

هیو برت دریفوس  
پل رابینو

# میشل فو کو

فراسوی ساختگرایی  
و هرمنیوتیک

ترجمه حسین بشیریه



# میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنیوتیک



فلسفه  
کتابخانه

کلیک کنید



[https://telegram.me/philosophic\\_books](https://telegram.me/philosophic_books)

# میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنیوتیک

بامؤخره‌ای به قلم میشل فوکو

نوشته هیوبرت دریفوس / پل رابینو

ترجمه حسین بشیریه



Dreyfus, Hubert L.

دریفوس، هیوبرت

میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنیوتیک با مؤخره‌ای به قلم میشل فوکو /  
نوشته هیوبرت دریفوس؛ پل رابینو؛ ترجمه حسین بشیریه. - تهران: نشر نی، ۱۳۷۹.  
ص. ۳۷۶

ISBN 964-312-271-9

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.

**Michel Foucault, beyond structuralism  
and hermeneutics.**

عنوان اصلی:

کتابنامه: ص. ۳۹.

چاپ دوم.

۱. فوکو، میشل، ۱۹۲۶-۱۹۸۴ Foucault, Michel الف. رابینو، پل،

۱۹۴۴ - Rabinow, Paul ب. بشیریه، حسین، ۱۳۳۲ - ، مترجم.

ج. عنوان.

۱۹۴

B ۲۴۳۰ / ف ۹۴ د ۴

۱۳۷۹

م ۷۹-۶۹۶۴

کتابخانه ملی ایران



نشرنی

نشانی: تهران، خیابان فاطمی، خیابان رهی معیری، شماره ۵۸، کد پستی ۱۴۱۳۷  
صندوق پستی ۵۵۶ - ۱۳۱۴۵، نشر نی  
تلفن ۵۹ و ۸۰۰۴۶۵۸

هیوبرت ال. دریفوس، پل رابینو Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow

**میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنیوتیک**

با مؤخره‌ای به قلم میشل فوکو

**Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics**

with an Afterword by Michel Foucault

Harvester Wheatsheaf, New York, 1982.

ترجمه دکتر حسین بشیریه

• چاپ دوم ۱۳۷۹ تهران • تعداد ۲۲۰۰ نسخه • لیتوگرافی غزال • چاپ غزال

ISBN 964-312-271-9

شابک ۹۶۴-۳۱۲-۲۷۱-۹

Printed in Iran

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است

## فهرست مطالب

۱۳	.....	مقدمه مترجم
۴۱	.....	دیباچه
۴۵	.....	مقدمه

### بخش نخست

#### توهم گفتمان خودسامان

۶۳	.....	۱. کردارها و گفتمان در نخستین نوشته‌های فوکو
۶۳	.....	تاریخ دیوانگی
۷۵	.....	دیرینه‌شناسی پزشکی
۸۱	.....	۲. دیرینه‌شناسی علوم انسانی
۸۴	.....	پیدایش بازنمایی در عصر کلاسیک
۹۴	.....	انسان و دوگانگی‌هایش: تحلیل محدودیت
۱۰۲	.....	بُعد تجربی و بُعد استعلایی
۱۰۵	.....	من اندیشنده و حوزه نااندیشیده
۱۰۹	.....	عقب‌نشینی و بازگشت اصل
۱۱۴	.....	فرجام دوگانگی‌ها
۱۱۹	.....	۳. به سوی نظریه‌ای درباره‌کردار گفتمانی
۱۱۹	.....	یک پدیدارشناسی برای پایان بخشیدن به همه پدیدارشناسیها

۱۳۰	..... فراسوی ساختگرایی: از شرایط امکان تا شرایط هستی
۱۳۸	..... تحلیل صورتبندی‌های گفتمانی
۱۴۲	..... موضوعات
۱۵۰	..... اسلوب‌های بیانی
۱۵۳	..... تشکیل مفاهیم
۱۵۵	..... تشکیل استراتژی‌ها
۱۵۸	..... تغییر شکل‌های تاریخی: بی‌نظمی به عنوان نوعی نظم
۱۶۱	..... استراتژی‌های گفتمانی و زمینه اجتماعی
۱۶۷	..... ۴. شکست روش دیرینه‌شناسی
۱۶۷	..... قدرت تبیین
۱۷۵	..... فراسوی جدیت و معنا
۱۸۱	..... نتیجه‌گیری: مشکل دوگانگی

### بخش دوم

#### تبارشناسی انسان مدرن: تحلیل تعبیری قدرت، حقیقت و پیکر انسان

۲۰۳	..... ۵. تحلیل تعبیری
۲۰۳	..... تبارشناسی
۲۲۱	..... تاریخ اکنون و تحلیل تعبیری
۲۳۳	..... ۶. از فرضیه سرکوب تا قدرت مشرف بر حیات
۲۳۵	..... فرضیه سرکوب
۲۴۳	..... قدرت مشرف بر حیات
۲۵۵	..... ۷. تبارشناسی انسان مدرن به عنوان موضوع شناسایی
۲۵۷	..... سه شکل مجازات
۲۵۷	..... شکنجه به وسیله حکام

## ۲ فهرست مطالب

- اصلاحات انساندوستانه ..... ۲۶۰
- بازداشت تربیتی برای بهنجارسازی ..... ۲۶۵
- تکنولوژی انضباطی ..... ۲۶۸
- علوم اجتماعی و تحویل انسان به موضوع ..... ۲۷۸
۸. تبارشناسی انسان مدرن به عنوان فاعل شناسایی ..... ۲۸۹
- غریزه جنسی و قدرت مشرف بر حیات ..... ۲۹۱
- تکنولوژی اخذ اعتراف ..... ۲۹۶
- علوم اجتماعی سوژه ساز ..... ۳۰۲
۹. قدرت و حقیقت ..... ۳۱۱
- قدرت ..... ۳۱۱
- آیینها و مراسم دقیق قدرت ..... ۳۱۶
- پارادایمها و کردارها ..... ۳۲۸
- قدرت و حقیقت ..... ۳۳۴
- نتیجه ..... ۳۳۹
- پرسشها ..... ۳۴۰
- حقیقت ..... ۳۴۰
- مقاومت ..... ۳۴۱
- قدرت ..... ۳۴۱
- مؤخره. سوژه و قدرت به قلم میشل فوکو ..... ۳۴۳
- چرا قدرت را مطالعه کنیم؟ مسئله سوژه ..... ۳۴۳
- قدرت چگونه اعمال می شود؟ ..... ۳۵۳
- سرشت ویژه قدرت چیست؟ ..... ۳۵۷
- چگونه باید رابطه قدرت را تحلیل کنیم؟ ..... ۳۶۰
- روابط قدرت و روابط استراتژی ..... ۳۶۳

با کلمات اختصاری زیر از منابع مورد استفاده در متن نقل مطلب شده است.

- دیرینه‌شناسی دانش *The Archaeology of Knowledge*. Translated by A.M. Sheridan Smith. New York: Harper Colophon, 1972.
- تولد درمانگاه *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. Translated by A. M. Sheridan Smith. New York: Vintage/Random House, 1975.
- نوشته‌های بنیادی هایدگر M. Heidegger. *Basic Writings*. New York: Harper and Row, 1977.
- دور معرفت‌شناسی "Réponse au cercle d'epistemologie." *Cahiers pour l'analyse, no. 9 (1968)*.
- اعتراف "The Confession of the Flesh." Reprinted in Colin Gordon, ed., *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings by Michel Foucault, 1972-1977*. New York: Pantheon Books, 1980.
- گفتار درباره‌ی زبان "The Discourse on Language" in the American edition of *The Archaeology of Knowledge*.
- انضباط و مجازات *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage/Random House, 1979.
- چشم قدرت "The Eye of Power." Published as a preface ("L'oeil de Pouvoir") to Jeremy Bentham, *Le Panoptique* (Paris: Belfond, 1977); reprinted



- in Gordon, ed., *Power/Knowledge*.
- تبارشناسی اخلاق نیچه Friedrich Nietzsche. *The Genealogy of Morals*. Translated by F. Golffing. Garden City, New York: Deubleday/Anchor Books, 1956.
- تاریخ جنسیت *The History of Sexuality. Volume I: An Introduction*. Translated by Robert Hurley. New York: Vintage/Random House, 1980.
- مصاحبه با فیناس "Interview with Lucette Finas." In M. Morris and P. Patton, eds., *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy*. Sydney: Feral Publications, 1979.
- زندان *L'Impossible Prison: Recherches sur le système Pénitenciaire au XIX<sup>e</sup> siècle réunies par Michelle Perrot*. Paris: Editions du Seuil, 1980.
- دیوانگی و تمدن *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Translated by R. Howard. New York: Vintage/Random House, 1973.
- نیچه، فروید، مارکس "Nietzsche, Freud, Marx." In *Nietzsche*. Paris: Cahiers de Royaumont, 1967.
- نیچه، تبارشناسی، تاریخ "Nietzsche, Genealogy, History" (1971). In D. F. Bouchard, ed., *Michel Foucault: Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. New York: Cornell University press, 1977.
- نظم اشیاء *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage/Random House, 1973.
- سخنرانیهای استانیفورد Lectures delivered at Stanford University, Palo Alto, California, October 1979.
- مجله تلوس "Power and Sex: An interview." *Telos* 32 (1977).

قدرت و حقیقت "Truth and Power." Translation of an interview with Alessandro Fontana and Pasquale Pasquino which appeared in *Microfisica del Potere*, reprinted in Gordon, ed., *Power/Knowledge*.

## مقدمه مترجم

میشل فوکو (۱۹۸۴ - ۱۹۲۶) در پواتیه فرانسه زاده شد، در دانشگاه سوربون فلسفه خواند و لیسانس خود را در سال ۱۹۴۸ گرفت. وی برای مدت کوتاهی عضو حزب کمونیست فرانسه بود ولی در سال ۱۹۵۱ از آن حزب کنار کشید. فوکو در دهه ۱۹۵۰ به تحصیل در روانشناسی علاقه پیدا کرد و درجه لیسانسی در روانشناسی و سپس دیپلمی در رشته آسیب‌شناسی روانی گرفت. در همان سالها وی پژوهشهایی در آسیب‌شناسی روانی انجام داد. پس از آن وی به سوئد، لهستان و آلمان رفت و در دانشکده‌های زبان فرانسه در آن کشورها به تدریس پرداخت و سرانجام در دانشگاه هامبورگ با نوشتن رساله‌ای در باب جنون به اخذ درجه دکتری نائل آمد و در سال ۱۹۶۴ استاد فلسفه دانشگاه کلرمون در فرانسه شد. پس از آن فوکو به عنوان استاد «تاریخ نظامهای اندیشه» در کلژ دو فرانس تدریس می‌کرد. فوکو به سرعت در حوزه روشنفکری فرانسه شهرت یافت و دیری نگذشت که نفوذی جهانی پیدا کرد. وی چشم‌اندازهای یکسره نوینی در فلسفه، تاریخ و جامعه‌شناسی گشود. در تعبیرهای گوناگون، وی را «فرزند ناخلف ساختگرایی»، «دیرینه‌شناس فرهنگ غرب، پوچ‌انگار و ویرانگر علوم اجتماعی رایج خوانده‌اند. بسیاری از شارحان آثار فوکو برآنند که نمی‌توان اندیشه او را به آسانی در درون شاخه‌های علوم اجتماعی متداول طبقه‌بندی کرد. با این همه، بی‌شک اثر اندیشه او بر بسیاری از حوزه‌های علوم اجتماعی و فلسفه پایدار و ماندگار خواهد بود. نگرش و موضوعات مورد بحث او در جامعه‌شناسی، فلسفه، تاریخ و علوم سیاسی واجد اهمیت بسیاری هستند. برخی از مفسرین مهمترین دستاورد فوکو را تحلیل روابط قدرت و معرفت می‌دانند. فوکو از بیرون و یا از بالای سر، به علوم اجتماعی می‌نگریست نه از درون آنها. از همین رو وی مقولات و مفاهیمی به کار می‌برد که با مفاهیم رایج در علوم اجتماعی بسیار تفاوت دارند.

به‌علاوه وی معانی خاصی از مفاهیم رایج مراد می‌کند.

بی‌شک وی تحت تأثیر اندیشه‌های مارکس، فروید و نیچه قرار داشته و لیکن آمیزه‌گریبی از آنها پرورده و فرآورده تازه‌ای به دست داده است. به نظر فوکو این سه اندیشمند فضایی را ایجاد کرده‌اند که در درون آن اندیشه مدرن و به‌ویژه نگرش تعبیری نوین پدید آمده است. مارکس بر روابط اندیشه و قدرت تأکید می‌گذاشت؛ فروید به پیوند امیال و معرفت علاقه‌مند بود و نیچه ارتباط میان دانش و اراده معطوف به قدرت را بررسی می‌کرد. هر سه تعبیری از وضعیت بشری به دست می‌دهند ولیکن از دیدگاه فوکو همین تعابیر نشان می‌دهند که تعبیر کاری بی‌نهایت و بی‌سرانجام است و هیچ واقعیت ماهوی و بنیادین خارجی برای تعبیر وجود ندارد. به سخن دیگر آن سه تعبیر، تعبیرهایی از تعابیر هستند.

مرزهای اصلی جهان اندیشه فوکو را پدیدارشناسی، هرمنیوتیک، ساختگرایی و مارکسیسم تشکیل می‌دهند. در دوران جوانی فوکو دو گرایش فکری عمده در فرانسه رایج بود: یکی پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم و دیگری مارکسیسم.

پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم به عنوان گرایش مسلط با تأکید بر آگاهی و آزادی سوژه فردی با نظرات مارکسیستی در تعارض بودند. از سوی دیگر برخی از متفکران فرانسه در این دوران از ماتریالیسم تاریخی و پدیدارشناسی هر دو فاصله گرفتند و شکل تازه‌ای از تحلیل عرضه داشتند که به ساختگرایی نامبردار شد و در نوشته‌های کسانی چون لوی استراوس و لویی آلتوسر به اوج خود رسید. به‌علاوه در همان دوران با افول پدیدارشناسی استعلایی هوسرل، نظریه هرمنیوتیک براساس اندیشه مارتین هایدگر رواج یافت. هرمنیوتیک برخلاف پدیدارشناسی استعلایی که انسان را به عنوان منشأ معنا، سوژه معنابخش تلقی می‌کند، منشأ معنا را در متن کردارهای اجتماعی، تاریخی و فرهنگی جستجو می‌نماید. اندیشه فوکو با همه این گرایشهای فکری عمیقاً تفاوت داشته است. فوکو برخلاف پدیدارشناسی به فعالیت معنابخش سوژه خودمختار و آزاد متوسل نمی‌شود؛ برخلاف هرمنیوتیک، قائل نیست که حقیقت غایی یا عمیقی برای کشف وجود دارد؛ برخلاف ساختگرایی، در پی ایجاد الگوی صوری قاعده‌مندی برای رفتار انسان نیست؛ و برخلاف مارکسیسم بر فرآیندهای عمومی تاریخ تأکید نمی‌گذارد بلکه خصلت منفرد و پراکنده رخدادهای تاریخی را در نظر دارد. به نظر بسیاری از شارحین رشته اصلی اندیشه فوکو را می‌توان

در بحث او از پیدایش عقلانیت‌های خاص و پراکنده‌ای در حوزه‌های گوناگون جامعه یافت. تحلیل اصلی او درباره اشکال اساسی ساختمان افکار و اندیشه‌ها مبتنی بر روابط قدرت و دانش است که از طریق آنها انسانها به سوژه تبدیل شده‌اند. وی به بررسی روندهایی علاقه دارد که از طریق آنها عقلانیت ساخته می‌شود و بر سوژه انسانی اعمال می‌گردد تا آن را به موضوع اشکال مختلف دانش تبدیل کند. از نگاه او علوم انسانی و اجتماعی خود جزئی از فرآیند اعمال قدرت و روابط اعمال سلطه بر انسان هستند. بنابراین پرسش اصلی او این است که چگونه اشکال مختلف گفتمان علمی به عنوان نظامی از روابط قدرت ایجاد می‌شوند.

آثار مختلف فوکو در زمینه پیدایش جنون و عقل در دوران روشنگری، شرایط امکان پیدایش دانش پزشکی و روانپزشکی، شرایط معرفت‌شناسانه پیدایش علوم انسانی، زندان، مجازات و انضباط، نظریه صورت‌بندی‌های گفتمانی، تکنیک‌های سلطه، روابط قدرت/دانش، سوژگی و شرایط مختلف تبدیل انسان به سوژه و ابژه دانش، و جنسیت وحدت یکپارچه‌ای دارند، هرچند بسیاری از شارحین از آثار پیش از دهه ۱۹۷۰ (دوران دیرینه‌شناسی) و آثار پس از آن (دوران تبارشناسی) به عنوان دو دوره جداگانه در اندیشه فوکو سخن می‌گویند. به هر حال فوکو آثار پیشین خود را در پرتو علائق بعدی خود بازاندیشی کرده است. مثلاً مباحث مربوط به جنون و پزشکی بعدها در آثار مربوط به روابط قدرت و دانش و نیز در آثار مربوط به سوژگی و ابژگی انسان بازیابی شده‌اند. فوکو در سراسر آثار خود در پی تبارشناسی انسان مدرن به عنوان واقعیتی تاریخی و فرهنگی بوده است. در این مقدمه برای تسهیل فهم کتاب حاضر مفاهیم اصلی آثار فوکو را مرور می‌کنیم.

نخستین اثر عمده فوکو یعنی جنون و تمدن: تاریخ دیوانگی در عصر عقل (۱۹۶۱) متضمن بسیاری از رشته‌های پراکنده اندیشه اوست که در آثار بعدی به هم پیوند می‌خورند. موضوع اصلی این کتاب ظهور عقل و بی‌عقلی در عصر روشنگری و همراه با آن اخراج و طرد دسته‌هایی از انسانها به ویژه «دیوانگان» از دایره عقل است. جنون پیش از آن با اشکال مقدس معرفت مرتبط دانسته می‌شد و لیکن با ظهور «عقل تک‌گفتار»، تجربه نامحصور جنون سرکوب می‌گردد و میان جنون و بیماری رابطه‌ای برقرار می‌شود. با پیدایش این نگاه، ساختارهای نهادی طرد و اخراج برای کنترل گروه‌های «نامعقول» پدید می‌آید. چنین گروه‌های به علت فقر، تنبلی، جنون، بیماری

و فساد اخلاقی برای نظم و امنیت و اخلاقیات رایج تهدید و خطری عمده تلقی می‌شوند. بدین‌سان ساختارهای اخراج و طرد و غیریت و حبس و توقیف به عنوان «شهرهای اخلاقی» ظهور می‌یابند. در آسایشگاه‌های روانی دیوانگان به عنوان ابژه قدرت و سوژه دانش بازسازی می‌شوند. در این فرآیند پزشک به عنوان مرجع قدرت و نظارت و مراقبت پزشکی به عنوان تکنیک سلطه ظاهر می‌شوند و فضاهاى پزشکی و مراسم اعتراف ابژه قدرت شکل می‌گیرند. بر طبق تحلیل فوکو، اشکال جدید دانش با ظهور تمایز میان عقل و ناعقل و ساختارهای نهادی طرد و اخراج پدید آمده‌اند و در تقویت خصال ابژه‌ساز نهادهای حبس و توقیف و تداوم سوژه‌های دیوانه نقش داشته‌اند. با یکی و یکسان شدن جنون و بیماری، پزشکی و روانپزشکی پدید آمدند. مفاهیم اصلی محصورسازی و غیرسازی، حبس و توقیف و تشکیل دانشهای جدید و اشکال جدید سوژگی که در این کتاب عنوان شده‌اند، در آثار بعدی فوکو شرح و بسط یافته‌اند.

پژوهشهای دیرینه‌شناسانه فوکو در مورد جنون، پزشکی و علوم انسانی در دومین کتاب عمده او یعنی تولد درمانگاه: دیرینه‌شناسی ادراک پزشکی پیگیری می‌شوند. دیرینه‌شناسی در مقایسه با روشهای پژوهش مرسوم، شیوه متفاوتی در تفحص تاریخی است و در سطح متفاوتی انجام می‌شود. هدف دیرینه‌شناسی تحقیق در شرایطی است که در آن سوژه‌ای (مثلاً دیوانه یا بیمار) به عنوان موضوع ممکن شناخت ایجاد و ظاهر می‌گردد. به سخن دیگر دیرینه‌شناسی، تحلیل شرایط امکان تشکیل علوم اجتماعی است. چنانکه در بالا اشاره شد، موضوع دانش و تجربه پزشکی جایگاه مهمی در مطالعات فوکو درخصوص تکوین علوم انسانی جدید دارد. در تولد درمانگاه از ظهور و تشکیل بدن فرد به عنوان موضوع معاینه و تحلیل علم پزشکی بحث می‌شود. از دیدگاه فوکو، پزشکی نخستین گفتمان علمی درباره فرد است و در تشکیل علوم انسانی نقش مهمی داشته است زیرا نخستین بار در گفتمان پزشکی بود که فرد به عنوان موضوع معرفت اثباتی ظاهر شد و تصور انسان به عنوان سوژه و ابژه معرفت نخستین بار شکل گرفت. در مراحل اولیه علم پزشکی، مرگ حد نهایی بود و با آن همه چیز پایان می‌گرفت؛ مرگ، پایان زندگی، پایان مرض و پایان کار پزشک و پزشکی محسوب می‌شد. اما با تحول در دانش پزشکی و با پیدایش آناتومی که با جسد صامت سروکار داشت، مرگ خود آغاز معرفت نسبت به جسد و نسبت به مرض شد.

بدین‌سان تغییر عمده‌ای در نگاه نسبت به مرگ صورت گرفت. به سخن دیگر امکان گفتمان علمی دربارهٔ فرد، از آغاز با مفهوم مرگ پیوند داشت. از تجربهٔ ناعقلی روانشناسی زاده شد و از ادغام مرگ در اندیشهٔ پزشکی علم پزشکی معطوف به فرد پدید آمد. بدین‌سان انسان تنها در فضای ایجاد شده به وسیلهٔ مرگش به عنوان موضوع علم درمی‌آید. رویهمرفته در قرن نوزدهم، رابطهٔ بیماری و زندگی برحسب مفهوم مرگ تصور شد و از آن پس بیماری، تفرّد یافت. از نگاه فوکو تجربهٔ عمومی تفرّد و فردیت در غرب به نحو جدایی‌ناپذیری یا اندیشهٔ تناهی و فناپذیری ارتباط دارد. به‌طورکلی پزشکی با ایجاد مفهوم تفرّد و فناپذیری نقش مهمی در تکامل علوم انسانی مدرن داشته است که فرد را موضوع شناخت اثباتی خود قرار می‌دهند.

در نظم اشیاء: دیرینه‌شناسی علوم انسانی، فوکو به تحلیل گفتمان و روابط گفتمانی می‌پردازد و تحلیلی دیرینه‌شناسانه از شرایط امکان پیدایش علوم انسانی به دست می‌دهد. به سخن دیگر مسئلهٔ اصلی، شرایط امکان پیدایش انسان به عنوان موضوع دانش است. فوکو در اینجا، برخلاف آثار پیشین، روابط غیرگفتمانی یعنی نهادی و اجتماعی را مورد بررسی قرار نمی‌دهد بلکه تنها از قواعد تشکیل شیوه‌های تفکر یعنی روابط گفتمانی بحث می‌کند. به عبارت دیگر قواعد و روابط درونی و روند تشکیل و تغییر گفتمانها و نظامهای فکری در علوم انسانی که در قرن نوزدهم پیدا شدند، مورد بحث اوست. در این کتاب، اشکال دانش در سه دوران تاریخی با هم مقایسه می‌شوند: یکی دوران رنسانس؛ دوم عصر کلاسیک و سوم عصر مدرن. از دیدگاه فوکو در هر یک از این سه دوران ساختار فکری یا صورتبندی دانایی خاصی وجود دارد. مفهوم صورتبندی دانایی یا ایستمه از مفاهیم اساسی بحث فوکو است. ایستمه مجموعهٔ روابطی است که در یک عصر تاریخی به کردارهای گفتمانی موجد دانشها، علوم و نظامهای فکری وحدت می‌بخشد. ایستمه نوعی از دانش نیست بلکه به سخن ساده‌تر مجموعهٔ روابطی است که در یک عصر تاریخی میان علوم، در سطح قواعد گفتمانی وجود دارد. دو تحول یا گسست عمده در اینجا بررسی می‌شوند: یکی آغاز عصر کلاسیک در میانهٔ سده هفدهم و دیگری ظهور عصر مدرن در آغاز سدهٔ نوزدهم است. تحول از یک عصر به عصر دیگر تکاملی نیست بلکه هر یک دارای وجه شناخت و ایستمه خاص خود است. بحث عمیق فوکو دربارهٔ وجه بودن اشیاء و امور و سازمان آنها قبل از فهم آنهاست. بدین‌سان اندیشهٔ ترقی عقلی منتفی است و این خود البته

یکی از ویژگیهای بنیادین اندیشه فوکو است. کل صورتبندی دانایی از یک عصر به عصر دیگر به شیوه‌ای بنیادین تحول می‌یابد.

در عصر کلاسیک روشی عمومی برای تحلیل پیدا می‌شود که به طبقه‌بندی نشانه‌ها در درون جدولی از تفاوتها می‌پردازد که برحسب میزان پیچیدگی سامان می‌یابند و نظم اشیاء در جهان را نمایش می‌دهند. نشانه‌ها؛ ابزار تحلیل و نشانگر یکسانی یا تفاوت و اصول تحمیل نظم بر اشیاء و وسیله طبقه‌بندی بودند. نشانه‌ها دیگر برخلاف عصر رنسانس مقید به رابطه شباهت میان واژگان و چیزها نیستند بلکه رابطه میان نشانه و مدلول آن خود جزء درونی دانش می‌شود. بدین‌سان رابطه مورد نظر به رابطه‌ای میان تصور یک چیز و تصور چیز دیگر بدل شد. مثلاً در عصر کلاسیک شیوه وجود زبان، طبیعت و ثروت (در گفتمانهای دستور زبان، تاریخ طبیعی و اقتصاد) برحسب نشانه‌ها و نمایشها تعریف می‌شود. زبان، نمایش واژگان، طبیعت، نمایش اشیاء، و ثروت، نمایش نیازهاست. اما افول نمایشها و نشانه‌ها به معنای پایان عصر کلاسیک بود. در عصر مدرن نشانه و نمایش دیگر بنیاد دانش نیست. در عصر کلاسیک داننده یا سوژه‌ای که نمایشها و نشانه‌ها را می‌دید و آنها را در درون جدول منظمی گرد می‌آورد، خود جایی در آن جدول نداشت. یعنی انسان خود موضوع دانش نبود و آگاهی معرفت‌شناسانه نسبت به انسان وجود نداشت. پس امکان «علوم انسان» هم منتفی بود. در نظام ایستمه کلاسیک انسان به عنوان ابژه و سوژه دانش جایی نداشت. تنها در عصر مدرن است که انسان جایگاه ابهام‌آمیز سوژه و ابژه دانش را اشغال می‌کند و با ظهور این جایگاه، امکان تکوین علوم انسانی پیدا می‌شود.

صورتبندی معرفتی عصر مدرن، برخلاف عصر کلاسیک تجزیه شده و حاوی چند جهت یا بُعد است. ایستمه مدرن فضایی سه‌بعدی است یا سه بعد دارد: یکی بعد علوم طبیعی و ریاضی، دوم بعد تأمل فلسفی و سوم بعد علوم زیست‌شناختی، زبانی و تولیدی. علوم انسانی در فضای درون این سه ضلع قرار دارند و از این‌رو دارای جایگاهی مبهم و لرزان‌اند. مشکلات روش‌شناسی و مفهوم‌سازی علوم انسانی، نتیجه ضروری موقعیت معرفت‌شناختی آنهاست. بدین‌سان علوم انسانی، هم از صورتبندیهای ریاضی و علوم طبیعی استفاده می‌کنند، هم روشها و مفاهیم علوم زبانی، زیست‌شناسی و اقتصادی را به کار می‌برند و هم با شیوه زیست انسان به عنوان موضوع تأمل فلسفی سروکار دارند. در نتیجه علوم انسانی همواره ماهیتی ثانوی و



فهرقلمی داشته‌اند. این مسئله به نظر فوکو، برخلاف نظر رایج، ناشی از پیچیدگی موضوع تحلیل آن علوم نیست بلکه از جایگاه معرفت‌شناختی آنها برمی‌خیزد. علوم انسانی مفاهیم و الگوهایی از علوم زیست‌شناسی، اقتصاد و زبان‌شناسی گرفته‌اند. در قرن نوزدهم نخست الگوی زیست‌شناسی در علوم انسانی حاکم شد، سپس الگوی اقتصاد با تأکید بر مفهوم منازعه سیطره یافت و سرانجام الگوی زبان‌شناسی با تکیه بر مفهوم تعبیر و کشف معنای نهفته تسلط پیدا کرد. بدین‌سان به‌طور کلی از تمثیلهای ارگانیک که متکی بر کارکردها و کارویژه‌ها هستند به تحلیل زبانی می‌رسیم که بر معنا تأکید می‌گذارد. در جای دیگر فوکو استدلال می‌کند که در طی قرن نوزدهم، فرایندهای موضوع آگاهی مانند کارویژه، منازعه و معنا جای خود را به ساختارهایی می‌دهند که ناآگاهانه و دور از دسترس آگاهی هستند. به هر حال از دیدگاه فوکو، علوم انسانی معطوف به نمایشها و نشانه‌ها هستند؛ انسان به عنوان مجموعه‌ای از نشانه‌ها مورد بحث است. موضوع بحث این علوم، زیست، کار و زبان انسان نیست بلکه نشانه‌هایی است که از طریق آنها انسان زندگی می‌کند و به وجود خود و اشیاء نظم می‌بخشد.

در نظم اشیاء چنانکه دیدیم فوکو با تحلیل دیرینه‌شناسانه شرایط امکان علوم انسانی در پی کشف قواعد گفتمانی نهفته در پس صورتبندیهای خاص دانش بود. این قواعد از عرصه آگاهی دانشمندان خارج‌اند ولیکن در تکوین دانش و گفتمان نقش اساسی دارند. فوکو در کتاب بعدی خود، دیرینه‌شناسی دانش تفسیر دیرینه‌شناسانه جامع‌تری از تحولات در حوزه معرفت تاریخی به دست می‌دهد. در این کتاب فوکو دو شیوه عرضه تاریخ اندیشه تمیز می‌دهد؛ در شیوه نخست «حاکمیت سوژه» حفظ می‌شود و تاریخ اندیشه به عنوان تداوم بلاانقطاع آگاهی مسلط انسانی تصویر می‌شود؛ اما در شیوه دوم که شیوه خود فوکو است، از سوژه حاکم بر تاریخ مرکززدایی می‌گردد و به جای آن بر تحلیل قواعد گفتمانی تشکیل اندیشه تأکید گذاشته می‌شود. در هر عصر مجموعه‌هایی از احکام به عنوان علم یا نظریه به وحدت می‌رسند. بنابراین در اینجا سخن از گسسته‌ها و تغییر شکلهاست نه استمرار و تداوم. بنابراین هدف دیرینه‌شناسی دانش کشف اصول تحولی درونی و ذاتی است که در حوزه معرفت تاریخی صورت می‌گیرد. نفس تداوم تاریخی از این دیدگاه محصول مجموعه‌ای از قواعد گفتمانی است که باید کشف و بررسی شوند تا بداهت آنها فرو ریزد. با تعلیق استمرار تاریخی

است که ظهور هر حکم و گزاره‌ای قابل تشخیص می‌شود. ظهور احکام با نیت صادرکننده آنها ارتباط ندارد. در اینجا روابط میان احکام و گزاره‌ها توصیف می‌شود. این روابط ممکن است بر چهارپایه برقرار شوند و وحدتی را تشکیل دهند: یکی وحدت موضوع آن احکام؛ دوم وحدت شیوه بیان آنها؛ سوم وحدت نظام مفاهیم آنها و چهارم وحدت بنیان نظری آنها. وقتی میان موضوعات، شیوه و انواع احکام و مفاهیم و مبانی نظری آنها نظم و همبستگی وجود داشته باشد، در آن صورت یک صورتبندی گفتمانی پیدا می‌شود. مجموعه قواعد و روابط حاکم بر صورتبندی یک گفتمان و اجزاء چهارگانه آن، از نوع تعینات ناشی از آگاهی سوژه‌ای واحد نیست و یا از نهادها و روابط اقتصادی و اجتماعی بر نمی‌خیزد. نظام صورتبندی گفتمانی در سطح ماقبل گفتمانی بازیابی می‌شود که موجد شرایطی است که در آن پیدایش یک گفتمان ممکن می‌گردد. منظور از ماقبل گفتمانی، البته وجود آگاهی اولیه و بنیادینی نیست زیرا وجه ماقبل گفتمانی ضرورتاً در درون گفتمان (یا علم) باقی می‌ماند. هدف فوکو توصیف و تعریف شکل عینیت یا تحقق‌یافته یک گفتمان (در میان سایر اشکال ممکن) است. منظور از عینیت یا قطعیت‌یافتگی یک گفتمان، وحدت مجموعه‌ای از احکام، قطع نظر از اعتبار معرفت‌شناختی، علمی بودن و حقیقت داشتن آنهاست به این معنی که در درون یک گفتمان وحدت موضوع، وحدت حوزه مفهومی و وحدت سطح، وجود دارد. در همین جاست که مفهوم مهم «بایگانی» در اندیشه فوکو معنا می‌یابد. بایگانیها سیستمهای مختلف احکام و نظام تشکیل و تغییر شکل آنهاست. هرچه فاصله تاریخی ما به آرشیوها کمتر باشد، توصیف آنها دشوارتر می‌شود. پس ما کمترین دسترسی را به قواعد سخن یا بایگانی خودمان داریم که در درون آن سخن می‌گوییم. شناخت حوزه احکام یا آرشیوها یا صورتبندی گفتمانی و یا تعین‌یافتگی گفتمان، همان آرشیوشناسی یا دیرینه‌شناسی است. گفتمان مجموعه احکامی است که متعلق به صورتبندی گفتمانی واحدی هستند.

به‌طورکلی چنانکه اشاره شد، دیرینه‌شناسی شیوه تحلیل قواعد نهفته و ناآگاهانه تشکیل گفتمانها در علوم انسانی است. هدف آن توصیف آرشیوی از احکام است که در یک عصر و جامعه خاص رایج‌اند. آرشیو، خود موجد مجموعه قواعدی است که اشکال بیان، حفظ و احیای احکام را مشخص می‌کنند. دیرینه‌شناسی نشان می‌دهد که چه مفاهیمی معتبر یا نامعتبر، جدی یا غیرجدی شناخته می‌شوند. هدف، کشف معنایی

نهفته یا حقیقتی عمیق نیست؛ سخنی از منشاگفتمان و یافتن آن در ذهنی بنیانگذار به میان نمی‌آید بلکه دیرینه‌شناسی در پی شرح شرایط وجودگفتمان و حوزه عملی کاربرد و انتشار آن است. دیرینه‌شناسی با تکوین، تداوم و تکامل نظام احکام سروکاری ندارد و نمی‌خواهد به اجزای پراکنده گفتمان وحدت ببخشد و یا با کشف خط مرکزی کلی و عامی تنوعات را تقلیل دهد بلکه هدف آن صرفاً توصیف قلمرو وجود و عملکرد کردارهای گفتمانی و نهادهایی است که صورتبندی گفتمانی بر روی آنها تشخیص و قطعیت می‌یابد. هر گفتمان تاریخت خاص دارد. از این نگاه، گفتمانها در مسیر اجتناب‌ناپذیر واحدی قرار نمی‌گیرند بلکه اشکال و رشته‌های مختلفی از توالی و پیوستگی در کار است. در دیرینه‌شناسی، سخن از گسسته‌ها، شکافها، خلأها و تفاوتهاست نه از تکامل و ترقی و توالی اجتناب‌ناپذیر.

بدین‌سان موضوع تحلیل دیرینه‌شناسانه، رویه‌های گفتمانی است که بنیاد بدنه‌ای از معرفت را تشکیل می‌دهند. از درون چنین معرفتی ممکن است گفتمانی علمی بیرون بیاید. بنابراین معارفی مستقل از علم وجود دارند اما به هر حال این معارف دارای رویه‌های گفتمانی خاصی هستند. علم تنها حصه‌ای در دیرینه‌شناسی است که دارای شکل، موضوع تحلیل، شکل بیان و مفاهیم خاص خود است و لیکن به هر حال در درون یک صورتبندی گفتمانی و یک حوزه معرفتی قرار دارد که پس از ظهور علم از میان نمی‌رود. پیدایش گفتمان علمی از درون یک صورتبندی گفتمانی تنها یکی از اشکال ممکن تشخیص و قطعیتی است که ممکن است آن صورتبندی پیدا کند. صورتبندی گفتمانی ممکن است در چهار شکل یا مرحله ظاهر شود: یکی شکل تشخیص و عینیت یا قطعیت‌یافتگی که در آن رویه گفتمانی خاصی به موجب اعمال نظام واحدی برای تشکیل احکام تشخیص می‌یابد؛ دوم شکل معرفت‌شناختی که در آن دعاوی اعتبار و معیارهای تأیید و اثبات به موجب مجموعه‌ای از احکام تنظیم می‌گردد؛ سوم شکل علمی که در آن، شکل معرفت‌شناختی با معیارهای شکلی و قوانین حاکم بر ایجاد قضا یا منطبق و هماهنگ می‌شود؛ و چهارم صوری یا شکلی شدن که در آن، گفتمان علمی اصول موضوعه، ساختار قضا یا قواعد تحولات خودش را تعریف می‌کند. در اینجا هیچگونه حرکت تکاملی و تراکمی در کار نیست. به‌علاوه به نظر فوکو چون رویه‌های گفتمانی خودمختار و مستقل‌اند، بنابراین برطبق استدلال دیرینه‌شناسی قواعد حاکم بر گفتمان می‌باید عناصر درونی خود آن باشند. در نتیجه

کردارهای غیرگفتمانی، اجتماعی، سیاسی و نهادی و نقش آنها در تشکیل گفتمانها نادیده گرفته شده‌اند. برعکس بحث از روابط میان صورتبندیهای گفتمانی و حوزه‌های غیرگفتمانی کانون اصلی روش تبارشناسی را تشکیل می‌دهد که در آثار بعدی فوکو مطرح می‌شود. از همین‌رو گذر از دیرینه‌شناسی به تبارشناسی نقطه عطفی در آثار فوکو به‌شمار می‌آید. آثار بعدی دیگر تنها با گفتمان سروکار ندارند بلکه در آنها بر روابط دانش و قدرت و پیوندهای صورتبندیهای گفتمانی با حوزه‌های غیرگفتمانی تأکید گذاشته می‌شود.

بسیاری از شارحین فوکو برآنند که دیرینه‌شناسی در آثار بعدی فوکو به صورت روش مکمل تبارشناسی برای تحلیل «گفتمانهای موردی» همچنان به کار گرفته شده بنابراین گسستی در کار نیست بلکه تنها می‌توان از تکمیل دیرینه‌شناسی به وسیله تبارشناسی و تأکید بیشتر بر روابط غیرگفتمانی سخن گفت. مثلاً در نگاه دیرینه‌شناسانه، به علم به عنوان تنها یکی از اشکال فعلیت صورتبندی گفتمانی به صورتی بی‌طرفانه نگریسته می‌شود اما در تبارشناسی، نگرشی انتقادی پدید می‌آید که در آن بر تأثیرات قدرت تأکید گذاشته می‌شود. نگرش تاریخی فوکو به هر حال در هر دو روش یکسان است. در هر دو شیوه، به جای نقطه آغاز و منشأ، از تفرق، تفاوت و پراکندگی سخن به میان می‌آید. به هر حال تبارشناسی، پیدایش علوم انسانی و شرایط امکان آنها را به نحو جدایی‌ناپذیری با تکنولوژیهای قدرت مندرج در کردارهای اجتماعی پیوند می‌دهد. تبارشناسی برخلاف نگرشهای تاریخی مرسوم، در پی کشف منشأ اشیاء و جوهر آنها نیست و لحظه ظهور را نقطه عالی فرآیند تکامل نمی‌داند بلکه از هویت بازسازی شده اصل و منشأ و پراکندگیهای نهفته در پی آن و از «تکثیر باستانی خطاها» سخن می‌گوید. فوکو تحت تأثیر نیچه، به جای اصل و منشأ از تحلیل تبار و ظهورات سخن به میان می‌آورد. تحلیل تبار، وحدت را درهم می‌شکند و تنوع و تکرار رخدادها را نهفته در پس آغاز و منشأ تاریخی را برملا می‌سازد و فرض تداوم ناگسسته پدیده‌ها را نفی می‌کند. تبارشناسی از رویدادها، انحرافات کوچک، خطاها، ارزیابیهای نادرست و نتیجه‌گیریهای غلطی سخن می‌گوید که به پیدایش آنچه برای انسان ارزشمند است، انجامیده‌اند. 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. تبارشناسی به عنوان تحلیل تبار تاریخی، تداومهای تاریخی را نفی می‌کند و برعکس ناپایداریها، پیچیدگیها و احتمالات موجود در پیرامون رویدادهای تاریخی را آشکار می‌سازد. فوکو نخستین موضوع بررسی تبارشناسانه را در بدن آدمی جستجو می‌کند. با مطالعه تبارشناسانه تأثیرات تاریخ بر بدن، بر نظام عصبی و بر خلق و خوی فرد، آشکار می‌شود که هیچ چیز حتی فیزیولوژی بدن ما، باثبات و فارغ از تأثیر تاریخ نیست. انسان در تاریخ ظهورات گوناگونی پیدا می‌کند و تبارشناسی، تحلیل احتمالات و ظهورات تاریخی است. در سطح کلی تر، هر لحظه‌ای از تاریخ، نه اثبات رویدادهای گذشته و نه مرحله‌ای در خط تکامل، بلکه لحظه خاصی است که نشانگر «تعامل مخاطره‌آمیز سلطه‌ها» و نبرد نیروهاست و از این رو تنها، مرحله گذرایی در «مجموعه‌ای از انقیادات» است. در اینجا دیگر جایی برای سوژه تاریخی باقی نمی‌ماند زیرا هیچ‌کس مسئول ظهورات احتمالی نیست. انسان از شکلی از سلطه به شکلی دیگر می‌رسد؛ تاریخ نهادینه شدن مستمر اشکال سلطه و خشونت در قالب قواعد است.

بدین سان تبارشناسی تاریخت پدیده‌ها و اموری را که فاقد تاریخ تلقی شده‌اند باز می‌نماید و نشان می‌دهد که دانش وابسته به زمان و مکان است. روش تبارشناسی به منظور کشف کثرت عوامل مؤثر بر رویدادها بر بی‌همتایی آنها تأکید می‌گذارد یعنی از تحمیل ساختارهای فراتاریخی بر آنها خودداری می‌کند. فوکو این نگرش را «حادثی‌سازی تاریخ» خوانده است. هیچ ضرورتی در تاریخ نیست؛ هیچ ضرورتی تعیین نکرده که کسانی دیوانه تلقی شوند. در نتیجه بداهتی که در بنیاد دانش و کردارهای ما مفروض است، شکسته می‌شود. تبارشناسی کثرت عوامل، استراتژیها و نیروهایی را که به امور، خصلت بداهت و ضرورت می‌دهند، کشف می‌کند. مثلاً زندان، کردارهای آموزشی، فلسفه تجربی، شیوه‌های نوین تقسیم کار، پیدایش ساختار معماری مراقبت و جامعه سراسربین، و تکنیک‌های جدید قدرت همه با هم جمع می‌شوند تا کردار حبس جنایی به عنوان رخدادی ظهور یابد.

بنابراین معنا یا بنیادی در پس امور و اشیاء نهفته نیست؛ تنها لایه‌هایی از تعبیر در کار است که روی هم انباشته می‌شوند و شکل حقیقت، ضرورت و بداهت پیدا می‌کنند و تبارشناسی این همه را درهم می‌شکند. انسانها با تولید حقیقت و ضرورت بر خود و بر دیگران حکم می‌رانند، در حالی که اصل و منشأ و حقیقت جهان‌شمول و

بی‌زمانی وجود ندارد. در نتیجه ترقی و پیشرفتی نیز در کار نیست؛ تنها می‌توان از عملکرد بی‌پایان سلطه‌ها و انقیادات سخن گفت. بدین‌سان طبعاً کلیات انضمامی و متعینی به عنوان مبنا و بنیادی باثبات برای فهم وجود ندارد. حتی پیکر جسمانی آدمی خود تابع تاریخ است و به وسیله نظم کار و استراحت تجزیه می‌شود. بنابراین موضوع تبارشناسی نه سیر تاریخ و نه نیت سوزه‌ای تاریخی بلکه رخدادها و پراکندگیهایی است که محصول منازعات، تعامل نیروها و روابط قدرت هستند. پس علم و دانش نیز چیزی جز چشم‌اندازی تاریخی نیست.

مسئله اصلی در تبارشناسی فوکو این است که چگونه انسانها به واسطه قرار گرفتن در درون شبکه‌ای از روابط قدرت و دانش، به عنوان سوزه و ابژه تشکیل می‌شوند. مثلاً هدف نهایی از بحث فوکو درباره زندان و مجازات، ردیابی روند تکوین تکنولوژی جدید قدرتی است که به واسطه آن انسانها به صورت سوزه و ابژه درمی‌آیند. در اینجا بحث اصلی درباره رابطه دانش، قدرت و بدن آدمی و نیز تکنولوژیهای سیاسی بدن، دانشهای مربوط به پیکر آدمی و اشکال قدرت اعمال شده بر آن است. بنابراین به‌طور کلی از نگاه فوکو علم و دانش نمی‌تواند خود را از ریشه‌های تجربی خویش بگسلد تا به تفکر ناب تبدیل شود بلکه عمیقاً با روابط قدرت درآمیخته و همپای پیشرفت در اعمال قدرت، پیش می‌رود. هر جا قدرت اعمال شود، دانش نیز تولید می‌شود. براساس تصور رایج روشنگری، دانش تنها وقتی ممکن می‌شود که روابط قدرت متوقف شده باشند اما از دیدگاه فوکو هیچ رابطه قدرتی بدون تشکیل حوزه‌ای از دانش متصور نیست و هیچ دانشی هم نیست که متضمن روابط قدرت نباشد. سوزه شناخت، ابژه شناخت و شیوه شناخت همگی اثرات و فرآورده‌های روابط اساسی دانش و قدرت و تحول تاریخی در آنها، هستند. به‌طور خلاصه موضوع تبارشناسی فوکو تحلیل شرایط تاریخی پیدایش و وجود علوم انسانی، روابط آنها با تکنولوژیهای قدرت و آثار سوزه‌ساز و ابژه‌ساز آنهاست. تحلیل اشکال خاص موضوع‌شدگی و اشکال دانش و روابط قدرتی که از طریق آنها انسانها تحت سلطه قرار می‌گیرند، در کانون بحث تبارشناسانه است. در یک کلام، تبارشناسی نشان می‌دهد که چگونه انسانها از طریق تأسیس «رژیمهای حقیقت» بر خود و بر دیگران حکم می‌رانند.

تحلیل تبارشناسانه در دو اثر عمده بعدی فوکو یعنی انضباط و مجازات و تاریخ جنسیت اجرا می‌شود. البته فوکو همچنان در این آثار به شیوه تحول رویه‌های

گفتمانی علاقه‌مند است اما چنانکه گفتیم کردارهای گفتمانی اینک، هم با حوزه‌های غیرگفتمانی مانند وجه تولید، روابط اجتماعی و نهادهای سیاسی پیوند می‌یابند و هم با خود حوزه گفتمانی ارتباط دارند که شامل تحولات درونی خودگفتمان مورد نظر و نیز تحولات در گفتمانهای مجاور می‌شود.

در انضباط و مجازات به عنوان نخستین اثر عمده در تبارشناسی مسئله حبس و تحول در اشکال مجازات و پیدایش زندان و تمایز میان مجرمان و مردم عادی بررسی می‌شود. در اینجا نهادهای اجتماعی و کردارها و روابط غیرگفتمانی و همچنین روابط پیچیده قدرت، دانش و بدن به عنوان موضوع تکنولوژیهای قدرت در کانون بحث قرار دارند. بدن به عنوان موضوع بلاواسطه عملکرد روابط قدرت در جامعه جدید ظاهر می‌شود. روابط قدرت و دانش بدن را محاصره می‌کنند و با تبدیل آنها به موضوعات دانش، آنها را مطیع و منقاد می‌سازند. با وقوع تحولات اساسی در کردارهای مجازات و با محو تنبیه بدنی در ملأ عام و ایجاد نظام جزایی جدید، روح جای بدن را به عنوان موضوع اصلی مجازات می‌گیرد، هرچند باز هم بدن همچنان موضوع حبس و مجازات و مراقبت است. از اوایل سده هجدهم تحولاتی رخ می‌دهد و داوری درباره مجرمان به مقاماتی چون پزشک و روانپزشک واگذار می‌شود. اینک هدف اصلی مجازات، درمان است. بدین‌سان در اجرای عدالت جزایی ابژه‌های تازه، نظام تازه‌ای از حقایق و نقشهای جدیدی ظاهر می‌شوند. هدف اصلی کتاب، تبارشناسی مجموعه علمی-حقوقی پیچیده‌ای است که قدرت اعمال مجازات از درون آن مبانی و توجیهات و قواعد خود را به دست می‌آورد. با پیدایش شیوه خاصی از انقیاد، انسان به عنوان موضوع دانش پدید می‌آید. پیکر انسان در عین حال به عنوان موضوع دانش و موضوع اعمال قدرت ظهور می‌یابد. روابط قدرت، بدن را مطیع و مولد و از لحاظ سیاسی و اقتصادی مفید می‌سازند. چنین انقیادی به واسطه تکنولوژی سیاسی خاصی صورت می‌گیرد. تکنولوژی سیاسی بدن، مجموعه تکنیک‌هایی است که روابط قدرت، دانش و بدن را به هم پیوند می‌دهند. تأکید فوکو بر روی انتشار تکنولوژیهای قدرت و روابط آنها با پیدایش اشکال خاصی از دانش یعنی علوم انسانی است. در اینجا روابط تاریخی مختلف میان اشکال دانش و اشکال اعمال قدرت بررسی می‌شوند. قدرت مولد معرفت و دانش است و آنچه ما به عنوان درست و نادرست می‌شناسیم یعنی مفهوم حقیقت و خطا، دقیقاً در حوزه سیاسی شکل می‌گیرد. از

دیدگاه فوکو، قدرت چیزی نیست که در مالکیت دولت، طبقه حاکمه و یا شخص حاکم باشد؛ برعکس قدرت، یک استراتژی است: قدرت نه یک نهاد و نه یک ساختار بلکه «وضعیت استراتژیکی پیچیده» و «کثرت روابط میان نیروها» است. هر جا قدرت هست، مقاومت هم هست و قدرت در واقع برای برقراری خود نیازمند وجود شمار کثیری از نقاط مقاومت است. به عبارت دیگر شبکه روابط قدرت در عین حال همراه با مجموعه‌ای از اشکال مقاومت است. بر طبق تحلیل فوکو، «قدرت» تنها بر روی افراد آزاد و اعمال آنها اعمال می‌شود و آنان را برمی‌انگیزد تا از میان گزینه‌های مختلف دست به انتخاب بزنند. از همین رو شرط وجود قدرت، رابطه مستمر آن با مبارزه، مقاومت و آزادی است. اما هر جا نافرمانی و مقاومت به پایان برسد، رابطه قدرت هم پایان می‌یابد. بدین‌سان فوکو میان قدرت و خشونت تمایز مهمی قائل می‌شود.

چنانکه اشاره شد فوکو در تحلیل قدرت کاری با اشکال سازمان‌یافته و متمرکز قدرت ندارد بلکه موضوع اصلی بحث او تکنیک‌هایی است که در نهادهای گوناگون تجسم می‌یابند. به سخن دیگر مسئله مورد بحث فوکو، اعمال، حوزه اجرا و اثرات اعمال قدرت است نه قبضه یا تصاحب قدرت. از دیدگاه فوکو به جای تمرکز بر انگیزه‌ها و منافع گروه‌ها یا طبقات در اعمال سلطه باید به تحلیل فرآیندهای پیچیده‌ای پردازیم که از طریق آنها افراد به عنوان آثار قدرت ابژه‌ساز تشکیل می‌شوند. قدرت شبکه‌ای است که همه در آن گرفتاراند. افراد، مالک یا کارگزار قدرت نیستند بلکه مجرای آن‌اند. حقایق و خواسته‌ها از اثرات قدرت هستند. فرد، هم محصول قدرت و هم وسیله‌ای برای تشخیص و تبلور آن است. برای شناخت تاریخ، تکنیک و تاکتیک‌های قدرت باید از سطح فرد (و یا به گفته فوکو از سطح «فیزیک خرد قدرت») شروع کرد. تنها پس از شناخت مکانیسم‌ها و تکنیک‌های قدرت می‌توان فواید اقتصادی یا سیاسی آن را دریافت. نکته مهم این که از نظر فوکو، مکانیسم‌های قدرت متضمن تولید ابزارهای مؤثر برای ایجاد و انباشت دانش هستند. مشاهده، ثبت وقایع، تحقیق و بررسی از جمله این ابزارها به‌شمار می‌روند. اعمال قدرت ضرورتاً دستگاه‌های دانش را به حرکت درمی‌آورد و فضاهایی ایجاد می‌کند که در درون آنها دانش شکل می‌گیرد. مکانیسم‌های قدرت مدرن در سده‌های هفدهم و هجدهم پیدا شدند و از طریق نظام‌های مراقبتی و شبکه اجبارهای مادی بر بدن‌ها اعمال گردیدند. فوکو این قدرت جدید را «قدرت انضباطی» می‌نامد که پیدایش و اعمال آن به نحو



جدایی ناپذیری با پیدایش دستگاههای خاص دانش و تکوین علوم انسانی پیوند داشته است.

از نگاه فوکو روابط قدرت و دانش است که انسانها را به عنوان سوژه (مثلاً دیوانه، مجرم، شهروند تابع قانون و غیره) عینیت و موضوعیت می‌بخشند و به صورت موضوعات دانش درمی‌آورند. حبس و مجازات هم یکی از تکنیک‌های قدرت یعنی تکنولوژی سیاسی بدن است. تحول از مجازات بدنی به مجازات روانی مبتنی پیدایش شکل جدیدی از قدرت و همراه با آن اشکال تازه‌ای از دانش بود. با پیدایش و اعمال شکل جدید قدرت یعنی انضباط، واقعیت جدیدی به نام فرد پیدا می‌شود. فوکو در مروری بر تاریخ نهادهای مجازات نشان می‌دهد که هدف اصلاحات جزایی و ترک رویه مجازات همراه با شکنجه در ملاء عام، ایجاد تکنیک کارا تر و منظم‌تری بود. نوع مجازات بر اساس تأثیراتی که بر ذهن افراد غیر مجرم باقی می‌گذاشت، انتخاب می‌شد. مجازات به عنوان تکنولوژی قدرت، مجموعه‌ای از گفتمانهای علمی به همراه آورد. تشخیص، طبقه‌بندی، تعیین انواع مجازات و شناخت خصال مجرمان و روحیات آنها موجب پیدایش حوزه تازه‌ای از دانش یعنی «آناتومی سیاسی بدن» یا علوم انسانی شد. نظام حبس و زندانی که در سده هجدهم ظاهر گردید، همراه با توسعه دانش نسبت به افراد بود و خود به عنوان «دستگاه دانش» پدیدار گردید. پیدایش نهاد زندان به عنوان شکل اصلی مجازات، با توسعه تکنولوژی انضباطی قدرت و اشکال دانش مربوط به آن ارتباط داشت. البته تکنولوژی انضباطی قدرت که در قرن هجدهم پیدا شد، محدود به زندان نبود بلکه بسیاری از ویژگیهای آن پیشتر در صومعه‌ها، پادگانها و کارگاهها اعمال می‌شد، لیکن از آن پس مقیاس و شیوه اعمال قدرت بر بدن دگرگون گردید. اعمال قدرت می‌بایست مستمر و منظم باشد. در نتیجه، بدن آدمی موضوع آناتومی سیاسی دقیقی واقع شد. فوکو سه وسیله اصلی برای اجرای انضباط به عنوان تکنیکی برای تعلیم و تربیت بدنها عنوان می‌کند: یکی نظارت و مراقبت از بالا؛ دوم بهنجارسازی و سوم معاینه. وسیله اول، ابزاری برای رؤیت‌پذیرسازی موضوع قدرت است؛ میان قدرت و رؤیت‌پذیری، رابطه نزدیکی وجود دارد. رؤیت و نظارت فضایی را ایجاد می‌کند که در درون آن مراقبت صورت می‌گیرد. در دستگاه انضباطی کامل، مثل جامعه سراسر بین بنتهام «چشم قدرت» و یا «نگاه انضباطی» همه چیز را می‌بیند. در شیوه دوم یعنی بهنجارسازی، هرگونه نابهنجاری یا بی‌قاعدگی مجازات می‌شود. مثلاً

در کارخانه‌ها، مدارس و پادگانها، تأخیر، غیبت، بی‌توجهی، بی‌ادبی و حرکات ناشایست مجازات می‌شوند. هدف مجازات در رژیم قدرت انضباطی سرکوب نیست بلکه بهنجارسازی است. در روش سوم یعنی معاینه، ویژگیهای دو روش قبلی درهم ادغام می‌شوند و «نگاه بهنجارساز» پدید می‌آید که از طریق آن افراد طبقه‌بندی می‌شوند و مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. روش معاینه سه اثر دارد که به واسطه آن قدرت و دانش به هم پیوند می‌خورند: یکی تغییر شکل حوزه رؤیت‌پذیری به حوزه قدرت؛ دوم گردآوری پرونده‌ها و اسناد و مدارک و سوم منفرد و منزوی‌سازی افراد به عنوان موارد خاص. از طریق مکانیسم معاینه، افراد در حوزه رؤیت قرار می‌گیرند و به موضوع نظارت و اعمال قدرت تبدیل می‌شوند. قدرت انضباطی، برعکس انواع قدیمی قدرت، در حالی که موضوع خود را رؤیت‌پذیر می‌سازد، خودش رؤیت‌ناپذیر است. تکنیک گردآوری پرونده و اسناد و مدارک، توصیف و طبقه‌بندی و تحلیل افراد و گروهها را ممکن می‌سازد. با پیدایش این تکنیک بود که نخستین نشانه‌های علوم انسانی و اجتماعی ظاهر گردید. فرد در معرض رؤیت و یا در فضای تحت نظارت ناظری نامرئی، از رؤیت‌پذیری مستمر خود، آگاه می‌شود و همین آگاهی از تحت نظارت بودن است که ضامن عملکرد خودبه‌خودی قدرت انضباطی غیرفردی است. فرد در تحت نظارت، خود روابط قدرت را بر پیکر خویش حک می‌کند و عامل انقیاد خویشتن می‌شود. «نگاه بهنجارساز» جوهر علوم اجتماعی مدرن را تشکیل می‌دهد. در نگاه قدرت است که دانش دربارهٔ کسانی که تحت نگاه‌اند، تولید می‌شود. انضباط گرچه در نهادهای انضباطی گوناگون مانند مدرسه، بیمارستان، کارگاه و زندان گسترش می‌یابد لیکن خود، یک نهاد یا دستگاه نیست بلکه شیوه‌ای از اجرای قدرت است که مجموعه‌ای از تکنیک‌ها، ابزارها و سطوح عمل را دربر می‌گیرد. به‌طور کلی انضباط، نوعی مکانیسم قدرت یا «آناطومی سیاسی» است که در طی سدهٔ هجدهم، مجموعه‌ای از نهادهای گوناگون را به دستگاههایی تبدیل کرد که در درون آنها قدرت و دانش در رابطهٔ متقابل با یکدیگر واقع شدند و از درون آنها دانشهای مختلفی چون جرم‌شناسی و روانپزشکی شکل گرفت.

با گسترش مکانیسم‌های انضباطی، «جامعهٔ انضباطی» پدیدار شد. از نگاه فوکو پیدایش جامعهٔ انضباطی با سه فراگرد کلی همراه بود. اولاً از لحاظ اقتصادی و اجتماعی، تکنولوژیهای قدرت انضباطی در زمانی شکل گرفتند که وقوع تحولاتی در

جمعیت و در شیوه تولید، زمینه مناسبی برای گسترش تکنولوژیهای اداره جمعیت و تأمین کارایی برای دستگاههای تولیدی فراهم آورده بود؛ تکنولوژیهای انضباطی قدرت، در نتیجه فرآیند انباشت سرمایه را پرشتاب کردند. ثانیاً از لحاظ حقوقی و سیاسی تکنولوژیهای انضباطی در درون ساختارهای حقوقی و سیاسی تعبیه شدند؛ در پس ظاهر برابری حقوقی، شبکه‌ای از قدرتهای خرد و کوچک گسترش یافت. روابط قدرت بنیاد این ظاهر حقوقی را تشکیل می‌دادند و ضامن اطاعت و فرمانبرداری بودند. ثالثاً از لحاظ علمی، همراه با گسترش تکنولوژیهای انضباطی، روابط متقابل میان اعمال قدرت و تشکیل دانش، افزایش یافت. نهادهای انضباطی دستگاههایی بودند که در آنها روشهای گردآوری و ایجاد اطلاعات و دانش وسیله‌ای برای اعمال سلطه می‌شد.

چنانکه در بالا اشاره شد منظور فوکو از جامعه انضباطی جامعه تحت انضباط یا کاملاً انضباط یافته نیست، زیرا هیچ انضباط و قدرتی بدون مقاومت پیش نمی‌رود. منظور از جامعه انضباطی جامعه‌ای است که در آن مکانیسم‌های انضباط در سراسر پیکر جامعه پخش و منتشر می‌شوند. در این رابطه فوکو از «شبکه حبس» سخن می‌گوید که در درون آن زندانها، مؤسسات خیریه، پرورشگاهها، مراکز تربیت اخلاقی و غیره قرار دارند. نظارت، مراقبت، ایجاد امنیت، کسب دانش و اطلاعات، و منفردسازی، ویژگیهای شبکه حبس‌اند. هدف اصلی این شبکه بهنجارسازی است و بهنجارسازی نیازمند دانش مربوط به تشخیص بهنجار و نابهنجار و مستلزم معاینه و نظارت است. در همین رابطه فوکو از «قدرت مشرف بر حیات» سخن گفته است. قدرت مشرف بر حیات دو بُعد دارد: یکی اعمال تکنیک‌های قدرت بر حیات فرد به منظور افزایش تواناییها و سودمندی اقتصادی بدن فرد و تضمین فرمانبرداری سیاسی؛ دوم اعمال تکنیک‌های قدرت بر پیکر جامعه از طریق نظارت بر بهداشت، اخلاقیات، تولید مثل و اداره جمعیت. این موضوع به‌ویژه در تاریخ جنسیت بررسی می‌شود.

بدین سان به‌طور کلی روابط قدرت از دیدگاه فوکو ضرورتاً از حدود نهاد دولت فراتر می‌روند. دولت به‌رغم دستگاههای وسیعی که دارد، نمی‌تواند کل حوزه روابط قدرت بالفعل را اشغال کند بلکه تنها می‌تواند بر پایه دیگر روابط قدرتی که پیشاپیش موجود هستند، عمل کند. بنابراین دولت نسبت به مجموعه‌ای از شبکه‌های قدرتی که بدن، جنسیت، خانواده، دانش و غیره را محاصره کرده‌اند، روبنایی است. اما، چنانکه گفتیم،

تحلیل اصلی فوکو در زمینه قدرت بحث از تحول در شکل اعمال قدرت بوده است. در این تحول قدرت نخست در طی قرون هفدهم و هجدهم از شکل حاکمیت، دولت و سرکوب به شکل قدرت مشرف بر حیات درآمد و سپس در سده نوزدهم به شکل آناتومی سیاسی بدن ظاهر شد. موضوع نوع اول قدرت یعنی حاکمیت، سرزمین و اطاعت مردم از قانون بود در حالی که موضوع قدرت مشرف بر حیات نه سرزمین بلکه مجموعه پیچیده‌ای از اشخاص و اشیاء و روابط افراد و شیوه زیست آنها بوده است. علم آمار یکی از اجزاء تکنولوژی قدرت مشرف بر حیات محسوب می‌شود. فوکو از قدرت مشرف بر حیات به عنوان قدرت رعیت‌پروری سخن می‌گوید که هدف آن تأمین رفاه جمعیت و اعمال نظارت و مراقبت بر آن است. بدین‌سان جمعیت به سوژه و ابژه تبدیل می‌شود یعنی از یک سو، سوژه نیازها و خواسته‌هاست و از سوی دیگر ابژه قدرت مشرف بر حیات است. چنین قدرتی نیازمند تکوین دانش جدیدی برای شناخت جامعه و جمعیت و فرآیندهای درونی آن بوده است. تکنیک اصلی این قدرت جدید، منفردسازی است. به نظر فوکو این قدرت از لحاظ تاریخی در قدرت روحانیت مسیحی ریشه دارد اما کارویژه‌های قدرت روحانی در عصر مدرن به ساخت دولت انتقال یافته و شکل غیردینی به خود گرفته است. اینک قدرت مشرف بر حیات ضامن «رستگاری دنیوی» یعنی تأمین سلامت و رفاه فرد و جمع در این جهان است و برای اعمال خود به شناخت اذهان افراد و وجدانیات آنها از طریق مراسم اعتراف جدید نیاز دارد. همه نهادها از خانواده گرفته تا پزشکی و آموزش به این منظور به کار گرفته می‌شوند. به نظر فوکو در عصر جدید روابط قدرت هرچه بیشتر در تحت کنترل نهاد دولت درمی‌آیند. فوکو قدرت مشرف بر حیات را در مقابل «سلطه اجتماعی» که خاص عصر فئودالیت بود و نیز در مقابل «استثمار» که شیوه سلطه در عصر سرمایه‌داری در قرن نوزدهم بوده است، به کار می‌برد ولیکن معتقد است که این دو شیوه قدیمی سلطه همچنان تداوم دارند و میان این سه شکل از قدرت و سلطه روابط متقابل و پیچیده‌ای وجود دارد.

چنانکه اشاره شد قدرت مشرف بر حیات و تبعات آن در تاریخ جنسیت (جلد اول) به تفصیل مورد بررسی قرار می‌گیرد. در اینجا عملکرد تکنولوژیهای انضباطی قدرت و رابطه آنها با علوم ابژه‌پرداز در کانون بحث است. تاریخ جنسیت در واقع ادامه مباحث کتاب انضباط و مجازات در خصوص روابط قدرت و دانش و عملکرد تکنولوژیهای

انضباطی قدرت بر بدن و ابژه‌سازی سوژه فردی و تکامل علوم انسانی است ولیکن به‌علاوه اشکال قدرت و مراسم دانشی که از طریق آنها انسان خودش را به سوژه تبدیل می‌کند و نیز سیر تکامل تکنیک‌های مربوط به علوم انسانی تعبیری و سوژه‌ساز را بررسی می‌کند. به عبارت دیگر کانون بحث تاریخ جنسیت همان روابط قدرت و دانش است اما موضوع تحلیل بلاواسطه آن جنسیت است که نقطه پیوست روابط قدرت با فرد و جمعیت را تشکیل می‌دهد. جنسیت محوری است که در حول آن کل تکنولوژیهای سیاسی حیات شکل می‌گیرند.

هدف مجموعه آثار فوکو درباره جنسیت یعنی تاریخ جنسیت جلد ۱: مقدمه، جلد ۲: کاربرد لذت، جلد ۳: نگرانی برای خود و جلد ۴: اعترافات تن، توضیح فرآیند تکوین و توسعه تجربه جنسیت در جوامع غربی و به‌ویژه فرآیندهایی است که افراد از طریق آنها خود را «سوژه جنسی» تلقی کرده‌اند. در اینجا جنسیت نه به عنوان ویژگی طبیعی و یا زیست‌شناختی بلکه به‌مثابه فرآورده‌ای تاریخی تصور می‌شود. قدرت، با اعمال سلطه بر بدن و بر انرژیها، لذات و شهوات آن، جنسیت را انتشار داده است. بدین‌سان با قرار گرفتن جنسیت در رابطه با قدرت و دانش، تحلیل بنیادین فوکو درباره شیوه‌های موضوع‌شدگی که از طریق آنها انسانها به سوژه تبدیل شده‌اند، بسط می‌یابد. دوران تاریخی بحث تاریخ جنسیت از قرون قبل از میلاد و یونان باستان آغاز می‌شود. موضوع دقیق بحث سوژه و سوژگی و فرآیندهایی است که افراد به موجب آنها خود را به عنوان سوژه جنسی باز می‌شناسند. روابط قدرت در اینجا از طریق «تکنیکهای معطوف به خود» عمل می‌کنند. افراد به واسطه این تکنیک‌ها اندیشه‌ها، رفتار و بدنهای خود را می‌سازند و تغییر شکل می‌دهند. فوکو «فرضیه سرکوب» را برای فهم تاریخ جنسیت مدرن و روابط میان قدرت و جنسیت نارسا می‌یابد و در اثبات نظر خود به ازدیاد و تکثیر گفتمانهای معطوف به جنسیت از قرن هفدهم به بعد اشاره می‌کند. بر طبق استدلال فوکو گرچه از قرن هفدهم به بعد شواهدی در خصوص تنظیم، محدودسازی، سرکوب و سانسور زندگی و امور جنسی در دست است، لیکن در عین حال انگیزه‌های سیاسی و اقتصادی گفتگو درباره جنسیت افزایش می‌یابد و در نتیجه شاهد تکثیر گفتار درباره جنسیت هستیم. از قرن هجدهم شبکه وسیعی از نظارت و مراقبت درباره جنسیت پدیدار شد و حکومتها به مسئله میزان زاد و ولد، کودکان مشروع و نامشروع، سن ازدواج و غیره علاقه‌مند شدند و آمار و اطلاعات

گسترده‌ای در این خصوص گردآوری شد. به عبارت دیگر جنسیت موضوع دانش و اداره می‌شود. بدین‌سان از یک‌سو زندگی جنسی، به خلوت‌خانه و به تولید مثل محدود می‌شود و از کوچه و بازار رخت برمی‌بندد و اخلاقیات شدیدی درباره آن تحمیل می‌گردد و لیکن از سوی دیگر حیات جنسی به مسئله عمومی و مورد علاقه حکومت و موضوع دانش و تحلیل تبدیل می‌شود و بحث درباره آن در علوم مختلف از پزشکی تا جرم‌شناسی رواج می‌یابد. بنابراین گفتگو درباره زندگی جنسی نه تنها موقوف نمی‌گردد بلکه برعکس «انباشت گفتار» در پیرامون آن رخ می‌دهد. در گفتار، زندگی جنسی سرکوب نمی‌شود بلکه به عنوان رمز هستی ظاهر می‌گردد. هدف این گفتارها به نظر فوکو ریشه‌کن کردن اشکال غیرمولد جنسیت و ستایش از جمعیت بارور و توانا بود. اما به نظر او این هدف حاصل نشد زیرا در قرن نوزدهم انواع و اقسام مختلفی از زندگی جنسی یا «انحرافات» مانند جنسیت کودکان، پیردوستانه، روابط جنسی معلم و شاگرد، پزشک و بیمار و غیره انتشار یافت. همچنین جنسیت در فضای نهادهایی چون زندانها، پادگانها و مدارس منتشر شد. انتشار جنسیت به این معنا، اشکالی از مقاومت در مقابل قدرت گفتمان جنسیت در قرنهای هجدهم و نوزدهم بود که زندگی جنسی سالم را تعریف و اشکال غیرعادی آن را طرد و اخراج می‌کرد. بنابراین فوکو انتشار چنین اشکالی از جنسیت را واکنش به اعمال نوعی از قدرت بر بدنها و بر لذات جنسی می‌داند. بدین‌سان اعمال قدرت بر زندگی جنسی موجب سرکوب نمی‌شود بلکه به تحریک و انتشار جنسیت‌های غیررسمی می‌انجامد. از نگاه فوکو قدرت در این رابطه، تأثیر «منفی» نداشته بلکه اثر آن «مثبت» و مولد بوده به این معنی که موجب تولید انواع جنسیت‌هایی شده که مظهر مقاومت در مقابل قدرت هستند.

در قرن نوزدهم همچنین زبانی علمی درباره جنسیت پدید آمد. هدف «علم جنسی» تولید گفتمان‌هایی درست و حقیقی درباره جنسیت بود. تکنیک چنین علمی برای تولید حقیقت، اعتراف بوده است. در اعتراف، حقیقت و جنسیت به هم می‌پیوندند. جنسیت در روانکاوی موضوع اصلی اعتراف را تشکیل می‌دهد. مراسم اعتراف به عنوان تکنولوژی منفردسازی در عصر جدید از حدود مذهبی آن بسی فراتر رفته و در حوزه‌های گوناگون روابط اجتماعی رسوخ کرده است. ترکیب تکنولوژی اعتراف و پژوهش علمی، جنسیت را به صورت موضوعی نیازمند تعبیر، درمان و

بهنجارسازی درآورده است. بدین‌سان آرشیوهایی دربارهٔ حقیقت جنسیت در دانش‌های مختلف پدید آمده است. به‌طورکلی فوکو روابط پیچیدهٔ گفتارهای راجع به جنسیت و انواع روابط قدرت مربوط به آنها را تحلیل می‌کند. روابط قدرت و دانشی که در گفتمان‌های پزشکی، آموزشی، روانپزشکی و اقتصادی تشخص و تعین می‌یابند، موجب انتشار جنسیت شده‌اند و از درون آنها سوژه‌های جنسی جدید ظهور یافته‌اند. فوکو میان زندگی جنسی و جنسیت تمیز داده است. زندگی جنسی عبارت از مجموعهٔ روابط نسبی و سببی و کردارهای مربوط به روابط زناشویی، ازدواج، پیوندهای خویشاوندی و ارث و میراث است. در مقابل جنسیت از طریق تکنیک‌های قدرت انتشار می‌یابد و رابطهٔ متفاوتی با حوزهٔ اقتصادی دارد و بدن فرد را به عنوان تولیدکننده و مصرف‌کننده پرورش می‌دهد.

به نظر فوکو «روانپزشکانه» ساختن جنسیت نخست با بورژوازی در میانهٔ سدهٔ هجدهم آغاز شد. هدف از آن ایجاد بدن و جنسیتی برای بورژوازی بود تا سلامت، طول عمر و تبار پاک آن طبقه را تضمین کند. به عبارت دیگر هدف از آن سرکوب جنسیت طبقات پایین نبود. همچنانکه اشرافیت در گذشته هویت خود را براساس خون و تبار تعیین کرده بود، بورژوازی هم براساس مفهوم «جنسیت سالم» در قالب گفتمان‌های گوناگون، در پی ایجاد و حفظ هویت خود بود. به‌طورکلی هدف از این فرآیند نظم‌بخشی سیاسی خاصی به زندگی بود که در آن تکنولوژی جنسی اهمیت بنیادی داشت. در آغاز طبقات پایین از این فرآیند به دور بودند لیکن با تأکید بر نوع خاصی از خانواده که لازمهٔ کنترل سیاسی و باروری اقتصادی بود، مکانیسم‌های جنسیت به این طبقات نیز تسری یافتند.

به‌طورکلی جنسیت (در مقابل زندگی جنسی) مجموعهٔ آثار ایجاد شده در بدن‌ها، رفتار و روابط اجتماعی به‌واسطهٔ کاربرد تکنولوژیهای سیاسی است. حوزهٔ جنسیت یکی از مهمترین حوزه‌هایی است که از طریق آن، قدرت مشرف بر حیات اعمال می‌شود. بنابراین جنسیت عنصر مهمی در پیدایش دستگاه‌های نظارتی و اداری دولت رفاهی بوده است. پیدایش همین قدرت مشرف بر حیات جزء جدایی‌ناپذیر توسعهٔ سرمایه‌داری است. اهمیت اجتماعی انتشار جنسیت و قدرت مشرف بر حیات، در درهم تنیدن حیات فردی و اجتماعی با روابط دانش و قدرت نهفته است. از نظر سیاسی هدف کاربرد تکنولوژیهای قدرت مشرف بر حیات، افزایش کارایی اقتصادی و

کنترل سیاسی بوده است. بدنها و جمعیتها موضوعات عمده اعمال قدرت مشرف بر حیات‌اند. با پیدایش این قدرت، کل فرآیندهای زندگی «محاصره» شده‌اند. از جمله نتایج عمده این تحول افول صورتبندی دانایی کلاسیک، ظهور انسان به عنوان موضوع دانش و پیدایش مکانیسم‌های بهنجارسازی زندگی بوده است. جنسیت در این میان اهمیتی اساسی پیدا کرده زیرا وسیله دسترسی به حیات جسمانی فرد و کل جمعیت بوده است. در نتیجه حقیقت در جنسیت ظاهر می‌شود. اهمیت و استقلال که به غریزه جنسی داده شده، نتیجه انتشار جنسیت بوده است. بدینسان کارکردهای زیست‌شناختی و لذات و شهوات جنسی به عنوان علت اصلی رفتار و واقعیت بنیادی یا رازی که باید گشوده شود، معرفی شد، حال آنکه به نظر فوکو جنسیت صورتبندی تاریخی خاصی است که همراه با قدرت مشرف بر حیات پیدا شده است. چنین است که روابط قدرت و دانش بر بدن حک می‌شوند و از طریق آنها انسانها به سوژه تبدیل می‌گردند؛ نفس مادیت بدن تحت محاصره روابط قدرت و دانش قرار می‌گیرد و از همین جا امکان نوشتن «تاریخ بدن آدمی» متصور می‌شود.

شیوه تحلیل فوکو در مجلدات بعدی تاریخ جنسیت متضمن تحول ظریفی است که برای پرداختن بدان آوردن مقدمه زیر لازم است. به‌طور کلی می‌توان گفت که فوکو تقریباً در سراسر آثار خود سه شکل ابژه‌سازی را که از طریق آنها انسان به موضوع قدرت و سوژه دانش تبدیل شده است، بررسی می‌کند. نخست ابژه‌سازی سوژه گفتار، سوژه-تولید و سوژه حیات در دانشهایی چون زبان‌شناسی، اقتصاد و زیست‌شناسی که برای خود شأن علمی قائل هستند. این مبحث به‌ویژه در نظم اشیاء مطرح شده و ناظر بر تحلیل صورتبندی معرفتی است که پیدایش انسان به عنوان سوژه و ابژه دانش را ممکن ساخته است. شکل دوم ابژه‌سازی به پیدایش کردارهای دوگانه‌سازی مربوط می‌شود که از طریق آنها سوژه به موضوع تحقیق و تکنیک‌های قدرت تبدیل می‌گردد. فوکو در جنون و تمدن، تولد درمانگاه، انضباط و مجازات و تاریخ جنسیت (جلد اول) پیدایش نهادهایی را بررسی می‌کند که با توسعه اشکال خاص معرفت و کردارهای ابژه‌ساز مرتبط بوده‌اند و دوگانگیهای مورد نظر را به‌وجود آورده‌اند. سومین شکل ابژه‌سازی، شیوه‌ای است که از طریق آن انسانها مفهوم و معنایی از خود به عنوان سوژه و به‌ویژه سوژه جنسیت پیدا می‌کنند. در اندیشه فوکو سوژه‌ای که از طریق وجوه ابژه‌سازی پیدا می‌شود هم به معنای سوژه (موضوع) کنترل و نظارت و هم به معنای



سوژه به مفهوم فاعل شناسایی و خودآگاهی به کار رفته است. همین وجه سوم یعنی اشکال و روشهای رابطه با خود که به موجب آن فرد تشکیل می‌شود و خود را به عنوان سوژه می‌شناسد در مجلدات بعدی تاریخ جنسیت مطرح شده که در متن دریفوس و رابینو (کتاب حاضر) مورد بحث قرار نگرفته‌اند و بنابراین در این مقدمه مختصراً به آن می‌پردازیم.

مفهوم اصلی در اینجا «تکنیک معطوف به خود» است که در تشکیل و تغییر شکل اخلاقی «نفس» نقش اساسی دارد. منظور از تکنیک‌های معطوف به خود، روشها و وسایلی است که به موجب آنها افراد می‌توانند بر بدن و روح و اندیشه و رفتار خود تأثیر بگذارند و از آن طریق «خود» را تشکیل یا تغییر شکل دهند. این تکنیک‌ها با تعهد نسبت به حقیقت یعنی تعهد افراد نسبت به این‌که گفته‌های مقامات دانش و قدرت را حقیقی بدانند و در نتیجه حقیقت را به خود و به دیگران بگویند، ارتباط دارند. ما خود را از طریق حقیقت مندرج در متون مقدس دانش و قدرت می‌شناسیم و ارزیابی می‌کنیم و از آن طریق واقعیت خود را آشکار می‌سازیم. در فرآیند تشکیل و تنظیم حقایق درباره خود در فرهنگ غرب، سوژگی با جنسیت ارتباط دارد. فوکو طبعاً پس از مطالعه اشکال کردارهای گفتمانی و روابط و استراتژیها و تکنیکهای قدرت در آثار پیشین خود، می‌تواند این مطلب را طرح کند. پرسش اصلی این است که چرا رفتار جنسی از عصر عتیق موضوع نگرانی اخلاقی بوده است؟ چرا جنسیت و اخلاق چنین پیوند عمیقی با هم یافته‌اند؟ از نگاه فوکو مسئله‌سازی رفتار جنسی یکی از اشکال اولیه در سیر تاریخ تکنیک‌های معطوف به خود است که از یونان و روم آغاز می‌شود و در عصر مسیحیت در درون «قدرت روحانی» ادغام می‌گردد و سپس در گفتمانهای پزشکی، آموزشی و روانشناختی درج می‌شود. در متون همه این ادوار قواعد رفتاری عرضه می‌شود که فرد باید از طریق آنها بر خود نظارت کند و خود را به عنوان سوژه‌ای اخلاقی بسازد. در این متون بر رابطه میان فعالیت جنسی و شرارت اخلاقی تأکید گذاشته می‌شود و قواعدی برای تولیدمثل، تک‌همسری و پرهیزگاری عرضه می‌گردد و بر خودداری از زیاده‌روی در روابط جنسی، وفاداری زناشویی، بکارت و زهد جنسی تأکید می‌شود. در تمدن غرب زهد جنسی با تابوهای اجتماعی و مذهبی مختلفی پیوند یافته است. فوکو در این بحث به تحلیل فرآیندهایی می‌پردازد که از طریق آنها کردارها و روابط جنسی به صورت موضوع نگرانی و تفکر اخلاقی

درآمده‌اند. وی در تحلیل تاریخ نظام اخلاقی مرتبط با زندگی جنسی به بررسی اشکال انقیاد اخلاقی و کردارهای معطوف به خود و شیوه تشکیل آنها می‌پردازد. اخلاق عبارت است از تسلط خود بر خود، مقاومت در مقابل شهوات، حفظ آرامش و رهایی از نفس سرکش؛ در یک کلام اخلاق رابطه خود با خویشتن است. از این‌رو تاریخ جنسیت همان تاریخ اخلاق است. در این بحث فوکو به بُعد اخلاقی یا رابطه خود با خود بیشتر توجه دارد تا به بُعد حقوقی-قانونی یعنی مجموعه قواعدی که از بیرون فرد را به فرمانبرداری فرامی‌خوانند. بنابراین بحث فوکو درباره تاریخ قوانین اخلاقی نیست، بلکه وی از تاریخ درونی شدن آن قواعد سخن می‌گوید. بدین‌سان تمیز میان نظام اخلاقی مقید به قانون و نظام اخلاقی «زاهدانه» از دیدگاه فوکو از اهمیت خاصی برخوردار است. حوزه اخلاق زاهدانه در مقایسه با حوزه قواعد اخلاقی که مبتنی بر مجموعه اصول محدود و مشخصی هستند، از لحاظ تفحص تاریخی حوزه غنی‌تری به‌شمار می‌رود.

از نگاه فوکو ریشه تاریخی اخلاقیات جنسی مسیحی را می‌توان در یونان و روم غیرمسیحی یافت. مسیحیت برخی از اصول اخلاقی خود را از فلسفه ماقبل مسیحی گرفت. یونانیان نیز به مسئله رفتار جنسی، به عنوان مسئله‌ای اخلاقی یعنی رابطه فرد با خود و زهد جنسی می‌نگریستند و این نگرش شبیه دیدگاه تمدن غربی نسبت به مسئله سوژه و جنسیت است. در تمدن یونانی و تمدن غربی هر دو تنظیم زندگی جنسی نه از طریق قانونگذاری بلکه به‌واسطه کنترل فرد بر خود صورت می‌گرفته است و این کنترل از لحاظ بودشناختی با مسئله حقیقت در ارتباط بوده است. ارتباط با حقیقت در هر دو مورد شرط پیدایش فرد به عنوان انسان متعادل و پرهیزگار به‌شمار می‌آید. فوکو ریشه تکنیک‌های معطوف به خود را در اخلاقیات جنسی یونان جستجو می‌کند اما در آنجا هدف این‌گونه اخلاقیات ایجاد تمایز میان رفتار جنسی عادی و غیرعادی نبود بلکه اخلاق به تعیین شیوه بهره‌مندی از لذت جنسی بر طبق اصول زهد و پارسایی جنسی نظر داشت تا این که رابطه فرد با خود به عنوان سوژه اخلاقی مختل نشود. اخلاقیات جنسی یونانی بر قانونگذاری استوار نبود و هدف آن تطبیق جنسیت با طبیعت بود نه محدودسازی آن. به سخن فوکو «خودپروری» اصل اساسی اخلاق جنسی در یونان بود یعنی در آنجا بر زهد فردی و تشدید روابط فرد با خود تأکید می‌شد که از آن طریق فرد به صورت سوژه اعمال خود درمی‌آمد. اما در عصر

امپراطوری روم ضعف فرد در غلبه بر شهوات جنسی خود مورد تأکید قرار گرفت و بدین سان تحولی در تصور فرد به عنوان سوژه اخلاقی رخ داد. بنابراین تأکید می‌شد که اصول کلی طبیعت و عقل باید بر رفتار همگان اعمال گردد؛ در نتیجه وظیفه آزمودن و معاینه کردن خود، مسئله حقیقت را در کانون روند تشکیل سوژه اخلاقی قرار می‌دهد. بدینسان به تدریج قانونگذاری جای هنر تمشیت زندگی جنسی را می‌گیرد، حقیقت در کردارهای انضباطی پدیدار می‌شود و اندیشه فرمانبرداری از قانون و قدرت روحانی پیش می‌آید. همین خود، رشته پیوند اخلاق جنسی امپراطوری روم با عصر مسیحیت و تمدن غربی را تشکیل می‌دهد. با این حال گرچه مسیحیت برخی از مبانی اخلاقی خود را از فلسفه ماقبل مسیحی گرفته، لیکن اخلاق مسیحی با تشکیل نوع جدیدی از رابطه میان جنسیت و سوژگی همراه بوده است. در این اخلاق بر بکارت، بهنجاری و سلامت تأکید گذاشته می‌شود. بدین سان میان یونان باستان و عصر مدرن به‌رغم برخی شباهتها، تفاوت‌های بنیادینی از حیث صورتبندی رفتار جنسی و تشکیل سوژه اخلاقی وجود دارد. زهد جنسی یونانی با کنترل جنسی عصر مدرن اساساً متفاوت است. مسیحیت گرچه الگوی رفتار جنسی جدیدی به همراه نیاورد، اما رابطه فرد با رفتار جنسی خود را تغییر داد. اخلاق مسیحی، زندگی جنسی را به عنوان عرصه‌ای تام و تمام و اساساً محدود نشده ولیکن تحت نظارت فردی، رها نکرد بلکه رابطه جدیدی میان جنسیت و فردیت برقرار ساخت که در آن، برخلاف اصل خودپروری در یونان، بر ضرورت کشف حقیقت در خود از طریق واریسی دائمی خود به عنوان موجودی جنسی تأکید گذاشته شد. همین رابطه میان جنسیت، فردیت و حقیقت در عصر مدرن ادامه یافته و تأثیر چشمگیری بر تشکیل سوژه فردی و نیز بر روشهای پژوهش علمی باقی گذاشته است.



فوکو برای تبارشناسی مقام «علم» قائل نیست بلکه آن را ضد علم می‌خواند. علوم خود موضوع تحلیل او هستند. تبارشناسی نهایتاً، تحلیلی درباره پیدایش علوم انسانی است. وی به‌طور کلی رابطه علوم انسانی را با پیدایش تکنولوژیهای قدرت سوژه‌ساز و ابژه‌ساز بررسی کرده است. علوم انسانی در درون شبکه روابط قدرت شکل گرفته‌اند و در مقابل، خود به پیشبرد تکنولوژیهای انضباطی قدرت یاری رسانده‌اند. نهادهایی چون آسایشگاه روانی، بیمارستان و زندان نه تنها محل تشکیل و اجرای روابط قدرت

بوده‌اند بلکه آزمایشگاههایی برای نظارت و مشاهده و گردآوری اطلاعات و تشکیل معرفت به‌شمار می‌آیند. پیدایش و گسترش تکنولوژیهای قدرت مشرف بر حیات، تکنیک‌های انضباط و اعتراف، معاینه، ابژه‌سازی و منفردسازی، شرایط لازم برای تکوین علوم انسانی را تشکیل داده‌اند. به نظر فوکو تفکیک و طبقه‌بندی معرفت برحسب ملاک «علمی بودن» یکی از ویژگیهای عمده تمدن مدرن است که در نتیجه آن اشکال غیرعلمی معرفت نامشروع تلقی شده‌اند. ویژگی دیگر این تمدن تسلط نظریه‌های کلی و عام یا توتالیترا است که اشکال دیگر معرفت را تحت سیطره درآورده‌اند. تبارشناسی در مخالفت با این دو ویژگی در پی ایجاد فرصتی برای ابراز اشکال تحت سلطه معرفت و اندیشه‌هایی است که به‌واسطه سلطه نظریه‌های عام به سکوت کشانده شده‌اند. بدین‌سان تبارشناسی در پی مرکززدایی از تولید نظری است تا امکان «شورش معارف تحت انقیاد» را فراهم آورد. همچنین تبارشناسی در پی احیای تجربه‌هایی است که در زیر پای سنگین نظریه‌پردازیهایی عام درهم نوردیده شده‌اند. منظور از تبارشناسی نفی معرفت نیست بلکه بسط دامنه‌ها و مرزهای شناخت در فراسوی علوم رایج و رسمی است. تبارشناسی با اثرات ناشی از قدرت تمرکز یافته‌ای که با علوم رایج پیوند دارد مبارزه می‌کند نه با نفس دانش و معرفت. هدف مبارزه، قدرت گفتمانی است که علمی تلقی می‌شود. بدین‌سان تبارشناسی تحلیلی نقادانه است که می‌کوشد برداشتهای رایج دربارهٔ امور و اشیاء را درهم شکنند. به عبارت دیگر تبارشناسی چیزی تجویز نمی‌کند و در آن جایی برای روشنفکر اصلاح‌گر، مهندس اجتماعی و رهبر انقلابی وجود ندارد. با این حال تبارشناسی به کسانی که در مقابل اوضاع جاری مقاومت می‌کنند یاری می‌رساند. اما چنین مساعدتی نه برای برنامه‌ریزی بلکه صرفاً برای رد و نفی و انکار صورت می‌گیرد. در واقع برنامه‌ریزیهای انضباطی خود به عنوان تکنولوژیهای قدرت موضوع تحلیل تبارشناسانه هستند.

در پایان بجاست اشاره‌ای هم به جایگاه هرمنیوتیک در دیدگاه فوکو بکنیم. چنانکه دیده‌ایم از نگاه فوکو انتشار تکنولوژیهای انضباطی قدرت با پیدایش علوم اجتماعی ابژه‌ساز یا پوزیتیویستی پیوند نزدیکی داشته‌اند. به همین‌سان، انتشار تکنولوژیهای اعتراف با پیدایش علوم اجتماعی سوژه‌ساز یا تعبیری پیوند داشته‌اند. در این دو دسته از علوم فرض بر این است که پژوهشگر یا تعبیرگر از جایگاه ویژه‌ای برای توضیح یا تعبیر برخوردار است، یعنی به حقیقت دسترسی دارد و دانشی که

بدین شیوه به دست می‌آید، از روابط قدرت مستقل است. این علوم به ترتیب ویژگیهای عینی و یا تعبیرهای افراد از خود را چنان تلقی می‌کنند که گویی مجرای دستیابی به حقیقت امور هستند. این دو دسته از علوم البته از نظر فوکو غیرانتقادی هستند اما نگرش دیگری هم پیدا شده که نقادانه به‌شمار می‌رود و آن هرمنیوتیک است که در پی کشف معنای پنهان یا عمیق‌تر نهفته در ورای تعبیرهای افراد از خودشان است. از نگاه فوکو هرمنیوتیک در جستجوی اصل و منشأیی است که هیچ‌گاه تحقق نیافته و نخواهد یافت. در مقابل، تبارشناسی روابط قدرت را ذاتی دستگاههای دانش می‌داند و تجزیه دانش و قدرت را ناممکن می‌شمارد. عنصر مهم و تعیین‌کننده فرآیندهایی که به موجب آنها انسان توانسته است «حقیقت» را درباره خود، در اشکال دانش و معرفت وضع کند، همان روابط قدرت است. بر این اساس، آنچه حقیقت تلقی می‌شود، فرآورده تلاقی رخدادهای و برخورد نیروها است و در طی تاریخی غیرقطعی و شکننده ایجاد شده است. حقیقت هم تاریخی دارد و می‌توان شبکه رخدادهایی را که به پیدایش آن انجامیده‌اند بازیافت و بازشناخت و چون حقیقت در چنین فرایندی ساخته شده است، ممکن است ویران بشود.

حسین بشیریه

تهران، بهمن ۱۳۷۵

## منابع

- B. Smart, *Michel Foucault*. London, Routledge, 1988.
- A. Sheridan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, London, Tavistock, 1980.
- M. Cousins and A. Hussain, *Michel Foucault*. New York, st. Martin's press, 1984.
- Michel Foucault, *Power/Knowledge*. edited by Colin Gordon, London, Harvester Wheatsheaf, 1980.

## دیباچه

این کتاب محصول اختلاف نظری میان دوستان است. پل رابینو [یکی از نویسندگان کتاب] در سمیناری که در سال ۱۹۷۹ از جمله دربارهٔ میشل فوکو از جانب هیوبرت دریفوس [یکی دیگر از نویسندگان این کتاب] و جان سیرل برگزار شد، به توصیف فوکو به عنوان «ساختارگرا» به مفهوم معمولی آن اعتراض کرد. این اعتراض مباحثه‌ای برانگیخت که به پیشنهاد نوشتن مقالهٔ مشترکی انجامید. با ادامهٔ مباحثات در سمینار مذکور معلوم شد که چنان مقاله‌ای باید به کتاب کوچکی تبدیل شود. کتاب حاضر که چندان هم کوتاه نیست و باید از این هم مطول‌تر بوده باشد، حاصل این همکاری است.

اول قرار بود عنوان کتاب میشل فوکو: از ساختارگرایی تا هرمنیوتیک باشد. ما گمان می‌کردیم که فوکو در آثاری چون نظم اشیاء و دیرینه‌شناسی دانش تقریباً ساختارگرا بوده لیکن در آثار بعدی خود در خصوص زندانها و جنسیت به سوی موضعی تعبیری حرکت کرده باشد. گروهی از کارشناسان ادبی و فلاسفه‌ای که ما اندیشهٔ خود در این خصوص را در نزدشان مطرح کردیم با اعتقاد کامل به ما اطمینان بخشیدند و هیچ بحثی در این‌باره مطرح نکردند که فوکو هیچگاه ساختارگرا نبوده و از تعبیر هم نفرت داشته است.

عنوان بعدی کتاب ما میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنیوتیک شد. در آن مرحله ما بر این نظر بودیم که گرچه فوکو، به معنای دقیق کلمه ساختارگرا نبود، لیکن وی گمان داشت که ساختارگرایی پیشرفته‌ترین موضع فکری در علوم انسانی است. وی با این حال خود در زمینهٔ علوم انسانی کار نمی‌کرد بلکه گفتمان را همچون حوزه‌ای مستقل از بیرون تحلیل می‌نمود. این بار ما به راه صواب افتاده بودیم. فوکو به ما اعلام داشت که عنوان فرعی واقعی نظم اشیاء، «دیرینه‌شناسی ساختارگرایی» بود. روایت ما اینک این بود که هرچند هم زبان و دیدگاه فوکو سخت تحت تأثیر سبک ساختارگرایی رایج در فرانسه قرار داشته، لیکن وی هیچ‌گاه نظریه‌ای عمومی دربارهٔ گفتمان وضع نکرده بلکه در پی

توصیف اشکال تاریخی رویه‌ها و کردارهای گفتمانی<sup>۱</sup> بوده است. ما این نظر را با خود فوکو در میان گذاشتیم و وی پذیرفت که هیچگاه ساختارگرا نبوده و لیکن احتمالاً چنانکه باید و شاید در مقابل پیشرویه‌های اغواکننده و ازگان ساختارگرایانه از خود مقاومت نشان نداده است.

البته قضیه بیش از صرف کاربرد واژگان بوده است. فوکو انکار نمی‌کند که در اواسط دهه ۱۹۶۰ کار پژوهشی او از مطالعه کردارهای اجتماعی شکل دهنده نهادها و گفتمانها منحرف شد و بر کردارهای زبانی، تمرکزی تقریباً کامل یافت. در این زمینه، چنین نگرشی به موجب منطق درونی خود و برخلاف رأی صائب‌تری که خود فوکو بعداً ابراز داشت، به عرضه تعبیری عینی‌گرایانه درباره شیوه قاعده‌مندی انجامید که گفتمان از آن طریق نه تنها به خودش بلکه به کردارها و نهادهای اجتماعی سازمان می‌بخشد؛ در نتیجه تأثیرپذیری خود گفتمانها از کردارهایی که گفتمان و پژوهشگر در متن آنها قرار گرفته‌اند، نادیده ماند. این همان چیزی است که ما توهم گفتمان مستقل خوانده‌ایم. استدلال ما این است که نظریه کردارهای گفتمانی به این صورت ناموجه است و فوکو خود در آثار بعدی خویش واژگان ساختارگرایانه‌ای را که چنین توهمی درباره گفتمان مستقل را ایجاد کرده بود، موضع تحلیلی انتقادی خود قرار می‌دهد.

استدلال دوم این بود که همچنان که فوکو هیچگاه ساختارگرا نبوده، هرچند هم ساختارگرایی گاه او را وسوسه کرده است، به همین سان وی در فراسوی نظریه هرمنیوتیک قرار داشته، باز هم هرچند نسبت به جاذبه‌های آن حساس بوده است. ما باز هم در راه صواب بودیم. معلوم شد که فوکو طرح نوشتن «دیرینه‌شناسی هرمنیوتیک» را نیز به عنوان قطب مقابل علوم انسانی در سر داشته است. اجزایی از این طرح در برخی از نوشته‌های او درباره نیچه در این برهه زمانی آشکارا یافت می‌شوند. فوکو هیچگاه وسوسه جستجوی معنای عمیق را نداشت اما وی به وضوح، هم زیر تأثیر بازخوانی تعبیری نیچه از تاریخ اندیشه غربی بود که به نظر او [نیچه] چیزی نداشت تا مورد تأویل و تعبیر عمیق قرار گیرد، و هم متأثر از این اندیشه بود که با این حال دیوانگی، مرگ و جنسیت بنیاد گفتمان را تشکیل می‌دهند و در مقابل ضبط و برداشت زبانی مقاومت می‌کنند.

استدلال ما این است که آثار فوکو در طی دهه ۱۹۷۰ متضمن کوششی مستمر و

عمدتاً توفیق آمیز برای ایجاد روش تازه‌ای بوده است. این روش جدید دو نوع تحلیل را در هم می‌آمیزد: یکی تحلیل دیرینه‌شناسانه که حالت فاصله‌اندازی مربوط به ساختارگرایی را حفظ می‌کند و دیگری بُعد تعبیری که بینش تأویلی را در این خصوص پرورش می‌دهد که پژوهشگر همواره در قید موقعیت‌هاست و می‌باید معنای کردارهای فرهنگی خودش را از درون آنها دریابد. فوکو با کاربرد این روش می‌تواند هم منطق دعاوی ساختارگرایی در خصوص شأن علمی و عینی خود و هم اعتبار ظاهری دعاوی متقابل از جانب هرمنیوتیک را در این خصوص توضیح دهد که علوم انسانی تنها با فهم عمیق‌ترین معانی مندرج در فاعل شناسایی و سنت او می‌توانند به نحو قابل توجیهی عمل کنند. فوکو با کاربرد این روش نو که ما آن را تحلیلیات تعبیری<sup>۱</sup> می‌خوانیم نشان می‌دهد که چگونه در فرهنگ ما، انسانها به آن نوع ابژه و سوژه‌ای تبدیل شده‌اند که ساختارگرایی و هرمنیوتیک آنها را کشف و تحلیل می‌کنند.

بی‌شک مسئله قدرت در کانون آسیب‌شناسی فوکو در خصوص وضعیت جاری ما قرار دارد. با این حال چنانکه در متن هم گفته‌ایم وی بحث خود را در این حوزه کاملاً بسط نداده است. فوکو خود در بحثهایی که با او داشته‌ایم اذعان کرده که برداشت او از قدرت، در عین اهمیت، مبهم است. وی با عرضه متن منتشر نشده‌ای درباره قدرت برای درج در این کتاب گامی در جهت رفع این نقیصه برداشته است.



## مقدمه

این کتاب درباره شیوه مطالعه درباره انسان و دانشی است که از چنین مطالعه‌ای به دست می‌آید. استدلال ما این است که سترگ‌ترین تلاش‌های نوینی که در حوزه‌های پدیدارشناسی، ساختارگرایی و هرمنیوتیک، به منظور دستیابی به چنین شناختی صورت گرفته‌اند، انتظاراتی را که خود برانگیخته‌اند، برآورده نساخته‌اند. اما به گمان ما، میشل فوکو عناصری از نظریه نیرومند و منسجمی را برای رسیدن به چنین شناختی به دست می‌دهد. به عقیده ما آثار او مهمترین کوشش فکری زمان ما هم برای پرورش روش مطالعه در انسان و هم به منظور بازشناسی وضع فعلی جامعه ماست. ما در این کتاب آثار فوکو را به ترتیب تاریخی بررسی می‌کنیم و نشان می‌دهیم که در طی آنها وی هم در پی تنقیح ابزارهای تحلیلی خود و هم به دنبال تصریح بیشتر بینش انتقادی خویش درخصوص جامعه مدرن و ناخرسندیهای آن بوده است. همچنین می‌کوشیم تا جایگاه اندیشه فوکو را در میان اندیشمندان دیگری که نگرششان همانندیهایی با نگرش او دارد، روشن سازیم. فوکو به تفصیل نشان داده است که شرح حالهای رسمی و عقاید جاری و مقبول روشنفکران برجسته متضمن هیچگونه حقیقت روشن و شفافی نیست. فراسوی روایات مستند و خودآگاهی آراسته و پیراسته هر عصری، کردارهای تاریخی سازمانیافته‌ای وجود دارند که چنین ساختهای گفتمانی رسمی و رایجی را ممکن می‌سازند، بدانها معنی می‌بخشند و آنها را در بستری سیاسی جای می‌دهند.

با این حال اطلاعات موجود در این گونه اسناد و گزارشهای رسمی، قابل ملاحظه و مهم‌اند. شاید طعنه‌آمیزترین و کارآمدترین (و حتی بهترین) شیوه آغاز کتابی درباره میشل فوکو اشاره به شرح حالهایی باشد که درباره او در پشت جلد ترجمه‌های آثارش به زبان انگلیسی درج شده است. اخیراً شرح حالی به این شکل درباره او نوشته‌اند:

میشل فوکو در سال ۱۹۲۶ در پواتیه، فرانسه زاده شد. وی در بسیاری از

دانشگاهها در سراسر جهان درس داده و مدیر انستیتو فرانسه در هامبورگ و انستیتوی فلسفه در دانشکده ادبیات دانشگاه کلرمون - فراند بوده است. وی مرتباً مطالبی برای روزنامه‌ها و مجلات فرانسوی می‌نویسد و صاحب کرسی [تاریخ و نظامهای اندیشه] در معروفترین مؤسسه دانشگاهی فرانسه یعنی کلژ دو فرانس است.

میشل فوکو علاوه بر اثر کلاسیک خود یعنی دیوانگی و تمدن، آثار دیگری نوشته است که عبارتند از: تولد درمانگاه، نظم اشیاء، دیرینه‌شناسی دانش و منم پیر دیوبه. آخرین اثر او انضباط و مجازات: تولد زندان در سال ۱۹۷۸ به وسیله انتشارات پانتون منتشر شد.

این شرح حال در پشت جلد ترجمه انگلیسی کتاب تاریخ جنسیت منتشر شد. باید اضافه کرد که فوکو مقاله‌ای به طول یک کتاب در معرفی لودویک بینسوانگر<sup>۱</sup> روانکاو هایدگرگرا، کتابی درباره ریموند روسل<sup>۲</sup> و کتاب کوتاهی در باب بیماری روانی و روانشناسی هم نوشته است.

اینک از این شرح حال رسمی بگذریم و به چگونگی استقبال رسمی روشنفکران سطح بالا از فوکو پردازیم که در طی گفتاری در مجله بررسی کتاب نیویورک (مورخ ۲۶ ژانویه ۱۹۷۸) به قلم کلیفورد گیرتر<sup>۳</sup> استاد علوم اجتماعی در مؤسسه مطالعات عالی پرینستون آمده است. در آنجا چنین می‌خوانیم:

میشل فوکو در آغاز دهه شصت با نوشتن کتاب تاریخ دیوانگی یکباره و ناگهان در صحنه روشنفکری ظهور کرد. این کتاب، شرحی غیرمتعارف لیکن به حد معقول قابل قبول از تجربه جنون در غرب به دست می‌دهد. اندیشه وی از آن زمان به بعد به نوعی اندیشه ناممکن تبدیل شده است: وی تاریخ‌نویسی غیرتاریخگرا، عالم ضد اومانیت علوم انسانی و ساختگرایی ضد ساختگرایی است. اگر به اینها سبک نگارش فشرده و پیچیده او را که در عین حال تحکم‌آمیز و تردید‌آمیز است و نیز روش استدلال او را بیفزاییم که با ذکر جزئیات عجیب و غریب مطالب بسیار خلاصه و کلی را تأیید می‌کند، در این صورت شباهت آثار او با سبک

1. L. Binswanger

2. R. Rousset

3. C. Geertz

نقاشی اسخر<sup>۱</sup> (که در آن پله‌ها به سکوبهایی پایین‌تر از خودشان می‌رسند) کامل می‌شود. «از من نپرسید کیستم و نخواهید که چنانکه هستم بمانم» این گفته‌ای از فوکو در مقدمه اثر کاملاً روش‌شناسانه او یعنی دیرینه‌شناسی دانش است که خود عمدتاً شامل انکار موضعی است که وی بدانها قائل نیست اما گمان می‌برد که احتمالاً از جانب «دلچکها و اوباش» جهان روشنفکری به اعتقاد بدانها متهم شود. وی می‌گوید «بگذارید کارگزاران دولتی ما و پلیس ما ببینند که آیا نوشته‌های ما دارای نظم‌اند.» «دست‌کم وقتی ما چیزی می‌نویسیم از اخلاقیات و طرز فکر آنها ما را مصون بدارید.» فوکو هر که هست و هر چه هست، دارای آن نوع بیان طفره‌آمیزی هست که هر روشنفکر فرانسوی امروزه سخت بدان نیازمند است.

اما دشواری آثار او تنها از خودبینی و تمایل او به ایجاد کیش روشنفکرانه‌ای که تنها مریدان می‌توانند بدان پیوندند، ناشی نمی‌شود بلکه ریشه در قوت و اصالت اندیشه او نیز دارد (و در این خصوص حساب او از حساب بسیاری از اندیشه‌هایی که پس از ظهور ساختگرایی در پاریس پیدا شدند جدا می‌شود). از آنجا که وی در پی نوسازی سراسری علوم انسانی است، شگفت‌آور نیست که اغلب بیانی ابهام‌آمیز دارد و یا وقتی هم به روشنی سخن می‌گوید، به همان میزان تشویش‌آور است.

بدین‌سان شرح حال اول اطلاعات اساسی را به دست می‌دهد و مرور انتقادی بالا هم آنها را جا می‌اندازد! اینک می‌توانیم به کتابهای فوکو بپردازیم. تمرکز کتاب حاضر بر روی مسائلی است که میشل فوکو در آثار خود به آنها پرداخته است. این کتاب، شرح حال یا تاریخچه احوال روحی، یا تاریخ فکری و یا خلاصه‌ای از اندیشه فوکو نیست، هرچند عناصری از دو مورد اخیر در آن یافت می‌شوند. این کتاب بازخوانی آثار او با توجه به مجموعه‌ای از مسائل خاص است و بنابراین تعبیر و تفسیری از اندیشه او است. مطالبی را که در توضیح و بررسی این مسائل سودمند بوده‌اند از فوکو

۱. M. C. Escher (۱۹۷۲ - ۱۸۹۸) هنرمند هلندی که در نقابهای خود، چشم‌اندازهای متعارض به کار می‌برد و تأثیرات بصری عجیب و غریبی ایجاد می‌کرد. م

گرفته‌ایم. از آنجا که ما از آثار فوکو در جهت مقصود خود بهره‌برداری می‌کنیم، مدعی آن نیستیم که مجموعه‌ی مسائلی که در زمانهای مختلف موضوع مطالعه‌ی فوکو بوده‌اند، به‌طور جامع و فراگیر بررسی شده‌اند. به نظر ما این شیوه برخورد منصفانه‌ای است زیرا فوکو خود درست به همین شیوه با اندیشمندان بزرگ گذشته برخورد می‌کند.

فوکو معتقد است که نقطه‌ی عطفی در مطالعه و بررسی انسانها در اواخر قرن هجدهم اتفاق افتاد به این معنی که انسانها در عین حال هم به عنوان فاعل شناسایی و هم به عنوان موضوع شناخت خودشان تلقی شدند. همین تعبیر کانتی، معرّف «انسان» است. کانت این اندیشه را پیش کشید که انسان موجود بی‌همتایی است که به‌طور کامل در طبیعت (از لحاظ جسمانی) و در جامعه (از لحاظ روابط تاریخی، اقتصادی و سیاسی) و در زبان (زبان مادری) درگیر است و در عین حال برای تمام این درگیریه‌ها بنیاد محکمی در فعالیت معنی‌بخش و سامان‌ساز خود می‌یابد. در این کتاب ما تحلیل فوکو را از اشکال گوناگونی که این مسئله (فوکو در کتاب نظم اشیاء از آن به عنوان «تحلیل محدودیت»<sup>۱</sup> یاد می‌کند) در طی دو قرن بعد پیدا کرد، پیگیری می‌کنیم.

