

جستارهایی دربارهٔ



اندیشه‌های میشل فوکو

زهره روحی



نامۀ فرهنگ

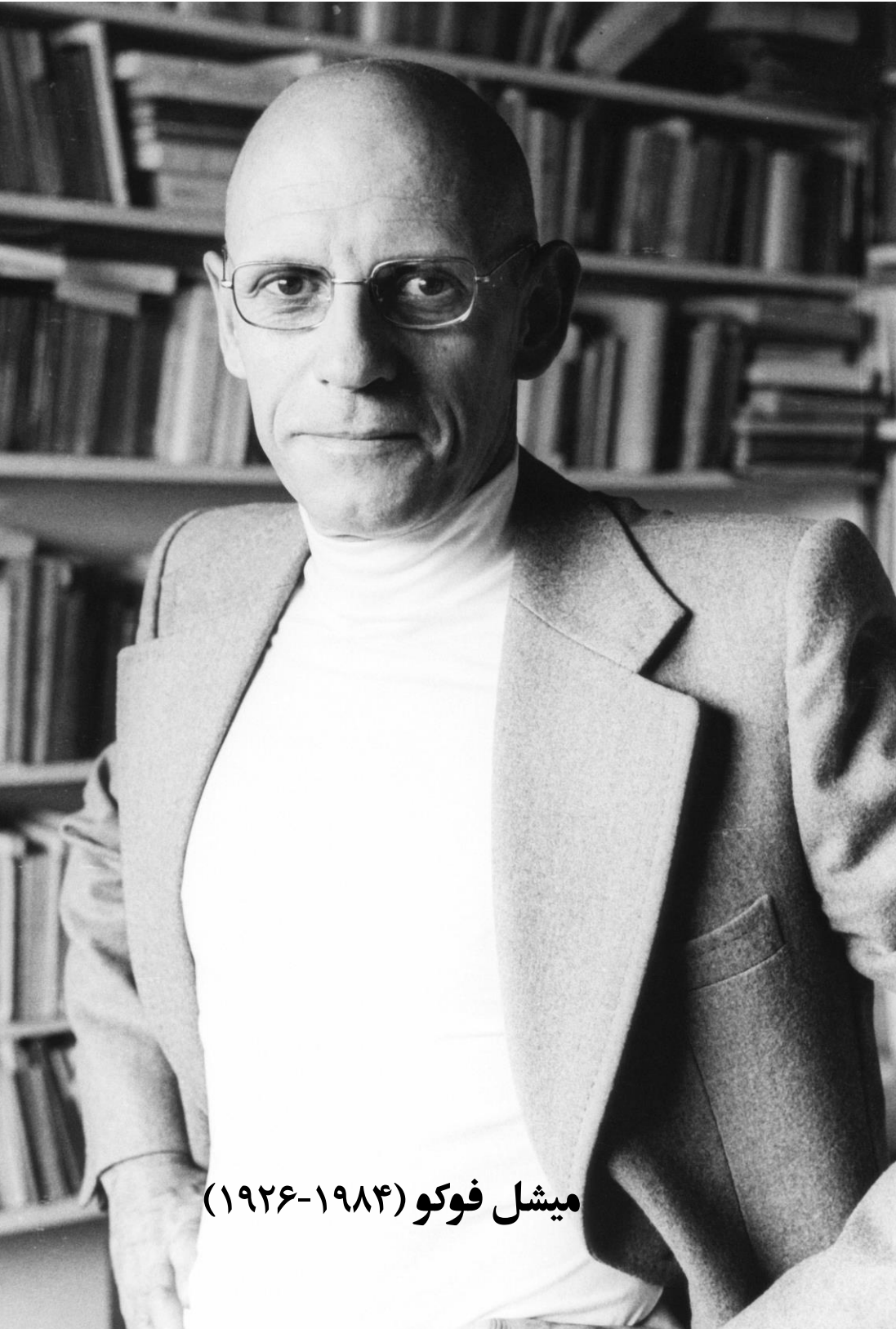
گفتارهای انسان‌شناسی و فرهنگ
شماره سوم: اندیشه‌های میشل فوکو
جستارهایی از زهره روحی
آذرماه ۱۴۰۳

انسان‌شناسی و فرهنگ 
انتشارات نامه فرهنگ 

www.anthropologyandculture.com
[instagram.com/nameh.farhang](https://www.instagram.com/nameh.farhang)
[telegram.com/namehfarhang_iiac](https://www.telegram.com/namehfarhang_iiac)
namehfarhang@gmail.com

فهرست مطالب

مقدمه.....	۱
عصر کلاسیک در «نظم اشیا».....	۵
تفسیر و تبیین علوم انسانی در «دیرینه‌شناسی علوم انسانی».....	۱۵
پژوهش سوژه‌های انسانی در «سوژه و قدرت».....	۲۷
ساختار شبکه‌ای قدرت در «حلقه‌های تور قدرت».....	۳۸
انسان و دولت در «تکنولوژی سیاسی افراد».....	۴۶
تبیینی از زندگی آدم‌های بدنام در «پیشگفتار گزیده‌ای از بایگانی‌های زندان اتل ژنرال و باستیل».....	۵۳
نئولیبرالیسم در «تولد زیست سیاست، درس‌گفتارها».....	۷۱
خصیصه اصلی روشنگری در «نقد چیست».....	۹۱
آیین‌داری مارکس، نیچه و فروید در «سخنرانی درباره نیچه».....	۱۱۱
تفسیر بر ساختگی خود به مثابه تکنیک در «تبارشناسی اخلاق».....	۱۲۶
فوکو، در روایت دلوز در «یک نقشه نگار جدید».....	۱۴۳
منابع.....	۱۵۹



میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴)

مقدمه

اینکه «انسان معاصر» را چگونه تعریف و شناسایی کنیم، مبتنی بر روش‌های گوناگونی است که نتیجه‌اش در برگرفتن تأویلات و تفاسیر بسیار است. اما در اینجا می‌خواهیم از «جهان‌بودگی» انسان مدرن بگوییم؛ روشی که خواهی‌نخواهی ما را متوجه ناکارآمدیِ تصورها و پنداشت‌هایی می‌کند که «هستی اجتماعی» انسان معاصر را به طور جزمی - از سر زور و یا تحمیق - در وضعیت‌های زیستی محلی‌اش خلاصه می‌کند و در نتیجه ما را با ساحت تحریف و سانسور شده‌ای مواجه می‌کند که به قول اگزیستانسیالیست‌ها، از آشکار شدن وضعیت وجودی «بیشتر از وضع موجود» بازمی‌دارد و ماهیتی شیء‌واره به آن می‌دهد: دست کوتاه شده از عزم و اهتمامی که بر آن باشد تا حد امکان، تمامی امکانات وجودی «انسان مدرن» را - و اصلاً «انسان» را - در هستی اجتماعی‌اش بازگو کند ... منظور رخداد هستی‌شناسانه‌ای است - که تنها خاص باشنده‌ای است که نحوه‌باشندگی‌اش «در - جهان - بودگی»‌اش است؛ «جهانی که برای حضور او در مقام موجودی آگاه از هستی خود «در - جهان» و یا «با - جهان»، هستی‌ای پدیدارشناسانه دارد: برخوردار از هستی اجتماعی، تاریخی و زمانی که در هر زمان و دوره‌ای می‌تواند تفسیرها و تأویلات متفاوتی از او، به‌منزله خود، دیگری، جهان و روابطش با هر یک یا

مقدمه ۲

هر چیزی ارائه دهد...؛ اما آنچه که قدرت‌های کلامی و فرهنگی دیگر ستیز - به دلیل تمامیت‌خواهی‌های اقتدار سیاسی خود - از بدو امکان دستیابی به ثبت و مسلماً تأویل و تفسیر راهبر و هدفمندانه درونی آن (ازهر نوعش از ابزارهای فرهنگی، اجتماعی ابتدایی تا پیشرفته امروزی)، خواهان آن بوده و هست، شکل‌دهی و یا برساختگی نوع فرهنگی مناسب با اقتدار سیاسی خود (بخوانیم هدفمندانه به قصد تحریف‌کننده وضعیت‌های اگزیستانسیالیستی انسان‌شناختی) است. بدین معنی که ساختار فرهنگی‌ای که نابردبار به تحمل تفاوت‌هاست، و از همان ابتدای دستیابی به قدرت سیاسی تفسیر (و مسلماً تحریف‌کننده)، چیزی به جز ابزار سرکوب «دیگری متفاوت» نبوده است؛ متفاوت به لحاظ دارنده امکان بروز تفاوت‌های خود؛ که مسلماً به محض آنکه بروز یابد و در قلمرو عمومی به ظهور رسد، حامل اقتدار فرهنگی و سیاسی درونی خویش نیز خواهد بود ...

بر این اساس، کلام مبتنی بر تفسیر و تأویل هدفمندانه، به محض روی‌آوری سرکوب‌گرانه دیگری متفاوت، هر گونه که باشد، به محض ثبت و عینیت‌یافتگی، به همراه گروه‌های تابع مراجعه بدان، به مثابه مجموعه فرهنگی مشارکتی به یاری یکدیگر، تبدیل به ابزار پیش‌برنده‌ای خاص از اقتدار سیاسی می‌گردند که همراه با نوع خاصی از ساختار فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی، همواره در صدد تولید و بازتولید خود هستند. پس فرقی هم نمی‌کند که این کالای فرهنگی برآمده از اقتدار کلامی و سیاسی، از سوی سنت باشد یا مدرنیته؛ بارها در حین کار و توضیح چنین وضعیت‌هایی، تفسیر متأملانه و ایده‌ساز «حقیقت و روش» گادامر به خاطر می‌آید...

و اما، با آشکار شدن تناقض‌های درونی و ساختاری مدرنیته، برخی از متفکران انتقادی گروه نخست مدرنیته (مارکس، نیچه، وبر، و فروید) با

۳ جستارهایی درباره‌ی اندیشه‌های میشل فوکو

علنی‌کردن معضلات مدرنیته (چه در اقتصاد سیاسی‌اش باشد، چه در نحوه‌ی حضور و بودنِ انسانِ مدرن، در قلمرو وجودیِ جهانِ بی‌بنیاد باشد و یا تحلیل‌های اجتماعی و فرهنگیِ دیوان‌سالاری‌های مدرن، و یا در خصوص آسیب‌های روانی برآمده از سازوکار فرهنگ و تمدن مدرن باشد، مسیری بازاندیشانه برای متفکران نسل پس از خود ایجاد کردند و پس از آن هم، چندان طولی نکشید که با آشکاریِ شکست ایدئولوژی‌های کلان، به مرور ایام برخی از باورمندانِ سابق، آموختند که به جای مخاطبِ ایدئولوژی، خود را مخاطب جهان سازند. و بدین ترتیب به جای تعصب‌ورزی‌های خشک، به ترمیم آزاداندیشی و تعهد داشتگی به جهانمندیِ خویش بیندیشند...؛ بدین ترتیب از اواسط قرن گذشته تحول و چرخشی در نحوه‌ی اندیشیدنِ متفکران به وجود آمد که علیه هر گونه جهان‌بینی‌ای که خواست تمامیت‌خواهی داشته باشد، موضع‌گیری کرده و به افشای تمامیت‌خواهی‌های سرکوب‌گرایانه‌ی مدرنیته (در هر شکل و هیئتی که به خود گرفته باشد) پردازند. و میشل فوکو (۱۹۸۴-۱۹۲۶) یکی از وارثان بسیار مهم این جریان فکری و البته به روش خاص خودش است که همین امر باعث شد تا روش انتقادی‌وی به الگوی انتقادیِ مهمی در مدرنیته متأخر تبدیل شود.



عصر کلاسیک در «نظم اشیا»

از نظر میشل فوکو، قرن شانزده میلادی (رنسانس) مبتنی بر «شباهت»ها است؛ وی در کتاب «نظم اشیا» می‌کوشد تا صورت منسجم این نظم را ارائه دهد. نظریه‌ای که تمام سخنش این است که شبکه معنایی در عصر کلاسیک بر اساس شباهت و بازنمایی‌ها تأسیس یافته است. وی در پیش‌گفتار کتاب می‌نویسد: «در اینجا به این مشاهده علاقه‌مند هستم که چگونه فرهنگ، نزدیکی اشیا را تجربه می‌کند، چگونه فرهنگ، جدول روابط اشیا و نظمی را به آن شکلی تثبیت می‌کند که اشیا بر مبنای آن باید مورد مطالعه قرار گیرند.» (فوکو، نظم اشیا: دیرینه‌شناسی علوم انسانی؛ ۱۳۸۹: ۲۶، تأکید از من است).

گرچه به نظر می‌رسد این پرسش نزد فوکو چندان اهمیتی ندارد که در آن مقطع تاریخی فرهنگِ غرب، چرا و به چه دلیل این فرهنگ و شبکه معنایی آن (فرهنگ «شباهت‌ها و همانندی‌ها») و نه فرهنگ و شبکه معنایی دیگر، شکل

عصر کلاسیک در «نظم اشیا» ۶

گرفته است؟! یا چنانکه در سطور بعد خواهیم دید، پرسشی از چرایی («سرشت جهان») در آن ایام بدین صورت ندارد... به هر حال آنچه فوکو را به بررسی فرهنگ عصر کلاسیک برمی‌انگیزد، راه یافتن به قلمرو نشانه‌های همانندی در قرن شانزده و همچنین درک بیشتر از علاقه انسان رنسانسی به تأمل و دقت در این نشانه‌هاست. نشانه‌هایی که به مثابه «امضا»، خود را نمایان می‌کنند و مشخص‌کننده چارچوب نگرشی آن عصرند؛ پس توجه ما می‌باید به چارچوبی جلب شود که در شیوه درک انسان رنسانسی (از هستی و چیزها)، تأثیری بسزا داشته است؛ و در اینجا فوکو ما را با گروهی از این نگرش‌های ادراکی آشنا می‌سازد. به عنوان مثال در خصوص تناسی که از دید فرهنگ انسان رنسانسی بین «روح» و «بدن» وجود دارد، فوکو این تفسیر بسیار جالب را ارائه می‌دهد که:

«روح باید متراکم، سنگین و این جهانی ساخته شود تا خدا را در دل ماده جای دهد... شباهت، مجاورت‌هایی را تحمیل می‌کند که به نوبه خود شباهت‌های بیشتری را تضمین می‌کنند.» (همان: ۵۷).

این سخن بدین معناست که در عصر رنسانس، امکان و قابلیت درهم‌تنیدگی مکان، زمان و اشیا دیده می‌شود... درهم‌تنیدگی و مناسبتی که هرگز مجال ظهور نمی‌یافت مگر آنکه سرشت جهان در شیوه درک انسان رنسانسی، پیشاپیش از چنین قابلیت‌های برخوردار باشد. و جالب اینکه فوکو از این درهم‌تنیدگی، چنین نتیجه می‌گیرد که این وضعیت ادراکی انسان قرن شانزده، در واقع از سرشت جهان (فرهنگی مسلط و حاکم؟) نشئت می‌گیرد تا خود چیزها (همان: ۵۸).

۷ جستارهایی دربارهٔ اندیشه‌های میشل فوکو

به هر حال، مطابق تفسیر فوکو شباهت و همانندی حاکم بر عصر کلاسیک به چهار صورت است: «مناسبت»، همچون نسبتی که بین روح و بدن وجود دارد یا این تصور که به تعداد موجودات روی زمین و در آب، موجوداتی در آسمان وجود دارند؛ یا همچنان که گیاه برای چهارپایان مناسب است، چهارپایان نیز برای انسان مناسب‌اند. صورت دوم همانندی «مشاکله» (همانندسازی) است که در توضیح آن فوکو می‌گوید:

«مشاکله وسیله‌ای است که بر اساس آن، اشیا پراکنده در جهان می‌توانند به یکدیگر پاسخ دهند: صورت انسان از دور با آسمان مشاکله می‌کند دقیقاً همان گونه که فکر انسان انعکاس ناکاملی از عقل خداوند است...» (همان: ۵۰).

و همچنین باور قدیمی در خصوص رابطهٔ بین ستارگان و گیاهان، نمونهٔ دیگری از مشاکله است: اینکه همان گونه که گیاهان، ستارگان این جهان‌اند که نگاهشان به آسمان است، ستارگان هم گیاهان روحانی و آسمانی‌اند که نگاهشان به زمین است... (همان: ۶۱).

سومین شکل همانندی را فوکو «هم‌گونی» معرفی می‌کند. او معتقد است در هم‌گونی، دو مورد قبلی یعنی مناسبت و مشاکله با یکدیگر تلفیق می‌شوند. بنابراین طبیعی است که تعدد و قدرت این نمونه بیش از دو مورد قبلی باشد. مثلاً از رابطهٔ ستارگان با آسمان آغاز می‌شود و به رابطهٔ گیاهان و زمین تا «مواد معدنی همانند الماس و سنگ‌هایی که الماس‌ها در آن دفن شده‌اند، [و] بین اندام‌های حسی و ...» ادامه می‌یابد (همان: ۶۳). بدین ترتیب به گفتهٔ فوکو، از نظر انسان رنسانسی در هم‌گونی، بدن انسان نیمه‌ای است از اطلس جهانی...

عصر کلاسیک در «نظم اشیا» ۸

و بالاخره در شکل چهارم همانندی، «هم‌حسی»ها وجود دارند. همان چیزی که جهان و اشیا را به جنبش و حرکت درمی‌آورد. و این‌طور که فوکو می‌گوید به یاری این نیرو در کوتاه‌ترین لحظه‌ای می‌توان گسترده‌ترین فضا را پیمود. به عبارتی، هم‌حسی، همان نیرویی است که اصل جابه‌جایی را به وجود می‌آورد (همان: ۶۶). اما ظاهراً در تفکرات و تأملات انسان این عصر، ظاهرشدن همه این اشکال، مشروط به «حاکمیت جفت هم‌حسی - تدافع» است (همان: ۶۹). ضمن آنکه هیچ‌یک از موارد شباهت، بدون وجود «امضا» خاص خود اصلاً وجود ندارند. زیرا آنچه که می‌تواند آن‌ها را در معرض دید درآورد، نظام امضاهایی است که در حکم نشانه، از یک سو آن‌ها را به ظهور می‌رساند و از سوی دیگر از یکدیگر قابل تشخیص می‌سازد. فوکو در این باره می‌گوید:

«دانش همانندی‌ها بر آشکارسازی و کشف این امضاها بنیان گذاشته شده است... نظامی که در واقع کارکردش این است که رابطه بین امر دیدنی و نادیدنی را واژگون سازد...» (همان: ۷۱، تأکید از من است).

به واقع وقتی سخن از خصلت «واژگون‌سازی» عصر کلاسیک پیش می‌آید، معمولاً در ذهن برخی دون‌کیشوت تداعی می‌شود و این همان کاری است که فوکو می‌کند. نظری دربارۀ قهرمان داستان سروانتس این است که: «تمام ارزش‌ها و نسبت‌ها را واژگون می‌کند، زیرا دائماً گمان می‌کند که نشانه‌ها را آشکار می‌کند» (همان: ۱۱۰). فوکو بر خلاف کسانی که دون‌کیشوت را نماینده سرشت ماجراجویانه عصر جدید می‌دانند (کوندرا)، او

۹ جستارهایی دربارهٔ اندیشه‌های میشل فوکو

را نمایندهٔ عصر کلاسیک می‌داند؛ و از این رو معتقد است کل سفر دون‌کیشوت کاوشی برای همانندی‌هاست... (همان: ۱۰۷).

اگر چنین باشد، مطابق تفسیر فوکو سفر دون‌کیشوت، چیزی جز بازنمایی زندانی بودن او در جهانی انباشته از همانندی‌ها نیست. به گفتهٔ او قهرمان سروانتس، در حالی که روابط جهان و زبان را به همان شیوه‌ای تفسیر می‌کند که مردم در قرن شانزدهم می‌کردند، [و نیز] در حالی که فقط با بازی شباهت، مهمانخانه‌ها را به قصرها و دختران مزرعه را به بانوان، رمزگشایی می‌کند، در واقع بی‌آنکه بداند، خودش را در حالت بازنمایی ناب زندانی می‌کرده است (همان: ۳۶۶).

بدین سان به نظر منطقی می‌رسد که فوکو در خصوص دانش رنسانسی، این باور را داشته باشد که «فقط می‌تواند راه‌های همانندی را طی کند» (همان: ۷۶). به بیانی دانشی در زنجیر...؛ چرا که در روش تحقیق، این «همانندی» است که حاکمیت دارد. یعنی «جستجوی معنایی»، هرگز نمی‌تواند چیزی به‌جز آشکارسازی گونه‌ای دیگر از همانندی چیزی باشد. پس ما با جهانی مواجه هستیم که در فضایی بی‌پایان از شباهت‌ها و همانندی‌ها به سر می‌برد. یا بهتر است بگوییم جهانی که تار و پودش را با «این همان» خود بافته است: خودی در مناسبت کامل با خود، منتها به‌گونه‌ای دیگر؛ یا به عبارتی، جهانی با تجمع بیکرانی از خود. بنابراین بی‌جهت نیست که فوکو این شیوهٔ همواره زیستن در شباهت‌های خود را شکلی از محکومیت جهان رنسانسی می‌داند. محکوم به اینکه هرگز جز «همان چیز»، چیز دیگری نداند... (همان: ۷۸).

عصر کلاسیک در «نظم اشیا» ۱۰

در این صورت، طبق تفسیر فوکو، جهان رنسانسی، جهانی است اسیر، در خود و بسته؛ فاقد امکان و استعداد تعامل با «دیگری»؛ و طبیعی است که چنین جهانی اصلاً نتواند شناختی از دیگری داشته باشد. زیرا در جهان معنایی آن اصلاً مجالی برای بروز ناهمانندی‌ها وجود ندارد. از این رو قلمرو «زبان» نیز در این جهان تنها می‌تواند منتشرکننده همانندی‌ها باشد. و چه بسا همچون فوکو باید گفت: «عناصر زبان، همانند حیوانات، گیاهان یا ستارگان دارای قوانین قربات، مناسبت و هم‌گونی‌های ضروری‌شان هستند» (همان: ۸۵). و جالب اینکه فوکو در قلمرو اقتصاد این عصر، می‌کوشد تمایل به نسبت‌سازی را بیرون کشد تا حاکمیت این همانی نظم «قربات» و «شباهت» بیشتر آشکار گردد. به عنوان مثال وی درباره «مبادله» ای که در ازای کالاها متفاوت در قرن شانزده صورت می‌گرفت، بر نقش واقعیت «مادی» فلزات (از طلا گرفته تا فلزات کم‌بها) تأکید می‌کند. به طوری که از نشانه‌های همانندی تفسیر بسیار جالبی در این باره ارائه می‌دهد:

«علامت‌های همانندی، از آنجا که راهنمایی برای دانش هستند، به کمال آسمان عرضه می‌شوند؛ نشانه‌های مبادله، از آنجا که میل را ارضاء می‌کنند، با درخشش نفرت‌انگیز، خطرناک و تاریک فلز حفظ می‌شوند. نوعی درخشش مبهم، زیرا در اعماق زمین درخشش دیگری را بازتولید می‌کند که در اعماق شب آواز می‌خواند: این درخشش در آنجا همانند بشارت وارونه خوشبختی وجود دارد و از آنجا که فلز شبیه ستارگان است، دانش مربوط به تمام این گنج‌های مخاطره‌آمیز در عین حال، دانش جهان هم هست» (همان: ۳۰۹).

۱۱ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

بدین ترتیب مطابق تفسیر فوکو فقط در جهان همانندی‌هاست که تأمل درباره «ثروت»، پیشاپیش بخشی از نظروزی درباره جهان است یا به زبان فوکو «استوار بر نظروزی گسترده‌تر درباره جهان» (همان).

به هر حال، فوکو بی‌آنکه از دلیل مسلط شدن این دیدگاه فرهنگی بگوید، به افشای شباهت‌سازی‌ها می‌پردازد. اینکه هر چیزی، چیزی شبیه و مناسب با خود دارد که آن چیز شباهت یا مناسبتی دیگر را در پی دارد. چنانچه می‌گوید: «شباهتی از نوعی دیگر ما را قادر می‌سازد تا اولین شباهت را تشخیص بدهیم...» (همان: ۷۵). پس می‌توان گفت، فضایی همواره گشاده و آماده برای گسترده‌گی بیشتر اما با این ضعف بزرگ که شکوه و جلال این گسترده‌گی به محدوده‌های شباهتی و همانندی‌ای منتهی می‌گردد که در واقع آن را به زنجیر کشیده است...

با توجه به تاریخی بودن عصر رنسانس، طبیعی است که فضای تجربی و ادراکی انسان رنسانسی نیز همچون فضاهای ادراکی و تجربی دیگری که پشت سر گذاشته شده‌اند، دوام چندانی نیابد و به تدریج در طی پروسه‌ای، شرایط تاریخی برخاسته از تحولات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و ...، چنان تغییر یافتند که در جهان زیستی بشر، فرهنگ مدرن ظاهر شد. فرهنگی که می‌توانست انسانی را پرورش دهد که اساس هستی‌شناسی خود را بر اراده و نیرویی «دیگر گونه» پی ریزد. به واقع این نیروی دیگرگونه، همان اراده جسوری است که با توجه به توسعه صنعت، اختراعات و اکتشافات جدید، همراه با تنش‌های اجتماعی و اقتصاد سیاسی در پیوند با آن، به برساختگی سازوکارهای فرهنگی نوین، امکان ظهور طبقه جدید بورژوا را داد. بدین ترتیب منطقی است که اصرار و پی‌جویی‌هایش بر «گسست» و

عصر کلاسیک در «نظم اشیا» ۱۲

پراکندگی (به جای شباهت و همانندی‌هایی باشد که می‌بایست پشت سر گذاشته می‌شد)؛ و بدین سان با وجدانی آسوده و بی‌اعتنا به نتایج و دستاورد جدایی‌طلبی‌های توأم با اشاعه فرهنگ غرب محور به شدت خودشیفته (بخوانیم فرهنگ استعمار غربی) به آزادسازی تمامی قلمروهای شباهت‌سازی که زمانی اسیر بندهای متافیزیکی «شباهت» و «همانندی» در جهان معنا و نشانه‌ها بودند، اقدام کند...

هرچند که ناگفته نماند آن روی سکه «گسست»، در هر شکل و محتوایی که باشد، از همان ابتدا با معضل بزرگ خودی و غیر خودی روبه‌رو بوده است. زیرا بر اساس فرهنگ غالب و بنیادین طبقه نوظهوری که به تدریج و رفته‌رفته، در پروسه تکاملی سرمایه‌داری خویش به مقام حکمرانی جهان دست یافته است، از آنجا که مبنای تمایزگذاری نه بر احترام و رعایت حقوق اجتماعی و سیاسی «غیر»، بلکه بر تبعیض، برتری‌خواهی و تسلط بر «غیر» گذاره شده است، هستی اجتماعی فرهنگ خود را در همسایگی گسترده‌ای از زنجیرهای دگرستیز گرفتار کرده است...

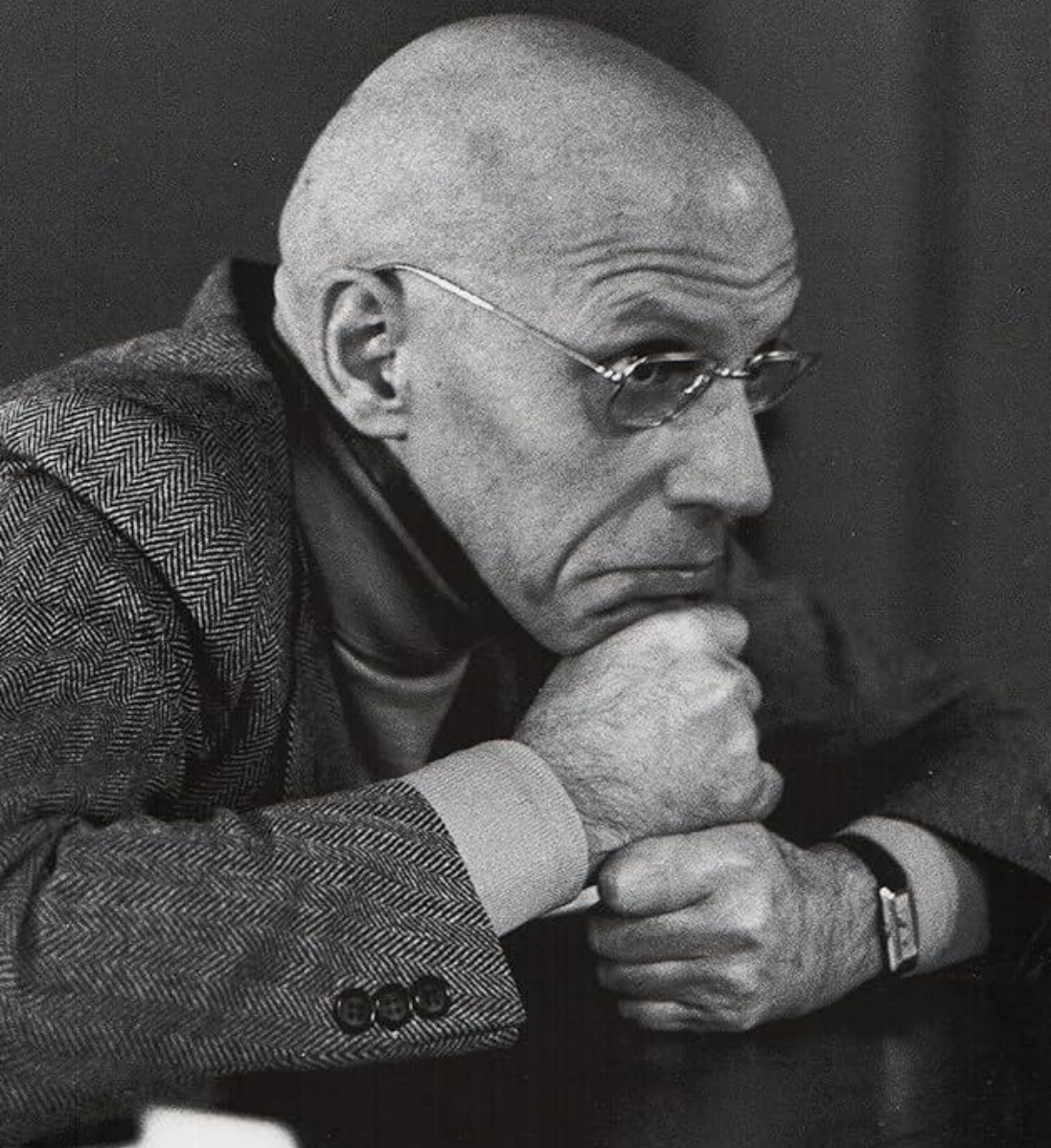
به‌هرحال، گسستی که رخ داده است، از آنجا که از همان بدو شکل‌گیری، مبتنی بر خصلت‌های خودمحورانه تبعیض‌آمیز و دگرستیز طبقاتی، نژادی، فرهنگی، قومی، جنسیتی و ... بوده است، همراه با جهان‌گشایی‌های مدرن استعماری، تمامی آن خصلت‌ها را به جهان فرهنگ‌های دیگر نیز انتقال داده است. و جالب اینکه نحوه نئولیبرالیستی امروزی آن از چنان انعطافی برخوردار است که می‌تواند خود را با فرهنگ‌های سنتی و غیردموکراتیک درآمیزد؛ که گذشته از انواع فسادهای جنون‌آمیز، به جنگ‌افروزی‌های قومی و دینی دامن زند و یا ترور و تروریسم را به زندگی روزمره بکشاند. سخن از

۱۳ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

جهان و فرهنگ ستیزه‌جویانه‌ای است که همگی به خوبی با آن آشناییم. تنها راه رهایی، مسلماً به‌هیچ وجه بازگشت به جهان سنت یا به عبارتی روی‌گردانی از مطالبات دموکراتیک مدرنیته نیست، بلکه مطالبه هر لحظه و هر روزه آن و به رسمیت شناختن برابری حقوق «تفاوت»ها و «دیگربودگی»هاست...

اصفهان، شهریور ۱۳۹۲

بازخوانی، اصفهان، خرداد ۱۴۰۲



تفسیر و تبیین علوم انسانی در «دیرینه‌شناسی علوم انسانی»

اصولاً دیرینه‌شناسی‌های میشل فوکو از شهرت و اهمیت خاصی برخوردارند و کسانی که پیگیرانه کارهای او را دنبال می‌کنند، به خوبی می‌دانند که عموماً همه آن‌ها چه در خصوص روش و چه به لحاظ محتوای نظری، تقویت‌کننده این اندیشه و ذهنیت‌اند که شکوفایی عصر مدرن به سر آمده و اکنون در حال اضمحلال است. به بیانی هر چه را در چننه داشته رو کرده و عمرش به پایان رسیده است...

اما قبل از پرداختن به بحث «دیرینه‌شناسی علوم انسانی» از نظر میشل فوکو، لازم است به این نکته اشاره کنیم که بدون آنکه قصد برهم زدن تمایزی را داشته باشیم که فوکو مایل است بین فضای تاریخی اندیشه‌هایی همچون «مرگ خدا»ی نیچه‌ای و تز «پایان یافتگی» خود بگذارد، بر این باوریم که این دو حلقه اساساً بخشی از یک وضعیت‌اند. یعنی بخش‌هایی متفاوت از تاریخ مدرنیته‌ای که پیکره «انسان محوری» را در ابعادی گوناگون شکل بخشیده‌اند:

تفسیر و تبیین علوم انسانی در... ۱۶

وضعیتی که هر چند بنیان نظری - فلسفی آن از عصر رنسانس (قرن شانزده) به بعد به تدریج گذارده شده است، اما به دلیل خاستگاه‌های متفاوت آن (که ناشی از دگرگونی‌های متفاوت شرایط اجتماعی در پروسه مدرن بوده)، طبیعی است که همگی از یک رویه پیروی نکرده باشند... تا بالاخره در قرن نوزده، همراه با رویه مدرن مسلط در آن زمان، این امکان به وجود آمد تا از طریق آرمان‌های متفاوت انسان‌محورانه، همه ابعاد آن آشکار شود و مسلماً به دلیل همین آشکارشدگی در قرن بیست، همه‌شان در معرض آزمون‌های تاریخی - اجتماعی زمانه خویش قرار گرفتند... فی‌المثل در دیدگاه فلسفی نیچه این انسان‌محوری با بشارت از ظهور ایرانسان ظاهر می‌شود؛ و امروز اگر بخواهیم از منظر فلسفه‌ای اجتماعی، ضرورت حضور ایرانسان نیچه‌ای را آسیب‌شناسی کنیم، متوجه می‌شویم تمام تلاش او بر این است تا در برابر بی‌هویتی ناشی از زندگی بی‌انگیزه و فاقد خلاقیت روزگار «آخرین انسان» (بخوانیم آغاز عصر برنامه‌ریزی: مهندسی‌های اجتماعی و شکل بخشیدن به انسان تک‌ساحتی) ایستادگی کند...؛ به لحاظ تاریخی و شرایط اجتماعی با زمانه‌ای مواجهیم که اندیشمند شروع کرده است به شناسایی ابعاد منفی مدرنیته و انتقاد از رویه‌های مسلط بر جامعه. چنانچه به لحاظ جامعه‌شناختی، تنها چند دهه، بعد از نگرش بدبینانه نیچه، با تفسیر و توصیفات منتقدانه «قفس آهنین» ماکس وبر روبه‌رو می‌شویم...؛ به هر حال، اینکه مقاومت و ایستادگی فلسفه نیچه‌ای چگونه انجام می‌گیرد، (مثلاً آیا به نهیلیسم منتهی می‌شود، یا به آگزیستانسیالیسم «خود مسئولیتی» و در نتیجه *رستگاری انسان از قیوم‌مداری*)، در واقع همان چیزی است که تنها از راه آزمون‌های تاریخی قرن بیستم انجام گرفته است. حتی اگر تحریف‌شده و

۱۷ جستارهایی درباره‌ی اندیشه‌های میشل فوکو

دستکاری شده باشد... زیرا در این لحظه مهم این است که به پیوند نظری فلسفه‌های اومانستی برخاسته از شرایط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی قرن نوزده و وقایع تاریخی قرن بیست راه بریم...؛ و این یعنی قرن نوزده، با وجود خودآگاهی انتقادی‌اش نسبت به وضع موجود، قرن شکوفایی اندیشه‌های «بشارت‌آمیز» نیز بوده است. چنانچه فوکو نیز این مطلب را تأیید می‌کند:

«می‌گویند که هولدرلین، هگل، فوئرباخ، و مارکس، همگی این یقین را حس کردند که یک فکر و احتمالاً یک فرهنگ در آن‌ها به پایان می‌رسد و این که از اعماق فاصله‌ای که احتمالاً غلبه ناپذیر نبود، فکر یا فرهنگ دیگری در حال ظهور یا نزدیک شدن بود - در نور ضعیف سپیده‌دم، در درخشش ظهر، یا در تاریکی پایان روز» (. فوکو،

دیرینه‌شناسی علوم انسانی، ۱۳۸۹: ص ۶۴۱).

و حال اگر بخواهیم از میشل فوکو در مقام متفکری که به‌نوعی دیگر، مانند نیچه به «پایان یافتگی» انسان مدرن اشاره دارد، یاد کنیم، متوجه این مطلب خواهیم شد که وی بر خلاف اندیشمندان قرن نوزده هیچ باور، امید و یا اصلاً دل‌مشغولی به آینده‌ای «روشنایی‌بخش» ندارد... و به‌یقین دلیل را می‌باید در ماهیت تاریخی قرن بیستمی بجوییم که حامل آزمون ایده‌های روشنایی بخش قرن پیش خود (قرن نوزده) بوده است. به نظر می‌رسد رویارویی با فجایع برخاسته از جهان ایدئولوژی‌زده قرن گذشته و خفقان ناشی از جنگ سرد ابرقدرت‌ها - که سایه‌اش بر کل جهان سنگینی می‌کرد - باعث شد تا متفکر متوجه خطر و آشوبی شود که از قدرت‌های تک‌ساحتی سرمایه‌داری برآمده است. بدین ترتیب شگفت نیست که فجایعی از این دست ما را با

تفسیر و تبیین علوم انسانی در... ۱۸

فلسوفی بدون داشتن افقی روشن در سپیده‌دم یا نیمروز مواجه کند؛ اندیشمندی که با قاطعیت، پایان یافتگی انسان و هر گونه روایتی از او و جهان او را در جهانی که به قول خودش «قاطعیتش را از دست داده است»، اعلام می‌کند...

آنچه برای فوکو در بحث دیرینه‌شناسی «علوم انسانی» اهمیت دارد، اصرارش بر پایان‌یافتگی است. و این اندیشه را با کنارگذاشتن بحث‌های ایدئولوژیک و یا حتی نظری معمول که عموماً پای «ارزش»ها را به بحث باز می‌کند، به انجام می‌رساند. اما در عوض تلاش می‌کند تا آگاهی خود را صرفاً معطوف به قلمرو بازنمودهایی کند که تألیف‌کنندهٔ چهرهٔ انسان از قرن شانزده تا نوزده بوده‌اند. یعنی توجه به جایی که به گفتهٔ خود فوکو، علوم انسانی می‌تواند با گفتن از «انسان» خود را بنیان نهد؛ که مطابق پژوهش وی مهم‌ترین آن‌ها را می‌توان در ادبیات و زبان سراغ کرد (همان: ۶۴۳). ادبیاتی که به باور او مفتون هستی زبان شده است (همان: ۶۳۸). اما ظاهراً برای آنکه این ادبیات و زبان مورد نظر بتوانند خود را به عرصهٔ ظهور رسانند، لازم بوده تا پیکرهٔ دانش «ریاضی‌زدایی» شود (همان: ۵۸۴). یعنی عقب‌نشینی علوم ریاضی از عرصهٔ دانش (به حاشیه راندن؟)؛ چنانچه بر این باور است:

«[پس کشیده شدن علوم ریاضی از موقعیت ابژه‌گی دانش] این امکان را برای انسان فراهم کرد که خودش را به عنوان ابژهٔ دانش بنیان‌گذارد؛ این فروپییچیدگی (involution) [درهم‌پییچیدگی] کار، زندگی و زبان در خودشان بود که ظهور این قلمرو تازه را از بیرون تعیین کرد» (همان: ۵۸۵).

