

## فوکو، اندیشمندی انتقادی

عبدالرحمن عالم \*

استاد گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

حمید یحیوی

دانشجوی کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۷/۴/۱۲ - تاریخ تصویب: ۱۷/۹/۱۳)

### چکیده:

در این نوشتار با بررسی آرای میشل فوکو، توانایی‌های انتقادی اندیشه او به نمایش گذاشته می‌شود. چرا که به اعتقاد نویسندگان مقاله تأکید بر روایت‌های ساخت‌گرایانه و نسبی‌گرایانه و نیز تفسیر هایدگری آرای فوکو مانع از نمودار شدن جنبه‌های انتقادی اندیشه و به طور کلی درک پروژه‌ی فکری انتقادی او شده است. بر این اساس، استدلال اصلی مقاله این است که فوکو در جایگاهی منحصر به فرد از جریان اندیشه‌ی انتقادی قرار دارد و فارغ از محدودیت‌های نظریه‌ی انتقادی قبل از خود است، بی آنکه در موضع پسا انتقادی غلطیده باشد. نوآوری‌های فوکو در بحث‌های مربوط به نقد و قدرت و پرداختن وی در دوران متأخر، به سوژه و روشنگری، دستاوردهایی قابل توجه برای تفکر انتقادی به همراه داشته است؛ به گونه‌ای که آرای وی در دوران معاصر مبنای شکل‌گیری بحث‌های گوناگون در اندیشه‌های متفکرانی نظیر ژیل دلوز، جورجو آگامبن و آنتونیو نگری شده است.

### واژگان کلیدی:

فوکو - اندیشه‌ی انتقادی - سوژه - قدرت - تبارشناسی - اخلاق

Email: aalem@ut.ac.ir

فکس: ۶۶۴۹۴۹۹۰

\* نویسنده مسئول:

برای اطلاع از دیگر مقالات منتشر شده از این نویسنده در این مجله، به صفحه پایانی همین مقاله نگاه کنید.

## مقدمه

در بررسی آرای میشل فوکو (۱۹۸۴ - ۱۹۲۶) ناگزیر باید سرچشمه ها و دادوستدهای فکری اندیشه ی او را با اندیشه های پیشینیانش مشخص کرد و در پی آن نوآوری های او را به نمایش گذاشت. مرزهای اصلی جهان اندیشه ای فوکو را ساخت گرای، پدیدارشناسی، هرمنوتیک و مارکسیسم تشکیل می دهند. اما آنچه مسلم است اندیشه ی فوکو با همه ی این گرایش های فکری عمیقاً تفاوت دارد؛ چرا که فوکو برخلاف پدیدارشناسی به فعالیت معاینش سوژه ی خودمختار و آزاد متوسل نمی شود؛ برخلاف هرمنوتیک، معتقد نیست که حقیقت غایی یا عمیقی برای کشف وجود دارد؛ برخلاف ساخت گرای، در پی ایجاد الگوی قاعده مندی برای رفتار انسان نیست؛ و برخلاف مارکسیسم، بر فرآیندهای عمومی تاریخ تأکید نمی گذارد، بلکه خصلت منفرد و پراکنده ی رخدادهای تاریخی را در نظر دارد (بشیریه، ۱۳۷۶: ۱۴).

قرار دادن اندیشه ی فوکو در هر یک از این نحله های فکری و نادیده گرفتن نوآوری های فوکو نسبت به آنها مانع فهم درست آرای فکری این اندیشمند است و منجر به یک قرائت تقلیل گرایانه از وی می شود؛ اتفاقی که در بیشتر نوشته های مربوط به این اندیشمند به وقوع پیوسته است. تأکید بر روایت های ساخت گرایانه و نسبی گرایانه و نیز تفسیر هایدگری از آرای فوکو مانع از نمودار شدن جنبه های انتقادی اندیشه های او و به طور کلی درک پروژه ی فکری انتقادی وی شده است. بیشتر تحلیل هایی که از اندیشه ی فوکو صورت می گیرد بر ساخت گرای در بعد معرفت شناسی و حذف سوژه در جامعه شناسی تقلیل یافته و بی تفاوت، نسبت به دغدغه ی رهایی و بعد اخلاقی آثار وی - خصوصاً دوره ی متاخر که جنبه هایی از سوژگی در آن با قوت بیشتری مطرح می شود - تفسیر شده است.

فوکو همواره به لقب ساخت گرای واکنش نشان می داد. «او هیچگاه به مفهوم دقیق کلمه ساختگرا و یا پسا ساختگرا نبوده و حتی بعدها از ادعاهای نیرومند خود در دیرینه شناسی به دلیل نبود امکان ایجاد ارتباط میان تحلیل های نقادانه و علایق اجتماعی خودش با آن عقب نشینی کرد» (دریفوس، ۱۳۷۶: ۵۵). او از تحلیل ساخت گرایانه که مفهوم معنا را به طور کلی حذف می کند و به جای آن چارچوب صوری رفتار انسان را به معنای تحولات قانونمند عناصر فاقد معنا قرار می دهد، اجتناب کرد (همان، ۵۴). علاوه بر این تأکید فوکو بر مفهوم رخداد و تلاش برای گذر از دوگانگی رخداد و ساختار در آثار وی قابل توجه است. خود او در مصاحبه با عنوان "حقیقت و قدرت" با اشاره به همین امر می گوید: «من نمی دانم چه کسی می تواند بیشتر از من ضد ساخت گرای باشد» (فوکو، ۱۳۷۴: ۳۲۲).

از سوی دیگر، تفسیر های مبتنی بر آرای هایدگر از اندیشه های فوکو نیز درک وجوه انتقادی آن را سخت تر می کند؛ چرا که نقد و قدرت مورد توجه هایدگر نبوده است. هایدگر

متفکری است که مدرنیته را نکوهیده است - در حالی که فوکو توجهی خاص به روشنگری مبدول می‌دارد - و با توسل به مفاهیم هایدگری، مشکل بتوان از فوکو در برابر اتهامات ضدمدرنیستی، دفاع کرد (کلی، ۱۳۸۴: ۱۲). حتی هیوبرت دریفوس، محقق هایدگری، در پژوهشی که همراه با پل رابینو در مورد اندیشه های فوکو به عمل آورده بر فاصله‌گیری فوکو از هایدگر تاکید کرده است. از نگاه دریفوس و رابینو، دو نوع گوناگون از پژوهش هرمنیوتیک در هستی و زمان هایدگر - که در بخش های یکم و دوم آن کتاب مندرج اند - وجود دارد که فوکو منتقد آن است. (نک: دریفوس و رابینو، ۱۳۷۶)

بخش یکم کتاب یعنی «تعبیر دازاین در هر روزگی»، شیوه ای را که دازاین خود را در فعالیت هر روزهاش تعبیر می‌کند، شرح می‌دهد. همین «فهم اساسی و اولیه» را افراد در کردارها و گفتارهای روزمره خود، نادیده می‌گیرند، ولی اگر به آنها گوشزد شود آن را باز می‌شناسند (دریفوس، ۱۳۷۶: ۵۱). بخش دوم کتاب نیز پیگیر حقیقت اساسی و ژرف نهفته در کردار های روزمره است و گفته می‌شود به اعتقاد هایدگر، بی‌بنیادی اضطراب آوری از بودن که به اصطلاح سراپا تعبیر و تأویل است (هرمنیوتیک عمق‌نگر) عمدتاً پوشیده نگه‌داشته می‌شود. در مورد بخش نخست دریفوس گفت که «فوکو علاقه ای به کشف تعبیر روزمره‌ی نهفته انسانی ندارد. وی با نیچه و با اصحاب هرمنیوتیک بدگمانی در نهایت هم رای است که چنین تعبیری بی‌شک درباره‌ی امر واقع و جاری، سردرگم و از آن غافل است» (همان، ۵۳). در بخش دوم نیز دریفوس گفت که فوکو اعتقاد ندارد حقیقت ژرف و نهفته علت سوءتعبیری باشد که در تعبیر روزمره ما از خودمان نهفته است. به عقیده‌ی او چنین برداشتی از تعبیر ما را به انجام وظیفه‌ای پایان ناپذیر محکوم می‌کند زیرا این برداشت مبتنی بر این فرض است که کلام، کنش، ترجمه یا تفسیر متن است که به کلام خدا گوش می‌دهد؛ کلامی که همواره رازناک و همواره فراسوی خویش است. فوکو این نگرش را با این اظهار نظر نفی و رد می‌کند که: «- قرن‌ها ما به عبث چشم به راه تصمیم کلام [خداوند] بوده‌ایم» (فوکو، ۱۹۷۵ در دریفوس، ۱۳۷۶: ۵۳). فوکو با اتخاذ مشی تبارشناسی بر هر دوی این گونه پژوهش‌ها خط بطلان کشید. چرا که بر پایه‌ی تبارشناسی، قدرت توهم معنا را برای پیشبرد کار خود به خدمت می‌گیرد. با این تفاسیر فوکو نسبت به هرمنیوتیک هایدگری چه به لحاظ شکل تعبیر و تفسیر آن درباره زندگی روزمره و یا از نظر تفسیر عمیق آن، از آنچه کردار های روزمره استتار می‌کند، نظری انتقاد آمیز داشته است (همان، ۵۹).

علاوه بر این، هایدگر در سراسر «هستی و زمان» واژه‌ی اصالت را به عنوان واژه‌ی تخصصی فلسفی اش وارد زمینه‌ای هستی‌شناختی - اگزیستانسیال کرد. خویشاوندی اصالت هایدگری - یا به قول آدورنو جارگون اصالت - با اصالت خواهی فاشیستی را نمی‌توان نادیده

گرفت. هایدگر مدام با واژه های اصیل و اصالت در پی آغازین ترین بنیاد ها روانه بود و این دقیقاً همان چیزی است که نوک پیکان تبارشناسی فوکو متوجه آن است. فوکو با استناد به نیچه بر این اعتقاد است که: تبارشناسی با جست و جوی خاستگاه در تقابل است (فوکو، ۱۳۸۲: ۳۷۴). ژیل دلوز نیز در مقاله‌ی «لایه ها یا درون اندیشه (سوبژکتیوآسیون)»، آثار متقدم و متاخر فوکو را در حکم یک پیوستار انتقادی تفسیر می کند و بر دین فوکو به نیچه و فاصله ی او از هایدگر تاکید می گذارد. او معتقد است « وقتی فوکو را به قوت با هایدگر، چه متقدم و چه متاخر، مرتبط بدانند، به همان نسبت، ممکن است میزان ارتباط او با درک مفهوم نقد در نظریه‌ی اخلاقی، سیاسی و اجتماعی کاهش بیابد» (کلی، ۱۳۸۴: ۱۷).

به طور کلی، فوکو به ویژه در نوشته‌های دهه‌ی هفتاد به بعد (اگرچه نوشته‌های آغازین او نیز گونه‌ای از اندیشیدن رادیکال‌تر تجربه‌ی فلسفی و انتقادی است) پیشرفته‌ترین مواضع موجود درباره‌ی شکل‌دهی دوباره به تاریخ و نظریه انتقادی را نشان می دهد؛ چیزی که می‌توان آن را جهت‌دهی دوباره به نظریه (تأمل) انتقادی نامید. به تعبیر جیمز جانسون، فوکو منابع مورد نیاز برای آموزه های انتقادی را فراهم می‌کند (Johnson, 1997:563). خود فوکو نیز در پایان مقاله‌ی «روشنگری چیست» فلسفه را به مثابه‌ی درگیری انتقادی با زمان حال معرفی می‌کند و کل پروژه‌ی فکری خود را، تلاش در قالب تفکری انتقادی تعریف می کند که شکل یک هستی‌شناسی نفس یا هستی‌شناسی حال را دارد و از هگل و از طریق نیچه و ماکس وبر به مکتب انتقادی فرانکفورت رسیده است (فوکو، ۱۳۷۰: ۷). این پروژه‌ی انتقادی در طول حیات وی در طی سه دوره قابل بررسی است. اندیشه‌ی فوکو اندیشه‌ای پویاست که رهایی بشر و واکنش به امور نانسانی همواره دغدغه‌ی آن است. او به سرنوشت انسان مدرن علاقه‌مند است و سعی در تحلیل تنگناهایی دارد که انسان در شرایط حاصل شده از مدرنیته با آن مواجه است. اندیشه‌ی او اندیشه‌ای است نقاد، در قالبی مستقل از آرمانشهرها.