به منظور تعیین جایگاه فکری فوکو باید در نظر بگیریم که علوم مربوط به انسان در طی دو دهه‌ی گذشته در دو مسیر روش‌شناسانه متعارض سیر کرده‌اند که هر دو واکنشی نسبت به پدیدارشناسی هستند و گرچه میراث‌خوار اندیشه‌ی کانتی جدایی ذهن و عین‌اند لیکن از آن فراتر می‌روند. این دو نگرش در پی کنار گذاشتن مفهوم فاعل شناسایی استعلایی و معنابخش به معنای «هوسرلی» آن هستند. نگرش ساختگرایانه می‌خواهد از طریق یافتن قوانین عینی حاکم بر کل فعالیت انسانی هم مسئله‌ی معنا و هم فاعل شناسایی را به کناری بنهد. نگرش مقابل که ما از آن تحت عنوان کلی هرمنیوتیک سخن می‌گوییم، از کوششهای پدیدارشناسانه به منظور فهم انسان به عنوان فاعل شناسایی معنی‌بخش دست می‌کشد اما در پی حفظ معناست و می‌کوشد تا آنرا در کردارهای اجتماعی و متون ادبی محصول انسان باز یابد. به منظور روشن کردن حرکت‌های فکری فوکو از سه جهت، باید بر سه موضوع ساختگرایی، پدیدارشناسی و هرمنیوتیک دقیقاً احاطه پیدا کنیم.

ساختگرایان می‌کوشند فعالیت انسان را به شیوه‌ای علمی از طریق کشف عناصر اساسی آن فعالیت (مثل مفاهیم، کنشها و مجموعه‌ی واژگان) و قواعد یا قوانین ترکیب آنها

1. The analytic of finitude

توضیح دهند. دو نوع ساختگرایی وجود دارد: یکی ساختگرایی ذره‌ای<sup>۱</sup> که در آن عناصر [ساخت] جدا از نقشی که در کل مربوطه دارند، کاملاً مشخص می‌شوند (مثل عناصر قصه هامپانه در نظریه ولادیمیر پروپ)<sup>۲</sup>؛ و دوم ساختگرایی کلی‌نگر یا تحلیلی - تاریخی<sup>۳</sup> که در آن، آنچه یک عنصر محتمل به‌شمار می‌رود جدا از کل نظام اجزاء تعریف می‌شود، اما آنچه عنصر بالفعل محسوب می‌گردد، تابعی از کل نظام تمایزهایی است که عنصر مورد نظر جزئی از آن است. فوکو چنانکه خواهیم دید، تصریحاً روش خود را از ساختگرایی ذره‌ای متمایز می‌سازد؛ بنابراین ما روش دیرینه‌شناسانه او را با روش ساختگرایی کلی‌نگر مقایسه و مقابله می‌کنیم که به آن شباهت بیشتری دارد.

لوی استراوس این روش را به طور موجز توضیح داده است:

«روشی که ما به کار می‌بریم... شامل عملیات زیر است:

۱. پدیده مورد مطالعه را به عنوان رابطه‌ای میان دو یا چند موضوع واقعی یا مفروض تعریف کنید.
۲. جدولی از کل روابط متحول ممکن میان این موضوعات ایجاد کنید.
۳. این جدول را به عنوان موضوع کلی تحلیل در نظر بگیرید؛ تحلیل در این مرحله تنها می‌تواند ارتباطات ضروری را به دست دهد؛ پدیده تجربی مشاهده شده در آغاز تنها یک رابطه یا ترکیب ممکن در میان بسیاری دیگر است؛ نظام کامل این روابط و ترکیبات می‌باید پیشاپیش ساخته شود.<sup>۴</sup>

کل روش بستگی به معیارهای جداسازی مفاهیم یا عناصر دارد. از دیدگاه ساختگرایان کلی‌نگری چون لوی استراوس، کل موضوعات ممکن می‌باید، جدای از هر نظام یا مجموعه خاصی تعریف (و شناسایی) شوند؛ سپس نظام موضوعات خاص مورد نظر تعیین می‌کند که کدامیک از موضوعات ممکن، در عمل از عناصر نظام محسوب می‌شوند، یعنی اینکه نظام امکان تفرید و جداسازی عناصر را به دست می‌دهد. مثلاً از

1. atomistic structuralism

2. Vladimir Ja. Propp, *Morphology of the Folktale* (The Hague, Mouton, 1958).

3. Holistic or Diachronic Structuralism

4. Claude L'evi-Strauss, *Totemism* (Boston, Beacon Press, 1963), p. 16.

(تأکیدات اضافه شده است)

دیدگاه لوی استراوس در کتاب خام و پخته<sup>۱</sup>، خام، پخته و گندیده به عنوان سه عنصر ممکن شناسایی می‌شوند؛ سپس هر نظام یا مجموعه بالفعلی تعیین می‌کند که در درون آن چگونه این سه عنصر ممکن تفرید و تشخیص می‌یابند. مثلاً آنها ممکن است به صورت تقابلهای دوتایی دسته‌بندی شوند مانند خام در مقابل پخته و گندیده، یا خام و گندیده در مقابل پخته، و یا این که هر یک از این سه عنصر ممکن است جداگانه در نظر گرفته شود. پدیدارشناسی استعلایی به شیوه‌ای که ادموند هوسرل در نظر داشت، درست در نقطه مقابل ساختگرایی قرار دارد. این نگرش انسان را در عین حال کلاً موضوع شناسایی و کلاً فاعل شناسایی می‌داند و در فعالیت معنابخش «من» استعلایی تفحص می‌کند که به همه موجودات و از جمله به بدن خودش، به شخصیت تجربی خودش و به فرهنگ و تاریخی که به عنوان هیأت بخش نفس تجربی خویش «می‌سازد»، معنا می‌بخشد.

پدیدارشناسی استعلایی هوسرل واکنشی اصالت وجودی برانگیخت که هایدگر در آلمان و موریس مرلو-پونتی در فرانسه نمایندگان آن بودند. فوکو از مشرب این دو پدیدارشناس اصالت وجودی سیراب شد. وی در دانشگاه سوربون به مباحث مرلو-پونتی که بعدها وی از آنها به عنوان پدیدارشناسی «تجربه زیست شده» یاد می‌کند، گوش فرامی‌داد. مرلو-پونتی در درسها و در کتاب پرنفوذش یعنی پدیدارشناسی ادراک در صدد اثبات این مطلب است که نه «من» استعلایی بلکه جسم در تجربه زیست شده خود تجربه را سامان می‌بخشد، و جسم به عنوان مجموعه یکپارچه‌ای از مهارتها موضوع تحلیل روشنفکرانه برحسب قواعدی که هوسرل به دست داده، نیست. فوکو همچنین اثر کلاسیک هایدگر در تجدید نظر درباره پدیدارشناسی یعنی بودن و زمان را مطالعه کرد و هستی‌شناسی تأویلی هایدگر را در نخستین اثر منتشر شده خود یعنی مقدمه‌ای طولانی بر کتابی به قلم لودویک بینسوانگر، روان‌پزشک هایدگری، به نحو تأیید آمیزی عرضه کرد.<sup>۲</sup>

پدیدارشناسی هایدگری بر این اندیشه تأکید می‌گذارد که انسان به عنوان فاعل شناسایی به موجب کردارهای تاریخی- فرهنگی‌ای که در درون آن رشد می‌یابد، شکل

1. Claude Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked* (New York, Harper and Row, 1969).

2. Ludwig Binswanger, *Le Rêve et L'existence*. trans. Jacqueline Uerdeaux, Introduction and Notes by Michel Foucault (Paris: Desclée de Brouwer, 1955).

می‌گیرد. این کردارها پیش‌زمینه‌ای را تشکیل می‌دهند که هیچگاه نمی‌توان کاملاً آن را آشکار ساخت و شناخت و بدین‌سان نمی‌توان آن را برحسب عقاید فاعل شناسایی معنابخشی فهم کرد. با این حال کردارهای نهفته در پیش‌زمینه متضمن معنایی هستند و شیوه‌ای از فهم و برخورد با اشیاء، افراد و مؤسسات را دربر دارند. هایدگر این معنای نهفته در کردارها را «تعبیر» می‌خواند و بر آن بود که برخی از ویژگیهای عمومی این «تعبیر» را آشکار سازد. وی در بودن و زمان این روش را هرمنیوتیک می‌خواند که به معنی عرضه‌تعبیری از تعبیر مندرج در کردارهای روزمره است. پیشینه کاربرد این واژه به وسیله هایدگر به اشلایرماخر برمی‌گردد که مرادش از هرمنیوتیک تعبیر معنای نهفته در متون مقدس بود؛ پس از او دیلتای روش تعبیری اشلایرماخر را در مورد تاریخ به کار برد. هایدگر با تعمیم روش دیلتای و تبدیل آن به روش عمومی فهم انسانها، مفهوم و نگرش هرمنیوتیک را وارد اندیشه معاصر نمود.

درحقیقت دو نوع گوناگون از پژوهش هرمنیوتیکی در بودن و زمان وجود دارد که در بخش یکم و بخش دوم آن کتاب مندرج‌اند و هریک از این دو را یکی از دو مکتب فیلسوفان معاصری که روش خود را هرمنیوتیکی می‌نامند، بسط داده‌اند. هایدگر در بخش یکم، آنچه را که «تعبیر دازاین در هر روزگی آن»<sup>۱</sup> می‌خواند، توضیح می‌دهد. در آنجا وی شیوه‌ای را که دازاین خود را در فعالیت هر روزه‌اش تعبیر می‌کند، شرح می‌دهد. همین «فهم اساسی و اولیه» در کردارها و گفتارهای روزمره، که افراد خود، آن را نادیده می‌گیرند و لیکن اگر به آنها گوشزد شود آن را بازمی‌شناسند، موضوع بسیاری از پژوهشهای هرمنیوتیکی اخیر است. یکی از جامعه‌شناسان به نام هارولد گارفینکل<sup>۲</sup> و یکی از علمای سیاست به نام چارلز تیلور<sup>۳</sup> تصریحاً این نوع از هرمنیوتیک را روش کار خود می‌دانند. یک شاخه از همین نوع هرمنیوتیک زندگی هر روزه، کاربرد این روش در مورد فرهنگهای دیگر (مثل مکتب انسانشناسی کلیفورد

1. Martin Heidegger, *Being and Time*. (New York: Harper and Row, 1962), p. 76.

2. Cf. Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*. (Engelwood Cliffs. N.J. Prentice-Hall, 1967).

3. Cf. Charles Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man" in Paul Rabinow and William Sullivan, eds., *Interpretive Social Science*. (Berkeley, University of California Press, 1979).

گیرتر)<sup>۱</sup> و یا در مورد ادوار دیگر تاریخی در فرهنگ خودمان است (مثل کاربرد آنچه توماس کوهن اینک تصریحاً روش هرمنیوتیکی می‌نامد در مورد فیزیک ارسطویی توسط وی)<sup>۲</sup>.

هایدگر در بخش اول بودن و زمان نشان می‌دهد که فهم مندرج در کردارهای روزانه ما ناقص و مخدوش است. این محدودیت در بخش دوم کتاب تصحیح می‌شود. این بخش به تعبیر بخش اول صرفاً از حیث ارزش ظاهری آن نگاه نمی‌کند بلکه آن را پوششی جهت‌دار بر حقیقت می‌بیند:

«نوع بودن دازاین... مستلزم این است که هر تعبیر هستی‌شناسانه‌ای که هدف خود را نمایش پدیده‌ها در شکل اولیه و اساسی‌اشان قرار می‌دهد، می‌باید بودن این پدیده را، به‌رغم تمایل خود این پدیده به استار امور، دریابد. بنابراین تحلیل اصالت وجودی همواره دارای خصلت ادا نکردن حق مطلب است خواه نسبت به دعاوی تعبیر روزمره و یا نسبت به سهل‌انگاری آن و واضح‌نمایی آسایش طلبانه‌اش»<sup>۳</sup>.

هایدگر مدعی است که حقیقت ژرف نهفته در کردارهای روزمره، بی‌بنیادی اضطراب‌آور شیوه‌ای از بودن است که به اصطلاح سراپا تعبیر است. چنین «کشفی» نمونه‌ای از چیزی است که پل ریکور «هرمنیوتیک بدگمانی» خوانده است. ممکن است مدعی شویم که حقیقت نهفته اساسی، مبارزه طبقاتی به شیوه مورد نظر مارکس و یا پیچ و تابهای لیبدو به معنای مورد نظر فروید بوده است. به هر حال مرجعی که پیشاپیش حقیقت را دیده است می‌باید پیرو گم‌گشته را نیز به دیدن آن رهنمون شود. (این مرجع در کتاب بودن و زمان، «صدای وجدان» خوانده می‌شود). همچنین در هر دو مورد فرد می‌باید حقیقت این تعبیر عمیق را از طریق تصدیق آن، تأیید کند. و چون در هر مورد، درد و رنج محصول مکانیسمهای دفاعی سرکوبگرانه است، روبرو شدن با حقیقت به نوعی رهایی می‌انجامد، خواه این رهایی، همان انعطاف‌پذیری فزاینده‌ای باشد که چنانکه هایدگر مدعی است از دریافت بی‌بنیادی همه چیز و فقدان هرگونه خط‌هدایتی حاصل

1. Cf. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, (New York, Harper and Row, 1973).

2. Tomas S. Kuhn, *The Essential Tenison*. (Chicago: University of Chicago Press, 1977), p. XIII.

3. Heidegger, *Being and Time*, p. 359.



می‌شود، یا قدرتی باشد که از تصدیق مورد استثمار بودن طبقه فرد برمی‌خیزد و یا بلوغی که از روبرو شدن با رازهای عمیق حیات جنسی به دست می‌آید.

هانز-گئورگ گادامر، در کتاب حقیقت و روش<sup>۱</sup>، به هرمنیوتیک عمق‌نگر به عنوان روشی برای بازیافت فهم عمیق «بودن» به نحوی که در کردارهای زبانی سنتی مندرج است، جهت مثبت‌تری می‌بخشد. بر طبق نظر گادامر تعبیر مجدد این حقیقت‌رهایی‌بخش تنها امیدی است که در برابر پوچگرایی باقی مانده است.

فوکو علاقه‌ای به کشف تعبیر روزمره نهفته انسان از خود ندارد. وی با نیچه و با اصحاب هرمنیوتیک بدگمانی در نهایت هم‌رأی است که چنین تعبیری بی‌شک درباره امر واقع و جاری سردرگم و از آن غافل است. اما فوکو اعتقاد ندارد که وجود حقیقت ژرف نهفته‌ای علت سوء تعبیری است که در تعبیر روزمره ما از خودمان نهفته است. وی چنین مواضع نظری و نیز موضع گادامر را در سطح مناسبی از انتزاع درمی‌یابد و آنچه را که وی «تفسیر» می‌خواند «به عنوان بازیافت معنای دیگری که در عین حال ثانویه و اولیه است یعنی نهانی‌تر و نیز اساسی‌تر است از طریق معنای آشکار گفتار»، تعریف می‌کند (نظم اشیاء، ص ۳۷۳). به عقیده او چنین برداشتی از تعبیر «ما را به انجام وظیفه‌ای پایان‌ناپذیر محکوم می‌کند... [زیرا این برداشت] مبتنی بر این فرض است که کلام، کنش و ترجمه... [یا] تفسیر متن است که به کلام خداوند گوش فرامی‌دهد... [کلامی که] همواره رازناک و همواره فراسوی خویش است» (تولد درمانگاه، ص XVI، XVII). فوکو این نگرش را با این اظهار نظر نفی و رد می‌کند که: «قرنها ما به عبث چشم به راه تصمیم کلام [خداوند] بوده‌ایم» (همان، XVII).

بی‌شک واژگان این مبحث آشفته و گیج‌کننده است. ما در بحث خود انواع گوناگون تعبیر یا تفسیر متن را از هم جدا می‌کنیم: هرمنیوتیک را به عنوان مفهومی بی‌طرفانه و گسترده به کار می‌بریم؛ «تفسیر»<sup>۲</sup> را برای بازیافت معانی و حقایق از درون کردارهای روزمره خودمان و یا از درون کردارهای عصری دیگر و یا فرهنگی دیگر در نظر می‌گیریم؛ و «هرمنیوتیک بدگمانی» را برای جستجوی حقیقتی عمیق که عمداً پوشیده و پنهان نگهداشته شده است، به کار می‌بریم.

به تدریج که روشهای متغیر فوکو برای مطالعه انسان را پیگیری می‌کنیم می‌بینیم که

1. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Seabury Press, 1975).

2. Commentary

وی همواره در پی آن بوده تا به فراسوی سه نگرشی که در بالا ذکر کردیم، برود؛ و این نگرشها تنها نگرشهایی هستند که پس از فروپاشی چارچوب علوم انسانی برای کسانی که هنوز می‌کوشند انسانها را در درون بقایای آن چارچوب توضیح دهند، باقی مانده است. فوکو از تحلیل ساختگرایانه که مفهوم معنا را به‌طور کلی حذف می‌کند و به جای آن چارچوب صوری رفتار انسان را به معنای تحولات قانونمند عناصر فاقد معنا قرار می‌دهد، اجتناب می‌کند. وی همچنین از اندیشهٔ پدیدارشناسانهٔ پیگیری منشأ کل معانی در فعالیت معنابخش فاعل شناسایی خودمختار و استعلایی پرهیز می‌کند. و سرانجام وی از کوششهای تفسیرگرانه به منظور کشف معنای ضمنی کردارهای اجتماعی و همچنین از کوششهای هرمنیوتیکی به منظور استخراج معنای متفاوت و عمیق‌تری که کارگزاران اجتماعی نسبت به آن تنها به صورت ابهام‌آمیزی آگاهی دارند، اجتناب می‌ورزد.

آثار اولیهٔ فوکو (دیوانگی و تمدن و تولد درمانگاه) بر تحلیل مجموعه‌هایی از نهادها و کردارهای گفتمانی مشخص تاریخی تمرکز دارند. کردارهای گفتمانی از کنشهای کلامی<sup>۱</sup> زندگی روزمره تمیز داده می‌شوند. فوکو تنها به چیزی علاقمند است که ما آنرا کنشهای کلامی جدی می‌خوانیم: یعنی کلام کارشناسان وقتی به عنوان کارشناس سخن می‌گویند. به علاوه وی تحلیلهای خود را به کنشهای کلامی جدی در شاخه‌های علمی «مشکوکی» محدود می‌سازد که علوم انسانی خوانده می‌شوند. وی در دیرینه‌شناسی دانش بر آن است تا با کنار نهادن تحلیل نهادی به‌طور موقت، تحلیل گفتمانی خود را به صورتی ناب و خالص عرضه کند. استدلال او این است که آنچه را که می‌توان به‌طور کلی علوم مربوط به انسان نامید، به صورت نظامهای گفتمانی مستقلی قابل تصور هستند، اما وی هیچگاه نظر قبلی خود در این خصوص را کنار نمی‌گذارد که نهادهای اجتماعی بر کردارهای گفتمانی تأثیر می‌گذارند. با این حال وی در دیرینه‌شناسی دانش مؤکداً در پی اثبات این نکته است که علوم انسانی را می‌توان به عنوان [گفتمانهای] واجد خودتنظیمی و خودمختاری درونی تحلیل کرد. به علاوه وی در پی آن است که گفتمانهای علوم انسانی را به شیوه‌ای باستانشناسانه بررسی کند، یعنی این که از درگیر شدن در استدلال دربارهٔ حقیقت مباحث و حتی معناداری گزاره‌های آن علوم پرهیز کند. نظر او این است که باید کل مباحث علوم انسانی را به عنوان «ابژهٔ گفتمانی»<sup>۲</sup> تلقی کرد. فوکو روشن می‌سازد که

1. Speech acts

2. discourse-object

روش باستانشناسانه او، از آنجایی که می‌باید نسبت به حقیقت و معنای نظامهای گفتمانی مورد مطالعه خود، بی‌طرف باقی بماند، نظریه دیگری درباره رابطه کلمات و اشیاء نیست. با این حال وی معتقد است که این روش نظریه‌ای در سبب گفتمان است و بر همه شاخه‌های دانشی که دعاوی معطوف به حقیقت عرضه می‌کنند، با همه مفاهیم پذیرفته شده، موضوعات جا افتاده، اهداف مسلم فرض شده و روشهای مقبولی که دارند، از بالا<sup>۱</sup> نگاه می‌کند. به گفته او «من فکر می‌کردم که از همان منظر گفتمان سخن می‌گوییم و با تعریف فضای گفتمانی موقعیت اظهارنظرهای خود را مشخص می‌کنم؛ اما اینک باید اذعان کنم که دیگر نمی‌توانم از منظر فضایی سخن بگویم که نشان می‌دادم آنها از آن منظر سخن می‌گویند.» (دور معرفت‌شناختی، ص ۲۱).

فوکو هیچگاه به مفهوم دقیق کلمه، ساختگرا و یا پسا ساختگرا نبود و حتی بعدها از ادعاهای نیرومند خود در دیرینه‌شناسی دانش مبنی بر این که گفتمان، چنانکه نحله‌های گوناگون ساختگرایی در نظر داشتند، نظامی قاعده‌مند است و یا چنانکه پسا ساختگرایان در آن دوران مدعی بودند، خودمختار و خودمرجع است، عقب‌نشینی کرد. به هر حال باید موضع او در دیرینه‌شناسی دانش را درست به این دلیل که مفروضات اساسی مشترکی با دیدگاه ساختگرایی دارد، مستقیماً بررسی کنیم. ما به تفصیل استدلال خواهیم کرد که طرح نظری کتاب دیرینه‌شناسی دانش به دو دلیل شکست می‌خورد. نخست این که قدرت تعیین‌کنندگی منتسب به قواعد حاکم بر نظامهای گفتمانی غیر قابل فهم است و نوع نفوذ و تأثیری را که نهادهای اجتماعی دارند - و همواره در مرکز توجه فوکو بوده است - غیر قابل فهم می‌سازد؛ دیگر این که فوکو تا آنجایی که دیرینه‌شناسی را فی‌نفسه هدفی تلقی می‌کند، امکان ایجاد ارتباط میان تحلیلهای نقادانه و علایق اجتماعی خودش را منتفی می‌سازد.

روش دیرینه‌شناسی دانش، فوکو را از آن باز داشت تا مجموعه مسایل و علایقی را که الهام‌بخش اندیشه او بودند، پیگیری کند. وی در مقابل این بن‌بست، مدتی به بازاندیشی و تجدیدنظر در ابزارهای فکری خود پرداخت و پس از نوشتن دیرینه‌شناسی دانش از کوشش برای پرورش نظریه‌ای درباره گفتمان کاملاً منصرف شد و روش تبارشناسی نیچه را به عنوان نقطه عزیمت برای ایجاد روشی به کار برد که رابطه حقیقت، نظریه و ارزشها

---

1. orthogonal

را با نهادها و کردارهای اجتماعی به عنوان ظرف وقوع آنها موضوع بررسی خود قرار می‌دهد. همین روش موجب توجه فزاینده‌ی او به قدرت و بدن و رابطه‌ی آنها با علوم انسانی می‌گردد. با این حال روش دیرینه‌شناسی رد نمی‌شود. فوکو تنها کوشش برای ایجاد نظریه‌ای در باب نظامهای قاعده‌مند کردارهای گفتگمانی را کنار می‌گذارد. دیرینه‌شناسی به صورت یک ابزار در خدمت تبارشناسی قرار می‌گیرد و به عنوان روش تشخیص ابژه‌های گفتگمانی، در «دورنماسازی» و زدودن انس و آشنایی [رایج و کاذب ما] از گفتگمان جدی علوم انسانی مفید واقع می‌شود. همین خود فوکو را در طرح پرسشهای تبارشناسانه‌ای از این دست یاری می‌رساند: چگونه این گفتگمانها به کار می‌روند؟ و چه نقشی در جامعه بازی می‌کنند؟

دیرینه‌شناسی دانش در سال ۱۹۶۹ منتشر شد؛ کتاب بعدی فوکو، یعنی انضباط و مجازات شش سال پس از آن انتشار یافت. ما استدلال می‌کنیم که در کتاب اخیر فوکو بر کردارهای معطوف به حبس و توقیف تمرکز می‌کند که موجب پیدایش علوم انسانی شده‌اند و به انسان و جامعه شکلی بخشیده‌اند که قابل تحلیل عینی (دیرینه‌شناسانه) است. از این رو، بسیاری از مفاهیم اساسی مانند «اعمال حکومت»، «قاعده بخشیدن»، «تحول»، «عنصر»، «قاعده»، «مجموعه»، «رابطه بیرونی»، و «سیستم» که روش دیرینه‌شناسی استوار بر آنهاست، به عنوان چارچوبه‌ی تعبیری ظاهر می‌شوند که به موجب کردارهای تاریخی خاصی تکوین یافته‌اند.

فوکو، همچنین در تاریخ جنسیت (۱۹۷۷) با پیگیری پیدایش اعتراف جنسی و پیوند دادن آن به کردارهای سلطه‌ی اجتماعی، اعتقاد هرمنیوتیکی به معنای عمیق را مورد چالش قرار می‌دهد. به نظر وی بازتاب اهمیت کردارهای اعتراف‌جویانه مانند روان‌درمانی یا شیوه‌های درمان پزشکی را می‌توان در رشد چشمگیر علاقه به روح و روان در همه‌ی حوزه‌های زندگی یافت. چنین کردارهایی که ظاهراً می‌باید معنای عمیقی را برملا کنند که تنها بر روی تعبیری رمزآمیز و بی‌انتهای مکتوف می‌شود، مولد گفتگمان رو به گسترش «فاعل‌های سخن»<sup>۱</sup> هستند. به گمان ما منظور فوکو در اینجا این است که نمی‌توان فرض کرد که معنای عمیقی برای تفحص در کار است، صرفاً به این دلیل که فرهنگ ما چنین اندیشه‌ای را القاء می‌کند. به سخن دیگر مفهوم معنای عمیق یک تصور فرهنگی است.

بدین سان فوکو دو بُعد تعیین‌کننده کردارهای کلیت‌بخش رو به تکوینی را به ما نشان می‌دهد که نه تنها انسان را به عنوان موضوع شناسایی و فاعل شناسایی تولید می‌کنند بلکه، مهمتر از آن، هر دو تصور را، در جامعه «دل‌نگران معنا» و شیئی شده ما باقی نگه می‌دارند.

فوکو با ترکیب این مسائل، تشخیصی کلی درباره وضعیت فرهنگی جاری ما به دست می‌دهد. وی سازمان فراگیر جامعه را به عنوان «قدرت ابزاری مشرف بر حیات»<sup>۱</sup> توصیف می‌کند. «قدرت مشرف بر حیات»<sup>۲</sup> عبارت است از تنظیم فزاینده امور در همه حوزه‌ها با بهانه پیشبرد رفاه فرد و جمعیت. از دیدگاه تبارشناسی، این نظم خود را به صورت روش عملی باز می‌نماید که هیچکس هدایت آنرا در دست ندارد و همه به نحو فزاینده‌ای در آن گرفتار می‌شوند و تنها غایت آن افزایش صرف قدرت و نظم است.

راههای بسیار دیگری برای قرائت تاریخ وجود دارد و فوکو نخستین کسی نیست که آن را بدین شیوه قرائت می‌کند. وی بی‌شک در خط اندیشمندانی چون نیچه، وبر، هایدگر متأخر و آدورنو قرار دارد. با این حال اندیشه او متضمن پیچیدگی روش‌شناسانه بسیار و تأکیدی بی‌نظیر بر بدن به عنوان مکانی است که در آن ظریف‌ترین و جزئی‌ترین کردارهای اجتماعی با سازمان گسترده قدرت پیوند می‌یابند.

کار فوکو ترکیبی از تفکر فلسفی به عالی‌ترین معنای آن و عنایتی دقیق و وسواس‌آمیز نسبت به جزئیات زندگی تجربی است. با این همه، وی درخصوص توصیف وضع جاری در قالب فرمولهای کلی، به شیوه‌ای که هایدگر جوهر تکنولوژی را به عنوان قرار دادن و نظم بخشیدن و در اختیار انسان گذاشتن کل هستی‌ها تعریف می‌کند، آگاهانه طفره‌آمیز سخن می‌گوید. اما برخورد فوکو در این خصوص با تبعات کلی تحلیل او هماهنگی دارد، به این معنی که چنین کلی‌گویی‌هایی یا میان‌تهی هستند و یا به عنوان توجیهی برای ترویج چیزی به کار می‌روند که به نظر فوکو باید در مقابل آن مقاومت کرد. به محض این که پراکندگی و تفرق و پیچیدگی و خصلت تصادفی و لایه‌بندی کردارهای اجتماعی خودمان را دریابیم می‌بینیم که هرگونه کوششی برای جمع‌بندی واقعیات جاری لاجرم به تحریفات بالقوه خطرناکی سر خواهد زد.

همچنین فوکو با تأکید بر وجود محتوای عملگرایانه در کل تاریخنگاری موجب

1. Bio-technico-power

2. Bio-power

ناراحتی کسان بسیاری شده است. وی معتقد است که تاریخ زمان حال را می‌نویسد؛ ما روش او در این خصوص را تحلیلیات تعبیری<sup>۱</sup> می‌نامیم. منظور این است که در حالی که تحلیل کردارهای زمان حاضر و تحول تاریخی آنها روش قابل اثبات انضمامی و منضبطی است که می‌تواند به عنوان مبنای برنامه‌ای پژوهشی به کار رود، این نظر که سازمانیابی فراینده کل امور و اشیاء مسئله اصلی زمانه ماست، به هیچ‌روی از لحاظ تجربی قابل اثبات نیست، بلکه تنها به عنوان تعبیری عرضه می‌شود. این تعبیر از علایق عملگرایانه برمی‌خیزد و محتوای عملگرایانه دارد و به همین دلیل ممکن است از جانب تعبیرهای دیگری که از درون علایق دیگری برمی‌خیزند مورد رقابت قرار گیرد.

اینک منظور از این گفته را درمی‌یابیم که اندیشه فوکو همواره در فراسوی ساختگرایی و هرمنیوتیک سیر می‌کرده است. وی در دیرینه‌شناسی دانش، با فرو کاستن فاعل شناسایی به نقشی تابع گفتمان و با تلقی گفتمان جدی به عنوان نظامی خودمختار و قاعده‌مند، اعلام داشت که روش او «با آنچه تحلیل ساختگراییانه خوانده می‌شود کاملاً بیگانه نیست» (دیرینه‌شناسی دانش، ص ۱۵). (هرچند وی هیچگاه مدعی آن نبود که در پی یافتن قوانین غیرتاریخی عمومی بوده است). اما وی با کنار گذاشتن دیرینه‌شناسی به عنوان طرحی نظری، نه تنها از ساختگرایی فاصله گرفت بلکه اندیشه ساختگرایی را از لحاظ تاریخی در درون متن کردارهای منزوی‌ساز، نظم‌آفرین و نظام‌بخشی قرار داد که به گفته او ویژگی تکنولوژی انضباط‌بخش است. با این حال وی روش ساختگراییانه تمرکز بر گفتمان و برگوینده به منزله موضوعاتی مصنوع را به عنوان اقدامی ضروری در جهت پرهیز از تلقی گفتمانها و کردارهای جامعه موجود به عنوان تجلی واقعیت امور همچنان به کار می‌برد.

فوکو پیش از گرایش به روشهای ساختگراییانه در نخستین اثر منتشر شده خود، که مقدمه‌ای بر کتاب بینسوانگر بود، آشکارا پیرو سنت هستی‌شناسی تأویلی کتاب بودن و زمان هایدگر بود. اما وی به تدریج که علاقه‌اش از معانی نهفته کردارهای روزمره سلب شد و به تأثیرات اجتماعی آنها معطوف گردید، مسایل و علایق نظریه هرمنیوتیک را پشت سر گذاشت. تعبیر او از آثار نیچه مجرای بود که از طریق آن توجه او دوباره به ضرورت و خطرات روش تعبیری معطوف شد. تبارشناسی نیچه در این خصوص که

چگونه قدرت، توهم معنا را برای پیشبرد کار خود به خدمت می‌گیرد، فوکو را بر آن داشت تا نسبت به هرمنیوتیک چه از لحاظ شکل تعبیر و تفسیر آن درباره زندگی روزمره و چه از لحاظ تفسیر عمیق آن از آنچه کردارهای روزمره استوار می‌کنند، نظری انتقادآمیز داشته باشد. اما همین تحلیل تبارشناسانه فوکو را به اتخاذ موضعی کشاننده است که وی از آن به عنوان «رمزگشایی»<sup>۱</sup> نام می‌برد. مضمون این موضع این است که کردارهای اجتماعی مفهوم و معنای قابل ادراکی دارند که اساساً با آنچه در دسترس فهم کارگزاران کردارهای اجتماعی است تفاوت دارد؛ از دیدگاه هرمنیوتیکی این کارگزاران، کردارهای اجتماعی را دارای معنای سطحی یا عمیق و یا حتی عمیقاً بی‌معنا می‌دانند.

فوکو با اشاره به مثالهای متعارف در خصوص چگونگی سازمان بخشیدن به حوزه‌های فعالیت انسانی این تعبیر را بسط می‌دهد. به نظر ما این خود اصیل‌ترین بخش کار فوکو است، هرچند او آن را بدین‌گونه موضوع بحث قرار نمی‌دهد. این‌گونه نمونه‌ها مانند اعترافات در آیین مسیحیت و در روانکاوی و یا «نظام سراسرین»<sup>۲</sup> در نظر جرمی بنتهام، نشان می‌دهند که چگونه فرهنگ ما سعی دارد افراد را از طریق کاربرد ابزارهای عقلانی شده، بهنجار سازد و آنها را به فاعلهای معناپذیر و موضوعات اطاعت‌پذیر تبدیل کند. همین خود نشان می‌دهد که چگونه مطالعه انسانها به عنوان «سوز» و «ابژه» تا بدین پایه در فرهنگ ما اهمیت یافته و چرا روشهای رایج این‌گونه مطالعه یعنی هرمنیوتیک و ساختگرایی، این همه بسط و شیوع پیدا کرده‌اند. بدین‌سان فوکو به شیوه‌ای بسیار ابتکاری، دو روش مسلط در مطالعه زندگی انسان را در عین حال هم مورد نقد قرار می‌دهد و هم به کار می‌برد.

1. dechiffrement

۲. Panopticon. طرحی که بنتهام برای معماری زندان پیشنهاد کرد و بعدها در اوایل قرن بیستم در ساختن زندانی در ایالت ایلینوی در ایالات متحده آمریکا اجرا شد. م

بخش نخست

---

توهم گفتمان خودسامان



## کردارها و گفتمان در نخستین نوشته‌های فوکو

### تاریخ دیوانگی

کتاب دیوانگی و تمدن (۱۹۶۱) با توصیفی دربارهٔ طرد و حبس جذامیان در شبکهٔ گسترده‌ای از مراکز نگهداری جذامیان که در طی قرون میانه در حواشی شهرهای اروپا پراکنده بودند، آغاز می‌شود. جذامیان در درون این محبسه‌ها از ساکنین شهر دور نگه‌داشته می‌شدند و در عین حال به اندازهٔ کافی به شهر نزدیک بودند تا تحت نظارت و مراقبت باشند. حضور آنها در حاشیهٔ شهر نگرش شدیداً دوپهلویی نسبت به آنها ایجاد می‌کرد؛ در نتیجه، آنها گاه به دیدهٔ دلسوزی و گاه به دیدهٔ دشمنی نگریسته می‌شدند. جذامیان مردمی خطرناک و شرور به‌شمار می‌رفتند که خداوند ایشان را کیفر داده بود اما به همین دلیل آنها نشانهٔ جسمانی و بدنی قدرت خداوند و یادآور تکلیف مسیحیان به دستگیری از دیگران بودند.

ناگهان در پایان قرون میانه مراکز جذامیان در سراسر اروپا تخلیه شد. لیکن عرصهٔ عینی جدایی اجتماعی و پیوند اخلاقی همچنان به جای خود باقی بود. این عرصه از نو به وسیلهٔ ساکنین تازه‌ای پر شد که نشانهای نوی داشتند و از اشکال جدید اجتماعی در آینده خبر می‌دادند. «این اشکال با معنایی کاملاً تازه و در فرهنگی بسیار متفاوت باقی ماندند - خصوصاً شکل عمدهٔ تفکیک سختگیرانه‌ای که در طرد اجتماعی و در عین حال بازپروری اخلاقی ظاهر می‌شد» (دیوانگی و تمدن، ص ۷). همین موضوع طرد مکانی و جذب فرهنگی به‌طور توأمان، که چارچوب کل کتاب دیوانگی و تمدن را تشکیل می‌دهد، در نخستین صفحات کتاب توضیح داده می‌شود.

فوکو پس از تصویر جذامیان لعنت شده و در عین حال مقدس، توصیف نیرومندی از

«کشتی دیوانه‌ها»<sup>۱</sup> به دست می‌دهد. در دوران رنسانس دیوانگان را بر کشتیهایی سوار می‌کردند و در مسیر رودخانه‌های اروپا روانه می‌کردند تا به جستجوی عقل و خرد بروند. فرد دیوانه که به کشتی بسته شده بود «محبوسی بود در درون آزادترین و بازترین راهها...» (دیوانگی و تمدن، ص ۱۱). انسان دیوانه در عصر رنسانس به عنوان موجود فرهنگی عمده و قابل توجهی ظهور کرد و جای مرگ را به عنوان کانون توجه عمیق و گسترده دربارهٔ نظم و معنا گرفت. در آغاز انسان دیوانه به عنوان جزئی از شمار بسیاری از انواع گوناگونی ظاهر شد که در یک طبقهٔ کلی قرار می‌گرفتند. دیوانگان، ساده‌لوحها، میخواره‌ها، عیاشها، تبهکاران و معشوقه‌بازها همگی از یک قماش به‌شمار می‌رفتند.

مسئلهٔ بی‌نظمی نتیجهٔ زیاده‌روی و بی‌ترتیبی تلقی می‌شد نه نتیجهٔ بیماری و بدکارکردی جسمانی. توضیحات فوکو دربارهٔ پیدایش تباین میان خردمندی و جنون، بخش بسیار گسترده‌ای از کتاب دیوانگی و تمدن را تشکیل می‌دهد. همین مضمون فرهنگی جدید، یعنی خرد و دیوانگی در عصر کلاسیک و سلامت روانی و بیماری روانی در عصر ما، از عصری به عصر دیگر اساساً دگرگون می‌شود و به نظر می‌رسد که مراحل و منازلی تقریبی از وضعیت هستی‌شناسانه و تغییرناپذیر غیریت محض<sup>۲</sup> را تشکیل می‌دهد که در کانون تحلیلهای فوکو قرار دارد. ظاهراً فوکو بر آن بود که «چیزی» شبیه دیوانگی محض وجود دارد که همهٔ اشکال فرهنگی مختلف به دنبال یافتن آن و استار و سرکوب کردن آن بوده‌اند. وی بعدها این نظر را کنار گذاشت.

تحلیل فوکو در مورد این‌گونه گسسته‌های فرهنگی همواره با شرح داستان همیشگی حبس و طرد همراه است. معنا گهگاه دگرگون می‌شود، اما استمرار درازمدت آنچه تنها باید به عنوان قدرت خواند، همواره در نقطهٔ مقابل این‌گونه تحولات ناگهانی در امر تعیین هویت فرهنگی [گروهها] مشهود است. همین تنش و تعارض است که با تأکید بیشتر یا کمتر بر آن در کل آثار فوکو ظاهر می‌شود. کنار هم قرار دادن استمرار و گسست یا قدرت و گفتمان به عنوان دو پدیدهٔ متوازی به آشکارترین شیوه در کتاب دیوانگی و تمدن صورت گرفته است. اما ماهیت پیوندها و ساز و کارهایی که به گفتمان و قدرت نظم و انتظام می‌بخشند، نامعلوم است. همین نیاز به توضیح در کانون توجه فوکو در آثار بعدی او قرار دارد. وی نخست از جانب گفتمان و سپس از جانب قدرت به توضیح مسئله می‌پردازد.

1. Narrenschiff

2. Pure otherness

سده هفدهم چنانکه دیدیم شاهد گذار از عصر رنسانس به عصر کلاسیک بود. مراکز جذامیان در سراسر اروپا به ناگهان از جذامیان تخلیه شد و به مراکز نگهداری و حبس تهیدستان تبدیل گردید. فوکو در پی توضیح دو مسئله است: یکی ماهیت نیروهای اجتماعی در سراسر اروپا که موجب سازماندهی فقرا و تهیدستان به چنین شیوه چشمگیری شدند و دوم نظام رده‌بندی و هویت‌بخشی فرهنگی در آن عصر که به موجب آن شمار کثیری از مردم در مقوله واحدی گنجانده می‌شدند. پرسش فوکو این است که چرا در عرض مدت چند ماه در سال ۱۶۵۶ یک تن از هر صد نفر از مردم پاریس محبوس شدند؟

فوکو تأسیس بیمارستان عمومی توسط شاه فرانسه را تحول تاریخی بزرگی به‌شمار می‌آورد. در نگاه اول گرد هم آوردن مجموعه‌ای از ساختمانها و عملیات رفاهی تحت عنوانی واحد، چیزی بیش از اصلاحات اداری به نظر نمی‌رسد. این‌گونه ساختمانها در پاریس که سابقاً انبار مهمات و یا استراحتگاه افسران بازنشسته بودند، اینک برای امر نگهداری از تهیدستان، دیوانگان و مردم بی‌خانمان اختصاص می‌یافتند. بر طبق فرمان پادشاه، همه تهیدستان را «از هر جنسی، در هر سن و سالی، و از هر منطقه‌ای، از هر اصل و نسی، در هر وضعی که باشند، سالم یا معلول، بیمار یا بهبودیافته، قابل علاج یا علاج‌ناپذیر» می‌باید خوراک و پوشاک و سرپناه داد و کلاً از ایشان مراقبت کرد (دیوانگی و تمدن، ص ۳۹). گروه تازه‌ای از کارگزاران دولتی عالی‌رتبه به وسیله پادشاه منصوب شدند تا نه تنها بر امور تهیدستان محبوس در ساختمانها بلکه بر تهیدستان کل شهر پاریس نظارت کنند. بر طبق فرمان پادشاه قدرت این گروه از کارگزاران تقریباً مطلق بود: «آنها کل قدرت لازم برای ولایت، هدایت، اداره امور، رسیدگی به مسائل تجاری، مسائل پاسبانی و امنیت، مسائل حقوقی، اصلاح اخلاقی و تنبیه و مجازات کل تهیدستان پاریس، چه در درون و چه در بیرون از بیمارستان عمومی را در اختیار دارند» (دیوانگی و تمدن، ص ۴۰).

گرچه پزشکانی موظف شده بودند که به مراکز مختلف نگهداری و حبس سرکشی بکنند، اما فوکو تأکید می‌کند که آن مراکز در درجه اول مؤسسات درمانی نبودند، بلکه تهیدستان، افراد سرکش، ولگردها و همچنین دیوانه‌ها یکجا در کنار هم گردآوری شده بودند. فوکو تأکید بسیار دارد که پیدایش ناگهانی پدیده «توقیف بزرگ» را نباید شکل ماقبل علمی و سازمان‌نیافته بیمارستانهای روانی و درمانگاههای امروز تلقی کرد. فوکو در

این کتاب و در نوشته‌های دیگرش قطعاً در پی تشریح داستان پیشرفت علمی نیست، بلکه داستانی که فوکو می‌گوید عکس آن است. به نظر او در همین حرکت‌های عمده اولیه به سوی حبس و توقیف اجتماعی و تجزیه و تفکیک گروه‌های عمده‌ای از مردم و اعمال نظارت بر آنهاست که نخستین نشانه‌های پیدایش علوم پزشکی، روانپزشکی و انسانی را باید جستجو کرد. همین علوم انسانی بعدها روش‌های خود را بسط دادند، مفاهیم خود را سیقل بخشیدند و مرزهای حرفه‌ای خود را تقویت کردند لیکن همچنان در درون نهادهای حبس و توقیف به فعالیت خود ادامه دادند. تعبیر فوکو این است که علوم مزبور نقش قاطع و تعیین‌کننده‌ای در تعیین و تعبیه رده‌بندی و کنترل انسانها ایفا نمودند و هیچگاه حقیقت ناب را به ما عرضه نکردند.

فوکو در دیوانگی و تمدن تأسیس بیمارستان عمومی [پاریس] را مشخصاً به عنوان سیاست مستقیم پادشاه تعبیر می‌کند. وی آن را «نمونه‌ای... از نظم بورژوازی و شاهانه‌ای می‌داند که در این دوران در فرانسه در حال تأسیس بود» (دیوانگی و تمدن، ص ۴۰). فوکو کارگزاران این تحول را شناسایی می‌کند و تعبیر و تفسیر روشنی از انگیزه اعمال ایشان به دست می‌دهد و تأثیر اعمالشان را به جای خود یادآور می‌شود. وی در آثار بعدی خود تا بدین پایه به روشنی درباره علل و عوامل و دلایل اعمال افراد سخن نگفته است؛ در نوشته‌های بعدی او پویایی اجتماعی، ساختاری و سیاسی به عنوان موضوعات و مسائل مورد بحث مطرح می‌شوند اما در کتاب دیوانگی و تمدن فقط درباره محتوای گسسته تحولات فرهنگی توضیحی داده نمی‌شود، در عوض بعد نهادها و قدرت به روشنی بررسی شده است. مثلاً فوکو توضیح می‌دهد که پادشاه فرانسه نظام حبس و توقیف و نگهداری را تا سال ۱۶۷۶ در سراسر کشور بسط داده بود. در زمان وقوع انقلاب فرانسه انواع فراوان و متنوعی از این گونه نهادهای رفاهی، هم در فرانسه و هم در سایر نقاط اروپا وجود داشت. اما چنانکه فوکو توضیح می‌دهد، در آغاز «حتماً حساسیت اجتماعی مشترکی در کل فرهنگ اروپا به صورتی آهسته و بی‌شک در طی سالیان دراز تکوین یافته بود که ناگهان خود را در نیمه دوم سده هفدهم آشکار ساخت؛ همین حساسیت بود که به شیوه‌ای ناگهانی گروه‌های محکوم به زندگی در مراکز حبس و توقیف را منزوی ساخت» (دیوانگی و تمدن، ص ۴۵). در نتیجه شکل تازه‌ای از گفت‌وگو و نهاد اجتماعی پیدا شد. بنابراین به نظر فوکو «می‌باید وحدت نظری وجود داشته باشد که فوریت و ضرورت آن را توجیه می‌کرد» (همان، ص ۴۵). و به‌راستی هم چنین بود. توقیف بزرگ

«حساسیت جدید نسبت به تهیدستی و نسبت به وظیفه‌دستی را همراه با اشکال تازه‌ای از واکنش نسبت به مسائل اقتصادی بیکاری و بیهاری، و اخلاق کاری جدید و رؤیای پیدایش جامعه‌ای که در آن درون اشکال اقتدار طلبانه قدرت، تکلیف اخلاقی با قانون پیوند خورده باشد، در درون وحدتی پیچیده سامان می‌دهد» (همان، ص ۴۶).

فوکو مقتضیاتی را که پیدایش مراکز حبس و توقیف را ممکن و ضروری ساخت فهرست می‌کند. نخستین عامل، ضرورت کار به عنوان امری اخلاقی و اجتماعی بود. در فرمان مربوط به تأسیس بیمارستان عمومی [پاریس] خطرات تن‌آسایی و گدایی برای حیات شهر مورد تأکید قرار گرفت. با پیدایش اشکال سازمان اقتصادی جدید، سلطه اصناف رو به زوال گذاشت و تحولات و جابه‌جاییهای اجتماعی به وقوع پیوست. اما در حالی که در گذشته در دوره‌های بیکاری گسترده، به منظور حراست شهر در مقابل دسته‌های مختلف افراد ولگرد و بی‌خانمان، پاسدارانی در دروازه‌ها گماشته می‌شدند، اینک به همان منظور مراکز حبس و توقیف در درون دیوارهای شهر تأسیس می‌شد. «فرد بیکار دیگر طرد یا مجازات نمی‌شد؛ وی به خرج ملت و به بهای آزادی فردی‌اش مورد مراقبت قرار می‌گرفت. میان او و جامعه تعهدات ضمنی متقابلی برقرار می‌شد: وی حق خورد و خوراک داشت اما می‌بایست محدودیتهای جسمانی و اخلاقی زندگی در حبس و توقیف را بپذیرد» (دیوانگی و تمدن، ص ۴۸).

فوکو به شیوه نسبتاً روشنی، پیوند یافتن رفاه فرد (و گروههای اجتماعی) را به کنترل اداری دولت به عنوان نتیجه فشارهای اقتصادی و اجتماعی توضیح می‌دهد. تحلیل او از اشکال این پیوند و به‌ویژه از زبان فرهنگی بیان آن بسیار ابتکاری است هرچند تحلیل او درباره بُعد علی مسئله چنین نیست. وی می‌گوید: «در سراسر اروپا حبس و توقیف دست‌کم از لحاظ منشأ و سرچشمه معنای واحدی داشت؛ یعنی یکی از واکنشهای قرن هفدهم به بحرانی اقتصادی بود که بر کل جهان غرب تأثیر گذاشته و موجب کاهش دستمزدها، بیکاری، کمبود پول و جز آن شده بود» (همان، ص ۴۹). در آثار بعدی فوکو، مسائلی چون دوره‌بندی تاریخی، اهمیت نسبی عوامل اجتماعی و اقتصادی، روابط پیچیده مسئله با «حساسیت دوران» و با گفتمان علمی، و ساز و کارهای ویژه اجرای حبس و توقیف، دیگر برحسب مفاهیم ساده علت و معلولی طرح نمی‌شوند بلکه به عنوان مشکلاتی اساسی عنوان می‌گردند. با این حال وحدت موضوعی علایق فوکو به اندازه کافی روشن است.

روابط جدید با دیوانگان به ناگهان پس از انقلاب فرانسه پدیدار شد. «هر روانپزشکی، و هر تاریخ‌نویسی در آغاز سده نوزدهم گرفتار احساس رنجش یکسانی شد؛ در همه جا همین احساس خشم از بی‌عدالتی و سرزنش پرهیزگاران دیده می‌شود» (همان، ص ۲۲۱). این احساس رنجش و خشم معطوف به واقعیتی بود که تازه درک شده بود یعنی این واقعیت که دیوانگان و تبه‌کاران با هم در درون مراکز حبس و توقیف واحدی نگهداری می‌شدند. از نظر کسانی که این حساسیت جدید را پیدا کرده بودند، این واقعیت آشکار به معنی خلط زننده و ناروای گروه‌های اجتماعی بود. تمیزی که امروزه میان دیوانگان از یک سو و بزه‌کاران، تهیدستان و تبه‌کاران از سوی دیگر گذاشته می‌شود و نیز شمردن دیوانگان در زمره بیماران نخستین بار در فریادهای خشم‌آلود انسان‌دوستانه عنوان می‌شود. فوکو بلافاصله اضافه می‌کند که نباید چنین تحولی را به معنوی پیشرفت صرف و ساده‌ای در رفتار انسان با دیگران تلقی کرد که تحت راهنمایی علم و دانش صورت گرفته باشد. برعکس «عمق و شدت تجربه حبس و توقیف بود که چنین پدیده‌ای را ایجاد کرد؛ توضیح این آگاهی تازه درباره دیوانگی را باید در خود تجربه حبس و توقیف جستجو کنیم» (همان، ص ۲۲۴). گرچه این مطلب مرموز به نظر می‌رسد اما فوکو توضیح روشنی در دو سطح می‌دهد.

نخست این که به اصطلاح علتی مؤثر و کافی وجود داشت، که عبارت بود از اعتراضات روشنفکران و برجستگان «بزه‌کار» محبوسی که موجب جلب توجه به درهم آمیختن بزه‌کاران و دیوانگان شد. آنها به درهم آمیختن گروه‌های گوناگون به شیوه‌ای ناسازگار، ناموزون و مختلط اعتراض داشتند و خواستار تجزیه و تفکیک آنها بودند. معترضین خواستار آزادسازی دیوانگان و یا حتی رفتار بهتر با ایشان نبودند بلکه تنها اصرار می‌کردند که بزه‌کاران معمولی با دیوانگان درهم آمیخته نشوند به این دلیل که مبادا بزه‌کاران هم در اثر معاشرت با دیوانگان عقل خود را در مراکز حبس و توقیف از دست بدهند. «حضور دیوانگان [در جمع چنان افرادی] ظلم و بی‌عدالتی تلقی می‌شود؛ اما ظلمی در حق دیگران» (همان، ص ۲۲۸).

دوم این که حساسیت اجتماعی و روابط اقتصادی هر دو در حال تحول عمیقی بودند. فقر و تهیدستی که پیشتر به عنوان تباهی و خطری برای جامعه تلقی می‌شد، اینک به عنوان مزیتی پنهان اما پراهمیت برای ملت به‌شمار می‌آمد. تهیدستانی که مایل بودند در مقابل دستمزدهای نازل کار کنند و مصرف‌اندکی داشته باشند، یکی از عناصر اصلی ثروت ملی

را تشکیل می‌دادند. بدین سان اندیشهٔ جمعیت به عنوان منبع اقتصادی و اجتماعی مهمی که می‌باید به حساب آید و سازمان یابد و در خدمت تولید قرار گیرد، پدیدار شد.

فوکو موضوع جمعیت را با تفصیل بیشتری در بسیاری از کتابهای بعدی خود بررسی می‌کند. در کتاب نظم اشیاء، تحلیل مسئله کار و سازمان گفتمانی متحول آن در عصر کلاسیک و اینک در «عصر انسان» همراه با تحلیلهای مشابهی دربارهٔ زندگی و زبان، تقریباً یک سوم کتاب را تشکیل می‌دهد. در کتاب انضباط و مجازات فوکو از سطح تحلیل ساختار گفتمانی کار و جمعیت فراتر می‌رود و تحلیل خود را در متن تحول مستمر آنچه او اینک «قدرت مشرف بر حیات» می‌نامد، قرار می‌دهد. ویژگی «قدرت مشرف بر حیات» (رجوع کنید به فصل ۶) که شکل مدرن قدرت است، سازماندهی فزایندهٔ جمعیت و رفاه آن به خاطر افزایش قدرت و تولید است. در این تحلیل بُعد گفتمانی و بُعد نهادی بار دیگر در درون رابطهٔ پیچیده‌ای کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. اما دولت و رشد سرمایه‌داری در اشکال بعدیشان کمتر مورد تأکید قرار می‌گیرند؛ فوکو این دو را به عنوان بخش اصلی جریان مسلم می‌انگارد و در عوض توجه بیشتری به توصیف دقیق چگونگی اجرای این قدرت در سطح کوچکتر مبذول می‌دارد.

از آنچه گفته شد چنین برمی‌آید که اگر عامل جمعیت به‌طور بالقوه یکی از اجزای تشکیل‌دهندهٔ ثروت ملی محسوب می‌شد، در آن صورت، «حبس و توقیف خطایی فاحش و اشتباهی اقتصادی بوده» (همان، ص ۲۳۲). پس می‌بایست حبس و توقیف گسترده و عمومی کنار گذاشته شود. در نتیجه، چنین حبس و توقیفی جای خود را به حبس و توقیف مشخص‌تر و علمی‌تر و انسانی‌تری داد که دسته‌های خاصی از بزهکاران (که در کتاب انضباط و مجازات فوکو مورد بحث قرار گرفته) و دیوانگان را از هم مجزا می‌کرد. اینک چنین احساس می‌شد که دیوانگان می‌باید از بند و زنجیر و قفسهای خود آزاد شوند و به وضعیت سلامت بازگردانده شوند. آنچه فوکو به عنوان تاریخ افسانه‌ای انسانی شدن فزایندهٔ رفتار ما با دیوانگان می‌خواند «در پشت افسانه‌ها... عملکرد یا مجموعه‌ای از عملکردها را پنهان می‌سازد که به صورتی بی‌سروصدا، دنیای تیمارستانها و آسایشگاههای روانی و شیوه‌های درمان و در عین حال تجربهٔ عینی جنون را سازمان بخشید» (همان، ص ۲۴۳). فوکو در این رابطه، از اصلاح‌طلبان «کویکر»<sup>۱</sup> در انگلستان به رهبری کسی به

۱. Quakers یا «انجمن دوستان» گروهی مسیحی بودند که در میانهٔ قرن هفدهم در انگلستان و در مستعمرات آمریکایی آن کشور پیدا شدند و به ضرورت فهم درونی و مستقیم خداوند بدون کمک روحانیت و کلیسا اعتقاد داشتند.

نام تیوک<sup>۱</sup> و «عقلگرایان روان‌پزشک» در فرانسه به رهبری پینل<sup>۲</sup> مفصلاً بحث می‌کند. فوکو روشها و شیوه کلی این دو مکتب در برخورد با مسئله دیوانگی را توصیف می‌نماید و آن را با شیوه‌های برخورد همین دو مکتب با رفتار بزهکارانه مقایسه می‌کند.

شیوه عمل کویکرها این بود که هر محبوس یا بیماری را وادار کنند که مسئولیت جرم یا بیماری خودش را بپذیرد. «تیوک تیمارستانی تأسیس کرد که در آن وحشت آزادگونه جنون جای خود را به اضطراب‌کشنده مسئولیت داد؛ ترس دیگر در آن سوی دروازه‌های زندان حکمرانی نمی‌کرد بلکه اینک به همان شدت در سلک وجدان ظاهر می‌شد» (همان، ص ۲۴۷). تأکید بر این بود که هر بیماری گناه و مسئولیت خویش را بپذیرد. چنین کاری نیازمند برقراری مجموعه پیچیده‌ای از نهادها بود. سلسله‌مراتب منظمی از روابط در درون تیمارستان برقرار شد که در درون آن بیماران در پایین‌ترین مراتب قرار داشتند.

از آنجا که بیمار مسئول بیماری خود شمرده می‌شد، اقدامات درمانی در شکل مجازات به صورت شیوه متداول برخورد با بیماران درآمد. هدف از این‌گونه مداخلات این بود که بیمار را از جایگاه خود به عنوان «فاعل و کارگزار» و مسئول اعمال خویش آگاه سازند. از همین‌رو فرد بیمار که به وسیله زندانبانان مراقبت و مجازات می‌شد، به‌واسطه مجموعه دقیق و پیچیده‌ای از آیینها و روشها به انجام رفتار مشابهی نسبت به خودش واداشته می‌شد. به موجب این نظریه، پس از آنکه «درونی‌سازی» به این شیوه کاملاً اجرا می‌شد، بیمار بهبود می‌یافت. «این فرآیند که به موجب آن فرد دیوانه با موضوع‌سازی خود به عنوان دیگری، آزادی خود را دوباره به دست می‌آورد، هم در جریان کار کردن و هم از طریق مشاهده [خویش به عنوان دیگری] قابل حصول بود» (همان، ص ۲۴۷).

پینل در فرانسه روشی مشابه اما قدری متفاوت در برخورد با دیوانگان به کار بست. تیمارستان از نظر او «ابزار همگونی اخلاقی و افشاگری اجتماعی بود. مسئله، تحمیل اخلاقیاتی به شکل عمومی [بود]...» (همان، ص ۲۵۹). دیوانگان می‌بایست خود به این مسئله پی ببرند که از ملاکهای اخلاقی عمومی بشریت سربچی کرده‌اند. می‌بایست ایشان را با مجموعه‌ای از روشهای بازپروری، تغییر خودآگاهی و انضباط بدنی و روانی دوباره

1. Tuke

۲. P. Pinel (۱۸۲۶ - ۱۷۴۴) پزشک فرانسوی و از بنیان روشهای انساندوستانه در درمان بیماران روانی. م



به وضعیت تأیید ملاکها و معیارهای اجتماعی بازگرداند.

بسیاری از این شیوه‌ها و از جمله گرفتن اقرار و اعتراف به اجبار و به شکلی سازمانیافته، در تبارشناسی «سوژه» مدرن به وسیله فوکو، که خطوط اصلی آن در کتاب دیگر او یعنی تاریخ جنسیت بررسی شده‌اند، نقش اساسی ایفا می‌کنند. در واقع همه این موضوعات اصلی یعنی شیوه تکوین انسانها به عنوان فاعل شناسایی، برخورد با انسانها به عنوان موضوع شناسایی و رابطه مجازات و نظارت و مراقبت، در آثار بعدی فوکو دوباره مطرح می‌شوند؛ در فصلهای ۷، ۸ و ۹ این کتاب، با تفصیل بیشتری به این موضوعات خواهیم پرداخت.

فوکو در کتاب دیوانگی و تمدن این موضوعات را به عنوان تحولات اجتماعی و فرهنگی عامی مشخص می‌سازد که در نهادهای خاصی تجلی یافته‌اند. وی در آثار بعدی خود از تأکید بر سطح نهادها دست می‌کشد و سطح تحلیل کوچکتر و پایین‌تری از سطح نهادها جستجو می‌کند. وی در آن آثار نشان می‌دهد که نفس مفهوم جامعه، فرهنگ به عنوان جهان‌بینی و فرد، (همچون جنون، عقل و علم) خود محصول تحول فراگیرتری در روابط قدرت و گفتار بوده‌اند که از مدتها پیش در حال تکوین بوده است.

در دیوانگی و تمدن کارآمدی و عقلانیت روشهای پینل تحت‌الشعاع اهمیتی قرار می‌گیرد که فوکو به «شخصیت پزشکی»<sup>۱</sup> می‌دهد. وی در اینجا به مواضع فروید و تأکید او بر رابطه بیمار و پزشک می‌رسد و بدین‌سان طبعاً تحولات پیشین را از این دیدگاه می‌نگرد؛ بعدها وی فروید را به عنوان جزئی از یک فراگرد طولانی‌تر مطالعه می‌کند. به هر حال بحث از «شخصیت پزشکی» یکی دیگر از موضوعات عمده آثار بعدی فوکو را پیش می‌آورد و آن نقشی اساسی است که نظامهای شناخت انسان و دانشمندان مجری این نظامها در تکوین ساختهای حبس و توقیف و سلطه در تمدن ما ایفا می‌کنند. به واسطه پزشکی است که دیوانگی به بیماری روحی تبدیل می‌شود و به عنوان موضوع پژوهش در حوزه امور پزشکی وارد می‌گردد. «با شأن تازه‌ای که شخصیت پزشکی به دست می‌آورد، معنای عمیق حبس و توقیف به کنار گذاشته می‌شود: پیدایش بیماری روانی، با معنایی که اکنون پیدا کرده است، ممکن می‌گردد» (همان، ص ۲۷۰).

کویکرهاي انگلیسی و عقل‌گرایان فرانسوی بر سر اهمیت مداخله پزشکی اتفاق نظر

داشتند. از دیدگاه هر دو گروه، پزشک شخصیت اصلی تیمارستان است. نخست این که پزشک دارای قدرت لازم برای صدور اجازه ورود و خروج بیماران در تیمارستان بود. دوم این که وی فضای درونی تیمارستان را به محیطی پزشکی تبدیل می کرد. فوکو در دیوانگی و تمدن تأکید می کند که شخصیت پزشک از لحاظ اخلاقی قابل اعتماد بود نه از لحاظ علمی. وی می گوید «مداخله پزشک به حکم مهارت یا قدرت پزشکی ای که وی از آن برخوردار است و احتمالاً به موجب مجموعه ای از معارف عینی قابل تأیید است، صورت نمی گیرد. «انسان درمانگر»<sup>۱</sup> [یعنی پزشک] در تیمارستان به عنوان دانشمند قدرت ندارد بلکه به عنوان حکیم... و پشتوانه ای حقوقی و اخلاقی... [سلطه دارد]» (همان، ص ۲۷۰).

فوکو در آثار بعدی خود بار دیگر بر اهمیت دانش پزشک به عنوان مبنای مقام رفیع اخلاقی او تأکید گذاشته است. وی تحلیل بسیار پیچیده ای از علوم انسانی و کارویژه های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آنها به دست می دهد، علوم «مشکوک» که هیچگاه به سطح علم متعارف مورد نظر کوهن نمی رسند. فوکو در آن آثار استدلال می کند که همین واقعیت که علوم انسانی (و به ویژه علوم مرتبط با روان درمانی) معرفت عینی اندکی درباره انسان به دست داده اند و با این حال چنین اهمیت و قدرتی در تمدن ما به دست آورده اند، موضوعی است که باید مورد بحث و بررسی قرار گیرد. این که چرا و چگونه چنین علوم مترزل و لرزانی به یکی از بنیادهای ساخت قدرت مدرن تبدیل می شوند، یکی از موضوعات اصلی آثار بعدی فوکو است. با این حال فوکو در دیوانگی و تمدن اهمیت و کارویژه شناخت را دست کم می گیرد و به یک معنا تقلیل می دهد و می گوید «اگر شخصیت پزشک می تواند پدیده جنون را تجرید و مشخص کند نه به این دلیل است که بدان شناخت دارد بلکه به این دلیل است که نسبت بدان سلطه و غلبه دارد، و آنچه از دیدگاه آیین اصالت اثبات تصویری از عینیت به نظر می رسد تنها روی دیگر همین سلطه بود» (همان، ص ۲۷۲). آنچه در کتاب دیوانگی و تمدن صرفاً یک نقاب است در آثار بعدی فوکو به عنوان بخشی از یک مفهوم تعیین کننده و پیچیده یعنی جزئی اساسی از سلطه به معنای مدرن ظاهر می شود.

فوکو در دیوانگی و تمدن پیدایش آیین اصالت اثبات علمی را به عنوان پوششی برای

1. homo medicus

توضیح واقعی قدرت درمانی که در پشت عینیت نهفته است، تبیین می‌کند؛ چنین توضیح واقعی و راستینی یکصد سال بعد [از پیدایش آیین اصالت اثبات] با آثار فروید مطرح شد. کارگزاران روان‌درمانی در قرن نوزدهم جایی در درون نظام فکری خود برای توضیح پیروزیهای خودشان نمی‌یافتند. «اگر بخواهیم بنیادهای عمیق عینیت در معرفت و عملکرد روان‌درمانی قرن نوزدهم از پینل تا فروید را مورد تحلیل قرار دهیم، می‌بایست نشان دهیم که درحقیقت چنین عینیتی از آغاز چیزی جز شیئی‌گشتگی جادوگونه‌ای نبود... آنچه ما کردار روان‌درمانی می‌خوانیم نوعی تاکتیک اخلاقی است که در پایان قرن هجدهم پدید آمد و در مراسم و آداب زندگی تیمارستانی محفوظ ماند و به وسیله اسطوره‌های اثباتگرایی استار شد» (همان، ص ۲۷۶).

چیزی که اثبات‌گرایان نمی‌توانستند توضیح دهند، کارایی عملکردهای خودشان بود. فوکو به فروید به عنوان نقطه عطف بزرگ بعدی در روایت طولانی عقل و جنون اشاره می‌کند. در تعبیر فوکو، فروید به واسطه برجسته کردن و انگشت گذاشتن بر رابطه پزشک و بیمار به عنوان موضوع مطالعه علمی و قضیه اصلی در درمان بیماری روانی، مقام رفیعی در این روایت به دست آورد. «فروید رمز و راز کل ساختارهای تیمارستانی دیگر را زدود... اما از ساختاری که دربرگیرنده شخصیت پزشک بود، بهره‌برداری کرد؛ وی فواید خارق‌العاده و سحرآمیز آن را بزرگ کرد...» (همان، ص ۲۲۷). جایگاه اجرای قدرت و کارایی درمانگر از یک سو به موجب اندیشه‌های فروید اهمیت واقعی خود را بازیافت ولی از سوی دیگر با اسطوره عملگرایی دیگری استار شد. چنانکه فروید به‌خوبی می‌دانست اقتدار شخص روانکاو ناشی از علم و دانش او نبود.

اما به نظر فوکو، حتی توانایی روانکاو در فهم بیماری روانی فرد بیمار دستخوش ابهام شده است. «روانکاو می‌تواند برخی از اشکال جنون را شرح دهد؛ اما همچنان نسبت به عمل خطیر ناعقلی بیگانه مانده است» (همان، ص ۲۷۸). فوکو کتاب دیوانگی و تمدن را با برخی اشارات بسیار پیچیده و فشرده به یکی از اشکال اساسی غیریت که در ورای ادراک عقل و علم قرار دارد و به نظر می‌رسد که به شیوه نامعلومی امکان پیدایش عقل و دانش را ایجاد کرده، به پایان می‌برد. وی به «پرتو برق آسای» اندیشه شاعرانی چون آرتود<sup>۱</sup>، هولدرلین<sup>۲</sup> و نروال<sup>۳</sup> اشاره می‌کند که به نحوی از دام «حبس و توقیف اخلاقی

۱. A. Artaud (۱۹۴۸ - ۱۸۹۶) شاعر و نمایشنامه‌نویس فرانسوی و از نظریه‌پردازان عمده جنبش

عظیم» رهیده‌اند و این تجربهٔ اساسی ناعقلی را در یک نظر دیده‌اند، تجربه‌ای که ما را به ورای حدود جامعه فرامی‌خواند. فوکو در این باره تأمل می‌کند که آیا این غیریت می‌تواند مدخلی برای «انکار سراسری» فرهنگ غرب باشد.

این اشاره به نوعی غیریت مطلق که تاریخ را تأسیس می‌کند و لیکن از چنبر تاریخ می‌گریزد، در تحلیلهای بعدی فوکو قدری از ابهام خود را از دست می‌دهد؛ در کتاب نظم اشیاء (صص ۳۵ - ۳۲۸) وی به چیزی به عنوان «عقب‌نشینی و بازگشت اصل و منشأ» اشاره می‌کند. فوکو جستجو برای تجربه‌ای اساسی در خارج از حدود تاریخ را که تاریخ را بنا می‌نهد، یکی از اشکال اساسی اندیشهٔ مدرن می‌داند. وی با در نظر داشتن آثار اولیهٔ هایدگر نشان می‌دهد که این حرکت فلسفی و بزرگی پیشرفته‌ترین اشکال اندیشهٔ مدرن است و لیکن در عین حال محکوم به شکست است. درحقیقت فوکو اینک خود به منظور طرح مسئلهٔ حدود شناخت انسان از هستی خویش و حدود و کارویژه‌های علوم انسانی، دیگر در جستجوی مرز هستی‌شناسانه‌ای نیست که وضعیت ما را تعریف می‌کند و لیکن ضرورتاً خارج از دسترس ماست؛ وی در جستجوی راههای دیگری است.

فوکو در دیوانگی و تمدن از اندیشمندان نادر و خاصی هواداری می‌کند که به راز «عمل خطیر ناعقلی»<sup>۱</sup> پی برده‌اند. بعدها وی بر آن شد تا تحلیل خود را براساس بدن استوار سازد، و بدین طریق محتوا و موضوع قابل لمس و متعینی به بقایای کوششهای خود برای کشف مبانی هستی‌شناسانهٔ کردارهای تاریخی ببخشد. مثلاً فوکو در تاریخ جنسیت جستجوی جنسیتی غیرقابل دسترسی و نهفته در پشت ظواهر را نه به عنوان کوششی برای یافتن حقیقت عمیق وضعیت بشری بلکه به عنوان محصول اسطوره‌ای اندیشهٔ مدرن تعبیر می‌کند که نقش مهمی در شکل امروزی معرفت و قدرت ایفا می‌کند. بدین سان فوکو برخلاف کسانی که معتقدند هرمنیوتیک بدگمانی همچنان روش مقبول و مشروع علوم انسانی است، از کوشش برای باز نمودن معنایی عمیق در پشت ظواهر دست می‌کشد. چنانکه به تفصیل خواهیم دید، وی اینک این ظواهر را به عنوان مجموعه‌ای سازمانیافته از کردارهای تاریخی تعبیر می‌کند که موضوع و محتوای علوم انسانی را به وجود آورده‌اند. با تحریفی جزئی می‌توان «جنون» را به جای «کلام خداوند» گذاشت و نقد خود فوکو بر

۲. Hölderlin (۱۸۴۲ - ۱۷۷۰) شاعر آلمانی. م

۳. Nerval (۱۸۵۵ - ۱۸۰۸) شاعر فرانسوی، از نخستین بانیان سوررئالیسم. م

هرمنیوتیک را (که وی از آن به عنوان «تفسیر»<sup>۱</sup> نام می‌برد) در مورد نظر خودش به کار برد مبنی بر این که جنون تجربه رازناک عمیقی از معنای انسان بودن است و لیکن در پوششی از عقلانیت و گفتمان استوار شده است. بدین سان تفسیر فوکو از دیوانگی به عنوان غیریتی عمیق، شباهتی سخت به تفسیری پیدا می‌کند که «از طریق محرّمات، ممنوعیتها، نمادها، تصویرهای عینی و از طریق کل دستگاه وحی و الهام، به [جنونی] گوش فرامی‌دهد که همواره رمزآمیز و همواره فراسوی خویش است» (تولد درمانگاه، ص ۱۷۷).

این جمله از کتاب بعدی فوکو یعنی تولد درمانگاه نشانگر این است که وی به زودی دریافت که شیوه بهره‌برداری سرسری او از هرمنیوتیک عمقی جزئی از سنت هرمنیوتیکی بود که خود در پی غلبه کردن بر آن بود و بدین سان به بن‌بست انجامید. درحقیقت کل تحلیل کتاب دیوانگی و تمدن درباره کردارهای عمومی و ملموس و آثار آنهاست نه درباره منابع پوشیده هستی‌شناسانه؛ و اگر این گرایش به هستی‌شناسی از کتاب حذف می‌شد، استدلال آن تقویت می‌گردید. اما فوکو پیش از آنکه بار دیگر به موضوعات مهم کتاب دیوانگی و تمدن بازگردد، مدتی صرف نقدهای تند بر هرمنیوتیک کرد و تنها در آثار دهه ۱۹۷۰ از این‌گونه مطالب فراغت یافت.

### دیرینه‌شناسی پزشکی

واکنش تند فوکو از لحاظ روش‌شناسی نسبت به جستجوی حقیقت ژرف در ورای تجربه، با موج ساختگرایی دهه ۱۹۶۰ در فرانسه هماهنگی داشت. وی در کتاب بعدی خود یعنی تولد درمانگاه (۱۹۶۳) که دو سال پس از انتشار کتاب دیوانگی و تمدن منتشر شد، در پی اثبات این مطلب برآمد که «اشکال معرفت و اشکال زبان... تابع قواعد عمیق یکسانی هستند» (تولد درمانگاه، ص ۱۹۸). این قواعد، ساختار زیربنایی نظریات، گفتمان، کردارها و حساسیت یک عصر هستند که با یکدیگر فهمی «علمی» از معنای انسان بودن به دست می‌دهند.

براساس سوابق اندیشه فوکو انتظار می‌رود که این ساختار به شیوه گسسته و منقطعی در برخی برهه‌های حساس دستخوش تحول شود. فوکو حتی به شیوه‌ای تخصصی‌تر از

آنچه در دیوانگی و تمدن دیدیم، بر «مرز تاریخی حذف ناپذیر» میان عصر کلاسیک و «عصر مدرن انسان» تمرکز می‌کند (همان، ص ۱۹۵). کسانی که با اندیشه‌های متفکران فرانسوی دربارهٔ جامعهٔ غرب آشنایی دارند، می‌دانند که این «تجدید ساخت ناگهانی و اساسی» (همان، ص ۶۲) مصادف با انقلاب فرانسه است.

فوکو نظریهٔ متداول در حرفهٔ پزشکی دربارهٔ زمان و اهمیت این گسست را می‌پذیرد اما تعبیری کاملاً متفاوت از آن به دست می‌دهد. نظر رسمی این است که پزشکی سرانجام در زمان بیشا<sup>۱</sup> از تخیل و اوهام جدا شد و به حقیقت عینی دربارهٔ بدن و بیماریهای آن دست یافت. از چشم‌انداز مدرن که مبتنی بر ادراک دقیق و توصیف بی‌طرفانه است، نظرات طبی قدیم نه تنها نادرست به نظر می‌رسند بلکه غیرقابل فهم هم هستند. گزارش زیر که فوکو کتاب خود را با آن آغاز می‌کند، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

«در اواسط سدهٔ هجدهم «پم»<sup>۲</sup>، زنی مبتلا به بیماری غش و اختناق رحم را از طریق تجویز «ده تا دوازده ساعت حمام کردن در هر روز به مدت ده ماه» درمان کرد. پم در پایان این دوران درمان برای آرام‌بخشی سیستم عصبی و حرارتی که حافظ آن است، مشاهده کرد که «بافتهای غشایی، مانند تکه‌های کاغذ ساخته شده از پوست آهو... با قدری ناراحتی ورمی آیند و پوست‌کن می‌شوند و هر روزه همراه با ادرار دفع می‌گردند؛ همچنین میزنای راست، پوست‌کن و جدا شده و به صورت یک تکه از همان راه دفع شد». همین جریان در مورد امعاء نیز اتفاق افتاد که در مرحله‌ای دیگر «از پوششهای درونی خود پوست‌کن شده و مشاهده شد که از رودهٔ راست بیرون آمده‌اند. همچنین، مری، نای و زبان به نوبهٔ خود پوست‌کن شدند و بیمار قطعات گوناگون را یا از طریق استفراغ و یا از طریق اخلاط سینه دفع کرد» (همان، ص IX).

ما نمی‌دانیم که این گزارش راست است یا دروغ؛ حتی نمی‌دانیم چه چیزی را می‌توان برای اثبات آن آورد.

روش فوکو این است که از درون اقرار بهت آمیز ما درخصوص عدم درک معنای این گزارش، که زمانی به عنوان توصیفی عینی، جدی گرفته می‌شد، نقد ویرانگری بر

۱. Bichat، ماری فرانسوا بیشا (۱۸۰۲ - ۱۷۷۱) فیزیولوژیست فرانسوی. م

تصورات کوتاه‌نظرانه رایج درخصوص وصول علم پزشکی امروز به حقیقت عینی، بیرون بکشد. نکته اصلی روش دیرینه‌شناسانه فوکو که در این مرحله از تفکر او حائز اهمیت بسیار است و در عنوان سه اثر از آثار او ذکر می‌شود، این است که دیرینه‌شناس در مورد کل گفتمان و معرفت و به‌ویژه معرفت خودمان، همان شیوه فاصله‌گیری از حقیقت و معنی را به کار می‌گیرد که ما درخصوص گزارشهای پزشکی و دیگر نظریه‌های عصر کلاسیک به کار می‌بریم. اما روش دیرینه‌شناسانه جنبه مثبتی هم دارد. وقتی ما زبان و عملکرد شاخه‌ای از دانش مربوط به عصری دیگر را به عنوان موضوعات صرفاً بی‌معنا تلقی می‌کنیم، در عین حال به سطحی از توصیف دسترسی می‌یابیم که نشان می‌دهد آنچه فهم‌ناپذیر است به هر حال از نظم و انتظامی درونی برخوردار است. پزشکانی مانند «پم»، با گزارشهای عجیب و غریبی که می‌دادند، به شیوه‌ای ناآگاهانه تحت سیطره «قواعد شناخت» ساختاری دقیقی (همان، ص ۹۰) عمل می‌کردند.<sup>۱</sup> وقتی دریابیم که سازمان معرفت پزشکی در عصر کلاسیک دارای ساخت صوری جامعی بوده است، پی می‌بریم که آنچه حقایق معنی‌دار علم پزشکی مدرن به‌شمار می‌روند، به همان‌سان تحت سیطره ساختهای خودسرانه مشابهی قرار دارند.

«گویی برای نخستین بار پس از هزاران سال، پزشکان سرانجام از خیالات و اوهام‌رهایی یافتند و موافقت کردند که از دیدگاهی خالی از هرگونه پیشداوری به موضوع تجربه خودشان نزدیک شوند. اما این تحلیل را باید معکوس کرد: آنچه دگرگون شده اشکال دید است. روح پزشکی جدید که «بیشا» بی‌تردید نخستین شاهد پیدایش آن به شیوه‌ای کاملاً منسجم بود، به عنوان عمل پاک‌سازی روانشناسانه و معرفت‌شناسانه، قابل توصیف نیست؛ این تحول چیزی جز تجدید سازمان بیماری از لحاظ لغوی نیست» (همان، ص ۱۹۵).

در اینجا باید توجه داشت که فوکو از هرگونه نظریه هرمنیوتیکی تا آنجایی که ممکن است فاصله گرفته است. وی در دیباچه تولد درمانگاه آنچه را که «تفسیر» می‌خواند،

۱. برداشت کلی و ساخت‌گرایانه فوکو از مفهوم «قواعد» در این مرحله از اندیشه او را به بهترین وجه می‌توان از دیباچه کتاب نظم اشیاء که سه سال بعد نوشت، استنباط کرد: «قواعد اساسی یک فرهنگ یعنی قواعد حاکم بر زبان، شیوه‌های ادراک، روشهای مرادده، ابزارها، ارزشها و سلسله‌مراتب کردارهای آن فرهنگ، از آغاز برای هر فردی نظامی عینی و تجربی برقرار می‌کنند که وی همواره با آنها سروکار خواهد داشت و در درون آن احساس راحتی خواهد کرد» (نظم اشیاء، ص XX).

آشکارا مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ و منظور او از تفسیر کوشش برای یافتن زمینه هستی‌شناسانه عمیق نهفته در گفتمان و نیز هرگونه تلاش برای تجدید و احیای معنای از دست رفته هر دانشی است که در عصر دیگری جدی گرفته می‌شد. مثلاً کوهن<sup>۱</sup> اشاره می‌کند که فیزیک ارسطویی در نگاه اول گیج‌کننده و توجیه‌ناپذیر به نظر می‌رسد. اما وی به جای این‌که این قضیه را مستسکی برای تجدید اطمینان ما نسبت به صحت و معنادار بودن فیزیک معاصر قرار دهد، درصدد برمی‌آید نظر ارسطو را توجیه‌پذیر سازد. کوهن می‌گوید که بالاخره نظرات ارسطو دربارهٔ زیست‌شناسی و سیاست به هر حال «پرنفوذ و عمیق» بود. دلیل توفیق این‌گونه احیاء هرمنیوتیکی شیوهٔ نگرش ارسطو به طبیعت این است که بسیاری «مهملات آشکار عرصه را خالی کردند». چنین کوششی برای احیای معنای از دست رفته از طریق ایجاد افق معنا و فهم‌پذیری آن، درست در نقطهٔ مقابل روش فوکو قرار دارد. فوکو اخطار می‌کند که اگر ما از چنین شیوه‌ای در پژوهش پیروی کنیم، «به نگرش به تاریخ از نظر تاریخی، به پذیرش گفتمانهای بیماران دربارهٔ گفتمانها و به قبول وظیفهٔ شنیدن آنچه قبلاً گفته شده است، محکوم می‌شویم» (همان، ص ۱۶۷).

فوکو در این باره تأمل می‌کند که آیا می‌توان «تحلیل ساختاری» را جانشین تفسیر کرد (همان، ص ۱۶۷). وی وعده می‌کند که در «دیرینه‌شناسی ادراک پزشکی» نشان دهد که روش دیگری می‌توان یافت که در جستجوی معنای عمیق‌تر و حقیقت اساسی‌تر گفتمانها از طریق افزودن گفتمانی دیگر نباشد. «چنین روشی براساس آگاهی فعلی پزشکان و حتی برپایهٔ تکرار آنچه ممکن است در گذشته گفته باشند، استوار نیست» (همان، ص ۱۶۷). وی در پی اثبات این نکته است که گفتمان، کردار و تجربهٔ پزشکی را می‌توان از طریق دیگری قابل فهم ساخت، و به این معنی که نشان داد که دارای ساختار منظمی هستند.

«در اینجا ما با صرف پزشکی و شیوهٔ شکل‌گیری معرفت نسبت به شخص بیمار در طی سالهای محدودی سروکار نداریم. پیدایش تجربهٔ پزشکی بالینی به عنوان شکلی از دانش مستلزم تجدید سازمان حوزهٔ بیمارستان، عرضهٔ تعریف جدیدی از جایگاه شخص بیمار در جامعه و برقراری رابطهٔ خاصی میان مساعدت عمومی و تجربهٔ پزشکی یا میان

1. Kuhn, *Essential Tension*, pp. XI, XII, XIII.



مساعدت و دانش بود؛ بیمار می‌بایست در فضایی جمعی و همگون درافکنده شود...

همین ساختار که در درون آن، فضا، زبان و مرگ تشخیص می‌یابند و درحقیقت به عنوان روش تشریحی - درمانی شناخته شده است، شرایط تاریخی علم طبی را تشکیل می‌دهد که به عنوان مقوله‌ای مثبت و عینی پذیرفته می‌شود، (همان، ص ۱۹۶).

با کاربرد این روش در می‌یابیم که وقتی ساختار طب کلاسیک جای خود را به ساختار مدرن دانش پزشکی داد، آنچه اساساً تغییر یافت شکل دستور زبان بود نه محتوای معانی. «اشکال درد از طریق بهره‌گیری از مجموعه‌ای از معارف بی‌طرفانه از نظر ناپدید نمی‌شوند؛ بلکه به شیوه تازه‌ای در فضایی که در آن بدنها و چشمها برخورد می‌کنند، توزیع می‌گردند. آنچه دگرگون شده صورتبندی صامتی است که پشتوانه زبان را تشکیل می‌دهد» (همان، XI).

فوکو در کتاب تولد درمانگاه از مطالعه قبلی خود درخصوص کردارهای اجتماعی در جهت کشف معنا و کنترل تجربه عمیق ذهنی و عمومی جنون دست می‌کشد و به بررسی کردارهایی می‌پردازد که انسانها به موجب آنها خودشان را به عنوان موضوع (ابژه) در ناب‌ترین معنای آن تلقی می‌کنند. اینک فوکو به جای مشاهده گفتمان و کردارها به عنوان کوششهایی به منظور نظم‌بخشی به عمیق‌ترین و دیرپاب‌ترین عرصه‌های تجربه انسانی، در ضمن تغییر موضع از نوعی هرمنیوتیک به نوعی ساختگرایی، توجه خود را به تحلیل بدن به عنوان جسمی در پیش چشم پزشکی معطوف می‌کند که جسمانیت شیئی‌گونه آن جایی برای جستجوی معنایی نهفته باقی نمی‌گذارد.

«بی‌شک یکی از واقعیات تعیین‌کننده فرهنگ ما این واقعیت خواهد بود که نخستین گفتمان علمی آن درباره فرد می‌بایست از این مرحله مرگ بگذرد. انسان غربی می‌توانست خود را در چشم خودش به عنوان موضوع علم درآورد،... تنها مدخل ورود به این مرحله حذف کردن خودش بود: از تجربه ناعقلی روانشناسی پدید آمد... از ادغام مرگ در اندیشه پزشکی، علم طبی زاده شد که به عنوان علم فرد ظاهر می‌شود» (همان، ص ۱۹۷).

کتاب تولد درمانگاه با کوششی که در آن در جهت کشف ساختار صامت پشتوانه

کردارها و گفتمان و تجربه ادراکی («نگاه عمیق»<sup>۱</sup>) و نیز فاعل شناسایی و موضوعات آن انجام می‌شود نشانگر چرخش تند فوکو به سوی ساختگرایی است. اما فوکو گرچه «نمی‌توانست... از توسل مکرر به تحلیل ساختاری پرهیز کند» (دیرینه‌شناسی دانش، ص ۱۶) لیکن حتی در این مرحله هیچگاه کاملاً ساختگرا نبود. وی در جستجوی ساختهای بی‌زمان نبود بلکه «شرایط امکان... تاریخی» را در نظر داشت (تولد درمانگاه، ص XIX، تأکید افزوده شده). اما وی در کتاب تولد درمانگاه مؤکداً معتقد است که روش دیرینه‌شناسی می‌تواند «ساختهای عمیق» (همان، ص ۹۰) نهفته در ورای علم پزشکی و احتمالاً هر علم جدی دیگری را که موضوعش انسان باشد، کشف کند.

## دیرینه‌شناسی علوم انسانی

فوکو پس از نوشتن تاریخ دیوانگی و دیرینه‌شناسی گفتمان و کردار پزشکی، چند انتخاب روش‌شناسانه و چندین حوزه مطالعات ممکن در پیش رو داشت. یک راه این بود که وی می‌توانست مطالعه معنای کردارهای گفتمانی و وابستگی نسبی آنها به نهادهای اجتماعی را پیش بگیرد. کتاب دیوانگی و تمدن نخستین کوشش از این نوع تاریخنگاری بود و فوکو بعدها باز هم به این روش بازگشت. راه دوم این بود که وی می‌توانست نگرش دیرینه‌شناسانه کتاب تولد درمانگاه را بسط دهد که با تأکید بر شرایط ساختاری امکان کردار و گفتمان، از درگیری در مسئله معنا پرهیز می‌کرد. در هر دو صورت وی می‌بایست به منظور ادای حق مطلب در رابطه با کشفهای روش‌شناسانه مهم هر دو کتاب، با محدودسازی ادعاهای هریک از این دو کتاب، روش خود را پیراسته و خالص بسازد. و یا این‌که وی می‌توانست با بهره‌برداری انتقادآمیز از تحلیلهای کتاب دیوانگی و تمدن که استراتژیهای درازمدت شرطی‌سازی از طریق کنترل را توضیح می‌دهد، و نیز با استفاده از روشها و پیامدهای به دست آمده از علوم انسانی «عینی»، روش توصیف دیرینه‌شناسانه کتاب تولد درمانگاه را بسط دهد و در عین حال دعاوی شبه‌ساختگرایانه آنرا محدود سازد. همچنین فوکو می‌توانست به جای جستجوی مجموعه‌ای که دربرگیرنده و جامع کل حوزه کردارهای اجتماعی، سیاسی، نهادی و گفتمانی باشد، روش دیرینه‌شناسانه خود را صرفاً به کوششی معقول‌تر (هرچند سرانجام غیرقابل دفاع) در جهت کشف قواعد ساختاری حاکم بر گفتمان، محدود سازد.

در عمل فوکو همین راه آخر را برگزید. وی تحت نفوذ التهاب ساختگرایانه‌ای که در پاریس شایع شده بود، بر آن شد تا روش خود را بپیراید و تنها آن جنبه‌های صوری را نگه‌دارد که اینک به نظر ما و به نظر خودش بسیار مشکوک می‌نمایند. بدین سان فوکو از مطالعه نهادهای اجتماعی رویگردان شد و تقریباً به‌طور کامل بر گفتمان و استقلال و

تحولات گسیخته آن تمرکز یافت. همین کوشش برای تجزیه کامل گفتمان از بستر اجتماعی آن و کشف قواعد عمل مستقل آن را در این بخش، نخست مورد بررسی و سپس مورد انتقاد قرار می‌دهیم.

فوکو در حالی که روش خود را به تحلیل گفتمان محدود می‌کرد، حوزه پژوهش خود را چنان گسترش داد که علوم انسانی عمده را دربر بگیرد. گسترش دامنه بحث بدین شیوه طبیعی بود، زیرا فوکو همواره علاقه داشت شیوه فهم انسانها نسبت به خودشان را در فرهنگ رایج بررسی کند. وی پس از آنکه شیوه عمل تمدن غربی در بررسی و تعبیر «غیریت» در مورد انسانها را نشان داد، به بررسی نظامهای خودفهمی گوناگونی روی آورد که اندیشه غربی از طریق تأمل در مورد جنبه‌ها و وجوه قابل دست‌یابی زندگی انسان ایجاد کرده است. این ابعاد و وجوه را می‌توان به‌طور تقریبی به عنوان معانی اجتماعی، معانی متجلی در فرد و معانی مشترک تقسیم‌بندی کرد. در طبقه‌بندی فوکو این وجوه موضوع مطالعه دانشگاهی گوناگونی هستند که با کار، زندگی و زبان سروکار دارند. همینها خود موضوع کتاب دیگر او یعنی نظم اشیاء (۱۹۶۶) هستند.

فوکو همانند بسیاری دیگر از روشنفکران فرانسه در آن دوران چنین احساس می‌کرد که فهم و مطالعه انسانها [به عنوان موضوع] به مرحله‌ای مهم و تعیین‌کننده رسیده است. چنین به نظر می‌رسید که سرانجام مطالعه انسان، که سابقاً مراحل امیدبخش چندی را طی کرده ولیکن سرانجام نتوانسته بود به غایت مورد نظر برسد، اینک به برنامه‌ای قابل اجرا دست یافته است. اندیشه‌های ساختگرایانه لوی استراوس، لاکان و چامسکی ظاهراً حوزه تحلیلی صوری را گشوده بود که هر کس می‌توانست با آزاد ساختن خویش از مفروضات و مفاهیم سنتی، به نحو سودمندی آن را به کار ببرد. کتاب نظم اشیاء با عنوان فرعی دیرینه‌شناسی علوم انسانی (در عنوان اولیه دیرینه‌شناسی ساختگرایی آمده بود) کوششی در جهت پیشبرد دانشهای ساختگرایانه از طریق تعیین «امکانپذیریها و قابلیتها، شرایط و حدود قالب‌بندی صوری دانش<sup>۱</sup> به صورتی توجیه‌پذیر» است (نظم اشیاء، ص ۳۸۲).

دیرینه‌شناسی علوم انسانی همان روش دیرینه‌شناسی ادراک پزشکی را به کار می‌برد و آنرا پیراسته می‌سازد. موضوع آن مطالعه ساخت گفتمانهای دانشهای گوناگونی است

که مدعی عرضه نظریاتی دربارهٔ جامعه، افراد و زبان بوده‌اند. چنانکه فوکو خود می‌گوید: «چنین تحلیلی نسبتی با تاریخ اندیشه‌ها یا تاریخ علم ندارد؛ بلکه پژوهشی است که هدف آن کشف این مطلب است که بر چه اساسی شناخت و نظریه ممکن شد؛ در درون چه فضایی از نظم دانش بنیاد یافت؛ بر اساس چه مقولات پیشینی تاریخی... اندیشه‌ها پدید آمدند، علوم تأسیس شدند، تجربه در فلسفه‌ها بازتاب یافت، عقلانیتها شکل گرفتند، تا اینکه پس از مدتی کوتاه احتمالاً منحل و ناپدید شوند» (همان، ص ۲۱، ۲۲). فوکو در اجرای این طرح مفهوم مشهور اما زودگذر خود یعنی نظام دانایی<sup>۱</sup> را وارد کرد. این مفهوم را وی بعدها به شرح زیر تعریف نمود:

«منظور ما از نظام دانایی... کل روابطی است که در یک عصر خاص، وحدت‌بخش کردارهای گفتمانی‌ای هستند که اشکال معرفت‌شناسانه، علم و احتمالاً نظامهای صوری را پدید می‌آورند... نظام دانایی، شکلی از معرفت<sup>۲</sup> یا نوعی عقلانیت نیست که با گذار از مرزهای علوم بسیار گوناگون، وحدت غالب یک موضوع، یا یک روح [تاریخی] و یا یک عصر را نشان دهد؛ نظام دانایی مجموعهٔ روابطی است که در یک عصر خاص می‌توان میان علوم یافت، به شرط آن که این علوم را در سطح قاعده‌بندیهای گفتمانی تحلیل کنیم» (دیرینه‌شناسی دانش، ص ۱۹۱).

فوکو به منظور اجرای این طرح سه نظام دانایی را توصیف می‌کند که مبنای سه عصر عمدهٔ تاریخی در اندیشهٔ غربی هستند. این اعصار تاریخی به شیوهٔ مرسوم، عصر رنسانس، عصر کلاسیک و عصر تجدد خوانده شده‌اند. فوکو به یاری سطح دیرینه‌شناسانهٔ تحلیل خود، این سه عصر را به شیوه‌ای جدید و روشنگرانه توصیف می‌کند. وی پس از شرح مختصر و پرمایه‌ای از «شباهت» به عنوان اصل اساسی سامان‌بخش عصر رنسانس، بخش عمدهٔ کتاب نظم اشیاء را صرف تحلیل مفصلی از نظام دانایی عصر کلاسیک می‌کند که مبتنی بر رابطهٔ بازنمایی و آموزش بنیادی<sup>۳</sup> است. تنها از این فاصله است که فوکو خود را آمادهٔ نگرش به تجدد می‌سازد. وی به یاری روش بی‌طرفانه و فاصله‌جویانهٔ دیرینه‌شناسی، تجدد را به عنوان «عصر انسان» توصیف می‌کند و

1. episteme  
3. mathesis

2. connaissance

نشان می‌دهد که «انسان» نوع خاصی از فاعل کلی<sup>۱</sup> و موضوع کلی<sup>۲</sup> شناخت خویش است و همین خود به علوم انسانی، ساختاری کج و معوج و نهایتاً گیج‌کننده می‌دهد. در سه فصل آینده خلاصه‌ای از تحلیل جذاب فوکو در مورد عصر کلاسیک را می‌آوریم و در این تلخیص تنها به تباین میان آن تحلیل و تحلیل عصر تجدد نظر خواهیم داشت. سپس تحلیل بسیار مهم و بسیار فشرده از انسان و از استراتژی‌های نیرومند ولیکن نهایتاً تناقض آمیزی را که انسان برای فهم خود به کار برده است، تشریح می‌کنیم. سرانجام تأملات روش‌شناسانه فوکو درباره آثار اولیه خودش را با تفصیل بیشتری بررسی خواهیم کرد و استدلال خواهیم نمود که، گرچه فهم فرانظری فوکو درباره نظریات غربی راجع به انسان وی را از دشواریهایی که خود به درستی در علوم انسانی یافته است، رها می‌سازد، لیکن خود او گرفتار همان بن‌بستهای پیچیده‌ای می‌شود که به برکت نوشته‌های او بر ما آشکار شده‌اند. تنها پس از چنین بحثی خواهیم توانست نقش تازه و پرثمری را که فوکو بر عهده روش دیرینه‌شناسی در آثار بعدیش می‌گذارد دریابیم.

### پیدایش بازنمایی<sup>۳</sup> در عصر کلاسیک

«نظام دانایی کلاسیک را می‌توان در عمومی‌ترین شکل آن برحسب نظام مرتبط و منسجم [مرکب از] آموزش بنیادی، رده‌بندی و تحلیل تکاملی تعریف کرد. علوم همواره در درون خود حامل طرح نظم بخشیدن کامل و سراسری به جهان هستند، هرچند این طرح آشکار نباشد. همچنین علوم همواره معطوف به کشف عناصر ساده و ترکیب فزاینده آنها هستند؛ و در کانون خود جدولی را تشکیل می‌دهند که بر روی آن معرفت به صورت یک نظام نمایش داده می‌شود. درخصوص مشاجرات بزرگی که ذهن انسان را مشغول می‌داشت، [باید گفت که] آنها به صورتی طبیعی در چارچوب این سازمان گنجانده می‌شوند» (نظم اشیاء، صص ۷۴ و ۷۵).

بر طبق نظر فوکو، عصر کلاسیک طرح ایجاد روش تحلیلی عامی را دربر داشت که از طریق نظم بخشیدن کامل به نمایشها و نشانه‌ها برای بازتاب نظم جهان [و] نظام هستی،

1. total subject  
3. representation

2. total object

یقین و قطعیت کاملی تأمین می‌کرد - زیرا هستی، در عصر کلاسیک نظم‌ی عمومی و جهانی داشت. این نظم و انتظام در درون لوحه و فهرستی قابل نمایش بود. در آن عصر روش عمومی تحلیل می‌توانست به شیوه‌ای روشن و پیشروانه تجسمهایی را عرضه بدارد که تصویری از نظم حقیقی جهان به دست ما می‌دهند. بر روی چنین لوحه‌ای بود که علوم خاص جایگاه خودشان را می‌یافتند، اما مسئله امکان وجود چنین فهرست و لوحه‌ای است که عمومی‌ترین ساختارهای نظام دانایی را مشخص می‌سازد.

فوکو به دکارت به عنوان متفکری نمونه اشاره می‌کند که می‌خواست از طریق جستجوی روشی که ضامن قطعیت باشد، به یقین دست یابد. مفاهیم اساسی در نزد او مقایسه و نظم بودند. مقایسه، روشی با محتوای تعمیم‌گرانه و مبتنی بر کشف ماهیات ساده و بسیط در موضوع مورد مطالعه و تأسیس نظرات براساس آنها بود. اگر امور بسیط به درستی تجزیه و مشخص شوند و روش بنا کردن استدلال براساس آنها مطمئن باشد، در آن صورت می‌توان با کمال یقین از بسیط‌ترین به مرکب‌ترین امور رسید. ما مجموعه‌ای در نظر می‌گیریم که در آن مقوله اول، ماهیتی است که آن را مستقل از هر ماهیت دیگری به شهود درمی‌یابیم. بدین شیوه کل پرسشهای مربوط به یکسانی و ناهمسانی را می‌توان از طریق کاربرد روش، به مسائل مربوط به نظم فروکاست. «روش» و «پیشرفت» آن را می‌توان درست بدین صورت تعبیر کرد: تقلیل کل سنجشها (یعنی هرگونه تعینی برحسب برابری یا نابرابری) به نظم‌ی سلسله‌وار که از بسیط‌ترین امور آغاز می‌شود و همه تفاوتها را به عنوان درجاتی از پیچیدگی باز می‌نماید» (نظم اشیاء، ص ۵۴). بدین سان نظم بخشیدن درست به عناصر، از بسیط‌ترین تا مرکب‌ترین آنها در فراگرد تکامل‌یابنده قاعده‌مندی، به صورت مسئله اساسی و مهم درمی‌آید. این به معنی اجرای روش، یعنی روش تجزیه و تحلیل است. اگر این روش به درستی به کار رود، کمال یقین و قطعیت حاصل می‌شود. ابزار اصلی و عمده‌ای که به موجب آن روش تجزیه تحلیل نظم خاصی به اشیاء در درون یک فهرست<sup>۱</sup> می‌دهد، «نشانه» است. «مجموعه‌ای قراردادی از نشانه‌ها می‌باید تجزیه اشیاء به بسیط‌ترین عناصر آنها را ممکن سازد؛ چنین مجموعه‌ای باید بتواند اشیاء را به اصل اولیه آنها بازگرداند؛ اما این مجموعه باید همچنین نشان دهد که چگونه تلفیق و ترکیب آن عناصر ممکن است و چگونه ترکیب نهایی اشیاء تکوین می‌یابد...» (نظم

اشیاء، ص ۶۲).

در عصر کلاسیک انسان سازنده اصلی، خلاق اصلی، یا خداوند نبود بلکه به عنوان موضع توضیح، تنها یک سازنده و خلاق بود. جهانی آفریده خداوند وجود داشت که به خودی خود موجود بود. نقش انسان توضیح نظم جهان بود. وی این کار را چنان که دیده‌ایم از طریق عرضه اندیشه‌های روشن و قطعی انجام می‌داد. مسئله اصلی این بود که وسیله بازنمایی [نظم جهان] قابل اعتماد و شفاف باشد. نقش اندیشمند [یعنی انسان] این بود که توصیفی دست دوم از نظمی که پیشاپیش وجود داشت به دست بدهد. وی نه جهان را می‌آفرید و نه مآلاً نشانه‌های بازنمایی آن را. وی تنها زبانی مصنوعی و منظومه‌ای قراردادی از نشانه‌ها ساخته بود. اما محتوای معانی این زبان و منظومه را انسان ایجاد نمی‌کرد. وقتی فوکو می‌گوید که در عصر کلاسیک نظریه‌ای درباره معنابخشی وجود نداشت، منظورش همین است. انسان [معانی را] توضیح می‌داد اما نمی‌آفرید؛ وی منبع استعلایی معنابخشی نبود. از این رو، اگر این پرسش مطرح می‌شد که فعالیت خاص فاعل شناسایی («من اندیشنده») چه بود، پاسخی نسبتاً پیش پا افتاده دریافت می‌کردیم مبنی بر این که تمایل به تحصیل وضوح درباره مفاهیم، فعالیت فاعل شناسایی به‌شمار می‌رفت.

از همین رو طبیعت و طبع بشر با یکدیگر پیوند می‌یابند. طبع بشر نقش ویژه‌ای نسبت به طبیعت دارد که همان فعالیت انسان برای دانستن است. «در شکل عمومی نظام دانایی عصر کلاسیک، طبیعت، طبع بشر و روابط آنها عناصر کارکردی مشخص و پیش‌بینی‌پذیری هستند» (همان، ص ۳۱۰). آنها به موجب قدرت گفتمان با هم پیوند دارند. بازنمایی و هستی در گفتمان جمع می‌آیند؛ یعنی در زبان، تا آنجا که زبان عامل بازنمایی است، به هم می‌پیوندند. اما از آنچه گفته شد چنین برمی‌آید که «زبان عصر کلاسیک به عنوان گفتمان مشترک بازنمایی و اشیاء، به عنوان جایی که در آن طبیعت و طبع بشر تداخل می‌یابند، هیچ شکلی از «علم انسان» را مطلقاً در خود راه نمی‌دهد. تا هنگامی که آن زبان در فرهنگ غرب به کار می‌رفت، امکان به زیر سؤال بردن هستی انسان به خودی خود وجود نداشت، زیرا وجود انسان حاوی سلسله به هم پیوسته نشانه و هستی است» (همان، ص ۳۱۱). از آنجا که مسلم فرض می‌شد که زبان طبعاً بازنمایی توفیق‌آمیز را ممکن می‌سازد، نقش انسانها در پیوند دادن نشانه‌ها و اشیاء به خودی خود مسئله‌ای قابل بحث به‌شمار نمی‌رفت.

این مطلب را می‌توان به سخن دیگری هم گفت: فعالیت انسان در ساختن فهرست



[اشیاء]، قابل نمایش نبود؛ جایی برای آن بر روی آن جدول وجود نداشت. از آنجا که موجودی واقعی در عالم واقع چنین فهرستی را می‌ساخت، یقیناً می‌بایست جایی برای او وجود داشته باشد. برای انسان شناسنده به عنوان حیوانی ناطق و عاقل در رأس سلسله‌مراتب مخلوقات خداوند جایی وجود داشت اما انسان به عنوان نمایشگر جایی نداشت؛ زیرا انسان به عنوان موجودی خاص و متفاوت، به عنوان فاعل شناسایی نظم‌بخش، نمی‌توانست بر روی جدولی که خود سازمان داده است، جایی بیابد. فوکو در اینجا صرفاً با نظامواره شدن گفتارهای جاری هر عصر سروکار دارد و به نظر او عصر کلاسیک، جایی برای انسان به عنوان فاعل شناسنده و موضوع مورد شناسایی در نظر نمی‌گرفت. انسان نمی‌تواند بدون دگرگونی بنیادی در کل طرح، وارد تصویر عصر کلاسیک شود.

از دیدگاه فوکو، عصر بازنمایی را می‌توان، به منظور عرضه شیوه فهم هستی در دوران کلاسیک، با تحلیل آنچه در یک تصور قابل درج یا غیرقابل درج است، خلاصه کرد. فوکو کتاب نظم اشیاء را با توصیف فشرده‌ای از تابلوی «زنان عالی‌تبار»<sup>۱</sup> اثر بلازکز<sup>۲</sup> [نقاش اسپانیایی] (۱۶۵۶) آغاز می‌کند. وی این تابلو را برحسب مفهوم بازنمایی و فاعل شناسایی تعبیر می‌کند که رمز روایت او در نظم اشیاء است. شرح او بر این تابلو، ساختار معرفت در عصر کلاسیک و نیز در دوران پس از آن یعنی «عصر انسان» را به عنوان موضوع بحث پیش می‌کشد. تحلیل فوکو از این تصویر نشانگر آن است که چگونه کل موضوعات دیدگاه کلاسیک بازنمایی، نمایش داده می‌شوند. چنانکه خواهیم دید، پیروی فوکو از روش دیرینه‌شناسانه مانع از اشاره به بی‌ثباتی‌هایی می‌شود که به‌طور پوشیده در گفتمان آن عصر یافت می‌شوند، اما با این حال وی اشارات چندی به این موضوع دارد که چگونه بی‌ثباتی‌های [گفتمان] عصر کلاسیک پیشاپیش از ظهور انسان خبر می‌دهند. (این اشارات در بخشهای بعدی کتاب بسط داده شده‌اند).

فوکو در تعبیر تابلوی «زنان عالی‌تبار» چنین می‌گوید:

«نقاش قدری عقب‌تر از پرده نقاشی خود ایستاده است. وی به الگوی خویش نگاه می‌کند؛ شاید او در این فکر است که آخرین نقشهای خود را بر اثر بیفزاید، هرچند همچنین ممکن است که نخستین حرکت نقاشی

هنوز انجام نشده باشد. دستی که قلم‌مو را گرفته به سمت چپ به سوی جارنگی خمیده است و برای یک لحظه میان پرده نقاشی و جارنگی بی حرکت مانده است. دست پرمهاریت در وسط هوا معلق است و در درون نگاه خیره نقاش در حالتی از جذب متوقف مانده است؛ و آن نگاه به نوبه خود منتظر حرکت متوقف مانده است. در فاصله نوک قلم‌مو و نگاه سرد و خیره نقاش، صحنه نقاشی در شرف واگذار کردن و رها ساختن حجم خویش است.» (نظم اشیاء، ص ۳).

می‌بینیم که نقاش همچنان که عقب‌تر از اثر خود ایستاده و به الگوی خودش نگاه می‌کند، در حالتی منجمد و بی حرکت تصویر شده است. اگر وی واقعاً در حال نقاشی کردن بود، می‌بایست در پشت پرده نقاشی بزرگ و چارچوب‌داری که روی آن کار می‌کند پنهان مانده باشد. اما وی همچنان که تصویر نشان می‌دهد، در حال کار کردن نیست؛ وی در فاصله انجام حرکتهای نقاشی گیر کرده و در نتیجه برای ما، تماشاگران قابل رؤیت است. «اینک می‌توان او را در حالی که در لحظه‌ای از سکون گیر کرده است در وسط کانون این نوسان دید... چنان‌که گویی نقاش در عین حال بر روی تصویری که در آن نمایش یافته قابل رؤیت نیست و در عین حال همچنین نمی‌تواند آنچه را که بر روی آن چیزی را نمایش می‌دهد، ببیند. وی در آستانه این دو عرصه رؤیت‌پذیری سازش‌ناپذیر نقاشی می‌کند» (همان، ص ۳ و ۴).

نقاش در این پرده نقاشی به فضایی خیره شده است که در آن ما به عنوان تماشاگران قرار داریم. ما نمی‌دانیم که او چه چیزی نقاشی می‌کند زیرا پشت پرده نقاشی رو به ماست. با این حال به موجب ساختار این نقاشی، ما در نگاه خیره نقاش متوقف مانده‌ایم و به موجب این واقعیت که ما ظاهراً مورد نظاره نقاش هستیم، با تصویر پیوند داریم. «به ظاهر، این فضا، چیز ساده‌ای است؛ قضیه صرفاً مواجهه و مقابله است؛ ما به تصویری نگاه می‌کنیم که در آن نقاش به نوبه خود به ما نگاه می‌کند.» با این حال «نقاش تنها تا آنجا که ما اتفاقاً همان جای موضوع نقاشی او را اشغال می‌کنیم، چشمان خود را به ما معطوف می‌دارد. ما به عنوان تماشاگر عاملی اضافی هستیم» (همان، ص ۴). طبعاً ما جایی را اشغال می‌کنیم که الگوی نقاش نیز بایستی اشغال کند.