هر چند فوکو در صدد این نیست که به تبیین عامل اصلی «درهم‌پییچیدگی» کار، زندگی و زبان در آن مقطع زمانی خاص بپردازد، اما حدس این نکته چندان

۱۹ جستارهایی درباره‌ی اندیشه‌های میشل فوکو

مشکل نیست که مهمترین عامل به اصطلاح، این «درهم‌پيچیدگی» (کار، زندگی و زبان) شرایط اجتماعی پر فراز و نشیب مدرنیته و وضعیت در حال دگرگونی نیروهای اجتماعی - طبقاتی بوده است. شاید بتوان گفت دلیل (یا حداقل یکی از دلایل) نپرداختن مستقیم فوکو به این موضوع، جلوگیری از ورود بحث به قلمروهای ارزشی و آرمانی است؛ زیرا برای او بی که مایل است بحث دیرینه‌شناسی خود را صرفاً در چارچوب بازنمایی‌ها برسد، هر دو غیر قابل کنترل و اعتماداند. زیرا وی را وادار خواهند کرد تا با نیروهای اجتماعی درگیر در صحنه اجتماعی مواجه شود. نیروهایی که به دلیل جایگاه منزلتی - طبقاتی در قلمرو روزمره و عمومی، ناگزیر به حمل آرمان و ارزش خاص خود هستند. ارزش‌هایی برخاسته از شرایط کاملاً مادی و عینی که به هر روی، در قرن نوزده به صورت روایت‌هایی کلان، تنظیم‌کننده بسیاری از روابط در آن قرن بوده‌اند... اما جالب اینکه فوکو بی آنکه در تأیید و یا صحت این فرایند، سخنی به میان آورد، از دستاورد علمی آن نهایت استفاده را می‌کند. آن‌هم از این رو که بتواند از علوم انسانی و رابطه آن با انسان بگوید. انسانی که در ارتباط تنگاتنگ زندگی است (بخوانیم انسان در رابطه و برخاسته از شرایط واقعی و عینی). انسانی که به واسطه کار، سخن (زبان) و تولید خویش، شبکه‌ای از روابط را به گردش در می‌آورد. فوکو می‌گوید:

«در واقع، علوم انسانی تا جایی انسان را مخاطب قرار می‌دهند که او زندگی، صحبت و کار می‌کند... از آنجا که انسان کالا و ابزار تولید می‌کند، اشیایی را که نیاز دارد مبادله می‌کند، شبکه گردشی را سازماندهی می‌کند که آنچه را می‌تواند مصرف کند در آن جریان یابد، و خودش به عنوان مرحله‌ای

تفسیر و تبیین علوم انسانی در... ۲۰

بیابینی در آن تعریف می‌شود؛ او در زندگی‌اش به این صورت ظاهر می‌شود که به گونه‌ای بی‌واسطه با دیگران در هم تنیده است...» (همان: ۵۸۶).

باری، هر چند فوکو در اینجا به درستی حکم به «در هم تنیدگی» زندگی با دیگران می‌دهد، اما به دلیل تصمیمش در بیرون ماندن از قلمرو تنش‌های اجتماعی و ارزش‌های گریزناپذیر طبقاتی و منزلتی عصر مدرن، به ناچار حکم خود را در لایه‌هایی سطحی نگه می‌دارد. به بیانی صریح‌تر، گویی فراموش می‌کند که تک تک عواملی که مبادله‌کننده جریان زندگی‌اند، مبتنی بر پارادایم‌های ارزشی خاصی هستند. بنابراین فی‌المثل، «بازنمایی»، بازنمایی زبانی مبتنی بر پارادایم‌های ارزشی و در نتیجه برآمده از تنش اجتماعی گریزناپذیر طبقاتی و منزلتی در عصر مدرن‌اند... به بیانی برای ترک رویکرد انضمامی نخست، مجبور می‌شود به تفسیرهای زبان‌آوران روی آورد. لازم به تذکر است که وقتی صحبت از «زبان آوری» است، منظور تأکید بر سخنی است که مبنایی بر واقعیت عینی ندارد؛ و در خصوص فوکو منظورمان به طور مشخص این است که هر چند وی می‌خواهد به درستی، توهم یکپارچگی انسان را بشکند (کاری که به نظر می‌رسد در عصر حاضر برای رشد دانش انسانی و نیز دموکراتیزه کردن قلمروهای آن عملی‌ست مترقی)، اما مشکل کار او (فوکو) از جایی آغاز می‌شود که به دلیل لحاظ نکردن واقعیت عینی و مادی آدمی در جهان اجتماعی‌اش، و در عوض وابسته کردن استدلال خود به قلمروهای بازنمایی، نتیجه کار به این منتهی می‌شود که به موازات درهم‌شکستن انسجام و یکپارچگی بازنمایی‌های «زبانی»، خود عرصه وجودی انسان را به لحاظ هستی‌شناسی زبانی که خود مبتنی بر قدرتی

۲۱ جستارهایی درباره‌ی اندیشه‌های میشل فوکو

سیاسی است (به لحاظ پارادایم قدرتمندی که متکی بر آن است) از دست بدهد. چرا که پنداشش به درستی بر این است که سخن درباره‌ی انسان، از طریق بازنمایی‌های زبانی حاصل شده است؛ آن هم زبانی که دچار گسست شده است. اما همان گونه که گفته شد، این «زبان» (مانند هر زبانی...) که به افشا درآمده است، مبتنی بر پارادایمی قدرت زده است. توجه شود، در چنین لحظاتی، ناچاریم رویکردمان ساختارگرایانه باشد. چرا که به واقع این ساختارهای زبانی قدرت زده‌اند که دست اندرکار «بازنمایی‌ها» هستند...

باری، هنگامی که فوکو به لحاظ دیرینه‌شناسی مایل است نشان دهد که چنین موجودی (انسان)، دستاورد پراکندگی زبان است (همان: ۶۴۳)، به سرعت از این گزاره، به استدلالی به اصطلاح محقانه و زبان آورانه می‌رسد که: «آیا وقتی که زبان وحدتش را بازیابد انسان پراکنده نخواهد شد؟» (همان). به بیانی از نظر فوکو، گفت‌وگو درباره «انسان» و یا تألیف چهره انسانی و طبعاً «علوم انسانی» به لحاظ تبارشناسی، تنها محصول گسست و پراکندگی‌ای است که در قلمرو زبان اتفاق افتاده است.

حال آنکه به باور این متن، از آنجا که «گسست و پراکندگی» ای که به قول فوکو در حیطه‌ی زبان اتفاق افتاده، خود معلول گسستی است که در زندگی و هستی اجتماعی عصر مدرن افتاده (در شیوه‌ی کار و زندگی، روابط اجتماعی و ...)، واقعی‌تری ایدئولوژیکی دارد. واضح‌تر بگوییم: محصول شرایط عینی و مادی جهان اجتماعی مطابق با مدیریت، سبک و سیاق ایدئولوژی حاکمی است که به نام سرمایه‌داری می‌شناسیم. به بیانی این نظام از خود بیگانه سرمایه‌داری است، که در عرصه‌های متفاوت هستی اجتماعی انسان، گسست و از خود بیگانگی را انتشار داده است. در این صورت آنچه باعث

تفسیر و تبیین علوم انسانی در... ۲۲

شکل‌گیری محوریت یافتن «انسان به سبک مدرن» (بخوانیم انسان در معرض آسیب‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و...)، در ادبیات و فلسفه می‌گردد، تحول و دگرگونی در شرایط اجتماعی و درهم‌ریختگی‌های سیاسی و اقتصادی برخاسته از نظام سرمایه‌داری است: شرایطی بر پایه مطالبات «سهم بَری» گروه‌های جدید در عرصه قدرت، ثروت و فرهنگ... پس حتی اگر امروز به لحاظ فلسفی دریافته‌ایم که به قول فوکو: «انسان هرگز در قطعیتش ظاهر نمی‌شود» (همان: ۶۲۰)، صرف‌نظر از واقعیت اگزستانسیالیستی چنین درکی از انسان، که او را به منزله باشنده‌ای جهانمند، زمانمند، تاریخمند و مکانمندی، می‌داند که همواره بسی فراتر از وضع موجودش است، که مسلماً فوکو این منظور را ندارد، این گفته و مقصود فوکو شاید نتیجه تکانی باشد که از هستی اجتماعی متحول شده (به شکل مدرنی که سرمایه‌داری آن را نمایندگی می‌کند) ناشی شده است؛ شرایطی با وضع مسلط و حاکمیتی که انسان و جهان را به منزله ابزار قدرت و ثروت فردی می‌فهمد و همین فهم ابزاری را در سیستم‌های اجتماعی خود تولید و نهادینه می‌کند...

بنابراین بی‌هیچ شک و شبهه‌ای می‌توان به گفته فوکو افزود (یا در آن تجدید نظر کرد) که دانش مربوط به انسان (علوم انسانی) قبل از هر چیز تنها به دلیل بنیان مادی و عینی زندگی در عصر مدرن انسان‌محور است که می‌تواند خود را به مثابه «دانش» بنا نهد، نه به دلیل صرفاً سخن گفتنش از «انسان»...؛ زیرا این دانش به واسطه شرایط اجتماعی مدرنی که عملاً به ظهورش کمک کرده، جایگاهی دانشی یافته است (شرایط برخاسته از تنش‌های اجتماعی در قلمرو عمومی)؛ از این‌رو منطقی است که بر اساس بنیان‌های مادی و عینی خود در قلمرو عمومی، موضوع شناخت و بررسی‌اش

۲۳ جستارهایی درباره‌ی اندیشه‌های میشل فوکو

عملاً انسانِ درگیر در صحنه‌ی زندگی و قلمرو روزمره، یا طردشده از سوی آن یا حتی زیرزمینی شده باشد: همه‌ی موارد برخاسته و در رابطه با قلمرو عمومی ...؛ همان عرصه‌ای که فوکو تحت عنوان زندگی، کار و زبان از آن یاد می‌کند، اما فراموش می‌کند از تنش‌هایی سخن بگوید که در این عرصه بر سر قدرت مسلط و دست‌یابی به منابع فرهنگی و اقتصادی رخ می‌دهد...

توجه داشته باشیم که واکاوی این بحث از این‌رو مهم است تا نشان دهیم که حداقل از افق متن حاضر، انسان و علوم انسانی از شرایطشان جدایی ناپذیرند. «شرایط» به معنای طیف گسترده‌ای از چیزهایی که در روند جریان تنش‌آمیز قدرت و ثروت، انسان را بدین صورتی که هست (متفاوت و در عین حال قابل تعمیم) برمی‌سازد... همچنین به معنای تمامی چیزهایی است که خاستگاه باشنده‌ای که به آن «انسان» می‌گوییم هست؛ و انسان، با آن‌ها سروکار دارد و زاده‌ی آن‌هاست. همان‌گونه که می‌تواند تمام چیزهایی را در برگرد که در عین حال می‌توانند به عنوان محصول و مصنوع بشر، مولد شرایط و موقعیتی دیگر و دیگرتر باشند... به بیانی هر چند آغازگاه شناخت انسان از خود، به عنوان اُبژه و ظهور علوم انسانی برخاسته از شرایط موجود در عصر جدید در حال ظهور بوده است، اما حتی با وجود اعلام سرآمدن عصر مدرن از سوی برخی از اندیشمندان، این علوم به دلیل بنیان مادی و عینی خود - که همانا بررسی انسان در شرایط مربوط به عرصه‌ی زندگی اش (کار، زبان، تولید و) است - یعنی به دلیل هستی‌دیالکتیکی و انضمامی اش ضمن واقعیتی برای خود (جهت بررسی)، از واقعیتی اجتماعی و تاریخی نیز برخوردار است؛ و شاید همین واقعیت است که هنوز با ما در حال زندگی است؛ زیرا در هستی اجتماعی ما مشارکتی جدایی‌ناپذیر دارد و اتفاقاً به همین دلیل است که

تفسیر و تبیین علوم انسانی در... ۲۴

علوم انسانی، همان گونه که فوکو به درستی و در سخن تحسین برانگیز خود تأیید می‌کند «[علوم انسانی] بر خلاف علوم دیگر، آندوری که دائماً از خودشان راززدایی می‌کنند، به دنبال تعمیم‌بخشی یا دقیق‌تر ساختن خود نیستند» (همان: ۶۰۷). چرا؟ - احتمالاً به این دلیل مهم که مایل است تا حد امکان به واقعیت عینی خود (که همانا خارج کردن انسان از قطعیت خویش است) نزدیک شود. کاری که فی‌المثل خود میشل فوکو به هنگام شکستن کدهای دانشی به عنوان دانشمندی صادق (بخوانیم خادمی لایق و قابل اعتماد) به رشد علوم انسانی یاری می‌رساند. پس این واقعیت علوم انسانی را نمی‌توان نادیده گرفت: اینکه به دلیل هستی اجتماعی‌اش یعنی با توجه به دگرگونی ساختار مدرنیته در شرایط اجتماعی، خود نیز متحول می‌شود و از قضا همین تحول است که می‌باید بررسی و شناسایی شود. بنابراین بر خلاف نظر میشل فوکو - که با بی‌اعتنایی به هستی اجتماعی، تاریخی و زمانی انسان جهانمند، گویی توقعی ذات‌گرایانه از انسان، زبان و ... دارد، - دلیلی وجود ندارد که بخواهیم تفکر درباره انسان یا به گفته خودش، «اساس امکان‌پذیری درباره تمام علوم انسانی را رها کنیم» (همان: ۶۴۳).

شاید بتوان گفت، این دانش، جزو دانش‌هایی نادری است که از امکان انتقادی نسبت به خود برخوردار است. هر چند که تلقی فوکو از این امکان، بازنمایی چیزی است که خود نیز بازنمایی است. چنانچه می‌گوید:

«علوم انسانی هرگز از به کارگیری نوعی بررسی انتقادی درباره خودشان دست نمی‌کشند. این علوم از آنچه به بازنمایی ارائه شده است، به سمت آن چیزی می‌روند که بازنمایی را

۲۵ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

امکان‌پذیر می‌سازد، اما چیزی که خودش هنوز بازنمایی است» (همان).

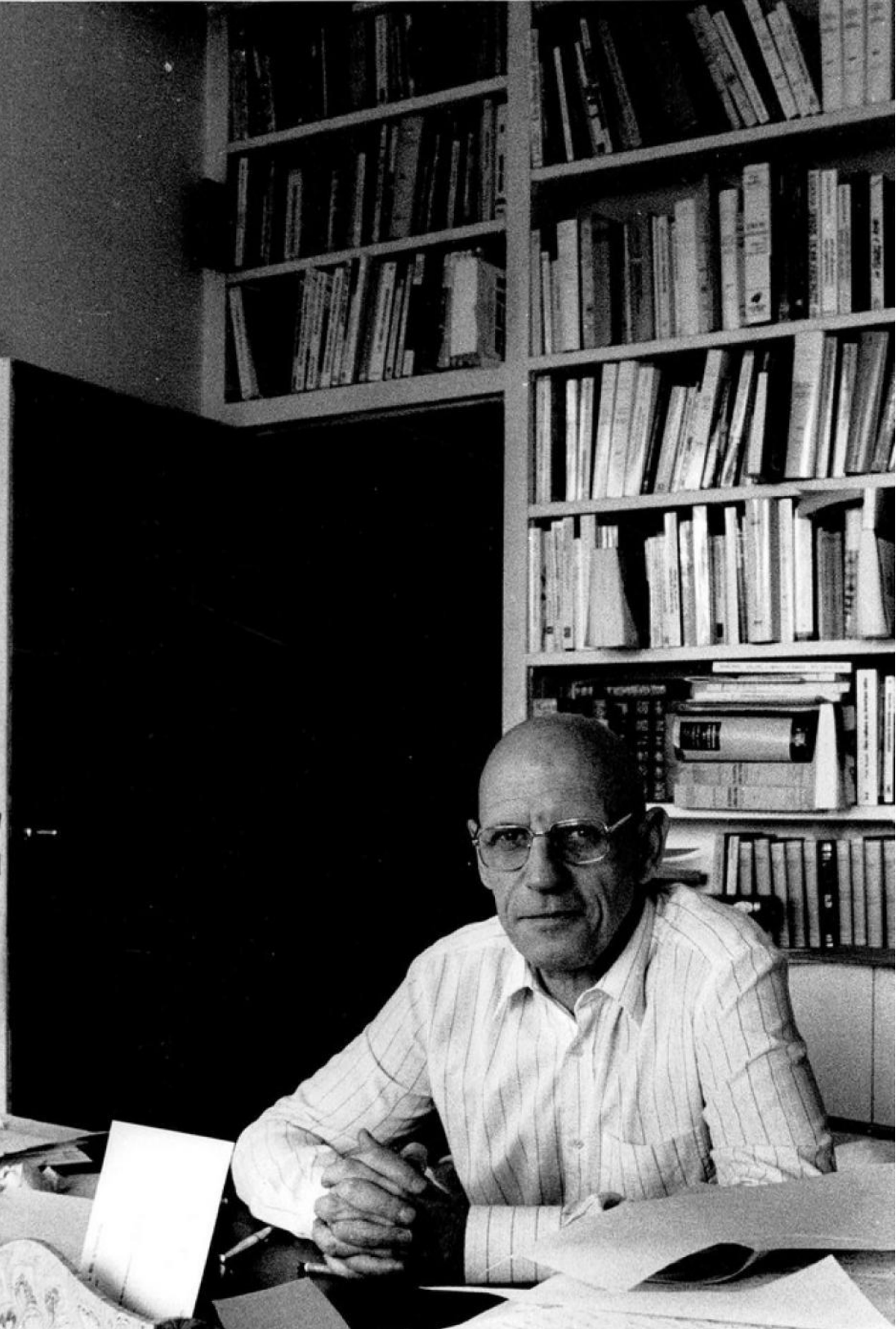
باری، در تحلیل فوکو، چیزی که از افق این آیین‌های بازنما سر می‌زند، «محو انسان» است. فوکو این محو‌شدگی را از طریق ویران کردن آرایش‌های بنیادی دانشی پیش‌بینی می‌کند که به گفته خودش پیش‌تر باعث ظهور انسان شده بود:

«ظهور انسان، نتیجه تغییر در آرایش‌های بنیادی دانش بود. همان گونه که دیرینه‌شناسی تفکر ما به راحتی نشان می‌دهد، انسان ابداعی در تاریخ اخیر است. و احتمالاً ابداعی که به پایان خویش نزدیک می‌شود... همانند صورت یا چهره‌ای که در شن‌های کنار دریا فرورفته است» (همان: ۶۴۵).

اختلاف متن حاضر، با فوکو از لحظه‌ای آغاز می‌شود که وی به دلیل نادیده گرفتن هستی‌عینی و تاریخی روزمره که برآمده از شرایط اجتماعی تنش‌آمیز است، علوم انسانی را نه بازنمایی از واقعیت هستی انسان در جدال تنش جهان اجتماعی‌اش، بلکه بازنمایی‌ای از بازنمایی دیگر می‌داند...

اصفهان - شهریور ۱۳۹۲

بازخوانی، اصفهان - خرداد ۱۴۰۲



پژوهش سوژه‌های انسانی در «سوژه و قدرت»

بی‌تردید یکی از نوشته‌های قابل توجه میشل فوکو «سوژه و قدرت» است. هرچند که در این متن فوکو تلاش می‌کند تا خود را به عنوان پژوهش‌گر سوژه و نه قدرت معرفی کند... او می‌پذیرد که طی بیست سال، همواره با بررسی و تحلیل قدرت سروکار داشته اما هدف او از این کار، درک شیوه‌های متفاوت سوژه‌سازی از انسان بوده است. به بیانی او خود را مورخ سوژه می‌داند (فوکو، سوژه و قدرت؛ ۱۳۸۹: ۴۰۷).

بنابراین درون‌مایه پژوهش‌های فوکو به گفته خودش سوژه‌های انسانی بوده است. سوژه‌هایی که از سوی قلمروهای متفاوت و در نتیجه روش‌های متفاوت ابژه کردن، به صورت‌های مختلف ارائه و شناسایی شده‌اند. برای مثال «سوژه ناطق»، «سوژه مولد»، «سوژه زیست‌شناسی» و...؛ یا در قلمروهای تربیتی و اخلاقی مختص به کردار و مدیریت آن، به تقسیم دوتایی «دیوانه» و «انسان دارای سلامت روان»، یا «بیمار» و «فرد سالم»، و همچنین «مجرم» و «آدم خوب» اشاره می‌کند. وانگهی وی به دسته‌سومی هم اشاره دارد که از

پژوهش سوژه‌های انسانی در «سوژه و قدرت» ۲۸

طریق آن انسان خود، خویشتن را به منزله سوژه شناسایی می‌کند. برای مثال «سوژه سکسوالیته»؛ اما واقعیت این است که علیرغم چنین تفسیری، فوکو به خوبی می‌داند که سوژه و قدرت از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند و بدون در نظر داشتن رابطه توأمان و همزمانی آن‌ها، نمی‌توان کمترین پیشرفتی در بررسی «سوژه‌گی انسان» داشت. و این در حالی است که وی در خصوص رابطه آزادی و قدرت، تأکید واقع‌بینانه‌ای بر تفکیک‌ناپذیری رابطه آزادی و قدرت و به اصطلاح موقعیت برانگیختگی این دو وضعیت نسبت به یکدیگر دارد. چنانچه به طور واضح می‌گوید:

«آزادی شرط اعمال قدرت به نظر می‌رسد، [و] هم پیش شرط اعمال قدرت؛ چون باید آزادی وجود داشته باشد تا قدرت اعمال شود... بدون امکان نافرمانی، قدرت معادل یک اجبار جسمی خواهد بود... پس رابطه قدرت و نافرمانی آزادی قابل تفکیک نیستند» (همان: ۴۲۸).

بنابراین اگر به گفته خود فوکو رابطه قدرت و نافرمانی آزادی نمی‌تواند قابل تفکیک از یکدیگر باشد، این بدین معنی است که هیچ سوژه‌ای (یا به عبارتی، «وضعیت») کسی که عمل نافرمانی از او سر می‌زند، نمی‌تواند جدا از روابط قدرتی باشد که موقعیتش را برمی‌سازد. یعنی بررسی انتقادی سوژگی، مستلزم بررسی و شناسایی قلمرو قدرت و روابطی است که سوژه، منابع هستی اجتماعی‌اش را از آن اخذ می‌کند و بدین ترتیب معنا، ارزش و اهداف خود را - که بی‌تردید وابسته به قدرت خاصی است - درمی‌یابد و جایگاه به اصطلاح کنشگر فعال (بخوانیم بازتولید کننده) را به خود اختصاص می‌دهد. بنابراین ما با گستره‌ای از قلمروهای متفاوت قدرت

۲۹ جستارهایی درباره‌ی اندیشه‌های میشل فوکو

سروکار داریم که هریک به دلیل ماهیت ارتباطی خویش، بی‌وقفه خود را از طریق شبکه‌ی نهادهای فرهنگی، دینی، اجتماعی، سیاسی و ...، خاص و مشخصی که از قابلیت شناسایی و تأویل و تفسیر خاصی است، بازسازی می‌کند. می‌گوییم «بازسازی» زیرا هم از سازوکار تولید و بازتولید سوژه‌های اجتماعی عادت‌واره شده که - به صورت «خودجوش» جلوه می‌کند - برخوردار است، و هم به واسطه‌ی شبکه‌ای بودن نهادهای مختلف، مدام از سوی نیروهای اجتماعی رقیب و منتقد - که مسلماً آن‌ها هم ساختار ارتباطی و شبکه‌ای قدرت مختص به خود را دارند - مورد تجدید نظر و اصلاح قرار می‌گیرند...

لب کلام، امروزه (یا به بیانی در ساختارهای متأخر مدرنیته) به یاری نگرش‌های تحلیلی انضمامی و وضوح‌یافتگی هر چه بیشتر شبکه‌ای بودن روابط اجتماعی، دریافته‌ایم که حتی بازتولید قدرت غالب یا حتی نقد آن (که در عرصه‌ی ستیزهای اجتماعی و ارزشی جوامع طبقاتی و تبعیض‌آمیز امروزی، این نقد برای خود قدرتی معارض نسبت به قدرت حاکم محسوب می‌گردد) رابطه‌ای تنگاتنگ با یکدیگر دارند، چه رسد به رابطه‌ی کلی سوژه و قدرت...

با ذکر یک مثال شاید مسئله روشن‌تر شود: اگر بدانیم، تمامی متون انتقادی فوکو (و مسلماً همین متن سوژه و قدرت) فقط از این‌رو می‌تواند به امکان روشنگری دست یابد، که به قدرت نهفته در موضع روشنفکری فوکو (در مقام منتقد فلسفی - اجتماعی) وابسته است، آنگاه متوجه این نکته می‌شویم که فوکو فقط به یاری قدرت نهفته در موضع روشنفکری خود است که می‌تواند به اصطلاح خودش مورخ سوژه و سوژگی باشد... بنابراین وجود

پژوهش سوژه‌های انسانی در «سوژه و قدرت» ۳۰
قدرت انتقادی و روشنفکری، پیش‌شرط کنش انتقادی سوژگی است. به
بیانی، فوکو به‌واسطه قدرت نهفته در سرمایه فرهنگی خود (یا بهتر است
بگوییم سرمایه فرهنگی جاگرفته در موضع انتقادی خود) است که می‌تواند
به عنوان منتقد اجتماعی شناخته شود و مسائلی را به بحث بگذارد؛ و
هوادارانی را چه در غرب و یا در کشورهای چون ایران و، به‌منزله
مشارکت‌کننده در دیدگاه انتقادی وی، به خود جلب کند و به لحاظ
اگزیستانسیالیستی «ابراز وجود» کند و در قلمروهای روشنفکری و یا حتی به
لحاظ کنش‌گری در قلمرو عمومی خود را - حتی اگر در حاشیه هم باشد - به
حضور رساند...

زمانی که صحبت از سرمایه فرهنگی می‌شود، نمی‌باید فراموش کنیم که
این اصطلاح جدا از بار مفهومی مدرک و دانش و مانند آن که برای
موقعیت‌های اجتماعی افراد نقشی تعیین‌کننده دارد، از حیث تنش‌های
فرهنگی - اجتماعی به‌منزله سلاح عمل می‌کند. کافی است به نقدهای
روشنفکران تمامی جوامع که اصولاً به منظور هوشیاری مردم در برچیدن
اقتدار غالب (بر منابع عمومی) است توجه کنیم. شاهد این گفته، عمل و یا
نتیجه کنشگری خود فوکو در متن سوژه و قدرت است. یعنی با وجودی که
تلاش می‌کند از «سوژه» یا به قولی از سوژه‌سازی انسان بگوید، به‌ناچار از
تحلیل قدرت اجتماعی مورد تجربه خود سر درمی‌آورد و همین باعث می‌شود
تا در متن وی، به‌طور هم‌زمان با نگرش دیگری نیز مواجه شویم. نگاهی عمیقاً
واقعی که بر اساس تجربه زیسته، معطوف به این امر است که به قول خودش:
«قدرت صرفاً پرسش نظری نیست، بلکه بخشی از تجربه‌مان است» (همان:
۴۰۹).

تفسیر این سخن در چارچوب نگرش انضمامی بحث حاضر این است که قدرت، قبل از هر چیز امری هستی‌شناختی است و همچون تمامی امکان‌های هستی‌شناسانه، پیوندی تنگاتنگ با وضعیت تاریخی و اجتماعی انسان‌ها دارد؛ از این‌رو عمیقاً درگیر شرایط می‌شود: چه آن زمان که به قول فوکو به صورت شکل‌های سلطه (قومی، اجتماعی، و مذهبی) ظاهر می‌شود و چه آن زمان که دست به کار استثمار یا انقیاد فرد و گروه‌های اجتماعی می‌گردد. هر چند فوکو در قبال چنین تفسیری ترجیح می‌دهد، صرفاً در مقام مورخ انتقادی سوژه‌های انسانی باقی بماند و ناظر مبارزه‌های رهایی‌بخش آنان در طی تاریخ باشد (همان: ۴۱۴).

واضح است که این روش بسیار آموزنده و بجاست، البته مشروط بر اینکه فراموش نشود «سوژه انسانی» و نیز مبارزه‌های بخشی او، از آنجا که بخشی از شرایط اجتماعی - تاریخی در حال تحول است، به هیچ وجه نمی‌تواند جدا از خود شرایط و تحول باشد. به بیانی، ما نه با سوژه انسانی قابل انفکاک از شرایط بلکه - به‌منزله اصلی هستی‌شناسانه - با سوژه اجتماعی همراه با شرایط طرف هستیم...

با وجود یک‌جانبه‌نگری روش فوکو (هرچند فوکو مدام در نفی نگرش انتزاعی سخن می‌گوید)، احتمالاً شگفت‌زده خواهیم شد، وقتی ببینیم وی در همین متن سوژه و قدرت، گاه به نحو کارآمدی روش انضمامی پیشه می‌کند و به کمک آن بسیاری از تحلیل‌های خود را پیش می‌برد. برای مثال زمانی که می‌گوید «قدرت فقط در کش وجود دارد» (همان: ۴۲۵)، و نیز آنجا که می‌خواهد «رابطه قدرت» را تحلیل کند، به این نتیجه بسیار عالی و آموزنده می‌رسد که «روابط قدرت عمیقاً در شبکه اجتماعی ریشه دوانده است و ساختاری اضافی بر فراز «جامعه»

پژوهش سوژه‌های انسانی در «سوژه و قدرت» ۳۲

نیست که بتوان رؤیای محور ریشه‌اش را در سر پروراند» (همان: ۴۲۹)؛ شاید بتوان سخن فوکو را این‌گونه فرموله کرد: قدرت مسلط بر جامعه جایی بیرون از شیوه تفکر، اعمال و کردارهای فرهنگی، اجتماعی و ... کنشگران نیست. اما از آنجا که بینش و باوری انضمامی از هستی‌شناسی قدرت و سوژه ندارد، در بسیاری مواقع نمی‌تواند خود را از سلطه نگرش‌های انتزاعی (در خصوص رابطه‌مندی قدرت و به اصطلاح خودش سوژه انسانی) رها سازد. در نتیجه وظیفه‌ای هم که وی برای فلسفه در عصر حاضر می‌بیند، با وجود ترسیم به ظاهر گول‌زنک شعار «ردّ آنچه هستیم» (همان: ۴۲۰)، بدون کمترین نگرانی از مبهم بودن وظیفه‌ای که برای روشنفکر قائل است به کلی‌گویی دچار می‌شود. برای مثال می‌گوید:

«مسئله سیاسی، اخلاقی، اجتماعی و فلسفی‌ای که امروز برای ما مطرح است، نه تلاش برای رها کردن فرد از دولت و نهادهایش، بلکه رها کردن خودمان هم از دولت، هم از این نوع فردیت‌سازی متصل به آن است. باید با ردّ آن نوع فردیتی که طی چندین قرن بر ما تحمیل شده است، شکل‌های جدیدی از سوژه‌مندی را ایجاد کنیم» (همان).

زمانی که فوکو وظیفه کنونی فلسفه را تلاش برای «ردّ آنچه هستیم» می‌داند، آن هم برای آنکه بتوانیم به رهاسازی «خودمان» از ... دست یابیم، مشکل بتوان این «خود» را از خودهای ایده‌نالیستی ذات‌پندار متمایز کرد... به نظر می‌رسد در این باره وی ناخودآگاه از الگوهای رستگاری معتقد به «خود»ی تبعیت می‌کند که فقط در تخیلات ایده‌نالیستی می‌تواند وجود داشته باشد: یعنی جدا از واقعیت عینی و مادی شرایط تاریخی؛ یا به بیانی، فراتر از قلمرو روزمره و درگیری‌های طبقاتی، منزلتی اجتماعی و فرهنگی

۳۳ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

مختص به شرایط؛ به معنایی «خود»ی با توانایی‌های نیمه‌خدایی که همواره آماده و مستعد‌رهایی است... وانگهی در تفکر فوکو ظاهراً به سادگی و با اراده شخصی - و از آنجا که هیچ سخنی از جنبش و تشکلات اجتماعی برای تغییر و تحول ساختارها نیست - تنها از راه تفکر و نظریه می‌توان با آن چیزی که به قول خودش «طی چندین قرن بر ما تحمیل شده است» و برسازنده دوگانه‌سازی فردیت و تمامیت‌سازی بوده (همان)، غلبه کرد.

بدین‌ترتیب فوکو در متن خود از آن روش تا اندازه‌ای انضمامی‌ای که موازی با نگرش انتزاعی او عمل می‌کرد، به راحتی دست می‌کشد و با این عمل بر تمامی دستاوردهای آن (فی‌المثل اینکه شبکه اجتماعی قدرت در تمامی سطوح جامعه و اعمال و کردار اجتماعی شده ریشه دوانده است) خط بطلان می‌کشد...

حال آنکه اگر قدرت را همان‌طور که به طور ضمنی گفتیم، امری هستی‌شناسانه تلقی کنیم، و ذهن خود را از تصویرسازی‌های اسطوره‌ای نسبت به موجودی به نام «انسان» پاک سازیم، و برعکس متوجه امکانی‌بودن هستی آدمی شویم، (یعنی او را همراه با شرایط و رویه‌های برخاسته از هستی امکانی‌اش در نظر گیریم)، آنگاه در خواهیم یافت که اولاً قدرت، از پهنه روابط اجتماعی او جداشدنی نیست (یعنی در هیچ جا و هیچ موردی قدرت فی‌نفسه، به‌مثابه چیزی در جایی که بتوان یک‌ه‌تنها پیدایش کرد اصلاً وجود ندارد و این یعنی آنچه که به عنوان قدرت می‌شناسیم از طریق رابطه یا هستی اجتماعی است که آشکار و قابل‌گفت‌وگو می‌شود)، و دوم، به محض آنکه دریابیم «قدرت» نیز همچون زمان و مکان، نه تنها امکانی هستی‌شناسانه، بلکه برساخته‌ای اجتماعی است، آنگاه درمی‌یابیم که

پژوهش سوژه‌های انسانی در «سوژه و قدرت» ۳۴

مجموعه وضعیتی که به نام قدرت می‌شناسیم، همانا برسازنده نحوه درک آدمی از خود و چیزها نیز هست. در نتیجه فی‌نفسه نه بد است و نه خوب، بلکه وضعیتی است که خوب و بدش، در جریان ساختاری که تولید و ظاهر می‌شود، آشکار می‌شود...؛ لب کلام، قدرت محصولی کاملاً اجتماعی و تاریخی است که در فرایندی پیچیده، از سوی کنشگرانی با کنش‌های جهت‌مند ساخته می‌شود و بر اساس فرهنگی که از دل این سازوکار ظاهر می‌شود به ارزش و معنا دست می‌یابد...

به بیانی تنها تحت شرایط اجتماعی و تاریخی است که قدرت حتی جلوه‌ای کاریزماتیک یا دهشت‌آفرین به خود می‌گیرد. برای مثال باید دید چه شرایطی در آلمان و جمهوری وایمار وجود داشته که قبل از جنگ توانست از آدولف هیتلر نزد ملت آلمان، چهره‌ای کاریزماتیک بسازد (و عقل و شعورشان را برُباید). یا به همین ترتیب باید دید که در اواخر جنگ چه شرایطی در آلمان غالب گردید که باعث سقوط رایش سوم شد. خلاصه بگوییم، از آنجا که قدرت خود پدیده‌ای اجتماعی است، فقط در رابطه‌اش با چیزهاست که دیده، درک و قضاوت می‌شود: در رابطه با تاریخ، اجتماع، فرهنگ، اقتصاد، سیاست، تکنولوژی و...

اما به دلیل آنکه فوکو خود را از برخورد هستی‌شناسانه (بخوانیم تاریخی، اجتماعی) و... و نیز نقش طبقاتی کنشگران فرهنگی، اقتصادی و سیاسی نسبت به قدرت غالب محروم کرده است، تنها درکی که از آن می‌تواند به مخاطب ارائه دهد، درکی سلبی است. او با این‌که معترف است که «جامعه بدون روابط قدرت چیزی جز یک انتزاع نمی‌تواند باشد» (همان)، اما از آنجا که درکش از «روابط قدرت» غیر هستی‌شناسانه است، نگرش نیمه‌انضمامی

۳۵ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

وی در نیمه راه متوقف می‌شود و در نهایت تنها می‌تواند به جمع نگرش‌های یک‌سویه متمرکز بر تنش کشش بپیوندد. چنانکه می‌گوید:

«گفتن اینکه جامعه بدون روابط قدرت نمی‌تواند وجود داشته باشد، به معنای آن نیست که روابط مستقر قدرت ضروری‌اند، یا در هر حال قدرت تقدیری اجتناب‌ناپذیر در بطن جوامع است که نمی‌توان آن را از بین برد؛ بلکه منظور من این است که تحلیل، پردازش و به پرسش گرفتن روابط قدرت و «مبارزه جویی»، میان روابط قدرت و سازش‌ناپذیری آزادی، یک وظیفه سیاسی بی‌وقفه است؛ و وظیفه سیاسی لاینفک هر زیست اجتماعی». (همان: ۴۲۹-۴۳۰).

حال آنکه در نگرش انضمامی که لاجرم هستی‌شناسانه نیز هست، ضمن آنکه قدرت امری وجودی تلقی می‌شود، زمینه برای تحلیل انواع روابط قدرت در شرایط متفاوت تاریخی، اجتماعی هر چه بیشتر باز و مهیا می‌گردد. برای مثال به کمک این نگرش، در عین آنکه می‌توان از روش مارکسی برای بررسی ساختار قدرت خانواده در جهان سرمایه‌داری استفاده کرد و تنش درونی و برونی آن را به یاری دیدگاه وبر یا حتی فروید تبیین کرد، در عین حال می‌توان مفسر وضعیت اگزیستانسیالیستی عضوی که در ساختار خانواده حاشیه شده است، نیز بود. وضعیتی که تنها به دلیل جابه‌جایی شیوه قدرتی رخ می‌دهد که خود پیوند مستقیمی با دگرگونی شرایط دارد...

در خاتمه می‌خواهیم به سخن بسیار آموزنده فوکو درباره تکنیک «شبان‌کارگی» توجه کنیم. تکنیکی که به گفته وی در جهان معاصر (در غرب) جانشین قدرت شبانی عالم مسیحیت شده است. در تفسیر فوکو این تکنیک، ابزاری نظارتی و کنترلی است، زیرا به کمک آن، مسئله رستگاری تنها مختص

پژوهش سوژه‌های انسانی در «سوژه و قدرت» ۳۶

به همین دنیا می‌شود و معنای آن تحول می‌یابد به سلامت، رفاه، امنیت، و محافظت در برابر حوادث. ضمن آنکه به افزایش متولیان شبانی اشاره‌ای مستقیم دارد: از دستگاه دولتی یا حتی نهاد عمومی همچون نیروی پلیس گرفته تا انجمن‌های خصوصی مددکاری و نیکوکاری (همان: ۴۱۸). برای مثال، هنگامی که سخن از سلامت و سلامتی به مثابه رستگاری می‌شود، بی‌تردید به اقتدار نسبتاً جهان‌شمولی می‌اندیشیم که حرفه پزشکی بدان دست یافته است. حرفه‌ای که به قول فوکو، مبارزه با اقتدار اجتماعی نوظهور آن، بیشتر از آنکه اقتصادی باشد، با اعمال قدرت این حرفه بر بدن‌هاست. *زیرا اکنون سلامت افراد و نیز زندگی و مرگ را به کنترل و نظارت خود درآورده است ...* (همان: ۴۱۲)

اصفهان - دی ۱۳۹۱

بازخوانی، اصفهان - خرداد ۱۴۰۲



ساختار شبکه‌ای قدرت در «حلقه‌های تور قدرت»
نگاهی به سخنرانی میشل فوکو (دانشگاه بائیا، برزیل، ۱۹۷۶)

«ساختار شبکه‌ای قدرت»، موضوع سخنرانی میشل فوکو در دانشکده فلسفه دانشگاه بائیای برزیل است (۱۹۷۶). مسئله‌ای که به نظر می‌رسد بررسی‌اش هرگز نقطه پایانی برای فوکو ندارد؛ و این بار وی می‌کوشد تا در سخنرانی خود نشان دهد که «قدرت»، مقوله‌ای عقیم و از جنس نهی و بازدارنده نیست. آن‌هم بر پایه بررسی قدرت در عصر مدرن.

در هر حال با نظریه‌ای مواجه‌ایم که استندهای خود را به اواخر قرن هجده (یعنی به دوران تکوینی ساختارهای مدرنیته) ارجاع می‌دهد: به زمانی که به دلیل جابه‌جایی و تغییر در ساختارهای سیاسی - اجتماعی، قدرت ماهیتی نوین و در نتیجه عملکردی جدید به خود می‌گیرد. چیزی که فوکو بدان «تکنولوژی زیست - سیاست» می‌گوید. در تحلیل وی، از اواخر سده هجده، قدرت که تا پیش از آن بر مبنای حق و حقوق پادشاهان، کلیسا

۳۹ جستارهایی درباره‌ی اندیشه‌های میشل فوکو

وارباب فنودالی قرار داشت، اینک جای خود را به **قانون** می‌دهد. به عبارتی، اگر تا قبل از به قدرت رسیدن بورژوازی، همواره مبارزات اجتماعی و سیاسی تحت لوای «حق» یا به اصطلاح برای دست‌یافتن به «حق» صورت می‌گرفت، پس از به قدرت رسیدن بورژوازی، کلیه مبارزات اجتماعی، سیاسی در چارچوب گفتمان‌های «قانونی» انجام می‌گیرد.

با توجه به استناد فوکو به نقش بورژوازی در تغییر ماهیت قدرت: اینکه با روی کار آمدن بورژوازی، اکنون زندگی افراد جامعه دیگر نه در دست پادشاه و کلیسا است و نه در چنگ اربابان فنودال، بلکه در ید قدرت قانون و قانون‌مداری است، متوجه می‌شویم که مهمترین نقش قانون و قانونمند کردن روابط، به راه افتادن چارچوب‌های «مولدانه» قدرت است؛ ناگفته نماند هر چند فوکو با توسل به نگرش مارکسی بحث «قدرت مولد» را پیش می‌برد، اما ترجیح می‌دهد «مولدبودن» این قدرت جدید را در عرصه‌ای جدید و هنوز بررسی نشده توسط مارکسیسم کلاسیک دنبال کند. به عبارتی هر چند فوکو با الهام از مارکس، قدرت بورژوازی را به عنوان **قدرت مولد** شناسایی می‌کند اما ترجیح می‌دهد این کشف را در شناخت عرصه‌ای که آن را «زیست - سیاست» می‌نامد، به کار گیرد. برای مثال وی مارکس را به این دلیل تحسین می‌کند که متوجه هستی جدید قدرت در جهان سرمایه‌داری شده است. اینکه در عصر جدید «نه فقط با یک منطقه قدرت»، بلکه «با منطقه‌هایی از قدرت» (فی‌المثل مناطق قدرتی چون کارگاه‌ها یا در ارتش) مواجه‌ایم...