با توجه به همین زمینه هاست که این مقاله در پی آن است، نشان دهد جایگاه فوکو در عرصه‌ی اندیشه انتقادی یگانه است و او بی آنکه به مواضع پسا انتقادی فرو رفته باشد، از محدودیت های نظریه انتقادی پیش از خود نیز رها مانده است

### ۱. مفهوم اندیشه‌ی انتقادی

در یک نگاه کلی شاید بتوان با محور قرار دادن دوگانگی موجود در روشنگری، تمام اندیشه های حاصل از آن را به دو دسته مثبت (Positive) و منفی (Negative) تقسیم کرد. بر این اساس، اندیشه مثبت یا پازیتوو یا پیشا انتقادی اندیشه‌ای است که در مواجهه با عموم پدیده ها، نظمی بدیل را فارغ از هرگونه ارزش و با بی تفاوتی به نابسامانی و امور نا انسانی پدیده ها

در نظر نمی‌آورد. در مقابل تمام مجموعه‌های بسامان، عقایدی را که بر مبنای عدم پذیرش وضع موجود شکل گرفته‌اند و در جستجوی توضیح حدود و سنجش دقیق موضوع مورد بررسی خود هستند، می‌توان اندیشه‌ی انتقادی نامید. این اندیشه هم ضمن آنکه نسبت به امور نانسانی بی‌تفاوت نیست، دغدغه‌ی رهایی بشر را در سر می‌پروراند.

اندیشه انتقادی باید درصدد بررسی مفاهیم کلیدی سلطه و قدرت و رابطه‌ی آن با سوژه باشد. فوکو در این باره معتقد است: وظیفه‌ی فلسفه همواره این بوده است که سلطه را در هر سطحی و در هر شکلی، خواه در شکل سیاسی یا اقتصادی، خواه در شکل رابطه‌ی جنسی، و خواه در هر شکل نهادی، به زیر پرسش برد (Foucault, 1988: 18). از سوی دیگر نقد به مفهوم مدرن آن ناگزیر باید قائل به وجود موقعیتی برای سوژه‌ای باشد که بتواند در مورد خودش و در شرایطی که به سر می‌برد تامل کند و درجه‌ای از استعلا را می‌طلبد تا امکان فراروی، دیگر بودن، شناخت و تحول را بتواند در نظر آورد. امروزه با مطرح شدن جریان‌های مختلف از اندیشه‌ها، می‌توان از نوع سومی تحت عنوان اندیشه‌های پسا انتقادی یا نقد محافظه کارانه نیز سخن گفت که در آنها روح انتقادگرایی مدرن هضم شده و نقد صورتی محافظه کارانه پیدا کرده است. این طیف از اندیشه‌ها شرایطی را رقم زده‌اند که توانایی‌های نقد به مفهوم مدرن آن از بین رفته است. فوکو با تاکید بر نقد و مفهوم روشنگری، کثرت‌گرا دیدن موضع آگاهی، نقد نهادها و در افتادن با هر نوع اقتداری، دغدغه‌ی رهایی اجتماعی و دیگری‌های طرد شده و با تاکید بر مقاومت، نه تنها از این وضع فاصله می‌گیرد بلکه بنیان جدیدی برای اندیشه‌ی انتقادی فراهم می‌آورد.

اندیشه‌ی انتقادی تا به امروز تحولات زیادی را از سر گذرانده و به گونه‌های مختلف نمایان شده است. با وجودی که ریشه‌های این مفهوم به تفکر یونان باستان می‌رسد، اما رواج معنای امروزی این واژه به عصر روشنگری باز می‌گردد. از این رو، این مفهوم از ارکان مدرنیته محسوب می‌شود. به طوری که مدرنیته بر اساس نقد سنت‌ها شکل گرفته و همواره استوار بر سخن نقادانه پیش رفته است.

امانوئل کانت، از پیام‌آوران مدرنیته، برداشت منحصر به فرد از مفهوم نقد ارائه داد. از نگاه او نقد (سنجش)، تصمیم‌گیری درباره امکان یک متافیزیک کلی و تعیین سرچشمه‌ها و مرزهایی است که باید بر اساس اصل (نه تجربه) صورت گیرد. از این منظر، تعیین حدود کار عقل بشری و سنجش‌گری حدود عقل (اینکه تا کجا کار می‌کند) وظیفه فلسفه است. کانت معتقد بود که دوران، دوران نقد است؛ همه چیز باید به دست نقد سپرده شود. از این تاریخ، فلسفه به مثابه‌ی تعیین محدودیت‌ها در دستان کانت تبدیل به علم توفنده‌ی نقد شد و درگیری انتقادی با زمان حال را پیشه‌ی خود ساخت.

اندیشه انتقادی تا پیش از فوکو به دلیل تناقضات درونی، همراه با محدودیت هایی که داشت، به معضلاتی انجامید که در آرای اندیشمندان این مکتب، بیشتر نمود پیدا کرد. از جمله انتقادات مطرح شده در باره آن، این مسئله است که نظریه انتقادی همواره یک «متافیزیک بدیل» بوده، یک جهان بینی خاص، که دست کم به طور ضمنی سیاستی خاص را پیش کشیده است و در نگاه آن همه ی پدیده ها با توجه به جلوه ی مفروض جهانی که باید ساخته شود، موضوع آزمون قرار می گیرند. بر این اساس، این نظریه همواره مستلزم دره ای میان آرمان و اکنون است و نوعی رویاپردازی (آرمانشهرگرایی) را در پی دارد که به آن وجهی رمانتیک می بخشد و این در حالی است که امتناع از هر گونه آرمانشهری از مشخصه های بنیادین تفکر امروز (و همین طور فوکو) به حساب می آید.

ریموند گویس در باب این معضل اندیشه ی انتقادی بر این اعتقاد است که: «کابوسی که مکتب فرانکفورت را نگران کرده، چیزی شبیه به «دنیای شگفت انگیز نو» هاکسلی است که در آن کارگزاران واقعاً خوشنودند اما صرفاً از آن جهت خوشنودند که آنها را از پروردن برخی امیال که در جریان عادی امور منعی در آن نبوده است، باز داشته اند؛ امیالی که امکان برآوردن آنها در چهارچوب نظام اجتماعی وجود ندارد» (Geuss, 1981:94). گویس یادآور می شود: خودآگاهی و شناخت و تعمق یافتن سوژه شناسا که از سوی فرانکفورتی ها به عنوان راه رهایی و رسیدن به آزادی معرفی می شود خود محصول رهایی است نه یکی از شرایط ایجاد آن (Ibid:83). از سوی دیگر، نیگل داد نیز بر این اعتقاد است که: «برای نظریه پردازان فرانکفورت میل رومانیتیک نقش حیاتی دارد و آنها در یک تصور خیال فرو می افتند که انسان و طبیعت باید در هماهنگی با یکدیگر باشند» (Dodd, 1999:83).

اما مهم تر از اینان، پیتر میلر در کتاب "سوژه استیلا، قدرت" با مقایسه ی آرای سه تن از برجسته ترین متفکران مکتب فرانکفورت و میشل فوکو به خوبی محدودیت ها و نارسایی های تحلیل این مکتب در باب قدرت و نسبت آن با سوژه را به نمایش می گذارد. وی معتقد است تحلیل مکتب فرانکفورت زیر بار محدودیت های عظیم ناشی از تعهد به انگاره ی سوژکتیویته ی بنیادین به سختی دست و پا می زند. این نظریه با برخورداری از تبار وبری (که قدرت را صرفاً به وجه استیلائی آن فرو می کاهد) استیلا را به عنوان نتیجه ی عقلانی سازی مستمر که کانون فعالیت آن روی سوژکتیویته ی بنیادین است، معرفی می کند. نشان دادن استیلا و سوژه در برابر هم به عنوان دو قطب اساساً متضاد که در آن قدرت صرفاً از طریق سرکوب سوژه عمل می کند و آن را خرد و نابود می کند نتایج مثبت برای پروژه ی نقد به همراه نخواهد داشت.

فرانکفورتی ها در بررسی فرایند ساخت و سامان بخشی تاریخی سوژکتیویته و اینکه

سوژه‌ی متقدم چگونه ظهور می‌کند، نیز ناتوانند. از طرف دیگر، از آن جایی که استیلا به منزله سرکوبی سوپژکتیویته همچون فرایندی یک شکل و بی‌تناقض عمل می‌کند، هیچ نقطه‌ی مقاومت نمی‌تواند در درون نهادها یا گروهی خاص توسعه یابد. آن سوژه‌ای که آزادسازی به آن وابسته است نمی‌تواند درون عمل و توسعه مقاومت تولید کند؛ دقیقاً از آن رو که این سوژه ضرورت پیشینی آزادسازی است. این نظریه‌پردازان با دوانگاری سرکوبی و رهایی برای سوژه، توضیح نمی‌دهند که سوژه چگونه خود را در مقام سوژه‌ای خود سالار تولید می‌کند و گذار از سوژه سرکوبی شده بر سوژه‌ی آزاد شده چگونه امکان‌پذیر می‌شود. هابرماس هم علی‌رغم تلاش جاه طلبانه اش در توسعه‌ی بینادهنیت برای نظریه‌ی انتقادی موفق نمی‌شود تا از چنگال فلسفه‌ی سوژه‌رهایی یابد (میلر، ۱۳۸۲: ۱۱۸). بر حسب تعابیر فوکو، کمال مطلوب نظریه انتقادی یعنی جامعه‌ای که متشکل از افراد مستقل است و صرفاً بر اساس رضایت عقلانی بر آنها حکومت می‌شود، معنای چندانی ندارد (هیندس، ۱۳۸۰: ۱۷۰). از این رو فوکو در عبارتی که به روشنی متوجه ایده‌ی هابرماس درباره‌ی ارتباط فاقد کژتابی است، می‌گوید: «این فکر که امکان حالتی از ارتباط وجود دارد که در آن بازی‌های حقیقت آزادانه، بدون مانع، بدون محدودیت و بدون تأثیرات اجباری جریان داشته باشند، به نظر من خیال‌پردازی است» (Foucault, 1988: 18). در مقابل، نوشته‌های فوکو نسبت به نوشته‌های مکتب فرانکفورت، توصیف پربارتر از رابطه‌ی میان قدرت و سوپژکتیویته ارائه می‌دهد که عاری از محدودیت پیش از آن است. همچنین اهمیت فوکو در این است که وی توانست تاریخ‌مندی سوژه‌ی مدرن را به نمایش بگذارد. فوکو با تفکیک بین قدرت و سلطه به دنبال رویه‌هایی است که مجال می‌دهند بازی قدرت با حداقل سلطه انجام شوند.

با وجود این، مسلم است این دو جریان فکری علی‌رغم تمایزات، دلمشغولی‌های بنیادین و مشترک با هم دارند. فوکو در جایی با اشاره به ارتباط موضوع آثارش با آثار نظریه‌ی انتقادی، آنان را دو شکل بسیار نزدیک اندیشه می‌داند و می‌گوید اندیشه‌ی انتقادی شالوده‌ی آثار مکتب فرانکفورت و مسائل خود او است (فوکو، ۱۳۷۹: ۱۱۹). باری هیندس نیز معتقد است وجود جنبه‌های بسیاری در آرای فوکو، بیانگر نزدیکی منظر وی و نظریه‌ی انتقادی است (هیندس، ۱۳۸۰: ۱۶۶) او می‌گوید: فوکو با قرار دادن ایده‌ی آزادی در برابر ایده عقلانیت سیاسی، دغدغه‌ی نزدیکی را با تحلیل نظریه‌ی انتقادی از خرد ابزاری دنبال می‌کند. خصوصاً ابعادی از چگونگی برخورد فوکو با مبحث انضباط، یادآور توجه به انقیاد افراد انسانی در برابر کنترل و محاسبه‌ی ابزاری است که در آثار وبر و مکتب فرانکفورت قابل بازیابی هستند. در حالی که تاکید فوکو بر گستردگی روابط قدرت است، این ایده که قدرت در تعامل روزمره حضور دارد بخش مهمی از روایت نظریه‌ی انتقادی درباره‌ی قدرت مرموزی است که از طریق عمل نیروهای

جمعی و ترتیبات اجتماعی بر افکار و امیال مردم تأثیر می‌گذارد (همان، ۱۶۶).

