

واکاوی مفهومی هویت اجتماعی و تقاطع آن با مفاهیم سبک زندگی و طبقه اجتماعی

یاسر ریگی^۱

^۱ کارشناسی ارشد پژوهش علوم اجتماعی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

چکیده

هویت اجتماعی از مفاهیم چالش برانگیز به خصوص در جوامع جهان سوم چون ایران است که در آن متغیرهای متنوع تری در شکل گیری هویت افراد موثرند. برای بررسی هویت نیاز است به درک ذهنی درستی از این مفهوم دست یابیم. این مقاله سعی دارد برخی از رهیافتهای مفهومی کمک کننده برای درک مفهوم هویت اجتماعی را واکاوی کند؛ سپس به دو مفهوم مدرن سبک زندگی و طبقه اجتماعی و تقاطع آن با هویت اجتماعی بپردازد. بررسی سیرتطور مفهوم هویت و تقاطع آن از مرحله ای در تاریخ با سبک زندگی و طبقه اجتماعی از موضوعاتی است که نشان می دهد این مفاهیم تولید شده توسط انسان می توانند درک بهتری از شرایط انسان امروزی به دست دهند.

واژه‌های کلیدی: هویت، هویت اجتماعی، سبک زندگی، طبقه اجتماعی

مقدمه

واژه‌ی هویت (Identity) ریشه در زبان لاتین دارد (Identitas) که از Idem یعنی «مشابه و یکسان» ریشه می‌گیرد) و دوم معنای اصلی دارد. اولین معنای آن بیان‌گر مفهوم تشابه است مطلق است و معنای دوم آن به مفهوم تمایز است که با مرور زمان سازگاری و تداوم را فرض می‌گیرد (جنکینز، ۱۳۸۱: ۵).

واژه‌ی هویت اجتماعی^۱ که به معنای آگاهی به خود و تعریف از خود است با مفهوم سوژه به معنای انسان فاعل، آزاده، آگاه و متفکر ارتباط نزدیکی دارد (رفعت رجاء، ۱۱۸). قبل از پرداختن به مفهوم هویت اجتماعی و می‌توان مفهوم هویت را متناظر با مفهوم سوژه در چهار دوره بررسی نمود: دوره‌ی پیشاروشنگری، روشنگری، مدرن و پسامدرن.

آن‌چه در پژوهش حاضر به آن پرداخته می‌شود به پارادایم مدرن نزدیک‌تر است گرچه گاه تفکیک کامل پارادایم مدرن و پست‌مدرن امکان‌ناپذیر است. همان‌طور که گیدنز با این‌که در پارادایم مدرن سخن می‌گوید شباهت‌های انکارناپذیری با سوژه و هویت پست‌مدرن دارد. گیدنز از بازتابنده‌گی و پویایی هویت سخن می‌گوید: «هویت چیزی است که فرد باید آن را به طور مداوم و روزمره ایجاد کند و در فعالیت‌های بازتابی خویش مورد حفاظت یا پشتیبانی قرار دهد» (گیدنز، ۱۳۷۸: ۸۱). هویت مدرن در قالب هویتی اجتماعی و جمعی بیان می‌گردد. هویت مدرن، ناظر به تغییرات مناسبات زمانی-مکانی موجود بوده و هویت حال یا موجود را در بستر تحولات مدرن به منزله‌ی هویتی جمعی - «ونه شخصی» - مورد لحاظ قرار می‌دهد (نوذری، ۱۲۷).

اندیشه مدرن در باب سوژه و هویت را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: یک بخشی که سوژه و هویت را آگاه و آزاد می‌داند مانند فیلسوفانی نظیر دکارت، کانت، هگل و جامعه‌شناسان مکتب کنش متقابل نظیر مید، گافمن، کولی و جنکینز؛ و دیگری که در قالب تفکر مدرن به نقد سوژه‌ی مدرن می‌پردازد و سوژه‌ی آزاد متفکران روشنگری را زیر سوال می‌برد و حتی گاه از سوژه‌ی انقیاد یافته در چارچوب ساختارهای مدرن سخن می‌گویند از این گروه می‌توان به مارکس، نیچه، فروید و ساختارگرایانی نظیر آلتوسر اشاره نمود.

برای درک مفهوم هویت باید به مطالعه‌ی مفهوم سوژه پرداخته شود. در ابتدا سیر تطور مفهوم سوژه ارائه می‌شود تا به مفهوم هویت در معنای جامعه‌شناختی برسیم:

سیرتطور سوژه و هویت

شاید در ابتدا پرسش از هویت و این‌که هر فردی بتواند به پرسش من کیستم پاسخ بدهد ساده و بدیهی در نظر آید ولی اندکی تعمق در این مفهوم و بررسی پیشینه‌ی آن نشان می‌دهد که نه تنها این‌گونه نبوده بلکه مباحث مفصل و پیچیده‌ای در فلسفه، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و حتی معماری برای پاسخ به این سوال و این‌که شاخص‌های هویتی یک فرد چیست ایجاد شده است. خصوصاً پس از شکل‌گیری جوامع مدرن که بحث هویت را جدی‌تر می‌گرداند و در این جوامع مانند جوامع پیشامدرن - با منابع هویت ساز محدود - نمی‌توان به راحتی به پرسش من کیستم پاسخی قطعی داد. دیگر با ویژگی‌های انتسابی نظیر خانواده‌ی فرد، مکان زندگی، قبیله، مذهب، روابط اجتماعی و حتی میزان درآمد و شغل یک فرد نمی‌تواند هویت او را تعیین نمود.

می‌توان شروع پاسخی قطعی و جدی به پرسش هویتی را در فلسفه دانست. زمانی پرسش فلسفه‌ی کلاسیک سوال از هستی و کیهان‌شناسی و جایگاه انسان در آن بود اما پس از آن پرسش از انسان مبنای فلسفه قرار گرفت و این‌گونه آغاز به

^۱-social identity

تحقیق نمود: من کیستم؟ سوالی که بعدها در قرن بیستم در جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی نیز مبنای بسیاری از پژوهش‌ها قرار گرفت.

سوژه در واقع همان «من» است، البته منی که به اشتباه، تصور می‌کند در نوع ابرازش به عنوان «من»، کاملاً مختار است. سوژه‌بودگی، مجموع شرایط اجتماعی و فرهنگی تبدیل «من» به آن چیزی است که در قالب هویت «من» ابراز می‌شود (صمیم، ۱۳۹۲: ۳۳).

هویت و سوژه در ابتدا مقوله‌ای فلسفی است که پس از روشنگری و به طور مشخص تر با اندیشه دکارت وارد مرحله‌ی جدیدتری می‌گردد و زمینه‌ی شکل‌گیری سوژه به معنای مدرن آن را ایجاد می‌کند. در دوره‌ی روشنگری سوژه‌انسانی موجودی خودبنیاد و دارای ذهنی منسجم و سرشار از ظرفیت‌های خردورزی، آگاهی و کنش دانسته شده است (رفعت رجاء، ۱۱۹). تفکر روشنگری انسان را محور و مرکز همه چیز قرار می‌دهد و به گفته‌ی هایدگر با سقوط ارزش‌های مذهبی و مسیحی، انسان را به مقام سوژه ارتقا داده و همه چیزهای دیگر را به مقام ابژه فرو می‌کاهد.

برای بحث درباره مفهوم سوژه و هویت باید مشخص نمود در چه پارادایمی به استدلال پرداخته می‌شود. به طور کلی می‌توان پارادایم‌های موجود را به دو دسته‌ی پارادایم مدرن، و پارادایم پست‌مدرن تقسیم نمود. پارادایم مدرن که از سوژه‌ی خودبنیاد یعنی سوژه‌ی آگاه و یکپارچه سخن می‌گوید از عصر روشنگری و مشخصاً با نظریه‌ی کوگیتوی (می‌اندیشم) دکارت متولد می‌گردد. پارادایم پست‌مدرن، مرگ سوژه‌ی دکارتی را اعلام می‌کند و به سوژه‌ی سیال، چندگانه، ناپایدار و متغیر اشاره دارد.

۱- قبل از روشنگری

سوژه به معنای کنش‌گر آزاد در جوامع پیشامدرن مفهومی تعریف نشده است و خود در پرتو متافیزیک تعریف می‌شود و بنابراین امکان دستیابی به هویت شخصی منتفی گشته و یا دشوار است و تنها هویت‌های جمعی در چارچوب گروه‌های کوچک اولیه مبتنی بر پیوندهای خونی یا هم‌جواری قابل حصول است. به تعبیر گیدنز در جوامع سنتی و پیشامدرن، جوهره‌ی آدمی به عنوان آفریده‌ی خداوند، امری ثابت و از قبل روشن و استوار بود و انسان چنان که هایدگر معتقد است تصویری بود که از چشم خداوند یا خدایان دیده می‌شد و هویت او نتیجه‌ی کارکرد یک نظام مقتدر و از پیش تعیین‌شده از باورهای دینی و آیینی و اسطوره‌ای بود (دوران، ۱۳۸۹: ۱۶۰). در جوامع پیشامدرن، هویت تصویری بود که از چشم خداوند یا خدایان دیده می‌شد. در این نگاه، هویت انسان محصول یک نظام مقتدر و از پیش تعیین‌شده‌ی باورهای دینی و آیینی و اسطوره‌ای بود. اغلب علمای قرون وسطی، بر آن بودند که جهان تجلی کمال مخلوقات است و به عبارتی، علیت از عالم مافوق شروع می‌شود و به طریق زنجیرهای به دنیای پایین می‌رسد (هرسیچ و ایزدی، ۱۳۹۲: ۱۳۸).

۲- سوژه روشنگری

بسیاری از نهضت‌های مهم در تفکر و فرهنگ غربی به ظهور این مفهومی جدید از سوژه کمک نموده است: اصطلاحات پروتستانیسم که وجدان فردی را از نهادهای مذهبی کلیسا رهانید و آن را مستقیماً در مقابل دید خدا قرار داد، اومانیسم رنسانس که بشر را در مرکز جهان قرار داد، انقلاب‌های علمی که به انسان را توان بخشید و روشنگری که متمرکز بود بر ایده‌ی انسان خردورز، علمی و که از اندیشه‌های جزمی و متعصبانه رها بود (رفعت رجاء، ۱۳۹۰: ۱۲۰). در دوره‌ی روشنگری سوژه‌ی انسانی موجودی خودبنیاد و دارای ذهنی منسجم و سرشار از ظرفیت‌های خردورزی، آگاهی و کنش دانسته شده است. ... در دوره‌ی روشنگری مفهومی که از سوژه و هویت ارائه می‌شود، بسیار فردگرایانه است، ضمن این‌که سوژه معمولاً مذكر تصور می‌شود (همان، ۱۱۹).

نخستین گام در بنای فاعل شناسایی (سوژه) که هستی را در سلطه‌ی شناخت خود قرار می‌دهد را رنه دکارت، فیلسوف، ریاضیدان و فیزیک‌دان بزرگ عصر رنسانس برداشت، به همین جهت مشهور است که با تغییر معنای انسان و تعریف جدید وجود و موجودات در فلسفه‌ی دکارت است که عصر جدید آغاز می‌شود.

تا قرن بیستم زمانی که، صحبت از سوژه می شد، عمدتاً به خرد و و عقل، توجه نموده و از آن به عنوان فاعل شناسا نام برده می‌شود؛ سوژه‌ای که از خرد و ذهن خود برای ساخت ابژه یا عین بهره می برد؛ چرا که در گفتمان‌های فلسفی، سوژه با خودآگاه ذهن متفکر ارتباط پیدا می‌کند. بنابراین اصطلاح سوژه در اندیشه‌ی روشنگری، در تقسیم دکارتی ذهن/عین یا عقل/طبیعت و اصول اومانیزم (به ویژه برتری انسان، فرد، آگاهی، عاملیت، خودشناسی و تجربه) ریشه دارد. (آب نیکی، ۹).

تفوق «من انسانی» بر اصل «من می‌اندیشم پس هستم» دکارت، که به قضیه‌ی «کوجیتو» یا «کوگیتو» معروف است، بنیاد نهاده شده که با آن انسان مقام تازه‌ای در هستی یافته و دیگر هم‌چون انسان در قرون وسطی منقاد یک اعتقاد دینی نمی‌شود، بلکه خود را به نحوی مطلق و بی چون و چرا به صورت موجودی می‌شناسد که وجودش یقینی‌تر از همه چیز است (بخشنده، ۹۰). سوژه برای دکارت به معنای من^۲، نفس^۳ و ذهن است و با او فاعل شناسا محور می‌گردد. برای دکارت فاعل شناسا چیزی است که فکر می‌کند و ادراک می‌کند (اسفندیاری، ۱۳۸۸: ۱۱۴).

آن‌چه دکارت به دنبال آن است پاسخ به پرسش «من کیستم؟» می‌باشد که همان پرسش از چیستی هویت فرد است. دکارت با عنوان جمله‌ی «من می‌اندیشم پس هستم» به انسان مقام ویژه‌ای در هستی می‌بخشد. در این تفکر انسان فاعلی می‌شود که همه جهان متعلق به اوست. یعنی جهان از اندیشه من به ذهن من می‌آید. به همین دلیل در تاریخ اندیشه، نگرش‌هایی که از «سوبژکتیو» سخن می‌گویند سرآغازشان به دکارت برمی‌گردد.