«چشمهای نقاش به محض این که تماشاگر را در حیطه نگاه خود قرار دهند، وی را تسخیر می‌کنند و مجبور می‌سازند که وارد تصویر شود، به وی جایگاهی در عین حال



«زنان عالی‌تبار» اثر بلازکز: حق طبع و نشر مخصوص موزه پرادو، مادرید

ممتاز و اجتناب‌ناپذیر می‌دهند، احترام و ستایش روشن و مشهود از او طلب می‌کنند و آن را بر روی سطح پرده نقاشی دور از دسترس در درون تصویر منعکس می‌سازند» (همان، ص ۵). الگو و تماشاگر در این نقاشی یکی و یکسان هستند. «در این مکان دقیق اما محو و بی‌رنگ، نظاره‌گر و نظاره شده وارد مراوده‌ای بی‌پایان می‌شوند» (همان، ص ۴ و ۵). چون ما نمی‌توانیم آنچه را که بر روی پرده نقاشی است ببینیم، نمی‌توانیم با قطعیت بگوییم که چه کسی جای الگوی نقاشی را پر کرده است. همین مانع از تثبیت نوسان نگاهها می‌شود. «نقاش مکانی را نظاره می‌کند که لحظه به لحظه و پیوسته محتوا، شکل، صورت و هویت‌اش دگرگون می‌شود» (همان، ص ۵). بلازکز در حال نقاشی، الگوی مورد نظاره، و تماشاگری که کل این موضوع را به عنوان یک نقاشی نظاره می‌کند، همگی وارد رابطه‌ای شده‌اند که به موجب ساختار بی‌ثبات و لغزنده نقاشی ضروری و حتمی است.

نور نیز در این نقاشی عامل مهم دیگری است. نور از پنجره‌ای در سمت چپ وارد می‌شود و کل صحنه، نقاشیهای روی دیوار و از قرار معلوم خود نقاشی در حال انجام را روشن می‌سازد. «این پنجره که در منتهالیه اتاق واقع شده و به صورت ناقص نمایان است، موجی از روشنایی روز را وارد می‌سازد که جایگاه مشترک بازنمایی را ایجاد می‌کند... نوری است که هرگونه نمایش را قابل رؤیت می‌سازد» (همان، ص ۶). ما روشنایی را می‌بینیم اما منبع آن معلوم نیست. منبع روشنایی خارج از نقاشی است. بدین سان «این روشنایی» زمینه‌ای را ایجاد می‌کند که میان نقاشی و آنچه واقع در خارج از آن است، مشترک است» (همان، ص ۱۰). طبعاً این روشنایی همان نور فلسفه روشنگری است که فضایی ایجاد می‌کند که در آن اشیاء و نشانه‌ها با یکدیگر انطباق پیدا می‌کنند. از دیدگاه اندیشمندان عصر روشنگری، «روشنایی، مقدم بر هر نگاهی، پایه اندیشه و معنی بود - یعنی خاستگاه نامعلوم و تعیین‌ناپذیری که در آن اشیاء با ذات خود و با صورتی که بدان واسطه از طریق هندسه اجسام بدان می‌رسیدند، قرابت و مناسبت داشتند. برحسب نظر آنها عمل دیدن پس از رسیدن به کمال خود، بار دیگر در درون مقوله پایدار و بی‌پایان نور جذب می‌شد» (تولد درمانگاه، ص XIII).

بر روی دیوار روبرو در آن سوی اتاق، مجموعه‌ای از تصاویر دیده می‌شوند که اغلب در سایه پنهان هستند. با این حال یک استثنا وجود دارد که به‌ویژه روشن و نمایان است. این استثنا، نقاشی نیست بلکه یک آینه است. همه نقاشیهای موجود در تابلوی زنان

عالی‌تبار به نظر ما مبهم می‌آیند و این یا به دلیل جای آنها و یا به علت فقدان روشنایی در آنهاست. به نظر می‌رسد که تنها آئینه آنچه را نمایش می‌دهد، فاش و آشکار می‌سازد؛ و از کل نمایشهای موجود در تصویر این تنها نمایش قابل رؤیت است اما هیچ‌کس به آن نگاه نمی‌کند» (نظم اشیاء، ص ۷). نگاه خیره‌نقاش از آن دوری می‌جوید. دیگر اشخاص موجود در نقاشی نیز یا به سوی جلو به ما خیره شده‌اند و یا دست‌کم آئینه در جهت نگاه آنها قرار ندارد.

به موجب اصول نقاشی هلندی در آن دوران، آئینه می‌بایست محتوای تصویری را که خود در آن قرار دارد، به صورتی کج و معوج نشان دهد. اما چنین چیزی در کار نیست؛ درحقیقت آئینه هیچ چیز از آنچه را که در خود نقاشی نمایش یافته آشکار نمی‌سازد. «در انتها الیه اتاق که هیچ‌کس بدان توجهی ندارد، آئینه‌ای که وجودش در آنجا قابل انتظار نیست، در روشنایی خود اشکالی را منعکس می‌دارد که نقاش بدانها می‌نگرد...؛ اما همچنین اشکالی که به نقاش می‌نگرند... [در آن انعکاس دارد]» (همان، ص ۸). فوکو می‌گوید که آئینه با وارد کردن نمایش اشکالی که در حال نقاشی شدن هستند، موجب «واژگونی دید» می‌شود.

آنچه ما در آئینه می‌بینیم تصویری از دو شخص است: یکی فیلیپ چهارم پادشاه اسپانیا و دیگری همسرش ماریانا. آنها درحقیقت مدلهایی هستند که نقاش مشغول نقاشی آنهاست. آن دو می‌توانند جای مدل را برای نقاش پر کنند و چنین هم می‌کنند. اما این یک نیرنگ است زیرا ما نیز به عنوان تماشاگران آن مکان را اشغال می‌کنیم. آئینه باید ما را نیز نشان دهد اما البته نمی‌تواند چنین کند.

نزدیک آئینه، در نقاشی، درگاهی هست که روشنایی ملایمی دارد و همچون چارچوبی تصویر سیاه شخصی ایستاده را دربر دارد. این شخص به صورت نیم‌رخ دیده می‌شود و به نظر می‌رسد که تازه از راه رسیده است. وی صحنه نقاشی را نظاره می‌کند و هم به اشکالی که در نقاشی نمایش یافته‌اند و هم به الگوهای مورد نظاره نقاش نگاه می‌کند. او آشکارا نمایشگر تماشاگر است چنان‌که فوکو به شیوه‌ای موجز می‌گوید: «شاید او نیز کمی قبل در جلو صحنه یعنی در منطقه غیر قابل رؤیتی بود که همه چشمهایی که در نقاشی وجود دارند بدان فکر می‌کنند. مانند تصویرهایی که در آئینه دیده می‌شوند، ممکن است او نیز فرستاده‌ای از همان فضای آشکار و در عین حال پنهان باشد» (همان، ص ۱۱). تماشاگر، که در آئینه نمودار نیست، در کنار آن قرار دارد؛ وی عابر تماشاگری

است که به همان مکان که مورد توجه نقاش و همه اشخاص دیگر در نقاشی است، توجه دارد.

این مکان مهم است زیرا سه نقش در تصویر ایفا می‌کند. «زیرا در آن چشم‌انداز الگویی که در حال نقاشی شدن است، چشم‌انداز تماشاگر که درباره نقاشی تأمل می‌کند، و چشم‌انداز نقاش که مشغول ایجاد تصویر خویش است (نه تصویر پنهان بر روی پرده نقاشی بلکه همین تصویری که پیش روی ماست و از آن سخن می‌گوییم) دقیقاً روی هم قرار می‌گیرند. این سه «منظر» در نقطه‌ای که خارج از تصویر قرار دارد با هم تلاقی می‌کنند.» این نقطه نقطه‌ای آرمانی است زیرا در غیر این صورت ازدحامی بی‌اندازه [از مناظر] در آن صورت می‌گرفت؛ اما در عین حال نقطه‌ای واقعی است زیرا مکانی است که به وسیله بیننده اشغال شده است. به هر حال «واقعیت در درون تصویر انعکاس یافته و در سه شکل شکسته شده است که منطبق با سه کارکرد همان نقطه آرمانی و واقعی هستند. این سه عبارت‌اند از: یکی نقاش در سمت چپ که جارنگی در دست دارد [و چشمش به مدل نقاشی دوخته شده است] (که تصویری است از بلازکر به قلم خودش)؛ دوم در قسمت راست، میهمانی که پایش روی پله و آماده ورود به اتاق است؛ ... و سرانجام در وسط، بازتاب شاه و ملکه [در آینه] که لباس فاخر دربر دارند و بی‌حرکت و در وضع و حال مدلهای صبور هستند [در حال نگاه کردن به کسانی هستند که به آنها نگاه می‌کنند]» (همان، ص ۱۵).

روشن است که بر طبق تفسیر فوکو موضوع نقاشی زنان عالی‌تبار، بازنمایی و نمایش است. آنچه این نقاش نمایش می‌دهد جهان نشانه‌ها و نمایشهایی است که به شیوه‌ای منظم بر روی یک جدول یا لوحه، و در این مورد در خود نقاشی، عرضه می‌شود. آنچه نمایش داده شده کارکردهای بازنمایی است. آنچه نمایش داده نشده فاعل شناسایی واحد و وحدت‌بخشی است که این نمایشها را وضع می‌کند و آنها را موضوع [مطالعه] خود قرار می‌دهد. در تفسیر فوکو این فاعل شناسایی، با پیدایش «انسان» و با فلسفه کانت پدیدار می‌شود. تحول عمده‌ای که باید در نظر داشت این است که پادشاه عصر کلاسیک یک مدل است. اما الگو بودن به معنی در کانون توجه بودن است و تنها به‌طور ضمنی و اتفاقی (به همان‌سان که تصویر ظاهر شده در آینه اتفاقی است) به معنی موضوع نمایش بودن است. به همین‌سان کسی که صحنه را به خودش نمایش می‌دهد تماشاگر است اما دارای نقش تماشاگری نیست. بدین‌سان وی موضوع منفعل نقاشی و یا نظاره‌گر جهان آن نیست.

سرانجام این که وی خود نقاش هم نیست که صحنه را سازمان داده و در تحلیل آخر ایجاد کرده است.

در تصویر زنان عالی‌تبار وجوه نمایش، که موضوع نقاشی است، در سه شخص یا شکل جداگانه پراکنده شده است. بازنمایی آنها در خود عکس پخش شده است. این وجوه عبارت‌اند از: یکی تولید نمایش (کار نقاش)، دوم موضوعات بازنمایی شده (الگوها و نگاههای آنها) و سوم نظاره‌نمایش (کار تماشاگر). هریک از این کارکردهای مجزا، به وسیله «بلازکر» نمایش داده شده است. پراکندگی نمایشها بدین‌سان از آنجا لازم و ضروری است که همه این کارکردها در جدولی سازمان‌یافته عرضه شوند. وقتی فوکو می‌گوید «نمایش... می‌تواند خود را به عنوان نمایش در شکل ناب آن عرضه کند» (همان، ص ۱۶)، منظورش همین است.

بهایی که برای این توفیق پرداخت می‌شود این است که فعالیت نمایش دادن، یعنی بروز کارکردهای نمایش به‌طور یک‌پارچه و در طی زمان را نمی‌توان بر روی جدول نمایش داد. همین تنش است که موجب بی‌ثباتی در نقاشی و در نظام دانایی می‌شود. معمای اصلی نقاشی، عدم امکان نمایش عمل نمایش است. توفیق اصلی عصر کلاسیک، عرضه کردن نمایشهای منظم بر روی جدول بود، اما چیزی که برای آن عصر قابل دستیابی نبود این بود که فعالیت خودش را بر روی چنین جدولی نمایش دهد. از همین رو سه کارکرد نمایش به شیوه توفیق‌آمیزی در نقاشی، تصویر شده‌اند اما نفس فعالیت نمایش، نمایش نیافته است. نخست نقاش که نقاشی را وضع کرده، چنان‌که فوکو می‌گوید، نمی‌تواند در عمل نقاشی نمایش داده شود. او در حال مکث کردن است و هرگاه دوباره شروع به نقاشی کند در پشت پرده نقاشی ناپدید خواهد شد. دوم مدلهای به صورتی تیره و تار و حاشیه‌ای در آینه ظاهر می‌شوند. اما در مرکز می‌بینیم که همه اشخاص حاضر به مدلهای خیره شده‌اند؛ آنها مستقیماً در عمل الگوبرداری نمایش نیافته‌اند. اگر شاه وارد نقاشی می‌شد، همه تعارضات داخلی از میان می‌رفت؛ جلوی صحنه چهارچوب را پر می‌کرد و چشم‌انداز گسیخته می‌شد؛ تداخل و نوسان میان تماشاگر و مدل متوقف می‌شد. اگر پادشاه به عنوان فاعل و موضوع شناسایی موضوع اصلی نقاشی می‌بود، چنین می‌شد، اما در واقع چنین نیست؛ موضوع اصلی نقاشی مورد نظر، نمایش است. شاه تنها یک مدل است. سوم این که آنچه تماشاگر می‌بیند این است که یک نقاشی در حال کشیده شدن است؛ وی آن نمایش را به عنوان نمایش می‌بیند. اما وقتی بلازکر کسی را به عنوان جانشین

تماشاگر در عقب نقاشی جای می‌دهد، وی دیگر نقاشی را نظاره نمی‌کند بلکه به صورت موضوعی منقوش در می‌آید. آینه نیز ما را به عنوان تماشاگرانی که به نقاشی در حال نقاشی شدن می‌نگریم، منعکس نمی‌کند؛ آینه شاه و ملکه را نشان می‌دهد. از این رو عمل تماشا کردن نیز به عنوان عمل نمایش نیافته است.

منظور فوکو در جمله زیر اساساً همین است که گفتیم: «در این تصویر همانند همه نمایشهایی که این مورد به اصطلاح ذات آشکار آنهاست، رؤیت‌ناپذیری عمیق آنچه می‌بینیم، به رغم همه آینه‌ها، بازتابها، تقلیدها و تصویرها، از رؤیت‌ناپذیری شخص بیننده جدایی‌ناپذیر است» (همان، ص ۱۶). آنچه بیننده می‌بیند کارکردهای نمایش هستند که بر روی نقاشی پخش شده‌اند. آنچه عمیقاً رؤیت‌ناپذیر است نمایش به عنوان فعالیت و نیز منبع نوری است که آن را ممکن می‌سازد. این دو در هیچ جا نماش نیافته‌اند، زیرا نمایش‌ناپذیراند. این درست همان چیزی است که بلازکر نشان داده است: یعنی رؤیت‌پذیری همه راههای صورت‌پذیری نمایش و رؤیت‌ناپذیری عمیق نشان دادن نمایش در حال انجام. وی نخست با نشان دادن تماشاگر در نگاه، آینه بر روی دیوار عقبی و نقاش در حال نقاشی سه کارکرد فاعل شناسایی را عرضه کرده است. اما در خود نقاشی هیچ‌کس آنها را نمی‌بیند؛ آنها در پشت کسانی قرار گرفته‌اند که بر مدل نقاشی خیره شده‌اند. به همین سان، شخص بیننده، تماشاگر واقعی خارج از تصاویر، نیز عمیقاً رؤیت‌ناپذیر است؛ وی قابل نمایش در نقاشی نیست.

بی‌ثباتیهای خاص بازنمایی از همین جا برمی‌خیزد. نقاشی مورد نظر کاملاً توفیق‌آمیز است؛ یعنی کل کارکردهای لازم برای نمایش و نیز عدم امکان تلفیق آنها در درون نمایش یکپارچه‌ای از عملکرد آن کارکردها را نشان می‌دهد. همه چیز به نقطه واحدی ارجاع می‌شود که به موجب منطق درونی نقاشی و منطق عصر، هنرمند و مدل و تماشاگر همگی می‌باید آنجا باشند. بلازکر نمی‌تواند این نکته را نشان دهد. چیزی اساسی نمایش نیافته است. با این حال این به معنی شکست نقاش نیست؛ اگر وظیفه نقاش نمایش هر چیزی است که قابل نمایش باشد، بلازکر کار خود را خوب انجام داده است.

### انسان و دوگانگی‌هایش: تحلیل محدودیت

«رابطه اشکال محقق و متعین [گفتمان] با محدودیت، بازآوری پی‌درپی  
بُعد تجربی و بُعد استعلایی، رابطه همیشگی «من اندیشنده» با امر



اندیشیده نشده [و] عقب‌نشینی و بازگشت اصل، برای ما وجه هستی انسان را تعریف می‌کنند. در تحلیل این شیوه هستی است که تفکر از قرن نوزدهم در جستجوی بنیادی فلسفی برای امکان دانش بوده است، نه در تحلیل نشانه و نمایش» (همان، ص ۳۳۵).

به موجب روایت فوکو، ناگهان در پایان قرن هجدهم یکی از آن تحولات معرفت‌شناسانه بسیار مهیج رخ داد که فوکو با روش دیرینه‌شناسی خود به اکتشاف آنها پرداخته است. «تحولی ژرف»، «انقلابی دیرینه‌شناسانه» (همان، ص ۳۱۲) رخ داد که حکایت از پایان عصر کلاسیک داشت و ظهور انسان را ممکن می‌ساخت. بازنمایی و نمایش ناگهان تیره و تار شد. مادام که گفتار وسیله شفاف برای نمایش بود که عناصر زبانشناختی آن با عناصر اولیه در جهان تناظر داشتند، نمایش مشکلی به‌شمار نمی‌رفت. خداوند سلسله هستی را سامان داده و زبان را پیشاپیش در تناظر و تطابق با آن قرار داده بود. انسانها اتفاقاً دارای توانایی کاربرد نشانه‌های زبانی بودند، اما آنها به عنوان حیوانات ناطق عاقل، صرفاً نوعی دیگر از مخلوقات بودند که سرشتشان با تعریف درست آن قابل فهم بود، به نحوی که بتوان آن سرشت را در جای درستش بر روی جدول موجودات جای داد. نیازی به وجودی فانی و محدود نیست که نمایش را ممکن سازد؛ در تصویر جایی برای کسی که آن را وضع می‌کند وجود ندارد. «در اندیشه کلاسیک شخصی که نمایش برای او وجود دارد و خود را در درون آن نمایش می‌دهد... کسی که کل رشته‌های درهم آمیخته «نمایش به شکل تصویر یا جدول» را به هم پیوند می‌زند، هرگز خودش در آن جدول یافت نمی‌شود» (همان، ص ۳۰۸). در نظام دانایی کلاسیک، انسان به عنوان موجودی که هم کل تصویر را درمی‌یابد و هم وارد تصویر می‌شود، تصورناپذیر است. «در چارچوب کلی نظام دانایی کلاسیک، طبیعت، سرشت انسان و روابط آنها، دقایق کارکردی قابل پیش‌بینی و مشخصی هستند. و انسان به عنوان واقعیتی اولیه با سرنوشت خاص خویش، به عنوان موضوع دشوار شناسایی و فاعل حاکم کل معرفت ممکن در آن جایی ندارد» (همان، ص ۳۱۰).

تنها زمانی که معلوم می‌شود گفتمان کلاسیک دیگر وسیله اصلاح‌پذیری نیست که اجزای طبیعی آن نمایشگر عناصر طبیعی جهان باشند، رابطه نمایش خود به صورت مسئله‌ای ظاهر می‌شود. فوکو دلایلی برای این دگرگونی عمده به دست نمی‌دهد. وی صرفاً تحولات واقع شده را ترسیم می‌کند و از توسل به روشهای مرسوم تاریخ و یا علوم

اجتماعی می‌پرهیزد. وی توضیحی هم در این باره نمی‌دهد. شاید دلیل این پرهیز نه‌چندان تمایل وی به معرفت‌ستیزی بلکه این واقعیت ساده باشد که هرگونه توضیح و تبیینی تنها در درون چارچوب خاص و بنابراین در درون نظام دانایی خاصی معنی پیدا می‌کند. هرگونه توضیحی به منظور تبیین تحول از یک عصر به عصر دیگر چیزی بر فهم ما نسبت به سرشت اساساً ناگهانی و نامنتظرهٔ این تحولات نمی‌افزاید.

در تحول عمدهٔ مورد نظر ما در اینجا، انسان به مفهومی که امروز می‌شناسیم ظهور می‌یابد و مقیاس و معیار همه چیز می‌شود. همین که نظم جهان دیگر نظمی خداداد و قابل نمایش در یک جدول به‌شمار نمی‌آید، رابطهٔ پیوسته‌ای که انسان را با دیگر موجودات جهان پیوند داده بود، گسسته می‌شود. انسان که زمانی خود موجودی در میان موجودات دیگر بود، اینک به فاعل شناختی در میان موضوعات شناخت، تبدیل می‌شود. اما انسان تنها فاعل شناختی در میان موضوعات شناخت نیست، بلکه به‌زودی درمی‌یابد که وی نه‌تنها در جستجوی فهم موضوعات جهان بلکه درصدد فهم خویش نیز هست. انسان به فاعل شناخت و موضوع شناخت و فهم خود تبدیل می‌شود.

اینک انسان به‌واسطهٔ وابستگی به زبانی که دیگر وسیله‌ای شفاف نیست بلکه شبکهٔ تراکمی با تاریخ مرموز خاص خویش است، دچار محدودیت شده است. بدون وجود حوزه‌ای از روشنایی که امکان دسترسی مستقیم به ساختار اشیاء و جهان را ایجاد کند، انسان به عنوان فاعل شناسایی تا آنجایی که دست و پایش به زبان بسته شده است، دیگر تماشاگری صرف نیست. «در پایان سدهٔ هجدهم... دیدن عبارت است از وانهادن عظیم‌ترین ابهام و تیرگی مادی تجربه به خود تجربه؛ فعلیت، ابهام [و] غلظت اشیاء فرو بسته در خود، قدرتهایی برای حقیقت‌گویی دارند که آن را مدیون روشنایی نیستند» (تولد درمانگاه، ص XIII). انسان سراسر گرفتار اشیاء و موضوعاتی شده که در پی شناخت آنهاست و فهم او به‌واسطهٔ همان موضوعات دچار ابهام شده است. «همهٔ این موضوعاتی که شناخت او به عنوان موضوعاتی بیرون از او و مقدم بر تولد خود او بر او آشکار می‌سازد، بر او پیشی دارند [و] با تمام صلابتشان بر روی سر او سنگینی می‌کنند و او را چنان که گویی صرفاً شیئی طبیعی است، درهم می‌نوردند... در اشکال متعین دانش، از محدودیت انسان آن هم با جلال و شکوهی خاص، خبر داده می‌شود...» (نظم اشیاء، ص ۳۱۳).

اما واکنش کانت و عصر متعاقب او اظهار تأسف دربارهٔ این محدودیت نبود؛ آنها

کوشیدند این محدودیت را به مزیتی تبدیل کنند و آن را پایه کل معرفت عینی یعنی اثباتی قرار دهند. «این محدودیت نه به عنوان تحمیلی از خارج بر انسان (به این علت که مثلاً انسان سرشت یا تاریخی دارد) بلکه به عنوان محدودیت بنیادینی بیان می‌شود که مبتنی بر هیچ چیز دیگری جز خودش به عنوان امر واقع نیست و براساس عینیت کل محدودیتهای متعین استوار است» (همان، ص ۳۱۵). از آنجا که زبان دیگر کارویژه نمایش را انجام نمی‌دهد تا شناخت را بدین وسیله ممکن سازد، کارویژه نمایش خود به مشکلی تبدیل می‌شود. کارویژه ممکن ساختن نمایش به عهده انسان می‌افتد. «تحلیل شیوه هستی انسان به نحوی که از قرن نوزدهم پدید آمده، در چارچوب نظریه نمایش نمی‌گنجد؛ وظیفه این تحلیل، برعکس نشان دادن این موضوع است که چگونه، تحت چه شرایطی و به چه دلیلی اشیاء به‌طور کلی در معرض نمایش قرار داده می‌شوند...» (همان، ص ۳۲۷).

اینک ما به جای تجزیه<sup>۱</sup> نمایشها، تحلیل<sup>۲</sup> آنها را می‌یابیم. از زمان کانت به بعد، تحلیل به معنی کوشش برای نشان دادن این موضوع بوده است که به چه دلایلی نمایش و تجزیه نمایشها ممکن هستند و تا چه اندازه موجه‌اند. «تجزیه ماقبل انتقادی ذات انسان به تحلیل در هر چیزی تبدیل می‌شود که بتواند به‌طور کلی در معرض تجربه انسان قرار گیرد (همان، ص ۳۴۱) ... در همان‌جا که سابقاً همبستگی و رابطه متقابلی میان متافیزیک نمایش و حوزه نامتناهی [از یک سو] و تجزیه موجودات زنده، خواسته‌های انسانی و واژگان زبان انسان [از سوی دیگر] وجود داشت، اینک تحلیل محدودیت و هستی انسان پیدا شده است» (همان، ص ۳۱۷).

این‌گونه کوشش در تلقی محدودیتهای واقعی به عنوان پایان‌پذیری<sup>۳</sup> و سپس تلقی این پایان‌پذیری به عنوان شرط امکان کل امور واقع<sup>۴</sup>، برداشتی کاملاً نوین است. «این اندیشه مدرن که فردی که بر وفق قوانین اقتصاد، زبان‌شناسی و زیست‌شناسی زندگی می‌کند، سخن می‌گوید و کار می‌کند، در عین حال به موجب نوعی پیچش و تداخل درونی و از طریق روابط متقابل همان قوانین این حق را به دست آورده که آن قوانین را بشناسد و آنها را در معرض توضیح کامل قرار دهد، چنین اندیشه‌ای که برای ما امروز چنین آشناست و به وجود «علوم انسانی» پیوند دارد، در اندیشه کلاسیک یافت نمی‌شود» (همان، ص ۳۱۰).

1. analysis

2. analytic

3. finitude

4. facts

بدین سان انسان نه تنها به عنوان فاعل و موضوع شناخت، بلکه به صورت تعارض آمیزتری حتی به عنوان سامانبخش چشم اندازی تلقی می شود که خود در درون آن ظاهر می گردد. حوزه اندیشیده نشده تصویر زنان عالی تبار جایی برای او در نظر گرفته بود. فوکو با قرار دادن انسان در فضای خالی جلو و وسط نقاشی بلازکز چنین توضیح می دهد:

«انسان در جایگاه ابهام آمیز خود به عنوان موضوع شناخت و به عنوان فاعلی که می شناسد ظاهر می شود: به عنوان پادشاه اسیر شده، و تماشاگر مورد تماشا، وی در مکانی متعلق به پادشاه ظاهر می شود که پیشاپیش به موجب تصویر زنان عالی تبار برای او در نظر گرفته شده بود اما حضور واقعی او مدتها از آن مکان محروم مانده است. چنان که گویی در آن فضای خالی که کل نقاشی بلازکز معطوف بدان بود، لیکن با این حال تنها در حضور اتفاقی یک آینه انعکاس می یافت، و چنان که گویی کل اشخاصی که جانشین یکدیگر شدندشان، مانعة الجمع بودنشان، آمیزشان و حرکتهای سراسیمه شان مشهود بود، ناگهان جست و خیزهای خود را متوقف کردند (یعنی مدل نقاشی، نقاش، پادشاه و تماشاگر) و در خفا و دزدانه در قالب یک شکل واقعی تجسد یافتند و خواستار آن شدند که کل فضای نمایش می باید سرانجام به یک نگاه ملموس وابسته شود» (همان، ص ۳۱۲).

چنان که فوکو با قرار دادن انسان در جای پادشاه [در نقاشی مورد نظر] تلویحاً می گوید، انسان دیگر صرفاً مدعی توانایی شناخت قوانین جهان که ظاهراً محدودکننده او و معرفت او هستند، نیست. این محدودیتها دیگر، به واسطه موقعیت میانی انسان در جدول بزرگ موجودات، تحمیلی بر انسان به شمار نمی آیند بلکه به نحوی به وسیله انسان مقرر و تحمیل شده اند. بدین سان انسان، با واژگون سازی موضوع به شیوه ای تکان دهنده، به دلیل محدودیتهای [معرفتی] خودش مدعی شناخت کلی و کامل می شود.

«در معرض تجربه انسان، بدنی قرار داده شده است، بدنی که بدن خود اوست، همچون پاره ای از فضای مبهم است که فضامندی اختصاصی و تقلیل ناپذیر آن با این حال بر روی فضای اشیاء تشخیص می یابد؛ در معرض همین تجربه انسان، خواست و طلب به عنوان تمایلی اولیه و ازلی

قرار داده شده است که براساس آن کلیهٔ اشیاء ارزش، یا ارزش نسبی می‌یابند. زبانی نیز به همین تجربه داده شده است که کل گفتمانهای همهٔ قرون و اعصار، همهٔ نسلهای متوالی و همهٔ نسلهای متقارن در تار و پود آن حضور می‌یابند. منظور این است که هریک از این اشکال متعین و مشخص [گفتمان] که به موجب آن انسان از محدودیت خویش آگاه می‌شود تنها در پیش‌زمینهٔ محدودیت خود آن بر تجربهٔ انسان وارد می‌شوند. به‌علاوه این محدودیت خالص‌ترین جوهر شکل متعین و قطعی [گفتمان] نیست بلکه براساس آن است که قطعیت، امکان ظهور پیدا می‌کند» (همان، ص ۳۱۴).

تجدد با اندیشهٔ عجیب و نهایتاً غیرممکن موجودی آغاز می‌شود که درست به این دلیل که اسیر و گرفتار است، حاکم و فرمانرواست؛ موجودی که نفس محدودیت و پایان‌پذیری او بدو مجال می‌دهد تا جانشین خداوند شود. فوکو این اندیشهٔ تکان‌دهنده را که به‌طور کامل در فلسفهٔ کانت ظهور می‌کند، مبنی بر این که «حدود شناخت، بنیادی قطعی برای امکان دانستن به دست می‌دهد» (همان، ص ۳۱۷)، «تحلیل محدودیت» می‌خواند، «تحلیلی... که در آن هستی انسان می‌تواند بنیادی برای قطعیت و تعین همهٔ اشکالی ایجاد کند که محدود و متناهی بودن او را به وی نشان می‌دهند» (همان، ص ۳۱۵). فوکو این حرکت ناممکن را نشانهٔ ویژهٔ انسان و عصر جدید می‌داند. «فرهنگ ما از آستانه‌ای گذر کرد که در فراسوی آن، ما تجدید خودمان را وقتی بازمی‌شناسیم که محدودیت، در ارجاع مجدد مکرر پایان‌ناپذیری به خودش تصور شود»<sup>۱</sup> (همان، ص ۳۱۸).

فوکو پس از این که استدلال می‌کند که انسان ساختهٔ اندیشه مدرن است، به طرح قواعد حاکم بر دگرسانیهای پیچ و تاب خوردهٔ انسان می‌پردازد. محدودیت‌های واقعی انسان (اشکال متعین و قطعی شده) به سه طریق هم از شرایطی که دانش را ممکن می‌سازند (شرایط بنیادی) متمایز می‌شوند و هم با آن شرایط یکسان تلقی می‌شوند.

«محدودیت از یک سمت نهایی تجربه تا سمت نهایی دیگر به خود پاسخ می‌دهد؛ این همان وحدت و تفاوت اشکال متعین و قطعی و بنیاد

۱. یعنی این‌که هر جا با مشکل توضیح روبرو شویم، به محدودیت شناخت متوسل شویم. م

آنها در درون مقولهٔ یکسانی است... در درون همین فضای گسترده اما باریکی که به واسطهٔ تکرار امر متعین در درون امر بنیادی پیدا شده، کل تحلیل محدودیت (که با آیندهٔ اندیشهٔ مدرن پیوند تنگاتنگی دارد) بسط می‌یابد؛ در آنجاست که یکی پس از دیگری می‌بینیم که بعد استعلایی بعد تجربی را تکرار می‌کند، من اندیشنده، امر اندیشیده نشده را تکرار می‌کند، بازگشت اصل، عقب‌نشینی خود را تکرار می‌کند...» (همان، صص ۱۶-۳۱۵).

اینک به بررسی شیوه‌هایی می‌پردازیم که در آنها محدودیت‌های پایان‌پذیری که فوکو بعد تجربی، بعد اندیشیده نشده و اصل گم شده می‌نامد در عین حال متفاوت و همسان با (یعنی تکرارکننده) زمینه یا منبع امکان خودشان تلقی می‌شوند. اما نخست باید برخی مطالب کلی دربارهٔ روش فوکو بیاوریم.

از آنجا که فوکو معتقد است که آنچه حقیقت به‌شمار می‌رود به وسیلهٔ نظام مفهومی یا به سخن درست‌تر کردارهای گفتمانی دانش خاصی تعیین می‌شود، این گفته برای او معنایی ندارد که آیا نظریهٔ خاصی در علوم انسان درست یا نادرست است. وی نمی‌تواند استدلال کند که چون گفتمان انسان‌شناسی [علوم انسانی] مشحون از تعارضات است، پس نادرست است، و یا این که اگر آن گفتمان خالی از تعارض و منسجم بود، نظریه‌های آن نیز درست می‌بودند و یا دست‌کم احتمال تأیید و تصدیق می‌داشتند. تنها چیزی که فوکو در نقد مفروضات اساسی گفتمان راجع به انسان می‌تواند بگوید این است که آنها به پیدایش اشکال «کج و معوج» و «تاب خورده» ای از تفکر می‌انجامند (همان، ص ۳۴۲) و «شاهد و دلیل» تحلیل او لاجرم این خواهد بود که گفتمان انسان‌گرایانه در واقع «در حال فروپاشی» است؛ آن شور و هیجان تدریجاً یا به بیزاری و دل‌سردی و یا به اختلافات و تعصبات گروهی تبدیل شده است.

فوکو از ادعای خود درخصوص چنین زوالی سخت دفاع می‌کند. وی در پی نشان دادن این است که در نتیجهٔ کوشش انسان برای اثبات و تأیید کامل محدودیت خود و در عین حال برای انکار آن به‌طور کامل، گفتمان فضایی برقرار می‌سازد که در آن، تحلیل محدودیت، که از آغاز محکوم به زوال است، به واسطهٔ مجموعه‌ای از استراتژی‌های بیهوده و عبث، مخدوش و تاب‌خورده می‌شود. هر کوشش تازه‌ای می‌باید مدعی یکسانی و تفاوت میان محدودیت به عنوان پایان‌پذیری و محدودیت به عنوان منبع کل حقایق

[یعنی] میان بُعد متعین و بُعد بنیادی شود. انسان در پرتو این نگاه دو سویه به صورتهای زیر به نظر میرسد: (۱) به عنوان واقعیتی در میان دیگر واقعیاتی که باید از نظر تجربی مورد مطالعه قرار گیرد و با این حال به عنوان شرط استعلایی امکان کل شناخت تلقی شود؛ (۲) به عنوان موجودی محاط به وسیله آنچه برای او روشن شدنی نیست (حوزه ناندیشیده) و با این حال به عنوان من اندیشنده‌ای که به‌طور بالقوه هشیار و روشن‌بین و سرچشمه کل معنا و فهم‌پذیری است؛ و (۳) به عنوان محصول تاریخی طولانی که آغازش همواره از ادراک او خارج است و با این حال، به صورتی تعارض‌آمیز وی خود منبع همان تاریخ است.

[روش تحلیل محدودیت] با نشان دادن این که هستی انسان تعیین شده است، می‌خواهد نشان دهد که بنیاد این تعیین‌شدگیها همان هستی انسان در محدودیتهای اساسی خویشان است؛ [این روش] همچنین می‌باید نشان دهد که موضوعات تجربه پیشاپیش شرایط [امکان] خود آن موضوعات‌اند، و اندیشه، از همان آغاز، در حوزه ناندیشیده‌ای که از آنها می‌گریزد، ساری و جاری است و همواره می‌کوشد تا اعاده گردد؛ [این روش] نشان می‌دهد که چگونه آن خاستگاهی که انسان هیچ‌گاه هم‌عصر آن نیست در عین حال هم‌عقب رانده می‌شود و هم به عنوان امری نزدیک، قریب‌الوقوع عنوان می‌گردد: به‌طور خلاصه [این روش] همواره در صدد نشان دادن این است که چگونه دیگری و امر بعید همچنین قریب و خودی است، (همان، ص ۳۳۹).

اگر همه اشکال محتمل این نظام اندیشه انسان‌گرایانه کاملاً و تا نهایت محقق شوند، انتظار می‌رود که سه دوگانگی مفهومی (که فوکو آنها را استعلایی/تجربی، من اندیشنده/ناندیشیده و عقب‌نشینی/بازگشت اصل می‌خواند) به عنوان شاخص شیوه هستی انسان و گفتمان انسان‌شناسانه‌ای که می‌کوشد نظریه‌ای درباره این شیوه دوگانه هستی به دست دهد، پدیدار شوند. همچنین انتظار می‌رود که هر یک از این دوگانگیها هم به شکل مدرن (قرن نوزدهمی) و هم به شکل معاصر (قرن بیستمی) ظاهر شوند. بنابراین بسته به این که کدام بخش هر دوگانگی بخش دیگر را در خود جذب می‌کند، دوراه برای بررسی هر دوگانگی وجود دارد؛ سه دوگانگی مفهومی وجوددارند و هر یک در دو عصر ظاهر می‌شوند. پس، بر روی هم دوازده حرکت ممکن به دست می‌آید.

به منظور سنجش قدرت نقد مشخص فوکو بر علوم انسانی و نیز در تمهید مقدمات برای آزمایش روش عمومی فوکو، تنها به بارزترین حرکتها نگاه می‌کنیم. در نهایت می‌خواهیم بدانیم که آیا روش مطالعه منتظمی که فوکو دیرینه‌شناسی می‌نامد فارغ از این دوگانگیهای مفهومی است و بنابراین جانشینی واقعی برای علوم انسان به دست می‌دهد یا نه. استدلال خواهیم کرد که روش فوکو در زمانی که وی کتاب نظم اشیاء را نوشت، نزدیک به نظریه ساختگرایی است و گرچه به فراسوی بحث از انسان می‌رود لیکن باز هم متضمن برخی از دشواریهایی است که فوکو خود به نقد آنها پرداخته است. از همین جا خواهیم فهمید که چرا و چگونه روش دیرینه‌شناسی در آثار بعدی فوکو دگرگون و اصلاح می‌شود، هرچند کنار گذاشته نمی‌شود.

### بُعد تجربی و بُعد استعلایی

«آستانه تجدد ما نه به وسیله کوشش در کاربرد روشهای عینی برای مطالعه انسان بلکه به موجب تکوین موجود دوجهی تجربی - استعلایی که انسان خوانده می‌شود، مشخص می‌شود» (همان، ص ۳۱۹).

امکان تبدیل حضور درهم و برهم فاعل شناسایی در جهان واقعی زبان، زندگی و کار، به بستر ناب معرفت و نیز تبدیل امر پسینی به امر پیشینی، نخستین تجلی خود را در تمیز اساسی میان امر تجربی و امر استعلایی در فلسفه کانت می‌یابد. کانت می‌کوشد از طریق احاله کل حوزه احتمال و تصادف و ابهام به حوزه محتوای معرفت، شکل ناب شناخت را از چنبر تاریخ و فعلیت رهایی بخشد. اما این تمایز ساده مسئله شکل متعین و محقق [معرفت] را حل نمی‌کند. زیرا به زودی آشکار می‌شود که نه تنها محتوا بلکه شکل معرفت تجربی را نیز می‌توان متأثر از عوامل تجربی تلقی کرد.

ماهیت شکل معرفت مورد مطالعه اندیشمندان قرار گرفت که می‌خواستند بُعد استعلایی را در حوزه تجربی ادغام کنند. همین اندیشمندان خط فکری زیبایی‌شناسی استعلایی کانت را بسط دادند. به فرض این که شکل قوای حسی ما شرایط امکان معرفت را تأمین کند، چرا با مطالعه ساختار ویژه حواس خودمان بنیادی تجربی به کل علم تجربی ندهیم؟ انواع بی‌پایانی از این تخیل طبیعت‌گرایانه و تقلیل‌گرایانه وجود داشته است. هریک از این انواع، کل معرفت را در نظریه تجربی ادراک بنا می‌نهند. اندیشمندان دیگری که به همین مسئله علاقه‌مند بودند، از نظریه دیالکتیک استعلایی کانت پیروی



کردند و کوشیدند تا با تشریح تاریخ اندیشهٔ انسان در پی جذب و حل بُعد استعلایی در بعد تاریخی برآیند، به این منظور که «تاریخ معرفت بشری... [تأسیس کنند] و آشکال آنرا تجویز نمایند» (همان، ص ۳۱۹).

فرض این‌گونه مواضع فکری این است که حقیقتی فی‌نفسه وجود دارد که یا از طریق ادراک و احساس و یا از راه تاریخ قابل دسترسی است و نیز این که برخی از علوم و دانشها واجد گفتمانی بی‌طرفانه هستند که می‌تواند آن حقیقت را آشکار سازد. به نظر فوکو «موقعیت همین گفتمان درست و حقیقی است که مبهم باقی مانده است» (همان، ص ۳۲۰). یا این که ما حقیقت مقولات مورد کاربرد را بر حقیقت طبیعتی یا تاریخی مستقل از گفتمان خودمان استوار می‌سازیم که در این صورت به اثبات‌گرایی غیرنقادانه روی آورده‌ایم: «حقیقت موضوع شناسایی، حقیقت گفتمانی را که تکوین آن موضوع را توصیف می‌کند، تعیین می‌نماید» (همان، ص ۳۲۰) و یا این که، چنان‌که در اندیشهٔ مارکس می‌بینیم گفتمان ما اعتبار و ارزش خود را با تأسیس حقیقتی فرجام‌شناسانه تضمین می‌کند. فوکو این دو روش را نه‌چندان به عنوان دو شق مقابل هم بلکه «نوسانی منضم در هرگونه تحلیل» می‌داند «که ارزش بُعد تجربی را در سطح استعلایی روشن می‌سازد... کنت و مارکس هر دو این واقعیت را تأیید می‌کنند که فرجام‌شناسی (به عنوان حقیقت عینی منتج از گفتمان انسان) و اصالت اثبات (به عنوان حقیقت گفتمانی که براساس حقیقت موضوع شناخت تعریف می‌شود)، از حیث دیرینه‌شناسی جدایی‌ناپذیراند: گفتمانی که بکوشد هم تجربی و هم انتقادی باشد تنها می‌تواند هم اثبات‌گرا و هم فرجام‌شناسانه باشد؛ انسان در درون این گفتمان به عنوان حقیقتی ظاهر می‌شود که هم [به وضع موضوع قابل توصیف] تقلیل یافته و هم فرجامش نوید داده می‌شود. ساده‌اندیشی ماقبل انتقادی به‌طور یکپارچه [در هر دو مورد] غلبه دارد» (همان، ص ۳۲۰).

تشهای ناپایدار میان نظریه‌ای دربارهٔ انسان که مبتنی بر سرشت انسان است و نظریه‌ای دیالکتیکی که در آن ذات، انسان تاریخی به‌شمار می‌رود، به جستجو برای تحلیلی نو در فاعل شناسایی می‌انجامد؛ جستجوی دانشی که هم محتوایی تجربی دارد و هم در عین حال استعلایی است و در پی امر ماتقدم انضمامی و متعینی است که بتواند تفسیری از انسان به عنوان منبع خودجوش و خلاق ادراک، فرهنگ و تاریخ به دست بدهد. این نگرش کامل‌ترین شکل خود در قرن بیستم را در چیزی می‌یابد که فوکو از آن به عنوان «تحلیل تجربهٔ بالفعل» و یا به پیروی از مرلو-پونتی «پدیدارشناسی اصالت وجودی» یاد می‌کند.

فوکو از جاذبه اندیشه‌های استاد سابق خود [مرلو-پونتی] عمیقاً تقدیر می‌کند. به گفته او، این گونه پدیدارشناسی «به راستی وسیله‌ای ارتباطی میان فضای حضور بدن و زمان فرهنگ، [یا] میان تعینات طبیعت و میراث سنگین تاریخ تأمین می‌کند» (همان، ص ۳۲۱). فوکو می‌افزاید «به آسانی می‌توان فهمید که چگونه تحلیل تجربه بالفعل، در اندیشه مدرن خود را به عنوان رقیب بنیادین اصالت اثبات و فرجامشناسی عرضه داشته است، و چگونه بعد فراموش شده حوزة استعلایی را اعاده کرده و کوشیده است [از یک سو] گفتمان ساده لوحانه حقیقتی را که کلاً به امر تجربی فرو کاسته شده و [از سوی دیگر] گفتمان پیشگویانه‌ای را که با همان ساده لوحی وعده حصول نهایی تجربه‌ای واقعاً انسانی را می‌دهد، طرد کند» (همان، ص ۳۲۱ با تعدیل در ترجمه).

فوکو استدلال نمی‌کند که این گونه پدیدارشناسی اصالت وجودی بدن، ساده لوحانه یا تعارض آمیز است. وی تنها اشاره می‌کند که این طرح نظری، ابهام آمیز است. «تحلیل تجربه بالفعل گفتمانی است ماهیتاً مخلوط و دوگانه: این گفتمان معطوف به سطحی مشخص و با این حال مبهم است: مشخص و انضمامی [است] تا بتواند زبانی دقیق و توصیفی را در مورد آن به کار برد و با این حال از شکل محقق و متعین امور دور [می‌شود] تا بتواند، از آن نقطه عزیمت، از آن ساده‌اندیشی بگریزد و با آن معارضه کند و برای آن بنیادهایی بجوید» (همان، ص ۳۲۱). وی بنابراین استدلال می‌کند که این تحلیل ناپایدار و تکمیل ناپذیر است: «آنچه در تجربه ظاهر می‌شود و آنچه تجربه را ممکن می‌سازد، در روند نوسانی بی پایان با یکدیگر تناظر و تطابق می‌یابند» (همان، ص ۳۳۶).

از دیدگاه مرلو-پونتی درست همین ابهام و تکمیل ناپذیری طرح نظری تحلیل تجربه بالفعل بود که آنرا قابل توجه می‌ساخت. با این حال از نظر فوکو همین تکمیل ناپذیری نشان می‌دهد که طرح نظری مذکور از آغاز بی ثمر بود. تحلیل تجربه بالفعل با فرض بدن و محدودیت‌های آن به عنوان شرایط وجود هرگونه شناختی، «کاری جز این نمی‌کند..... که با دقتی بیشتر خواست شتاب آلود کسانی را که می‌خواستند بعد تجربی در انسان را به جای بعد استعلایی معرفی کنند، ایفا کند» (همان، ص ۳۲۱). هیچ راهی برای غلبه بر ناپایداری دوگانگی مفهومی استعلایی / تجربی وجود ندارد. مشکلات ذاتی این دوگانگی وقتی حل (یا منحل) می‌شود که گفتمان انسانشناسانه کنار گذاشته شود. «نفی و انکار واقعی آیین اصالت اثبات و فرجامشناسی، بنابراین، در بازگشت به تجربه بالفعل انجام نمی‌شود (بلکه در حقیقت، تجربه با ریشه بخشیدن بدانها اثبات و تأیید آنها را ممکن می‌سازد)؛ اما اگر

بتوان چنین نفی و انکاری را عنوان کرد، از نقطهٔ عزیمت پرسشی قابل طرح است که به نظر بسیار نابه‌جا می‌آید زیرا چنین پرسشی با آنچه کل اندیشهٔ ما را از نظر تاریخی ممکن ساخته است، مغایرت دارد. پرسش این است: آیا انسان واقعاً وجود دارد؟» (همان، ص ۳۲۲).

این پرسش، مشروط به این‌که انسان منبع این دشواریها باشدز بهتر از جستجو برای نظریه، ما را به سوی نظریه‌ای رساتر رهنمون می‌شود. پرسش نهایی ما از این قرار خواهد بود: آیا گفتمان جدید دیرینه‌شناسانهٔ فوکو خود می‌تواند از دوگانگی مفهومی استعلایی/تجربی که بر گفتمان انسانشناسی استیلا دارد، پرهیزد. پیش از پرداختن به این پرسش باید دوگانگیهای مفهومی دیگر را معرفی کنیم.

### من اندیشنده و حوزهٔ نااندیشیده

«انسان نتوانسته است خود را به عنوان شکل مشخصی در نظام دانایی توصیف کند بدون آنکه اندیشه در عین حال هم در درون خودش و هم خارج از خودش، هم در مرزهای خود و هم در درون تار و پود خودش عنصری از تاریکی کشف کند، غلطی به ظاهر بی‌حرکت که خود در آن مستقر و محاط است، حوزهٔ نااندیشیده‌ای که اندیشنده خود کاملاً حاوی آن است لیکن با این حال در درون آن گرفتار مانده است» (همان، ص ۳۲۶).

هستی انسان و تفکر او دربارهٔ آن هستی، مثل تلقی انسان از حضور خود در جهان به عنوان شرط امکان آن حضور، مواجه با مشکلات یکسانی می‌شوند. به‌علاوه رابطهٔ میان هستی انسان و تفکر او خود منبع معماهای فزاینده‌ای است و بدتر از آن این‌که منصفه ظهور فلج اخلاقی اجتناب‌ناپذیری است.

همین‌که انسان خود را درگیر در جهان و به همان دلیل مسلط و حاکم بر آن می‌بیند، وارد رابطهٔ غریبی با درگیریها و اشتغالات خودش می‌شود. کاربرد زبانی که انسان بر آن تسلط ندارد، حضور او در ارگانسیم زنده‌ای که وی نمی‌تواند با اندیشهٔ خود به درون آن کاملاً رسوخ کند و امیالی که کاملاً در تحت نظارت انسان نیست، همگی می‌باید به عنوان مبنای توانایی او در اندیشیدن و عمل کردن تلقی شوند. اگر انسان بخواهد که برای خودش قابل فهم باشد، این حوزهٔ نااندیشیده می‌باید سرانجام در دسترس اندیشهٔ او و

تحت سلطه عمل او باشد، اما تا آنجا که این حوزه نااندیشیده در ابهام و تیرگی خود، عین شرط امکان اندیشه و عمل است، هرگز نمی‌تواند کاملاً در درون من اندیشنده جذب شود. بدین سان «من اندیشنده مدرن... بیش از آنکه کشف حقیقتی آشکار باشد، وظیفه پایان‌ناپذیری است که مدام از سر گرفته می‌شود...» (همان، ص ۳۲۴).

بار دیگر کانت قواعد اساسی بازی را با ادعای وضوح برای صورت اندیشه و عمل ما و اعلام وجوب تحصیل حداکثر ممکن وضوح درخصوص محتوا [ی اندیشه و عمل] به دست می‌دهد: «تفکر استعلایی در شکل مدرن آن... ضرورت بنیادی خود را... در وجود گنگ و با این حال گویای... آن حوزه نادانسته‌ای می‌یابد که انسان دائماً [به دور] از آن به سوی شناخت خود فراخوانده می‌شود» (همان، ص ۳۲۳). اما کانت پی برده بود که رسیدن به وضوح کامل درخصوص محتوا اصولاً ناممکن است. اندیشه مدرن مسئله را به شیوه کانت، پس از اینکه حتی بقایای اعتماد کلاسیک او به وضوح صورت ناب از میان رفته است، طرح می‌کند. «کل اندیشه مدرن مشحون از ضرورت تفکر درباره امر نااندیشیده است، تفکر در محتوای امر فی‌نفسه به شکل امر لئفسه، لزوم پایان بخشیدن به بیگانگی انسان از طریق سازش دادن او با ذات خویشتن [و] روشن ساختن افقی که پیش‌زمینه تجربه را به دست می‌دهد...» (همان، ص ۳۲۷).

فوکو به سرعت از شیوه برخورد اتفاقی و منقطع هگل و شوپنهاور با این حوزه نااندیشیده می‌گذرد و بر تعبیر تمام‌عیار و معاصر هوسرل از این کشمکش تمرکز می‌کند: «در تحلیلهای هوسرل، امر نااندیشیده، امر ضمنی، غیر بالفعل، رسوب یافته و اجرا نشده و در هر حال دوگانگی مفهومی غیر قابل استهلاکی بود که خود را به عنوان بازتاب تیره و ناروشن آنچه انسان در حقیقت خویش است، به تفکر عرضه می‌دارد اما همچنین نقش زمینه مقدماتی و اولیه‌ای را ایفا می‌کند که انسان می‌باید در متن آن خود را سامان دهد و به یاد بیاورد تا بتواند به حقیقت خویش دست یابد» (همان، ص ۳۲۷). فوکو تفسیر فرانسوی امروز از فلسفه هوسرل را می‌پذیرد که به موجب آن هوسرل به سوی نوعی تحلیل تجربه بالفعل تمایل یافته بود<sup>۱</sup>؛ بنابراین فوکو بر روی پیچ و تابهای روش‌شناختی

۱. تعبیر فوکو از هوسرل شبیه تعبیر مرلو-پونتی در درسهای سوربون تحت عنوان «پدیدارشناسی و علوم انسان» است. وی نیز چنانکه مرلو-پونتی در پدیدارشناسی ادراک استدلال کرده است، این ادعا را می‌پذیرد که هوسرل در پایان به مرحله‌ای اصالت وجودی رسید که در آن از هرگونه کوشش برای تبدیل کل عملکردها و کردارهای نااندیشیده به عقاید آشکار و روشن دست کشید. (رک: *Phenomenology of Perception*, tr. C. Smith, (London: Routledge and Kegan Paul, 1962, p. 274). گرچه این تعبیر هنوز در فرانسه هواداران ←

ناموجه و غیر قابل قبول هوسرل تمرکز نمی‌کند. لیکن از آنجا که همین پیچ و تابها مؤید تناقضات نهفته در فاعل شناسایی مدرن هستند، بررسی مفصل آنها ارزشمند است.

بررسی‌های پدیدارشناسانه منضبط هوسرل وی را به این نظر رهنمون شد که کل تجربه آشکار و مستقیم اشیاء و امور متضمن فرض وجود پیش‌زمینه‌ای از کردارها و روابط با امور و اشیاء دیگر است که وی آنها را به‌طور کلی «افق بیرونی» شیشی یا امر [تجربه شده] می‌نامد. هوسرل همچنین بر این نظر بود که برای آنکه تجربه انسانی را به‌طور کامل قابل فهم بسازیم، این پیش‌زمینه را نمی‌توان در حالت ضمنی و غیرمستقیم خود رها کرد بلکه باید آنرا موضوع تحلیل قرار داد. بدین‌سان هوسرل در آخرین اثرش یعنی بحران علوم اروپایی<sup>۱</sup> به مسئله آشکارسازی این پیش‌زمینه می‌پردازد و ادعا می‌کند که نشان داده است که کل آنچه در تشکیل عینیت مسلم و مفروض انگاشته می‌شود، خود به عنوان موضوعی عینی قابل بررسی است. به‌طور مشخص‌تر، وی مدعی است که پدیدارشناس می‌تواند از طریق تقلیل و تحویلی استعلایی که خود او را خارج از افق اندیشه خویش قرار می‌دهد، آن پیش‌زمینه را که اصلاً نااندیشیده و نااندیشیدنی به نظر می‌رسد، به عنوان مجموعه‌ای از عقاید «حقیقتاً» رسوب‌یافته تحلیل کند؛ پدیدارشناس برای آن‌که بتواند آن مجموعه را به عنوان یک نظام عقیدتی بررسی کند، تنها باید آن را «از نو هشیار و بیدار» سازد. بدین‌سان پدیدارشناس هوسرلی مآب در موقعیتی دوچندان مبهم قرار دارد. وی مدعی اثبات این مطلب است که نفس کردارهایی که نمایش‌ناپذیریشان پیش‌زمینه کل اندیشه را تشکیل می‌دهد، با این حال به عنوان کردارهایی مرکب از داده‌ها و عقاید قابل بررسی هستند؛ در نتیجه، این ادعا که وی می‌تواند [در عین حال] کاملاً در درون و کاملاً بیرون از

---

بسیاری دارد اما پژوهشهای بعدی نشان می‌دهد که چنین تأکیدی بر اندیشه هوسرل به عنوان اندیشه‌ای که «پیوسته در پیش چشمان ما به توصیفی - علی‌رغم اصول خودش تجربی - از تجربه بالفعل و به هستی‌شناسی امر اندیشیده‌ای تغییر شکل پیدا می‌کند که خود به خود اهمیت من اندیشنده را کاهش می‌دهد» (نظم اشیاء، ص ۳۲۶) ساخته مرلو-پونتی است که اشتیاق داشت اندیشه‌های خودش را به آثار منتشر نشده استاد خود هوسرل که بعدها پس از مرگ وی [هوسرل] منتشر شدند، نبذ دهد. هوسرل در حقیقت تا پایان عمر پایبند همان نظری درباره آثار خود بود که فوکو آن را به روشنی مشخص می‌کند و سپس تلویحاً رد می‌نماید. یعنی این‌که وی [هوسرل] «زرف‌ترین کارکرد عقل غربی را تجدید کرد [به این معنی که] آنرا در انعکاسی که به معنی رساندن فلسفه ناب به نهایت خودش و ایجاد بنیادی برای فلسفه تاریخ خود فلسفه است، بر خودش بازتابانده» (همان، ص ۳۲۵). هوسرل همواره بر این نظر بود که می‌توان فهم‌پذیری جهان را به‌وسیله تحلیل تجلیات فاعل شناسایی اعاده کرد. سوء توصیف برداشت هوسرل از فاعل شناسایی به وسیله فوکو در حقیقت توصیف درستی از اندیشه مرلو-پونتی است.

1. E. Husserl, *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*. (Evauston, Northwestern University Press, 1970), section 40.

حوزه فرهنگی و ادراکی خودش قرار بگیرد، وی را در وضعی ناموجه و غیرقابل قبول قرار می‌دهد. این همان نفس دو پاره مشهوری است که هوسرل در کتاب تأملات دکارتی توصیف کرده است و به پیدایش پدیدارشناس به عنوان نظاره‌گر تمام‌عیار و خالص حضور و درگیری خودش [در جهان] می‌انجامد.<sup>۱</sup>

اخلاق نیز در «عصر انسان» عبارت است از آگاهی فزاینده نسبت به نیروهای تیره و مبهمی که خواه در جامعه (چنان‌که در اندیشه مارکس و هابرماس مطرح می‌شود) و یا در ناخودآگاه (چنان‌که در نظر فروید و مرلو-پونتی عنوان می‌گردد) انگیزه عمل‌اند. «تفکر، عمل آگاهی، توضیح آنچه گنگ و صامت است، زبان به کار برده شده در مورد امر گنگ و مبهم، روشن ساختن عنصر ظلمتی که انسان را از خودش گسیخته می‌کند، دوباره جان بخشیدن به امر بی‌حرکت - همه اینها و تنها اینها هستند که محتوا و شکل حوزه اخلاقی را تشکیل داده‌اند» (همان، ص ۳۲۸). بدین سان اندیشه به نوعی عمل سیاسی تبدیل می‌شود که نوید رهایی می‌دهد و اندیشه درحقیقت فعال است، هرچند نه به شیوه‌ای که مدافعان فاعل شناسایی تصور می‌کنند. همچنان‌که ساد<sup>۲</sup> و نیچه دریافته‌اند اندیشه «عمل مخاطره‌آمیزی» است (همان، ص ۳۲۸). براساس این فرض که تنها منابع متصور انگیزش [عمل]، یا نیروهای تاریک نهفته در ناخودآگاه و یا موضوعات آشکار مورد تفکر آگاهانه هستند، به نیاز به وضوح نظری درباره منابع و سرچشمه‌های اعمال خود می‌رسیم. اما ارزشهای عینیت‌یافته حاصله تبدیل به صرف موضوعاتی می‌شوند که ما می‌توانیم آنها را دلبخواهانه برگزینیم یا رد کنیم و بدین سان آن [ارزشها] قدرت برانگیختن ما را از دست می‌دهند. چنان‌که سارتر دریافت، هرکس به وضوح کامل درباره خودش و درباره جامعه دست یابد، درحقیقت گزینشگر و مختار حاکمی خواهد بود، اما حاکمی که دیگر هیچ‌گونه دلیلی برای انتخاب ندارد. برحسب منطق این دیدگاه ما یا موضوعاتی هستیم که به وسیله عوامل اجبارکننده مبهمی برانگیخته می‌شویم و یا فاعل شناسایی شفافی هستیم که به هیچ‌روی نمی‌توانیم عمل بکنیم. پس «از دیدگاه اندیشه مدرن، هیچ اخلاقی ممکن نیست» (همان، ص ۳۲۸).

به‌طور خلاصه گفتار درباره انسان با معمای زیر مواجه است: پیش‌زمینه تعهدات و

1. E. Husserl, *Cartesian Meditations* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1960), Section 15.

۲. Sade، مارکی دو ساد (۱۸۱۴ - ۱۷۴۰) نویسنده آثار عشقی و احساسی. م

کردارهای مسلم فرض شده، درست به این دلیل که نااندیشیده است، اندیشه و عمل را ممکن می‌سازد، لیکن در عین حال منبع و معنای آنها را بیرون از حدود اختیار ما می‌گذارد. اما کوشش برای بازیافت آن پیش‌زمینه خواه‌ناخواه به سرخوردگی می‌انجامد؛ نخست اینکه کار بیهوده و عبث و طاقت‌فرسای<sup>۱</sup> توضیح پیش‌زمینه به عنوان مجموعه بی‌انتهایی از عقایدی که هر یک خود تنها در مقایسه با پیش‌زمینه دیگری معنی می‌دهد، به ناخرسندی و نارضایی اجتناب‌ناپذیری می‌انجامد. این کاری است که هم‌اینک به عنوان کوشش برای تلقی انسان همچون «سیستم پردازش اطلاعات» رایج شده است اما، این کاری است که چنان‌که فوکو می‌گوید در بهترین شکل خود «به یک نواختی مسافرتی می‌ماند که هرچند احتمالاً پایانی ندارد، اما شاید امیدی در آن باشد» (همان، ص ۳۱۴). و دوم اینکه یأس و نومیدی ناشی از پوچگرایی در کار است زیرا اگر بتوان پیش‌زمینه را کاملاً توضیح و نمایش داد و تعین عینی بخشید، در آن صورت غلبه حاصله بر تقید و تعصب، بیش از آنکه توفیقی به‌شمار آید، به معنی پایان عمل معنی‌دار خواهد بود.

### عقب‌نشینی و بازگشت اصل

«ما اینک به کوششی برای تصور اصلی دائماً فرّار و گریزان، برای رسیدن به جایی که هستی انسان همواره، در رابطه با خود انسان، در غربت و فاصله‌ای که تشکیل‌دهنده اوست، حفظ می‌شود، می‌رسیم» (همان، ص ۳۳۶).

آخرین دوگانگی مفهومی که تحلیل محدودیت و تناهی، هم در شیوه بودن انسان و هم در علوم انسان ایجاد می‌کند، دو داستان «همبسته اما متضاد» درباره تاریخ و «اصل‌ها» است. این دوگانگی مفهومی، همانند دو مورد پیشین وقتی پدید می‌آید که زبان شفافیت خود را از دست می‌دهد و بدین‌سان تماس خود با سرآغاز و اصل خود را گم می‌کند. منشأ و اصل زبان، به جای آنکه بر طبق نظریه «واژه‌سازی از روی صداهای طبیعی»<sup>۲</sup>، صرف رونوشت نمایشها باشد، به مسئله‌ای واقعاً تاریخی تبدیل می‌شود. سرآغاز و خاستگاه زبان در لفافه‌ای از رمز و راز پوشیده و در مقابل پژوهشهای تجربی هرچه بیشتر به درون

۱. طاقت‌فرسا به شیوه کار Sisyphus پادشاه کرت که محکوم به غلتاندن سنگ بزرگی از دامنه به قلّه کوه بود ولی آن سنگ دوباره برمی‌گردید و می‌باید از نو به بالا غلتانده شود. م

گذشته عقب‌نشینی می‌کند.

این نمونه‌ای از پدیده‌ای عمومی است. «همواره در متن پیش‌زمینه پیشاپیش آغاز شده‌ای است که انسان می‌تواند درباره آنچه ممکن است به عنوان اصل و منشأ برای او عمل کند، تفکر نماید» (همان، ص ۳۳۰). به سخن هایدگر، انسان کشف می‌کند که «همواره پیشاپیش» در جهان، در زبان، در جامعه و در طبیعت بوده است. به گفته فوکو «انسان از اصل و منشأیی که ممکن بود وی را با وجود خودش همعصر و همزمان سازد، گسیخته شده است: در میان همه اشیاء و اموری که در زمان زاده شده و بی‌شک در زمان هم می‌میرند، انسان، به صورتی گسیخته از اصل و منشأ، پیشاپیش موجود است» (همان، ص ۳۳۲).

اما زبان همچنین به چگونگی امکان غلبه بر عقب‌نشینی اصل و منشأ اشاره‌ای می‌کند. انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند به منظور عرضه شرحی عینی از چگونگی آغاز زبان و چگونگی عملکرد آن به ورای زبان خود برود. با این حال وی زبان را به کار می‌برد، پس باید به یک معنی پیشاپیش آن را بفهمد. انسان زبان مادری خود را فرامی‌گیرد و به کار می‌برد «بدون آنکه آنرا بشناسد و با این حال باید [زبان] به شیوه‌ای شناخته شود، زیرا به واسطه همین زبان است که انسانها به عرصه ارتباط گام می‌گذارند و خود را در شبکه از پیش ساخته فهم می‌یابند» (همان، ص ۳۳۱).

روش تحلیل محدودیت، با تعمیم این اندیشه که زبان را نمی‌توان به‌طور عینی شناخت زیرا زبان همواره پیشاپیش نوعی فن کسب معلومات است، می‌کوشد تا کل تاریخ را با اثبات این نکته باز یابد که انسان همواره تا آنجا که کردارهای اجتماعی‌اش به او امکان سازمان‌بخشی به همه حوادث و از آن جمله حوادث واقعه در فرهنگ خود به شیوه‌ای تاریخی، را می‌دهند، همواره پیشاپیش دارای تاریخی است. و باز هم به‌طور کلی‌تر، معلوم می‌شود که نفس توانایی انسان به فهم خویش و اشیاء، از طریق پروردن طرحها و اندیشه‌ها براساس آنچه موجود و از پیش داده شده است، ساختاری سه لایه‌ای دارد که منطبق با گذشته و حال و آینده است. بدین سان فن کسب معلومات انسان عرصه‌ای زمانی می‌گشاید که در آن زمان و تاریخ ممکن می‌شوند.<sup>۱</sup> «در اوست که اشیاء (همان اشیایی که

۱. در اینجا فوکو بدون آنکه اعلام کند، در ژرفای بسیار دشوار اندیشه اولیه هایدگر غور کرده است. وی خود را با موضع هایدگر در بودن و زمان آشنا می‌داند و شرحی درست همراه با نقدی روشنگر از آن به دست می‌دهد. (هایدگر خود نظر اولیه‌اش درباره زمانندی را در آثار بعدی خود رد کرد. رک به: درباره زمان و بودن، ←



در اطراف او معلق هستند) سرآغاز خود را می‌یابد: انسان به جای آنکه گسستی باشد که در لحظه‌ای در استمرار زمان ایجاد شده باشد، خود همان سرآغازی است که از درون آن، زمان به‌طور کلی بازسازی می‌شود، استمرار زمان جریان می‌یابد و اشیاء، در لحظه مناسب و مقتضی، ظهور خود را اعلام می‌کنند» (همان، ص ۳۳۲). هایدگر در کتاب بودن و زمان که نمونه‌ای عالی و اوج این نگرش است، به تفصیل استدلال می‌کند که منشأ یا منبع زمانمندی را تنها می‌توان با فهم ساختار دازاین فهمید. (دازاین تقریباً معادل انسان است). هایدگر در سخنرانی «متافیزیک چیست؟» که دو سال پس از انتشار بودن و زمان ایراد شده است، این اندیشه را مطرح می‌کند که دازاین، از آنجا که مدخلی است که در آن تاریخ به عنوان مجموعه‌ای از وقایع اتفاق می‌افتد و در آن می‌توان با اشیاء مواجهه کرد، به عنوان «استعلای محض» از همه هستی‌ها جداست. یعنی این که انسان همچون عرصه افتتاحی است (به آلمانی Lichtung که جناسی است که هم به معنی قطعه زمین صاف و پاک شده در یک مزرعه و هم به معنی آذرخش است) که همه موجودات جزئی را دربر می‌گیرد و موجب دسترسی به آنها می‌شود. بنابراین انسان را نمی‌توان با هیچ چیزی که در آن عرصه افتتاحی که به وسیله کردارهای او ایجاد شده، ظاهر می‌شود یکی و یکسان دانست. فوکو این نکته را به شیوه‌ای درخور، هرچند به سبکی استعاره‌آمیزتر از سخن هایدگر بیان می‌کند: «گرچه، در نظم تجربی [اشیاء]، اشیاء همواره از انسان فاصله‌ای دارند، به نحوی که در نقطه صفر خود غیرقابل فهم هستند، با این حال انسان خود را اساساً در رابطه با این فاصله گرفتن و عقب‌نشینی اشیاء، دارای فاصله و عقب‌نشسته می‌یابد و بدین وسیله است که [اشیاء] می‌توانند با قدمت سنگین خود بر روی بی‌فاصلگی تجربه اصلی سنگینی کنند» (همان، ص ۳۳۲).

اما این راه حل همانند همه کوششهای معطوف به ایجاد پیوند میان شکل محقق و متعین [معرفت] و حوزه بنیادی (در اینجا یعنی سرآغاز زمانی و عرصه افتتاحی زمان‌ساز به عنوان دو نوع منبع یا اصل) به این منظور که محدودیت بالفعل را به زمینه امکان خود آن تبدیل کنیم، (در این مورد یعنی کردارهای تاریخی را بنیانگذار و زمینه‌ساز تاریخ به عنوان منبع آغاز خودشان بسازیم) ناپایدار است. اصل و منشأ، همین که به عنوان کردارهای تاریخ‌بخش انسان باز یافته می‌شود، بار دیگر فاصله می‌گیرد و عقب می‌نشیند زیرا همین

کردارها برای عاملان کردارها دسترسی ناپذیر، از کار درمی آیند. گرچه انسان به موجب کردارهای فرهنگی‌ای تعریف می‌شود که عرصهٔ افتتاحی را ایجاد می‌کنند که در درون آن می‌توان با اشیاء مواجهه کرد و این زمانندی، نسبت به انسان «از حیث ماقبل هستی‌شناسانه نزدیک» است، زیرا خود عین هستی انسان است، اما انسان نمی‌تواند دربارهٔ ماهیت این کردارها تفکر کند زیرا آنها بیش از حد به انسان نزدیک و بنابراین بیش از حد فراگیر هستند. بدین سان زمانندی اولیه و قدیمی انسان «از لحاظ هستی‌شناسانه دورترین» فاصله را با فهم انسان دارد. و چون هایدگر عرصهٔ افتتاح را با هستی (به مفهوم درست آن) یکی می‌داند، بنابراین در «نامه‌ای دربارهٔ اومانیزم» می‌گوید، «هستی دورتر از همهٔ موجودات و در عین حال نزدیک‌تر از هر موجودی به انسان است» (نوشته‌های اساسی هایدگر، ص ۲۱۰).

به‌علاوه (چنان‌که فوکو در نهایت بینش و هوشمندی نشان می‌دهد) در تعبیر هایدگر از تحلیل محدودیت اصل و منشأ، یعنی کردارهایی که تاریخ را برقرار می‌سازند، خود به درون گذشته عقب‌نشینی می‌کنند. هایدگر در آخرین اثر دوران اولیهٔ حیات فکری‌اش یعنی «دربارهٔ جوهر حقیقت» (۱۹۳۰) می‌کوشد تا به افق زمانی خالی‌ای که در بودن و زمان به عنوان «وحدت خلسه‌آمیز محض»<sup>۱</sup> توصیف شده است، محتوایی فرهنگی [و] تاریخی بدهد. از آنجا که هر فرهنگی دارای احساس تاریخی نیست، این پرسش پیش می‌آید که دقیقاً چه زمانی کردارهای تاریخ‌سازانه ما آغاز می‌شوند. پاسخ هایدگر این است که عرصهٔ افتتاحی تاریخی که تاریخ را ممکن می‌سازد، خود نخست به وسیلهٔ پرسشهای نخستین فلاسفه افتتاح می‌شود. فلاسفهٔ پیش از سقراط با عرضهٔ تعابیر متعارض دربارهٔ معنی هستی تاریخ ما را آغاز می‌کنند. «افشای اولیهٔ هستی به‌طور کلی، پرسش دربارهٔ موجودات، و آغاز تاریخ غرب همه یکی هستند: آنها با یکدیگر در «زمانی» اتفاق می‌افتند که خود غیرقابل سنجش است لیکن عرصهٔ باز شده را برای هر اقدامی افتتاح می‌کند» (همان، ص ۱۲۹) و این اصل و منشأ، حتی وقتی هایدگر آنرا در قرن ششم پیش از میلاد باز می‌یابد، نه‌تنها همچنان به نحوی «غیرقابل سنجش» است بلکه به درون گذشته‌ای دورتر رو به عقب‌نشینی می‌رود. منتقدین اشاره کردند و هایدگر بعدها تصدیق کرد (همان، ص ۳۹۰) که فهم غربی از بودن و حقیقت به شیوه‌ای که او آنها را تعریف

1. Pure ecstatical unity

کرده است، پیشاپیش در آثار هومر یافت می‌شود. بنابراین پرسش فوکو در این مورد موجه است که: «اگر عقب‌نشینی اصل و منشأ بدین سان در واضح‌ترین شکل آن عرضه می‌شود، آیا این خود اصل نیست که آزاد می‌شود و به عقب می‌رود تا این که دوباره در دودمان قدیمی خود به خودش می‌رسد؟» (نظم اشیاء، ص ۳۳۴). کوشش برای انگشت گذاشتن بر روی کردارهایی که تاریخ ما را آغاز می‌کنند، به جای آنکه ما را در توضیح منابع فرهنگمان یاری کند، نشان می‌دهد که آن کردارها بیشتر و بیشتر در درون گذشته دور عقب می‌نشینند تا اینکه به چیزی تبدیل می‌شوند که هایدگر از آن به عنوان «راز اصلی» نام می‌برد (نوشته‌های اساسی هایدگر، ص ۱۳۲).

چنان که می‌توان انتظار داشت، هایدگر با توجه به منطق تحلیل محدودیت، سرانجام به ناچار به این نتیجه کشیده می‌شود که انسان محکوم به کوششی بی‌حاصل و عبث برای نیل به وضوح درباره اصل و منشأ است؛ این کوشش در این مورد به اقدام برای نامگذاری هستی و کشاندن عرصه افتتاح در معرض نظر بالغ می‌شود. در حقیقت هایدگر در آثار اولیه خود بر این نظر است که همین خطای هستی‌شناسانه، شاخص و معرّف انسان است. «انسان در خطاست. انسان صرفاً به راه خطا منحرف نمی‌شود. وی همواره در خطا سرگردان است» (همان، ص ۱۳۵). فراموشی اجتناب‌ناپذیر پوشیدگی اجتناب‌ناپذیر هستی، همراه با کوشش انسان برای کسب وضوح درباره محدودیت و تناهی انسان، به موجب نظر هایدگر، منجر به این می‌شود که انسان اساساً در پریشانی و اضطراب سرگردان باشد. «دازاین‌گردشی در نیاز است» (همان، ص ۱۳۷).

بر طبق نظر فوکو در کوشش نهایی برای حل معضل اصل و منشأ [باید گفت که] منبع معنای انسان دست‌نیافتنی است و خود این حقیقت را تنها می‌توان با جستجو برای یافتن هرگونه منبعی و ناکامی در این جستجو آموخت. در اینجا «ما تجربه هولدرلین<sup>۱</sup>، نیچه و هایدگر را می‌یابیم که در آن بازگشت [اصل] تنها در عقب‌نشینی کامل و نهایی اصل صورت می‌گیرد...» (نظم اشیاء، ص ۳۳۴). این اندیشمندان، آن «افتتاح بلاوقفه‌ای» را تجربه می‌کنند «که اصل را درست به همان میزان که عقب‌نشینی می‌کند، آزاد می‌سازد...» (همان، ص ۳۳۴).

در این مرحله، از آنجا که انسان همواره در یافتن این منبع در گذشته، ناکام مانده

است، ظاهراً تنها باید به آینده امید بست. از آنجا که منشأ یا مبنای تاریخ انسان نمی‌تواند واقعه‌ای تجربی در گذشته باشد که سرآغاز آن بوده باشد، و یا حوزه زمانی خالی یا واقعه‌ای «اولیه» مانند سخنان فلاسفه پیش از سقراط باشد که کردارهایی را ایجاد کنند که به نوبه خود موجب تاریخ باشند، نتیجه این است که معنای اصل و منشأ انسان همواره فهم‌ناشده باقی خواهد ماند. هر کرداری که در گذشته قدیم فهم انسان از بودن و تاریخ را بدو بخشید تنها در آینده‌ای به همان میزان دور و رازآمیز آشکار خواهد شد. به تعبیر فوکو: «اصل و منشأ که به چیزی تبدیل می‌شود که اندیشه باید در آینده بیندیشد... برای همیشه در آینده‌ای همواره نزدیکتر ولیکن اصلاً دست‌نیافتنی و تحقق‌ناپذیر وعده داده می‌شود. در آن صورت اصل و منشأ همان است که باز می‌گردد... بازگشت آنچه همواره پیشاپیش آغاز شده است، نزدیکی نوری که از آغاز زمان در حال تابش بوده است» (همان، ص ۳۳۲).

چنانکه هایدگر در «نامه‌ای درباره اومانسیم» گفته است، «ذات انسان خیلی کم مورد عنایت قرار گرفته و در اصلش مورد تفکر نبوده، [یعنی آن] اصلی ذاتی که همواره آینده ذاتی انسانیت تاریخی است» (نوشته‌های اساسی هایدگر، صص ۲۰۳ و ۲۰۴). به نظر هایدگر، اندیشه‌ای که در پی فهم آینده ماست «رهیدگی آهسته و آرامی» است (همان، ص ۱۳۸). فوکو با اقتباس از نیچه استدلال خود را چنین به پایان می‌آورد: «بدینسان، برای بار سوم، اصل از مجرای زمان قابل رؤیت است، اما این بار بازگشت به درون آینده است، حکمی که اندیشه دریافت می‌کند و بر خودش تحمیل می‌کند تا به سرعت گامهای کبوتران به سوی آنچه هیچ‌گاه از ممکن ساختن آن [یعنی اندیشه] باز نایستاده است، قدم بردارد و پیش برود» (نظم اشیاء، ص ۳۳۲).

بدینسان منطق تحلیل محدودیت محفوظ مانده است. انسان درمی‌یابد که منبع هستی خودش نیست - که هیچ‌گاه نمی‌تواند به سرآغاز تاریخ خودش بازگردد - و در عین حال می‌کوشد به شیوه‌ای «بسیار پیچیده و بسیار پریچ و تاب» (همان، ص ۳۳۳) نشان دهد که این محدودیت چیزی نیست که واقعاً او را محدود بسازد، بلکه منبع استعلایی همان تاریخی است که سرآغازش قابل پژوهش تجربی نیست.

### فرجام دوگانگیها

این سه نوع دوگانگی مفهومی مجموعه متداخلی را تشکیل می‌دهند. از لحظه‌ای که

انسان به عنوان موجودی محدود و متناهی ظاهر شد، این سه نوع دوگانگی مفهومی، روشهایی ظاهراً به یک میزان ممکن برای ادراک و تصور این محدودیت بودند به نحوی که آن را حفظ کنند و بر آن فائق آیند. اما این دوگانگیهای مفهومی به نظر می‌رسد که یکی پس از دیگری فرسایش یافته باشند، زیرا به گفته فوکو، «در درون همین فضای گسترده و در عین حال محدودی که به موجب تکرار بُعد محقق و متعین، در درون بُعد بنیادی پدیدار شده است... می‌بینیم بُعد استعلایی، بُعد تجربی را و من اندیشنده، امر نااندیشیده را و بازگشت، اصل عقب‌نشینی آن را به‌طور متوالی و یکی پس از دیگری تکرار می‌کنند.» (همان، صص ۳۱۵ و ۳۱۷، تأکید افزوده شده است).

در آغاز، فلاسفه و علمای علوم انسانی درگیر کوششهای گوناگونی شدند تا با نشان دادن این که حوزه استعلایی و حوزه تجربی ممکن است هر دو یکسان و در عین حال اساساً متفاوت باشند، بنیادی برای معرفت برقرار کنند. اما آنها متوجه شدند که اگر ما انسان را به بُعد تجربی‌اش فروبکاهیم، نمی‌توانیم امکان معرفت و شناخت را تبیین کنیم و همچنین اگر کاملاً بر بُعد استعلایی تأکید کنیم، نمی‌توانیم مدعی عینیت علمی شویم و یا ابهام و عدم قطعیت طبیعت تجربی انسان را توضیح دهیم. بدین‌سان در اثنای زمانی که این مسئله، اندیشمندان جدی را به خود مشغول می‌داشت، «نظام دوگانه ارجاع [به یکدیگر] به‌طور پایان‌ناپذیری در آمد و شد بود» (همان، ص ۳۱۶) - فوکو این مرحله را به اثبات‌گرایی کنت و گفتمان فرجام‌شناسانه هگل و مارکس نسبت می‌دهد.

اما پس از مدتی این نوسان فکری خسته‌کننده شد و اندیشمندان متأخرتر در پی «گفتمانی برآمدند که نه به سبک تقلیل‌گرایی و نه از نوع وعده‌بخشی باشد، گفتمانی که تش و تعارض آن بُعد تجربی و بُعد استعلایی را مجزا از یکدیگر نگه‌دارد، در حالی که معطوف به هر دو باشد...» (همان، ص ۳۲۰). بدین‌سان کل معضل به موجب نوع متفاوتی از دوگانگی که در آن طبیعت‌گرایی تجربی و استعلاگرایی، در حالت موازنه‌ای مبهم همزیستی داشتند، در وضع خود ثابت نگه‌داشته شد: هوسرل نگرش طبیعی و نگرش استعلایی را در کنار هم قرار می‌دهد، بدون آنکه یکی را در دیگری فرو بکاهد؛ هایدگر دزاین یا کردارهای انسانی را هم به عنوان امرواقع و هم به عنوان شرط امکان (به اصطلاح او موجودشناختی / هستی‌شناختی) تلقی می‌کند، بدون آنکه این برداشت را متضمن تضادی بداند که باید حل شود؛ مرلو-پونتی بدن را صرفاً پدیده‌ای مبهم تلقی می‌کند که هم امری واقع است و هم، با این حال، کل امور واقع را ممکن می‌سازد. اما به

نظر می‌رسد که پذیرش ابهام، به انقضای این‌گونه استدلال بینجامد. در حالی که مسئله بُعد تجربی / بُعد استعلایی به آخرین بن‌بست ابهام آمیز خود نزدیک می‌شود، اندیشه جدیدی پا می‌گیرد که به موجب آن می‌توان از طریق تأمل فلسفی شفاف و روشن درباره وضع واقعی ذاتاً مبهم انسان، درخصوص او به وضوح دست یافت. فوکو این روش جدید را بدین‌سان خلاصه می‌کند: «اینک مسئله... نه امکان فهم بلکه امکان بدفهمی اولیه است، نه مسئله ماهیت توضیح‌ناپذیر نظریه‌های فلسفی در مقابل علم، بلکه مسئله بازیافتن آگاهی فلسفی روشنی از آن حوزه کلی تجربه‌های توضیح داده نشده‌ای است که در آن انسان خود را بازمی‌شناسد» (همان، ص ۳۲۳). این روش که مسئله آن دیگر تقابل علم و فلسفه نیست بلکه تقابل ابهام و وضوح است به وسیله هگل، مارکس و فروید به کار می‌رود، اما تا زمان پیدایش پدیدارشناسی هوسرل به موضوع اساسی فلسفه تبدیل نمی‌شود.

سرانجام وقتی معلوم می‌شود که این کار پایان‌ناپذیر واضح‌سازی از آغاز کاری نومیدانه و بی‌حاصل بوده است، طرح سومی و حتی دشوارتری برای فهم آنچه به نحوی اجتناب‌ناپذیر در پرده ابهام است، پیش می‌آید. نگرش هرمنیوتیک که در پی یافتن معنا در تاریخ است، دو روشی را که به یک میزان عبث و بیهوده هستند، یعنی بازگشت کامل به اصل و عقب‌نشینی کامل از اصل را تا نهایت خود پیش می‌برد و پس از حداکثر بهره‌برداری از آنها، آنها را رها می‌کند. از یک سو هگل، مارکس و اشننگلر تاریخ را حرکتی به سوی نوعی فرجام و تحقق هدف واقعی انسانیت می‌دانستند که به انجامی نیک یا بد می‌رسد. بدین‌سان ایشان در پایان تاریخ، بازگشت به حقیقت اولیه و اصلی را می‌دیدند. سرانجام، به نظر آنها، اندیشه اصل خود را به‌طور کامل بازخواهد یافت و به کمال خواهد رسید و در عین حال با تخریب انگیزه خودش ناپدید خواهد شد. از سوی دیگر اندیشمندانی مانند هولدرلین، نیچه و هایدگر معتقد بودند که فهم عمیق‌تری از انسان، زمانی در گذشته‌های اسطوره‌ای ممکن بود، لیکن اینک انسان تنها با آگاهی یافتن از آنچه از دست داده است، یعنی با آگاهی یافتن از اصل به عنوان امری مفقود و غایب، می‌تواند با این فهم اولیه تماس و ارتباط پیدا کند. اصل تنها به نسبت رنج حاصل از فرط عقب‌نشینی آن، نزدیک و در دسترس است و در پایان اصل و انسان ممکن است به کلی فراموش شوند. هر دو نظر — خواه در خرسندی یا در نومیدی — به امحاء انسان و تاریخ می‌رسند. انسان به منظور فهم هدف خود می‌باید اصل خود را دریابد، لیکن این اصل

ضرورتاً از او می‌گریزد.

به‌طور خلاصه، سه روش موجود در تحلیل محدودیت و تناهی برای یکی ساختن بُعد هینی و بُعد بنیادی عبارت‌اند از: تقلیل [یکی به دیگری]، واضح‌سازی و تأویل. گرچه ابعادی از همه این روشها را می‌توان در هر مرحله‌ای از علوم انسان یافت، لیکن هر روشی به‌نوبه خود در کانون توجه قرار می‌گیرد و توسعه داده می‌شود، تا زمانی که خصلت خودشکن آن آشکار می‌گردد و اندیشمندان جدی علاقه خود نسبت بدان را از دست می‌دهند.

این آخرین جمع‌بندی فوکو از روشهایی است که نخست در اختیار اندیشمندان سده‌های نوزدهم و بیستم قرار داشت و آنها بدین وسیله در جستجوی «بنیادی فلسفی برای امکان شناخت» (همان، ص ۳۳۵) برآمدند و این «زمانی بود که نظام دانایی غربی در پایان قرن هجدهم از هم پاشید» (همان، ص ۳۳۵). بنابراین همین تحلیل را می‌توان به عنوان آزمون روش دیرینه‌شناسی فوکو تلقی کرد. طبعاً جستجوی تنوعات و اشکال مختلفی که به موجب آن نظام دانایی، ممکن می‌شود، بینش فشرده حیرت‌آوری درخصوص پیچ و تابهای کج و معوج دو قرن اندیشه درهم تنیده و درهم و برهم به ما می‌دهد. با این حال پیش از ارزیابی نهایی باید پرسید که چگونه فوکو در کوششهای خود در زمینه تفکر روش‌شناسانه، می‌تواند از هریک از این سه بن‌بست به هم مرتبطی که به نظر او ذاتی اومانسیم مدرن هستند بگسلد و یا اصلاً می‌گسلد یا نه. گفتمانی فارغ از دوگانگیها امید تازه‌ای برای فهم انسان ایجاد خواهد کرد. اما فوکو خود به ما آموخته است که گفتمانی که دوگانگیها را باز تولید کند می‌باید باز هم مبتنی بر پذیرش «انسان» به صورتی ظریف و بی‌سروصدا باشد و یا حتی بر انگیزه تحریف شده عمیق‌تری استوار باشد و باید آن را در نطقه رها کرد نه آنکه با طی مراحل بیشتر به دنبال اشکال مختلف ظریف‌تر و خودشکن‌تر آن رفت. در فصل بعد به تحلیل کوششهای آشکار فوکو در جهت ارائه توجیهی نظری برای روش دیرینه‌شناسی خودش می‌پردازیم و در فصل آخر بخش اول استدلال خواهیم کرد که این نظریه شبه‌ساختگرا دچار مشکلاتی همانند همان مشکلاتی می‌شود که فوکو آشکارا در علوم انسان می‌یابد.

## به سوی نظریه‌ای درباره‌ی کردار گفتمانی

یک پدیدارشناسی برای پایان بخشیدن به همه‌ی پدیدارشناسیها فوکو در نظم اشیاء به نحو متقاعدکننده‌ای استدلال می‌کند که علوم انسان، همانند اسلاف کلاسیک خود، نمی‌توانند نظریه‌ی جامعی درباره‌ی انسان داشته باشند و همانند علوم پیشین، محکوم به «از هم پاشیدن» هستند. با این حال وی در این مرحله بر آن نیست که ما به موجب این مشکلات باید نفس کوشش برای نیل به فهمی نظری درباره‌ی انسان را به زیر سؤال بکشیم. بلکه فوکو همانند کانت که از خواب جزمیت خود بیدار شد و مقولاتی را استنتاج کرد که علوم طبیعی را بر مبنایی مطمئن و محکم استوار ساختند، می‌خواهد ما را از «خواب انسانشناختی» خودمان بیدار کند تا چشمهایمان به روی امکان تفحصی توفیق‌آمیز درباره‌ی انسان باز شود. وی «به کاری مبادرت کرده است که به موجب آن می‌توان کوشید تا آخرین تنگناها و محدودیتهای انسانشناختی را به دور افکند؛ کاری که در مقابل آشکار می‌کند که چگونه این محدودیتها اصلاً پیدا شدند» (دیرینه‌شناسی دانش، ص ۱۵). پیشتر دیده‌ایم که فوکو این روش تازه را در تحلیل فروپاشی علوم انسان به کار می‌برد؛ دیرینه‌شناسی دانش این روش نو را به تفصیل عرضه می‌کند و چارچوب نظریه‌ی گفتمانی را که این روش براساس آن استوار است، به دست می‌دهد.

فوکو پس از آنکه ده سال کار و کوشش علمی خود را صرف ارزیابی جنون و پزشکی کرده و مبانی علوم انسان را سست نموده بود فرصتی یافت تا درباره‌ی روشهای نوین نیرومندی که خود پرورش داده بود، به تأمل بپردازد. در این تأملات وی به این نکته رسید که در طی تحلیلهای خودش عرصه‌ی گسترده و ناشناخته‌ای را کشف کرده است، «حوزه‌ای که تاکنون موضوع تحلیل قرار نگرفته است...» (همان، ص ۱۲۱). این حوزه که «غیرقابل تقلیل به تعابیر و اشکال صوری [معرفت] است» (همان، ص ۲۰۷) هم برای هرمنیوتیک که به عنوان خلف علوم انسان معنا را جدی می‌گیرد و هم برای ساختگرایی



که به طور کلی از مسئله معنا دست می‌کشد، غیرقابل دسترسی است. رساله روش‌شناختی فوکو، یعنی دیرینه‌شناسی دانش این قلمرو جدید را می‌کاود و وسایل لازم برای کشف و بررسی آن را عرضه می‌کند.

این قلمرو برخلاف بیشتر قلمروهای ناشناخته و بیگانه، آن قدر به ما نزدیک است که یافتن آن دشوار است. فوکو کورمالانه راه خود را بدان سرزمین می‌یابد. وی این راه را به منظور تفهیم مطلب، به عنوان حرکتی دوری از صورتبندیهای گفتمانی به گزاره‌ها و مجدداً به صورتبندیهای گفتمانی گزارش می‌کند. در اینجا می‌کوشیم نظم منطقی گامهایی را که فوکو در این مسیر برداشته، بازسازی کنیم.

فوکو با تأمل درباره شیوه تحلیل خود در مورد گفتمان، به این نتیجه می‌رسد که «موضوع اصلی» تحلیل او (همان، ص ۱۱۴) گزاره یا حکم<sup>۱</sup> یعنی، نوعی نقش و کارکرد زبانی است که بیشتر مورد توجه قرار نگرفته بود. گزاره به این معنی سخن یا قضیه و یا امری روانشناختی یا منطقی و نیز واقعه یا صورتی آرمانی نیست. گزاره یا حکم، قضیه یا جمله اخباری نیست زیرا جمله واحد با معنای واحدی ممکن است خود گزاره‌ها و حکمهای متفاوتی باشد، یعنی بسته به مجموعه احکامی که آن جمله در درون آنها، ظاهر می‌شود، ممکن است دارای شروط حقیقت متفاوتی باشد.

ماهیت حکم و گزاره «نسبی» است و برحسب استفاده‌ای که از گزاره می‌شود و شیوه به کارگیری آن، نوسان پیدا می‌کند... در مقیاس تاریخ کلان می‌توان گفت که حکمی مانند «نوع تکامل می‌یابد» حکم یکسانی در نظریه داروین و در نظریه سیمپسون<sup>۲</sup> است؛ در سطحی مشخص‌تر و با توجه به حوزه‌های محدودتر استعمال (مثلاً «نئوداروینیسم» در مقابل خود نظام داروینی) مواجه با دو حکم و بیان متفاوت هستیم. ثبات و یکدستی گزاره، حفظ و استمرار ماهیت آن در طی اشکال بی‌نظیر بیان آن، [و] تنوعات آن همراه با حفظ هویت اشکال آن، به موجب کارکرد حوزه کاربردی که در درون آن قرار دارد، تعیین می‌شود (همان، ص ۱۰۴، با قدری تغییر در ترجمه).

از سوی دیگر احکام و گزاره‌ها با سخنان و گفته‌ها هم فرق دارند. چندین گفته

1. énoncé

۲. G. G. Simpson (۱۹۸۴ - ۱۹۰۲) نکامل‌شناس آمریکایی. م

مختلف ممکن است صورتهای مکرری از گزاره و حکم واحدی باشند، مثل وقتی که سرپرست هواپیما اقدامات امنیتی را به زبانهای مختلف توضیح می‌دهد. درحقیقت، یک حکم حتی موضوعی دستورزبانی نیست که محدود به جملاتی باشد. نقشه‌ها وقتی به عنوان نمایش منطقه‌ای جغرافیایی به کار می‌روند، گزاره و حکم هستند و حتی تصویر ترتیب ردیف حروف ماشین تحریر وقتی در کتابچه‌ای به عنوان نمایش شیوهٔ ترتیب متعارف حروف در ردیف حروف ماشین تحریر ظاهر می‌شود، خود حکمی است.

فوکو سپس استدلال می‌کند که گزاره‌ها و احکام، کنشهای کلامی هم نیستند، اما، چنان‌که خودش اعتراف می‌کند، تصور او در این خصوص بر خطا بوده است که احکام با «کنشهای کلامی» که جان آستین، فیلسوف انگلیسی، کشف و طبقه‌بندی کرده و در نظریهٔ کنش کلامی جان سیرل<sup>۱</sup> به طور منظم سازمان یافته‌اند، تفاوت دارند.<sup>۲</sup> درحقیقت، مقایسهٔ نظر فوکو دربارهٔ گزاره‌ها و احکام با نظر سیرل دربارهٔ کنشهای کلامی می‌تواند بسیار روشنگر باشد.

سیرل متذکر می‌شود که کنشهای کلامی قطع نظر از دیگر سطوح ممکن تعبیر، دارای معنایی لفظی هستند. فوکو نیز بر آن است که احکام، کردارهایی هستند که قطع نظر از ابهام احتمالی جملات به کار رفته در قاعده‌بندی آنها (چنین جملات مبهمی موضوع تفاسیر مختلف دربارهٔ متن هستند) و عوامل علی مندرج در ادای آنها (چنین عوامل علی به

### 1. John Searle

۲. فوکو شباهت چشمگیر گزاره‌ها به کنشهای کلامی را یادآور می‌شود. «آیا نمی‌توان گفت که هر جا که بتوان عمل قاعده‌بندی را شناسایی و انتزاع کرد، حکمی وجود دارد – چیزی شبیه کنش کلامی مورد نظر تحلیل‌گران انگلیسی؟» (همان، ص ۸۲). اما او منکر یکسانی احکام و کنشهای کلامی است و در اینجا این استدلال نادرست را به کار می‌برد که انواع گوناگونی از احکام مانند توصیفها و درخواستها، ممکن است اجزاء حکم پیچیدهٔ واحدی باشند و با این حال همچنان به عنوان حکم باقی بمانند؛ در حالی که به موجب برداشت فوکو از نظریهٔ کنش کلامی، کنشهای کلامی نمی‌توانند انواع دیگری از کنشهای کلامی را به عنوان اجزاء خود دربر داشته باشند. «اغلب بیش از یک حکم برای ساختن یک کنش کلامی لازم است: سوگند، دعا، عهد، وعده یا استدلال معمولاً مشتمل بر شمار زیادی از قواعد مشخص با جملات مجزاهستند؛ مشکل بتوان حق هریک از این قواعد و جملات را به عنوان یک حکم به این بهانه رد کرد که آنها همگی ملهم و متأثر از کنش کلامی یکسانی هستند» (همان، ص ۸۳). با این حال سیرل داعیهٔ تفاوت میان کنشهای کلامی و احکام را مورد تردید قرار داده و در نامه‌ای به فوکو خاطر نشان ساخته است که در نظریهٔ کنش کلامی هم، یک نوع از کنش کلامی، مثل اظهارنظر، ممکن است جزئی از یک کنش کلامی دیگر مثلاً وعده و وعید باشد. ایراد او را فوکو پذیرفته است: «اما درخصوص تحلیل کنشهای کلامی، کاملاً با نظرات شما موافق هستم. نظر من در این خصوص که احکام، کنشهای کلامی نیستند، اشتباه بوده است، اما در اظهار چنان نظری می‌خواستم بر این امر تأکید کنم که من بدانها از زاویه‌ای متفاوت از زاویهٔ نظر شما نگاه می‌کردم. (نامهٔ فوکو به سیرل، ۱۵ مه ۱۹۷۹).

شیوه تأویلی، مورد مطالعه قرار می‌گیرند، مثل روانکاوی زندگی روزمره) می‌توان صورت ظاهر آنها را پذیرفت.

«تعدد معانی<sup>۱</sup>، که هرمنیوتیک و کشف معنایی دیگر را توجیه می‌کند، با جمله و حوزه‌های معنایی‌ای که جمله به کار می‌گیرد، سروکار دارد؛ یک دسته از کلمات ممکن است معانی گوناگون و ساختهای گوناگونی به دست بدهند؛ بنابراین ممکن است معانی درهم تنیده یا متناوب مختلفی بر مبنای بیانی واحدی جاری باشند. به همین سان ممانعت از یک نوع عملکرد لغوی به وسیله عملکردی دیگر، جانشینی یکی به جای دیگری و تداخل آنها، پدیده‌هایی هستند که متعلق به سطح قاعده‌بندی هستند... اما گزاره فی‌نفسه سروکاری با این‌گونه دوگانگی و این‌گونه ممانعت ندارد» (همان، ص ۱۱۰).

بدین‌سان سیرل و فوکو توافق دارند که وجود معنای لغوی ما را از جستجوی معنای عمیق معاف می‌دارد. دیرینه‌شناس به منظور تشخیص و یافتن گزاره تنها به پذیرش صورت ظاهر آن و قرار دادن آن در متن واقعی خودش که مرکب از دیگر احکام و گزاره‌های سطحی است، نیاز دارد. با این حال سیرل به این‌که چگونه شنونده، کنشی کلامی را درمی‌یابد علاقه‌مند است. این خود مستلزم چیزی بیش از یافتن جایگاه آن کنش کلامی در بین دیگر کنشهای کلامی است. شنونده به منظور این‌که کنشی کلامی را بفهمد، می‌باید آنرا در بستری محلی و در متن پیش‌زمینه مشترک کردارهایی بشنود که صرفاً گزاره‌ها و احکام دیگر نیستند.<sup>۲</sup> فوکو این نوع از فهم روزمره ساده و صریح را به عنوان

### 1. Polysemia

۲. بررسی شباهتها و تفاوت‌های دیرینه‌شناسی و گرامر صرف و تغییر شکل کلمات، برداشت فوکو از «وابستگی متقابل» کردارهای اجتماعی غیرگفتمانی و صورت‌بندیهای گفتمانی مستقل را روشن و قابل فهم می‌سازد. بر طبق نظر چامسکی قواعد عامی در هر زبان حاکم هستند که به موجب آنها ردیف کلمات به عنوان جملات کامل تولید یا پذیرفته می‌شوند. با این حال قواعد تشکیل کلمات یا صلاحیت زبانی که با جستجوی همشکلیهای قاعده‌مانند در آنچه مردم می‌گویند و یا به عنوان قواعد زمانی می‌پذیرند، کشف می‌شود، به تنهایی برای توضیح این‌که چه نوع جملاتی در عمل تولید می‌شوند و به عنوان جملات منطبق با قواعد زبان پذیرفته می‌شوند، کافی نیست. چامسکی برای توضیح این مطلب که همه اشکال ممکن جملات منطبق با قواعد زبان، هیچ‌گاه ادا نمی‌شوند و اگر هم ادا شوند قابل فهم نخواهند بود، به محدودیتهای فرازبانی پردازش ذهنی انسان مانند ظرفیت حافظه، خستگی و محدوده تمرکز توجه، متوسل می‌شود که بر روی گوینده تاثیر می‌گذارند و ادای کلمات به وسیله او را به آن دسته از انواع جملات منطبق با قواعد زبان محدود می‌سازند که گوینده می‌تواند بگوید یا بفهمد. در سطحی دیگر دیرینه‌شناسی که حوزه‌ای از ادا و بیان زبانی را به عنوان حوزه امکانات خود در نظر می‌گیرد، نشان می‌دهد که چرا ←

مفروضی در نظر دارد لیکن بدان علاقه‌مند نیست.

اینک معلوم می‌شود که چرا فوکو به آسانی، یکسانی احکام و کنشهای کلامی را نادیده گرفت. درحقیقت علائق او از علائق آستین و سیرل بسیار متفاوت هستند. فوکو علاقه‌ای به کنشهای کلامی روزمره ندارد. بدین سان وی به نظریه‌ی کنش کلامی، یعنی کوشش برای به دست دادن قواعد حاکم بر تولید انواع کنشهای کلامی علاقه‌مند نیست. همچنین وی به شیوه‌ای که هر پیش‌زمینه‌ی عملی مشخص و یا متن و بستر کردارهای غیرگفتمانی، شرایط ادای کنشهای کلامی معلومی را تعیین می‌کنند، مثل این گفته‌ی خبری که «گره روی فرش است» و یا این درخواست که «لطفاً در را ببندید» علاقه‌ای ندارد. در مقابل، فوکو تنها به انواعی از کنشهای کلامی علاقه‌مند است که از موقعیت مشخص ادای سخن و نیز از پیش‌زمینه‌ی مشترک روزمره جدا باشند تا این که بتوانند حوزه‌ی نسبتاً مستقلی را تشکیل دهند. (میزان و چگونگی این استقلال موضوع بحثهای بعدی است.) این گونه کنشهای کلامی با گذراندن نوعی آزمون نهادی مانند قواعد گفتگو و استدلال متقابل، بازجویی برای تفتیش عقاید یا تأیید تجربی، استقلال خود را به دست می‌آورند. «همواره ممکن است از حقیقت در خلأ سخن بگوییم؛ با این حال تنها وقتی بر حق هستیم که از قواعد نوعی «پلیس» گفتمانی اطاعت کنیم که می‌باید هر زمان که سخن می‌گوییم از نو

---

انواع خاصی از کنشهای کلامی که به دلایل زبان‌شناختی قابل قبول هستند، با این حال، در عصر خاصی، به این دلیل که جدی گرفته نمی‌شوند، تولید نمی‌شوند. این محدودیتِ دیگر بر اجرا و ادای زبان، به موجب قواعد دیرینه‌شناختی توضیح داده می‌شود که آنچه را که می‌توان صلاحیت جدی [زبان] نامید، به دست می‌دهند. این گونه قواعد صلاحیت حاکم بر کردار گفتمانی، همانند قواعد موجد نحو، مستقل، فاقد معنا و محدودکننده هستند؛ تنها کارکرد آنها این است که برخی از احکام ممکن را به عنوان احکامی احتمالاً غیرجدی حذف می‌کنند و بدین سان فضایی خالی، بی تفاوت و فاقد معنای درونی و آینده‌ی ایجاد می‌کنند (همان، ص ۳۹).

چنین محدودیتی بر صلاحیت جدی زبان به نوبه‌ی خود مستلزم عرصه‌ی تعبیری دیرینه‌شناسانه از مفهوم ادای کلمات است. در آن صورت کردارهای غیرگفتمانی می‌باید به عنوان عوامل تعیین‌کننده یا متغیرهای ادای کلمات وارد شوند (شبه متغیرهای روانشناختی چامسکی) تا بازده گفتمان را محدودتر سازند. چنین عوامل و متغیرهای اجتماعی تنها نقش محدودکننده‌ای دارند. آنها به هیچ روی قواعدی را که در هر عصری انواع احکام جدی را تعیین می‌کنند، تحت تأثیر قرار نمی‌دهند. تنها کارکرد آنها، محدودتر ساختن محصورسازی یا ایجاد ندرت ناشی از این قواعد تشکیل گفتمان است. فوکو چنین شباهتی میان دیرینه‌شناسی و قواعد صرف و تغییر اشکال کلمات را به شیوه‌ای نسبتاً پوشیده و رمزآمیز تصدیق می‌کند: «[دیرینه‌شناسی] با انتخاب و کاربرد حکم یا گزاره به مفهوم کارویژه... ادای کلمات، از درون توده‌ای از گفته‌ها، کار خود را از کوشش برای جستجوی... صلاحیت زبانی جدا می‌کند؛ در حالی که چنین توصیفی، موجد الگویی زاینده است، اما دیرینه‌شناسی به منظور تعریف و تعیین قابلیت پذیرش احکام و گزاره‌ها می‌کوشد تا قواعد تشکیل گفتمان را مشخص و برقرار سازد تا بتواند شرایط تحقق آنها را مشخص سازد؛ بنابراین میان این دو شیوه‌ی تحلیل چندین شباهت وجود دارد، اما تفاوتیابی نیز (به ویژه در رابطه با سطح ممکن قاعده‌مند شدن) میان آن دو وجود دارد» (دیرینه‌شناسی، ص ۲۰۷).

احضار شود، (گفتار درباره زبان، ص ۲۲۴).

احکام با گذراندن آزمونهای مناسب ممکن است به وسیله شنونده آگاهی حقیقی تلقی شوند، به نحوی که نیازی به مراجعه به بستر روزمره‌ای که آن حکم در درون آن ادا شده است، نباشد. این نوع غریب کنش کلامی به ویژه در شکل ناب آن در یونان در حدود سالهای ۳۰۰ پیش از میلاد یعنی هنگامی رواج یافت که افلاطون به قواعدی که به موجب آنها گویندگان جدی گرفته می‌شوند آشکارا علاقه یافت و با استنباط استقلال کلی این گونه کنشهای کلامی از زمینه اجتماعی آنها و قیاس این استقلال با استقلال نسبی آن کنشها، نظریه ناب را خلق کرد. اما البته هر فرهنگی که در آن، روشهای رایج به گویندگان ممتاز اجازه دهند که در ورای محدوده موقعیت و قدرت صرفاً شخصی خودشان، با اقتدار سخن بگویند، می‌تواند مورد مطالعه دیرینه‌شناسانه قرار گیرد. در چنین کنشهای کلامی، فرد صاحب اختیار چیزی را اعلام می‌کند (یا می‌نویسد، نقاشی می‌کند، می‌گوید) که براساس روشی مقبول، ادعای حقیقتی جدی است.

این گونه توجیه منظم و نهادینه شده درخصوص داعیه برخی کنشهای کلامی نسبت به حقیقی بودن در متن و زمینه‌ای پیدا می‌شود که در آن صدق و کذب یا بطلان تبعات اجتماعی جدی دربر دارند. در اینجا ما به منظور پرهیز از شیوه گمراه‌کننده فوکو که به این احکام غیرعادی صرفاً به عنوان احکام اشاره می‌کند، این گونه کنشهای کلامی ویژه را کنشهای کلامی جدی می‌خوانیم. هر کنش کلامی در صورتی جدی است که بتوان در مورد آن آیینهای لازم برای ارزیابی و اعتبارسنجی و نیز، گروهی از کارشناسان لازم برای این هدف و غیره را ایجاد کرد. مثلاً جمله «باران خواهد بارید» آشکارا کنش کلامی روزمره‌ای است که تنها معنا و اهمیت محلی و مکانی دارد، اما این خبر در صورتی که به وسیله سخنگوی هواشناسی ملی ادا شود می‌تواند به عنوان نتیجه نظریه عمومی تحولات جوی، کنش کلامی جدی باشد. چنانکه در بخش دوم خواهیم دید، فوکو از تمایل فرهنگ به تبدیل هرچه بیشتر کنشهای کلامی روزمره به کنشهای کلامی جدی سخن می‌گوید. به نظر او این خود مظهر اراده معطوف به حقیقت است که «هر روزه بر قوت و عمق و سرسختی‌اش افزوده می‌شود» (همان، ص ۲۱۹).

روش تصدیق و تکذیب به این گونه کنشهای کلامی جدی داعیه معرفت<sup>۱</sup> می‌بخشد و

آنها را به صورت موضوعاتی قابل مطالعه، تکرار و انتقال به دیگران درمی‌آورد. در بین همهٔ چیزهایی که گفته یا طراحی یا سرسری نوشته می‌شوند این‌گونه اظهارات جدی، نادراند و درست به دلیل همین کمیابی و به دلیل این‌که مدعی معنایی جدی هستند، گرامی داشته می‌شوند. «احکام، مانند هوایی که ما تنفس می‌کنیم فضای شفاف بی‌انتهایی نیستند؛ بلکه چیزهایی هستند که از نسلی به نسل دیگر منتقل و حفظ می‌شوند، دارای ارزش هستند و افراد می‌کوشند تا آنها را به دست آورند... چیزهایی هستند که نه تنها از طریق نسخه‌برداری و ترجمه بلکه همچنین از طریق تفسیر و تعبیر و تکثیر معانی درونی، کثرت می‌یابند» (همان، ص ۱۲۰).