## ۲. اندیشه‌ی انتقادی در آرای فوکو

می‌گویند، می‌توان سه فوکو را از هم تمییز داد: (۱) تا پایان دهه‌ی شصت، (۲) مطالعه‌ی ظهور گفتمان علوم انسانی، و (۳) مطالعه‌ی ای که در آن دیرینه‌شناسی دانش و اقتصاد آن در سه قرن گذشته طرح می‌شود. سپس در دهه‌ی هفتاد، پژوهش‌هایی در باره‌ی ارتباط دانش‌ها و قدرت‌ها، ظهور انضباط‌ها، کنترل و زیست - قدرت، هنجار زیست - سیاست که در کل ذیل مفهوم تبارشناسی قرار می‌گیرد. سرانجام تحلیل فرآیند‌های سوژه‌سازی در قالب دو دیدگاه رابطه‌ی زیبایی‌شناختی با نفس و رابطه‌ی سیاسی با دیگران. به نظر آنتونیو نگری در واقع سه مضمونی که مورد تأکید فوکو بود کاملاً به هم پیوسته و منسجم هستند به گونه‌ای که دستاورد نظری یک پارچه و پیوسته‌ای را تشکیل می‌دهند (نگری، ۱۳۸۶: ۱۰۳).

تفکر فوکو، تفکر پویایی است. او مدام افکار خود را مورد بازاندیشی قرار می‌داد و در جایی گفته بود: از من نپرسید کی هستم و از من نخواهید همان کس باقی بمانم. به نظر می‌رسد اندیشه انتقادی همواره در آرای وی در حال پیشروی بود و در آثار متأخر جلوه بیشتری یافت. او یکی از نوشته‌های متأخر خود را "نقد چیست" می‌نامد و در آن توصیف قابل ملاحظه‌ای از مفهوم نقد ارائه می‌دهد. او می‌گوید: «نقد یعنی فن زیر حکومت نبودن و همین» (فوکو، ۱۳۸۳: ۲۲۴). اگر حکومتی شدن واقعاً همین جنبش مرتبط با به انقیاد درآوردن افراد در خود واقعیت یک رسم اجتماعی به وسیله‌ی سازوکارهای قدرت است که به یک حقیقت متوسل می‌شود. من می‌گویم که نقد، همین جنبش است که از طریق آن، فاعل به خودش حق می‌دهد حقیقت را در خصوص معلول‌های قدرتش و قدرت را درباره گفتارهایش از حقیقت به پرسش بگیرد. نقد فن تن زدن اختیاری از بندگی و فن سرپیچی مدبرانه خواهد بود. کار اساسی نقد کار فاعل زدایی (Desubjectification) در بازی آنچه می‌توانیم، در یک کلام، تدابیر یا سیاست حقیقت بنامیم خواهد بود» (همان: ۲۲۵). به عقیده‌ی او: شعار روشنگری، که کانت آن را «جرأت اندیشیدن داشته باش» نامید؛ نمی‌تواند به نسبت اش با سلطه و بازی قدرت و حقیقت بی‌تفاوت باشد چرا که صدای فردریک دوم، امپراطور پروس در برابر آن به گوش می‌رسد که می‌گوید: «مادام که اطاعت می‌کنند، هر قدر می‌خواهند تعقل کنند» (همان: ۲۲۷-۲۲۶).

## الف. دیرینه‌شناسی: تاریخی انتقادی از ایده‌ها

ارائه‌ی درکی انتقادی از آرای میشل فوکو شاید مستلزم توجه بیشتر به نوشته‌های متأخر این اندیشمند باشد که در آن مفهوم سوژه و قدرت بارزتر است اما این نکته لزوماً به معنای



این نیست که آثار آغازین فوکو کاملاً عاری از این دغدغه باشند. به گمان خود او نیز نظرهایی که به طور صریح در آثار متاخر بیان شده است در آثار پیشین به طور ضمنی وجود دارند و او این را به علت شیوهی خود در طرح مسائل می داند (فوکو، ۱۳۷۹: ۲۱۶). از جنبه انتقادی، نکته‌ی مهم در اندیشه‌های آغازین فوکو ارائه‌ی تاریخی انتقادی از ایده (Critical history of idea) است؛ چرا که اندیشه انتقادی علاوه بر نقد نهادهای عینی اجتماعی، نقد ایده‌ها و بر ملا کردن شیوه‌های شکل‌گیری معرفت را نیز بر عهده دارد. از این رو، دیرینه‌شناسی نیز تحلیل شرایط امکان تشکیل ایده و تحقق ایده به شمار می‌رود. فوکو ایده‌شناسی و بحث بر سر تاریخ عقاید را کنار می‌گذارد. از نظر او، خود ایده‌ها واجد اهمیت نیستند بلکه نقد اجتماعی آن‌ها مهم است. فوکو نشان داد حتی علومی مانند پزشکی نیز عمیقاً در بند ساختارهای اجتماعی‌اند. نقد، از ایده‌ها و تئوری‌ها فراتر رفتن است. فوکو از بالای سر (از بیرون) به علوم اجتماعی می‌نگریست و در پی بررسی محدودیت‌های تفکر و عمل بود. وی در این مقطع، در واقع پروژه‌ی انتقادی را پیش می‌کشد که کانت آن را تحقیق کردن در رابطه با شکل گرفتن چیزها می‌دانست. در این پروژه، بررسی شرایط تحقق و شکل‌گیری چیزها و چگونگی به بیان درآمدن (Enonce) را مدنظر دارد. اما رهیافت فوکو رهیافتی تجویزی نبوده است و در نتیجه در پی راه حل و ارزش‌گذاری نیست. هابرماس نیز در این زمینه معتقد است فوکو پروژه‌ی عقلانیت انتقادی کانت را ادامه می‌دهد با این تفاوت که فرم‌ها یا هنجارهایی را که کانت برای عقلانیت قائل بود، قبول ندارد.

هدف رهیافت فوکو قادر ساختن ما به تفکر و عمل به شیوه‌ای متفاوت است و این عمل به وسیله‌ی ابزارهای تاریخی انتقادی صورت می‌گیرد که نشان‌دهنده‌ی شکل‌گیری گفت‌وگوها به شکل اتفاقی و دلخواهی است. تحلیل دیرینه‌شناسانه نیز همانند تبارشناسی از حاشیه آغاز می‌شود و هدفش به مرکز کشاندن حاشیه‌هاست. دفاع از حاشیه‌ای که وادار به سکوت شده است؛ سکوتی که از ممنوعیت و انکار وجود چیزی شکل گرفته است.

### ب. تبارشناسی به مثابه‌ی نقد سلطه

تبارشناسی، رویکردی انتقادی است که با نفی ارجاع و تاریخی کردن حقیقت و ضرورت به مثابه‌ی رکن اصلی قدرت، بنیان آن را سست و لرزان می‌کند و فضا را برای نقد تمامی گونه‌های حقیقت و انواع قدرت فراهم می‌سازد. از این نظر به گفته‌ی فوکو، حقیقت نقاب قدرت است و با نشان دادن تاریخت حقیقت، قدرت شکننده می‌شود. تبارشناسی کشف این نکته است که در ریشه‌ی آنچه می‌شناسیم و هستیم به هیچ رو حقیقت و هستی وجود ندارد بلکه بیرون بودگی حادثه وجود دارد. بی شک از همین رو است که هر خاستگاه اخلاق از

لحظه ای که دیگر قابل احترام نباشد - هر سلسله و مبدا هرگز قابل احترام نیست - سزاوار نقد است (فوکو، ۱۳۸۲: ۳۷۸). در اینجا فوکو با توجه به تأثیرات قدرت، رهیافتی جدید از تحلیل ارائه می‌دهد که وجه انتقادی آن بیشتر پدیدار است.

فوکو در تحلیل تاریخ تحت‌تأثیر نیچه به جای "اصل و منشأ" از "تحلیل و ظهور" سخن به میان می‌آورد. تحلیل تبار (Herkunft)، وحدت را در هم می‌شکند و تنوع و تکثر رخدادها را نهفته در پس آغاز و منشا تاریخی را برملا می‌سازد و فرض تداوم ناگسسته‌ی پدیده‌ها را نفی می‌کند. تبارشناسی از رویدادها، انحرافات کوچک، خطاها، ارزیابی‌های نادرست و از نتیجه‌گیری‌هایی غلط سخن می‌گوید که بر پیدایش آنچه برای انسان ارزشمند است، انجامیده‌اند. به گمان فوکو آنچه در بنیاد دانش و هویت ما نهفته است، حقیقت نیست بلکه تنوع رویدادهاست. تبارشناسی آنچه را که تاکنون یکپارچه پنداشته شده، متلاشی می‌کند و ناهمگنی آنچه را که همگن تصور می‌شود برملا می‌سازد (بشیریه، ۱۳۷۶: ۲۲). تاریخیت پدیده‌ها و اموری را که فاقد تاریخ تلقی شده‌اند، باز می‌نماید و نشان می‌دهد که دانش وابسته به زمان و مکان است. فوکو این نگرش را «حادثی‌سازی تاریخ» خوانده است که بر اساس آن هیچ ضرورتی در تاریخ نیست. معنا یا بنیادی در پس امور اشیاء نهفته نیست، تنها لایه‌هایی از تعبیر در کار است که روی هم انباشته می‌شوند و شکل حقیقت و بداهت می‌یابد و تبارشناسی این همه را در هم می‌شکند. انسان‌ها با تولید حقیقت و ضرورت بر خود و دیگران حکم می‌رانند. در حالی که حقیقت جهانشمول و بی‌زمانی وجود ندارد (همان: ۲۳). فوکو می‌گوید «وظیفه‌ی من آن است که به مردم نشان دهم که آنان بیش از آن که خود فکر می‌کنند، آزادند و آنان موضوع‌هایی را به عنوان حقیقت یا به عنوان بداهت می‌پذیرند که در یک لحظه‌ی خاص تاریخ ساخته شده‌اند و این به اصطلاح بداهت را می‌توان مورد نقادی قرار داد و از میان برداشت» (Foucault, 1988: 10)

در تبارشناسی نگرشی انتقادی پدیدار می‌شود عاری از نقصان‌هایی که تا قبل از آن، گریبانگیر تفکر انتقادی بود. تبارشناسی موفق می‌شود تفاوت پدیده‌ها را به شیوه‌ای آشکار کند که بدون مطرح ساختن زمان گذشته (بهشت گمشده)، به عنوان بدیل، خوداتکایی زمان حال را تضعیف کند. ره‌آورد بزرگ تحلیل تبارشناسی، ارائه‌ی تاریخی انتقادی است که گسست میان گذشته و حال را نمایان می‌کند. این گسست نیز با اتفاقی جلوه دادن حال (حال به مثابه‌ی یک رویداد) عرصه را برای نقد ایجاد می‌کند. این نوع نگرش به تاریخ هم از غایت‌نگری یا پیشرفت‌گرایی و هم از نوستالژی و گذشته‌گرایی دوری می‌جوید و هرگونه انگیزه‌ی اوتوپیا برای مورخ را اکیداً منکر می‌شود. از سوی دیگر، تبارشناسی به آن عرصه‌هایی رو می‌کند که وضع کنونی آنها را از امکان گسترش محروم کرده است. از این منظر، این رویکرد دغدغه‌ی به

رسمیت شناختن دیگری‌های طرد شده و به متن آوردن حاشیه‌ها را دارد. امکان‌هایی که می‌توانستند بارور شوند و جهان کنونی را تغییر دهند اما سلطه‌ی حقیقت‌های مسلم انگاشته شده مانع ورود آنان به متن شده است.