اکنون کار فوکو این است که بر اساس تقسیم کار، و کشف بزرگ «چندگانه بودن قدرت»، بررسی خود را آغاز کند و به کشف بزرگ دیگری از

ساختار شبکه‌ای قدرت در «حلقه‌های تور قدرت» ۴۰

هستی‌شناسی عصر مدرن دست‌یابد: کشف انضباط و آموزش، به منزله ابزار تکنیکی و کاملاً ضروری قدرت جدید؛ چنانچه به شیوایی می‌گوید:

«از این زمان به بعد، دیگر نمی‌شد با ارتش به صورت واحدهای کوچک مجزا و متشکل از عناصر قابل تعویض با یکدیگر برخورد کرد. به کار انداختن این ارتش خطرناک بود. برای آنکه ارتش کارا باشد و بتوان از تفنگ چخماقی به بهترین شیوه ممکن استفاده کرد، لازم بود که به هر فرد کاملاً تعلیم داده شود تا جایگاهی معین را در یک جبهه گسترده اشغال کند (...). کل مسئله انضباطی، مستلزم یک تکنیک جدید قدرت به همراه درجه‌داران و پایگان‌بندی درجه‌داران، افسران جزء و افسران مافوق بود.» (فوکو، میشل، «حلقه‌های تور قدرت»، ۱۳۸۹: ۱۸۴).

به بیانی اکنون به جای کلمات تحذیری «تو نباید»، عبارات‌های مولدانه‌ای همچون «تو باید»‌هایی می‌گیرد که پایه و اساسی «انضباطی - آموزشی» دارند. پس با سازوکار جدیدی از قدرت مواجهیم که هستی‌اش در گروی تربیت و آموزش تک‌تک افراد و همچنین مراقبت انضباطی از این تربیت و آموزش است. اگر بخواهیم دیدگاه فوکو را در ادبیاتی مارکسی بازخوانی کنیم، تمام حرفش این است که بدون **برساختن فرد و تکنولوژی فردی‌ساز**، تولید به شیوه سرمایه‌داری و ظهور مناسبات اجتماعی خاص آن، محال می‌بود. به بیانی خوانش فوکو از مناسبات سرمایه‌داری، کم و بیش **مشروط به تکنولوژی نظم، آموزش و مراقبت** است. از دید فوکو این تکنولوژی خاص است که می‌تواند افراد جامعه را مناسب کار، جایگاه

۴۱ جستارهایی درباره‌ی اندیشه‌های میشل فوکو

مورد نیاز و تعریف شده در کارگاه‌ها، کارخانه‌ها، مدارس یا زندان‌ها و...، پرورش دهد.

بنابراین از دید فوکو بحث قدرت در اینجا، به هیچ رو دعوی حقوقی ندارد، بلکه صرفاً افشاگری از تکنولوژیکی اجتماعی سرمایه‌داری است. از این‌رو در راستای ادبیات مارکسی، تمام تلاش فوکو معطوف به این است تا همچون مارکس در موضعی افشاگرانه عمل کند؛ منتها این‌بار با سر انداختن در سازوکار مناسبات اجتماعی حلقه‌های قدرت؛ چیزی که خود بدان «حلقه‌های تور قدرت» می‌گوید. قلمرو از مناطق متفاوت قدرت...؛ اگر در جوامع فنودالی و پیشامدرن، افراد و دارایی‌شان بخشی از اموال ارباب و شاه به شمار می‌آمدند، اکنون به واسطه‌ی قدرت تکنولوژیک، نه تنها بدن و سبک زندگی افراد به تملک درمی‌آیند، بلکه همراه با تکنولوژی اجتماعی مدرن، پدیده‌ای به عنوان «جمعیت» به ظهور می‌رسد: پدیده‌ای که انسان‌ها را به موقعیتی برای برنامه‌ریزی درمی‌آورد... به قول فوکو: «اکنون بدن‌ها و جمعیت‌ها وجود دارند. قدرت ماتریالیست شده است و دیگر اساساً حقوقی نیست. قدرت باید با آن چیزهای واقعی، یعنی بدن و زندگی برخورد کند...» (همان: ۱۹۱). و ظاهراً برای این کار، ناچار است تک‌تک عرصه‌هایی که پیش از این جنبه‌ای «حقوقی» داشتند را از کار بیندازد و به جایش ماهیتی تکنولوژیک به آن‌ها دهد. بر همین اساس، به اعتقاد فوکو از سده‌ی نوزده، ما اساساً در جهانی «انضباطی» به سر می‌بریم. جوامعی که رفته‌رفته هر چه بیشتر تحت کنترل‌های پزشکی، کنترل‌های جمعیتی، کنترل‌های روان‌پزشکی و روان‌شناسی درمی‌آیند. بنابراین اگر چنین باشد، پس «قانون»ی که فوکو در بالا به عنوان خصیصه‌ی مدرنیته شناسایی کرده، تنها تصویری باطل است. زیرا

ساختار شبکه‌ای قدرت در «حلقه‌های تور قدرت» ۴۲

همان گونه که خود نشان می‌دهد، این قوانین عملاً ابزارهای کنترلی و نظارتی نهادهای تکنولوژیک ساختارهای مدرن است... و از قضا فوکو خود نیز به این امر پی می‌برد، چنانچه به طور مؤثری می‌گوید:

«به زودی حتی یک نفر هم وجود نخواهد داشت که از محاکم کیفری بگذرد و از زیر دست یک متخصص پزشکی، روان‌پزشکی یا روان‌شناسی نگذشته باشد. این از آن روست که ما در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که در آن جرم دیگر صرفاً و اساساً تخطی از قانون نیست، بلکه بیشتر انحراف از هنجار است» (همان: ۱۹۸، تأکید از من است).

به بیانی فوکو برایمان آشکار می‌سازد که روش غالب در تمامی عرصه‌های زندگی مدرن، وضعیت کنترل‌شده‌ای تحت عنوان «هنجارسازی» است. چیزی که احتمالاً در شیوه تکنولوژیکی قدرت، می‌توان آن را «استانداردسازی» نامید. و ظاهراً تنها در این هنجارسازی مناسبات اجتماعی (از طریق انضباط، آموزش، کنترل و مراقبت) است که از انسان در مقام فرد، می‌توان موقعیتی مناسب با حال جامعه‌ای ساخت که به گفته فوکو مبنایی «مولد» داشته باشد. اما فوکو خود به خوبی می‌داند که انسان آن موجودی نیست که بتوان او را در هر چارچوبی، فارغ از به اصطلاح عاملیت نافرمانی (حداقل برای مدتی طولانی) نگه داشت. به بیانی فوکو به آزادی انسان در شکستن غل و زنجیرهایش باور دارد. و از قضا نفس وجود زندان‌ها نیز تأییدی است بر این نکته؛ اما اگر چنین باشد، (که هست)، به این معنا که زندان محل سکونت هنجارشکن‌های اجتماعی است، در این صورت مسئله «مولد» بودن ساختار تکنولوژی قدرت چه می‌شود؟ آیا می‌باید «زندان»‌ها را

۴۳ جستارهایی درباره‌ اندیشه‌های میشل فوکو

از آن مستثنی کرد یا همچنان بخشی از این سازوکار دانست؟ پاسخ فوکو به این پرسش مثبت است و استدلالی بسیار جذاب و قابل تأمل دارد. زیرا نمایی دیگر از پیچیدگی مدرنیته را در اختیارمان می‌گذارد. او اصلاً معتقد است که از سده‌ نوزده، «بزهکاری» نقشی مهم در ساختار مولد قدرت دارد. برای مثال او انواع قاچاق را وضعیتی ضروری برای «کانالیزه کردن سود»هایی می‌بیند که به‌خودی‌خود راهی به سوی مدارهای اقتصادی به اصطلاح رسمی و مشروع ندارند...

به بیانی شاید بتوان این‌گونه گفت که از نظر فوکو در عصر سرمایه‌داری، مشاغل «منحرف و ناهنجار» در جوامع، همچون پاندازی یا قاچاق روسپی، قاچاق مواد مخدر، قاچاق اسلحه، قاچاق اعضاء بدن و ...، همگی صرفاً بر اساس تولید سودهای کلان و تزریق آن به مدارهای اقتصادی ناکارآمد، شکل می‌گیرند. مشاغلی که تنها می‌توانند در سایه کنترل‌ها و نظارت‌های هنجارساز به وجود آیند. زیرا فقط از این طریق است که می‌توانند چنین «سودآور» باشند... بی‌جهت نیست که فوکو حتی زندان‌ها را هم محلی برای «آموزش» و «تربیت» افراد می‌بیند. زندان‌هایی که به عنوان بخشی مهم از این ساختار در سایه وظیفه هنجارساز خود بی‌هیچ شک و تردیدی، «بزهکار حرفه‌ای می‌سازد، [و] فایده و تولیدگری دارد» (همان: ۱۹۴).

همان‌گونه که می‌بینیم، تلقی فوکو از قدرت در عصر مدرن، سازوکاری شبکه‌ای است. چرا که وضعیت بوروکراتیک آن را بگونه‌ای می‌بیند که می‌تواند در ظاهر خود را به اشکالی غیر قابل شناسایی، تکثیر و بازتولید کند و به‌صورت «مولد» درآورد.

ساختار شبکه‌ای قدرت در «حلقه‌های تور قدرت» ۴۴

در این نحوه تلقی، هیچ کس یا هیچ گروهی نمی‌تواند بیرون از مدار قدرت باشد، بلکه هر کس جایی در آن دارد. به گفته خودش: «همگی ما در موقعیتی از قدرتییم» (همان) ... در هر حال او که در یکی از دانشگاه‌های برزیل و جمعی از دانشجویان سخنرانی می‌کند (۱۹۷۶)، به نظر می‌رسد مایل است برای این نظر خود به مارکس استناد کند، و از آنجا که به اندیشه او اشاره دارد، احتمالاً *تشس طبقاتی* در جوامع سرمایه‌داری را که در نظریه مارکس جایگاهی مستحکم دارد، برای تأیید تر «در - موقعیت قدرت - قرار داشتن» (یا همانا «تور قدرت») خود مناسب می‌بیند. با نقل قول وی در این باره، بحث را به پایان می‌بریم:

«مارکس بسی زیرک‌تر از آن است که بتواند چیزی جزئی و محدود را بپذیرد؛ او کاملاً می‌داند که آنچه موجب استحکام روابط قدرت می‌شود، این است که روابط قدرت هرگز به پایان نمی‌رسد، و در یک سو عده‌ای و در سوی دیگر بسیاری وجود ندارند؛ روابط قدرت از همه جا می‌گذرد: طبقه کارگر روابط قدرت را باز پخش می‌کند و روابط قدرت را اعمال می‌کند...» (همان: ۲۰۰، تأکید از من است).

اصفهان - آبان ۱۳۹۲

بازخوانی، اصفهان - خرداد ۱۴۰۲



انسان و دولت در «تکنولوژی سیاسی افراد»

سخنرانی فوکو در دانشگاه ورمونت (ایالات متحده آمریکا) اکتبر ۱۹۸۲

هر چند «افراد» مورد نظر فوکو در متن سخنرانی‌اش در دانشگاه ورمونت آمریکا، گذشته از آمریکاییان، افرادی اروپایی (ایتالیایی، فرانسوی و آلمانی) هستند، اما به دلیل ساختار مداخله‌آمیز سیاسی دولت‌ها و خصوصاً ابزار پلیسی آن، این متن به نوعی می‌تواند وصف‌الحال افراد در جوامع مختلف اعم از آمریکایی، آسیایی، آفریقایی و استرالیایی باشد. منظور آنکه سخنرانی فوکو در مورد تکنولوژی سیاسی افراد، بررسی تاریخی از ابداع «نیروی پلیس» است؛ نیرویی به‌منزله مهم‌ترین نهاد سیاسی دولت... فوکو درباره این پلیس به اصطلاح «تخصصی شده و اتویپایی» و یکی از طراحان آن در سده‌های نخست قرن هفده (در فرانسه) می‌نویسد:

«لویی تورکه دو مایرن، ایجاد چهار هیئت از پلیس را در هر ایالت پیشنهاد می‌دهد که مسئول حفظ نظم عمومی باشند. دو

۴۷ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

هیئت مسئول مراقبت از افراد و دو هیئت دیگر مسئول مراقبت از اموال» (فوکو، «تکنولوژی سیاسی افراد»، سخنرانی در دانشگاه ورمونت (ایالات متحده آمریکا) اکتبر ۱۹۸۲، ۱۳۸۹: ۳۵۴).

دقت شود، گفته می‌شود مراقبت از افراد، که این به معنای به عهده گرفتن آموزش آن‌ها مطابق نیازمندی‌های دولت، از بدو تولد تا مرگ است. آنگونه که فوکو می‌نویسد، یکی دیگر از وظایف این هیئت تشخیص «قابلیت» افراد است. به طوری که اگر افراد در چارچوب معیاری دولت نمی‌گنجیدند، جزء «فرومایگان و تقاله‌های جامعه محسوب می‌شدند» (همان).

فوکو به خوبی می‌داند چنین نگرشی کم و بیش می‌تواند منکر آزادی فردی از طریق نافرمانی مدنی باشد، از این رو پس از توضیح نسبتاً مفصل درباره وظایف هر هیئت، خردمندانه به گفته خود می‌افزاید: «تصور نکنید که قصد دارم بگویم انسان فقط یک محصول فرعی پلیس است. آنچه در این ایده از انسان به منزله هدف حقیقی پلیس مهم است، تغییری تاریخی در مناسبات میان قدرت و افراد است» (همان: ۳۵۵).

به بیانی بنا بر تغییر در شرایط تاریخی، دولتی به وجود می‌آید که سعی در استقلال خویش از حکومت پادشاهان و اقتدار سیاسی آنان است. یعنی جهت تحکیم قدرت خویش، به ساختن نهادهای پلیسی به مثابه ابزار کنترلی و نظارتی خود روی می‌آورد... و همه این‌ها ناشی از تحولات اجتماعی است که خواهی‌نخواهی افراد جوامع را با دولتی مواجه می‌کند که برهم‌زننده ساختارهای فنودالی است. مسلماً چنین دولتی حتی اگر دست‌نشانده قدرت پادشاهان باشد، در جستجوی سهم خویش از قدرت است؛ از این رو دیر یا

انسان و دولت در «تکنولوژی سیاسی افراد» ۴۸

زود نیازمند ابزار نوینی می‌شود که به واسطه‌اش بتواند به نام «دانش» یا «مصلحت»، خود را از اقتدارهای سیاسی فرادست خود آزاد سازد...

پس، اگر در قرون وسطی، قدرت سیاسی پادشاهان (یا اسقف‌ها)، مطابق فرامین دینی، می‌باید معطوف به رستگاری انسان و هدایت او به سوی غایت طبیعی و الهی افراد جامعه می‌شد، اکنون دولت‌های جدید، دیگر نه به عنوان راهنمای سعادت و رستگاری، بلکه به منزله عرصه‌ای عقلانی نمایان می‌گردند. عرصه‌ای که تحت لوای **سلامت جامعه و سالم زیستی نحوه زندگی افراد**، به کنترل و نظارت آن‌ها روی می‌آورد. و این یعنی دولت جدید اکنون قدرتش را از کنترل و برنامه‌ریزی عقلانی نحوه زندگی افراد جامعه و نیز ساختارهای عقلانی آن به دست می‌آورد...

اما برای عملی ساختن چنین پروژه‌ای به ابزاری جهت نظم‌بخشی نیازمند است. چیزی که به حد کافی از قدرت مداخله در زندگی افراد برخوردار باشد و همچنین بتواند از زندگی افراد، منبعی بسازد برای استحکام اقتدار دولت. و در اینجاست که سروکله پلیسی کردن ساختار سیاسی پیدا می‌شود. زیرا تنها این نهاد سرکوب می‌تواند زندگی افراد جامعه را به مثابه منبعی زیستی و همواره آماده برای کنترل، نظارت و تنبیه در حوزه اختیارات دولت نگهداری کند. و «نهادهای پلیسی» ای که فوکو از آن‌ها یاد می‌کند امروزه در انواع و اقسام مختلف در تمامی دولت‌های مدرن مشغول به کار هستند. ابزاری تکنیکی که از بدو تشکیل دولت‌های مدرن، همواره مجری وفاداری برای سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌هایش بوده‌اند...

در اینجا (در این سخنرانی)، آنچه برای فوکو اهمیتی خاص دارد، تأکید بر **شرایط تاریخی** و تأثیر آن بر «مناسبات میان قدرت و افراد است». برای

مثال در عصری که بدان رنسانس ایتالیایی می‌گوییم، برای افرادی همچون ماکیاولی که شاهد چندپاره‌شدن سرزمین و قدرت سیاسی ایتالیا بوده، شاید مهم‌ترین دغدغه فکری، یکپارچگی قدرت و سرزمین و مردم ایتالیا بود. ماکیاولی ابزار این یکپارچگی را در افزایش قدرت امیری می‌دید که با ایجاد دولتی نیرومند و وفادر به خود (حتی سرکوبگر) بتواند بر چندپارگی قدرت در سرزمین ایتالیا غلبه کند و جنگ‌های داخلی را به پایان برساند. حال آنکه مسئله نظریه‌پردازان دولت جدید، دیگر نه تقویت قدرت امیر، بلکه چنانچه فوکو هم تأکید می‌کند: «هدف از این هنر جدید حکومت‌کردن، دقیقاً عدم تقویت قدرت امیر، و تقویت و استحکام خود دولت است» (همان: ۳۴۹).

بنابراین از درون مطالبات سیاسی این دولت جدید است که «پلیس» سر برمی‌آورد. پلیسی که خود را موظف به مراقبت از «انسان زنده، فعال و مولد» می‌داند. به قول تورکه (نظریه‌پرداز قرن هفده) «انسان هدف حقیقی پلیس» است (همان: ۳۵۵). اما جالب است بدانیم مطابق تحقیقات فوکو، در سده هجده، در «رساله پلیس» ن. دولامار، جزئیات دیگری به جزوه تورکه اضافه می‌شود. اکنون پلیس از هر حیث مراقب موجود زنده است. دولامار در دانشنامه پلیس خود، در یازده فصل به ترتیب به مذهب (مسلمانان با دیدگاه جزمی)، اخلاقیات، سلامت افراد، ارزاق، جاده‌ها و راه‌ها، امنیت عمومی، هنر و علوم، تجارت، کارخانه‌ها، خدمتکاران و زحمتکشان، و بالاخره به فقرا می‌پردازد. و این همه یعنی دولت مدرن، برای استحکام خود، تلاش می‌کند تا به یاری طبقه‌بندی و پروژه‌سازی، کل «زندگی» و هرگونه موقعیتی که موجود زنده‌ای به نام «انسان» در آن به سر می‌برد و پرورش می‌یابد را به تملک خود درآورد: اقتداری برآمده از «تکنولوژی سیاسی افراد جامعه».

انسان و دولت در «تکنولوژی سیاسی افراد» ۵۰

در چنین افقِ تحلیلی، اگر بگوییم زندگی مدنیِ مدرن، درست از لحظه‌ای آغاز شد که دولت در سبک زندگی افراد جامعه، سنگ بنای دخالت (بخوانیم کنترل و نظارت) را گذاشت، به نظر این سخن تا چه حد مبالغه‌آمیز است؟

فوکو در باب تمایزی که در میانه سده هجده، فون یوستی بین وظیفه سلبیِ پلیس (مبارزه علیه دشمن خارجی با استفاده از ارتش) و وظیفهٔ ایجابی پلیس (مبارزه علیه دشمنان داخلی با استفاده از قانون) گذارده، معتقد است: «مسئلهٔ دخالت دائمی دولت در زندگی اجتماعی، حتی بدون شکل قانون، سرشت‌نمای سیاست مدرن ما و پروبلماتیک سیاسی است» (همان: ۳۵۹). تنها چیزی که می‌تواند دربارهٔ سخن فوکو قضاوت کند، اعتراضات روز افزون مردم در سراسر جهان نسبت به نظارت و کنترل ساختارهای پلیسی اعم از نامحسوس یا محسوس و علنی برای حفاظت از حریم خصوصی و کرامت انسانی‌شان است؛ و از قضا در اینجاست که متن سخنرانی فوکو خود را از فضا، مکان و زمانی که در سالن دانشگاه آمریکا در اکتبر ۱۹۸۲ جریان داشت، می‌کند و به «امروز» می‌رساند. امروزی که در هر جایی که باشد، هنوز در چنگ اقتدار پلیسی است که مردم معترض را دشمن می‌پندارد...

امروزه بر ما روشن است که به قول فوکو: «فرد، فقط تا آن جایی مورد توجه دولت است که می‌تواند کاری برای توان دولت انجام دهد» (همان: ۳۵۱). اما آیا دولت و تکنولوژیِ سیاسیِ آن در خصوص افراد، فقط «زندگی» را هدف قرار داده است؟ - پاسخ فوکو در واقع نگاه دقیق‌تری است به کلیت زندگی؛ زیرا از سیاست‌های معطوف به جنگ دولت‌ها غافل نیست؛ نگاهی دقیق به این مسئلهٔ بسیار مهم که دولت برای پیشبرد تکنولوژیِ سیاسی

۵۱ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

خود ناگزیر است تا به محیط و جمعیت توجه نشان دهد. چیزی که وی آن را «زیست - سیاست» می‌نامد...؛ پس «محیط و جمعیت» از نظر فوکو: «ضرورتاً زیست - سیاست است. [اما] از آنجا که جمعیت هرگز چیزی نیست جز آنچه دولت در منافع خاص خود از آن مراقبت می‌کند، به طور قطع، دولت می‌تواند در صورت لزوم، جمعیت را قتل‌عام کند. بدین ترتیب «مرگ - سیاست»، وارونه «زیست - سیاست» است.» (همان: ۳۶۰).

لُب کلام، از نظر فوکو دولت در عصر حاضر، به دلیل مطالبات آزادی‌خواهانه مردم در سراسر جهان (که بیانگر عدم توزیع قدرت، منابع، امکانات و ثروت بین همگان است)، در هر شکل و قامتی که باشد، نمی‌تواند خود را از ساختارهای کنترل‌کننده یا تبعیض‌آمیز مبرا بداند. اما اینک این پرسش پیش می‌آید که آیا می‌توان از دولت در مفهوم «فوکویی» گذر کرد؟ با توجه به شرایط واقعی و تاریخی، آیا اصلاً می‌توان به ساختاری از دولتِ اندیشید که «قدرت و منابع خود را از مردم بگیرد و تمام و کمال، یعنی کاملاً عادلانه به آنان وا گذارد»؟! بدون پلیسی برای سرکوب «غیر یا دیگری» و نیز بدون ارتشی برای حفاظت از ایده دشمن‌انگاری...

اصفهان - آبان ۱۳۹۲

بازخوانی، اصفهان - خرداد ۱۴۰۲



تبیینی از زندگی آدم‌های بدنام در «پیشگفتار گزیده‌ای از بایگانی‌های زندان اتل ژنرال و باستیل»

دانش خلاقِ میشل فوکو، فارغ از هر تکبری، در اکثر تألیفات وی، نمودی آشکار دارد. و از جملهٔ این تألیفاتِ نبوغ‌آمیز، پیش‌گفتاری است تحت عنوان «زندگی آدم‌های بدنام»، که ظاهراً جهت انتشار «گزیده‌ای از بایگانی‌های زندان اتل ژنرال و باستیل» نوشته است (۱۹۷۷ میلادی). این اثر همراه با برخی دیگر از آثار وی (درس‌گفتارها، کوتاه‌نوشت‌ها، و گفت‌وگوها) در سال ۱۳۸۹ به فارسی ترجمه و منتشر شده است. فوکو «پیشگفتار» خود را اینگونه آغاز می‌کند:

«این کتاب به هیچ‌رو کتابی تاریخی نیست. در گزینشی که در این کتاب می‌بینید، قاعده‌ای مهمتر از سلیقه و لذت من، هیجان، خنده، شگفتی، نوعی هراس یا احساسی دیگر در کار نیست و شاید به‌سختی بتوانم شدت آن را اکنون که لحظهٔ نخستِ کشف، سپری شده است، توجیه کنم. این کتاب گزیده‌ای است از زندگی‌ها. [...] زندگی‌هایی مختصر

تیبینی از زندگی آدم‌های بدنام در «پیشگفتار... ۵۴

که اتفاقی در کتاب‌ها و اسناد با آن‌ها برخورد می‌کنیم. نمونه‌هایی، (...) متفاوت با نمونه‌هایی که فرزنانگان به هنگام خواندن گرد می‌آورند...» (فوکو، میشل، تأثر فلسفه، گزیده‌ای از درس‌گفتارها، کوتاه نوشت‌ها، گفت‌وگوها و...، ۱۳۸۹: ۲۱۱).

با وجودی که فوکو را همواره «فیلسوف» و «مورخ» دانسته‌اند، اما در مقاله حاضر، شاید بتوان به نوعی او را به عنوان جامعه‌شناس فرهنگ باز شناخت: متخصص «ساختار قدرت» در روابط فرهنگی و اجتماعی توطئه‌آمیز...؛ پس با چنین نگاهی سراغ نگرش و تفسیرهای فوکو در خصوص مجموعه گردآوری شده‌اش - که به راستی «متفاوت» از نمونه‌های مورد پسند فرزنانگان است ... - خواهیم رفت. برای این کار شاید بد نباشد نخست به گزارش دیوانگی مارتون میلان، بستری در بیمارستان شاراتون در ۳۱ اوت ۱۷۰۷ نگاهی اندازیم. گزارشی که فوکو آن را از میان «پرونده»ها، بیرون کشیده است:

«دیوانگی‌اش این بود که همواره خود را از خانواده پنهان کند، یک زندگی تیره و تار را در روستا بگذراند، محکمه‌هایی را پشت سر نهد، رباخواری کند و موجودی را از دست دهد، ذهن کودنش را به راه‌هایی ناشناخته بکشانند و تصور کند که قادر به بزرگترین کارهاست» (همان: ۲۱۲).

و فوکو در برابر گزارش‌هایی از این دست، با دقت و تأمل می‌گوید: «تلاش کردم ببینم چرا در جامعه‌ای همانند جامعه ما «خفه» کردن (مثل خفه کردن یک فریاد، آتش یا یک حیوان) یک

راهب رسوا یا یک رباخوار دمدمی و کم عقل تا این اندازه اهمیت یافت؛ به چه دلیلی می‌خواستند با چنین حمیتی، کودن‌ها را از گردش در راه‌هایی ناشناخته بازدارند...» (همان: ۲۱۳).

آیا متوجه مسئله هستیم؟ به نظر می‌رسد قصد فوکو این نیست که قدرت سیاسی حاکم را به دلیل ورود به قلمرو خصوصی افراد، و نادیده انگاشتن حق انتخاب سبک و سیاق زندگی آنان محکوم کند...، بلکه این‌گونه که مسیر تأملاتش را پیش می‌برد، به نظر می‌رسد بیشتر مایل است تا همچون جامعه‌شناسانی که متمرکز بر سازوکار قدرت هستند، جستجوگر این مسئله باشد که ببیند چه رابطه‌ای بین این منعیات با قدرت وجود دارد. وی در تلاش یافتن این رابطه، از جایگزین شدن «سازوکار ثبت» در ساختار نظام پادشاهی فرانسه، به جای «سازوکار اعتراف» نظام کلیسایی برآمده از مسیحیت، یاد می‌کند: یعنی روی کار آمدن نظم جدیدی که در سازمان اجتماعی پایان سده هفده، دست‌کم تا حدودی با همان هدف «کنترل» خود را عیان کرده است. فوکو این وضعیت را این‌گونه تفسیر می‌کند:

«به گفتمان درآوردن زندگی روزمره، بررسی جهان خرد بی‌قاعدگی‌ها و بی‌نظمی‌های بی‌اهمیت. اما در این سازوکار، اعتراف آن نقش ممتازی را که مسیحیت برایش قائل بود، ایفا نمی‌کند. برای این چارچوب‌بندی، از روش‌های قدیمی اما تا آن زمان محدود، استفاده‌ای نظام‌مند شد: افشا، شکایت، تحقیق، گزارش، خبرچینی و استنطاق. و هر آنچه بدین ترتیب گفته می‌شد، به صورت مکتوب ثبت

تیبینی از زندگی آدم‌های بدنام در «پیشگفتار... ۵۶

و انباشت می‌شد... آوای یگانه، آنی و بی‌رد و اثرِ اعترافِ توبه‌آمیز که با محو شدن خودش، شر را محو می‌کرد، از آن پس جای خود را به آواهای بس‌گانه‌ای داد که در یک حجم عظیم اسنادی انبار شدند... خُرده شرارت بینوایی و خطا، دیگر با رازگویی به زحمت قابل شنودِ اعتراف به آسمان فرستاده نمی‌شد؛ بلکه روی زمین و به شکل اثرهایی مکتوب انباشت می‌شد. نوع کاملاً متفاوتی از مناسبات میان قدرت، گفتمان و امر روزمره برقرار می‌شد» (همان: ۲۲۴).

شاید بتوان گفت، اکنون در پس این دگرگونی و جابه‌جاییِ روش در مدیریتِ امر روزمره، آنچه بیش از هر چیز آشکار می‌شود، ضرورتِ وجودی سازمان اجتماعی قدرتی است که با وجودی که زمینی شده، اما رویکردِ مطلق و به‌اصطلاح پیشاتجربی را از دست نمی‌دهد؛ چیزی که بتواند «قضاوت در امر خطا» را که پیش‌تر نزد متولیان مذهبی کلیسا بوده، به پادشاه و سازمان اجتماعی مقتدرش واگذار کند؛ ضمن آنکه ذره‌ای از «پنداشت» مطلق بودن این اقتدار کم نشود. همان چهرهٔ مقتدرانه‌ای که کلیسا به واسطهٔ نمای الهی و فرامین فرازمینی خود کسب می‌کرد.

به بیانی اکنون به جای «خدا»، این پادشاه با قدرت مطلقش است که برای تصاحب تمام و کمال قدرت، نه فقط مالکِ دار و ندار اتباع خویش است، بلکه مالکِ قدرتِ ارزیابیِ خطاها، گناهان و حتی پلشتی‌های آنان نیز است...؛ در این صورت به نظر می‌رسد، شخص پادشاه، تنها زمانی از چنین قدرتی برخوردار می‌شود که قلمرو «منعیات» را ترسیم و حد و حدود آزادی و شیوه و سبک زندگیِ مورد تأیید خود را تعیین کرده باشد...؛ در پسِ هرگونه

۵۷ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

منع و تنبیهی، با نمایی فریبنده و دروغین از پنداشت‌هایی مطلق روبه‌رویم؛ تنها چنین قدرتی است که می‌تواند خود را بازتولید کند و تبدیل به ابزار کارآمدی شود جهت شکل بخشیدن به الگوهای روزمره مطلق و به اصطلاح کلی با ظاهری غیر قابل تغییر ...

و از قضا از این‌روست که «ثبت» و تهیه «گزارش»، از افراد و اعمال «خطاآمیز» اهمیتی حیاتی پیدا می‌کند. (ثبت و تهیه گزارشی که همان گونه که شاهد هستیم هنوز هم در هزاره سوم از کاربرد ویژه خاص خود برخوردار است و در خدمت حیاتِ اقتدارآمیزِ زمینی، دوام و نقشی بی‌چون و چرا دارد). به‌هرحال در سال‌های پایانی سده هفده میلادی و نیز سراسر قرن هجده، در فرانسه‌ای که فوکو از سازمان نظارت و کنترل بوروکراتیک آن، - فی‌المثل در اسناد و مدارک متعلق به ماموران اداره پلیس، سرپرست‌های بیمارستان، زندان یا زندانبان‌ها و ... - گزارش می‌کند، این ساختار اداری، مدیریتی، به طرز غیر قابل تفکیکی در قدرت مطلق نظام پادشاهی جای‌گیر شده است؛ و با توجه به تفسیری که فوکو ارائه می‌دهد، بدنه اجتماعی آن، با «خواست و تقاضا»ی خود مردم نیز بازتولید و تقویت می‌شده است. شاید بتوان گفت به موازات شکایت یا دادخواستی که فرد مؤمن برای مجازات «آدم بدی»، که می‌شناسد از درگاه خداوند تقاضای کیفر می‌کرد، در چارچوب نظام «نامه‌های سرب‌مهر» با همان الگوی کارکردی، خطاب به شاه نیز نوشته می‌شد که در آن از وی تقاضا می‌شده است تا آن فرد آشنا (در نسبتی نزدیک یا دور) را به مجازات رساند.

در چنین وضعیتی، همان گونه که فوکو (با توجه به اسناد و مدارکی که در اختیار داشته است)، با هوشمندی تشخیص می‌دهد، نفوذ و گسترش «خودکامگی» شاه در قلمرو خصوصی، در واقع جزئی از

تیینی از زندگی آدم‌های بدنام در «پیشگفتار... ۵۸

خدمات عمومی محسوب می‌شده است (همان: ۲۲۵)؛ که صد البته این سازوکار «خدمات عمومی» فقط در صورتی درست عمل می‌کرد یا می‌کند («درست»)، به معنای برآوردن خواست تقاضاکننده از یک‌سو و همچنین به معنای «طبیعی جلوه یافتن» قلمرو نفوذ قدرت شاه در امر روزمره و خصوصی اتباع) که در تعاملی دو جانبه صورت بگیرد. یعنی هم شاه بخشی از اقتدار شاهی خود را به اتباع خویش واگذار کند و هم اتباع، از طریق تقاضا و درخواست خویش، به بازتولید مشروعیت اقتدار مطلق شاهی و از جمله سازوکار «خشونت‌آمیز» آن اقدام کنند...

به واقع همان گونه که می‌بینیم اکنون به نوعی با ایده‌ای جامعه‌شناختی در تبیین نحوه مشروع‌سازی نظامی سیاسی مواجه هستیم. فوکو در تفسیر چنین وضعیتی، به نحو تحسین‌برانگیزی می‌گوید:

«...در این معنا که هر کسی می‌تواند برای خودش، برای اهداف خاصش و علیه دیگران، از عظمت قدرت مطلق استفاده کند: نوعی فرارگرفتن سازوکارهای حاکمیت در اختیار آن کسی که آنقدر مهارت داشت که این سازوکارها را تصاحب کند... حاکمیت سیاسی در پایه‌ای‌ترین سطح بدنه اجتماعی جا گرفت؛ در نسبت تبعه با تبعه - و گاهی دون پایه‌ترین اتباع - ، در میان اعضای یک خانواده، در مناسبات همسایگی، منفعت‌طلبانه، حرفه‌ای، رقابتی، یا نفرت و عشق...؛ هر کسی اگر بازی را بلد باشد، می‌تواند به پادشاهی مخوف و بدون قانون برای دیگری بدل شود...» (همان: ۲۲۶، تأکید از من است).

پس باید گفت اقتدار شاهی، حتی برای لحظاتی قابل تصرف است. آن هم از سوی «دون‌پایه‌ترین» افراد جامعه در عصر کلاسیک؛ البته مشروط به اینکه از توانایی «بازی» برآید، یا به عبارتی «قواعد بازی را بداند». قواعدی که فوکو آن را در نظام «نامه‌های سر به مهر»ی یافته است که ادبیات خاصی بر آن حاکم بوده است: متکی بر واژگانی پرطمطراق با وظیفه‌ای «اغواگرانه» در «به دام انداختن قدرت»... چرا که انتخاب هر کلمه‌ای، در حقیقت حامل قصد نگارندهٔ نامه در به‌خدمت‌گرفتن مقداری از اقتدار شاهی به نفع خود بوده است. بنابراین همان گونه که دیده شد، به واژگانی نیاز است که نه تنها توجه شاه را به مسائل «روزمره» برانگیزد بلکه خللی هم به ساحت اقتدار شاهی در اثر این جابه‌جایی وارد نشود. زیرا با خللی روبه‌رویم که از کنده‌شدن حتی موقت قدرت از جایگاه عرشی ناشی می‌شود و هر آن ممکن است پادشاه را (که برای حل مشکلات زندگی فلان آدم بی‌اهمیت، وادار به جداسدن از جایگاه عرشی‌اش کرده است)، در خطر آلوده‌شدن به موقعیت‌های روزمره قرار دهد. از این رو برای محافظت از این خطر «روزمرگی» است که ناگزیر نیاز به گفتمان زبانی‌ای پیدا می‌شود که با کلمات پرطمطراق، بتواند عریانی مسائل بی‌اهمیت روزمره را بپوشاند و با کلمات ملتسمانه، معترف به جایگاه غیر قابل دسترس شاه و بزرگی و عظمت وی باشد (همان: ۲۲۸). فوکو بخشی از یکی از این نامه‌ها را آورده است:

«دوشین کارمند، له شده در زیر بار مفرط‌ترین دردها، متواضانه و با اعتمادی احترام‌برانگیز جسارت می‌کند و خود را به پای اعلیحضرت می‌اندازد تا عدالت اعلیحضرت را علیه خبیث‌ترین تمام زنان استدعا کند... این بدبخت بی‌نهایت

تیبینی از زندگی آدم‌های بدنام در «پیشگفتار... ۶۰

حقیر شده پس از آنکه تمامی راه‌های ملایمت، سرزنش و مراعات را رفته است تا این زن محروم از هرگونه احساس مذهبی شریف، درست‌کارانه و حتی انسانی را به تکلیفش هدایت کند، آیا نباید امروز به طلب یاری از اعلیحضرت امید بندد؟...» (همان: ۲۲۲).

اما نکته مهمی که در این سازوکار مشارکتی و توطئه‌گرایانه «گروهی» (بین شاه و اتباع) وجود دارد، و فوکو با هوشمندی بسیار، آن را عیان ساخته است، توانایی «تحریک و برانگیختن» اتباع، از سوی «قدرت» است. یعنی چنانچه فوکو آشکار ساخته است، به نظر می‌رسد فقط به واسطه برانگیخته‌شدن اتباع از سوی قدرت و نیز پاسخ به این برانگیختگی و بالاخره تمنا و تقاضای دعوت از قدرت در ورود به قلمرو خصوصی است که می‌توان از «سبک شدن» اقتدار شاه در مداخله‌ای که در امر روزمره می‌کند، جلوگیری کرد. و باید اعتراف کرد که این کشف بسیار بزرگی است که می‌توان آن را به روان‌شناختی اقتدارهای توتالیتار، مستبدانه، الیگارشیک و خودمحور نیز تعمیم داد و از سازوکار «توطئه‌های گروهی» (شاه - اتباع) پرده برداشت... به هر حال فوکو در این باره اندیشمندانه می‌گوید:

«اگر قدرت، فقط مراقبت کند، کمین بنشیند، غافل‌گیر کند، منع و تنبیه کند، چقدر سبک خواهد بود و تخریش بی‌شک چقدر سهل؛ اما قدرت تحریک می‌کند، بر می‌انگیزد و تولید می‌کند؛ قدرت صرفاً چشم و گوش نیست؛ قدرت وادار به عمل‌کردن و سخن‌گفتن می‌کند...» (همان: ۲۳۱ - ۲۳۲، تأکید از من است).

۶۱ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

به راستی که با تفسیر بسیار جذابی روبه‌رویم. اما شاید بد نباشد در پس سخن فوکو رویم و این واقعیت منطقی را هم ببینیم که آنچه باعث جبروت قدرت در برانگیختگی و تحریک‌پذیری می‌شود، سلطه پنداشت‌های اسطوره‌ای در ذهن است. به بیانی «قدرت»، فقط در ذهنیتی می‌تواند به قول فوکو «تحریک کند، برانگیزد و وادار به عمل کردن و سخن گفتن» به میل خود (بخوانیم سازگار با سازوکار خود) کند که چارچوب‌های منطقی آن (ذهنیت)، بر اساس پنداشت‌های «مطلق» به شکلی منظم چیده شده باشد... و اکنون اگر کمی دقت کنیم، به لحاظ شناخت‌شناسی، متوجه این موضوع بسیار مهم می‌شویم که با نادیده گرفتن ذهنیت عادت‌کرده به «مطلق»ها است که در تفسیرهایمان، به طور کاملاً ناخواسته و ندانسته، برای «قدرت» ذاتی متافیزیکی در نظر می‌گیریم و با لحن و نگاهی کلی‌گرا، از آن سخن می‌گوییم... از آنجا که در جهانی زندگی می‌کنیم که هنوز بسیاری از جنگ‌ها به انواع بهانه‌ها اعم از سیاسی، قومی، و دینی آلوده است (به بیانی نه تنها توزیع عادلانه‌ای برای تقسیم منابع وجود ندارد، بلکه هنوز بین ما و عرصه گفت‌وگوی مسالمت‌آمیز فاصله زیادی وجود دارد)، اهمیت این روش بررسی بیشتر آشکار می‌شود. زیرا از طریق آن، خود عرصه فکری انتقاد به وضع موجود، از این امکان برخوردار می‌شود تا علاوه بر دسترسی آسان و آماده به اصلاح نگرش غیر دموکراتیک (که ناشی ساختارهای تک‌ساحتی و تولید عادت‌واره‌های ذهنی پنداشت‌های مطلق است)، از کلی‌گویی‌ها بپرهیزد و در عوض به مشروط کردن بررسی‌ها، به شرایط عینی اجتماعی و تاریخی موقعیت‌ها روی آورد: تمایلی که عملاً باعث می‌شود تا از خشونت واقعیت تک‌ساحتی فاصله بگیریم. منظور آن

تیینی از زندگی آدم‌های بدنام در «پیشگفتار... ۶۲»
نوع «واقعیت»ی است که با تحریف و زدودن شرایط به وجود آورنده‌اش،
ناآگاهانه در جهت ذات‌مند نشان دادن چیزها و موقعیت‌ها عمل می‌کند.
این‌ها همه در نهایت می‌تواند بدین معنی باشد که علی‌رغم جذابیتی که در
تفسیر بالای فوکو از قدرت وجود دارد، نمی‌توان این نکته را نادیده گرفت که
تفاسیری از این دست هر آن ممکن است به سوی کلی‌گویی بلغزند، زیرا از
بررسی پدیدارشناسانه یک وضعیت خاص، استنتاج کلی گرفته شده است.
چنانچه روی سخن فوکو در نهایت به تفسیر «قدرت» انجامید. زیرا به هنگام
استنتاج تفسیری خود، به حذف زمان و شرایط تاریخی قدرت مورد بررسی‌اش
عمل کرد. و از آن وضعیت خاص و مشخص به تفسیر کلی درباره «قدرت»
دست زد. خطر چنین تفاسیری فراموش کردن این نکته است که قدرت، فی‌نفسه
نه خوب است و نه بد. بلکه در شرایط تاریخی و اجتماعی است که خوب یا بد
می‌شود. ضمن آنکه به لحاظ وجودی و هستی‌شناختی، نحوه حضور آدمی در
جهان اجتماعی، در هر شکل و نحوه‌ای که باشد اصلاً به گونه‌ای است که
می‌باید با «قدرت» درآمیخته باشد. به بیانی به لحاظ آگزیستانسیالیستی،
موجودی که به نام انسان می‌شناسیم، هستی اجتماعی‌اش، آمیخته با قدرت
است. در چنین دیدگاهی، اینکه به قول فوکو قدرت محرک زندگی و عمل
است، واقعیتی است غیرقابل انکار... زیرا هستی آدمی با آن درآمیخته است.
مشکل زمانی پیدا می‌شود که ساختار اجتماعی و فرهنگی سلطه‌گر باشد:
سلطه‌گر نسبت به «دیگری»، که چیز جدا از وضعیت اجتماعی و تاریخی
دیگری نیست؛ و در اینجا منظور از دیگری، کلیه منابعی است که وی به عنوان
انسان در هستی اجتماعی‌اش با خود و در خود دارد.

