دو لذت در زندگی روزمره فرد و جمعیت را، به وظیفه و کارکرد اصلی قدرت تبدیل می کند.

۲. قدرت برای این منظور نیازمند تولید «خصلت فزاینده» مانند ایجاد اضطراب فزاینده، حساسیت فزاینده، احساس فزاینده، عاطفه فزاینده، تصور فزاینده، تصویر فزاینده، تخیل فزاینده، رؤیای فزاینده و خیال فزاینده، خاطره فزاینده، میل فزاینده، هیستری فزاینده، خشونت فزاینده و نظایر آن در فرد و جمعیت است. در چنین وضعیتی، بر اثر تولید مداوم این حالات فزاینده روانی، فرد و جمعیت روز به روز قدرت تفکر خود در زندگی روزمره را بیش از پیش از دست داده و اشتراک در گفتار و رفتار جمعی، بیش از آنکه محصول «تأملات منطقی» باشد؛ تحت تأثیر «تمایلات روانی مشترک» قرار می گیرد. به عبارت دیگر، فرد و جمعیت به واسطه استفاده از تکنولوژی و تحت تأثیر تکنولوژی روان قدرت، دچار اضطراب مشترک، هیجان مشترک، احساس مشترک، حساسیت مشترک، عاطفه مشترک، تصویر مشترک، تصور مشترک، تخیل مشترک، رؤیای مشترک، خاطره مشترک، میل مشترک، بدن مشترک، هیستری مشترک و نظایر آن می شوند و تحت تأثیر این شالوده ها، به خودفهمی فردی و جمعی دست یافته و دست به عمل می زنند. به این نحو، قدرت در عصر زیست فرهنگ نمی تواند فرد و جمعیت را اداره کند؛ مگر آنکه با کاربرد تکنولوژی روان، ساختار روان آدمی را دچار انشعاب، تعلیق و

۱. تقابل دوتایی (binary opposition)، اصطلاحی کلیدی در ساختارگرایی (از جمله انسان شناسی ساختارگرایی کلود لوی استروس) و به معنای رابطه ای بر اساس تقابل میان دو عنصر (مانند مذکر/مؤنث، بالا/پائین، زشت/زیبا و ...) است. (ر.ک؛ پین ۱۳۸۹:۲۳۲)

بازآفرینی کند؛ منطق «لذت مندی»، را به پایه اصلی فلسفه حیات فرد و جمعیت تبدیل نماید و با اصالت دادن به لذت بدن و لذت مصرف، توان بازتولید ظرفیت سراسرینی و استیلای خود بر حیات فرد و جمعیت را حفظ و همه چیز و همه کس در همه جا را در بر گیرد.

مقاومت در برابر مکر جدید قدرت: از نقد رادیکال تا خشونت ناتمام

اما هیچ یک از اشکال قدرت (اعم از لیبرالی یا غیر لیبرالی) نمی تواند در عصر زیست‌فرهنگ احساس آسودگی تام کند چراکه اولاً؛ با رشد و بسط تاریخی «تکنولوژی» و «روانکاوی»، به مرور این دو عنصر (به مثابه عناصر تشکیل دهنده تکنولوژی روان)، نه به امری انحصاری و در اختیار نخبگان قدرت که به امری همگانی و در دسترس نخبگان ضد قدرت نیز تبدیل می شود. ثانیاً؛ در عصر زیست‌فرهنگ، سه گانه «عقل، آزادی و دین» دیگر نمی توانند همچون گذشته منشأ اصلی، داور نهایی و گویای حقیقت همه چیز باشند؛ چراکه قدرت مدرن از تکنولوژی روان به مثابه چرخ دنده نابودساز خوانش های کلیت گرا در باب «عقل، آزادی و دین» و برای فراگذری از آنها استفاده می کند. به این ترتیب، قدرت با ایجاد و کاربرد تکنولوژی روان، هر روز بیش از گذشته، مدافعان «عقل، آزادی و دین» را دچار سرگشتگی و اضطراب بنیادی نموده و آنها را به سوی اشکال مختلف مقاومت در برابر خود فرا می خواند. اصلی ترین نمود این تقابل، مقاومت شاخه هایی از «فلسفه»، «روشنفکری» و «بنیادگرایی» در برابر تکنولوژی روان به مثابه مکر جدید قدرت و اقتصاد سیاسی معماری گونه آن است. به رغم تفاوت بنیادی این سه گروه، استقامت در برابر «کلان روال در حال وقوع» (یا افول گوهر عقل، آزادی و دین) غایت مشترک هر سه است. اساساً تصور اینکه چگونه قدرت از طریق تکنولوژی روان، موقعیت سه گوهر جاویدان «عقل، آزادی و دین» را به افول می کشاند؛ تصویری اضطراب آور برای بخشی از «فلاسفه»، «روشنفکران» و «بنیادگرایان» است. با این حال، منطق واکنش این سه یکسان نیست. فلاسفه در تلاش برای حفظ گوهر جاویدان «عقل»، روشنفکران در جستجوی گوهر جاویدان «آزادی» و بنیادگرایان در تمنای گوهر جاویدان «دین»، با مکر جدید قدرت و اقتصاد سیاسی معماری گونه آن، به ستیز برمی خیزند:

نخست؛ چون در عصر زیست‌فرهنگ، قدرت نیروی اداره سنجیده فرد و جمعیت را بیش از هر چیز از «تکنولوژی روان» بدست می آورد و از این طریق، مقاصد خود را توجیه و منافع خود را در جهت خیر عمومی جلوه می دهد؛ لذا شاخه هایی از فلاسفه می کوشند تا از یکسو، ابهام نهفته در اشکال جدید و تکنولوژیک سلطه را شالوده شکنی و آشکار سازند و از سوی دیگر، از خام اندیشی عوامانه در باب انسانی بودن و یا خیرخواهی قدرت بکاهدند. نشان دادن اینکه چگونه قدرت از طریق تکنولوژی روان در جهت تعریف «سوژگی و بی سوژگی»،

«عقلانیت و بی عقلانیتی»، «اخلاق و غیراخلاق»، «مرگ و زندگی»، «خیر و شر»، «آزادی و سلطه»، «اختیار و جبر» و نظایر آن گام بر می دارد و با تأسیس اقتصاد سیاسی معماری گونه بر پایه «لذت مندی»، به اداره سنجیده فرد و جمعیت می پردازد؛ مسأله اصلی فلاسفه مزبور در عصر زیست‌فرهنگ بوده و خواهد بود. اما دغدغه این بخش از فلاسفه، بیش از آنکه همچون فوکو، معطوف به گذشته و مباحثی همچون دیرینه‌شناسی باشد؛ بیشتر معطوف به نقد «مکر جدید قدرت و سازوکارهای اکنون و آینده آن برای اداره فرد و جمعیت» خواهد بود. به این سان، برجسته ترین ضابطه آگاهی که فلسفه در قرن بیست و یکم می تواند در اختیار فرد و جمعیت قرار دهد؛ «موقعیت گوهر عقل و دفاع از آن» در عصر زیست‌فرهنگ است. فلسفه چارچوبی به دست می دهد تا در درون آن نه تنها تاریخ حیات گذشته که زندگی روزمره و جاری را نیز جای داد و فهمید.

دوم؛ در کنار فلاسفه، اجتماعات مستقل روشنفکری بر اثر شیوع جهانی منطق «لذت مندی» و حس حقارت فزاینده ناشی از آن، در جستجوی «قلمرو و گوهر آزادی» گام بر می دارند. بر خلاف سوییۀ تأملاتی محض کار فلاسفه، روشنفکران در انتقاد از ظهور آشکال جدید آمریت تکنولوژیک در عصر زیست‌فرهنگ، به «عمل‌رهایی بخش و آگاهی معطوف به آن» اهمیت بیشتری بخشیده و نمونه این نحوه کنش روشنفکری را می توان به موازات بسط تکنولوژی از نیمه دوم قرن بیستم، در آثار برخی چون هورکهایمر، مارکوزه، آدورنو و هابرماس دید. (برای نمونه ر.ک؛ کانرتون، ۱۳۸۷)

سوم؛ شاخه‌هایی از بنیادگرایی که برای حفظ میراث سنتی خود، ستیز جهانی بانسحاب‌های در حال ظهور در جوامع خود را با زبان خشونت استمرار می بخشند. با بسط تاریخی تکنولوژی و همگانیت تمام عیار آن در قرن بیست و یکم، زمینه برای تغییر عادت واره‌ها و حرکت بسوی نظم نمادین جدید در جوامع حال‌گذاری مانند خاورمیانه هموارتر می شود. قدرت با تکنولوژی روان و بسط منطق لذت مندی مرزهای آگاهی و آزادی فرد و جمعیت را گسترش می دهد؛ پایه‌های کلیت و قطعیت سنتی را متزلزل می سازد و روح پیرسالاری و پدرسالاری را بیش از پیش به زوال می کشاند. لذا از یکسو نظم سنتی در جوامع در حال گذار، دیگر همچون قرن بیستم و حتی دهه‌های ابتدایی قرن بیست و یکم، به راحتی نهادینه نمی شود و از سوی دیگر، با تکامل و همگانیت بیشتر تکنولوژی، سنت دیگر نمی‌تواند یک دارایی خصوصی مؤثر و موروثی برای نخبگان قدرت سنتی مسلط باقی بماند. لذا سنت‌گرایان آینده‌نگران کننده ای پیش روی خود می یابند. بالأخص با فراگیر شدن سه جریان «فمنیسم»، «دموکراسی خواهی» و «جنبش‌های اجتماعی قبیح شکن» در جوامع سنتی و در حال گذار، اختلاف و تعارض میان نخبگان قدرت پیر و جوان از یکسو و کشمکش میان نیروهای