فوکو علاقه ندارد به تفسیری که چنین کنشهای کلامی جدی به همراه می‌آورند، چیزی بیفزاید و یا این‌که آن دسته از اظهاراتی را گردآوری و صورت‌بندی کند که داعیهٔ حقیقتشان تصدیق شده است. کار اول در عهدهٔ نوع خاصی از علم شرح و تفسیر است و کار دوم وظیفهٔ فلاسفهٔ علمی است که می‌کوشند رشته‌های جاافتادهٔ دانش را توجیه کنند. همچنین فوکو به این موضوع علاقه‌ای ندارد که چگونه گویندگان و شنوندگان جدی یکدیگر را در مواقع خاصی فهم می‌کنند. بی‌شک وی در این عقیده هم‌رأی نویسندگانی چون ویتگنشتاین، کوهن<sup>۱</sup> و سیرل است که فهم مشخص کنشهای کلامی مشخص را متضمن زمینهٔ مشترک و مسلم فرض شدهٔ کردارهایی می‌دانند، زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند منظور خود را به‌طور کامل بیان کند به نحوی که پیشاپیش هرگونه سوءفهمی را برطرف نماید. با این حال فوکو در زمان نوشتن کتاب دیرینه‌شناسی دانش انحصاراً به انواع کنشهای کلامی جدی، و قواعد آشکار در روابط آنها با دیگر کنشهای کلامی از همان نوع و یا از انواع دیگر (وی این قواعد را صورتبندیهای گفتمانی می‌نامد)، و تحولات تدریجی و گاه ناگهانی ولیکن منظمی که در این‌گونه صورتبندیهای گفتمانی پدید می‌آید، علاقه‌مند است. فوکو در جهت این علائق در کتاب دیرینه‌شناسی دانش روشی عرضه می‌کند که وی را از پرداختن به شرایط «درونی» حاکم بر فهم کنش کلامی فارغ می‌سازد و به وی امکان می‌دهد تا صرفاً بر روی آنچه بالفعل گفته یا نوشته شده و چگونگی جایگیری مناسب آن در درون صورتبندی گفتمانی تمرکز کند. [صورتبندی گفتمانی] نظام نسبتاً مستقل کنشهای کلامی جدی است که گفته یا نوشتهٔ مورد نظر در درون آن تولید شده است.

مطالعه صور تبندیهای گفتمانی نیازمند گرایش به تعلیق دو چیز است. پژوهشگر نه تنها باید دعاوی حقیقت کنشهای کلامی جدی مورد بررسی خود را تعلیق یا حذف<sup>۱</sup> کند (این همان تعلیق پدیدارشناسانه هوسرل است) بلکه باید به علاوه دعاوی معنای کنشهای کلامی مورد تفحص خود را نیز حذف و تعلیق کند؛ یعنی این که وی باید هم در خصوص این که آیا آنچه حکمی به عنوان حقیقت بیان می‌دارد در واقع حقیقت دارد، و هم در این مورد که آیا هر داعیه حقیقت خاصی اصلاً معنایی دارد و یا به طور کلی تر آیا اندیشه داعیه حقیقت فارغ از متن و زمینه معتبر است، کاملاً بی طرف باقی بماند.

بیشتر مثالی از حذف داعیه خاصی نسبت به معنای جدی را در کتاب تولد درمانگاه در تحلیل فوکو از داستان «پم» در خصوص زنی که به مدت ده ماه خیس خورده و امعاء و احشائش پوست کن شده بود، دیدیم. اما در دیرینه‌شناسی دانش آنچه حذف می‌شود کل مفهوم معنای جدی است. منظور این نیست که دیرینه‌شناس نمی‌تواند احکام را به عنوان کنشهای کلامی معنی‌دار بفهمد؛ وی مانند ساختگرایان و رفتارگرایان کل معنی را حذف نمی‌کند تا جایی که آنچه باقی مانده باشد چیزی جز صداهای بی معنا نباشد. وی دقیقاً داعیه کنشهای کلامی جدی در خصوص معنای جدی داشتن، یعنی به اصطلاح کوهن «دوررس و عمیق بودن» آنها را حذف می‌کند. برای دیرینه‌شناس فرقی نمی‌کند که این معنی داری به عنوان «هدیه» فاعل شناسایی استعلایی به شیوه فلسفه هوسرل تلقی شود و یا به شیوه نظریه ویتگنشتاین معنا به موجب موقعیت یک سخن در کلیتی از سخنان و گفته‌ها به دست آید که به نوبه خود در بستر کردارهای مشترک مرتبط به هم معنی می‌دهند. فوکو داعیه کنشهای کلامی جدی به داشتن حقیقتی آزاد از بستر و پیش‌زمینه را با تعلیق داعیه آنها نسبت به معناداری، معلق اعلام می‌کند. وی استدلال هوسرل را بیشتر می‌برد و مصداق و معنا را به عنوان ظواهر تلقی می‌کند. «در بررسی زبان می‌باید نه تنها نقطه نظر «مفاد و مدلول» بلکه همچنین نقطه نظر «دال معنی‌دهنده» را معلق و تعطیل کنیم (در مورد نخست ما اینک بدین کار عادت کرده‌ایم)» (دیرینه‌شناسی دانش، ص ۱۱۱).

پدیدارشناسانی چون هوسرل و مرلو-پونتی درستی دعاوی حقیقت آزاد از متن و بستر را حذف کردند اما هیچ‌گاه اعتقاد به معنای آنها را معلق نساختند، بلکه کار آنها دقیقاً مصروف تأسیس شرایط امکان آن دعاوی شد. بدین سان گرچه هوسرل فرض نگرش

1. to bracket

علم طبیعی را در این خصوص که احکام به امور استعلایی یا غیرتاریخی اشاره دارند حذف کرد، اما هدف او از این کار این بود که این‌گونه داعیهٔ حقیقت را مطالعه و سرانجام بر پایه‌ای استوار کند. هوسرل در نظر داشت نشان دهد که اصل و منشأ معنا و حقیقت در هیأت (گشتالت)‌های ادراکی جهان روزمره نهفته است و سپس می‌خواست ریشهٔ تکامل نهایت‌گرایانهٔ دعاوی حقیقت‌موقعیت‌مند را در دعاوی حقیقت‌آزاد از متن و تکامل‌یافتهٔ علم بیابد. این بُعد از پدیدارشناسی هوسرل در کتاب پدیدارشناسی ادراک مرلو-پونتی بسط بیشتری یافت. فوکو نظر هر دو را به عنوان شکلی از تحلیل تجربهٔ بالفعل که همچنان گرفتار دوگانگی بُعد استعلایی/بُعد تجربی است، رد می‌کند.

فوکو بدین‌سان مدعی است که پدیدارشناسی استعلایی و پدیدارشناسی اصالت وجودی را پشت سر گذاشته است. وی همانند هوسرل و مرلو-پونتی در پی توصیف مفصل چگونگی پیدایش دعاوی حقیقت‌جدی بوده است، لیکن بی‌طرفی و فاصله‌گیری او در مقایسه با آن دو فیلسوف دوچندان ریشه‌ای است. پدیدارشناسان می‌خواستند اعتبار کنشهای کلامی جدی را بر ادراک استوار کنند و این کار را پس از بنیادیابی برای ادراک و اثبات اولویت آن انجام دهند، حال آنکه فوکو چنین کوششی برای بنیادیابی برای حقیقت را از طریق عرضهٔ «تاریخ مصداق»، قاصر از وصول به بی‌طرفی و فاصله‌گیری پدیدارشناسانهٔ کامل می‌داند: «مقصود ما در اینجا خنثی‌سازی گفتمان و تلقی آن به عنوان نشانه‌ای از چیزی دیگری و رسوخ در غلظت آن به منظور دستیابی به آنچه به صورتی خفته نسبت به آن ماتقدم است، نیست، بلکه برعکس هدف حفظ گفتمان به شکل یکپارچهٔ آن و بروز دادن آن با تمام پیچیدگیهایش است» (همان، ص ۴۷).

به سخن دیگر فوکو برخلاف هوسرل و مرلو-پونتی از وابستگی گفتمان به امور و اشیایی که نسبت به آن تقدم دارند یعنی چیزی که می‌باید به منظور آنکه کنشهای کلامی جدی، جدی گرفته شوند، بنیادیابی شود، بحث نمی‌کند؛ بلکه او اصولاً کنشهای کلامی جدی را جدی نمی‌گیرد. وی نه تنها نسبت به حقیقت هرگونه ادعای حقیقت‌جدی بی‌طرف باقی می‌ماند (تعلیق استعلایی) بلکه همچنین از ضرورت عرضهٔ توجیهی استعلایی برای امکان دعاوی حقیقت‌جدی نیز فاصله می‌گیرد (پدیدارشناسی استعلایی). تعلیق دوگانهٔ او [به این معنی] با بی‌طرف ماندن نسبت به نفس اندیشهٔ حقیقت، امکان توصیف محض رخدادهای گفتمانی را پیش می‌آورد. «نهایتاً به اندیشهٔ توصیف محض رخدادهای گفتمانی به عنوان افقی برای جستجوی وحدتهایی که در درون آن شکل



می‌گیرند، می‌رسیم» (همان، ص ۲۷).

اگر به دقت بنگریم، نفس اندیشهٔ افق متعلق به گفتمان هرمنیوتیک است که دیرینه‌شناس آنرا به کناری می‌نهد. فوکو به جای تشریح افق معنا و فهم‌پذیری، صرفاً فضای منطقی بازی را توصیف می‌کند که در آن نوعی گفتمان اتفاق می‌افتد. وی به منظور تأمین دسترسی به این فضای منطقی، به جای تفسیر آثار معنی‌داری که از انسان به جا مانده و موضوع اومانیسیم سنتی بوده است، مفهوم شبه‌ساختگرایانهٔ مجموعه‌هایی از عناصر فاقد معنا را می‌گذارد.

«در آن حوزه‌ای که در گذشته، تاریخ در آنجا از آثار باقی‌مانده از انسان کشف رمز می‌کرد، تاریخ اینک انبوهی از عناصر را به کار می‌برد که می‌باید... مرتبط به یکدیگر شوند تا کلیتهایی تشکیل دهند. زمانی در گذشته، باستانشناسی به عنوان رشته‌ای معطوف به بررسی آثار تاریخی صامت، ... اشیاء بدون متن ... خواهان نیل به مقام تاریخ بود، و تنها از طریق اعادهٔ گفتمانی تاریخی، معنا به دست آورد؛ می‌توان با قدری بازی با کلمات گفت که تاریخ در زمان ما خواهان رسیدن به وضعیت باستانشناسی، [یعنی] به توصیف درونی آثار است» (همان، ص ۷).

این‌گونه زمینه‌زدایی که افق فهم‌پذیری و معنا را که در نزد هرمنیوتیک بسی گرامی است، به کناری می‌نهد، تنها فضایی منطقی برای تنوع و تغیر انواع احکام باقی می‌گذارد. دیرینه‌شناسی کنشهای کلامی جدی را تنها تا جایی که در درون این فضا قرار می‌گیرند، توصیف می‌کند. «بنابراین، تحلیل گزاره‌ها و احکام، تحلیلی تاریخی است اما تحلیلی است که از هرگونه تعبیر پرهیز می‌کند: [این تحلیل] استفسار نمی‌کند که گفته‌ها چه چیزی را پنهان می‌کنند، معنای «واقعی» آنها، به‌رغم ظاهرشان، چه بوده است، عنصر ناگفته‌ای که دربر دارند [چیست؟]...؛ بلکه برعکس از وجه هستی آنها استفسار می‌کند... [یعنی این‌که] پیدایش آنها در زمان و مکانی که پیدا شدند چه معنایی برای آنها دارد - [چرا] آنها [پیدا شدند] و نه غیر از آنها» (همان، ص ۱۰۹).

پدیدارشناس هوسرلی در درون آنچه تعلیق و حذف می‌کند به بازسازی هرگونه معنایی علاقه‌مند است که پیشاپیش در آنجا بوده است. بنابراین، چنین پدیدارشناسی، اگر افق نااندیشیدهٔ معناداری را کاملاً در درون من اندیشندهٔ آشکار خود جذب نکند، احساس شکست خواهد کرد. اما فوکو علاقه‌مند نیست که هر آنچه را که فرد درگیر در

درون افق تجربه می‌کند، در تحلیل خود تسخیر کند. این نکته ایرادی بر روش فوکو به‌شمار نمی‌آید که در تحلیل‌های او روابط معنی‌دار میان احکام کاملاً از قلم می‌افتند. چنانکه فوکو متذکر می‌شود، حتی بی‌طرفی هوسرلی ممکن است کلمه‌ی ضعیفی برای توصیف این انفصال و کناره‌گیری باشد: «شاید باید به جای [مفهوم] بیرون بودن از [عرصه‌ی معنا] از «بی‌طرفی» سخن بگوییم؛ اما حتی این کلمه به راحتی بر تعلیق اعتقاد.... [و] «در پرانتز گذاشتن» هرگونه موقعیت هستی می‌کند، در حالی که مسئله، بازیابی آن نگاه بیرونی است.... که در آن رخدادهای کلامی، در فضای متفرق خود، توزیع می‌شوند» (همان، ص ۱۲۱).

می‌توان در این باره تردید کرد که آیا ممکن است از چنین نظرگاه بی‌طرفانه و فاصله‌داری حتی بتوان کنشهای کلامی را به منظور توصیف صورتبندیهای گفتمانی و مطالعه‌ی دعاوی آنها نسبت به داشتن معنای عمیق، بازشناسی کرد.

به هر حال فوکو مدعی است که وی نیاز ندارد همعقیده‌ی کسانی باشد که چنین کنشهای کلامی جدی را جدی می‌گیرند تا اینکه بتواند جای آن کنشها را در میان انواع گوناگون گفته‌ها و نوشته‌ها بیابد. وی می‌تواند روی جدیت کسانی که عملاً درگیر گفتمان هستند، در امر گزینش و مشخص‌سازی کنشهایی که در هر عصر خاص جدی گرفته می‌شوند و نیز در امر دفاع از آنها و نقد و تفسیر آنها حساب کند. فوکو پس از آن می‌تواند صرفاً احکام جدی نادری را که به دقت نگهداری شده‌اند و نیز انبوه تفاسیر در مورد آنها را مطالعه کند.

بدین‌سان پدیدارشناسی که به صورتی مضاعف منفصل و بی‌طرف است، می‌تواند احکام جدی و معنی‌دار در هر عصر را مشخص کند، بدون اینکه لزوماً آن احکام برای وی جدی و معنی‌دار باشند. فوکو با رد و تکذیب آشکار سه دوگانگی انسانشناختی نام برده، موضع خود را مشخص می‌کند: «اگر با گذاشتن تحلیل ندرت و محصوریت [گزاره‌ها] به جای جستجوی کلیتها، و توصیف روابط نگاه از بیرون به جای بررسی بنیاد استعلایی، و تحلیل اشکال روی هم انباشته شده [احکام و گزاره‌ها] به جای جستجوی اصل، اثبات‌گرا می‌شوم، در آن صورت کاملاً خرسندم که اثبات‌گرا باشم» (همان، ص ۱۲۵).

برای فوکو، رهایی و آزادی از تفاله‌های فلسفی خاص علوم انسانی، به‌واسطه‌ی چنین اثبات‌گرایی پدیدارشناسانه‌ی مفرطی، لذت‌بخش است. درحقیقت فهم و توضیح پدیده‌ی

علوم انسانی تنها وقتی فرح‌بخش است که در مشاجرات و تناقضاتی جدی که این‌گونه توضیحات علمی در مورد رفتار انسان خواه‌ناخواه ایجاد می‌کنند، درگیر نشویم. فوکو در کتاب نظم اشیاء نشان می‌دهد که چنین کاری تا چه پایه نشاط‌بخش و روشنگر است. اینک باید به تفصیل به بررسی روشی پردازیم که فوکو توانست به موجب آن در عین حفظ فاصله خود [از علوم انسانی] دستاوردهای نظری خود را عرضه کند. تنها پس از این بررسی است که می‌توان درباره ادعای فوکو در خصوص قوت تبیین این روش و درستی یا نادرستی آن ادعا سخن گفت.

### فراسوی ساختگرایی: از شرایط امکان تا شرایط هستی

یکی از ویژگی‌های مهم کنش کلامی جدی این است که چنین کنشی نمی‌تواند در حالت انزوا وجود داشته باشد. سیرل در بحث از آنچه وی شبکه‌کنشهای کلامی می‌نامد، یادآور می‌شود که برخی کنشهای کلامی، مثل رأی دادن در انتخابات ریاست جمهوری، تنها در درون شبکه‌ای از کنشهای کلامی دیگر ممکن می‌شوند. وی در بحث از آنچه خودش نقش بیانی<sup>۱</sup> می‌نامد، یعنی چیزی که احکام را جدی می‌سازد، متذکر می‌شود که: «ویژگی نقش بیانی .... این است که نمی‌تواند بدون وجود حوزه مرتب‌بندی عمل کند» (همان، ص ۹۶).<sup>۲</sup> مسئله اساسی این است که رابطه میان کنشهای کلامی منفرد و حوزه‌ای را که تعیین‌کننده جدیت آنهاست چگونه تلقی کنیم. از آنجا که فوکو هم هرمنیوتیک را که مدعی فهم گفته‌ها بر اساس زمینه مشترک معنا است و هم قالب‌ریزی صوری را (به معنای جدا از مفهوم شکل‌گرایی ساختگرایانه) که در پی بازسازی نظامی قیاسی از قضایای علمی است، رد می‌کند، بنابراین به عنوان تنها راه‌حل باقی‌مانده، پیشنهاد می‌کند که حوزه‌ای که در درون آن می‌توان کنشهای کلامی را جدی گرفت، «رمز و راز، وحدت معنایی نهایی، و یا شکلی عام یا بی‌نظیر نیست، [بلکه] نظامی قاعده‌مند است» (دور معرفت‌شناختی، ص ۲۹).

اگر احکام در درون نظامهای قاعده‌مند وحدت و انسجام می‌یابند، در آن صورت می‌باید قواعد، مبانی و عناصری برای ایجاد وحدت و پیوند داشته باشند. این‌گونه الگوی فهم‌پذیری، با توجه به شیوه آموزش بنیادی در عصر کلاسیک الگویی آشناست. در این

1. enunciative function

۲. در ترجمه انگلیسی به جای نمی‌تواند، می‌تواند آمده و «نه» از قلم افتاده است.

شیوه‌ی آموزش هر نوع سازمان‌مندی به عنوان ترکیب پیچیده‌ای از نمایش‌های اولیه فهم می‌شد. فوکو البته مفهوم نمایش چه در اشکال کلاسیک و چه در اشکال کانتی آن را کنار گذاشته است اما اندیشه‌ی تجزیه‌ی کل به اجزایش و وجود روابط منظم میان اجزاء همچنان باقی است. وی بدین سان روش تازه‌ی خود را «تحلیل دیرینه‌شناختی» (دیرینه‌شناسی دانش، ص ۱۵۱) می‌خواند، «روش تحلیلی که کلاً از هرگونه گرایش انسان‌شناختی [علوم انسانی] پالوده شده است» (همان، ص ۱۶).

فوکو یادآور می‌شود که عرضه‌ی تحلیلی از شبکه‌ی به هم پیوسته‌ی کنش‌های کلامی جدی به عنوان منظومه‌ای از عناصری که به موجب قواعد تبدیل و تغییر شکل، نظم یافته باشد، به ساختگرایی شباهت دارد: «هدف من کشف اصول و پیامدهای تحول درونی و بومی است که اینک در حوزه‌ی معرفت تاریخی در حال وقوع است. ممکن است که این تحول، همراه با مسائلی که برمی‌انگیزد، ابزارهایی که به کار می‌گیرد، مفاهیمی که از آن برمی‌خیزند و نتایجی که از آن به دست می‌آیند، کاملاً نسبت به آنچه تحلیل ساختاری نامیده می‌شود، بیگانه نباشد» (همان، ص ۱۵). اما فوکو در همان صفحه یادآور می‌شود که گرچه روش او مغایر تحلیل ساختاری نیست، اما «این نوع تحلیل مشخصاً به کار برده نشده است» (همان، ص ۱۵). وی دو‌یست صفحه بعد اظهار می‌دارد که «روشها و مفاهیم دیرینه‌شناسی را اصلاً نباید با ساختگرایی خلط و مشته کرد...» (همان، ص ۲۰۴). فوکو در دیباچه‌ی ترجمه‌ی انگلیسی کتاب نظم اشیاء که یک سال پس از کتاب دیرینه‌شناسی دانش نوشته شده است، با تأکیدی شدیدتر اصرار می‌ورزد که وی «هیچیک از روشها، مفاهیم یا اصطلاحات اصلی تحلیل ساختاری را به کار نبرده است» (نظم اشیاء، ص XIV). معنای این اختلاف رأی ظریف اما مهم چیست؟

چنانکه پیشتر گفته‌ایم، دو نوع ساختگرایی وجود دارد: یکی ساختگرایی جزء‌گرا که در آن عناصر و اجزاء، قطع نظر از نقشی که در سیستم مربوطه دارند، مشخص می‌شوند، و دیگری ساختگرایی کلیت‌گرا که در آن آنچه به عنوان عنصری ممکن به شمار می‌رود، جدای از کل سیستم تعریف می‌شود، اما آنچه به عنوان عنصری بالفعل محسوب می‌شود، تابعی از کل نظام تمایزها و تفاوت‌هایی است که حاوی عنصر مورد نظر است. فوکو در آغاز به تحلیل جزء‌گرایانه و عناصر اولیه‌ی مستقلاً تعریف شده در آن، می‌پردازد: «در نگاه اول، حکم [مورد نظر] همچون عنصری غایی و تجزیه‌ناپذیر به نظر می‌رسد که می‌توان آن را مجزا کرد و در درون مجموعه‌ای از روابط با دیگر عناصر مشابه وارد نمود...

[همچون] ذره‌ای گفتاری» (دیرینه‌شناسی دانش، ص ۸۰). اما دیرینه‌شناس نهایتاً می‌باید حوزه‌کنشهای کلامی جدی را از حوزه‌هایی مانند حوزه‌ دستورزبان تمیز بدهد که در آنها عناصر قابل تشخیص و تمیز (در این مورد مجموعه‌های کلمات) برحسب قواعد صوری انتزاعی در درون واحدهای بزرگ‌تر جمع می‌شوند. «در حالی که ساخت دستورزبانی برای عملکرد خود تنها نیازمند عناصر و قواعد است.... هیچگونه حکم کلی، آزاد، بی‌طرفانه، [و] مستقل وجود ندارد، بلکه یک حکم همواره متعلق به مجموعه یا کلیتی است.... همواره جزئی از شبکه‌ای از احکام است....» (همان، ص ۹۹).

طبعاً کنشهای کلامی جدی از بقیه «شبکه‌ی بیانی» قابل تجزیه نیستند. آنها به موجب قواعد جاری «بازی حقیقت»<sup>۱</sup> خاصی که در درون آن نقشی دارند، جدی به‌شمار می‌روند. فوکو بازیهای حقیقت خاص را که ساختارشان هنوز به تفصیل تعریف نشده باشد، حوزه‌های کلامی می‌نامد. بدین‌سان وی می‌تواند موضع خودش را از کل اشکال ساختگرایی جزئی که با عناصر قابل تجزیه سروکار دارند، به روشنی جدا کند: «به‌طورکلی می‌توان گفت که رشته‌ای از عناصر زبانی، تنها در صورتی که در درون حوزه‌ای بیانی مستغرق باشد، حکم به‌شمار می‌رود؛ در آن حوزه آن رشته به صورت عنصری یکتا ظاهر می‌شود» (همان، ص ۹۹).

بنابراین دیرینه‌شناسی هیچ وجه مشترکی با ساختگرایی جزئی‌نگرانه ندارد؛ عناصر آن محصول حوزه‌ای از روابط هستند. اما رابطه‌ی آن با ساختگرایی کلی‌نگرانه بسیار پیچیده‌تر است. وقتی فوکو می‌گوید که هدف ساختگرایی «تعریف عناصر تکرارشونده، همراه با اشکال تقابل آنها و معیارهای تعین بالفعل آنها است [که].... وضع قواعد ترکیب‌بندی، ترادفها و قواعد تبدیل و تغییر شکل را ممکن می‌سازند» (همان، ص ۲۰۱) آشکارا این نوع ظریف‌تر و پرنفوذتر ساختگرایی را در نظر دارد که در آن آنچه به عنوان عنصری ممکن به‌شمار می‌رود تابع سیستم است. اما از آنجا که عناصر مورد نظر فوکو، احکام یا کنشهای کلامی جدی هستند، اگر وی می‌خواست از چنین روشی پیروی کند، می‌بایست مجموعه‌ی انواع کنشهای کلامی جدی ممکن را به صورتی مجزا از هرگونه نظامی خاص تعریف یا مشخص می‌کرد و سپس امر تعیین این موضوع را که کدامیک از کنشهای کلامی جدی ممکن و بالقوه عملاً و بالفعل جدی به‌شمار می‌روند، به عهده هر سیستم خاص

گنشهای کلامی وامی‌گذاشت. گرچه چنین طرح و اندیشه‌ای ممکن است برای ساختگرایی که به نظر خودش با عناصر فاقد معنا سروکار دارد، ظاهراً معنادار باشد اما برای دیرینه‌شناس معنی ندارد زیرا وی گرچه معنی را تعلیق و حذف می‌کند لیکن بر این واقعیت تکیه می‌کند که احکام به وسیلهٔ کسانی که آنها را به کار می‌برند، معنی‌دار تلقی می‌شوند. دیرینه‌شناس درمی‌یابد که عناصر (یعنی احکام) او نه تنها به موجب کل سیستم احکام به‌طور بالفعل تعیین می‌یابند بلکه آنها را تنها می‌توان به عنوان عناصری در سیستمی خاص بازشناخت که در درون آن معنی می‌دهند. بدین‌سان، گرچه گنشهای کلامی از دیدگاه فوکو و نیز از نظر سیرل دارای نوعی «محتوای اطلاعاتی» یا «معنای جمله» هستند، اما این که دو کنش کلامی معنای یکسانی دارند یا نه (یعنی شرایط صدق یکسانی را تعیین می‌کنند) نه تنها به کلماتی که تعیین‌کنندهٔ محتوای اطلاعاتی آنها هستند بلکه به متن و بستری بستگی دارد که در درون آن ظاهر می‌شوند. از دیدگاه سیرل که به گنشهای کلامی روزمره علاقه‌مند است، این متن و بستر پیش‌زمینهٔ کردارهای روزمره است؛ از نظر فوکو که به گنشهای کلامی جدی علاقه دارد، هر کنش کلامی خاصی، در درون سیستم گنشهای کلامی جدی دیگر (یعنی صورتبندیهای گفتمانی) معنای جدی می‌یابد. بدین‌سان فوکو همانند ساختگرایان کلی‌نگر بر آن است که تعیین بالفعل هر حکم بستگی به حوزهٔ مربوط بدان دارد. از نظر فوکو، «اگر محتوای اطلاعاتی و کاربردهای احتمالی آن محتوا، یکسان باشند، می‌توان گفت که در هر مورد حکم یکسانی وجود دارد» (همان، ص ۱۰۴). اما کل‌گرایی بیانی فوکو بنیانگراتر از کل‌گرایی ساختگرایان است. حتی هویت یک حکم بستگی به استفاده‌ای دارد که از آن می‌شود. چنانکه پیشتر دیده‌ایم، «نه تنها هویت حکم را نمی‌توان یکبار و برای همیشه در رابطه با هویت جمله قرار داد بلکه خود آن نسبی است و برحسب استفاده‌ای که از حکم می‌شود و شیوهٔ کاربرد آن نوسان دارد» (همان، ص ۱۰۴).

اینک ما در موقعیتی هستیم که می‌توانیم به دقت بگوییم چگونه کل‌گرایی‌های ساختگرایانه و دیرینه‌شناسانه با جزئی‌گرایی تفاوت دارند و با این حال اساساً با یکدیگر هم تفاوت دارند. خردگرایی ساختگرایانه عناصر را در گسیختگی و انزوا تشخیص می‌دهد و تفرد و تعیین می‌بخشد و منکر آن است که کل متفاوت از مجموعهٔ اجزاء آن است. کل‌گرایی ساختگرایانه عناصر را در انزوا بازمی‌شناساند و سپس اظهار می‌دارد که سیستم تعیین می‌کند که کدامیک از مجموعهٔ کامل عناصر ممکن، به عنوان عناصر بالفعل،

تفرّد و تعین خواهد یافت. در این صورت شاید بتوان گفت که کل بالفعل چیزی کمتر از جمع اجزاء ممکن و بالقوه آن است. کل‌گرایی دیرینه‌شناسانه بر این است که کل، تعیین‌کننده چیزی است که حتی ممکن است به عنوان عنصری ممکن به شمار آید. زمینه زبانی کل بنیادی‌تر از اجزاء آن است و بنابراین چیزی بیش از جمع اجزاء است. درحقیقت هیچ جزئی وجود ندارد مگر آنکه در درون حوزه‌ای باشد که آنها را تعین و تفرّد می‌دهد.

همچنان‌که نمی‌توان در هنگام توصیف کنشهای کلامی جدی، عناصر ممکن را از سیستم عناصر بالفعل تجرید کرد، به همین سان نمی‌توان فهرستی انتزاعی از کل تنوعات و اشکال ممکن احکام به دست داد، بلکه تنها می‌توان قواعد خاص تغییر و تبدیل شکل را توصیف کرد. در حالی‌که اندیشمند ساختگرا مدعی یافتن قواعد بین فرهنگی، غیرتاریخی و انتزاعی و مجردی است که کل فضای تنوعات و اشکال ممکن عناصر فاقد معنا را تعریف و تعیین می‌کنند، دیرینه‌شناس تنها مدعی است که می‌تواند قواعد موردی و دستخوش تغییری را بیابد که در یک دوره مشخص در درون صورتبندی گفتمانی خاصی، آنچه را که حکم معنی‌دار یکسانی به شمار می‌رود تعریف می‌کنند. به سخن دقیق‌تر اگر یک قاعده عبارت از اصلی صوری است که شرایط لازم و کافی جدی تلقی شدن یک کنش کلامی را تعیین می‌کند، در آن صورت اصلاً هیچ قاعده‌ای وجود ندارد؛ یعنی قواعد حاکم بر سیستم احکام چیزی جز شیوه ارتباط بالفعل احکام نیست: «یک حکم متعلق به یک صورتبندی گفتمانی است همچنان‌که یک جمله به یک متن تعلق دارد و یک قضیه به یک مجموعه استدلالی متعلق است. اما در حالیکه قاعده‌مندی یک جمله به موجب قواعد یک زبان، و قاعده‌مندی یک قضیه به حکم قوانین منطق تعین و تعریف می‌شود، قاعده‌مندی احکام به موجب خود صورتبندی گفتمانی تعین می‌گردد. واقعیت تعلق [یک حکم] به یک صورتبندی گفتمانی، و قواعد حاکم بر آن عیناً امر واحدی هستند...» (همان، ص ۱۱۶).

هیچ سیستم کاملی وجود ندارد؛ هیچ راهی وجود ندارد که پیشاپیش شرایط امکانی را تعیین کنیم که سیستم حاضر یک نمونه ممکن از آن به شمار رود. تنها می‌توان سیستمهای خاص را توصیف کرد و گفت که چه انواعی از احکام جدی، به‌طور بالفعل اتفاق می‌افتند. درحقیقت دیرینه‌شناسی، روشی کاملاً توصیفی است؛ «توصیف احکام، توصیف نقش بیانی‌ای که آن احکام حامل آن هستند، تحلیل شرایطی که در آن این نقش عمل

می‌کند، بررسی حوزه‌های مختلفی که این نقش متضمن آنهاست، و شیوهٔ تشخیص یافتن آن حوزه‌ها...» هدف آن است (همان، ص ۱۱۵).<sup>۱</sup>

فوکو این‌گونه تفاوت‌های مهم را بدین شیوه جمع‌بندی و خلاصه می‌کند که در حالی که ساختگرا امکانات را مطالعه می‌کند، کار دیرینه‌شناس مطالعهٔ امور موجود است. «بنابراین حکم، یک ساخت (یعنی مجموعه‌ای از روابط میان عناصر متغیر که بدین‌سان موجب بروز شماری بالقوه بی‌نهایت از الگوهای انضمامی و متعین گردد) نیست؛ بلکه تابعی از امر موجودی است که به درستی متعلق به نشانه‌هاست و براساس آن می‌توان تصمیم گرفت... که آیا آنها [نشانه‌ها] «معنی می‌دهند» یا نه، به موجب چه قاعده‌ای آن نشانه‌ها به دنبال یکدیگر می‌آیند یا کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، نشانهٔ چه چیزی هستند و چه نوع کنشی به موجب قاعده‌بندی (شفاهی یا نوشتاری) آنها صورت می‌گیرد» (همان، صص ۸۶ و ۸۷).

می‌توانیم چنین نتیجه‌گیری کنیم که گرچه به دلایلی می‌توان روش دیرینه‌شناسی را تحلیل نامید، زیرا این روش با «عناصر» و «قواعد» سروکار دارد، لیکن این شکل از تحلیل وجه مشترکی با آموزش بنیادی و ریاضی‌گونهٔ کلاسیک یا اخلاف و انواع ساختگرایانهٔ جدید آن ندارد. درحقیقت بهتر است به پیروی از کانت این‌گونه روش کالبدشکافی و تجزیه احکام به انواع احکام وابسته به متن و تغییر شکل‌های مقید به متن آنها را در مقابل تجزیه به عناصر ذره‌ای و قواعد صورت‌بندی قابل تجرید و انتزاع، تحلیل‌یات بنامیم، زیرا این روش در پی کشف شرایطی پیشینی است که تحلیل معمول در هر دانش خاص و از آن جمله ساختگرایی را ممکن می‌سازد.

اما این مقایسه را نیز باید مقید و مشروط کرد. گرچه فوکو در پی توصیف «شرایط» پیشینی «ظهور احکام» است، (همان، ص ۱۲۷) لیکن این شرایط، شرایط استعلایی صوری نیستند. «هیچ چیز دلپذیرتر یا نادقیق‌تر از آن نیست که این مقوله ماتقدم تاریخی را به عنوان مقولهٔ ماتقدمی صوری تصور کنیم که برخوردار از تاریخ است: چیزی عظیم، بی‌تحرك و میان‌تهی که روزی در صحنهٔ زمان ناگهان فوران کرد و ظاهر شد و بر اندیشهٔ آدمیان سلطه و استیلایی اعمال کرد که هیچ‌کس را از آن گریزی نبود و سپس ناگهان در...»

۱. فوکو در مواردی حتی مدعی شده است که دیرینه‌شناس می‌تواند تعیین کند که چه احکام جدی می‌توانند عملاً صورت بپذیرند و چه احکامی باید عملاً وقوع یابند، اما بررسی این موضوع را که آیا او می‌تواند به حق چنین ادعایی در مورد قوت تبیینی دیرینه‌شناسی داشته باشد، باید به بعد موکول کنیم.



ظلمتی کاملاً غیرمنتظره ناپدید شد: همچون غشی استعلایی و بازی اشکالی که حاضر و غایب می‌شوند» (همان، ص ۱۲۸) همچنان که هیچ‌گونه عنصر اساسی (خواه بالفعل یا ممکن) وجود ندارد که در آن، تحلیل به انتها برسد (پس روش فوکو را نمی‌توان ساختگرایانه خواند)، هیچ‌گونه قواعد استعلایی (میان‌تهی) سطح بالا برای یک دوره تاریخی نیز وجود ندارد و به طریق اولی هیچ‌گونه قاعده‌ای وجود ندارد که به شیوه‌ای غیرتاریخی اصول حاکم بر دگرگونیها در فاصله ادوار تاریخی را توصیف کند.<sup>۱</sup> به‌طور خلاصه، روش فوکو از یک سو چون بر عناصر تجزیه شده اولیه در پایین‌ترین سطح استوار نیست، تجزیه به‌شمار نمی‌آید و از سوی دیگر چون مبتنی بر اصول عالی نظم‌بخشی نیست، استعلایی هم نیست.

دیرینه‌شناسی، علی‌رغم رد شرایط امکان و کشف شرایط هستی، باز هم از دو جهت عمده به ساختگرایی شباهت دارد. یکی از این شباهتها، یعنی رد هرگونه مراجعه‌ای به جهان درونی فاعل شناسایی (یا سوژه) آگاه، منفرد و معنی‌بخش، تا آن حد در بین دیگر جنبشهای فکری (از جمله روانکاوی، قوم‌شناسی، زبان‌شناسی، پدیدارشناسی اصالت وجودی هایدگری و «رفتارگرایی» ویتگنشتاینی) مشترک است که آشکارا شباهتی است با کل حرکت فکری مخالف «انسانشناسی» و ساختگرایی یکی از مظاهر آن حرکت است. شباهت دوم مشخص‌تر و چشمگیرتر است: و آن اینکه فوکو و ساختگرایان هیچ‌یک به این مسئله علاقه‌ای ندارند که آیا پدیده‌های مورد مطالعه آنها دارای معنایی جدی هستند که شرکت‌کنندگان در آن پدیده‌ها بدانها نسبت می‌دهند یا نه. بدین‌سان هر دو مخالف نظر پراگماتیستهایی چون دیویی، پدیدارشناسان تاویل‌گرایی چون هایدگر، و فلاسفه زبان روزمره‌ای چون ویتگنشتاین هستند و منکر آنند که به منظور مطالعه کردارهای زبانی، باید پیش‌زمینه کردارهای مشترکی را در نظر گرفت که آنها را قابل فهم می‌سازند. هایدگر در کتاب بودن و زمان این پیش‌زمینه را فضای باز گشوده یا عرصه افتتاح<sup>۲</sup>

۱. این‌گونه نعلق خاطر به توصیف ساختهای متعین به عنوان شرایط هستی، شباهت بسیاری با چیزی دارد که هایدگر در کتاب بودن و زمان تحلیل اصالت وجودی می‌نامد. اما در اینجا نیز تفاوت مهمی وجود دارد. زیرا گرچه هم هایدگر و هم فوکو در پی تجرید و توضیح اصول «واقع‌نمایی» هستند که به فضای حاکم بر پیدایش ابژه‌ها و سوژه‌ها ساخت می‌بخشد، اما روش هایدگر تاویلی یا دورنی است، در حالی که روش فوکو دیرینه‌شناسانه یا بیرونی است.

هواند. وی در نوشته‌های بعدی خود آنرا گشودگی عرصهٔ باز<sup>۱</sup> نامید و به تفاوت بنیادی میان این پیش‌زمینهٔ عملی و شبکهٔ عقاید یا احکام به عنوان تفاوتی هستی‌شناسانه اشاره کرد. فوکو وقتی در مقابل برداشت تفسیری، «نگاه از بیرون» دیرینه‌شناسی را قرار می‌دهد، آشکارا پدیدارشناسی هوسرلی و هرمنیوتیک هایدگری را رد می‌کند. دیرینه‌شناس مجموعه‌های احکام را مجزا و مشخص می‌سازد «تا آنها را از بیرون تحلیل کند، [شیوهٔ تحلیلی] که ممکن است معماآمیز باشد زیرا به هیچ‌گونه امر متناظری در درون اشاره نمی‌کند؛ [همچنین] تا آنها را در حالت ناپیوستگی‌شان بررسی کند، بدون آنکه لازم باشد آنها را.... به گشودگی یا تمایز بنیادی تری ربط دهد» (همان، ص ۱۲۱)، با تغییراتی در ترجمه). فوکو مدعی است که حوهٔ تازه‌ای از احکام جدی را کشف کرده است که گرچه کسانی که در درون آنها هستند آنها را به عنوان احکامی وابسته به کردارهای غیرگفتمانی تجربه می‌کنند، لیکن دیرینه‌شناس می‌تواند آنها را به عنوان حوزه‌ای مستقل توصیف و تبیین کند.

دیرینه‌شناس تأکید می‌کند که نمی‌توان کنشهای کلامی جدی ممکن یا بالفعل فردی را جدا از یکدیگر مطالعه کرد اما در عین حال مدعی است که می‌توان مجموعه‌ها یا سیستمهای چنین احکامی را به صورتی مجزا از پیش‌زمینهٔ عملی مطالعه کرد. حتی متن و بستر لازم نیست متضمن کردارهای پیش‌زمینه‌ای باشد. آنچه متن و بستر مربوطه به‌شمار می‌رود، خود به موجب سیستم احکامی جدی تعیین می‌شود که در درون آن حکم خاصی به کار برده می‌شود. «تأثیر متن و بستر را در چشم‌انداز پیش‌زمینهٔ رابطهٔ کلی تری میان قاعده‌بندیها، [یا] پیش‌زمینهٔ یک شبکهٔ زبانی کلی می‌توان تعیین کرد» (همان، ص ۹۸) بدین سان دیرینه‌شناس می‌تواند شبکهٔ کردارهای گفتمانی را مطالعه کند و آن را به عنوان مجموعه‌ای از عناصر به هم پیوسته تلقی کند، و در عین حال آنچه را که فوکو بعدها «بافتهٔ ضخیم» روابط غیرگفتمانی خواند که برای افراد عملاً درگیر در گفتار پیش‌زمینهٔ معنا و فهم‌پذیری را تشکیل می‌دهد، حذف کند.

فوکو بر خصلت صرفاً زبانی موضوع بررسی خود و از همین رو بر استقلال حوزهٔ ثبات و حوزهٔ کاربرد تأکید می‌گذارد. درست به این دلیل که کنشهای کلامی جدی، تشکیل‌دهندهٔ یک سیستم هستند، دیرینه‌شناس می‌تواند صرفاً از خارج به مطالعهٔ نقش

بیانی پردازد، یعنی هر آنچه را که موجب می‌شود مردم در یک دوران کنشهای کلامی خاصی را جدی بگیرند، مطالعه کند. فوکو همانند ساختگرایان مطمئن است که این نقش تنها، نقش دیگر کنشهای کلامی جدی است. احکام، وقتی از درون نگریسته شوند، تنها در بستر و زمینه کردارهای علمی یا غیر علمی، معنای جدی می‌یابند، اما وقتی از بیرون نگریسته شوند، چنین زمینه مشترک کردارهایی نهایتاً هیچگونه نقش اساسی در تعیین این که چه کنشهای کلامی در هر عصر و دوره خاصی دارای معنایی جدی تلقی می‌شوند نخواهد داشت. آنچه به کنشهای کلامی خصلت جدیت می‌بخشد و بدین سان آنها را به احکام تبدیل می‌کند، چیزی جز جایگاه آن کنشها در درون شبکه کنشهای کلامی جدی دیگر نیست.

فوکو یقیناً درست استدلال می‌کند که احکامی مانند «انواع»، تکامل می‌یابند» تنها در درون صورتبندی گفتمانی معنی پیدا می‌کنند که شرایط صدق آنها را مشخص می‌سازد. اما نمی‌توان از این وابستگی به متن و بستر نتیجه گرفت که کنشهای کلامی جدی، جدیت خود را تنها مدیون این شبکه کردار گفتمانی هستند. این گونه نتیجه‌گیری ساختگرایانه موجب خلط و اشتباه شرایط لازم و کافی می‌شود. پژوهشهای خود فوکو سرانجام وی را بر آن داشت تا این گونه استدلال سفسطه‌آمیز را رد کند. با این حال در زمان نگارش دیرینه‌شناسی، وجه مشترک فوکو با ساختگرایان را باید در تجرید و تعیین بخشی به حوزه تفحص نظری جستجو کرد، حوزه‌ای که دارای قانونمندی مستقل خاص خودش به‌شمار می‌رود.

### تحلیل صورتبندی‌های گفتمانی

فوکو به منظور آزمایش امکان وجود رشته دانشی در حوزه فیما بین کردارهای غیرگفتمانی روزمره و دانشهای قاعده‌مندی مانند ریاضیات و برخی از علوم طبیعی، تصمیم می‌گیرد روش جدید دیرینه‌شناسی خودش را بر روی مجموعه احکامی آزمایش کند که به اصطلاح «علوم انسان» را تشکیل می‌دهند. اگر بتوانیم این حوزه را بشکافیم و تحلیل کنیم و به عنوان عرصه مستقلی که تنها توصیف محض به کار می‌برد و متوسل به معنا و قالب‌ریزی صوری نمی‌شود، توضیح دهیم، در آن صورت دیرینه‌شناسی در پیدایش دانش نوینی مؤثر خواهد بود. می‌توان امید داشت که چنین دانشی با گسستن از فهم و ادراک به مفهوم متداول بتواند نخستین گام به سوی دستیابی به نظریه‌ای کارآمد در

باب بُعد مهمی از حیات انسانها باشد.

فوکو این کار را همچون پژوهشگری صرفاً تجربه‌گرا آغاز می‌کند و مجموعه‌ای از آنچه را که در یک عصر تاریخی خاص کنشهای کلامی جدی تلقی می‌شده‌اند به عنوان داده‌های خام برمی‌گزیند. (از قرار معلوم کار گزینش اولیه به وسیلهٔ سرپرستان «کتابخانهٔ ملی» فرانسه انجام شده است. این امر که کتابداران و سرپرستان مورد نظر پیشاپیش دربارهٔ جدی بودن مقولات تصمیم گرفته‌اند و بر پایهٔ کردارهای گفتمانی و غیرگفتمانی خود، نوع طبقه‌بندی خود را بر مجموعهٔ حاصله اعمال کرده‌اند، مشکلی برای فوکو ایجاد نمی‌کند. دیرینه‌شناس، به ارزش ظاهری این مجموعهٔ اصلی و اولیهٔ احکام و همراه با آن، طبقه‌بندی دانشهایی که براساس آن صورت می‌گیرد، نظر ندارد بلکه احکام مورد نظر صرفاً داده‌های خاصی برای تنظیم و تحلیل مستقلی را به دست می‌دهند.)

وقتی ما کنشهای کلامی جدی را به‌طور مضاعف تعلیق و حذف می‌کنیم به این معنی که نمی‌توانیم به معنا و حقیقت آنها متوسل شویم و بنابراین نمی‌توانیم به فراگردهای فکری اندیشمندان بزرگ و یا پیشرفت علوم به سوی شناخت استناد کنیم، در آن صورت نیازمند شیوهٔ تازه‌ای برای تنظیم گفتمان هستیم. درحقیقت، به نظر فوکو هویتها و وحدتهای مرسوم [در موضوعات علوم] حتی بر طبق معیارهای خودشان تداوم ندارند. وی بر این نظر است که هیچیک از ویژگیهای ذاتی هیچیک از رشته‌های دانش به مفهوم سنتی، در طی تغییرات، یکسان باقی نمی‌ماند. رشته‌های دانش، موضوعات، شیوه‌های توصیف، مجریان صالح، مفاهیم و روشهای خود را در اعصار مختلف به شیوهٔ یکسانی تعریف نمی‌کنند و حتی در درون یک عصر تاریخی هم موضوعات هر رشتهٔ علمی دائماً دستخوش دگرگونی، تحول و جایگزینی هستند.

فوکو نخستین متفکری نبود که این مشکل را تشخیص دهد. نظر کلی ویتگنشتاین نیز این بود که ما موضوعات از میز و صندلی و بازیها گرفته تا گیاه‌شناسی و فیزیک را با تشخیص خصلتی ذاتی یا فهرستی از خصال ذاتی در آنها طبقه‌بندی نمی‌کنیم و رشته‌های علمی هم از این قاعده مستثنی نیستند، بلکه «ما شبکهٔ پیچیده‌ای از شباهتهایی را می‌بینیم که با یکدیگر تداخل و تقاطع دارند: این شباهتها گاه شباهتهای کلی و گاه شباهتهایی در جزئیات هستند.» به نظر ویتگنشتاین، مفاهیم همانند رشته‌هایی مرکب از الیاف‌اند. «قوت یک رشته ناشی از این نیست که یکی از الیاف در سراسر آن رشته تداوم دارد بلکه به تداخل الیاف بسیاری بستگی دارد.» بنابراین به جای آن که تعریفی به دست دهیم، این

«شبهت خانوادگی» را از طریق گزینش یک مثال روشن و سازمان بخشیدن به موارد دیگر به طور کم و بیش مشابه با استفاده از مثال برگزیده، به دست می آوریم.<sup>۱</sup> نویسندگان تاریخ علم مانند توماس کوهن که بر گسسته‌ها تأکید گذاشته‌اند، همانند فوکو با مسئله توضیح وحدت و استمرار در درون دگرگونیها روبرو بوده‌اند. کوهن، که تحت تأثیر ویتگنشتاین بوده، برای حل این مسئله مفهوم «پارادایم» (به‌مثابه نمونه‌ای از کوشش فکری کارآمد) را عرضه می‌کند و می‌کوشد وحدت و استمرار جامعه علمی و موضوعات و روشهای آن جامعه را نه برحسب وفاداری آن نسبت به مجموعه خاصی از عقاید بلکه برحسب پابندی آن به یک پارادایم توضیح دهد.

سکوت فوکو در رابطه با موضوع توصیف مبتنی بر پارادایم در نظریه کوهن شگفت آور است زیرا چنین توصیفی ظاهراً به مسئله مورد نظر خود فوکو درخصوص توضیح وحدت و استمرار مجموعه‌ای از معارف، بدون نیاز به کوششی تأویلی برای یافتن مصداق مشترک نهانی و یا کوششی صوری برای جستجوی شرایط لازم و کافی وحدت و یکسانی، مستقیماً مربوط می‌شود. شاید دلیل این مطلب این است که فوکو در آن زمان همانند بسیاری دیگر از خوانندگان کتاب کوهن، پارادایم را به معنی مجموعه‌ای از عقاید و چارچوب مفهومی عامی که میان مجریان رشته علمی خاصی مشترک است، درمی‌یافت. بدین سان فوکو در مصاحبه‌ای که پس از انتشار دیرینه‌شناسی دانش انجام شده است، ظاهراً نظام‌مندی<sup>۲</sup>، صورت نظری و پارادایم‌ها را با یکدیگر خلط می‌کند.<sup>۳</sup> فوکو بدین سان با تلقی نظر کوهن به عنوان موضعی رایج و مانوس، مجبور می‌شود یکسانی سنتی رشته‌های دانش را که مبتنی بر مجموعه‌ای از قواعد مشترک است به عنوان تنها تفسیر ممکن برای آنچه مورد اتفاق نظر مجریان دانشهاست، بپذیرد. «رشته‌های دانش در تولید گفتمان، نظامی برای کنترل ایجاد می‌کنند و حدود آن را از طریق کنش استمرار و وحدتی که به شکل احیا و تجدید مستمر قواعد ظاهر می‌شود، تثبیت می‌کنند» (گفتار درباره زبان، ص ۲۲۴). اما کوهن از سوی دیگر تصریح می‌کند که «برقراری پارادایم مشترک ... برقراری قواعد مشترک نیست ... قواعد ... از پارادایم‌ها استخراج می‌شوند، اما پارادایم

1. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell Publishers, 1953), pp. 32, 49.

2. Systematicity

3. L'Arc 70, p. 18.

می‌تواند حتی در غیاب قواعد راهنمای پژوهش باشد».<sup>۱</sup>

البته فوکو بر این نظر نیست که قواعد هنجاری به ظاهر خودسامانی که یک رشتهٔ دانش را برای مجریان آن تعریف می‌کنند، بتوانند استمرار و تداوم آن را در طی تغییراتی که در موضوعات و روشها پیش می‌آید توضیح دهند، زیرا همین قواعد هنجاری خود دگرگون می‌شوند. اما وی وقتی برای تبیین وحدت در درون گسسته‌ها در پی پیشنهاد اصلی برمی‌آید که به نیت افراد ارتباطی نداشته باشد، این امکان را نادیده می‌گیرد که وحدت و استمرار در درون دانشها ممکن است نتیجهٔ کردارهای مشترک ناخودآگاه باشد و در عوض فرض را بر این قرار می‌دهد که وحدت و استمرار را می‌باید در سطح گفتمان قاعده‌مند یافت.

فوکو اینک براساس این فرض که کنشهای کلامی جدی اصول وحدت و استمرار مستقل خودشان را در دانش توصیفی تازه‌ای آشکار می‌سازند، می‌باید دستگاه فکری مورد استفادهٔ دیرینه‌شناسی برای صورت‌برداری از این حوزهٔ جدید را به دست دهد. در تمهید چنین کوششی برای تفحص در اعماق علوم انسانی قدیم، می‌باید در هر مرحله احتیاطات لازم را به کار برد تا تحلیل کنشهای کلامی جدی به مقولات انسانشناختی قدیم نزدیک نشود. فوکو به دو شیوه می‌کوشد خلوص روش خود را تضمین کند.

نخست این که چون مطمئن‌ترین دفاع، تهاجمی مؤثر است وی پیشنهاد می‌کند که به عنوان استراتژی موقت، همان گفتمانی را تحلیل کند که خود او در صدد است تا از نفوذ فراگیر آن بگریزد؛ این گفتمان همان علوم انسان است. این گفتمان از امتیازاتی برخوردار است، به این معنی که «حوزه‌ای [است] که در آن، روابط [گفتمانی] متعدد، متراکم و نسبتاً به‌سادگی توصیف‌پذیراند» (دیرینه‌شناسی دانش، ص ۲۹) و با این حال حوزه‌ای است که در آن دانش به مرحلهٔ قالب‌بندی صوری نرسیده است. بدین سان فوکو در صدد برمی‌آید تا «کل احکامی را که از درون آنها، مقولات [انسانشناختی] تکوین یافته – [یعنی] کل احکامی را که فاعل گفتمان ... را به عنوان «موضوع» خود برگزیده و آن را به عنوان حوزهٔ شناخت خود به کار گرفته‌اند» (همان، ص ۳۰) تحلیل کند.

دوم این که مقولات جدید برای توصیف مجموعه‌های کنشهای کلامی جدی، می‌باید مدام با اشکال نوین هر دو جزء دوگانگی استعلایی / تجربه مقایسه و مقابله شوند: [یعنی این که] مقولات تجربی برای توضیح سخنان و گفته‌ها، مقولات استعلایی برای تحلیل

1. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

قضیه‌ها به کار برده شوند. فوکو با در نظر گرفتن چنین احتیاطاتی، در پی طرح چهار مقوله توصیفی جدید خودش برای تحلیل صورتبندیهای گفتمانی برمی آید: این چهار مقوله عبارتند از: موضوعات، فاعلهای شناسایی، مفاهیم و استراتژیها.

### موضوعات

بدیهی‌ترین شیوه برای صورت‌برداری از صورتبندیهای گفتمانی این است که کنشهای کلامی جدی راجع به موضوعی مشترک را در یک طبقه قرار دهیم. این همان شیوه‌ای است که فوکو کوشید در کتاب جنون و تمدن به کار ببرد؛ در آنجا وی احکامی را که موضوعشان، تجربه خاصی بود برای بررسی دیرینه‌شناسانه برگزید. اما فوکو در زمان نوشتن کتاب دیرینه‌شناسی دانش به این نکته پی می‌برد که صورتبندیهای گفتمانی نه تنها اصلاً به موجب موضوعاتشان طبقه‌بندی نمی‌شوند بلکه خود، موضوعی را که درباره آن سخن می‌گویند، تولید می‌کنند. برخلاف تصور قبلی او، دیوانگی، موضوع یا تجربه محدودی خارج از گفتمان نبود که هر عصری بکوشد آنرا برحسب نظر خود دریابد. فوکو دیگر «در پی آن نیست که... تجربه‌ای اولیه، اساسی، خام و به‌درستی بیان نشده را بازسازی کند... که... بعداً به وسیله گفتمانها سازمان داده می‌شود (یا ترجمه می‌شود، یا به صورت معیوب نمایش داده می‌شود، یا بد تعبیر می‌شود و یا حتی سرکوب می‌شود)» (همان، ص ۴۷). بلکه فوکو اینک بر این نظر است که «بیماری روحی به وسیله کل گفته‌هایی ساخته شد که نام آنرا به میان آوردند، آن را تقسیم‌بندی کردند، توصیف کردند، توضیح دادند، پیدایش آن را ردیابی نمودند، عناصر مختلف همبسته بدان را نشان دادند، درباره آن داوری کردند و احتمالاً با عرضه گفتمانهایی به نام آن، که می‌بایست گفتمان خود آن باشد، بدان امکان سخن گفتن بخشیدند» (همان، ص ۳۲). نتیجه این که از دیدگاه فوکو «اصلاً مسئله تعبیر و تفسیر گفتمان با نگاهی به نوشتن تاریخ امر مصداق [مثلاً جنون] در کار نیست» (همان، ص ۴۷).

بنابراین شاید آنچه به حوزه مطالعه وحدت می‌بخشد، شرایط استعلایی است که عینیت گفتمان را تعریف می‌کند و بدین سان بر تولید موضوعات استعلایی و فراتجربی حکومت می‌کند. اما این حرکت از حوزه تجربی به حوزه استعلایی به شیوه فلسفه کانت، هم نمی‌تواند پدیده مورد نظر را توضیح دهد. نه [نگرش معطوف به وجود] موضوع ثابت و یکپارچه و نه قواعد استعلایی حاکم بر معانی‌ای که فاعل شناسایی استعلایی به

هست می‌دهد، هیچیک نمی‌توانند دیوانگی را به عنوان موضوعی که اساساً در حال هگرگونی است، توضیح دهند.

فوکو این دو راه را به‌طور فشرده‌ای خلاصه می‌کند. باید در مقابل این نگرش مقاومت کرد که به زبان هم برحسب مصداقها و هم برحسب واژگان معطوف به موضوعات می‌اندیشد. وی خاطر نشان می‌سازد که «در نوع تحلیلی که من به عمل آورده‌ام، واژگان و اشیاء عمداً غایب هستند...» (همان، ص ۴۸). بنابراین دیرینه‌شناسی «روشی است که دیگر، گفتمانها را به عنوان مجموعه‌ای از نشانه‌ها نمی‌گیرد (نشانه‌هایی که دلالت بر عناصری راجع به موضوعات یا نمایشها می‌کنند) بلکه گفتمانها را کردارهایی می‌داند که موضوعاتی را که درباره‌ی آنها سخن می‌گویند به‌طور منظم شکل می‌بخشند و می‌سازند» (همان، ص ۴۹). از آنجا که «نمی‌توان از چیزی در زمان خاصی سخن گفت» (همان، ص ۴۴) آنچه مورد نیاز است راهی برای سخن گفتن درباره‌ی «فضایی است که بر روی آن، موضوعات مختلف ظاهر می‌شوند و مدام تحول می‌یابند» (همان، ص ۳۲).

چگونه باید درباره‌ی این فضا سخن بگوئیم؟ در آغاز به نظر می‌رسد که تعبیر فوکو، شکلی متعین و محدود از نظریات عمومی ویتگنشتاین و هایدگر باشد. هر سه اندیشمند بر این نظراند که مجموعه‌ای از کردارها [ی گفتمانی] به کسانی که در این کردارها مشترک‌اند، امکان می‌دهد، موضوعات را مجزا و مشخص کنند و درباره‌ی آن سخن بگویند. فوکو حتی بر اهمیت کردارهای اجتماعی غیرگفتمانی، در فهرست روابطی که امکان‌گرینش موضوعات و اعطای واقعیت عمومی بدانها را ایجاد می‌کنند، تأکید می‌گذارد. «این روابط در بین نهادها، فرآیندهای اقتصادی و اجتماعی، الگوهای رفتاری، مجموعه‌ی هنجارها، تکنیکها، شیوه‌های طبقه‌بندی [و]، اشکال توصیف برقراراند» (همان، ص ۴۵). وی همانند دیگر اندیشمندان علاقه‌مند به زمینه‌ی کردارهایی که عینیت [موضوعات] را ممکن می‌سازند، تأکید می‌کند که فضایی را که در درون آن می‌توان با موضوعات روبرو شد، نمی‌توان با تحلیل مفاهیم موضوعاتی که [این فضا] تشکیل می‌دهد، یافت. «این روابط در موضوع، حضور ندارند؛ آنها، در هنگامی که موضوع مورد تحلیل قرار می‌گیرد، به کار برده نمی‌شوند... آنها شکل و هیأت درونی موضوع را تعریف نمی‌کنند بلکه آنچه ظهور موضوع را ممکن می‌سازد، ... تا آنکه در حوزه‌ی خارجیت قرار داده شود [تعریف می‌کنند]» (همان، ص ۴۵).

ممکن است چنین به نظر برسد که فوکو صرفاً این نظریه‌ی عمومی درخصوص اهمیت



کردارهای زمینه‌ای را بر نقشهای بیانی‌ای اعمال می‌کند که کنشهای کلامی جدی و موضوعات آنها را ممکن می‌سازند. با این حال فوکو پس از این نظری ساختگرایانه اتخاذ می‌کند که تعبیر او از پیش‌زمینه‌ی کردارها را از تعبیر ویتگنشتاین و هایدگر به روشنی متمایز می‌سازد. گرچه فوکو کاملاً آگاه است که کردارهای غیرگفتمانی نقشی در «شکل دادن» به موضوعات ایفا می‌کنند، لیکن اصرار می‌ورزد که نقش تعیین‌کننده به وسیله‌ی چیزی ایفا می‌شود که وی روابط گفتمانی می‌نامد. این روابط، روابط منطقی و لفظی میان قضایا نیستند بلکه از قرار معلوم روابطی هستند که میان کنشهایی کلامی برقراراند که در زمینه‌های خاص برای ایفای اعمال خاصی به کار می‌روند. به گفته‌ی خود فوکو: «[روابط گفتمانی] به یک معنی در حد نهایی گفتمان قرار دارند: آنها بدان موضوعاتی عرضه می‌دارند که آن [گفتمان] می‌تواند از آنها سخن بگوید... آنها مجموعه‌ی روابطی را تعیین می‌کنند که گفتمان می‌باید آنها را برقرار سازد تا بتواند از این یا آن موضوع سخن بگوید، موضوعات را بررسی کند، آنها را نام‌گذاری کند، طبقه‌بندی کند، توضیح بدهد و غیره» (همان، ص ۴۶).

فوکو به منظور تعیین نقش ویژه‌ی کردار گفتمانی، نخست خاطر نشان می‌سازد که روابط گفتمانی که مراجعه‌ی جدی [به موضوعات] را ممکن می‌سازند، نه عینی هستند و نه ذهنی. آنها روابطی نیستند که فوکو روابط اولیه می‌خواند؛ یعنی روابط مستقل از گفتمان و موضوعات آن «که می‌توان آنها را [به عنوان روابط] میان نهادها، تکنیکها، اشکال اجتماعی و غیره توصیف کرد» (همان، ص ۴۵). این روابط، روابط ثانویه نیز نیستند، یعنی روابط موجود در طریقه‌ای که در آن اذهان کارگزار رفتار خودشان را به نحوی انعکاسی تعریف می‌کنند. «مثلاً آنچه روانپزشکان قرن نوزدهم درباره‌ی روابط میان خانواده و بزهکاری می‌گفتند... تعامل عوامل و همبستگیهای واقعی را باز تولید نمی‌کند؛ همچنین [گفتار آن روانپزشکان] روابطی را که موضوعات گفتمان روانپزشکی را ایجاد و حفظ می‌کنند، باز تولید نمی‌نماید» (همان، ص ۴۵) البته، «نهادها، وقایع سیاسی، کردارها و فرایندهای اقتصادی» (همان، ص ۱۶۲) بر آنچه می‌توان به صورت جدی گفت، تأثیر می‌گذارند و طبعاً گویندگانی که می‌خواهند جدی گرفته شوند می‌باید درباره‌ی آن نوع موضوعاتی سخن بگویند که جامعه‌ی علمی مستقری که خود عضو آن هستند درباره‌ی آنها اتفاق نظر داشته باشد. اما آنچه اصول مشترک جدی بودن [احکام] را تعیین می‌کند نه روابط واقعی یا اولیه و نه روابط ثانویه بازتاب یافته، بلکه شیوه‌ای است که این

روابط اولیه و ثانویه به وسیلهٔ کردار گفتمانی سازمان می‌یابند. «وقتی ما از مجموعهٔ یک صورتبندی سخن می‌گوییم، منظورمان تنها در کنار هم قرار گرفتن، همزیستی یا تعامل عناصر ناهمگن (نهادهای، تکنیکها، گروههای اجتماعی، دستگاههای فکری، روابط میان گفتمانهای مختلف) نیست بلکه رابطه‌ای که به شکل دقیقاً تعیین شده‌ای، به وسیلهٔ کردار گفتمانی میان آنها برقرار می‌شود نیز مورد نظر است» (همان، ص ۷۲).

این استدلال که کردارهای گفتمانی، از آنجا که روابط میان دیگر انواع روابط را برقرار می‌سازند، دارای نوعی اولویت هستند، یکی از مهمترین دعاوی کتاب دیرینه‌شناسی است که در عین حال بحث چندانی دربارهٔ آن در آن کتاب نشده است. هر نظریه‌ای که مدعی باشد که از یک سو کردار گفتمانی، دارای استقلال است ولیکن در همین حال در پی اثبات این مطلب باشد که «استقلال گفتمان و خصلت ویژهٔ آن، شأن اندیشگی ناب و استقلال از تاریخ را بدان [یعنی به گفتمان] نمی‌بخشند» (همان، صص ۱۶۴ و ۱۶۵)، می‌باید توضیح دهد که دقیقاً چگونه روابط گفتمانی با روابط اولیه و ثانویه تعامل دارند. چنانکه فوکو می‌گوید: «بدین سان فضایی گشوده می‌شود که گفتمانهای احتمالی دربر دارد: [یکی] مجموعه‌ای از روابط اولیه یا واقعی، [دوم] فضایی از روابط بازتاب یافته یا ثانویه و [سوم] مجموعه‌ای از روابط که شاید بتوان آن را به درستی گفتمانی نامید. مسئله، آشکار ساختن خصلت ویژهٔ این روابط گفتمانی و تعامل آنها با دو نوع دیگر است» (همان، صص ۴۵ و ۴۶) اما فوکو دربارهٔ این نکته چندین بحثی در کتاب دیرینه‌شناسی عرضه نمی‌کند. وی صرفاً به مسئله اشاره می‌کند و می‌گوید: «حوزهٔ احکام ... عرصه‌ای کرداری است که مستقل است (هرچند وابسته است) و می‌توان آن را در سطح خودش توصیف کرد (هرچند می‌باید بر روی چیز دیگری بجز خودش تشخیص و تعیین داده شود)» (همان، صص ۱۲۱ و ۱۲۲).

این نظر در صورتی که میان وابستگی علی و معنای توصیفی تمایز قائل شویم، قابل دفاع است. در این صورت می‌توان گفت که منظور فوکو این است که گرچه آنچه عملاً گفته می‌شود، آشکارا به طور علی وابسته به بسیاری عوامل غیرگفتمانی است، اما به منظور توضیح و قابل فهم ساختن این مسئله که چرا انواع خاصی از کنشهای کلامی جدی، ادا می‌شوند و انواع دیگری نمی‌شوند، نیازی به وارد کردن آن عوامل بیرونی [غیرگفتمانی] نیست. این نوع از فهم تنها نیازمند این است که ما قواعد کردار گفتمانی را بیابیم و ارائه کنیم. از این روست که فوکو می‌تواند بگوید: «در نهایت ما دوباره به برقراری روابطی

که ویژگی خودِ کردار گفتمانی است، باز فرستاده می‌شویم؛ و آنچه ما کشف می‌کنیم ... مجموعه‌ای از قواعدی است که در کردار مندرج‌اند و خصلت ویژه آنرا تعریف می‌کنند» (همان، ص ۴۶).

اما چنان‌که در بالا دیدیم، به نظر می‌رسد که ادعای فوکو قوی‌تر از این قضیه است که قواعد کردارهای گفتمانی مستقلاً فهم‌پذیر و معنی‌داراند. وی مدعی است که روابط گفتمانی تأثیر خاصی بر همه روابط دیگر دارند. بهترین مثالی که فوکو درباره این قضیه می‌آورد که کردارهای گفتمانی، در عین حال که وابسته به عوامل غیرگفتمانی هستند، بر این عناصر غیرگفتمانی نفوذ دارند، در ضمن بحث او از رابطه گفتمان پزشکی و دیگر عوامل مؤثر بر کردار پزشکی یافت می‌شود. پیشتر دیده‌ایم که در کتاب تولد درمانگاه مسئله اولویت گفتمان مطرح نگردید زیرا فرض فوکو این بود که کل کردارها، اعم از کردارهای نهادی، تکنیکی، سیاسی و نیز کردارهای بالاخص گفتمانی، در هر نقطه از زمان همگی تجلیات ساختار بنیادی یا قاعده یکسانی بودند. اما اینک [در کتاب دیرینه‌شناسی] او از این ساختگرایی تاریخی سراسری واپس نشسته و تحلیل خود را به ساختار کردارهای گفتمانی و حتی به‌طور مشخص‌تر به قواعد حاکم بر کنشهای کلامی جدی محدود کرده است. بنابراین پرسشی که می‌باید طرح شود این است: رابطه میان قواعد حاکم بر گفتمان پزشکی و دیگر نیروهایی که بر کردار پزشکی تأثیر می‌گذارند، چیست؟ پاسخ فوکو این است که گفتمان [پزشکی] عوامل گوناگون اجتماعی، تکنیکی، نهادی و اقتصادی را که تعیین‌کننده کردار پزشکی هستند، «به کار می‌گیرد» و به آنها «وحدت» می‌بخشد. بدین سان گرچه آنچه گفته می‌شود بستگی به چیزهای دیگری غیر از خودش دارد، اما گفتمان، حدود این وابستگی را تعیین می‌کند. معنای این مطلب وقتی کاملاً روشن می‌شود که مثال مورد نظر فوکو را به تفصیل بیان کنیم.

فوکو نخست روابط غیرگفتمانی (اولیه و ثانویه‌ای) را که به نظر می‌رسد بر گفتمان پزشکی تأثیر بگذارند، فهرست می‌کند.

«اگر در گفتمان پزشکی، پزشک در عین حال حاکم و مفتش مستقیم و چشم نظاره‌گر و دست لمس‌کننده و کاشف نشانه‌ها و رمزها و نقطه ترکیب توصیفات قبلی و کارشناس آزمایشگاه است، به این دلیل است که مجموعه‌ای از روابط در اینجا درگیراند: روابط میان فضای بیمارستان به عنوان محل مساعدت و نظارت ناب و منظم و درمانهای بعضاً اثبات

شده و بعضاً تجربی.... روابط میان نقش درمانی پزشکی، نقش آموزشی او، نقش او به عنوان واسطه‌ای در توزیع معرفت پزشکی و نقش وی به عنوان مسئول بهداشت عمومی در فضای اجتماعی» (همان، ص ۵۳).  
وی سپس در پی اثبات این مطلب برمی‌آید که تازگی کردارهای پزشکی مدرن، نتیجهٔ تحول در این تکنیکها، نهادها و یا مفاهیم نیست.

«طب بالینی را نباید نتیجهٔ تکنیک جدید مشاهده یعنی کالبدشکافی دانست که مدتها پیش از قرن نوزدهم هم رایج بود؛ ... همچنین نباید آن را محصول نهاد جدید بیمارستان آموزشی تلقی کرد؛ چنین نهادهایی در طی دهه‌های گذشته در اتریش و ایتالیا تأسیس شده بود؛ به‌علاوه [طب بالینی] نتیجهٔ طرح مفهوم «بافتها» در کتاب رساله‌ای دربارهٔ غشاء<sup>۱</sup> اثر بیسا نبود. بلکه باید آنرا نتیجهٔ برقراری رابطه‌ای در گفتمان پزشکی دانست که میان چندین عنصر مجزا پیدا شد؛ برخی از این عناصر به جایگاه پزشکان مربوط می‌شد و برخی دیگر به موقعیتی نهادی و تکنیکی که پزشکان از دریچهٔ آن سخن می‌گفتند، ارتباط داشت و برخی هم به مقام پزشکان به عنوان فاعل ادراک، مشاهده، توصیف و تعلیم و غیره مربوط می‌شد» (همان، ص ۵۳).

فوکو چنین نتیجه‌گیری می‌کند (و ادعای اصلی او همین است):

«می‌توان گفت که این رابطه میان عناصر مختلف (که برخی از آنها تازه‌اند و برخی قبلاً هم وجود داشتند)، به وسیلهٔ گفتمان پزشکی ایجاد می‌شود؛ همین [گفتمان پزشکی] به عنوان کردار است که میان همهٔ آنها منظومه‌ای از روابط برقرار می‌کند.... و اگر وحدتی وجود دارد، اگر اسلوبهای بیانی که به کار می‌برد و یا ایجاد می‌کند، صرفاً به موجب مجموعه‌ای از احتمالات و حوادث تاریخی کنار یکدیگر قرار نگرفته‌اند، به این دلیل است که [گفتمان پزشکی] از این مجموعه از روابط دائماً استفاده می‌کند» (همان، صص ۵۳ و ۵۴، تأکیدات اضافه شده).

معنای این حکم که گفتمان، «مجموعه‌ای از روابط را برقرار می‌سازد» هرچه باشد، این نکته روشن است که در کتاب دیرینه‌شناسی وقتی گفته می‌شود که گفتمان مستقل است، منظور چیزی بیش از این داعیه است که گفتمان را می‌توان برحسب مفاهیم خودش مستقلاً، قابل فهم ساخت. منظور فوکو این ادعای شدیدتر و جالب‌تر (هرچند نهایتاً توجیه‌ناپذیر) است که گفتمان کل مجموعه‌ی کردارها را وحدت می‌بخشد و تنها برحسب این وحدت گفتمانی است که عوامل مختلف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، تکنولوژیکی و آموزشی گرد هم می‌آیند و به شیوه‌ای یکپارچه عمل می‌کنند. این ادعایی جالب و عجیب است زیرا گمان ما عموماً این بوده است که کردارهای نهادی می‌باید پیشاپیش یکپارچه و یگانه بوده باشند تا کردارهای گفتمانی وحدت یافته، بتوانند پیدا شوند، و یا دست‌کم این که می‌باید برخی کردارهای فرهنگی بنیادی و مشترک میان کردارهای نهادی و کردارهای گفتمانی وجود داشته باشد تا این دو مجموعه‌ی کردارها بتوانند با هم پیوند و اتصال پیدا کنند؛ همچنان‌که، به موجب نظر کوهن، آنچه کردارهای علمی و نیز گفتمان علمی را متمرکز، یکپارچه و هم‌جهت می‌سازد، همان الگو یا مثال مشترک است.

به منظور این که نظریه‌ی ساختگرایانه‌ی فوکو را در مقابل این‌گونه ایرادات آشکار، توجیه‌پذیر سازیم، بهتر است مثال روشن‌تری بیاوریم. عملکرد دانشگاه وابسته به بسیاری روابط اولیه، شامل کردارهای اقتصادی، سیاسی، خانوادگی، نهادی، معماری و آموزشی است، اما این عناصر گوناگون تنها به دلیل پیدایش چیزی که «اندیشه‌ی دانشگاه» خوانده می‌شود، می‌توانند در درون دانشگاه مدرن یگانه و یکپارچه شوند. اما این مفهوم که تا اندازه‌ای میان مدیران دانشگاه و استادان و دانشجویان مشترک است، خود «رابطه‌ی ثانویه» ای است که به وسیله‌ی چیز دیگری تعیین شده است. این عامل وحدت‌بخش نهایی را نمی‌توان با مفاهیم عینی یا ذهنی توصیف کرد. این عامل نوعی شیوه‌ی مقبول و رایج سخن گفتن (یا توصیف کردن، بحث کردن، تقاضا کردن، اعلام کردن) است که در حوزه‌ای به نام آموزش عالی جدی گرفته می‌شود. این نوع خاص گفتمان، بی‌شک با تصورات مدیران دانشگاه، استادان و دانشجویان درباره‌ی آموزش دانشگاهی ارتباط دارد، اما این شیوه‌های تفکر، کل عواملی را که تشکیل‌دهنده‌ی نظام دانشگاه‌اند، سازمان نمی‌بخشد، همچنان‌که نیروهای اقتصادی و اجتماعی مختلف هم نمی‌توانند چنین کنند. آنچه نهایتاً روابط نهادی و شیوه‌ی تفکر [درباره‌ی آموزش عالی] را سازمان می‌بخشد، مجموعه‌ی قواعدی است که حکم می‌کنند چه نوعی از سخن گفتن درباره‌ی آموزش (و کدام

سخنگویان) را می‌توان، در یک عصر تاریخی خاص، جدی گرفت. هرچند ممکن است این گفته در نگاه اول ابهام‌آمیز به نظر برسد، اما باید گفت که همین قواعدی که «حکم می‌کنند» چه سخنی جدی است، بالمآل، زندگی دانشگاهی به مفهوم امروز را «تعیین» یا «برقرار» می‌کنند.

البته حتی اگر قواعد گفتمان هم مجموعهٔ مشخصی از روابط را ایجاد کنند، این گفته مانع از طرح پرسشهایی دربارهٔ چگونگی وابستگی گفتمان و قواعد آن به کردارهای اجتماعی و اقتصادی‌ای که به موجب آن قواعد وحدت می‌یابند، نمی‌شود. نمی‌توان مثلاً با صرف آموزش شیوهٔ گفتار و رفتار اعضاء هیأت علمی دانشگاه کالیفرنیا به گروه کوچک و برگزیده‌ای در جامعه‌ای که دارای نظام فئودالی باشد، نظام دانشگاهی مدرن را برقرار ساخت. نهادها و کردارهای جاری می‌باید به نحوی پشتیبان گفتمان مورد نظر باشند. فوکو تصدیق می‌کند که «دیرینه‌شناسی روابط میان صورتبندیهای گفتمانی و حوزه‌های غیرگفتمانی را نیز آشکار می‌سازد...» (همان، ص ۱۶۲). به گفتهٔ خود فوکو می‌باید چیزی موجود باشد تا بر روی آن گفتمان «تشخص و تعین» پیدا کند. بنابراین باید پرسید که چگونه این عوامل اولیه بر روی گفتمان تأثیر می‌گذارند. تأثیر آنها نمی‌تواند صرفاً رابطهٔ معنا و یا رابطهٔ علیت عینی باشد. «مقصود از این روابط نزدیک، کشف رشته‌های تداوم و استمرار فرهنگی و یا تشخیص سازوکارهای علیت، نیست. دیرینه‌شناسی، در مقابل مجموعه‌ای از حقایق اعلام شده، دربارهٔ آنچه انگیزهٔ پیدایش این حقایق بوده، چیزی نمی‌پرسد (یعنی در جستجوی زمینه‌های شکل‌گیری آنها نیست)؛ به علاوه در پی کشف مجدد محتوای ابراز شده در آنها هم نیست (که وظیفهٔ هرمنیوتیک است)» (همان، ص ۱۶۲). «تشخص و تعین» نوع رابطهٔ منحصر به فردی است که دیرینه‌شناسی باید آنرا بررسی کند. «[دیرینه‌شناسی] تعیین می‌کند که چگونه قواعد گفتمانی حاکم بر [یک حکم] - که شکل محقق و متعین [گفتمانی] را که حکم بدان متعلق است، مشخص می‌کنند - ممکن است با نظامهای غیرگفتمانی مرتبط باشند: [دیرینه‌شناسی] اشکال خاص تشخیص و تعین را تعریف می‌کند» (همان، ص ۱۶۲).

فوکو به ما اطمینان می‌دهد که «آشکار ساختن فضایی که در آن وقایع واقع می‌شوند به شکل کاملاً خالص آن، به معنی کوشش برای استقرار آن در حالت انزوایی نیست که هیچ چیز بر آن فائق نیاید؛ به معنی محصور کردن آن در درون خودش نیست، بلکه به معنی آزاد بودن ما در توصیف تعامل روابط درون آن و [روابط] بیرون آن است» (همان،

ص ۲۹). اما فوکو در دیرینه‌شناسی توضیح بیشتری دربارهٔ روابط تشخص و تعین نمی‌دهد. تنها گفته می‌شود که: «اگر [دیرینه‌شناسی] ... تحلیل علی را موقوف می‌سازد و اگر می‌خواهد از رابطهٔ ضروری به واسطهٔ فاعل سخن اجتناب کند، مقصود تضمین استقلال کامل و صرف‌گفتمان نیست بلکه منظور، کشف حوزهٔ وجود و عملکرد کردار گفتمانی است» (همان، ص ۱۶۴). تنها به ما وعده داده می‌شود که دیرینه‌شناسی مثلاً معلوم خواهد ساخت که چگونه «گفتمان پزشکی که به عنوان کردار مربوط به حوزهٔ خاصی از موضوعات، خود را در دست شماری از افراد می‌یابد که طبق قانون منصوب شده‌اند، و دارای کارویژه‌های مشخصی هستند که باید در جامعه اجرا شوند، بر روی کردارهایی تشخص و تعین می‌یابد که نسبت بدان خارجی هستند و خود ماهیتاً گفتمانی نیستند» (همان، ص ۱۶۴).

در بخش دوم استدلال خواهیم کرد که فوکو تنها با ترک ادعای نیمه‌ساختاری خود مبتنی بر این که گفتمان دارای نوعی اولویت است و به همین دلیل می‌تواند روابط غیرگفتمانی را «به کار ببرد»، می‌تواند حوزهٔ موجه و مختص عملکرد کردارهای گفتمانی را کشف کند و در این خصوص توضیح دهد که چگونه گفتمان هم وابسته به کردارهای غیرگفتمانی است و هم با این حال چنین کردارهایی را در عین حال که «به کار می‌گیرد» می‌پروراند و زیر تأثیر خود می‌گیرد.

### اسلوبهای بیانی

همچنان که فوکو در کتاب دیوانگی و تمدن به اشتباه تصور می‌کرد که می‌تواند حوزهٔ گفتمانی را با پیدا کردن موضوعات ثابت آن، مجزا و مشخص سازد، به همین سان وی در هنگام نوشتن کتاب تولد درمانگاه در آغاز تصور می‌کرد که می‌تواند با کشف برخی اشکال ثابت بیان احکام و برخی شیوه‌های اساسی گفتارِ فاعلهای سخن، مراحل ثابت و همگون علم پزشکی را مشخص سازد. و همچنان که تحلیل دقیق صورتبندی گفتمانی حاکی از وجود مجموعهٔ متراکم کاملاً مشخصی از موضوعات نبود بلکه مجموعه‌ای از جافتادگیها، جایگزینیها و تغییر شکلها را نشان می‌داد، به همین سان کوشش برای تعریف گروه خاصی از احکام، چنان که گویی «متن پیوسته بزرگی» را تشکیل می‌دهند، می‌بایست جای خود را به توصیف حوزه‌ای از انواع ناهمگن احکام بدهد.

فوکو به منظور درک تنوع سبکها و انواع احکام به این نتیجه رسید که دیرینه‌شناس

می‌باید سایر کردارهای گفتمانی را که منظم‌اً تغییر می‌یابند در نظر بگیرد؛ مثل این که چه کسی حق ادای احکام را دارد، این احکام از چه جایگاهی صادر می‌شوند، و فاعل گفتار چه موقعیتی را اشغال می‌کند. در مورد پزشکی، فوکو می‌بایست از جمله توضیح دهد که چگونه پزشکان حق پزشکی می‌یابند، چگونه بیمارستانها سازمان داده می‌شوند، و چگونه موقعیت پزشک به عنوان مشاهده‌گر، پرسشگر، گردآورندهٔ اطلاعات، پژوهشگر و غیره دگرگون می‌شود.

به‌علاوه فوکو به این نتیجه رسید که تحلیل او هم در زمینهٔ مطالعهٔ گزاره‌ها و هم در مطالعهٔ موضوعات آنها، وی را به حدود نهایی کردار گفتمانی رسانده است. وی می‌بایست «تصدیق کند که گفتمان پزشکی همچون هر مجموعه‌ای از توصیفها، رشته‌ای از فرضیات دربارهٔ زندگی و مرگ، گزینشهای اخلاقی، تصمیم‌گیریهای درمانی، نظمهای نهادی [و] شیوه‌های آموزش بوده است» (همان، ص ۳۳). اما فوکو بر طبق مفروضات نظری حاکم بر روش دیرینه‌شناسی، کشف بالا را فرعی و جزئی می‌داند و با طرح این ادعا که کردارهای اخلاقی، آموزشی و درمانی در حالی که پیشاپیش در کنشهای کلامی جدی مندرج در توصیف پزشکی، مفروضاند، لیکن خود به موجب روابط گفتمانی به مفهوم وسیع آن، ممکن می‌شوند، استقلال نسبی گفتمان را حفظ می‌کند. مجموعهٔ کردارهای آموزشی غیرگفتمانی که مثلاً می‌باید شامل نقش فراگیری شاگردان در انتقال همه‌گونه مطالب از تصورات پزشکی دربارهٔ مرگ و زندگی گرفته تا مهارت در خواندن نتایج عکس‌برداری باشد، نادیده گرفته می‌شوند. تمرکز فوکو بر سؤال مشخص و محدودی است: چه کسی را می‌توان جدی گرفت؟ یعنی این که چه کسی حق دارد با این جسارت سخن بگوید که آنچه می‌گوید درست است؟ این مسئله به نوبهٔ خود به مجموعهٔ گسترده‌تر روابط گفتمانی بازمی‌گردد که ایجاد و انتقال کنشهای کلامی جدی به وسیلهٔ سخن‌گویان جدی را ممکن می‌سازد. «احکام پزشکی را هر کسی نمی‌تواند صادر کند؛ ارزش، کارایی و حتی قدرت درمان آنها و به‌طورکلی وجود آنها به عنوان احکام پزشکی را نمی‌توان از شخص [پزشکی] که به وسیلهٔ قانون معین شده و حق دارد حکم صادر کند و برای احکام خود قدرتی در غلبه بر درد و مرگ قائل شود، جدا کرد» (همان، ص ۵۱). فوکو برای اجتناب از شیوهٔ رایج و سنتی ردیابی دانش پزشکی در «عمل بنیان‌گذارانهٔ فاعل خود آگاه و خوداندیش اندیشه، شناخت و سخن»، بدین سان از کردارهای پزشکی روزمره و مشترک که به وسیلهٔ الگوهای آموزشی انتقال می‌یابد و در سطحی پایین‌تر از



خوداندیشی آشکار به وسیله کارآموزان فراگرفته می‌شود، فراتر می‌رود. وی به جای «الگوهای آموزشی» غیرگفتمانی که به‌طور گذرا بدانها اشاره می‌کند، از قاعده‌بندی آشکار معیارهای صلاحیت سخن می‌گوید: «شان پزشک متضمن معیارهای صلاحیت و دانش، نهادها، نظامها، هنجارهای آموزشی، شرایط حقوقی موجد حق... طبابت و توسعه دانش خویش است» (همان، ص ۵۰) فوکو با نادیده گرفتن نمونه‌های اصلی و دیگر کردارهای اولیه پزشکی که پیدایش سخنگویان جدی را ممکن می‌سازد، از این ادعای موجه که «حوزه بیانی» نه به فاعل شناسایی فردی، نه به نوعی از آگاهی جمعی و نه به ذهنیتی استعلایی اشاره می‌کند، به این ادعای ناموجه اما مهم‌تر می‌رسد که «اشکال مختلف ذهنیت فاعل سخن، آثار حوزه بیانی [هستند]» (همان، ص ۱۲۲).

اندیشمندان تأویل‌گرایی چون هایدگر و کوهن در این خصوص هم‌رای فوکو هستند که فاعل شناسایی قطعاً منبع و سرچشمه گفتمان نیست. همگی توافق دارند که سرچشمه [گفتمان] «حوزه گمنامی» از کردارهاست (همان، ص ۱۲۲). اما مجریان روش هرمنیوتیک پافشاری می‌کنند که این حوزه صرفاً گفتمانی نیست؛ یعنی صرفاً مرکب از «مجموعه آنچه گفته شده [و]، روابط، قواعد و تغییر شکل‌هایی که ممکن است در آن دیده شود» نیست (همان، ص ۱۲۲). مهارت‌های غیرگفتمانی در حال تغییر، شیوه‌های صدور حکم، اسلوب بیانی و انواع فاعلهای شناسایی ممکنه را که خود همگی تغییر می‌کنند، تأیید و تقویت می‌نمایند. با این حال این سطح از کردار مستقیماً در دسترس آگاهی خوداندیش فاعلهای شناسایی تجربی قرار ندارد و همچنین نمی‌تواند چنانکه هوسرل ادعا می‌کرد به عنوان نظام عقیدتی نهفته در خود آگاهی استعلایی «دوباره فعال» شود. بنابراین شناسایی اهمیت [سرچشمه گفتمان]، به معنی درغلتیدن به اندیشه «احیاء و فعال‌سازی دوباره» تاریخ ذهنیت پزشکی نیست.

به هر حال از دیدگاه فوکو در این مرحله [از سیر اندیشه او] تنها راه دیگر در مقابل نظر خودش ظاهراً همان فلسفه‌های سنتی فاعل شناسایی است که وی آنها را به حق رد می‌کند: «پیشتر نشان دادیم که تنظیم موضوعات خاص و مناسب یک صورتبندی گفتمانی نه به وسیله «واژگان» مشخص و تعریف می‌شود و نه به وسیله «چیزها»؛ به همین سان، باید اینک تصدیق کرد که نه با توسل به فاعل شناسایی استعلایی و نه با رجوع به ذهنیتی روانشناختی است که نظم بیان احکام [صورتبندی گفتمانی] مشخص و تعریف می‌شود» (همان، ص ۵۵). تنها روشی که باقی می‌ماند شکل تعدیل شده‌ای از ساختگرایی است که

تأثیرگذاری و قوت مستقلی برای حوزهٔ گفتمانی قائل است. بدین سان فوکو به این نتیجه می‌رسد که باید تفسیر خود از اسلوبهای بیانی را بر قانونی بنا نهد «که در ورای همهٔ این احکام گوناگون عمل می‌کند» (همان، ص ۵۰)، قانونی که از رجوع به موضوعات و فاعلهای شناسایی اجتناب می‌کند و بهایی که برای این اجتناب می‌پردازد کنار گذاشتن کل ویژگیهای خاص کردارهای اجتماعی جاری است.

### تشکیل مفاهیم

اگر بخواهیم نشان دهیم که وحدت یک صورتبندی گفتمانی خاص به موجب کاربرد مجموعهٔ ثابتی از مفاهیم به وسیلهٔ آن صورتبندی تعیین می‌شود، طبعاً دوباره نارسایی و عدم کفایت نظریهٔ سنتی آشکار می‌شود. چنان‌که فوکو در کتاب نظم اشیاء نشان داده است، مفاهیم جابه‌جا می‌شوند، مفاهیم ناهماهنگ همپوشی دارند و کل مفاهیم در معرض انقلابهای مفهومی هستند. در اینجا هم فوکو در مقابل علائق نگرش سنتی به قواعد درونی برای ایجاد مفاهیمی که در دسترس فاعل شناسایی به مفهوم روانشناختی آن قرار دارد، توصیفی کاملاً بیرونی عرضه می‌کند. وی همانند کوهن در جستجوی سطحی از تحلیل است که مفاهیم، تداوم آنها، جابه‌جاییهای محدود و تغییر جهت بنیادی آنها را در نظر می‌گیرد، بدون آنکه به عقلانیت ذاتی و درونی یعنی به این اندیشه متوسل شود که دلیل انتخاب یک نظریه به جای دیگری، برتری آن نظریه بر حسب برخی اصول عقلانی کلی است. اما فوکو برخلاف کوهن که استمرار و عدم استمرار مفاهیم را نه به وسیلهٔ قواعد بلکه به موجب تغییر در وفاداری نسبت به «پارادایم»ها توضیح می‌دهد، عمداً در سطح نظامهای کردارهای گفتمانی باقی می‌ماند؛ به نظر او این نظامها مستقل و تابع قاعده‌اند. «چنین تحلیلی ... در نوعی سطح پیش‌ادراکی، با حوزه‌ای که در آن مفاهیم توان همزیستی دارند و با قواعدی که حاکم بر آن حوزه است، سروکار دارد» (همان، ص ۶۰).

با این حال جایگاه اصولی که فوکو برای توضیح به کار می‌برد، به همان اندازه مفاهیمی که این اصول تعیین می‌کنند، جابه‌جا می‌شود. اینک این اصول به جای آنکه به عنوان قانونی که در ورای پدیده‌های گفتمانی عمل می‌کنند توصیف شوند، به عنوان قواعد جاری در درون خود سطح گفتمانی توصیف می‌شوند. «سطح پیش‌ادراکی که بدین سان توصیف شد، به جای ترسیم افقی که از اعماق تاریخ برمی‌خیزد و خود را در طی تاریخ حفظ می‌کند، برعکس، در «سطحی ترین» سطح (در سطح گفتمان)، مجموعه‌ای از

قواعدی است که در حقیقت در درون آن عمل می‌کنند» (همان، ص ۶۲). ظاهراً منظور از این گفته این است که در حالی که فوکو در توضیح اشکال سخن، تحلیل خود را بر قواعدی استوار می‌سازد که در دسترس سخنگویان قرار ندارند و لیکن سبک بیان آنها را تعیین می‌کنند، در توضیح مفاهیم متغیر و جابه‌جاشونده در پی توصیف قواعدی است که سخنگویان خود از آنها پیروی می‌کنند. البته وی بعداً این قواعد را نه به عنوان روشهایی که به موجب آنها افراد از معنادار بودن گفته‌های خود و از این که این گفته‌ها جدی گرفته می‌شوند، اطمینان می‌یابند، بلکه از چشم‌انداز دیرینه‌شناسانه بی‌طرفانه خود صرفاً به عنوان قواعد بازی بی‌نام حقیقت توصیف می‌کند. «در تحلیلی که در اینجا عرضه می‌شود، قواعد گفتمانی نه تنها در ذهن یا آگاهی افراد بلکه در خود گفتمان نیز عمل می‌کنند؛ بنابراین این قواعد به موجب نوعی بی‌نامی یکدست همشکل، بر روی همه افرادی که در پی سخن گفتن در این حوزه گفتمانی برمی‌آیند، عمل می‌کنند» (همان، ص ۶۳).

به سختی می‌توان در مقابل این ظن مقاومت کرد که نظر فوکو در خصوص روشهای علوم انسانی سنتی و متداولی که وی آنها را نقد و رد می‌کند، بسیار روشن‌تر از نظر پیشنهادی او درباره جایگاه اصول و قواعد شکل‌گیری گفتمانی است که مطرح می‌نماید. با این حال یک نکته مهم درباره این اصول و قواعد، روشن است. اصولی که مورد نظر فوکو است، خواه همان قواعدی باشند که گویندگان به کار می‌برند و اینک از بیرون به عنوان روابط میان وقایع بی‌معنا، تلقی می‌شوند (چنان‌که مقصود فوکو در اینجا ظاهراً همین است) و یا این‌که، این اصول چنان‌که در مورد اسلوبهای بیانی گفتیم، قانونی در ورای پدیدارها و کاملاً متفاوت از قواعد موجود در اذهان گویندگان، و تنها به موجب مشاهده دیرینه‌شناسانه قابل کشف باشند، به هر حال اصول محصورسازی<sup>۱</sup> هستند.

دیرینه‌شناس کنشهای کلامی جدی را جدی نمی‌گیرد. بنابراین از دیدگاه دیرینه‌شناسی غلظت و صلابت گفتمان، که هم محصول کوشش برای بیان حقایق درباره موضوعاتی است که واقعی تلقی می‌شوند و هم نتیجه تعبیر چیزی است که گویندگان جدی درباره این موضوعات می‌گویند، به عنوان سخنی محدود به حوزه‌ای کوچک بر ملا می‌گردد. منظور از محصوریت یا ندرت صرفاً این نیست که می‌توان کل کنشهای کلامی ادا شده را به موجب معدودی قواعد یا قوانین توضیح داد. همچنین منظور از آن این نیست که هر

1. rarefaction

مجموعه‌ی انبوهی از کنشهای کلامی (مثلاً گزارشهای پژوهشی، بانکهای اطلاعاتی، شرح‌حالهایی که دیگری یا خود نویسنده بنویسد) به نحوی به وسیله‌ی دیرینه‌شناس رد می‌شوند. بلکه منظور از محصوریت این است که مجموعه‌ی کنشهای کلامی که در هر زمانی بتوان آنها را جدی گرفت، وقتی از بیرون نگریسته می‌شوند، مناطق منقطع کوچکی را اشغال می‌کنند.

باید پرسید منظور از مناطق چه چیزی است. در پاسخ شاید بتوان گفت منظور مناطقی حوزه‌ی کل کنشهای کلامی جدی ممکن است. اما در این صورت گرفتار ادعای ساختگرایی می‌شویم که به موجب آن می‌توان پیشاپیش، کل عناصر ممکن، و کل قواعد ممکن حاکم بر ترکیبات آنها را شناخت و در نتیجه می‌توان کل حوزه‌ی تنوعات و اشکال ممکن را تعیین کرد. اما ما نمی‌توانیم شرایط امکان را تعیین کنیم؛ تنها می‌توان از شرایط وجود سخن گفت. بنابراین محصوریت و ندرت کنشهای کلامی جدی بالفعل را باید بدون توسل به مفهوم کثرت کنشهای کلامی جدی ممکن تعریف کرد.

مفهوم ندرت و محصوریت ظاهراً به این واقعیت اشاره می‌کند که کنشهای کلامی‌ای که برای ما عجیب و فهم‌ناپذیر هستند، در زمانهای دیگر و در متن صورتبندیهای گفتمانی دیگر، جدی گرفته می‌شدند، در حالی که کنشهای کلامی‌ای که ما اینک جدی می‌گیریم، اگر کسی اتفاقاً آنها را در آن زمانها بیان می‌کرد، به نظر همچون پیریشان‌سخنی‌های دیوانگان و خیالپردازان می‌رسید. فوکو استدلال می‌کند که حوزه‌های منزوی متراکمی که در آنها کنشهای کلامی جدی تکثیر می‌شوند، نتیجه‌ی اصولی هستند که یا از درون و یا از بیرون گفتمان عمل می‌کنند تا آنچه را که ممکن است موضوعات به‌شمار روند و نوع مطالبی را که به‌طور جدی بتوان درباره‌ی آنها گفت، و ماهیت کسانی را که ممکن است این مطالب را بگویند و نوع مفاهیمی را که در این گفتنها قابل کاربرد است، مشخص و محدود سازند.

### تشکیل استراتژیها

یکی از آخرین کوششهای سنتی برای فهم پیوستگی‌ها و گسست‌های آنچه زمانی رشته‌های علمی خوانده می‌شد، توجه و تأکید بر موضوعات بنیادین [آن رشته‌ها] بوده است. فوکو به سهولت مشکلات این نگرش را نشان می‌دهد. [مثلاً] موضوع واحدی همچون تکامل را می‌توان در دو حوزه‌ی متفاوت از اشیاء و مفاهیم، بیان کرد. در سده

همچون افکار و اندیشه‌های مربوط به تکامل، بر مفهوم سلسله پیوسته انواعی مبتنی بود که به واسطه رخدادهای مصیبت آمیز طبیعی دچار وقفه و گسست می‌شد، در حالی که در قرن نوزدهم نظریه پردازان تکامل در پی عرضه رشته پیوسته‌ای از انواع نبودند بلکه می‌خواستند گروه‌های ناپیوسته را توصیف کنند. بدین سان یک موضوع واحد [یعنی تکامل] در دو نوع گفتمان [ظاهر می‌شود]. برعکس این قضیه، در اقتصاد مجموعه واحدی از مفاهیم، در دو استراتژی متفاوت برای توضیح شکل‌گیری ارزش به کار برده می‌شوند، که یکی مبتنی بر مبادله و دیگری مبتنی بر اجرت و پاداش است.

بنابراین باید پرسید که در توضیح وحدت حوزه خاصی که تداوم و تغییر منظم در آن رخ می‌دهد، چه چیزی جانشین موضوعات اساسی می‌شود؟ پیشنهاد فوکو این است که مجموعه‌ای از کنشهای کلامی جدی به موجب نقاط گزینشی که هر صورتبندی گفتمانی به دست می‌دهد، به موجب «امکانات مختلفی که [صورتبندی گفتمانی] برای فعال‌سازی دوباره موضوعات موجود، برای تحریک استراتژیهای مغایر، برای ایجاد علائق سازش‌ناپذیر، [و] برای ایجاد امکان انجام بازیهای مختلف با مجموعه خاصی از مفاهیم ایجاد می‌کند» مشخص و متعین می‌شود (همان، صص ۳۶ و ۳۷). از اینجا برمی‌آید که هر صورتبندی گفتمانی، فضای خاصی برای جولان ایجاد می‌کند، یعنی همان چیزی که فوکو «حوزه گزینشهای ممکن» می‌خواند (همان، ص ۶۶). به نظر فوکو همین فضای در حال تغییر که در آن برخی امکانها برای عمل پیدا می‌شوند و مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند و سپس رها می‌شوند، می‌باید جانشین مفاهیم فرجام‌شناسانه تکامل موضوعات یا نظریات بشود.

پرسشهایی که چنین نظری می‌باید بدانها پاسخ دهد، از این قراراند: چگونه این امکانهای استراتژیک در تاریخ توزیع می‌شوند؟ چه چیزی این فضا را ایجاد می‌کند و چگونه تغییر شکل آن را توضیح دهیم؟ باز هم فوکو بی‌درنگ نارسایی‌های نگرش مبنی بر دوگانگی کانتی را متذکر می‌شود؛ هم نگرش استعلایی که مدعی تکوین و تکامل اجتناب‌ناپذیر راه‌حلهای هرچه بهتر برای مسئله‌ای واحد است و هم روش تجربی که پیدایش و ناپیدی امکانات را نتیجه اندیشه‌ها و عوامل اتفاقی و احتمالی می‌داند [هر دو نارسا هستند]. فوکو در مقام عرضه تعبیر دیگری از پیدایش استراتژیهای پژوهش‌جدی، توصیفی از ارتباط منظم و همبسته استراتژیهای گوناگون را پیشنهاد می‌کند. وی در جستجوی «قواعد شکل‌گیری... گزینشهای نظری است... صورتبندی گفتمانی در

صورتی مشخص و متعین می‌گردد که بتوانیم نظام تشکیل استراتژیهای گوناگونی را که در آن به کار می‌روند، تعریف کنیم؛ به سخن دیگر در صورتی که بتوانیم نشان دهیم که همه آنها ... از مجموعه‌ی واحدی از روابط ناشی می‌شوند» (همان، صص ۶۵ و ۶۸).

فوکو برای توصیف نظام تشکیل استراتژیها و قواعد ضمنی آن، کتاب جداگانه‌ای نوشته است. با این حال می‌توان بحث منظم فشرده اما روشن‌گر او درباره‌ی تحلیل محدودیت را به عنوان مثالی از توانایی چنین نگرشی به کار گرفت. فوکو نشان می‌دهد که چگونه در طی دو قرن، سه استراتژی که همگی تعبیری از چگونگی بازشناسی و غلبه بر محدودیتهای اساسی انسان بوده‌اند، تقریباً یکی بعد از دیگری به صورت توفیق‌آمیزی کشف شدند و سپس فرسایش یافتند. مجریان این استراتژیها البته خودشان را مقید به طیف محدودی از استراتژیهایی که به هنگام کشف محدودیتهای انسان در پایان عصر کلاسیک و توصیف آن محدودیتها به عنوان تناهی و فناپذیری ظاهر شدند، نمی‌دانستند. آنها خود را بازیگر بازنده‌ی بازی عبثی نمی‌دانستند که می‌بایست در آن توانایی انسان برای فرارفتن از کل محدودیتها را بر توانایی او در تصدیق محدودیت خودش مبتنی سازند. آنها، از درون خود را کاشف برنامه‌های پژوهشی امیدبخش نوینی می‌دانستند که می‌بایست حقیقت درباره‌ی انسان را به دست بدهند. تنها از بیرون می‌توان چنین استراتژیهایی را تابع اصول ندرت و محصوریتی یافت که فضای گزینشهای قابل تفحص را محدود می‌سازند. تنها دیرینه‌شناس می‌تواند پی ببرد که «این گزینشها ... شیوه‌های تعیین شده ... اجرای امکانات گفتمان هستند» (همان، ص ۷۰).

بحث فوکو درباره‌ی تحلیل محدودیت و پایانپذیری، همچنین این نکته را بر ما آشکار می‌سازد که «نظام تشکیل [استراتژیها] نسبت به زمان بیگانه نیست» (همان، ص ۷۴). چنان‌که دیده‌ایم، تحلیل محدودیت و پایانپذیری، حد و مرز خاصی برقرار می‌سازد، اما مجموعه‌ی محدود استراتژیهایی که این نظر ممکن می‌سازد، به محض این‌که انسان به عنوان منبع وحدت‌بخش نمایشی ظاهر می‌شود که خودش هم می‌باید کاملاً نمایش بیابد، همگی «کشف» نمی‌شوند. به علاوه اتصال به حقیقت به شیوه‌ای دیالکتیکی نیز در کار نیست که در آن استراتژیها یکی بعد از دیگری کشف شوند و هریک پس از آنکه تضادهای درونی‌اش آشکار گشت در درون روش رساتری «پدیدار»<sup>۱</sup> شوند؛ بلکه مجموعه‌های

متداخلی از استراتژیها وجود دارد که برخی از آنها به تدریج بی‌فایده تشخیص داده می‌شوند و برخی به مجادلات بیهوده‌ای می‌انجامند و یا وظایف بی‌حدی را تحمیل می‌کنند که خسته‌کننده و کسالت‌باراند. در عین حال پیچ و تابهای جدیدی ظاهر می‌شوند که به واسطه پیچیدگیهای خود، راههای تازه‌ای برای سازمان دادن به موضوعات مطالعه سازمان‌ناپذیر به دست می‌دهند. بدین سان تحلیل محدودیت فضایی ایجاد می‌کند که در آن استراتژیها می‌توانند پدیدار شوند و حوزه‌های پژوهش گسترده‌ای را در هم آمیزند و پس از آنکه «مبانی [آنها] ... دچار برخی جهشها و دگرگونیهای درونی می‌گردند که در درون کردار گفتمانی جذب می‌شوند، بدون آنکه شکل کلی قاعده‌مندی آن [کردار گفتمانی] تغییر یابد»، جای خود را به استراتژیهای دیگر می‌دهند (همان، صص ۷۴ و ۷۵).

همین که شیوه تغییر نظامهای تشکیل [گفتمانها] را درمی‌یابیم، پی می‌بریم که «انواع مشخص گفتمان ... دارای نوع تاریخت خاص خود هستند» (همان، ص ۱۶۵). در اینجا با بررسی فهم نوین دیرینه‌شناسی از تاریخ، تحلیل خود از ویژگیهای صورتبندیهای گفتمانی را به پایان می‌بریم.

### تغییر شکل‌های تاریخی: بی‌نظمی به عنوان نوعی نظم

از آنجا که دیرینه‌شناس قواعد حاکم بر گفتمان تاریخی مدرن را توصیف می‌کند، یعنی گفتمانی که تاریخ را فراگرد معناداری به سوی حقیقت می‌داند، بنابراین فرجام‌شناسی تاریخ را دیگر جدی نمی‌گیرد و بدین سان دیگر فرض را بر پیوستگی و استمرار تاریخی قرار نمی‌دهد. گفتمان جدی به مفهوم مورد نظر دیرینه‌شناس بیان بیرونی معنای عمیق درونی به صورتی تدریجی نیست بلکه قواعد حاکم بر دگرگونی منظم خود را آشکار می‌سازد. «کرداری است که دارای اشکال توالی و ترتب خاص خویش است» (همان، ص ۱۶۹). دیرینه‌شناس در مقابل مورخ جدی که به توسعه و استمرار به شیوه زیست‌شناسانه معتقد است، ادعا می‌کند: «گفتمان، حیات نیست؛ زمان آن زمان شما نیست...» (همان، ص ۲۱۱).

پس زمان و تاریخ از دیدگاه دیرینه‌شناس چیست و یا به سخن بهتر دیرینه‌شناس چگونه گسستها و تغییر شکل‌هایی را که به خطا حرکت معنی‌دار تاریخ تلقی می‌شوند، توضیح می‌دهد؟ آیا قواعد دگرگونی و تغییر شکل مورد نظر او موجب توقف هرگونه

تغییری نمی‌شوند؟ فوکو عکس این مطلب را پیش می‌نهد: «دیرینه‌شناسی آنچه را که به عنوان امر متوالی یا پیامد مطرح شده به عنوان امر همزمان و مقارن نمی‌گیرد و نمی‌خواهد زمان را متوقف سازد و به جای جریان وقایع آن همبستگی‌ها و روابطی را قرار دهد که وضعی بی‌حرکت را ترسیم می‌کنند. آنچه دیرینه‌شناسی متوقف و موقوف می‌سازد این اندیشه است که توالی، امری مطلق است یعنی تسلسل تاریخی اساسی و انحلال‌ناپذیری در کار است که گفتمان به موجب قاعدهٔ محدودیت خود تابع آن است...» (همان، ص ۱۶۹).

نخست این‌که، دیرینه‌شناس به توالی تجربی حوادث و یا به قواعد تاریخی استعلایی یا غیرتاریخی‌ای که شرایط امکان هرگونه تغییری را بیان کنند، علاقه‌ای ندارد؛ بلکه دیرینه‌شناس به چگونگی جایگزینی یک صورتبندی گفتمانی به وسیلهٔ صورتبندی دیگری یعنی به این موضوع علاقه‌مند است که چگونه «روابطی را که مشخص‌کنندهٔ خصلت تاریخی و زمانمند صورتبندی‌های گفتمانی است، می‌توان آشکار ساخت...» (همان، ص ۱۶۷). این روابط بر توالی و تسلسل فضاهایی حاکم هستند که در درون آنها، انواع گوناگون تفحص در انواع گوناگون اصل‌ها و سرچشمه‌ها، و به‌طورکلی، برداشتهای گوناگونی از زمان و تاریخ، و غیره تعین می‌یابند. بدین سان «نشان می‌دهیم که چگونه توالی ممکن است و در چه سطوح مختلفی می‌توان توالی‌های مشخص را یافت» (همان، ص ۱۶۹). در اینجا هیچگونه کوشش تأویلی عمیقی برای ردیابی توالی به سرچشمه و منبع آن صورت نمی‌گیرد. «نقش چنین گفتمانی این نیست که ... در اعماق آنچه گفته شده ... لحظهٔ تولد آنها را کشف کند (خواه این [تولد] به عنوان آفرینش تجربی آنها و یا عملی استعلایی تلقی شود که بدانها اصل و منشأ می‌بخشد)؛ [این گفتمان] نمی‌خواهد تجدید خاطره‌ای از امر اصلی و اولیه و یا تذکاری از حقیقت باشد. برعکس وظیفهٔ آن ایجاد تمایزهاست: پی‌ریزی این تمایزها به عنوان موضوعات، تحلیل آنها و تعریف مفهوم آنهاست» (همان، ص ۲۰۵).

اما چنان‌که فوکو به ما اطمینان می‌دهد، نظریهٔ ساختگرایی تنها راه مغایر در برابر نظریهٔ تأویلی نیست. روابط در میان تمایزهایی که دیرینه‌شناس توصیف می‌کند، شرایط غیرتاریخی امکانی نیستند که فضای کل تغییر شکل‌های ممکن را برقرار می‌سازند؛ بلکه آنها از قرار معلوم قواعدی هستند که تنها شرایط وجود، یعنی قواعد تغییر شکل‌هایی را که عملاً اتفاق می‌افتند، تعیین می‌کنند. فوکو بدین شیوه چشم امید به یافتن نظریه‌ای دربارهٔ



دگرگونی دارد که فارغ از این معمای قدیمی درخصوص مسئله تغییر باشد که یا باید قواعدی غیرتاریخی برای توضیح کل تغییرات یافت و یا این که باید مسئله تغییر را به صورتی کاملاً توضیح ناپذیر رها کرد.