وانگهی از آنجا که فوکو در تفسیر خود، از «قدرت» به مثابه موقعیتی ذات‌مند یاد کرده است، ممکن است این پیامد منفی را در برداشته باشد که فی‌المثل هرگز درنیایم در دوره تاریخی‌ای که فوکو از آن در فرانسه یاد می‌کند، مجازاتِ فلان زن طالع‌بین، فلان پسر ناخلف و الواط، فلان راهب دین برگشته، فلان آدم مطرود و... قبل از آنکه از سوی «قدرت»ی باشد که در اختیار فردی به نام «شاه» قرار گرفته است، به دلیل زیر ساخت‌های اجتماعی‌اش، از سوی فرهنگ و نحوه فکری مبتنی بر پنداشت‌های «مطلق» انجام گرفته است: همان پنداشت‌هایی که برخاسته از ساختارهای اجتماعی سلطه‌گر است و هنوز هم در برخی جوامع به صورت نگرش‌های اسطوره‌ای دیده می‌شود. بنابراین اگر به قصد آزادسازیِ امروز خود (از جهانی که هنوز با اسطوره‌های فکری بازتولید می‌شود)، رخدادهای گذشته را با نگاهی فلسفی یا جامعه‌شناختی، مطالعه و تفسیر می‌کنیم، فقط زمانی می‌توان در این کار موفق بود که هم متوجه شرایط اجتماعی هر دوره خاص باشیم و هم آن‌ها را در وضعیت انضمامی - تاریخی‌شان ببینیم، تا بتوان به این واقعیت نزدیک‌تر شد که برای تحمل‌پذیر کردن «دیگری» (اویی که نگرش و روش زندگی متفاوت از ما دارد و مثل «ما» نیست)، لازم است تا در «مطلق‌گرایی» خود تجدیدنظر کنیم. در دوره‌ای که فوکو از آن یاد می‌کند، به راستی می‌توان گفت بازار پنداشت‌های مطلق بسیار گرم بوده و از قضا به همین دلیل هم بود که شاهان فرانسه (مانند شاهان دیگر در آن زمانه) می‌توانستند به طور طبیعی و مشروع (از نظر ساختار اجتماعی و فرهنگی خاص دوره خود) بسیار بیشتر از اتباع تحت فرمانبرداری‌شان، به تصاحب قدرت دست زنند و از آزادی عمل به مراتب بیشتری برخوردار شوند. آن هم فقط از آن‌رو که ساختار اجتماعی قدرت‌شان، تماماً در وضعیت

تیینی از زندگی آدم‌های بدنام در «پیشگفتار... ۶۴

انحصاری درک و فهمیده می‌شده است... پس، در پس صحنهٔ توطئهٔ گروهی بین شاه و اتباع، امری کاملاً مادی و قابل شناسایی (از حیث تاریخی)، در کار است؛ زیرا با سازوکار طبقاتی و انحصارطلبانه‌ای طرف هستیم که خود را در تمامی سطوح جامعه یعنی در ذره ذره رفتار، تفکر و نحوهٔ پنداشت افراد در هر قشر و طبقه، سن و جنسیتی منتشر کرده است. به طوری که به آسانی می‌توانسته مناسبات فرهنگی خاصی (برای بازتولید خود) برسازد. و چنانچه تاریخ گواهی می‌دهد تنها زمانی این مناسبات برهم خورد که در خود سازمان اجتماعی، تولید و سبک و نحوهٔ زندگی تحولاتی رخ داد.

باری، از این منظر، نامه «دوشن کارمند»، به پادشاه فرانسه در عصر کلاسیک، قبل از هر چیز بیانگر راه و رسم سهیم شدن اتباع دون پایه در **قدرتی است که به انحصار پادشاه درآمده** است. تذکر «انحصاری بودن قدرت» در آن ایام، از این رو اهمیت دارد که نه تنها متوجه اجتماعی بودن «قدرت» (و نه قائم به ذات بودن آن)، بلکه مشروعیت آن انحصار، نزد اتباع نیز شویم. زیرا به محض آنکه از واژه «انحصاری» استفاده کنیم، متوجه مناسبات اجتماعی خاصی خواهیم شد: امری مادی، قابل رؤیت و نیز قابل شناسایی...

«فرصت طلبی» اتباع، بی تردید یکی از مهم ترین تولیدات سازوکارهای «قدرت انحصاری» است. بنابراین در چنین سازوکاری، طبیعی است که تودهٔ فرصت طلب، برای سهیم شدن در قدرت انحصاری، می‌باید بتواند به خدمت سازوکارِ خشونت آمیز «طرد» و «انگ» درآید و «آدم‌های بد نام» یا به اصطلاح «مطرودها» (از نظر نظام اجتماعی غیردموکراتیکِ زمانهٔ خود) را شناسایی کند. در واقع صرف وجود چنین معیاری برای تقسیم خوب و بد افراد جامعه، ابزاری است مهیا و آماده برای سوءاستفاده‌ای مضاعف از قدرت

۶۵ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

انحصاری. بنابراین با شناسایی ماهیت ساختار اجتماعی، متوجه می‌شویم که فساد، و تبه‌گویی موجود در وضعیت دو جانبه توطئه گروهی، (شاه و توده فرصت طلب) تنها متعلق به جامعه فرانسه در قرون هفده و یا هجده نیست، بلکه اساساً مربوط به شرایط غیردموکراتیک ساختارهای اجتماعی است؛ چنانچه حتی در جوامع حاضر (در هزاره سوم، خصوصاً در جوامع عقب مانده و در حال رشد می‌توان به وضوح آن را دید). جوامعی که گویی مقدر است تا همواره دست به کار ساختن جو تب‌آلود و بیماری باشد که یکی از تولیداتش هذیان‌های شک، تهمت، تحریب و به‌حاشیه‌راندن «دیگری» است (منظور دیگری متفاوت است): جهان سیال بی‌نظمی و بی‌اعتباری، با قدرتی اعجاب‌برانگیز در جابه‌جایی نیروهای شوم و ویرانگری که بر اساس مهندسی اجتماعی «طرد و مطرود» بنا شده است... به‌هرحال، از نظر بررسی‌های موشکافانه فوکو، آنچه باعث ثبت زندگی افراد بی‌اهمیت در سده‌های هفده و هجده میلادی در کشور فرانسه شده است، تلاقی آنان در هیئت «بدنامی» با «قدرت» است. فوکو می‌گوید:

«تمام این زندگی‌ها که مقدر بود از زیر هر سخنی رد شوند
و بی‌آنکه هرگز گفته شوند، محو شوند، صرفاً در نقطه تماس
آنی‌شان با قدرت توانستند اثرهایی به جا گذارند - اثرهایی
کوتاه، بی‌پرده و اغلب معماوار» (همان: ۲۱۷).

همچون شرح حال به شدت مچاله شده و معماواری که از زندگی راهب از «دین برگشته» ای به نام «ژان آنتوان توزار»، (در نخستین سال قرن هجده)، این چنین به ثبت رسیده است:

«فتنه‌انگیز، قادر به ارتکاب بزرگترین جرائم، لواط‌کار، و اگر
چنین چیزی ممکن باشد، بی‌خدا. او یک هیولای تمام‌عیار

تبینی از زندگی آدم‌های بدنام در «پیشگفتار... ۶۶

نفرت‌انگیز است که خفه‌کردن‌اش عواقبی کم‌تر از آزاد
گذاشتن‌اش دارد» (همان: ۲۱۲).

این راهب هیولاواری که خفه‌کردن‌اش امری مستحب (؟) به نظر
می‌رسد، فقط از این‌رو نامش امروز در اینجا و در زبان و فرهنگی
غیر قابل‌تصور او (در زمان حیاتش)، آورده می‌شود که به گفتهٔ فوکو در
مواجهه با قدرت قرار گرفته بود. پس این مواجهگی او با «قدرت» است که او
را احیاء کرده و از تاریکی و مدفون‌شدگی در اعماق تاریخ بیرون آورده است:

«آنان به یمن متونی که از آنان سخن می‌گوید به ما
رسیده‌اند، بدون داشتن نشانه‌هایی از واقعیت بیشتر از آنچه
اگر از افسانه طلایی یا رمانی ماجرای می‌آمدند. آنان این
زیستِ صرفاً شفاهی را ... مرهون ناپدیدشدنِ تقریباً
کامل‌شان‌اند، و مرهون آن اقبال یا بداقبالی‌ای که سبب شد
چند کلمه اندکی از آنان ... اتفاقی در اسنادِ بازیافته برجا
بماند...» (همان: ۲۱۹).

یا شاید بهتر باشد بگوییم، «مرهونِ بازیِ توطئه پنهان»ی است که
سناریوی آن در لابه‌لای واژگانِ نامه‌های سر به مُهرِ شکوایه‌آمیز بین شاه و
اتباع، تهیه و تنظیم شده است. اما برای این کار، چنانکه از لحن و کلمات
پرطمطراق نامه‌ها پیداست، لازم بوده تا شاکیان و متقاضیانِ تنبیه یا نابودی
فردی دیگر، زندگی خود را در این نامه‌ها به مثابهٔ صحنهٔ تئاتر در معرض دید
پادشاه به نمایش درآورند. پس «نامه‌های سر به مُهر»، چنانچه فوکو به‌زیبایی
نشانمان می‌دهد، حکم صحنهٔ نمایشی را داشتند که موفقیت آن‌ها به

۶۷ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

خوب بازی کردنِ بازیگرانی بستگی داشت که با واژگانی قدرتمندتر و برانگیزاننده‌تر بتوانند شاه و قدرت انحصاری‌اش را به «اغوای خود» درآورند.

«این متون، گدایان، فقیران یا صرفاً آدم‌هایی معمولی را بر صحنه تئاتری غریب می‌آورد و آنان ژست‌هایی به خود می‌گیرند و نطق‌ها و خطابه‌هایی غرا سر می‌دهند و ژنده‌پاره‌هایی می‌پوشند که اگر می‌خواستند بر صحنه قدرت توجهی را به خود جلب کنند، برایشان لازم بود [...] در سده‌های هفدهم و هجدهم، ما هنوز در عصری زمخت و بربر به سر می‌بریم [...] بدنِ بینوایان تقریباً مستقیم با بدن شاه رودررو بود و جنب‌وجوش‌شان با مراسم شاهانه رودررو بود؛ زبانی مشترک هم وجود نداشت، بلکه تصادم و برخوردی وجود داشت میان فریادها و آداب و مناسک، میان بی‌نظمی‌هایی که می‌خواهند گفته شود و سخت‌گیری شکل‌هایی که باید از آن تبعیت کرد...» (همان: ۲۳۰ -

۲۳۱).

اکنون در می‌یابیم که «متفاوت» بودنِ این نمونه‌ها با نمونه‌های به قول فوکو مورد پسند فرزنانگان، صرفاً از این‌روست که هیچ اتکایی بر هنر، فلسفه و زیباشناختی به اصطلاح «طلایی» ندارند. نمونه‌های گردآوری شده فوکو، نه طلایی، بلکه «سیاه» اند؛ و همان‌گونه که می‌دانیم مطابق سلیقه متعارف، کسی «پلشتی»‌ها را گردآوری نمی‌کند. چرا که در ساختار اخلاقی - زیباشناختی معمول، عاری از عناصر متعالی و تصفیه‌شناسایی می‌شوند. از این‌رو معمولاً به حیطه تحقیق و بررسی واگذار می‌شوند؛ همان قلمرو که

تیینی از زندگی آدم‌های بدنام در «پیشگفتار... ۶۸

سکونتگاه حرفه‌ای دانشمندان علوم اجتماعی و انسانی است. آن هم نه همه آنها؛ بلکه فقط آن گروهی که همچون فوکو، در انگ‌های «بدنامی»، اثری از قدرت (انحصاری) و سرکوبگر می‌بیند. «قدرتی» که وی آن را به اصطلاح نه در حوالی نقاط متمرکز نمادهای سیاسی (همان جایی که جوش و خروش نیروهای اجتماعی فعال و رقیب، مترصد ضربه‌فنی کردن حاکمیت سیاسی است)، بلکه در دورترین فاصله با آن جستجو می‌کند. در سطوح خُرد و بی‌اهمیت جامعه؛ جایی که به ظاهر در «سایه» و فارغ از قدرت سیاسی به سر می‌برد. اما درست در همان جاست که فوکو آن را عیان و آشکار می‌سازد: نَفَس به نَفَس «بدنامی‌ها و بدکاری‌ها»؛ اما نه در روش مرسوم؛ فی‌المثل برای اینکه بگوییم، و نیز نشان دهیم که «بدکاریِ مطرودها، زادهٔ سیاستِ بد است»؛ بلکه برای کنارزدن پرده‌ای که در پس آن، خشوتی مضاعف نسبت به آدم‌های مطرود در کار است. جایی که علاوه بر پیاده‌کردن پنهانی «سیاستِ بد»، در لایه‌ای پنهانی‌تر، «هویت مطرود» را نظام‌مند می‌کند [...] و این توانایی دیدن، همان موقعیتی است که فوکو را به قول خودش به «حس لذت، هیجان، خنده، شگفتی، هراس، و...» در می‌آورد (همان: ۲۱۱)؛ بنابراین، چنین کشفی نه فقط او را به واکنشی در خط سیر لذت، خنده و هیجان بل به واکنشی ذهنی - متأملانه: افشاگری از سازوکارِ قدرت (انحصاری)، وامی‌دارد. و بالاخره حاصلِ آن برای ما (مخاطب) تبدیل به «آموزه»، و «درس‌گفتار»های جذابی می‌شود از میشل فوکو فیلسوف بزرگ معاصر؛ به طوری که با چنین آموزه‌هایی، همچون خودِ فوکو، قادر به «خواندن» کدگذاری و شیوه‌هایی می‌شویم که فی‌المثل توانسته‌اند روابط زیسته در سده‌های هفده و هجده میلادی در فرانسه را شکل دهند. به معنایی دقیق‌تر به

۶۹ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

روابط برآمده از ساختار فضایی سیاسی - تاریخی فرانسه در عصر کلاسیک آن نظر کنیم، و با «آدم‌های بد نام»ی مواجه شویم که «هویت»شان توسط آن ساختار تعیین شده است. باری، هر چند، به دلیل شرایط غیردموکراتیک حاکم در جهان، به نظر می‌رسد هر عصری «آدم‌های بد نام» متعلق به خود تاریخی - فرهنگی زمانه خویش را دارد، اما با وجود این، انسان هزاره سوم، به دلیل راه یافتن به تکنولوژی بالا و شبکه‌های جهانی ماهواره‌ای و اینترنتی، به اطلاعات مشترک (و نشر و توزیع بلافاصله آن)، به این توانایی رسیده است تا محل مطرودشدگی خویش را به فضایی اجتماعی - جهت رشد و توسعه «قدرت دموکراتیک» و در نتیجه ارتباط سالمتر با «دیگری» - تبدیل کند. زیرا با نقب‌زدن‌های اینترنتی - ماهواره‌ای به خارج از مرزها، تا حد زیادی توانسته خود را از موقعیت «حاشیه‌ای» خویش (که اقتدارهای رسمی بنا بر سنت دیرینه برای تنبیه وی به کار گرفته‌اند)، بیرون آورد. شاید حتی بتوان گفت در آینده‌ای نه خیلی دور، دیگر صدای هیچ «آدم بدنامی» را نتوان خفه کرد...

اصفهان - آذر ۱۳۹۰

بازخوانی، اصفهان - خرداد ۱۴۰۲



نئولبرالیسم در «تولد زیست سیاست، درس گفتارها»

«سعی می‌کنم "لیبرالیسم" را تحلیل کنم؛ منتها نه به منزله نظریه یا ایدئولوژی، یا حتی به منزله روشی که "جامعه خودش را بازنمایی می‌کند"، بلکه به منزله یک عمل و "روش انجام امور" در جهت رسیدن به اهدافی معین و با تنظیم خودش از طریق بازانديشي مستمر. پس، لیبرالیسم را باید به منزله اصول و روش عقلانی‌شدن عمل حکمرانی تحلیل کرد...» (فوکو، تولد زیست سیاست، ۱۳۹۰: ۴۲۶).

عبارت بالا از میشل فوکو و برگرفته از درس گفتارهایش در کلژدوفرانس است (۱۹۷۸-۱۹۷۹) که در حال حاضر به کتابی تحت عنوان «تولد زیست سیاست» تبدیل شده است. مسئله محوری این درس گفتارها بررسی تاریخی حکمرانی عقلانی، بازار و جامعه است. خود وی در ترسیم چشم‌انداز آن سال تحصیلی، درس گفتارها را مطالعه «اقتصاد سیاسی به منزله قاعده محدودیت درونی خرد

ننولیرالیسم در «تولد زیست سیاست... ۷۲

حکومتی»، معرفی می‌کند (همان: ۲۶)؛ و همین تعریف کافی است تا بدانیم این درس‌گفتارها، جدا از «لیبرالیسم» و بررسی تاریخی آن نیست؛ لیبرالیسمی که هر چند در «واژه» همواره دست به گریبان وضعیت دو پهلو و ابهام‌آمیز خویش است. اما فوکو در این درس‌گفتارها، با در نظر گرفتن بسترهای تاریخی خاص، تا حد بسیار زیادی موفق به کسب مقصود از آن شده است. او می‌نویسد:

«فردی وجود دارد که درباره «حکومت مقتصد» صحبت کرده است. متأسفانه نتوانستم در یادداشت‌هایم اسم او را پیدا کنم، اما مطمئنم که به پایان قرن هجده تعلق دارد... طی این مرحله از حکومتِ مقتصد که در قرن هجدهم شروع شد... شاهد توسعه عمیق و وسیع کردار حکومتی هستیم. این کردار حکومتی همراه است با آثار منفی، مقاومت‌ها و شورش‌هایی که می‌دانیم دقیقاً علیه دخالت‌های تجاوزگرانه حکومت مدعی مقتصد بودن، سامان یافته است» (همان: ۴۸).

با این گفته درمی‌یابیم که از نظر فوکو، قرن هجده، هم نقطه آغاز حکومتِ مقتصد و مداخله‌گر بوده و هم عصر شورش و مقاومت علیه داعیه اقتصادی و مداخله‌گرایانه اقتدار سیاسی آن؛ و مسلماً زمانی که حکومت، اقتدار سیاسی خود را در قلمرو اقتصاد به کار می‌گیرد (یا به بیانی آن را در آنجا منتشر می‌کند)، این بدین معنی است که حکومت در «بازار»، رویه جدیدی در پیش گرفته است؛ اما قبل از آن چه؟ به بیانی، قبل از این رویه قرن هجدهمی، بازارها چگونه مدیریت می‌شدند؟ طبق نظر فوکو، رویه‌ای که در قرون شانزده و هفده میلادی و قرون وسطی دنبال می‌شد، مبتنی بر «عدالت» بود. چنانچه می‌گوید:

«بازار، به معنای بسیار عام آن، در قرون وسطی و قرن شانزده و هفده، در یک کلمه اساساً محل عدالت بود. ... البته در وهله اول بازار مملو از تنظیمات فوق‌العاده فراوان و سفت و سخت بود: بازار با توجه به کالاهای واردشده تنظیم می‌شد، و نوع تولید و ریشه آن‌ها، مالیات‌ها، قواعد فروش و البته قیمت‌ها همه تثبیت شده بود. بنابراین بازار جایگاهی مملو از قواعد بود. همچنین بازار به این معنی محل عدالت بود که قیمت فروش تثبیت شده در [آن] هم از دید نظریه پردازان و هم در عمل عادلانه تصور می‌شد، یا در هر حال می‌بایست قیمتی عادلانه می‌بود. با کار انجام شده، با نیازهای بازرگانان و البته با نیازها و امکان‌های مصرف‌کنندگان رابطه‌ای معین داشت؛ تا جایی که بازار می‌بایست محل ممتاز عدالت توزیعی می‌بود... حداقل در مورد بعضی محصولات اساسی، اگر نه همه آن‌ها، از جمله محصولات غذایی، قواعد بازار در جهت تضمین عدالت توزیعی عمل می‌کرد. به این ترتیب حداقل برخی از فقرا مانند پول‌دارترها، می‌توانستند خرید کنند» (همان: ۵۱-۵۲).

چنانچه می‌بینیم، از نظر فوکو، آنچه ضامن نگهداری و اجرای «عدالت» در بازار قرون وسطی و شانزده و هفده می‌شد، فرامین و قواعد عملی آن بود. اما این جایگاه عادلانه بازار از نظر فوکو، در قرن هجده که از قضا به نام قرن حکومت مقتصد نیز رقم خورده است، از دست می‌رود. زیرا قرنی است که در اواسط آن، از سوی گروه‌هایی که سهمی در قدرت نداشتند (تاجران و

نئولیبرالیسم در «تولد زیست سیاست... ۷۴

بازرگانان)، تلاش می‌شود تا با بیرون‌راندن قوانین و فرامین مبتنی بر عدالت شاهانه و رعیت‌نواز در بازار، به نوعی آن را «آزاد» سازند. آزاد از قوانینی که از نظر اقتصاددانان حامی این آزادسازی، به نوعی دست و پای بازار (بخوانیم تاجران یا بازرگانان) را بسته بوده است. از این‌رو همان‌گونه که دیده می‌شود، این تصور که برای بازار «طبیعت»ی قائم‌به‌ذات، در نظر گرفته شود، در همین زمان شکل گرفته است. و فوکو درباره این تصور در آن ایام می‌گوید:

«در اواسط قرن هجده، بازار دیگر محل قانون‌داری به نظر نمی‌رسید یا نمی‌بایست چنین می‌بود. از یک طرف، بازار تابع «طبیعت» یا به عبارتی تابع سازوکارهای خودجوش به نظر می‌رسید و باید چنین می‌بود. حتی اگر دست‌یابی به این سازوکارهای پیچیده امکان‌پذیر نباشد، خودجوشی آن‌ها چنان است که تلاش برای تعدیل آن‌ها فقط به تضعیف یا نابودی‌شان منجر خواهد شد... اهمیت نظریه اقتصادی - مقصودم نظریه‌ای است که در گفتمان و ذهن اقتصاددانان ساخته شده - یعنی اهمیت نظریه رابطه قیمت - ارزش، دقیقاً ناشی از این واقعیت است که نظریه اقتصادی را قادر می‌سازد چیزی را برگزیند که بنیادین خواهد شد: اینکه بازار باید طوری باشد که چیزی مثل حقیقت را آشکار کند...» (همان: ۵۲- ۵۳).

بنابراین اکنون (در قرن هجده) از طریق تحول شگرفی که (به دلیل تغییر در قوای نیروهای اجتماعی) در سیاست‌های حکومتی رخ داده است، دیگر بازار، نه محل عدالت و قانون‌های ضامن اجرایی آن، بلکه محل جریان

۷۵ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

به اصطلاح «طبیعی» خود است. جریانی که در آن ایام لازمهٔ اهتمام‌های اقتصادی طبقهٔ نو ظهور بورژوازی بود؛ که ظاهراً تأمل در نفس خودجوش آن - که به واسطهٔ رابطه «ارزش و قیمت» ظاهر می‌شد - به خودی خود از «حقیقت»ی پرده برمی‌داشت که توسط اقتصاددانان حامی آزادی بازار، رمزگشایی و در پرتو سازوکار مورد نیاز خرد حکومت جدید اعمال می‌شد: مبادله بر اساس دو عنصر «ثروت» و «فایده»؛ عناصری که ظاهراً به محض آنکه حکومت خود را به نگرش «فایده‌گرایانه» مجهز کرد، دیده شدند...؛ چنانکه به قول فوکو:

«[از آن پس] در تمام فرایند کنش حکومت و در مورد هر یک

از نهادهای قدیمی یا جدید، این پرسش مطرح است: آیا

سودمندند؟ برای چه سودمندند؟ سودمندی آنها کی تمام

می‌شود؟ کی زیان‌آور می‌شوند؟» (همان: ۶۴).

به‌هرحال خرد حکومتی با کمک کارویژه‌ای که در فایده‌باوری یا سودمندی مبادلات بازار می‌بیند، «ثروت» - یا بهتر است بگوییم ثروتی را که اکنون از کنترل و نظارت قوانین شاهی آزاد شده است (به اصطلاح اقتصاددانان حامی بازار آزاد «ثروت طبیعی») و مبتنی بر نفع متقابل است (همان: ۸۹) - رسماً به عنوان یکی از عناصر حقیقی و ضروری امر مبادله شناسایی و مورد تأیید قرار می‌دهد. فوکو این رخداد بورژوازی را این‌گونه فرموله کرده است:

«مبادله برای ثروت و فایده برای مراجع عمومی: خرد

حکومتی به این صورت، اصل بنیادین "خودمحدودسازی" اش

نئولیبرالیسم در «تولد زیست سیاست... ۷۶

را مفصل‌بندی می‌کند. مبادله در یک‌سو و فایده در سوی دیگر» (همان: ۶۹).

و بدین ترتیب، حکومت دیگر چیزی نیست که بتواند بر «اتباع» و «اشیای دیگر» اعمال شود. و اتفاقاً در همین لحظه است که به نظر فوکو پرسشی شکل می‌گیرد که می‌تواند «پرسش بنیادین لیبرالیسم» نام گیرد. او می‌پرسد:

«در جامعه‌ای که ارزش حقیقی چیزها را مبادله تعیین می‌کند، ارزش فایده‌مندی «حکومت» و تمام کنش‌هایش چیست؟ به باور من، این پرسش چکیده پرسش‌های بنیادینی است که لیبرالیسم را به وجود آورده است» (همان: ۷۲).

پس می‌توان گفت با آزادی بازار و رخصت‌دادن به آشکاری وضع به اصطلاح طبیعی آن که به ثروتمندی متقابل متکی است، اکنون به حکومتی نیاز است که بتواند پاسدار این نظم به اصطلاح خودانگیخته و طبیعی موجود در مبادلات باشد. فوکو به‌خوبی از این امر آگاه است که ماهیت این آزادی لیبرالی - چه در اندیشه فیزیوکرات‌ها یا آدام اسمیت یا حتی کانت - ریشه در پنداشت‌شان از «طبیعت» دارد (و نه فی‌المثل «حقوقی») که در ذهنیت ما وجود دارد). اما با وجود این، به دلیل کردار آزادی که تبدیل به منبع و منشاء روابط و معاملات در بازار می‌شود، این پدیده جدید را تحت عنوان «لیبرالیسم» شناسایی می‌کند (همان: ۹۲ - ۹۳). از این رو، به گفته‌اش ظاهراً بر اساس این پدیده لیبرالیستی، توقعی که از حکومت، به منزله «فایده حکومت» می‌رود این است که:

«سیاست خود را با دانشی دقیق، مستمر، شفاف و متمایز درباره آنچه در جامعه، بازار و چرخه‌های اقتصادی رخ می‌دهد، مسلح سازد. بنابراین محدودیت قدرت آن نه از گذر احترام به آزادی افراد، بلکه صرفاً با گواهی تحلیل اقتصادی‌ای که محترم می‌شمارد، تأمین می‌شود» (همان، تأکید از من است).

و بدین ترتیب از نگاه فوکو یکی از کارویژه‌های این سیاست‌گذاری یا به بیانی حفاظت از سازوکار به اصطلاح «طبیعی» بازارها، به «ثروتمندی دست جمعی اروپا» منتهی می‌شود. زیرا در قبال بازاری که بی‌نیاز از دخالت حکومت است و بر اساس ذات طبیعی یا نظم خودانگیخته خود پیش می‌رود، می‌تواند به ثروت و فایده دست یابد؛ و وظیفه حکومت، تنها می‌تواند و یا بهتر است بگوییم می‌باید این باشد که در صدد گسترش حد و حدود بازارها باشد. اکنون هر دولت اروپایی در این اندیشه است تا قلمرو بازارهای خود را افزایش دهد و پهنه مرزهای آن را دورتر از دیگری ترسیم کند. اما از آنجا که لازمه چنین ثروتی صلح است و نه جنگ، پس سیاست‌های حکومتی، ناگزیر است تا پیشرفت اقتصادی نامحدود را شامل حال دولت و حکومت همسایه نیز بدانند؛ و بدین ترتیب به ثروتمندی دست جمعی اروپا بیندیشد. فوکو می‌گوید:

«ممکن است این نخستین بار باشد که اروپا به منزله واحد یا سوژه‌ای اقتصادی در جهان ظاهر می‌شود. به عبارتی، این چنین برای نخستین بار اروپا تصور می‌کند که جهان می‌تواند قلمرو اقتصادی‌اش باشد و به این سمت پیش می‌رود... اما عرضه‌شدن این بازی اقتصادی در جهان

نئولیبرالیسم در «تولد زیست سیاست... ۷۸

به روشنی مستلزم تفاوتِ اروپا و بقیه جهان از لحاظ نوع و شأن است. به عبارتی، از یک سو اروپا و اروپاییان را داریم به منزله بازیگر، و در سوی دیگر جهان را داریم که سهم [این] بازی خواهد بود. بازی در اروپا انجام می‌شود، اما سهم بازی جهان است [...] مسلماً این سازمان‌دهی آغاز استعمار نیست. استعمار سالیان طولانی جریان داشته است. همچنین فکر نمی‌کنم که این آغاز امپریالیسم به معنای مدرن یا معاصر آن باشد، چرا که شکل‌گیری این امپریالیسم جدید را احتمالاً در قرن نوزده می‌بینیم [...] این آغاز نوع جدیدی از محاسبه جهانی در کردار حکومتی اروپا است» (همان: ۸۴ - ۸۵، تأکید از من است).

با در نظر داشتن خاستگاه زمانی و مطالباتی لیبرالیسمی که فوکو نشانمان داد، به قول خودش «دو قرن را رد می‌کنیم» تا بررسی امور را آن «طوری که الان هستند در نظر بگیریم» (همان: ۱۱۴)؛ که از نظر وی یک‌سوی آن تحت شرایط بحرانی به لیبرالیسم و برنامه‌های نئولیبرال آلمانی می‌رسد. یعنی زمانی که جمهوری وایمار به وجود می‌آید. فوکو با دقت تمام و البته موجز در این باره می‌گوید:

«جمهوری وایمار، با بحران ۱۹۲۹، توسعه نازیسم، نقد نازیسم، و نهایتاً تجدید ساختار پس از جنگ پیوند دارد. در مقابل شکل آمریکایی آن نئولیبرالیسمی است که با ارجاع به نیودل و نقد سیاست‌های روزولت تعریف می‌شود، و به خصوص بعد از جنگ در برابر مداخله‌گرایی فدرال و

کمک‌ها و سایر برنامه‌های دولت‌های اغلب دموکرات
ترومن، کندی، جانسون و غیره، توسعه و سازمان یافت. البته
بین این شکل‌های نئولیبرالیسم پیوندهایی وجود دارد که من
با چند برش دلخواهی آن‌ها را قلم گرفته‌ام» (همان: ۱۱۵).

تجدید ساختار جنگ و نقد نازیسم، ما را به اواخر دهه ۴۰ در قرن گذشته
می‌برد و به طور دقیق‌تر به سال ۱۹۴۸. و فوکو به طور مشخص به نتایج
نشستی استناد می‌کند که به وسیله شورای ملی مقاومت (CNR) در آوریل
همان سال صورت‌بندی، و توسط لودویگ ارهارد در ۱۸ آوریل قرائت شده
بود. فوکو معتقد است که ارهارد از بین پیشنهاد برای برنامه تمام‌عیار کینزی و
همچنین پیشنهادات آنارشستی، راه میانه‌ای در پیش گرفته بود: بین آنارشی و
دولت موریانه‌ای (دولتی که به طور کامل اقتصاد را به کنترل خود در
می‌آورد). او (ارهارد) گفته بود: «باید از آنارشی و دولت موریانه‌ای اجتناب
کنیم، زیرا فقط دولتی که آزادی و مسئولیت شهروندان را تأمین می‌کند،
می‌تواند به طور مشروع به نام مردم سخن بگوید» (همان: ۱۱۸). بنابراین
می‌شود دید که تأمین آزادی شهروندان و مسئولیت نسبت به آن‌ها، همان
چیزی است که در دوره نازیسم، دولت ناسیونال - سوسیال به طور صریح
نقض کرده بود. به‌رحال اکنون، الف) «احترام به آزادی اقتصادی به منزله
شرط نمایندگی سیاسی دولت»؛ و نیز، ب) سویه متقابل این برنامه یعنی:
«نهاد آزادی اقتصادی به منزله مبنای صورت‌بندی حاکمیت سیاسی»،
چارچوب حکمرانی دولت آلمان پس از جنگ را تعیین می‌کند. به بیانی در
آلمان معاصر، آنچه حاکمیت را به گفته فوکو «تولید می‌کند»، اقتصاد و
رشد و توسعه آن است. و بدین‌سان «رشد اقتصادی»، محور آگاهی

نئولیبرالیسم در «تولد زیست سیاست... ۸۰»

تاریخی آلمان می‌شود. فوکو توصیف بسیار جالبی در این مورد دارد که عیناً نقل می‌کنیم. وی می‌گوید:

«تاریخ به دولت آلمان نه گفته است، اما اکنون اقتصاد به آن اجازه عرض اندام می‌دهد. رشد اقتصادی مستمر جای تاریخ معیوب را می‌گیرد [...] آزادی اقتصادی به طور کلی از طریق رشد، رفاه، دولت و فراموش کردن تاریخ به وجود می‌آید» (همان: ۱۲۴، تأکید از من است).

بنابراین در آن زمان، چارچوب اصلی زیست سیاست دولت آلمان بر رشد اقتصادی و جامعه مرفه تنظیم می‌شود. و از قضا در همین ایام مکتب اقتصادی فرایبورگ یا «اردولیبرال‌ها» (منظور لیبرال‌هایی است که پیرامون مجله Ordo کار می‌کردند)، بر آن می‌شوند تا سازوکار بازار و دولت را مورد بررسی قرار دهند. فوکو با توجه به نتایج به دست آمده از این بررسی، در مقایسه‌ای تطبیقی بین لیبرالیست‌های قرن هجده و اردولیبرالیست‌های آلمان، می‌گوید:

«از آنجا که معلوم شد که دولت نقایص ذاتی دارد [...]، اردولیبرال‌ها به جای پذیرش بازار آزاد تعریف شده با دولت و تحت نظارت آن، می‌گویند باید فرمول را کاملاً معکوس کرد و بازار آزاد را قاعده سازمان‌بخش و تنظیم‌کننده دولت دانست [...] فکر می‌کنم نکته مهم و سرنوشت‌ساز در نئولیبرالیسم اخیر را می‌توان در اینجا جست. چرا که نباید خیال کنیم نئولیبرالیسم امروز، چنانکه بارها گفته‌اند، احیا یا تکرار اشکال قدیمی اقتصاد لیبرال است... مسئله این است که آیا اقتصاد بازار

۸۱ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

می‌تواند در واقع قاعده، شکل و مدلی باشد برای دولتی که به علت نقایصش، همه از چپ و راست، به دلیلی نسبت به آن بدگمان اند...» (همان: ۱۶۶ - ۱۶۷، تأکید از من است).

در واقع همان‌گونه که فوکو هم تصدیق می‌کند نتولیرال‌ها همچون منتقدین نظام سرمایه‌داری، به پنداشت «طبیعت‌گرایی بازار و اقتصاد» تاختند، اما نه برای گرفتن استنتاجات ضد سرمایه‌دارانه، بلکه به عکس به دلیل ناکارآمد دانستش، آن را کنار نهادند. اکنون از نظر نتولیرال‌ها، آنچه که در بازار جریان دارد نوعی «بازی» است که قواعد خاص خود را دارد؛ و در نتیجه «رقابت در بازار» را نه از «طبیعت درونی بازار» بل از «نحوه بازی» بازیگران اخذ می‌کنند. پس بازی‌ای که در بازار صورت می‌گیرد، همچون هر گونه بازی دیگری لازم است تا بر «نابرابری» استوار باشد. یعنی همانطور که فوکو به صراحت می‌گوید:

«برای آنکه تنظیم‌ها اثرگذار باشند، باید شاغلان و بیکاران ... کسانی که زیاد حقوق می‌گیرند و کسانی که کم حقوق می‌گیرند وجود داشته باشند و همچنین قیمت‌ها باید بالا و پایین رود» (همان: ۲۰۲).

بنابراین یکی از اقدام‌های مهمی که نتولیرال‌ها انجام دادند، تا به کلی «دولت» را به امری برآمده از «بازار» تقلیل دهند، بازنگری در مفهوم «رقابت» است؛ و این یعنی فاصله گرفتن هرچه بیشتر با سیاست‌های رفاهی و واگذاشتن بازار به حال رقابتی که واهمه‌ای از نابرابری موقعیت‌های بازی‌گران و آثار ویرانگر آن ندارد. به قول فوکو اکنون «با نظام قوانین، به مثابه مقررات بازی سروکار داریم» (همان: ۲۴۱). فوکو نقل قولی از هایک آورده

نئولیبرالیسم در «تولد زیست سیاست... ۸۲

که به دلیل اهمیتش عیناً نقل می‌کنیم. هایک می‌گوید: «مهمترین کارویژه یک نظام قانون‌داری، حکمرانی بر نظم خودانگیخته حیات اقتصادی است. نظام قانون باید مقرراتی را وضع و تقریر کند که سازوکار رقابتی تولید و توزیع بر اساس آن عمل کند» (همان).

در ادامه، قبل از هر چیز بگوییم که این اصطلاح کلیدی «نظم خودانگیخته»، در تعریف ماهیت بازارهای نئولیبرال یکی از مفاهیم ریشخندآمیز است. اصلاً لازم نیست قطاری از استدلال ردیف کنیم تا زهر مضحکه آن آشکار شود؛ یا در خصوص تصور غلط «قائم‌به‌ذات بودن بازار»، بحث کنیم... همین بس که نگاهی به چارچوب «نابرابری» ای اندازیم که حیات اقتصادی نئولیبرالیسم بر آن استوار است: اینکه همه مسیرهای حیات اقتصادی در بازارها را رو به نابرابری، بی‌ثباتی، و در وضعیت بی‌در و پیکر عدم کنترل و نظارت و نیز انواع بحران‌ها قرار دادن و آن وقت دم از «نظم خودانگیخته» زدن، چیزی به جز ریشخند بزرگ نئولیبرالیسم نمی‌تواند باشد...

باری، نقل‌قول آورده شده از هایک به این معنا است که برای آنکه قانون این بازی و نظم به اصطلاح خودانگیخته آن (!)، قابل اجرا باشد، نیازمند بازیگرانی هستیم که هیچ‌گونه نسبت حمایتی با جامعه نداشته باشند و به عنوان «بازیگران مستقل» در میدان‌های بازی بازارها حاضر شوند. پس در چنین وضعیتی است که «حقوق اجتماعی افراد جامعه» به «حقوقی خصوصی» متحول می‌شود، آن هم برای آنکه با آزاد شدن دولت از بار مسئولیت جامعه و شهروندان، و به اصطلاح کوچک‌شدنش، قابلیت خدمت‌گزاری به بازی‌های بازار را پیدا کند... فوکو در برابر این وضعیت

۸۳ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

خصوصی‌سازی شده انسان‌ها در جامعه، «انسان شرکتی و تولیدگر» را می‌بیند (همان: ۲۰۷)؛ که در جامعه‌ای به مثابه «بنگاه» زندگی می‌کند (همان: ۲۰۹). بنابراین قوانین اجتماعی (در اصل هستی اجتماعیِ طرد شده از رفاه پیشین) در فضای جدید، همان‌گونه که دیدیم بر اساس هویتی که ساخته و پرداخته بازی‌هاست، شکل می‌گیرد آن هم با تمامی اختلافات و شکایاتی که بین بازیگرانی که در موقعیتی نابرابر به سر می‌برند، سر می‌گیرد و روزبه‌روز هم بر حجم آن افزوده می‌شود (همان: ۲۴۳ - ۲۴۴).