تبارشناسی تاریخ سکوت‌هاست. از حاشیه‌های وادار به سکوت شده سخن می‌گوید. فوکو می‌خواهد حاشیه‌ها را بالا بکشد بدون اینکه آنها را در مرکز قرار دهد. به عبارتی، پروژه‌ی نقادی در این تفکر از طریق شالوده‌شکنی آن کل عمل می‌کند بی‌آنکه دعوی قرار دادن کلیت جدید را در برابر کلیت قبل داشته باشد. ارزش تاریخی رهیافت تبارشناسانه فوکو برای نظریه انتقادی دقیقاً در انکار زاهدانه‌ای غایت‌نگری، حمله شدید بر جامع‌گرایی عقلانی و طرح تبارشناسانه‌ی تفاوت است.

جیمز تیلی تبارشناسی فوکو را تفکر و تأمل انتقادی (Critical Reflection) می‌داند که رهایی در سطح گفتمان و بازگشایی امکان رهایی در سطح فعالیت‌های غیرگفتمانی را دنبال می‌کند. در حقیقت، فوکو انرژی خود را مصروف آن ساخت تا شکلی جدید از تفکر انتقادی را فراهم آورد. این باز جهت‌دهی بر نظریه انتقادی امکان‌هایی جدید را برای شکل‌دهی دوباره‌ی نظریه انتقادی ایجاد کرد. به تعبیر جیمز جانسون فوکو با تردید امور بدیهی و مسلم از نو منابع موردنیاز برای آموزه‌های انتقادی را فراهم می‌کند. (Johnson, 1997: 567) تبارشناسی علمی است که هدف از آن آزادی است. پروسه‌ی بی‌پایان توسعه‌ی ظرفیت‌های ما برای رسیدن به خودفرمانی. اگر تبارشناسی را به عنوان اندیشه‌ای بدانیم که در پی خود فرمانی تفکر است، این تعبیر با مفاهیم روشنگری سازگار است (Owen, 1999:36). به گفته‌ی اریک ماتیوز هدف فوکو آن است که با روش تبارشناسی طرح جنبش روشنگری را بر پایه نقد و خلاقیت پیوسته‌ی خودمان ادامه دهد (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۲۲۱)؛ چرا که روشنگری از دیدگاه وی آرمانشهر زدایی است نه تجلیل و آرمانشهر سازی از خردگرایی.

تبارشناسی در دو اثر عمده و بی نظیر "مراقبت و تنبیه" (۱۹۷۶) و "تاریخ جنسیت" (۱۹۷۸) به کار برده شد. "مراقبت و تنبیه" اثری است که هم در ادامه‌ی کتاب‌های قبلی فوکو قابل خوانش است و هم نشان‌دهنده‌ی یک پیش‌روی تعیین کننده و نو است. وجوه انتقادی موجود در این آثار را می‌توان در دو نکته‌ی اساسی خرده فیزیک قدرت و محاصره‌ی سیاسی بدن آدمی مورد بررسی قرار داد.

### ۱- خرده فیزیک قدرت

از مثبت‌ترین نکات اندیشه‌ای فوکو باز تعریف مفاهیمی کلیدی همچون قدرت، دانش، سوژه و ارائه‌ی دستاوردهای جدید در مورد این مفاهیم است. کاری که نظریه انتقادی تا قبل

از آن، کمتر توانسته بود، به انجام برساند. در این دوره، فوکو تحلیلی برجسته از قدرت ارائه می‌دهد که افق جدیدی را بر کل جریان اندیشه‌ی سیاسی می‌گشاید.

ژیل دلوز در رساله‌ای در باره‌ی فوکو می‌گوید فوکو با انتشار کتابی در سال ۱۹۷۵ تلقی جدید از قدرت را که در جستجویش بودیم بدون آن که بتوانیم آن را بیابیم یا بیان کنیم، ابداع کرد (دلوز، ۱۳۸۶: ۴۹). به نظر دلوز آنچه همواره مشخصه‌ی جریان چپ بوده است از لحاظ نظری، به پرسش گرفتن دوباره مسئله قدرت هم در مقابل مارکسیسم و هم در مقابل تلقی‌های بورژوازی است و از لحاظ عملی، شکل معینی از مبارزه‌ی محلی و خاص که مناسبات و وحدت ضروری‌اش دیگر نمی‌توانست برآمده از فرآیند حمایت‌بخشی (totaliation) یا مرکزیت‌دهی (centralization) باشد بلکه همان‌گونه که گتاری می‌گوید برآمده از فرآیند تراگذرندگی (transversality) (سنجش با معیارهای نوین) است. این دو جنبه‌ی عملی و نظری رابطه‌ی تنگاتنگی با یکدیگر دارند. اما جریان چپ بی‌وقفه قطعه‌هایی بیش از حد محدود از مارکسیسم را حفظ یا دوباره ادغام می‌کرد تا از نو در زیر آن مخفی شود و نیز بی‌وقفه مرکزیت‌های گروهی را احیا می‌کرد؛ مرکزیت‌دهی‌هایی که دوباره با رویه‌های قدیمی، از جمله استالینیسم پیوند می‌خورد (همان، ۴۹).

آنتونیونگری در این زمینه معتقد است که مارکسیسم به طور کامل از لحاظ روابط قدرت و غایت‌شناسی تاریخی و نفی تاریخی‌گرایی با یک پوزیتیویسم معین استحاله شده است. در حالی که مارکسیسم در دیدگاه فوکو در جنبش و مبارزات، یعنی در واقعیت سوژه‌های همین جنبش‌ها و مبارزات بازسازی و بازقالب بندی شده است (نگری، ۱۳۸۶: ۱۰۲).

فوکو در کتاب "مراقبت و تنبیه" شماری از اصول مفروض یا بن‌انگاره‌ها (Postulates) سنتی متعلق به مفهوم قدرت را کنار می‌گذارد و سپهری جدید برای این مفهوم باز می‌گشاید. دلوز در اثری با عنوان "فوکو"، این بن‌انگاره‌ها را به قرار زیر برمی‌شمارد: (دلوز، ۱۳۸۶: ۵۶-۴۹)

- **بن‌انگاره‌ی مالکیت:** قدرت ملک دولت، طبقه‌ی حاکم و یا شخص حاکم است که آن را به دست آورده‌اند. اما فوکو نشان می‌دهد که قدرت بیشتر یک استراتژی است تا مالکیت. قدرت نه یک نهاد و نه یک ساختار بلکه یک وضعیت استراتژیک پیچیده و کثرت روابط میان نیروهاست. این نوعی کارکردگرایی جدید است که قدرت را بر اساس کارکردش تحلیل می‌کند. قدرت همگن نیست بلکه با تکینه‌گی‌ها، با نقاط تکینی که از آن‌ها می‌گذرد، تبیین می‌شود. قدرت چیزی است که از پایین می‌جوشد و به بالا می‌آید. نباید به شکل‌های رسمی قدرت توجه کرد بلکه باید سراغ قدرت در مقصد نهایی آن یعنی در سطح روابط ریز انسانی و حتی نحوه‌ی رابطه فرد با خود وی رفت.

- **بن‌انگاره‌ی موضع‌یابی:** که بر مبنای آن، قدرت از آن دولت است و مکان آن در دستگاه

دولت است به نحوی که حتی قدرت‌های خصوصی نیز تنها انتشاری ظاهری دارند و همچنان دستگاه‌های خاص دولت‌اند. اما فوکو نشان می‌دهد که خود دولت اثر کلی یا نتیجه‌ی بس‌گانگی (Multiplicity) چرخ‌دنده‌ها و کانون‌هایی است که در سطحی کاملاً متفاوت جا دارند و به نوبه‌ی خود خرده فیزیک قدرت را می‌سازند. قدرت همه‌جایی است و دیگر مکانی ممتاز به منزله‌ی منشأ قدرت تعیین نمی‌شود.

- **بن‌انگاری تبعیت:** که بنا بر آن قدرت مجسم در دستگاه دولت تابع شیوه‌ی تولید به منزله‌ی زیر بنا است. اما از دیدگاه فوکو کل اقتصاد مستلزم سازوکارهای قدرت است که پیشاپیش از درون، بر بدن‌ها و نفوس عمل می‌کنند و در درون حوزه اقتصادی بر نیروهای تولید و مناسبات تولید اثر می‌گذارند. روابط قدرت هر آن جا که عمل می‌کنند نقش مستقیماً مولد دارد.

- **بن‌انگاری جوهر یا صفت:** که بنا بر آن قدرت جوهری دارد و صفتی است که کسانی را که از آن برخوردارند (حاکمان) در تمایز با کسانی که بر آن‌ها اعمال می‌شود (تحت سلطه) توصیف می‌کند. اما فوکو معتقد است قدرت جوهر ندارد، قدرت کاربردی است. قدرت صفت نیست بلکه نسبت است. رابطه‌ی قدرت مجموعه‌ای از مناسبات نیروهاست که به همان اندازه از نیروهای تحت سلطه می‌گذرد که از نیروهای مسلط، و هر دو تکیه‌گی‌هایی را شکل می‌دهند.

- **بن‌انگاری حالت‌مندی:** که بنا بر آن قدرت از طریق خشونت یا ایده‌ئولوژی عمل می‌کند، گاهی سرکوبی می‌کند و گاهی فریب می‌دهد یا می‌قبولاند، گاهی با پلیس، گاه با تبلیغات. در این مورد نیز این دو شقی به نظر فوکو، مناسب نیست. قدرت حتی هنگامی که بر نفوس اعمال می‌شود از طریق ایده‌ئولوژی عمل نمی‌کند؛ و هنگامی که بر بدن‌ها وارد می‌آید ضرورتاً از طریق خشونت و سرکوبی عمل نمی‌کند. خشونت بیانگر اثر یک نیرو است بر چیزی، شی یا موجودی اما بیانگر رابطه‌ی قدرت (یعنی نسبت نیرو با نیرو) نیست. سرکوبی و ایده‌ئولوژی همواره مستلزم آرایش یا سامانه‌ای است، که در آن عمل می‌کنند و نه بر عکس. فوکو به هیچ وجه سرکوبی و ایده‌ئولوژی را نادیده نمی‌گیرد؛ اما همان‌گونه که نیچه قبلاً دیده بود، سرکوبی و ایده‌ئولوژی شکل‌دهنده‌ی مبارزه‌ی نیروها نیستند بلکه فقط گرد و خاک برخاسته از این مبارزه‌اند.

- **بن‌انگاری قانون:** که بر مبنای آن قدرت دولت در قانون بیان می‌شود. اما فوکو خواستار رهایی از ممتاز شمردن نظری قانون و حاکمیت می‌شود، آن هم به منظور برپا کردن نوعی دستگاه تحلیلی قدرت که قانون را دیگر الگو و رمز خود تلقی نکند.

- **بن‌انگاری جدایی معرفت و حقیقت از قدرت:** از نگاه فوکو علم و دانش عمیقاً با

روابط قدرت در هم آمیخته اند. علوم انسانی تفکیک‌ناپذیرند از مناسبات قدرتی که این علوم را امکان‌پذیر می‌کنند. هدف نهایی بحث فوکو درباره‌ی زندان و مجازات رابطه دانش، قدرت و بدن آدمی است، اینکه چگونه انسان‌ها از طریق تأسیس رژیم‌های حقیقت بر خود و دیگران حکم می‌رانند. قدرت مولد معرفت و دانش است و آنچه ما به عنوان درست و نادرست می‌شناسیم یعنی مفهوم حقیقت و خطا دقیقاً در حوزه‌ی سیاسی شکل می‌گیرد. فوکو می‌گوید: باید از تمامی آن سستی دست کشید که این تصور را ایجاد می‌کند که دانش تنها در آن جایی می‌تواند وجود داشته باشد که مناسبات قدرت در تعلیق‌اند و دانش صرفاً بیرون از حکم‌ها و اقتضاها و منافع‌اش می‌تواند توسعه یابد (فوکو، ۱۳۸۶: ۳۹).

به طور کلی فوکو با ارائه‌ی درکی جدید از مفهوم قدرت، و رابطه‌ی آن با سوژه - که به نوعی محور بحث‌های نظریه‌ی انتقادی محسوب می‌شود - تحولی شگرف را در نوع نگاه انتقادی برای علوم اجتماعی معاصر رقم زد.