پس از دکارت کانت و هگل به تکمیل مبحث سوژه یاسوبژکتیویسم می‌پردازند. اگر دکارت فاعل شناسایی (سوژه) را از موضوع شناسایی (ابژه) جدا می‌کند کانت معتقد است که این سوژه است که موضوع شناسایی را نظم داده و در حقیقت و واقعیت تغییر ایجاد می‌کند. در فلسفه کانت انسان نقش پررنگ‌تری از فلسفه‌ی دکارت دارد و معتقد است که این ابژه است که باید خود را با فاعل شناسا تطبیق دهد نه برعکس.

در فلسفه‌ی کانت «ذهن انسان» محور همه چیز است وسوبژکتیویستی که کانت بنا می‌کند مبتنی بر امکانات ذهنی انسان به عنوان فاعل شناساست. کانت بحث دکارت درباره‌ی تفکر و اندیشیدن را تقویت می‌کند. کانت با انقلاب کوپرنیکی خود امکانات فاعل شناسا را تقویت می‌کند. بدین معنا که موجودیت شی را متعلق بودنش برای فاعل شناسا می‌داند و به جای این نظر که شناخت و دانش انسان باید خود را با اشیاء تطبیق دهد بر این باور است که اشیاء باید خود را با ابزار شناخت انسان وفق دهد (اسفندیاری، ۱۳۸۸: ۱۱۷).

پس از کانت، هگل به بحثسوبژکتیویسم می‌پردازد. از دیدگاه هگل فاعل شناسا از طریق ارتباط با افراد دیگر شناخته می‌شود و برخلاف شناخت بی‌واسطه‌ی انتزاعی از کوگیتوی دکارت، برای هگل آگاهی یک فعل انضمامی و باواسطه است (همان، ۱۲۰). بنابراین در فلسفه‌ی هگل این وجود دیگری است که اسباب قوام فرد را تشکیل می‌دهد.

اصالت سوژه در فلسفه هگل طی دو مرحله تحقق می‌یابد و سپس در تمام آثار وی بررسی و دنبال می‌شود: نخست برداشتن مرزی که کانت میان شیء فی‌نفسه و پدیدار قائل بود و دیگر برداشتن دیوار میان ذهن و عین.

هگل سعی دارد شکاف بین فاعل شناسا و موضوع شناخت و یا فاصله‌ی بین سوژه و ابژه و فاصله‌ی بین عین و ذهن را از میان بردارد. هگل برخلاف دکارت که به «من متفکر» اولویت داد و کانت که به ابژه کردن فاعل شناسا رسید، سعی دارد با انحلال عین خارجی در «من خودآگاه» بین این دو پل بزند.

هگل این‌گونه بیان می‌دارد که سوژه با گذار از ادراک حسی به فاهمه و سپس به عقل می‌رسد و درمی‌یابد که ابژه یا عین که تصور می‌شد موضوع مستقل و حقیقی و بیرونی شناخت است، از خود «من» یا فاعل شناساست که به دلیل از خودبیگانگی خویش آن را مستقل و جدا می‌پندارد (اسفندیاری، ۱۳۸۸: ۱۲۲). در کتاب پدیدارشناسی روح، هگل روح را نه به معنی خدا یا امری ورأی انسانی بلکه به معنی سوژه انسانی به‌کار می‌برد و مراحل را که متناوباً برای تکوین آن لحاظ کرده

^۱- Ego

^۲- Soul

بررسی می‌نماید که عبارت‌اند از: ۱- تجارب فردی که تکوین سوژه انسانی است؛ ۲- تجارب نوعی که تاریخ تکوین فرهنگی و اجتماعی سوژه است؛ ۳- تجارب آگاهی یافتن به خویشتن خویش که تکوین عقلی سوژه است. به‌طور خلاصه، هگل تجارب فردی را از یقین حسی یعنی از منظر آگاهی ساده آغاز می‌کند و با بحث‌های مفصل نشان می‌دهد که مرحله یقین حسی ذاتاً متناقض است و از اینرو سوژه به مراحل پیچیده‌تر شناخت هدایت می‌شود و با گذر از مرحله ادراک حسی به فاهمه و سپس عقل (نظری یا عملی) می‌رسد و در خلال این فرآیند تکوینی در می‌یابد که ابژه یا عین که تصور می‌شد موضوع مستقل و حقیق و بیرونی شناخت است از خود سوژه یا فاعل شناساست و سوژه به دلیل از خودبیگانگی خویش آن را مستقل و جدا می‌پندارد. در این مرحله که سوژه در می‌یابد که همه اینها از آن خوداوست طبیعت یا عالم اثر دست سوژه می‌شود و عقل و سوژه در همه چیز راه می‌یابد. از این پس سوژه در پی غلبه بر از خودبیگانگی خویش برمی‌آید و سوژه با غلبه بر این از خودبیگانگی آزاد می‌شود (خاتمی، ۱۳۸۱: ۹۳).

آنچه در این بخش بیان گردید سوژه‌ی روشنگری و مدرن بود که ریشه‌های آن در فلسفه‌ی روشنگری قرار داشت. این برداشت از سوژه مبنای شکل‌گیری هویت در معنای مدرن است. همان‌گونه که عقل‌گرایی و انسان‌مداری از مولفه‌های اساسی در سوژه‌ی مدرن است، بخش مهمی از تعریف هویت مدرن را نیز تشکیل می‌دهد. معنای هویت در این دوره به ذات استعلایی سوژه‌ی مدرن بازمی‌گردد. «مدرنیته به مثابه‌ی قرار دادن خودآگاهی شخص در تاریخ و تعیین آگاهی از هویت و جایگاه خود در تاریخ بود. رویکردی که هویت خود را از خودبنیادی به عنوان اساس و شالوده‌ی هستی به دست آورد» (تاجیک، ۱۳۸۴: ۲۳).

۳- سوژه مدرن و جامعه‌شناختی

فقط در قرن هجدهم امکان تصور یک زندگی مدرن که بر سوژه‌ی فردی عقلانی متمرکز شده بود، وجود داشت. در این دوره به ساختارهای اجتماعی و محدودیت‌هایی که برای اعمال افراد انسانی ایجاد می‌کنند کم‌تر توجه و بها داده می‌شد. اما جوامع مدرن هم‌چنان که رشد کردند و پیچیده‌تر شدند شکل جمعی‌تر و الزامات ساختاری بیش‌تری پیدا کردند. تئوری‌های کلاسیک و لیبرال دولت که مبنی بر حقوق و رضایت افراد بودند مجبور به لحاظ کردن ساختارهای دولت، ملت و توده‌های عظیمی بودند که دموکراسی مدرن را تشکیل می‌دادند. فرد شهروند در شبکه‌ی تشکیلات اداری بوروکراتیک حکومت مدرن گرفتار شد. بنابراین مفهوم اجتماعی‌تری از سوژه ظهور کرد. به تدریج فرد درون این ساختارها و صورت‌بندی‌های مدرن دارای مکان و جایگاه دانسته شد. اما سوژه‌ی جامعه‌شناختی دو قسمت مهم از سوژه‌ی روشنگری را حفظ کرد: ۱) «فرد خودبنیاد و خواسته‌ها، نیازها و آرزوها و علائق او به عنوان اساس گفتمان اقتصادی و حقوقی مدرن. ۲) دوگانگی و دواگرایی خاص دکارتی با ایجاد شکاف در علوم اجتماعی میان روانشناسی و سایر رشته‌ها نهادی شد. مطالعه‌ی فرد و فرآیندهای ذهنی او، موضوع مطالعه‌ی خاص رشته‌ی روان‌شناسی شد (رفعت رجاه. ۱۳۹۰: ۱۲۲). به دلیل پیچیدگی‌های دنیای مدرن نگاه روشنگری به انسان، سوژه و هویت پاسخ‌گوی کاملی نبود. جامعه‌شناسان جزو گروه‌هایی بودند که با پرداختن به اهمیت و پیچیدگی‌های جامعه به این نتیجه رسیدند که اصالت دادن به فرد به تنهایی قادر به تحلیل سوژه‌ی مدرن نیست. گرچه سوژه‌ی مدرن هسته‌ی سوژه‌ی روشنگری که انسان را آزاد می‌داند و با نگاهی عقل‌گرایانه و مادی به تحلیل انسان می‌پردازد را حفظ نمود اما تا حدی تأثیر ساختار و جامعه را می‌پذیرد. به دلیل حفظ شدن هسته‌ی سوژه‌ی روشنگری در این مباحث این بخش تحت عنوان سوژه‌ی مدرن و به دلیل اهمیت نگاه جامعه‌شناختی به سوژه‌ی مدرن تحت عنوان «سوژه مدرن و جامعه‌شناختی» نام‌گذاری شد.

در اواخر قرن نوزدهم، امیل دورکیم (۱۹۵۸-۱۹۱۷)، فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی، بارد و نگرش لیبرالیستی به فرد و نفی فردگرایی لیبرال، اصل تقدم فرد بر جامعه را مورد چالش قرار داد. براساس سوژه‌ی خودبنیاد روشنگری که اساس فردگرایی لیبرالیستی را تشکیل می‌داد، این افرادند که به جامعه هویت می‌بخشند. در مقابل، دورکیم معتقد بود که فرد محصول و دست پرورده‌ی جامعه‌است؛ زیرا در بستر مناسبات اجتماعی ظهور، تکوین و تکامل می‌یابد. فرضیه‌ی اساسی دورکیم این بود که درک مدرن از فردیت و در نتیجه «درک خود» یا «خودفهمی» انسان‌ها در جامعه‌ی مدرن، محصول فرهنگ خاص،

مناسبات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی خاصی است که در مجموع بستری را به وجود می‌آورند که فرد در آن شکل می‌گیرد (نوذری، ۱۳۵:۱۳۸۵).

گرچه کار دورکیم اصالت را به جمع می‌دهد اما تأثیرات سوژه‌ی خودبسنده بر کار متفکران «کنش متقابل نمادین» که متأثر از فلسفه‌ی عمل‌گرا و روانشناسی بودند، مشهودتر است. گرچه این جامعه‌شناسان نیز به دلیل توجه به جامعه و توجه – هرچند اندک – به تأثیرات ساختار بر فرد اندکی از سوژه‌ی خودبنیادِ روشنگری فاصله گرفتند ولی به دلیل اهمیت دادن به کنش‌گر و تأثیر او در ساخت «خود» هم‌چنان در پارادایم مدرن باقی می‌مانند. این گروه با طرح سوژه‌ای که می‌توان آن را «سوژه‌ی جامعه‌شناختی» نامید سعی نمودند سوژه را به ساختار پیوند بزنند. سوژه‌ی جامعه‌شناختی سوژه‌ای خودبنیاد و خوبسنده نیست بلکه در ارتباط با دیگران مهم – آن‌گونه که هگل نیز بیان می‌دارد – شکل می‌گیرد و بدین واسطه، ارزش‌ها، معانی، سمبل‌ها و فرهنگ به او انتقال می‌یابد. جرج هربرت مید و چارلز هورتون کولی و تعامل‌گرایان نمادین، جامعه‌شناسانی هستند که این برداشت تعاملی از هویت و «خود» را به دقت تشریح کرده‌اند. بنابراین این دیدگاه که الهام بخش مفهوم کلاسیک جامعه‌شناسی از سوژه و هویت است، هویت بر اثر تعامل میان خود و جامعه شکل می‌گیرد. اما این سوژه هنوز یک هسته‌ی مرکزی و جوهر اصلی دارد که همان من واقعی (من مفعولی) است. این هسته‌ی مرکزی در گفتگوی دائمی با دنیاهای فرهنگی «بیرون» و هویت‌هایی که عرضه می‌کنند، شکل می‌گیرد و تعدیل و اصلاح می‌شود. هویت در این مفهوم جامعه‌شناختی بر شکاف میان درون و بیرون پل می‌زند (رفعت رجاء، ۱۲۰:۱۳۸۹).

سرآغاز رویکرد مدرن به هویت در پژوهش‌های اکادمیک به آرای ویلیام جیمز (۱۹۱۰-۱۸۴۲)، فیلسوف آمریکایی و بنیانگذار مکتب پراگماتیسم درباره‌ی «خود» باز می‌گردد. او در واپسین سال‌های قرن نوزده، «خود» را دارای دو قسمت قابل تمیز دانست: من فاعلی و من مفعولی. «خود» به عنوان موضوع شناسایی یا من مفعولی حاصل جمع تمام آن چیزهایی است که فرد از آن خود می‌داند و مشتمل بر سه دسته‌ی من مفعولی مادی، من مفعولی اجتماعی و من مفعولی روحی است. جیمز معترف بود که خود به عنوان فاعل شناسایی یا من فاعلی، در مقایسه با من مفعولی، موضوع به مراتب دشوارتری برای پژوهش محسوب می‌شود؛ از نظر او من فاعلی آن چیزی است که هر لحظه آگاه و به دیگر سخن اندیشنده است.