وانگهی چنانچه می‌دانیم «بازی و قواعد» نتولیرالیستی، فقط مختص آلمان نبوده است، و از این‌روست که فوکو به گفتمان جدید حکمرانی در فرانسه توسط ژیسکار دستن یا دولت آمریکا اشاره‌هایی دارد. به هر حال، او ضمن آنکه معتقد است نتولیرالیسم در فرانسه، خود را «از طریق مخالفت با جبهه ملی، خط‌مشی‌های کیتزی پس از جنگ و برنامه‌ریزی» تعریف کرده است (همان: ۲۹۵)، نقل قول مستقیمی هم از ژیسکار دستن در فاصله‌گیری‌اش از خط‌مشی‌های برنامه‌ای - سوسیالیستی آورده است. دستن می‌گوید:

«ویژگی تعیین‌کننده اقتصاد بازار، وجود قواعد بازی است که اتخاذ تصمیم‌های نامتمرکز را امکان‌پذیر می‌سازد. این قواعد برای همه یکسان است» (همان: ۲۷۷).

و فوکو توضیح می‌دهد که چگونه وی تلاش کرد تا به پیروی از آمریکایی‌ها به

این بازی ناعادلانه و افسارگسیخته، ظاهری در جهت حمایت از «فرد» دهد:

«... [و] هیچ بازیگری با خطر از دست دادن همه چیز خود مواجه نباشد. ژیسکار دستن می‌گوید «بازی خاص»؛ اما بدون شک بهتر بود که می‌گفت «قاعده خاص» [...]؛ [زیرا

نتولیرالیسم در «تولد زیست سیاست... ۸۴

ایده‌ی مالیات منفی را در سر داشت [...]، [که] عبارت است از سود اجتماعی برای اینکه از نظر اجتماعی مؤثر باشد و از نظر اقتصادی اختلال ایجاد نکند [...] خیلی ساده، باید سود نقدی را جایگزین اشکال فراگیر تأمین مالی و تمام سودهای کم‌و‌بیش بخشی کنیم. [...] در جامعه گروهی از افراد وجود دارند که یا به طور قطعی (به دلیل سالخوردگی و معلولیت)، یا به طور موقتی (به دلیل از دست دادن شغل) از حد مطلوب مصرف برخوردار نیستند [...]. [از طریق مالیات منفی] سطح معینی از مصرف فرد تضمین می‌شود، اما با انگیزه‌ی کافی یا به عبارتی با سرخوردگی؛ چنانکه همیشه بخواهد کار کند و همیشه کار را به دریافت سود ترجیح دهد» (همان: ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰).

بنابراین از طریق یارانه‌های نقدی‌ای که دولت نتولیرال برای برخی از افراد به اصطلاح کم‌درآمد تعیین می‌کند، این مالیات منفی یا یارانه، همان‌گونه که فوکو هم اشاره‌ای صریح بدان دارد، عملاً در جهت «سست و بی‌اعتبار» کردن «آثار فقر» است (همان). اکنون فقر به منزله‌ی امری «مطلق» و به اصطلاح قائم‌به‌ذات پنداشته می‌شود، و نه امری اجتماعی و محصول نظام سیاسی، اقتصادی (برآمده از اقتصاد سیاسی)؛ چنانچه فوکو می‌گوید:

«اگر خط‌مشی سوسیالیستی را خط‌مشی‌ای تلقی کنیم که می‌خواهد آثار فقر نسبی برخاسته از فاصله بین درآمدهای ثروتمندین گروه‌ها و فقیرترین گروه‌ها را تقلیل دهد، کاملاً

واضح است که خط‌مشی مقرر شده با مالیات منفی [ای که همراهی‌اش می‌کند] نقطه‌ی مقابل آن قرار دارد» (همان: ۲۸۱).

و این بدین معنی است که اهداف مبتنی بر خط‌مشی سوسیالیستی در کشورهای رشدیافته غربی به‌کلی کنار گذاشته می‌شوند. و فی‌المثل با حذف هدفی چون اشتغال کامل، آنچه جایگزین آن می‌شود، ایجاد «جمعیت سیال و شناور» به این سو و آن سوست که امروزه خصیصه‌ی ثابت «نیروی کار» شده است. باری، نکته‌ی بسیار جالبی در این بخش از بحث فوکو هست که گفتن آن خالی از لطف نیست (هرچند که از نظر فوکو، این نکته برای مستمعین اروپایی - فرانسوی حاضر در کلاس‌اش بسیار بدیهی است). باری، او تفاوت عمده‌ای بین نئولیبرالیسم اروپایی و نئولیبرالیسم آمریکایی می‌بیند که صرفاً به پیشینه‌های تاریخی آن‌ها در بستر روند جغرافیای اقتصادی «لیبرالیسم» مربوط می‌شود. شاید بهتر باشد به دلیل اهمیت، عین کلام خود او را بیاوریم:

«لیبرالیسم آمریکایی، در زمان صورت‌بندی تاریخی‌اش، یعنی خیلی قبل‌تر، از زمان قرن هجده، بر خلاف نمونه‌ی فرانسه برای تعدیل نوعی مصلحت‌دولت از پیش موجود به عرصه نیامد؛ زیرا در آمریکا، مدعاهای لیبرال، و اساساً مدعاهای اقتصادی، دقیقاً سرآغازی تاریخی بودند برای استقلال این کشور. به عبارتی، لیبرالیسم در آمریکا، طی دوره جنگ استقلال، نقشی تقریباً شبیه نقش لیبرالیسم در آلمان ۱۹۴۸ را ایفا کرد [...] دوم اینکه در آمریکا، طی این دو قرن، لیبرالیسم همیشه در قلب تمام مباحث سیاسی قرار داشته است [...]؛ می‌توان گفت در ایالات متحده، مسئله لیبرالیسم عنصر مکرر تمام مباحث و انتخاب‌های سیاسی

نتولیرالیسم در «تولد زیست سیاست... ۸۶

بوده است. بگذارید بگویم در اروپای قرن نوزده، عنصر مکرر بحث سیاسی، یا وحدت ملت یا استقلال ملت بوده، یا حاکمیت قانون، اما در ایالات متحده، این عنصر مکرر [خود] لیبرالیسم بوده است... سومین نکته در مورد این بستر دائمی مباحثه لیبرال این است که نالیبرالیسم، به ویژه از اواسط قرن بیستم، به منزله امری اضافی و تهدید کننده ظاهر شد؛ چرا که اهدافی را مطرح کرد که می‌توان آن‌ها را اجتماعی‌کننده تلقی کرد. [...] بنابراین نقد نالیبرالیسم می‌توانست دو نقطه اتکا داشته باشد: در طیف راست، [...] و در طیف چپ [...]؛ به ظاهر ابهام نتولیرالیسم آمریکایی در همین است...» همان: ۲۹۵، ۲۹۶).

بنابراین به باور فوکو، لیبرالیسم در تاریخ آمریکا، و برای شهروند آمریکایی، از همان بدو امر، به منزله ضرورت زندگی دیده و فهمیده می‌شده است. به قول خودش، نحوه‌ای از «بودن و اندیشیدن»؛ مجموعه امکاناتی که در دوره‌ای برای گروهی به موقعیتی «یوتوپیایی» دست یافته بود...

باری، فوکو در بحثی که از ماهیت کار از نظر نتولیرال‌های آمریکایی ارائه می‌دهد، معتقد است که آن‌ها، خواسته‌اند موقعیت «کار»ی را به چالش بکشند که به باورشان بی‌توجه به «عامل کار» بوده است. به بیانی از نظر نگرش نتولیرال آمریکایی، مارکس نه به عامل کار، بلکه به «نیروی کار» توجه کرده است. وانگهی در نظرگاه جدید به باور نتولیرال‌ها علم اقتصاد با فرایندها سروکار ندارد که بخواهد تحلیل‌های اقتصادی را صرف آن‌ها کند، بلکه (بر اساس «بازی و قاعده آن») می‌بایست با هدف رسیدن به منابع کمیاب، تحلیل را صرف «فعالیت انسانی» به منزله «سرمایه انسانی» کند (همان: ۳۰۲، ۳۰۳). و بدین ترتیب

همان گونه که دیده می‌شود، سیاست فریبکارانه نئولیبرالیستی زمینه را آماده می‌سازد تا تحلیل و بررسی «شیوه تولید سرمایه‌داری»، را حذف کند و به بهانه فرد، در مقام سرمایه انسانی، خود را از مسئولیت مدیریت سرمایه‌داری جدید بکند و در موقعیت «خُرد فرد انسانی» جای دهد. و اتفاقاً از این‌روست که در نظریه‌پردازی‌ها می‌توانند وضعیت اجتماعی و مشخصاً انضمامی فرد را به موقعیتی انتزاعی تقلیل دهند و آن را مبهم و مخدوش سازند. به طوری که گویی فردی که از آن یاد می‌کنند برخوردار از وضعیتی قائم‌به‌ذات است... (که البته ناگفته نماند این فرد انتزاعی متعلق به عالم نظریه‌ها تنها از این‌رو می‌تواند به‌آسانی در دسترس نظریه‌پردازان نئولیبرال قرار گیرد که همواره از سوی قواعد بازی دولت دست نشانده‌اش، سعی شده است حتی در ظاهر هم که باشد، تهی از هر ارتباط ساختاری و تاریخی کند... برای مثال، از طریق تقلیل آدمی صرفاً به منزله «سرمایه انسانی»؛ به هر حال فوکو این موجود دست‌پرورده نئولیبرالیسم را کالبد شکافی می‌کند و اجزاء «کار، سرمایه و درآمد» را از دل آن بیرون می‌کشد:

«سرمایه» مجموعه‌ای از تمام عوامل فیزیکی و روانی است که فردی را قادر می‌سازد تا این یا آن مزد را کسب کند. [...] «کار» نوعی درآمد، مزد و به عبارتی مجموعه‌ای از مزدهاست؛ به بیان آن‌ها، نوعی جریان عواید است. این سقوط کار در سرمایه و درآمد، مسلماً پیامدهای نسبتاً مهمی دارد. [...] این سرمایه عملاً از شخص مالک آن جدایی‌ناپذیر است. [...] به عبارت دیگر، مهارت کارگر در واقع نوعی ماشین است؛ ماشینی است که از کارگر جدایی‌ناپذیر [...] و بر خلاف دیدگاه سنتی نقد اقتصادی، جامعه‌شناختی یا روان‌شناختی، دقیقاً به این معنی

نئولیبرالیسم در «تولد زیست سیاست... ۸۸

نیست که سرمایه‌داری کارگر را به ماشین تبدیل می‌کند و به منزله
یک نتیجه بیگانه می‌سازد» (همان: ۳۰۴، ۳۰۵، تأکید از من
است).

به هر حال، فوکو چیزی را به تبیین درمی‌آورد که بیانگر «انسان شرکتی» عصر
نئولیبرال است. یعنی همان «فرد برای خودی» که گاه می‌تواند آقای خود باشد و
گاه نوکر خویش؛ اما این واقعیت را نمی‌توان نادیده انگاشت که «آدمی» هر چه هم
که منتقد چنین اوضاعی باشد، از آنجا که در جوامعی زندگی می‌کند که فرهنگش
با شاخص‌ها و کارویژه‌های «بنگاه‌ها» مدیریت می‌شود، او هم ناگزیر، تبدیل به
بنگاهی «خصوصی و برای خود» می‌شود، که همواره در معرض رقابت و
همچنین تهدید خارج شدن از دور بازی است. از این رو مدام می‌باید به اصطلاح
«سرمایه انسانی» خود و اعضا خانواده را از هر حیث، حتی از جنبه مراقبت‌های
پزشکی (همان: ۳۱۲)، و اکتسابی - فنی (آموزشی و یادگیری) را در حد «مطلوب»
استانداردهای بازار نگاه بدارد. هر چند که در جوامعی از این دست هر آن امکان
دارد، گسست اعضا خانواده در شکل سنتی آن و پیوستش به بنگاه‌ها رخ دهد؛ به
بیانی پذیرش اجباری بی‌ثباتی در هر چیز...

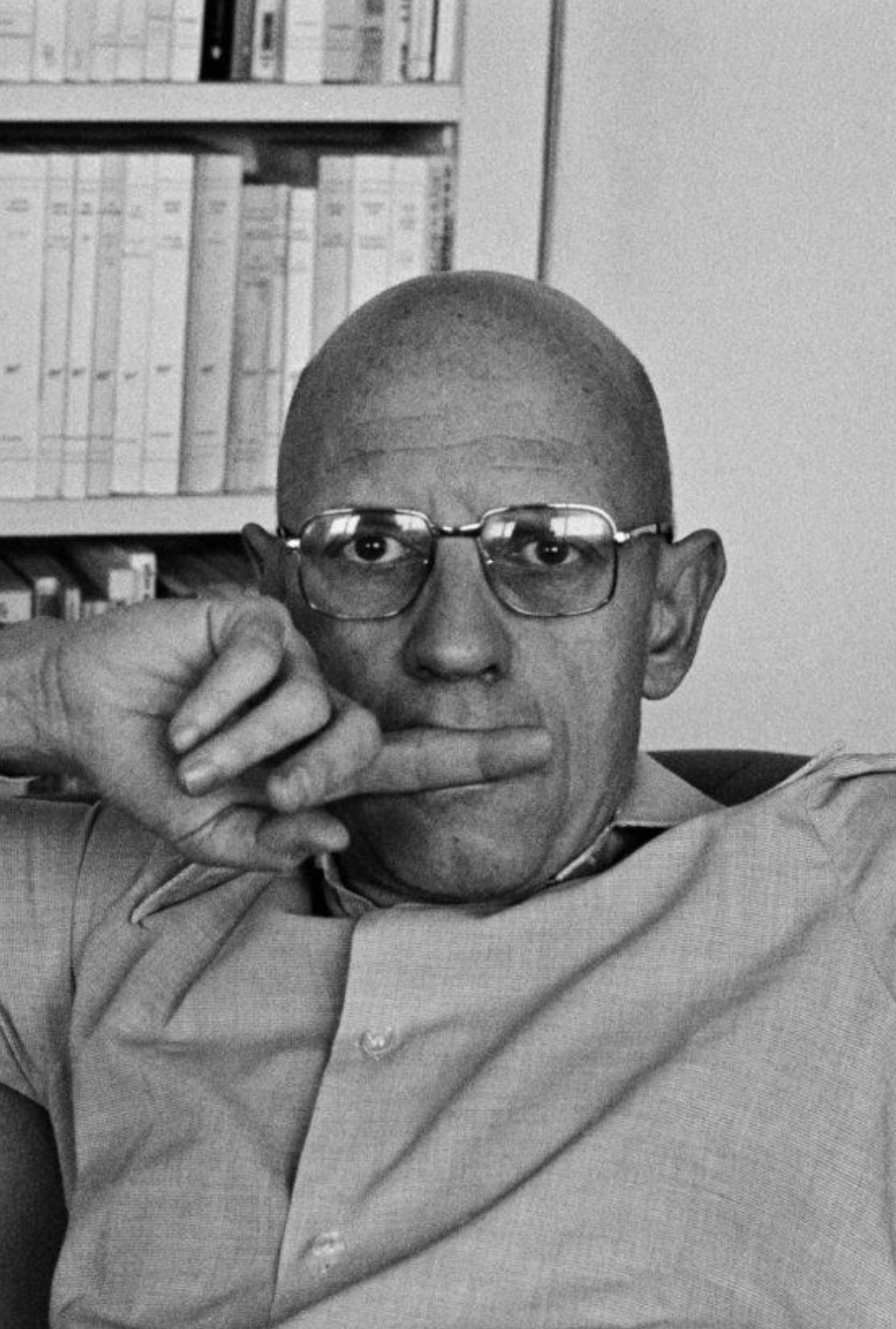
باری، هر چند فوکو به نئولیبرالیسم می‌پردازد (و همان‌گونه که دیدیم با
نگرشی انتقادی) اما واقعیت این است که جایگاه «نئولیبرالیسم» در بین
درس‌گفتارهای او، صرفاً به منزله یکی از انواع فنون حکمرانی است. آن هم
فنونی که در جهان مدرن از قرن نوزده به این سو، از طریق به چالش کشیدن
یکدیگر بر هم تکیه دارند. چنانچه معتقد است، در میان کنش‌های مختلف
فنون حکمرانی، با نقاط ارجاع متفاوت و نیز مباحثی که این فنون به راه
می‌اندازد است که «سیاست متولد می‌شود» (همان: ۴۱۹).

۸۹ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

و اما احتمالاً ذکر این مطلب لازم است که با وجودی که فوکو مایل بود تا بین دیدگاه‌های خود و نظریه‌های مارکسیستی مرز و تفکیکی قائل شود، اما به عنوان متفکری منتقد به وضع موجود (در عصر حاضر)، به دلیل حاکمیت جهانی سرمایه‌داری، نمی‌توانست از پیش‌فهم‌های ادبیات مارکسیستی چشم‌پوشی کند... باری، همان‌گونه که دیده شد، فوکو در این درس‌گفتارها، مطالعه‌ی تحقیقی ویژه‌ای به روش خود، جهت روشن ساختن شرایط تاریخی - تکنیکی «اقتصاد سیاسی نتولیرالیسم» انجام داده است: بررسی وضعیت بسیار مهمی که در آن سال‌ها (دهه ۷۰ و ۸۰ قرن بیست) به منزله پدیده‌ای کاملاً نو در تکنولوژی ساختارین سرمایه‌داری، عرض اندام کرد و به همین دلیل نیز توجه بسیاری از متفکران را در شناخت انتقادی آن برانگیخت؛ به طوری که هنوز می‌توان ادامه آن را به وضوح دید...

اصفهان - مهر ۱۳۹۰

بازخوانی، اصفهان - خرداد ۱۴۰۲



خصیصه اصلی روشنگری در «نقد چیست»

(سخنرانی ۲۷ مه ۱۹۷۸؛ انجمن فرانسوی فلسفه)

مهمترین خصیصه متفکران پیشرو، جسارت در «فراخوانی» است. دعوت به مسیرهای «ناشناخته» ای که ظهورشان در جابه‌جایی موقعیت‌های تاریخی، اجتماعی و شناختی ضروری تلقی می‌شود. و ناگفته نماند که هر چند مسیر پیش‌رو و دعوت‌شده بدان، برای متفکری که عهده‌دار این دعوت است، تا حد زیادی ناشناخته است، اما واضح است که در عوض، وی نسبت به «وضع موجود» آشنایی قابل توجهی دارد: شناختی که به واسطه‌اش فراخوان «خروج» بر ساخته می‌شود. معمولاً فراخوان‌های خروج از وضع موجود، در دوره‌هایی اتفاق می‌افتد که ضرورت جابه‌جایی در موقعیت، به اصلی هستی‌شناسانه تبدیل می‌شود، اما به دلیل «عادت‌واره»های زیستی - فکری، (و مسلماً سلطه پنهان در پس آن)، فاقد قدرت و تشخیص آن هستیم. و از

خصیصه اصلی روشنگری در «نقد چیست» ۹۲

قضا تفاوت «متفکر» نسبت به غیرمتفکر در همین جاست که آشکار می‌شود. تفاوتی که او را به جسارت طرح و بیان نگرشی متمایز از آنچه که هست، تشویق می‌کند...

بر این اساس به نظر می‌رسد، سخنرانی میشل فوکو، در سال ۱۹۷۸ (در انجمن فرانسوی فلسفه)، نوعی «فراخوان» است. وی در سخنرانی خویش نه تنها تشویق به ترک یا به تعبیر کانتی، «خروج» از موقعیت «حکومت‌شدن» می‌کند، بلکه تلاش می‌کند تا چشم‌اندازی از طرح جایگزین خویش که همانا «حکومت‌نشدن، توسط این و یا آن و یا به این و یا آن صورت...»، ارائه دهد. شاید بهتر باشد قبل از هر بحثی طرح پیشنهادی فوکو را باز و روشن سازیم.

تا جایی که می‌دانیم فوکو تخصص فوق‌العاده‌ای در نظریه‌های مربوط به «قدرت» دارد. و از قضا در جلسه سخنرانی مزبور نیز موضوع سخنرانی خود را بار دیگر به این مسئله اختصاص می‌دهد: به «قدرت»ی که در پس گزاره‌های علم و دانش در کارند. شاید با خود بگوییم پیش از وی هم بیکن «دانش را به مثابه قدرت» شناسایی کرده و هم نیچه با نیتی افشاگرانه، از این مسئله رمزگشایی کرده است. بله، این سخن کاملاً درست است و از این نظر شاید حتی بتوان گفت کار فوکو به نوعی در ادامه کار نیچه است. البته نیچه‌ای که از هیجان کشفی که در این زمینه انجام داده است، آرام گرفته و به جای تمسخر دانش حامل قدرت، آستین همت بالا زده و به مثابه «فیلسوفی دانشمند» (چیزی که به شدت از آن گریزان بود)، از علت نخستین این مسئله، یعنی از هستی انضمامی - اجتماعی آدمی و برساخته‌های آن رمزگشایی کرده باشد... باری، فوکو در خصوص رابطه‌های غیرقابل تفکیک «دانش و قدرت» به وضوح می‌گوید:

«از دید من، هنگامی که از دانش صحبت می‌کنم، عجالتاً فرفری نمی‌گذارم میان جمله یک روان‌پزشک و یک اثبات ریاضی. [...]؛ [برای من] دانستن این [مطلب مهم] است که از یک سو اثرهای قدرت، یا به عبارتی، اثرهای القایی [...] که جمله [مزبور]، در عرصه علمی‌ای که در آن صورت‌بندی می‌شود - ریاضیات، روان‌پزشکی و غیره - می‌تواند بگذارد، کدام‌اند و از سوی دیگر [...]، [شناسایی] شبکه‌های نهادینه ناگفتمانی، غیرقابل‌صوری‌سازی و به‌ویژه ناعلمی قدرت که از [لحظه‌ای] که این جمله به گردش درمی‌آید، با آن‌ها مرتبط است. آنچه را که من دانش می‌نامم همین است: عناصری از شناخت که در درون و بیرون عرصه‌شان، اثرهایی از قدرت را اعمال می‌کنند، حال ارزش‌شان برای ما، برای یک ذهن ناب هر چه می‌خواهد باشد.» (فوکو، نقد چیست، ۱۳۸۹: ۳۰۷).

سخن فوکو، در خصوص قدرت موجود در کلام روان‌پزشک یا معادلات ریاضی کاملاً منطقی است. اصلاً در قلمرو عمومی جوامع امروزی چه کسی می‌تواند منکر قدرتی شود که در پس بسیاری از گزاره‌های پزشکی، روان‌پزشکی، بهداشت روان، جامعه‌شناسی و ... وجود دارد. به بیانی، در اکثر جوامع عصر حاضر، چنانچه شاهد هستیم، «گزاره‌های توصیه‌ای» متخصصان، به گونه شگفتی، نه تنها اقتدار کشیشان و روحانیون جهان سنت را پس زده و خود جای آن را گرفته است، بلکه روانه جایگاه کرسی‌های تنظیم‌کننده سبک زندگی در قلمرو عمومی شده‌اند. یعنی از مطب، بیمارستان، دفتر مشاوره، دانشگاه و ... بیرون آمده و به منزله «وضعیتی

خصیصه اصلی روشنگری در «نقد چیست» ۹۴

رسانه‌ای»، از طریق روزنامه‌ها، برنامه‌های تلویزیونی یا همایش‌های عمومی (که معمولاً شهرداری‌ها متولیان آن‌ها هستند) خود را به قلمرو عمومی رسانده‌اند و موقعیت با ثباتی را در آنجا به تصرف خود درآورده‌اند. اما همان‌گونه که دیدیم فوکو حتی به فراتر از این مسئله نظر دارد، به «قدرت»ی که همراه هر گفتمان دانشی است (حتی در شکل یک فرمول شیمیایی - پزشکی فی‌المثل داروی میگرن، یا اثباتی ریاضی) و نیز اثری که این قدرت از خود بر جای می‌گذارد. چه در عرصه تخصصی و چه بیرون از آن. هر جایی که گفتمان به اصطلاح دانشی بتواند به آن نفوذ کند. حتی اگر عرصه‌ای باشد، فاقد ملاک‌های علمی. چرا که در پس هر گزاره‌ای که به آنجا راه می‌یابد، القاهایی از قدرت ویژه‌ای وجود دارد که به محض توجه و عمل، تأثیرشان آشکار می‌شود...

برای آنکه متوجه اهمیت این گونه نظریات باشیم، بد نیست در اینجا اندکی وسعت بررسی را گسترش دهیم و پراتری باز کنیم و به این موضوع مهم اشاره کنیم که از نظر شناخت‌شناسی، زمانی که این دست از نظریات، در افق‌های جامعه‌شناختی قرار می‌گیرند، تبدیل می‌شوند به ابزاری کلیدی برای دیدن ابعاد وسیع و انضمامی قلمرو «قدرت و دانش». قلمرویی که شاید هرگز نتوانیم حدس بزنیم بزرگی و ابعادش تا چه اندازه است... برای مثال در نگرش‌هایی همچون بورديو، نه تنها از چنین نظریه‌هایی استقبال می‌شود، بلکه می‌بینیم که وی آن را تبدیل می‌کند به راهنمای تشخیص حلقه دیگری در آن قلمرو (غیرقابل تفکیک «قدرت و دانش»); به عنوان مثال، در دیدگاهی که بورديو ارائه می‌دهد، علاوه بر رابطه دیالکتیک و برساخته بین قدرت و دانش، به گروه‌های اجتماعی مختلفی توجه می‌شود که تحت نام «متخصصان» با

۹۵ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

آن‌ها آشنایی داریم و اتفاقاً مدام هم سروکارمان با «تخصص» آن‌ها (به منزله قدرت آن‌ها) است. در تفسیر بوردیو، چیزی که مشاهده می‌کنیم بسیار چشم‌گیر است؛ زیرا از راه حلقه‌های تودرتوی «دانش» و «قدرت» با حلقه‌سومی هم - که مرتبط و منضم به هر دوی آن‌هاست - مواجه می‌شویم که همانا متخصصان‌اند. متخصصانی که پیش از آنکه از «اثرها»ی دانشی خویش به مثابه «قدرت» بهره‌گیرند (یا شاید بهتر باشد بگوییم، برای آنکه بتوانند از آن بهره‌گیرند)، مقیم و برساخته قلمرو تخصصی خویش هستند. به بیان دیگر، به قول بوردیو، مقیم «میدان‌ها» (: قلمروهایی که شباهت زیادی به «میدان‌های رزم» یا battlefields دارند)، هستند که در تلاشی بی‌وقفه، برآن‌اند تا از میدان و مرزهای تخصصی خویش در مقابل حریفان و رقبایی که سعی در محدود و یا محو آن دارند، حفاظت کنند...

حال آنکه به نظر می‌رسد، فوکو آگاهانه و به عمد درصدد متلاشی کردن این حلقه‌سومی است که در آن به شکل و شمایل «نقش و هویت اجتماعی آدمی» ظاهر می‌شود (: به منزله تنها حلقه‌ای که کاملاً به عملکرد انسان اجتماعی، چه در حالت اثرگذاری و چه در حالت اثرپذیری، اختصاص دارد). به‌هرحال، واقعیت این است که فوکو در فراخوان جسارت‌آمیزش، به نوعی درصدد متلاشی کردن این حلقه‌سوم است. وضعیت دوپهلویی که از یک‌سو درصدد ویرانی حلقه‌سوم تحت عنوان «سوژه - منقاد» است و از سوی دیگر، این عمل را در عرصه «فراخوان» جسارت‌آمیزی به انجام می‌رساند، که از نگاه جامعه‌شناختی بوردیو، خود می‌تواند «میدان رزم دانشی نوین» در قلمرو تخصصی

خصیصه اصلی روشنگری در «نقد چیست» ۹۶

«قدرت و دانش» (به منزله تولیدکننده شناخت و آگاهی) در عرصه عمومی (همگانی) باشد. به هر حال از دید نگرش‌های سنتی، نظریه‌های فوکو و بوردیو هر دو، دوپهلوی و گستاخانه هستند. چرا که حامل جسارتی در پنهان کردن تاروپود القاهای مثبت از «قدرت نهفته در دانش»ی هستند که تا پیش از آنچه در تفسیرهای به اصطلاح بیکنی انجام می‌شد (و به دلیل عدم شناخت کافی)، تصور می‌شد دانش و قدرت نهفته در آن، امری فرااجتماعی است. به بیانی برای آن موقعیتی انتزاعی و تک‌ساحتی در نظر گرفته می‌شد. یعنی با وجودی که تصور می‌شد، می‌تواند عرصه عمومی را تحت نظارت گیرد و آن را بررسی کند (به بیانی به آن حوزه وارد شود)، اما خود به منزله امری فراروزمره (فراتر از تنش‌های قلمرو عمومی)، پنداشته می‌شد. هر چند، نخست نیچه بود که از این عالم به ظاهر مستور و معصوم رمزگشایی کرد و انوار طلایی‌اش را با سایه شک و تردید همراه کرد...، اما در آن ایام، به نظر می‌رسید که خواست او تنها معطوف به شکستن هاله مقدس آن بود؛ حال آنکه همان‌گونه که دیدیم و می‌بینیم، نگرش به اصطلاح بدبینانه نیچه، توسط متفکرانی چون فوکو و بوردیو به روش بی‌نظیر شناخت‌شناسانه در عصر مدرن - که به آزادی متافیزیکی راه برده بود - تبدیل شد: شناختی که حتی می‌توانسته و می‌تواند از قدرت نهفته در خود نیز پرده بردارد و آن را به منزله سیاستی سوژه‌پروارانه آشکار سازد...!

بنابراین اغراق نکرده‌ایم اگر بگوییم، فراخوان‌هایی از این دست، جداً بر آن است تا روش و عرصه «نقد» خویش را به خروج از «نابالغی» سوژه تعبیر کند. اما نه به سبب عصر روشنگری، یعنی به یاری سوژه منتقد یا افشاگر نامشروعیت قدرت، بلکه به واسطه سوژه‌ای که درصدد افشای اقتدار دانشی

۹۷ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

است که بر مسند «حکومت کردن» تکیه زده است (فی المثل اقتداری که در پس سخن روان‌پزشک، یا متخصص تغذیه یا... وجود دارد، و فراموش کرده‌اند که سخنش هرگز یقین کامل و جامع نیست و ممکن است بسیاری موارد را که به دلیل عدم دسترسی به شناخت کامل‌تر نادیده گرفته شده‌اند، در نظر نگرفته باشد. مواردی که اگر آشکار شوند، بدون معطلی سخن و اقتدار را باطل می‌سازند). به عبارتی، فوکو در فراخوانِ خویش خواهان انحلال «سوژه» ای است که کانون نقد را صرفاً برای درس‌گفتاری از قدرت و اثرهای آن در «حکمرانی» به کار می‌گیرد. از این رو آنجا هم که متوجه این مسئله می‌شود که در برابر «حکومت‌مندسازی» اقتدار، کُنشی مخالف و نافرمان، تحت عنوان «خواست حکومت‌نشدن»، شکل می‌گیرد، به این مسئله نظر دارد. به بیانی به «خواست نافرمانی»...؛ او تفسیر جالبی از این خواست دارد که در زیر به اتفاق می‌خوانیم:

«به طور قطع این است که اجمالاً آنچه یک اقتدار به شما می‌گوید حقیقت است، به منزله حقیقت نپذیرید، یا دست‌کم آن را از آن‌رو که یک اقتدار به شما می‌گوید که حقیقت است نپذیرید. بلکه صرفاً در صورتی بپذیرید که خودتان دلایل پذیرش آن را درست قلمداد کنید» (همان: ۲۷۳، تأکید از من است).

بنابراین چنانکه پیداست از نظر فوکو عرصه نقد، بر ساخته از عناصری چون قدرت، حقیقت و سوژه است؛ بدین معنا که در آن «قدرت»ی هست که باید خنثی شود و از کار بیفتد، «حقیقت»ی که باید دگرگون شود و بالاخره «سوژه»ی تابع قدرتی که باید منحل شود، تا سوژه‌ای دیگر (آزاد

خصیصه اصلی روشنگری در «نقد چیست» ۹۸

از اثرهای قدرت؟) جایگزین آن شود... فوکو درباره متن پرسش از «روشنگری» کانت می‌گوید:

«کانت در متن ۱۷۸۴ خود در باب روشنگری چیست؟ روشنگری را نسبت به وضعیت معینی از عدم بلوغ تعریف می‌کند، وضعیتی که بشریت در آن نگه داشته می‌شود و مستبدانه در آن نگه داشته می‌شود. دوم اینکه کانت این عدم بلوغ را [...] نوعی ناتوانی در به خدمت گرفتن فهم خود بدون آنچه دقیقاً هدایت [از سوی] دیگری است و او کلمه (Leiten) را به کار می‌برد. که معنای مذهبی کاملاً تعریف‌شده‌ای از لحاظ تاریخی دارد. [...] با این حال، کانت شناختن شناخت را پیوند می‌زند به نقد در اقدامش برای سوژه - منقادزدایی، نسبت به بازی قدرت و حقیقت، و به منزله وظیفه اصلی و مقدمه هر روشنگری کنونی و آینده» (همان: ۲۷۴، ۲۷۶).

و این بدین معنی است که همان‌گونه که می‌بینیم، فوکو ما را تشویق به استفاده از روش شناخت‌شناسانه انتقادی‌ای می‌کند که کانت (با توجه به بضاعت تجربه‌ای که دانش در عصر و زمانه او داشت) اتخاذ کرد، و در پاسخ به گفتمان عصر و زمانه‌اش که روشنگری نامیده شد، به «شناخت» پیوند زد. تحولی که این عمل در آن زمان به وجود آورد این بود که «حق دانستن و خود - تأملی»، نه تنها به منزله ضرورت و یکی از پیش‌شرط‌های مهم «آزادی» قلمداد شد، بلکه از آن پس، اساس «نقد»، به تحقیق در امر مشروعیت تاریخی و یا فرضاً درستی یا نادرستی (کذب) حقیقتی منجر شد

۹۹ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

که قدرتِ حاکمه در وضع موجودی که با قدرتش گره خورده است و ناچار به حافظت از آن است، خود را متولی آن می‌داند. به بیانی از نظر فوکو، اگر قرار است قلمرو عمومی را از چنگ قدرت رها سازیم، چاره‌ای جز این نیست که به نقد «حقایقی» روییم که قدرت حاکمه با تجهیزات رسانه‌ای خود به آن‌ها رسمیت و مشروعیت داده است...

فوکو با استقبال از نقد روشنگرانه کانت، (به منزله سرنمونی الهام‌آمیز)

می‌گوید:

«حال به جای این روش که شکل تحقیق در باب مشروعیت شیوه‌های تاریخی شناخت را می‌یابد، شاید بتوان روش متفاوتی را در نظر گرفت. این روش برای ورود به پرسش روشنگری، می‌تواند، نه مسئله شناخت، بلکه مسئله «قدرت» را در نظر گیرد؛ این روش نه به منزله تحقیق در باب مشروعیت، بلکه به منزله چیزی که می‌خواهم آزمودن رویدادپردازی بنامم، پیش می‌رود. [...] به عبارتی خنثی‌سازی اثرهای مشروعیت و آشکارکردن آن‌چه این اثرها را در لحظه‌ای معین قابل پذیرش می‌کند و موجب می‌شود که به واقع پذیرفته شوند» (همان: ۲۸۵، ۲۸۶).

وانگهی شاید بتوان گفت از نظر فوکو این کردار به اصطلاح فلسفی-تاریخی، تنها زمانی میسر می‌شود که «دانش و قدرت» را به مثابه شبکه‌ای تحلیلی و تکوینی در نظر آوریم. آن هم به این دلیل ساده که کافی است تا با بررسی انتقادی در نظام ارزشی آن و کشف و دیدن امکانات مقبول‌سازی‌اش، متوجه حقیقتی شویم که به صورت امری تدوینی، از روشی خاص در

خصیصه اصلی روشنگری در «نقد چیست» ۱۰۰ دیدن، استخراج می‌شود و در مصدر عقلانیت عرفی و رسمی حاکم بر عرصه دانش و قلمرو عمومی قرار می‌گیرد. و در اینجاست که درمی‌یابیم به لحاظ «روش»، تفاوتی ندارد که محصول این نظام تولیدی معیارهای ارزشی، ابزارکار کدامیک از نظام قدرت است: دانش روان‌پزشکی، حقوقی یا ...؛ چنانچه در برابر این روش معیارساز حقیقت، به صراحت از روش انتقادی روشنگرانه‌ای می‌گوید که کارش افشای حقیقت‌هایی است که به منزله امری مشروع، محل استناد نظام‌های رسمی (به بیانی متکی بر قدرت حاکم بر قلمرو رسمی) است:

«چه این نظام، نظام بیماری روانی باشد، چه نظام کیفی، چه نظام بزهکاری، چه نظام سکسوالیته و غیره؛ [...] پس نوعی روش [انتقادی] داریم که خارج از دغدغه مشروعیت و در نتیجه با فاصله گرفتن از دیدگاه بنیادین قانون، چرخه ایجابیت را مرور می‌کند» (همان: ۲۸۸).

حال اگر کسی این پرسش مهم را داشته باشد که روش فوکو در برابر «رهایی‌بخشی» روش روشنگری عصر کانت (ی به این سو)، - که به اعتراف فوکو، روش وی از نقد و روشنگری مبتنی بر مشروعیت‌ها یا افشای فقدان آنها، فاصله گرفته است - چه ایده‌ای جایگزین دارد (یا آیا اصلاً چنین دغدغه‌ای دارد یا نه؟)، می‌باید گفت که فراخوان فوکو اصلاً برای این است که چنین پرسشی را تغییر دهد. چنانکه معتقد است:

«اگر پرسش در باب شناخت باید در نسبتش با استیلا طرح شود، این پرسش می‌تواند نخست و پیش از همه با عزیمت از نوعی خواست قاطعانه حکومت‌نشدن

۱۰۱ جستارهایی درباره‌ی اندیشه‌های میشل فوکو

باشد، این خواست قاطعانه، این رهیافت هم فردی، هم جمعی، به قول کانت به خروج از عدم بلوغ. پرسش رهیافت» (همان: ۲۹۳، تأکید از من است).

اما آیا با حذف پرسش‌های مبتنی بر «تحقیق مشروعیت‌های تاریخی»، مسئله اصلی هم ناپدید می‌شود؟ به بیانی، صرف تغییر در شیوه پرسشگری، آیا می‌تواند هم انسان تحت ستم و هم ساختار ستم‌کننده از اقتدار سیاسی مبتنی بر نابالغی نظام‌های بیماری روانی، کیفی، آموزشی، بزهکاری، سکسوالیته و.... را قادر به «خروج» کند؟ پاسخ به این پرسش بسیار مهم است...؛ مهم است زیرا گمان نمی‌رود پاسخ مثبت باشد. آن هم به این دلیل ساده که تا جایی که می‌دانیم آنچه امکان شکل‌گیری فضای «نقد و روشن‌گری» جلسه‌ای را که فوکو در تاریخ ۲۷ می ۱۹۷۸ در آن حضور یافته بود به وجود آورده است، مبارزات و مطالبات واقعی و عینی‌ای است که پیش‌تر در قبال سیاست‌های زیستی ساختارهای ارتجاعی انجام گرفته بود...؛ مبارزه‌های افشاگرانه‌ای که در دوره‌ای از تاریخ اجتماعی اروپا، ساختارهای فکری نسبتاً مترقی مدرن - که اکنون از نظر فوکو به دلیل اثرهای قدرتی که حامل آن‌اند، خود این‌ها هم لازم بوده تا متحول شوند -، به عهده گرفته بودند. که مسلماً این دگرگونی در مطالبات در اینجا خاتمه نمی‌یابد؛ زیرا بنا بر شرایط دگرگون شده اجتماعی، شاهد نگرش‌های انتقادی مترقیانه‌تری هستیم که تلاششان این بوده تا با شاخصه‌هایی چون «حکومت مشارکتی، یا خود - نمایندگی»، فاصله و شکافی را که بین حکومت‌کننده و حکومت‌شونده به وجود آمده است (که به نوعی مصداق همان شکاف بین سوژه و ابژه است)، پر کنند...

خصیصه اصلی روشنگری در « نقد چیست » ۱۰۲

هر چند فوکو تا حدی کانون نقدِ خویش را از رودرروی مستقیم با اقتدار سیاسی بیرون برده است، و به نظر می‌رسد، تلاش می‌کند از روش‌هایی که به نظرش قدیمی می‌آیند (که همانا پرسش از مشروعیت و افشای قدرت نهفته در توصیه‌های تخصصی است)، دوری گزیند، اما به هیچ‌رو نمی‌توان منکر این واقعیت شد که به محض آنکه وی با نگاهی انتقادی سراغ شبکه‌ای از نظام‌های حقیقت‌ساز می‌رود، و از روش مدیریتی آن، اعم از بیماری‌های روانی، کیفری، بزهکاری، سکسوالیته و... سخن می‌گوید، در واقع در حال افشا از خشونت‌ی است که با قدرت و مقبولیتِ هر یک از نظام‌های مزبور عجین شده و تفکیک‌ناپذیر است (همان: ۲۸۹)؛ به بیانی، کاری جز این نمی‌کند که به شناسایی خودسرانگی معیارها و ارزش‌هایی بپردازد که کارکرد همگی‌شان تداوم اقتدار سیاسی حاکم (در سلسله‌ای از ترفندهای شبکه‌وارِ دانش و قدرتِ لازم آن) است.