دیرینه‌شناس «تحلیل تغییر شکلها را جانشین اشاره کلی و بی‌تمیز به [مقوله] تغییر می‌سازد» (همان، ص ۱۷۲) اما باز هم مسئله مهم و نهایی باقی می‌ماند و آن این است که این تغییر چقدر منظم است. آیا قواعد گفتمانی همراه با جابه‌جایی‌ها و گسست‌های متداخل آنها به شیوه‌ای منظم تغییر می‌یابند؟ فوکو آشکارا بر این نظر است که می‌توان و می‌باید چگونگی تغییر شکل عناصر مختلف نظام صورتبندی گفتمان را توصیف کرد. اما آیا این توصیف، شکل مجموعه‌ای از قواعد را خواهد داشت؟ اگر قواعدی غیرتاریخی، بر تغییر شکل‌های تاریخی قواعد و عناصر، حاکم باشند، چنین قواعدی همان شرایط امکان خواهند بود و ما دوباره به ساختگرایی بازخواهیم گشت.

چنانکه خواهیم دید، فوکو در این خصوص موضعی نهایی نمی‌گیرد و در نتیجه تفاوت‌های مهم میان آثار او و آثار ساختگرایان، در زمان نگارش دیرینه‌شناسی دانش مبهم باقی می‌ماند. وی در پاسخ به این پرسش که آیا قواعد کلانی وجود دارند که تغییر شکلها را توصیف می‌کنند، می‌گوید: «دیرینه‌شناسی در پی برقراری نظام تغییر شکل‌هایی است که «تغییر» را تشکیل می‌دهند» (همان، ص ۱۷۳، تأکید افزوده شده). اما این «نظام» چیزی شبیه «شبهات خانوادگی» در نظریه ویتگنشتاین است که به موجب آن در درون یک خانواده، برخی شبهات تداوم می‌یابند در حالی که شبهات دیگری ناپدید، و یا از نو پدیدار می‌شوند، و شبهاتی به بازسازی قاعده‌مندی که می‌توان در نظریات پیازه یا لوی استراوس یافت، ندارد. «تحلیل گسست‌های دیرینه‌شناسانه ... در پی برقرار ساختن شبهات و تفاوت‌ها، سلسله‌مراتب، روابط تکمیلی و جابه‌جایی‌ها میان بسیاری تغییرات و دگرگونیها است؛ به‌طور خلاصه در پی توصیف شیوه توزیع و پراکندگی خود گسست‌هاست» (همان، ص ۱۷۵).

«نظم منظمی» که فوکو در نظر دارد ظاهراً توصیف دقیقی از بی‌نظمی است. وی ناچار باید بر این عقیده باشد که روابط درهم پیچیده‌ای که در توصیف او از گفتمان انسان‌شناسانه آشکار می‌شوند، با این همه قابل نظام‌پردازی و بنابراین قاعده‌منداند. تنها در صورتی که این قواعد به عنوان قواعد گفتمانی مستقل تعبیر شوند، گفتمان جدی از نفوذ و تأثیر کردارهای روزمره مصون خواهد ماند.

در تحلیل نهایی به نظر می‌رسد که فوکو در خصوص کشمکش میان پراکندگی و گسست از یک سو و قواعد دگرگونی منظم که موجب نظم و فهم‌پذیری است، از سوی دیگر دچار تردید است، چنانکه گویی به هر دو طرف کشیده می‌شود ولی هیچ‌یک را کاملاً رضایتبخش نمی‌یابد. راه‌حل او همانند هر پدیدارشناس واقعی، چه هوادار هوسرل باشد و چه پیرو ویتگنشتاین، این است که حتی‌الامکان بر واقعیت پراکندگی پافشاری کند و سپس توصیف حاصله را «نظام تغییر شکل» بنامد. فوکو بی‌شک تمایل دارد بدون توسل به فرجام‌شناسی علوم انسانی و قواعد کلان ساختگرایی، جریانها و تمایلات درازمدت را تحلیل کند و گسست‌ها را به عنوان چیزی بیش از تغییرات تصادفی توضیح دهد، اما در این مرحله از تفکر خود، درباره‌ی دشواریهای نهفته در دو نگرش رایج نامبرده، اطمینان بیشتری دارد تا در خصوص امکان عرضه‌ی نگرشی دیگر.

### استراتژیهای گفتمانی و زمینه اجتماعی

نظریه‌ای که بتواند آنچه را عملاً گفته می‌شود، توضیح دهد، باید بتواند به پرسش روش‌شناسانه‌ی دیگری نیز پاسخ دهد و آن این است که چرا، چنانکه فوکو در بررسی استراتژیها یادآور می‌شود، «کل شقوق و راههای ممکن در واقعیت تحقق نمی‌یابند...؟» (همان، ص ۶۶).<sup>۱</sup> چرا برخی از استراتژیها در علوم انسانی که ممکن است تحت قواعد حاکم جدی گرفته شوند، نادیده می‌مانند؟ فوکو در این مرحله براساس چند مثال خاص نتیجه‌گیری می‌کند که محدودیت در هر سطح خاصی از تحلیل می‌باید یا نتیجه‌ی اجزاء و مقاطع نسبتاً متعین گفتمان، مانند آنچه وی مدلهای متعین می‌نامد، باشد و یا حاصل

۱. منظور این نیست که فوکو باید هر کوشش کلامی جدی بالفعلی را توضیح دهد. به‌رغم ادعاهایی که در طرح اولیه‌ی دیرینه‌شناسی مطرح شده بود، مبنی بر این که «نکته این است که هر حکم و گفته‌ای را در محدودیت و بی‌نظیری واقع بیابیم ... [و] نشان دهیم که چرا نمی‌توانسته غیر از آنچه بوده باشد» (دور معرفت‌شناختی، ص ۱۷)، چنین به نظر می‌رسد که دیرینه‌شناسی تنها مدعی عرضه‌ی نظریه‌ای درباره‌ی وقوع انواع خاصی از گزاره‌ها و احکام است و در پی توضیح این‌که چگونه احکام اتفاقی و محدود نهایتاً گزیده می‌شوند، نیست. ظاهراً منظور فوکو از جملات مبهم زیر همین است: «آنچه در اینجا تحلیل می‌شود قطعاً وضعیتهای نهایی گفتمان نیست؛ موضوع تحلیل، قواعد ماقبل نهایی است که در رابطه با آن، وضع نهایی ... به وسیله‌ی اشکال مختلف آن [گفتمان] تعریف می‌شود» (دیرینه‌شناسی، ص ۷۶). همین واقعیت که موضوع دیرینه‌شناسی مآلاً، مطالعه‌ی انواع ممکن کنشهای کلامی جدی است نه گفته‌ها و سخنان بالفعل و محدود و اتفاقی، توضیحی بر این اظهارنظر به ظاهر شگفت‌انگیز فوکو است که روابط منظمی را که دیرینه‌شناسی بررسی می‌کند، می‌توان «ماقبل گفتمانی» خواند لیکن تنها به این شرط که این «ماقبل گفتمانی» باز هم گفتمانی است، یعنی ... این که [این روابط] قواعدی را تعریف می‌کنند که به عنوان کرداری خاص [به وسیله‌ی گفتمان] تحقق می‌یابد» (همان، ص ۷۶، با تغییر در ترجمه).

صورتبندیهای گفتمانی نسبتاً انتزاعی و عام.

با این حال اصلاً معلوم نیست که تنها توضیح ممکنِ باقی مانده در خصوص این که برخی استراتژیها برخی دیگر را ابقا یا حذف می کنند این باشد که گفتمانها اساساً یکدیگر را محدود می سازند. مثلاً کوهن تفسیر دیگری به دست می دهد که متضمن الگوهای متعین است و بدون آنکه این گونه الگوها را گفتمانی بداند، در عین حال از هر دو موضع استعلایی و تجربی پرهیز می کند. از دیدگاه کوهن مهمترین نوع مدلی متعین که وی آنرا «پارادایم» یا نمونه می خواند، پژوهشی متعین است که همه مجریانش آنرا به عنوان نمونه شیوه درست اجرای [پژوهش] می پذیرند. پارادایمها مستقیماً از طریق کردارهای کسانی که به موجب تربیت خود برحسب آنها می اندیشند و می بینند و عمل می کنند، اجرا می شوند. یک نمونه اصلی یا پارادایم به عنوان موردی متعین گزینشهای نظری ممکن دیگر را به نحوی مؤثر محدود می سازد. پارادایم، استراتژیهای ممکن را که می توان به طور جدی در نظر گرفت، محدود می سازد، بدون آنکه خودش در معرض تحلیل نظری قرار گیرد. چنان که کوهن می گوید، پارادایمها دربرگیرنده «شیوه ای از شناخت اند و چنانچه این شناخت برحسب قواعدی که نخست از نمونه های اصلی [پارادایمها] انتزاع می شوند و سپس به جای آنها عمل می کنند، بازسازی شوند، بی معنی می شود»<sup>۱</sup> پارادایمها بدین سان فعالیت آزمایشگاهی و گفتمان جدی را هدایت و محدود می کنند، لیکن خود چارچوبهای مفهومی نیستند که بتوان آنها را برحسب قواعد استعلایی و یا پیشداوریهایی که به عنوان عقاید درونی و فردی قابل تحلیل اند، تحلیل کرد. چنین به نظر می رسد که پذیرش اهمیت الگوهای متعین و سپس تعبیر آنها به عنوان صورتبندیهای گفتمانی خاص، اولویت گفتمان و قواعد آن را به بهای نادیده گذاشتن شواهد متقاعدکننده ای که کوهن عرضه می دارد، حفظ می کند.

اما فوکو می تواند پاسخ دهد که تعبیر کوهن تنها برای علوم قاعده مند مانند فیزیک می تواند کاربرد داشته باشد که در آنها در میان دانشمندان در خصوص ماهیت پژوهش درست و مطلوب موافقت کلی وجود دارد. لیکن علوم انسانی، علوم قاعده مند به مفهوم مورد نظر کوهن نیستند. در این علوم همواره شماری از مکاتب متعارض وجود دارند که هریک برای خود شبه پارادایمی دارد. فوکو استدلال می کند که اگر ما بخواهیم تعبیری

1. Kuhn, *Scientific Revolutions*, p. 192.

نظری از این مکاتب متعارض و استراتژیهای متضاد آنها به دست بدهیم، می‌باید شکل دیگری از فهم‌پذیری را وارد کنیم که متفاوت از شکلی باشد که گزینش استراتژیها در علوم طبیعی را توضیح می‌دهد.

استراتژیهای گفتمانی مقبول نمی‌توانند نتیجهٔ پارادایمی علمی باشند که عموماً پذیرفته شده است، زیرا در علوم انسانی چنین پارادایمی وجود ندارد. بنابراین فوکو بر این نظر است که در علوم انسانی قطعاً می‌باید قواعد گفتمانی شبه‌ساختگرایانه‌ای وجود داشته باشد که (مجریان از آن بی‌خبراند و) در دورهٔ زمانی خاصی بر گفتمان خاصی حاکم هستند و بدین‌سان طیف انواع استراتژیهای را که بتوان جدی گرفت یعنی مورد پذیرش برخی مکتبه‌ها و مورد مخالفت جدی برخی دیگر باشند، تعیین می‌کنند. در فصل نهم خواهیم دید که فوکو بعداً مفهوم تازه‌ای پیش می‌کشد که شبیه پارادایم کوهن است ولیکن محدود به علوم قاعده‌مند نیست و براساس آن وی می‌تواند مسئلهٔ ابقا و حذف استراتژیها را به شیوه‌ای متعین‌تر و موجه‌تر به کردارهای اجتماعی جاری ربط دهد؛ ولیکن فعلاً در اینجا وی تعبیر قانع‌کننده‌ای به دست نمی‌دهد.

فوکو گاه ظاهراً با نظرات هایدگر، ویتگنشتاین و کوهن در این خصوص موافقت دارد که وقتی مسئله به اینجا می‌رسد که بالاخره چه استراتژیهایی عملاً گزینش شوند و چه احکامی بالفعل گفته آیند، کردارهای غیرگفتمانی، افق، زمینه و یا محیطی را تشکیل می‌دهند که در درون آن گزینش استراتژی گفتمانی قابل فهم و معنی‌دار می‌شود. «تحلیل دیرینه‌شناسانه، صورتبندیهای گفتمانی را مجزا و متفرد و توصیف می‌کند؛ یعنی می‌باید ... آنها را براساس خصلت ویژه‌ای که دارند، به کردارهای غیرگفتمانی‌ای مربوط سازد که آنها را احاطه می‌کنند و به عنوان محیط عمومی آنها عمل می‌نمایند» (همان، ص ۱۵۷) به علاوه برداشت فوکو از زمینهٔ غیرگفتمانی بسیار انضمامی‌تر و اجتماعی‌تر از برداشتی است که در فلسفه وجود دارد. عوامل غیرگفتمانی شامل «حوزهٔ نهادی، مجموعه‌ای از وقایع، کردارها و تصمیمهای سیاسی، رشته فراگردهای اقتصادی که متضمن نوسانات جمعیتی نیز هستند، روشهای همیاری عمومی، نیازهای نیروی کار، سطوح مختلف بیکاری و غیره» هستند (همان، ص ۱۵۷). ظاهراً فوکو بر این نظر است که این‌گونه عوامل غیرگفتمانی، عوامل گفتمانی را پشتیبانی و احاطه می‌کنند. می‌توان چنین تصور کرد که عوامل غیرگفتمانی به فهم‌پذیری عوامل گفتمانی کمک می‌کنند و مکمل قواعد گفتمانی هستند، حتی اگر عملاً بر آنها تأثیر نگذارند. اما فوکو همچنان که در مورد

تفسیر او از روابط اولیه دیدیم، قائل به استقلال گفتمان است و بنابراین دقیقاً به نتیجه مخالف می‌رسد. تحلیل عوامل مؤثر و قدرتمند خارجی که گزینش را محدود می‌سازند «می‌باید نشان دهد که ... نه فرایندهای تعیین و بازیابی [گفتمان] و نه نقش آن در کردارهای غیرگفتمانی هیچیک نسبت به وحدت آن، خصلت آن و قواعد شکل‌گیری آن جنبه خارجی ندارند» (همان، ص ۶۸).

کردارهای غیرگفتمانی به جای آنکه محیط یا فضایی باشند که در درون آن کردارهای گفتمانی واقع می‌شوند، ظاهراً مبانی و محیط‌هایی هستند که کردارهای گفتمانی آنها را برمی‌گیرند و تغییر شکل می‌دهند. این مبانی و محیط‌های خارجی، قدرت مولدی از آن خود ندارند که به وسیله آن در وارد کردن موضوعات، مفاهیم و استراتژیهای تازه سهمی داشته باشند؛ آنها همچنین به شیوه‌ای اتفاقی آنچه را گفته می‌شود صرفاً آشفته و مغشوش نمی‌سازند. «آنها ... برعکس، پایه‌ها و محیط‌های صورت‌بخش [گفتمان] هستند» (همان، ص ۶۸) آنها در درون فضایی که به موجب اصول جاری محصورسازی تأمین شده، عمل می‌کنند و حوزه‌های بیشتری را طرد و اخراج می‌کنند.

به‌طور خلاصه، کاربرد کردارهای مربوط به زمینه اجتماعی به وسیله دیرینه‌شناسان، درست در مقابل نوع کاربرد فلاسفه وجودگرا و عملگرا قرار می‌گیرد. از دیدگاه متفکرانی مانند هایدگر، ویتگنشتاین، کوهن و سیرل، کردارهای غیرگفتمانی پایه، دقیقاً همان کردارهایی هستند که به موجب آنها ما می‌توانیم با جهان اشیاء مواجه شویم و درباره آنها سخن بگوییم.<sup>۱</sup> کردارهای اجتماعی به جای آنکه به عنوان عواملی تلقی شوند که

۱. در واقع مسئله این قدر هم ساده نیست. هریک از این اندیشمندان، احتمالاً به استثنای کوهن، زمانی هوادار یکی از این دو نگرش بوده‌اند و سپس نگرش مقابل را پذیرفته‌اند، هرچند همه آنها در مسیر یکسانی نبوده‌اند. هایدگر در بودن و زمان معتقد است که کلیت سازمان‌یافته آمادگی روزمره، که وی آنرا معناداری می‌خواند، مبنای فهم‌پذیری و کلام است. در معناداری (که دالزین با آن همواره آشناست) شرط بودشناسانه‌ای مندرج است که به دالزین امکان می‌دهد ... چیزهایی چون «مفاد و معنا» را افشا کند؛ وجود کلمات و زبان به توبه خود مبتنی بر همین‌ها است» (ص ۱۲۱). اما بعدها هایدگر در حاشیه نسخه‌ای از کتاب بودن و زمان در کنار جمله بالا چنین نوشت: «غلط؛ زبان مبتنی نیست بلکه جوهر اولیه حقیقت است.» ویتگنشتاین در مسیر مخالف تغییر موضع داد. وی در آغاز منبع هرگونه فهم‌پذیری و رفتار معنادار را به شکل مشترکی از حیات که به موجب زبان، تشخیص و تعیین می‌یابد، نسبت می‌داد، لیکن در آخرین اثر خود، درباره یقین، تعبیر خود از رفتار معنی‌دار را به کودکان و پستانداران تسری داد و معتقد شد که منظور او چیزی اساسی‌تر از زبان بوده است که زبان خود از درون آن برخاسته است. «گفتار ما معنای خود را از بقیه کردارهای ما می‌گیرد» (ص ۳۰، ۲۲۹) «در اینجا من به انسان به عنوان حیوان می‌نگرم، به عنوان موجودی اولیه که دارای غریزه است ولیکن از قوه تعقل و استدلال برخوردار نیست. به عنوان موجودی در وضعیتی اولیه ... زبان از درون نوعی از قوه تعقل و استدلال برخاست» (ص ۶۲، ۴۷۵). کوهن همواره بر این نظر بود که کردارهای غیرزبانی اساس علم هستند اما این نکته در چاپ دوم کتاب ساختار انقلابی علمی آشکار ←

صرفاً مجموعه‌ی پیشاپیش محصور شده‌ی احکام قابل قبول را باز هم بیشتر محصور می‌سازند، عواملی به‌شمار می‌آیند که موجب عمل و گفتمان و حاکم بر آنها هستند و محتوایی جدی به گفتمان می‌بخشند. در این دیدگاه کلاً تأویلی قواعد کردار گفتمانی مؤثر و نافذ هستند، اما خود به موجب فهم اهداف و مقاصدی که کردارهای گفتمانی خاص در فعالیت‌های روزمره‌ی معنی‌دار انسانها برآورده می‌سازند، قابل فهم و توضیح می‌شوند. این‌گونه اندیشمندان برخلاف فوکو، هریک به شیوه‌ی خاص خود استدلال می‌کنند که ملاحظات علمی تعیین می‌کنند که کدام استراتژیهای نظری جدی گرفته خواهند شد.

در کتاب دیرینه‌شناسی دانش به این‌گونه مسائل درباره‌ی رابطه‌ی کردارهای غیرگفتمانی با کردارهای گفتمانی اشاره‌ی اندکی شده است، زیرا چنانکه فوکو می‌گوید، استراتژیها برخلاف دیگر اشکال وحدت صورتبندیهای گفتمانی، موضوع بحث هیچیک از آثار اولیه‌ی او نبوده‌اند. «به جایگاه و تبعات گزینش استراتژیها اشاره شده بود... اما جز یافتن جایگاه آنها کار دیگری نکردم و تحلیلهای من به موضوع شکل‌گیری آنها اصلاً نپرداخت» (همان، ص ۶۵).

در آثار بعدی فوکو، چنانکه خواهیم دید، موضوع استراتژیها در صدر مباحث قرار می‌گیرد. معنای آنها دیگر به گزینش نظریه‌ها محدود نیست بعداً درحقیقت آنها به عنوان عاملی مطرح می‌شوند که حافظ فعالیت گفتمانی است. وقتی خصلت و نقش استراتژیها بدین سان توسعه می‌یابد و اساسی می‌شود، مسئله‌ی نقش و نفوذ نسبی کردارهای گفتمانی در مقابل کردارهای غیرگفتمانی سرانجام موضوع بحث قرار می‌گیرد و برخی تضادهای نهفته در دیرینه‌شناسی حل می‌شود. برای این که نشان دهیم که موضع جدید فوکو تا چه پایه پیشرفت مهمی نسبت به موضع پیشین او در دیرینه‌شناسی است، می‌باید این‌گونه تضادهای نهفته را بیرون بکشیم و بررسی کنیم.

---

می‌شود. در اینجا وی به وضوح اظهار می‌دارد که شناسایی شباهت کاری پژوهشی با نمونه‌ی اصلی (پارادایم) مستلزم نوعی مهارت غیرزبانی است زیرا هرچند دانشمندان می‌توانند به این شباهت پی ببرند ولیکن نمی‌توانند به این پرسش پاسخ بگویند: «مشابه از چه حیث؟» (ص ۱۹۲) سیرل نیز نظر خود را تغییر داده است؛ وی در کتاب کنشهای کلامی به‌طور ضمنی معتقد بود که رفتار زبانی، مستقل و قاعده‌مند است، اما در مقاله‌ی جدیدی تحت عنوان «معنای لفظی» بر این نظر است که گفته‌ها و سخنان تنها در زمینه‌ای از کردارهای غیرزبانی، شرایط صدق را تعیین می‌کنند.

## شکست روش دیرینه‌شناسی

### قدرت تبیین

فوکو و نظریه پردازان تأویلی در این خصوص توافق دارند که کردارها، به واسطهٔ برقرار ساختن آنچه هایدگر «عرصهٔ افتتاح» یا «گشودگی»<sup>۱</sup> می‌نامد و در آن تنها برخی موضوعات و فاعلهای شناسایی و یا امکانهای خاصی برای عمل شناسایی مشخص و متعین می‌شوند، موضوعات و فاعلهای شناسایی را «آزاد می‌سازند». آنها همچنین توافق دارند که نه روابط اولیهٔ علیت طبیعی و اجتماعی و نه روابط ثانویهٔ علیت نظری و فکری هیچیک نمی‌توانند شیوهٔ «آزادسازی» [ممکن‌سازی] امور به وسیلهٔ کردارها را توضیح دهند. لیکن فوکو و اصحاب نظریهٔ تأویل در خصوص این که چگونه این «آزادسازی» صورت می‌گیرد، اساساً اختلاف نظر دارند. به نظر نظریه پردازان تأویل‌گرا که پدیده‌ها را از درون توصیف می‌کنند، کردارهای غیرگفتمانی بر عمل انسانی «حکومت می‌کنند»، به این صورت که افقی از معنا و فهم‌پذیری را برقرار می‌سازند که در درون آن تنها برخی کردارهای گفتمانی خاص و موضوعات و فاعلهای شناسایی آنها معنی پیدا می‌کنند. فوکو به عنوان دیرینه‌شناس از بیرون می‌نگرد و چنین شیوهٔ توسلی به معنا را رد می‌کند. وی استدلال می‌کند که کردارهای گفتمانی از دیدگاهی بیرونی و بی‌طرفانه خود موجد فضای بی‌معنایی از تغییر شکلهای قاعده‌مند هستند که در آن احکام، فاعلهای شناسایی، موضوعات، مفاهیم و جز آن به وسیلهٔ کسانی که درگیر هستند، معنی‌دار انگاشته می‌شوند. اینک باید پرسیم که بر طبق نظر فوکو، چگونه کردارهای گفتمانی که به عنوان رخدادهایی بی‌معنی در فضای منطقی کاملاً بیرونی تصور می‌شوند، سخنگویان، احکام،

۱. در خصوص منظور هایدگر از «گشودگی» به ص ۱۳۶ همین کتاب مراجعه کنید. هایدگر در بودن و زمان از آزادسازی موضوعات سخن می‌گوید، مثلاً: «تحلیل ما ... نشان داده است که آنچه ما در درون جهان می‌بینیم، در نفس بودنش برای ملاحظهٔ مشتاقانهٔ ما، برای در نظر گرفتن، آزاد شده است» (بودن و زمان، ص ۱۱۴).

فاعلهای شناسایی و موضوعاتی را که این فاعلها معنی دار می‌انگارند، تشکیل می‌دهند و بر آنها نظارت می‌کنند.

نکته نخست این‌که فوکو در تعبیر خود از صورتبندیهای گفتمانی هر دو وجه کل تعبیرهای ممکن را که بر حسب دوگانگی ذهن و عین صورت می‌گیرد و در نزد سنت انسانگرایانه بسیار موجه و گرامی است، آشکارا رد می‌کند. مجموعه‌های قواعد گفتمانی، نه قواعد صوری استعلایی و نه قوانین انتزاعی تجربی هستند.

«این مجموعه‌های قواعد گفتمانی را نباید به عنوان ... اشکال ایستایی تصور کرد که از بیرون بر گفتمان تحمیل می‌شوند و یکبار و برای همیشه همه خصلتها و امکانهای آن را تعریف می‌کنند. آنها محدودیتهایی نیستند که ریشه در اندیشه‌های آدمیان و یا در عملکرد نمایشهای آن اندیشه‌ها داشته باشند؛ اما آنها تعییناتی هم نیستند که در سطح نهادها یا روابط اجتماعی و اقتصادی شکل گرفته، خود را به زور بر سطح گفتمانها منعکس کنند» (دیرینه‌شناسی دانش، صص ۷۳ و ۷۴).

اما چندان روشن نیست که فوکو خودش چه تعبیر مثبتی می‌خواهد به دست بدهد. پیشتر به تردید و نوسان ظاهری او در این خصوص اشاره کرده‌ایم که آیا اصول تبیینی که وی عرضه داشته است قرار است به عنوان قانون و قاعده‌ای در ورای پدیده‌ها و یا در اذهان مجریان [گفتمان] عمل کنند. در واقع مفاهیم «قاعده»، «قانون» و «نظام» به صورت معادل و هم‌معنی در عبارات مختصری از این دست به کار برده می‌شوند: «روابط اصلی و خاصی که به موجب آنها می‌توان مجموعه‌ای از احکام و سخنان درباره‌ی جنون را مجزا و مشخص ساخت، عبارتند از: قاعده ظهور همزمان یا متوالی موضوعات مختلفی که در درون آن قاعده نامگذاری، توصیف، تحلیل، ارزیابی و سنجش می‌شوند؛ قانون حذف آنها و یا تبعات متقابل آنها؛ نظامی که حاکم بر تغییر شکل آنهاست» (دور معرفت‌شناختی، ص ۲۲، تأکید افزوده شده). خواننده امیدوار است که بتواند قاعده ظهور را از قانون حذف، و یا قواعد حاکم بر امور ذهنی مانند مفاهیم را از قوانین فیزیکی حاکم بر امور مادی مانند احکام جدا سازد، اما خود فوکو وقتی در پی طرح نظریه‌ای عمومی در باب قاعده‌مندیهای گفتمانی برمی‌آید، کل اصول تبیینی مختلفی را که در رابطه با چهار مقوله صورتبندیهای گفتمانی مطرح کرده بود، در [مفهوم] قواعد حل می‌کند.

«مجموعه‌های سخنان و ادای کلام شفاهی در سطح حکم به هم مرتبط



می‌شوند ... به این معنی که می‌توان مجموعه کلی قواعدی را که بر موضوعات آنها حاکم‌اند ... [یعنی] نظام حوزه‌های مرجع آنها را تعریف کرد؛ ... به این معنی که ما مجموعه کلی قواعدی را که حاکم بر وجوه و اشکال بیانی مختلف هستند، [همچنین] توزیع ممکن مواضع ذهنی و نظامی را که آنها را تعریف و تجویز می‌کند، تعریف می‌کنیم؛ ... به این معنی که ما مجموعه قواعد مشترک میان همه حوزه‌های وابسته بدانها، [و] اشکال توالی یا همزمانی ... را که آنها می‌توانند صورت دهند، و نظامی را که کل این حوزه‌های همزیستی را به هم پیوند می‌دهد تعریف و معین می‌کنیم؛ سرانجام این که ... می‌توان مجموعه کلی قواعد حاکم بر جایگاه این احکام، شیوه نهادیابی، دریافت، کاربرد، کاربرد مجدد [و] ترکیب و [نیز] شیوه تبدیل آنها به موضوعات فهم و برداشت، به ابزارهای خواست و منفعت [و یا] به پایه‌های یک استراتژی را تعریف کرد» (دیرینه‌شناسی، ص ۱۱۵، تأکیدات افزوده شده).

اما با این حساب به مشکل تازه‌ای می‌رسیم. اگر قواعدی که مردم برخی اوقات از آنها پیروی می‌کنند، آنچه را که عملاً گفته می‌شود، تبیین می‌کنند، در این صورت باید پرسید که آیا این قواعد توصیفی هستند یعنی این که باید صرفاً بگوییم که مردم برحسب آنها عمل می‌کنند و یا این که منظور این است که آنها اثرگذاراند، به نحوی که می‌توان گفت گویندگان عملاً از آنها پیروی می‌کنند. قطعاً منظور فوکو این نیست که گویندگان از قواعد پیروی می‌کنند. این قواعد در اذهان کسانی که رفتارشان به موجب آنها توصیف می‌شوند، وجود ندارند. «حوزه احکام، به عنوان «ترجمان» عملکردها یا فراگردهایی که در جای دیگری صورت می‌پذیرند (در اندیشه، آگاهی یا ناخود آگاه افراد و یا در حوزه بنیادهای استعلایی) توصیف نمی‌شوند؛ ... [این حوزه] در همان وضع میانمایگی تجربی‌اش، به عنوان کانون رخدادهای خاص، قاعده‌مندیها، روابط، دگرگونیهای محدود و تغییر شکلهای منظم پذیرفته می‌شود...» (همان، ص ۱۲۱).

بنابراین شاید بتوان گفت که چون آنها قواعدی نیستند که افراد از آنها پیروی کنند، پس می‌باید قواعدی باشند که به پدیده‌ها نظم می‌بخشند؛ احکام، به موجب آنها انسجام می‌یابند. در واقع فوکو خود درست همین را می‌گوید: «خود این پراکندگی را - با شکافها، گسسته‌ها، پیچیدگیها، ناسازمندیها، جایگزینی‌ها و جابه‌جایی‌هایش - در صورتی می‌توانیم

در عین بی‌نظیری و بی‌همتایی آن توصیف کنیم که بتوانیم قواعد خاصی را که برحسب آنها موضوعات، احکام، مفاهیم و گزینشهای نظری شکل گرفته‌اند، تعیین کنیم» (همان، ص ۷۲، تأکید افزوده شده).

با این حال مشکل تنها عمیق‌تر می‌شود. چنین قواعدی ظاهراً تنها ارزش توصیفی دارند ولیکن به نظر می‌رسد که فوکو بدانها اثرگذاری علی خاصی نسبت می‌دهد: «اگر به‌راستی وحدتی در کار است، این وحدت در انسجام مشهود و افقی عناصر تشکیل شده مستقر نیست، [بلکه] کاملاً پیش از تشکیل آنها، در نظامی که فراگرد تشکیل را ممکن می‌سازد و بر آن حکومت می‌کند، نهفته است» (همان، ص ۷۲، تأکید افزوده شده). به نظر می‌رسد که قواعد مورد نظر در واقع بر روی پدیده‌ها عمل می‌کنند: «کل حوزهٔ بیانی هم منظم و هم هشیار است: هرگز معطل و در خواب نیست؛ کوچکترین حکم و گزاره، چه ظریف‌ترین و چه معمولی‌ترین، مجموعه‌ای از قواعدی را به‌عمل درمی‌آورد که برحسب آنها موضوع آن [گزاره]، اسلوب آن، مفاهیم به‌کار رفته به وسیلهٔ آن و استراتژی کلی و دربرگیرندهٔ آن تشکیل می‌شوند» (همان، صص ۱۴۶ و ۱۴۷، تأکید افزوده شده).

به‌علاوه گرچه این قواعد مورد تبعیت مجریان سخن قرار نمی‌گیرند، لیکن به هر حال تجویزی هستند. «بنابراین منظور من از نظام تشکیل‌گفتمان مجموعهٔ پیچیده‌ای از روابطی است که به عنوان یک قاعده عمل می‌کنند: [این نظام] در هر کردار گفتمانی خاص، آنچه را که می‌باید برای صورت گرفتن هر نوع بیانی، برای کاربرد مفاهیم [و] برای سازماندهی استراتژی مربوطه گفته شود، تجویز می‌کند» (همان، ص ۷۴، تأکید افزوده شده). خصلت غریبِ قائل شدن به چنین وحدتی میان قواعد به عنوان قواعد توصیفی و به عنوان نیروهای عملی تجویزی وقتی آشکار می‌شود که فوکو ناچار از «یافتن قواعد مختلفی که [احکام] از آنها پیروی می‌کنند» سخن به میان می‌آورد (همان، ص ۱۰۸، تأکید افزوده شده).

مشکل فوکو تا اندازه‌ای ناشی از این واقعیت است که وی به درستی معتقد است که اصول مولد و محصورسازی که او کشف کرده است، صرفاً توصیفی نیستند، هرچند وی می‌داند که شیوهٔ عملکرد آنها را نمی‌توان با قوانین عینی و یا با قواعد ذهنی توضیح داد. اگر دیرینه‌شناس در پی فهم گفتمان و کردارهای معنی‌دار می‌بود، نوعی از نگرش تأویلی هایدگر که کردارهای گفتمانی را برحسب کردارهای غیرگفتمانی توضیح می‌دهد، احتمالاً

می‌توانست تفسیر سومی به دست دهد، اما چون دیرینه‌شناس به روش تقلیل‌گرایانه توضیح معنی برحسب «موضوعات گفتمانی» پایبند است (همان، ص ۱۴۰)، هیچ توضیحی برحسب افقهای معنا و فهم‌پذیری مجاز نیست. تنها راهی که با حذف قوانین علی‌عینی، قواعد ذهنی و افق‌کردارهای معنی‌دار باقی می‌ماند، شکل تعدیل‌شده‌ای از نظریه ساختگرایی است.

نظریه ساختگرایی مدعی وجود سطحی صوری از تبیین است که نه مادی و نه فکری است. قواعد صوری، تنوعات و اشکال ممکن موضوعات، کنشها یا هر چیز دیگری را تعریف می‌کنند و همین قواعد همراه با حدود و شرایط مادی، اجتماعی و روانشناسانه قضیه، پدیده مورد نظر را توضیح می‌دهند. اگر شباهت موضوع را با دستور زبان در نظر بگیریم، در آن صورت این دیدگاه قابل توجه به نظر می‌رسد. قواعد دستور زبان توصیفی هستند، لیکن به نظر می‌رسد که حاکم بر رفتار زبانی هم باشند زیرا برای تفهیم مقاصد خود باید از آنها پیروی کنیم. البته این بدان معنا نیست که ما باید قواعد دستور زبان را به نحوی اندیشمندانه بشناسیم و خودآگاهانه از آنها پیروی کنیم. مهارت زبانی محصول روند فرهنگ‌پذیری است. قواعد کردار [زبانی] ممکن است برای جامعه گویندگان و شنوندگان کاملاً ناشناخته باشد و با این حال همین قواعد، که به موجب فشارهای اجتماعی نیز تقویت می‌شوند، تعیین می‌کنند چه انواعی از جملات عملاً بیان شوند. گاه به نظر می‌رسد که فوکو چنین الگویی را در نظر داشته باشد. وی قبول دارد که «تعریف نظام قواعد گفتمانی در فردیت خاص آن، بدین‌سان به معنی توصیف گفتمان و یا مجموعه‌ای از احکام به موجب قاعده‌مندی یک کردار است» (همان، ص ۷۴).

لیکن فوکو حاضر نیست کردارهای اجتماعی را به عنوان سطحی از تبیین بپذیرد. به نظر می‌رسد که قواعد اجتماعی نیازمند توضیح بیشتری می‌باشند. در زیان‌شناسی، دو الگوی مقابل هم برای توضیح چگونگی متابعت تشکیل کلمات از قواعد دستورزبانی پیشنهاد شده است. یا این‌که مانند چامسکی و لوی استراوس، می‌توان گفت که قواعد دستورزبان قواعدی صوری هستند که چون در مغز مستقراند، بر کردارها حاکم‌اند و یا مانند هایدگر و ویتگنشتاین می‌توان گفت که کردارهای زبانی خود دارای قدرت نگهداری و تداوم‌بخشی به قواعد هستند و بنابراین قواعد دستورزبان صرفاً اشکال تخمینی و شباهتهایی توصیفی هستند که آموزگاران و زبان‌شناسان می‌سازند. در هیچ‌یک از این دو الگو نمی‌توان گفت که خود قواعد عملاً بر روی رفتار «نظارت» یا «عمل»

می‌کنند و یا آن را «تعیین می‌کنند» و یا «محدود می‌سازند».

فوکو با توجه به پابندی و علاقه‌ای که به تاریخ دارد، قطعاً می‌باید پاسخ ساختگرایانه به این پرسش را مردود بشمارد که چگونه قواعد صوری می‌توانند به‌طور علی اثرگذار باشند. ساختگرایان تمام‌عیاری چون چامسکی و لوی استراوس که قواعد تغییر شکلها را مبتنی بر قوانین فیزیکی ذهن می‌دانند، مدعی اثرگذاری علی برای تغییر شکلهای مورد نظر هستند. اما این ادعا که قواعد تغییر شکل به این دلیل قدرت دارند که به موجب قوانین طبیعت [در ذهن] استقرار یافته‌اند، تنها در مورد قواعد غیرتاریخی مشترک میان فرهنگهای مختلف معنی می‌دهد. قواعد مورد نظر فوکو که از لحاظ تاریخی جابه‌جا می‌شوند، با چنین اثرگذاری عینی ارتباطی ندارند.

فوکو، خارج از دیدگاه ابزاری ساختگرایان درخصوص اصول صوری [آن قواعد] ظاهراً پابند نظری است که وی زمانی آن را توهم صورتگرایانه نامید، «یعنی این‌که تصور کنیم که قوانین ایجاد [علم] در عین حال و با توجه کامل همان شرایط وجود آن هستند» (دور معرفت‌شناختی، ص ۳۸). البته فوکو دقیقاً چنین اشتباهی نمی‌کند. وی قواعد صوری سازنده یک علم را، دوباره به عنوان شرایط آن علم به درون آن نمی‌فرستد. فوکو آشکارا مدعی است که نظام قوانینی که وی توصیف می‌کند در سطحی عمیق‌تر از سطح شکل‌گیری صوری علم، [یعنی] در سطحی که شکل‌گیری صوری را ممکن می‌سازد، عمل می‌کنند. «[توصیف دیرینه‌شناسانه]، فهم گفتمانها براساس قانون تکوین و پیدایش بالفعل آنها را ممکن می‌سازد. [چنین توصیفی] باید بتواند این واقعیت را در نظر بگیرد که چنین گفتمانی، در لحظه‌ای خاص، ممکن است این یا آن ساخت صوری را پذیرد یا به عمل درآورد و یا برعکس حذف کند، فراموش کند و یا نادیده بگذارد» (دیرینه‌شناسی، ص ۱۲۸). بدین سان توصیف دیرینه‌شناسانه فوکو که از بیرون و یا از بالا نگاه می‌کند، از جمله در پی توضیح این نکته است که چرا در دوران خاصی صورتگرایی به عنوان استراتژی جدی ظاهر شد. به همین دلیل «مقولات ماقبل تجربی صوری، و مقولات پیشینی تاریخی [فوکو] به سطح واحدی متعلق نیستند و سرشت یکسانی ندارند. اگر آنها به صورت متقاطع با هم برخورد دارند به این دلیل است که دو بُعد متفاوت را اشغال می‌کنند» (همان، ص ۱۲۸). با این حال فوکو در توضیح قدرت علی قواعد صورتبندیهای گفتمانی، قواعد صوری مشهودی را که این صورتبندیها را توصیف می‌کنند، به صورت ناموجهی، به شرایط وجود این صورتبندیها تبدیل کرده است.

ابهام فوکو در خصوص مسئله اثرگذاری علی بی‌شک حاکی از این است که دیرینه‌شناسی نمی‌باید از اول چنین مسئله‌ای را مطرح می‌کرد. نفس این ادعا که گفتمان تابع قواعد است، ناقص نظر دیرینه‌شناس است. دیرینه‌شناس به عنوان پدیدارشناسی ثابت‌قدم، که مصداق و معنی را حذف و تعلیق می‌کند، تنها نیازمند توصیف کردارهای گفتمانی در حال تغییر و مصداق ظاهری و معنای ظاهری آنها (یعنی مجموعه تفاسیری) است که همراه با این کردارها پیدا می‌شوند. از آنجا که چنین مطالعه‌ای خارج از دعاوی صدق و معنای جدی علوم مورد مطالعه خود قرار دارد، نباید برای خود مدعی معنا و قدرت تبیینی جدی باشد. بلکه [دیرینه‌شناسی] برای آنکه منطقاً فارغ از تعارض باشد، می‌باید همان چیزی باشد که فوکو مکرراً به عنوان «توصیف خالصی از واقعیت گفتمان» (دور معرفت‌شناختی، ص ۱۶) توصیف می‌کند. اگر فوکو خودش را به پیروی از اصول روش‌شناسانه خویش محدود کرده بود، می‌توانست توصیف ارزشمندی از کردارهای گفتمانی مورد مطالعه‌اش به دست بدهد. توصیفهای مشروح او از مطالعات مربوط به کار، زبان و زندگی شواهد بسیار متقاعدکننده‌ای در این خصوص به دست می‌دهند که روابط پیچیده و منظمی میان کردارهای گفتمانی و آنچه موضوعات و فاعلهای شناسایی و غیره محسوب می‌شوند، وجود دارد.

اما از آنجا که ما چنین توصیف ناب و خالصی را پیگیری کرده‌ایم دریافته‌ایم که فوکو از حدود «تجربه‌گرایی معتدل» خود پا را فراتر می‌گذارد و هرچند روش خودش را به عنوان تفحصی از نوع تفحصات «بیکن» در جستجوی قواعد تلقی می‌کند، لیکن نمی‌تواند از عرضه تبیینی شبه‌ساختگرایانه درباره پدیده‌هایی که کشف کرده خودداری کند. وی نه تنها اصلاً نظریه‌ای توصیفی را نمی‌پذیرد بلکه ظاهراً خواستار نظریه‌ای تجویزی نیز هست: «تحلیل احکام و صورت‌بندیهای گفتمانی ... در پی تعیین اصلی است که بر طبق آن تنها مجموعه‌های [سخنان] «معنی‌بخشی» که بیان شده‌اند، ممکن است ظاهر شوند. [این تحلیل] در پی کشف قانون محصوریت و ندرت است» (دیرینه‌شناسی، ص ۱۱۸، تأکید افزوده شده). گاه فوکو تا آنجا پیش می‌رود که نه تنها جویای شرایط امکان است بلکه تعیین شدگی کلی را نیز در نظر دارد: «باید معلوم شود که چرا [حکم خاصی] نمی‌توانسته جز آنکه بوده، باشد» (دور معرفت‌شناختی، ص ۱۷، تأکید افزوده شده است). دیرینه‌شناس باید «عملکرد قواعدی را [کشف کند] که ظهور و زوال گفتارها در یک فرهنگ را تعیین می‌کنند» (همان، ص ۱۹، تأکید افزوده شده). فوکو مکرراً

خودش را ظاهراً مجبور می‌بیند که روش توصیف پدیدارشناسانه بی‌طرفانه و تجربی را رها کند و به نوعی تبیین ماقبل تجربی روی آورد.

چنین حرکتی از نظریه‌ای که صرفاً توصیف را کافی می‌داند به نظریه دیگری که مدعی تبیین نظری اصول بنیادینی است که پدیده‌ها را ممکن می‌سازند، نمی‌تواند اشتباه و خلط مبحث ساده‌ای باشد، بلکه به نظر می‌رسد که این حرکت افشاگر چیزی است که هایدگر [اگر از او پرسیده می‌شد] آنرا حوزه نیندیشیده در آثار اولیه فوکو می‌خواند. آیا نگرش نهفته و آشکار نشده‌ای وجود دارد که روش‌شناسی اولیه فوکو را مغشوش می‌سازد؟

شاید بتوان حدس زد که فوکو به‌رغم پایبندی‌اش به پدیدارشناسی نابی که مقولات حقیقت و معنا را حذف و تعلیق می‌کند، از این مطلب آگاه است که کردارهای گفتمانی صرفاً قاعده‌مند نیستند بلکه در واقع دارای قدرت تشکیل موضوعات و فاعلهای شناسایی هستند. به‌علاوه ظاهراً روشن است که قواعدی که وی توصیف می‌کند، قواعدی صرفاً تصادفی نیستند که بتوان آنها را از روی سطح گفتمان استنباط کرد، بلکه می‌باید از وجود قاعده منظم بنیادینی خبر دهند. به هر حال چون فوکو در این مرحله پایبند این نظر است که کردارهای گفتمانی مستقل‌اند و متن عملکرد خودشان را تعیین می‌کنند، وی نمی‌تواند در جستجوی قدرت قاعده‌بخشی باشد که ظاهراً بر کردارهای گفتمانی واقع در خارج از خود آن کردارها حاکم هستند. بدین سان گرچه عوامل غیرگفتمانی به شکل کردارهای نهادی و اجتماعی، مهارتها، کردارهای آموزشی، و الگوهای متعین، مدام در تحلیل فوکو به‌طور ناخواسته و خودسرانه وارد می‌شوند (و گرچه یکی از ایرادات اساسی او به دوگانگی عین و ذهن این است که «موجب می‌شود از تحلیل کردار دوری گزینیم» (دیرینه‌شناسی، ص ۲۰۴) لیکن لاجرم وی می‌باید قدرت مولدی را که کردارهای گفتمانی آشکار می‌سازند، در قواعد خود آن کردارها بیابد. نتیجه این مطلب، مفهوم عجیب و غریب قواعدی است که به خود قاعده می‌دهند. از آنجا که قاعده‌مندی کردارهای گفتمانی ظاهراً نتیجه تابع [قواعد] بودن، تعیین‌شدگی و تحت انضباط بودن آنهاست و در عین حال این کردارها مستقل فرض می‌شوند، دیرینه‌شناس ناچار باید به همان قواعدی که نظام‌مندی این کردارها را توصیف می‌کنند، اثر و کارایی علی نسبت دهد.

## فراسوی جدیت و معنا

بالاخره اهمیت روش جدید دیرینه‌شناسی فوکو و تحلیلهایی که وی می‌تواند براساس آن به دست دهد، در چیست؟ به نظر می‌رسد که فوکو به منظور اجتناب از دوگانگیهای موجود در تحلیل محدودیت، حقیقت جدی و کل مفاهیم بعد استعلایی، من اندیشنده و اصل و منشأ را که جدی گرفتن [حقیقت] متضمن و مستلزم آنهاست، رد کرده است. وی در پی اجرای مرکززدایی به شیوه‌ای است که هیچگونه امتیازی برای هیچ مرکزی باقی نمی‌گذارد. (همان، ص ۲۰۵) اما خلوص روش‌شناسانه حاصله ظاهراً وی را گرفتار خلأیی می‌سازد. وی صادقانه به مشکل خودش اعتراف می‌کند: «فعلاً و تا جایی که می‌توان پیش‌بینی کرد، گفتمان من نه تنها اصلاً جایگاهی را که در آن سخن می‌گوید تعیین نکرده است بلکه از زمینه‌ای هم که بتواند بر روی آن حمایتی به دست آورد، می‌گریزد» (همان، ص ۲۰۵).

ظاهراً فوکو در زمان نگارش دیرینه‌شناسی دانش تنها مواجه با دو راه بود: یا تأکید بر جدیت که چنان ارزش و اهمیتی به حقیقت عینی می‌دهد که گفتمان اهمیت خودش را از دست می‌دهد و یا اتخاذ موضعی که در خارج از هرگونه معنای جدی قرار می‌گیرد، به نام اهمیت قائل شدن برای گفتمان به نحوی تعارض آمیز. و اگر این دو، تنها راههای موجود باشند در آن صورت فوکو که سقوط دوگانگی در کل اشکال آن را شرح داده است، می‌باید، علی‌رغم تمجیدش از شعرا و سوفسطاییانی که سخن گفتن را به معنی به حرکت درآوردن انسانها می‌دانسته‌اند، خارج از این راهها باقی بماند.

دیرینه‌شناس احکام و گفته‌های گنگ را مطالعه می‌کند و بدین سان از درگیر شدن در جستجویی جدی برای حقیقت و معنایی که توصیف می‌نماید، اجتناب می‌ورزد. چنانکه دیده‌ایم، دیرینه‌شناسی «چیزی جز بازنویسی نیست: یعنی تغییر شکل قاعده‌مند آنچه پیشاپیش نوشته شده، با استمرار نگاه از بیرون است... [دیرینه‌شناسی] توصیف منظم گفتمان به عنوان موضوع است» (همان، ص ۱۴۰) دیرینه‌شناس به کل صورتبندیهای گفتمانی و موضوعات، فاعلها، مفاهیم و استراتژیهای معنادار آنها و کوشش آنها برای کشف حقیقت، از بیرون نگاه می‌کند. کل دیرینه‌شناسی، همانند پدیدارشناسی مبتنی بر مفهوم توصیف صرف است. اما همین خود برای کسی که بخواهد دعاوی دیرینه‌شناسی دانش را ارزیابی کند، رشته‌ای از مشکلات نهایی و مآلاً حل‌ناشدنی برمی‌انگیزد. آیا توصیفی ناب و خالص ممکن است؟ آیا در گزینش مقولات توصیفی هیچ‌گونه تعبیر و

تفسیری دخیل نیست؟ آیا نباید و نمی‌توان پرسید که این توصیفها درست‌اند یا مخدوش؟ و اما آیا خود این پرسش دوباره [مسئله] حقیقت را پیش نمی‌آورد؟

سردرگمی‌های مشابهی در رابطه با [مسئله] معنا نیز پیدا می‌شود. دیرینه‌شناس مدعی است که از درون افق معنا و فهم‌پذیری سخن نمی‌گوید. فوکو دربارهٔ نظریهٔ خودش می‌گوید: «کوشیده‌ام تا این فضای خالی را که از درون آن سخن می‌گویم و به تدریج در گفتمانی شکل می‌گیرد که هنوز احساس می‌کنم لرزان و نامطمئن است، تعریف کنم» (همان، ص ۱۷). این خود‌مزیتی دارد. دیرینه‌شناس مجبور نیست نگران این امر باشد که تعبیر او ممکن است در درون افق گسترده‌تری گذاشته شود و در نتیجه نسبی به‌شمار رود. اما اگر دیرینه‌شناس از بیرون از هرگونه افق فهم‌پذیری و معنا سخن می‌گوید پس چگونه گفتمان او اصلاً ممکن است معنایی داشته باشد؟ مطالعهٔ دیرینه‌شناسانهٔ پراکندگی با عزم این که صرفاً «تمایزها را نشان می‌دهد»، چگونه می‌تواند اصلاً تمایز مهمی را در نظر آورد؟ دیرینه‌شناسی با حذف و تعلیق مسئلهٔ حقیقت، معنا و جدیت، ظاهراً هیچ راهی برای اعادهٔ آنها ندارد.

فوکو به هنگام نگارش دیرینه‌شناسی دانش ظاهراً بر لبهٔ چنین پرتگاهی دچار تردید می‌شود. بر وفق تفسیر پدیدارشناسانهٔ روش دیرینه‌شناسی از بیرون، در لحظاتی فوکو دربارهٔ خودش به عنوان یکی از بسیاری «کارگزاران جدی» می‌اندیشد. در چنین لحظاتی وی با بیان این که در واقع در حوزه‌ای مانند حوزهٔ معنا و حقیقتی که وی توصیف و حذف و تعلیق می‌کند، سخن می‌گوید، می‌کوشد تا اهمیت گفتمان خودش را حفظ کند. همین «لغزشها» به اهمیت و جدیت روش تبارشناسی فوکو اشاره دارند که وی در آثار دههٔ ۱۹۷۰ به کار می‌گیرد.

همین گرایش به عرضهٔ تفسیر خودش [دربارهٔ گفتمان] به عنوان تفسیری واجد معنا و مدعی دعاوی حقیقت (یعنی گرایشی که زمانی برای فوکو جذابیت داشت و بعداً هم دوباره جذابیت پیدا کرد) در بحث او از رابطه‌اش با بایگانی تاریخی آشکار می‌شود. «برای ما ممکن نیست بایگانی خودمان را توصیف کنیم زیرا از درون چنین قواعدی است که سخن می‌گوییم، زیرا [همین بایگانی] همان چیزی است که به آنچه ما می‌گوییم ... شیوه‌های ظهور، اشکال زیست و همزیستی، نظام تراکم، تاریخت و ناپدید شدن آن را می‌بخشد» (همان، ص ۱۳۰). این نظر که نمی‌توان بایگانی خود را توصیف کرد زیرا بودن در درون آن است که به گفتمان ما موضوع، و از قرار معلوم حقیقت و معنای جدی



می‌بخشد، در محافل تأویلگرا نظری آشناست، همچنان‌که کاربرد مفهوم افق (به جای فضای صوری تغییر شکلها) به وسیله فوکو نیز مقوله‌ای مانوس است: «کشف هرگز به اتمام نرسیده... بایگانی، افق عامی را تشکیل می‌دهد که توصیف صورتبندیهای گفتمانی، تحلیل اشکال قطعی و متعین [گفتمانها و] ترسیم حوزه بیانی متعلق به آن است» (همان، ص ۱۳۱).

این نظر رابطه تنگاتنگی با این داعیه دارد که تنها چون ما در فراسوی علوم انسان قرار داریم می‌توانیم نظام تغییر شکلهای آنها را توصیف کنیم. «توصیف بایگانی، امکانات خود را... براساس همان گفتمانهایی که دیگر گفتمانهای ما نیستند به صحنه می‌آورد؛ آستانه وجود آن به موجب گسستی برقرار می‌شود که ما را از آنچه دیگر نمی‌توانیم گفت و از آنچه در خارج از کردار گفتمانی ما قرار می‌گیرد، جدا می‌سازد» (همان، صص ۱۳۰ و ۱۳۱). این گفته به این نتیجه‌گیری می‌انجامد که چون ما اینک در افق دیگری قرار داریم، می‌توانیم ببینیم که حقیقت افق گذشته مانند همه حقایق، صرفاً تعبیری متعلق به یک عصر بود. بدین سان ما از تفسیر ساده‌لوحانه حقیقت به عنوان تناظر نظریه با هستی فی‌نفسه اشیاء و نیز از تلقی ساده‌دلانه رشته‌های دانش به عنوان کوششهایی برای نزدیک شدن به این حقیقت، برحذر داشته می‌شویم. نتیجه، نوعی پوچ‌انگاری است که بر نقش تعبیر تأکید می‌گذارد.

با توجه به تبارشناسی نیچه، نسبیت زبانی ویتگنشتاین، نظریه تأویلی هایدگر و توصیف انقلابهای علمی در نظریه کوهن، شاید بتوان گفت که این نوع از پوچ‌انگاری تنها شکل صادقانه جدی بودنی است که در قرن بیستم در دسترس است. فوکو چنین گسستی از مفهوم سنتی حقیقت را در نتیجه‌گیری این فصل از دیرینه‌شناسی می‌آورد. وی می‌گوید، بایگانی جدید ما «ما را از رشته‌های پیوندان محروم می‌سازد؛... رشته فرجامشناسی‌های استعلایی را می‌گسلد؛ و در جایی که زمانی اندیشه انسانشناسی، هستی یا ذهنیت انسان را مورد سؤال قرار می‌داد، دیگری و بُعد بیرونی را باز می‌گشاید؛... معلوم می‌دارد که ما تمایز هستیم، عقل ما تمایز گفتمانهاست، تاریخ ما تمایز زمانهاست، نفس [یا هویت] ما تمایز نقابهاست» (همان، ص ۱۳۱).

اما پوچ‌انگاری شدیدتری در پس همین گفته‌ها نهفته است، از نوعی که هرگونه تعبیر معنی‌داری را به عنوان توهمی توضیح می‌دهد که به وسیله محصوریت و ندرت قاعده‌مند احکام و گفته‌ها ایجاد شده است. از این دیدگاه:

«تعبیر کردن نوعی واکنش به فقر و کمبود بیانی و شیوه‌ای برای جبران آن از طریق تکثیر معناست؛ ... اما تحلیل یک صورتبندی گفتمانی به معنی جستجوی قانون همین کمبود و نقصان، ... و تعیین شکل خاص آن است. بنابراین به یک معنی [تعبیر] سنجش «ارزش» گزاره‌ها و گفته‌هاست؛ ارزشی که به موجب حقیقی بودن آن گفته تعریف نمی‌شود و برحسب حضور معنا و محتوایی نهانی سنجیده نمی‌شود؛ بلکه خود، جایگاه آنها را، توانایی آنها برای نشر و دست به دست شدن را، امکان تغییر شکل آنها را نه تنها در نظام گفتمان بلکه به‌طور کلی‌تر در نظام اداره منابع کمیاب توصیف می‌کند» (همان، ص ۱۲۰).

اعتقاد به معنا، حقیقت و ارزش به‌ظاهر انگیزه چیزهایی است که مردم می‌گویند، اما چون می‌توان ثابت کرد که آنچه مردم می‌گویند به وسیله قواعدی تعیین می‌شود که اصلاً در اذهان آنها نیست، به همین سان می‌توان ثابت کرد که اعتقاد آنها به معنا و کارایی آن موهوم است. دیرینه‌شناس با اعتقاد به این که معنا، در واقع، پدیده‌ای ثانویه و تبعی است، خارج از هرگونه صورتبندی گفتمانی قرار می‌گیرد. یا به سخن دقیق‌تر، دیرینه‌شناس همانند پدیدارشناسان استعلاگرای هوادار هوسرل می‌باید «شکافی در نفس خود» بیفکند تا این که به عنوان ناظری بی‌طرف به همان پدیده‌هایی نگاه کند که انسان (یا به گفته فوکو سخنگو) به عنوان خود تجربی ذیعلاقه، نمی‌تواند از درگیری در آنها پرهیزد. فوکوی دیرینه‌شناس، به عنوان فراپدیدارشناسی بی‌طرف، به فوکوی تاریخی نگاه می‌کند که اگر درباره انسانها به شیوه‌ای جدی بیندیشد نمی‌تواند از تفکر برحسب معانی و دعاوی حقیقتی که تابع آخرین صورتبندی گفتمانی هستند پرهیزد.

چنین آمیزه‌ای از کناره‌گیری و درگیری صرفاً ویژگی روانشناسانه دیرینه‌شناسی نیست که هیچ‌گاه نمی‌تواند بر تمایل خود مبنی بر جدی گرفتن علم عصر خویش کاملاً غلبه کند. همچنین برخلاف نظر هوسرل دلیل آن این نیست که بدون درگیری پدیدارشناس، هیچ چیز برای مطالعه باقی نمی‌ماند. دیرینه‌شناس ادعا نمی‌کند که پدیده مورد مطالعه خود را از طریق فعالیت معنابخش خویش بازسازی می‌کند، بلکه وی می‌باید برای آنکه دانش خود را اجرا کند در متن روزمره گفتمانی که مطالعه می‌کند سهم و درگیر شود. اگر کل گفتمان از دیدگاه دیرینه‌شناس صرفاً سروصدا و همهمه بی‌معنایی می‌بود، در آن صورت او نمی‌توانست گزاره‌ها را حتی فهرست کند.

به‌علاوه برای دیرینه‌شناس فهم گفتمان روزمره کافی نیست. اگر وی مسائل مورد هلاقه اشخاص متفکر مورد مطالعه خود را درنیابد، نمی‌تواند تمیز دهد که در چه زمانی دو گفته متفاوت، کنش کلامی جدی واحدی هستند و چه زمانی دو گفته یکسان کنشهای کلامی جدی متفاوتی هستند. پاسخ دادن به این مسئله به شیوه‌ای که احتمالاً فوکو پاسخ می‌داد یعنی این که می‌توان با مشاهده چگونگی کاربرد هر گفته و حکمی میان آن دو تمیز داد، تنها به معنی به تعویق انداختن حل مسئله است. اگر پژوهشگر به معنای فعالیت مورد نظر دسترسی نداشته باشد، نمی‌تواند میان شباهت ظاهری کاربرد و آن نوع از شباهت در کاربرد که معلوم می‌دارد دو گفته متفاوت در واقع احکام یکسانی هستند، تمیز دهد. بدین سان وضعیت اجتناب‌ناپذیر دیرینه‌شناس این است که در عین حال هم در درون و هم در بیرون از گفتمانهای مورد مطالعه خود باشد و در نتیجه هم دعاوی حقیقت معنادار آن گفتمانها را بپذیرد و هم آنها را موقوف و معلق سازد.

حتی اگر گفتمان جدی هرگز در واقع واجد آن معنای جدی که خود ادعا می‌کند نیست، بلکه چنان‌که دیرینه‌شناسی آشکار می‌سازد صرفاً تغییر شکل قاعده‌مند موضوعات، فاعلها، مفاهیم و استراتژیهای بی‌معنا است؛ حتی اگر در تحلیل نهایی معلوم شود که پیکره‌های [گفتمانهای] مورد مطالعه دیرینه‌شناسی همواره صامت و ناگویا بوده‌اند؛ باز هم این مطلب به جای خود باقی می‌ماند که دانشمندان جدی و دیرینه‌شناسان هیچ‌یک نمی‌توانستند بدون وجود این توهم که معنایی جدی در کار است، کار خود را انجام دهند. درحقیقت دیرینه‌شناسی، دانش گوش فرادادن دقیق به همان آثار و پیکره‌هایی است که ناگویا و صامت تلقی می‌شوند.

فوکو در زمان نگارش دیرینه‌شناسی دانش، همانند هوسرل، خودش را ناظری بی‌طرف می‌دانست و نگرش طبیعی و درگیر شده را ساده‌لوحانه می‌انگاشت، لیکن بعدها، همانند مرلو-پونتی اعتقاد پیدا کرد که جدی بودن، ساده‌لوحی نیست بلکه اجتناب‌ناپذیر است؛ ما «محکوم به معنا» هستیم؛ می‌باید نگرش طرفدار و درگیر را جدی بگیریم. همچنین بعدها وی اندیشه جایگاه بی‌طرفانه دیرینه‌شناس به عنوان «امتیاز متفکر» و نیز اندیشه بی‌ارزش و غیرضروری شدن معنا به واسطه قوانین محصوریت را اندیشه‌هایی ساده‌لوحانه و درحقیقت نیازمند توضیح دانست.

اگر در واقع، دعاوی حقیقت معنی‌دار، تنها نوع جدیدی هستند که در دسترس ما قرار دارند، در آن صورت، فوکو، وقتی دیرینه‌شناسی ثابت‌قدم و فارغ از تعارض است، پیوند

خودش را با کل مقولهٔ جدیت می‌گسلد. فوکو به‌رغم علاقهٔ آشکار به مسائل مورد بحث خودش و به‌رغم کوشش فکری عظیمی که در نگارش آثار خود و از آن جمله دیرینه‌شناسی دانش صرف کرد، با این حال آشکارا تمایل داشته تا از تبعات و پیامدهای پوچ‌انگارانۀ موضع عمودنگر<sup>۱</sup> یا «نگاه از بیرون» خود بیشترین بهره‌برداری را بکند. وی گاه خودش را جزء آن دسته از فراساختگرایانی وامی‌نماید که رهایی از جدیت خرف‌کنندهٔ گذشته مایهٔ سرخوشی آنهاست.

فوکو در پاسخ به منتقد خیالی خود که به جد می‌پرسد: «آیا پیشاپیش راه خروجی را تدارک می‌بینید که شما را در کتاب بعدی خود قادر سازد تا از جای دیگری سر در بیاورید و همچون الآن اعلام کنید که: نه نه من در جایی که شما منتظرم هستید نیستم بلکه در آنجای دیگر هستم و به شما می‌خندم؟» (همان، ص ۱۷) از روی سرسری چنین پاسخ می‌دهد: «خیال می‌کنید برای چه این قدر در نوشتن زحمت کشیدم و این قدر از آن لذت بردم ... جز برای این که، با دستی نسبتاً لرزان دخمهٔ هزارپیچی را تدارک بینم که بتوانم در آن قدم بگذارم ... [و] خودم را گم کنم و سرانجام در نزد چشمانی ظاهر شوم که هیچگاه مجبور نخواهم بود آنها را دوباره بینم ... از من نپرسید کیستم و از من نخواهید که همان کس باقی بمانم: بگذارید مقامات دولتی و پلیس درستی مدارک [هویت] مرا واریسی کنند» [همان، ص ۱۷]. فوکو به خوبی می‌داند که «سخن گفتن به معنی انجام دادن چیزی است، چیزی جز بیان آنچه آدمی می‌اندیشد؛ چیزی جز ترجمه کردن آنچه آدمی می‌داند و چیزی غیر از بازی کردن با ساختهای زبان» (همان، ص ۲۰۹). اما در این مرحله وی تنها می‌تواند یک نوع جدی بودن را تصور کند، جدیتی که به‌واسطهٔ متابعت از قواعد حاکم بر مجموعهٔ خاصی از کردارهای گفتمانی حاصل می‌شود.

بنابراین به یک معنای مهم پوچ‌انگاری فوکو همواره پوچ‌انگاری محدود و مشروطی است. از آنجا که دیرینه‌شناس هرگز معنا و دعاوی موردی حقیقت را که در گفتمان روزمرهٔ مسلم فرض می‌شوند، حذف نمی‌کند، بنابراین می‌تواند و می‌باید علائق جدی مندرج در کردارهای فرهنگی خود را چون دیگران بپذیرد. بنابراین فوکو به عنوان شخصی معمولی و خصوصی، بیشتر یا کمتر از هر کس دیگر پوچ‌انگار نیست. لیکن اگر قرار است سخن دیرینه‌شناس درست باشد، باید هرگونه درگیری و تعهدی عملی که وی

ممکن است داشته باشد، همچنان خصوصی و شخصی باقی بماند. این‌گونه تعهدات تنها ممکن است در گفتگوهای موردی روزمره بازتاب یابند. دیرینه‌شناسی که به تعبیری پسا‌هوسرلی از شکاف در نفس اعتقاد دارد می‌باید هرگونه نظریه‌ای دربارهٔ اخلاق یا نهادهای اجتماعی را حداکثر نیمه‌جدی تلقی کند. وی ممکن است به عنوان شخصی خصوصی سخت‌درگیر و متعهد باشد لیکن در حوزهٔ گفتمان عمومی می‌باید در پشت نقاب پنهان شود.

رهایی از مقامات دولتی و پلیس‌گفتمانی قطعاً شادی‌بخش است، اما تا وقتی که موضع تازه‌ای برای سخن گفتن به دست نیاورده‌ایم و جدیت جدیدی برای واژگان خود نیافته‌ایم، در دیرینه‌شناسی هیچ جایی برای گفتمانی با معنا و اهمیت اجتماعی، هیچ دلیلی برای شنیدن گفته‌ها و (به‌رغم گفته‌های شوخ‌طبعانهٔ فوکو) هیچ دلیلی برای نوشتن وجود ندارد. چرا این همه کوشش به خرج دهیم و نظریه‌ای عمودنگر یا نگاهی از بیرون پردازیم درحالی که بی‌طرفی و کناره‌گیری، هرگونه داعیهٔ نظریات نسبت به معنی‌داری یا جدی بودن را بی‌بنیاد می‌سازد؟ از سوی دیگر اگر نظریهٔ فوکو صرفاً شکلی دیگر از گفتمانی جدی است که تابع قواعد جدید ولی فعلاً تنظیم نشده‌ای است، در آن صورت نوشتن آن و خواندن آن ارزش این همه زحمت طاقت‌فرسا را نداشته است.

به‌علاوه حتی اگر ما از صرف تشریح نظامهای فکری پیچیده هم لذت ببریم، باز هم دیرینه‌شناسی دانش دچار همان مشکلاتی می‌شود که قرار بود تشخیص دهد و حل کند. چنان‌که نشان خواهیم داد، دیرینه‌شناس با کناره‌گیری از مسئلهٔ جدیت و در عین حال با درغلتیدن در درون تعبیری از دو‌دوگانگی از دوگانگی‌هایی که آفت علوم انسان بوده‌اند، از هر حیث خود را در بدترین وضع می‌یابد.

### نتیجه‌گیری: مشکل دوگانگی

حال که گفتمانهای کلاسیک، انسان‌شناسانه و دیرینه‌شناسانه را شرح و از هم تمیز داده‌ایم، می‌توانیم دستاورد فکری فوکو را مشخص و ارزیابی کنیم، یعنی درستی و توجیه‌پذیری آن را در همان حوزه‌ای که خودش انتخاب کرده، برحسب مفاهیم خود او بسنجیم. پرسش ما این است: تفاوت میان گفتمان علوم انسان و گفتمان دیرینه‌شناسی تا چه پایه اساسی است؟

از دیدگاه فوکو این تفاوت به اندازهٔ تفاوت میان تاریکی و روشنایی است. علوم

انسان در طی دو قرن خود را به پیچ و تاب انداختند و به ناکامی کوشیدند به شیوهٔ بندبازان اعلام دارند که از یک سو انسان دانندهٔ محدود و فناپذیری است که از قوانین زیست‌شناسی، اقتصاد و زبان‌شناسی متابعت می‌کند ولی از سوی دیگر به خودش اختیار می‌دهد تا «از طریق تعامل همین قوانین آنها را بشناسد و در معرض توضیح کامل قرار دهد» (نظم اشیاء، ص ۳۱۰). اما دیرینه‌شناس با پیچ و تاب مضاعفی خود را پیروزمندانه به ورای کنشهای کلامی جدی، یعنی به جایی پرتاب می‌کند که از چشم‌انداز آن کردارهای گفتمانی متغیر علوم انسان موضوع تحلیل بی‌طرفانه و بی‌نظرانه واقع می‌شوند. بدین سان در حالی که علوم انسان با کوشش در بررسی حقیقت، ضرورتاً در دریایی از کردارهای گفتمانی و اجتماعی جابه‌جا شونده غرق می‌شوند و نمی‌توانند خود را از آنها خلاصی بخشند و یا آنها را توضیح دهند، دیرینه‌شناسی با کنار زدن مسئلهٔ حقیقت و معنا، یعنی حذف و تعلیق دوگانه به شیوهٔ پدیدارشناسانه، بالاخره توانست به انسجام مطلوب نظریهٔ ساختگرایی برسد یعنی مطالعهٔ انسانها را در زمرهٔ کوششهایی برای رسیدن به نظریهٔ پایدار و مستقلی قرار دهد که در تحلیل نمایش و تحلیل محدودیت کاملاً به‌دست نیامده بود.

اما بررسی مشروحاتی که از روش دیرینه‌شناسی انجام دادیم نشان می‌دهد که این روش خود دچار تعارضات درونی بسیاری است. چنان‌که دیده‌ایم، دیرینه‌شناسی گرچه می‌خواهد به شیوهٔ تجربه‌گرایانهٔ معتدلی، همراه با کناره‌گیری [از مسئلهٔ حقیقت و معنا به شیوهٔ] پدیدارشناسانه، اشکال محقق و متعین کردارگفتمانی را توصیف کند، لیکن با این حال مدعی است که قواعدی که مجموعهٔ گفتمان جدی را توصیف می‌کنند، روند تولید آن را نیز تعیین می‌نمایند. همین نوسان میان توصیف و تجویز، بی‌ثباتی حتی عمیق‌تری را در رابطه با جایگاه معنای جدی آشکار می‌سازد. آیا علاقهٔ شدید به تنظیم و تفسیر احکام، معلول این واقعیت است که متفکران جدی واقعاً معنایی در آنها می‌یابند و یا این‌که اعتقاد به این‌که کنشهای کلامی جدی معنا و محتوای جدی دارند، توهمی است که محصول ندرت و محصوریت قاعده‌مند آنهاست؟ موضع دیرینه‌شناس در قبال این شقوق چیست؟ به نظر می‌رسد که دیرینه‌شناس باید ناظر دوگانه‌بینی باشد، یعنی معنای جدی‌ای را که انگیزهٔ تولید کلیت و انواع گفتمان مورد مطالعهٔ اوست هم بپذیرد و هم انکار کند. آخرین پرسش این‌که شأنِ قوانینی که دیرینه‌شناس کشف می‌کند، چیست؟ آیا نظریهٔ دیرینه‌شناسی می‌تواند دگرگونی تاریخی را توضیح دهد و یا این‌که تاریخ را اساساً

تصادفی و غیر قابل فهم می‌نمایاند؟ باید پرسید: آیا نظم و معنایی در این‌گونه عدم قطعیت‌های روش‌شناسانه وجود دارد و یا این‌که اینها صرفاً «وضع پریشانی» هستند که به گفته خود فوکو ویژگی نگرش جدیدی هستند، نگرشی که «این قدر لرزان و نامطمئن» است و به زحمت می‌کوشد خود را از دام‌های خودساخته‌اش رها کند ولیکن به علت بی‌تجربگی مکرراً در درون آنها درمی‌غلند؟ (همان، ص ۱۷).

از چنین دیدگاهی مشکلات روش‌شناسانه فوکو شباهت شک برانگیزی با تعارضات موجود در دوگانگی‌های انسان‌شناسانه [علوم انسانی] به روایت خود او دارد. البته دیرینه‌شناس دیگر در این باور هم عقیده علمای علوم انسان نیست که حقیقتی عمیق در انسانها وجود دارد که همواره نزدیک و در دسترس است ولیکن همواره از دست آنها می‌گریزد. بدین سان دیرینه‌شناس اندیشه خود را از «خودشیفتگی استعلایی» خلاصی بخشیده است (همان، ص ۲۰۳). وی بدین شیوه از گفتمان انسان‌شناسانه [علوم انسان] که مدعی دارا بودن مقولاتی است که حوزه کل تجربه ممکن را تعریف می‌کنند و در پی بنیادیابی برای شرایط چنین امکانی در فعالیت سازنده ذهنی استعلایی است، فراتر می‌رود و در عین حال جایگاه آن گفتمان را مشخص می‌سازد. تحلیل فوکو همچنین فرجام‌شناسی عقل را که میان طرحی در گذشته و اجرای آن در آینده در نوسان است، کنار می‌گذارد. این‌گونه اهداف که تا این اواخر هنوز ذهن فیلسوفی مانند هوسرل را به خود مشغول می‌داشت، به برکت حذف و تعلیق دوگانه [مسئله حقیقت و معنا] پشت سر گذاشته شد. بنابراین چنان‌که فوکو توضیح می‌دهد، «تلقی دیرینه‌شناسی به عنوان جستجویی برای اصل، برای مقولات ماقبل تجربی صوری، [و] برای کنشهای بنیان‌گذار، به‌طور خلاصه به عنوان نوعی پدیدارشناسی تاریخی (در حالی‌که هدف آن برعکس آزاد کردن تاریخ از چنگال پدیدارشناسی است)»، اشتباهی جدی خواهد بود (همان، ص ۲۰۳).

فوکو آشکارا تفاوت‌های دیرینه‌شناسی و علوم انسانی را مشخص می‌کند. «هدف من این بود که ... تاریخ را در گسستی که هیچ‌گونه فرجام‌شناسی نمی‌تواند آنرا پیشاپیش فتح و ضبط کند تحلیل کنم؛ آن را در شکل پراکنده‌ای ترسیم کنم که هیچ افق از پیش برقرار شده‌ای نتواند آن را یکجا دربر بگیرد؛ آنرا در گمنامی و مجهولیتی نمایش دهم که هیچ قانون و بنیاد استعلایی بر آن شکل فاعل‌شناسایی را تحمیل نکند؛ درهای آن را به روی زمانمندی پایداری باز کنم که بازگشت هیچ آغازی را وعده نکند» (همان، ص ۲۰۳). دوگانگی‌های علوم انسان با این حال بر حسب حقیقتی نهانی که انسان به عبث می‌کوشد به

دست آورد تعریف نمی‌شوند بلکه صرفاً بر طبق فرض یکسانی و تفاوت میان امر محقق و متعین و حوزه بنیادی تعیین می‌گردند. بدین سان هر گفتمانی که در پی برقرار سازی بنیاد و زمینه‌ای برای امکان خویش و نیز امکان هر گونه شناختی تنها در خودش باشد، موضوع دوگانگی یا تقابل «آن فاصله کوچک اما غلبه‌ناپذیری است که در حرف ربط «و» در عبارات «عقب‌نشینی و بازگشت»، «اندیشه و نااندیشیده»، «تجربی و استعلایی» آنچه متعلق به حوزه اشکال محقق و متعین است و آنچه متعلق به حوزه بنیادها است» نهفته است» (نظم اشیاء، ص ۲۴۰) همین یکی شمردن اشکال محقق و متعین، با بنیاد است که ویژگی علوم انسانی را تشکیل می‌دهد و چنان‌که هم‌اینک استدلال خواهیم کرد، دیرینه‌شناسی هم که می‌کوشد از تجزیه اشکال محقق و متعین [گفتمان] به تحلیلیاتی برسد که زمینه امکان روش و موضوعات خودش را به دست می‌دهد، از همین ویژگی [یکسان‌انگاری اشکال محقق و بنیادها] فارغ نیست. بدین سان گفتمان دیرینه‌شناسی هنوز گرفتار نوعی از دوگانگیهای استعلایی / تجربی و اندیشنده / نااندیشیده است. (همچنین خواهیم دید که دیرینه‌شناسی همچون پدیدارشناسی هوسرل که خود شکلی افراطی از آن است، در مسائلی که به موضوع بازگشت و عقب‌نشینی اصل می‌انجامد وارد نمی‌شود).

موضوعات مورد مطالعه دیرینه‌شناس، کردارهای گفتمانی هستند. چنان‌که دیده‌ایم این کردارها محدود و احتمالی و تصادفی و با این حال تابع قوانین ندرت و محصور سازی خودشان هستند. آنها همچنین به وسیله کردارهای غیرگفتمانی، محدود می‌شوند. اما این حد، خارجی نیست بلکه به شیوه‌ای به وسیله کردارهای گفتمانی پذیرفته می‌شوند که استقلال آنها را محدود نمی‌سازد. بدین سان کردارهای گفتمانی جدی، نوع خاصی از محدودیت به خود متکی دارند که شبیه محدودیتی است که در مطالعه انسان یافت می‌شود. درحقیقت، در توصیفی که فوکو از دوگانگی به دست می‌دهد می‌توان به آسانی «گفتمان» را جانشین «محدودیت» کرد: «از یک سوی تجربه تا سوی دیگر [گفتمان] به خود پاسخ می‌دهد؛ [گفتمان] وحدت و تفاوت اشکال محقق و متعین [گفتمان] و بنیادهای آنها، در درون مقوله یکسانی است» (همان، ص ۳۱۵). همچنین می‌توان در تعبیر فوکو از تحلیل محدودیت، «گفتمان» را جانشین «انسان» کرد: «در بنیاد همه اشکال متعین و محقق تجربی و هر چیزی که خود را به عنوان محدودیت متعین وجود [گفتمان] بازنماید، محدودیتی کشف می‌کنیم .... این محدودیت به عنوان محدودیتی که از بیرون [بر گفتمان] تحمیل شده باشد، ظاهر نمی‌شود ... بلکه به عنوان محدودیتی بنیادی نمایان



می‌گردد که مبتنی بر هیچ چیز دیگر جز وجود خودش به عنوان امر واقع نیست و در اشکال محقق و متعین هرگونه محدودیت عینی و متعین نمایان می‌شود» (همان، ص ۳۱۵).

براساس جانشین‌سازیهایی که گفته شد و به‌ویژه با قرار دادن گفتمان به جای «انسان» درمی‌یابیم که گفتمان دیرینه‌شناسانه ظاهراً متضمن شکلی از دوگانگی استعلایی/تجربی است. «گفتمان دیرینه‌شناسانه» در روش تحلیل محدودیت، دوگانگی تجربی/استعلایی فریبی است، زیرا چیزی است که در آن شناخت از آنچه کل شناخت را ممکن می‌سازد به دست می‌آید» (همان، ص ۳۱۸).

نباید از این گفته درشگفت شویم. چنانکه دیده‌ایم [در نظریه فوکو]، کردارهای گفتمانی جدی، به عنوان شرط وقوع خودشان عرضه شده‌اند. مجموعه‌هایی از کردارهای گفتمانی یافت می‌شوند که نوعی نظم و قاعده‌مندی را بروز می‌دهند. البته قواعدی که این قاعده‌مندی را توصیف می‌کنند به عنوان شرایط امکان این مجموعه‌ها عرضه نشده‌اند، زیرا قواعد مورد نظر کل فضایی را که در آن کل کنشهای کلامی جدی ممکن می‌توانند اتفاق بیفتند تعیین نمی‌کنند. بدین‌سان این قواعد آشکارا از قواعد استعلایی کانت و فلاسفه انتقادی متمایز هستند. با این حال قواعد مورد نظر به عنوان شرایط وقوع گفتارها عرضه می‌شوند، به نحوی که همین که دیرینه‌شناس قواعد توصیف‌کننده یک صورتبندی گفتمانی را در اختیار داشته باشد می‌تواند دریابد که آن دسته از کنشهای کلامی که بالفعل گفته و جدی گرفته شده‌اند تنها انواعی هستند که ممکن است در آن زمان جدی گرفته می‌شدند. بدین‌سان قواعد گفتمانی درست به همان معنای اصالت وجودی دازاین در هایدگر و «تخته‌بند تن»<sup>۱</sup> در مرلو-پونتی به عنوان شرایط فعلیت، استعلایی هستند.

بدین شیوه دیرینه‌شناس از اشکال محقق و متعین [گفتمان] مابعد تجربی به بنیادهای ماقبل تجربی می‌رسد و می‌توان آنچه را فوکو درباره گفتمان پدیدارشناسی وجودگرا می‌گوید درباره گفتمان دیرینه‌شناسی گفت به این معنی که «گفتمانی است که سرشتی دوگانه دارد: [از یک سو] معطوف به سطح مشخص اما مبهمی است، سطحی که به اندازه کافی متعین و مشخص است تا بتوان بر آن زبانی دقیق و توصیفی را اعمال کرد، لیکن [از سوی دیگر] بیش از آن از تعین و قطعیت اشیاء به دور است تا بتوان، از آن نقطه عزیمت،

۱. body schemata: این معادل را از روی بینی از حافظ گرفته‌ام:

چگونه طوف کم در فضای عالم قدس که در سراجة ترکیب نخته‌بند تنم.

از آن ساده‌لوحی گریخت، آن را مورد بحث قرار داد و بنیادهایی برای آن یافت» (همان، ص ۳۲۱). بدین‌سان گذار از توصیف به تجویز، از [کشف] قواعد به قاعده بخشیدن، از تجزیه تجربی به تحلیلیات دیرینه‌شناسانه [و] به‌طور خلاصه ادعای کشف «مقولات ماقبل تجربی تاریخی» حاوی چیزی بیش از صرف شباهتی سطحی به مطلبی است که فوکو در فصل مربوط به «خواب انسان‌شناسانه»، «تا خوردگی ای [می‌خواند که در آن] بُعد استعلایی به نحوی تا می‌خورد که با شبکه فراگیر خود فضای را کد و بی‌رنگ تجربه‌مندی را می‌پوشاند...» (همان، ص ۳۴۱).

همچنین در دیرینه‌شناسی دانش نشانهایی از مسایلی یافت می‌شود که معمولاً از کوشش برای بنیادیابی برای حوزه نااندیشیده در من اندیشنده ناشی می‌شوند. دیرینه‌شناسی به‌رغم اشارات جسته و گریخته‌ای برخلاف این مطلب، به‌طور کلی بر این نظر است که قواعد حاکم بر صورتبندیهای گفتمانی از دسترس کسانی که به‌طور بالفعل کنش کلامی جدی ادا می‌کنند، خارج است. قواعد مورد نظر دیرینه‌شناس، همان قواعدی نیست که مجریان سخن از آنها متابعت می‌کنند؛ یعنی قواعدی که بر ایشان معلوم می‌دارد که چه کسی حق ادای معنای جدی دارد و چه چیزی به گفتنش و جدی گرفتنش می‌ارزد. این قواعد درونی، مشابه قواعد کنش کلامی «سیرل» هستند که (در صورتی که عوامل دیگر تغییر نکنند) تعیین می‌کنند چه گفتاری در حکم وعده و یا اظهار نظر است. اما قواعدی که دیرینه‌شناس کشف می‌کند، قواعد درجه دوم ندرت و محصوریتی هستند که تعیین می‌کنند کدام قواعد درجه اولی درخصوص این‌که چه فاعلهایی، موضوعاتی، مفهومی‌هایی و استراتژی‌هایی را می‌توان جدی گرفت، در هر زمان مورد متابعت قرار می‌گیرند. از آنجا که این قواعد کلان به وسیله مجریان سخن به کار برده نمی‌شوند، لازم نیست قواعد وضع جاری گفتار باشند؛ در عوض می‌توان آنها را به عنوان قواعد اکیدی نگریست که به دقت در مورد انواع سخنان و احکام به کار می‌روند. چنین قواعدی نسبت به مجری سخن بیگانه‌اند، بنابراین وظیفه دیرینه‌شناس، برخلاف پدیدارشناس این نیست که قواعد «خفته» و عقایدی را که مجری سخن، منبع ناخودآگاه آن است «بیدار کند».

با این همه، حوزه نااندیشیده مجریان سخن، در نظریه دیرینه‌شناس اعاده می‌شود و این نظریه همانند تحلیل پدیدارشناسانه اندیشه نگرش طبیعی، در پایان به انکار معنا و فهم‌پذیری همان اندیشه‌ای می‌رسد که درصدد توضیح آن بوده است. کردارهای گفتمانی مورد تحلیل دیرینه‌شناس به وسیله اعتقاد مجریان سخن در این خصوص برانگیخته

می‌شوند که آنها حقایق جدی دربارهٔ انسان و جامعه بیان می‌کنند و یا اینکه اندیشه‌های نهفتهٔ کسانی را که چنین حقایقی را در اختیار داشتند، آشکار می‌سازند. اما تحلیل دیرینه‌شناسانه به جای این اعتقاد «ساده‌لوحانه» مجموعه‌ای از قواعد دقیق خالی از معنا را به عنوان شرایط وقوع خود می‌نشانند.

اندیشمندان تأویل‌گرا و عملگرایی مانند هایدگر و ویتگنشتاین و اخیراً سیرل استدلال کرده‌اند که در واقع زمینه و مبنای کل فعالیت معنی‌دار را باید در چیزی نااندیشیده و نااندیشدنی یافت. همهٔ فعالیتها تنها در بستر و زمینه‌ای از کردارها، معنی می‌دهند و این افق معنای مشترک را نمی‌توان نمایش داد یا عینیت بخشید. چنین تعبیری «پیوسته خود را ... در نوعی بودشناسی امر نااندیشیده حل می‌کند که به خودی خود اولویت «من اندیشنده» را منتفی می‌سازد» (همان، ص ۳۲۶). اما زمینهٔ معنای مشترک نااندیشیده در پدیدارشناسی هوسرل و زمینهٔ نااندیشیدهٔ گفتمان جدی در «پدیدارشناسی فوکو برای پایان بخشیدن به همهٔ پدیدارشناسیها»، با این حال موضوع مطالعه قرار می‌گیرد. هوسرل زمینهٔ روزمره را مجموعه‌ای از نمایشها می‌داند؛ فوکو پیش‌زمینهٔ گفتمان جدی را فضایی تلقی می‌کند که به وسیلهٔ قواعد گفتمانی تعیین شده است. این برخورد در علوم انسانی متداول است؛ چنان‌که فوکو یادآور می‌شود، این علوم «خود را در وضعی می‌یابند که آنچه را که در حقیقت شرط امکان آنهاست به عنوان موضوع خود تلقی می‌کنند. بنابراین آنها همواره به موجب نوعی تحرک استعلایی زنده و برانگیخته می‌شوند ... آنها از آنچه در معرض نمایش قرار می‌گیرد به آنچه نمایش را ممکن می‌سازد و ولیکن در عین حال نمایش است سیر می‌کنند» (همان، ص ۳۶۴).

چنین به نظر می‌رسد که کتاب دیرینه‌شناسی صرفاً مسئلهٔ بنیادیابی را از نمایش به عینیت‌یافتگی انتقال داده است. درحقیقت به نظر می‌رسد دیرینه‌شناسی به عنوان تحلیل قواعد و هنجارهایی که خارج از دسترس کسانی هستند که [سخنشان] به موجب آنها تعیین می‌شود، بنا به تعریف فوکو، نوعی علم انسانی نهایی شده (یا به نهایت منطقی خود رسیده)، باشد. در علوم انسانی نظام ناآگاه معانی می‌باید به وسیلهٔ آگاهی بازیابی شود. «می‌گوییم ... علم انسانی وجود دارد، نه آنجا که انسان مورد سؤال است بلکه در آنجا که تحلیلی ... از هنجارها، قواعد و کلیتهای معنی‌بخشی در کار است که شروط صورتها و موضوعات آن را بر آگاهی آشکار می‌سازند» (همان، ص ۳۶۴). در دیرینه‌شناسی همین بازیابی و اعادهٔ امر نااندیشیده به وسیلهٔ اندیشه به بازیابی و اعادهٔ نظام غیرآگاهانهٔ قواعد به

صورت نظریه‌ای آشکار، تبدیل می‌شود. بنابراین در دیرینه‌شناسی به دنبال شرایط وجود صورتها و محتوای گفتمان جدی هستیم نه به دنبال شرایط صور و محتوای آگاهی. اما ساختار یکسان است: «کلیتهای معنابخش» صرفاً جای خود را به «نظامهای پراکندگی» داده‌اند و قواعد استعلایی جای خود را به قواعد تغییر شکل سپرده‌اند.

وقتی پدیدارشناسی که می‌کوشد دعاوی خود را بر عمومیت و کلیت مبتنی سازد، مدعی توانایی نمایش افق روزمرهٔ مکشوف خود به عنوان نظامی اعتقادی است، خواه ناخواه بی‌ثباتی و تزلزل پیش می‌آید. وقتی هم دیرینه‌شناسی می‌خواهد با نشان دادن این مطلب به استقلال خود بنیان بخشد که محتوای اشکال محقق و متعین گفتمانی که کشف می‌کند، صرفاً به وسیلهٔ قواعد گفتمانی تعیین می‌شوند، مشکلات مشابهی پیش می‌آید.

چنین بنیان بخشیدنی به نظریه‌ای می‌انجامد که خواه ناخواه مدعی است که افق عینیت‌ناپذیر که شرط امکانِ داعیهٔ معنا و فهم‌پذیری است، توهمی است که از درگیری و حضور کارگزاران و سخنگویان برمی‌خیزد. اما پدیدارشناسی و دیرینه‌شناسی هر دو نیازمند نگرش طبیعی یا ساده‌لوحانه‌ای هستند که با تحلیل خود آن را کنار می‌گذارند. در مورد دیرینه‌شناسی «توهم» معنا ضرورت دارد تا امر تولید گفتمان به صورت موضوعی برای تحلیل درآید. این نظریه تنها تا زمانی عمل می‌کند که همگان در موضع روشن‌بین دیرینه‌شناس شریک و سهیم نباشند. اگر همه کس از موضعی بیرونی و عمودی‌نگر نسبت به گفتمان جدی سخن می‌گفت، در آن صورت سخن گفتن از چنان موضعی دیگر معنی نمی‌داد. طلوع آزادی و رهایی از توهم حقیقت و معنای جدی را باید مدام وعده داد ولیکن مدام آن را به تعویق انداخت. اگر دیرینه‌شناسی قرار است از حذف و تخریب خودش احتراز کند می‌باید یا صرفاً گذشته را مطالعه کند و یا این‌که مانند درمان‌شناسی و پدیدارشناسی باید توجه داشته باشد که وظیفه‌ای پایان‌ناپذیر برعهده دارد.

یکی دیگر از شباهتهای دیرینه‌شناسی و دوگانگی من اندیشنده / حوزهٔ نااندیشیده در اینجا قابل فهم می‌شود و آن پوچ‌انگاری دیرینه‌شناس است. دیرینه‌شناس که ضرورتاً در کردارهای روزمرهٔ عصر خود غرق شده است و در عین حال در درون و در بیرون گفتمان جدی دوران خود قرار دارد، نمی‌تواند نظریه‌ای اخلاقی عرضه بدارد. وی ممکن است در واقع به اعتقادات عصر خویش پایبند باشد، خواه اعتقاداتی که در کردارهای روزمره مندرج‌اند و یا عقایدی که علمای جدی می‌پذیرند. اما به هر حال وی به عنوان

دیرینه‌شناس به صورت ناظر بی‌طرف کل کنشهای کلامی جدی درمی‌آید. اقدام دیرینه‌شناس در حذف و تعلیق مسئله حقیقت و مسئله معنا درخصوص همه گفتارها و احکام جدی، که وی را از توهمهای سخن‌گویان جدی رها ساخته، در عین حال وی را از اظهار هرگونه نظری در این خصوص باز می‌دارد که چه موضوعات اجتماعی باید جدی گرفته شوند و یا چه اقداماتی درخصوص آنها می‌توان انجام داد. دیرینه‌شناسی به عنوان مطالعه بی‌طرفانه آثار و پیکره‌های ناگویا و صامت هیچگاه نمی‌تواند وارد مباحثاتی شود که پیرامون آن پیکره‌ها به شدت هرچه تمام‌تر جریان دارد. درحقیقت از چشم‌انداز دیرینه‌شناسی این پیکره‌ها همواره ناگویا و صامت بوده‌اند. منازعاتی که آنها را به وجود آورده و به نوبه خود به وسیله آنها به وجود آمده، نتیجه این توهم مرموز و اجتناب‌ناپذیر هستند که مسائلی می‌توانند وجود داشته باشند که ارزش بحث و گفتگو دارند؛ و این توهمی است که دیرینه‌شناس می‌پذیرد صرفاً به این منظور که آن را دفع کند.

بدین‌سان تنها دوگانگی آخر یعنی بازگشت و عقب‌نشینی اصل، در کتاب دیرینه‌شناسی بازتاب نمی‌یابد. آیا این دوگانگی نیز خاطر دیرینه‌شناس را به خود مشغول می‌دارد؟ با توجه به این که دیرینه‌شناس تاریخ به روایت اومانیسیم را رد می‌کند، ظاهراً پاسخ باز هم این است که [آن دوگانگی] نمی‌تواند در شکل انسان‌شناسانه‌اش [در دیرینه‌شناسی] بازتاب بیابد. باید به خاطر داشت که: «نقش گفتمان [دیرینه‌شناختی] این نیست که جهل را بزدايد و در اعماق چیزهای گفته شده، در همان مکانی که در آن این چیزها ساکت‌اند، لحظه تولد آنها را کشف کند؛ ... هدف آن این نیست که به یادآوری اصل و یا تذکار حقیقت پردازد» (دیرینه‌شناسی، ص ۲۰۵).

گفتمان دیرینه‌شناسانه از جستجوی منبعی معنی‌دار که براساس آن انسان بتواند تحقق و تعین از نظر تاریخی پراکنده خودش را از درون آن باز یابد و آن را کاملاً دریابد خودداری می‌کند و بدین‌سان، از جستجوی اصلی اجتناب می‌ورزد که در عین تولید تاریخ با عقب‌نشینی به گذشته و آینده دائماً از معرض تحلیل تاریخی می‌گریزد. چنان‌که فوکو در نخستین صفحات دیرینه‌شناسی دانش می‌گوید، گفتمان دیرینه‌شناسانه می‌باید از انکار اهمیت هستی‌شناسانه گفتمان بالفعل علوم انسان، که در دو شکل صورت می‌گیرد، پرهیز کند: [یکی] این تصور که تاریخ عبارت از اجرا و تحقق مضامین کلمه‌ای اصلی است که منبع دست‌نیافتنی تاریخ است لیکن هیچگاه نمی‌توان آن را به وضوح مشخص کرد و [دوم] نظر متفکرانی که معتقد به وجود واقعیتهای غیرزبانی هستند، خواه این واقعیت

(چنان که هایدگر در آثار اولیه‌اش می‌گفت) همان عرصهٔ افتتاح یا گشودگی حاوی کردارهای ماقبل‌زبانی باشد و یا (چنان که مرلو - پونتی می‌گفت) ادراک خاموش باشد. از دیدگاه دیرینه‌شناس هیچ معنای عمیق، هیچ «اصل پنهان شده‌ای» در تاریخ یا خارج از آن وجود ندارد. بنابراین کوشش تأویلی برای یافتن بنیادی در پشت یا فراسو و یا پیش از تاریخ را که در عین حال واقع در تاریخ است، می‌توان به عنوان یکی دیگر از خواسته‌های دست‌نیافتنی [علوم] انسان‌گرارد کرد. گفتمان دیرینه‌شناسی، غیرتاریخی است زیرا معنای جدی ندارد و هیچ‌گونه ادعای حقیقت جدی عنوان نمی‌کند. دیرینه‌شناس گفتمانی کشف کرده است که [گفتمان] زندگی نیست و زمان آن زمان کسانی نیست که در تاریخ زندگی می‌کنند و پیشرفت‌ها، کشمکشها و افول آن را جدی می‌گیرند (همان، ص ۲۱۱).

بدین‌سان دیرینه‌شناس باز هم در فراسوی «دوگانگی اصل» [بازگشت و عقب‌نشینی اصل] علوم انسان قرار دارد. با این حال کار دیرینه‌شناس با محدودیت شروع می‌شود (دیرینه‌شناس درگیر عصر خویش است و سخنش به موجب حوزه‌های تاریخی مختلفی که گفتمان روزمره و گفتمان جدی او را تعیین می‌کنند، پراکنده شده است) و با همین محدودیت به عنوان نردبانی برای رسیدن به نظریه‌ای که سرانجام می‌تواند اعتبار درگیری اولیه را انکار کند، به پایان کار می‌رسد. بنابراین به نظر می‌رسد که دیرینه‌شناسی مسیّن جوهر واقعی تحلیل محدودیت و فناپذیری است. چنین انتظار می‌رود که همانند کوششی که برای بازسازی و تکرار حوزهٔ تجربی به شیوه‌ای شبه‌استعلایی و نیز برای بازیابی حوزهٔ نااندیشیده به شیوه‌ای نظری صورت گرفته است، در تفسیر دیرینه‌شناس از تاریخ هم نوعی از بازگشت و عقب‌نشینی اصل به شیوهٔ فراانسان‌گرایانه‌ای بیابیم. زیرا دیرینه‌شناس هم مانند عالم علوم انسانی به نظر می‌رسد که به شیوهٔ تعارض آمیز ولیکن ژرفی می‌کوشد در عین حال محدودیت خودش را تأیید و انکار کند. چگونه دیرینه‌شناس به عنوان متفکر غیرتاریخی محضی که به صورتی بی‌طرفانه مرگ انسان و خدا را ثبت می‌کند می‌تواند در تاریخ ظاهر شود؟

از آنجا که فوکو بعداً می‌پذیرد که چیزی به نام متفکر غیرتاریخی که برخوردار از «مزیت روشنفکری» باشد و نیز چیزی به عنوان گفتمان نابی که دیرینه‌شناس مدعی کاربرد آن است، وجود ندارد، بنابراین می‌توان انتظار داشت که در نگرش دیرینه‌شناسی نسبت به تاریخ تعارضاتی وجود داشته باشد: [یعنی] یا ادعاهای ناموجه و غیرقابل قبولی در آن هست، مانند ادعای مربوط به قدرت تجویزی توصیف؛ و یا نظرات هوشمندانه و در عین

حال با خود متناقضی می‌توان در آن یافت مانند این استدلال که دیرینه‌شناس در گفت‌وگو با جدی شرکت دارد ولی در عین حال جدی بودن آن را از میان برمی‌دارد. اگر هم چنین تعارضات و خللهایی در نظریه دیرینه‌شناسی درخصوص دگرگونی تاریخی وجود داشته باشد، به هر حال ما نتوانسته‌ایم آنها را بر ملا سازیم. دیرینه‌شناسی که مدعی است که در تاریخ ظاهر شده است تنها به این صورت که خارج از آن گام نهاده است و بدین شیوه آنرا کاملاً و قطعاً دریافته است، سخنی بی‌تمیز می‌گوید. گفت‌وگو خود او مشکلی برای دیرینه‌شناس ایجاد نمی‌کند زیرا وی نیز مانند پدیدارشناس و برخلاف نظریه پرداز تأویلی مسئله زبان تاریخی خودش را حتی مطرح هم نمی‌کند. در حالیکه زبان‌شناسان با مسئله «ظلمت باستانی زبان تاریخی»، که منشأ و شرح آن در اعماق دست‌نایافتنی تاریخ گم شده است، دست و پنجه نرم می‌کنند، و در حالی که هایدگر در آثار متأخر خود در پی بازیابی معنای اصلی کلماتی است که به کار می‌برد، زبان دیرینه‌شناس (مثلاً تحلیل، مجموعه، نظام، نقش بیانی، پایه، قاعده، نظام دانایی) همانند زبان پدیدارشناس (تحلیل، ترکیب، نظام معرفتی و عقلی، فعالیت معنابخش، عنصر، قاعده اکید، زیست جهان) فاقد تاریخ به نظر می‌رسد و به عنوان مجموعه واژگان فنی شفاف عرضه می‌شود که دقیقاً برای توضیح پدیده مورد نظر وضع شده است.

فوکو در ضمن برخی از لغزشهای خود، ظاهراً احساس می‌کند که مجبور است با توسل به اندیشه امکان وجود رابطه بی‌خداشاهی میان گفت‌وگو و هستی که در گذشته وجود داشته و قرار است در عصر تازه‌ای در آینده برقرار شود، گفت‌وگو خود را توجیه کند، چنان‌که گویی گفت‌وگو دیرینه‌شناسانه می‌باید توجیه خود را در تعبیری از بارآوری و تولیدکنندگی گفت‌وگو بیابد که پیش از تاریخ پا گرفته بود و سپس در پایان تاریخ هم دوباره رونق خواهد یافت. اما چنین کوششی از جانب دیرینه‌شناس که اصل و نسبی برای توصیف خود بیابد، منجر به جستجوی گذشته و آینده‌ای که دائماً در حال عقب‌نشینی است، نمی‌شود، بلکه در عوض رخداد‌های بالفعل تاریخی را به عنوان شواهد امکان برقراری رابطه متفاوتی میان گفت‌وگو و هستی مشخص می‌کند. این رخداد‌های اصلی و اولیه «عقب‌نشینی نمی‌کنند» زیرا به عنوان رخداد‌هایی که تاریخ را ممکن می‌سازند، عرضه نمی‌شوند. دیرینه‌شناسی صرفاً دانشی غیرتاریخی و دارای زبانی فنی و غیرتاریخی است که می‌تواند درست به این دلیل که در درون تاریخ نیست، تاریخ را واریسی کند و بدان نظم بخشد. دیرینه‌شناسی به عنوان شکل نهایی شده پدیدارشناسی از نوع هوسرلی

آن که مسئله حقیقت، معنا و ذهن استعلایی را کنار می‌گذارد، در عین حال که هنوز در ورای کردارهای تجربی در جستجوی حوزه نااندیشیده‌ای است که می‌توان آن را در مجموعه‌ای از قواعد ماقبل تجربی بازیافت، همانند پدیدارشناسی حتی نیازی به طرح مسئله منشأ و اصل ندارد (و یا اگر به دنبال اصل‌ها باشیم می‌توانیم آنها را در برخی اسلاف واقعی بیابیم؛ مثلاً افلاطون سلفِ هوسرل و سوفسطاییان، سلفِ فوکو هستند).

پیشتر در بررسی دوگانگیهای انسانشناسانه به خصیلت تقریباً تسلسلی آنها اشاره کردیم. تنها وقتی یک استراتژی به نهایت می‌رسد متفکران استراتژی دیگری را اتخاذ می‌کنند. بدین سان تنها وقتی دوگانگی استعلایی / تجربی به شیوه مورد نظر کانت دیگر کوششی برای فرو کاستن یکی به دیگری بر نمی‌انگیزد بلکه ثبات می‌یابد و به عنوان مسئله‌ای تازه پذیرفته می‌شود، دوگانگی مربوط به بازیابی حوزه نااندیشیده در من اندیشنده (در آثار فروید و هوسرل) کوشش فکری متفکران را به خود جذب می‌کند و آنچه را ارزش گفتن دارد، معین می‌سازد. و تنها پس از آنکه معلوم می‌شود که کوشش برای یافتن مبنای شناخت در سوژه منفرد غیر تاریخی بی‌حاصل است، (همچنان که هایدگر بر ضد هوسرل استدلال کرده بود)، آشکار می‌شود که کوشش طاقت‌فرسا برای یافتن منشأ معنا (نه در آگاهی واضح و شفاف فردی بلکه) در تعبیر فرهنگ و تاریخ تنها راه ممکن است. کتاب دیرینه‌شناسی در بررسی سلسله‌وار دوگانگیها، به عنوان تکرار تحلیل محدودیت و بدون توسل به مسئله حقیقت و انسان، تنها تا حد تعبیری فراانسانگرایانه از دوگانگی من اندیشنده و حوزه نااندیشیده رفته است. بدین سان [دیرینه‌شناسی] در درون تعبیر هوسرلی دوگانگیها فرو می‌افتد و هیچ‌گاه به تعبیر هایدگری نمی‌رسد. تنها پس از شکست و ناکامی تعلیق و حذف پدیدارشناسانه [معنا و حقیقت] می‌توان انتظار داشت که فوکو با مسائلی که به واسطه درگیری تاریخی دیرینه‌شناس پدیدار می‌شوند، مواجه گردد. در آن مرحله پرسشهایی از این قبیل مطرح می‌شود: آیا دیرینه‌شناس می‌تواند با رساندن نظریه تأویل به نهایت منطقی خود به شیوه به نهایت رساندن منطق پدیدارشناسی (یعنی با تعبیری برای پایان دادن به همه تعبیرها) [مانند پدیدارشناسی‌ای برای پایان دادن به همه پدیدارشناسیها] از جستجو برای منشأ پنهان و دست‌نیافتنی پرهیز کند؟ آیا چنین شکل فراانسانشناسانه‌ای از تعبیر ضرورتاً محدودیت آن را هم تأیید و هم انکار می‌کند و بدین سان در قالب شکل ساختگرایانه‌ای از دوگانگی بازگشت و عقب‌نشینی فرو می‌افتد؟ و یا این که آیا راهی وجود دارد که بدون بی‌طرفی و کناره‌گیری به دیرینه‌شناسی پرداخت؟



پاسخ این پرسشها هرچه باشد قدر مسلم به نظر ما این است که دیرینه‌شناسی هرچند ورای حقیقت و معنای عمیق و بنابراین ورای انسان قرار دارد لیکن خود را از دو شکل تازه از دوگانگی [من اندیشنده و حوزه نااندیشیده] رها نساخته است. همین که این دوگانگیها در گفتمان دیرینه‌شناسانه تکرار می‌شوند حاکی از این است که هستی‌شناسی جدید فوکو، که در آن پس از عصر نمایش و عصر انسان، هستی دوباره مستقیماً با گفتمان مرتبط می‌شود باز هم شکلی از تحلیل محدودیت است. این گفته نباید شکفت آور باشد زیرا دیرینه‌شناسی کوششی است برای نشان دادن حدود مشروعیت و مقبولیت دعاوی معرفتی کل کردارهای گفتمانی محدود، و در عین حال مدعی است که تصویر کلی روشنی از این کردارها به عنوان «علمی که موضوع معرفت‌اند»<sup>۱</sup> دارد و این تصویر را از چشم‌اندازی فارغ از نفوذ آنها [دعاوی معرفتی] به دست می‌دهد (همان، ص ۲۰۷).

دیرینه‌شناسی بدین سان تأکید دارد که گفتمان جدی به‌طور کلی تابع قواعدی است که تولید و ایجاد موضوعات، فاعلها و غیره را تعیین می‌کنند، قواعدی که گفتمان دیرینه‌شناسانه مدعی کشف و توصیف آنهاست. درحقیقت دیرینه‌شناس در آرزوی این است که سهمی در عرضه نظریه‌ای عام درباره نحوه تولید [موضوعات، فاعلها و غیره] داشته باشد. «تا آنجا که می‌توان نظریه‌ای عمومی درباره تولیدات [به معنای بالا] ایجاد کرد، دیرینه‌شناسی به عنوان تحلیل قواعد خاص کردارهای گفتمانی مختلف، آنچه را که احتمالاً می‌توان نظریه فراگیر آن خواند، خواهد یافت» (همان، ص ۲۰۷). با این حال گفتمان دیرینه‌شناسانه با اجتناب از دعاوی حقیقت یا جدیت مدعی است که خود را از بررسی مسایلی که چنین نظریه‌ای کلی برمی‌انگیزد، معاف می‌دارد. شکفت آور نیست که دیرینه‌شناسی بدین سان در عین حال با تأیید و انکار محدودیت گفتمان خودش، به اندازه گفتمانهای سلف خود بی‌ثبات از کار درمی‌آید. در پرتو این نگاه، علم انسانی فرامدرن معهود، نه تنها از بی‌ثباتیهای ذاتی اندیشه مدرن فارغ نیست بلکه نشان می‌دهد که خودش نوع فرعی جدیدی از نظریه اصلی کانتی است.

فوکو به حکم تواضع و دوراندیشی خود، در کتاب دیرینه‌شناسی دانش این امکان را که گفتمان دیرینه‌شناسانه عمودنگر، آنقدر هم که ادعا می‌شود مستقل نیست، در نظر گرفته بود. وی در نتیجه‌گیری بحث خود بار دیگر تأکید می‌کند که «بایگانیها،

صور تبندیهای گفتمانی، اشکال محقق و متعین گفتمان، گزاره‌ها و شرایط شکل‌گیری آنها حوزه خاصی را [آشکار می‌سازند]؛ حوزه‌ای که تاکنون موضوع هیچ‌گونه تحلیلی نبوده است (و یا دست‌کم موضوع آن نوع تحلیل بسیار خاصی نبوده است که به هیچ‌وجه مستعد تقلیل به تعابیر و قالب‌ریزی مفاهیم صوری نیست)... وی به شیوه‌ای پیشگویانه می‌افزاید که «در مرحله اولیه ترسیمی که اینک در آن هستم هیچ وسیله‌ای ندارم تا تضمین کنم که [این حوزه] ثابت و مستقل باقی خواهد ماند». درحقیقت «ممکن است سرانجام به این نتیجه برسیم که دیرینه‌شناسی نامی است که به بخشی از وضعیت نظری معاصر داده شده است» (همان، صص ۲۰۷ و ۲۰۸).