اجتماعی محافظه کار و تجدیدنظرخواه از سوی دیگر شدت می یابد. این خود، باعث طغیان بنیادگرایان سنتی بر ضد تکنولوژی و گرایش بیشتر آنها به زبان خشونت می شود چراکه قدرت مدرن با کاربرد مداوم و بی وقفه تکنولوژی روان، در آنها نوعی روان پریشی پارانوایی ایجاد می کند که زمینه ساز تشدید بدگمانی، نفرت، ناهمسازی و مقاومت آنها در قبال روال های نوظهور و در حال بسط است؛ به نحوی که به تدریج و به موازات بسط تکنولوژی، زندگی برای رادیکال های سنتی «بی معنا» و برای بخش هایی از آنها غیرقابل تحمل گشته و به این سان، آنها را به سوی خشونت ناتمام در قرن بیست و یکم می راند. اما در این میان، از آنجا که با گسترش تکنولوژی و روانکاوی، به تدریج تکنولوژی روان به امر همگانی تبدیل می شود؛ در نتیجه، خود بنیادگرایان نیز از تکنولوژی روان برای ایجاد «اضطراب فزاینده، هیجان فزاینده، عاطفه فزاینده، احساس فزاینده، حساسیت فزاینده، تصویر فزاینده، تصور فزاینده، خیال فزاینده، رؤیای فزاینده، تخیل فزاینده، میل فزاینده، هیستری و زبان خشونت فزاینده و...» برای تحقق بخشی خویش در عصر زیست فرهنگ سود می جویند. به این ترتیب، بنیادگرایان دچار پارادوکس شده و مقاومت بنیادگرایی در برابر تکنولوژی، خود سویه ای تکنولوژیک به خود می گیرد.

در نتیجه، شاید بتوان قرن بیست و یکم را در کلیت آن، قرن دو کشاکش بزرگ دانست. نخست؛ کشاکش دائمی «فیلسوف، روشنفکر و بنیادگرا» با «قدرت مدرن». دوم؛ منازعه بین فکن «قدرت مدرن» با «قدرت سنتی» در جوامع سنتی و در حال گذاری همچون جوامع خاورمیانه. اما در عصر زیست فرهنگ نه هیچ یک از سه شاخه «فلسفی»، «روشنفکری» و «بنیادگرا» و نه قدرت سنتی نمی توانند از قدرت مدرن و مکر جدید آن عبور کنند چراکه این قدرت با ایجاد یک تکنولوژی روان نیرومندتر از یکسو و با کنترل روند انباشت سرمایه از سوی دیگر، قادر است تا محتوای مقبول عام تر و فرم ظاهراً انسانی تری از «خیر و شر»، «عدالت و ظلم»، «فضیلت و غیر فضیلت»، «زیست شریف و غیر شریف»، «اخلاق و نااخلاق» و «عمل درست و نادرست» بدست دهد و به این سان، زمینه ظهور انقلاب های اخلاقی نوکنترگرا را هموارتر کند؛ به گروه های حاشیه ای امکان خودتحقق بخشی بیشتری دهد؛ فردیت جدید را به سوی جنسیت زدایی، کاهش سلطه اخلاق مردانه و موقعیت یابی امر زنانه سوق دهد؛ با ایجاد فضای تخیل وسیع در فرد و جامعه، امکان خوانشهای نو را هموارتر سازد و در نهایت، با مرکزیت بخشی به منطق «لذت مندی» و اصالت دادن به «لذت بدن» و «لذت مصرف» به معماری و اداره سنجیده حیات فرد و جمعیت در عصر زیست فرهنگ پردازد. اقتضای این تحولات در راه، لزوم بروز تحولات جدید در علوم اجتماعی و به ویژه ضرورت «چرخش روانی» در رشته سیاست و بنای یک «جامعه شناسی سیاسی روانکاوانه» است.