بنابراین، همان‌گونه که دیده می‌شود، فوکو مبنای «نقد» خود را پیشاپیش در جبهه نافرمانی افشاگرانه و شکستن شالوده‌های اقتدار حاکم قرار داده است. به‌ویژه اینکه برای درک روش انتقادی‌ای که به کار می‌گیرد (حتی با وجود «نو» بودنش)، ناگزیر است به پیش‌فهم‌هایی اتکا کند که ریشه در مطالبات انتقادی مدرن دارند. و این‌ها همه تأییدکننده این مطلب است که چنانچه پیش‌تر هم گفتیم: در چارچوب بحث میدان‌های بوردیو؛ این روش انتقادی فوکو، بیانگر حضور حریف قدری در قلمرو شناخت‌شناسی است. حریفی که خواهی‌نخواهی جایگاهش رودرروی حاکمیت و حیطه سیاسی آن است.

۱۰۳ جستارهایی درباره‌ی اندیشه‌های میشل فوکو

در هر حال، فوکو به‌درستی بر این باور است که به‌واسطه‌ی روش خویش قادر به کشف رابطه‌ی شبکه‌ای و خودسرانه بین قدرت و دانش است. مطالعه و بررسی‌ای که به‌واسطه‌اش، می‌توان از تاریخ و فلسفه، چهره‌ی جدیدی ارائه داد:

«از طریق محتوایی تاریخی که تدوین می‌کنیم و با آن‌ها پیوند داریم این پرسش [فلسفی] را پیش می‌نهیم که پس من چیستم، منی که تعلق دارم به این بشریت، شاید به این اقلیت، به این لحظه، به این [یا] آن از بشریت که سوژه - منقادِ قدرتِ حقیقت به طور اعم و حقیقت‌ها به طور اخص است؟ [بنابراین] سوژه‌زدایی از پرسش فلسفی با توسل به محتوای تاریخی و آزادکردن محتوای تاریخی با پرسش‌گری در مورد اثرهای قدرت، اثرهایی که بنابر فرض این حقیقت که این اثرها با آن مرتبط‌اند، [و] بر آن‌ها اثر می‌گذارد، به‌نوعی نخستین ویژگیِ این کردار تاریخی - فلسفی است» (همان: ۲۸۳).

اما نکته‌ی بسیار مهمی که فوکو کاملاً از آن غفلت کرده، این است که پس از این روش نوینِ آزادسازی «چه چیزی برای مان باقی می‌ماند؟». شاید بهتر باشد پرسش را این‌گونه مطرح کنیم: آنچه پس از این به‌اصطلاح «کردار فلسفی - تاریخی» روشنگرانه برای مان باقی می‌ماند چیست؟ یعنی از این گزاره آغاز کنیم که اگر محو «اثرهای قدرت» را در معنای وسیع آن، یعنی خنثی ساختن انواع اثرهای برساخته‌شده توسط گفتمان‌های دانشی و همچنین منحل کردن انواع اثرهای متعلق به سازوکارِ نظام‌های حکومت‌مندی در نظر

خصیصه اصلی روشنگری در «نقد چیست» ۱۰۴

گیریم، در این صورت آیا آنچه بدان می‌رسیم، واقعاً می‌تواند نماینده سوژه فلسفی - تاریخی فارغ از اثرهای قدرت باشد...؟

این پرسش، در افق روش‌شناختی هایدگر (هستی‌شناسی دازاین)، به‌راستی ساده‌اندیشانه و حیرت‌انگیز است. زیرا از افق چنین روشی، ما فقط در اندیشه ساده‌دلانه و تک‌ساحتی مان است که تصور می‌کنیم می‌توانیم بیرون از موقعیت‌ها باشیم و به‌سر بریم. حال این «موقعیت» هر چه می‌خواهد باشد...؛ با الهام از چنین دیدگاهی، می‌توان گفت در همان حینی که در تفسیرهایمان در حال محو اثرهای «قدرت» انواع قلمروهای دانشی و سیاست‌های زیستی هستیم، به کلی فراموش می‌کنیم که فقط به‌دلیل حضورمان در موقعیتی مشخص است که می‌توانیم به توصیف و تفسیر وضعیت‌ها پردازیم؛ و این یعنی ندیدن موقعیتی که در آن هستیم؛ آن هم هستی اجتماعی‌ای که از آنجا که انسانی است (یعنی توأم با آگاهی و شناخت در زمان، در تاریخ و در مکان است)، فی‌نفسه در قدرت و با قدرت است. چرا که (همان‌گونه که فوکو هم گاه می‌پذیرد ولی زود فراموش می‌کند) شناخت بدون قدرت اصلاً نمی‌تواند وجود داشته باشد. به‌هر حال مشکل چنین دیدگاهی که ناآگاهانه به تحریف وجودی امکانات هستی‌شناسانه شناخت دست می‌زند، این است که در تصور یک بُعدی‌اش، از فرایند وجودی انسان تاریخی - اجتماعی غافل شده است و از این‌رو در نهایت تصویری غیرانضمامی به هستی اجتماعی آدمی پیدا می‌کند. حال آنکه بوردیو (از سر هوشیاری یا علاقه‌نداشتن به فلسفیدن میدان‌های قدرت)، ظاهراً با این معضل فلسفی روبه‌رو نشده است...؛ به‌هر حال فوکو از سرشت تاریخی - اجتماعی دانش، قدرت و سوژه غفلت کرده است. سرشتی

۱۰۵ جستارهایی درباره‌ی اندیشه‌های میشل فوکو

که از شیوه‌ی هستی‌آدمی (در مقام موجودی بی‌بنیاد) تفکیک‌ناپذیر است. اما جالب اینجاست که همان‌گونه که گفتیم فوکو خود گاه به‌خوبی می‌داند که فی‌المثل: «هرگز نباید تصور کرد که دانش، قدرت، به‌خودی‌خود و در خود مؤثر و کارآمدند» (همان: ۲۸۷). و اکنون به نظر می‌رسد در ادامه همین سخن، با توجه به تفسیر بالا می‌توان افزود که سخن خود فوکو نیز حامل قدرت و اثری است. قدرت و اثری که به لحاظ هستی‌شناختی، از «سخن» وی (در مقام گفتمانی دانشی - شناختی) قابل تفکیک نیست.

بنابراین با قدرت و اثری روبرویم که - همراه با بسیاری از عناصر دیگر، - در مقطع خاصی، شیوه‌ی وجودی فوکو را به عنوان متفکر (که همچون تمامی انسان‌ها، موجودیتی تاریخی و اجتماعی و ...، دارد و همین نحوه‌ی وجودی برساخته‌ی قدرت است)، برجسته ساخته است. به‌طوری‌که امروز من و شما به یاری تک تک آن عناصر مؤثر در سبک و شیوه‌ی تفکر فوکو است که با خواندن آثارش می‌توانیم فی‌المثل بگوییم «او فوکو است. میشل فوکویی که با توجه به مطالعاتش درباره‌ی قدرت، دست به کار شکستن بسیاری از باورها شده است و با موفقیت‌هایش حیطه‌ی مسیر ماهیت‌شناخت و دانش و ... را بیشتر از قبل به پیش برده است...». و همین معرفی کوتاه خود اعتراف به این مسئله است که فوکو در مقام متفکری که توجهی خاص به قدرت و سازوکار آن داشته است، هستی‌مضاعفی در قدرت داشته است؛ زیرا علاوه بر آنکه به لحاظ وجودی نمی‌تواند جدا از قدرت باشد (در مقام انسان، وجودش با قدرت درآمیخته است)، از آنجایی هم که «دانش» خود را وقف مطالعه «قدرت» کرده است، با دستاوردهای موفقیت‌آمیزش، هستی‌مضاعفی در قدرت دارد. ضمن آنکه، سخن آخر حامل این معنی است که زمانی که وی قصد

خصیصه اصلی روشنگری در «نقد چیست» ۱۰۶

«اثرزدایی از قدرت» را (حتی) به مثابه پروژه‌ای علمی پیش‌رو دارد، بیش از هر زمان دیگری درگیر قدرت و اثرهای آن است...

باری، به نظر می‌رسد تنها چیزی که در این وضعیت به ظاهر جبرآمیز می‌تواند به دامن رسد، دست‌یافتن به «آگاهی برای خود» است. منظور دست‌یابی به آن نوع آگاهی است که با علم به واقعیت هستی‌شناسانه آدمی، حق مشارکت در شرایط و عناصر هستی اجتماعی را امر وجودی‌ای تلقی کند که در حال حاضر به واسطه گفتمان‌های تک‌ساختی و غیردموکراتیک نظام‌های اجتماعی به تصرف درآمده‌اند. بنابراین با علم به هستی اجتماعی انسان (به مثابه هستی در قدرت و با قدرت)، به جای نفی و انکار قدرت (به طور کلی)، شاید لازم باشد آن چیزی (بخوانیم: «حق سهمی») از نظام‌های اجتماعی طلب شود که از توانمندی کنش‌ها ربوده و به حاشیه رانده شده است...؛ که نتیجه حذفش، به شکل‌گیری جامعه طبقاتی دامن زده است. جوامعی که سرشتشان بر آن است تا جمعیتی کلان را به حاشیه مراکز قدرت سیاسی و اقتصادی پرتاب کنند. و بدین ترتیب از امکان دسترسی راحت و آسان به منابع و ثروت محروم شوند. وانگهی به واسطه آگاهی‌های وجودی (اگزیستانسیالیستی) از این دست، نه تنها می‌توان رمزگشایی از تمامی گفتمان‌های مربوط به نظام‌های مسلط بر رفتار و کردار جامعه را به عرفی دموکراتیک و روشنگرانه تبدیل کرد، بلکه با آشکارساختن «خشونت» درونی و پنهان هر کدام از آن‌ها، آن اثر مخربی که مورد نظر فوکو است نیز خودبه‌خود خنثی می‌شود...

به‌هر حال اینکه نگاه ما به اندیشه‌های میشل فوکو چگونه است، فرقی در این واقعیت نمی‌کند که وی به یاری خواست هستی‌خودبنیاد (حتی اگر چنین

۱۰۷ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

تصوری، به لحاظ منطق دیالکتیکی، به نظر امری باطل به شمار آید)، همچون تمامی متفکران و هنرمندانِ خلاق، خود را از موقعیت نازل «حکومت شدن» رهانیده است. و شاید لازم باشد برای رفع هر سوء تفاهمی این را هم بیفزاییم که حتی آن زمان که وی برای متلاشی کردن فرایند «حکومت‌سازی» و «حکومت شدن»، خود را درگیر قدرت و اثرهای آن می‌کند، باز همچنان در مسیر آزادسازی خویش عمل می‌کند. زیرا نمی‌توان منکر این واقعیت شد که جدال وی با «قدرت و آثار» آن که پیش شرط برهم زدن «حکومت‌شدن» آدمی است، صرفاً در مقام خواست و اثبات آزادگی است؛ اثباتی که از راه سرکشی و مخالفت با «حکومت‌شدن» و آغوش گشودن به وضعیت «حکومت نشدن» ظاهر می‌شود. وضعیت «حکومت‌نشدن»ی که برای اکثر متفکران اگزیستانسیالیست (خصوصاً نیچه - در زرتشت) به قدری اهمیت دارد که می‌تواند در حکم «رستگاری» به حساب آید. رستگار از سلطه و نفوذ موقعیت بندگی یا «نابالغی»...؛ موقعیتی که کانت و گروهی از متفکران عصر روشنگری با تفسیر و تعبیر خاص شرایط تاریخی خود، حتی پیش از نیچه فراخوان به «خروج» از آن را داده بودند...؛ و به نظر می‌رسد مهم هم همین است: خواست خروج از نابالغی؛ خواستی که روشنگری و قوه نقد را در هر زمانه‌ای با توجه به شرایط و موقعیتش زنده و شکوفا نگه می‌دارد.

اگر عرصه پیش‌فهم‌های خود را (که شامل بخش عمده‌ای از دانش و تجربه در زمانه خودمان است)، به منزله «هدایت از سوی دیگری» بدانیم، یا به بیانی دقیق و صریح‌تر، آن‌ها را به عنوان «میراث تاریخی وجوه اجتماعی» مان درک کنیم، در این صورت به نظر می‌رسد، «خود تأملی» کانتی، چاره‌ای به جز این ندارد که برای پرهیز از هر گونه خودفریبی، از این

خصیصه اصلی روشنگری در «نقد چیست» ۱۰۸
پس، نه تنها «فهم» و «شناخت» را امری اجتماعی یعنی برخاسته از نحوه هستی «مشارکت‌آمیز» آدمی در جهانی که سرشتش اجتماعی است تلقی کند، بلکه لازم است آمیختگی فهم و شناخت به قدرت را هم ببیند. یعنی فهم و شناخت را آنچنان که هست، در ساحتی تاریخی و اجتماعی ببیند. بدین ترتیب، گفتمان خروج آدمی از «نابالغی خویش»، این امکان و فرصت را پیدا می‌کند تا از وضعیت فردی و انتزاعی کاذب به در آید و آن‌گونه که در واقعیت است، یعنی منضم و برخاسته از وضعیتی تاریخی - اجتماعی دریابد. به‌هرحال گمان می‌کنم برای حُسن ختام اقدام روشنگرانه فوکو، بد نباشد متن حاضر را به احترام کانت با سخن وی به پایان بریم. وی در اواخر قرن هجده (۱۷۸۴) در اوج مبارزات سیاسی - اجتماعی (لیبرالیستی، بورژوازی) عصر روشنگری و طی گفتمانی تاریخی (که می‌توان مطالبه حق سهم از قدرت تک‌ساحتی و مسلط زمانه را در لابه‌لای کلمات و سطرهای سخنان کانت دید)، تعریف خود را از «روشنگری» این چنین ارائه می‌دهد:

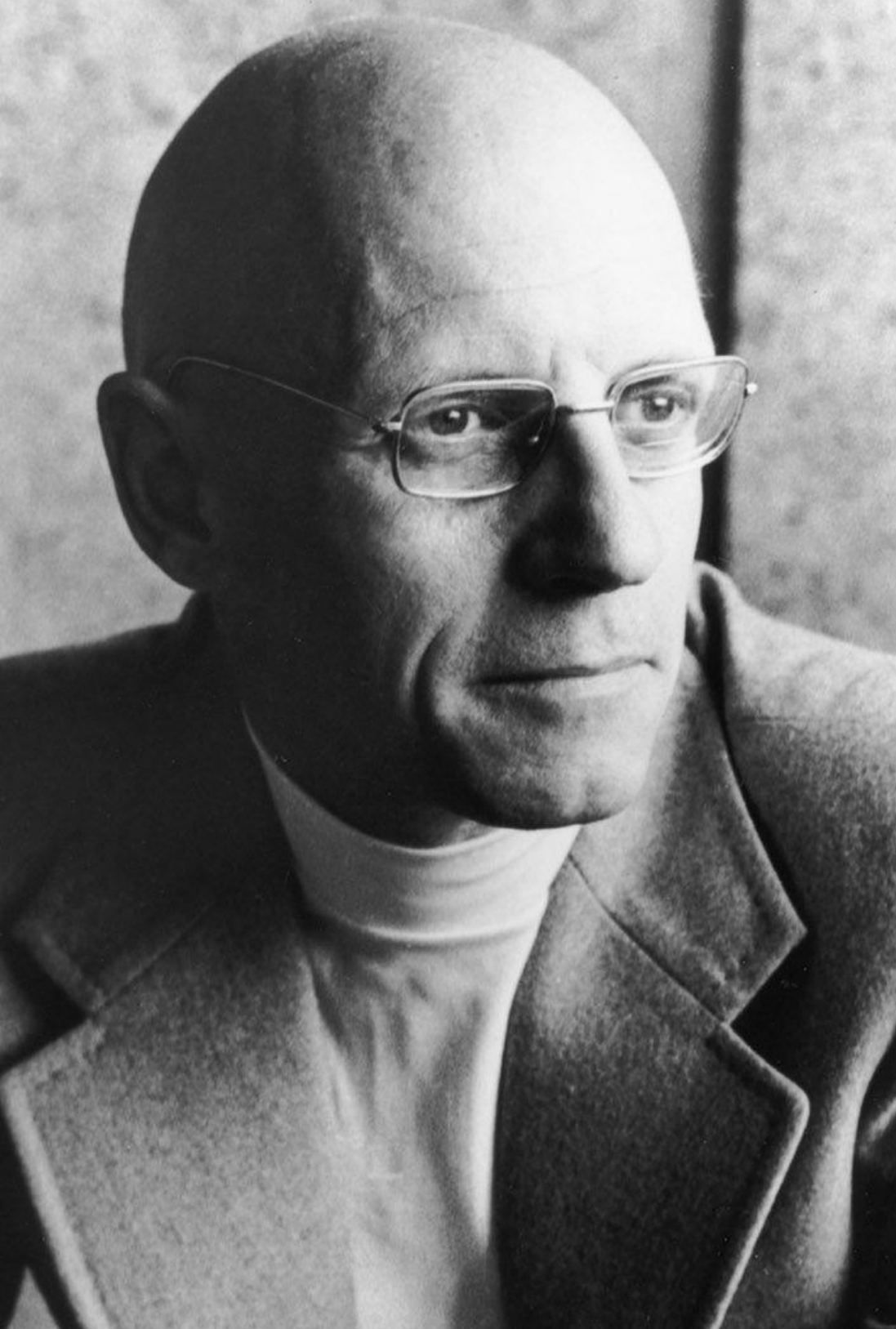
«روشنگری، خروج آدمی است از نابالغی به تقصیر خویشتن خود. و نابالغی، ناتوانی در به کارگرفتن فهم خویشتن است بدون هدایت دیگری. به تقصیر خویشتن است این نابالغی، وقتی که علت آن نه کمبود فهم، بلکه کمبود اراده و دلیری در به کار گرفتن آن باشد بدون هدایت دیگری. «دلیر باش در به کار گرفتن فهم خویش!» این است شعار روشنگری. [...] تا کتابی هست که برایم اسباب فهم است، تا کشیش غمگساری هست که در حکم وجدان من

۱۰۹ جستارهایی درباره‌ اندیشه‌های میشل فوکو

است و ...، دیگر چرا خود را به زحمت اندازم. اگر پولش فراهم باشد، مرا چه نیازی به اندیشیدن است؟ دیگران این کار ملال‌آور را برایم و به جایم خواهند کرد.» (کانت، روشنگری چیست؟ ۱۳۷۷: ۱۸، ۱۷).

اصفهان - آذر ۱۳۹۰

بازخوانی، اصفهان - خرداد ۱۴۰۲



آئینه‌داریِ مارکس، نیچه و فروید در «سخنرانی درباره نیچه»
سخنرانی میشل فوکو در مجمع بین‌المللی رونایومون (ژوئیه ۱۹۶۴)

بی‌شک یکی از جذاب‌ترین «نقش‌های فلسفی میشل فوکو، «مفسر فن تأویل‌گری» است. «فن - هنری» که در فرم مدرن آن، تفکرات فلسفی را از اسارتِ تصورِ در خود بودگیِ مفاهیم، رهایی می‌بخشد و دروازه‌های تعاملِ بین مخاطب و متن را باز و گشوده می‌کند: فرمی که با توجه به آزادسازیِ متافیزیکی و موقعیتِ روشنگرانهٔ آن، ابزار قابل اعتمادی است برای تأویل‌گر، تا هر بار و بنا به هر ضرورتی که احساس کند، وی را به دلیل قوهٔ نقادی، قادر به فراترشدن از «وضع موجود» کند. قابل اعتماد از این منظر که بی‌آنکه به چشم آید، نگرش انتقادی را جزء «حقوق اندیشه‌گی تأویل‌گر» به شمار می‌آورد و از قضا به همین دلیل هم بدون هر گونه روش فکریِ خدا - بنده (تفکری که می‌تواند تداعی‌کنندهٔ بخش‌نامه‌های اداری یا احکام مذهبی، کلیسایی یا دستورات نظامی باشد) قلمرو «سخن و کلمه» را آنچنان که هست، یعنی به منزلهٔ زیستگاهی اجتماعی، تاریخی و همگانی بازشناساند و

آینه‌داریِ مارکس، نیچه و فروید در... ۱۱۲
«پرسش» و «پرسشگری» را به جای «حکم» و «حکم‌کننده» نشانند.
بدین ترتیب انسانِ پرسشگر، جایگزین انسانِ بنده، و به همین سان «حقیقت»
به «امر قابل تردید» تبدیل می‌شود؛ امری که با یک بار به پرسش گرفتن آن،
مُجوز همیشگی این پرسش‌گری، صادر می‌شود...

باری، میشل فوکو در سخنرانی مربوط به نشستِ «مجمع بین‌المللی
رونایومون (Royaumont)» در ژوئیه ۱۹۶۴ به این وجهِ آزادسازیِ تأویل‌گری
می‌پردازد. نشستی که هر چند دربارهٔ نیچه برپا شده بود، اما او با اتکا به
تأویلات شالوده‌شکنانهٔ نیچه، قلمرو بحث خویش را ماهرانه به بحثی دربارهٔ
«فنون تأویل» نزد مارکس، نیچه و فروید تبدیل می‌کند. متفکرانی که با آزادی
حاصل از مدرنیته (حتی اگر همچون نیچه، آن را انکار کنند)، به یاری روش
فکری‌شان، هر کدام به نوعی، در تلاشی صادقانه، «آینه‌داران» خودشیفتگیِ
مدرنیته بوده‌اند. میشل فوکو در این باره می‌گوید:

«سدهٔ نوزدهم و به ویژه مارکس، نیچه و فروید بار دیگر
امکان جدید تأویل را پیش روی ما قرار دادند و دوباره
امکان یک هرمنوتیک را پایه گذاشتند. کتاب اول سرمایه،
[و] متن‌هایی همچون تولد تراژدی و تبارشناسی اخلاق و
تأویل رویاها، بار دیگر فنون تأویل را پیش روی ما قرار
می‌دهند. احتمالاً اثر ضربه و نوع جراحی که این آثار بر
اندیشهٔ غرب وارد آوردند، ناشی از آن است که این آثار در
برابر دیدگان ما چیزی را بازسازی کردند که خودِ مارکس
در جایی آن را "هیروگلیف" می‌خواند.» (فوکو، «نیچه»،
فروید، مارکس»، ۱۳۸۹: ۱۱).

معنای سخن فوکو در مقام تفسیرگرِ بت‌شکنی‌های مارکس، نیچه و فروید، در خصوص «عقلانیت و علم» غرب - مدرن، زمانی قابل فهم می‌شود که به پیش‌فهم‌های این سخن راه یابیم. منظور همان منابعی است که در قالب ابزارهای شناختی، خود را به صورت «فن»ی نشان می‌دهد که متکی بر انبانی از معانی، و نشانه‌هایی است که می‌باید پیشاپیش در قلمرو آگاهی زبانی و شناختی مخاطب اندوخته شده باشد تا به واسطه‌ی همان‌ها، نحوه‌ی ادراک و چگونگی تفسیر (چه در حالت تأیید و چه در حالت نقد) بتواند صورت گیرد. برای مثال برای درک منظور مارکس از «هیروگلیف» از یک‌سو، و ارتباطی که فوکو از سوی دیگر، بین این واژه و گزاره‌ی خود، برقرار می‌سازد، باید پیشاپیش بدانیم مارکس زمانی آن را به عنوان «تمثیل» به کار می‌گیرد که قصد داشته باشد نیاز به «رمزگشایی» از چیزی که ساخته و پرداخته‌ی نظام اجتماعی خاصی است را نشان دهد. به عبارتی، رویارویی با چیزی که به نظر می‌رسد معنای نهفته‌ای در خود دارد که از ما پنهان شده است. اما وقتی فوکو خود نیز دست به کار می‌شود و با تفسیر و تأویل از متون «انتقادی» مارکس (سرمایه - جلد اول)، نیچه (تولد تراژدی، تبارشناسی اخلاق) و فروید (تأویل رویاها)، به مثابه‌ی متونی «رمزگشا» مواجه می‌شود، به واقع (خود نیز) به جمع این تأویل‌گرایان مدرن می‌پیوندد؛ منتها صرفاً در جهت تفسیرگری یا به بیانی، آیین‌داری آیین‌داران؛ و شاید بهتر باشد بگوییم در مقام کاشف؛ «کاشف - تفسیرگر»ی که گرچه سروکارش با فنِ تأویل و سرشت گشودگی متن از سر تأویل‌گریِ مدرن است، اما خود به خشونتِ نهفته‌ای که خواهی‌نخواهی برخاسته از عمل رمزگشایی است (و از دید بسیاری از فلاسفه‌ی گریزی هم از آن نیست)، در نمی‌آمیزد. چرا که حداقل در متن سخنرانیِ حاضر (به جز یکی

آینه‌داریِ مارکس، نیچه و فروید در... ۱۱۴

دو بار آن هم به صورت ضمنی و گذرا) تلاشی آگاهانه دارد تا از غضب یا تصاحب عرصه‌ای که هریک از این متفکران (مارکس، نیچه، و فروید) با رمزگشایی خویش، آن را به تصرف خود درآورده‌اند، پرهیز کند. با این حال وی به روشنی «خسونت» اجتناب‌ناپذیر همراه با تأویلِ تأویل‌گر را این‌گونه بیان می‌دارد:

«هرگز تأویل‌شونده‌ای نیست که قبلاً تأویل‌گر نبوده باشد، به طوری که رابطه‌ای خشن و به همان اندازه توضیحی در تأویل برقرار می‌شود. در واقع تأویل، روشنگرِ موضوعی که منفعلانه خود را به تأویل عرضه کند، نیست؛ تأویل فقط می‌تواند تأویلی از پیش موجود را با خسونت غضب کند، و سپس باید آن را وارونه و زیروارو کند و به گفتهٔ نیچه با ضربهٔ چکش خرد کند» (همان: ۱۶).

همان‌گونه که فوکو هم تأیید می‌کند، نیچه، به دلیل ارائهٔ ویران‌کننده‌ترین ساختارشنکی اخلاقی، دینی و شناختیِ آگاهیِ غرب، نه فقط جنگجویترین تأویل‌گر تاریخ اندیشه مدرن به شمار می‌رود، بلکه بر همین اساس می‌توان او را به نوعی مهم‌ترین غضب‌کننده نیز محسوب کرد. او از همان اندیشه‌ای بهره می‌گیرد که به خوبی از راز بزرگ «جنگ‌افزایی کلمه‌ها» و برساخت‌های ایدئولوژیکیِ آن‌ها باخبر بوده است. چنانکه معتقد بود «واژه‌ها را همواره طبقات برتر و بالا ابداع کرده‌اند» (همان: ۱۷). علاوه بر این فوکو این گفتهٔ نیچه را نیز یادآوری می‌کند که: «واژه‌ها بر یک مدلول دلالت ندارند، بلکه یک تأویل را تحمیل می‌کنند» (همان).

۱۱۵ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

باری، در تفسیر و بررسی فوکو از روش اندیشه‌نیچه، موقعیت تحمیلی تأویل، در روایتی «حقیقت‌گویانه» نمایان می‌شود. چنانچه فوکو در توضیح ادعای خود، می‌گوید:

«به همین دلیل است که از نظر نیچه "تأویل‌گر"، "حقیقت‌گو" است؛ تأویل‌گر "حقیقت‌گو" است نه به این دلیل که حقیقتی را در خواب تسخیر می‌کند تا بر زبان آورد، بلکه از آن‌رو که تأویلی را بیان می‌کند که کارکرد هر حقیقتی پنهان کردن آن است. شاید این تقدم تأویل بر نشانه‌ها، قطعی‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین نکته در هرمنوتیک مدرن باشد» (همان: ۱۷، ۱۸).

اکنون این پرسش پیش می‌آید که آیا منظور فوکو از آوردن این عبارت نیچه و جلب توجه مخاطب به آن، این است که بگوید نیچه قصد داشته «حقیقت» را به چیزی متهم کند؟ به چه چیزی؟! تا جایی که می‌دانیم «حقیقت»، خود همواره در مقام «متهم‌کننده» ظاهر می‌شده است؛ «متهم‌کننده» پرده‌پوشی‌ها، یا شاید مناسب‌تر باشد بگوییم متهم‌کننده هر امری که آن را (در مقام حقیقت) بپوشاند و از آشکاری به درش آورد...؛ اما اکنون به واسطه تفسیر فوکو در کمال حیرت درمی‌یابیم که نیچه (این ویرانگر بی‌رحم اسطوره‌های فکری غرب)، به متهم کردن «حقیقت» روی آورده است... باری، فوکو که جدل‌های طولانی و بی‌وقفه نیچه با عمق یا به اصطلاح اعماق وضعیتهای را (که عمل تأویل درصدد به سطح آوردن و قابل رؤیت کردن آنهاست) دنبال کرده، معتقد است:

آینه‌داریِ مارکس، نیچه و فروید در... ۱۱۶

«نزد نیچه، یک نقد عمقِ آرمانی، نقدِ عمقِ آگاهی وجود دارد، عمقی که او آن را به منزلهٔ ابداع فیلسوفان، افشا می‌کرد؛ این عمق، جست‌وجوی ناب و درونیِ حقیقت است. نیچه نشان می‌دهد که چگونه این «عمق» دربردارندهٔ تسلیم، ریا و پرده‌پوشی است؛ به طوری که تأویل‌گر به هنگام درنوردیدن نشانه‌های این عمق برای افشاکردن‌شان، باید در خط عمودی پایین رود و نشان دهد که این عمقِ درونگی، در واقع چیزی غیر از آنچه می‌گوید است؛ در نتیجه تأویل‌گر باید پایین رود و به قول نیچه، «کاوش‌گرِ خوبِ اعماق» باشد» (همان: ۱۲، تأکید از من است).

بنابراین تأویل‌گری همچون نیچه (شالوده‌شکنِ اسطوره‌های فکری)، مخاطبِ خود را به اعماق می‌برد تا به چشم خود، بی‌بنیانیِ «حقیقتِ اسطوره» ای را در مقوله‌های «حقیقت» و «شناخت» ببیند، و باور کند که در پس سنگینی و خردکنندگی این واژه، «قدرت» انحصارطلب طبقاتی، ایدئولوژیکی، جنسیتی و ... نشسته است. و این یعنی اگر نیچه (و همچنین مارکس و فرویدی که با همین روش افشاگرانه و انتقادی)، تأویل‌گرِ حقایق قلمرو رسمی بوده است، و با درهم شکستن حقایق پیشین، خواهی‌نخواهی خود تفسیر جدیدی (بخوانیم حقیقتی جدید) را جایگزین کرده است، این تفسیر یا حقیقت جدید، قبل از هرچیز نشان از نزاعی اجتماعی دارد. برخاسته از موقعیت تاریخی‌ای که در حال تغییر شکل و جابه‌جاییِ گروه‌های صاحب قدرت است... به نوعی با «نزاع خدایان» و بری طرف هستیم. خدایانی که برخاسته از سازوکار ساختار اجتماعی و سیاسی

۱۱۷ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

است. بنابراین از افق تفسیر متن حاضر، افشای نیچه گرچه برآن است تا بی‌بنیانی مقولاتی همچون «حقیقت»، و «شناخت» را عیان سازد، اما فراموش نکنیم که اگر از نگاه جامعه‌شناسانه به این وضعیت نگاه کنیم خیلی زود متوجه خواهیم شد که تفسیر و تأویل نیچه در اصل حامل این واقعیت نیز است که ما نه با وضعیتی نهیلیسمی، بلکه با منابع واقعی، عینی، یعنی قابل مشاهده و بررسی ساختارهایی (اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی) طرف هستیم که در هر برهه تاریخی بنا به شرایط قرارگرفتنی گروه‌های رقیب، بنیان‌گر اصلی تولید حقایق در قلمروهای رسمی هستند.

اما فوکویی که از این چشم‌انداز جامعه‌شناسانه، به مسئله نگاه نمی‌کند و صرفاً در مقام فیلسوف ناظر و بررسی‌کننده کاوش‌های تأویلی نیچه است، با لحنی تلخ و تمسخرآمیز می‌گوید: «هر چه جهان در برابر نگاه ما عمیق‌تر می‌شود، در می‌یابیم که هر آنچه «عمق» انسان را پروراند است، چیزی جز یک بازی کودکانه نیست» (همان: ۱۳).

با وجود این، او به عنوان فیلسوفی که انرژی خود را صرف شناسایی قدرت کرده است، در این سخنرانی ما را با اقتدار نهفته در تقسیمات مکانی واژه‌هایی چون «سطح» و «عمق»، آشنا می‌کند: گونه جدیدی از کدگذاری قدرت در واژه‌هایی که حامل معنایی مکانی هستند. چنانچه می‌گوید:

«از خود می‌پرسم که آیا این مکانمندی [عمق - سطح]، این بازی نیچه با عمق، قابل قیاس نیست با بازی ظاهراً متفاوتی که مارکس با سطحی‌گری کرد؟ مفهوم سطحی‌گری نزد مارکس بسیار مهم است؛ مارکس در ابتدای سرمایه توضیح می‌دهد که چگونه برخلاف پرسونس، او باید در مه فرو رود

آینه‌داریِ مارکس، نیچه و فروید در... ۱۱۸

تا به واقع نشان دهد که نه هیولاهایی وجود دارند نه معماهایی عمیق؛ زیرا تمام آن عمقی که در مفهوم‌سازی بورژوازی از پول، سرمایه، ارزش و غیره وجود دارد، در واقع چیزی سطحی‌نگری نیست. و قطعاً باید از فضای تأویلی یاد کرد که فروید نه تنها در مکان‌شناسی مشهور خودآگاه و ناخودآگاه، بلکه در قواعدی بر ساخت که برای توجه روان‌کاوانه و رمزگشایی روان‌کاواز آنچه در جریان «زنجیره» گفتمان گفته می‌شود، تنظیم کرد. باید از مکانمندی با این همه کاملاً مادی‌ای یاد کرد که فروید اهمیت بسیاری برای آن قائل بود، مکانمندی‌ای که بیمار را زیر نگاه برآمده و از بالای روان‌کاو قرار می‌دهد» (همان).

بنابراین فوکو بی‌آنکه پی‌گیر سخن خود شود، تفسیرهای انتقادی نیچه، مارکس و فروید از «حقیقت» در قلمرو رسمی را «قدرت‌زده» می‌بیند؛ و ظاهراً فراموش می‌کند که به لحاظ نظری، اصلاً هر سه آنان مدعی گفتمان جدیدی از شناخت بودند. ادعایی که حاکی از قدرتی جدید در به تصرف درآوردن سازوکار سیاسی نهفته در کلام قلمروهای فلسفه و روانشناسی است. اصلاً شاید بهتر باشد این‌طور بگوییم که اگر به جز این بود، اصلاً هیچ‌کدام از این اندیشمندان، پا به «میدان»ی نمی‌گذاشتند (در مفهوم بوردیویستی)، که در آن، «نزاع ارزشی» (در مفهوم وبری) در جریان بود...؛ که همین امر، به لحاظ جامعه‌شناسی، باز مهر تأییدی است بر حضور قومند زیربنای اجتماعی و تاریخی نفس تأویل و تفسیر متون یا حتی نشانه‌ها...

در این صورت، پر واضح است که از نگاه جامعه‌شناسی متکی بر هستی‌شناسی قدرت، افشاگری فوکو در خصوص «مکان»ی که مارکس، نیچه و فروید برای افشای «حقیقت» (به مثابه امری تأویلی)، به آن وارد می‌شوند، پیشاپیش قدرت‌زده است؛ یا به عبارتی دیگر، وضعیت هستی‌شناسانه‌ای است که هرگز آزاد از قدرت نخواهد بود... به این معنی که همان گونه که «زمان»، با قدرت همراه است (بخوانیم توسط ابعاد هستی‌شناسانه اجتماعی و سیاسی حاکم بر هر زمانه‌ای شناسایی می‌شود)، «مکان»، نیز فقط به واسطه همین رویه است که قابل فهم و درک می‌شود...؛ لب کلام اینکه ما هرگز با هیچ مکانی که فاقد قدرت باشد، مواجه نمی‌شویم: زمان و مکان، به مثابه تمامی مقولات هستی‌شناسانه اجتماعی و سیاسی (همچون خود زندگی‌ای که در هر عصر و دوره‌ای مالمال از کدگذاری‌های نیت‌مندانه است)، از عناصر تکنولوژی قدرت به شمار می‌روند. پس، آنجا که مکانی از سلطه گروهی خاص (که نشانه‌های خود را بر آن گذارده است) آزاد می‌شود، در همان آن، و لحظه‌به‌لحظه، در حال پوشیدن جامه جدید متصل به ساختار اجتماعی و سیاسی گروهی دیگر است. به بیانی، مکان و زمان، به عنوان عنصرهای مهم هستی‌شناختی، ظروفي نیستند که خالی و پر شوند، بلکه در تاروپود شیوه و سبک زندگی و مفاهیم مسلط بر آن (که در عین حال بازتولید سازوکار آن دو هستند) عینیت می‌یابند و قابل شناسایی و درک می‌شوند. پس، در چارچوب بررسی حاضر، کاملاً بدیهی است که نیچه، مارکس و فروید، هر کدام به نوبه خود، از راه تأویل‌گرایی انتقادی و بدبینانه‌شان نسبت به «حقیقت و شناخت» مسلط و جاافتاده در قلمرو رسمی، نخستین کاری که می‌بایست انجام می‌دادند این بود که نقاط

آینه‌داریِ مارکس، نیچه و فروید در... ۱۲۰

جغرافیایی قدرت‌مدارِ پیشین را از کار بیندازند. آن هم از طریق بدیل‌سازی‌هایی منفی و به اصطلاح رندانه؛ فی‌المثل ارج نهادن به «زمین» در رابطه با «آسمان» (و عظمتی که برای آن در ذهن بشری ساخته شده بود). در این مثال، مسئله خوارکردن «آسمان» در میان نیست، بلکه ویران کردن نشانه‌هایی است که در برخی از تأویلات ایدئولوژیکی و «سلسله‌مراتبی» (طبقاتی)، به خوارداشت «زمین» و «زمینیان» در عوض بزرگداشت «آسمان» و «موجودات آسمانی» اقدام شده بود تا توجیهی باشد برای مشروعیت جوامع طبقاتی و تبعیض‌آمیز ...

باری، مسلماً همان‌گونه که هر سه اندیشمند نشان داده‌اند، این زیر و زبر کردن جز با روی‌گردانی از «نشانه»هایی که خود نیاز به رمزگشایی داشتند میسر نمی‌شد. روی‌گردانی‌ای که حامل ارزش و معنایی جدید (بخوانیم کدگذاری جدید) در عرصه شناخت و حقیقت باشد؛ یعنی در حیطه نقد و بررسی بتواند حامل ارزش میدانی اندیشه‌شان باشد؛ حتی اگر به ظاهر همچون نیچه، بی‌بنیانی «حقیقت» به تمسخر گرفته شود (آن هم در حالی که گفتمان فلسفی جدیدی ظهور کرد که نشان از اقتدار دیدگاه نیچه را داشته و دارد).

به‌هرحال مارکس، نیچه و فروید گردونه «حقیقت‌ساز» ایدئولوژیکی را واژگون کردند؛ و با این عمل عرصه نوینی را در قلمرو تأویل و تفسیر بنیان نهادند. عرصه‌ای تماماً انتقادی نسبت به «قدرت رسمی» و مراکز مهم نهادهایش. آنان، با روش انتقادی مبتنی بر بدگمانی خود، نسبت به نشانه‌های رسمیت‌یافته، روش تأویلی جدیدی در عرصه‌های مختلف «تفکر مدرن» به وجود آوردند. روشی که بر اساس آن، از «متن» (همراه با تمام اجزاء آن)، عرصه‌ای تأویلی - انتقادی بر ساخته است. چنانچه خود فوکو هم

۱۲۱ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

تعیین‌کننده‌ترین نکته در هرمنوتیک مدرن (و به طور مشخص در قرن نوزده) را در این می‌داند که تأویل مقدم بر نشانه نباشد. آن‌هم نشانه‌هایی مبنی بر روش تقلیل‌گرایانه هرمنوتیک فی‌المثل سده شانزده که عادت به فروکاهیدن «چیزها» داشت: عادت‌واره‌ای ایدئولوژیکی که بر اساس آن می‌شد همه نشانه‌ها را به یکدیگر ارجاع داد (از نبات تا انسان) تا بتوان به آسانی به خدایی واحد رسید. به‌رحال فوکو به روشنی در این باره می‌گوید:

«از سده‌ی نوزدهم، پس از فروید، مارکس و نیچه، به نظرم می‌رسد که "نشانه" بدخواه می‌شود؛ منظورم این است که شیوه‌ای دوپهلوی و اندکی مبهم از بدخواهی و «بدسگالی» در نشانه وجود دارد. و این از آن‌روست که نشانه [نیز] پیشاپیش تأویلی است که خود را تأویل نشان نمی‌دهد. نشانه‌ها تأویل‌هایی‌اند که سعی می‌کنند، خود را توجیه کنند، و نه برعکس» (همان: ۱۸).