جورج هربرت مید (۱۸۶۳-۱۹۳۱) دیگر فیلسوف وابسته به مکتب پراگماتیسم، با بحث درباره این دو مولفه‌ی خود یعنی من مفعولی و من فاعلی به این مسأله عمق بیشتری بخشید. به اعتقاد مید «خود» هیچ‌گاه به صورت من فاعلی در آگاهی حضور پیدا نمی‌کند بلکه همواره به شکل یک ابژه نظیر یک من مفعولی ظاهر می‌شود. او خود را محصول اجتماعی می‌داند که از خلال اخذ دیدگاه دیگری شکل می‌گیرد بدین صورت که فرد آگاهی می‌یابد موضوعی در حوزه ادراک دیگری است و با درون سازی آن بر خود نیز به عنوان موضوعی در حوزه ادراک خود آگاه می‌شود. «وجود من به روان‌شناسی مید پویایی شدیدی می‌بخشد. مید، دست کم تا اندازه‌ای، برداشت خلاقانه و پویایی از آگاهی دارد. برای مثال خود مید چنین گفته است: من حس آزادی و ابتکار به انسان می‌بخشد» (ریترز، ۲۸۰:۱۳۸۵).

به عقیده کوکی (۱۹۲۹-۱۸۶۴) خود یعنی احساس این‌که فرد کلیتی متمایز است اما در عین حال خود و دیگری دو روی یک سکه‌اند در نتیجه خود فقط بر اساس شباهت و تفاوت نسبی با دیگران است که تعریف می‌شود. کولی به وجود «خود گروهی» یا «ما»، علاوه بر خود شخصی معترف است و اظهار می‌دارد که خود گروهی یا مشتمل بر اشخاص دیگر است یا در یک کلمه «ما» سخن می‌گوید.

به طور کلی می‌توان دیدگاه سوژه‌ی جامعه‌شناختی را می‌توان در کار مکتب کنش متقابل دید که این تلاش دارد بنیادهای نظری هویت را در قالب سازه‌هایی اجتماعی ارائه نماید. قضیه بنیادین در تعامل‌گرایی نمادین از این قرار است که مردم معانی نمادین را به اشیاء، رفتارها، خودشان و دیگران اطلاق می‌کنند و این معانی را طی تعامل‌هایشان منتقل می‌نمایند و بسط می‌دهند. پس معانی و در نتیجه هویت‌ها طی تعامل شکل می‌گیرند و بسط می‌یابند. ویژگی مشترک در دیدگاه کنش متقابل نمادین اهمیتی است که بر محیط اجتماعی در شکل‌گیری خود قائل‌اند.

۴-نقدان سوژه‌ی خودمختار

تغییرات سیاسی، فلسفی و جنبش‌های فرهنگی ایده‌ی سوژه‌ی روشنگری و اومانستی (انسان‌گرایانه) را به چالش کشیدند. اگر قرن هفدهم به عنوان عصر منطق و انقلاب علمی شناخته می‌شد، در اواخر قرن هفدهم و اوایل قرن هجدهم، رمانتیسیسم، دوباره احساس و عاطفه را ابقا کرد (ویدن^۴، ۲۰۰۴). مارکسیسم در قرن نوزدهم با به چالش کشیدن سوژه عقلانی، فروید با نظریه ناخودآگاه که بسیاری از رفتارهای فرد را ناشی از ضمیر ناخودآگاه میدانست، ساختارگرایی و پساختارگرایی با اعلام مرگ سوژه مفهوم سوژه‌ی آگاه را به چالش کشیدند.

جامعه‌شناسی با این‌که سوژه‌ی روشنگری را به کل زیر سوال نبرد اما زمینه‌ی انتقاد از فردیت عقلانی سوژه‌ی دکارتی را فراهم کرد و به فرآیندهای گروهی و هنجارهای اجتماعی که موید قرار داد میان میان سوژه‌های فردی است، توجه و تأکید نمود. از نظر استوارت هال پنج جریان عمده باعث مرکزیت زدایی از سوژه‌ی مدرن گردید: مارکس، فروید، دوسوسور، فوکو و فمینیسم (رفعت رجاه، ۱۳۹۰: ۱۲۳). در ادامه به بررسی این پنج جریان فکری و دیگر جریان‌ات که به مرکزیت‌زدایی از سوژه‌ی مدرن منجر گردیدند پرداخته می‌شود.

البته اولین کسی که سوژه‌ی آزاد و خودبسنده‌ی مدرن را به چالش کشید دیوید هیوم فیلسوف اسکاتلندی قرن هجدهم بود. وی عقیده داشت که «خود» منظومه یا مجموعه‌ای است مرکب از تأثیرات، عقاید، احساسات و استعدادهای دائماً درحال تغییر، به همین خاطر، وجود پدیده‌ای به نام هویت شخصی یا جوهری روانی را باید با عنایت به مقوله‌ی تجربه و فراتر رفتن از آن دید. هیوم نظریه‌ای درباب خود یا هویت ارائه کرد که به نظریه‌ی «توده‌ای یا انباشتی خود» معروف است، به این معنا که خود یا هویت چیزی نیست جز انبوه یا توده‌ای از اثرات یا انطباعات حسی که همان‌طور که فرد تجربیات تازه‌ای کسب می‌کند یا تجربیات قدیمی را به یاد می‌آورد، پیوسته تغییر می‌یابد (نوذری، ۱۳۸۵: ۱۳۵).

اولین مرکززدایی اساسی از سوژه‌ی مدرن به سنت‌های فکری مارکسیسم مربوط می‌شود. البته نوشته‌های مارکس به قرن نوزدهم برمی‌گردد نه بیستم. اما یکی از شیوه‌های بازخوانی کارهای او در دهه‌ی ۱۹۶۰ تحت تأثیر استدلال او درباره‌ی انسان‌ها بود که تاریخ را می‌سازند اما تنها بر اساس شرایطی که ساخته و پرداخته‌ی خود آنها نیست. بازخوانی‌کننده‌گان آثار او این را بدین معنا تفسیر کردند که افراد در معنای واقعی نمی‌توانند مؤلفان یا کارگزاران تاریخ باشند زیرا آنها تنها می‌توانند بر مبنای شرایط تاریخی‌ای عمل کنند که دیگران آن را ایجاد کرده‌اند و آنها صرفاً در آن متولد شده‌اند. به علاوه از منابع مادی یا فرهنگی‌ای استفاده می‌کنند که توسط نسل‌های قبلی برای آنها فراهم شده است. استدلال آنان این است که مارکسیسم چنان‌چه خوب فهم شود، هرگونه تصویری از کنشگر فردی را از بین می‌برد (رفعت رجاه، ۱۳۹۰: ۱۲۴). مارکس اصولاً خودمختاری به عنوان محصولی از آگاهی را مورد تردید قرار می‌دهد و ایده‌ها را فقط تصویر تصویر، انعکاس یا پژواکی از جریان زندگی می‌داند: «در تقابل با فلسفه‌ی آلمان که از آسمان به زمین فروزد، ما از زمین به آسمان می‌رویم. ... ما عزیمت‌گاه‌مان را بر واقعیت، بر کنش انسان‌ها و بر جریان واقعی زندگی قرار می‌دهیم. ... زندگی با آگاهی تعیین نمی‌یابد، بلکه آگاهی با زندگی متعین می‌شود» (مصباحیان، ۱۳۸۹: ۶۴). به نظر استوارت هال کار مارکس وسیعاً نقد شد اما «ضداومانیسم تئوریک» او یعنی مخالفت او با سوژه‌ی فردی و ذات جهان‌شمول انسان، تأثیر قابل توجهی بر روی بسیاری از شاخه‌های تفکر مدرن نهاد (رفعت رجاه ۱۳۹۰: ۱۲۴). مارکسیست‌های بعد از مارکس از جمله اندیشمندان مکتب فرانکفورت و آلتوسر نیز به نقد از سوژه‌ی روشنگری و مدرن پرداختند.

نقد تئودور آدورنو مارکسیت متعلق به مکتب فرانکفورت (۱۹۶۹-۱۹۰۳) به مدرنیته گرچه به نقد مارکس به کاپیتالیسم به مثابه‌ی شکلی از «زخودبیگانه‌گی» نزدیک است، ولی تحلیل او به طور مستقیم در مقوله‌ی ذهن بنیادی می‌گنجد. در حقیقت آدورنو تاریخ مدرنیته را به عنوان تکامل تدریجی ذهن بنیادی می‌بیند. نقطه‌ی اتکای بحث او این است که ذهن بنیادی مدرن، در به تخت نشاندن خویش، خودش را موضوعیت داده است و بدین ترتیب خود را باطل کرده است. آدورنو اصولاً

^{۱۰} Weedon

مفهوم سنتی جدایی سوژه-ابژه را از بین می‌برد. آدورنو امیدوار است که فراتر از سلطه، میان سوژه و ابژه، میان تاریخ و طبیعت، میان انسان و دیگری او، خارج از او و درون او گام بردارد. سوژه گرچه در فلسفه‌ی آدورنو باقی می‌ماند ولی ویژگی مطلق افسانه‌ایش از بین می‌رود. فلسفه‌ی آدورنو به کل تاریخ و کل ماهیت ابژه امتداد می‌یابد (مصباحیان، ۱۳۸۹:۶۵).

لویی آلتوسر مارکسیست ساختارگرا (۱۹۸۹-۱۹۱۸) نیز ناقد رادیکال سوژکتیویته است. آلتوسر سوال می‌کند که آیا ذهن بنیادی فردی واقعاً در غرب وجود دارد؟ و پاسخ می‌دهد که اصولاً کلید درک ذهن سوژکتیویته مدرن در اصطلاح خود اصطلاح سوژه قرار دارد. در کاربرد معمولی این اصطلاح، سوژه در حقیقت هم به معنی یک ذهن بنیادی آزاد و هم به معنای یک موجود سوژه شده که خود را به قدرتی بالاتر تسلیم می‌کند، به کار می‌رود. فرد به عنوان سوژه‌ی آزاد رسماً مورد پرسش قرار می‌گیرد، برای این که خواسته شود تا آزادانه خود را به فرمان‌های سوژه‌ی بزرگ‌تر تسلیم نماید. بنابراین سوژه‌ها وجود ندارند مگر به وسیله و برای تسلیم‌شان (مصباحیان، ۱۳۸۹:۶۵). آن چه در دیدگاه آلتوسر درباره‌ی سوژه اهمیت محوری دارد نظریه آلتوسر درباره‌ی «ایدئولوژی» است. مارکس به ایدئولوژی آگاهی کاذب می‌گفت؛ ولی آلتوسر معتقد است ایدئولوژی، رابطه‌ی زیسته‌ی سوژه با شرایط واقعی هستی‌اش است. آلتوسر ایدئولوژی را نظامی از بازنمایی‌ها (تصاویر، اساطیر، ایده‌ها یا مفاهیم) می‌داند که از وجودی تاریخی و نقشی خاص در یک جامعه‌ی معین برخوردار است. ایدئولوژی ماهیت گفتمانی دارد و آن گفتمانی است که شامل تصاویر و ایده‌هایی است که در تمام زمانه ما را احاطه کرده‌اند، ما درون آن متولد شده‌ایم، رشد کرده‌ایم و در آن‌ها زندگی، فکر و عمل می‌کنیم. افراد جامعه از طریق همین ایدئولوژی به عنوان سوژه‌هایی ایدئولوژیک برساخته می‌شوند. به نظر آلتوسر، به همین دلیل می‌توان گفت ایده‌های یک سوژه‌ی انسانی در کنش‌های او موجودند؛ چون کنش‌های فرد در جامعه، همان عملکرد اوست که کاملاً تحت تأثیر ایدئولوژی است. سوژه از نظر آلتوسر کاملاً به وسیله‌ی ایدئولوژی برساخته می‌شود و لاجرم منفعل است (صمیم، ۱۳۹۲:۳۰).

از نظر استوارت هال، فروید دومین مرکززدایی را از سوژه‌ی مدرن انجام داد. با این که فروید یک روانکاو است نظریاتش تأثیرات زیادی بر علوم انسانی از جمله جامعه‌شناسی گذاشته است. اریک فروم معتقد است که روانکاوی پتانسیل فراوانی دارد که در تبیین مسائل جامعه‌شناسی به کار گرفته شود. مطابق نظریه‌ی فروید هویت‌ها، تمایلات جنسی و ساختار امیال ما بر مبنای فرایندهای روانی ناخودآگاه شکل می‌گیرد که بر اساس منطقی کاملاً متفاوت با «عقل» عمل می‌کنند. مفهوم سوژه عقلانی و شناسنده دارای هویت ثابت و یکپارچه یعنی سوژه دکاریتی در نظریه‌ی فروید شد.

فروید بر سوژه‌ی فروپاشیده و مرکز زدوده تأکید دارد. فروید خود در کنار کوپرنیک و داروین سومین فردی می‌داند که بر ساخت خودشیفته‌ی بشر خط بطلان کشیده اند: کوپرنیک با حذف مرکزیت زمین در کائنات، داروین با نشان دادن تبار انسان، فروید با نشان دادن خاستگاه غیرعقلانی کنش‌های ظاهراً عقلانی، خودشیفتگی تاریخی بشر را به چالش کشیدند (حیدری، ۱۳۹۱:۴). فروید آگاهی مورد ستایش عصر روشنگری، این رب‌النوع آزادی و اختیار و این عامل سروری بر جهان و خردکننده‌ی بتهای سنت را تنها به قله‌ی کوه یخی تشبیه می‌کند که قسمت اعظم آن زیر آب قرار دارد و تنها نوک آن بیرون است. این آگاهی مغرور و خود شیفته، بی آن که خود بداند تنها طفیلی کوچکی است بر تنه‌ی عظیم کوه یخ ناخودآگاه که زیر آب قرار دارد. این آگاهی خود مختار سوارکار مستأصلی است که بر اسب چموش ناخودآگاه سوار است (همان، ۱۳۹۱:۱۱).