به سوی «چرخش روانی» در رشته سیاست و تأسیس یک «جامعه‌شناسی سیاسی روانکاوانه»

به موازات بسط تکنولوژی در قرن بیستم، برخی چون مارکوزه (۱۳۶۷)، آدورنو (۱۹۵۰)، رایش (۱۹۷۹) و فروم (۱۳۷۰) به مطالعه مسائل نازیسم و فاشیسم از حیث «روان» پرداختند. با وجود این، تا دهه ۱۹۸۰ رشته سیاست و جامعه‌شناسی سیاسی بیشتر بر مباحثی چون «ماهیت سیاست و امر سیاسی»، «گونه‌های مشروعیت»، «پارلمنتاریسم»، «احزاب و گروه‌های ذینفوذ»، «فرایند ملت‌سازی»، «ستیزهای اجتماعی»، «گذار به دموکراسی»، «توتالیتراریسم»، «اقتدارگرایی پساتوتالیترا»، «نئولیبرالیسم»، «فرایند اجتماعی شدن»، «شهروندی»، «مدرنیزاسیون، وابستگی و نظام جهانی»، «رفتارشناسی انتخاباتی»، «ارتباطات»، «افکار عمومی»، «جنبش‌های اجتماعی» و... تمرکز داشت (ر.ک.؛ Caramani, 2008: دوروزه ۱۳۸۸).

از دهه ۱۹۸۰، با افول موقعیت ساختارگرایان و رواج «ذهنیت‌گرایی» و با بسط مجدد بینش فروید، نیچه و هایدگر، برخی به بررسی مجدد فصل مشترک روان و فرهنگ پرداختند. از جمله، پساساختارگرایی مانند لکان، فوکو، دریدا، دلوز، گاتاری و لیوتار مباحثی چون «ماهیت ذهنیت بشر»، «بحران بازنمایی»، «ماهیت نسبی تجربه انسان» و «الگوی ناخودآگاه تقابلی‌ها» (مذکر/ مونث، اکثریت/ اقلیت و...) را در جهت ادغام این همانی ذهن و واقعیت توسعه دادند. اما بار دیگر تمرکز اصلی در سیاست و جامعه‌شناسی سیاسی، نه حول محور «روان آدمی» بلکه پیرامون مباحثی چون «چرخش پست مدرن»، «جهانی شدن و ماهیت متحول دولت، قدرت، ایدئولوژی و هویت»، «جنبش‌های اجتماعی نو»، «شبکه‌های اجتماعی مقاومت در عصر پیچیدگی»، «سیاست فرهنگی»، «نوبنیادگرایی و زبان خشونت»، «شهروندی سیال»، «جامعه مدنی جهانی»، «چشم انداز جهان وطنی‌گرایی»، «پسامدرنیته و دموکراسی رادیکال» و نظایر آن یافت (ر.ک.؛ Beck 1992؛ Harvey 1989؛ Lash and Urry 1994؛ Bauman 2005؛ Best and Kellner 1997؛ Nash 2000؛ Urry 2003؛ Franklin 1998؛ Hay and Marsh 2006؛ کاستلز ۱۳۹۳؛ الیوت و ترنر ۱۳۹۰؛ ستاری ۱۳۹۵).

به این ترتیب، در حالیکه در برخی حوزه‌های علوم اجتماعی، روانکاوای تسری بیشتری یافت و برخی چون وین اشتاین و پلات (۱۹۷۳) و نیز کلارک (۲۰۰۶)، به صورتی مشخص از اصطلاح «جامعه‌شناسی روانکاوانه» استفاده نمودند؛ رشته سیاست و جامعه‌شناسی سیاسی، تا حد زیادی از وجوه روانکاوانه تهی باقی ماند و تاکید مقاله حاضر بر وجود این خلأ کلیدی، به منظور نشان دادن چنین حفره آشکاری نیست؛ بلکه هدف نگارنده، تاکید بر ضرورت «چرخش روانی در رشته سیاست» و لزوم تأسیس یک «جامعه‌شناسی سیاسی روانکاوانه» در عصر زیست‌فرهنگ، به چند دلیل و نتیجه معرفتی است:

نخست؛ همانگونه که مارکوزه (۱۳۶۷، ۱۳۵۹ و ۱۳۹۳)، آدورنو (۱۹۵۰)، کاستوریادیس (۱۹۹۷) و الیوت (۱۹۹۹) از روانکاوی برای مطالعه شکل‌های نمادینی که افراد از طریق آنها جهان اجتماعی را بازنمایی می‌کنند استفاده نموده‌اند؛ با «چرخش روانی» در رشته سیاست و بنای یک «جامعه‌شناسی سیاسی روانکاوانه»، می‌توان ساختمان پیچیده امر سیاسی و امر اجتماعی در عصر زیست‌فرهنگ را به نحو رضایت بخش‌تری فهم و توضیح داد. از آنجا که نظام آگاهی، گفتار و کردار در عصر زیست‌فرهنگ بیش از هر زمان تحت تاثیر نیروهای نیمه خودآگاه و ناخودآگاه روان قرار می‌گیرد و هر لحظه بیش از پیش بر اهمیت عناصری چون «اضطراب، هیجان، عاطفه، احساس، حساسیت، تصویر، تصور، خاطره، تخیل، رؤیا، هیستری، زبان خشونت و...» در تکوین رفتارهای فرد و جمعیت افزوده می‌شود؛ لذا «چرخش روانی در رشته سیاست» و تأسیس یک «جامعه‌شناسی سیاسی روانکاوانه»، از آن حیث که مبتنی بر تقلّم «فهم روان» بر «شناخت وجوه دیگر هستی آدمی» است؛ شالوده‌بهتری برای فهم امر سیاسی و امر اجتماعی در جهان در حال شدن فراهم می‌نماید.

دوم؛ در عصر زیست‌فرهنگ نقش «روان» در «مدیریت زندگی روزمره» افزایش یافته و گفتارها و کردارهای فرد و جمعیت غالباً تحت تاثیر حالات روانی مشترکی (مانند اضطراب مشترک، هیجان مشترک، تخیل مشترک، رؤیای مشترک و...) شکل گرفته و نمود می‌یابند. رشته سیاست و جامعه‌شناسی سیاسی نمی‌تواند این واقعیت مهم و بنیادی را نادیده بگیرد و بنابراین، در هستی‌شناسی جدید خود نیازمند اهمیت بخشیدن دوباره بر عنصر «روان» و فرایندهای ناخودآگاه و تأمل در ظرفیت «اضطراب و ترس»، «میل و رغبت»، «تخیل، خاطره و رؤیا»، «احساس و حساسیت»، «هیستری، خشم و نفرت» و نظایر آن، در شکل‌گیری نمادها، گفتارها و کردارهای موافق یا مخالف سیاسی و اجتماعی در جامعه است.

سوم؛ چرخش روانی در رشته سیاست و بنای جامعه‌شناسی سیاسی روانکاوانه، برای شناخت اشکال روان پایه استیلاء و سرکوب در عصر زیست‌فرهنگ اهمیتی مضاعف خواهد داشت.

چهارم؛ نظم مفهومی و تئوریک کنونی در رشته سیاست و جامعه‌شناسی سیاسی، تناسب کاهنده‌ای با شرایط زیستی در حال ظهور داشته و این، ناشی از توانایی نهفته در تکنولوژی برای ایجاد تزلزل در مفاهیم و برداشت‌های رایج در سیاست و جامعه‌شناسی سیاسی است. در جهان در حال شدن، بسیاری از مفاهیم جزمی مرسوم پیامدهای گمراه‌کننده معرفتی دارند. به این ترتیب، ما نیازمند نوعی عملگرایی برای گریز از عصبیت و محافظه‌کاری علمی هستیم. این امر تا حدی از طریق «چرخش روانی در رشته سیاست» و تأسیس «جامعه‌شناسی سیاسی روانکاوانه» ممکن است چراکه زمینه‌بازسازی و انطباق بیشتر سیاست و جامعه‌شناسی سیاسی

با واقعیات در حال ظهور را هموارتر ساخته و این رشته را از برخی مفاهیم هم اکنون ایستای خود (مانند طبقه، دولت، و ...) رها خواهد کرد.