## (۲) - محاصره سیاسی بدن (اقتصاد سیاسی بدن)

فوکو نخستین موضوع بررسی تبارشناسانه را در بدن آدمی جستجو می‌کند. وی با مطالعات تبارشناسانه‌ی تأثیرات تاریخ بر بدن، آشکار می‌کند که حتی فیزیولوژی ما نیز فارغ از تأثیرات سیاست نیست. دریفوس و رایینو در این باره می‌گویند: «اندیشه‌ی فوکو متضمن پیچیدگی روش‌شناسانه‌ی بسیار و تأکیدی بی‌نظیر بر بدن، به عنوان مکانی است که در آن ظریف‌ترین و جزئی‌ترین کردارهای اجتماعی با سازمان‌گسترده‌ی قدرت پیوند می‌یابد» (دریفوس، ۱۳۷۶: ۵۷).

فوکو کتاب "مراقبت و تنبیه" را این‌گونه معرفی می‌کند: تلاش برای مطالعه دگردیسی‌های تنبیهی بر پایه‌ی تکنولوژی سیاسی بدن که در آن می‌توان تاریخی مشترک از مناسبات قدرت و روابط ابژه‌ای را قرائت کرد (فوکو، ۱۳۷۸: ۳۵). وی معتقد است: در جامعه ما نظام تنبیهی را باید در نوعی اقتصاد سیاسی بدن جا داد. حتی اگر نظام‌های تنبیهی بر مجازات خشن یا خونین متوسل نشوند، حتی هنگامی که از روش‌های ملایم‌تر حبس یا اصلاح استفاده کنند باز همواره بدن هدف است، بدن و نیروهایش، فایده‌ی آن و مطیع بودنش و توزیع و فرمانبرداری این نیروها (همان، ۳۷). او می‌گوید که تاریخ‌نگاران از دیرباز نگارش تاریخ بدن را آغاز کرده‌اند. آنان بدن را در حوزه‌ی نوعی جمعیت‌نگاری یا صرفاً زیست‌شناختی مطالعه کرده‌اند «اما بدن مستقیماً در حوزه‌ای سیاسی جا دارد؛ مناسبات قدرت بر بدن چنگالی بی‌واسطه می‌گشاید، آن را محاصره می‌کند، بر آن داغ می‌کوبد، آن را رام و تربیت می‌کند، تعذیب‌اش می‌کند، آن را ملزم به انجام کارهایی می‌کند، بر اجرای مراسمی وامی‌دارد و نشانه‌هایی را از آن می‌طلبد. این

محاصره‌ی سیاسی بدن مطابق مناسباتی پیچیده و دو جانبه با استفاده اقتصادی از بدن پیوند دارد» (همان، ۳۸).

فوکو در این اثر در توصیف تکنولوژی سیاسی بدن می‌گوید: بدن تنها در صورتی بر نیرویی مفید بدل می‌شود که هم بدنی مولد باشد و هم مقید. چنین انقیادی که صرفاً با ابزارهای خشونت یا ایدئولوژی به دست نمی‌آید، می‌تواند کاملاً جسمانی و محاسبه‌پذیر باشد. به عبارت دیگر، ممکن است دانشی از بدن وجود داشته باشد که دقیقاً علم عملکرد بدن نیست و تسلطی بر نیروهای بدن وجود داشته باشد که چیزی بیشتر از توانایی غلبه بر این نیروهاست. این دانش و این تسلط چیزی را به وجود می‌آورند که می‌توان آن را تکنولوژی سیاسی بدن خواند (همان، ۳۸). در ادامه، فوکو از نوعی آناتومی سیاسی صحبت می‌کند که در آن، آناتومی بدن سیاسی به منزله‌ی مجموعه‌ای از عنصرهای مادی و تکنیک‌هایی بررسی می‌شود که به مثابه سلاح‌ها، ایستگاه‌های تقویتی، راه‌های ارتباطی و تکیه‌گاه‌هایی برای مناسبات قدرت و دانش به کار می‌آید. مناسباتی که بدن‌های انسانی را محاصره می‌کند و این بدن‌ها را با بدل کردن به ابژه‌های دانش، به انقیاد در می‌آورد (همان، ۴۰). فوکو در این اثر نشان می‌دهد که علی‌رغم دگرذیسی کاربست‌های انقیاد، بنیانی از تعذیب در سازوکارهای مدرن عدالت جنایی باقی مانده است؛ بنیانی که از بین نرفته بلکه با گستردگی فزاینده‌ای در لفافه یک نظام کیفری غیربدنی جا گرفته است. مک‌دانل بر این اعتقاد است که این انقیاد جدید از طریق بدن عمل می‌کند، ولی بدون آنکه بدن را هدف قرار دهد (مک‌دانل، ۱۳۸۰: ۱۸۹).

همان‌طور که ملاحظه شد فوکو در تحلیلی، ردپای قدرت سیاسی را در ساماندهی بدن به نمایش گذاشت و مفهوم سیاست زیستی (Biopolitics) را ابداع کرد که بر اساس آن همواره هدف قدرت سیاسی بدن است و قدرت بر جسمانیت حکم می‌شود. این تصویر ناب و رادیکال که فوکو ارائه داد، عرصه‌ای وسیع را به بار نشانده که گستره و نفوذ آن را امروزه می‌توان در پروژه‌های فکری جورجو آگامبن و آنتونیو نگری و مایکل هارت به وضوح دید.

فوکو پیوند میان دولت و ساماندهی بدن یا همان سیاست زیستی را یکی از ویژگی‌های دولت مدرن و جامعه‌ی انضباطی می‌دانست. بر همین اساس، رابطه‌ای که حکومت و بدن در آرای فوکو پیدا می‌کند، الهام‌بخش جورجو آگامبن در ایجاد رابطه بین قانون و خشونت است. همان پیوندی که فوکو در جوامع معاصر بین قدرت و بدن مطرح کرد در نگاه آگامبن بین قانون و خشونت که مهم‌ترین ویژگی جامعه مدرن و نظام‌های توتالیتراست برقرار است.

آگامبن می‌گوید: «ابژه‌ی واقعی قانون همان حیات برهنه یا هستی زیست‌شناختی آدمی در مقام تنی ضعیف و عریان است» (فرهادپور، ۱۳۸۶: ۱۳). فوکو در پایان جلد نخست "تاریخ جنسیت" فرآیندی را خلاصه می‌کند که از طریق آن درست در آستانه‌ی عصر جدید، حیات

طبیعی در مکانیسم‌ها و محاسبات قدرت دولتی ادغام می‌گردد و سیاست به زیست - سیاست (Bio-politics) بدل می‌شود. «برای هزاره‌ها انسان همان چیزی باقی ماند که نزد ارسطو بود: جانوری زنده که همچنین دارای قابلیت اضافی تجربه هستی سیاسی است؛ انسان مدرن جانوری است که سیاست‌اش هستی او در مقام موجودی زنده را زیر سؤال می‌برد» (فوکو، ۱۳۸۳: ۱۶۴). آگامبن می‌نویسد: در نگاه فوکو، آستانه‌ی مدرنیته زیست‌شناختی یک جامعه در همان نقطه‌ای قرار دارد که در آن، گونه و فرد در مقام یک بدن زنده صرف، محل نزاع استراتژی‌های سیاسی آن جامعه می‌شوند (آگامبن، ۱۳۸۷: ۳۳). از نگاه آگامبن امروزه سیاست درگیر کسوفی پایدار است و دلیلش این است که در تشخیص این رخداد بنیادین مدرنیته (سیاسی شدن حیات برهنه) وامانده است و فقط آن تفکری که با عزیمت از ایده‌های فوکو و بنیامین پیوند میان حیات برهنه و سیاست را به مضمون اصلی بررسی‌های خود بدل می‌سازد قادر خواهد بود تا امر سیاسی را از نهفتگی خود به درآورد (همان: ۳۵).

آنتونیو نگری و مایکل هارت نیز در کتابی تحت عنوان امپراطوری با اشاره به اینکه تحلیل فوکویی رویارویی زیست - قدرت‌ها با زیست - سیاست‌ها بر تحلیل آنها از تکوین امپراطوری اثر گذاشته می‌گویند:

کار فوکو به ما این اجازه را می‌دهد تا ماهیت زیستی - سیاسی پارادایم جدید قدرت را شناسایی کنیم (ر.ک: فوکو، ۱۹۷۸). قدرت مشرف بر حیات، صورتی از قدرت است که زندگی اجتماعی را از درون تنظیم می‌کند، جهت می‌دهد، تفسیر می‌کند و مجدداً مفصل بندی می‌کند. قدرت تنها زمانی می‌تواند به سلطه‌ای موثر بر کل حیات مردم دست یابد که تبدیل به کارکردی حیاتی و مطلق بشود که هر فردی در آن، مطابق خواست خود پذیرفته شده و به فعالیت می‌پردازد. به گفته‌ی فوکو زندگی اکنون به ابژه‌ی قدرت تبدیل شده است. بالاترین کارکرد این قدرت آن است که زندگی را کاملاً احاطه کند؛ و وظیفه‌ی اصلی‌اش این است که زندگی را رتق و فتق کند. بنابراین، قدرت مشرف بر حیات به وضعیتی اشاره دارد که در آن تولید و بازتولید خود زندگی، مستقیماً در اثر قدرت به مخاطره افتاده است (نگری و هارت، ۱۳۸۴: ۴۹-۴۸).

در اینجا باید به این نکته اشاره کرد که از نگاه فوکو هیچ انضباط و قدرتی بدون مقاومت پیش نمی‌رود. فوکو قائل به مقاومت در برابر قدرت و سلطه و امکان تغییر روابط آن است و تاکید زیاد بر اهمیت مقاومت در برابر سلطه دارد، به گونه‌ای که از یک نگاه فوکویی می‌توان سیاست را مقاومت در برابر قدرت و دگرگون کردن آداب اجتماعی خارج از نهاد‌های مسلط قدرت تلقی کرد. البته مقاومت نمی‌تواند مستقل از قدرت باشد؛ روابط قدرت هم متکی است به کثرت نقاط مقاومت. فوکو می‌گوید:



به گمان من قدرت در تمامی روابط انسانی حضور دارد ... در همه ی این روابط یک طرف می‌کوشد طرف دیگر را مهار کند و زیر فرمان بگیرد ... اما این رابطه ها متحرک و تغییر پذیرند و برای ابد ثابت نیستند ... رابطه ی قدرت ایجاب می کند هر دو طرف از درجه ای از آزادی برخوردار باشند، حتی اگر رابطه ی قدرت به کلی نامتعادل باشد. رابطه ی قدرت همواره امکان مقاومت را در خود دارد. پاسخ من به کسانی که می گویند اگر قدرت همه جا هست جایی برای آزادی نیست این است که رابطه ی قدرت درست به این دلیل همه جا است که آزادی همه جا هست. بی تردید سلطه هم وجود دارد. در بسیاری موقعیت ها رابطه های قدرت چنان ثابت شده اند که جای زیادی برای آزادی نمانده است (فوکو، ۱۹۹۷: ۲۹۱).

آنتونیو نگری در مصاحبه ای، در توضیح این نکته می گوید: گسترش زیست - قدرت با واکنش زیستی - سیاسی جامعه مواجه است ... زیست - قدرت با طغیان و تکثیر آزادی، تولید سوپرتکنیویته و ابداع اشکال نوین مبارزه روبه‌رو است (نگری، ۱۳۸۶: ۱۱۱). همان طور که در آغاز گفته شد در آثار متاخر فوکو، پروژه ی انتقادی وی با تأکیدی محکم‌تر بر مقاومت سوژه کامل‌تر می‌شود. به‌طور مسلم قدرت مبتنی بر دانش همیشه با معارضة روبه‌روست و پیوسته در برابر آن مقاومت دیده می‌شود. در ادامه این بحث، به بررسی این مقاومت در اندیشه‌های فوکو می پردازیم.

### پ. واپسین جهش انتقادی

"اراده به دانستن"، ارائه ی تاریخی از جنسیت را برنامه‌ی آتی خود اعلام کرد؛ اما جلد بعدی آن هشت سال بعد به چاپ رسید و برنامه‌ای کاملاً متفاوت از آن چه اعلام شده بود، داشت. "کاربرد لذت‌ها" و "دغدغه‌های خود"، عنوان این دو اثر است که در آن حقیقت شکلی متفاوت از آنی می‌یابد که در کتاب‌های پیشین داشت (یعنی شکل رقت‌بار ابژه شدن و انقیاد). برخلاف کتاب‌های پیشین فوکو که معطوف به حبس، سوژه‌های به انقیاد درآمده و منضبط است، "کاربرد لذت‌ها" و "دغدغه‌های خود" تصویر کاملاً متفاوت سوژه‌های آزاد را ارائه می‌دهد.