در بخش دوم این کتاب استدلال خواهیم کرد که دیرینه‌شناسی همانند همه نظامهای گفتمانی دیگر، درحقیقت فرزند زمان خویش است و بنابراین گفتمان دیرینه‌شناسانه باید به‌نوبه خود تبیین شود و نسیت پیدا کند. تحلیل فوکو درخصوص عصر کلاسیک، به‌رغم پافشاری او بر گسست عمیق و عظیم میان عصر نمایش و عصر انسان همچنین نشانگر پیوستگی عمیقی با زمان حاضر است. در عصر کلاسیک کل موجودات در تصویر کلی جمع بسته‌ای بر روی صفحه‌ای نمایش یافته بودند و هرچند نمایش‌دهنده که صفحه را پهن می‌کرد هنوز ظاهر نشده بود، مکانی که در آنجا او قرار بود به عنوان انسان ظاهر شود، پیشاپیش در انتظار او بود، انسانی که «موضوع دشوار و فاعل حاکم و مسلط کل شناخت ممکن» بود. پس از پیدایش [عصر] انسان اینک ما می‌بینیم که ناظر دیرینه‌شناس هنوز در نظامهای گفتمانی مورد مطالعه خود، هم درگیر است هم از آنها گسیخته است. در هیچ‌یک از این سه مرحله اندیشه مدرن، هیچ‌یک از نظریه‌های مختلف درباره انسانها نمی‌تواند نظری پایدار درباره امکان گفتمان به اصطلاح مستقل خود آنها و یا درباره اشکال محقق و متعین گفتمانی به دست بدهد که هم به موجب آن گفتمان برقرار می‌شوند و هم آن گفتمان را ممکن می‌سازند. چنان‌که فوکو نشان داده است کل چنین نظریه‌هایی درباره انسان می‌باید لزوماً به شکست بینجامند زیرا کوشش برای دریافت تصویر کلی مستلزم این است که چنین نظریه‌هایی به شرایطی عینیت ببخشند که عینیت بخشی را ممکن می‌سازند.

هرگونه کوشش فکری که در پی توضیح و تبیین اندیشه مدرن باشد می‌باید خودش از عرضه گفتمان دیگری که جهان را به عنوان تصویری فرض می‌کند و خود را در آن تصویر درگیر نمی‌داند، پرهیز کند. چنین نظریه‌ای نمی‌تواند نظریه کلی و بی‌طرفانه

لمایش، بنیاد استعلایی و یا تولید گفتمان باشد بلکه باید بتواند از درون زبان و تاریخ توضیح دهد که چرا این سه شیوه به تصویر کشیدن جهان پدیدار گردیدند و روشن‌گر علوم انسان شدند.

فوکو در اواخر کتاب دیرینه‌شناسی وقتی این امکان را بررسی می‌کند که شاید دیرینه‌شناسی همان دانش باثبات و مستقلی که در نظر گرفته بود، از کار درنیاید، یادآور می‌شود که در این صورت مسائلی که دیرینه‌شناسی بررسی می‌کند و ابزارهایی که عرضه می‌دارد، ممکن است «بعدها در جای دیگری، به شیوه دیگری، در سطحی بالاتر و یا با بهره‌گیری از روشهای دیگری مورد ملاحظه مجدد قرار گیرند» (همان، ص ۲۰۸). این احتمالات بیش از آنچه فوکو در آن زمان انتظار داشت، در شرف وقوع بودند. چند سال بعد وی خود این وظیفه را به عهده گرفت و نشان داد که همچون ویتگنشتاین و هایدگر از جمله اندیشمندان نادری است که اندیشه‌اش در عین حال متضمن پیوستگی بنیادی و تغییر مسیر مهمی است؛ نه به این دلیل که کوششهای اولیه این اندیشمندان بی‌حاصل بود بلکه منظور این است که آنها با رساندن یک شیوه اندیشه به حدود نهایی و ممکن خود، آن محدودیتها را درک کردند و در پی غلبه بر آنها برآمدند.

بی‌شک تصادفی نیست که فوکو پس از نوشتن دیرینه‌شناسی دانش مدتی سکوت اختیار کرد. پس از آن وی دو کتاب نوشت که در آنها گرچه هنوز ابزارهای دیرینه‌شناسی را به کار می‌گیرد لیکن دیگر مدعی نیست که از موضع کناره‌گیری و انفصال پدیدارشناسانه سخن می‌گوید.

بخش دوم

---

تبارشناسی انسان مدرن:

---

تحلیل تعبیری قدرت، حقیقت و پیکر انسان

تغییر مسیری که چارچوب تحلیلهای بخش دوم این کتاب را فراهم می‌کند معکوس شدن اولویت نظریه نسبت به عمل است. فوکو در هر دو مرحله فکری نیمه‌ساختاری و فراتأویلی خود، یعنی در نظریه گفتمانی دیرینه‌شناسی دانش و در روش تعبیری انضباط و مجازات و تاریخ جنسیت نظریه بسیار ابتکاری و اصیلی درخصوص رابطه نظریه و عمل عرضه می‌کند. تجزیه مراحل فکری و نظرات او از یکدیگر بسیار دشوار است زیرا موضوع تحلیلهای، و روشهایی که او به کار می‌گیرد روابط درونی بسیار پیچیده‌ای دارند. در هر دو مرحله فوکو معتقد است که علوم انسانی مبنا و زمینه فهم‌پذیری خودشان را به دست نمی‌دهند. نه خود آگاهی روش‌شناسانه علمای انسانی و نه نظریه‌ای که آنها عرضه می‌کنند هیچ‌یک نمی‌تواند توضیح بدهد که چرا در زمانهای خاص، انواع خاصی از علوم انسانی رایج می‌شوند و استمرار می‌یابند و چرا موضوعات، فاعلهای شناسایی، مفاهیم و استراتژیهای خاص خود را دارند. همچنین این‌گونه نظریات نمی‌توانند چارچوب نهادهایی را توضیح دهند که در درون آن، علوم انسانی شکوفا می‌شوند و سپس زوال می‌یابند. با این حال با بررسی درست و دقیق جزئیات این علوم اجتماعی می‌توان کلید فهم واقعیات جاری را به دست آورد.

چنان‌که دیده‌ایم، فوکو در دیرینه‌شناسی دانش آثار قبلی خود را به عنوان مطالعاتی درباره نظریات رایج در علوم انسانی به منزله «گفتمان موضوع بررسی»<sup>۱</sup> تعبیر کرده و این مطالعات را از طریق روشی ابتکاری که ما آن را حذف و تعلق دوگانه «عمودی‌نگر» می‌نامیم انجام داده است. در آن کتاب وی کوشید تا تاریخ علوم انسانی را برحسب قواعدی قابل فهم سازد که کل کنشهای کلامی جدی کنش‌گران را تنظیم و هدایت

می‌کنند بدون آنکه خود، برای آنها شناخته شده باشند. کردارهای اجتماعی و نهادی، که تأثیرشان بر علوم انسانی انکارناپذیر است، تنها تا جایی که با قواعد معرفتی حاکم جور درمی‌آیند قابل فهم و دارای نفوذ به‌شمار می‌آیند. (البته منظور این نیست که روابط اولیه مانند نیروهای اقتصادی و روابط ثانویه مانند نظرات کنش‌گران درباره کنشهای خودشان دارای معنا و استقلال جداگانه‌ای نیستند.) بدین سان [در دیرینه‌شناسی] کردارها و نظریات مجریان علوم انسانی تابع ساختاری نظری تلقی شده‌اند که حاکم بر آنهاست.

همچنین روش‌شناسی فوکو [در آن کتاب] مبین نظر مساعدتر او نسبت به نظریه در مقابل عمل است. کار دیرینه‌شناس توصیف قواعد حاکم بر کردارهای گفتمانی از لحاظ نظری است. دیرینه‌شناس با حذف و تعلیق حقیقت و جدیت مدعی وصول به سطحی است که هم از تأثیر نظریه‌ها و هم از تأثیر کردارهای مورد مطالعه او فارغ و آزاد است. هرگونه معنایی هم که او می‌یابد، در میان موضوعاتی یافت می‌شود که وی به هیچ‌روی در آنها درگیر و دخیل نیست. نظریه دیرینه‌شناس، برخلاف نظریه‌هایی که وی مطالعه می‌کند از قید و بندهای نهادی، نظری و حتی معرفتی فارغ است.

چنان‌که در فصل سوم دیده‌ایم ترجیح نظریه بر عمل بدین شیوه مضاعف نقش علی هریک از روابط اولیه، ثانویه و گفتمانی نسبت به گفتمانها و کردارهای علوم انسانی را لاینحل و احتمالاً غیرقابل حل باقی می‌گذارد. به‌علاوه ادعای دیرینه‌شناس مبنی بر این‌که کاملاً از حوزه گفتمان جدی دوران خودگسیخته و فارغ است، معنا و ربط روش دیرینه‌شناسی را با مشکل روبه‌رو می‌سازد.

اما در آثار بعدی فوکو، عمل در همه سطوح بنیادی‌تر از نظریه به‌شمار می‌رود. البته باز هم معنا و فهم‌پذیری علوم انسانی را نمی‌توان در نظریه‌های خود آن علوم یافت؛ همچنین نمی‌توان آن را در نظامی از قواعد گفتمانی به‌دست آورد؛ این سطح از قواعد به‌سادگی کنار گذاشته می‌شوند. به‌علاوه نمی‌توان آن معنا را در افق معنای مشترک میان دست‌اندرکاران علوم انسانی یافت. فوکو اینک علوم انسانی را به عنوان بخشی از مجموعه وسیعتری از کردارهای سازمان‌یافته و سازمان‌بخشی درمی‌یابد که علوم انسانی در توسعه و بسط آنها نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کنند.

تعبیر فوکو از موضع خودش در رابطه با علوم انسانی نیز اساساً تحول می‌یابد. پژوهشگر دیگر ناظر بی‌طرف پیکره‌های گفتمانی ناگویا و گنگ نیست. فوکو این واقعیت را درمی‌یابد که او خود همانند هر پژوهشگر دیگری درگیر کردارهای اجتماعی

مورد مطالعه خویش است و خود تا اندازه زیادی محصول آن کردارها به شمار می آید. (وی در آثار بعدی خود درمی یابد که روش دیرینه شناسی دانش خود سخت متأثر از توفیقات ظاهری ساختارگرایی در علوم انسانی بوده است.) فوکو اینک تبارشناسی را به عنوان روش تشخیص و درک معنای کردارهای اجتماعی از درون، عرضه می دارد. دیرینه شناسی به عنوان ابزاری برای دستیابی به میزانی از جدایی و کناره گیری از کردارها و نظریه های علوم انسانی، گرچه هنوز نقش مهمی بازی می کند، اما تابع تبارشناسی است. بدین سان فوکو سطح تازه ای از معنا و فهم پذیری کردارها را برمی گشاید که به وسیله نظریه قابل توصیف و بیان نیست؛ در عین حال وی روشی برای «رمزبرداری» از معنای این کردارها به دست می دهد. در این روش تازه، نظریه نه تنها تابع کردار است بلکه یکی از عناصر مهمی را تشکیل می دهد که به واسطه آن، کردارهای سازمان بخش عمل می کنند. در این بخش به تفصیل خواهیم گفت که چگونه فوکو به روش تبارشناسی می رسد و به ویژه چگونه آن را برای تشخیص روند پیدایش چیزی به کار می برد که وی از آن به عنوان «قدرت مشرف بر حیات»<sup>۱</sup> یاد می کند. قدرت مشرف بر حیات مجموعه ای از کردارهای تاریخی است که انسان به عنوان موضوع (به تعبیر ساختارگرایی) و انسان به عنوان فاعل شناسایی (به تعبیر هرمنیوتیک) را تولید می کند.

## تحلیل تعبیری

### تبارشناسی

بدون آنکه بخواهیم وارد بازی بیهوده تقسیم‌بندی اندیشه فوکو به دوران نخست، میانه و متأخر بشویم که به‌ویژه در مورد اندیشه‌ای چنین جوان نابجاست، می‌توانیم بگوییم که فوکو از آغاز اشکالی از تحلیل گفتمان به مفهومی دقیق (یعنی دیرینه‌شناسی) را به کار برده است و به‌طور کلی‌تر به عواملی توجه داشته است که صورت‌بندیهای گفتمانی را مشروط، محدود و نهادمند می‌سازند (یعنی تبارشناسی). نمی‌توان گفت که در اندیشه فوکو مرحله‌ای ماقبل یا مابعد دیرینه‌شناسی یا تبارشناسی وجود دارد. با این حال اهمیت و مفهوم این نگرشها در طی تکامل آثار او دگرگون شده است.

پس از ماه مه ۱۹۶۸ علایق فوکو آشکارا از مسئله گفتمان فاصله گرفت. به هر حال قطع نظر از شرح حال فوکو، که موضوعی بسیار غیرفوکویی است، روشن است که پیش از آن، مسئله قدرت به عنوان موضوع بحث مطرح نشده بود: «آنچه در نوشته‌های من جایش خالی بود، مسئله «رژیم گفتمانی» [و] تأثیر قدرت بر حوزه و عملکرد بیانی بود. من آن را بیش از حد با نظام‌مندی، صورت نظری و یا چیزی مانند «پارادایم» خلط و مشتبه می‌کردم. در فاصله نگارش تاریخ دیوانگی و نظم اشیاء، از دو دیدگاه متفاوت، جایگاه مسئله قدرت هنوز به‌خوبی یافته نشده بود» (قدرت و حقیقت، ص ۱۰۵). اما چنان‌که در بخش دوم نشان می‌دهیم تا پیش از پایان دهه ۱۹۷۰ جایگاه مسئله قدرت به‌خوبی مشخص شده بود.

فوکو در درس افتتاحیه خود در کولژ دو فرانس در سال ۱۹۷۰ تحت عنوان «گفتار درباره زبان» اجمالاً به مسئله تبارشناسی و رابطه آن با دیرینه‌شناسی اشاره کرد. در این مرحله فوکو هنوز در پی حفظ نظریه دیرینه‌شناسی خود و تکمیل آن با تبارشناسی بود. همین خود خصلت آشفته برخی از اظهارات او [در آن درس] را توضیح می‌دهد.



وی می گوید:

«توصیفهای انتقادی و تبارشناسانه یکی پس از دیگری می آیند و یکدیگر را پشتیبانی و تکمیل می کنند. بعد انتقادی تحلیل باگفتمان فراگیر سروکار دارد و می کوشد اصول نظم بخشی، طرد و حذف و محصوریت در گفتمان را مشخص و متمایز سازد. اگر بخواهیم با کلمات بازی کنیم می توانیم بگوییم که [بعد انتقادی] نوعی کناره گیری و بی طرفی سرسختانه<sup>۱</sup> را اعمال می کند. بعد تبارشناسانه تحلیل، برعکس، با رشته مسلسل شکل گیری بالفعل گفتمان سروکار دارد و می کوشد تا قدرت اثبات و تأیید آن را دریابد؛ منظور من قدرتی نیست که در مقابل نفی قرار دارد بلکه قدرت برقراری حوزه ای از موضوعات است که در رابطه با آن می توان گزاره های درست یا غلط را تأیید و یا نفی کرد. این حوزه موضوعات را اشکال محقق گفتمان<sup>۲</sup> می نامیم و اگر بخواهیم باز هم با کلمات بازی کنیم می توان گفت که اگر سبک انتقادی نوعی بی طرفی از روی بصیرت<sup>۳</sup> است، در آن صورت نگاه تبارشناسانه نوعی اثبات گرایی سهل گیرانه<sup>۴</sup> است (گفتار درباره زبان، ص ۲۲۴، با تغییراتی در ترجمه).

بدین سان فوکو محصوریت احکام (که قواعد آن را در دیرینه شناسی به دست داده بود) و تشکیل بالفعل گفتمان به وسیله کردارهای غیرگفتمانی را مکمل یکدیگر می داند. باید گفت که چنین آمیزه ای از دیرینه شناسی و تبارشناسی که یکی در میان، می آیند و یکدیگر را پشتیبانی و تکمیل می کنند، نسبتاً غریب است. در یک سو چیزی داریم که طبق تعریف، بی معنی است ولی در عین حال دیرینه شناس آن را کاملاً جدی می گیرد. در سوی دیگر چیزی داریم که معنادار و جدی است ولیکن تبارشناس به آن سهل گیرانه می نگرد. نتیجه، نوعی فاصله گیری مضاعف است. در طرف دیرینه شناسانه، به قواعد صورتبندی گفتمانی، نوعی استقلال مابعد تجربی داده می شود. در طرف تبارشناسانه، فوکو پس از این که نشان می دهد که ظواهر بنیادی ندارند و متافیزیک به پایان رسیده است، ظاهراً به این نتیجه می رسد که همه چیز بی معنی و عاری از جدیت است. چنین

1. Une désinvolture appliquée

2. positivities

3. la désinvolture sudicuse

4. un positivisme heureux

گفته‌ای به طرح دیدگاهی شگفت‌آور و پیچیده می‌انجامد به این معنی که ما باید جهان گفتمان جدی را جدی بگیریم زیرا جهانی است که ما در آن قرار داریم ولیکن نمی‌توانیم آن را جدی بگیریم، اولاً به این دلیل که ما خود را به زحمت هرچه تمامتر از آن گسیخته‌ایم و ثانیاً به این دلیل که آن جهان بی‌بنیاد است.

فوکو در انضباط و مجازات و در جلد اول تاریخ جنسیت آشکارا اولویت تبارشناسی و دیرینه‌شناسی را معکوس می‌سازد. اینک تبارشناسی بر دیرینه‌شناسی اولویت می‌یابد. تبارشناس، حکیمی اهل تمیز است که بر روابط قدرت، دانش و پیکر انسان در جامعه مدرن تمرکز می‌کند. (در این خصوص به تفصیل سخن خواهیم گفت. با این حال در اینجا لازم است تأکید کنیم که دیرینه‌شناسی هنوز بخش عمده‌ای از این‌گونه پژوهش را تشکیل می‌دهد.) در پس استمرار درازمدت کردارهای فرهنگی که تبارشناس برای مطالعه خود مشخص می‌سازد، هنوز دیرینه‌شناس نقش تصفیه‌گر را ایفا می‌کند. هنوز نمایش عدم استمرار و جابه‌جایی معنا وظیفه مهمی است. فوکو که از درون آغاز می‌کند می‌تواند به عنوان دیرینه‌شناس، از گفتمانی که بررسی می‌کند یک گام به عقب بردارد و آن را به عنوان موضوع گفتمانی بررسی کند. دیرینه‌شناسی هنوز بر خصلت قراردادی و دل‌خواهانه افق تأویلی معنا انگشت می‌گذارد و نشان می‌دهد که آنچه که فراگرد مستمر معنا به نظر می‌آید به وسیله صورت‌بندی‌های گفتمانی گسیخته، منقطع می‌شود. فوکو یادآوری می‌کند که گسسته‌هاکی از هیچ‌گونه غایت یا معانی نهفته بنیادین و یا مسلمات ماوراء طبیعی نیستند. تنظیم نظریه تبارشناسی به وسیله فوکو نخستین گام عمده در راه رسیدن به تحلیل رضایت‌بخش‌تر و عمداً پیچیده‌تری از قدرت بود. فوکو این گام اول را در طی مقاله‌ای تحت عنوان «نیچه، تبارشناسی، تاریخ» برداشت که در سال ۱۹۷۱ منتشر شد. چنان‌که در بالا اشاره شد، فوکو در «گفتار درباره زبان» که در همان سالها نوشته شده بود، اعلام داشت که تبارشناسی به وسیله دیرینه‌شناسی پشتیبانی و تکمیل می‌شود. از همین‌رو نباید تبارشناسی را دربرگیرنده کل دستگاه روش‌شناسانه فوکو پنداشت. با این حال در مورد اهمیت مقاله نامبرده برای دریافت روند پیشرفت آثار بعدی فوکو هرچه بگوییم کم گفته‌ایم؛ کل ریشه‌ها و نطفه‌های آثار فوکو در دهه ۱۹۷۰ را می‌توان در بحث او از نیچه یافت.

منظور این نیست که فوکو کاملاً با نیچه موافق است؛ هرچند با توجه به این که نیچه اندیشمندی بسیار پیچیده، گریزپای و عمیقاً ضد نظام‌سازی بود، معنای این گفته نمی‌تواند

چندان روشن باشد. ما درخصوص صحت تفسیر فوکو از نیچه نظری اعلام نمی‌کنیم. تعبیر و تفسیر نیچه که در سالهای اخیر به کار فکری پررواج و رونقی تبدیل شده است حوزه پرخطر و پرمجادله‌ای است که ما آن را به صاحب‌نظران واگذار می‌کنیم؛ در اینجا ما فقط به فوکو علاقه‌مندیم و مقاله مربوط به نیچه را به عنوان کمکی برای عرضه خطوط کلی تبارشناسی در آثار عمده دهه ۱۹۷۰ فوکو و به منظور معرفی برخی موضوعات اساسی مانند قدرت، دانش و پیکر آدمی به کار می‌بریم.

اما نخست باید پرسید که تبارشناسی چیست. تبارشناسی درست در مقابل روش تاریخ سنتی قرار دارد؛ هدف آن «ضبط و ثبت خصلت یکتا و بی‌نظیر وقایع خارج از هرگونه غایت یکدست و یکنواخت است» (نیچه، تبارشناسی، تاریخ، ص ۱۳۹). از دیدگاه تبارشناس هیچ‌گونه ماهیات ثابت، قوانین بنیادین و یا غایات متافیزیکی در کار نیست. تبارشناسی در پی یافتن گسستها در حوزه‌هایی است که دیگران در آنها چیزی جز روند تکامل مستمر نیافته‌اند. تبارشناسی در جایی که دیگران پیشرفت و ترقی و جدیت می‌یابند، چیزی جز تکرار و بازیچه نمی‌یابد و تاریخ گذشته بشریت را ثبت و ضبط می‌کند تا ماهیت واقعی سرود پرهیبت پیشرفت و ترقی را برملا کند. تبارشناسی از جستجو در اعماق می‌پذیرد و در عوض به سطح وقایع، جزئیات کوچک، جابه‌جاییهای جزئی و خطوط ظریف می‌پردازد. تبارشناسی به عمق فکر اندیشمندان بزرگی که دست پرورده و مورد احترام سنت فرهنگی انسان هستند بی‌اعتناست؛ دشمن بزرگ از نظر تبارشناسی افلاطون است. همچنان که فوکو در مقاله اولیه‌ای تحت عنوان «نیچه، فروید، مارکس»، که به منظور دیگری نوشته بود، می‌گوید: «در حالی که تعبیرگر می‌باید همچون کاوشگری به عمق اشیاء فرو رود، لحظه تعبیر [تبارشناسی] همچون نگاهی کلی و اجمالی از بالا و بالاتر است و اجازه می‌دهد تا عمق که به صورتی هرچه عمیق‌تر مشاهده می‌شود، در پیش چشمان او [تبارشناس] قرار گیرد؛ عمق همچون رمز و رازی مطلقاً سطحی بازنموده می‌شود» (نیچه، فروید، مارکس، ص ۱۸۷).

تعبیرگر تبارشناس امور را از دوردست می‌نگرد. وی درمی‌یابد که مسائلی که به‌طور سنتی عمیق‌ترین و ابهام‌آمیزترین مسائل پنداشته می‌شوند حقیقتاً و واقعاً سطحی‌ترین مسائل‌اند. بی‌شک منظور این نیست که چنین مسائلی پیش پا افتاده و یا بی‌اهمیت هستند بلکه مقصود این است که معنای آنها را باید در کردارهای سطحی یافت نه در اعماق نهفته و رمزآمیز. مثلاً همواره حتی در میهمانی اثر افلاطون عشق از دیدگاه تمدن ما نیرویی

همیق و مرموز به نظر رسیده است که تنها سراینندگان و پیامبران می‌توانند راز آن را بگشایند و با این حال دربرگیرنده سرچشمه‌های رازناک اشتیاق و انگیزش آدمی است. به همین سان، در سراسر سده نوزدهم غریزه جنسی به عنوان ژرف‌ترین ابزار رهیابی به معنای خیل گسترده‌ای از کردارها پنداشته می‌شد. از دیدگاه تبارشناسی چنین وسواس و اشتغال خاطری نسبت به معنای ژرف و پنهان مستقیماً به ناظری دست می‌دهد که از اعتقاد فرهنگی رایج به معنای عمیق فاصله بگیرد. آنچه به نظر نهفته‌ترین امر می‌رسید (چون دارای اهمیت انگاشته می‌شد) به عکس چیزی تبدیل می‌شود که به نظر می‌رسید. نهفتگی ظاهری آن، نقش عمده‌ای ایفا می‌کند که به محض آنکه تبارشناس بدان اشاره کند، پدیدار و آشکار می‌شود. نکته روش‌شناسانه [تبارشناسی] (که در تحلیلهای مفصل فوکو بدان تصریح شده است) این است که وقتی از فاصله درست و با دید درست نگاه کنیم، همه چیز دارای آشکاری و وضوح عمیقی است.

تبارشناس درمی‌یابد که معانی عمیق نهفته، بلندبهای دست‌نیافتنی حقیقت [و] حوزه‌های ابهام‌آمیز درونی آگاهی، همگی دروغین و کاذب‌اند. شعار دیرینه‌شناسی این است: با عمق، با غایت و با درون‌بینی مخالفت بورزید؛ به یکسانها و استمرار در تاریخ اعتماد نکنید؛ آنها صرفاً نقابها و تمناهایی برای یکسانی هستند. ژرف‌ترین حقیقتی که تبارشناس باید آشکار سازد، «این راز است که [اشیاء] ماهیتی ندارند و یا ماهیت آنها به شیوه‌ای تدریجی از صور بیگانه ساخته شده است» (نیچه، تبارشناسی، تاریخ، ص ۱۴۲). از دیدگاه تبارشناسی، فلسفه به پایان خود رسیده است. تعبیر، کشف معنایی نهفته نیست. فوکو در نیچه، فروید، مارکس مطلب مشابهی اظهار می‌دارد: «اگر تعبیر کار پایان‌ناپذیری است، دلیل آن تنها این است که هیچ چیز برای تعبیر وجود ندارد. هیچ چیز مطلقاً اولیه‌ای برای تعبیر وجود ندارد زیرا به هر حال هر چیزی در بنیاد خود پیشاپیش تعبیر است» (نیچه، فروید، مارکس، ص ۱۸۹). هرچه بیشتر تعبیر کنیم کمتر به معنای یک متن یا معنای جهان می‌رسیم و تنها تعبیرهای دیگر را می‌یابیم. این تعبیرها را نه سرشت واقعی اشیاء بلکه مردمان دیگر ساخته و تحمیل کرده‌اند. خودسرانه بودن ذاتی تعبیر و تفسیر، در همین کشف اندیشه بی‌بنیادی امور و اشیاء آشکار می‌شود. زیرا اگر چیزی برای تعبیر وجود ندارد در آن صورت هر چیزی قابل تعبیر است؛ تنها حدود متصور حدودی هستند که دلخواهانه وضع می‌شوند. همین اندیشه در روند پیشرفت فکری فوکو تفصیل بیشتری پیدا می‌کند. وی بعدها این اندیشه را از شکل فلسفی کلی آن بیرون می‌آورد و به

اندیشه‌ای تبارشناسانه تبدیل می‌کند. اگر «تاریخ عبارت از ضبط خشونت‌بار و نهانی نظامی از قواعد است، که به خودی خود معنای ذاتی ندارد تا جیتی تعیین کند یا آنرا تابع اراده‌ی تازه‌ای سازد، و یا به زور وارد بازی دیگری کند و قواعد ثانویه‌ای بر آن تحمیل نماید، در آن صورت روند تکامل بشریت مجموعه‌ای از تعبیرهاست» (نیچه، تبارشناسی، تاریخ، ص ۱۵۱).<sup>۱</sup> تبارشناسی، تاریخ این تعبیرها را ثبت می‌کند. مقولات کلی [علوم] انسانگرا به عنوان نتیجه‌ی پیدایش تصادفی تعبیرهای تحمیل شده آشکار می‌شوند.

از دیدگاه نیچه، به روایت فوکو، تاریخ داستان شرارتها و کینه‌توزیهای حقارت‌آمیز، تعبیرهای تحمیلی، نیت نادرست و پلید و داستانهای خوش‌نمایی است که بر پست‌ترین انگیزه‌ها سرپوش می‌گذارند. از دیدگاه تبارشناس نیچه‌ای، بنیاد اخلاق را نمی‌توان، دست‌کم از زمان افلاطون، در حقیقت آرمانی و مثالی یافت. چنین بنیادی در «سرچشمه‌های پست»<sup>۲</sup>، نزاعهای بدخواهانه و حيله‌گرانه، خشونت‌های کودک‌ک‌صفتانه و در برخورد بی‌پایان و نکبت‌بار اراده‌ها، نهفته است. داستان تاریخ، داستان تصادفات، پراکندگی، وقایع اتفاقی و دروغهاست نه داستان تکامل تعالی‌آمیز حقیقت و یا تجسم آزادی به صورتی انضمامی و عینی. از دیدگاه نیچه به عنوان تبارشناس تمام‌عیار، تاریخ حقیقت، تاریخ خطا و خودسری است: «ایمانی که اعتقاد ما به علم بر آن استوار است هنوز ایمانی متافیزیکی است ... ایمان مسیحی که ایمان افلاطون هم بود [اعلام می‌دارد] خدا، حقیقت است و حقیقت، الهی است ... اما اگر این مسئله کمتر و کمتر باورکردنی

۱. منظور از «قواعد» در اینجا قواعد دقیق شکل‌گیری گفتمان که فوکو به نظر خودش در دیرینه‌شناسی دانش کشف کرده بود، نمی‌تواند باشد. این قواعد قطعاً کنار گذاشته شده‌اند. در آثار اولیه و آثار متأخر قاعده و اصل به معنای عمومی‌تری یا دست‌کم به معنای رایج در زبان فرانسه که بر نظم، هنجارها، محدودیتها، شرایط، رسوم و غیره دلالت دارد به کار رفته است. گرچه کاربرد «قاعده» بدین معنا ابرادری ندارد و مشکلات روش‌شناسانه دیرینه‌شناسی دانش را ایجاد نمی‌کند، لیکن معمولاً در کاربرد چنین واژگانی گرایش به تأکید بیش از حد لازم بر هنجارهایی وجود دارد که به بهای هنجارهایی که به واسطه‌ی یادگیری اولیه و یا از طریق نمونه‌های عالی یا مثالهایی که کوهن پارادایم می‌نامد اخذ می‌شوند، می‌توانند وضوح یابند (در حالیکه هنجارهای اخیر مشمول این گفته نمی‌توانند باشند).

فوکو اینک در کتاب نظم اشیاء به کاربرد هنجارها، قواعد و نظامها به عنوان شاخص علوم انسانی علاقه دارد. چنین علاقه‌ای با کوشش اولیه فوکو برای یافتن قواعدی که «قالب‌ریزی صوری اندیشه و دانش را پیش خواهند برد» زمین تا آسمان فاصله دارد (نظم اشیاء، ص ۳۸۳). فوکو دیگر به این مسئله علاقه‌مند نیست که «... آیا می‌توان بدون بازی با کلمات، مفهوم ساختار را به کار برد [؟]؛ سؤالی که اگر ما بخواهیم ... شرایط و حدود قالب‌ریزی صوری قابل توجیهی را ... بدانیم، سؤالی اساسی است...» (همان، ص ۳۸۲). فوکو در آمیزه‌ی جدیدی که از دیرینه‌شناسی و تبارشناسی عرضه می‌دارد، به هیچ‌وجه قواعد صوری را دخالت نمی‌دهد.

شود، اگر آن چیزهایی که ممکن است هنوز الهی تلقی شوند، خطا و گمراهی و دروغ باشند؛ اگر خود خدا [حقیقت] طولانی‌ترین دروغ ما از کار درآید؟ [آنگاه چه باید گفت]» (تبارشناسی اخلاق، ص ۲۸۸).

فوکو به عنوان تبارشناس، برخلاف نیچه دیگر از کشف این که ادعای عینیت جز نقابی برای انگیزشهای ذهنی نیست، عصبانی نیست. وی به این مطلب علاقه‌مند است که چگونه عینیت علمی و نیات ذهنی، با یکدیگر در درون فضایی پیدا می‌شوند که نه به وسیلهٔ افراد بلکه به وسیلهٔ کردارهای اجتماعی برقرار شده است.

بر طبق استدلال فوکو، وظیفهٔ تبارشناس درهم شکستن اولویت اصل و منشأ و تخریب حقایق تغییرناپذیر است. وی در پی درهم شکستن نظریه‌های توسعه و ترقی است و با تخریب معانی آرمانی و حقایق اولیه، به نقش اراده‌ها روی می‌آورد. هر جا نگاه می‌کند، انقیاد، سلطه و مبارزه می‌یابد؛ هر جا سخنی از معنا و ارزش و از فضیلت و نیکی می‌شنود، به جستجوی استراتژیهای سلطه می‌پردازد. یکی از تفاوت‌های مهم میان نیچه و فوکو این است که در حالی که نیچه اغلب بنیاد اخلاق و نهادهای اجتماعی را در تاکتیکهای بازیگران فردی جستجو می‌کند، فوکو کلاً روش روانشناسی را کنار می‌گذارد و کل انگیزش روانشناسانه را نه به عنوان سرچشمه بلکه به عنوان نتیجهٔ استراتژیهای فاقد کارگزار در نظر می‌گیرد. فوکو به عنوان تبارشناس، به جای اصلها، معانی نهفته و یا نیت‌مندی آشکار، روابط زور و اجباری را می‌یابد که خود را در رخدادهای خاص، حرکت‌های تاریخی و تاریخ ظاهر می‌سازند. فوکو در واقع می‌گوید: «به حضور ثابت حقیقت و یا خود قدرت توجه نکنید» (چنان‌که گویی هر دو نتیجهٔ انگیزشهای روانشناسانه هستند)؛ بلکه آنها را همچون استراتژی‌ای تصور کنید که به موجب آن می‌توانید ببینید «که تأثیرات سلطه‌آمیز آن [استراتژی] نه به «بازیابی» [حقیقت] بلکه به گرایشها، حرکتها، تاکتیکها، ابزارها [و] کارکردها [ی قدرت] نسبت داده می‌شوند؛ می‌باید در آن [استراتژی] شبکه‌ای از روابط را کشف کرد که دائماً در حال تنش و در حال فعالیت هستند...» (انضباط و مجازات، ص ۲۶).

از این تحولی که در چشم‌انداز فوکو پیدا شده است، نکات بسیاری می‌توان بر گرفت. نخست این که «هیچ کس مسئول ظهور رخدادی نیست؛ هیچ کس نمی‌تواند بدان مباهات کند زیرا همواره این رخداد در درون حفره‌ها اتفاق می‌افتد» (نیچه، تبارشناسی، تاریخ، ص ۱۵۰). از دیدگاه تبارشناس هیچ ذهن شناساگر فردی یا جمعی وجود ندارد که تاریخ

را به حرکت در آورد. این اندیشه شگفت آور نیست اما مفهوم حفره‌ها یا فضاهاى کوچک شگفت‌انگیز است. عملکرد نیروها در هر وضعیت خاص تاریخی به وسیله فضایی ممکن می‌شود که آنها را تعیین و تعریف می‌کند. همین حوزهٔ افتتاح یا فضای گشوده شده است که متقدم و اولیه است. چنان‌که قبلاً دیدیم، فوکو بیشتر در کتاب دیرینه‌شناسی دانش همین مفهوم فضای افتتاح یا گشودگی را که در آن فاعلها و موضوعات شناسایی اتفاق می‌افتند، عنوان کرده بود. اما وی در آنجا فضا را به عنوان حوزه‌ای تابع و وابسته به مجموعهٔ قواعدی تصور می‌کرد که فاقد هرگونه معنا و فهم‌پذیری هستند و به‌طور گسسته پدیدار می‌شوند. اما در اینجا این حوزه یا فضای گشوده، هم به عنوان نتیجهٔ کردارهای درازمدت و هم به عنوان حوزهٔ عملکرد آن کردارها تصور می‌شوند. و البته آنچه در این فضا اتفاق می‌افتد، صرفاً تغییر شکل و تبدیل کنشهای کلامی جدی بی‌معنا نیست. این تغییر شکلها مانورهای اجتماعی بسیار مهمی برای افراد درگیر هستند. تبارشناس در پی کشف مقولات ماهوی (مانند اذهان شناساگر، فضائل، نیروها) و یا روابط چنین مقولاتی با مقولات مشابه دیگر نیست، بلکه از پیدایش جنگ و ستیزی سخن می‌گوید که فضایی را باز می‌گشاید و تعریف می‌کند. چنین نیست که فاعلها نخست وجود قبلی داشته باشند و سپس وارد نزاع یا وفاق با یکدیگر شوند. در تبارشناسی فاعلها و اذهان فقط و فقط در حوزهٔ نبرد ظاهر می‌شوند و نقش ایفا می‌کنند. جهان نمایی نیست که صرفاً واقعیتی حقیقی‌تر را که در پشت صحنه پنهان باشد در پرده نگه‌دارد، بلکه آن‌چنان است که می‌نماید. نگرش تبارشناس در اینجا به عمق خود می‌رسد.

تبارشناسی مخالف اندیشهٔ آهنگ ترقی و غایات تاریخ است لیکن با این حال «به یک معنی تنها نمایش واحدی در این نامکان به روی صحنه می‌آید، که نمایش تکراری و بی‌پایان سلطه‌ها است» (نیچه، تبارشناسی، تاریخ، ص ۱۵۰). اما از دیدگاه تبارشناس این نمایش‌نامه نه نمایشی از معانی و نه صرفاً «شاخ به شاخ شدنی» در جنگ سوزدهاست، بلکه تاریخ به معنی ظهور حوزه‌ای ساختاری برای برخورددهاست. تبارشناس می‌بیند که در این صحنه، جنگ برای سلطه، صرفاً رابطه‌ای میان حکام و اتباع و یا سلطه‌گران و افراد تحت سلطه نیست. «این رابطهٔ سلطه به همان معنی «رابطه» است که مکان وقوع آن مکان است [یعنی مکان به معنای معمولی نیست]؛ و درست به همین دلیل در سراسر تاریخ خود، در دوران شعایر و مراسم و در آیینهای دقیقی که حقوق و تعهدات را وضع می‌کنند، تجلی می‌یابد» (نیچه، تبارشناسی، تاریخ، ص ۱۵۰). این‌گونه آیینها و مراسم دقیق

قدرت، محصول اذهان فردی نیستند و یا صرفاً مجموعه‌ای از روابط به‌شمار نمی‌روند و نمی‌توان آنها را به‌سادگی در مکانهای خاصی یافت و هیچ‌گونه روند تکامل قابل تشخیصی هم در ورای تکوین و پیدایش آنها وجود ندارد. «مراسم دقیق قدرت» مفهوم بنیادی بخش عمده‌ای از آثار بعدی فوکو را تشکیل می‌دهد. فوکو بعدها در انضباط و مجازات و تاریخ جنسیت، جایگاههای خاصی را مشخص می‌کند که در آنها مراسم قدرت صورت می‌گیرند؛ از آن جمله جامعه سراسرین بنتهام و مراسم اعتراف را باید نام برد. وی این جایگاهها را برای تعیین و تشخیص چگونگی عملکرد قدرت و نتیجه اعمال آن در نظر می‌گیرد.

قواعد و تعهدات برخاسته از این آیینها و مراسم، در حقوق مدنی، در قواعد اخلاقی و در قواعد عام انسان‌شمولی تجلی می‌یابند که به اصطلاح خشونت را کاهش می‌دهند و مدعی هستند بدون تأثیر تمدن بخش آنها چنین خشونتی همواره وجود خواهد داشت. اما از دیدگاه اعتراض آمیز تبارشناس، چنین نمودها و مظاهر خوش‌نمایی همان ابزارهایی هستند که به وسیله آنها سلطه پیشتر می‌رود. تاریخ، داستان ترقی عقل کلی نیست بلکه عرصه عملکرد مراسم قدرت است و در نتیجه، بشریت از یک نوع سلطه به نوعی دیگر می‌رسد. «قواعد، فی نفسه خالی، میان‌تهی، خشونتبار، غیرنهایی و غیرشخصی هستند و می‌توان آنها را به هر مقصودی به کار برد» (نیچه، تبارشناسی، تاریخ، ص ۱۵۱). گروهها از آنها بهره‌برداری خاص خود را می‌کنند و تعبیر خاصی بر آنها تحمیل می‌نمایند.

تبارشناس تاریخ بالفعل<sup>۱</sup> را می‌نگارد. وی مخالف نگرشی ماوراء تاریخی است که در پی کلی‌سازی تاریخ و پیگیری روند تکامل درونی آن و بازشناسی انسان در گذشته به شیوه‌ای سهل و ساده و عرضه نظری اطمینان بخش درباره پایان تاریخ باشد. «تاریخ تاریخ‌نگار شواهد پشتیبان خود را در خارج از زمان جستجو می‌کند و وانمود می‌سازد که داوربهای خود را بر عینیتی مُنزل و وحی شده استوار ساخته است» (همان، ص ۱۵۲). در مقابل تاریخ بالفعل همه چیز را در روند حرکت تاریخی می‌بیند. کل آرمانهای ما در زمینه حقیقت و زیبایی، پیکرهای خودمان، غرایزمان و احساساتمان ممکن است ورای نسیت به نظر برسند، اما تاریخ‌نگار بالفعل در پی درهم شکستن چنین توهم آرامش‌بخشی درباره هویت، استحکام و انسجام است. از دیدگاه تبارشناس امور ثابت و پایدار وجود ندارند.



«در انسان هیچ چیز، حتی جسم‌اش به اندازه کافی پایدار نیست که مبنایی برای خودشناسی و یا شناخت دیگران باشد» (همان، ص ۱۵۳).

این دیدگاه که فوکو آنرا به نیچه نسبت می‌دهد بیانگر یکی از مواضع افراطی ممکن درباره تغییر شکل‌پذیری پیکر انسان است. بنا به تعبیر فوکو، منظور نیچه ظاهراً تنها این نیست که می‌توان جسم انسان را به شیوه‌های بسیار مختلف به کار برد و تجربه کرد و یا این که خواستهای انسان به وسیله تعبیرهای فرهنگی دگرگون می‌شوند بلکه هر بعد از بدن را هم می‌توان در صورت وجود روشها و ابزارهای مناسب کلاً دگرگون کرد. در این ادعا، دیدگاهی حتی افراطی‌تر هم نهفته است یعنی این که پیکر جسمانی انسان حتی نمی‌تواند به عنوان مبنایی برای خودشناسی به کار آید. سارتر قطعاً معتقد بود که حتی عادات بدن ممکن است به‌طور خودسرانه و سراسری روز به روز دگرگون شوند. هدف ما در اینجا تعیین تکلیف این مطلب نیست که آیا نیچه همواره و بدون تعارض پایبند به یکی از این دو نظر بود و یا اینکه اصلاً به چنین نظراتی اعتقاد داشت یا نه. با این همه مسائلی که در اینجا طرح می‌شوند برای ارزیابی اندیشه فوکو اهمیتی اساسی دارند. فوکو به‌رغم تحلیل‌های درخشانی که از بدن به عنوان جایگاه تلاقی ظریف‌ترین و جزئی‌ترین کردارهای اجتماعی با سازمان قدرت در مقیاس وسیع آن به دست می‌دهد (در سه فصل بعد به بررسی آنها می‌رسیم) درخصوص این که بدن انسان تا چه اندازه واقعاً تغییر شکل‌پذیر است، مطالب ابهام‌آمیزی می‌گوید. وی آشکاراً مخالف نظر طبیعت‌گرایانه‌ای است که به موجب آن بدن انسان ساختار و نیازهایی ثابت دارد و تنها طیف محدودی از نظامهای فرهنگی آنها را بیان و برآورده می‌کنند. با ملاحظه نظر فوکو درباره اعمال انضباط بر بدن آدمی و میزان پایداری و ثبات چنین انضباط شکل‌دهنده‌ای، باید گفت که وی از قرار معلوم نظر افراطی اصالت وجودی سارتر را هم رد می‌کرد؛ اگر پیکر جسمانی انسان تا بدان پایه بی‌ثبات می‌بود در آن صورت جامعه به هیچ‌روی نمی‌توانست آن را در طی زمان سازمان دهد و بر آن انضباط اعمال کند. اما به همین آسانی نمی‌توان گفت که فوکو در واقع چه موضعی را تأیید می‌کند.

راه جالب توجه دیگری که به روی فوکو باز است، مفهوم پیکر کامل<sup>۱</sup> یا «بدن واجد تجربه زیست» یا زیست‌مند<sup>۲</sup> در اندیشه مرلو-پونتی است که از پیکر جسمانی متمایز

1. le corps propre

2. lived body

است و یکی از مهمترین مفاهیمی است که اندیشه مدرن فرانسوی عرضه داشته است. «بدن زیست‌مند» به مفهوم نظامی از تطابقها میان وجوه مختلف کنش و حوزه‌های حسی گوناگون، برای توضیح عمومیت کل ادراک انسانی عرضه شده است. مرلو-پونتی در پدیدارشناسی ادراک به تفصیل استدلال می‌کند که حوزه ادراکی دارای ساختارهایی بین فرهنگی و غیرتاریخی است، مانند تداوم و تغییرناپذیری در مقوله اندازه و در مقوله روشنایی، عدم تقارن میان بالا و پایین و نیز ساختارهای پایدار اجتماعی مانند واکنش به حرکات معنادار و حالات چهره و اشارات جنسی. وی اینها را «مشترکات میان پیکرها»<sup>۱</sup> می‌خواند و اظهار می‌دارد که آنها با ساختارهایی در «بدن زیست‌مند» تناظر و تطابق دارند. مرلو-پونتی همچنین در نظر داشت مفهوم ساختارهای ثابت و پایدار را بسط دهد و به ساختارهای ثابت مفهومی و حدود احتمالی تنوع فرهنگی تسری بخشد اما هیچ‌گاه این اندیشه را اجرا نکرد.

فوکو به وضوح زیر تأثیر برداشت نیچه از جسم انسان قرار دارد لیکن همچنین از پدیدارشناسی تن آدمی در آثار بعد از جنگ مرلو-پونتی آگاه است. فوکو با پشتوانه‌ای که در پدیدارشناسی دارد ممکن است چنین احساس کند که تأکید نیچه بر پیکر جسمانی کاملاً بجاست لیکن نیچه برای بدن آزادی بیش از حدی قائل شده است. از سوی دیگر به نظر ما فوکو احتمالاً ساختارهای تغییرناپذیر مرلو-پونتی را برای فهم خصوصیت تاریخی روشها و ابزارهای «پیکر ساز»<sup>۲</sup> بسیار کلی و نامناسب می‌داند. با خواندن نظرات مرلو-پونتی به هیچ وجه نمی‌توان فهمید که آیا بدن انسان جلو و عقبی دارد یا نه؛ آیا تنها می‌تواند با آنچه در جلو آن است سروکار داشته باشد یا نه؛ آیا بدنها می‌توانند به سمت جلو راحت تر حرکت کنند تا به سمت عقب یا نه؛ و آیا اصولاً عدم تقارنی میان چپ و راست در آنها وجود دارد یا نه. با این حال چنین واقعیات خاصی درباره تن آدمی بی‌شک بر کسانی که تکنیکهای انضباطی را درست کرده‌اند تأثیر گذاشته‌اند. همینها ویژگیهایی هستند که مورد علاقه فوکو قرار دارند؛ پرسش او این است که چگونه تن آدمی ممکن است به وسیله جامعه به اجزایی بخش شود، مورد دستکاری قرار گیرد و بازسازی گردد.<sup>۳</sup>

1. intercorporeality

2. body-molding

۳. این ویژگیها در آثار زیر مورد بررسی قرار گرفته‌اند:

Samuel Todes, *The Human Body as the Material Subject of the World*, Harvard doctoral diss. 1963; Idem, "Comparative Phenomenology of Perception and Imagination, Part I: Perception" *Journal of Existentialism* (Spring 1966).

با توجه به این که می‌توان ساختهای تغییرناپذیر بدن را به صورتی بسیار مشخص‌تر و دقیق‌تر از مرلو-پونتی توصیف کرد، پرسشی که باقی می‌ماند این است که اهمیت تاریخی چنین ساختارهای تغییرناپذیری چیست. تا چه اندازه چنین ساختارهایی موضوع بحث واقع شده‌اند و چه نقشی در کاربرد توفیق‌آمیز تکنیکهای انضباطی ایفا می‌کنند؟ آیا احتمالاً ساختارهای دیگری همانند آنها وجود دارد که کشف و کاربردشان دارای پیامدهای اجتماعی مهمی باشد؟ این ساختارها واقعاً چقدر تغییرناپذیر هستند؟ فوکو درست در موقعیتی قرار دارد که می‌باید به چنین پرسشهایی که آثارش برانگیخته پاسخ دهد. اما وی تاکنون در این خصوص سکوت اختیار کرده است.<sup>۱</sup>

به هر حال وظیفه تبارشناسی نشان دادن این مطلب است که «بدن هم مستقیماً در حوزه‌ای سیاسی درگیر است.... روابط قدرت بر روی آن سلطه‌ای مستقیم دارند و آنرا احاطه می‌کنند، بر روی آن نشان می‌گذارند، بر آن نظارت می‌کنند، تربیتش می‌کنند، شکنجه‌اش می‌دهند، به انجام وظایف، به اجرای مراسم و به فرستادن علایم وادارش می‌سازند» (انضباط و مجازات، ص ۲۶). این موضوع مستقیماً با نظام اقتصادی هم ارتباط دارد، زیرا تن آدمی هم سودمند و هم مولد است. اما تنها پس از این که انسانها «در نظام انقیادی گرفتار آمده‌اند (که در آن نیاز هم یک ابزار سیاسی به دقت تدارک شده، حساب شده و به کار گرفته شده است)» می‌توان آنها را به انجام کارِ کارآمد و مولد وادار کرد؛ «بدن انسان وقتی به نیرویی سودمند تبدیل می‌شود که هم بدنی مولد و هم بدنی منقاد و مطیع باشد» (همان، ص ۲۶).

همین عبارات حاوی موضوعات عمده‌ای است که در بحث از انضباط و مجازات و تاریخ جنسیت بدانها خواهیم رسید. یکی از دستاوردهای عمده فوکو نظریه پردازی درباره شیوه تبدیل بدن انسان به عنصر عمده‌ای برای عملکرد روابط قدرت در جامعه مدرن بوده است. طبعاً بدن انسان در فرایندها و پویسهای سیاسی اعصار ماقبل مدرن هم درگیر می‌بود. مثلاً در رژیم پیش از انقلاب در فرانسه وقتی قانونی نقض می‌شد، مجرم در ملاعام شکنجه می‌گردید. این همان «مجازات و عذابی»<sup>۲</sup> است که فوکو به تفصیل هرچه تمامتر توصیف کرده است. قدرت حاکم به شیوه‌ای کاملاً تحت نظارت و قابل تماشا در ملاعام، به معنای واقعی کلمه بر روی بدن مجرم «حک» می‌شد. در نظامهای مدرن هم

۱. فوکو دو سال پس از انتشار این کتاب درگذشت. م

بدن انسان همچنان نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند. بعداً به تفصیل توصیف‌های بسیار دقیق تبارشناسی دربارهٔ چگونگی کاربرد بدن به عنوان جزئی جدایی‌ناپذیر از بسط قدرت مدرن و کاربردهای موردی آن را خواهیم آورد. در اینجا فعلاً لازم است به تشخیص و تجرید روش‌شناسانه یعنی تبارشناسانهٔ بدن در نگرش فوکو اشاره‌ای بکنیم. فوکو می‌گوید «ممکن است دانشی دربارهٔ تن آدمی موجود باشد که دقیقاً دانش کارکرد آن نباشد؛ و یا غلبه‌ای بر نیروهای آن به دست آید که بیش از توانایی تسخیر آن نیروهاست: چنین دانش و چنین غلبه‌ای چیزی را تشکیل می‌دهند که می‌توان تکنولوژی سیاسی بدن آدمی نامید» (همان، ص ۲۶). فوکو بدین‌سان ابزار بسیار مهمی به دست آورده است. چنان‌که در فصل نخست دیدیم وی در دیوانگی و تمدن و تولد درمانگاه در پی تحلیل روابط متقابل دانش زیست‌شناسی و قدرت مدرن برآمد. وی از آن پس به بسط و تدقیق نگرش خود پرداخت. فوکو از آغاز به مسئلهٔ بدن انسان به معنایی که مورد پژوهش دانشمندان [علوم طبیعی] قرار گرفته و همچنین به قدرتی که در نهادهای خاص اجتماعی نهفته است، علاقه‌مند بود. بعداً وی به این نتیجه رسید که چنین ترکیب نیرومندی از دانش و قدرت که بدن انسان یکی از موارد تجلی آن است، درحقیقت ساخت کلی قدرت را تشکیل می‌دهد و در جامعهٔ غربی از اهمیت بسیاری برخوردار است.

توضیح دیگری در همین جا لازم است و آن این‌که بخشی از خلاقیت و در عین حال دشواری اندیشهٔ فوکو نتیجهٔ امتناع کامل وی از پذیرش مقولات و مفاهیم معمولی جامعه‌شناسی است. تکنولوژی سیاسی بدن که تلاقی روابط قدرت، دانش و تن انسان است در یک نهاد واحد و یا در یک دستگاه قدرت واحد یعنی دولت یافت نمی‌شود. گرچه فوکو به نحو فزاینده‌ای به آنچه معمولاً تحلیل نهادها خوانده می‌شود، علاقه‌مند شد، لیکن تمرکز او هیچ‌گاه بر روی نهادها به خودی خود نبوده بلکه رشد تکنولوژیهای قدرت، کانون تحلیل او را تشکیل می‌دهد. سابقهٔ زندان بخش عمده‌ای از تاریخ مورد نظر اوست لیکن با آن تاریخ، یکسان و منطبق نیست. البته به نظر فوکو زندان و دولت نقش مهمی در شکل بخشیدن به روابط قدرت مدرن ایفا می‌کنند، اما وی در پی تشخیص ابزارهای خاص آن نوع تکنولوژی است که قدرت از طریق آن عملاً بر روی بدن شخص می‌یابد.

فوکو در پی نوشتن تاریخ بالفعلِ ظهور، شکل‌یابی و بسط تکنولوژیهای سیاسی تن آدمی بوده است. در طی این کار وی به تفصیل روابط متقابل این تکنولوژیها با دولت و با

نهادهای خاص را توصیف می‌کند. با این حال این روابط هرگز در کانون واقعی مطالعات او قرار ندارند. چنان‌که خودش می‌گوید، تکنولوژیهای سیاسی بدن انسان را «نمی‌توان در نوع خاصی از نهاد یا دستگاه دولت محدود کرد زیرا آنها خود به دولت دست می‌یازند و برخی از روشهای آن را به کار می‌برند، برمی‌گزینند و یا تحمیل می‌کنند. اما دولت از لحاظ سازوکارها و تأثیراتش در سطحی کاملاً متفاوت قرار دارد. آنچه دستگاهها و نهادها اجرا می‌کنند به یک معنی، فیزیک خرد قدرت است که حوزه اعتبار آن از یک نظر در فاصله میان این‌گونه عملکردهای کلان و خود بدن‌ها که دارای مادیت و نیروهای خاص خود هستند، قرار دارد» (همان، ص ۲۶). درخصوص اهمیت قدرت ابداع و ابتکار فوکو در این زمینه هرچه بگوییم کم گفته‌ایم. [اولاً] وی مدعی یافتن سازوکارهایی است که به موجب آنها قدرت عمل می‌کند: اینها همان آیینها و مراسم دقیق و سختگیرانه قدرت هستند. [ثانیاً] وی مدعی کشف شیوه تجلی موردی و محلی قدرت است: و این همان تکنولوژی سیاسی بدن است. و بالاخره وی مدعی کشف چگونگی عملکرد قدرت و پوشهای آن است: و این همان فیزیک خرد قدرت است. فوکو در این زمینه به زبانی بسیار استعاری سخن می‌گوید؛ باید به دقت دید که فیزیک خرد چیست و چگونه عمل می‌کند. تبارشناسی هنوز در حال شکل‌گیری است.

فوکو مقاله «نیچه، تبارشناسی، تاریخ» را با اشاره به مشکل شناخت به پایان می‌برد. از دیدگاه تبارشناس، دانش به‌طور کامل در درون سوءنیت‌های حقارت‌آمیز مندرج در برخورد سلطه‌ها گرفتار است. شناخت راه برون‌رفتی پیشنهاد نمی‌کند بلکه خطراتی را که با آنها مواجهیم افزایش می‌دهد. دانش «آهسته آهسته خود را از ریشه‌های تجربی‌اش، یعنی از نیازهای اولیه‌ای که از درون آنها پدید آمد، نگسست تا به تفکر ناب تبدیل شود و تنها تابع خواستهای عقل باشد... در جایی که مذاهب زمانی خواستار قربانی کردن بدن‌ها بودند، در همانجا دانش اینک خواستار انجام آزمایش و تجربه بر روی [بدن‌های] ما است و از ما می‌خواهد فاعل شناخت و دانش را قربانی کنیم» (نیچه، تبارشناسی، تاریخ، ص ۱۶۳). اینک همه عرصه‌ها به‌طور بالقوه در معرض پژوهش علمی قرار دارند. نتیجه این‌که، هر چیز اینک به‌طور بالقوه در شبکه قدرتی گرفتار است که چنان‌که دیده‌ایم به نحو فزاینده‌ای با پیشرفت علم و دانش ارتباط می‌یابد. ما اینک در شرف قربانی کردن خودمان در مقابل عمیق‌ترین دروغ خودمان هستیم یعنی این اعتقاد دروغین که دانش مجزا از قدرت وجود دارد. فوکو از نیچه در رابطه با «این‌که بشریت خودش را قربانی می‌کند»

نقل قول می‌آورد و می‌گوید «ظاهراً بحثی در این مورد نیست که اگر این هیأت جدید بر افق ظاهر شود، تنها خواست حقیقت با آن همه اختیاراتی که دارد می‌تواند چنین فداکاری و قربانی کردنی را جهت بخشد و از آن پشتیبانی کند. زیرا برای دانش هیچ فداکاری و قربانی کردنی چندان هم زیاد نیست» (نیچه، تبارشناسی، تاریخ، ص ۱۶۴). در سه فصل آینده بسط و توسعه این اندیشه اساسی نیچه در آثار فوکو را به تفصیل بررسی خواهیم کرد.

اگر موضوع دیگری در آثار متأخر فوکو وجود داشته باشد که از همان اهمیت موضوع پیکر جسمانی آدمی برخوردار باشد، این است که قدرت و دانش نسبت به یکدیگر خارجی نیستند بلکه در طی تاریخ متقابلاً مولد و سازنده یکدیگر بوده‌اند. از جهات بسیاری این اندیشه مهم‌ترین بُعد انتقادی آثار فوکو است. گرچه وی بی‌شک پیچیدگی و ظرافت تازه‌ای به فهم ما از جایگاه بدن آدمی در تاریخ افزوده است، لیکن این مطلب پس از آنکه کاملاً فهم شود احتمالاً چندان مخالفتی بر نمی‌انگیزد و در واقع ممکن است به انجام پژوهش‌های بیشتر و نوشتن رسالات حجیم‌تر بینجامد. اما چنان‌که آشکار است، روابط درونی میان دانش و قدرت از نوعی هستند که به همان سهولت درک و فهم نمی‌شوند، زیرا مسئله تنها تغییر جهت پژوهش‌های تاریخی، انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی ما نیست بلکه نفس سرشت عینی چنین پژوهش‌هایی زیر سؤال می‌رود.

این اندیشه مجادله‌انگیز به شیوه‌ای غیرقطعی و آزمایشی و با قدری بی‌جسارتی در کتاب انضباط و مجازات بیان شده است: «شاید هم ما باید کل این سنت فکری را رها کنیم که به موجب آن تصور می‌کنیم که دانش تنها در جایی که روابط قدرت متوقف شوند می‌تواند وجود داشته باشد و یا تنها می‌تواند خارج از عرصه فرامین، خواستها و علایق [قدرت] گسترش یابد» (انضباط و مجازات، ص ۲۷). باید بی‌درنگ گفت که این نگرش صرفاً نوعی از جامعه‌شناسی شناخت و یا تحلیل مارکسیستی شرایط طبقاتی تولید و کسب شناخت نیست بلکه از هر دو بنیادی‌تر و دامنه‌دارتر است، هرچند خود طبعاً از درون آن دو سنت پدید آمده است؛ سنت‌هایی که فوکو با تأملات خود درباره نیچه آنها را به معارضه طلبیده و به نهایت منطقی خودشان کشانده است. بدین سان:

«باید پذیریم ... که قدرت و دانش مستقیماً متضمن یکدیگراند؛ هیچ رابطه قدرتی بدون تشکیل حوزه‌ای از دانش مربوط بدان وجود ندارد و هیچ دانشی هم وجود ندارد که در عین حال متضمن و موجد روابط

قدرت نباشد. بنابراین، چنین روابط قدرت/دانشی را نباید براساس فاعل شناختی که از نظام قدرت فارغ است یا فارغ نیست تحلیل کرد بلکه برعکس فاعل شناخت، موضوعات شناخت و اسلوبهای شناخت می‌باید به عنوان اثرات و نتایج مختلف چنین تضمّن‌های متقابل قدرت و دانش و تغییر شکل‌های تاریخی آنها تلقی شوند. به‌طور خلاصه، فعالیت فاعل شناخت نیست که مجموعه‌ای از دانش را تولید می‌کند که به حال قدرت سودمند و یا در مقابل آن مقاوم باشد بلکه قدرت/دانش [و] فراگردها و منازعاتی که از درون آن می‌گذرند و عناصر تشکیل‌دهنده آن هستند، اشکال و حوزه‌های ممکن دانش و شناخت را تعیین می‌کنند» (همان، صص ۲۷ و ۲۸).

همین رابطه قدرت و دانش، به یک معنی موضوع بحث بقیه فصول این کتاب خواهد بود. بار دیگر باید سطح تحلیل فوکو را به وضوح در نظر داشته باشیم زیرا در این زمینه وی مورد سوءتعبیر قرار گرفته است. تحلیل او درباره تکنولوژی سیاسی بدن معطوف به تشخیص سطحی میان بدن در شکل عملکرد زیست‌شناسانه آن و دستگاههای نهادی زور و اجبار است. به همین سان فوکو به یافتن و تشخیص روابطی که در انواع خاصی از علوم میان دانش و قدرت برقرار هستند، علاقه دارد. وی در مصاحبه‌ای در سال ۱۹۷۶ تحت عنوان «حقیقت و قدرت» مسئله را به شکل زیر مطرح کرد:

«اگر در مورد علمی مانند فیزیک نظری یا شیمی آلی مسئله روابط آن با ساختارهای سیاسی و اقتصادی جامعه را پیش بکشیم، آیا مسئله‌ای بیش از حد دشوار را پیش نکشیده‌ایم و آستانه<sup>۱</sup> تبیین را به سطحی بسیار بالا برنکشیده‌ایم؟ اگر از سوی دیگر علمی مانند روانپزشکی را در نظر بگیریم، آیا امکان پاسخگویی به مسئله روابط آن با جامعه بسیار آسان‌تر نخواهد بود؟ «چهره معرفت‌شناسانه» روانپزشکی بسیار کوچک‌تر است و عمل روانپزشکی با مجموعه‌ای از نهادها، مقتضیات اقتصادی جاری، فوریت‌های سیاسی و قواعد اجتماعی پیوند دارد. آیا درست نیست که در علمی مشکوک چون روانپزشکی می‌توان با قطعیت بیشتر درهم

پسچیدگی پیامدهای دانش و قدرت را دید؟» (حقیقت و قدرت، ص ۱۰۹).

فوکو وجود روابط میان فیزیک نظری و جامعه را منتفی نمی‌داند اما بر این نظر است که اگر ما به مفاهیم و قوانین فیزیک به خودی خود علاقه‌مند باشیم و نه به صرف کاربردهای تکنولوژیک آن، در این صورت آن روابط، مستقیم و به سهولت قابل فهم نخواهند بود. اما فوکو توجه خود را در این خصوص تقریباً به‌طور کامل به علوم مشکوک یعنی علوم اجتماعی معطوف داشته است.

چنان‌که در فصل سوم دیدیم فوکو با نیچه و هایدگر هم عقیده است که در هر دوران خاصی کردارهای فرهنگی، تعیین‌کننده چیزی هستند که موضوعات پژوهش جدی به‌شمار می‌روند. اما فوکو تمایز مهمی میان انواع کردارها و اقسام موضوعاتی که هر نوعی از کردار «آزاد می‌سازد»، قائل می‌شود. اگر ما همراه با فوکو کردارهای روزمره و موضوعات آنها را خارج از علایق خود قرار دهیم، دو مقوله متمایز باقی خواهد ماند: یکی کردارها و موضوعات نسبتاً ثابت و پایدار دانشهایی که کوهن علوم قاعده‌مند و فوکو علمی می‌نامد که از آستانه علمیت گذشته‌اند (دیرینه‌شناسی دانش، ص ۱۸۷) و دیگر کردارها و موضوعات متغیر و ناپایدار علمی که از آن آستانه نگذشته‌اند. این دسته دوم دست‌کم علمی مانند هواشناسی که از قرار معلوم در شرف رسیدن به وضع علوم قاعده‌مند هستند و علوم مشکوکی مانند علوم انسانی را دربر می‌گیرد که به نظر فوکو حتی به سوی وضع علم قاعده‌مند یا نرمال هم پیش نمی‌روند. در نظم اشیاء دیدیم که به نظر فوکو علوم انسان که گرفتار دوگانگیهای گوناگونی هستند نمی‌توانند به علوم نرمال تبدیل شوند. اما آنچه گفته شد این امکان را منتفی نمی‌سازد که نوع دیگری از مطالعات انسانی به مقام علم نرمال برسد، هرچند از تحلیلهای اخیر فوکو درباره درگیری این گونه مطالعات با قدرت، چنین برمی‌آید که چنین احتمالی بسیار ضعیف است.

از آنجا که بر طبق نظر فوکو علوم طبیعی نیز در درون عملکردهای نهادهای اجتماعی خاص زاده شده بودند این پرسش پیش می‌آید که آیا علوم انسانی نیز می‌توانند خود را از درگیری با قدرت رهایی بخشند و اگر نمی‌توانند چرا؟ به هر حال بر فوکو است که توضیح دهد چرا می‌توان برخی علوم مانند فیزیک را چنان تلقی کرد که گویی در واقع چیزی شبیه به حقیقت درباره واقعت امور به دست می‌دهند، هرچند خود محصول زمینه‌ای اجتماعی هستند و در آن زمینه به کار برده می‌شوند؛ و از سوی دیگر چرا



نمی‌توان هیچ‌گاه ادعاهای علوم اجتماعی را به‌ظاهر پذیرفت. تفاوت میان این دو دسته علوم نمی‌تواند تنها در این زمینه باشد که علوم طبیعی قدرت و اختیار بسیاری به ما می‌بخشند. نکتهٔ مورد نظر فوکو هم دقیقاً این است که علوم اجتماعی نیز به پیدایش تکنولوژیهای بسیار مؤثر و کارآمد منجر می‌شوند. همچنین نمی‌توان استدلال کرد که هر علمی که از چارچوب قدرت بگریزد، خود به خود اعتبار و توجیه کسب می‌کند؛ نمی‌توان گفت که چون کیمیاگری اهمیت و ربط سیاسی نداشته، حقیقی‌تر بوده است. امیدواریم فوکو در این باره که چگونه می‌توان علوم جدی را از علوم مشکوک جدا کرد و به چه دلایلی وی علوم نرمال را قادر به دستیابی به حقیقت می‌داند، توضیح بیشتری دهد. ظاهراً فوکو چنین استدلال می‌کند که می‌باید به هر صورتبندی گفتمانی خاص و تاریخ و جایگاه آن در بستر گسترده‌تر قدرت نگاه کنیم تا بتوانیم ادعای آن به توصیف واقعیت را ارزیابی کنیم. چه قضایای فیزیک و چه گزاره‌های مجموعه‌شناسی را تحلیل کنیم، به هر حال به جای فهم‌پذیری و معنای ظاهریِ درونی آنها، معنای متفاوتی می‌گذاریم که عبارت از جایگاه آن قضایا در درون صورتبندی گفتمانی است. این روش دیرینه‌شناسی است. اما چون دیرینه‌شناسی حقیقت و معنا را تعلق و حذف کرده است نمی‌تواند بیش از آن چیزی بگوید. دیرینه‌شناسی همواره روشی است که می‌تواند ما را از اعتقادی پایدار به دسترسی مستقیم به موضوعات آزاد سازد؛ در هر مورد می‌باید بر «استبداد مصداق» غلبه کرد. اما وقتی روش تبارشناسی را پیش می‌کشیم سطح سومی از معنا و تمایز ظاهر می‌شود. پس از آنکه دیرینه‌شناسی کار خودش را انجام می‌دهد، تبارشناس می‌تواند دربارهٔ نقشهای تاریخی و سیاسی‌ای که این علوم ایفا می‌کنند به پرسش پردازد. اگر ثابت شود که صورتبندی گفتمانی خاصی نتوانسته است از آستانهٔ معرفت علمی بگذرد، در آن صورت دیرینه‌شناسی ما را آزاد ساخته تا به این پرسش پردازیم که چنین شبه‌علمی، چنین علم مشکوکی، چه نقشی در بستر گسترده‌تر ایفا می‌کند. این گفته ثابت نمی‌کند که مثلاً فیزیک به معنایی واقع‌گرایانه «حقیقی» است و یا این که علوم انسانی به این دلیل «کاذب» هستند که به شیوهٔ مهلکی به وسیلهٔ تأثیرات جامعه آلوده شده‌اند. با این حال براساس این استدلال وسیلهٔ تشخیصی به دست می‌آید که به موجب آن می‌توان کارویژه‌های انواع گوناگون گفتمان را تمیز داد و جایگاه آنها را پیدا کرد.

بدین سان به این پرسش می‌رسیم که این گونه صورتبندیهای گفتمانی چه کارکردهایی ایفا می‌کنند. این پرسش به نوبهٔ خود ما را به طرح پرسشهای کلی‌تری دربارهٔ قدرت و

رابطه آن با دانش رهنمون می‌شود:

«حقیقت، خارج از قدرت و یا خود فاقد قدرت نیست ... حقیقت مربوط به این جهان است و محصول محدودیتها و اجبارهای چندگانه‌ای است ... هر جامعه‌ای دارای رژیم حقیقت ویژه خویش و سیاست کلی حقیقت خویش است ... نبردی برای حقیقت و یا دست‌کم در پیرامون حقیقت درگیر است که مادام که ما حقیقت را نه عبارت از امور حقیقی و راستینی که منتظر کشف شدن هستند بلکه عبارت از مجموعه‌ای از قواعدی بدانیم که برحسب آنها حقیقت را از کذب تمیز می‌دهیم و ویژگیهای خاص قدرت را به «حقیقت» می‌چسبانیم، ادامه دارد» (حقیقت و قدرت، ص ۱۲۱).

فوکو می‌باید برای پیشبرد چنین نظری تعبیری کاملاً تازه از قدرت و دانش به دست ما بدهد، تعبیری که قدرت را دیگر عبارت از چیزی که گروهی دارای آن و گروهی دیگر فاقد آن است نداند؛ تعبیری که دانش را عینی یا ذهنی نداند بلکه آن را عنصری مهم و اساسی در تحول تاریخی رژیمهای قدرت و حقیقت گوناگون به‌شمار آورد. البته تبارشناسی دقیقاً در پی عرضه چنین تعبیری است.

### تاریخ اکنون و تحلیل تعبیری

پیش از ورود به جزئیات تحلیل فوکو درباره قدرت مدرن لازم است موضوع دیگری را به عنوان آخرین موضوع کلی پیش بکشیم. به همان سان که فوکو سطح تحلیل نسبتاً نوینی را به کار می‌گیرد، شیوه تاریخ‌نویسی او نیز نامتعارف و بدیع است. به منظور پرهیز از برخی سوءفهم‌های احتمالی درخصوص اندیشه فوکو و تعبیر ما از آن، لازم است بینیم فوکو در پی ابداع چه نوع از تحلیل تاریخی است.

فوکو در انضباط و مجازات می‌گوید: «می‌خواهم تاریخ زندان را همراه با کل محاصره‌های سیاسی بدن که زندان در درون بنای بسته خود گرد هم می‌آورد، بنویسم. چرا؟ چون فقط به گذشته علاقه‌مندم؟ اگر منظور نوشتن تاریخ گذشته برحسب زمان حاضر باشد، پاسخ منفی است. اما اگر منظور نوشتن تاریخ زمان حال باشد، پاسخ مثبت است» (انضباط و مجازات، ص ۳۱). فوکو در این سخنان ابهام‌آمیز تمایز مهمی قائل می‌شود. وی در پی دستیابی به معنی یا اهمیت عصری سپری شده نیست؛ نمی‌خواهد

تصویر کاملی از دوران یا شخصیت و یا نهادی مربوط به گذشته به دست آورد؛ در پی یافتن قوانین بنیادین تاریخ نیست. به علاوه وی علایق، نهادها و سیاست امروز را به درون تاریخ گذشته و اعصار دیگر فرامی‌فکند و مدعی کشف این موضوع نیست که این نهادها در ادوار گذشته از معنایی نظیر معنای جاری آنها برخوردار بوده‌اند. همین خود به سادگی خطای شناخته شده «اکنون‌گرایی» در تحلیل تاریخی به‌شمار می‌رود. در سفسطه اکنون‌گرایی، تاریخ‌نگار، الگو یا مفهوم یا نهاد یا احساس و یا نمادی را از زمان حال خود می‌گیرد و تقریباً به صورتی ناخودآگاه و نادانسته می‌کوشد نشان دهد که [آن الگو یا مفهوم...] در گذشته هم معنایی یکسان و معادل معنای امروز می‌داشته. قوم محوری را می‌توان نوع رایج دیگری از این خطا دانست. مثلاً اگر بکوشیم مسیحیت قرون وسطی و یا کیش اولیه‌ای را صرفاً برحسب مقولات روانشناسی فردی تعبیر کنیم و بدین‌سان سلسله‌مراتب کلیسا و یا واقعیات کیهان‌شناسانه را نادیده بگذاریم، در آن صورت «تاریخ گذشته را برحسب حال نوشته‌ایم».

آن روی دیگر سکه اکنون‌گرایی را می‌توان نهایت‌گرایی نامید. نهایت‌گرایی نوعی تاریخ‌نویسی است که جوهر زمان حال را در نقطه‌ای دوردست در گذشته می‌یابد و سپس ضرورت کاملاً تحقق‌یافته تحول از آن نقطه به زمان حال را نشان می‌دهد. هر آنچه در فاصله گذشته و حال اتفاق افتاده است یا در درون این حرکت تاریخی تکاملی حل می‌شود و یا در غیر این صورت، از آنجا که روح تاریخی جهان، امور مهم را از امور حاشیه‌ای جدا می‌سازد و تمیز می‌دهد، در پشت سر باقی می‌ماند. هر چیز معنا و جایگاهی دارد و موقعیت آن به موجب غایتی نهایی که تاریخ بدان دست خواهد یافت، تعیین می‌شود. اغلب تاریخ‌نویسان امروز معتقداند که حال‌گرایی و نهایت‌گرایی هر دو آفاتی هستند که باید از آنها پرهیز کرد. به نظر آنها موضوع مورد علاقه‌ای در زمان حاضر مثل موضوع محیط زیست، خانواده یا زندان می‌تواند انگیزه‌ای برای پرسش از گذشته به شیوه‌هایی نو باشد. اما حتی همین نوع برخورد تساهل‌آمیز هم تاریخ‌نگاری به شیوه سنتی است و فوکو با آن سروکاری ندارد.

«نوشتن تاریخ حال حاضر» موضوع دیگری است. این نگرش آشکارا و به صورتی خوداندیشانه با تشخیص وضعیت جاری آغاز می‌شود. در اینجا، جهت‌گیری معاصر رک و روشنی وجود دارد. تاریخ‌نویس مظاهر حاد «مراسم دقیق قدرت» و یا «تکنولوژی سیاسی بدن» را جستجو می‌کند تا دریابد که در کجا پدید آمده، شکل گرفته و اهمیت

یافته‌اند. مثلاً فوکو در تاریخ جنسیت مراسم اعتراف را به عنوان «مراسم قدرت» مهمی در نظر می‌گیرد که در آن نوع خاصی از تکنولوژی بدن ساخته شده است. چون این روش، تبارشناسی است، ما در جستجوی وحدت معنا یا کارکرد ساده و یا معنای تغییرناپذیری نیستیم. چنان‌که فوکو نشان می‌دهد، مراسم اعتراف همان معنایی را که امروزه دارد در سدهٔ سیزدهم، سدهٔ هفدهم و یا سدهٔ نوزدهم نداشت. مهمتر این‌که فوکو در پی عرضهٔ تصویر کاملی مثلاً از جامعهٔ قرن هفدهم نیست. وی در پی شرح تاریخ به روایت سنتی نیست تا پس از آن مثلاً چنین پرسشی مطرح کند که: با توجه به تاریخ [اعتراف]، اعتراف برای ما چه معنایی دارد؟ بلکه سخن او این است که اعتراف عنصر و جزئی حیاتی از قدرت مدرن است. فوکو سپس می‌پرسد که چگونه ما به اینجا رسیده‌ایم. پاسخ او این است: «طرح و اندیشهٔ تبدیل جنسیت به گفتمان مدتها قبل در فضایی ریاضت‌کشانه و راهبانه آماده شده بود. قرن هفدهم آن را به صورت قاعده‌ای برای همگان درآورد. در واقع چنین به نظر می‌رسد که این اندیشه به ندرت جز در مورد گروه برگزیدهٔ کوچکی کاربرد پیدا کرده باشد... حکمی برقرار شد.... کشیشان مسیحی وظیفهٔ گذراندن هر چیز مربوط به جنسیت را از درون دستگاه وقفه‌ناپذیر گفتار به عنوان وظیفه‌ای اساسی تجویز کردند» (تاریخ جنسیت، صص ۲۰ و ۲۱). فوکو تاریخ قرن هفدهم را روایت نمی‌کند؛ وی حتی مدعی نیست که چنان حکمی از اهمیت بسیاری در آن عصر برخوردار بوده باشد. به جای آن وی اجزای اصلی تکنولوژی سیاسی امروز را مشخص و مجزا می‌کند و ردّ پای آنها را در زمان گذشته جستجو می‌کند. فوکو تاریخ اعتراف در قرن هفدهم را به منظور نوشتن «تاریخ اکنون» می‌نویسد.

باید بر دو نکته تأکید گذاشت. نخست این‌که موضع فوکو در این زمینه به این معنی نیست که هر گونه موضوع دلبخواهانه‌ای را می‌توان برگزید. فوکو قطعاً در پی تحلیل و فهم اعتراف است و دربارهٔ وضعیت آن در ادوار گذشته و تحول آن در حال حاضر تفحص می‌کند. وی مدعی نیست که اگر کسی عمدتاً به قرن هفدهم علاقه‌مند باشد در آن صورت باید قضیه اعتراف را در نظر بگیرد. بیشتر موضوعاتی که او بررسی می‌کند در اعصار پیشین موضوعاتی حاشیه‌ای و یا نسبتاً کوچک و بی‌اهمیت بودند؛ در واقع نکتهٔ مورد نظر او همین است. وی آن موضوعات را به علت علایق جاری خودش و همچنین به این دلیل برگزیده است که آنها بعداً تا اندازه‌ای با اشکال قدرت درآمیخته شدند. اما وی در عین حال نمی‌خواهد خود را گرفتار این سفسطهٔ حال‌گرایانه سازد و بگوید که چون

وی در حال نوشتن تاریخ حال حاضر است، می‌تواند آزادانه معانی جاری را در تاریخ گذشته فرافکنی کند.

دوم این‌که، تبارشناس که اندیشه نوشتن تاریخ «راستین» گذشته را درهم شکسته است، به لذات ناشی از آن هم دسترسی ندارد. نظریه تناظری حقیقت دیگر مرده است؛ کوشش برای جستجوی غایات باید پایان یابد. از همین نظر فوکو نمی‌تواند مدعی عرضه تاریخی حقیقی از گذشته به معنایی باشد که کاملاً نسبت به گذشته وفادار بوده، آنرا به درستی برنماید و تصویر کاملی به دست دهد. کوشش فوکو در نمایش دادن خواست و نیت عملگرایانه و درگیری خودش [در تاریخ] به شیوه‌ای تبارشناسانه، وی را از آنچه برای او جزئی از مشکل است، یعنی از تاریخ سنتی دور می‌سازد.

شاید چنین به نظر برسد که دست کشیدن از تحلیل عینی کلیت‌بخش به نوعی ذهن‌گرایی خواهد انجامید. فوکو از طریق متمرکز ساختن مساعی خویش بر نوشتن تبارشناسی انسان مدرن با این خطر مقابله می‌کند. چنانکه وی می‌گوید: «می‌باید خود را از سوژه بنیانگذار، و از خود سوژه خلاص کنیم، یعنی به تحلیلی برسیم که بتواند سوژه را در درون تعبیری تاریخی توضیح دهد» (حقیقت و قدرت، ص ۱۱۷). بخش بزرگی از کوششهای فکری فوکو در دهه ۱۹۷۰ صرف عرضه تعبیری از جایگاه سوژه، ذهن‌گرایی و انسان مدرن شد. موضوع محوری تبارشناسی فوکو توضیح روند پیدایش و گسترش تکنیکهای قدرتی است که به سوی فرد جهت‌گیری شده‌اند. «فردیت نه هسته واقعی و ذره بنیادی جامعه و نه توهم ایدئولوژیک اقتصاد لیبرالی است، بلکه محصول فرآیند تاریخی بسیار طولانی و پیچیده‌ای است» (انضباط و مجازات، ص ۱۹۴). فوکو دو‌گرایش را تمیز داده است (در فصلهای آینده هم ما دقیقاً همین روال را تعقیب خواهیم کرد): یکی تبارشناسی گرایشهای عینیت‌بخش یا موضوع‌ساز در فرهنگ ما و دیگری تبارشناسی کردارهای ذهنیت‌بخش یا سوژه‌پردازی که در سالهای اخیر برجستگی و اهمیت فزاینده‌ای یافته‌اند. به‌طور خلاصه فوکو در پی تدارک شیوه‌ای برای تحلیل آن دسته از کردارهای فرهنگی در فرهنگ ماست که در شکل دادن به انسان مدرن به عنوان موضوع و فاعل شناسایی هر دو مؤثر بوده‌اند.

فوکو تحلیل خود را دقیقاً بر روی آن دسته از کردارهای فرهنگی متمرکز می‌سازد که در آنها قدرت و دانش تلاقی می‌کنند و در درون آنها فهم امروزین ما از فرد و جامعه و نیز کل علوم انسانی ساخته می‌شود. استراتژی پژوهشی فوکو بدین شرح است: نخست

باید آن دسته از علوم مشکوکی را که سراپا غرق در کردارهای فرهنگی هستند و علی‌رغم جزئیاتشان نشانی از تبدیل آنها به علوم نرمال در دست نیست، مطالعه کنیم؛ سپس باید همان علوم را با روشی مطالعه کنیم که آشکار می‌سازد که حقیقت خود جزء و عنصری اساسی از قدرت مدرن است. بدین سان فوکو با نفی روشهای دیگر، تنها روش باقی‌مانده را به کار می‌برد و آن تعبیری تاریخی و معطوف به عمل است.

فوکو به منظور اجرای این روش، اصطلاح فنی دیگری را پیش نهاده است و آن «شبکه معنا»<sup>۱</sup> است. برای این اصطلاح مشکل افزا هیچ معادل انگلیسی رضایت‌بخشی وجود ندارد. مترجمین [انگلیسی] فوکو اصطلاح «دستگاه»<sup>۲</sup> را به عنوان معادل به کار برده‌اند که علایق عملگرایانه فوکو در این خصوص را متبادر به ذهن می‌سازد که مفاهیم باید به عنوان ابزارهای تحلیل به کار برده شوند نه به عنوان اهدافی فی‌نفسه. با این حال این مفهوم بیش از حد ابهام‌آمیز است. معادل دیگری برای این مفهوم که بیشتر با مقاصد عاجل ما هماهنگ است، «شبکه معنا»<sup>۳</sup> است. اذعان می‌کنیم که این ترجمه نارساست به این معنی که مقصود فوکو در بیان ویژگیهای خود کردارها را نمی‌رساند. اما اگر در نظر داشته باشیم که «شبکه معنا» هم روش مورخ تاریخ بالفعل و هم ساختار کردارهای فرهنگی مورد بررسی اوست، در آن صورت شاید بتوانیم به فهم رساتری از مقصود فوکو از این مفهوم برسیم.

گرچه منظور دقیق او از این اصطلاح روشن نشده است، اما حوزه مورد اشاره آن مفهوم نسبتاً روشن است. شبکه معنا از «صورتبندی دانایی» (اپیستمه) عمدتاً به این دلیل متمایز می‌شود که دربرگیرنده کردارهای غیرگفتمانی و گفتمانی هر دو است. شبکه معنا، حوزه‌ای همواره ناهمگن است و «گفتمانها، نهادها، ساختهای معماری، قواعد، قوانین، اقدامات اداری، احکام عملی، قضایای فلسفی، اخلاق، انسان‌دوستی و غیره» را دربر می‌گیرد (اعتراف، ص ۱۹۴). با تکیه بر این اجزای مجزا می‌توان مجموعه‌ای از روابط انعطاف‌پذیر برقرار کرد و به منظور تشخیص مسئله تاریخی خاصی، آنها را در درون دستگاه واحدی درآمیخت. این دستگاه، قدرت و دانش را در درون شبکه تحلیلی خاصی گرد هم می‌آورد. فوکو در تعریف «شبکه معنا» می‌گوید که وقتی ما در تشخیص «استراتژیهای روابط نیروهای حامی انواع دانش و عکس آن» موفق شدیم، آنگاه شبکه

1. dispositif

2. apparatus

3. grid of intelligibility

معنایی در دست داریم. با این حال وی حدود این روش را به وضوح روشن نساخته است: آیا برخی عناصر ضروری وجود دارند که باید در نظر گرفته شوند؟ آیا شرط پیچیدگی خاصی در این شبکه وجود دارد؟ آیا نوع کردارهای قابل تحلیل دارای محدودیتهایی است؟

البته این «شبکه معنا» شبکه تحلیلی است که تاریخ‌نویس ساخته است. اما این شبکه در عین حال خود کردارها نیز هست و همچون دستگاه یا ابزاری عمل می‌کند و انسان به عنوان فاعل شناسایی را شکل می‌دهد و سازمان می‌بخشد. فوکو دقیقاً در پی کشف و تعیین آن نوع از معنایی است که کردارها دارا هستند. مسئله این است که چگونه می‌توانیم مجموعه‌ای از کردارهای منسجمی را که به واقعیت اجتماعی سازمان می‌بخشند، بیابیم و بفهمیم، در حالی که هیچ‌گونه دسترسی به سوژه بنیانگذار (یا مجموعه‌ای از فاعلهای دانش)، قوانین عینی و یا آن نوع قواعدی نداریم که زمانی فوکو آنها را خارج از این دو شق قرار می‌داد. «شبکه معنا» کوششی اولیه از جانب فوکو برای تشخیص این مشکل و یا دست‌کم اشاره بدان است.

شاید اگر مثالی از مثالهای فوکو بیاوریم بهتر بتوانیم منظور او را دریابیم. فروید به گفته فوکو دانشجوی کوشایی در درمانگاه متعلق به شارکوت<sup>۱</sup> بود. شارکوت آزمایشهای پزشکی دامنه‌داری در رابطه با جنسیت و به‌ویژه جنسیت زنان حمله‌ای و متشنج انجام می‌داد. نخست به این‌گونه زنان به منظور تهییج آنها «نیترا تاملیه» می‌دادند و سپس آنها را نزد شارکوت و دستیاران او می‌بردند که وارد عمل می‌شدند و با آنها آزادانه درباره تخیلاتشان گفتگو می‌کردند. تحت هدایت شارکوت مراسم کاملی اجرا می‌شد. جنسیت، امری نبود که در ورای نمودهایی که پزشکان نمایش می‌دادند نهفته باشد. کشف انقلابی فروید به بُعد جنسی فی‌نفسه مربوط نمی‌شد؛ شارکوت پیشتر چنین بُعدی را کشف کرده بود. اصالت و خلاقیت فروید در این بود که چنین نمایشهایی را جدی و نمادین تلقی می‌کرد. به نظر او معنای آنها را می‌بایست با تعبیر و تفسیر دریافت. از همین دیدگاه بود که کتاب تعبیر خواب نوشته شد و چنان‌که فوکو می‌گوید این کتاب چیزی بیش از ریشه‌یابی روان‌رنجوری است. به‌طور خلاصه، شارکوت در جستجوی علت عینی این کنشها بود؛ اما فروید معتقد بود که برای فهم قضیه باید نیات نهفته کارگزاران را تعبیر و تفسیر کنیم. فوکو

۱. Charcot، ژان مارتین شارکوت (۱۸۹۳ - ۱۸۲۵) پزشک فرانسوی و بنیانگذار نورولوژی. م

این فرایند را یک گام پیشتر می‌برد. «من با شبکه‌ی معنای جنسیت<sup>۱</sup> به عنوان واقعیت تاریخی بنیادینی آغاز می‌کنم که نقطه‌ی عزیمت الزام‌آوری برای هرگونه پژوهشی درباره‌ی این مسائل است. من آن را جدی و به معنای حقیقی می‌گیرم؛<sup>۲</sup> خود را خارج از آن قرار نمی‌دهم، زیرا چنین کاری ممکن نیست، و در نتیجه، به چیزهای دیگری می‌رسم» (همان، ص ۲۱۸). در این مثال منظور از این چیزهای دیگر نه علل عینی روان‌رنجوری جنسی و نه نیت نهفته‌ی زنان بیمار، بلکه سازمان، انسجام و معنای کل کردارهایی است که عملیات انجام شده در درمانگاه شارکوت را تشکیل می‌دهند. فوکو دقیقاً در پی تحلیل کارکردهایی است که این کردارها انجام می‌دهند.

فوکو این تحلیل را رمزگشایی می‌خواند. اما رمزگشایی هنوز به نظر بسیار شبیه به تحلیل مجموعه‌ی علایمی می‌رسد که فی‌نفسه بی‌معناست ولیکن کردارها براساس آن استوارند و هر میزان انسجامی که دارند از آن می‌گیرند. ما ترجیح می‌دهیم روش فوکو را تحلیلیات تعبیری بنامیم. مفهوم تحلیل در اینجا خطی را که با تحلیلیات استعلایی کانت آغاز می‌گردد و در تحلیل اصالت وجودی بودن و زمان [اثر هایدگر] بازاندیشیده می‌شود، پی می‌گیرد و بسط می‌دهد. کانت با جستجوی شرایط امکان و محدودیتهای تحلیل عقلانی، اندیشه‌ی روشنگری را مسئله‌دار ساخت. هایدگر با تفحص در شرایط وجودی و غیرتاریخی و بین فرهنگی خود آگاهی و خودفهمی انسان، کوشش عصر جدید برای یافتن بنیادی استعلایی در فاعل شناسایی را دچار مشکل گرداند. کانت و هایدگر هر دو اهمیت مطالعه در احوال انسانها را مسلم انگاشتند و در پی عرضه‌ی نظریه‌ای عمومی و فهم منابع و کاربردهای موجه مفاهیمی برآمدند که پیشینیانشان مفروض گرفته بودند. فوکو این اندیشه را می‌پذیرد اما کوشش برای یافتن بنیادی کلی و عمومی چه در اندیشه و چه در بودن را رد می‌کند. امروزه تحلیلیات می‌باید راهی برای جدی گرفتن مسایل و ابزارهای نظری گذشته پیدا کند لیکن راه‌حلیها و نتایج مبتنی بر آنها را جدی نگیرد. فوکو (همانند هایدگر در آثار متأخرش) نوع خاصی از تاریخ را جانشین هستی‌شناسی می‌سازد که بر کردارهای فرهنگی قوام‌بخش ماهیت موجود انسانی تمرکز می‌کند.

مفهوم تعبیر در اینجا مسیری را پیش می‌برد که با مفهوم تبارشناسی نیچه آغاز شد و در نظریه‌ی تاویل هایدگر مورد بازاندیشی قرار گرفت. تبارشناسی این واقعیت را می‌پذیرد که

1. dispositif de sexualité

2. au pied de la lettre



ما چیزی جز تاریخ خودمان نیستیم و بنابراین هیچ‌گاه تصویری کامل و بی‌طرفانه از هویت و یا از تاریخ خودمان به دست نخواهیم آورد. هایدگر نشان داد که نگرش نیچه ظاهراً تنها امکان جریان آزاد تعبیر و تفسیرهایی را که به یک میزان خودسرانه و دلخواهانه‌اند، باقی می‌گذاشت. اما این تنها در صورتی اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد که فراموش کنیم که دقیقاً به همین دلیل که ما چیزی جز تاریخ خودمان نیستیم می‌توانیم در هر زمان تنها طیف محدودی از امکانات را بپذیریم؛ ما باید خواه‌ناخواه تاریخ خودمان را برحسب کردارهای جاری خود قرائت کنیم.

واژه تعبیر دلخواه نیست زیرا با خود مضامین مبهم و نادرست بسیاری همراه دارد. نخست این که تعبیر یکی از معانی آنچه را که فوکو در تولد درمانگاه «تفسیر» نامیده، متبادر به ذهن می‌سازد. تفسیر در کاربرد رایج به معنی بازگویی و تشریح معنای سطحی متن یا کردارهای مورد تعبیر است. پرنفوذترین شکل جدید این دیدگاه، همان روش تأویلی هایدگر در بخش اول بودن و زمان است. این روش معنای روزمره امور و کنشهای کلامی را که مردم در بستر معنای مشترکی به کار می‌برند، روشن و آشکار می‌سازد. ایراد فوکو بر این نظر، چنان که در تولد درمانگاه آمده، این بود که این نوع شرح و تفسیر صرفاً بر کثرت و ازدیاد گفتار می‌افزاید بدون آنکه به جریان واقعی امور دست یابد. در زمان نگارش دیرینه‌شناسی دانش فوکو به این نتیجه رسید که فرآیند محصورسازی و تنظیم گفتمان جدی که تابع نظامهای قواعد گفتمانی متغیر است، سطح تحلیل درست را تشکیل می‌دهد. نکته این نبود که گفتار تازه‌ای افزوده شود بلکه هدف، کشف قواعدی بود که گفتمان موجود را تعیین و مهار می‌کنند. فوکو در آخرین کتابهایش نیز تفسیر را به خاطر تأکید نابه‌جایش بر معنایی که در دسترس کارگزار قرار دارد، نقد می‌کند. اما وی در این آثار درمی‌یابد که تأکید بیش از حد بر نقطه‌نظر کارگزار موجب نادیده گرفتن اهمیت اساسی کردارهای اجتماعی می‌شود. منظور این نیست که عاملان کردارهای اجتماعی معنا و اهمیت ظاهری و سطحی گفته‌ها و اعمال خود را نمی‌فهمند، بلکه مقصود این است که تفسیر در مقابل پرسش درخصوص تأثیر آن اعمال، نمی‌تواند هیچ‌گونه پاسخی بدهد. تنها کاری که تفسیر می‌تواند به عمل آورد این است که معانی بنیادی مشترک میان کارگزاران را توضیح بیشتری بدهد.

ردّ تعبیر خود کارگزار از معنای کنشهای خویش فوکو را به پذیرش شکل دیگری از

تفسیر، که وی تعبیر می‌خواند و ما به پیروی از پل ریکور<sup>۱</sup> آن را «تأویل معطوف به بدگمانی» می‌نامیم، نمی‌کشاند. براساس این دیدگاه، کارگزاران به معنای گفتار و کردارهای خودشان دسترسی مستقیم ندارند و فهم روزمره ما از امور سطحی و مخدوش است. چنین فهمی در واقع سرپوش گذاشتن بر واقعیت امور به انگیزه خاصی است. این دیدگاه که فروید و همچنین هایدگر (در بخش دوم بودن و زمان) آن را مطرح کردند، هنوز مبتنی بر این فرض روش‌شناسانه است که استمراری اساسی و ماهوی میان معنای روزمره و نوع عمیق‌تر معنایی وجود دارد که نگرش روزمره بر آن سرپوش می‌گذارد. از آنجا که معنای عمیق‌تر، از قرار معلوم موجب کژتابیها و خدشه‌هایی در سطح [معنای] روزمره می‌شود، پس می‌توان با عطف توجه دقیق به این گونه خدشه‌ها، به آن حقیقت برانگیزاننده رسید. برخی تجربیات خاص مثل آسیبهای عاطفی - روانی<sup>۲</sup> یا اضطراب هستی‌شناسانه راهگشا هستند. اما چون معنای عمیق همان چیزی است که اساساً خدشه‌ها و کژتابیها را برانگیخته است، کارگزار، تنها وقتی بدان می‌رسد که به واسطه مرجع قدرتی مجبور به رویارویی با آن شود؛ وی آن را به عنوان چیزی که از خارج فرامی‌رسد، تجربه می‌کند. با این حال آخرین مرجع قدرت، خود کارگزار است زیرا شناسایی از جانب اوست که حقیقت تعبیر عمیق را برقرار می‌سازد. تنها با بازشناسی این حقیقت است که کارگزار، حقیقی یا آزاد می‌شود.

فوکو برخی از نکات ارزنده هر دو شکل تفسیر مورد نظر را می‌پذیرد. در فصل سوم دیدیم که وی در مقابل نگرش تأویلی تأکید می‌کرد که کارگزاران کنش کلامی جدی دقیقاً معنای گفتار خود را (به یکی از معانی آشکار «معنی») می‌دانند. از سوی دیگر وی نظریه «تأویل معطوف به بدگمانی» را در این خصوص می‌پذیرد که برخی رفتارهای سطحی را می‌توان به عنوان کژنمایی معناهایی فهمید که کنشگر درمی‌یابد لیکن به موجب انگیزه‌ای نادیده می‌انگارد. ایراد اصلی فوکو بر نظریه «تأویل معطوف به بدگمانی» این است که چنین رازهایی را که کنشگر ممکن است از طریق اعمال اجبار با آنها مواجه شود نباید به عنوان معنای حقیقی و عمیق رفتار سطحی او تلقی کرد. در عوض وی در پی اثبات این نکته است که معنای عمیق‌تری که مرجع قدرت، کنشگر را به سوی کشف آن هدایت می‌نماید، در عین حال معنای مهم‌تر دیگری را پنهان می‌سازد، معنایی که مستقیماً در

دسترس کنشگر نیست. در همین جاست که باید نظریهٔ تأویل را کنار گذاشت، زیرا خود آن جزئی از مشکل است؛ در همین جاست که فوکو به آنچه ما تعبیر خوانده‌ایم روی می‌آورد. کنشگر می‌تواند معنای رفتار روزمرهٔ خود را دریابد؛ وی را می‌توان به ملاحظهٔ معانی عمیق‌تری که به وسیلهٔ رفتار روزمره‌اش پنهان شده است، هدایت کرد؛ اما آنچه نه کنشگر و نه مرجع قدرتی که راهنمای تفسیر تأویلی است، هیچ‌یک نمی‌توانند دریابند، چیزی است که وضعیت تفسیری بر سر هر دو می‌آورد [یعنی نه این را می‌فهمند و نه دلیلش را]. از آنجا که معنای نهفته، حقیقت نهایی امور به‌شمار نمی‌آید، یافتن آن نیز ضرورتاً رهایی‌بخش نیست؛ در واقع چنان‌که فوکو اشاره می‌کند [کشف این معنای نهفته] می‌تواند کنشگر را از نوع فهمی که ممکن است وی را در پایداری بر ضد کردارهای سلطه‌گرانه جاری مساعدت کند، دور سازد.

فهم تعبیری تنها به وسیلهٔ کسی قابل حصول است که همچون کنشگر درگیر است لیکن از آن درگیری فاصله می‌گیرد. چنین کسی می‌باید وظیفهٔ دشوار تاریخی تشخیص و تحلیل تاریخ و سازمان کردارهای فرهنگی جاری را متحمل شود. تعبیر حاصله، تعبیری از انسجام کردارهای جامعه با انگیزه‌های عملگرایانه است. چنین تعبیری نه مدعی تطابق با معنای روزمرهٔ مشترک میان کنشگران است و نه به معنایی ساده، مدعی افشای معنای درونی و ذاتی کردارهاست. وقتی می‌گوییم روش فوکو تعبیری است نه تأویلی، منظور همین است.

با این حال این روش، روش عامی نیست. فوکو در پی عرضهٔ نظریهٔ عمومی تولید معنا (مانند نظریهٔ پیر بوردو<sup>۱</sup> یا بسیاری از نومارکسیستها) نیست، بلکه تحلیلی تعبیری از وضعیت جاری ما به دست می‌دهد. به موجب همین ترکیب بی‌نظیر تبارشناسی و دیرینه‌شناسی است که فوکو می‌تواند به فراسوی نظریه و تأویل برود و با این حال مسائل را جدی بگیرد. مجری تحلیلیات تعبیری می‌داند که خودش محصول همان چیزی است که مطالعه می‌کند؛ در نتیجه وی هیچ‌گاه نمی‌تواند بیرون از آن قرار گیرد. تبارشناس می‌داند که کردارهای فرهنگی اساسی‌تر از صورتبندیهای گفتمانی (و یا هر نظریه‌ای) هستند و جدی بودن این گفتمانها را تنها می‌توان به عنوان بخشی از تاریخ جاری جامعه فهم کرد. فوکو در عقب‌نشینی دیرینه‌شناسانه‌ای که به منظور نشان دادن غرابت کردارهای

اجتماع موجود انجام می‌دهد، دیگر این کردارها را بی‌معنا نمی‌شمارد. به دلایلی که بعداً روشن خواهیم ساخت، فوکو در محصولات و کردارهایی که بازمی‌شناسد به‌طور کامل درگیر نیست. با این حال وی می‌تواند مسائل ما را بازشناسی کند و تشخیص دهد زیرا وی آنها را مسایل خودش نیز به‌شمار می‌آورد. ما دیگر نمی‌توانیم نظریه پردازیم و یا به جستجوی معنای عمیق و نهفته برخیزیم. با این حال از آنجا که ما هنوز مسایل فرهنگ خودمان را جدی می‌گیریم، خواه‌ناخواه به موضعی نظیر موضع فوکو کشیده می‌شویم. به یک معنی این تنها موضع باقی‌مانده‌ای است که به درون سنتی ناموجه واپس نمی‌نشیند و یا با تحلیل «عمل آزاد اذهان معنابخش» یا تحلیل خواستها و امیال که باب روز است، سروکاری ندارد.

طبعاً منظور این نیست که ما مجبوریم با تشخیصهای خاصی که فوکو در مورد وضعیت جاری به‌عمل می‌آورد، موافقت کنیم. اما از آنچه گفتیم قطعاً چنین برمی‌آید که نوعی از تحلیلیات تعبیری در حال حاضر نیرومندترین، موجه‌ترین و صادقانه‌ترین گزینش ممکن است. از آنجا که ما در کردارهای فرهنگی با دیگران شریک هستیم و از آنجا که این کردارها هویت ما را تعیین می‌کنند، می‌باید ضرورتاً موضع مشترکی داشته باشیم که بتواند مبدأ حرکت، فهم و عمل ما باشد. اما دیگر آن پایگاه عمومی، تضمین‌یافته، تأیید شده و یا مبنادار نیست. ما می‌کوشیم کردارهای فرهنگ خودمان را دریابیم، کردارهایی که طبق تعریف تعبیری بیش نیستند. این کردارها به معنای حقیقی و مادی کلمه، به اصطلاح ویتگنشتاین، «شکلی از حیات» را که به‌طور تاریخی تشکیل شده، بازمی‌نمایند. این شکل از زندگی هیچ‌گونه ذات، ثبات و یا وحدت اساسی نهفته، در خود ندارد، لیکن در عین حال دارای انسجام خاص خویش است.

## از فرضیه سرکوب تا قدرت مشرف بر حیات

فوکو در درسها، مصاحبه‌ها و کتابهای دهه ۱۹۷۰ خود بار دیگر به تحلیل کردارهای اجتماعی پرداخت. وی در انضباط و مجازات (۱۹۷۵) و تاریخ جنسیت (۱۹۷۷) اجزای عمده‌ای از تعبیر و تفسیر فراگیر خود دربارهٔ تجدد را به دست می‌دهد. در این بخش از کتاب حاضر خلاصه‌ای اجمالی از نظریهٔ کلی فوکو را بر وفق خطوط کلی استدلال خودمان در این کتاب عرضه می‌کنیم. باید تأکید کنیم که فوکو هیچ‌گاه نظریات خود را به این شکل عرضه نکرده است. اندیشهٔ او هنوز در حال تغییر و تعدیل است. برخی حوزه‌های ابهام و کلی‌گویی در آثار فوکو هست که یا باید آنها را پریشانی و اغتشاش فکری شمرد و یا با همدردی بیشتری، حوزه‌هایی دانست که وی برای بررسی بیشتر در آینده، در آثار بعدی خودش و یا دیگران، طرح کرده بود.

ناهم خوانی جزئیات تاریخی مورد تأکید فوکو با تاریخ‌نگاری رایج هم مشکل آفرین و مجادله‌انگیز بوده است.<sup>۱</sup> چون ما در موقعیتی نیستیم که بتوانیم جزئیات تاریخی نظریهٔ فوکو را ارزیابی کنیم، بنابراین تنها می‌کوشیم مطالب تاریخی آثار او را تا آنجا که لازم

۱. طبعاً در ارزیابی استدلالهای تاریخی فوکو نمی‌توان به نحوی ساده به وقایع و امور مراجعه کرد. تاریخ‌نویسان فرانسوی بر سر ارزیابی آثار فوکو شدیداً اختلاف دارند. گروهی از مورخین متخصص تاریخ قرن نوزدهم در کتاب زیر به بحث از کتاب انضباط و مجازات پرداخته‌اند:

L'Impossible Prison (Paris: Editions de Seuil, 1980)

واکنش برخی از این نویسندگان احتیاط‌آمیز و برخی دیگر موافقت‌آمیز است، هرچند همگی نمی‌توانند جز در موارد معدودی نشان دهند که فوکو بر «امور و وقایع» احاطه نداشته است. چنان‌که فوکو خود با لحن طعنه‌آمیزی گفته است بیشتر این تاریخ‌نویسان استدلال او را بد فهمیده‌اند و از همین‌رو حتی اصلاحات جزئی آنها ربطی به مسئله ندارد. از این فرصت به‌خوبی بهره‌برداری نگردید زیرا در آن کتاب به شیوه‌ای ثمربخش و اندیشمندانه به جزئیات تاریخی توجهی نشد. از سوی دیگر پل وین استاد تاریخ روم در کلژ دو فرانس در مقاله‌ای به شرح زبر از فوکو به عنوان مورخی درخشان، دقیق و تیزبین ستایش می‌کند:

Paul Veyne, "Foucault révolutionne l'histoire" in *Comment on Écrit L'Histoire*, Editions de Seuil, 1978.

است به روشنی بیان کنیم. در نتیجه، حجم عظیمی از مطالب ریز و دقیقی که فوکو به عنوان تبارشناس به واسطه آنها خصلت‌های خاص، تنوع محلی و بافت [کردارهای اجتماعی] را توضیح می‌دهد، از قلم می‌افتد. همچنین شیوهٔ پرپیچ و خم پژوهش فوکو در زمینهٔ تاریخ در اینجا نادیده می‌ماند. هدف ما حل مسائل مربوط به امور واقع نیست بلکه می‌خواهیم نوع نگرش فوکو را توضیح دهیم. اگر درک بهتری از این نگرش به دست آید، در آن صورت مباحثات مربوط به طرز کار خاص فوکو در زمینهٔ عرضهٔ رخدادهای تاریخی ممکن است دست‌کم در چارچوبی جای گیرد که حدود آن برای طرح‌کنندگان چنان مباحثی از هر طرف روشن باشد.

فوکو بی‌شک باید توضیح روشن‌تری دربارهٔ شیوهٔ کار خود در بسیاری از حوزه‌ها به دست می‌داد. شاخصها و ملاکهای لازم برای اثبات، نفی و تفسیر تحلیلیات تعبیری او و یا نظر او دربارهٔ تاریخ حال حاضر ظاهراً در آثارش یافت می‌شوند لیکن باید آنها را حدس زد. مقصود این نیست که فوکو دینی بر گردن دارد که نظریه‌ای دربارهٔ تاریخ و یا کتابچه‌ای دربارهٔ روش‌شناسی به دست ما بدهد. لیکن به تدریج که نظرات او پیروان بیشتری پیدا می‌کند و انگیزه‌هایی برای پژوهش ایجاد می‌نماید، می‌باید این مسائل را به وضوح مورد بحث قرار داد وگرنه در درون روشهای تاریخی تجربه‌گرایانه حل و جذب خواهند شد. (طبعاً فوکو نمی‌تواند مانع چنین گرایش‌هایی شود و لیکن در عین حال نمی‌خواهد از چنین تحولی هم پشتیبانی کند. بنابراین سکوت او در این خصوص کمکی به اهداف او نمی‌کند. آنچه ممکن است در حوزهٔ روشنفکری پاریس، تاکتیکی مؤثر باشد، در دانشگاه‌های آمریکا کارکرد متفاوتی پیدا می‌کند.)

دو مفهوم به هم پیوسته، سامانبخش آثار دههٔ ۱۹۷۰ فوکو هستند: یکی مفهوم فرضیهٔ سرکوب و دیگری مفهوم قدرت و تکنیک مشرف بر حیات (یا قدرت مشرف بر حیات). فوکو در تاریخ جنسیت بر علیه فرضیهٔ سرکوب استدلال کرده است؛ به موجب این فرضیه حقیقت ذاتاً ضد قدرت است و بنابراین خواه‌ناخواه نقش‌هایی بخشی ایفا می‌کند. این دیدگاه مستقیماً به هیچ متفکر یا مکتب فکری نسبت داده نشده است بلکه به عنوان ارزیابی نیچه‌ای طعن آمیزی از عقاید رایج و دست‌کم از عقاید محافل چپ‌گرای فرانسه عرضه می‌شود. (نه تنها در تفسیرهای تاریخی بلکه در دعاوی نظری فوکو هم نوعی گرایش وطنی و محدود مشاهده می‌شود. گرچه مثالهایی از کشورهای دیگر مثل انگلستان و آمریکا هم آورده می‌شود، لیکن قسمت عمدهٔ مطالب تاریخی، چارچوب بحث و

مخالفینی که فوکو با آنها در ذهن خودش مبارزه می‌کند، همگی مربوط به فرانسه هستند. لیکن در عین حال باید در نظر داشت که تاریخ جنسیت خلاصه‌ای از طرح گسترده‌تری است که اجرای کامل آن نیاز به سالهای بسیاری دارد. بنابراین نگرش کلی فوکو را باید به عنوان مبالغه‌ای نظری تلقی کرد که هدف آن تعیین دورنمایی کلی از عرصه بحث، مباحث عمده احتمالی و بازاندیشی در عقاید و امور رایج است.

فوکو در مقابل فرضیه سرکوب، تعبیر بسیار متفاوتی از روابط میان جنسیت، حقیقت، قدرت، بدن و فرد عرضه می‌کند. وی برآیند این عوامل را قدرت و تکنیک مشرف بر حیات یا قدرت مشرف بر حیات می‌خواند. گذاشتن فرضیه سرکوب و قدرت مشرف بر حیات در کنار یکدیگر در اینجا شیوه مناسبی برای طرح مباحث اصلی آثار فوکو است. ژیل دلوز<sup>۱</sup> به زبانی رازآمیز گفته است که فوکو را باید نه به عنوان تاریخ‌نویس بلکه به عنوان نقشه‌کش جدیدی تلقی کرد؛ اما نقشه‌هایی که او می‌کشد برای به تصویر کشیدن سرزمینی نیستند.