نتیجه

با تکامل تکنولوژی و بسط تاریخی تمام عیار آن در قرن بیست و یکم و به موازات ظهور یک «جهان شبکه ای»، شرایط زیستی کنشگران همانند موقعیت آنها در قرن بیستم نخواهد بود. جهش‌های احتمالی در صنعت تکنولوژی و صنعت روانکاوی در آینده، به نقش روان در امر سیاسی و امر اجتماعی مرکزیت بیشتری خواهد بخشید چراکه آن ساختار، محتوا و شکلی که قدرت با تکنولوژی روان به ذهن فرد و جمعیت می‌دهد؛ بیش از همه، با شناخت و تحلیل ماهیت، ساختار و عملکرد روان آدمی است. این امر واقع، دو نتیجه اساسی در پی دارد. نخست آنکه؛ چون قدرت برای اداره فرد و جامعه، فراتر از نهادهای بوروکراتیک نیاز حیاتی به تکنولوژی دارد؛ لذا خود قدرت «زیست تکنولوژیک» می‌یابد. دوم آنکه؛ در شرایط زیست تکنولوژیک، قدرت برای تضمین اداره بهتر و بادوام تر فرد و جمعیت، به «فهم روان» بیش از کشف وجوه دیگر هستی آدمی نیازمند است. در اینجا، تاکید بر تقدّم روان بر وجوه دیگر هستی آدمی، به معنی نادیده گرفتن این وجوه دیگر نیست؛ بلکه منظورم آن است که در قرن بیست و یکم، قدرت با شناخت بیش از پیش روان و کار بی‌وقفه تکنولوژی روان، برای دادن محتوای موردنظر خود به ذهن فرد و جمعیت، سود بیشتری برده و راه را برای «انشعاب و تعلیق بزرگ فکر» و «بازآفرینی فزاینده در روان آدمی» هموار می‌سازد. قدرت به این سان؛ ۱. با شالوده‌شکنی کلیت‌ها، از ذهن فرد و جمعیت بنیان‌زدایی می‌کند؛ ۲. با ارائه تعاریف نو از امور دوگانه «عقلانی/غیرعقلانی»، «اخلاقی/غیراخلاقی» و نظایر آن، تصاویری نو از نیازها، خواستها، آرزوها، باورها و ایده‌آلها در جامعه ارائه می‌کند و با بسط و همگانی نمودن منطق «لذت مندی»، نزاع بر سر حدود آزادی فردی و اجتماعی را شدت می‌بخشد؛ ۳. با تضعیف تمام امیال و انگیزه‌ها غیر از «لذت بدن» و «لذت مصرف» به تأسیس یک اقتصاد سیاسی معماری گونه و به تبع آن، اداره سنجیده حیات فرد و جمعیت می‌پردازد.

به این ترتیب، در جهان در حال شدن هر روز بیش از پیش رابطه «قدرت، تکنولوژی و روان» درهم تنیده تر شده و رشته سیاست و جامعه‌شناسی سیاسی برای تقریب به این واقعیت در حال ظهور، نیازمند «چرخش روانی» خواهد بود. تقارب «سیاست»، «جامعه‌شناسی سیاسی» و «روانکاوی» در قالب «چرخش روانی در رشته سیاست» و تأسیس «جامعه‌شناسی سیاسی روانکاوانه» می‌تواند (در کنار جنبش‌های سودمندی مانند پدیدارشناسی)، اولاً؛ با گسترش چشم انداز هستی‌شناختی رشته، موقعیت به مراتب بهتری برای فهم ماهیت پیچیده پدیده‌های

سیاسی و اجتماعی در جهان در حال شدن فراهم نماید. **ثانیاً؛** بدون ادغام شدن در روانکاوی، بایسته های پروبلماتیک جدیدی برای رشته سیاست و جامعه شناسی سیاسی تولید کند. **ثالثاً؛** با ایجاد یک جهت گیری علمی و برنامه تحقیقاتی جدید در رشته، محتوا و امکانات معرفتی خلأقانه تر و واقع بینانه تری برای محققان فراهم سازد.