ژاک لاکان (۱۹۸۱-۱۹۰۱) پزشک، فیلسوف و روانکاو برجسته فرانسوی بود که به خاطر ایده "بازگشت به فروید" و رساله‌ای که در آن ناخودآگاه را به صورت یک زبان ساختاربندی کرده معروف شد. لکان نیز در ادامه‌ی پروژه‌ی فرویدی مرکززدایی از سوژه قرار می‌گیرد. برای درک نگاه لکان درباره‌ی سوژه باید به نظریه‌ی او درباره‌ی «آگو» که برگرفته از فروید است پرداخت.

لکان آگو را توهمی برساخته‌ی ناخودآگاه می‌داند که طی فرآیند رشد، کودک صاحب آن می‌شود. کودک در ابتدا تمایزی بین خود و دیگری نمی‌بیند بنابراین تأثیری در شکل‌گیری خود و هویت فردی‌اش به عنوان یک کل منسجم ندارد. کودک حتی در مرحله‌ی آینه‌ای که در آینه خود را به عنوان یک موجود حقیقی می‌بیند هنوز پی نبرده است که این تصویر خودش است و بنابراین هنوز هویت فردی در او شکل نگرفته است. اما همین آینه به سبب سوءبرداشت از جانب کودک باعث ایجاد

هویت در او می‌شود. بنابراین از نگاه لکان کودک با تخیل خودش به تصویر درون آینه شکل می‌دهد و آگو نوعی خیال‌پردازی معطوف به این همسان‌سازی با تصویر بیرونی است. در واقع تصویر بازتابی در مرحله‌ی آینه، هویتی ساختگی و تحمیلی بر کودک بار می‌کند. آگو نه یک مرکزیت حقیقی، بلکه مرکزیتی ساختگی و تحمیلی است. آگو به عنوان مرکز انسجام و تعیین هویت، به واسطه‌ی تصویر بیرونی بر شخص تحمیل می‌گردد. ساختگی و غیر اصیل بودن آگو درامی است که تنش درونی و حتی از خود بیگانه‌گی فرد را در پی خواهد داشت. بررسی این موضوع نشان می‌دهد که سوژه‌ی انسانی صرفاً نقطه‌ی تداخل و مرکز کانونی تصویرهای دریافتی از بیرون است. آگو نه به صورت ایزوله، بلکه تحت لوای یک ساختار بیرونی معنا و وجود می‌یابد. این همان پروژه‌ای است که ساختارگرایان تحت عنوان تمرکززدایی از سوژه‌ی انسانی آن را دنبال می‌کردند و برخی حتی رد پای آن را تا آثار فروید نیز پیگیری کرده‌اند. نکته‌ای که در این‌جا باید بدان توجه شود، این است که مفهوم آینه را نباید به معنای محدود به آینه دانست بلکه منظور از آینه هر آن چیزی است که تصویری را باز می‌فرستد. این اطرافیان به ویژه مادر هستند که تصویری از وی را باز پس می‌فرستند و از نحوه‌ی رفتار دیگران است که وی به درکی ارتوپدیک از بدن خود رسیده، سرانجام خود را به عنوان هویتی منسجم ادراک می‌کند. در حقیقت، دیگران برای کودک در حکم آینه‌اند و به همین دلیل لکان هویت فرد را وابسته به شناسایی دیگران از او می‌داند. به عبارت دیگر، هستی و چه‌گونه‌گی آگو وابسته به تفسیر دیگران است (فتح‌زاده، ۱۰۵-۱۳۸۸: ۱۰۳).

بنابراین براساس آن‌چه بیان گردید، می‌توان گفت از دیدگاه روان‌کاوی هویت از منظر چیزی است که به جای آن که در بدو تولد به طور ذاتی در انسان نهفته باشد، از طریق فرایندهای ناخودآگاه، در طول زمان شکل می‌گیرد و یکپارچگی و وحدت آن، تخیلی است. هویت از آن‌چه قبلاً در درون ما به عنوان فرد وجود داشته برنمی‌خیزد بلکه عمدتاً در نتیجه‌ی فقدان یک تمامیت شکل می‌گیرد (رفعت‌رجاء، ۱۲۶: ۱۳۹۰).

سومین مرکزیت‌زدایی که حال از آن نام می‌برد متأثر از کارهای زبان‌شناس ساختاری معروف، فردیناند دوسوسور (۱۹۱۳-۱۸۵۷) است. سوسور اولین متفکری نیست که تمایل ساختارگرایانه در افکار و اندیشه‌های او دیده شود؛ زیرا پیش از او مارکس و دورکیم و حتی افرادی چون زیمل، پاره‌تو و دیلتای افکار و ایده‌های خود را در قالب طرح ساختارگرایانه ارائه داده‌اند. اما سوسور را می‌توان نخستین کسی دانست که اصول ساختارگرایی را مدون و قواعد آن را به صورت نظام‌مند و صورت‌بندی‌شده ارائه داد. به همین دلیل، تمایل ساختارگرایانه را می‌توان در تحلیل‌ها و مطالعات متفکران قبل از او دید، اما اصول و چارچوب‌های تحلیل ساختاری را نمی‌توان به خوبی و صراحت از کارها و آثار آنها استخراج نمود. تأثیرگذاری سوسور بر گرایش‌های نظری در مطالعات اجتماعی به میانجی تأملات و تحقیقات او درباره‌ی زبان‌شناسی عمومی صورت گرفته است (جواد و نیک‌پی، ۱۸۰: ۱۳۸۹).

سوسور گرچه آشکارا ساختارگرایی را بر زبان جاری ساخت، اما با تمرکز بر اهمیت رابطه‌ها و نظامی که بر مبنای آن شکل می‌گیرد، آن‌چه را که به صورت زمزمه‌های خاموش، دغدغه‌های ضمنی و مکنون در درون نظریات متفکران پیشین نهفته بود، صراحت بخشید. بدین ترتیب، آن‌چه را که سوسور تدوین کرده بود، به نحله‌ای نظری بدل شد و در ادامه، از درون این نحله شاخه‌های سر برکشید که بسیاری از رشته‌های علوم انسانی را تحت تأثیر قرار داد. ساختارگرایی متأثر از زبان‌شناسی سوسور با اهمیت دادن به ساختار و نفی سوژه به مرکزیت‌زدایی از سوژه کمک نمود.

چهارمین مرکزیت‌زدایی از سوژه را میشل فوکو (۱۹۸۴-۱۹۲۶) فیلسوف، تاریخ‌دان و متفکر معاصر فرانسوی انجام داد. میشل فوکو نقدی را آغاز کرد که هدف آن به تعلیق درآوردن سامان‌مندی عقلانی غرب بود. او توضیح می‌دهد که خردباوری مغرب زمین که میراث عصر روشنگری و فیلسوفان آن، کانت و هگل بود، چندان که انتظار می‌رفت انسانی و آرمانی نبود، چرا که خردباوری در پس صورت‌هایش از دموکراسی، اومانیسم و حقوق بشر، ثمرات و نتایج دیگری را نیز پرورده است که نیچه، هایدگر و دیگران بر آن تأکید داشته‌اند. چنین نقدی اساساً به ویرانی سوژه‌ی خودبنیاد روشنگری می‌انجامید.

میشل فوکو تیشه بر ریشه منفرد سازی و سوژه سازی، یعنی درونی شدن اصول کلی (عقل، اخلاق، و آسمان) در سوژه زد و روح (سوژه، عقل) را نه مانند دکارت و کانت و هگل خودبنیاد و مستقل و شناسا، نه مانند مارکس تولیدکننده، و نه مانند هابز عاملیت قدرت می‌داند بلکه «معلول کالبدشناسی سیاسی (حقیقت/قدرت) و زندان بدن می‌داند» (قادری، ۱۳۹۰: ۱۲۹).

فوکو سوژه را برساخته‌ی گفتمان، درونی‌شدن حقیقت تحمیلی نظم جامعه، و نفی فردیت تلقی می‌کند. او به نوع خاصی از قدرت در جوامع مدرن که آن را «قدرت انضباطی» می‌نامد، توجه دارد. هدف قدرت انضباطی به کنترل درآوردن زندگی، مرگ، فعالیت‌های روزمره، اعمال جنسی و غیره است. آن‌چه از نظر تاریخ سوژه‌ی مدرن جالب به نظر می‌رسد این است که اگرچه قدرت انضباطی، محصول نهادهای جمعی بزرگ مقیاس مدرنیته‌ی اخیر است، فنون و تکنیک‌های آن متضمن نوعی کاربرد قدرت و دانش است که سوژه را فردیت بیشتری می‌بخشد و با قوت و شدت بیشتری بر بدن او اعمال می‌شود. ... نتیجه آن که هر چه نهادهای مدرنیته‌ی اخیر جمعی‌تر و سازمانیافته‌تر می‌شوند، سوژه‌ی فردی منزوی‌تر، تحت مراقبت بیشتر و فردیت‌یافته‌تر می‌شود (رفعت‌رجاه، ۱۳۹۰: ۱۲۷).

پنجمین مرکزیت‌زدایی از سوژه و هویت متأثر از فمینیسم است. فمینیست‌ها به نقد مفهوم سوژه‌ی مذکر پرداختند؛ از نظر آن‌ها سوژه همیشه، حتی آنگاه که ادعای کلیت یا خنثی بودن داشته، به صورت مذکر به نگارش درآمده است. از نظر آن‌ها سوژه‌ی خودمختار که فلسفه از آن سخن می‌گوید همان سوژه‌ی مذکر است. سوژه هم‌چون چیزی دیده می‌شود که به عنوان بیان هویت مردانه ساخته شده است و زن به ابژه‌ی فرو کاسته می‌شود که سوژه باید تسلط خود را بر آن ادعا کند. از این دیدگاه زنان نمی‌توانند سوژه باشند و هویت خاص خود را داشته باشند زیرا آنان فقط به عنوان نوعی ابژه برای برآوردن نیازهای مردان وجود دارند. فمینیسم توانست با انتقاد از مفهوم سوژه‌ی دکارتی و معرفی آن به عنوان سوژه‌ای با جنسیت مرد، انسان‌ها را به عنوان سوژه‌هایی جنسیت یافته معرفی کند. این تفکر در فمینیست‌ها به سیاسی کردن سوژه و ارائه‌ی فرآیند هویت‌یابی براساس جنسیت منجر گردید.

نقدهای انجام شده بر سوژه‌ی خودمختار زمینه را برای بررسی عوامل شکل‌دهنده‌ی هویت افراد را ایجاد نمودب بسیاری از جامعه‌شناسان و روانشناسان به بررسی آن‌چه هویت افراد را شکل می‌دهد پرداخته‌اند. جامعه‌شناسان یک گام فراتر نهاده و به بررسی هویت جمع‌ها و گروه‌ها تحت عنوان هویت اجتماعی پرداخته‌اند.

۵- سوژه‌ی پست‌مدرن

بررسی سوژه‌ی پست‌مدرن را نیز می‌توان در غالب نقادان سوژه‌ی مدرن بررسی نمود ولی به دلیل گستردگی مباحث پست‌مدرن درباره‌ی سوژه و هویت و وجود نظریات کاملاً مجزا نمی‌توان صرفاً آن را نقد سوژه‌ی مدرن دانست. به دلیل نظریه‌پردازی مفصل پست‌مدرن‌ها درباره‌ی هویت، این بخش جداگانه بررسی می‌شود.

انسان پست مدرن نه مانند انسان پیشامدرن شأن و هویت تعیین‌شده‌ای دارد و نه مانند انسان مدرن دارای هویتی خودآگاه است (هرسیچ و ایزدی، ۱۳۹۲: ۱۴۲). در جامعه‌ی سنتی، هویت از پیش محرز است و از طریق تولید و عضویت در گروه یا اجتماعات به افراد داده می‌شود. در مقابل در جامعه‌ی مدرن، فرآیندهای تکوین هویت به حیات درونی افراد منتقل می‌شود و ظهور فردگرایی خصلت‌های نوینی چون استقلال، اختیار و آزادی انتخاب را به ارمغان آورد. از این‌رو در خود اصطلاح فرد نیز هویتی نوین و خودآگاه نهفته است. اما جهان‌زیست‌ها به معنای جهان اجتماعی که هر فرد در آن ساکن است، با بروز هویت‌های ناهمگون و متکثر، از هم گسیخت. جهان‌زیست که ریشه در جامعه‌شناسی معرفت دارد، در جهان سنتی یکپارچه و واحد بود و در دوران مدرن قطعه‌قطعه شد و امروز در پست‌مدرنیته کاملاً متکثر شده است (خادمیان، ۱۳۹۰: ۱۲۶).