ظاهراً فوکو توجهی به این مسئله ندارد که هم مارکس، هم نیچه و هم فروید، برای پی‌بردن به این (به اصطلاح) بدسگالی نشانه‌ها، ناچار بوده‌اند تا در چارچوبی دیالکتیکی، تأویلاتشان را به نشانه‌هایی بیامیزند، که خود مبتنی بر تعبیر و تفسیری کلان نسبت به جهان و چیزها بود... در غیر این صورت چگونه می‌توانستند، بدون تعبیر و تفسیر تأویلی خود، در ساحت نشانه‌های پیش‌رویشان (که نگاهی انتقادی و بدگمانی بدان داشتند)، به مضامین سلبی مورد نیاز خود راه یابند؟ بنابراین، این بدگمانی نسبت به نشانه‌هاست که باعث تغییر در شیوه تأویل سده نوزده می‌شود. «بدگمانی» ای که خود، زاده تغییر

آینه‌داریِ مارکس، نیچه و فروید در... ۱۲۲

شرایط اجتماعی و نزاع بر سر مراکز قدرتی است که سهمی بزرگ در کنترل قلمروهای مختلف دارند...

اما آیا در این سخنرانی فوکو به‌راستی از اجتماعی و تاریخی بودن تأویل، تفسیر و نشانه‌ها بی‌خبر است، یا آنکه مایل به گذر از مسیری غیراجتماعی و تاریخی است؛ نحوه‌ای از اندیشیدن که خاص فلاسفه است و معمولاً ناآگاهانه و بی‌آنکه عمدی در کار باشد، (از سر غفلت؟ و یا عمد؟) وانمود به ذات‌مند بودن مقولاتی می‌کنند که درباره‌شان سخن می‌گویند.

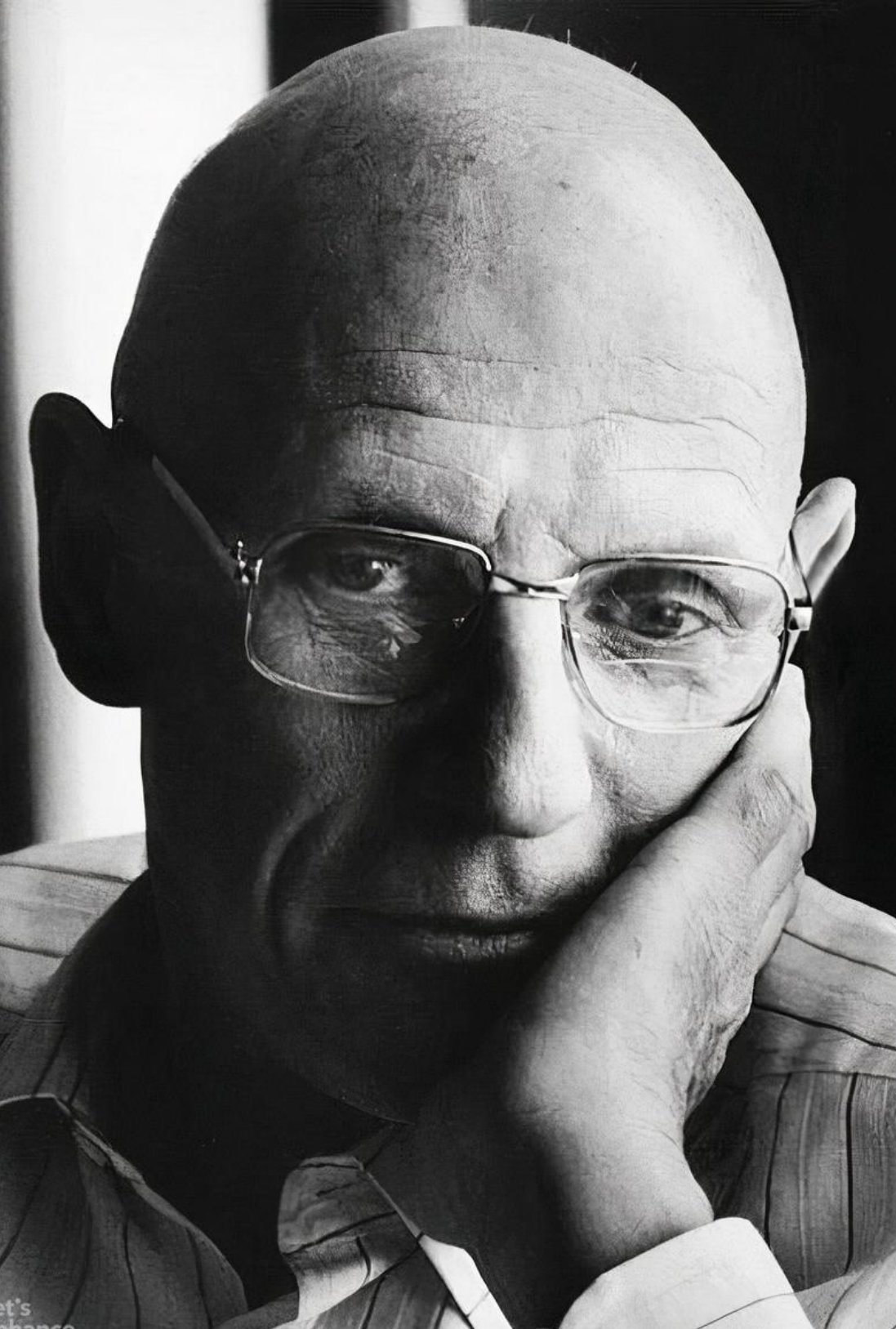
«سرانجام آخرین ویژگیِ هرمنوتیک این است که تأویلِ خود را در برابر این اجبار می‌یابد که تا بی‌نهایت خودش را تأویل کند؛ اجبار به اینکه همواره از سرگرفته شود. [...] زمانِ تأویل، دَوْرانی است. این "زمان" کاملاً مجبور است دوباره از همان جایی بگذرد که قبلاً گذشته بود... مرگِ تأویل باور به این است که نشانه‌هایی وجود دارند، نشانه‌هایی که به نحوی اولیه، آغازین و واقعی به منزلهٔ علامت‌هایی منسجم، معتبر و نظام‌مند وجود دارند. برعکس، حیاتِ تأویل این باور است که چیزی جز تأویل‌ها وجود ندارد. به نظرم می‌رسد که این نکته را که بسیاری از معاصرانمان از یاد می‌برند، باید کاملاً فهمید [این] که "هرمنوتیک و نشانه‌شناسی دو دشمن سرسخت یکدیگرند" «(همان: ۱۹).

در تفسیرهایی از این دست، خواهی‌نخواهی با این پرسش مواجه می‌شویم که آیا این‌گونه بی‌توجهی‌ها، ما را آلوده به زبان‌آوری نمی‌کند؟ حال آنکه اگر حوزه‌ی شناخت را از مفهوم و بار هستی‌پیشین (متافیزیکی) آزاد سازیم و در عوض آن‌چنان که هست، یعنی در موقعیت انضمامی‌اش ببینیم و بفهمیم (به بیانی به صورت موقعیتی برخاسته از هستی‌اجتماعی‌اش بفهمیم)، به امکان وجودی و هستی‌شناسانه‌ای راه می‌یابیم که می‌تواند باعث رهایی‌مان از اسطوره‌های قلمرو رسمی و رایج فکری شود. در چنین وضعیتی، قلمرو وجودی شناخت و حقیقت، نه تنها (به منزله‌ی برساخته‌ای اجتماعی، فرهنگی و تاریخی) در جهانی انضمامی و فارغ از «مطلق»ها فهمیده می‌شوند، بلکه به دلیل همان واقعیت هستی‌شناسانه «انضمامی»اش، بیانگر شهادتی است در پذیرش آن وجه ریشخندآمیز (امر تفسیر و شناخت)ی که از نظر فوکو به منزله‌ی فضای تأویلی بی‌وقفه و پایان‌ناپذیر (همان: ۱۵)، نمایان می‌شود. بنابراین حتی اگر این حقیقت و شناخت انضمامی، به هنگام تفسیر، تنها بتواند بازنمایی ناقصی از زمینه‌های اجتماعی نحوه‌ی زندگی ارائه دهد، باز با این حال، از آنجا که این نقصان ناشی از گنده‌شدن رویه‌ی شناخت از شیوه‌های دروغین به صورت متافیزیکی و به عکس روی آوردن به خاستگاه واقعی خود یعنی رویه‌ی ناگزیری وجود بی‌بنیان بشری است، نشان می‌دهد که نه تنها چیزی از سرشت هستی‌شناختی مدرن کم نمی‌کند، بلکه با شهادت تمام قادر است سرشت مدرن را نعل‌به‌نعل منعکس سازد. سرشتی فاقد حقیقت و شناخت مطلق؛ اما در عین حال آزاد و مستعد برای پذیرش خود مسئولیتی...؛ و اتفاقاً همین «خود مسئولیتی» بدون ریشه‌های مطلق و از پیش تعریف شده است که هر لحظه می‌تواند، امکان رهایی از پنداشت‌های

آینه‌داریِ مارکس، نیچه و فروید در... ۱۲۴
دروغینِ متافیزیکی (نسبت به خود و شیوهٔ پرسش از جهان و هستی) را بنا بر
شرایط تاریخی و اجتماعی در هر زمان و مکانی فراهم سازد...

اصفهان - بهمن ۱۳۹۰

بازخوانی، اصفهان - ۱۴۰۲



et's
hance

تفسیر برساختگی خود به مثابه تکنیک در «تبارشناسی اخلاق»

اگرچه «تاریخ سکسوالیته»، یکی از موضوعات مورد بررسی میشل فوکو بوده است، اما در گفت‌وگوی پل رابینو و هربرت دریفوس (آوریل ۱۹۸)، در همان ابتدای بحث، این موضوع از سوی فوکو، با «تکنیک‌های خود» درمی‌آمیزد تا به قول وی به توازن راه یابد. منظور فوکو از این تکنیک، نحوه برساختگی «خود» بر اساس سبک و نحوه زندگی و نیز شیوه تفکر است. برای مثال با مطالعه و بحث درباره مسائل مهم نزد یونانیان باستان و همچنین سبک زندگی آن‌ها، مایل است به فن یا تکنیک برساختگی آن‌ها در خصوص «خود» راه یابد: آشکار ساختن این نکته که عمده‌ترین توجه آنان معطوف به رفتارهای اخلاقی بوده (چه در رابطه با خود یا در رابطه با دیگران)؛ و نه فرضاً سکس، خدایان، مسائل دینی، یا اصلاً مسئله پس از مرگ...؛ (به گفته فوکو، یونانیان باستان، نه دغدغه‌ای در خصوص سکس داشتند و نه مشغله یا دل‌نگرانی درباره مسائلی

۱۲۷ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

نظیر وقایع پس از مرگ یا چیستی خدایان... (فوکو، در باب تبارشناسی اخلاق؛ ۱۳۸۹: ۴۶۷).

اما از نظرش این کم‌بهایی، به معنای نفی و انکار یونانیان نسبت به مسئله سکس یا خدایان نیست، زیرا فی‌المثل در خصوص سکسوالیته ما را به حساسیت‌هایی در برخی روابط آن‌ها ارجاع می‌دهد. برای مثال از «عشق به پسران» نمونه‌هایی می‌آورد. عشقی که جایی بسیار مهم در ادبیات یونانی دارد. هر چند که از نظر فوکو این عشق نمی‌توانسته مبنایی دوسویه یا رابطه‌ای جسمانی داشته باشد. بنابراین غیرمنطقی نیست اگر این نظر ما را به این فکر اندازد که میشل فوکو بر خلاف باور برخی از مورخان، به طور جدی بر این نظر است که «عشق به پسران»، برای شهروند یونانی نمی‌توانسته بی‌مسئله باشد. خصوصاً وقتی به گفته وی، کسب لذت جنسی از زنان یا بردگان (در هر جنسیتی که باشند)، امری عادی محسوب می‌شده است، حال آن که در مورد پسران جوان (البته پسران یونانی و نه بردگان)، این عمل قبیح و غیر قابل تصور به شمار می‌آمده است؛ آن هم به این دلیل که برای آزادمرد یونانی، پذیرش این مسئله سخت بوده است که پسر جوانی که به زودی می‌باید به شهروند آزادی تبدیل شود، همچون «ابژه، تحت سلطه و مورد استفاده لذت دیگری قرار گیرد» (همان: ۴۶۳). بنابراین به گزارش فوکو نتیجه‌گیری همه تأملات و فلسفیدن در باب عشق به پسران به این منتهی می‌شد که «لطفاً با پسران همانند زنان رفتار نکنید» (همان).

اما واقعیت این است که چنین توصیه و برحذرداشتنی، تازه ما را به این فکر می‌اندازد که اگر پسران جوان یونانی موضوع لذت جنسی نبودند، پس دیگر چه لزومی به این توصیه حذرداشتگی و اخلاقی بود؟ فوکو از دنبال کردن

تفسیر بر ساختگی خود به مثابه تکنیک... ۱۲۸

این بحث در رابطه با «پسران جوان» و ایده «شهروند آزاد» صرف نظر می‌کند. البته نه از سر سهو، بلکه به عمد؛ زیرا همان گونه که خود می‌گوید مایل است توجه را به جایگاه سکسوالیته در فرایند تاریخی (همان چیزی که خود به آن تبارشناسی می‌گوید) جلب کند و مقایسه‌ای تطبیقی به عمل آورد. فی‌المثل اینکه سکس یا فعالیت جنسی در زندگی فرد یونانی (البته منظور مرد یونانی است) و نزد آگوستین قدیس و عصر مسیحیت چه جایی داشته و هر کدام چگونه آن را درک می‌کردند. شیوه تحلیلی که بسیار خوب و مناسب است اما کافی نیست؛ زیرا سبک‌های زندگی یا نحوه تفکر در هر زمانی که باشد، امری انتزاعی و مستقل از شرایط تاریخی و اجتماعی نیست. به‌رحال توجیه فوکو برای گسست از چنین تحلیل‌هایی این است که «باید از ایده رابطه‌ای تحلیلی میان اخلاقیات و سایر ساختارهای اجتماعی، اقتصادی یا سیاسی خلاص شویم» (همان: ۴۶۹). چیزی که اتفاقاً در متن حاضر، می‌خواهیم کار خود را بر اساس آن تنظیم کنیم. یا شاید بهتر باشد بگوییم یکی از کارهای ما در این بحث، این خواهد بود که در لابه‌لای تحلیل‌های فوکو، حضور رابطه تحلیلی میان اخلاقیات و ساختارها را نشان دهیم؛ آشکار ساختن چیزی که فوکو فقط تصور می‌کند که آن را کنار گذاشته است.

ناگفته نماند که گاهی هم با تفسیرهای تک‌ساحتی اخلاقی یا فرهنگی روبه‌رو می‌شویم. برای مثال آنجا که تلاش می‌کند تا پیروی از منع ارتباط جسمی با پسران جوان را پای «پارسایی جنسی» یونانیان باستان گذارد (همان)؛ بی‌آنکه به دلیل واقعی این پارسایی که در اصل خاستگاهی سیاسی- اخلاقی دارد توجه نشان دهد. و بدین‌سان از مطالعه قدرتی که همواره آن را در بحث‌هایش دنبال می‌کرده، چشم‌پوشی می‌کند. بر خلاف تصور فوکو، با توسل

۱۲۹ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

به رابطه تحلیلی میان ساختار اجتماعی و اخلاقیات، می‌توان به تفسیرهای تاریخی میان‌رشته‌ای (فلسفی - جامعه‌شناسی) نیز دست یافت. برای مثال به این تفسیر که عمده‌ترین منعی که می‌توانست پسران یونانی (و مسلماً نه پسران برده) را از موضوع لذت جنسی به دست مردان یونانی (یا به اصطلاح همان آزاد مردان یونانی) در امان بدارد، نه ساختار برده‌داری یونانی، بلکه ایده هستی‌شناسانه «شهروند آزاد یونانی» بوده است؛ منظور شهروند آزادی است که در عصر یونان باستان، در «دولت‌شهر» می‌زیسته و یکی از ویژگی‌های مهمش - به لحاظ اگزیستانسیالیستی - هستی سیاسی او بوده است. به بیانی نحوه درک وی از خود در محیط اجتماعی‌اش، «آزادبودگی» در برابر «بردگی» و منظورداشتن امتیاز حضور در قلمرو عمومی و سیاسی بوده است؛ چیزی که هم بردگان و هم زنان از آن محروم بوده‌اند. بنابراین ما با نحوه خاصی از «اخلاق» مواجهیم که فقط خاص «آزادمردان یونانی» در دولت‌شهرهای باستانی بوده است. بدین ترتیب چنانچه می‌بینیم، با اخلاقی کاملاً سیاسی و اجتماعی روبرویم. پس شاید آن گزاره منعی «لطفاً با پسران همانند زنان رفتار نکنید»، می‌باید در وهله اول خود آزادمردان یونانی را منظور و هدف خود داشته باشد: به منزله لکه ننگی برای آزادگی او نسبت به یونانی جوانی که او نیز آزادمرد در آینده است. به بیانی، لذت جنسی از بردگان جوان مذکر، نه فقط در یونان باستان، بلکه حتی در ایران باستان نیز رایج بوده است (تاریخ اجتماعی راوندی، ج ۷: ۳۷۶، ۳۷۷).

از این رو می‌توان گفت، از آنجا که این نحوه لذت تن‌کامگی، به عنوان عاداتی فرهنگی در روابط واقعی و عینی اجتماعی بر ساخته می‌شده است، به منزله سرنمون رفتاری و کرداری، دیده و فهمیده می‌شده است. و از قضا

تفسیر بر ساختگی خود به مثابه تکنیک... ۱۳۰

رعایتش در همان چارچوب برآمده از اقتدار فرهنگی و سیاسی یونان باستان، همواره توصیه و تذکر داده می‌شده است تا فراتر از میل و هوس آزاد مرد و موقعیت اجتماعی‌اش قرار گیرد...

بدین ترتیب چنانچه می‌بینیم، به یاری روش تحلیلی که فوکو از آن روی‌گردانده است، می‌توان به این نکته مهم پی برد که در ساختار فرهنگی - اجتماعی یونانیان، به معنایی یونانی معتقد به ایده شهروند آزاد، نفس «تحت سلطه قرار نگرفتگی جسم و (روح؟)» پسران یونانی، حامل پالودگی خود ایده نخستین یا سرنمونی «شهروند آزاد» است؛ ایده‌ای به مراتب پیشینی‌تر از «پارسایی جنسی» مورد نظر فوکو. زیرا شهروند آزاد (در مقام رکن اصلی ساختار سیاسی دولت شهر یونان)، فی‌نفسه به منزله مرجع تمامی مضمون‌های «پارسا» گرایانه‌ای است که شهروند یونانی می‌باید رعایتش می‌کرد؛ تا در چارچوبی که به قول فوکو بر سازنده «تکنیک خود یونان باستان» است قرار گیرد: شهروندی که آزادگی‌اش، مشروط به پاکی روح و جسم از آلودگی نسبت به هر گونه سلطه است. اما چرا آزاد مرد، (شهروند آزاد)، هویتش با «سلطه» خدشه‌دار می‌شود؟ زیرا ناسازگار با بنیان و غایت اخلاقی و سیاسی هستی‌شناسانه‌ای است که وظیفه‌اش پاسداری از دولت شهر آن است...

بنابراین با پیوند زدن تحلیل اخلاقی و نتایج آن در هر برهه زمانی، به تحلیل‌های سیاسی و اجتماعی آن مقطع تاریخی، می‌توان به نتایج جامع‌تر و مشخص‌تری دست یافت. نتایجی که در هر صورت اشرافی کامل‌تر به موقعیت‌های تاریخی و سبک‌های زندگی دارد.

۱۳۱ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

باری، فوکو از چنین تحلیل‌هایی صرف نظر می‌کند و ایده صرفاً فلسفی «پارسایی جنسی» را ترجیح می‌دهد؛ ایده‌ای که این پارسایی را به فن یا تکنیکی ارجاع می‌دهد که هدفش نه خود است و نه حتی دولت شهر، بلکه خود زندگی است. چیزی که به آن «فن زندگی» می‌گوید:

«می‌خواهم نشان دهم که مسئله کلی یونانیان فن خود نبود، بلکه فن زندگی (tekhne tou biou)، شیوه زیستن بود. (...)

یک شهروند یونانی سده پنجم و چهارم تصور می‌کرد فن زندگی این است که دغدغه شهر و دوستانش را داشته باشد» (همان: ۴۶۷).

اکنون اگر دقت کنیم، متوجه اتفاق جالبی می‌شویم که در تفسیر فوکو افتاده است: اینکه وی بین زندگی و دغدغه‌ها (فی‌المثل در خصوص یونانی‌ها دغدغه‌هایی برای «دوست» و «شهر» داشتن)، فاصله می‌اندازد. حال آنکه به لحاظ هستی‌شناختی، ما با «خود» و «تکنیک»ی مواجهیم که زندگی و طریق درک آن را مشروط و مبتنی بر نحوه شهروندی‌اش می‌کند. به بیانی نحوه هستی (اجتماعی، سیاسی، فرهنگی) یونانیان و دغدغه‌های مربوط به آن‌ها، چیزی جدا از درک و توقعشان از خود، چیزها و جهان در دولت‌شهرهایشان نیست. یعنی اساساً با نحوه تفسیر بیناذهنی «شهروند آزاد» درآمیخته است: انسان نوعی جامعه‌ای که نحوه درکش از خود، آمیخته به وظیفه‌ای اخلاقی و سیاسی در قبال شهر (دولت) و دوستانش (دیگر آزاد مردان) است. حتی اگر پنهان یا آشکار، قوانین عرفی را بشکنند و آرمان‌های سرنمونی را زیر پا بگذارد...؛ که به باور ما، شکستن و نادیده گرفتنش، امری محال نمی‌توانسته باشد؛ زیرا تمامی گزاره‌های معنی، بیانگر اثبات نادیده گرفتن و شکستن قوانین است...

تفسیر بر ساختگی خود به مثابه تکنیک... ۱۳۲

بنابراین همان‌گونه که دیده می‌شود، درک یونانی باستان، از «خود»، پیوند تنگاتنگی دارد با تکنیک‌های بر ساختگی اجتماعی و فرهنگی‌ای که در مقام پارادایم به شکل‌دهی خود متعارف، در تفاسیر بیناذهنی امکان بروز می‌دهد؛ «خود»ی که در فرایند تاریخی ساختار سیاسی، یعنی چارچوب فرهنگی و اجتماعی قدرت مسلط بر ساخته می‌شود. و یونانی باستان، این خود را از طریق کنش سیاسی‌اش می‌شناخت: برخاسته از قلمرو عمومی و در پیوند تنگاتنگ با مسائل «دولت‌شهر»...؛ وانگهی مطابق منظور فوکو در خصوص تبارشناسی اخلاق، به گفته خودش دغدغه واقعی این «خود»:

«با اپیکوریان آغاز شد و با سنکا، پلینیوس و و دیگران به امری

بسیار عمومی بدل شد: هر کسی باید دغدغه خود را داشته

باشد» (همان: ۴۶۸).

به بیانی برای انسان یونانی پس از دولت‌شهر سقراطی و افلاطونی (زمان گسست تفسیر ذهنی «خود» از تکنیک‌های «خود بر ساختگی») دولت‌شهر یونانی، همان‌گونه که فوکو به بهترین نحو توضیح می‌دهد، با اپیکوریان آغاز شده است و چنانچه اضافه می‌کند، این دغدغه به مثابه اثری زیباشناسانه درک می‌شده است. به تعبیری، تفسیری برآمده از شرایط متحول شده سیاسی و اجتماعی آن مقطع خاص. اما تذکر این نکته نیز مهم است که این خودی که هر یونانی یا رومی فرهیخته (یا مایل به داشتن سبک زندگی فرهیخته) می‌کوشیده تا از راه مراقبه و حفظ تعادل و پرورش بر ساخته شود، هنوز با آن «خود»ی که امروزه می‌شناسیم فاصله زیادی دارد. زیرا خصوصیات و نشانه‌هایی تماماً فلسفه‌ورزانه دارد. سخن از دوره هلنی و به اصطلاح عصر طلایی هنر و اندیشه است. برای مثال زمانی که فرد اپیکوری، بنا بر فلسفه

۱۳۳ جستارهایی درباره اندیشه‌های میشل فوکو

اعتقادی‌اش، مایل بود به تکنیک تسلط بر خود دست یابد، ناگزیر بود تا آن را از طریق شناخت جهان و ضرورت هستی تاریخی‌اش دریابد؛ زیرا فقط به یاری این نحوه شناخت می‌توانست خود را از تمامی رنج‌های جهان آزاد سازد (همان: ۴۸۲). رنجی که برای تسلط بر خود، از نظر فلسفه اپیکوری، فی‌نفسه به منزله مانع عمل می‌کرد... پس برای رهایی از این رنج بود که به تسلط بر خود یا همان تکنیک (زیبایی‌شناسانه) برساختن خود نیاز پیدا می‌کند. حال اگر به گفته فوکو دغدغه خود اپیکوری را با «دغدغه دیگران» در فرهنگ مسیحیت مقایسه کنیم، با «نفس رستگاری» روبه‌رو می‌شویم. مواجهه با نفس مسیحیت که مبتنی بر نهاد شبانی مراقبت از نفس دیگران است (همان: ۴۹۴)؛ هر چند که عصر رنسانس در برابر این رویه مقاومت می‌کند، آن هم از این‌رو که اصولاً در این عصر همان‌گونه که عموماً می‌دانیم، به دلیل شرایط اجتماعی و تاریخی خواهان تحول و گسست از رویه قرون وسطایی، مراجع سبک زندگی و تفکر قبل از مسیحیت (که همانا یونانی-رومی باشد)، به زندگی فرهیختگان مسیحی راه یافت... به هر حال فوکو نیز در تبارشناسی «دغدغه خود»، درباره همین عصر (رنسانس) می‌نویسد:

«سلسله کاملی از گروه‌های مذهبی را (که وجودشان پیش‌تر در قرون وسطی تأیید شده بود) می‌بینیم که در برابر این قدرت شبانی مقاومت می‌کنند. (...) پس تا حدودی شاهد ظهور دوباره نه فرهنگ خود که هرگز محو نشد، بلکه تأیید دوباره استقلالش هستیم» (همان).

آری، همان‌گونه که فوکو می‌گوید «فرهنگ و دغدغه خود»، هرگز محو نشد، (و ما اضافه می‌کنیم: نشده است) بلکه همواره بنا به شرایط تاریخی و

تفسیر بر ساختگی خود به مثابه تکنیک... ۱۳۴

اجتماعی متفاوت، درک و تفسیر اجتماعی- بیناذهنی آن می‌شود. به طوری که اگر از فرهنگ و دغدغه «خود» در زمان حال پرسش شود، مسلماً نسبت به خود و دغدغه‌های تاریخی پیشین (یونانیان باستان و عصر هلنی یا قرون وسطی و...)، پاسخی به مراتب شگفت‌آور خواهیم داد. زیرا با خود و فرهنگ‌هایی مواجهیم که بسیار متفاوت از بررسی‌های تبارشناسانه‌ای است که فوکو در خصوص یونان باستان یا روم انجام داده است. و این در حالی است که فوکو در بررسی خود آن را نادیده گرفته است. نادیده گرفتن خود معاصر که فراتر از موقعیت من یا شما در این لحظه است و بی‌آنکه اراده کنیم به انواع خُرده‌فرهنگ‌ها و رفتارها (از به اصطلاح اب‌تدال گرفته تا آنچه به آن صفت فرهیختگی داده‌اند) گره خورده است. و همین پیوند به خوبی نشان می‌دهد که انسان معاصر و «خود» تاریخی (با الهام از داریوش شایگان) چهل تکه‌اش، به دلیل شرایط زیستی‌اش، در معرض هجوم انواع دغدغه‌های روزمره و مشکلات آن قرار گرفته است. دغدغه‌هایی مانند جنگ، بیکاری، فقر، بحران‌های اقتصادی، یا انواع و اقسام بیماری‌های برخاسته از مواد هسته‌ای که حتی نام آن‌ها را هم به زحمت می‌دانیم اما یقین داریم که هر لحظه در معرض تهدیدشان هستیم و نیز ده‌ها دغدغه دیگر...

آیا فوکو نمی‌داند یا می‌داند و فراموش کرده است که در تبارشناسی اخلاق، یادی هم از وضع موجود و این تفاوت‌ها کند؟ مسلماً در مقام متخصص و منتقد مسائل مدرنیته، وی نه تنها بهتر از هر کسی از سرگشتگی انسان مدرن و آشفتگی‌های فکری او باخبر است، بلکه به خوبی، تهدیدات زندگی او را هم می‌شناسد. همان مجموعه وضعیتی که باعث می‌شود تأمل و تفکر از شیوه زندگی انسان مدرن کم‌رنگ یا حتی ناپدید شود؛ ذکر این

۱۳۵ جستارهایی درباره‌ی اندیشه‌های میشل فوکو

موضوع و مقایسه، از این‌رو اهمیت دارد تا به این مسئله واقف شویم که هنگامی که فوکو فی‌المثل از تکنیک خود و رابطه‌آن با اخلاق رومی سخن می‌گوید، با توجه به جذابیتهای که خاستگاه زیباشناسانه‌ی آن برای او دارد، ما را خواسته یا ناخواسته با غیبت اخلاق تأملی و تألیفی روبه‌رو می‌کند. از این‌رو هنگامی که درباره‌ی «اخلاقیات رومی» چنین می‌اندیشد که: «این اخلاقیات با هیچ نظام نهادی و اجتماعی - یا دست‌کم با هیچ نظام قانونی - پیوند نداشت» (همان: ۴۶۱)، بی‌تردید قصد دارد تا توجهی خاص به روش خلاق اخلاقیّت عصر یونانیان و رومیان نشان دهد و مخاطب را نیز متوجه آن کند. توجهی که تنها به واسطه‌ی نگاه انتقادی و سلبی به اخلاق فاقد خلاقیت در عصر معاصر شکل گرفته است و تحسین‌کننده‌ی نهانی تکنیک زیباشناسانه‌ای است که ماده‌ی اصلی آن تأمل و تفکر خودخواسته در عصر هلنی است و در آن زمان این امکان برای افراد جامعه فراهم بوده تا برای زیستن و ارتباط‌گیری با خود، دیگری، و جهان، بنا به ذوق و سلیقه و همچنین بضاعت فهمی و دانشی خویش، شیوه‌های فکری‌ای را به گونه‌ای که درک می‌کردند برگزینند. چنانکه نیچه نیز «حکمت در دوران شکوفایی فکری یونانیان باستان» را به دلیل خلاقیت‌های اندیشگی‌شان تحسین کرده است (نیچه، ۱۳۸۴). باری، توجه به متون فلسفی مورد اشاره‌ی فوکو (سقراط، افلاطون، سنکا، رواقیون، اپیکوریان و ...) و مباحث اخلاقی آن‌ها (شاید مناسب‌تر باشد بگوییم)، مراجع فوکو چیزی به جز گفتمان‌های اخلاقی نخبه‌گان فلسفی یونانی یا رومی نیست. یعنی همان متفکرانی که با امکان معرفی روش فکری خود در قلمرو عمومی، نه تنها از امکان تأمل خلاق و دست‌یابی به «تکنیک خود» (بخوانیم خلق و

تفسیر بر ساختگی خود به مثابه تکنیک... ۱۳۶

آفرینش خود) برخوردار بودند، بلکه خواهی نخواهی در شیوه تفکر و نحوه زندگی شهروندان نیز تأثیر می‌گذاشتند.

چنانچه فوکو همان گونه که دیدیم، از «بسیار عمومی» شدن همان *دغدغه خود* زیباشناسانه توسط سنکا و دیگران یاد می‌کند (همان: ۴۶۸). این سخن بدین معنی است که در آن ایام، مجموع آن متفکران (و مسلماً همراه با هواداران فکری‌شان)، از طریق آراء متفاوت فلسفی‌ای که در قلمرو عمومی ارائه می‌کردند، تولید کنندگان، متولیان و صاحبان اصلی قدرت سخن و کلام در قلمرو متنوع و متکثر فرهنگ بودند. همان چیزی که پیش‌تر از آن به عنوان «عصر طلایی» فرهنگ یاد شد... از این گذشته هنگامی که فوکو درباره اخلاقیات انتخابی (بخوانیم خلاق) یونانی و رومی، می‌گوید: «اراده به داشتن یک زندگی زیبا و به جا گذاردن خاطره‌ای از یک زیست زیبا برای دیگران، دلیل این انتخاب بود» (همان: ۴۵۹)؛ و در جا این نتیجه‌گیری را می‌کند که: «فکر نمی‌کنم بتوان گفت که این نوع اخلاقیات، تلاشی بود برای بهنجارسازی جمعیت» (همان)، در حقیقت بی‌آنکه به زبان آورد، چنانچه دیده می‌شود، در حال بهره‌گیری از نتایج تحلیل رابطه اخلاق و ساختار اجتماعی است. زیرا فقط به پشتوانه پیش‌فهم‌های برخاسته از مطالعات تاریخ نظام‌های اجتماعی و سیاسی و مقایسات تطبیقی بین آنهاست که می‌توان از کلمه کلیدی «بهنجارسازی جمعیت» و کدهای مفهومی‌ای که در پس آن وجود دارند، استفاده کرد.

به‌هرحال، سخن گفتن از انتخابی بودن اخلاق یونانی و رومی، یعنی انتخاب و پذیرش داوطلبانه رعایت ممنوعیت‌های اخلاقی (آن هم به دلیل نفس مراقبت‌های مبتنی بر اخلاق و نیز بر مبنای نگرش‌های سیاسی -

۱۳۷ جستارهایی درباره‌ی اندیشه‌های میشل فوکو

اجتماعی شهروندان) امری است که امکانش در جهان حاضر از دست رفته است. زیرا با نظام‌های کلانی مواجه هستیم که نحوه‌ی زندگی را مهندسی شده، پیشاپیش برای همه به صورت یکسان و به اصطلاح تکثیرشده و توده‌وار تولید و نیز به واسطه‌ی نهادهای مختلفِ اجرایی، بازتولید می‌کند: همان شیوه‌ی بهنجارسازی‌ای که فوکو از آن یاد می‌کند و به قول او شکل و محتوایی به اصطلاح «بهداشتی» دارد. شکل و محتوایی که در ساختارهای بوروکراتیک نهادهای مدیریتی مبتنی بر نظم نوین جهانی به اجرا درمی‌آید. منظور ساختاری است که هدفش اصلاً بر این است تا در تمامی قلمروها از سکس و روابط جنسی گرفته تا سیستم‌های آموزشی، بهداشتی و... کنترل و نظارت داشته باشد؛ که مسلماً این‌گونه سیاست‌گذاری‌ها، خواهی‌نخواهی به موقعیتی راه می‌برد که مسئله «انتخاب» را با معضل و پارادوکس‌های اگزستانسپالیستی مواجه می‌کند. زیرا به لحاظ فلسفی، امروزه با «انتخابی» روبرویم که کمتر با «خود» فردی همراه است. آن هم از این‌رو که همان‌گونه که گفته شد، «خود» و انتخاب‌هایش، به واسطه‌ی برنامه‌ریزی‌های کلان و همچنین بازارهای سرمایه‌داری و رسانه‌های تبلیغاتی آن، در قالب «چگونه زندگی کردن» و «چگونه درک کردنِ خود، دیگری، چیزها و جهان»، دائم در حال طراحی و شکل‌گیری است. چیزی که به قول فوکو، می‌توان به آن «تکنیک خود» گفت. تکنیکی که اگر از چارچوب تحلیل فوکو فراتر رویم و به شناسایی ماهیتش پردازیم، متوجه فرهنگ ساخته‌وپرداخته‌ی نظام سرمایه‌داری خواهیم شد. زیرا همان‌گونه که می‌دانیم هیچ تکنیکی ذات و سرشتی برای خود ندارد، بلکه صرفاً دستاورد ساختار یا نظامی است که آن را مدیریت و برنامه‌ریزی می‌کند. و امروز این ساختارِ تکنیکی، از آنجا که مبتنی بر «خود»

تفسیر برساختگی خود به مثابه تکنیک... ۱۳۸

منتشر جهان سرمایه‌داری است، به تولید موقعیت‌های به اصطلاح ضروری «انتخاب»‌هایی مشغول است که بتوانند کلیت ساختار را بازتولید کنند.

بنابراین در مقایسه با امروز، با تحول و دگرگونی کامل ساختار اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نظام دولت‌شهرهای یونان و روم باستان، طبیعی است که دیگر خبری از شرایط پیشینی که به «انتخاب»‌های خود یونانی راه می‌برد، نباشد. مگر فقط در مراتب بسیار کمیاب زهد و فرهیختگی کاملاً شخصی‌شده و تحت مراقبت‌های فردی. وانگهی در مقایسه با اخلاق امروز هر چند فوکو به درستی اعلام می‌کند «هیچ چیزی برای بازگشت وجود ندارد» (همان: ۴۶۶)، اما نمی‌توان انکار کرد که مطالعه و بررسی آن سبک از زندگی و تجربه‌های اخلاقی آن، ابزاری است شایسته در هستی‌شناختی اخلاق امروز...

خوشبختانه فوکو مثالی برای این تفسیر در اختیارمان می‌گذارد. زمانی که می‌خواهد از «نشانه و شکل زندگی زیبا»، و «منزلت و مقام» پادشاهی، نزد ایسوکراتس (حاکم سیپروس) سخن بگوید؛ همان‌گونه که انتظار می‌رود، تفسیر خود را بر نتایج برخاسته از تحلیل ساختار سیاسی و رابطه آن با اخلاق و اخلاقیات آن دوره تاریخی متکی می‌کند. پس، درباره شیوه خودمناقداسازی‌ای که ایسوکراتس به کار می‌گیرد، به پیوند بنیادین کنش سیاسی و اخلاقی ایسوکراتس اشاره می‌کند. چنانچه بر اساس موقعیت سیاسی وی می‌نویسد:

«اگر می‌خواهم مردم مرا در مقام پادشاه بپذیرند، باید از نوعی شکوه و جلال برخوردار باشم که مرا بقا بخشد و این شکوه و جلال قابل تفکیک از ارزش زیبایی‌شناختی

۱۳۹ جستارهایی دربارهٔ اندیشه‌های میشل فوکو

نیست. پس قدرت سیاسی، شکوه، نامیرایی و زیبایی، همگی در یک لحظهٔ معین به یکدیگر پیوند می‌خورند» (همان: ۴۷۵).

فوکو در گفت‌وگوش مطالب بسیار مهم و جالبی ارائه می‌دهد که اتفاقاً یکی از آن‌ها مثال بسیار جذاب و تأمل‌برانگیزی است، از تکنیک «تمرین قدم‌زدن». تکنیکی که ظاهراً برای نخستین بار (؟) توسط رواقیون برای آزمون انگیزه‌های خود، به کار گرفته می‌شد. آن هم به این صورت که لازم می‌دانستند تا در حین گردش در شهر و نگاه به چیزها (از شخصیت‌های رسمی گرفته تا فی‌المثل زنی زیبا)، تسلط بر خود را بیازمایند. به بیانی شخص رواقی مسلک، می‌خواستند ببینند آیا تحت تأثیر موقعیت مقامی رسمی قرار می‌گیرد (آیا طلب جاه و مقام دارد؟)، یا می‌تواند نسبت به زیبایی زنی بی‌تفاوت باشد؟ به گفتهٔ فوکو همین تکنیک قدم‌زدن را مسیحیان در سدهٔ هفده از نو احیا می‌کنند. تفسیری که فوکو از تفاوت‌های ادراکی و جایگاهی این دو تمرین ارائه می‌دهد بسیار زیباست. توضیح مطلب را توسط خودش نقل می‌کنیم:

«این دو قدم‌زدن با یکدیگر تناظر دارند، تا آنجا که با اپیکتتوس [فرد رواقی] قدم‌زدنی را داریم که طی آن فرد با نشان‌دادن این که به هیچ‌چیز یا هیچ‌کس وابستگی ندارد، حاکمیتش را بر خودش تضمین می‌کند، حال آنکه در مثال طلبهٔ مسیحی، طلبه قدم می‌زند و در برابر هر چیزی که می‌بیند، می‌گوید: «آه، چقدر حُسن خداوند عظیم است!

تفسیر بر ساختگی خود به مثابه تکنیک... ۱۴۰

هم او که چنین چیزی را ساخته است، همه چیز و به ویژه

مرا در ید قدرت خود دارد» (همان: ۴۹۲).

آری، همان طور که فوکو خود می گوید ما در رابطه با «خود» با دو تکنیک کاملاً متفاوت روبرویم. اما این که چرا تکنیک رواقی، در سده هفده میلادی این گونه تغییر ماهیت می دهد، فوکو با این پرسش کاری ندارد... در هر حال آنچه مثال فوکو را جذاب تر می کند - حتی اگر وی به آن بی توجه باشد - نقش پیشاپیشی کنش گر سیاسی بودن در روم باستان است؛ زیرا حتی نزد رواقی، با وجود سلوک اعتقادی اش، این کنش حذف نشده است؛ بلکه فقط درونی شده است. آن هم از سر انتخابی آزاد (به منزله شهروندی آزاد) و نه به دلیل واسطه‌هایی همچون اجبار به تبعیت از فرمان‌های دینی یا قانونی. بنابراین در فرد رواقی، باز هم شاهد همان خواست حاکمیت بر خودی هستیم که در ایسوکراتس (حاکم سپیروس) وجود داشت. و این در حالی است که در عصر مسیحیت، «کنترل» به واسطه ایمان دینی صورت می‌گیرد: ایمانی که بنیان وجودی فرد مسیحی را می‌سازد و مقدم بر هر کنش سیاسی است. کنشی ایمانی و دینی که در حقیقت هویت‌ساز موقعیت و شرایط فرد مسیحی است. چرا؟ از این رو که فرد مسیحی در عصری به سر می‌برد که سلطنت مسیح و نماینده آن یعنی کلیسا، جایگزین مفهوم «دولت شهر» شده است؛ همان گونه که مسیحی مؤمن نیز جایگزین شهروند آزاد شده است... اکنون در برابر این پرسش قرار می‌گیریم، «چگونه شد که این واقعه رخ داد؟» در اینجا، به نظر می‌رسد می‌باید متوجه تاریخ و شرایط اجتماعی و سیاسی در هر دوره تاریخی بود. همان شرایطی که تکنیک قدم‌زدن را برای فرد رواقی، و مسلماً با محتوای بر ساختگی «خودفرمانی»، و همچنین برای فرد مسیحی قرن هفده، با

۱۴۱ جستارهایی دربارهٔ اندیشه‌های میشل فوکو

محتوای برساختگی «خودی در ستایش از قدرت پروردگار» شکل می‌بخشد.