این چرخش و تأسیس نو، نباید درصدد خلاص کردن سیاست و جامعه شناسی سیاسی از نگرش های جامعه شناختی باشد؛ بلکه بالعکس هدف پایه ای آن، نشان دادن محدودیت نگاه جامعه شناختی در جهان در حال شدن و «برجسته شدن/ ساختن» اهمیت «روان» در قرن جدید و جاری خواهد بود. به این ترتیب، سیاست و جامعه شناسی سیاسی جدید ناگزیر باید جهت گیری آینده خود را به نفع حوزه پیچیده تر روان آدمی تغییر دهد؛ چراکه آنچه در دهه های آتی اهمیت بیشتری می یابد؛ بُن مایه روانی است که به واسطه تعامل پیچیده اضطراب، هیجان، عاطفه، احساس، حساسیت، تصویر، تصوّر، رؤیا، تخیل، خاطره، میل، هیستری و زبان خشونت، بنیان امر سیاسی و امر اجتماعی جدید را شکل خواهد داد. آزمون این ادعای معرفتی نیازمند گذشت زمان و ورود ما به دهه های آینده بوده و این، موقعیت معرفتی و شرایط زیستی ما در دهه های آینده است که تعیین خواهد کرد کدام مسائل، مفاهیم، رهیافت ها و نظریات در سیاست و جامعه شناسی سیاسی قرن بیست و یکم، موجه تر و سودمندتر و کدام یک کم سودمند و یا ناموجه است.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. آگامبن، جورجو (۱۳۸۶ الف). وسایل بی هدف. ترجمه امید مهرگانو صالح نجفی. تهران: چشمه.
۲. آگامبن، جورجو و دیگران (۱۳۸۶ ب). قانون و خشونت: گزیده مقالات جورجو آگامبن. ترجمه مراد فرهادپور، امید مهرگان و صالح نجفی. تهران: رخداد نو.
۳. اسپیکلبرگ، هربرت (۱۳۹۱). جنبش پدیدارشناسی. ترجمه مسعود علیا. تهران: مینوی خرد.
۴. الیاس، نوربرت (۱۳۸۴). تنهایی دم مرگ. ترجمه امید مهرگان و صالح نجفی. تهران: گام نو.
۵. الیوت، آنتونی و ترنر، برایان (۱۳۹۰). برداشتهایی در نظریه اجتماعی معاصر. ترجمه فرهنگ رشاد. تهران: جامعه‌شناسان.
۶. بودریار، ژان (۱۳۹۰). جامعه‌شناسی مصرفی. ترجمه پیروز ایزدی. تهران: ثالث.
۷. _____ (۱۳۹۲). نظام اشیاء. ترجمه پیروز ایزدی. تهران: ثالث.
۸. پین، مایکل (۱۳۸۹). فرهنگ اندیشه انتقادی. ترجمه پیام یزدانجو. تهران: مرکز.
۹. جیمسون، فردریک (۱۳۹۰). پست‌مدرنیسم: منطق فرهنگی سرمایه‌داری متأخر. ترجمه مجید محمدی و دیگران. تهران: هرمس.
۱۰. دلوز، ژیل (۱۳۹۲). یک زندگی. ترجمه ایمان گنجی و پیمان غلامی. تهران: زاوش.
۱۱. دوورژه، موریس (۱۳۸۸). بایسته‌های جامعه‌شناسی سیاسی. ترجمه ابوالفضل قاضی. تهران: میزان.
۱۲. ستاری، سجاد (۱۳۹۵). جامعه‌شناسی سیاسی نو: دو تقارن مهیب. مقاله علمی پژوهشی. در نوبت چاپ.
۱۳. فروم، اریک (۱۳۶۱). بحران روانکاوی. ترجمه اکبر تبریزی. تهران: مروارید.

۱۴. _____ (۱۳۶۸). جامعه سالم. ترجمه اکبر تبریزی. تهران: بهجت.
۱۵. _____ (۱۳۶۰). فراسوی زنجیرهای پندار. ترجمه بهزاد برکت. تهران: مروارید.
۱۶. _____ (۱۳۷۰). گریز از آزادی. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: مروارید.
۱۷. فوکو، میشل (۱۳۹۰). تولد زیست‌سیاست. ترجمه رضا نجف‌زاده. تهران: نی.
۱۸. _____ (۱۳۸۴). اراده به دانستن. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران: نی.
۱۹. کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰). عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ. جلد اول، ظهور جامعه شبکه‌ای. ترجمه احد علیقلیان و افشین خاکباز. تهران: طرح نو.
۲۰. _____ (۱۳۹۳). شبکه‌های خشم و امید: جنبش‌های اجتماعی در عصر اینترنت. ترجمه مجتبی قلی‌پور. تهران: مرکز.
۲۱. کانرتون، پل (۱۳۸۷). جامعه‌شناسی انتقادی. ترجمه حسن جاوشیان. تهران: اختران.
۲۲. گیدنز، آنتونی (۱۳۷۷). پیامدهای مدرنیته. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: مرکز.
۲۳. _____ (۱۳۸۴). چشم اندازهای جهانی. ترجمه محمدرضا جلالی پور. تهران: طرح نو.
۲۴. مارکوزه، هربرت (۱۳۵۹). انسان تک‌ساحتی. ترجمه محسن مؤیدی. تهران: امیرکبیر.
۲۵. _____ (۱۳۹۳). اروس و تمدن. ترجمه امیر هوشنگ افتخاری‌راد. تهران: چشمه.
۲۶. _____ (۱۳۶۷). خرد و انقلاب. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نقره.
۲۷. مجتهدی، کریم (۱۳۷۸). فلسفه نقادی کانت. تهران: امیرکبیر.