برخی از پست‌مدرن‌ها به اتمام دوران مدرن و شروع عصر جدید به نام پست‌مدن معتقدند. آن‌ها برای پاسخ‌گویی به مسئله‌ی هویت در دنیای پست‌مدرن مورد ادعای خود، ارزش‌های مدرن را به نقد کشیدند. آن‌ها مدرنیسم را به عنوان عصر ایدئولوژی‌ها و فراواقعیت‌ها نقد کردند. آن‌ها معتقد به تکثر و قرائت‌های مختلف و جامعه کثرت‌گرا هستند. پسامدرن‌ها به هویت

ثابت اعتقاد ندارند بلکه به کثرت در هویت معتقدند زیرا دوران پست‌مدرن عالم کثرت است و انسانی چهل‌تکه که دیگر هویت خاص و ویژه‌ای ندارد و چندهویتی است ظهور یافته است. از این‌رو انسان پست‌مدرن به دنبال «بافتن هویت ویژه برای خویشتن» است (مهدوی نژاد و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۱۸). از منظر پست‌مدرن، همان‌طور که سرعت و دامنه‌ی پیچیدگی جوامع افزایش می‌یابد و هر لحظه برشتاب و شدت آن افزوده می‌شود، آن‌چه که به نام هویت خوانده می‌شود نیز هرچه بیش‌تر و بیش‌تر ناپایدار و شکننده می‌شود. در وضعیت پست‌مدرن هویت‌های کلان، یکپارچه و واحد رنگ می‌بازد و در بستر مناسبات کثرت‌گرایانه، تردیدآمیز و دائماً در حال تغییر و تحول، قاطعیت وجه غالب خود را از دست می‌دهند و رو به افول و زوال می‌گذارند و جای خود را به هویت‌های خرد، بومی، محلی، منطقه‌ای، متنوع، متفاوت و هویت‌های طرد و سرکوب‌شده و به حاشیه‌رانده‌شده‌ی سابق می‌دهند (نوذری، ۱۳۸۵: ۱۳۸).

برخی معتقدند نقدهای وارد شده بر سوژه‌ی مدرن از سوی متفکرانی که در بخش «نقادان سوژه‌ی مدرن» بیان گردید، زمینه‌ای را برای متفکران پست‌مدرن برای نظریات‌شان در باب سوژه و هویت ایجاد نمود. ولی با آن‌که در منظر بسیاری نقادان سوژه‌ی مدرن نوعی نگاه بدبینانه به هویت انسان مدرن وجود دارد متفکران پست‌مدرن با خوش‌بینی بیش‌تر از تکتک هویت‌ها و افزایش آزادی برای ساختن هویت دل‌خواه سخن می‌گویند. نقادانی نظیر مارکس، متفکران مکتب فرانکفورت، آلتوسر و فوکو به شیوه‌های مختلف سوژه‌ی مدرن را اسیر ابزار تولید سرمایه‌داری، ایدئولوژی حاکم و قدرت انضباطی می‌دانند. نظریات آن‌ها به ایجاد سوژه‌ها با هویت‌های مشابه هماهنگی بیش‌تری دارد تا با تکتک هویت‌هایی که پست‌مدرن‌ها از آن سخن می‌گویند. اما نقدی که این متفکران بر وجود هویت‌های یکپارچه در دنیای مدرن و سرمایه‌داری وارد می‌کند به نوعی دیگر با ایجاد پایه‌ای برای پی‌ریزی هویت‌هایی که توانسته‌اند از این همسان‌سازی هویتی بگریزند بر آثار پست‌مدرن‌ها موثر بوده است. تا آنجا که کار متفکرانی نظیر گیدنز درباره‌ی هویت که در پارادایم مدرنیسم نظریه‌پردازی می‌کند مقاربت‌های زیادی با اندیشه‌ی متفکران پست‌مدرن در باب هویت دارد.

البته با این‌که پست‌مدرن‌ها به تکتک هویت‌ها و افزایش امکانات برای ایجاد هویت‌ها می‌توان دو نوع نگاه متفاوت درباره‌ی هویت را در کارهای این متفکران دید: (۱) از دیدگاه متفکرانی نظیر جیمسون و بودریار در آستانه‌ی ظهور مصرف‌گرایی، تولید انبوه، فرهنگ توده‌ای و روند رو به رشد بوروکراتیزه‌شدن زندگی رو به افول نهاده است. هم‌چنین ژیل دلوز و گاتاری نیز به تأیید پراکندگی، نابسامانی و گم‌گشتگی سوژه می‌پردازند. در این نگاه یا سوژه اسیر در اسطوره‌ی مصرف‌گرایی است و یا در حال تجزیه و تکه‌پاره شدن است. این متفکران نگاهی بدبینانه از هویت و سوژه را در دنیای پست‌مدرن به نمایش می‌گذارند. (۲) در دیدگاه دوم پست‌مدرنیسم با رشد جهانی‌شدن و رسانه‌های ارتباطی امکانات جدیدی را در برابر سوژه برای ایجاد هویتش قرار داده است. در این نگاه پست‌مدرنیسم اشکال جدید و صور بدیعی از هویت‌های فردی را ایجاد کرده است. در وضعیت پست‌مدرن شاهد سربرآوردن گونه‌ها و قرائت‌های تازه‌ای از هویت هستیم. «در این نگاه هویت‌ها صرفاً تابع تعین‌ها و جبرها و تصمیم‌های از پیش اتخاذ شده نیستند؛ بلکه با ظهور نیروهای اجتماعی جدید و مناسبات فرهنگی و گفتمانی نوظهور مرتبط است» (نوذری، ۱۳۸۵: ۱۴۴). در این نگاه نوعی خوش‌بینی را در برابر بدبینی نقادان سوژه‌ی مدرن می‌بینیم که به جای تهدیدهای دنیای جدید در برابر سوژه با فرصت‌ها توجه دارد.

از نظر پست‌مدرن‌ها هویت پدیده‌ای تاریخی است که محصول «زمان و تصادف» است. همین تاریخی بودن بر این امر دلالت دارد که هویت و معنا تغییرپذیرند و در این حوزه هیچ بستار طبیعی وجود ندارد. بنابراین هویت موقتی است و گذر زمان و یا تصادفی خاص در زندگی فرد می‌تواند به بحرانی هویتی و در نتیجه تغییر هویت فرد منجر گردد. آن‌ها هویت را از منظری تاریخی و نه بیولوژیکی توضیح می‌دهند. انسان موضوع هویت‌های گوناگون در زمان‌های مختلف است، هویت‌هایی که پیرامون یک «من» منسجم نمی‌شوند. لذا هویت آدمی پیوسته در حال تغییر است (تاجیک، ۱۰۴-۱۰۳: ۱۳۸۲).

برای جمع‌بندی نظریه‌ی پست‌مدرنی هویت می‌توان گفت هویت خود چیزی است که در بیرون ساخته می‌شود و می‌توان به دل‌خواه آن را کنترل کرد. در نتیجه بیان می‌دارد که شما در زیر همه چهره‌هایی که به جهان نشان می‌دهید هیچ خود اصیل و یگانه‌ای - به سان سوژه‌ی مدرنیستی - ندارید و علت آن این است که در شبکه پیچیده‌ای از نیروهای اجتماعی، پخش و

پراکنده هستید. در دنیای مصرفی پست مدرن هویت را به وسیله لباسی که می پوشیم، کالایی که مصرف می کنیم، کتابی که می خوانیم و ایماژهایی که می بینیم به دست می آوریم. خانه، مدرسه، محل کار و مهم تر از همه رسانه ها و همچنین چگونگی اندیشیدن، به همراه جنسیت، موضع و دیدگاه هر فرد نسبت به اجتماع و آرمان ها و آرزوهایش در شکل گیری هویت او نقش دارد. با هر تغییری که در این عوامل ایجاد کنیم، هویتی تازه می یابیم؛ به همین سبب است که امروز هیچ کس از هویت واقعی خود آگاهی ندارد و همه در چارچوب ها و حد و مرز هویت خود و دیگران به دیده تردید می نگرند و مسأله هویت همواره با ابهام و ابهام توأم است (صادقیه، ۱۳۸۶). در وضعیت پست مدرن هویت های کلان، تجویزی، یکپارچه و واحد به تدریج رنگ می بازند و در بستر مناسبات کثرت گرایانه، تردید آمیز نسبی و دائماً در حال تغییر و تحول، قاطعیت و وجه غالب خود را از دست می دهند و رو به افول و زوال می گذارند و جای خود را به هویت های خرد، بومی، محلی، منطقه ای متنوع، متفاوت، و هویت های طرد و سرکوب شده و بر حاشیه رانده شده ی سابق می دهند (هرسیج و ایزدی، ۱۴۳: ۱۳۹۲).

هویت اجتماعی از دیدگاه جامعه شناسان

مفهوم هویت اجتماعی از دیدگاه جامعه شناسان در سه معنا به کار می رود: ۱) هویت اجتماعی به عنوان مفهومی رابطه ای در نظر گرفته می شود که بر اساس شباهت و تفاوت «ما» با «دیگران» تعریف می گردد. ۲) هویت اجتماعی با دیگران به اشتراک گذاشته می شود و مبنای عمل مشترک با دیگران می گردد. ۳) در سومین کاربرد هویت اجتماعی محصول تاریخ جمعی افراد متعلق به یک گروه یا اجتماع است. بنابراین می توان گفت هویت اجتماعی ابزاری برای پیوند فرد به جامعه است (رایچر و دیگران، ۲۰۱۰: ۴۶).

هویت اجتماعی در ارتباط با گروه های اجتماعی تعریف می گردد. از این دیدگاه هویت اجتماعی آگاهی افرادی است که آن ها را به یک گروه پیوند می زند و فرد را عضو یک گروه یا دسته ی اجتماعی قرار می دهد. یک گروه اجتماعی به وسیله ی هویت اجتماعی افراد آن گروه تعریف می شود. افرادی که دارای هویت مشابه هستند تحت عنوان «درون گروه»^۵ و افرادی که دارای هویت متفاوت هستند به عنوان «بیرون گروه»^۶ طبقه بندی می شوند (استاتس و بارک، ۲۰۰۰: ۲۲۵). هویت اجتماعی به آن ابعادی از فرد اشاره دارد که او را به عنوان عضوی از گروه تعریف می کند. در گروه، فرد تعریفی که از خود دارد را با دیگر افرادی که خود را به عنوان عضو گروه تعریف می کنند به اشتراک می گذارد (دیوکس، ۲۰۰۱: ۲).

انواع گوناگونی از هویت اجتماعی از سوی جامعه شناسان و روان شناسان اجتماعی در تحقیقات مختلف نام برده شده است: «هویت قومی و دینی»^۷، هویت سیاسی، هویت شغلی، هویت داغ ننگ»^۸ (دیوکس، ۲۰۰۱)، هویت جنسیتی/جنسی^۹، «هویت ملی، هویت مدرن» (صدیق سروسرستانی، ۱۳۸۷)،

۱- ریچارد جنکینز

ریچارد جنکینز که از متفکران متأثر از عمل گرایی آمریکایی و وابسته به مکتب کنش متقابل نمادین، نظریه ی هویت خویش را براساس نظرات مید، گافمن و فردریک بارث ساخته است (ابراهیمی و بهنوئی گدنه، ۱۳۸۹: ۱۶). با این که جنکینز از دیدگاه هایی که امر فردی و جمعی را از یکدیگر جدا می کنند و یکی را مهم تر از دیگری می پندارند انتقاد می کند ولی در نهایت به امر فردی اهمیت بیش تری می دهد. او از کسانی که هویت اجتماعی را همچون پدیده ای مادی و صلب و گاه بر فراز افراد در نظر می گیرند، انتقاد می کند. او در دفاع از نوعی فردگرایی می نویسد:

^۱-In_group

^۲-Out_group

^۳-Ethnic and religious identity

^۴- Stigmatized identity

^۵- Gender or sexual identity

«فردگرایی شامل نکاتی می‌شود که از هستی‌شناسی سیاسی و ریشه‌ای لیبرالیسم فراتر می‌رود. درک این مطلب این امکان را می‌دهد که به فهم‌هایی انعطاف‌پذیرتر از فردگرایی مبتنی بر عقل سلیم نائل شویم. ما به واقعیات حیات روزمره نزدیک‌تر می‌شویم، شاید به این وسیله که دیدگاه فردباورانه را به عنوان یک دیدگاه تفسیرکننده‌ی عمل‌گرا به حساب آوریم که به بازیگران اجازه می‌دهد یک جبهه‌ی احساسی برای دفاع در یک سپهر اجتماعی بسازند، که هرچه باشد، افراد تجسم‌یافته در آن سکنی گزیده‌اند و ما خودمان از جمله همان افراد هستیم و ناگزیر از آن که با دیگران مواجه شویم. ... فردگرایی عمل‌گرا شرط لازم برای اعمال تحلیل جامعه‌شناسی است و مانعی در برابر آن نیست» (جنکینز، ۳۰-۳۱: ۱۳۸۱).

او معتقد است که هویت نه امری ثابت و تمام شده و منسجم و نه امری سیال و یکپارچه است. در واقع دیدگاه او رویکردی میانه است که از دیدگاه مدرن و پست‌مدرن متأثر است. از نظر او هویت ما از طریق ساختار اجتماعی فضای پیرامون ما شکل می‌گیرد و در طی فرآیندی دائماً تولید و بازتولید می‌شود و تغییر می‌یابد. تمامی صور تعامل اجتماعی و ارتباط مبتنی بر تولید و مصرف نمادها هستند. براین اساس هیچ‌گونه جدایی میان واقعیت و نماد سمبولیک وجود ندارد و در تمامی جوامع بشری، انسان‌ها از طریق محیط سمبولیک، دست به تعامل اجتماعی می‌زنند (زلفعلی‌فام و ابراهیم‌پور، ۱۸۴: ۱۳۸۷).