قسمت زیادی از سؤتعبیرها درباره آرای فوکو، ناشی از نادیده گرفتن این آثار متاخر است که در آن تحلیل های فوکو به غایت پیچیده‌تر می شود. خود فوکو در مصاحبه ای در این باره می‌گوید: «من تلاش کردم که سه نوع اصلی مسائلی را مشخص کنم: مسئله حقیقت، مسئله قدرت و مسئله رفتار فردی. درک این سه عرصه‌ی تجربه تنها در ارتباط با یکدیگر و نه مستقل از یکدیگر امکان‌پذیر است. آن چه در کتاب‌های پیشین مرا ناراحت می‌کند در نظر

گرفتن دو تجربه‌ی اول بدون در نظر گرفتن تجربه‌ی سوم است» (فوکو، ۱۳۷۹: ۲۱۶).

آثار دوره‌ی متأخر فوکو بسیار مورد توجه ژیل دلوز است. او در فصول پایانی کتابی با عنوان "فوکو" این سؤال را مطرح می‌کند که طی سکوت نسبتاً طولانی پس از "اراده به دانستن" چه روی می‌دهد؟ فوکو نوعی سو تعبیر در مورد آثار قبل احساس می‌کرد. بر اساس آثار قبل این تصور شکل گرفته بود که هر لحظه از تاریخ، نشانگر تعامل مخاطره‌آمیز سلطه‌ها و نبرد نیروهاست؛ از این رو تنها مرحله‌ای گذرایی در مجموعه‌ای انقیادات است. در اینجا دیگر جایی برای سوژه تاریخی نمی‌ماند. آیا فوکو خود را در مناسبات قدرت محبوس نکرده بود؟ دلوز از جانب فوکو پاسخ می‌دهد که «شدیدترین نقطه‌ی زندگی‌ها، نقطه‌ای که انرژی زندگی‌ها در آن متمرکز است، همان‌جایی است که زندگی‌ها با قدرت مواجه می‌شوند، با آن می‌جنگند، تمایل پیدا می‌کنند از نیروهایش استفاده کنند یا از دام‌هایش بگریزند» (دلوز، ۱۹۸۶: ۱۴۱).

دلوز می‌گوید:

شاید لازم بود فوکو تا زمان یونانیان به عقب بازگردد... تا بعدی جدید را طلب کند که هم از مناسبات نیروها (قدرت) و هم از شکل‌های چینه‌بندی شده‌ی (دانش) متمایز باشد... بزرگ‌ترین نوآوری یونانیان این گونه ظاهر می‌شود؛ هنگامی که تمرین‌هایی حکومت بر خود را ممکن می‌کنند، هم از قدرت به مثابه‌ی نسبت نیروها، و هم از دانش به منزله‌ی شکل چینه‌بندی شده و به منزله‌ی رمزگان فضیلت جدا می‌شوند. از یک سو نسبتی با خود وجود دارد که از نسبت با دیگران مشتق می‌شود. از سوی دیگر، از همین رو «ساختن خود وجود دارد» که از رمزگان اخلاقی به مثابه قاعده‌ی دانش مشتق می‌شود (همان، ۱۴۸).

فوکو در "کاربرد لذت‌ها" شکل‌گیری سوژه یا سوژه شدن به منزله‌ی امر غیرقابل تقلیل به رمزگان را در یونانیان مورد بررسی قرار داد. از نظر او، یونانیان «زیست زیبایی شناختی»، نسبت با خود را، و قاعده‌ی اختیاری انسان آزاد را کشف کردند (Foucault, 1986:25-30). بر این اساس ایده‌ی بنیادین فوکو ایده‌ی بُعدی از سوژه‌مندی است که از قدرت و دانش مشتق می‌شود اما به آن‌ها وابسته نیست (دلوز، ۱۳۸۶: ۱۵۲).

"کاربرد لذت‌ها" نسبت با خود را به منزله‌ی بعد جدید غیرقابل تقلیل به مناسبات قدرت و روابط دانش که موضوع کتاب‌های پیشین بود کشف می‌کند، پس نوعی باز سازمان‌دهی کلی لازم بود. او تاکنون مسائل (بدن‌ها و سکسوالیته) را از دیدگاه دوگانه‌ی قدرت و دانش مطالعه می‌کرد، اکنون "در کاربرد لذت‌ها" نسبت با خود هم وارد می‌شود. این نسبت با خود در مناسبات قدرت و روابط یعنی نظام‌هایی که در آغاز از آن‌ها مشتق شده بود، دوباره ادغام

می‌شود و سوژه شدن مرد آزاد بدل می‌شود به سوژه - منقادسازی. اما نسبت با خود که در برابر رمزگان و قدرت‌ها مقاومت می‌کند، همواره وجود دارد... گرچه نسبت با خود را مناسبات قدرت و روابط دانش دوباره تصاحب می‌کنند اما بی‌وقفه در جای دیگر و به گونه‌ای دیگر باز متولد می‌شود (همان، ۱۵۵). در تحلیل نهایی دانش، قدرت و خود، سه بعد غیرقابل تقلیل‌اند؛ اما پیوسته مستلزم و متضمن یکدیگر.

به طور کلی تاکید فوکو در آثار دهه ی هفتاد بر شبکه های قدرت بود که در آنها فرد چیزی جز گرهی در شبکه ی ارتباطی های استراتژیک نیست. همان طور که دیدیم، تبارشناسی فوکو در این دوران گونه ای تحلیل انتقادی است که در آن، نیت و نقطه نظر فرد جایی ندارد. تبارشناسی بر نهادها و روند های ساختاری تأکید دارد. اما در آثار واپسین فرد دیگر فقط محصول روند ها و نهاد های فرهنگی - تاریخی نیست، و می تواند از نظام اجتماعی - فرهنگی پیرامونش فاصله ی انتقادی بگیرد و حتی در محدوده هایی این نظام ها را تغییر دهد. به نظر فوکوی واپسین، فرد می تواند از فضایی که برای شکل دادن به خویش دارد، استفاده ی خلاق کند (حقیقی، ۱۳۷۹: ۲۴۱). پیتر میلر هم معتقد است: « در این دو جلد، سوژه در حوزه ی آزادی ساخته می‌شود، حوزه‌ای تحت سیطره‌ی اخلاقی که هدف اش تولید سوژکتیویته‌ی «خود» بود. از این لحاظ، این دو اثر آخر فوکو را می‌توان نشانه‌ی توجهی دوباره به درون‌مایه‌ی سوژه و آن‌گفتمان‌هایی دانست که در پی ترویج سوژکتیویته از طریق قواعدی گوناگون برای رفتار «خود» است (میلر، ۱۳۸۲: ۲۵۵).

### ۱- اخلاق

بسیاری از آرای جدید فوکو حول محور واژه‌ی اخلاق شکل گرفته است. او اکنون مجذوب آن چه به خود می‌گوییم و در قبال خود انجام می‌دهیم شده است و سعی در به دست دادن شرحی از اشکال و حالات رابطه با نقش دارد که فرد از آن طریق خود را با عنوان سوژه شکل داده به رسمیت می‌شناسد (رک: فوکو، ۱۹۸۵). فوکو برای شکل‌گیری و توسعه‌ی نوعی کردار خود تلاش می‌کند که هدف آن خودسازی خوشبین در مقام سازنده‌ی زیبایی زندگی خود است (فوکو، ۱۹۸۳: ۲۰۲). این تلاش به گونه‌ای وجهی اخلاقی پیدا می‌کند تا جایی که در مورد آن از نوعی گذار از سیاست به اخلاق یاد کرده‌اند. خود او در مصاحبه ای می‌گوید: آنچه در واقع توجه مرا به مراتب بیشتر جلب می‌کند اخلاقیات، یا به هر حال، سیاست به عنوان اصول اخلاقی است (فوکو، ۱۳۸۷: ۲۳۷).

البته اخلاق مورد نظر وی متفاوت با اخلاقی است که ناشی از مجموعه‌ای از قواعد است او می‌گوید: کردارهای خود شکل یک هنر خود را می‌یابند که نسبتاً مستقل از قانون‌گذاری‌های

اخلاقی است (همان، ۲۰۳). او در آثار پس از سال ۱۹۷۶ دو نوع اخلاق را از هم جدا کرده است. اول گونه‌ای اخلاق زیبایی‌شناسانه که هدفش ساختن زندگی فردی همچون یک اثر هنری است. اخلاق یونان باستان به عنوان نمونه‌ی تاریخی این برداشت از اخلاق معرفی می‌شود. نوع دوم اخلاقی است که تاکید اصلی آن بر پیروی از مجموعه‌ای از قوانین و مقررات است و نمونه‌ی آن اخلاق مسیحی است. فوکو با ترجیح نوع اول اخلاق به نوع دوم می‌گوید: به گمان من، کوشش برای یافتن شکلی از اخلاق که برای همگان پذیرفتنی باشد و همگان باید از آن پیروی کنند، مصیبت بار است (فوکو، ۱۳۷۹: ۲۵۳). دلوز در این مورد می‌گوید: از نگاه فوکو اخلاقیات دو قطب دارد؛ رمزگان و شیوه‌ی سوژه شدن. این دو قطب در نسبت عکس با یکدیگر قرار دارند و تشدید یکی مترادف با تخفیف دیگری است. سوژه‌گرایی دارد تا از رمزگان بگذرد (دلوز، ۱۳۸۶: ۱۵۴).

در یونان باستان موضوع بحث اخلاق، زندگی خوب بود. ارزش‌ها در عالم متجلی بودند، و امکان زندگی خوب و مجدانه زیستن در راستای آن وجود داشت. کانت گذشته از این، گذشته از اخلاق الهی، گذشته از اخلاق طبیعی شده و هیومی و گذشته از بسیاری موارد دیگر اخلاق را به کلی درونی و فرضیه‌ی اختصاصی فرد ساخت. از این نظر فوکو علناً موضع کانت را وارونه می‌سازد «آیا زندگی هر کس می‌تواند به اثری هنری بدل شود؟» این نه دفاع ناموزون از زیبایی‌شناسی، بلکه پیشنهادی برای جدا کردن اخلاق و زندگی خود از علم و دانش خویش بود. فن بیان فعلی در خصوص زندگی خوب تقریباً همواره مبتنی بر دعوایاتی درباره وقوف بر حقیقت میل، حقیقت جوهرهای حیات و حقیقت بشریت یا جامعه است؛ اما چنین حقایقی برای دانستن وجود ندارند (کورنر، ۱۳۸۰: ۴۰۴).

با پرداختن فوکو به مقولات اخلاقی مربوط به شکل‌گیری ارزش‌ها، مشکل بتوان وی را به نادیده گرفتن ارزش و نهیلیست بودن متهم کرد. این ادبیات موجود به طرح‌ریزی این بحث کمک می‌کنند که روش تبارشناسانه فوکو ذاتاً کارکردگرایانه، نهیلیستی، تقدیرگرایانه و یا نسبی‌نگرانه نیست. آثار متأخر وی با بررسی سطح متفاوتی از فعالیت انسانی عناوین مذکور را از حیث اعتبار ساقط می‌کند. او هنوز از بنا کردن نظرگاه مستقلی برای ارزیابی ترکیب بندی‌های ارزش‌های حال و نیز گذشته اجتناب می‌ورزد. این پرهیزکاری به این سبب است که هیچ نظر گاهی وجود ندارد که بر اساس آن بتوان بهتر یا بدتر بودن این خودشناسی نسبت به خودشناسی دیگر را اثبات کرد. فوکو البته نسبت به زمان حال موضعی انتقادی دارد و تضاد میان گذشته و حال تا اندازه‌ی به برجسته ساختن این نقادی کمک می‌کند. بدین نحو که تأمل در تفاوت‌های آن پیکره‌بندی می‌تواند ما را در این امر یاری کند که به صورت متفاوت درباره‌ی عناصر خودآگاهی خویش اندیشه کنیم و آن فهمی را که به گونه‌ای مسلم و تعیین

یافته فرض شده است، فهمی مظنون و مشکوک بدانیم. بر این اساس تسلیم شدن به وضع کنونی، با تصویری که فوکو از مسائل دنیای مدرن به عنوان اموری عمیقاً مسأله‌ساز و غیرقطعی برای ما ارائه می‌دهد، ناسازگار است.