ب) خارجی

28. Adam, B., Beck, U. and Loon, Van (eds.) (2000). *The Risk Society and Beyond: Critical Issues for Social Theory*. London: Sage.
29. Adorno, T.W., Frenkle-Brunswick, E., Levinson, D.J. and Sanford, R.N. (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Harper.
30. Albrow, M. (1996). *The Global Age*. Cambridge: Polity.
31. Bauman, Z. (1997). *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge: Polity.
32. Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity.
33. Bauman, Z. (2005). *Power in the Global Age*. Cambridge: Polity.
34. Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.
35. Best, S. and Kellner, D. (1997). *The Postmodern Turn*. New York and London: Guildford Press.
36. Caramani, D. (2008). *Comparative Politics*. Oxford: Oxford University Press.
37. Castoriadis, C. (1997). *World in Fragments*. Stanford, CA: Stanford University Press.
38. Chesters, G. and Welsh, I. (2006). *Complexity and Social Movements: Multitudes at the Edge of Chaos*. London: Routledge.
39. Clark, S. (2006). "Theory and Practice: Psychoanalytic Sociology as Psycho-Social Studiesm". *Sociology*. December. Vol. 40. No. 6.
40. Elliot, A. (1999). *Social Theory and Psychoanalytic in Transition: Self and Society from Freud to Kristeva*. London: Free Association Books.
41. Franklin, J. (1998). *The Politics of Risk Society*. Cambridge: Polity.
42. Giddens, A. and Held, D. (eds.) (1982). *Classes, Power and Conflict: Classical and Contemporary Debates*. London: Macmillan.
43. Gills, B. (2000). *Globalization and the Politics of Resistance*. London: Palgrave.
44. Harvey, D. (1989). *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
45. Hay, C., Lister, M. and Marsh, D. (eds.) (2006). *The State: Theories and Issues*. London: Palgrave Macmillan.
46. Held, D. (2002). *Cosmopolitanism: A Defence*. Cambridge: Polity.
47. Held, D. and MacGrew, A. (2002). *Globalization/Antiglobalization*. Cambridge: Polity.
48. Held, D. and MacGrew, A. (eds.) (2003). *The Global Transformations Reader*. Cambridge: Polity.
49. Hirst, P. and Thompson, G. (1999). *Globalization in Question*. Cambridge: Polity.
50. Hobsbawm, E. (2007). *Globalization, Democracy and Terrorism*. London: Abacus.

51. Holton, R.J. (2005). Making Globalization. London: Palgrave Macmillan.
52. Ina, J.X. and Rosado, R. (eds.) (1989). The Anthropology of Globalization. Oxford: Blackwell.
53. Ingelhart, R. (1990). Culture Shift in Advanced Industrial Society. Princeton: Princeton University Press.
54. Jessop, B. (2008). State Power: A Strategic Relational Approach. Cambridge: Polity.
55. Keane, J. (2003). Global Civil Society. Cambridge: Cambridge University Press.
56. Laqueur, Thomas. (1999). Making Sex: Body and Gender From the Greeks to Freud . Massachusetts , Harvard University Press.
57. Lash, S. and Urry, J. (1994). Economies of Signs and Space. London: Sage.
58. Nash, K. (2000). Contemporary Political Sociology: Globalization, Politics and Power. Oxford: Blackwell.
59. Ohmae, K. (1995). The End of Nation State: The Rise of Regional Economics. London: HarperCollins.
60. Rieger, E. and Leibfried, S. (2003). Limits to Globalization. Cambridge: Polity.
61. Ritzer, G. (2004). The Globalization of Nothing. Thousand Oaks CA: Pine Forge.
62. Robertson, R. (1992). Globalization: Social Theory and Global Culture. London: Sage.
63. Schumpeter, J. (1943). Capitalism, Socialism and Democracy. London: Unwin.
64. Tarrow, S. (1998). Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics. Cambridge: Cambridge University Press.
65. Urry, J. (2003). Global Complexity. Cambridge: Polity.
66. Weinstein, F. and Plat, G.M. (1973). Psychoanalytic Sociology : An Essay on the Interpretation of Historical Data and the Phenomena of Collective Behavior. Publisher Baltimore.
67. Weiss, L. (1998). The Myth of the Powerless State: Governing the Economy in a Global Era. Cambridge: Polity Press.
68. Wolter, O. (1980). (ed.) Rudolf Bahro: Critical Respinse. NY: M.E. Sharpe.