جنکینز بر این باور است که نمی‌توان هویت فردی و جمعی را از هم متمایز کرد چراکه تمایز فرد و جامعه را نمی‌توان بدیهی نگاشت. از نظر وی همه‌ی هویت‌های انسانی به یک معنا هویت‌های اجتماعی هستند؛ و دلیل این امر این است که هویت‌ها به معنا مربوط می‌شوند و معنا همیشه نتیجه‌ی توافق یا عدم توافق است و تا اندازه‌ای به اشتراک گذارده می‌شود. هویت اجتماعی نیز مانند محصول توافق و عدم توافق است و مورد چون و چرا قرار می‌گیرد. در تعریف جنکینز از هویت اجتماعی اهمیت معنای کنش و تعلق او به مکتب کنش متقابل نمادین مشهود است: «هویت اجتماعی، درک ما از این مطلب است که چه کسی هستیم و دیگران کیستند و از آن طرف، درک دیگران از خودشان و افراد دیگر و از جمله خودمان چیست» (جنکینز، ۸: ۱۳۸۱). بنابراین تعریف هویت افراد وابسته به برداشت دیگران است و شناسایی دیگران لازمی برای تثبیت هویت است. همه‌ی هویت‌های انسانی، حتی هویت فردی که در خویش‌تبی تجسم می‌یابد، بر اساس نحوه‌ی ارتباط با دیگران و تجربه‌های دوران حیات شکل می‌گیرد (ابراهیمی و بهنوئی‌گدنه، ۱۵: ۱۳۸۹).

جنکینز مانند روان‌شناسان اجتماعی در تعریف هویت بر تفاوت «درون گروه» و «بیرون گروه» توجه دارد. او در تعریف هویت اجتماعی بیان می‌دارد:

«چه‌گونه می‌توان هویت اجتماعی را تعریف کرد؟ به طور خلاصه این عبارت به شیوه‌هایی که به واسطه‌ی آن افراد و جماعت‌ها در روابط اجتماعی خود از افراد و دیگر جماعت‌ها متمایز می‌شوند اشاره دارد؛ و برقراری و متمایز ساختن نظام‌مند نسبت‌های شباهت و تفاوت میان افراد، میان جماعت‌ها و میان افراد و جماعت‌هاست. شباهت و تفاوت با هم اصول پویای هویت و کنه زندگی هستند» (جنکینز، ۱۳۸۱: ۷).

جنکینز، شباهت و تفاوت در تعریف هویت اجتماعی را به شباهت و تفاوت‌های میان مولفه‌های فرهنگی هویت اجتماعی و مولفه‌های ساختاری تشکیل‌دهنده‌ی آن بسط می‌دهد. آن‌چه اصول پویای هویت اجتماعی را تشکیل می‌دهد همین تفاوت‌های فرهنگی و ساختاری بین جماعت‌ها است. فرهنگ جوامع بشری فرآیند تفاوت و شباهت را عینیت می‌بخشد. ابزارهای فرهنگی هویت‌ساز، باعث شکل‌گیری مقوله‌های هویتی در بین جوامع بشری می‌شوند. زبان، مذهب، پوشاک، علایق زیباشناختی، تفریحات و سرگرمی، ورزش، تغذیه و ... مواردی فرهنگی هستند که برای زندگی هر گروهی ایجاد معنا می‌کنند و باعث شباهت درون گروهی و تفاوت از برون گروه می‌شود. براین اساس، یک گروه و یا حتی یک فرد می‌تواند در موقعیت‌های گوناگون هویت‌های متعددی برای خود بسازد و خود را بدان‌ها متعلق بدانند. «اصولاً زندگی اجتماعی بدون وجود راهی برای دانستن این‌که دیگران کیستند و بدون نوعی درک از این‌که خود ما کیستیم غیرقابل تصور است» (همان، ۸-۷).

جنکینز همان‌طور که هویت را امری لازم برای حیات اجتماعی می‌داند، حیات اجتماعی را نیز امر لازم برای شکل‌گیری هویت می‌داند. او با تأثیر پذیری از پراگماتیسم آمریکایی و نظریات مید و کولی درباره‌ی «خود» از نوعی «دیالکتیک درونی-

برونی شناسایی» در رابطه‌ی «خود» با جامعه سخن می‌گوید. بر اساس این نظریه «خود» به طور کلی در اجتماع ساخته می‌شود یعنی در فرآیندهای اجتماعی تعامل اجتماعی که در چارچوب آن‌ها افراد در طول عمرشان خود و دیگران را تعریف و بازتعریف می‌کنند. بنابراین هویت فرد در فرآیند اجتماعی شدن ریشه دارد (جنکینز، ۱۳۸۱: ۳۵). بنابراین در شکل‌گیری هویت دیگران نیز به اندازه‌ی خود فرد اهمیت دارند. آن‌چه دیگران درباره‌ی ما می‌اندیشند به اندازه‌ی آن‌چه ما درباره‌ی خودمان می‌اندیشیم اهمیت دارد. در این نظریه نوعی شباهت با نظریه‌ی برچسب‌زنی دیده می‌شود. جنکینز در این نظریه به اهمیت مسئله‌ی قدرت نیز توجه دارد که در آن نگاه آن «دیگری» موثرتر بر هویت فرد است که از اقتدار بیش‌تری برخوردار است.

نظریه‌ی جنکینز در تعریف هویت را می‌توان این‌گونه جمع‌بندی نمود: (۱) هویت اجتماعی دستاوردی اجتماعی و فرآیندی است. (۲) هویت‌های فردی و اجتماعی را می‌توان با به کارگرفتن کنش متقابل دیالکتیکی درونی و برونی فهم کرد. جنکینز مدعی است که تعریف او از هویت اجتماعی دستاوردهای مهمی در نظریه‌ی اجتماعی دارد: (۱) در هویت اجتماعی امر فردی و جمعی در یک قالب قرار می‌گیرند. (۲) با فرآیندی تصور کردن هویت می‌توان از تمایز میان ساختار و فرد اجتناب کرد. (۳) اگر فرآیند شکل‌گیری هویت را به عنوان دیالکتیک ماندگار و عمل متمایز تحلیلی تصور کنیم، از تمایز میان امر ذهنی و عینی نیز اجتناب می‌گردد.

جنکینز دو نوع جماعت که هویت‌هایی جمعی می‌باشند را نیز معرفی می‌کند. او از «گروه‌ها» و «رده‌ها» به عنوان دیگر منابع هویتی سخن می‌گوید که در نوع اول، افراد خود را به عنوان عضوی از جماعت بازمی‌شناسند اما در نوع دوم، ممکن است اعضا از عضویت خود آگاهی نداشته باشند. رده، طبقه‌ای است که سرشت و شاکله‌ی آن توسط شخصی که آن را تعرف می‌کند، تعیین می‌شود. معمولاً مردم می‌دانند که از دید دیگران در یک رده یک‌کاسه شده‌اند اما از محتوا و عواقب رده‌بندی اطلاع درستی ندارند. در رده‌بندی این تعریف دیگران است که رده را می‌سازد اما در یک گروه عضویت خودآگاهانه از اهمیت زیادی برخوردار است. یک گروه از باب ماهیت روابطی که میان اعضایش برقرار می‌شود متمایز می‌گردد. مردم توسط گروه‌ها و رده‌ها خودشان و دیگران را به صورت جمعی شناسایی می‌کنند و زندگی روزمره‌شان را بنابر هویت‌های خود پیش می‌برند (همان، ۱۵۰).

جنکینز با این‌که می‌پذیرد فرد در هویت‌های اولیه تأثیر چندانی ندارد و این هویت‌ها کم‌تر مورد چون و چرا قرار می‌گیرند، معتقد است که افراد به طور فعالانه نیز در تعیین هویت خود مشارکت دارند. او منحرفان را به عنوان افرادی در نظر می‌گیرد که در کسب هویت خود مشارکت دارند. کسانی که سبک زندگی متفاوت انتخاب می‌کنند یا نوازندگان موسیقی جاز نمونه‌هایی از این دست می‌باشند. او علاوه بر هویت‌های انتسابی از هویت‌های اکتسابی نیز سخن می‌گوید. هویت‌های اکتسابی آن دست از هویت‌ها هستند که افراد در طول زندگی فردی اختیار می‌کنند و درجه‌ای از اختیار شخصی در آن موثر است. انسان‌ها زندگی را هم‌چون رشته‌ای از دگرگونی اجتماعی از هویتی به هویتی دیگر درک می‌کنند. در وهله‌ی اول جدایی از هویت فعلی رخ می‌دهد؛ سپس دگرگونی یا «در آستانه قرار گرفتن» که حالتی برزخی است رخ می‌دهد؛ و سرانجام «ادغام در گروه» و یا کسب هویت جدید اتفاق می‌افتد.

۲- استوارت هال

استوارت هال به عنوان یکی از جامعه‌شناسان مدرنیته سه برداشت از مفهوم هویت ارائه کرده است که سیر تحول تاریخی این مفهوم از دوره‌ی روشنگری تا پسامدرن را بازگو می‌کند. او معتقد است کسانی نظیر مارکس، فروید و سوسور به پیوستگی مقوله‌ی سوژه و ثبات آن صدمات جدی وارد کرده‌اند و درواقع این صدمات به پیکره‌ی مدرنیسم وارد شده‌است. هال در حرکت از سوژه مدرن به سوژه‌ی پست‌مدرن، به تأسی از فوکو، دریدا، لاکان و دیگران از مرگ سوژه سخن می‌گوید. سوژه مدرن که با دوآلیسم دکارتی-جدایی ذهن و جسم- آغاز شده بود و مفهوم سوژه شناختی، عقلانی و خودآگاه را در مرکز دانش و هستی قرار داده بود، با فروپاشی بنیان‌های مدرن و زیر سوال رفتن همه این بنیان‌ها در مدرنیته متأخر وارد دوران تازه‌ایی شد.

هال بین سه برداشت از هویت تمایز قائل می‌شود: برداشت اول که موجود انسانی را یک موجود کاملاً متمرکز، یک‌پارچه، منسجم و سرشار از ظرفیت‌های خردورزی تصور می‌کند که کیستی وی در بدو تولد آشکار می‌شود و در سراسر حیات او باقی

مانده و تداوم می‌یابد. برداشت دوم هویت در رابطه با دیگران مهم شکل می‌گیرد و به میانجی این دیگران مهم ارزش‌ها، سمبل‌ها و فرهنگ انتقال می‌یابد. در این برداشت هویت فرد به واسطه‌ی زندگی فرد در اجتماع و نحوه‌ی ارتباط او با دیگران شکل می‌گیرد این برداشت که پیچیده‌گی رو به رشد دنیای مدرن و آگاهی مدرن را بازتاب می‌دهد را کلنر هویت مدرن می‌نامد. برداشت سوم به هیچ هویت ثابت، بنیادین و ماندگار معتقد نیست. مفهوم هویت به پدیده‌ای سیال و متحرک تبدیل شده که به طور مداوم و در ارتباط با شیوه‌های بازنمایی و نظام‌های فرهنگی پیرامون ما شکل می‌گیرد و تغییر شکل می‌دهد. در درون ما هویت‌های متناقضی وجود دارد که در جهات متفاوتی امتداد یافته‌اند، به گونه‌ای که تعاریف ما از خودمان دائماً تغییر می‌کند (زلفعلی فام و ابراهیم‌پور، ۱۳۸۷: ۱۸۴). این برداشت سوم همان برداشت پست مدرنیستی از هویت است که نزدیک‌ترین برداشت به نظریات استوارت هال است.

استوارت هال (الف ۱۳۸۳) در اثرش با عنوان «هویت‌های قدیم و جدید، قومیت‌های قدیم و جدید» بیان می‌دارد که هویت‌های عظیم اجتماعی نظیر طبقه، نژاد، ملت، جنسیت و جهان غرب دچار زوال شده‌اند. این هویت‌های عظیم در فرآیندهای بلنددامنه‌ایی که جهان مدرن را تولید کرده‌اند، شکل یافته‌اند. این مفاهیم توسط فرآیند صنعتی‌شدن، سرمایه‌داری، شهری‌شدن، صورت‌بندی‌های بازار جهانی، تقسیم اجتماعی و جنسی بازار کار، تأثیر عظیم زندگی مدنی و اجتماعی در امور عمومی و خصوصی، استیلای دولت ملی و یکسان دانستن مقوله‌ی غربی‌شدن و مدرنیته ایجاد شده‌اند. از نظر او این هویت‌های عظیم جمعی ناپدید نشده‌اند ولی دیگر مانند قبل همگون نیستند و فاقد آن نیروی یک‌دست‌کننده، ساختاردهنده و تثبیت‌کننده‌ای هستند که رمزگان هویت را به ما بدهند. او از بین این هویت‌های زوال یافته به طبقه‌ی اجتماعی تأکید بیشتری دارد. طبقه که زمانی عمده‌ترین ردیاب مکان و موضع اجتماعی بود که فهم ما را از روابط شبکه‌ای و گروهی میان گروه‌های اجتماعی سامان می‌داد نیز دیگر دچار زوال شده است. زوال طبقه‌ی اجتماعی موضوع هویت را بسیار مسئله‌دار گردانیده است و ما را با تکرر و تنوع روزافزون رو در رو گردانیده است. با این‌که هویت‌های اجتماعی رو به زوال نهاده‌اند اما ما همچنان به سوژه نیازمندیم. از نظر استوارت هال «بی‌شک یکی از جاهایی که می‌توانیم به سراغ برویم زبان‌های معاصر است که مقوله‌ی سوژه و سوژکتیویته یا ذهنیت را از نو کشف ولی آن را از نو و در جایی دیگر مستقر کرده‌اند به طرز بارزی زبان‌های فمینیسم و روان‌کاوی است» (همان، ۳۲۶). آن‌چه از بحث هویت در روانکاوی و فمینیسم می‌آموزیم اهمیت فرآیند هویت‌یابی^{۱۰} است که از طریق دوانیم‌شدن میان آن‌چه هست و آن‌چه دیگری است، بنا می‌شود.