از سوی دیگر، فوکو در پی آن است که دو راهی طرفداری از مدرنیته و عقلانیت و یا نقد مدرنیته و فرو افتادن در ورطه‌ی عقل‌گریزی را بر هم زند. او می‌گوید من فکر می‌کنم روشنگری به مثابه‌ی مجموعه‌ای از وقایع سیاسی، اجتماعی، نهادی و فرهنگی است که ما هنوز هم به بخش عمده‌ای از آنها متکی هستیم، اما این به آن معنا نیست که شخص حتماً باید در خدمت روشنگری یا علیه آن باشد. حتی به این معنا هم نیست که شخص از هر چیزی که خود را در شکل جایگزین ساده‌انگارانه یا اقتدارطلبانه نشان می‌دهد، اجتناب نکند. شما یا روشنگری را قبول کرده و در سنت عقل‌گرایی باقی می‌مانید و یا روشنگری را نقد کرده و بنابراین سعی می‌کنید از اصول عقلانیت بگریزد. این امتناع از دادن حق‌السکوت به روشنگری امتناع از پذیرش مفهومی از روشنگری است که منطق تمامیت خواه را می‌آفریند و مطابق آن فرد باید در خدمت روشنگری و یا علیه آن باشد. این شیوه از تعمق از روشنگری را به مثابه‌ی منش انتقادی مدرنیته می‌داند. در نتیجه مدرنیته منشی است که می‌توان آن را نقدی از زمانه تاریخی ما توصیف نمود. او استدلال می‌کند روشنگری تحمیل کردن نوعی تقدیر انسان شناسانه برای بشر نیست بلکه فراهم کردن آفرینش نوعی جدید از حرکت سیاسی است (Owen, 1999:31).

با وجود انتقاداتی که فوکو به خردباوری و عقلانیت وارد می‌کند، نمی‌توان او را جزء خرد ستیزان قرار داد. از نگاه او گفتن اینکه عقل دشمنی است که باید از میان برداشته شود به همان اندازه خطرناک است که بگوییم هرگونه پرسشگری انتقادی از این عقلانیت خطر فرستاده شدن ما به درون غیر عقلانیت را به همراه دارد (دورینگ، ۱۳۸۲: ۱۵۱). او می‌گوید: «عقل را محاکمه کنیم؟ به نظر من هیچ کاری بی‌ثمرتر از این نخواهد بود» (فوکو، ۱۳۷۲: ۷۵). در جایی دیگر با رد یکی از مفروضه‌های پست مدرنیستی، تحت عنوان کلان روایت که بیش از همه مورد توجه فرانسوا لیوتار بوده، می‌گوید: «این گزاره که عقل روایتی است طولانی، که اینک به پایان رسیده و روایت دیگری در راه است، گزاره‌ای بی‌معناست» (فوکو، ۱۳۷۹: ۱۳۱). فوکو در سیر مطالعاتی خود به دوران باستان هم می‌پردازد اما نمی‌توان او را به داشتن حسی نوستالوژیک نسبت به گذشته متهم نمود. او با امتناع از کهنه‌گرایی مبتذل، در مصاحبه‌ای می‌گوید: «یونانی‌ها را نه به عنوان الگو و نه حتی قابل تحسین یافته‌ام» (فوکو، ۱۳۷۹: ۲۱۷).

## ۲- اشکال جدید سوژگی، شیوه‌های جدید مبارزه

فوکو در نوشته‌ای تحت عنوان "چرا قدرت را مطالعه می‌کنیم؟ (مسئله سوژه)" بر نکات

ارزنده درباره سوژه، اشکال جدید مبارزه و تلاش در جهت تغییر و رهایی می‌پردازد. او در این متن با ارائه چکیده‌ای از کل پروژه‌ی فکری خود، موضوع عمومی پژوهش خود را سوژه معرفی می‌کند و نه قدرت (فوکو، ۱۹۸۲، در ریفسوس ۱۳۷۶: ۳۴۳). او می‌گوید من کاملاً درگیر مسئله قدرت شدم چرا که «در عین حال که انسان در درون روابط تولید و روابط مبادله‌ی معنی قرار گرفته، به همان‌سان نیز در درون روابط قدرت بسیار پیچیده قرار داشته است (همان، ۳۴۴). حال چنین به نظر می‌رسد که تاریخ و نظریه اقتصادی وسیله‌ی مناسبی برای بررسی روابط تولید به دست داده‌اند؛ همچنین زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی ابزارهایی برای مطالعه روابط مبادله‌ی معانی بوده‌اند؛ اما برای روابط قدرت، ابزاری برای مطالعه نداشته‌ایم. او در ادامه می‌گوید: در باره‌ی اهمیت مسئله قدرت همین بس که برای ما قدرت نه تنها مسئله نظری، بلکه جزئی از تجربه‌ی ماست. تنها می‌خواهم دو شکل آسیب‌شناسانه یا دو بیماری قدرت یعنی فاشیسم و استالینیسیم را ذکر کنم. یکی از دلایل متعددی که چرا این دو برای ما این همه گیج‌کننده هستند این است که، با وجود یکتایی و بی‌همتایی تاریخی خود چندان هم بی‌سابقه نیستند. آنها مکانیزم‌هایی را که پیشاپیش در جوامع موجود بودند مورد بهره‌برداری قرار دادند و گسترش بخشیدند. به علاوه آنها برغم خصلت جنون‌آمیز ذاتی خود تا اندازه‌ی بسیاری، اندیشه‌ها و ابزارهای عقلانیت سیاسی ما را به کار گرفتند (همان، ۳۴۵).

فوکو معتقد است آنچه ما بدان نیاز داریم «اقتصاد جدید روابط قدرت» است. او می‌گوید از کانت به بعد نقش فلسفه اعمال نظارت بر قدرت‌های افراطی عقلانیت سیاسی بوده است. اما این توقع بالایی است؛ چرا که رابطه میان عقلانی شدن و زیاده‌روی‌های قدرت سیاسی آشکار است و نیاز به ارائه نمونه‌های عینی همچون پیدایش بوروکراسی یا اردوگاه‌های کار اجباری ندارد. به گمان فوکو واژه‌های عقلانی شدن خطرناک است، آنچه ما باید انجام دهیم تحلیل عقلانیت‌های خاص است نه بررسی فرآیند پیشرفت عقلانی شدن به‌طور کلی. فوکو یک راه نزدیک‌تر را برای رسیدن به اقتصاد جدید روابط قدرت پیشنهاد می‌کند. این راه عبارت است از این که اشکال مقاومت در مقابل انواع مختلف قدرت را به عنوان نقطه‌ی عزیمت خود اتخاذ کنیم.

فوکو به عنوان نقطه‌ی عزیمت به مجموعه‌ای از مخالفت‌ها که در دنیای جدید پیدا شده است اشاره می‌کند و با ضد قدرت خواندن آن‌ها وجوه مشترکشان را به قرار زیر ارائه می‌دهد.

۱- اینها مبارزاتی سراسر جهانی هستند یعنی محدود به یک کشور نیستند؛

۲- هدف چنین مبارزاتی اثرات قدرت به خودی خود است؛

۳- این مبارزات بلاواسطه و اقتدارگريزانه هستند؛

۴- این مبارزات موقعیت فرد را مورد سؤال قرار می‌دهند؛ «آنها از یک سو بر حق متفاوت بودن فرد و به هر آنچه که فرد را واقعاً فرد می‌سازد، تأکید می‌گذارند. اما از سوی دیگر بر هر چیزی که فرد را مجزا می‌سازد، پیوندهایش را با دیگران می‌گسلد، زندگی جماعتی را پاره‌پاره می‌کند، فرد را دوباره بر خودش تحمیل می‌نماید و وی را به شیوه‌ای محدود کننده به هویت خودش پایبند می‌سازد، حمله‌ور می‌شوند. اینها مبارزاتی علیه حکومت منفردسازی هستند» (همان، ۳۴۷)؛

۵- این مبارزات در مخالفت با اثرات قدرت صورت می‌گیرند و با دانش، صلاحیت و امتیازات پیوند دارند. به طور خلاصه آنان رژیم دانش را مورد سؤال قرار می‌دهند؛

۶- مبارزات جاری حول این مسئله دور می‌زنند که ما کیستیم؛ «این مبارزات خشونت اقتصادی و ایدئولوژیک دولت را که فردیت ما را نادیده می‌گیرد و همچنین نظام‌های تفتیش عقاید علمی و اداری را که هویت ما را تعیین می‌کنند، نفی می‌کنند» (همان، ۳۴۸).

به طور خلاصه هدف اصلی این مبارزه نه تنها حمله به «چنین و چنان» نهاد قدرت بلکه حمله به تکنیک، به شکل قدرت است. همان قدرتی که افراد را به سوژه تبدیل می‌کند. واژه سوژه دو معنی دارد: یکی به معنای منقاد دیگری بودن به موجب کنترل و وابستگی، دیگری به معنای مقید به هویت خود بودن.

میشل فوکو در مقاله ای دیگر با نام "سیاست و عقل" عنوان می‌کند که سامان سیاسی در جوامع شرق باستان بر پایه ی تلقی شبان و رمه از رابطه‌ی حاکم و مردم است (ری فوکو، ۱۳۷۲). دلالت این استعاره که تحت عنوان قدرت شبانی از آن یاد می‌شود این است که هدف حکومت افزایش رفاه اتباع خویش به وسیله‌ی تنظیم کامل، دقیق و جزئی رفتار آنها است. بنا به نظر فوکو، قدرت شبانی که بر پایه‌ی رابطه‌ی بسیار نزدیک‌تر و مستمرتر حاکم و محکوم شکل گرفته، بیشتر دل‌نگران رفاه زیر دستانش است تا آزادی آنها و به طور کلی با دغدغه‌ی آزادی بیگانه است (هیندس، ۱۳۸۰: ۱۳۶). فوکو معتقد است قدرت شبانی به عنوان حکومت موثر و عملی بر آدمیان، در سیر تحولاتش از شرق به اندیشه‌ی مسیحیت راه یافت و بعد ها این مدل، بانفوذترین عقلانیت حکومتی در جوامع غربی مدرن شد و هنوز نیز هست. فوکو این مدل را بنیان شکل‌گیری قدرت زیستی (Bio-power) می‌داند که بنا به تعریف عبارت است از تنظیم فزاینده‌ی امور در همه حوزه‌ها به بهانه‌ی پیشبرد رفاه فرد و جمعیت. قدرت زیستی پروژه‌ی مدیریت سنجیده‌ی زندگی فردی و کل جمعیت است. اگر بخواهیم اصطلاحات فوکو رابه کار ببریم، دو بعد این پروژه را می‌توان به ترتیب «تکنولوژی‌های خود» و «حکومت‌مندی» نامید که از یکدیگر جدا نیستند. اولی دلالت دارد بر آن تکنیک‌هایی که به فرد امکان می‌دهد تا با ابزارهای خویش اعمالی را در مورد بدن، روح، اندیشه و رفتارشان انجام دهد به نحوی که خود را

دگرگون کند، تغییر دهد و به وضعیت کمال برسد. «حکومت‌مندی» دلالت دارد بر روش‌هایی که سرشت‌نمای شکلی از نظارت دولتی بر شهروندان، ثروت‌شان، فلاکت‌شان، آداب و عادات-شان است (میلر، ۱۳۸۲: ۲۵۱).