### فرضیه سرکوب

به‌طور کلی به موجب فرضیه سرکوب تاریخ اروپا شاهد گذار از دورانی از آزادی و صراحت نسبی درخصوص بدن و کلام آدمی، به دوران دیگری از سرکوب و دورویی فزاینده بوده است. براساس این روایت در طی قرن هفدهم نوعی صراحت آشکار و زنده هنوز غلبه داشت: «این دوران، دوران حرکات و اشارات آشکار و مستقیم، گفتار خالی از شرم، و گنجه‌کارهای آشکار بود، دورانی که در آن بدنها نمایش داده می‌شدند و آزادانه با هم اختلاط می‌کردند و کودکان آگاه [از امور جنسی] در میان خنده بزرگسالان می‌پلکیدند» (تاریخ جنسیت، ص ۳). اما تا پیش از میانه سده نوزدهم اوضاع به نحو نمایانی دگرگون شده و رو به وخامت رفته بود. آن خنده جای خود را به «شبه‌های بی‌سروصدای بورژوازی عصر ویکتوریا» داد. جنسیت و یا آنچه از آن باقی مانده بود، اینک محدود و محصور به خانه شد و حتی در آنجا هم به اتاق خواب پدر و مادر محدود گردید. قانون سکوت تحمیل شد و سانسور حاکم گردید. جنسیتی که باقی مانده بود خالی از شور و لذت بود و فایده‌گرایانه شده بود. جنسیت در خانواده هسته‌ای تنها، وسیله

بازتولید بوده است. همهٔ اعمال، گفتارها و خواستهایی که با قواعد سخت‌گیرانه، سرکوبگرانه و ریاکارانه هماهنگ نبودند اجباراً حذف و سرکوب شدند. در عوض، قانون، سرکوب و پست‌ترین لذات غلبه یافتند. همین منطق حتی به حواشی جامعهٔ عصر ویکتوریا نیز سرایت کرد، به این معنی که هرزگی و عیاشی به تدریج و به اکراه مورد اغماض قرار گرفت. حتی در این مورد و به‌ویژه در این مورد، به تجارتنی تحت نظر و سودآور اجازهٔ فعالیت داده شد که به عنوان استثنایی، قاعدهٔ [زندگی خانوادگی] را تأیید می‌کرد. مخالفین عصر ویکتوریا صرفاً به‌نوبهٔ خود پیروزی اخلاقیات سخت‌گیرانه‌ای را که در چهرهٔ عبوس و خالی از لبخند ملکه تجلی می‌یافت، از نو تأیید می‌کردند.

جاذبهٔ بزرگ چنین دیدگاهی برای کسانی که بدان باور دارند این است که می‌توان آنرا به آسانی به پیدایش سرمایه‌داری پیوند داد. «تاریخچهٔ کوتاه جنسیت و مصائب آن به درون تاریخ پر تشریفات و جوه تولید انتقال می‌یابد؛ بعد حقارت‌آمیز آن از نظر محو می‌شود» (همان، ص ۵). از این دیدگاه جنسیت سرکوب شد زیرا با اخلاق کاری مورد نظر نظام سرمایه‌داری ناسازگار بود. همهٔ نیروها می‌بایست در خدمت تولید مهار شوند. دیالکتیک تاریخ بدین سان امور جزئی و پیش پا افتاده را با امور عمیق و مهم در درون بافت کلی واحدی درهم می‌تند. از چنین دیدگاهی، جنسیت تنها ضمیمه‌ای بر داستان واقعی تاریخ یعنی پیدایش سرمایه‌داری است؛ با این حال ضمیمهٔ مهمی است زیرا در نظام سرمایه‌داری سرکوب، شکل عمومی سلطه است.

با این حال می‌توان در اینجا به آسانی بر علیه فوکو موضع برتری اتخاذ کرد. اگر در نقل قول بالا به جای کلمهٔ «تولید»، واژهٔ «قدرت» را بگذاریم، توصیف نامنصفانه‌ای از اندیشهٔ فوکو به دست نداده‌ایم. گرچه فوکو در پی کشف قوانین تاریخ و یا انکار اهمیت سرمایه‌داری نیست، اما نکتهٔ اصلی این است که وی سعی دارد اهمیتی را که جنسیت اخیراً در تمدن ما به دست آورده است، باز نماید و نشان دهد که این اهمیت، رابطهٔ جنسیت با قدرت است. از آنجا که وی، چنان‌که خواهیم دید، به وجود جنسیتی فراتاریخی و بین‌فرهنگی اعتقاد ندارد، بنابراین با تمام قوا می‌کوشد نشان دهد که جنسیت ما با چیز دیگری پیوند دارد. این «چیز دیگر»، دست‌کم تا حدودی، همان اشکال خاص قدرت است. این‌که چگونه دیدگاهی دربارهٔ قدرت پردازیم که به «ذاتی» بنیادی یا مفهومی متافیزیکی و یا عبارت فراگیر میان‌تهی و پوچی تبدیل نشود، مهمترین مسئله‌ای است که آثار متأخر فوکو با آن مواجه است.



یکی دیگر از جاذبه‌های درونی فرضیه سرکوب این نتیجه‌گیری است که رهایی جنسی یا مقاومت در برابر سرکوب، نبرد مهم و ارزشمندی است، هرچند پیروزی در آن دشوار است. (حتی اندیشه فروید دستاورد اندکی در این زمینه داشت زیرا به سرعت در درون دستگاه علم پزشکی و روانپزشکی جذب شد و شکل تازه‌ای به خود گرفت.) بی‌شک از قرن نوزدهم به بعد، سخن گفتن به شیوه‌ای صریح و جسورانه درباره جنسیت به خودی خود حمله‌ای بر ضد سرکوب و عملی ذاتاً سیاسی، تلقی شده است. رهایی جنسی و سرنگونی سرمایه‌داری هنوز اجزای برنامه سیاسی واحدی پنداشته می‌شوند. به موجب این استدلال وقتی ما از جنسیت سخن می‌گوییم، قدرت مستقر را نفی و انکار می‌کنیم. ما به خود رخصت می‌دهیم «تا بر ضد قدرتهای موجود سخن بگوییم، حقایق را بیان کنیم و وعده سعادت و خوشی بدهیم؛ روشنگری، رهایی و لذات گوناگون را به هم پیوند بزنیم؛ [به خود رخصت می‌دهیم تا] گفتاری بیان کنیم که شور معرفت، عزم تغییر قوانین و تمنای بهشتی زمینی را درهم می‌آمیزد» (همان، ص ۷). چه کسی می‌تواند در مقابل این همه مقاومت بکند؟

فرضیه سرکوب در سنتی ریشه دارد که قدرت را صرفاً محدودیت، نفی و اجبار می‌داند. قدرت به عنوان مقاومتی منظم در مقابل واقعیت، به عنوان ابزار سرکوب و به عنوان مانع حقیقت، از شکل‌گیری دانش و معرفت جلوگیری می‌کند و یادست‌کم آن را مخدوش می‌سازد. قدرت این کار را از طریق سرکوب امیال، ایجاد آگاهی کاذب، ترویج ناآگاهی و نادانی و کاربرد بسیاری نیرنگهای دیگر انجام می‌دهد. قدرت چون از حقیقت می‌ترسد، می‌باید آن را سرکوب کند.

از این دیدگاه چنین برمی‌آید که قدرت به عنوان سرکوب، از جانب حقیقت گفتار به بهترین وجه مورد مقاومت و مخالفت قرار می‌گیرد. وقتی حقیقت گفته می‌شود، وقتی صدای اعتراض رهایی بلند می‌شود، ظاهراً قدرت سرکوبگر به چالش کشیده می‌شود. حقیقت هم خود کاملاً خالی از قدرت نیست، اما قدرت آن در خدمت صراحت و صحت و نوعی خیر والابست هرچند آن خیر والا چیزی ماهوی‌تر و حقیقی‌تر از وضوح و صراحت نباشد. هرچند فوکو در اینجا به طعنه سخن می‌گوید اما سخنان او از هدف دور نیستند. شاید امروزه پیچیده‌ترین اندیشه مخالف موجود، در مقابل نظرات فوکو، اندیشه یورگن هابرماس باشد که از برداشتی شبه‌استعلایی از عقل به عنوان وسیله نقد کژیهای ناشی از سلطه و مقاومت در برابر آنها دفاع می‌کند.

فوکو این دیدگاه دربارهٔ قدرت را «حقوقی - گفتمانی» می‌خواند (همان، ص ۸۲). این دیدگاه سراسر منفی است؛ قدرت و حقیقت کاملاً نسبت به یکدیگر بیرونی هستند. قدرت چیزی جز «محدودیت و کمبود» تولید نمی‌کند. قدرت، قانون می‌گذارد و سپس گفتمان حقوقی [موضوعات را] محدود و محصور می‌سازد. مجازاتِ نافرمانی، همواره ممکن است. قدرت در همه جا یکسان است: «و بر طبق سازوکارهای ساده و بی‌نهایت تکرار شوندهٔ قانون، محرمات و سانسور عمل می‌کند» (همان، ص ۸۴). قدرت سلطه است و کار آن تنها منع کردن و فرمان آن تنها فرمانبرداری است. قدرت، نهایتاً سرکوب است؛ سرکوب نهایتاً تحمیل قانون است و قانون هم نهایتاً خواستار فرمانبرداری و تسلیم است.

فوکو دو دلیل دیگر در این خصوص می‌آورد که چرا چنین دیدگاهی دربارهٔ قدرت با چنان سهولتی در درون گفتمان عصر ما پذیرفته شده است. نخست او از چیزی به عنوان «نفع گوینده» سخن می‌گوید (همان، ص ۶). گوینده در موضع روشنفکر همه چیز دانی که برای بشریت سخن می‌گوید، به جد به آینده‌ای اشاره می‌کند که به نظر او بی‌شک بهتر از حال خواهد بود. لحن پیامبرانه و لذات موعود به خوبی با هم جور درمی‌آیند. قطعاً، «بیان حقایق و وعدهٔ سعادت و خوشی» موضع ناخوشایندی برای سخن گفتن نیست. روشنفکر به عنوان سخنگوی وجدان و آگاهی، خود را در چنین موضع متمیزی می‌یابد. وی خارج از قدرت و در درون حقیقت جای دارد. اندرزگوییها و موعظه‌های او در خصوص ظلم و ستم و وعدهٔ نظمی نوین برای وی لذت آور و برای دیگران پذیرفتنی است. البته می‌توان همین گفته را توصیفی از موضع ممتاز خود فوکو نیز دانست؛ خود وی نیز تا اندازه‌ای از این اتهام مبرا نیست. با این حال فوکو به عنوان تبارشناس قطعاً مدعی این نیست که در خارج از عرصهٔ قدرت قرار دارد و یا وعدهٔ دستیابی به ناکجا آباد و سعادت را عرضه می‌دارد.

دلیل دومی که فوکو می‌آورد پذیرفتنی‌تر است. وی استدلال می‌کند که قدرت مدرن قابل تحمل است به شرطی که چهرهٔ خود را پنهان سازد؛ و همین کار را نیز به نحو کارایی انجام داده است. اگر حقیقت خارج از قدرت و ضد آن باشد در آن صورت «نفع گوینده» تنها امتیازی ضمنی به شمار می‌آید. اما اگر حقیقت و قدرت نسبت به یکدیگر بیرونی نباشند، چنانکه فوکو آشکارا معتقد است، در آن صورت «نفع گوینده» و دیگر بازیهای مربوطه جزء شیوه‌های اصلی عملکرد قدرت مدرن خواهند بود. قدرت مدرن،

خودش را با تولید گفتمانی که ظاهراً ضد قدرت است ولیکن جزئی از کاربرد وسیع‌تر قدرت مدرن به‌شمار می‌رود، پنهان می‌سازد. چنانکه فوکو می‌گوید: «قدرت به‌عنوان حدی ناب که بر آزادی وضع شده است، دست‌کم در جامعه‌ی ما، شکل کلی پذیرفتنی بودن آزادی است» (همان، ص ۸۶).

ریشه‌ی این مسئله تاریخی است. به‌نظر فوکو قدرت پیش از آنکه جنسیت را هدف اصلی خود قرار دهد، درواقع از طریق ایجاد محدودیت و ممنوعیت عمل می‌کرد. مهمترین نهادهای قدرت یعنی پادشاه و دولت از درون مجموعه‌ی عظیمی از نیروهای معارض و محلی پدید آمدند. با پیدایش پادشاهی متمرکز از درون هزاران سازش و ستیز محلی امکان وضع قواعد، داوری و تعیین حدود به‌صورتی کلی پیدا شد. در همان حال پادشاهی متمرکز در پی درهم شکستن سنتها و رسوم فئودالی برآمد و کوشید با مهار کردن تیولداربهای پراکنده محلی نظم متمرکزتری را برقرار سازد. «چنین اشکال عظیمی از قدرت که مواجه با شمار کثیری از نیروهای ستیزه‌گر بودند به‌عنوان اصل و اساس حقی عمل می‌کردند که از همه دعاوی گوناگون فراتر می‌رفت و ویژگیهای سه‌گانه رژیم متمرکز و متحد را آشکار می‌ساخت که [عبارت بودند از] یکسان شمردن اراده صاحب قدرت با قانون، اقدام از طریق مجاری تحریم و ایجاد ممنوعیت، و اعمال مجازات» (همان، ص ۸۷). اما قدرتی که پدید آمد اصلاً یکپارچه نبود و گرچه سلاحهای بسیاری به‌کار می‌برد اما زبانش زبان قانون بود. قانون، پادشاه را هم برای خودش و هم برای اتباعش موجه و مشروع می‌ساخت. البته واقعیات تاریخی دقیق مربوط به این‌گونه مشروعیت‌بخشی قانونی به قدرت، بیش از حد پیچیده‌اند. با توجه به آثار ژرژ دوبی<sup>۱</sup> و شاگردانش درخصوص تاریخ این دوران و با توجه به اهمیت این مباحث، انتظار می‌رود که در آینده در این زمینه پژوهشهای مفصل‌تری صورت گیرد.

یکی از نکات اصلی استدلال فوکو این است که گفتمان قانون به‌عنوان نظام مشروعیت‌بخش شکلی پیدا کرد که هنوز معمول است. وی اشاره می‌کند که حتی مخالفین یک رژیم سیاسی به همان گفتمانی درخصوص قانون سخن می‌گویند که خود رژیم سخن می‌گوید. در عصر کلاسیک نقد نظام سلطنتی فرانسه در قالب حمله بر سوءاستفاده پادشاه از قانون مطرح می‌شد. بعدها انتقادات بنیادی‌تر از دولت معلوم ساخت که

1. Georges Duby

رژیمهای بورژوازی چگونه به نفع خودشان در قوانین دخل و تصرف می‌کردند. از قرار معلوم این‌گونه دخل و تصرفها به این دلیل ناروا بود که حکومت قانون را مخدوش می‌ساخت. به یک معنی این نکته در مورد خود فوکو هم صادق است زیرا او نیز نهادها و گفتمانهای قدرت مدرن را با این استدلال به چالش می‌کشد که آرمانهای قانونی همواره با نظم اجتماعی برخاسته از تکنولوژیهای سیاسی در تنش و تضاداند.

فوکو آشکارا مفهوم فرضیه سرکوب را به عنوان فرض فریب‌آمیزی در نظر می‌گیرد که می‌باید بر ملا شود. وی نمی‌تواند صرفاً با پیشنهاد عکس قضیه، یعنی با صرف تغییر شکل گفتمان، در حمله خود توفیق یابد زیرا مسئله این نیست که کدام گفتمان درست است و یا حتی قدرت را واقعاً به نقد می‌کشد. به علاوه وی مدعی نیست که مفهوم فرضیه سرکوب آخرین پیشرفته‌ها در پژوهش تجربی را نادیده گرفته است و بنابراین می‌توان آن را با به دست آوردن اطلاعات درستی اصلاح کرد. بلکه فوکو موضعی را که در همان زمان به وسیله پیروان و هواداران آن مواضع، جدی گرفته می‌شدند، جدی می‌گیرد؛ هدف او تبارشناسی چگونگی تکوین فرضیه سرکوب و کارویژه‌هایی است که آن فرضیه در جامعه ما ایفا می‌کند. وی اجزای مختلف فرضیه سرکوب را نه به عنوان حیلها و نیرنگها بلکه به عنوان اجزای اساسی روابط متقابل میان حقیقت و قدرتی می‌داند که خود در پی تشریح آن است. با این حال بعد تحلیلی بحث هنوز در تاریخ جنسیت کامل نشده است. از قرار معلوم حدود بحث پس از انتشار آثار بعدی روشن می‌شوند.<sup>۱</sup>

این که خود فوکو در رابطه با توصیفات که از فرضیه سرکوب به عمل می‌آورد، چه جایگاهی دارد، کاملاً روشن نیست. وی از این مسئله که آیا خود او از توصیفات که به دست می‌دهد معاف و مبرا است یا نه، به آرامی می‌گریزد. کاملاً روشن است که وی تحلیل‌های خود در خصوص قدرت و حقیقت را به این دلیل مطرح می‌کند که به گمان او مشکلاتی در زمینه روابط میان آن دو در جامعه وجود دارد. وی به نحوی تبارشناسانه، شیوه‌ای را که دیگر متفکران این مقولات را به هم ربط داده‌اند تا نشان دهند که این روابط به هیچ روی مطلق نیستند به عنوان مسئله‌ای طرح می‌کند. این گفته ممکن است به این

۱. این آثار بعدی عبارت‌اند از:

Histoire de la sexualite vol 2. L'Usage des plaisirs (Gallimard Paris, 1984).

Histoire de la sexualite vol 3. Le Souci de Soi (Gallimard, Paris, 1984).

Histoire de la sexualite vol 4. Les Aveux de la Chair (Gallimard, Paris, 1984).

فرض بینجامد که فوکو خودش را در ورای عرصه نفوذ این مقولات می بیند. اما چنان که در طی بحث استدلال کرده ایم، فوکو خودش را به عنوان روشنفکر، دیگر خارج از آنچه خود تحلیل می کند، نمی داند. وی با روش دیرینه شناسی می تواند تا اندازه ای فاصله بگیرد اما این فاصله گیری کامل نیست. به علاوه روش تبارشناسی خود موجب درگیری و دخالت می شود. لیکن کوشش برای اثبات این که روابط حقیقت و قدرت به دلایلی، به اشتباه روابط تضاد آمیزی تلقی شده اند، هنوز متضمن کاربرد شکل تازه و تعدیل شده ای از عقل بر ضد تعبیری بسیار پیچیده از قدرت است (که حاوی عنصری از حقیقت به عنوان یکی از مهمترین و برجسته ترین عناصر خود است). در این خصوص فوکو چندان هم از آدورنو و یا حتی از وبر دور نشده است.

فوکو کار خودش را از لحاظ روش شناسی از نگرش وبر متمایز می داند. به نظر او نمونه آرمانی وبر وسیله ای است که ملاحظات تاریخی مختلفی را با رجوع به گذشته فراهم می آورد تا آن که «جوهر» موضوع تاریخی مورد مطالعه (مثلاً کالوینیزم، سرمایه داری، ریاضت کشی این جهانی) را روشن سازد. بدین سان نمونه آرمانی، پدیده های پراکنده را در درون الگوی معناداری جای می دهد که مورخ به وسیله آن، پدیده های نامبرده را توضیح میدهد. فوکو روش خود را متفاوت می داند به این معنی که وی به تشخیص «برنامه های آشکاری» چون طرح جامعه سراسرین [بنتهام] که به عنوان برنامه های عملی برای اقدام و اصلاح مطرح شده اند، علاقه مند است. این «برنامه ها» از هیچ نظر پنهان و پوشیده نیستند و تاریخ نویسان هم آنها را اختراع نکرده اند تا تبیین و توضیحی به دست بدهند. از همین رو چنان که فوکو برای گروهی از تاریخ نویسان فرانسوی توضیح داد، «انضباط، بیان «نمونه آرمانی» (نمونه آرمانی انسان تحت انضباط) نیست؛ بلکه عبارت است از تعمیم و ارتباط تکنیکهای گوناگونی که خود واکنشهایی به اهداف محدود و موردی (مانند شاگردی در مدرسه، تشکیل لشکریان قادر به حمل سلاح) هستند» (زندان، ص ۴۹). در عین حال این گونه برنامه های صریح و آشکار هیچ گاه مستقیماً و کاملاً در درون نهادها تحقق پیدا نکردند. دلیل این امر این نبود که واقعیت هیچ گاه به طور کامل از آرمان تبعیت نمی کند بلکه برنامه های مخالف، منازعات محلی و استراتژیهای دیگری در کار بودند که کاملاً قابل تجزیه و تحلیل بودند، هر چند سرانجام با برنامه اولیه تفاوت داشتند. فوکو به عنوان تبارشناس می کوشد تا آنجا که ممکن است در سطح امور باقی بماند و از رجوع به معانی آرمانی، نمونه های عام و جوهر پدیده ها

اجتناب کند. با این حال اگر از اظهارنظرهای محدود و بر درخصوص روش‌شناسی بگذریم (چند خطی که وبر درباره نمونه‌های آرمانی نوشته تناسبی با توجه گسترده‌ای که نسبت بدان معطوف بوده، ندارد) و به تحلیلهای تاریخی او بپردازیم، فاصله میان فوکو و وبر به نحو چشمگیری کاهش می‌یابد.

از لحاظ ماهوی هم گفته فوکو مبنی بر این که به «مسئله عقل» باید نه به شیوه‌ای متافیزیکی بلکه از لحاظ تاریخی برخورد کرد، بی‌شک مورد موافقت وبر و آدورنو هم قرار می‌گیرد. فوکو به صراحت می‌گوید: «به گمان من باید معنای واژه «عقلانی شدن» را به معنای ابزاری و نسبی محدود کرد ... و دید که چگونه اشکال عقلانی شدن در درون کردارها و یا نظامهای کردارها تجسم می‌یابند» (همان، ص ۴۷). پیشرفت فوکو نسبت به نیچه، وبر و آدورنو این است که وی این تجویز را جدی گرفته و تحلیلهای انضمامی و متعینی از کردارهای تاریخی خاصی به دست داده است که در آنها حقیقت و قدرت مسئله اساسی را تشکیل می‌دهند. فوکو با تحلیلی ظریف‌تر از تحلیل وبر سازوکارهای قدرت عقلانی شدن را مشخص ساخته و بازشناخته است. اما این گفته را باید نه به معنای نفی اندیشه وبر بلکه پیشرفتی نسبت به آن تلقی کرد.

نکته آخر این که فوکو به عقل حمله نمی‌کند بلکه نشان می‌دهد که چگونه عقلانیت در شکل تاریخی آن عمل کرده است. چنان‌که وی می‌گوید: «این تحلیل را نقد عقل به معنای کلی تلقی کردن چنین تصویری را ایجاد خواهد کرد که عقل تنها می‌تواند موجد خیر باشد، و شر تنها می‌تواند از نفی عقل ناشی شود. چنین گفته‌ای بی‌معنا خواهد بود. عقلانیت امور ناپسند، واقعیتی مربوط به تاریخ معاصر است. اما این موضوع هیچ‌گونه حقوق ویژه‌ای به غیر عقلانیت نمی‌بخشد» (همان، ص ۳۱). استدلال ما در سراسر این کتاب این است که روش تحلیلیات تعبیری فوکو ابزاری نیرومند و ضروری برای اجتناب از برخی معضلات بوده است. در این میان به ویژه مسئله بی‌طرفی ارزشی که فکر وبر را سخت به خود مشغول داشته بود و مسئله وسوسه ضدیت با عقل و گرایش به یأس (یا توسل به هنر) که در بین اندیشمندان مکتب فرانکفورت جاذبه داشت، قابل ذکر است. فوکو به شیوه‌ای بسیار معقول برخورد می‌کند؛ به همین دلیل پژوهشهای خود را به عملکرد «حقیقت» در رژیمهای قدرت مدرن متمرکز ساخته است.

## قدرت مشرف بر حیات

فوکو با تعیین جایگاه تاریخی اجزای فرضیه سرکوب، آن فرضیه را از نو به شیوه‌ای تبارشناسانه طرح می‌کند. این اجزاء از لحاظ تاریخی به دولت - شهر یونانی، ارتش روم، جمهوری روم، امپراطوری روم و بنیادهای شرقی مسیحیت بازمی‌گردند. با این حال تنها در سده هفدهم بود که قدرت مشرف بر حیات به عنوان تکنولوژی سیاسی منسجمی پدیدار شد، هرچند حتی در آن زمان نیز یعنی در اثنای عصر کلاسیک هنوز عملاً تکنولوژی سیاسی مسلط به‌شمار نمی‌رفت. با این حال این دورانی بود که در آن اعمال سرپرستی بر زندگی و رشد جمعیت و مراقبت از آن به یکی از علایق اصلی دولت تبدیل شد و نوع تازه‌ای از عقلانیت و کردار سیاسی در شکل منسجمی ظاهر گشت. فوکو محتوای اسلوب جدید عقلانیت سیاسی را با انقلابی که گالیله در علوم طبیعی ایجاد کرد، مقایسه می‌کند. در علوم طبیعی آزادسازی اشیاء و امور از چنگال ساختارهای معرفت سنتی، دگرگونی نظری توفیق‌آمیز و بسیار مهمی را به‌بار آورد. اما در عرصه سیاسی، فلاسفه همچنان به نظریات سنتی حاکمیت، حقوق طبیعی و قرارداد اجتماعی اعتقاد داشتند و آنها را جدی می‌گرفتند. فوکو استدلال می‌کند که چنین گفتجانی، دگرگونیهای بنیادینی را که عملاً در سطح کردارهای فرهنگی در حال وقوع بود، پنهان می‌ساخت. «قدرت [مدرن] تنها به این شرط قابل تحمل است که بخش مهمی از خودش را پنهان نگه‌دارد. پیروزی آن با توانایی آن در پنهان‌سازی سازوکارهایش رابطه مستقیم دارد» (تاریخ جنسیت، ص ۸۶).

در همان حال که نظریات سیاسی پیشین تداوم می‌یافتند، عصر کلاسیک، عقلانیت سیاسی و ابزار جدیدی را به ارمغان می‌آورد. در میانه سده هفدهم، پژوهشهای منظم و تجربی در اوضاع تاریخی، جغرافیایی و جمعیتی به پیدایش علوم اجتماعی جدید انجامید. این دانش نوین، با شیوه‌های تفکر اخلاقی و عملی قدیم و حتی با روش اندرزگویی ماکیاولی به حکام سیاسی پیوندی نداشت. در عوض علوم اجتماعی تخصصی در بستر ملاحظات اداری شکل گرفتند. این علوم برخلاف علوم طبیعی علمی جهان‌شمول، مستقل از زمینه اجتماعی، کلی و «مستعد قالب‌بندی صوری» نبودند، بلکه در عوض عبارت از شیوه فهمی بودند که نظر به جزئیات داشت. علوم اجتماعی جدید از نظریه سیاسی سنتی حکمت عملی و از نظریه عامی درباره جامعه انشعاب یافتند که هابز به تقلید از علوم طبیعی عرضه کرده بود. در فصل هفتم خواهیم دید که چنین ائتلافی میان علوم

انسان و ساختارهای قدرت چه تبعاتی برای علوم اجتماعی معاصر به بار آورده است. در اینجا ما تنها به بررسی شیوه‌ای می‌پردازیم که به موجب آن برخی علوم اجتماعی با تکنولوژیهای قدرت مشرف بر حیات پیوند یافتند. «قدرت مشرف بر حیات، زندگی و سازوکارهای آن را به درون حوزه محاسبات آشکار آورد و دانش/قدرت را عامل تغییر شکل حیات انسانی ساخت ... انسان مدرن حیوانی است که سیاست او هستی‌اش را مورد سؤال قرار می‌دهد» (همان، ص ۱۴۳).

در روایت فوکو قدرت مشرف بر حیات در آغاز عصر کلاسیک در حول دو قطب تبلور یافت. این دو قطب تا آغاز سده نوزدهم جدا از یکدیگر بودند ولی در آن قرن درهم آمیختند و تکنولوژیهای قدرتی را تشکیل دادند که هنوز ویژگی آشکار وضعیت جاری ما را تعیین می‌کنند.

یکی از این دو قطب، علاقه به نوع انسان بود. برای نخستین بار در تاریخ، مقولات علمی مانند نوع، جمعیت و غیره به جای مقولات حقوقی، به شیوه‌ای پیوسته و مستمر مورد توجه سیاسی قرار گرفتند. بدین سان کوشش برای فهم فرآیندهای تجدید حیات انسان، از نزدیک به اهداف سیاسی‌تر پیوند خورد. کنترل و تنظیم تحرک حیات بدین شیوه، قرار است در کانون بحث جلد ششم تاریخ جنسیت فوکو باشد. ما نیز تحلیلهای فعلی فوکو از جنسیت را با تفصیل بیشتری در فصل هشتم این کتاب عرضه خواهیم کرد.

قطب دوم قدرت مشرف بر حیات، بر بدن نه‌چندان به عنوان ابزار بازتولید انسان بلکه بیشتر به عنوان موضوع دخل و تصرف نگاه کرده است. علمی جدید و یا به سخن درست‌تر تکنولوژی بدن به عنوان موضوع قدرت، به تدریج در حوزه‌های پراکنده و حاشیه‌ای شکل گرفت. فوکو این علم جدید را «قدرت انضباطی» می‌نامد و به تفصیل در کتاب انضباط و مجازات تحلیل می‌کند (به فصل ۷ رجوع کنید). هدف اصلی قدرت انضباطی تولید انسانی بود که به عنوان «بدنی رام و سر به راه» تلقی شود. این بدن رام می‌بایست در عین حال بدنی مولد نیز باشد. تکنولوژی انضباط در کارگاهها، پادگانها، زندانها و بیمارستانها توسعه و تکامل یافت؛ در هر یک از این نهادها، هدف کلی «افزایش در سودمندی و سر به راهی» افراد و جمعیتها به‌طور همزمان بود. تکنیکهای لازم برای اعمال انضباط بر بدنها به‌خصوص بر طبقات کارگر و طبقات فرودست تر اعمال گردیدند هرچند محدود به آنها نبودند زیرا در دانشگاهها و مدارس نیز اعمال شدند.

کنترل انضباطی و ایجاد بدنهای رام و سر به راه بی‌شک با پیدایش سرمایه‌داری پیوند



دارد. تحولات اقتصادی که به انباشت سرمایه انجامیدند و تحولات سیاسی که به انباشت قدرت منجر شدند کاملاً جدا از یکدیگر نیستند، بلکه در گسترشها و پیشرفتهای خود وابسته به یکدیگراند. مثلاً «تسری دادن روشهای نظامی به درون سازمان اقتصادی در مقیاسی گسترده نمونه‌ای از الگو بخشیدن به تقسیم کار بود که تابع الگویی بود که به وسیله اشکال قدرت برقرار شده بود. اما این اشکال قدرت در بخشهای اقتصادی پدیدار نشدند و به آن حوزه نیز محدود نبودند» (انضباط و مجازات، ص ۲۲۱). فوکو این دو تحول عمده را به شیوه‌ای غیر علت و معلولی در کنار هم قرار می‌دهد لیکن آشکارا اشاره می‌کند که تکنولوژی سیاسی، در تعبیر او، پیش از تکنولوژی اقتصادی پیدا شد. وی استدلال می‌کند که تکنولوژیهای انضباطی اساس رشد و گسترش و پیروزی سرمایه‌داری به عنوان جنبشی اقتصادی را تشکیل می‌دادند. بدون حضور افراد با نظم و انضباط در درون دستگاه تولید، نیازهای جدید سرمایه‌داری برآورده نمی‌شد. به همین شیوه سرمایه‌داری بدون تمرکز، کنترل و توزیع عقلانی جمعیتها در مقیاسی وسیع ناممکن می‌بود. بنا به استدلال فوکو این‌گونه تکنیکهای انضباطی، تحولات عظیم‌تر و مشهودتری در سازمان تولید را پشتیبانی می‌کردند. دست‌کم در فرانسه، رشد آهسته تکنولوژی انضباطی، هم از لحاظ تاریخی و هم از حیث منطقی، پیش از پیدایش سرمایه‌داری آغاز شد. این تکنولوژیها علت پیدایش سرمایه‌داری نبودند بلکه زمینه‌های تکنولوژیکی پیروزی آن به‌شمار می‌رفتند.

چنان‌که پیشتر گفتیم، فوکو معتقد است که تکنولوژیهای انضباطی در عین حال که نسبتاً پنهان باقی ماندند، گسترش یافتند. آنها به‌سادگی گفتمان نظریه سیاسی، قانون، حقوق و مسئولیتها، و عدالت را از میان بر نداشتند. مجریان تکنولوژیهای انضباطی در واقع چندین نظریه درباره دولت به کار بردند که هر یک از آنها در زمان خاصی در گذشته عرضه شده بود. این نظریه‌های مختلف می‌توانستند در جایگاههای مختلف ظهور قدرت یعنی در کارخانه‌ها، مدارس، دانشگاهها و ادارات دولتی همزیستی داشته باشند. منظور این نیست که چنین نظریاتی اهمیت نداشتند بلکه پیچیدگی و حتی رقابت میان مواضع نظری، این واقعیت را پنهان می‌ساخت که کردارهای کاملاً جدیدی در زمینه قدرت مشرف بر حیات، به‌طور گسترده‌ای قبول عام می‌یافتند. به عنوان نمونه، گفتمان اومانستی قرن هجدهم در مورد برابری، جنبشهای سیاسی کاملاً بی‌سابقه‌ای برانگیخت. اما در عین حال، انضباط شدید در کارگاههای صنعتی، مراکز بیگاری کشیدن از بیکاران و ولگردان و

نظارت و مراقبت فزاینده پلیس بر افراد جامعه، رشد آرام و بی سروصدای مجموعه روابطی را تضمین می‌کرد که طبعاً نمی‌توانستند روابط برابری، برادری و آزادی باشند. گرچه وقوع میزانی از پیشرفت در نهادهای دولتی از حیث مشارکت و برابری سیاسی غیر قابل انکار است، اما تکنیکهای انضباطی نشان می‌دادند که اعضای جامعه نه برابر بودند و نه به یک میزان قدرت داشتند: «انضباطهای واقعی و بدنی، اساس آزادیهای صوری و حقوقی را تشکیل می‌داد. شاید قرارداد [اجتماعی] بنیاد آرمانی قانون تلقی می‌شد؛ اما تکنولوژی انضباطی، تکنیک اجبار و انقیاد در سطح گسترده‌ای را تشکیل می‌داد» (انضباط و مجازات، ص ۲۲۲، با تغییراتی در ترجمه).

گرچه این تکنولوژی سیاسی در درون شبکه پیچیده نظریه سیاسی سنتی جای نمی‌گرفت لیکن غیر عقلانی و فاقد موضوع هم نبود بلکه در واقع عقلانیت سیاسی خاص خود را داشت. درست همین عقلانیت همراه با تکنولوژیهای جدید قدرت مشرف بر حیات است که موضوع تحلیل فوکو را تشکیل می‌دهد. برای فهم چنین اندیشه سیاسی مشخصی می‌باید موضعی را که در طی عصر کلاسیک پدید آمد با نظریات پیشین در مورد سیاست و دانش مقایسه و مقابله کرد.

به‌طور سنتی، در فرهنگ غرب تفکر سیاسی دلنگران زندگی عادلانه و سعادت‌مندان بود. عقل عملی می‌کوشید منش فردی و زندگی اجتماعی و سیاسی را براساس فهم متافیزیکی گسترده‌ای از نظم جهان، سامان دهد. تعابیر مسیحی این دیدگاه مانند تعبیر سن توماس در همان خط اندیشه ارسطو قرار داشتند. سن توماس به جامعه فاضله‌ای علاقه‌مند بود که در جهان بینی نظری هستی‌شناسانه‌ای ریشه داشت. سیاست غایتی برتر بود که بر نظامی کلی‌تر اتکا داشت و این نظم قابل شناخت به‌شمار می‌رفت. تفکر سیاسی، فنی بود که در جهانی ناقص، آدمیان را به سوی زندگی سعادت‌مندان هدایت می‌کرد، فنی که اقتباسی از حکومت خداوند بر طبیعت به‌شمار می‌رفت.

نوع دوم عقلانیت سیاسی در اثنای رنسانس پیدا شده و معمولاً با نام ماکیاولی همراه بوده است. ماکیاولی به شهریار اندرز می‌داد که چگونه دولت خویش را نگه‌دارد. پیوند میان قدرت شهریار و نوع دولتی که وی بر آن حکم می‌راند، بدین‌سان موضوع تفحص قرار می‌گرفت. چنان‌که دیگران نیز اشاره کرده‌اند، این تحول، گسستی عمده از سنت اندیشه سیاسی پیشین غرب به‌شمار می‌رفت. در اینجا دیگر هیچ‌گونه ملاحظات متافیزیکی در کار نبود و هیچ هدف دیگری جز حفظ قدرت شهریار مورد توجه نبود. در رسالات

این دوران هدف غایی افزایش و انسجام قدرت سیاسی بود نه آزادی یا سعادت و یا حتی صلح و آرامش شهروندان. بدین سان دانش عملی و فنی بر ملاحظات متافیزیکی برتری یافت و ملاحظات مربوط به اجرای قدرت، فراگیر و مسلط شد.

تحول دیگری در اندیشه سیاسی اتفاق افتاد که معمولاً به عنوان پیدایش نظریه مصلحت دولت شناخته می‌شود و از دو تحول نامبرده متمایز است. گرچه نظریه پردازان اولیه در این زمینه در همان دوران ماکیاولی پیدا شدند و معمولاً هم نامشان در کنار نام او ذکر می‌شود، لیکن فوکو بدانها از نقطه نظر متفاوتی می‌نگرد و به ویژه به نویسندگان کتابچه‌ها و دستورالعملهای تخصصی مربوط به پلیس در آن دوران نظر دارد. نکته مورد نظر او این است که چنین نویسندگانی که نامشان برای ما اغلب نا آشنا است سیاستهایی برای کاربرد عملی وضع کردند و تکنیکهای دقیقی برای تحمیل نظم و انضباط بر افراد عرضه داشتند و در عین حال همچنان سنت اصلی اندیشه سیاسی در غرب را برای پنهانسازی روشهای عملی خاص خود به کار بردند. با این همه آنها نماینده تحولی در فلسفه سیاسی هستند. کسانی که برای حفظ مصلحت دولت تدابیری عرضه می‌داشتند، دولت را هدفی در خود می‌دانستند و سرنوشت آن را از هر گونه نظم اخلاقی گسترده تر و همچنین از سرنوشت شهریان جدا می‌شمردند. بنا به استدلال فوکو هدف آنها مدرن ترین و بنیادی ترین هدف بود زیرا از دیدگاه آنها عقلانیت سیاسی دیگر معطوف به دستیابی به زندگی سعادت‌مندان و یا صرفاً حفظ شهریان در قدرت نبود بلکه می‌خواست از طریق اعمال انضباط سخت تر بر بدنهای اتباع دولت، عرصه قدرت را به خاطر خود قدرت گسترش دهد.

نخستین اصل این عقلانیت سیاسی جدید این بود که غایت آن خود دولت بود نه قوانین حاکم بر انسانها یا طبیعت. وجود دولت و قدرت آن موضوع واقعی دانش تکنیکی و اداری جدید در مقابل گفتمان حقوقی قدیمی بود که قدرت را به غایات دیگری چون عدالت، سعادت و یا حقوق طبیعی پیوند می‌داد. منظور این نیست که حقوق بی فایده و یا نابود شد بلکه به تدریج کارکردهای دیگری در جامعه مدرن پیدا کرد.

اینک موضوع فهم دانش اداری، نه حقوق مردم و نه ماهیت الهی یا انسانی قانون، بلکه خود دولت بود. با این حال هدف این دانش آن نبود که نظریه‌ای عمومی پروراند بلکه مقصود این بود که ماهیت ویژه هر دولت تاریخی خاصی را تعریف و تعیین کند. این خود نیازمند گردآوری اطلاعات درباره محیط پیرامون دولت و جمعیت و منابع و مسایل

مربوط بدان بود. چنان‌که پیشتر دیدیم، برای تولید چنین دانشی می‌بایست مجموعه‌ای از روش‌های تجربی پژوهش و تفحص ایجاد گردد. بدین‌سان مطالعه در تاریخ، جغرافیا، شرایط اقلیمی و جمعیت هر کشوری از حد صرف کنجکاوی نظری فراتر رفت و به عنصری اساسی در ترکیب جدیدی از قدرت و دانش تبدیل شد. حکومت و به‌ویژه دستگاه اداری آن به منظور آنکه به شیوه‌ای کارا عمل کند نیازمند دانشی عینی، مشخص و قابل اندازه‌گیری بود. همین دانش به حکومت امکان می‌داد تا دقیقاً وضع نیروهای خود را معین کند و نقطه‌ضعف‌های خود و چگونگی برطرف کردن آنها را دریابد. بدین‌سان عقلانیت سیاسی جدید قدرت مشرف بر حیات با علوم اجتماعی تجربی و نوپا پیوند داشت. آنچه مثلاً در آغاز مطالعه‌ای در جمعیت بود، به‌زودی به علم محاسبه سیاسی تبدیل شد. در اینجا به یاد بسیاری از بخش‌های متعدد روح‌القوانین اثر منتسکیو دربارهٔ آب و هوا، جغرافیا، جمعیت و غیره می‌افتیم که اغلب به وسیلهٔ شارحین و مفسرین جدید تلخیص یا حذف شده‌اند. از دیدگاه فوکو همین بخش‌ها مهمترین قسمت‌های رسالهٔ منتسکیو هستند، نه بخش‌هایی که در آنها از فضایل سخن به میان آمده است.

نتیجه این که مدیران و کارگزاران دولتی نیازمند شناختی دقیق نه تنها دربارهٔ کشور خودشان بلکه دربارهٔ کشورهای دیگر نیز بودند. اگر غایت این عقلانیت سیاسی، قدرت دولتی بود، در آن صورت این قدرت می‌بایست برحسب نیرو و توان اندازه‌گیری شود. از آنجا که همهٔ دولتهای دیگر نیز، همان بازی سیاسی را اجرا می‌کردند، مقایسه میان آنها اساسی و مهم بود. رفاه و حتی بقا نه نتیجهٔ فضیلت بلکه محصول قوت و توانایی به‌شمار می‌رفت. در اینجا نیز عنصر اساسی، دانش تجربی بود نه نظریهٔ اخلاقی.

سیاست بدینسان به «سیاست مشرف بر حیات»<sup>۱</sup> تبدیل شد. همین که سیاست مشرف بر حیات پدیدار شد، زندگی جمعیتها و نابودی آنها تابع گزینش‌های سیاسی گشت. از آنجا که این جمعیتها چیزی جز آنچه «دولت به خاطر خودش به آنها توجه می‌کند» نبودند، بنابراین دولت می‌توانست به مقتضای منافع خود آنها را جابه‌جا کند و یا از دم تیغ بگذراند. به‌طور خلاصه:

«می‌توان دخالت فرایندهٔ دولت در حیات فرد را در گذار از این اندیشه که دولت دارای سرشت و غایت خاص خویش است، به این اندیشهٔ

دیگر که انسان موضوع واقعی قدرت دولت است مشاهده کرد؛ انسان تا آنجا که تولیدکننده قدرت مازادی است، تا آنجا که موجودی زنده، کارگر و گوینده است، تا آنجا که جامعه‌ای را تشکیل می‌دهد، تا آنجا که در محیطی متعلق به جمعیتی است [موضوع واقعی قدرت دولت است]. اهمیت زندگی به دلیل این قبیل مسایل مربوط به قدرت سیاسی افزایش می‌یابد؛ نوعی حیوان‌سازی انسان از طریق پیچیده‌ترین تکنیکهای سیاسی صورت می‌پذیرد. هم پیدایش امکان علوم انسانی و اجتماعی و هم پیدایش امکان حفظ حیات و امکان قتل عام به‌طور همزمان، در صحنه تاریخ ظاهر می‌شوند» (سخنرانی استانفورد).

فوکو در تحلیل این نوع تازه عقلانیت سیاسی، رابطه جدیدی میان سیاست و تاریخ تشخیص می‌دهد. قانونگذار دانا و با درایت دیگر نمی‌تواند همه عناصر و ارکان دولت را فراهم آورد و هماهنگی کامل و بی‌نقصی ایجاد کند. در عوض وی می‌باید ناظر مجموعه‌ای از نیروهای در حال تغییر باشد که متناوباً به وسیله تصمیم‌گیریهای سیاسی رژیم تقویت یا تضعیف می‌شوند. از آنجا که دیگر هیچ‌گونه اصل تعادل، یا حدی از خارج نمی‌توان تحمیل کرد، بنابراین هیچ‌گونه حدی درونی بر قوت و قدرتی که دولت می‌تواند احتمالاً کسب کند، وجود ندارد. قدرت که از محدودیتهای طبیعت و مذهب فارغ شده است، وارد جهانی می‌شود که، دست‌کم اصولاً، قادر به گسترش بی‌حد و حصر است. این گسترش (یا ویرانی) در صحنه تاریخ صورت می‌گیرد. البته نیروهای مادی وجود دارند که بر روند تاریخ تأثیر می‌گذارند. پیدایش چنین دورانی در زندگی سیاسی طبعاً با تحولات عمده اقتصادی و جمعیتی و به‌ویژه با پیدایش سرمایه‌داری پیوند دارد. این همه پس از آنکه بیش از یک قرن از تاریخ‌نگاری مارکسیستی می‌گذرد، باز هم اهمیت ویژه این عقلانیت سیاسی خاص مورد تحلیل کافی قرار نگرفته است. تشخیص و تحلیل همین کردارهای سیاسی مشخص در کانون توجه فوکو قرار دارد.

برای نمونه گرچه توجه نسل جدید مدیران و کارگزاران دولتی معطوف به جمعیتها بود، اما در عین حال از نقطه نظر اداری تعریفی تازه از سیاست و فرد رایج شد. در عرصه رو به گسترش دولت مدرن و دستگاه اداری آن، انسانها در هر حوزه‌ای، به عنوان یکی از منابع تلقی می‌شدند. فرد درست تا جایی مورد علاقه و توجه قرار می‌گرفت که سهمی در تقویت دولت ادا کند. زندگی، مرگ، فعالیت، کار، بدبختیها و خوشیهای افراد تا جایی

مهم تلقی می‌شدند که از لحاظ سیاسی سودمند باشند. گاه آنچه فرد می‌بایست از نقطه نظر دولت انجام دهد این بود که به شیوه‌ای خاص زندگی یا کار و تولید کند، و گاه نیز فرد می‌بایست برای تقویت قدرت دولت، بمیرد. پیدایش فرد مدرن به عنوان موضوع علاقه سیاسی و علمی، و تبعات این تحول برای حیات اجتماعی اینک به صورت مسئله اصلی مورد تحلیل فوکو درمی‌آید.

وظیفه پلیس تنظیم و اجرای تکنیکهای قدرت مشرف بر حیات به منظور افزایش نظارت دولت بر جمعیت بود. گرچه پلیس فرانسه در قرنهای هفدهم و هجدهم جزئی از دستگاه قضایی به شمار می‌رفت، لیکن با افراد نه به عنوان سوژه‌های قضایی بلکه به عنوان موجودات زنده درگیر در کار و تجارت برخورد می‌کرد. (این بُعد قضیه به تفصیل در نظم اشیاء به روش دیرینه‌شناسی بررسی شده است.) فوکو براساس کتابچه‌ها و دستورالعملهای اداری آن دوران نشان می‌دهد که وظیفه اصلی پلیس که به نحو فزاینده‌ای اولویت بیشتر پیدا می‌کرد، نظارت بر افراد خاص و بر کل جمعیت تا جایی بود که به مصلحت دولت مربوط می‌شد. بنابراین کارکردهای پلیس بسیار گسترده بود: انسانها و اشیاء در روابطی که با مالکیت دارند، آنچه تولید می‌کنند، همزیستی انسانها در یک سرزمین، آنچه در بازار مبادله می‌شود [موضوع نظارت پلیس هستند]. این کارویژه‌ها همچنین شامل نظارت بر شیوه زندگی انسانها، بیماریها و حوادثی که دچار آنها می‌شوند، نیز هست. موضوع نظارت پلیس، انسان زنده فعال و مولد است. کتابچه‌ای مربوط به دوران سلطنت لویی چهاردهم می‌گوید: 'موضوع کار واقعی پلیس انسان است' (همان). پیش از آن قدرت دولتی بر انسانها به عنوان افراد دارای حقوق و تکالیف اعمال می‌شد. اما در این زمان پلیس با انسانها در فعالیتهای روزمره‌شان به عنوان عناصر اصلی قوت و فعالیت دولت سروکار پیدا می‌کند. پلیس و وابستگان اداری آن اینک مسئولیت بهبود و رفاه و در عین حال کنترل انسانها را به عهده می‌گیرند.

دستگاه اداری دولت مسئله رفاه را تحت عنوان تأمین نیازها و سعادت مردم مطرح می‌کند. البته اینها همان اهدافی بود که حکومتهای پیشین نیز هم خود را مصروف تأمینشان کرده بودند، اما روابط اینک واژگون شده است. اینک نیازهای آدمی دیگر به عنوان غایباتی فی‌نفسه و یا موضوعات گفتمانی فلسفی که در پی کشف ماهیت ذاتی آنها باشد، تصور نمی‌شود، بلکه از دیدگاهی ابزارگرایانه و تجربی به عنوان وسیله افزایش قدرت دولت به شمار می‌آید. فوکو بدین سان رابطه میان برداشت اداری جدید از رفاه انسان و

گسترش قدرت مشرف بر حیات را نشان می‌دهد. مدیران و کارگزاران دولتی برداشت خود از رفاه انسان و دخالت دولت را برحسب مقولاتی زیست‌شناسانه همچون تولید مثل، بیماری، کار و یا درد و رنج توجیه می‌کردند.

دو قطب قدرت مشرف بر حیات یعنی اعمال کنترل بر بدن و بر نوع انسان، که در سده هجدهم جدای از یکدیگر توسعه یافته بودند، در قرن نوزدهم در چارچوب توجه فزاینده به جنسیت به هم پیوند خوردند. علاوه بر دولت، اشکال دیگری از قدرت نیز وارد عمل شدند و آنها نیز به منظور کنترل کردارهای جنسی، روشهایی جدید و نیز گفتمانی درباره جنسیت به کار گرفتند. جنسیت ساختاری شد که از طریق آن قدرت، فعالیت حیاتی بدن را به فعالیت حیاتی نوع انسان پیوند می‌زد؛ جنسیت و معنایی که بدان داده شد اینک به مجرای اصلی گسترش قدرت مشرف بر حیات تبدیل می‌شدند.

ما مباحث عمده فوکو درباره جنسیت (یا به گفته خودش 'انتشار جنسیت')<sup>۱</sup> را در فصل هشتم مطرح خواهیم کرد. در اینجا فقط می‌خواهیم تأکید کنیم که موضوع جنسیت به عنوان جزئی از حوزه رو به گسترش قدرت مشرف بر حیات ظاهر شد. این نوع گفتمان درباره جنسیت را نباید به مفهوم وبری آن یعنی به عنوان پیدایش نوعی ریاضت‌کشی غیردینی گرفت. در درون شبکه تعبیری قدرت مشرف بر حیات، انتشار جنسیت نه به کاهش علاقه نسبت به جنسیت بلکه به پیدایش گفتمان و علاقه نسبت به فعالیت حیاتی بدن در مقیاسی بسیار عظیم انجامید. بنا به ادعای فوکو، هدف، «تعمیق اهمیت بدن و طرح سلامت و نحوه تأمین آن به عنوان مسئله‌ای قابل رسیدگی» بود؛ «مسئله، عرضه تکنیکهایی برای رساندن عمر به حداکثر ممکن بود. موضوع مورد علاقه اصلی ... بدن، تندرستی، درازی عمر، زاد و ولد و اصل و نسب طبقاتی بود که حکومت می‌کردند» (تاریخ جنسیت، ص ۱۲۳). به نظر می‌رسد که هیچ‌گاه این قدر به جنبه‌های مختلف بدن و ابعاد گوناگون جنسیت آن توجه نشده بود. بدینسان در درون جنسیت، معنا، قدرت و دانش جدیدی به ودیعه گذاشته شد.

تا پیش از پایان سده نوزدهم کاربرد عمومی جنسیت در سراسر جامعه انتشار یافته بود. طبقات متوسط همچنان که در آغاز قرن نوزدهم خودشان را از اشراف و «نمادهای حسب و نسب» آن طبقه متمایز ساخته بودند، اینک نیز خود را از طبقات کارگری که به درون

شبکه جنسیت و قدرت مشرف بر حیات کشیده می‌شدند، متمایز می‌ساختند. در آغاز سده نوزدهم اخلاق‌گرایان بورژوا به افراد همطبقه خود اندرز می‌دادند که به مسئله جنسیت و حیات نهفته در آن و نیز خطرات ناشی از آن دقیقاً توجه کنند. تا پیش از پایان قرن نوزدهم خطرات جنسیت مورد توجه بیشتری قرار گرفت و سرکوب و پنهان‌سازی اخلاقاً توصیه شد. فوکو گفتمان جدید را چنین توصیف می‌کند: «جنسیت نه تنها چنان‌که راهنمایان وجدان، اخلاقیون، آموزگاران و پزشکان همواره به نسلهای پیشین می‌گفتند، راز و رمز بزرگی است، و نه تنها ما می‌باید حقیقتی را که [جنسیت] پنهان می‌سازد بیابیم، بلکه اگر این همه خطر در بر دارد به این علت است که ما مدت‌ها درباره آن سکوت کرده‌ایم (خواه به علت ملاحظات اخلاقی یا احساس شدید گناه یا دورویی و یا هر علت دیگر)» (همان، صص ۱۲۸ و ۱۲۹). پس از آنکه جنسی‌سازی افراد و جمعیتها در سراسر جامعه انتشار یافت، دیگر اشتغال خاطر بورژوازی به جنسیت نمی‌توانست علامت تمیز طبقات باشد. اینک جنسیت به عنوان معنا به جنسیت به عنوان کنترل اداری تسری می‌یابد.

در همین مرحله از گسترش و انتشار قدرت مشرف بر حیات بود که برنامه‌های تأمین رفاه اجتماعی، رسماً ظهور یافتند. بورژوازی در حالی که درباره خیال‌پردازیهای مربوط به زنا با محارم سخن می‌گفت و مطلب می‌نوشت، برنامه‌هایی برای تأمین رفاه اجتماعی در مناطق روستایی و محلات پایین شهری هم سازمان می‌داد. انجمنهای اصلاحی مختلف می‌کوشیدند عملکرد رایج زنا با محارم و دیگر انحرافات غیرمجاز در بین طبقات کارگر را ریشه‌کن کنند. در شمار کثیری از گزارشها و مقالات روزنامه‌ها درباره وجود چنین خطراتی به عامة مردم اخطار می‌شد. به‌علاوه شهرداریها، داروفروشیهایی برای مقابله با بیماریهای آمیزشی تأسیس کردند و در همان حال از طریق تهیه مجموعه پیچیده‌ای از پرونده‌های پزشکی و ایجاد فاحشه‌خانه‌های مجاز، کوششهایی برای نظم بخشیدن و اعمال نظارت بر روسپیگری انجام شد. بسط شبکه انضباطی بدین شیوه، به نام حفظ بهداشت عمومی و از ترس فساد و انحطاط نسل صورت می‌گرفت. نفس اشاره به سرنوشت نسل و نژاد و ملت عمدتاً مبتنی بر عملکردهای جنسی آن بود.

دیری نباید که روانکاوی، برای مصرف بورژوازی، وارد شد. روانکاوی مظهر اوج و کمال فرضیه سرکوب، پیوند امیال و قانون در ناب‌ترین شکل آن، و آمیزش معانی محرمانه و شگفت‌انگیز بود؛ روانکاوی دست‌کم برای برخی، درمان سرکوب بود. بر



طبق روانکاوی رابطه میان جنسیت و قانون به عنوان سرکوب، رابطه‌ای کاملاً عمومی و سراسری بود و همین رابطه اساس تمدن را تشکیل می‌داد. اما امیال زناکارانه‌ای که موجب برقراری عمل سرکوب در همه جوامع شدند، اینک به شکل بی‌خطری از طریق روانکاوی قابل طرح در گفتمان بودند. بورژوازی وقتی سلطه انحصاری خود بر گفتمان درباره جنسیت را از دست داد، امتیاز دیگری برای خودش ایجاد کرد: اینک بورژوازی می‌توانست درباره جنسیت سرکوب شده و عمیق‌ترین امیال سخن بگوید. دست‌کم برای طبقه بورژوا، «وظیفه حقیقت‌یابی اینک با به چالش کشیدن محرمات پیوند می‌یافت».

سخن گفتن درباره آنچه قدرت منع می‌کرد، به شکل اعتراف ظاهر می‌شد. هر دو جزء انضباطی و اعتراف‌گیرانه قدرت مشرف بر حیات، هرچند از حیث کاربردهای طبقاتی متمایز بودند، لیکن در مفروضات مشترکی که درباره اهمیت جنسیت داشتند، یکسان بودند. یکی از مثالهایی که فوکو می‌آورد این نکته را روشن می‌کند. در آغاز قرن نوزدهم از لحاظ علمی اعلام شد که تابوی زنا با محارم قاعده عام کل جوامع است؛ در همان حال دستگاه اداری دولت کوشید تا عملکرد زنا با محارم را در بین جمعیت روستایی و طبقات کارگر ریشه کن کند؛ و روشنفکران نیز از طریق علم روانکاوی خود را متقاعد ساختند که با سخن گفتن درباره این تابو در مقابل سرکوب مقاومت می‌کردند. بدین سان مدار بسته می‌شد. فرضیه سرکوب سنگ بنای پیشرفت قدرت مشرف بر حیات شد.

بدین سان اگر به پرسش بدیهی فوکو در آغاز کتاب تاریخ جنسیت برگردیم که آیا گفتمان انتقادی درباره سرکوب مانعی برای قدرت بود یا جزئی از مکانیسم قدرتی که مورد انتقاد قرار می‌گرفت، می‌توانیم اینک پاسخ دهیم که گفتمان انتقادی خود جزئی اساسی از قدرت بود. فوکو این نکته را به اختصار چنین بیان می‌کند: «بدین سان قانون، حتی در علم مکانیک جدید قدرت، در امان و استوار خواهد بود. زیرا این معمای جامعه‌ای است که از قرن هجدهم تاکنون تکنولوژیهای قدرت بسیاری ایجاد کرده است که نسبت به مفهوم قانون بیگانه‌اند: [این جامعه] از آثار و انتشار آن تکنولوژیها در هراس است و می‌کوشد تا آنها را به شکل قانون درآورد» (تاریخ جنسیت، ص ۱۰۹).

استدلال فوکو نیز به نقطه عزیمتش بازگشته است. قدرت مشرف بر حیات، فرضیه سرکوب را در خود جای داده است. شرایط تاریخی پیدایش فرضیه سرکوب یعنی آن دسته از کردارهای فرهنگی که این نظریه درباره جنسیت از درون آنها پدید آمد، اینک با

شرایط پذیرش آن فرضیه جفت و جور درمی آیند. به شیوه تعبیری مرسوم، هر دو تنها وقتی فهم می شوند که در درون «شبکه رمزگشایی تاریخی» کامل تری قرار داده شوند. با در نظر داشتن این شبکه اینک می توانیم مسیر بحث را تغییر دهیم و با تفصیل بیشتری به بررسی تکنولوژیهای قدرت و عقلانیت وابسته بدانها پردازیم.

## تبارشناسی انسان مدرن به عنوان موضوع

فوکو در انضباط و مجازات با توضیح روابط متقابل میان تکنولوژی انضباطی و علم اجتماعی هنجاری، تبارشناسی انسان مدرن به عنوان بدنی سربه‌راه و صامت و ناگویا را عرضه می‌کند. چنان‌که وی می‌گوید: «این کتاب تاریخ به هم پیوسته‌ای از [دو موضوع] انسان مدرن و قدرت داوری جدید است؛ تبارشناسی مجموعه علمی - حقوقی موجودی است که قدرت انضباطی از درون آن مبانی، توجیهاات و قواعد خود را استخراج می‌کند و به وسیله آن اثرات خود را منتشر می‌نماید و خصلت بی‌نظیری و غرابت‌گزار خود را پنهان می‌سازد» (انضباط و مجازات، ص ۲۳). کتاب انضباط و مجازات طبعاً سرود ستایش‌گرانه‌ای درباره پیشرفت و ترقی نیست بلکه تعبیر غم‌انگیز و حزن‌آوری درباره رشد تکنولوژی انضباطی در درون شبکه تاریخی گسترده‌تری از قدرت مشرف بر حیات است. از دیدگاه فوکو انسان مدرن و مفهوم جامعه (به معنای مورد نظر در علوم اجتماعی) همراه با یکدیگر پیدا شدند. اما روایتی که فوکو می‌آورد همان روایت علمی پیروزمندانه دورکهایم نیست که در آن پیدایش علم جامعه به خودمختاری فزاینده فرد و عینیت رو به گسترش جامعه می‌انجامد. داستان فوکو عکس این است. وی درباره پیدایش علم عینی جامعه، که پدیده‌های اجتماعی را چون اشیاء می‌شمارد، و نیز درباره «جامدیت ناگویای» انسان مدرن سخن می‌گوید و نشان می‌دهد که این دو تحول ابزارهای اشکال تاریخی خاصی از قدرت هستند.

فوکو در انضباط و مجازات معتقد است که باید حبس و زندان را نه صرفاً به عنوان مجموعه‌ای از ابزارها و نهادهای سرکوب بلکه به عنوان کارویژه اجتماعی پیچیده‌ای در نظر بگیریم. مجازات را نباید به عنوان امری صرفاً قضایی یا بازتاب ساختارهای اجتماعی و یا نشانه‌ای از روح زمانه تلقی کرد. نگرش فوکو به زندان معطوف به بازشناسی شیوه تکوین تکنیک قدرت خاصی است. مجازات، هم حقوقی و هم سیاسی است و

دقت در این نکته مهم است.

گرچه عنوان فرعی انضباط و مجازات، تولد زندان مدرن است، اما موضوع بررسی آن در واقع زندان نیست بلکه تکنولوژی انضباطی است. فوکو در پاسخ به انتقادات تاریخ‌نگاران فرانسوی به صراحت چنین می‌گوید:

«در «تولد زندان» موضوع بحث چیست؟ جامعه فرانسوی در دوران خاصی؟ خیر. بزهدکاری در قرنهای هجدهم و نوزدهم؟ خیر. زندانهای فرانسه در فاصله سالهای ۱۷۶۰ و ۱۸۴۰؟ حتی این هم نیست. بلکه چیزی ظریف‌تر [موضوع بحث است]: [یعنی] نیت آشکار شده، نوع محاسبه‌گری [و] «عقلانیتی» که در زمان برقراری عمل حبس به معنای قدیمی آن در شکلی تازه، در اصلاح امور زندانها، پیدا شد. به‌طور خلاصه می‌خواهم فصلی از تاریخ «عقل کیفری» را بنویسم» (زندان، ص ۳۳).

موضوع مطالعه فوکو کردارهای ابژه‌پرداز فرهنگ ما به صورتی است که در تکنولوژی خاصی تبلور یافته‌اند.

تحول کلی در تکنولوژی قدرتی که فوکو تحلیل می‌کند در دستورالعمل زیر خلاصه می‌شود: «تکنولوژی قدرت را اصل انسانی ساختن نظام کیفری و دانش انسانی هر دو بشمارید» (انضباط و مجازات، ص ۲۳). در این استراتژی، بدن هدف اصلی است. بنابراین فوکو «تکنولوژی سیاسی معطوف به بدنی [را تحلیل می‌کند] که در آن می‌توان تاریخ مشترک روابط قدرت و روابط ابژه‌گونه را بازخوانی کرد» (همان، ص ۲۴). طبعاً چنین روابط پیچیده هستند. تولید متقابل، پیوندهای تاریخی و تبارشناسی همین روابط، موضوع بحث فوکو در انضباط و مجازات را تشکیل می‌دهد.

با این حال فوکو برای توصیف تحول در نگرش غرب نسبت به انضباط، زندان را به عنوان شکل اصلی به کار می‌برد. به‌طور موجز می‌توان تاریخ روابط قدرت و روابط ابژه‌گونه را با تلخیص سه شکل مجازاتی که فوکو عنوان می‌کند، عرضه کرد. این سه عبارتند از: یکی شکنجه به عنوان سلاحی در دست حاکم، دوم نمایش درست به عنوان رؤیای اصلاح‌طلبان انسانگرای عصر کلاسیک، و سوم زندان و نظارت و مراقبت به منظور بهنجارسازی به عنوان تجسم تکنولوژی مدرن قدرت انضباطی. در هر مورد، نوع مجازات بیانگر برخورد جامعه با بزهدکاران به عنوان «موضوعاتی» قابل دستکاری و دخل

و تصرف است. در هر سه مورد یکی از اهداف اصلی، تغییر در تعادل روابط قدرت در کل جامعه است در حالی که هدف فرعی و مرتبط با آن (دست‌کم در موارد دوم و سوم) تغییر حال بزهکار است. در اینجا خطوط کلی روشها و اهداف هر سه شکل مجازات را بازگو می‌کنیم.

## سه شکل مجازات

### شکنجه به وسیله حکام

در شکل اول مجازات یعنی مجازات به وسیله حاکم، شکنجه نوع اصلی مجازات است. فوکو می‌پرسد: چرا بزهکاران را به صلابه می‌کشیدند، مثله و شقه و روغن داغ می‌کردند و پاره‌پاره می‌نمودند؟ چرا، آنها را در لحظه پیش از مرگ مجبور می‌کردند که به جنایات خود در نزد مردم در ملأعام اعتراف کنند؟ شکنجه در ملأعام آیین و مراسمی سیاسی بود. اعتقاد بر این بود که قانون بیانگر اراده پادشاه است؛ هر کس که قانون را نقض می‌کرد می‌بایست در مقابل خشم پادشاه پاسخگو باشد. نقض قانون به عنوان عناد و تهاجمی خشونتبار به شخص شاه تلقی می‌شد؛ پادشاه هم می‌بایست عیناً به این عمل پاسخ دهد. به سخن دقیق‌تر، پادشاه می‌بایست با کاربرد زور و قهر بیش از حد لازم پاسخ دهد؛ نفس قوت و عظمت قدرتی که پشتوانه قانون بود می‌بایست برای عامه مردم به عنوان امری مهیب نمایش داده شود. در این مراسم خشونتبار، شخص بزهکار در نمایشی که نشانگر قدرت پادشاه بود، مورد حمله بدنی قرار می‌گرفت، مضروب واقع می‌شد و مثله می‌گردید. بدین سان قدرت و تمامیت قانون بار دیگر برقرار می‌گشت و بی‌حرمتی [ناشی از بزهکاری] جبران می‌شد.

این قدرت مفرط در شکل مراسم اجرای بی‌رحمی و سبیت ظاهر می‌گشت. اما همین مراسم دارای محدودیت‌هایی بود: «بدنی که نابود می‌شد و خاکسترش به باد می‌رفت، بدنی که به موجب قدرت بی‌پایان پادشاه قطعه قطعه و نابود می‌گشت، خود نه تنها حد آرمانی بلکه حد واقعی مجازات را تشکیل می‌دهد» (همان، ص ۵۰). در واقع این نبردی تشریفاتی میان دو طرف بود. در این نبرد پادشاه قطعاً پیروز می‌شد اما در عین حال بدن پاره‌پاره قربانی با برملا ساختن حدود قدرت شاه انتقام خود را می‌گرفت. گرچه قدرت پادشاه فراگیر بود، اما هر بار که قانون نقض می‌شد، هر بار که قدرت او مورد معارضه قرار می‌گرفت می‌بایست از نو تجدید و اعمال شود. اگر این نمایش قدرت با ناکامی مواجه

می‌شد، نمایش قدرت در مقیاسی عظیم‌تر لازم می‌آمد تا قدرت و هیبت پادشاه را از نو برقرار سازد.

گرچه آخرین پرده نمایش مجازات، اینچنین به صورت «جشن بی‌رحمی و سبیت» ظاهر می‌شد، لیکن برخی آیینهای رسمی حقوقی نیز این نمایش را تکمیل می‌کردند. طرح اتهام و آیین رسیدگی بدان، مطلقاً از حقوق مقامات مربوطه بود. آنها آیین دادرسی بسیار مفصل و دقیقی را اجرا می‌کردند و شواهد و مدارکی طلب می‌نمودند که بررسی جزئیات آنها در اینجا لازم نیست. نکته مهم این بود که شخص متهم کاملاً از جریان این مذاکرات و رسیدگیها که به صورت محرمانه انجام می‌شد، به دور بود. «بازجویی کیفری که به صورت مکتوب و محرمانه، تحت قواعد منضبط و دقیق صورت می‌گرفت تا شواهد و دلایل مورد نیاز خود را به دست آورد، وسیله‌ای برای رسیدن به حقیقت در غیاب شخص متهم بود» (همان، ص ۳۷).

دستگاه قانونی وقتی به این ترتیب خودش را در مورد حقیقت اتهامات وارده راضی می‌ساخت، می‌توانست در همین مرحله مذاکرات و رسیدگی را متوقف سازد. اما قانون، اخذ اعترافی را مقرر می‌داشت. «اعتراف به عنوان عمل انسان تبهکار، مشول و سخنگو، مکمل بازجویی مکتوب و محرمانه اولیه بود» (همان، ص ۳۸). اعتراف از طریق مراسم عمومی شکنجه گرفته می‌شد. فوکو خاطر نشان می‌سازد که شکنجه عمل سبعانه و خشم آگین بی حساب و کتابی نیست بلکه کاملاً برعکس هدف آن ایجاد درد به صورتی حساب شده و منضبط بر بدن است. روشهای مفصلی برای اندازه‌گیری و نظارت دقیق بر عمل زجر دادن وجود داشت. «شکنجه مبتنی بر فن کمی ایجاد درد است .... شکنجه مرگ آور، فن حفظ حیات در درون درد و رنج است و این کار را با تکه تکه کردن مرگ به هزاران مرگ و با ایجاد وحشتناک‌ترین عذابها قبل از مرگ انجام می‌دهد» (همان، صص ۳۳ و ۳۴). پیدایش این فن بسیار دقیق و منظم مستقیماً با قوانین پیوند داشت. انواع خاصی از جرایم نیازمند درجات خاصی از شکنجه بود؛ درد و عذاب جسمانی می‌بایست با جرم مرتکبه تناسب داشته باشد. سرانجام این که شکنجه مراسمی حقوقی نیز بود. می‌بایست مجازات قربانی بر روی بدن او حک شود.

اما در این مورد تنها قدرت پادشاه در قالب مناسک و مراسم ظاهر نمی‌شد. ظاهراً حقیقت اتهام با شکنجه‌ای که به اعتراف می‌انجامید، ثابت می‌شد. تا پیش از قرن هجدهم ایجاد و عرضه حقیقت بدین شیوه، به صورت مراسم پایداری درآمده بود. مجرم در

همان اثباتی که شکنجه می‌گردید، وادار به اعتراف می‌شد. در همان حال که قدرت قانون بر بدن او نقش می‌بست مجبور می‌شد حقیقت عادلانه بودن شکنجه و نیز حقیقت اتهامات را تصدیق کند. اوج این مراسم و مناسک یعنی اعدام، اوج جریان بازجویی و محاکمه هم بود: در اینجا حقیقت و قدرت درهم می‌آمیختند.

به‌طور خلاصه، مجازات شکنجه مجموعه پیچیده‌ای از قدرت، حقیقت و پیکرهای جسمانی را گرد هم می‌آورد. سببیت شکنجه به معنی اجرای قدرتی بود که حقیقت را نیز آشکار می‌ساخت. اجرای شکنجه بر بدن مجرم هم فن و هم عملی انتقام‌جویانه بود. با این حال قدرت پادشاه در هر یک از این مظاهر، به شکل گسسته‌ای اعمال می‌گردید. محل اعمال شکنجه یعنی بدن و جایگاه عمومی اجرای آن می‌بایست با هر عمل نقض قدرتی از نو به صورت تماشاگهی ظاهر شود.

مراسم اعتراف به حقیقت که همراه با اجرای قدرت و مکمل آن بود نیز آسیب‌پذیر بود. خصلت ویژه تکنیک و محل اجرای آن حکایت از وجود نوع خاصی از مقاومت می‌کرد. در قدرتی که در قالب شکنجه اعمال می‌شد، مقاومت و قدرت هر دو متکی به حضاری بودند که منظره وحشیانه شکنجه را تماشا میکردند. بدون حضور جماعتی از مردم، کل معنا و مفاد مراسم شکنجه لغو و باطل می‌شد. با این حال حضور توده‌های وسیع مردم در مراسم اجرای قدرت دو بُعد داشت. ایجاد هول و هراس هدف مورد نظر بود اما در زمان اجرای شکنجه در ملاعام اعتراضات و شورشهایی نیز به راه می‌افتاد. اگر اعدام مجرم غیر عادلانه تلقی می‌شد (خواه به دلایل مربوط به اتهامات وارده به مجرم و یا به علت شیوه اجرای اعدام) احتمالاً توده مردم مجرم را آزاد می‌کردند و مقامات مربوطه را فراری می‌دادند. مجرم در هنگام عمل اعتراف اغلب از فرصت استفاده کرده و خود را بی‌گناه می‌خواند و مقامات دولتی را محکوم می‌کرد. به‌طور خلاصه در این‌گونه مراسم نمایش سببیت و وحشیگری، «همواره عنصری از جشن و سرور وجود داشت که در آن قواعد و قوانین موقوف می‌شدند، اقتدار دولتی مورد ریشخند قرار می‌گرفت و بزهکاران به قهرمان تبدیل می‌گردیدند» (همان، ص ۶۱). محل اجرای قدرت ممکن بود به سهولت به محل وقوع اغتشاش و یا حتی شورش تبدیل شود.

این نوع مقاومت در قالب «آخرین سخنان پیش از مرگ» تجسم می‌یابد. در این نوع سخنان دوپهلوی و مبهم، توبه شخص مجرم و یا عظمت جرم ابعادی حماسی به خود می‌گیرد. فوکو با این حال در هر دو مورد اخطار می‌کند که ستایش از مجرم نه صرفاً بیان

اعتراض مردمی و نه «درس اخلاقی از بالا» بود، بلکه باید آن را به عنوان «نوعی میدان نبرد در حول جرم، مجازات و خاطره آن»، تلقی کرد (همان، ص ۶۷). آشکار است که چنین خطابه‌ها و سخنرانیهای عجیب و غریبی [در ستایش از مجرم] را مقامات دولتی تحمل می‌کردند و گرنه می‌توانستند از آنها جلوگیری کنند. خطابه‌ها و سخنرانیهایی که در زمان تشیع و تدفین صورت می‌گرفت عرصه‌ای از قدرت و مقاومت را تعیین می‌کرد؛ هم عدالت و هم نقض آن در آنها مورد تمجید و ستایش قرار می‌گرفت. فوکو معتقد است که قدرت به عنوان یکی از شرایط اصلی اعمال و اجرای خود، نیازمند مقاومت است. از طریق ظهور نقاط مقاومت است که قدرت در سراسر حوزه اجتماعی انتشار می‌یابد. اما البته مقاومت، قدرت را نیز مختل می‌کند. مقاومت هم یکی از عناصر عملکرد قدرت و هم یکی از عوامل بی‌نظمی دائمی آن است. در این سطح از کلیت، فوکو تنها مطالبی فکرانگیز مطرح می‌کند. گرچه استدلال او قطعاً متقاعدکننده است، لیکن مثالها و شواهدی که از تاریخ می‌آورد برای پشتیبانی از نظریه‌ای عمومی درباره قدرت کافی نیست. اگرچه فوکو مدعی است که در پی عرضه چنین نظریه‌ای عامی نیست لیکن دیگران اغلب گمان می‌کنند که وی چنین نظریه‌ای دارد. به هر حال فوکو آشکارا به قدرت به عنوان مسئله‌ای کلی علاقه‌مند است. در فصل آخر این کتاب دوباره به بحث از جایگاه خاص مقاومت به عنوان یکی از عناصر اصلی در انتشار قدرت مشرف بر حیات بازخواهیم گشت.

### اصلاحات انساندوستانه

در اثنای سده هجدهم گروهی از اصلاح‌طلبان انساندوست گفتمان تازه‌ای عرضه کردند که در آن افراط در خشونت، به نمایش گذاشتن قدرت پادشاه و تمجید و تحسین از کینه‌خواهی و انتقام‌کشی دسته‌جمعی مورد حمله قرار گرفت. شمار فزاینده‌ای از ناظران تذکر می‌دادند که اعدام در ملأعام کمتر از آنچه در نظر بود موجب هراس می‌گردید و بیش از آنچه مقامات گمان می‌کردند موجب تحریک به شورش می‌شد. اصلاح‌طلبان به نام انسانیت «سبعیت مفرط در شکنجه دادن» را به عنوان ناروایی و مصیبتی که باید رفع شود و به عنوان زیاده‌روی آشکاری که باید برای دستیابی به عدالت و توزیع عقلانی‌تر قدرت متوقف گردد، محکوم می‌ساختند. در تظلمات و عرضحالهایی که در زمان وقوع انقلاب فرانسه عرضه و به وسیله دفتر رییس‌الوزراء تلخیص شده بود چنین آمده است:



«مقرر نمایند که مجازاتها منظم و متناسب با جرایم شوند؛ مقرر دارید مجازات اعدام تنها برای کسانی که محکوم به قتل نفس شده‌اند، اعمال گردد و شکنجه‌هایی که بشریت را منزجر می‌سازند، لغو شوند» (همان، ص ۷۳). با پیدایش این گفتمان، تعبیر تازه‌ای از مجازات ظاهر می‌شود.

اصلاح‌طلبان انساندوست خواستار به پایان آوردن نمایش سبعیت و شرارت بودند. به نظر آنها جوهر واقعی چنین نمایش و مراسمی، خشونت مفرطی بود که هم دامنگیر پادشاه و هم دامنگیر مردم می‌شد. بنا به استدلال اصلاح‌طلبان «در این خشونت، ... جور و استبداد با مقاومت روبه‌رو می‌شود؛ هریک، دیگری را به همراه می‌آورد ... عدالت کیفری به جای انتقام گرفتن می‌باید تنها مجازات کند» (همان، ص ۷۴). به علاوه افراط و زیاده‌روی از هر دو طرف، مانع از آن می‌شد که نظام [مجازات] به شیوه مؤثر و کارایی عمل کند. قدرت چشمگیر اما شخصی و نامنظم پادشاه حاکی از این بود که مراسم [قدرت‌نمایی] او به نحو فزاینده‌ای در جلوگیری از جرم و جنایت ناکام و ناموفق می‌ماند. از جانب مردم نیز در اعمال خشونت و نافرمانی از قانون، افراط و زیاده‌روی می‌شد؛ به‌رغم وجود مجموعه پیچیده‌ای از قوانین و مقررات، مردم راههای بسیاری برای گریز از آنها پیدا کرده بودند. این موضوع به‌ویژه در مورد جرایم مربوط به دارایی و بالاخص دارایی طبقات بالا صادق بود. به نظر اصلاح‌طلبان زیاده‌روی و ناکارایی در همه سطوح نظام قدیم مشاهده می‌شد. بنابراین آنها خواستار سبک‌جدیدی در مجازات بودند که آمیزه‌ای از ملایمت و کارایی بیشتر باشد.

استدلال نظری عمده آنها بر نظریه قرارداد اجتماعی استوار بود که به موجب آن جامعه مرکب از افرادی است که گرد هم جمع شده و به واسطه قراردادی جامعه را تشکیل داده‌اند. براساس این استدلال، جرم حمله‌ای به شخص پادشاه به‌شمار نمی‌رفت بلکه نقض عهدی بود که در آن جامعه به‌طور کلی قربانی می‌شد. جامعه بنابراین حق داشت جرم را مجازات کند؛ مجازات وظیفه جامعه تلقی می‌شد. ملاک و معیار اجرای عدالت دیگر نه قدرت پادشاه و نه حقیقت برخاسته از اعتراف، بلکه «انسانیتی» بود که واضعین قرارداد اجتماعی همگی در آن مشترک بودند. بنابراین مجازات می‌باید تعدیل شود و تخفیف یابد زیرا در هریک از اعمال مجرم تنها خود او دخیل نیست بلکه کل جامعه نیز شریک و دخیل است. از این‌رو انسانیت هر فردی، حد مجازات و هدف آن را تعیین می‌کند.

بنابراین در شکل جدید مجازات، هم جرم انجام شده نسبت به کل جامعه می‌باید

مجازات گردد و هم این که مجرم می‌باید به جایگاه مناسب و مفید خود در جامعه بازگردانده شود. چنین توصیف تازه‌ای از انسان متکی بر «تکنولوژی کلی بازنمایی» [هویت انسان] بود. چنان که در فصل اول دیدیم، نمایش در عصر کلاسیک وسیله‌ای بود که از طریق آن همه چیز شناخته می‌شد. نتیجه این که فن دخل و تصرف در نمایشها و بازنماییها می‌توانست تکنیکی برای نظم‌بخشی درست و پی‌درپی به زندگی اجتماعی به‌دست بدهد.

اصلاح‌طلبان براساس چنین نظریه‌ای دربارهٔ بازنماییهای حقوقی، تجویزاتی عرضه داشتند. نخست این که مجازات برای آنکه مؤثر و کارا باشد می‌بایست حتی‌المقدور خودسرانه نباشد. مجازات درست و ایده‌آل مجازاتی است که «در مورد جرمی که مجازات می‌کند روشن و صریح باشد» (همان، ص ۱۰۵). چنین مجازاتی هم ماهیت خود جرم و هم درمانی را که برای اصلاح آن اعمال شده، بلافاصله به ذهن تماشاگران می‌آورد. این مجازات بلافاصله برای شخص مجرم و برای جامعه، به عنوان عامل بازدارنده و درس عبرت و جبران خسارت وارده به جامعه قابل فهم است. دیگر مجازات ناشی از ارادهٔ خودسرانهٔ پادشاه نیست بلکه با نظم واقعی جامعه هماهنگ خواهد بود. در قوانین کیفری تازه‌ای که در سال ۱۷۹۱ طرح شد چنین آمده است: «میان ماهیت جرم و ماهیت مجازات می‌باید نسبت دقیقی وجود داشته باشد؛ مجرمی که خشونت به کار برده می‌باید مورد خشونت جسمانی قرار گیرد؛ کسی که تنبل و تن‌آسا بوده می‌باید به اعمال شاقه محکوم شود؛ کسی که به طریق شرم‌آوری عمل کرده می‌باید رسوا شود» (همان، ص ۱۰۵). وقتی میان جرم مرتکبه و روش اصلاح اعمال شده رابطهٔ روشن و شفافی حاصل شود، مجازات، مؤثر و کارا و انسانی می‌شود.

ثانیاً بر طبق استدلال اصلاح‌طلبان، این تکنولوژی جدید نمایش می‌باید چنان عمل کند که موجب کاهش امکان تکرار جرم شود و به عنوان عاملی بازدارنده در جامعه ظاهر گردد. به‌علاوه این تکنولوژی باید بر روی خود مجرم چنان عمل کند تا به او به عنوان فاعل عمل حقوقی دوباره صلاحیت ببخشد و وی را به جامعه بازگرداند. وسیلهٔ دستیابی به این هدف در کاربرد مجازاتهای مناسبی جستجو می‌شد که با ریشه‌ها و انگیزه‌های متصور جرم در شخص مجرم تناسب داشته باشند. مجازات به دو شیوه به صورتی مؤثر عمل می‌کرد: یا این که بر سرچشمه و منبع درونی جرم و جنایت حمله می‌کرد و انجام جرم را از لحاظ محاسبهٔ لذتها و دردهای حاصل از آن برای مجرم نامطلوب و ناخوش آیند

می‌ساخت و یا این‌که به شیوه‌ای ابزاری نیرویی ایجاد می‌کرد که انجام جرم موجب نقض غرض آن می‌شد. بدین شیوه مجموعه‌ای از نمایشهایی پیدا می‌شد که در آنها عمل نیک در ذهن مجرم بر عمل بد غلبه می‌یافت. خلاصه این‌که «مجازات‌هایی که علایم ثابت و مشهودی ایجاد می‌کند می‌باید به‌علاوه، 'اقتصاد' سود و زیان و علم قوه و حرکت امیال و شهوات را از نو سر و صورت ببخشد» (همان، ص ۱۰۷).

اما طبعاً چنین مجازاتی برای آنکه درست اعمال شود می‌بایست متکی بر دانش دقیقی باشد. اصلاح‌طلبان قرن هجدهم در پی تنظیم جدول کاملی از اطلاعات بودند که در آن هر جرمی با مجازات مقتضی و مناسب خود جای دقیق خویش را داشته باشد. راه‌حلهای می‌باید در مجموعه‌ای از قوانین فراهم آیند و انواع مختلف بزهکاران می‌بایست به صورت دقیقی طبقه‌بندی شوند. از روی این طبقه‌بندیها معلوم می‌شد که جرم واحدی اگر به وسیله مجرمانی انجام می‌شد که متعلق به گروههای اجتماعی مختلفی بودند و یا ساختارهای شخصیتی متفاوتی داشتند، تأثیرات بسیار متفاوتی بر خود آنها باقی می‌گذاشت. از همین رو تأکید بسیار بیشتری بر خصوصیت‌های فردی در طبقه‌بندی بزهکاران ضرورت می‌یافت. «فردی‌سازی [ویژگی جرم] هدف نهایی قوانینی بود که به دقت تنظیم شده بودند» (همان، ص ۹۹). در عین حال همین تأکید بر فردی‌سازی موجب شد که جرایم و بزهکاران به صورت موضوع مشاهده در آیند. کاربرد درست مجازاتی مناسب و مقتضی، مستلزم وجود موضوعی بود که تغییر نمی‌کرد و دقیقاً شناخته شده بود. در اینجا شاهد یکی از مراحل مهم پیشرفت علوم جامعه و دانشهایی هستیم که بعدها انسان را به عنوان موضوع تلقی می‌کردند.

اصلاح‌طلبان انساندوست در فرانسه مدعی بودند که دانش خود را در مورد «روح» انسانها به کار می‌برند. آنها بدن را نادیده نمی‌گذاشتند، اما هدف اصلی آنها کسب موفقیت در حوزه روح بود. استفاده درست از نمایشها می‌باید موجب اجرای همه وظایف مورد انتظار شود. نظریه نمایش، همراه با دیدگاه قرارداد اجتماعی و اندیشه کارایی (و فایده) «نوعی نسخه عمومی برای اعمال قدرت بر آدمیان [ایجاد کرد]: ذهن، باید سطحی برای نقش‌گذاری به وسیله قدرت [باشد] و نشانه‌شناسی<sup>۱</sup> ابزار آن [باشد]؛ اعمال قدرت بر بدنها از طریق سلطه بر اندیشه‌ها [صورت گیرد]» (همان، ص ۱۰۲).

شکل آرمانی مجازات از دیدگاه اصلاح طلبان انساندوست نه شکنجه مجرمین در ملأعام و نه حبس چنان که در دوران بعد رایج شد، بلکه انجام خدمات عمومی بود. بزهکار می‌بایست در ساختن راهها، کانالها و میدانهای عمومی کشور به کار گرفته شود. وی می‌بایست قابل رؤیت باشد و با حمل نشانه‌های جرم و جنایت خودش رفت و آمد کند. جامعه نیز از کار مجرم و از درس عبرتی که وی می‌گیرد، بهره می‌برد. «بدین سان محکوم دو بار حساب پس می‌دهد، یک بار به وسیله کاری که انجام می‌دهد و بار دیگر به وسیله علایمی که تولید می‌کند .... شخص محکوم کانون بهره‌برداری و معنا است» (همان، ص ۱۰۹). از دیدگاه اصلاح طلبان، بهره‌برداری اخلاقی [از این نوع مجازات] بهتر از بهره‌برداری مادی آن بود. مجازات، به نوعی درس اخلاق عمومی تبدیل شد. جامعه با نمایش دادن محکومان در سراسر کشور این نوع نظام اعمال مجازات را تقویت می‌کرد. هرچه قانون به شکل بهتری عمل می‌کرد، راه‌حلهای مناسب‌تری ایجاد می‌شد و همگان در این میان سود می‌بردند. هرچه درس عبرت بهتری داده می‌شد هم بیشتر به سود گمراهان بود و هم به حال مجرمان احتمالی آینده سودمند می‌افتاد و کل جامعه نیز در این میان بهره می‌برد. «عمومیت مجازات نمی‌باید ایجاد هراس و وحشت کند بلکه می‌باید کتاب عبرتی برای خواندن بازگشاید» (همان، ص ۱۱۱).

در این روند، مقاومت‌های عامه مردم که سابقاً به ستایش از بزهکاران متمایل شده بودند نیز از میان می‌رفت، زیرا اگر شخص مجرم خود منبعی برای آموزش و راهنمایی و درس اخلاقی برای همگان بود و این همه در ملأعام نمایش می‌یافت، در آن صورت گفتار عمومی درباره اعمال او درسهای عبرتی را که قرار بود فراگرفته شود، از لحاظ نظری تأیید می‌کرد. «شعرای مردمی سرانجام به کسانی خواهند پیوست که خود را «مبشرین عقل ازلی» می‌دانند؛ آنها نیز اخلاق‌گرا خواهند شد» (همان، ص ۱۱۲). با صرفه‌جویی لازم، درس اخلاقی به همه داده خواهد شد. هدف مجازات در عین حال اصلاح روح و اخلاقی کردن جامعه خواهد بود. اگر نشانه‌های درست برای ایجاد عادات صحیح در مردم با مهارت کافی مورد استفاده قرار گیرند، کل جامعه به نمایشخانه مجازات تبدیل خواهد شد؛ زیرا «بنیادهای تزلزل‌ناپذیر پایدارترین امپراطوریها بر روی بافتهای نرم مغز انسان استوار است» (همان، ص ۱۰۳).

در حالی که مجازات در شکل اول آن موردی بود و تنها به صورتی گسسته و منقطع اعمال می‌شد، هدف آن در شکل دوم انتشار حداکثر ممکن نشانه‌ها به صورتی

حتی‌المقدور مستمر و گسترده بود. در شکل اول قدرت پادشاه مستقیماً بر روی بدن مجرم حک می‌شد؛ اما در شکل دوم تکنیکی برای استفادهٔ درست از نشانه‌ها و نمایشها بر روی ذهن اعمال می‌گردید. شناخت نسبت به جرم از طریق شکنجه نخست به‌طور کاملاً محرمانه به وسیلهٔ مقامات دولتی کسب می‌شد و سپس از طریق اعترافات عمومی مجرم برای عموم مردم منتشر می‌شد. اصلاح‌طلبان انساندوست فرانسوی به منظور ایجاد مجموعه‌ای از قوانین که در ذیل آن کلیهٔ انواع مجرمین و مجازاتها به‌طور عینی، کامل و عمومی شناسایی شوند، اطلاعات وسیعی گردآوری کردند. بزهدار در اعترافات خود در طی شکنجه جرم خود را اعلام می‌داشت؛ وی به عنوان سوژهٔ حقوقی از طریق علایم و نشانه‌هایی که به حکم جامعه اجباراً در سراسر کشور منتشر می‌ساخت، درس اخلاق می‌داد.

در نوع اول مجازات، مقاومت به عنوان تشنجی اجتماعی همراه با ستایش از قدرت، ملازم نمایش سببیت بود؛ در نوع دوم، خودداری سرسختانهٔ مجرم از ایفای نقش خود از سر شور و اشتیاق، این نمایش اخلاقی را تضعیف می‌کرد. مهمتر این که مقاومت در مقابل اصلاح‌طلبان انساندوست هیچ‌گاه فرصت پیدایش نیافت زیرا طرحهای متعدد آنها هیچ‌گاه کاملاً اجرا نشد. گرچه دوران انقلاب فرانسه شاهد عرضهٔ طرحهای بسیاری از جانب اصلاح‌طلبان بود، لیکن تحولات چشمگیر انقلاب و دوران پس از آن و نیز ظهور ناپلئون مانع از اجرای آن طرحها شد. با این همه عناصری از پیشنهادها و طرحهای مصلحان انساندوست در شکل سوم مجازات کیفری یعنی «تکنولوژی انضباطی» جذب شد.

### بازداشت تربیتی برای بهنجارسازی

پیدایش ناگهانی زندان به عنوان شکل اصلی مجازات، کاملاً هم در عصر کلاسیک بی‌سابقه نبود. تا پیش از نیمهٔ سدهٔ هجدهم بسیاری از مراکز اصلاحی [بازندانها] در هلند، نظام اعادهٔ حیثیت و بازپروری اجتماعی و فردی خاصی ایجاد کرده بودند که مبتنی بر الزامات اقتصادی بود. پرآوازه‌ترین مؤسسه در بین آنها مزون دو فرس<sup>۱</sup> واقع در گنت<sup>۲</sup> بود. در آنجا بزهداران و ولگردان گردآوری و به کار واداشته می‌شدند. این کار موجب کاهش ترس و واهمهٔ رایج در بین مردم هلند نسبت به اشاعهٔ جرم و جنایت شد لیکن

1. Maison de Force

2. Ghent

الزامات سیاسی - اجتماعی با الزامات اقتصادی درآمیخته بود. نگهداری زندانها پرهزینه بود؛ بنابراین زندانیان می‌بایست به کار گماشته شوند تا هزینه اصلاح و تربیت خود را پردازند. این کار نه تنها در کوتاه مدت موجب صرفه جویی می‌شد بلکه از درون همین زندانها در درازمدت کارگران تازه‌ای پدیدار می‌شدند که به بارآوری و رفاه اجتماع کمک می‌کردند. جوانان سرکش و نافرمان به لذت کار و فعالیت پی می‌بردند و به علاوه در مقابل کاری که در زندان انجام می‌دادند به آنها دستمزد پرداخت می‌شد، زیرا در جامعه پروتستان مذهب هلند در مقابل هرگونه کاری می‌بایست دستمزدی پرداخت شود. بدین سان در این مؤسسه اصلاحی جنبه‌های اقتصادی، اخلاقی، فردی و اجتماعی به خوبی و خوشی با هم درمی‌آمیختند. با این حال در آن دوران این الگو کاربرد محدودی پیدا کرد زیرا بدگمانی اصلاح طلبان انساندوست فرانسه نسبت به توقیف و بازداشت بدین شیوه، فایده این الگوی هلندی را تحت الشعاع قرار می‌داد.

اصلاح طلبان انگلیسی الگوی هلندی را تعدیل کردند؛ کوششهای آنها سرانجام به پیدایش اصولی در زمینه اصلاح امور زندانها انجامید که بلاکستون و هوارد در سال ۱۷۷۹ عرضه داشتند. آنها به انجام کار در الگوی هلندی، مسئله اهمیت انزوا و انفراد را نیز افزودند. فرد زندانی «در اعماق وجدان خویش، صدای خیر» را کشف خواهد کرد؛ «کار انفرادی نه تنها موجب فراگیری مهارت خواهد شد بلکه تجربه‌ای در تحول روحی نیز خواهد بود؛ چنین کاری نه تنها مجموعه علائق و منافع مربوط به انسان به عنوان موجودی اقتصادی بلکه همچنین مقتضیات انسان به عنوان کارگزاری اخلاقی را نیز از نو سامان خواهد داد» (همان، ص ۱۲۳). هدف از اعمال این تکنیکها دست کم در این شرایط مکانی، در درجه اول «ذهنی» نبود بلکه مقصود این بود که زندانی را در وضعیتی قرار دهند که وی بتواند اصلاحات مورد نظر را بر رفتار خویش اعمال کند.

در الگویی که کوئیکرها در زندان والنات استریت<sup>۱</sup> در فیلادلفیا در سال ۱۷۹۰ ایجاد کردند، مهمترین دستاوردهای دو نظام هلندی و انگلیسی در درون نهاد یکپارچه‌ای تلفیق شد. ایجابات اقتصادی نیز در این نظام در کار بود؛ هزینه زندان در الگوی فیلادلفیا با کار زندانیان تأمین می‌شد. هر فرد زندانی دقیقاً مورد سرپرستی و نظارت قرار می‌گرفت، ساعات روز او به کارآمدترین شکل ممکن سازمان می‌یافت و به بخشهای مفیدی تقسیم

می‌شد. ایجابات اخلاقی نیز در کار بود؛ هر زندانی از لحاظ روحانی راهنمایی و ارشاد می‌شد. به‌علاوه کوشش‌ها ابعاد تازه‌ای نیز خود به این نظام افزودند. مجازات جرم اینک به‌طور محرمانه و غیرعلنی در پشت دیوارهای زندان انجام می‌شد. عامه مردم حق مجازات جرایم را به مناسب‌ترین مقامات واگذار می‌کردند. این مقامات حق داشتند نه تنها در زمینه تبدیل فرد سرکش و نافرمان به موجودی وظیفه‌شناس اقدام کنند بلکه در بازپروری کامل و سراسری کل وجوه زندگی فرد زندانی نیز آزادانه دخالت نمایند. رمز این کار گردآوری اطلاعات و مشاهدات دقیق و پرونده‌های کامل و طبقه‌بندی آنها با نهایت دقت بود. استنتاج دقیق در مورد شرایط وقوع جرم، رفتار مجرم و پیشرفت او در زمان بازداشت، همراه با کسب شناخت بیشتر در مورد مجرم و مجرمیت به‌طور کلی، در کنار توجه به الزامات مربوط به اصلاح اقتصادی و اخلاقی، عناصر اصلی این نوع جدید از مجازات را تشکیل می‌دهند.

پیدایش و پذیرش سریع بازداشت به عنوان اقدامی بازدارنده، به صورت شکل اصلی مجازات کیفری پدیده‌ای چشمگیر است نه به این دلیل که این شکل از مجازات حاوی برخی از اصول مورد نظر اصلاح‌طلبان عصر روشنگری بود بلکه به این جهت که ناقض بسیاری اصول دیگر محسوب می‌شد. موارد قابل مقایسه در این خصوص را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد: هدف مجازات دیگر نمایش موضوع در ملاعام و یا آموزش نکات اخلاقی نبود بلکه مقصود این بود که از طریق کاربرد دقیق تکنیکهای اداری دانش و قدرت، تغییرات رفتاری هم در بدن و هم در روح مجرم ایجاد شود. مجازات وقتی به موفقیت می‌رسد که «بدنهای مطیع و سربه‌راهی» ایجاد کرده باشد. در اینجا نیز مجازات بر روی بدن نقش می‌بست لیکن هدف آن درهم شکستن، پاره پاره کردن و مغلوب ساختن آن نبود، بلکه بدن آدمی می‌بایست تربیت و آموزش ببیند و مورد سرپرستی واقع شود. ایجاد دستگاه جدیدی برای نظارت و مراقبت لازم بود تا برنامه اعمال انضباط به این شیوه را اجرا کند. چنین دستگاهی می‌بایست دستگاه مراقبت و نظارت کامل، مستمر و کارآمدی باشد. در حالیکه مراسم شکنجه و اعتراف و نیز عملیات در مراکز تأدیبی و تنبیهی مورد نظر اصلاح‌طلبان در ملاعام انجام می‌شد، این نوع تازه مجازات نیازمند پنهانکاری بود. این نوع اخیر همچنین به استقلال فزاینده در عملکرد و فراغت از عوامل مزاحم و مخل نیاز داشت. «پذیرش دقیق مسئولیت برای بدن و برای ساعات روز شخص محکوم؛ تنظیم حرکات و رفتار او به وسیله دستگاه اقتدار و دانش؛ جراحی منظم و مرتب

محکومین به منظور بازپروری آنها؛ اعمال این قدرت به طور مستقل و جدا از پیکره جامعه و قدرت قضایی به معنی دقیق آن» [در این شکل از مجازات ضرورت دارد] (همان، ص ۱۳۰).

### تکنولوژی انضباطی

باید تأکید کرد که زندانها تنها یکی از مصادیق این نوع تکنولوژی انضباط و مراقبت و مجازات هستند. یکی از نکات عمده مورد نظر فوکو این است که زندانها و همچنین رسالاتی که درباره شکل آرمانی مجازات نوشته می شدند، تنها مظاهر بارزتر کردارهای کلی تر معطوف به اعمال انضباط بر افراد و بر جمعیتها بودند. در سراسر سده هجدهم و به ویژه سده نوزدهم، این گونه تاکتیکها بر بخشهای دیگر جمعیت و در مراکز اصلاحی مختلف و نیز در دیگر دستگاههای اعمال کنترل، تسری یافتند. بحث از نهاد بیمارستان یا مدرسه، همچون بحث از زندان هدف واقعی مباحث فوکو نیست بلکه وی در واقع به خود روشهای انضباطی علاقه مند است. اینک می توانیم به بررسی این کردارها بپردازیم و ویژگیهای کلی آنها را مشخص کنیم.

انضباط نهاد نیست بلکه تکنیک است؛ این تکنیک در برخی از نهادها (مثلاً بازداشتگاهها یا ارتشها) به طور کامل و سراسری به کار گرفته می شود در حالی که در نهادهای دیگر (مثل مدارس و بیمارستانها) برای رسیدن به مقاصد خاصی به کار می رود؛ همچنین انضباط ممکن است به وسیله مقامات از پیش موجود (مثلاً مقامات مشول کنترل بیماری) یا بخشهایی از دستگاه قضایی دولت (مثلاً پلیس) به کار گرفته شود. لیکن انضباط را نمی توان با هیچ یک از این موارد خاص یکی و یکسان شمرد. انضباط صرفاً جانشین اشکال دیگر قدرت موجود در جامعه نمی شود بلکه آنها را «محاصره» و استعمار می کند، آنها را به هم پیوند می زند، سیطره آنها را بسط می دهد، کارایی آنها را تشدید می کند و «بالا تر از هر چیز دیگر تسری تأثیرات قدرت بر ریزترین و دورترین عناصر را ممکن می سازد» (همان، ص ۲۱۶).

انضباط چگونه عمل می کند؟ به نظر فوکو انضباط دست کم در مراحل اولیه انتشارش، عمدتاً بر روی بدن عمل می کند. البته تحمیل نوعی کنترل اجتماعی بر بدن در همه جوامع یافت می شود. آنچه شاخص جوامع انضباطی است شکلی است که این کنترل به خود می گیرد. در این جوامع، با بدن همچون موضوعی که به اجزای تشکیل دهنده اش



تجزیه می‌شود، برخوردار می‌کنند. هدف تکنولوژی انضباطی ایجاد «بدنی» مطیع و سربراه است که مورد انقیاد، بهره‌برداری، تغییر و اصلاح قرار گیرد» (همان، ص ۱۳۶). تکنولوژی انضباطی چگونه عمل می‌کند؟ نخست این که بدن به بخشهایی مثلاً پاها و دستها تقسیم می‌شود. این اجزاء سپس جدا جدا در نظر گرفته می‌شوند و تحت تربیت دقیق و حساب شده‌ای قرار می‌گیرند. هدف، کارآمدی و کنترل اجزاء و کل بدن است. می‌توان از مشقهای نظامی که ارتشهای سلطنتی آن همه وقت صرف اجرای آنها می‌کنند، یاد کرد. مقیاس در اینجا بسیار مهم است؛ بزرگترین، دقیق‌ترین، کارسازترین و جامع‌ترین نظام کنترل انسانها بر روی خردترین و ریزترین مبانی تأسیس خواهد شد. ایجاد «قدرت خرد» که کار خود را از بدن به عنوان موضوع دخل و تصرف آغاز می‌کند کلید اجرای قدرت انضباطی است.

دوم این که بعد مربوط به فاعل معنا بخش هرچه بیشتر نادیده و مسکوت گذاشته می‌شود و از اهمیت آن کاسته می‌گردد. در اثنای عصر کلاسیک، گرچه توجه فراوانی صرف کاربرد درست نشانه‌ها می‌شد و اعتراف در ملاعام هنوز در رأس مراسم قدرت‌نمایی پادشاه قرار داشت، لیکن دستگاههای انضباطی، به‌ویژه ارتش و مدرسه به آرامی تکنیکها و روشهایی را ایجاد می‌کردند که به موجب آنها آدمیان نه به عنوان فاعل سخن و یا نشانه‌هایی قابل قرائت بلکه به عنوان موضوعاتی تلقی می‌شدند که می‌توان آنها را شکل داد و کنترل کرد. دیگر بدن به عنوان حامل معنا، مهم به نظر نمی‌رسید. برای نمونه شجاعت نظامی که فوکو آنرا «جلوه بدنی عظمت افتخار» می‌نامد رو به افول رفت و در عوض بر سازماندهی صوری و عکس‌العمل انضباط یافته اجزاء تشکیل دهنده بدن و واکنش خود به خودی دستها و پاها و چشمها تأکید گذاشته می‌شد. فوکو همچنین مثالی در مورد مشقهای نظامی می‌آورد. گرچه وی رد پای نخستین اشکال این‌گونه تمرینها را در ارتش روم می‌یابد، لیکن چنین تمرینهایی در قرن هجدهم عمومیت بسیاری یافتند. تمرین بدنی به یکی از اجزای جدایی‌ناپذیر عملکرد قدرت تبدیل شد، زیرا عمدتاً بر کنترل هماهنگی درونی حرکات بدنی سربازان تمرکز داشت. قاعده معمول در این خصوص را می‌توان چنین بیان نمود: واحدهای کوچکی انتخاب کنید، آنها را از هرگونه ابعاد ذهنیت و معنا تهی سازید، عملکردهایی را که این واحدها را به هم پیوند می‌دهند، به صورت قواعد رسمی درآورید و آنها را در مقیاس وسیع به کار ببرید.

سوم این که «قدرت خرد» معطوف به کاربرد زمان به صورت متفاوتی است. قدرت

انضباطی، یا «دست آموزی»<sup>۱</sup> برای آن که بتواند به نحوی کارا و مؤثر عمل کند می‌باید بر روی بدنهایی که قرار است مطیع و سر به راه شوند، حتی المقدور به طور مستمر و پیوسته عمل نماید. کنترل و نظارت نمی‌باید به طور متفرقه و یا حتی متناوب اعمال شود. یک دست‌سازی عملکرد و کارایی و تعیین معانی عملیات، مستلزم اعمال کنترل منظم و مستمر است. به علاوه هدف مورد نظر و تکنیکهای لازم برای دستیابی به آن با هم در آمیخته‌اند. برای رسیدن به رؤیای اطاعت و فرمانبرداری کامل و سراسری (و افزایش قدرت همراه با آن) کل ابعاد فضا، زمان و حرکت می‌بایست به قاعده درآیند و بلاوقفه مورد بهره‌برداری واقع شوند. بنابراین در سراسر عصر کلاسیک تکنیکهای انضباطی هرچه صرفه‌جویانه‌تر، تجزیه‌کننده‌تر، فنی‌تر، مشخص‌تر و فایده‌جویانه‌تر می‌شدند. «لحظة تاریخی انضباط‌ها وقتی فرارسید که فن بدن آدمی پیدا شد، فنی که تنها معطوف به رشد مهارت‌های آن و یا تشدید انقیاد آن نبود بلکه به شکل‌گیری رابطه‌ای ناظر بود که بدن آدمی را، هرچه سودآورتر می‌شود، مطیع‌تر می‌سازد و بالعکس ... بدن آدمی وارد دستگاهی از قدرت می‌شود که آن را می‌کاود، فرو می‌شکند و از نو بازسازی می‌کند ... انضباط ... بدنهای مطیع و سر به راه ... و آمادگی [انضباط‌پذیری] بیشتر و سلطه بیشتر ایجاد می‌کند» (همان، صص ۱۳۷ و ۱۳۸).

اعمال کنترل بر فضا یکی از عناصر اصلی تشکیل‌دهنده این تکنولوژی بوده است. انضباط با سازماندهی افراد در درون فضا پیش می‌رود و بنابراین نیازمند محصورسازی فضا به شیوه خاصی است. در بیمارستان و مدرسه و حوزه نظامی بر شبکه کنترل منظمی تأکید گذاشته می‌شود. وقتی این شبکه تشکیل شود، توزیع مطمئن افرادی که می‌باید تحت انضباط و سرپرستی قرار گیرند، ممکن می‌گردد؛ این روش، تبدیل توده خطرناک و یا افراد ولگرد و بی‌خانمان به افرادی مطیع و مستقر را ممکن می‌سازد.

در تکنولوژی انضباطی سازماندهی درونی به فضا، بستگی به اصل تقسیم‌بندی اولیه افراد میان واحدهای منظم دارد. این فضا مبتنی بر اصل حضور و غیاب است. در چنین نظام علامت‌گذاری ساده‌ای به هر حفره در شبکه مورد نظر ارزشی داده می‌شود. این حفره‌ها، اعمال تکنیکهای انضباطی بر بدن را تسهیل می‌کنند. وقتی شبکه کنترل برقرار می‌شود، اصل یاد شده چنین حکم میکند: «هر فرد مکانی دارد و هر مکانی دارای فرد

خاص خود است» (همان، ص ۱۴۳). با اعمال مدیریتی دقیق، افراد، مکانی می‌یابند، تغییر داده می‌شوند و تحت نظارت قرار می‌گیرند. برای تأمین کارآمدترین و بارآورترین نوع عملکرد، لازم است پیشاپیش ماهیت عناصر مورد استعمال تعریف شوند؛ افراد منطبق با این تعریف مشخص گردند و در فضای نظم‌یافته قرار گیرند؛ و کارویژه‌ها در ساختار فضایی که افراد در درون آن عمل خواهند کرد، میان افراد توزیع شوند. در نتیجه کل فضای موجود در درون حوزه‌ای محصور، می‌باید نظم و انتظام یابد؛ هیچ‌گونه اتلاف و جای خالی و حاشیه سفیدی نباید در کار باشد؛ هیچ چیز نباید از قلم بیفتد. «در انضباط، عناصر، قابل معاوضه هستند، زیرا هر عنصر به موجب فضایی که در یک مجموعه اشغال می‌کند و به موجب فواصلی که آن را از دیگر عناصر جدا می‌سازد، تعریف می‌شود» (همان، ص ۱۴۵). بنابراین موقعیت فضای انضباط‌یافته بستگی به علامت‌گذاری چنین سازمان «ساختاری» دارد.

باید گفت که چنین توصیفی از سازماندهی فضا شباهت تقریباً کاملی با تعاریف عناصر، تغییر شکلها و مجموعه‌هایی دارد که متفکران ساختگرایی فرانسوی به عنوان اصول عمومی نظریه خود عنوان می‌کردند. چنان‌که قبلاً دیده‌ایم، فوکو کتاب نظم اشیاء را به عنوان دیرینه‌شناسی ساختگرایی نوشت. در مقابل کتاب انضباط و مجازات به‌طور کلی تبارشناسی گفتمان ساختگرایی و کردارهای وابسته بدان است.