نظریه استوارت هال درباره‌ی هویت در ارتباط با جهانی‌شدن بیان می‌شود. او به بررسی تبعات فرهنگی جهانی‌شدن می‌پردازد. از نظر او در جریان تغییرات فرهنگی جایگاه‌های سوژه نیز دچار تغییر می‌گردد. حال بحث برانگیزترین مسأله در تاملات جهانی‌شدن را تنش میان امر «محلی» و «جهانی» در تغییر هویت‌ها می‌داند. هال معتقد است که کشورهای استعمارگر نظیر انگلیس هویت فرهنگی خود را به عنوان هویتی جهانی مطرح کرده‌اند. او هدف از ارائه‌ی این هویت فرهنگی در سطح جهانی را تسلط این کشورها بر دیگر کشورها می‌داند. آن‌ها سعی دارند با گفتمان فرهنگی و هویتی خود بر هر گفتمان دیگری مسلط شوند. نگاه استعماری هر چه را «دیگری» - کشورهای مستعمره - است به عنوان «غیریت» در حاشیه قرار داد.

او در بحث جهانی‌شدن به دنبال این است که چه‌گونه در پرتو این پدیده، هویت‌های ملی که یکی از منابع اصلی هویت فرهنگی ما هستند زوال می‌یابد و توسط فرآیندهای جهانی‌شدن از آنها محلی‌زدایی می‌شود. هویت ملی چیزی نیست که با آن زاده شویم، بلکه در درون و در ارتباط با بازنمایی شکل می‌گیرد و تغییر می‌یابد. با رشد روند بین‌المللی‌شدن اقتصاد بخش‌های عقب‌مانده‌ی جهان سوم به بخش‌های پیشرفته‌ی موسوم به جهان اول مرتبط می‌گردد. با پیشرفت جهانی‌شدن، شاهد زوال دولت ملی و هویت‌های ملی هستیم. اما این زوال به راحتی و با کنار رفتن دولت‌های ملی همراه نیست بلکه نوعی هویت ملی بسیار تدافعی که موتور محرکه‌ی آن نژادپرستی رشد می‌یابد. تضعیف دولت ملی باعث می‌شود که در نظر مردم اعتبار و قدرت لازم را نداشته باشند و از یک سو شاهد فرارفتن از خود و جهانی‌شدن باشیم و از سوی دیگر شاهد محدودشدن و محلی‌شدن

^{۱۰} Identification

باشیم. حرکتی از دوره‌ی تحط سیطره‌ی دولت‌های ملی و هویت‌های فرهنگی ملی به وضعیتی جدید در حال وقوع است. اگر سرمایه‌داری در ابتدا می‌کوشید با رشد خود تفاوت‌ها را از بین ببرد، امروزه ناگزیر است تفاوت‌ها و ناهمانندی‌ها را بپذیرد و می‌کوشد جهانی بر اصل تفاوت و ناهمانندی بنا کند.

آن‌چه امروزه جهانی‌شدن در بستر آن رخ می‌دهد جهانی فرامردن است که استوارت هال (ب۱۳۸۳) آن را «فرامردن جهانی» می‌نامد. فرامردن جهانی نظامی یگانه نیست زیرا در خود، هم‌چنان با برداشتی کهنه‌تر، مشارکتی‌تر، یگانه‌تر و همگون‌تر از هویت در کشاکش است (۲۵۴). این فرآیند جهانی‌شدن را از دو منظر بومی و محلی می‌توان بررسی نمود: نخست، جلوه‌های قدیمی، مشارکتی، محصور و تدافعی که عمیقاً میل به بازگشت به موقعیت ملی‌گرایی و هویت فرهنگ ملی دارد و می‌کوشد گرد خود حصار بکشد تا از گزند زوال ایمن بماند. و دوم، جلوه‌ی فرامردن جهانی، که می‌کوشد با تفاوت سر کند و هم‌زمان بر آن فائق آید یا مسلط شود، آن را مرتفع سازد یا استحاله کند (همان، ۲۵۵).

تلاش استوارت هال برای بررسی هویت‌های محلی و جهانی پای سیاست را به نظریاتش باز می‌کند. او به دنبال پاسخ به این سوال است که آیا نوعی سیاست کلی امر محلی برای مقابله با رخداد عظیم و قدرتمند فرآیندهای جهانی وجود دارد. از نظر او مجموعه‌ی پرشماری از سیاست‌های محلی کوچک وجود دارد که باعث فعال‌شدن سیاست امر محلی در برابر امر جهانی می‌شود. از نظر او «سیاست هویت فرد»^{۱۱} یک واکنش عمده در برابر دولت‌هاست که از سوی گروه‌های مورد ستم انجام می‌گیرد. او از نوعی سیاست هویت برای مقابله با نژادپرستی در بریتانیا مثال می‌آورد که مردمی که از هویت انگلیسی محروم بوده‌اند مجبور به کشف این‌که چه کسانی هستند، شدند. این گروه‌های محروم شروع به کشف ریشه‌هایشان می‌کنند، این‌که از کجا آمده‌اند، و شروع به صحبت کردن به زبان خودشان می‌کنند؛ درواقع آن‌ها به کشف و احیای تاریخ گم‌شده‌ی خودشان می‌پردازند. این روندی است که گویا کل گروه‌های حاشیه‌ای به دنبال آنند. استوارت هال (الف، ۱۳۸۳) این روند را «بازهویت‌یابی سیاسی خیالی» می‌نامد که به از نو ساختن وطن و هویت‌یابی مجدد طی یک سیاست تقابلی منجر می‌گردد (۳۳۳). در فرآیند همین هویت‌یابی است که تغییر آگاهی و ظاهرشدن سوژه‌های نو وجود دارد، سوژه‌هایی که تاکنون وجود داشته‌اند اما امکان ظهور نیافته‌اند. از نظر او این منازعه میان هویت‌های محلی و بومی و دولت‌ها ادامه می‌یابد.

در مجموع آن‌چه از نظریه‌ی استوارت هال درباره‌ی هویت استنتاج می‌شود این است که در دنیای امروز که می‌توان آن را دنیای فرامردن نامید بسیاری از هویت‌های قدیم در حال زوال‌اند و هویت‌هایی جدید که معمولاً با کنش‌هایی سیاسی همراه‌اند در حال ظهورند. هویت‌یابی سیاسی گروه‌های حاشیه‌ای از مهم‌ترین جریان‌ات هویتی جدیدند که بر علیه‌ی سیاست‌های دولت‌های ملی و سیاست‌های جهانی‌شدن دست به اعتراض می‌زنند.

۲-۳ رابطه‌ی سبک زندگی و هویت اجتماعی

هویت و سبک زندگی دو مفهوم مرتبط با هم می‌باشند اما برقراری پیوند بین آن‌ها تا حدی مشکل است. چنی (۱۹۹۶) بیان می‌دارد که سبک‌های زندگی، کمک می‌کند تا مردم به احساس آن‌چه انجام می‌دهند، دلیل انجام عمل و معنای آن‌چه انجام می‌دهند، پی ببرند. این مستقیماً درباره‌ی آن جنبه از هویت بحث می‌کند که مردم سبک‌های زندگی را در زندگی روزمره برای هویت‌یابی و توضیح پیچیده‌گی‌های گسترده‌ی هویت و تعلقاتش به کار می‌برند. سبک زندگی عبارت است از هویت در زندگی روزمره و کمک می‌کند که ما هویت‌مان را به‌وسیله‌ی الگوهای روابطمان با دیگران تعریف کنیم (کلافام، ۲۰۰۵).

برخی از جامعه‌شناسان نظیر بوردیو، بودریار و گیدنز به رابطه‌ی مصرف و هویت اشاره‌هایی کرده‌اند که برای تکمیل بحث نظریات سبک زندگی و هویت اجتماعی و برقراری ارتباط بین این دو مفهوم مفید خواهد بود. در ادامه به کار این جامعه‌شناسان پرداخته می‌شود.

^{۱۱} Identity Politics One

۲-۳-۱ رابطه طبقه اجتماعی و سبک زندگی با هویت اجتماعی از نگاه بورديو

بحث بورديو درباره‌ی هویت اجتماعی به صورت پراکنده در بحث‌های او درباره‌ی طبقات اجتماعی و سبک‌های زندگی و مصرف قرار گرفته است. از نظر بورديو هویت اجتماعی براساس تفاوت تعریف می‌شود و طبقات اجتماعی با نشان دادن تمایز از دیگر گروه‌ها به پررنگ نمودن این تفاوت می‌پردازند. از نظر او طبقات در حین نشان دادن تفاوت سلیقه و سبک زندگی خود به معرفی تفاوت خود از دیگر گروه‌ها و هویت اجتماعی‌شان می‌پردازند. بورديو، در خلال بحث از ریختار و تفکیک و تقسیم‌بندی آن به ریختار فردی و طبقاتی، موضوع هویت فردی و جمعی را نیز مورد توجه قرار داده است. ریختار فردی، از فردیت ارگانیک و ادراکات بلافصل شخص و هویت فردی جدایی ناپذیر است و ریختار طبقاتی که از موقعیت اجتماعی اقتصادی و جایگاه عاملان اجتماعی در ساختارها و میدان‌های تعاملاتی نشأت می‌گیرد، هویت‌های جمعی مشترک را پدید می‌آورد. ریختار طبقاتی، در سبک زندگی افراد متعلق به گروه‌ها و طبقات مختلف به گونه‌ای نمود می‌یابد که از سائقه غذایی تا سلاقی زیبایی‌شناختی و نگرش‌های سیاسی آن‌ها را جهت می‌بخشد (بورديو، ۱۹۸۴، به نقل از عبدالحی و قادرزاده، ۱۳۸۸: ۷). از نظر بورديو «سلیقه یکی از دال‌ها و عناصر اصلی هویت اجتماعی است. سلیقه یکی از تعیین‌کننده‌های تعاملی اساسی در درون همسری طبقاتی است: به استدلال بورديو، مردم معمولاً درون سبک‌های زندگی خود ازدواج می‌کنند نه در بین سبک‌های زندگی دیگر (و بنابراین در درون طبقه‌ی اجتماعی خویش نه در بین طبقه‌ها)» (جنکینز، ۱۳۸۵: ۲۱۲).

بورديو در دومین بحث اصلی کتاب تمایز نقدی اجتماعی درباره‌ی سلاقی ارائه می‌کند و مشخص می‌سازد که ذوق و سلیقه در وهله اول و قبل از هر چیز بی میلی و اکراه نسبت به سلاقی دیگران است، دلیل این امر آن است که اعمال و رویه‌های فرهنگی - بازی گلف یا فوتبال، بازدید از موزه یا نمایشگاه اتومبیل، گوش کردن موسیقی جاز یا تماشای سریال‌های کمدی و کارهایی نظیر آن - معنی اجتماعی خود، و قابلیت مشخص ساخت تفاوت و فاصله اجتماعی را از برخی ویژگی‌های ذاتی خود نمی‌گیرند، بلکه آن را از موقعیتی که این عمل و رویه فرهنگی در نظام اهداف و رویه‌های مطلوب وی دارد، کسب می‌کنند. از این رو آشکار ساختن منطق اجتماعی مصرف نه با برقرار ساختن ارتباطی مستقیم بین رویه و عملی خاص، بلکه از طریق تطابق‌های ساختاری که بین دو مجموعه از روابط، یعنی سبک زندگی و موقعیت اجتماعی که به وسیله گروه‌های مختلف اشغال شده، عملی می‌شود (رحمت‌آبادی و آقابخشی، ۱۳۸۵: ۲۴۰).

به طور کلی می‌توان گفت گرچه بورديو مصرف و فعالیت‌های سبک زندگی را در شکل‌گیری هویت اجتماعی موثر می‌داند اما در تحلیل نهایی آن‌چه هویت اجتماعی فرد را بیان می‌کند جایگاه طبقاتی و تجربه‌های زندگی خانوادگی و اجتماعی است. بورديو، در خلال بحث از عادت‌واره و تفکیک و تقسیم‌بندی آن به عادت‌واره فردی و طبقه‌ای، موضوع هویت فردی و جمعی را نیز مورد توجه قرار داده است. عادت‌واره فردی، از فردیت ارگانیک و ادراکات بلافصل شخص و هویت فردی جدایی ناپذیر است و عادت‌واره طبقه‌ای که از موقعیت اجتماعی - اقتصادی و جایگاه عاملان اجتماعی در ساختارها و میدان‌های تعاملاتی نشأت می‌گیرد، هویت‌های جمعی مشترک را پدید می‌آورد. عادت‌واره طبقه‌ای، در سبک زندگی افراد متعلق به گروه‌ها و طبقات مختلف به گونه‌ای نمود می‌یابد که از سائقه غذایی تا سلاقی زیبایی‌شناختی و نگرش‌های سیاسی آن‌ها را جهت می‌بخشد (عبدالحی و قادرزاده، ۱۳۸۸: ۷).