پس اگر تاریخ و شرایط اجتماعی و سیاسی، تا این اندازه مهم هستند، می‌باید بین سوژهٔ برساخته شده و نمادها، پیوندی تاریخی - اجتماعی برقرار کرد. برای این کار شاید بتوان با دخالت در تأویل و تفسیر فوکو از «تاریخ»، به استقبال این گفتهٔ او رویم که:

«فقط در بازی نمادها نیست که سوژه برساخته می‌شود.

سوژه در کردارهایی واقعی برساخته می‌شود، کردارهایی که

می‌توان از لحاظ تاریخی تحلیل‌شان کرد. [زیرا] یک

تکنولوژی برساختن سوژه وجود دارد که در عین بهره بردن از

نظام‌های نمادین، از آن‌ها می‌گذرد» (همان: ۴۹۳).

و اکنون برای کامل‌تر کردن سخن وی می‌توان گفت، کافی است تا به وضعیت تاریخی و اجتماعی هم نظام نمادین و هم تکنولوژی برساختگی سوژه اشاره کنیم. لب کلام، هیچ فضای غیرتاریخی و غیراجتماعی نمی‌تواند بر وضعیت انضمامی و به‌هم‌پیوستهٔ برساختگی «انسان در موقعیت» وجود داشته باشد: نه برای نشانه‌ها و نظام‌های نمادین و نه برای سوژه و تکنیک‌های خود برساختگی...

اصفهان - اسفند ۱۳۹۲

بازخوانی، اصفهان - خرداد ۱۴۰۲



فوکو، در روایت دلوز در «یک نقشه نگار جدید»

کتاب «فوکو»، به قلم ژیل دلوز، مجموعه مقالاتی در مورد فوکو و اندیشهٔ اوست که احتمالاً به قصد گرامیداشت فوکو نوشته شده است؛ اما از آنجا که در برخی موارد نحوهٔ بررسی مقالات، متکی بر نگرش ستایش‌آمیز دلوز نسبت به فوکو است، بررسی ارائه شده، در برخی جاها به متن تفسیری لطف‌آمیز، تبدیل می‌شود. زیرا دلوز تلاشی نمی‌کند تا به چارچوب ارتباطی نقد و بررسی متن‌های فوکو در تلاقی افق دیدگاهی خودش راه یابد. منظور آن نوع فضای ارتباطی است که در عین پیوند با عناصر درونی متن، بتواند فاصله‌گذاری لازمه نقد و بررسی را هم رعایت کند تا به گسترهٔ امتزاج افق دست یابد. بنابراین، در برخی از مقالاتی که دلوز دربارهٔ اندیشه فوکو نوشته است، به نظر می‌رسد، نه با بررسی تفکر و نظریه‌های فوکو، بلکه با «تصمیم و اراده»

فوکو، در روایت دلوز در «یک نقشه نگار جدید» ۱۴۴

شخصی دلوزی سروکار داریم که سعی دارد از فوکو، تصویری اسطوره‌ای بسازد. برای مثال می‌نویسد:

«فوکو هرگز نوشتن را هدف و غایت نگرفت. و همین است که از او نویسنده‌ای بزرگ می‌سازد و نوشته‌هایش را از شادی فزاینده و خنده‌ای بیش از پیش آشکار آکنده می‌کند. کم‌دی الهی مجازات‌ها: این حق پایه‌ای ماست که در برابر آن همه ابداعات منحرف، آن همه گفتارهای کلی مسلکانه، و آن همه هراس‌های ریزبینانه، مسحور شویم و از خنده ریسه رویم. از دستگاه‌های ضد استمناء برای کودکان تا سازوکارهای زندان برای بزرگسالان، زنجیره‌ای کامل باز می‌شود که خنده‌های ناگهانی را برمی‌انگیزد، چندان که رسوایی، درد یا مرگ آن را ساکت نمی‌کند. [...] کتاب [مراقبت و تنبیه] فوکو سرشار از شادی و شغفی است که با شکوه سبک و سیاست محتوا درمی‌آمیزد. این کتاب با توصیف‌های موحشی که با عشق انجام می‌گیرد، موزون می‌شود...» (دلوز، مجموعه مقالات یک نقشه نگار جدید، ۱۳۸۶: ۴۷ - ۴۸).

از منظر متن حاضر، در اینکه میشل فوکو، متفکری خلاق و بسیار مهم به جهت بررسی‌های موشکافانه درباره برخی از عناصر وجودی با اهمیت مدرنیته - به عنوان مثال قدرت، انضباط و کنترل - است، کمترین شکی نیست؛ اما این اهمیت و بزرگی‌ای که بی‌تردید شایسته مقام اوست، کوچکترین ارتباطی به اینکه فی‌المثل وی «نوشتن را هدف و غایت» می‌گرفت یا نمی‌گرفت، ندارد. زیرا این قبیل پنداشت‌های ارزش‌گذارانه، صرفاً

۱۴۵ جستارهایی درباره‌ی اندیشه‌های میشل فوکو

بیانگر دلبخواهی بودن ارزش‌گذاری در موقعیتی دارد که دلوز از آن سخن می‌گوید؛ یا خیلی که بخواهیم انعطاف نشان دهیم، حداکثر می‌تواند بیانگر نحوه‌ی ارزش‌گذاری منزلت‌های فرهنگی از نگاه خود دلوز در مقام روشنفکر جامعه فرانسه در عصر حاضر (یا برخی از محافل روشنفکری جامعه فرانسه) باشد و نه بیشتر. پس جایگاهی بسته و درونی دارد که فقط می‌تواند مورد استفاده خود محافل روشنفکری فرانسه یا حداکثر در غرب باشد. چیزی که به لحاظ جامعه‌شناسی، می‌تواند بازتاب بگوومگوهای فلسفی آنجا باشد...

و این در حالی است که در جامعه روشنفکری ایران، مسئله «بزرگی» و اهمیت میشل فوکو با مسائل اجتماعی خاص دهه ۱۳۷۰ گره خورده است؛ شاید بتوان این‌طور گفت که در جامعه روشنفکری ایران، فلسفه فوکو و مباحثی که از آن فلسفه نشأت می‌گرفت، در تار و پود ایامی رشد کرد که مصادف شده بود با بحران نگرش‌های مارکسیستی (در درک و هیئت به شدت عامیانه آن: شکست بلوک شرق) کم و بیش در چنین ایامی بود که آشنایی با فوکو و تفکراتش تازه به ایران رسیده و محافل روشنفکری چپ را تا حدی درگیر خودش کرده بود. ایامی که هنوز اینترنت و امکانات اطلاع‌رسانی آن اصلاً جایی در زندگی روزمره نداشت و در نتیجه منابع اطلاعاتی (در این موارد) بسیار ضعیف بودند. آری، در همین ایام بود که نام و اندیشه فوکو، (فهمیده و نفهمیده، به دلیل کمیابی منابع ترجمه‌شده) همراه با واژه «پست‌مدرن» وارد محافل روشنفکری چپ شده بود...

بنابر چنین منظری، «اهمیت» تفکر فوکو (حتی با وجود مشکلات فهمی‌ای که داشت)، برای جامعه روشنفکری ایران، قبل از هر چیز، به این دلیل است که بحث و جدل ناشی از واکنش نسبت به اندیشه

فوکو، در روایت دلوز در «یک نقشه نگار جدید» ۱۴۶
«پست مدرنیستی» او توانست بُهت و سکوت در محافلی از این دست را
بشکند و در فضای اجتماعی (محافل روشنفکری آن زمان)، بحث‌هایی زنده
و پرشور و برخاسته از موقعیت اجتماعی و سیاسی را جایگزین یأس و
نومیدی غالب کند....

واقعیت این است که در آن ایام، جامعه روشنفکری چپ ایران، با
واکنش‌های متفاوت خود نسبت به تفکر فوکو اعم از استقبال جوانان، نه تنها
بدون پیشینه تفکرات سوسیالیستی و کمونیستی (که به لحاظ نظری، مهمترین
آن‌ها نظریه‌های مارکسیستی بود) بلکه احتمالاً می‌توان گفت بسیاری از آن‌ها
(جوانان) بدون پیشینه بررسی‌های جدی نظریه‌های علوم انسانی و اجتماعی،
به فوکو واکنش نشان می‌دادند. به‌رحال در چنین ایامی بود که از سوی برخی
از روشنفکران باسابقه (که عهده‌دار ترجمه آثار او شدند) و نیز جوانان مشتاق
به ورود محافل روشنفکری، نسبت به اندیشه‌های جدید پست مدرنیستی فوکو
واکنش نشان داده شد؛ و بدین ترتیب به شکل‌گیری موقعیت تأملاتی جدیدی
دامن زد تا جایی که به مرور زمان از طریق آثار ترجمه شده فوکو و نیز آثار
متفکران چپ در غرب که قبل از انقلاب ۵۷ نامی از آن‌ها نبود، به یاری
مترجمان روشنفکر، آمادگی ورود به جهان نئولیبرالیستی و درک سازوکار آن را
پیدا کردند... این یادآوری تنها از این‌روست که بدانیم به چه دلیل فوکو و
تفکرش - که معمولاً آن را پست مدرنیستی معرفی می‌کردند و می‌کنند - حتی
صرف‌نظر از نگاه و موضع‌گیری بحث برانگیز سیاسی‌اش درباره انقلاب ۵۷
ایران، در تاریخ روشنفکری ایران از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. هر چند
که به نظر می‌رسد، امروز (پس از بیست و چند سال)، در ایران هم اهمیت
فوکو و فلسفه‌اش، همچون غرب بیشتر به تلقی او از «قدرت» و «انضباط»

۱۴۷ جستارهایی درباره‌ اندیشه‌های میشل فوکو

معطوف شده است. همان‌طور که ژیل دلوز در مقاله «یک نقشه‌نگار جدید»، به‌طور خاص به این مسئله پرداخته است و ما نیز آن را دنبال خواهیم کرد. و شاید بد نباشد که برای شروع کار، از نقل‌قول دلوز در این‌باره آغاز کنیم. وی می‌گوید:

«آنچه به‌گونه‌ای پراکنده یا حتی مبهم، مشخصه‌ جریان چپ بوده است، از لحاظ نظری به پرسش گرفتن دوباره مسئله قدرت، هم در مقابل مارکسیسم هم در مقابل تلقی‌های بورژوازی است. [...] فوکو] نخستین کسی به‌ نظرمان رسید که این تلقی جدید از قدرت را که در جست‌وجویش بودیم، بدون آنکه بتوانیم آن را بیابیم یا بیان کنیم، ابداع کرد»
(همان: ۴۸، ۴۹).

دلوز می‌گوید، فوکو در تحلیل و اندیشه‌اش نسبت به مسئله قدرت، قادر شده که تلقی جدیدی ابداع کند؟ اما مطابق آموزه‌های مارکسیستی می‌دانیم، تحلیل یا تلقی «جدید»، زمانی پدیدار می‌شود، که در ساختار اجتماعی وضعیت جدیدی به‌ظهور رسد. بنابراین به‌لحاظ هستی‌شناختی تاریخی، هر گونه «امر جدیدی»، اساساً خاستگاهی اجتماعی دارد، حتی اگر آن امر، نوعی طرز تلقی باشد. بر همین اساس، لازم است از لابه‌لای سخنان فوکو و یا سخنان دلوز (در مقام شارح و مفسر نظریات او)، بینیم وی با چه موقعیت‌هایی مواجه شده است (منظور موقعیتی است که به وی امکان دیدن و دریافت نویی از روابط اجتماعی را داده باشد). ظاهراً یکی از این موقعیت‌ها، دیدن جوامع مدرن، به‌منزله جوامع «انضباطی» ای است که البته خود فوکو آن را در کنترل و نظم سرکوبگر پرولتاریای مورد بحث مارکس از سوی

فوکو، در روایت دلوز در «یک نقشه نگار جدید» ۱۴۸

استثمار سازمانی انضباط کارخانه‌ها یافته بود؛ و مسلماً شکی در این نیست که این فوکوست که با هوشمندی و خلاقیتش این نظم و کنترل سرکوبگر را به عنوان یکی از شاخص‌های وجودی جوامع مدرن (بهتر است دقیق‌تر بگوییم: جوامع سرمایه‌داری؛ هر چند فوکو آن را به زبان نمی‌آورد) تبیین و ارائه کرده است. به هر حال دلوز در این باره می‌نویسد:

«یکی از ایده‌های اساسی [در کتاب] "مراقبت و تنبیه"، این است که جوامع مدرن را می‌توان جوامع "انضباطی" تعریف کرد؛ اما انضباط را نمی‌توان با یک نهاد یا دستگاه یکی گرفت، دقیقاً از آن‌رو که انضباط نوعی قدرت و تکنولوژی است که تمام انواع دستگاه‌ها و نهادها را در بر می‌گیرد تا آن‌ها را به هم وصل کند، امتداد دهد، همسو کند و وادارد که به شیوه‌ای جدید عمل کند. حتی قطعه‌ها یا چرخ‌دنده‌های خاصی که به اندازه پلیس و زندان، تعلق آشکار به دولت دارند» (همان: ۵۰ - ۵۱).

از سوی دیگر، احتمالاً همگی با اصطلاح «قفس آهنین» آشنایی داریم. زمانی که ماکس وبر (۱۸۶۴ - ۱۹۲۰)، به تبیین چارچوب «بوروکراتیک» موجود در جوامع مدرن می‌پرداخت، با شرایطی روبه‌رو شد که اثری اجتناب‌ناپذیر، در ساختار ارتباطی افراد جامعه داشت. از آنجا که برای وبر مسئله مهم و قابل توجه، فرد و کنش اجتماعی افراد جامعه بود (البته در قیاس با نگرش‌های کلانی همچون ساختارهای اجتماعی)، این توجه و تمرکز (در خصوص اثر گذاری شرایط بوروکراتیک مدرن بر هستی اجتماعی و کنش‌های فردی)، او را با «کارمند بی‌نام و نشان»ی مواجه کرد که در شرایط اجتماعی

جوامع مدرن به‌ظهور رسیده بود... شاید بتوان گفت، وبر در پژوهش‌هایش با همان «انسان عام و منتشری» مواجه می‌شود که به لحاظ موقعیت تاریخی، خود، اکثر قلمروهای فلسفی و ادبی (اواخر قرن نوزده تا اواسط قرن بیست) را دلمشغول خود کرده بود. تا جایی که دامنه‌ی اثرات آگزیستانسیالیستی آن را می‌توان جدا از پرورش «انسان زیرزمینی» (داستایفسکی)، در «بیگانه» (کامو)، یا «مسخ» یا حتی «قصر» (کافکا)، دید... این تذکرات تنها از این‌روست تا به یاد آوریم که در پیشینه‌ی تاریخی «جوامع انضباطی» مورد نظر فوکو (و همچنین مورد اشاره دلوز در مقام شارح نظریات فوکو)، این تکنولوژی انضباطی، قبل از هر چیز بخشی اجتناب‌ناپذیر از سازوکار خود نظام‌های بوروکراتیک مدرنیته مبتنی بر سرمایه‌داری است که پیشاپیش از خود بیگانه‌سازی یا تحریف‌کنندگی را نه فقط در مرکز قدرت، (به مثابه موقعیتی ژئوپولیتیکی)، بل در فضای مراودات زندگی روزمره، (به منزله‌ی بخشی از سازوکار خود نظام‌های مدرن) نهادینه کرده است. آن هم از طریق شیوه‌ای از ارتباط و نحوه‌ی درکی که بر مبنایش «خود و دیگری» برآمده از سازوکار بوروکراتیک مدرن را برمی‌سازد (بخوانیم «انضباطی»). و از قضا این‌طور که دلوز گزارش می‌کند، میشل فوکو در «اراده به دانستن» صریحاً این داده‌ی تحلیلی را تأیید می‌کند؛ که البته ناگفته نماند چنانچه در تحلیل هستی‌شناسانه‌ی تاریخی این نظریه (انضباط به منزله‌ی تکنولوژی قدرت) دیدیم، بر نظریه وبر و تحلیل او در رویارویی با ساختار بوروکراتیک مدرن مبتنی است، که البته پس از ورود به اقلیم‌های آگزیستانسیالیستی، این نظریه در شکل و شمایل اساساً سلبی ظاهر می‌شود تا بتواند به شکلی کاملاً انتقادی، رابطه‌ی سیال و همواره حاضر قدرت، سرکوب و خشونت در مدرنیته را آشکار سازد. خشونتی که

فوکو، در روایت دلوز در «یک نقشه نگار جدید» ۱۵۰
ضمن برخورداری از امکان پنهان کردن خویش، می تواند خود را به دلیل
نهادینه کردنش (درونی کردن)، بازتولید هم بکند. چنانچه دلوز نیز از میشل
فوکو، نقل قولی در این خصوص می آورد: «روابط قدرت جایگاهی روبنایی
... ندارد... روابط قدرت هر آنجا که عمل می کند، نقشی مستقیماً مولد دارد»
(همان: ۵۲).

بنابراین در این خصوص می توان گفت که بنیان سخن فوکو، بر نقطه نظر
«ففس آهنین» وبر و تأویل و تفسیری است که از آن برمی آید. و فوکو با
هوشمندی و خلاقیت تحسین برانگیزش آن را در قالب نظریه ای مهم تبیین
می کند. به بیانی نگرش «قدرت» او، مقیم انتقادی آن افقی است که توانسته
روی گشاده به بررسی و تفسیر قدرت سیستماتیک و منعطف در تکرار خود،
به مثابه نظمی آهنین اما نامرئی در شیوه زندگی انسان مدرن (عجین شده و غیر
قابل تفکیک از آن) داشته باشد و سرنوشت اجتناب ناپذیر انسان و عصر مدرن
را رقم زند... فوکو این نظم آهنین قابل تکرار و درونی شده نظام مدرن را
به نام *تکنولوژی انضباط در ساختار بوروکراتیک* مدرن نامگذاری
می کند. تکنولوژی ای که قدرت را از هر لحاظ (چه به لحاظ زایش بازتولیدانه
و چه به لحاظ پنهان کردنش)، بیمه می کند.

فوکوی مقیم نگرش وبر است، که باز هم در «مراقبت و تنبیه» به استقبال
این افق می رود و تأییدش می کند: «ویژگی های "قدرت" عبارت اند از
درون ماندگاری حوزه اش بدون وحدتی متعالی، پیوستگی خطی اش بدون
مرکزیت دهی فراگیر، و ارتباط قطعه هایش بدون تمامیت بخشی متمایز:
فضایی متسلسل» (همان).

۱۵۱ جستارهایی درباره‌ی اندیشه‌های میشل فوکو

اکنون وقت آن است که بپرسیم، اگر این «قدرت» پدیده‌ای است تاریخی و اجتماعی، منشاء آن را در تحول چه چیزی باید جستجو کرد.. همان‌گونه که گفتیم فوکو، قدرت را نه متمرکز در یک نقطه خاص، بلکه منتشر در روابط اجتماعی می‌داند. بنابراین وقتی از منشاء و خاستگاه قدرت سخن می‌گوییم، به هیچ وجه منظورمان پرسشی جغرافیایی نیست؛ بلکه منظورمان به طور مشخص پرسش از ماهیت قدرت در عصر مدرن است. می‌خواهیم بدانیم این چه نوع قدرتی است که از انسان مدرن، تصویرهای از خود بیگانه ادبیات اگزیستانسیالیستی چند دهه گذشته را ساخته است. ظاهراً فوکو با نگارش کتاب «مراقبت و تنبیه» موفق می‌شود خود را از شر ثنویت اندیشی خلاص کند. دلوز در این باره می‌گوید:

«[فوکو] صراحتاً دوگانه‌انگاری آشکار کتاب‌های پیشین را پشت سر می‌گذارد. پیشاپیش این گرایش وجود داشت که این دوگانه‌انگاری به سمت نظریه بس گانگی‌ها پشت سر گذاشته شود. اگر دانش عبارت است از درهم بافتن امر رؤیت‌پذیر و امر گزاره‌پذیر، قدرت، علت پیشاپیش مفروض آن است، [و] بر عکس، قدرت متضمن دانش به منزله دوشاخگی و تفاوت‌گذاری‌ای است که بدون آن نمی‌تواند عمل کند. [به نقل از فوکو] "نه مناسبات قدرتی بدون ایجاد حوزه‌ای از دانش همبسته با آن وجود دارد و نه دانشی که مستلزم مناسبات قدرت نباشد و در عین حال، مناسبات قدرت را پدید نیاورد" (همان: ۶۸).

فوکو، در روایت دلوز در «یک نقشه نگار جدید» ۱۵۲ با توجه به گفته خود فوکو و نیز تفسیری که دلوز از گفته او در بالا دارد، می‌توان گفت «رویکرد جدید»ی که دلوز در رابطه با قدرت، به فوکو نسبت می‌دهد، دریافتِ وی از رابطه دیالکتیکی قدرت است. تا جایی که می‌دانیم اثرگذارترین متفکری که روی روابط «دیالکتیکی» در عصر مدرن کار کرده، هگل بوده که البته پس از وی، مارکس با زدودن خصوصیات ایدئالیستی آن، آن را به ابزاری کارآمد در تبیین «روابط اجتماعی» تبدیل کرد و از آن پس هم تا امروز به عنوان یکی از ضروری‌ترین روش‌های تحلیلی در اختیار تحلیل‌گران یا اندیشمندان علوم انسانی قرار گرفته است. چنانچه به عنوان مثال می‌توان از فوکو و استفاده‌ای که از آن برده است یاد کرد. زیرا همان‌گونه که دیدیم به وی کمک می‌کند تا به «دوگانه‌نگاری» اش پایان دهد، و حتی دست از تمایلات «ذات‌پندارانه» بردارد و در عوض با نگرش مبتنی بر «سرشت اجتماعی» مسائل مورد بررسی‌اش، آشتی کند. به عنوان نمونه در کتاب «مراقبت و تنبیه» ما با فوکویی سروکار داریم که (چنانچه دلوز هم از تحول در اندیشه وی یاد کرده است)، به سرشت اجتماعی نهادهایی که قدرت را نمایندگی می‌کنند توجه دارد. وی می‌گوید:

«فوکو چه چیزی را ماشین، ماشین انتزاعی یا انضمامی می‌نامد (او از «ماشین - زندان» و نیز از ماشین - مدرسه، ماشین - بیمارستان ... صحبت می‌کند). ماشین‌های انضمامی آرایش‌ها و سامانه‌های دوشکلی‌اند؛ ماشین انتزاعی نمودار غیرصوری است. مختصر اینکه ماشین‌ها پیش از اینکه تکنیکی باشند، اجتماعی‌اند. یا به عبارت

۱۵۳ جستارهایی درباره‌ی اندیشه‌های میشل فوکو

بهتر، پیش از آنکه تکنولوژی مادی وجود داشته باشد،

نوعی تکنولوژی انسانی وجود دارد» (همان: ۶۹).

بنابراین در تأیید سخن دلوز می‌توان گفت، بی‌جهت نیست که قدرتِ مدرن می‌تواند خود را در همه جا منتشر کند؛ زیرا «سرشتِ اجتماعی» خود را پیشاپیش (به دلیل خصلت از خود بیگانه‌ساز سرمایه‌داری‌اش) در انضباط، به مثابه «تکنولوژی انسانی» پایه‌ریزی می‌کند. یعنی همان «نظم و انضباط» خاص جهان مدرنی که مدت‌ها دلمشغولی جامعه‌شناسان سرشناسی همچون دورکیم یا حتی پارسونز بوده است... باری، چنانچه آشکار است، در روایت دلوز از فوکو - از آنجا که اشاره‌ای به بنیادهای «سرمایه‌داری» آن نمی‌کند - ما هنوز به ماهیتِ قدرتِ مدرنِ مورد نظر آن‌ها دست نیافته‌ایم. آنچه تا به حال دیده‌ایم، نشانه‌های آن است و نه افشای ماهیتش؛ فی‌المثل اینکه چنین قدرتی، قادر است خود را در همه جا گسترش دهد، یا از آنجا که به مثابه «نحوه»‌ای از جهان‌بینی و «روش عمل» مبتنی بر آن ظاهر می‌شود از «دانش» و «قوانینِ حقوقی»، قابل تفکیک نیست، و توصیفاتی از این دست...؛ شاید بهتر باشد این‌طور بگوییم که فوکو، در مراقبت و تنبیه هرچند با کنارگذاشتنِ روش دوگانه‌انگاری، متوجه رابطه‌ی اجتماعی و دیالکتیکی امر قدرت، ساختارها و نهادها شده است، اما کاری به اینکه چگونه می‌شود قدرتِ به اصطلاح مدرن و همچنین ساختار، نهادها و جریان‌های تعاملاتی روابط اجتماعی همراه با آن، «به این صورت» و نه شکل و محتوایی دیگر درآمده‌اند، اعتنایی ندارد؛ که از قضا چهره‌گشایی از «ماهیت» قدرتِ مورد بحث در گروه‌همین اعتناست.

فوکو، در روایت دلوز در «یک نقشه نگار جدید» ۱۵۴

و اتفاقاً این همان کاری است که جریان‌های مارکسیستی بدان پرداخته‌اند. اما قبل از گفت‌وگو درباره‌اش، بد نیست به این مسئله اشاره کنیم که اصطلاحی که تحت عنوان «قدرتِ مدرن» به کار می‌بریم، مسئله‌برانگیز است. زیرا قدرت، نه امری متافیزیکی بلکه مسئله‌ای اجتماعی است. بنابراین باید بررسی‌مان را از همان ابتدا شفاف و مشخص سازیم. فی‌المثل قدرت را در جامعه یا جوامعی مشخص بررسی کنیم: قدرت در نظام‌های مشخص اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جوامع غربی. جوامعی که از طریق تحولات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، تکنولوژیکی، و علمی خود، مدرنیته را در دامان خود پرورش داده‌اند و با ابداع نهادهای بوروکراتیک مناسب با تحولات و طرز تلقی جدید از جهان، در همهٔ علوم انقلاب‌هایی به وجود آوردند. تحولاتی که در قرن هفده میلادی توسط طبقهٔ انقلابی آن زمان (یعنی بورژوازی) حمایت می‌شد... پس، چنانچه می‌بینیم ما با ماهیت واقعی قدرت مدرن زمانی روبه‌رو می‌شویم که تبار «ماتریالیستی، تاریخی» اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی و سیاسی آن را ببینیم. اما چه زمانی این طبقهٔ انقلابی از آرمان‌های خود دست شست و فرهنگ از خودبیگانگی را ساختارمند کرد؟ ظاهراً زمانی که «قدرت» فراچنگ آمده را بین همگانی که در سرنگونی نظام ارتجاعی پیشین کمک کرده بودند، توزیع نکرد. از این زمان به بعد است که رفته‌رفته، خود نیز تبدیل به قدرت ارتجاعی جدیدی می‌شود و برای دستیابی به ثروتی روز افزون مناسب کسب و کار تجاری و تولیدی خود، به‌سرعت طبقهٔ جدیدی را به‌وجود می‌آورد که بتواند به استثمار خود درآورد. و از قضا همین امر به ستیزهای اجتماعی و طبقاتی نوینی امکان ظهور می‌دهد. ستیزهایی که باعث گردید تا نظام سرمایه‌داری برای «نظم و کنترل» گروه‌های

۱۵۵ جستارهایی درباره‌ اندیشه‌های میشل فوکو

ناراضی و به اصطلاح آشوب‌گر محروم از قدرت و ثروت، دست به کار ابداع شگردهای جدیدی شود. تا جایی که وقتی ردّ کار را می‌گیریم به *تکنولوژی انسانی* نظریه فوکو می‌رسیم...

بنابراین مانع روابط دموکراتیک و عادلانه (با ایجاد تبعیض، تشدید اختلافات طبقاتی و سلسه‌مراتب‌های خاص عصر جدید)، همان نظام شناخته‌شده سرمایه‌داری (اعم از شکل کلاسیک یا نئولیبرال) است که پیش‌تر توسط نگرش‌های مارکسیستی افشا شده بودند. پس با نظامی مواجهیم که قدرتش را از راه تحریف و دستکاری در امور روزمره و ارتباطی تولید و مصرف، و در نتیجه ایجاد «از خود بیگانگی»های خاص سرشت خود در سراسر پهنه اجتماعی روابط، به دست می‌آورد و پدیدآورنده معضلات و تبه‌گنی‌هایی است که به دلیل مشکلات عدیده‌اش اعم از زیست‌محیطی تا فقر و جنگ و ...، حتی خود دولت‌های حامی‌اش را مستأصل کرده است. باری، نظام سرمایه‌داری اکنون (نئولیبرال) قدرت تحت سلطه خود را نه فقط در شیوه مصرف و تولید، بلکه در تک‌تک رفتار و کردار افراد جوامع اعم، از مجازی تا عینی، اشاعه داده است. مدت‌هاست که قدرتش را از وضعیت تک‌ساحتی مقیم در کارخانه‌ها یا سالن‌های بورس یا حتی کرسی‌های پارلمان‌ها، جبهه‌های جنگ و... بیرون آورده است. امروزه نئولیبرالیسم به روح و روان تک‌تک انسان‌های این کره خاکی نفوذ کرده است. کافی است به خود، انتخاب‌ها و نحوه نگاه‌مان به جهان و دیگری تأمل کنیم. آنگاه بدون هرگونه زحمتی خواهیم دید که امروزه سرمایه‌داری (در شکل نئولیبرال)، قدرتش را در مقام کارگزاران ساده به ما واگذار کرده است. و حتی خود کلان‌سرمایه‌داران نیز به دلیل استفاده از همان سیاست زیستی از خود

فوکو، در روایت دلوز در «یک نقشه نگار جدید» ۱۵۶

بیگانه‌ساز، جزئی از این نظام هستند و جایی در بیرون از این فرهنگ از خود بیگانه ندارند. شاید تنها فرقیشان در این است که مالکیت بهره‌وری از این سیستم را دارا هستند؛ مالکیتی که به آن‌ها حق برداشت ثروت و قدرت سیاسی‌ای را می‌دهد که کارگزاران ساده (بدون اینکه حق استفاده از آن‌ها را داشته باشند)، همراه با نحوه زندگی خود، منتشر و پراکنده کرده‌اند. و همه این‌ها به این معنی است که سرمایه‌داری نئولیبرال به امکان نهادینه کردن خود در نحوه ادراک انسان مدرن در چگونه دیدن خود، جهان و دیگری از طریق ابزارهای رسانه‌ای - فرهنگی دست یافته است: همان ماشین «دانش» ساز اجتماعی که فعالیتش تولید و بازتولید شیوه دیدن و ادراک در جهت تداوم جهان سرمایه‌داری است؛ یک دستکاری تمام عیار...

بنابراین هر رویکرد جدیدی که قصد تفسیر و بازخوانی از «قدرت مدرن» را داشته باشد، اگر با نادیده گرفتن شرایط اجتماعی و تاریخی مسلط بر «مدرنیته»، آن را روایت کند، این بدین معنی است که در حقیقت از ابزار دیالکتیکی ماتریالیستی‌ای که گذر از نگرش‌های دوگانه‌انگار را امکان‌پذیر ساخته، چشم پوشی کرده است و خود را اسیر ویژگی غیراجتماعی و ذات‌باورانه دوگانه‌انگار کرده است... به هر حال، از این واقعیت، نمی‌توان گریخت که «سرمایه‌داری»، به عنوان محوری‌ترین «قدرت» در عرصه تاریخی جوامع معاصر، «مدرنیته» را از دو سه قرن گذشته به نفع خود مصادره کرده است. و نیز تلاش دارد تا سرشت تهاجمی و خودمحورانه خویش را که روزبه‌روز بی‌رحم‌تر و غیرقابل کنترل‌تر می‌شود، به گردن مدرنیته و دست‌آوردهای روشنگرانه آن بیندازد. و این درحالی است که ظاهراً امکان مبارزه جدی و جهان‌شمول با آن در حال حاضر وجود ندارد. در

۱۵۷ جستارهایی دربارهٔ اندیشه‌های میشل فوکو

چنین شرایطی برخی از تفکرات به اصطلاح «پست مدرنیستی»، حتی اگر نیت خیری هم داشته باشند، به دلیل فقدان تحلیل نقادانه نسبت به سلطهٔ سرمایه‌داری، ناخواسته در جهت ضعف و نابودی آگاهی تاریخی عمل می‌کنند... اما با این وجود از بُعدی دیگر، نگرش‌هایی همچون اندیشه فوکو، (حتی با وجود حذف و نادیده‌گرفتن نقدهای مارکسیستی نسبت به سرمایه‌داری)، عملاً در زیرمجموعه مارکسیسم قرار می‌گیرند و تحت عنوان تفکرات نئومارکسیستی شناخته می‌شوند. زیرا تلاشی جدی و پرثمر در جهت ثبت، شناسایی و تحلیل «قدرت»ی دارند که تکنولوژی انسانی جهان سرمایه‌داری را مدیریت می‌کند...

بحث را با تفسیر دلوز از همبسته «قانون شکنی - قوانین» به پایان می‌بریم. همبسته‌ای که به گفتهٔ وی، فوکو تلاش کرده تا آن را جایگزین «قانون - بی‌قانونی» کند.

اما شاید قبل از آن، بد نباشد نخست پاراگراف کوتاهی به قلم مارکس و انگلس درباره «قوانین حقوقی» دولت‌های سرمایه‌داری را که در مانیفست آورده‌اند، بخوانیم:

«اما شما تا زمانی که قصد ما را در برانداختن مالکیت بورژوازی با معیارهای بورژوازی خویش از آزادی، فرهنگ و قانون و غیره به داوری نشسته‌اید، با ما به جدل برنخیزید. همین نظرات شما، خود محصول شرایط تولید بورژوازی و مالکیت بورژوازی تان است، همانطور که "احکام حقوقی تان" چیزی جز ارادهٔ طبقه تان نیست که به شکل قانون برای همگان درآمده است؛ اراده‌ای که خصلت ماهوی و سمت و سوی آن

فوکو، در روایت دلوز در «یک نقشه نگار جدید» ۱۵۸

را شرایط اقتصادی هستی طبقه‌تان تعیین می‌کند» (مارکس و انگلس، مانیفست کمونیست؛ ۱۳۸۰: ۲۹۶).

و اینک تفسیر دلوز از همبسته «قانون شکنی‌ها - قوانین» فوکو:

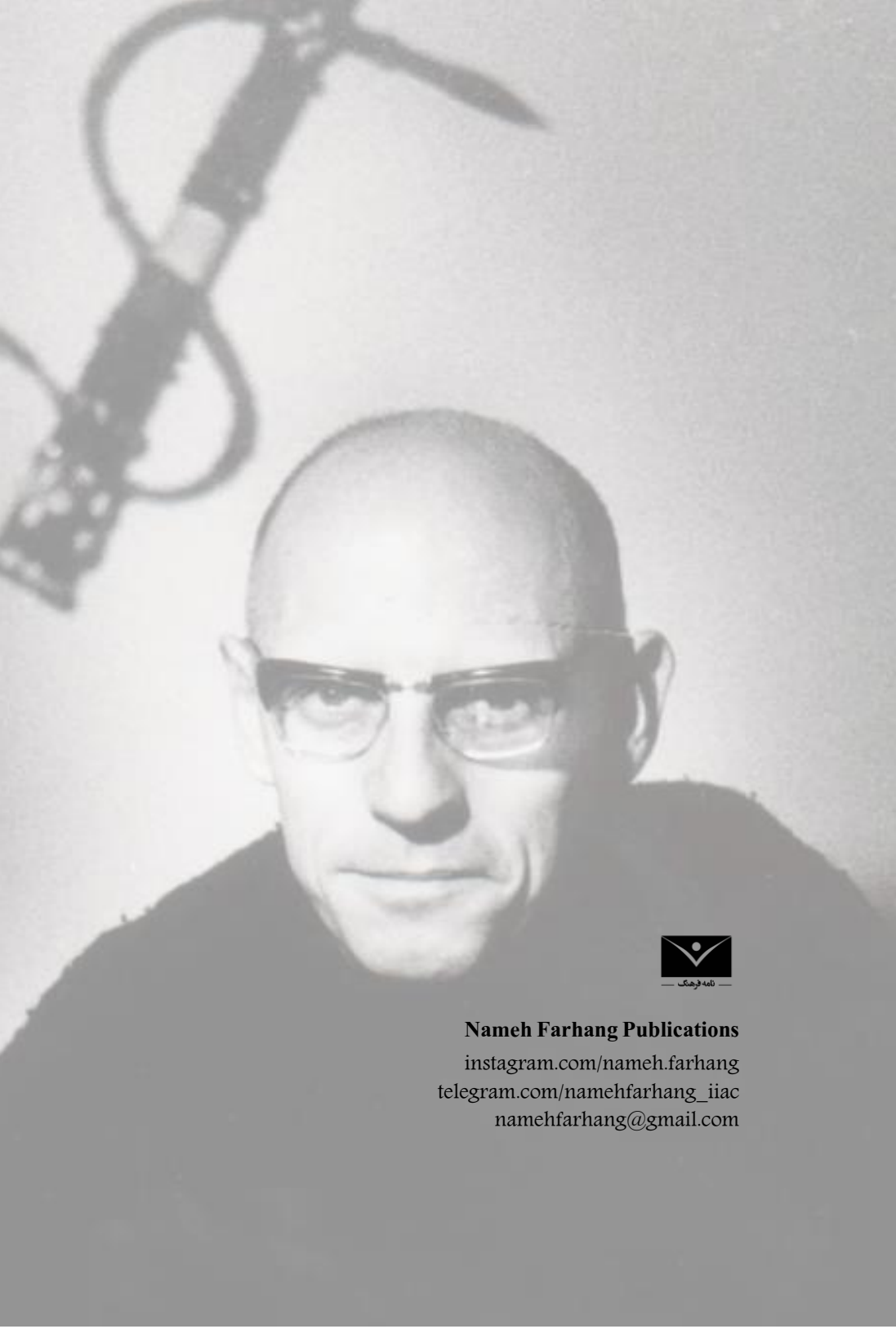
«کافی است حقوق جوامع تجاری را در نظر بگیریم تا ببینیم قوانین روی هم رفته در تضاد با بی‌قانونی نیستند؛ بلکه برخی از قوانین آشکارا راه دورزدن برخی دیگر از قوانین را سازمان می‌دهند. قانون مدیریت قانون‌شکنی‌ها است؛ برخی از قانون‌شکنی‌ها را به منزله امتیاز طبقه حاکم، مجاز می‌داند، امکان‌پذیر می‌کند یا ابداع می‌کند؛ برخی دیگر را به منزله تاوان طبقات تحت سلطه، تحمیل می‌کند یا حتی در خدمت طبقه حاکم به کار می‌گیرد، و سرانجام برخی را ممنوع و مجزا می‌کند و هدف و نیز وسیله استیلا قرار می‌دهد. این چنین است که اساس تغییرات قانون، طی سده هجدهم، تقسیم‌بندی جدید قانون شکنی‌هاست....» (دلوز، ژیل، «فوکو» (مجموعه مقالات، «یک نقشه نگار جدید»)، ۱۳۸۶: ۵۴ - ۵۵؛ تأکید از من است).

اصفهان - مرداد ۱۳۹۰

بازخوانی، اصفهان - خرداد ۱۴۰۲

منابع

- دلوز، ژیل (۱۳۸۶)؛ مجموعه مقالات یک نقشه‌نگار جدید؛ ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده؛ نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۹)؛ نظم اشیا: دیرینه‌شناسی علوم انسانی؛ ترجمه یحیی امامی؛ پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- (۱۳۸۹)، تناثر فلسفه، گزیده‌ای از درس‌گفتارها، کوتاه‌نوشت‌ها، گفت‌وگوها و ...؛ ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده؛ نشر نی.
- (۱۳۹۰)؛ تولد زیست‌سیاست، درس‌گفتارهای کلژ دو فرانس ۱۹۷۸-۱۹۷۹؛ ترجمه رضا نجف‌زاده؛ انتشارات نی.
- کانت، امانوئل (۱۳۷۷)، روش‌نگری چیست؟ نظریه‌ها و تعریف: مقالاتی از کانت (و دیگران)؛ ترجمه سیروس آراین‌پور؛ نشر آگه.
- مارکس، کارل؛ انگلس، فریدریش (۱۳۸۰)؛ مانیفست کمونیست (برگرفته از مانیفست پس از ۱۵۰ سال، مجموعه مقالات)؛ ترجمه حسن مرتضوی، نشر آگه.



Nameh Farhang Publications

[instagram.com/nameh.farhang](https://www.instagram.com/nameh.farhang)

[telegram.com/namehfarhang_iiac](https://www.telegram.com/namehfarhang_iiac)

namehfarhang@gmail.com