از قرن شانزدهم به بعد، این شکل تازه از قدرت دائمی با عنوان دولت در حال توسعه بوده است. بنا بر تفکر فوکو این قدرت دولتی در عصر جدید موفق به ترکیب ماهرانه تکنیک‌های منفردسازی و روش‌های کلیت بخش در درون ساختارهای واحد شده است که بی‌سابقه است. چنین وضعی ناشی از ادغام تکنیک قدرت قدیمی است که ریشه در نهادهای مسیحی داشته است. این تکنیک قدرت همان قدرت روحانی است. بر این اساس، می‌توان دولت را به عنوان چهارچوب مدرن منفردسازی و یا شکل جدید قدرت روحانی تلقی کرد که مجموعه‌ای از اهداف دنیوی را جایگزین اهداف مذهبی حکومت روحانی سنتی قرار داد و کار ویژه‌اش را رفاه بخش معرفی کرد (همان، ۳۵۰).

در پایان "چرا قدرت را مطالعه می‌کنیم؟"، فوکو از متن "روشنگری چیست" کانت یاد می‌کند که فلسفه را درگیری انتقادی با زمان و لحظه‌ی اکنون می‌داند. او با اشاره به اهمیت این مسئله می‌گوید که وظیفه فلسفه به عنوان تحلیل نقادانه جهان ما چیزی است که مهم‌تر و مهم‌تر می‌شود. شاید مسلم‌ترین مسئله فلسفه، مسئله زمان حاضر است، این مسئله که ما در همین لحظه حاضر، چیستیم (همان، ۳۵۳)؟

به گمان فوکو شاید امروزه هدف کشف این نیست که ما چیستیم، بلکه نفی و رد آن چیزی است که ما هستیم. ما باید برای رهایی از این «بن‌بست دوجانبه» سیاسی، که همان ویژگی‌های منفردسازی و کلی‌سازی ساختارهای قدرت مدرن به طور همزمان است، در این باره تحلیل کنیم که چه چیزی - غیر از آنچه هستیم - می‌توانستیم باشیم. ما باید اشکال جدید سوژگی را از طریق نفی این نوع از فردیت که قرن‌ها به ما تحمیل شده پرورش دهیم (همان، ۳۵۳). ژیل دلوز معتقد است فوکو در این نوشته به دنبال تولید یک سوژه‌مندی نوین است که با شیوه‌های جدید مبارزه که تراگذرنده (Transversality) و بی‌واسطه‌اند، پیوند می‌خورد. چرا که جهش‌های کاپیتالیزم به طور غیر منتظره با ظهور کند یک خود جدید به منزله کانون مقاومت رویارو است (دلوز، ۱۳۸۶: ۱۷۲).

## نتیجه

همان‌طور که گفته شد، برخلاف تصور حاکم، اندیشه‌ی انتقادی شاهراه اصلی تفکر فوکو را تشکیل می‌دهد. او هیچگاه محافظه کار نبود، اگرچه تأکید بر روایت‌های ساخت‌گرایانه و نسبی‌گرایانه و نیز تفسیر هایدگری از آرای فوکو مانع از نمودار شدن جنبه‌های انتقادی



اندیشه‌های وی شده است؛ و این در حالی است که فوکو با فاصله‌گیری از ساختگرایی و هایدگر، پیشروی قابل توجه را در اندیشه انتقادی رقم زد. نوشته‌های فوکو نسبت به نوشته‌های مکتب فرانکفورت، توصیفی‌پر بارتر از رابطه‌ی میان قدرت و سوپژکتیویته ارائه می‌دهد که عاری از محدودیت آن مکتب است بی‌آنکه در موضع پسا انتقادی غلطیده باشد.

در این نوشتار برای نمایاندن جلوه‌های انتقادی آرای فوکو، سه دوره‌ی اصلی وی را از این منظر مورد ارزیابی قرار دادیم و نشان دادیم که در هر سه دوره، گونه‌ای از تفکر انتقادی در آرای وی قابل کشف است. در دوره‌ی دیرینه‌شناسی نکته‌ی انتقادی مهم در اندیشه‌های فوکو ارائه‌ی تاریخی انتقادی از ایده‌ی می‌باشد که ادامه‌ی پروژه‌ی عقلانیت انتقادی کانت است. ره‌آورد بزرگ دوره‌ی تبارشناسی نیز ارائه‌ی یک تاریخ انتقادی است که گسست میان گذشته و حال را نمایان می‌کند. وجوه انتقادی موجود در آثار این دوره در دو نکته‌ی اساسی خرده‌فیزیک قدرت و محاصره‌ی سیاسی بدن قابل توجه است. تلقی جدید فوکو از قدرت از یک سو و تاکید بی‌نظیر وی بر بدن، به عنوان مکانی که در آن ظریف‌ترین و جزیی‌ترین کردارهای اجتماعی با سازمان گسترده‌ی قدرت پیوند می‌یابد، دستاورد این دوره است که مبنای پروژه‌های انتقادی در آثار متفکرانی همچون ژیل دلوز و جورجو آگامبن و آنتونیو نگری قرار گرفته است.

اما از آنجا که اندیشه‌ی انتقادی ناگزیر از پذیرش درجه‌ای از سوژگی است، واپسین چرخش انتقادی فوکو نیز معطوف به همین امر است. آثار متاخر فوکو، تاکیدی محکم‌تر بر سوژه را در بر دارد و با این کار سه نوع اصلی مسائل تفکر انتقادی (مسئله حقیقت، مسئله قدرت و مسئله‌ی رفتار فردی) به طور مشخص در کنار هم مطرح می‌شود. به گفته‌ی دلوز ایده‌ی بنیادین فوکو ایده‌ی بُعدی از سوژه‌مندی (به عنوان مبنای مقاومت) است که از قدرت و دانش مشتق می‌شود اما به آن‌ها وابسته نیست. علاوه بر این فوکو با پرداختن به مقوله‌ی اخلاق فردی و نیز توجه به روشنگری، اتهام‌های مختلف را از اعتبار ساقط می‌کند.

## منابع و مأخذ:

### الف. فارسی:

۱. آگامبن، جورجو (۱۳۸۷)، «قانون و خشونت: قدرت حاکم و حیات برهنه» در: *قانون و خشونت*، ترجمه و گزینش مراد فرهاد پور و امید مهرگان، تهران: فرهنگ صبا.
۲. بشیریه، حسین (۱۳۷۶)، مقدمه‌ی مترجم در: هیوبرت دریفوس و پل رابینو، *میشل فوکو: فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنیوتیک*، تهران: نشر نی.
۳. دریفوس، هیوبرت و پل رابینو (۱۳۷۶)، *میشل فوکو: فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنیوتیک*، ترجمه‌ی حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

۴. دورینگ، سایمون (۱۳۸۲)، *میشل فوکو ترجمه ی نیما ملک‌محمدی و شهریار وقفی پور*، تهران: نشر تلخون.
۵. دلوز، ژیل (۱۳۸۶)، *فوکو*، ترجمه ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
۶. حقیقی، شاهرخ (۱۳۷۹)، *گذار از مدرنیته*، تهران: آگاه.
۷. فرهاد پور، مراد (۱۳۸۷)، *مقدمه ی مترجم در: قانون و خشونت*، تهران: فرهنگ صبا.
۸. فوکو، میشل (۱۳۷۰)، «درباره ی «روشنگری چیست» کانت»، ترجمه ی همایون فولادپور، در *فصلنامه کلک*، شماره ۲۲.
۹. فوکو، میشل (۱۳۷۲)، «سیاست و عقل» ترجمه ی عزت‌الله فولادوند، در: *خرد و سیاست*، تهران: طرح نو.
۱۰. فوکو، میشل (۱۳۷۴)، «حقیقت و قدرت» در: *سرگشتگی نشانه ها*، گزینش و ویرایش مانی حقیقی، تهران: نشر مرکز.
۱۱. فوکو، میشل (۱۳۷۸)، «مراقبت و تنبیه» ترجمه ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
۱۲. فوکو، میشل (۱۳۷۹)، «ساخت‌گرایی و پسا‌ساخت‌گرایی» در: *ایران روح جهان بی روح*؛ ۹ گفتگو با میشل فوکو، ترجمه ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
۱۳. فوکو، میشل (۱۳۷۹)، «دغدغه ی حقیقت»، در: *ایران روح جهان بی روح*؛ ۹ گفتگو با میشل فوکو، ترجمه ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
۱۴. فوکو، میشل (۱۳۷۹)، «بازگشت اخلاق» در: *ایران روح جهان بی روح*؛ ۹ گفتگو با میشل فوکو، ترجمه ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
۱۵. فوکو، میشل (۱۳۸۲)، «نیچه، تبارشناسی تاریخ» ترجمه ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، در: *از مدرنیته تا پست مدرنیسم*، گردآوری لارنس کهون، تهران: نشر نی.
۱۶. فوکو، میشل (۱۳۸۳) «نقد چیست؟»، ترجمه ی محمد سعید حنایی کاشانی، در: *فصلنامه ارغنون*، شماره ۱۵.
۱۷. فوکو، میشل (۱۳۸۳)، *اراده به دانستن*، ترجمه ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
۱۸. فوکو، میشل (۱۳۸۷) «سیاست و اخلاق»، در: *فلسفه و جامعه و سیاست*، گردآوری عزت‌الله فولادوند، تهران: نشر ماهی.
۱۹. کلی، مایکل (۱۳۸۴)، *نقد و قدرت*، ترجمه ی فرزانه سجودی، تهران: اختران.
۲۰. کورنر هوی، دیوید (۱۳۸۰)، *فوکو در بوته ی نقد*، ترجمه ی پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
۲۱. ماتپوز، اریک (۱۳۷۸)، *فلسفه ی فرانسه در قرن بیستم*، ترجمه ی محسن حکیمی، تهران: ققنوس.
۲۲. مک‌دانل، دایان (۱۳۸۰)، *مقدمه ای بر نظریه های گفتمان*، ترجمه ی حسین علی نودری، تهران: فرهنگ گفتمان.
۲۳. میلر، پیت (۱۳۸۲)، *سوژه، استیلا و قدرت*، ترجمه ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
۲۴. نگری، آنتونیو؛ هارت، مایکل (۱۳۸۴)، *امپراطوری*، ترجمه ی رضا نجف‌زاده، تهران: قصیده سرا.
۲۵. نگری، آنتونیو (۱۳۸۶)، «فوکو، مارکس و مقاومت»، در: *بازگشت به آینده*، ترجمه ی رضا شفق‌زاده، تهران: گام نو.
۲۶. هیندس، باری (۱۳۸۰)، *گفتارهای قدرت از هابز تا فوکو*، ترجمه ی مصطفی یونس، تهران: شیرازه.

## ب. خارجی:

1. Ashenden, Samantha, and David Owen, (1999), *Foucault Contra Habermas*, London: Sage.
2. Dodd, Nigel (1999), *Social Theory and Modernity*, New York: Polity press, Blackwell.
3. Foucault, Michel (1985), *The Use of Pleasure Volume 2 of The History of Sexuality*, Translated from the French by Robert Hurley, New York: Pantheon Books.

4. Foucault, Michel (1986), **The Care of The Self** Volume 3 of **The History of Sexuality**, Translated from the French by Robert Hurley, New York: Pantheon Books.
5. Foucault, Michel (1988), **The Ethic of The Care for The self as a practice of freedom**, Translated by B. Enever and D. Rasmussen, Cambridge: MIT press.
6. Foucault, Michel (1988), **Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault** **By Michel Foucault, Luther H. Martin, Huck Gutman**, Amherst: The University of Massachusetts Press.
7. Geuss, Raymond (1981), **The Idea of a critical theory: Habermas and Frankfort School**, Cambridge: MIT press.
8. Johnson, James, "**Communication, Criticism, and the Postmodern Consensus**", *Political Theory*, Vol 25, No 4, August 1997, pp: 563-578.

از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در همین مجله منتشر شده است:

"اندیشه سیاسی دوره اسلامی"، سال ۷۰، شماره ۲۶؛ "نیکولو ماکیاولی: چه نام بزرگی، چه ستایشی"، سال ۷۷، شماره ۳۹؛ "اندیشه سیاسی متفکران جنبش دین پیرایی"، سال ۷۷، شماره ۴۰؛ "بازبینی طیف گرایش‌های سیاسی"، سال ۷۹، شماره ۴۸، "آنارشسیسم: گذشته و حال؛ و تغییر در حوزه عمل"، سال ۸۳، شماره ۶۵؛ "نظریه و عمل فاشیسم"، سال ۸۵، شماره ۷۱.