رابطه‌ی مصرف و هویت از دیدگاه بودریار

از نظر بودریار همانند بورديو، هویت‌های اجتماعی در نشانه‌ها و علائم بروز می‌کنند، با این تفاوت که وی برای این علائم و نشانه‌ها و نمادها معانی از پیش تعیین شده‌ای قائل نیست و معتقد است اشیاء بر حسب آن که چه‌گونه مورد استفاده قرار گیرند، معنا پیدا می‌کنند (فاضلی، ۱۳۸۲: ۵۱).

بودریار مصرف را به عنوان فرآیندی برای ایجاد احساس هویت فردی و جمعی بیان می‌کند و دیگر صرفاً پدیده‌ای نیست که از طریق صنعت تبلیغات رواج می‌یابد. حس هویت دیگر صرفاً در یک طبقه‌ی اقتصادی خاص و یا گروه منزلتی و یا به طور مستقیم از طریق قومیت و جنسیت کسب نمی‌شود بلکه هویت به گونه‌ای فعال توسط خود مردم بنا می‌شود. مصرف در شکل‌گیری این هویت فعال نقش مهمی ایفا می‌کند. مردم حس هویت چه کسی بودن را از طریق آن‌چه که مصرف می‌کنند

بیان می‌دارند. دیگر در سرمایه‌داری مدرن یا پست‌مدرن هویت یک شخص از پیش تعیین شده نیست بلکه مردم از طریق مصرف کردن کالاهایی که تصور می‌کنند نظرشان را درباره‌ی خودشان و تصویری که از هویت‌شان دارند تأمین می‌کند، به همان کسی تبدیل شوند که مایل‌اند باشند (باکاک، ۱۳۸۱: ۱۰۳).

۲-۳-۳ رابطه سبک زندگی و هویت از دیدگاه گیدنز

گیدنز در «تجدد و تشخص» به بررسی «هویت» در مدرنیته متأخر، در معنای شخصی آن که مرتبط با مفهوم «خود» در روان‌شناسی است می‌پردازد. او هویت شخصی را به معنای تداوم «خود» در زمان و مکان به کار می‌برد:

«هویت هر شخص را نباید در رفتار او و در واکنش‌های دیگران جست‌وجو کرد، بلکه باید آن را در توانایی و ظرفیت وی برای حفظ و ادامه روایت مشخصی از زندگینامه‌اش یافت. زندگینامه شخصی که به حفظ روابط متقابل و منظم با دیگران علاقه‌مند است، به کلی خیالی و ساختگی نیست. زندگی واقعی باید به‌طور مداوم رویدادهای دنیای خارج را در خود ادغام کند و آن‌ها را با تاریخچه جاری خود شخص سازگار سازد» (گیدنز، ۱۳۸۷: ۸۴).

از نظر گیدنز با این‌که در جوامع سنتی هویت اجتماعی باعث تغییر در هویت شخصی می‌گردد ولی در عصر جدید «خود» در برخورد با تغییرات اجتماعی به صورت بازتابی تغییر می‌یابد. گیدنز معتقد است که در مدرنیته متأخر به دلیل گسترش و تنوع زمینه‌های عمل، سبک زندگی بیش از پیش در ساخت هویت و فعالیت روزمره اهمیت یافته است. در جوامع طبقاتی امروز علاوه بر عواملی نظیر جنسیت و نژاد، سبک زندگی نیز در شکل‌گیری هویت شخصی مؤثر است. از دید او «هرچه وضع و حال جامعه و محیط‌هایی که خود در آن به سر می‌برد بیش‌تر به دنیای مابعدسنتی تعلق داشته باشد، سبک‌زندگی او نیز بیش‌تر با هسته‌ی واقعی هویت شخصی‌اش، و ساخت و یا تجدید ساخت آن، سروکار خواهد داشت» (گیدنز، ۱۳۸۷: ۱۲۰).

همان‌گونه که سبک زندگی در ارتباطی دوگانه با تأثیرات عوامل محلی و جهانی شکل می‌گیرد، هویت نیز متأثر از این ارتباط دوگانه است. به اعتقاد گیدنز «برای نخستین‌بار در تاریخ بشریت خود و جامعه در محیطی جهانی به هم پیوند می‌خورند» (گیدنز، ۱۳۸۷: ۵۶). بنابراین همان‌گونه که جهانی‌شدن باعث شده است که افراد با آزادی و انتخاب بیش‌تر سبک‌های زندگی‌شان را برگزینند می‌توانند به شکل دادن هویت خود نیز بپردازند. بنا به بحث و استدلال گیدنز، در مدرنیته اخیر، هویت امری تأملی ساخته و پرداخته شده است و در برنامه‌هایی محقق می‌شود که همان سبک‌های زندگی هستند. «مدرنیته نظامی ما بعد سنتی است که در آن پرسش چه‌گونه باید زیست؟ و چه کسی باید بود؟... به ناچار از طریق تصمیم‌گیری‌های روزانه درباره چه‌گونه رفتار کردن، چه چیزی پوشیدن و چه چیزی خوردن، پاسخ داده می‌شود» (اباذری و چاوشیان، ۱۳۸۱: ۲۰).

گیدنز با این‌که می‌پذیرد که سبک زندگی بر هویت تأثیر گذار است ولی معتقد است که لزوماً همیشه این‌گونه نیست و تعقیب کردن جهت‌گیری‌ای خاص در زندگی فردی ممکن است یا به طور جزئی و یا به طور چشمگیر به تغییراتی در هویت شخصی فرد منجر شود و مردم با هویت فردی مشابه، ممکن است سبک‌های زندگی کاملاً متفاوتی را دنبال کنند. این امر به دلیل این واقعیت است که سبک‌زندگی بیان‌گر انتخاب، ولو با محدودیت‌ها است (گیبنز و بوریمر، ۱۳۸۴: ۱۰۰).

نتیجه‌گیری

می‌توان گفت که سبک زندگی و طبقه‌ی اجتماعی از منابع مهم هویت‌ساز در دنیای مدرن و مدرنیته متأخر می‌باشند. با رشد سرمایه‌داری و گسترش آن به کشورهایی که خارج از مرزهای سرمایه‌داری قرار داشتند باعث رشد سرمایه‌داری در این کشورها و تغییرات دیگری به تبع آن شد. یکی از این تغییرات شکل‌گیری طبقات در این جوامع می‌باشد. پس از آن با جهانی شدن و گسترش رسانه‌ها عوامل فرهنگی کشورهای جهان اول نظیر مصرف‌گرایی و سبک‌های زندگی جدید بر این جوامع تأثیر گذاشت. برای جمع‌بندی بحث با توجه به تعریف جنکینز از هویت می‌توان چنین گفت: اگر سبک زندگی یا طبقه‌ی اجتماعی مؤثر بر هویت است بنابراین باید باعث ایجاد یک حس «ما» بودن شود که مرزی با «دیگران» دارد.

منابع:

- اسفندیاری. (۱۳۸۸). سوپژکتیویسم دکارت: نقطه عزیمت فلاسفه عصر جدید. حکمت و فلسفه، سال پنجم، ۱، ۱۱۳-۱۲۸.
- آزاد ارمکی، تقی و چاوشیان، حسن. (۱۳۸۱). بدن به مثابه رسانه هویت. *مجله جامعه‌شناسی ایران*، ۴(۴)، ۷۵-۵۷.
- باکاک، روبرت. (۱۳۸۱). مصرف (ترجمه خسرو صبوری). تهران: شیرازه.
- بورديو، پی‌یر (۱۳۹۰). تمایز: نقد اجتماعی قضاوت‌های ذوقی (ترجمه حسن چاوشیان). تهران: ثالث.
- بودریار، ژان. (۱۳۹۰). *جامعه‌ی مصرفی: اسطوره‌ها و ساختارها* (ترجمه‌ی پیروز یزدی). تهران: نشر ثالث.
- تاجیک، محمدرضا. (۱۳۸۴). انسان مدرن و معمای هویت. مطالعات ملی، سال ششم، شماره ۱، ۲۸-۹.
- تاجیک، محمدرضا. (۱۳۸۲). مدرنیسم، پست‌مدرنیسم و معمای هویت. گفتمان، ۷، ۷۹-۷.
- حبی، اکرم؛ فتحی‌آذر، اسکندری و محمدبخش، بهمن (۱۳۸۸). جهانی‌شدن و هویت‌های محلی و جهانی (مطالعه موردی: دانشگاه تبریز). ۲، ۱۰۱-۱۲۱.
- جنکینز، ریچارد. (۱۳۸۱). *هویت اجتماعی* (ترجمه یی توج یاراحمدی). تهران: شیرازه.
- چاوشیان، حسن. (۱۳۸۱). سبک زندگی و هویت اجتماعی. پایان نامه دکتری، دانشگاه تهران، دانشکده علوم اجتماعی.
- رفعت جاه، مریم. (۱۳۸۹). سیر تحول مفهوم سوژه و هویت در نظریه فرهنگی. برگ فرهنگ، ۲۲، ۱۱۸-۱۲۹.
- ریترز، جورج. (۱۳۸۵). *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر* (ترجمه محسن ثلاثی). تهران: انتشارات علمی.
- سلیمی، حسین. (۱۳۸۸). گیدنز و مفهوم ابعاد و آثار جهانی‌شدن. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- صادقیه، پریسا. (۹ مهر، ۱۳۸۶). هویت در بحران پست‌مدرن. روزنامه ایران، صفحه ۱۰.
- عضدانلو، حمید. (۱۳۸۸). آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، نشر نی، چاپ سوم.
- فتح‌زاده، حسن. (۱۳۸۸). آگوا دیدگاه لکان و هوسرل. مجله‌ی علمی پژوهشی متافیزیک، ۳ و ۴، ۱۰۱-۱۱۲.
- قادری، زکریا. (۱۳۹۰). نقد گفتمان فلسفی مدرنیته: سوژه، حقیقت، و قدرت‌دور اندیشه میشل فوکو. غرب‌شناسی بنیادی، سال دوم، ۲، ۱۷۹-۱۲۷.
- کوزر، لوویس و روزنبرگ، برنارد. (۱۳۷۸). *نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناسی* (ترجمه‌ی فرهنگ ارشاد). تهران: نشرنی.
- گوشبر، فرهاد. (۱۳۸۴). *طبقه اجتماعی و سبک زندگی*. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران.
- گیبزنز، جان و آر، بوریمر. (۱۳۸۴). سیاست و پست‌مدرنیته (ترجمه منصور انصاری)، تهران، نشر گام نو.
- گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۷). *تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید* (ترجمه‌ی ناصر موفقیان). تهران: نی، چاپ پنجم.
- گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۲). *فراسوی چپ و راست* (ترجمه‌ی محسن ثلاثی). تهران: انتشارات علمی.
- لایون، دیوید. (۱۳۸۰). *پسامدرنیته* (ترجمه‌ی محسن حکیمی). تهران: آشیان.
- لش، اسکات. (۱۳۸۳). *جامعه‌شناسی پست‌مدرنیسم* (ترجمه‌ی حسن چاوشیان). تهران: نشر مرکز.
- مصباحیان، حسین. (۱۳۸۹). ردیابی مضمون‌های بخشی سوپژکتیویته از فرانکفورت تا پاریس. سال دوم، شماره ۵ و ۶، ۷۴-۵۹.
- ممتاز، فریده. (۱۳۸۰). معرفی مفهوم طبقه از دیدگاه بورديو. *پژوهشنامه علوم انسانی*، ۴۲-۱۶۰، ۴۱-۱۴۹.
- مهدوی‌نژاد، محمدجواد؛ بمانیان، محمدرضا؛ خاکسار، ندا. (۱۳۸۹). هویت معماری؛ تبیین معنای هویت در دوره‌های پیشامدرن، مدرن و فرامدرن. نشریه هویت شهر، سال پنجم، ۷، ۱۲۲-۱۱۳.
- نوذری، حسینعلی (۱۳۷۹). پست‌مدرنیته و پست‌مدرنیسم. تهران: نقش جهان.
- هال، استوارت. (۱۳۸۳). هویت‌های قدیم و جدید (ترجمه یی شهریار و قفی پور). *فصلنامه ارغنون*، ۲۴، ۳۵۲-۳۱۹.
- هال، استوارت. (۱۳۸۳). بومی و جهانی‌شدن و قومیت (ترجمه یی بهزاد برکت). *فصلنامه ارغنون*، ۲۴، ۲۶۲-۲۳۹.

هرسیچ، حسین و ایزدی، هجرت. (۱۳۹۲). هویت های پلورال عالم پست مدرن ثمره سیاست قدرت مدار مدرن. غرب شناسی بنیادی، سال چهارم، ۱، ۱۶۱-۱۳۵.

- هندری، جان و دیگران، ۱۳۸۱، انسان و بحران هویت، ترجمه ناصر محمدیان، تهران، انتشارات چاپخش.