فوکو دو نمونه از این‌گونه سازماندهی «ساختگرایانه» به فضا ذکر می‌کند: یکی بیمارستان نظامی و دیگری کارخانه. بیمارستان نظامی روشفورت<sup>۱</sup> یکی از نخستین تجربیات در فضای انضباطی بود. بندرهای نظامی محل بسیار مناسبی برای تجربیات انضباطی بودند زیرا به درد خطرناک‌ترین انواع درهم آمیختن بدن‌ها می‌خوردند. در این بندرها دریانوردان، سربازان فراری و ولگردان با انواع بیماریها و اپیدمیهای رایج در سراسر جهان، گرد هم می‌آمدند. وظیفه بیمارستان نظارت بر این‌گونه اختلاطها و آمیزشهای خطرناک بود. در چنین جایی، جداسازی دقیق فضا در عین حال چندین مقصود را برآورده می‌کرد. بیماریهای واگیردار قرنطینه می‌شدند؛ سربازان فراری دستگیر می‌شدند؛ کالاها تحت نظارت قرار می‌گرفتند. بیمارستان نخست براساس کنترل از طریق دارو عمل می‌کرد. بعدها با گسترش شبکه کنترل بیمارستان شناسایی می‌شدند و تحت

نظارت قرار می‌گرفتند. طبقه‌بندی آنها براساس سن، بیماری و غیره صورت می‌گرفت. «به تدریج فضایی اداری و سیاسی با فضایی درمانی پیوند خورد و بر روی آن تشخص یافت و بدن‌ها، بیماری‌ها، عوارض، زندگی و مرگ را فردیت بخشید... از درون انضباط، فضایی زاده شد که از لحاظ پزشکی سودمند بود» (همان، ص ۱۴۴).

در پایان عصر کلاسیک سازماندهی فضا و عملکردها در کارخانه‌ها پیچیده‌تر شد. مسئله تنها اعمال انضباط بر جمعیت نبود بلکه این کنترل می‌بایست با امر تولید پیوند پیدا کند. فوکو در این مورد مثال کارخانه اوبرکامپ<sup>۱</sup> واقع در ژوی<sup>۲</sup> را می‌آورد. این کارخانه به مجموعه‌ای از کارگاه‌های تخصصی تقسیم شده بود که براساس نوع کار از هم جدا می‌شدند (مثلاً طراحان نقش و نگار پارچه، مسئولین ظروف رنگ‌رزی، نقاشان، کارگران قلم‌زنی، رنگ‌رزان). بزرگترین ساختمان کارخانه که در سال ۱۷۹۱ ساخته شد، ساختمان عظیمی به طول ۱۱۰ متر و دارای سه طبقه بود. در طبقه اول آن ۱۳۲ میز کار وجود داشت که در دو ردیف قرار داشتند. هر نقاشی با دستیاری بر روی میز کار خود کار می‌کرد و بنابراین رویهم‌رفته ۲۶۴ کارگر در آن ساختمان کار می‌کردند. محصولات نهایی کار در انتهای هر میز به دقت روی هم انباشته می‌شد و مرپرستی که در راهرو فاصله میان دو ردیف میزهای کار پایین و بالا می‌رفت به دقت بر امور نظارت می‌کرد. کل روند کار به سهولت قابل نظارت بود و حاصل کار هر میز هم به آسانی با کار میزهای دیگر قابل مقایسه بود. بدین سان بیش از یکصد سال پیش از ظهور تیلوریسم، در چنین کارخانه‌هایی عملکردهای اساسی در کارگاه تعیین و تعریف می‌شدند و هر یک از متغیرهای مربوط به نیروی کار، مثلاً قوت، سرعت و یکدستی در مهارت مورد مشاهده و مقایسه قرار می‌گرفت و ارزش خاصی به آنها داده می‌شد. «بدین سان نیروی انجام کار که به شیوه‌ای کاملاً مشهود در بین مجموعه‌ی کاملی از بدن‌ها پخش شده بود، قابل تجزیه به واحدهای فردی است. به هنگام پیدایش صنعت بزرگ می‌توان در پشت نظام تقسیم کار تولیدی، تجزیه‌ی فردیت بخش نیروی کار را یافت؛ تقسیم‌بندی فضای انضباطی اغلب ضامن هر دو بوده» (همان، ص ۱۴۵). در چنین نظامی فرد کارگر، یا بیمار و یا شاگرد مدرسه دقیقاً مورد نظارت قرار می‌گرفت و با دیگران مقایسه می‌شد. در همان زمان و به همان وسیله نظم‌بخشی به کل جمعیت به صورت موفقیت‌آمیزی قابل اجرا بود. چنین اعمال

1. Oberkampf

2. Jouy

کنترلی بر اجزاء با نظام اعمال انضباط بر کل جامعه هماهنگ و همسو بود. بنابراین انضباط به صورتی گونه‌گون و دقیق بر روی بدن‌ها عمل می‌کند. «انضباط، افراد را «می‌سازد» و تکنیک خاص قدرتی است که افراد را هم به عنوان موضوعات و هم به عنوان ابزارهای اجرای خود می‌بیند» (همان، ص ۱۷۰). انضباط این کار را نه از طریق درهم شکستن افراد و یا دادن درس اخلاق به آنها بلکه به واسطه روش‌های «متواضعانه» تربیت و توزیع انجام می‌دهد. انضباط به واسطه آمیزه‌ای از نظارت سلسله‌مراتبی و احکام معطوف به بهنجارسازی عمل می‌کند. این دو در تکنیک اصلی قدرت انضباطی یعنی معاینه با هم ترکیب می‌شوند.

نظارت سلسله‌مراتبی یکی از عناصر اصلی معاینه است. هدف این است که مراقبت و نظارت به صورت جزء جدایی‌ناپذیری از تولید و کنترل درآید. عمل نظارت کردن و مورد نظارت قرار گرفتن یکی از وسایل اصلی پیوند یافتن افراد با یکدیگر در فضایی انضباطی است. اعمال کنترل بر بدن‌ها متکی بر «قوانین بینایی قدرت»<sup>۱</sup> است. نخستین الگوی چنین کنترلی از طریق اعمال نظارت و مراقبت، و تأمین کارایی از طریق نگاه کردن، و ایجاد نظم از طریق برقراری ساختاری فضایی، را می‌توان در اردوگاه نظامی یافت. در اردوگاه نظامی سازماندهی و نظارت کامل و سراسری ممکن بود. کارویژه‌هایی که در آنجا اجرا می‌شدند، محدود بودند لیکن الگوی اردوگاه موفقیت‌آمیز بود و بعدها از همین الگو در ساختن طرح‌های عظیم شهری، مسکن‌سازی برای طبقه کارگر، ایجاد زندانها، مدارس و غیره اقتباس شد. الگوی اردوگاه نظامی در مقیاس وسیع اعمال کنترل از طریق سلسله‌مراتب و نظارت را ممکن ساخت. لیکن این الگو می‌بایست در محیط‌های دیگر تعدیل می‌شد.

مسئله قابل رؤیت بودن درون ساختمان جهت تأمین امکان نظارت و مراقبت به یکی از مسایل عمومی مورد علاقه معماران عصر کلاسیک تبدیل شد. طرح‌های بسیاری برای ایجاد مدارس، بیمارستانها و آرمانشهرهایی عرضه شد که در آنها قابل رؤیت بودن از بیرون به حداکثر ممکن می‌رسید. به عنوان مثال می‌توان ساختمان مدرسه نظامی پاریس را ذکر کرد. هدف این مدرسه همچنان اعمال شدت بود: «بدن‌های قوی پرورش دهید: دستورالعمل تأمین سلامتی چنین بود؛ افسران لایق و شایسته را به کار بگیرید: دستورالعمل

تضمین صلاحیت و استحقاق چنین بود؛ سربازانی مطیع پرورش دهید: دستورالعمل سیاسی چنین بود؛ از عیاشی و همجنس‌بازی جلوگیری کنید: و این هم دستورالعمل اخلاقی بود (همان، ص ۱۷۲). این دستورالعملها تا اندازه‌ای به وسیله شکل ساختمان اجرا می‌شدند. ساختمان مدرسه دارای سالنهای درازی بود که مرکب از غرفه‌ها و اتاقکهایی بودند. هر ده غرفه مسئولی داشت و به هر فردی اتاقک کاملاً بسته‌ای داده می‌شد که وی را از همسایگانش جدا می‌کرد. اما در دیوار آن اتاقک سوراخی برای نظارت و مراقبت تعبیه شده بود. در اتاق نهارخوری میزها به نحوی چیده شده بودند که میزهای نگهبانان بالاتر از میزهای سربازان قرار می‌گرفت. مستراحها نیمه‌درهایی داشتند اما دیوارهای جانبی آنها کامل بود. این‌گونه جزئیات به نظر ناچیز می‌آیند اما همینها بخش عمده‌ای از تکنولوژی انضباطی بودند. در درون این فضای ساختاری، منفردسازی و مراقبت با یکدیگر پیوند می‌یافتند.

پس از آنکه چنین جزئیاتی در زمینه نظارت و مراقبت در درون کارگاههای تولیدی، وحدت و یکپارچگی یافتند، قضیه باز هم پیچیده‌تر شد. با توجه به اندازه رو به افزایش کارگاههای صنعتی، اموری مانند تقلب، تن‌آسایی، خرابکاری، ناکارایی، بیماری و بی‌لیاقتی، خسارات بسیاری به بار می‌آورد. در مقاله دایرةالمعارف فرانسه در باب «صنعت»، تخصص در مراقبت و نظارت، به عنوان جزء اجتناب‌ناپذیری از وسایل تولید توصیف شده بود. ناظران و مراقبان از لحاظ سلسله‌مراتبی از کارگران متمایز بودند لیکن جزئی از نظام جدید تولید بودند. مراقبت و نظارت، کارویژه اقتصادی مهمی داشت و در عین حال نقش انضباطی خود را نیز انجام می‌داد. قدرت با گذر از صافی مراقبت و نظارت در کارخانه‌ها، به پدیده‌ای «چندگانه، خودکار و خودمختار» تبدیل می‌شد و یا چنین ویژگیهایی را تا حدی کسب می‌کرد (همان، ص ۱۷۶). البته افراد قدرت را اجرا می‌کردند لیکن سازماندهی به قدرت بود که موجب اجرای آن می‌شد. منظور از این گفته که «مراقبان بلاوقفه مراقبت می‌کردند» این بود که از اوایل دوران صنعتی شدن، قدرت و کارایی در درون نظام واحدی پیوند خوردند و فضا و تولید به واسطه علم نظارت و مراقبت مرتبط شدند.

این نظام انضباطی به معیاری نیاز داشت که به عملکردهای آن وحدت بخشد و مجازاتهای مورد نظر را به صورتی بسیار مشخص و دقیق تعیین کند. این معیار عبارت بود

از «مجازات بهنجارسازی»<sup>۱</sup>. فوکو این مجازات را به عنوان نوعی «خرده مجازات» توصیف می‌کند که به موجب آن بخشهای فزاینده‌ای از حیات که آنقدر مهم نبوده‌اند که در مقررات قانونی ذکری از آنها به میان بیاید، اینک به وسیله قدرت تسخیر می‌شوند. می‌توان از «خرده مجازاتهای مربوط به زمان (تأخیر، غیبت، وقفه در انجام کار)، مربوط به فعالیت (بی‌توجهی، غفلت، بی‌حالی) مربوط به بدن (شکل ایستادن یا راه رفتن، حرکات و اشارات نامنظم، عدم رعایت نظافت) و مربوط به جنسیت (ناپاکی، جلفی)، سخن گفت (همان، ص ۱۷۸). با تشخیص جزئی‌ترین وجوه رفتار روزمره، تقریباً هر چیزی به‌طور بالقوه قابل مجازات می‌شد. فرد ناسازگار و خودمختار، حتی اگر به‌طور موقتی به معیارهای رایج تن در نمی‌داد، به موضوع توجه انضباطی تبدیل می‌شد.

بدین‌سان رفتار افراد میان دو قطب خوب و بد تقسیم می‌شد. میان این دو قطب مجموعه‌ای از مراحل مشخص و مدرج وجود داشت که قابل شناسایی بود. بدین‌سان هر خلاف و خطای کوچکی قابل ارزیابی کمی و درجه‌بندی می‌شد. در نتیجه تصور چیزی شبیه «حسابداری کیفی» ممکن گردید. با استفاده از این‌گونه روشهای تجزیه کمی، امکان تشکیل پرونده‌ای عینی در مورد هر فردی متصور می‌شد. از این‌رو «انضباط با ارزیابی دقیق اعمال، «درحقیقت» دربارهٔ افراد داوری می‌کند؛ مجازاتی که اعمال می‌شود در درون دایرهٔ دانش دربارهٔ افراد ادغام می‌شود» (همان، ص ۱۸۱). بدین‌سان سلسله‌مراتبی عینی قابل تصور بود که به موجب آن توزیع افراد توجیه می‌شد و کارآمدتر می‌گشت.

تأثیرات «مجازات بهنجارسازی افراد» پیچیده است. این مجازات ناشی از اصل اولیه‌ای در زمینهٔ برابری صوری میان افراد است. همین خود به همگنی و تجانس اولیه‌ای می‌انجامد که اصل هم‌رنگی با جماعت<sup>۲</sup> از آن گرفته می‌شود. اما پس از آنکه دستگاه [انضباط] به حرکت درآید تفکیک و تفرید هرچه جزئی‌تر و دقیق‌تری صورت می‌پذیرد که به‌طور عینی افراد را از هم متمایز می‌سازد و آنها را در سلسله‌ای از مراتب جای می‌دهد.

روشی که مراقبت و نظارت را با مجازات بهنجارسازی تلفیق می‌کند، روش معروف «معاینه» است. در مراسم معاینه شکل جدید قدرت و شکل جدید دانش (که هر دو

معطوف به افراد هستند) در تکنیک واحدی با هم جمع می‌شوند. معاینه در ماهیت خود، «انقیاد کسانی را که به عنوان موضوع تصور شده‌اند و موضوع‌سازی کسانی را که منقاد شده‌اند، آشکار می‌سازد» (همان، ص ۱۸۵). این امر می‌تواند دست‌کم در بادی نظر تحولی مساعد باشد. مثلاً می‌توان مورد بیمارستان را در نظر گرفت. در قرن هفدهم، پزشک به بیمارستان سرکشی می‌کرد اما چندان دخالتی در اداره آن نداشت. اما وی به موجب ماهیت نوع دانشی که در جستجوی آن بود و نیز به موجب روشهایی که برای دستیابی به این دانش به کار می‌برد، به تدریج در موضع درگیری و دخالت فزاینده [در امور بیمارستان] قرار گرفت. به تدریج که بیمارستان به صورت کانون آموزش و دانش آزمایشی و تجربی درمی‌آمد، پزشک نقش بیشتری در امور آن پیدا می‌کرد؛ دستیاران او بیشتر می‌شدند؛ حتی شکل بیمارستان نیز دگرگون می‌شد تا ویزیتها و معاینه‌های پزشک که به محور اصلی اداره امور بیمارستان تبدیل شده بود، به آسانی صورت گیرد. چنان‌که فوکو به صورت متقاعدکننده‌ای در تولد درمانگاه نشان داده است، بیمارستان کاملاً انضباط‌یافته به صورت معادل مادی دانش پزشکی ظاهر شد. چنین تحولاتی نه بی‌خطر بودند و نه فاقد اهمیت.

اهمیت معاینه در بیمارستان و در نهادهای دیگر در درجه اول، ناشی از فرآیند معکوس‌سازی ظریف اما مهمی بود. قدرت در اشکال سنتی خود، مانند قدرت پادشاه، قابل رؤیت است، در ملاءعام ظاهر می‌گردد و دائماً به نمایش گذاشته می‌شود. توده‌ها در اینجا دور از نظر قرار می‌گیرند و تنها در حواشی نور درخشان قدرت شهریار ظاهر می‌گردند. قدرت انضباطی این روابط را معکوس می‌سازد. در اینجا قدرت، خود جویای ناپیدایی است و برعکس، موضوعات قدرت، که قدرت بر روی آنها عمل می‌کند، بسیار قابل رؤیت می‌شوند. همین واقعیتِ مراقبت و رؤیت‌پذیری مستمر و دایمی است که راز تکنولوژی انضباطی را تشکیل می‌دهد. «در این فضای سلطه و استیلا، قدرت انضباطی، توانمندی خود را اساساً از طریق نظم و ترتیب بخشیدن به اشیاء آشکار می‌سازد. معاینه به اصطلاح مراسم و آیین این‌گونه موضوع‌گشتگی است» (همان، ص ۱۸۷). از طریق این‌گونه معکوس‌سازی در رؤیت‌پذیری است که اینک قدرت عمل می‌کند.

دوم این‌که معاینه از طریق گردآوری پرونده‌ها هر فرد را به موردی برای مطالعه تبدیل می‌کند. از دیدگاه فوکو این تحول بزرگی به‌شمار می‌رود. سابق بر این جزئیات زندگی روزمره و شرح حال افراد، وارد شبکه نظام حقوقی و یا هیچ‌نوع پرونده دیگری



نمی‌شد. اما اینک چنین جزئیاتی مورد توجه بسیار قرار می‌گیرند. آنچه زمانی وسیله‌ای برای تمجید از قهرمانان بود، یعنی بزرگداشت زندگی ایشان در قالب مطالب مکتوب، اینک معکوس می‌شود. پیش پا افتاده‌ترین فعالیتها و افکار اینک به دقت ثبت و ضبط می‌شوند. بدین وسیله نقش و کارویژه فردیت‌بخشی دگرگون می‌گردد. در رژیمهایی مانند رژیم فتودالی فردیت به صورت بسیار بارزی در رأس نظام مشخص بود. هرچه فرد قدرت بیشتری اعمال می‌کرد بیشتر به عنوان فرد مشخص و شناخته می‌شد؛ این فردیت در افتخارات، در حیثیت و مقام و حتی در نوع مدفن فرد ظاهر می‌گشت. در مقابل در رژیم انضباطی، فردیت در پایین ظاهر می‌شود؛ به همه کسانی که در معرض و موضوع کنترل هستند، از طریق مراقبت و نظارت دایمی، فردیت داده می‌شود. کودک، بیمار و مجرم به صورت بی‌نهایت دقیق‌تری از فرد بزرگسال، سالم و تابع قانون، بازشناخته می‌شوند. بدین سان پرونده، جانشین حماسه می‌گردد.

نه تنها قدرت اینک فردیت را در حوزه مشاهده و نظارت وارد می‌کند بلکه این فردیت عینی را در نوشته‌ها و اسناد نیز تثبیت می‌نماید. سازمان گسترده و دقیق اسناد و مدارک به یکی از عناصر اساسی رشد و گسترش قدرت تبدیل می‌شود. پرونده‌ها این امکان را به مقامات دولتی می‌دهند که نظامی از علامت‌گذاری عینی برقرار سازند. همین انباشت اسناد و مدارک فردی به شکلی منظم، «اندازه‌گیری پدیده‌های کلی، توصیف گروهها و واقعه‌های جمعی، محاسبه فواصل میان افراد [و] نحوه توزیع آنها میان جمعیت» را ممکن می‌سازد (همان، ص ۱۹۰). فرد مدرن، به صورت موضوعی تجزیه و تثبیت شده، دستاوردی تاریخی است. هیچ فرد کلی و عام [و غیر تاریخی] در کار نیست که قدرت بر روی او عملیات و پژوهشهای خود را اجرا کرده باشد، بلکه فرد مورد نظر محصول و موضوع تلاقی و ترکیب خاصی از قدرت و دانش است. وی فرآورده تحولات استراتژیک پیچیده‌ای در حوزه قدرت و دگرگونیهای عمده بسیاری در علوم انسانی است.

با پیدایش علوم درمانی گام عمده‌ای در جهت تکوین علوم انسان به مفهوم امروزی آن برداشته شد. گردآوری اطلاعات و تکثیر پرونده‌ها و گسترش مستمر حوزه‌های جدید پژوهش به چنین شیوه گسترده‌ای، همزمان و همراه با تنقیح و ترویج تکنیکهای انضباطی لازم برای نظارت و تجزیه پیکر انسان صورت می‌گرفت تا آن که بدن آدمی در معرض دستکاری و دخل و تصرف و کنترل بیشتری قرار گیرد. از دیدگاه فوکو پیدایش

علوم انسانی تحول افتخارآمیزی نیست: «علوم انسان ... احتمالاً در درون ... بایگانیهای شرم‌آوری تولد یافتند، یعنی در همان جایی که اعمال اجبار به شیوهٔ مدرن بر روی پیکرها و حرکات و رفتار آدمی آغاز شد» (همان، ص ۱۹۱).

فوکو استدلال می‌کند که نفس تعریف علوم انسانی به عنوان «دیسپلین» های علمی، پیوند نزدیکی با گسترش تکنولوژیهای انضباطی دارد. این شباهت چیزی بیش از تلاقی و همشکلی تصادفی الفاظ است. علوم اجتماعی (روانشناسی، جمعیت‌شناسی، آمار، جرم‌شناسی، بهداشت اجتماعی و غیره) نخست در درون نهادهای خاص قدرت (بیمارستانها، زندانها، دستگاههای اداری) برقرار شدند و در همانجا نقش تخصصی یافتند. نهادهای یاد شده نیازمند گفتارها و کردارهای قابل اجرا و منقح‌تر جدیدی بودند. همین گفتمانها، شبه‌علمها و «دیسپلین» های علمی، قواعد خاص گردآوری شواهد، اشکال خاص درج و حذف [موضوعات] و تخصصهای علمی خاص خود را ایجاد کردند؛ ولیکن این کار را در درون متن گسترده‌تر تکنولوژیهای انضباطی انجام دادند.

منظور این نیست که علوم انسان بازتاب مستقیم زندان هستند بلکه تنها باید گفت که این علوم در قالب تاریخی مشترکی [با زندان] پیدا شدند و هنوز هم خود را از تکنولوژیهای قدرت/دانشی که زندان را احاطه کرده‌اند، جدا نساخته‌اند. تکنولوژی انضباطی قدرت برای ایجاد پیکرهای مطیع و مفید «تکنیکی برای تلفیق و ترکیب انقیاد و تحویل [فرد] به موضوع ایجاب می‌کرد ... شبکهٔ زندان و حبس یکی از محرکه‌های این قدرت/دانش را تشکیل می‌دهد که علوم انسانی را از نظر تاریخی ممکن ساخته است. انسان دانا و عالم (خواه روح یا فردیت یا آگاهی یا شیوهٔ اداره و یا هر چیز دیگری خوانده شود) نتیجهٔ همین محاصرهٔ تحلیلی، همین سلطه/مشاهده است» (همان، ص ۳۰۵).

### علوم اجتماعی و تحویل انسان به موضوع

تعبیر فوکو از تحویل فرد به موضوع، پرسشهای مهمی دربارهٔ علوم اجتماعی برمی‌انگیزد. وقتی دریابیم که علوم اجتماعی در چارچوب قدرت پیدا شده‌اند، بلافاصله این پرسش برای ما پیدا می‌شود که آیا علوم اجتماعی می‌توانند، همچون علوم طبیعی خود را از این چارچوب قدرت بگسلند. اما اگر از دیدگاه فوکو بنگریم، تأکید خود را بر روی دو پرسش متفاوت خواهیم گذاشت: آیا علم اجتماعی عینی و مستقلى که به‌طور منظم طرح هرگونه پرسشی درخصوص شرایط امکان خودش را حذف کند، می‌تواند به

ادراک عام و معنی‌داری درخصوص زندگی انسان دست یابد؟ و پرسش مهم‌تر این است که انگیزه و نتیجهٔ چنین کوششی برای رسیدن به استقلال و عینیت چیست؟ پرسش دیگری که احتمالاً فوکو با آن مواجه می‌شود و باید بدان پاسخ دهد این است: آیا علوم اجتماعی می‌توانند وابستگی خود به پیش‌زمینه‌ای از کردارهای اجتماعی به عنوان شرط امکان خود را تصدیق کنند و سپس همین پیش‌زمینه را به‌طور علمی مورد مطالعه قرار دهند؟ فوکو حتماً این پرسش را به این صورت معکوس می‌کرد که اگر ما بتوانیم نظریه‌ای دربارهٔ پیش‌زمینهٔ کردارهایی داشته باشیم که علوم اجتماعی خاصی را ممکن می‌سازند، آیا چنین نظریه‌ای می‌تواند نقشی را که خود چنین نظریه‌هایی از لحاظ اجتماعی ایفا می‌کنند، توضیح دهد؟

چنین تغییراتی در آنچه به نظر ما پرسشهای بجا و مربوطی هستند، ممکن است صرفاً واکنشهای طفره‌آمیزی نسبت به مسائل فلسفی اساسی مورد بحث به نظر برسند، اما درحقیقت آنها از منطق موضع فکری فوکو برمی‌خیزند. نخست این که فوکو از درگیری در هرگونه مباحثه‌ای در این خصوص که چه موضعی درست است، همواره امتناع می‌ورزد. وی تا پیش از نوشتن کتاب دیرینه‌شناسی (رک فصل ۳) با تعلیق و حذف هرگونه دعاوی معطوف به حقیقت و نیز هرگونه کوششی در جهت توجیه یا بنیادیابی برای هر نوع فعالیتی جدی که در پی کشف نظریه‌ای عینی باشد، پدیدارشناسی را تا نهایت منطقی خود پیش برده بود. به‌علاوه فوکو از همان آغاز با تعلیق حذف معنایی که خود فاعل شناسایی به تجربیاتش می‌بخشد، از پدیدارشناسی فراتر رفت. از دیدگاه دیرینه‌شناس مسایل مربوط به جدی بودن و معنادار بودن اصلاً مطرح نمی‌شوند. اما با افزودن روش تبارشناسی، فوکو می‌تواند بار دیگر مسائل مربوط به جدیت و معنا را مطرح سازد. با این حال نوع جدی بودن مورد نظر عبارت از ادعای امکان نظریهٔ عینی نیست بلکه منظور از آن علاقه‌ای جدی نسبت به نقشی است که نظریه‌های مدعی عینیت ایفا کرده‌اند. ما این نوع علاقه را «بعد تحلیلی» خوانده‌ایم. همچنین نوع معنایی که فوکو اینک [با روش تبارشناسی] می‌یابد، به اهمیت گسترش و انتشار علوم اجتماعی به اصطلاح عینی از نظر جامعه مربوط می‌شود. فوکو مجبور بوده برای مشخص ساختن این نوع معنا، درگیر فعالیتی شود که ما آن را تعبیر نامیده‌ایم.

حال می‌توانیم به پرسش نخست بازگردیم: آیا علوم اجتماعی می‌توانند، مانند علوم طبیعی، خود را از پیش‌زمینهٔ کردارهای اجتماعی که شرط امکان آن علوم هستند، رها

سازند؛ و اگر بتوانند چنین کنند، در آن صورت اهمیت نتایجی که آن علوم می‌توانند از لحاظ علمی به دست بیاورند، چه خواهد بود؟ به منظور توضیح نقش خاص کردارهای پیش‌زمینه‌ای در مطالعهٔ انسانها، باید نخست به یاد بیاوریم که در علوم طبیعی هم پیش‌زمینه‌ای مرکب از تکنیکها، ترجیحات یکسان و برداشت مشترکی از ربط و ارتباط مفروض بوده است؛ یعنی مجموعهٔ مهارتهایی که از طریق تربیت و تعلیم فراگرفته می‌شوند و بخشی از چیزی را تشکیل می‌دهند که کوهن «چارچوب انضباطی»<sup>۱</sup> علم می‌خواند.<sup>۲</sup>

فوکو میان علوم طبیعت و علوم انسان در بحثی کوتاه و ناقص رابطه‌ای برقرار می‌کند و مقایسه‌ای انجام می‌دهد. وی میان گسترش تکنیکهای انضباطی در سدهٔ هجدهم و پیدایش تکنیکهای قضایی بازجویی در قرون میانه مقایسه‌ای انجام می‌دهد. این‌گونه تکنیکهای قضایی تعیین حقایق به‌طور مستقل و یکجانبه، که در دادگاههای تازه‌تأسیس شدهٔ قرون دوازدهم و سیزدهم ریشه داشتند، از آن پس در جهات مختلفی شاخ و برگ دادند و گسترش یافتند. «شاید این گفته درست باشد که در یونان علم ریاضیات از درون تکنیکهای اندازه‌گیری زاده شد؛ به هر حال علوم طبیعت در پایان قرون میانه تا اندازه‌ای از درون کردارهای بازجویی و بازرسی زاده شدند» (همان، ص ۲۲۶). در دوران تفتیش عقاید بود که بازجویی، الگوی عملی خود را پیدا کرد. اما مجریان [علوم طبیعی] روش تحقیق علوم طبیعی را پالایش کردند و آنها را از این نوع پیوندهای اولیه با قدرت جدا ساختند. با این حال تکنیکهای پژوهش و تحقیقی که «واقعیات» را مشاهده و توصیف و اثبات می‌کنند، در چارچوب قدرت سلطنتی و کلیسایی زاده شدند.

اما در مورد علوم انسان، قضیه متفاوت است. علوم انسانی «که به مدت یک قرن به بشریت این همه شادی و مسرت بخشیده‌اند، جزئیات کوچک و موزیانهٔ دستگاههای انضباطی و شیوه‌های بازجویی در آنها، چارچوب تکنیکی آنها را تشکیل می‌دهند» (همان، ص ۲۲۶). لیکن هنوز هم این علوم نتوانسته‌اند از زادگاه خود بگسلند. علوم اجتماعی «ناظر بزرگی»، همسنگ گالیلو در علوم طبیعی نداشته‌اند. روشهای معاینه و ثبت و ضبط همچنان، اگر نه کاملاً دست‌کم از نزدیک با قدرت انضباط‌گری که در درون آن نشو و نما یافته بودند، در پیوند هستند. البته تحولات عمده و پیشرفتهایی در تکنیک اتفاق

1. disciplinary matrix

2. Kuhn, *Scientific Revolutions*, p. 182.

افتاده است، روشهای انضباطی جدیدی بروز کرده و این روشها پیوندهای پیچیده‌ای با قدرت پیدا کرده‌اند. با این حال فوکو معتقد است که این تحولات صرفاً تعدیلهای و تلطفیهایی هستند و استقلال موعود صورت نگرفته است و در نتیجه ما به آستانه علم مستقلی پا نهاده‌ایم.

چرا چنین تفاوتی تاریخی در شیوه عملکرد چارچوب انضباطی در مورد علوم طبیعی و علوم اجتماعی وجود دارد؟<sup>۱</sup> برای پاسخگویی به این پرسش باید نخست با تفصیل بیشتری، شیوه عملکرد کردارهای پیش‌زمینه‌ای در علوم طبیعی را بررسی کنیم. مهارتها و تکنیکهای پیچیده به نحو فزاینده‌ای به دانشمندان جدید امکان داده‌اند موضوعات را «پالایش»<sup>۲</sup> کنند و بدین وسیله آنها را در درون چارچوبی صوری قرار دهند. بدین وسیله دانشمندان مدرن می‌توانند خصوصیات امور را از متن انسانی مربوط به آنها تجرید کنند و سپس این گونه خصوصیات بی‌معنای تجرید شده را به موجب قوانین دقیق به یکدیگر ربط دهند. کردارهایی که شرط امکان علوم طبیعی به‌شمار می‌روند، مانند هرگونه مهارت دیگر، متضمن نوعی خبرگی هستند که به واسطه قواعد و قوانین دقیق قابل دستیابی نیست. کوهن (چنان‌که در فصل ۳ دیدیم) تأکید می‌کند که این گونه مهارتها از طریق سروکار داشتن با مسائل نمونه‌ای به دست می‌آید و پولانی<sup>۳</sup> می‌افزاید که این مهارتها را نمی‌توان از روی کتابهای درسی آموخت بلکه می‌باید آنها را از طریق شاگردی، در عمل فراگرفت. به علاوه اعمال و ترجیحات روزمره ما پیشاپیش متضمن چنین مهارتهای علمی هستند، تا جایی که نمی‌توان این گونه مهارتها را همانند ویژگیها و خصوصیات طبیعی فارغ از متن و مستقلی که خود آنها آشکار می‌سازند، از متن مجزا کرد. به همین دو دلیل کردارهای دانشمندان را نمی‌توان تحت همان نوع قواعد و قوانین آشکاری بررسی کرد که همین کردارها تنظیم و عرضه آنها را ممکن می‌سازند. بنا به گفته کوهن، کردارهای

۱. مسائلی که از لحاظ فلسفی در پاسخ‌گویی به این پرسش پیدا می‌شوند در مقاله زیر بررسی شده‌اند:

H. Dreyfus, "Holism and Hermeneutics" *Review of Metaphysics*. Sept. 1980.

۲. بنا به استدلال هایدگر، موضوعاتی که علوم با آنها سروکار دارند به واسطه مشاهده پالایش شده ویژه‌ای تولید می‌شوند که وی آن را "hearbeitung" می‌خواند. هر پدیده جدیدی که در درون یکی از حوزه‌های علم پیدا می‌شود آن قدر پالایش می‌شود تا در درون چارچوب همبسته و عینی و هنجاری نظریه مورد نظر به راحتی جای گیرد. رک:

Heidegger, "Science and Reflection", in *The Question Concerning Technology*. (New York, Harper and Row, 1977), pp. 167, 169.

۳. K. Polanyi (۱۹۶۴ - ۱۸۸۶) انسانشناس اقتصادی مجار. م

دانشمندان «شکلی از شناخت‌اند که کمتر از دانش مندرج در قواعد، قوانین و معیارهای تشخیص و بازشناسی، منظم و تحلیل‌پذیر هستند.»<sup>۱</sup> اما نکته مهم برای علوم طبیعی این است که علم طبیعی درست تا آنجایی موفق است که این‌گونه کردارهای پیش‌زمینه‌ای که علم را ممکن می‌سازند مسلم انگاشته شده و به وسیله دانشمندان نادیده گرفته می‌شوند. علوم انسانی همواره می‌کوشند در زمینه حذف هرگونه ارجاعی به پیش‌زمینه کردارها، از علم طبیعی اقتباس کنند. مجریان [علوم انسانی] امیدوارند که با دستیابی به توافق و اجماعی بر سر آنچه مربوط [به مطالعات ایشان] است و با ایجاد مهارت‌های مشترکی برای مشاهده پدیده‌ها، می‌توان کردارهای پیش‌زمینه‌ای علوم اجتماعی را، به همان شیوه علوم طبیعی، مسلم و نادیده گرفت. مثلاً پژوهشگران اینک تمثیلهای پیش‌زمینه‌ای مانند مدل‌های کامپیوتری را مسلم می‌انگارند و در تکنیک‌های مشترکی مانند برنامه‌نویسی تعلیم می‌بینند، بدین امید که بتوانند خصوصیات و عوامل بی‌معنایی را که از چنین چشم‌اندازی پیدا می‌شوند، به وسیله قواعد دقیقی توضیح دهند. علوم اجتماعی قاعده‌مند ممکن است با داشتن چنین تکنیک‌هایی برای ایجاد قواعد صوری خود را به خوبی جا بیندازند؛ لیکن به هر حال این کار را تنها با حذف مهارت‌ها و نهادهای اجتماعی و ساخت‌های قدرتی انجام خواهند داد که تجرید و ویژگی‌ها و خصوصیات را ممکن می‌سازند. به هر صورت، این‌گونه مهارت‌ها و متن کردارهای اجتماعی مندرج در آنها عنصر درونی علوم انسانی هستند، همچنان‌که مهارت‌های آزمایشگاهی دانشمندان، جزء درونی تاریخ و جامعه‌شناسی علم‌اند، زیرا اگر علوم انسانی مدعی مطالعه فعالیت‌های انسان هستند، در آن صورت برخلاف علوم طبیعی می‌باید همان فعالیت‌های انسانی را توضیح دهند که خود آن علوم را ممکن می‌سازند.

بدین‌سان در حالی که در علوم طبیعی، تأسیس علم قاعده‌مند و بلامعارضی که مسایل مربوط به ساختار جهان طبیعی را تعریف و حل کند، همواره ممکن و عموماً مطلوب است، در علوم اجتماعی وجود چنین علم نرمال بلامعارضی تنها به این معنی خواهد بود که آیینی جزمی، خود را نه از طریق دستاوردهای علمی بلکه به واسطه نادیده گذاشتن کردارهای پیش‌زمینه‌ای و حذف همه آیین‌های رقیب، مستقر ساخته است. به عبارت دیگر بدین‌سان وظیفه اصلی تفحص در پیش‌زمینه کردارها و معنای آنها ممنوع شده است. نکته

1. Kuhn, *Scientific Revolutions*, 2nd ed., p. 192.

این است که علوم طبیعی تنها به عنوان علوم نرمال می‌توانند وجود داشته باشند. البته علم نرمال می‌باید امکان انقلابهای علمی را بپذیرد وگرنه پذیرای اندیشه‌های اساسی جدید نخواهد بود. لیکن معنای انقلاب این است که کشمکشی در تعابیر و تفاسیر وجود دارد و دربارهٔ مسایل مهم و روشهای توجیه آنها اجماعی در کار نیست؛ بدون چنین کشمکشی هم پیشرفت علم نرمال ناممکن خواهد شد. اما نرمال بودن هر علم اجتماعی خاصی به این معنی خواهد بود که علم مورد نظر توانسته است با توفیق کامل، پیش‌زمینه اجتماعی خود را نادیده بگذارد، پیش‌زمینه‌ای که موضوعات و روشهای خود آن علم را ممکن ساخته است. با این حساب چنین علمی که خودش را بدین‌سان اساساً محدود می‌سازد تنها می‌تواند قواعد پیش‌نگرانه بسیار محدودی به دست دهد. چارلز تیلور در مقالهٔ مهم خود با عنوان «تعبیر و علوم انسان» (۱۹۷۱)<sup>۱</sup> چنین استدلالی را آورده است. وی خاطر نشان می‌سازد که علم سیاست عینی با شبکهٔ منظم مقولات اقتصادی-اجتماعی‌اش، خود پیشاپیش متضمن کردارهای فرهنگی غربی ماست که انسان را به عنوان افرادی منفرد و منزوی تولید کرده‌اند، افرادی که به منظور برآوردن نیازهای خود و تشکیل اجتماعات وارد روابط قراردادی با افراد دیگر می‌شوند. تیلور استدلال می‌کند که علم اجتماعی عینی، از آنجا که چنین کردارهای پیش‌زمینه‌ای را بی‌چون و چرا مسلم فرض می‌کند، ناچار عاجز از پیش‌بینی و توضیح پدیده‌ای مانند جنبش هیپی‌ها و شورش فرهنگی گسترده‌ای است که بعضاً در آن جنبش تجلی یافت. استدلال تیلور این است که علم الاجتماع تنها با فهم معنای کردارهای فرهنگی پیش‌زمینه‌ای از نظر افراد درگیر، می‌تواند چنان پدیده‌ای را پیش‌بینی کند و یا دست‌کم معنی آن را بعد از وقوع دریابد.

نظر تیلور در این خصوص بی‌شک درست است که علم الاجتماع تأویلی به معنایی که وی مطرح می‌کند، برای فهم جنبشهایی شبیه آنچه در اواخر دههٔ ۱۹۶۰ رخ داد، بر علوم اجتماعی عینی برتری دارد. اما همچنان که در فصل پنجم دیده‌ایم، از دیدگاه فوکو علوم تأویلی یا علوم روابط بین‌الذهانی محدودیت‌هایی ذاتی و درونی دارند که به همان اندازه محدودیت‌های علوم اجتماعی عینی، مهم و جدی هستند.

درواقع اگر نظر فوکو درست باشد، گذاشتن نقطه نظر کارگزار اجتماعی در خصوص اهمیت کردارهای پیش‌زمینه‌ای به جای شبکه‌ای عینی که کردارهای پیش‌زمینه‌ای را حذف

1. In *Interpretive Social Science* ed. by Paul Rabinow and William Sullivan (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1979).

می‌کند، گرچه در حد خود پیشرفتی است، لیکن با مشکلات روش‌شناسانه اساسی مشابهی روبه‌رو می‌شود. زیرا، از دیدگاه تحلیلیات تعبیری، کارگزاران اجتماعی مانند هپی‌ها، حتی بیش از علمای اجتماعی عینیت‌گرا، از روند فراینده موضوع‌سازی انسان که در جامعه رُخ می‌دهد، بی‌خبراند. جنبش ضدفرهنگ رایج بی‌شک در فهم خودش بر صواب بود. چنان کارگزارانی درحقیقت با نوع اجماعی که بقیه جامعه و علوم اجتماعی به عنوان وضعی طبیعی و مطلوب مسلم می‌انگاشتند، معارضه داشتند و توجه همگان را به آن وضع جلب می‌کردند، اما آنها درخصوص اهمیت خودشان کاملاً برخطا بودند؛ در نتیجه نظریه تأویلی هم که بخواهد به درون دیدگاه آنها رسوخ کند و آنرا تشریح نماید ضرورتاً به همان میزان بر خطا خواهد بود. بر طبق تحلیل فوکو کردارهای پیش‌زمینه‌ای را نمی‌توان به شیوه‌ای تأویلی برحسب معنای بین‌الذهانی آنها فهمید. همچنان که موضوعات علوم اجتماعی محصول نظم‌بخشی فراینده به اشیاء به نام تأمین رفاه (یعنی به گفته فوکو قدرت مشرف بر حیات) هستند، به همان سان معانی بین‌الذهانی یا مشترکی که تیلور به عنوان مبنای تحلیلهای خود بدانها دست می‌یازد، خود محصول روندهای درازمدت سوزده‌سازی انسان در فرهنگ ما هستند.

کوشش تأویلی تیلور به منظور درج پیش‌زمینه‌کردارها در تحلیل خود، قدم مهمی در اصلاح علوم اجتماعی عینیت‌گرایی است که آن کردارها را از چارچوب معرفتی خود حذف می‌کنند. اما نظر مبالغه‌آمیز او درخصوص اهمیت اجتماعی جنبش ضد فرهنگ رایج (که نتیجه کوشش وی برای در نظر گرفتن و فهم نقطه‌نظر کارگزاران اجتماعی بود)، نشان می‌دهد که نمی‌توان فرض کرد که کارگزاران اجتماعی به صورتی روشن و یا حتی مبهم از معنای فعالیت خود آگاه هستند؛ و یا دست‌کم به مفهومی که فوکو از معنا در نظر دارد، معلوم نیست چگونه فعالیت آنها در پیشبرد «وضعیت استراتژیکی پیچیده‌ای در جامعه خاصی» مؤثر است (تاریخ جنسیت، ص ۹۳). تنها تحلیلیات تعبیری از نوع مورد نظر فوکو به ما امکان می‌دهد تا دست‌کم پس از وقوع واقعه دریابیم که چگونه جنبش ضد فرهنگ رایج، به سهولت حاضر به همکاری [با نظام مستقر] شد و به همان جریاناتی در فرهنگ خدمت کرد که به مخالفت با آنها برخاسته بود؛ یعنی جریاناتی که مولد علوم اجتماعی عینیت‌گرا و ذهنیت‌گرا هر دو هستند و در نتیجه این علوم ضرورتاً نمی‌توانند آنها را دریابند.

پس از تصدیق اهمیت کردارهای پیش‌زمینه‌ای، پرسش دومی که پیش می‌آید این



است که آیا خود این کردارها می‌توانند موضوع نظریه‌ای اجتماعی باشند. پر قدرت‌ترین پاسخ مدرن به این پرسش در کوشش ماکس وبر برای عرضه توضیحی نظری درباره عقلانیت و عینیت فزاینده زندگی اجتماعی ظاهر می‌شود. وبر معتقد بود که عقلانیت به شکل گسترش دیوانسالاری و اندیشه محاسبه‌گرانه، به شیوه اصلی فهم واقعیت در عصر ما تبدیل می‌شود. وی در پی عرضه تعبیری عقلانی و عینی از چگونگی گسترش استیلای این نوع اندیشه بر کردارها و بر خودفهمی ما برآمد. وبر از طریق چنین تحلیلی علمی بدین نتیجه رسید که «افسون‌زدایی از جهان» که محصول تفکر محاسبه‌گرانه بوده است، بهای سنگینی داشته است. وی حتی معتقد بود که نظریه پرداز خود او جزئی از همان تحول تأسف‌باری است که او توصیف می‌کرد، لیکن، همچنان‌که مفسران و شارحین بسیاری خاطر نشان ساخته‌اند، روش علمی او به هیچ‌وجه مطلقاً نمی‌توانست این برداشت او را توجیه کند که هزینه عقلانیت عظیم‌تر از هرگونه سود ممکن آن بوده است. وبر با توجه به نقطه عزیمت بحث خود تنها می‌توانست به نتایج تعارض آمیز و دوپهلوی تحلیل خود و خطرات فزاینده فرهنگی اشاره کند.

هایدگر و آدورنو برای پرهیز از این‌گونه استنتاج‌های تعارض آمیزی که در نظرات وبر هست استدلال می‌کنند که نمی‌توان تعبیری کاملاً عینی از کردارهای فرهنگی پیش‌زمینه‌ای و اولیه‌ای عرضه داشت که نفس پیدایش نظریه را ممکن می‌سازند و بنابراین ما مجبور نیستیم در تحلیلهای اجتماعی خود روند عینی‌سازی علم را پیش ببریم و بدان کمک کنیم، هرچند می‌توان چنین کرد و بسیاری از علمای اجتماعی هم چنین می‌کنند. به‌علاوه همچنان‌که هایدگر و آدورنو معتقد بودند، انسان همواره پیشاپیش در درون موقعیت تاریخی خاصی قرار دارد؛ به این معنی که تعبیر ما از اهمیت و معنای کردارهای فرهنگی خودمان نمی‌تواند هیچ‌گاه خالی از داوری ارزشی باشد بلکه همواره متضمن تعبیر و نظری است. فاعل شناسایی نه‌تنها اصلاً خارج از متن قرار ندارد بلکه محصول کردارهایی است که در پی تحلیل آنهاست. از این ادعا نه‌چندان با ذکر دلایل بلکه با تحلیل جزئیات دفاع کرده‌اند: هایدگر با تحلیل ساختارهای عمومی موقعیت‌مندی انسانها و آدورنو با تعبیرهای انتقادی تاریخی از روند تولید معرفت از این ادعا حمایت کرده است. در بازسازی حاضر از اندیشه فوکو، باید گفت که قدم مهم بعدی به وسیله مرلو-پونتی برداشته شد؛ وی خاطر نشان می‌ساخت که انسانها به عنوان داننده، ضرورتاً مقید به موقعیت هستند زیرا شناخت از درون ادراک زاده می‌شود و ادراک نیز کار

مُدِرک صاحب جسم و بنابراین ذاتاً موقعیت‌مندی است. به هر حال چنان‌که پیشتر اشاره کردیم، تعبیر مرلو-پونتی از جسم‌مندی به این معنی، آنقدر کلی است که اشاره‌ او به بدن آدمی در توضیح موقعیت‌مندی، چیزی بیش از صرف تشخیص و بیان مسئله نیست. به‌علاوه، مرلو-پونتی با نگرستن به مسئله معرفت‌عینی از چشم‌انداز بنیاد آن در ادراک، ابعاد تاریخی و فرهنگی حضور جسمانی در یک موقعیت را نادیده گرفت و مبهم باقی گذاشت.

فوکو به نظر ما بهترین موضع در بین چنین مواضعی را در هر مورد اتخاذ می‌کند و بدون آنکه نامی از هیچ‌یک به میان آورد، آنها را به شیوه‌ای می‌پروراند که موجب غلبه بر برخی از مشکلات می‌گردد. وی از وبر نگرانی نسبت به روند عقلانی شدن و عینی شدن را به ارث می‌برد که جریان عمده فرهنگ معاصر و مهمترین مسئله زمان ماست، اما با تبدیل علم وبری به تحلیلیات تبارشناسانه، روش تحلیل منسجمی به دست می‌دهد که مقامی رفیع در علایق عملگرایانه دارد و آن علم را نه تنها رد نمی‌کند بلکه به عنوان جزء ضروری تفکر در نظر می‌گیرد. فوکو همانند هایدگر و آدورنو، تأکید می‌کند که پیش‌زمینه تاریخی کردارها، یعنی کردارهایی که علم اجتماعی عینی را ممکن می‌سازند، به وسیله نظریه‌ای فارغ از متن و فارغ از ارزش‌گذاری و عینی قابل مطالعه نیستند، بلکه آن کردارها خود، پژوهشگر را تولید می‌کنند و عرضه تعبیری درباره شخص پژوهشگر و جهان او را لازم می‌آورند. فوکو با فراگیری این مطلب از مرلو-پونتی که فاعل شناسایی صاحب جسم است، اینک می‌تواند جایگاهی را بیابد و از آنجا نشان دهد که پژوهشگر خود خواه‌ناخواه مقید به موقعیت است.

موقعیت‌مندی [فاعل شناسایی] به این شیوه نمایش داده می‌شود که پژوهشگر صاحب جسم، و همچنین موضوعات مورد مطالعه او، به وسیله تکنواژهای دخیل و تصرف خاصی تولید شده‌اند. چنین نگرشی همچنین به فوکو امکان توضیح این واقعیت را می‌دهد که پژوهشگر موضعی دارد که از آن چشم‌انداز کردارهای نامبرده را نقد می‌کند، موضعی که بیش از صرف نفی غیرعقلانی عقلانیت است؛ آدورنو این واقعیت را به صورتی رمزآمیز باقی گذاشته بود. اگر پیکر جسمانی و زیستمند آدمی چیزی بیش از محصول تکنولوژیهای انضباطی اعمال شده بر آن باشد، در آن صورت می‌تواند احتمالاً منظری به روی ما بگشاید که بتوان از چشم‌انداز آن به نقد آن کردارها پرداخت و شاید حتی راهی به دست دهد که به موجب آن بتوان گرایش به سوی عقلانیت و گرایش این‌گرایش به

پنهان‌سازی خود را توضیح داد. مرلو-پونتی قبلاً استدلال کرده بود که پیکر زیستمند آدمی «عقل نوظهوری» است و کوشش آن برای تسخیر جهان به‌طور کامل هم مولد نظریه و عینیت‌یافتگی است و هم این رابطه‌ی علی و تولیدی را پنهان می‌سازد. وی در اندیشه‌ی تأسیس «تبارشناسی حقیقت» براساس پیکر جسمانی انسان بود. طبعاً تبارشناسی حقیقت فوکو براساس بدن، ظاهراً متفاوت است اما در هر حال اندیشه یکی است. گرچه مرلو-پونتی پیش از آنکه بتواند اندیشه‌ی خود را به مرحله‌ی اجرا درآورد درگذشت، اما آثار اخیر فوکو ظاهراً در مسیر اجرای چنان اندیشه‌ای قرار دارد.

## تبارشناسی انسان مدرن به عنوان فاعل شناسایی

فوکو به عنوان تبارشناس، مسئله جنسیت را به معنایی دقیقاً تاریخی مطرح می‌کند؛ جنسیت نه پدیده تجربی زیست‌شناسانه بنیادین بلکه محصولی تاریخی است. وی تصور مقبول و رایج غریزه جنسی به عنوان ماهیتی بنیادین و انگیزه‌ای قدیمی را مورد تردید قرار می‌دهد و استدلال می‌کند که این مفهوم نیز در درون گفتمان تاریخی خاصی درباره جنسیت پیدا شده است. وی واژگان منتخب خود و تحلیل معنای آنها را به دقت با روند تحول سیاست‌های مربوط به بدن و امیال آن ربط می‌دهد: «ما از قرن هجدهم جنسیت و از قرن نوزدهم غریزه جنسی داشته‌ایم. آنچه پیش از آن داشتیم بی‌شک شهوت بود» (اعتراف، ص ۲۱۱).

در طی سده‌های هجدهم و به‌ویژه نوزدهم، جنسیت، موضوع پژوهش علمی، کنترل اداری و توجه اجتماعی قرار گرفت و از نظر پزشکان، اصلاح‌طلبان و علمای اجتماعی، رمز سلامت، بیماری و هویت فردی را به دست می‌داد. چنان‌که پیشتر (در فصل ۶) دیده‌ایم، از طریق تنظیم دقیق مجموعه‌ای از نمادهای مربوط به جنسیت بود که بورژوازی خود را از نمادهای اصل و نسب اشرافی و از طبقات کارگر که حامل خطرات جنسی مختلف پنداشته می‌شدند، مجزا کرد. به سخن خود فوکو، جنسیت به عنوان عنصری اساسی در استراتژی قدرتی پیدا شد که فرد و جمعیت هر دو را به نحو توفیق‌آمیزی به دامان قدرت مشرف بر حیات پیوند می‌زد.

استدلال اصلی فوکو این است که جنسیت به عنوان ابزار گسترش قدرت مشرف بر حیات وضع شد. وی در واقع روایت رایج تاریخی در این خصوص را انکار نمی‌کند که در سده هجدهم و به‌ویژه در سده نوزدهم تحولی از جنسیت نسبتاً آزاد و جدانشده از زندگی روزمره به سوی جنسیتی تحت نظارت و مراقبت رخ داد. اما نکته مورد نظر او این است که با اعمال چنین نظارت و مراقبتی، افزایش چشمگیر و بی‌سابقه‌ای در گفتگو و

تفکر دربارهٔ غریزهٔ جنسی رخ داد. فوکو به جای آنکه تاریخ چند قرن اخیر را تاریخ افزایش سرکوب جنسیت بداند، بر این نظر است که هدایتی فزاینده، «تحریک و تشویقی تنظیم شده به اشکال گوناگون برای گفتگو [دربارهٔ جنسیت]» صورت گرفت (تاریخ جنسیت، ص ۳۴). در این گفتمان غریزهٔ جنسی به عنوان انگیزه‌ای چنان نیرومند و غیرعقلانی معرفی شد که کنترل آن مستلزم پیدایش اشکال عمده‌ای از نظارت فرد بر خود و نظارت جمعی بود.

قدرت مشرف بر حیات از طریق انتشار جنسیت سیطرهٔ خود را تا کوچکترین حرکات بدن و روح گسترش بخشید. این کار از طریق ایجاد تکنولوژی ویژه‌ای صورت گرفت که عبارت بود از اعترافات فرد به شکل خوداندیشی و یا در قالب کلام. از طریق تکنولوژی اعتراف بود که عوامل مختلفی چون بدن، دانش، گفتمان و قدرت که در تحلیل قدرت مشرف بر حیات با آنها روبه‌رو بوده‌ایم، در درون عرصهٔ مشترکی گرد آمدند. به‌طور کلی، این تکنولوژی در وهلهٔ اول در مورد طبقهٔ بورژوازی اعمال شد، همچنان که تکنولوژی انضباطی به‌طور کلی به عنوان وسیله‌ای برای کنترل طبقات کارگری و طبقات مادون کارگری پدید آمده بود. (در هر دو مورد، ساده‌سازی مطلب بدین شیوه از فوکو نیست بلکه نتیجهٔ جمع‌بندی است.) فوکو در تبارشناسی انسان مدرن تکنولوژیهای سوژه و سوژه‌سازی را در کنار تحلیل پیشین خود از تکنولوژیهای موضوع و موضوع‌سازی می‌آورد.

فوکو تکنولوژی خاص و گفتمان سوژه درگیر در اعتراف را به همان شیوه تحلیل می‌کند که تکنولوژی و گفتمان متکی بر انضباط را تحلیل کرده است. وی هر دو مفهوم را در درون شبکهٔ تعبیری وسیع‌تری یعنی در درون مفهوم قدرت مشرف بر حیات جای می‌دهد. بنابراین باید در نظر داشت که وی هویت جنسی یا رهایی جنسی را ذاتاً فارغ از سلطه و یا ضرورتاً مخالف سلطه در درون جامعه نمی‌داند. در این خصوص فوکو اغلب مورد سوءفهم قرار گرفته است، به‌ویژه به وسیلهٔ کسانی که مدعی هستند جنبشهای رهایی و آزادی جنسی ضرورتاً جزئی از مقاومت سیاسی «معنی‌دار» در مقابل اشکال جاری قدرت هستند. قضیه برای فوکو کاملاً برعکس است؛ وی استدلال می‌کند که اشکال سلطه‌ای که با هویت جنسی پیوند دارند در واقع مبین تحولات اخیر در جامعهٔ ما هستند و به همین دلیل شناخت و تشخیص آنها دشوارتر است. چنان‌که پیشتر در بحث از «فرضیهٔ سرکوب» دیدیم، فوکو استدلال می‌کند که سرکوب خود عام‌ترین شکل سلطه نیست.

درواقع این باور که ما، یا با خودشناسی و یا با بیان حقیقت، در مقابل سرکوب مقاومت می‌کنیم، سلطه را حفظ می‌کند، زیرا عملکرد واقعی قدرت را پنهان می‌سازد.

### غریزه جنسی و قدرت مشرف بر حیات

مفهوم تاریخی جنسیت به عنوان گفتمانی مشخص و مرتبط با گفتمانها و کردارهای قدرت، در آغاز قرن هجدهم با چنین گفتمانها و کردارهایی پیوند خورد. «تحریک و تهییج گفتگو درباره غریزه جنسی به صورتی فنی» به عنوان ضمیمه و مکمل علایق اداری برای رفاه جمعیت پدیدار شد. در چارچوب گسترش علاقه به زندگی، طبقه‌بندیهای تجربی و علمی چندی از فعالیت جنسی انجام شد. در این مرحله اولیه، چنین طبقه‌بندیهایی هنوز در سایه گفتمان مذهبی پیشینی صورت می‌گرفتند که شهوت، گناه و اخلاق مسیحی را به هم پیوند می‌داد. اما به تدریج جمعیت‌شناسان و مقامات پلیس دست به تفحص تجربی در خصوص مسایلی چون فحشاء، آمارهای جمعیتی و نحوه انتشار بیماریها زدند. «زندگی جنسی چیزی نبود که انسان تنها درباره‌اش داوری کند؛ بلکه چیزی بود که اداره و کنترل می‌شد؛ چیزی همانند یک توانایی عمومی بود که اتخاذ روشهای مدیریتی را ایجاب می‌کرد و می‌بایست در گفتمانهای تحلیلی به آن پرداخته می‌شد. در قرن هجدهم، زندگی جنسی به صورت موضوعی درآمد که به پلیس مربوط می‌شد» (همان، ص ۲۴).

می‌توان علاقه فزاینده به مطالعات آماری در مورد جمعیت را به عنوان مثالی آورد. در سراسر سده هجدهم جمعیت‌شناسی و حوزه‌های وابسته بدان به تدریج به صورت رشته‌های علمی درآمدند. چنان‌که قبلاً دیدیم، مدیران و کارگزاران دولتی به جمعیت همچون چیزی می‌نگریستند که می‌باید شناخته شود، تحت مراقبت و توجه قرار گیرد و رشد داده شود. «لازم بود میزان زاد و ولد، سن ازداج، تعداد کودکان مشروع و نامشروع، روابط جنسی زودرس، کثرت وقوع روابط جنسی، شیوه‌های عقیم‌سازی یا بارورسازی، تأثیرات زندگی مجردانه، اثرات منع [روابط جنسی]، و آثار ناشی از پیشگیری از آبستنی مورد تحلیل قرار گیرد» (همان، صص ۲۵ و ۲۶). کارگزاران دولت فرانسه در قرن هجدهم به تدریج از بیان سخنان اندرزآمیز درباره اهمیت جمعیت به تعیبه روشهایی برای مداخله در زندگی جنسی مردم رسیدند. بدین‌سان زندگی جنسی تحت تأثیر این‌گونه علایق سیاسی و اقتصادی، به صورت مسئله‌ای درآمد که دولت و فرد در آن دخیل بودند.

در طی سده هجدهم پیوند جنسیت و قدرت بر حول مسایل مربوط به جمعیت شکل گرفته بود. اما در آغاز قرن نوزدهم جابه‌جایی عمده‌ای رخ داد به این معنی که گفتار درباره جنسیت در قالب مقولات پزشکی صورت گرفت. همین جابه‌جایی بود که فورانی از گفتار درباره جنسیت در سراسر جامعه بورژوازی برانگیخت. نقطه عطف عمده، تفکیک علم پزشکی راجع به جنسیت از علم پزشکی راجع به بدن بود؛ این تفکیک براساس کشف و تشخیص «غریزه‌ای جنسی [صورت گرفت] که می‌توانست وجوه نامتعارف، انحرافات اکسبایی، بیماریها و روندهای آسیب‌شناختی را باز نماید» (همان، ص ۱۱۷). از طریق همین پیشرفتهای «علمی» بود که جنسیت با شکل نیرومندی از دانش پیوند خورد و رابطه‌ای میان فرد، گروه، معنا و مراقبت برقرار شد.

در اینجا فوکو زندگی جنسی و جنسیت را در مقابل هم قرار می‌دهد. زندگی جنسی امری است مربوط به خانواده. «بی‌شک باید پذیرفت که روابط جنسی در هر جامعه‌ای به گسترش وصلت و قرابت سببی می‌انجامند» (همان، ص ۱۰۶). تا پیش از پایان سده هجدهم قوانین عمده در کشورهای غربی بر همین گسترش وصلت و قرابت تمرکز داشت؛ بدین سان به واسطه درآمیختن تعهدات مذهبی یا قانونی ازدواج با قوانین مربوط به ارث و روابط خویشاوندی، گفتمان خاصی درباره زندگی جنسی پیدا شده بود. براساس همین قوانین، شئون و مراتب اجتماعی برقرار می‌گشت، اعمال مختلف ممنوع یا مجاز اعلام می‌شد و نظام اجتماعی شکل می‌گرفت. از طریق ازدواج و زاد و ولد، وصلت و قرابت سببی، با مبادله و انتقال ثروت و مالکیت و قدرت پیوند می‌خورد.

شکل تاریخی گفتار و کرداری که فوکو «جنسیت» می‌خواند، مبتنی بر گسستن زندگی جنسی از وصلت و قرابت است. جنسیت موضوعی فردی است و با لذات خصوصی پنهان، زیاده‌رویهای خطرآفرین برای بدن و تخیلات مخفی و محرمانه سروکار دارد؛ جنسیت بدین معنی به عنوان ماهیت اصلی فرد و هسته هویت شخصی تلقی شد. این امکان پیدا شد که با وساطت پزشکان، روانپزشکان و کسان دیگری که اعترافات ما درباره اندیشه‌ها و اعمال نهانی و خصوصی‌مان را می‌شنیدند، به رموز بدن و اندیشه خود پی ببریم. فوکو همین فرآیند شخصی شدن، طبی شدن و رمزدار شدن زندگی جنسی را که در دوران خاصی رخ داد، «انتشار جنسیت»<sup>۱</sup> می‌خواند.

فوکو در درون گفتمانهایی که درباره جنسیت تولید و تکثیر شده‌اند، چهار «وحدت استراتژیک بزرگ» را تمیز می‌دهد که در آنها قدرت و دانش در درون سازوکارهای خاصی درآمیختند که در حول جنسیت ساخته شد. هریک از استراتژیهای چهارگانه انتشار جنسیت به‌طور جداگانه پدید آمد و در آغاز نسبتاً از دیگر استراتژیها مجزا بود. جزئیات این استراتژیها قرار است در مجلدات بعدی تاریخ جنسیت توضیح داده شوند؛<sup>۱</sup> به هر حال موضوعات اصلی این مبحث آشکارا مربوط به قدرت مشرف بر حیات هستند که در اینجا مورد بحث ما بوده است.

نخستین استراتژی، هیجان‌پذیر شمردن بدن زنان است. بدن زن به عنوان بدنی کاملاً اشباع شده از جنسیت مورد تحلیل قرار گرفت. در نتیجه این «پیشرفت» پزشکی، بدن زن «به‌واسطه آسیب‌شناسی درونی خودش» تمیز و تشخیص می‌یافت و «در ارتباطی انداموار با پیکر جامعه» قرار داده می‌شد (پیکری که «بدن زن» ضامن بارآوری منظم آن بود) (همان، ص ۱۰۴). همه عناصر انتشار کامل جنسیت در اینجا موجود هستند؛ جنسیتی رمزآمیز و سراسری و واجد اهمیت بسیار در سراسر بدن خانه کرده است؛ همین حضور رمزآمیز [جنسیت] چیزی است که بدن زن را وارد گفتمانهای تحلیلی علم پزشکی کرد؛ از طریق این‌گونه گفتمانهای پزشکی، هویت شخصی زن و سلامت آینده جمعیت هر دو با دانش، قدرت و مادیت بدن پیوند مشترکی می‌یابند.

دومین استراتژی، آموزش‌پذیر شمردن زندگی جنسی کودکان بود. روشهای معمول در مبارزه بر علیه استمناء، مثال روشنی از انتشار قدرت مشرف بر حیات نه به عنوان عامل تحدید بلکه به عنوان عامل تولید گفتار به دست می‌دهند. این گفتار مبتنی بر این باور بود که همه کودکان برخوردار از جنسیتی هستند که هم طبیعی و هم خطرناک است. در نتیجه، مصلحت فردی و جمعی در این بود که اقداماتی به منظور اعمال مراقبت بر چنین توانمندی ابهام‌آمیزی انجام شود. استمناء کودکان به عنوان بیماری همه‌گیری تلقی شد. «پیامد بالفعل آن این بود که در این مبارزه کلی که بزرگسالان را در رابطه با زندگی جنسی کودکان بسیج می‌کرد، چنین لذتهای ساده و بی‌پایه‌ای به صورت تکیه‌گاه و رموزی در می‌آمدند (یعنی این‌که به زور آنها را پنهان می‌ساختند تا این‌که کشف آنها را ممکن سازند)» (همان، ص ۴۳). مراقبت دقیق، فنون نظارت، گسترده دامهای بی‌شمار، نصایح



اخلاقی بی‌پایان، اخطارهای فراوان در خصوص هوشیاری و مواظبت، تحریک مستمر احساس گناه، بازسازی ساختمان خانه جهت اعمال نظارت، توسل به شرف خانوادگی، و استناد به پیشرفتهای پزشکی، وسایلی بودند که در مبارزه‌ای که از آغاز آشکارا محکوم به شکست بود، بسیج شدند ولیکن در از میان بردن استمناء کودکان شکست خوردند. اما اگر این مبارزه را نه به عنوان تحدید جنسیت بلکه به عنوان تولید قدرت تعبیر کنیم، در آن صورت باید گفت که موفقیت کامل به دست آورد: «قدرت با اتکاء بر این تکیه‌گاه پیش می‌رفت، ابزارهای کنترل و اثرات خود را ازدیاد می‌بخشید، در همان حال آماج آن گسترش می‌یافت، به اجزایی بخش می‌شد، شاخه شاخه می‌گشت و با همان شتاب هرچه بیشتر به درون واقعیت رسوخ می‌کرد» (همان، ص ۴۲).

سومین استراتژی، قرار دادن زاد و ولد در کانون توجه جامعه و دولت است. در این استراتژی، زن و شوهر مسئولیتهای طبی و اجتماعی پیدا کردند. آنها اینک از دیدگاه دولت وظیفه‌ای نسبت به اجتماع داشتند به این معنی که می‌بایست جامعه را از تأثیر عوامل بیماری‌زایی که ممکن است به واسطه جنسیت بی‌بند و بار افزایش یابند، مصون بدارند و با بذل توجه دقیق به تنظیم امر زاد و ولد، جمعیت را محدود کنند (یا به آن نیروی تازه‌ای ببخشند). باور بر این بود که فساد اخلاقی و یا لغزش در مراقبتهای جنسی به سهولت موجب پیدایش انحرافات جنسی و دگرگونیهای ناگهانی توارثی می‌گردد. قصور در مراقبت دقیق بر زندگی جنسی می‌توانست به وجه خطرناکی به افول سلامت و تندرستی خانواده و جامعه بینجامد. تا پیش از پایان قرن نوزدهم، «کردار اجتماعی تام و تمامی که در شکل نژادگرایی خشن و لیکن منسجمی ظاهر شد و تحت هدایت دولت بود، به تکنولوژی جنسی، قدرتی عظیم و پیامدهایی بسیار گسترده بخشید» (همان، ص ۱۱۹).

جنبش اصلاح نژاد را می‌توان قطعاً در پرتو چنین تحولاتی بهتر فهمید. با این حال کل علمی که برای مطالعه جنسیت انسان پیدا شدند، چنین نقش نظارت زیست‌شناسانه‌ای ایفا نمی‌کردند. فوکو خاطر نشان می‌سازد که روانکاوی، به‌ویژه در اوان ظهور خود، و قطع نظر از نقشی که بعدها در بهنجارسازی ایفا کرد، مقاومتی مستمر و دلیرانه در مقابل کل نظریه‌های مربوط به فساد و انحطاط توارثی نشان داد. روانکاوی در بین کل تکنولوژیهای پزشکی مختلفی که برای بهنجارسازی زندگی جنسی پیدا شدند، تنها موردی بود که در مقابل این نوع گرایش زیست‌شناسانه سخت مقاومت کرد.

چهارمین استراتژی، تلقی لذات ناشی از انحرافات جنسی به عنوان بیماری روانی

است. تا پیش از پایان سده نوزدهم، زندگی جنسی به عنوان پدیده‌ای مجزا تشخیص یافته بود و یا به گفته فوکو به عنوان غریزه‌ای «وضع» گردیده بود. باور بر این بود که این انگیزه غریزی، هم در سطح زیستی و هم در سطح روانی عمل می‌کند و این انگیزه ممکن است منحرف، مخدوش، مقلوب و مغشوش گردد و یا این‌که به صورتی طبیعی و سالم عمل کند. در هر مورد غریزه جنسی و سرشت فرد به‌طور تنگاتنگی وابسته به یکدیگر شمرده می‌شدند. علم جنسی بدین‌سان تصویری وسیع از انواع ناهنجاریها، کژرویها و جنسیت‌های مخدوش ترسیم کرد. روانپزشکان در پایان قرن نوزدهم به‌ویژه درخصوص نوع‌شناسی انحرافات فراست بسیاری به خرج می‌دادند. «اختلاط‌دوستان، مردنماها، دوستداران پیره‌زنها، مبتلایان به انحراف در مرکز حس جنسی و زنان مبتلا به حزن جنسی، هریک جایگاهی داشتند» (همان، ص ۴۳). تصور می‌رفت که با تشخیص این انواع بر مبنای علمی، توصیف و تشریح ویژگیهای افراد بسیار آسان خواهد شد. حوزه تازه کاملی برای تشریح و تنظیم دقیق حیات فردی باز شد. از دیدگاه روانپزشکان، جنسیت در کل ابعاد و جوه زندگی فرد منحرف رسوخ داشت؛ از همین‌رو کل ابعاد زندگی او می‌بایست شناخته شود. درحالی‌که «لواط در گذشته انحرافی موقتی به‌شمار می‌رفت، اینک هم جنس‌بازی به صورت نوعی [از بیماریها] ظاهر می‌شود» (همان، ص ۴۳). آنچه زمانی مجموعه‌ای از اعمال ممنوعه بود اینک به صورت عوارض ترکیب معناداری از زیست‌شناسی و عمل درمی‌آمد. باز هم «دستگاه قدرتی که بر کل این عارضه بیگانه متمرکز می‌شد، هدفش سرکوب آن نبود بلکه می‌خواست بدان واقعیتی تحلیلی، مشهود و پایدار ببخشد» (همان، ص ۴۴). اینک برحسب میزان بهنجار شدن یا بیمارگون شدن چنین غریزه جنسی مرموزی، کل رفتار فرد قابل طبقه‌بندی می‌شد. به محض این‌که تشخیص پزشکی در مورد انحراف، از لحاظ علمی اثبات می‌شد، تکنولوژیهای اصلاح‌گر می‌بایست به نفع فرد و جامعه اعمال شوند. بدین‌سان «علم شکسته‌بندی جنسی»<sup>۱</sup> تام و تمامی رسمیت می‌یافت. در این استراتژی نیز چون سه استراتژی دیگر، بدن، علم جنسی جدید و خواست تنظیم و مراقبت با هم پیوند داشتند و به موجب برداشتی از جنسیت عمیق و سراسری و معنی‌داری که هر چیزی را که با آن تماس داشت فرامی‌گرفت و خود تقریباً همه چیز بود، در مجموعه‌ای همبسته گرد می‌آمدند.

همه این استراتژیها به پیدایش پیوند غربی میان قدرت و لذت می انجامند. از آنجا که بدن کانون جنسیت به شمار می رفت و جنسیت دیگر نمی بایست نادیده گرفته شود، بنابراین علم مجبور بود کل رموز زیست شناسانه و روانی موجود در بدن را به دقت هرچه تمامتر بشناسد. در نتیجه بی شک پیشرفتی در علم حاصل شد لیکن «شهوای ساختن قدرت و کسب لذت» نیز ممکن گردید. پیشرفت علمی انگیزه نهفته تازه ای پیدا می کرد که به لذت درونی خود علم تبدیل می شد. معاینه به عنوان اصل و هسته کل روشهای جدید، فرصتی بود که در آن گفتمان جنسی، در قالب واژگان طبی مقبول بیان می شد. از آنجا که مشکل طبی پنهان و نهفته است، معاینه مستلزم اعتراف از جانب بیمار بود. معاینه «مستلزم تماس و نزدیکی ... و مبادله سخنان از طریق پرسشهایی بود که به اخذ اعتراف به گره و اجبار می انجامید و صمیمیتهایی را برمی انگیزخت که از حد پرسشهای مطرح شده فراتر می رفت» (همان، ص ۴۴). به علاوه فردی که معاینه می شد از شکل خاصی از لذت هم برخوردار می شد: این همه توجه مراقبت آمیز، این همه اخذ اعتراف به شیوه ای نوازشگرانه درباره خصوصیت ترین جزئیات زندگی و این همه تفحصات عاجل، موجب لذت او می شدند. «معاینه پزشکی، تحقیق روانپزشکانه، گزارش و شرح حال و مراقبت خانوادگی ممکن است همگی دارای این هدف کلی و ظاهری باشند که هرگونه جنسیت منحرف یا غیرمولد را نفی کنند، لیکن واقعیت این است که آنها همچون دستگاههایی عمل می کنند که دو محرک دارند: یکی لذت و دیگری قدرت» (همان، ص ۴۵). قدرت پزشکی در رسوخ و نفوذ از یک سو و لذات ناشی از طفره و تجاهل بیمار از سوی دیگر هر دو طرف را اغوا می کرد.

### تکنولوژی اخذ اعتراف

از دیدگاه فوکو، معاینه پزشکی که در قرن نوزدهم رایج شد همانند دیگر اشکال مشخص اخذ اعتراف، عمیق ترین تخیلات و نهانی ترین کردارهای جنسی فرد را در معرض دید مقامات صاحب قدرت قرار می داد. به علاوه به فرد القاء می شد که از طریق چنین اعترافی می تواند خودش را بشناسد. زندگی جنسی تنها یکی از موضوعات چنین تخلیه ای از طریق اعتراف بوده که دامنه اش از قرن نوزدهم به بعد گسترش یافته است، هرچند مهمترین موضوع آن به شمار می رود. «تأثیرات روش اعتراف، گسترش بسیار پیدا کرده است. اعتراف در نظام قضایی، پزشکی، آموزش و پرورش، روابط خانوادگی و روابط

عشقی، در معمولی‌ترین امور زندگی روزمره و در پرهیت‌ترین مراسم و شعایر نقشی بازی می‌کند؛ ما به جرایم خودمان، گناهانمان، افکار و امیالمان، بیماریها و مشکلاتمان اعتراف می‌کنیم.... آدمی در لذت و در درد چیزهایی را به خودش اعتراف می‌کند که گفتن آنها به هیچ‌کس دیگر ممکن نخواهد بود، چیزهایی که مردم درباره آنها کتابها می‌نویسند.... انسان غربی به حیوانی اعتراف‌کننده تبدیل شده است» (همان، ص ۵۹).

فوکو، اعتراف و به‌ویژه اعتراف درباره جنسیت را یکی از اجزای عمده تکنولوژیهای رو به گسترش اعمال انضباط بر بدنها، جمعیتها و کل جامعه می‌داند. وی به عنوان تبارشناس در پی تفحص در تاریخ اعتراف، و روابط آن با مذهب، قدرت سیاسی و علوم پزشکی است. وی در جلد اول تاریخ جنسیت فرهنگهایی را که از طریق ادبیات عاشقانه در پی شناخت زندگی جنسی برمی‌آیند با فرهنگ غربی که علم جنسیت را به کار می‌برد، مقابله و مقایسه می‌کند. در جلدهای بعدی آن کتاب روند تکامل روش اعتراف، تکنیکها و انواع گفتمان [اعترافی] یونانیان، رومیان، مسیحیان اولیه و عصر اصلاح دین مورد تحلیل قرار خواهد گرفت. در تحریر «تاریخ حال حاضر» بدین معنا، هدف، کشف لحظه‌ای نیست که اعتراف و به‌ویژه اعتراف درباره جنسیت به عنوان «تکنولوژی معطوف به خود» به‌طور کامل پدیدار شد، بلکه مقصود، فهم عملکرد همین «تکنولوژی معطوف به خود» است؛ یعنی نوع گفتمان و تکنیکهای خاصی که ظاهراً عمیق‌ترین ابعاد نفس ما را آشکار می‌سازند. این وعده چنان جذاب و گیرا بوده که ما را در درون شبکه روابط قدرتی گرفتار ساخته که مشکل بتوان آن را دید یا درهم شکست. دست‌کم در غرب، حتی خصوصی‌ترین واریسی و معاینه نفس فردی، با نظامهای قدرتمند کنترل بیرونی یعنی با دانشها و شبه‌دانشها و آیینهای مذهبی و اخلاقی پیوند دارد. خواست فرهنگی دانستن حقیقت درباره خود، فرد را به گفتن حقیقت برمی‌انگیزد؛ همین «به گفتار درآوردن»<sup>۱</sup>، در اعترافی پس از اعتراف دیگر به خود و به دیگران، فرد را در درون شبکه‌ای از روابط قدرت با دیگران قرار می‌دهد که خودشان را واجد ابزارهای تعبیر و تفسیر لازم برای استخراج حقیقت از درون این اعترافات می‌دانند.

فوکو در جلد اول تاریخ جنسیت به‌ویژه به نقش علم در روابط متقابل اعتراف،

حقیقت و قدرت علاقه‌مند است. یکی به این دلیل که هنجارهای علمی و گفتمان تحلیل علمی بی‌طرف (به‌ویژه گفتمان علم پزشکی) آنقدر در جامعه غربی مسلط شده‌اند که تقریباً مقدس به نظر می‌رسند. به‌علاوه به‌واسطه بسط و گسترش روشهای علمی، فرد هم برای خودش و هم برای دیگران به صورت موضوع دانش درآمده است، موضوعی که حقیقت را دربارهٔ خودش می‌گوید تا خودش را بشناسد و برای دیگران شناخته شود، موضوعی که در خود تغییراتی ایجاد می‌کند. اینها تکنیکهایی هستند که در تکنولوژیهای معطوف به خود با گفتمان علمی پیوند می‌یابند.

این فرآیند، با تکنولوژیهای انضباطی که در آنها صاحبان قدرت تغییراتی در بدنهای صامت و سر به‌راه، ایجاد می‌کنند، به‌وضوح شباهت دارد. اما یکی از تفاوت‌های آشکار این است که انسان مدرن گنگ و صامت نیست بلکه باید سخن بگوید. فوکو اینک در پی نشان دادن رابطهٔ موجود میان این دو نوع تکنولوژی برمی‌آید تا اثبات کند که چگونه آن دو در درون ساختارهای پیچیدهٔ سلطه و استیلا به هم پیوند خورده‌اند. باز هم از دیدگاه فوکو قدرت، صرف خشونت یا اجبار ناب نیست بلکه عبارت از تعامل تکنیکهای انضباطی و تکنولوژیهای پنهان‌تر معطوف به خود است. وظیفهٔ تبارشناسی انسان مدرن، تشخیص عناصر تشکیل‌دهنده و تحلیل روابط و تعامل میان آن اجزاء است.

رمز تکنولوژی معطوف به خود، این باور است که آدمی می‌تواند با کمک کارشناسان، حقیقت را دربارهٔ خودش بداند و بگوید. همین خود یکی از اصول اساسی در علوم پزشکی و روانپزشکی و همچنین در حوزهٔ قانون، آموزش و پرورش و زندگی عشقی است. این باور که حقیقت را می‌توان از طریق واری و معاینهٔ آگاهی خود و به‌واسطهٔ اعتراف اندیشه‌ها و اعمال خود کشف کرد، اینک چنان طبیعی، متقاعدکننده و حتی بدیهی به نظر می‌رسد که ظاهراً نامعقول و بعید می‌نماید که چنین درخودنگریهایی را به عنوان عنصری اصلی در استراتژی قدرت قلمداد کنیم. اما بعید و نامعقول نمودن این قضیه نتیجهٔ وابستگی ما به فرضیهٔ سرکوب است؛ اگر حقیقت ذاتاً ضد قدرت است در آن صورت کشف آن قطعاً ما را به سوی راه‌هایی راهنمایی خواهد کرد.

این باور که اعتراف، حقیقت را آشکار می‌سازد، نیرومندترین جلوهٔ خود را در رابطه با جنسیت می‌یابد یعنی در این اعتقاد که بدن و امیال آن وقتی از زاویهٔ تعبیر به آن بنگریم، عمیق‌ترین شکل حقیقت دربارهٔ هر فرد و دربارهٔ همهٔ انسانها را تشکیل می‌دهند. از دوران توبه و انابهٔ مسیحی تا حال حاضر، امیال و خواهشهای جسمانی در کانون اعتراف قرار

داشته‌اند. از قرون میانه و سپس در طی دوران اصلاح دین تا زمان حاضر، زبان و تکنیکهای معمول در اعتراف مذهبی ظریف‌تر شده و دامنه آنها به نحو فزاینده‌ای گسترش یافته است. فوکو روند تاریخی طولانی و پیچیده اعتراف در کلیسا را در جلد‌های بعدی تاریخ جنسیت بیان خواهد کرد. فعلاً کافی است بگوییم که وی این روند تاریخی تکاملی را به عنوان زمینه‌ای عمومی برای تبدیل کل امیال و خواهشهای جسمانی و روانی به گفتار توصیف می‌کند. «پیشوایان مسیحی، وظیفه گذراندن هر چیزی را که به زندگی جنسی ارتباط داشته باشد، از درون دستگاه وقفه‌ناپذیر گفتار، به عنوان وظیفه‌ای اساسی تجویز می‌کردند» (همان، ص ۲۱). فرد تحریک و تشویق می‌شد تا نطق جامع‌الاطرافی درباره وضع روانی و خواستها و شهوات جسمانی خود ایراد کند. همین گفتار سپس به وسیله نماینده منصوب دستگاه قدرت، یعنی کشیش، مورد استنباط و داوری قرار می‌گرفت.

کمیت و کیفیت چنین تحریک و تشویقی به انجام اعتراف اینک پیشرفت کرده است. فوکو مثال فرمانی را می‌آورد که در آغاز قرن سیزدهم به مسیحیان داده شد، مبنی بر این که آنها باید دست‌کم یک بار در سال به کل گناهان خود اعتراف کنند؛ اوضاع و احوال از آن زمان به نحو چشمگیری تغییر پیدا کرده است. وی همچنین نشان می‌دهد که عرصه و جایگاه اعتراف بسط یافته است. حتی در قرن شانزدهم، تکنیکهای اعتراف، از بستری صرفاً مذهبی گسیخته شدند و به سایر قلمروها بسط و تسری یافتند: یعنی نخست به حوزه آموزشی، سپس به زندانها و دیگر نهادهای مربوط به حبس و توقیف و بعدها در سده نوزدهم به حوزه پزشکی انتشار پیدا کردند. جزئیات انتشار و بسط اعتراف بدین شیوه در مجلدات بعدی تاریخ جنسیت بررسی خواهند شد، اما گرایش اصلی مورد نظر فوکو کاملاً روشن است. اعتراف که اصل و منشأی مسیحی داشت به صورت تکنولوژی عامی درآمد. از طریق اعتراف، جزئی‌ترین لذات فردی و جنبشهای روحی، قابل استنباط، شناخت، اندازه‌گیری و تنظیم شدند. از درون اشتغال خاطر مسیحیت نسبت به زندگی جنسی این فرض پدیدار شد که زندگی جنسی مهم است و به منظور شناسایی وضع روحانی خود، می‌باید به اندیشه‌ها و اعمال جنسی اعتراف کرد. گام عمده در جهت قرار دادن اعتراف و به‌ویژه اعتراف جنسی در درون شبکه قدرت، در قرن نوزدهم یعنی در زمانی برداشته شد که فرد می‌بایست در نزد مقامات دیگر به‌ویژه پزشکان، روانپزشکان و علمای اجتماعی اعتراف کند.

به هر حال فوکو مدعی نیست که علاقه به زندگی جنسی ضرورتاً گرفتار تکنولوژیهای معطوف به خود و روابط قدرت است. دو روش شایع و متداول برای بررسی زندگی جنسی وجود داشته است: یکی هنر و ادبیات عاشقانه<sup>۱</sup> و دیگری علم زندگی جنسی<sup>۲</sup>. در تمدنهای بزرگ غیر از تمدن غربی، با زندگی جنسی همچون ادب و هنر عاشقانه برخورد می‌شود که در آن، «حقیقت از خود لذت ناشی می‌شود و به عنوان کرداری فهمیده و به عنوان تجربه‌ای انباشته می‌گردد» (همان، ص ۵۷). لذت هدف لذت است و تابع و متفرع فایده، اخلاق و به‌خصوص حقیقت علمی تلقی نمی‌شود. جنسیت نیز رمز نفس فردی نیست بلکه مجموعه‌ای از کردارها و آیینهای عاشقانه‌ای است که استاد به مبتدی می‌آموزد. این مراسم و شعایر «تسلطی مطلق بر بدن، سعادت بی‌نظیر، بی‌خبری نسبت به زمان و حدود آن، اکسیر زندگی، از پیش پا برداشتن مرگ و تهدیدهای آن را» وعده می‌دهند (همان، ص ۵۸).

غرب در راه دیگر یعنی راه علم جنسیت قرار گرفته است. هدف آن نه تشدید و افزایش لذت بلکه تحلیل دقیق و منضبط هر اندیشه و عملی است که به لذت مربوط باشد. این‌گونه تنظیم و تبیین کامل امیال و خواهشها دانشی تولید کرده است که از قرار معلوم رمز سلامت روانی و جسمانی فرد و رفاه جمع را دربر دارد. غایت این دانش تحلیلی، فایده، اخلاق و یا حقیقت است.

در سده نوزدهم گفتارهای مربوط به جنسیت با علوم جدید انسان تداخل یافتند و به تدریج «بایگانی بزرگ لذت» ساخته شد. علم پزشکی، روانپزشکی و علوم آموزشی میل و خواش را به گفتار علمی منظمی تبدیل کردند. نظامهای طبقه‌بندی مختلفی ساخته شد، اطلاعات گسترده‌ای به دقت گردآوری گردید و «علم اعتراف» که با امور نهفته و غیرقابل ذکر سروکار داشت، به‌وجود آمد. مشکل علمای علم جنسیت این بود که چگونه با بروز سیلانی از پایین برخورد کنند. ظاهراً مشکلی در ایجاد انبساط در گفتار [جنسی] وجود نداشت؛ مشکل، چگونگی سازمان دادن آن در درون یک علم بود.

فوکو در اینجا تمیز مهمی قایل می‌شود و اظهار می‌دارد که علوم پزشکی مربوط به جنسیت از علوم زیست‌شناسی منشعب شدند. علوم جنسیت دارای «محتوای ضعیفی از نقطه نظر اصول اولیه عقلانیت بودند، بگذریم از این که علمیتی نداشتند؛ همین خود برای

آنها جایگاهی مجزا در تاریخ دانش ایجاد کرد» (همان، ص ۵۴). چنین رشته‌های علمی درهم و برهمی از مجموعه معیارهای بسیار متفاوتی از معیارهای رایج در زیست‌شناسی متابعت می‌کردند؛ زیست‌شناسی تابع فراگرد تکامل علمی جاافتاده‌تری بود. علم پزشکی جنسی همچنان غرق در علایق و کردارهای سیاسی بود. این‌گونه گفتارها درباره جنسیت از پیشرفتهای علم زیست‌شناسی به عنوان پوشش و وسیله توجیهی بهره‌برداری کردند. اما میان آن دو تداخل مفاهیم اندکی وجود داشت. «گویی مقاومتی اساسی، تکوین و تکامل گفتمانی عقلانی درباره زندگی جنسی و عوامل همبسته و آثار آن را سد می‌کرد. تغایری از این نوع حاکی از این بود که هدف چنین گفتمانی نه بیان حقیقت بلکه جلوگیری از بروز آن بود» (همان، ص ۵۵).

فوکو گاه چنان سخن می‌گوید که گویی وی بر آن است که کل علم را صرفاً به عنوان محصول قدرت قلمداد کند. منتقدین او اغلب در این زمینه مقصود او را به درستی در نمی‌یابند. اما مقصود فوکو این نیست بلکه هدف او همواره تشخیص روابط متقابل دانش و قدرت بوده است. وی در سراسر مسیر فکری خود، تنها «شبه‌علوم» یا «علوم تقریبی» یعنی علوم انسانی را به عنوان موضوع مطالعه خود برگزیده است. دیگران به ویژه ژرژ کانگیلهم<sup>۱</sup> و گاستون باشلار<sup>۲</sup> مطالعات خود را مصروف علوم «موفق» کرده‌اند. اما فوکو موضوع دیگری انتخاب کرده و به بررسی گفتمانهایی پرداخته است که گرچه مدعی شده‌اند که تحت لوای علوم نرمال و مقبول پیشرفت کرده‌اند، اما درحقیقت به عملکردهای قدرت در سطح خرد سخت وابسته و مقید بوده‌اند.

گفتمانهای پزشکی درباره جنسیت در سده نوزدهم نمونه کاملی از چنین شبه‌علمی هستند. فوکو نشان می‌دهد که چگونه مجریان این گفتمانها، گفتمان معطوف به حقیقت [یعنی علم] را از طریق موضوع مطالعه خود یعنی زندگی جنسی، با عملکردهای قدرت پیوند زدند. «حقیقت زندگی جنسی به چیزی اساسی، سودمند یا خطرناک، ارزشمند یا مهیب تبدیل شد: به‌طور خلاصه ... جنسیت به عنوان مسئله حقیقت ظاهر شد» (همان، ص ۵۶). زندگی جنسی موضوعی است که بنا به ادعای این گفتمانها به مباحث مدرن ما درخصوص جنسیت وحدت می‌بخشد و این امکان را ایجاد می‌کند که مسایل کالبدشناسانه، کارویژه‌های زیست‌شناسانه، اخلاق و رفتار، احساسات، معارف و لذات را



گرد هم آوریم. بدون این «چیز» عمیق، نهفته و معنی‌دار، هریک از این گفتمانها در مسیر مختلفی قرار می‌گرفتند. یا به سخن درست‌تر، نکته مهم استدلال فوکو این است که بدون موضوع جنسیت، چنین گفتمانهایی اصلاً به شکلی که اکنون وجود دارند، پدید نمی‌آمدند. از قرن نوزدهم به بعد، زندگی جنسی به اصل علی نهفته، معنای پرتوان، و رمزی تبدیل شده است که در همه جا قابل کشف است. غریزه جنسی «نامی است که می‌توان به فرآورده‌ای تاریخی بخشید؛ [غریزه جنسی] واقعیتی نهانی نیست که فهمش دشوار باشد بلکه شبکه سطحی عظیمی است که در آن انگیزش بدن‌ها، تشدید لذات، تحریک به گفتار، تشکیل دانش‌های خاص، و تحکیم سلطه‌ها و مقاومتها، برحسب برخی استراتژیهای قدرت و دانش با یکدیگر پیوند پیدا می‌کنند» (همان، صص ۱۰۵ و ۱۰۶).

غریزه جنسی اسطوره‌ای تاریخی است که میان علوم زیست‌شناسی و کردارهای هنجاربخش قدرت مشرف بر حیات پیوند می‌زند. وقتی غریزه جنسی به عنوان کارویژه‌ای اساساً طبیعی تلقی گردید که ممکن است در عین حال فعال نباشد، در نتیجه این اندیشه پدیدار شد که انگیزه جنسی می‌بایست مهار و کنترل و هدایت شود. غریزه جنسی به عنوان پدیده‌ای طبیعی ظاهراً بیرون از عرصه قدرت قرار داشت. اما فوکو در مقابل چنین نظری استدلال می‌کند که دقیقاً همین فرآوری فرهنگی غریزه جنسی به عنوان نیرویی زیست‌شناسانه بود که این امکان را بدان داد تا با عملکردهای قدرت مشرف بر حیات در سطح خرد پیوند یابد. «غریزه جنسی، فکرآمیزترین، آرمانی‌ترین و درونی‌ترین عنصر در انتشار جنسیت است که قدرت در اعمال سلطه خود بر بدن‌ها و مادیت آنها، وبر نیروها، انرژیها، شهوات و لذات آنها بدان سازمان می‌دهد» (همان، ص ۱۵۵).

### علوم اجتماعی سوژه‌ساز

در پایان مبحث تکنولوژی انضباطی (فصل هفتم) دیدیم که مجموعه‌ای از علوم اجتماعی ابژه‌ساز انسان همراه با گسترش دستگاه‌های انضباطی پدیدار شدند. به موازات این تحول طیف گسترده‌ای از علوم طبیعی همراه با انتشار تکنولوژی اعترافی پدید آمدند. اهداف و تکنیکهای این دو نوع از علوم کاملاً متفاوت بوده‌اند. ساختن و پرداختن غریزه جنسی به عنوان عمیق‌ترین معنای بنیادین، و ایجاد جنسیت به عنوان شبکه‌ای از مفاهیم و کردارها، بیشتر نیازمند و مرتبط با مجموعه‌ای از روشها و آیینهای «سوژه‌ساز» برای تعبیر اعترافات

است تا مجموعهٔ روشهای «ابژه‌ساز» برای اعمال کنترل بر بدن‌ها. معاینه و اعتراف، تکنولوژیهای اصلی علوم سوژه‌سازاند. از طریق روشهای بالینی و درمانی معاینه و استماع بود که جنسیت به صورت حوزهٔ رمزدار و معنابخشی درآمد و تکنولوژیهای خاص آن پیدا شدند. برخی معاینات پزشکی و روانپزشکی خاص قرن نوزدهم، برخلاف اشکال دیگر معاینهٔ پزشکی که در مسیری موازی اما جدا از علوم پزشکی تداوم یافتند، مستلزم این بودند که سوژهٔ معاینه سخن بگوید و مقام شناخته شده‌ای سخنان او را تعبیر کند. از همین رو این‌گونه آیینها و روشها اساساً تأویلی بودند. اولاً لازم بود که تغییری در جایگاه انجام اعتراف صورت گیرد. در محیط درمانگاه، پزشک می‌توانست بحث از اعتراف را با تکنیکهای معاینه درآمد. این تکنیکها چنان‌که پیشتر دیدیم نتایجی از حیث «ابژه‌سازی» ایجاد کرده بودند. اینک وظیفه عبارت از ساختن و پرداختن روشهای معاینه‌ای بود که بتواند گفتار معنی‌دار سوژه را منظم سازد و بر آن نظارت کند. در حالی که مداخلات اعمال شده بر بدنهای صامت و مطیع اساساً اصلاح‌گرانه بودند، مداخلات اعمال شده بر انسان به عنوان سوژه ذاتاً درمان‌گرانه‌اند. جنسیت اینک مسئله‌ای پزشکی بود: «حقیقت، وقتی به موقع، به طرف ذریبط و از جانب شخصی گفته می‌شد که هم شنوندهٔ آن و هم مسئول آن بود، شفا می‌بخشید» (همان، ص ۶۷).

با این حال معماهایی نظری دربارهٔ چگونگی بهره‌برداری از این‌گونه تکنیکهای اعتراف وجود داشت: چگونه باید با اطلاعات به دست آمده از طریق «معاینهٔ خود» یا در خودنگری<sup>۱</sup> برخورد کرد؟ چه نوع شواهدی، تجربه به دست می‌داد؟ چگونه باید با «آگاهی» به عنوان موضوع پژوهش تجربی برخورد کرد؟ به‌طور خلاصه، آیا علم انسان به عنوان فاعل شناسایی ممکن است؟ مسئله به زبان خود فوکو این بود: «آیا می‌توان تولید حقیقت را برحسب الگوی حقوقی - مذهبی قدیمی اعتراف، بیان کرد و اخذ اطلاعات محرمانه به‌گروه را برحسب قواعد گفتار علمی مشخص کرد؟» (همان، ص ۶۴). چگونه می‌توان این‌گونه حرفها را در درون یک علم حتی علمی نامشروع جای داد؟

نیاز به ایجاد ساختاری علمی برای توضیح زندگی جنسی، به نوبهٔ خود بدین معنی بود که تنها دانشمندان تربیت شده می‌توانند گفته‌های مربوطه را دریابند، نه خود فرد گوینده.

در چارچوب اعتراف، هرچه سوژه<sup>۱</sup> گوینده بیشتر سخن بگوید (یا بیشتر وادار به سخن گفتن شود) علم، شناخت بیشتری پیدا می‌کند؛ هرچه عرصه<sup>۲</sup> معاینه<sup>۳</sup> مشروع درباره آگاهی گسترش بیشتری می‌یابد، شبکه<sup>۴</sup> تکنولوژی اعترافی دقیق‌تر و گسترده‌تر می‌شود. با گسترش چنین قدرتی، آشکار شد که فاعل گفتار خود نمی‌توانست داور نهایی گفتار خودش باشد. از آنجا که زندگی جنسی راز و رمزی به‌شمار می‌رفت، فاعل جنسیت، صرفاً به دلیل احتیاط یا اخلاق یا ترس آن را پنهان نمی‌داشت بلکه وی اصلاً نمی‌توانست به رموز جنسیت خودش واقف شود.

اهمیت کامل معنای جنسیت به نحوی که در محیط درمانگاه استنباط می‌شد، تنها به وسیله «دیگری» [یعنی پزشک] فعال و نیرومندی می‌توانست، ظاهر شود. پزشکی که بدین گفتار گوش فرامی‌داد، موظف بود، رمز آن را بگشاید. «دیگری» به کارشناس متخصصی در معنایابی تبدیل شد و در هنر تعبیر مهارت یافت. شنونده یا گوش فرادهنده به «استاد حقیقت» تبدیل شد. آنچه در آغاز نقش داوری و اندرزگویی اخلاقی بود به نقشی تحلیلی و تأویلی بدل گردید. «در رابطه با اعتراف، قدرت «دیگری» نه تنها در این بود که پیشاپیش خواستار انجام اعتراف شود و یا در مورد پیامدهای آن تصمیم بگیرد، بلکه به‌علاوه وی می‌توانست گفتمان حقیقتی براساس رمزگشایی از آن ایجاد کند؛ قرن نوزدهم با تبدیل جنسیت به چیزی قابل تعبیر، امکان راه‌اندازی روشهای اعتراف در درون صورتبندی منظم گفتمان علمی را برای خودش ایجاد کرده (همان، ص ۶۷). بدین‌سان علم تأویل، یعنی علمی که با معنای عمیق سروکار دارد، معنایی که ضرورتاً بر فاعل گفتار پوشیده است، لیکن با این حال قابل تعبیر و تفسیر است، قطب دیگر علوم انسان را اشغال کرد.

از دیدگاه فوکو پیدایش این‌گونه علوم تأویلی در عصر جدید به‌طور کلی در دو مرحله صورت گرفت. در مرحله اول انسان به عنوان سوژه می‌توانست از طریق اعتراف، امیال و خواهشهای خود را در قالب گفتاری مناسب بیان کند. شنونده، فاعل گفتار را تحریک می‌کرد، مورد داوری قرار می‌داد و یا دلداری می‌بخشید، اما معنای اصلی گفتار، دست‌کم به‌طور اصولی همچنان در دسترس خود فاعل گفتار قرار داشت. فوکو مثال روانپزشکی به نام لوریا<sup>۱</sup> از نیمه قرن نوزدهم را می‌آورد که روش دوش آب سرد را به کار می‌گرفت؛

نه تنها اعتراف به دیوانگی بلکه تصدیق خود بیمار در مورد دیوانگی‌اش بُعد اصلی این درمان را تشکیل می‌داد. در مرحله دوم که تقریباً مصادف با دوران فروید است، فاعل گفتار دیگر عاجز از فهم‌پذیر ساختن امیال و خواهشهای خود برای خودش به‌شمار می‌رفت، هرچند باز هم می‌بایست به آنها شفاهاً اعتراف کند. معنای باطنی آن امیال بر وی پوشیده بود زیرا یا این که آنها سرشتی ناآگاهانه داشتند و یا این که ابهامات و تیرگی‌های جسمانی عمیقی وجود داشت که تنها کارشناسان می‌توانستند آنها را تعبیر کنند. فاعل گفتار اینک نیازمند «دیگری» تفسیرگر بود که به گفتار او گوش فرادهد و آن را به ثمر برساند و بر آن اشراف یابد. با این حال به‌رغم چنین انحراف بنیادینی، فاعل گفتار هنوز می‌بایست، حقیقت چنین تعبیر و تفسیر کارشناسانه‌ای را تصدیق کند و بدینسان آن را برای خودش ثابت نماید. به این ترتیب، فردیت، گفتار، حقیقت و اجبار، محل مشترکی یافتند.

تعبیر و انسان به عنوان سوژه مدرن متضمن یکدیگراند. نقطه عزیمت علوم تعبیری این فرض است که حقیقتی عمیق وجود دارد و این حقیقت هم شناخته شده و هم نهفته است. وظیفه تعبیر و تفسیر است که این حقیقت را در قالب گفتار درآورد. طبعاً منظور این نیست که کل علوم تعبیری را می‌توان با چنین نظری اجمالی درخصوص نقش تکنولوژی اعتراف در انتشار جنسیت، توضیح داد. همچنان‌که فوکو مدعی نبود که نقش علوم اجتماعی عینیت‌گرا بازتاب ساده‌ای از زندان است، به همین سان وی علوم و فنون تعبیر را، که چنین نقش برجسته‌ای در اندیشه سده‌های نوزدهم و بیستم داشته‌اند، به معاینه روانپزشکانه تقلیل نمی‌دهد. تحلیل پیدایش و رشد دیگر کردارهای تعبیری و نشان دادن روابط و تفاوت‌های آنها با کردارهای تعبیری مورد بحث فوکو، می‌تواند موضوع پژوهش‌های مهم و ثمربخشی در آینده باشد. (به عنوان مثال می‌توان اهمیتی را که به‌طور ناگهانی تقریباً در همان دوران به نقش مشاهده مشارکت‌آمیز در انسانشناسی داده شد، در نظر گرفت. اما نمی‌توان طرح فوکو را به‌سادگی به هر حوزه‌ای انتقال داد.)

با این همه بخشی از قدرت و توانایی علوم تعبیری در این است که آنها بنا به ادعای خود می‌توانند حقیقت امر را در مورد روان ما، فرهنگ ما و جامعه ما باز نمایند؛ حقیقتی که تنها به وسیله تعبیرگران متخصص قابل فهم است. فوکو تاریخ جنسیت را با این گفته به پایان آورده است: «طنز به کارگیری [علوم تأویلی]، در این است که ما را به این باور می‌کشاند که امکان‌هایی ما نامعلوم است» (همان، ص ۱۵۹). علوم تأویلی مادام که در

جستجوی حقیقتی عمیق‌اند یعنی مجری «روش تأویل معطوف به بدگمانی» هستند، مادام که بر اساس این فرض عمل می‌کنند که تنها تفسیرگر بزرگ به معنا دسترسی دارد و مادام که اصرار می‌ورزند حقایق مکشوفه خارج از حوزه قدرت قرار دارند، تنها به تقویت استراتژیهای قدرت کمک خواهند کرد. این علوم مدعی برخورداری از موضعی بیرونی هستند در حالی که خود در عمل جزئی از به کارگیری و انتشار قدرت بوده‌اند.

در اینجا شباهت چشمگیری میان مسایل روش‌شناسانه‌ای که مطالعه تأویلی فاعل گفتار از یک سو و علوم اجتماعی به اصطلاح عینیت‌گرا از سوی دیگر برمی‌انگیزند، وجود دارد. در هر دو مورد، نوعی علم‌الاجتماع «سطحی» مشاهده می‌کنیم که انسانها را به نحوی غیرنقادانه، صرفاً به عنوان فاعل یا موضوع شناسایی تلقی می‌کند و خودفهمی آنها و یا ویژگیهای عینی آنها را چنان مطالعه می‌کند که گویی همینها به پژوهش‌گر امکان دسترسی به واقعیت جاری در جهان اجتماع را می‌دهند. در هر دو مورد نیز چشم‌اندازی انتقادی وجود دارد که خاطر نشان می‌سازد که نمی‌توان تفسیر فاعل عمل از رفتار خودش را و نیز تفسیر علم اجتماعی عینیت‌گرا از جهان اجتماع را به حکم ظاهر پذیرفت. در نتیجه تفکر انتقادی از یک سو به تعبیر عمیقی از فاعل عمل می‌انجامد که می‌کوشد به معنای واقعی رفتار خود، یعنی معنایی که بر او پوشیده است، دست یابد؛ و از سوی دیگر به کوششی برای ایجاد نظریه‌ای عینی درباره‌ی کردارهای پیش‌زمینه‌ای تاریخی منجر می‌شود که موضوع‌سازی فرد و نظریه‌پردازی را ممکن می‌سازد.

در هر دو مورد کوشش برای نجات علم اجتماعی ذهن‌گرا و عین‌گرا از طریق «عمیق‌تر شدن، با مشکلاتی مواجه می‌شود. چنان‌که نیچه و فوکو خاطر نشان ساخته‌اند، نفس اندیشه یافتن معنایی عمیق در پس ظواهر، تا آنجا که در خیال تسخیر واقعیت جاری است، ممکن است خود توهمی بیش نباشد. «نظریه تأویل مبتنی بر بدگمانی» به‌راستی متضمن این بدگمانی ناراحت‌کننده است که خود به اندازه کافی بدگمان نبوده است. علوم اجتماعی عین‌گرا، تا آنجا که خواهان نظریه‌ای درباره‌ی کلیت هستند، دچار این مشکل می‌شوند که معنای کردارهای مورد مطالعه آنها ظاهراً جزئی از کل داستان است لیکن خارج از قلمرو تفحص آنها قرار می‌گیرد. در نتیجه آنها مجبور می‌شوند، نقطه‌نظر کارگزار و مهم‌تر از آن، معنای خود کردارهای پیش‌زمینه‌ای را چنان تلقی کنند که گویی آنها از لحاظ عینی قابل فهم‌اند. این خود به اظهاراتی روش‌شناسانه از این نوع می‌انجامد که چنین «معنایی» بالاخره به حساب «سیستمهای اعتقادی»، «زمینه‌های تاریخی تکامل [در

نظریه زیست‌شناسی اجتماعی]، یا «قواعد بنیادین شبه‌استعلایی» گذاشته شده و در نظر گرفته خواهد شد. پیشتر (در فصل چهارم) دیده‌ایم که چگونه دیرینه‌شناسی دانش فوکو که یکی از پیچیده‌ترین تعابیر راه‌حل اخیر (سوم) است، با شکست مواجه می‌شود؛ دوزخ دیگر (یعنی علم ادراکی و زیست‌شناسی اجتماعی) نیز مشکلات خاص خود را دارند.<sup>۱</sup> منظور این نیست که چنین مشکلات روش‌شناسانه بنیادینی نتیجه و تأثیر کل اشکال دانش اجتماعی را کاهش می‌دهند بلکه منظور این است که حقیقت دعاوی آنها عامل تداوم و رواج آنها نبوده است.

علوم اجتماعی تعبیری هم، حتی اگر دعاوی آنها در این خصوص را بپذیریم که خارج از چارچوب قدرت قرار دارند، با این حال مواجه با محدودیتهای قطعی و مشخصی هستند. علوم اجتماعی عینی نمی‌توانند شرط امکان، مشروعیت و دسترسی خودشان را به موضوعات توضیح دهند، زیرا کردارهایی که موضوع‌سازی یا عین‌سازی را ممکن می‌سازند، خارج از حدود تفحص آنها قرار می‌گیرند. به همین سان، علوم اجتماعی «ذهنی» ناپایدار و بی‌ثبات باقی خواهند ماند و هرگز به علم نرمال تبدیل نخواهند شد، زیرا آنها قدرت تبیینی نهایی را یا به معنای روزمره و یا به معنایی عمیق نسبت می‌دهند، حال آنکه آنچه ذهنیت و معنا را ممکن می‌سازد، از قلم می‌افتد. معنای سطحی و معنای عمیق هر دو در درون مجموعه خاصی از کردارهای تاریخی تولید می‌شوند و بنابراین تنها برحسب این کردارها قابل فهم هستند.

با این حال کردارهای فرهنگی متمایل به عینیت‌یافتگی و موضوع‌شدگی ضرورتاً محکوم به شکست نیستند. این مطلب ما را دوباره به قدرت مشرف بر حیات برمی‌گرداند. چنان‌که دیده‌ایم یکی از ویژگیهای شاخص قدرت مدرن، به تصویر کشیدن دانش به عنوان امری خارج از قدرت است. همچنین، فرضیه سرکوب که محور قدرت مشرف بر حیات است، مبتنی بر همین فرض خارجیت و تفاوت [دانش و قدرت] است. شرایط پیدایش علوم انسانی ابژه‌پرداز از این قرار بود که ظاهراً تنها راه منطقی دستیابی به علم انسانی کاملاً عینی، این است که با توفیق کامل انسانها را به عنوان موضوعات عرضه بداریم

۱. درخصوص انتقاد از علوم ادراکی رک به:

H. Dreyfus, *What Computers Can't Do*. (New York, Harper and Row, 1979).

درخصوص نقد زیست‌شناسی اجتماعی به مجموعه مقالات زیر مراجعه کنید:

*Sociobiology and Human Nature*. ed. by Anita Silvers et al. (San Francisco: Jossey-Bass Press, 1978).

و بازسازی کنیم. فوکو این امکان را منتفی نمی‌داند. اما اگر قرار بود چنین چیزی اتفاق بیفتد (که به دلایل روشنی اتفاق نیفتاده و نخواهد افتاد)، حتی در آن صورت چنین نظریه‌ای باز هم کردارهایی را که فعلیت آن را موجب شده بودند، پنهان می‌داشت.

هر نوعی از علوم اجتماعی بیش محدود اما مهمی را می‌پروراند. انسانها در امور روزمره خود با درجه مناسبی از صحت عملی، می‌دانند چه می‌گویند و چه می‌کنند. اما (و این نکته مهم نظریه تأویل مبتنی بر بدگمانی است) همین اعمال ممکن است معنای دیگری داشته باشند که عامل آنها بدان وقوفی ندارد. از لحاظ عینی، بسیاری از وجوه زندگی اجتماعی به راستی به صورتی ابزارگونه نظم و نسق یافته‌اند و بنابراین به نحوی مقتضی و مناسب مورد بررسی علوم اجتماعی عینی قرار می‌گیرند. اما ویژگیهای عینی خاص مورد مطالعه علوم اجتماعی عینی و «ساده‌انگار»، جزئی از الگوی ساختمان سازمانیافته وسیع‌تری هستند؛ در این خصوص آن دسته از علمای اجتماعی که در پی عرضه تعبیری نظری از چارچوب کلی و منجمله کردارهای پیش‌زمینه‌ای هستند، حرفی برای گفتن دارند.

سرانجام این که اگر نظر فوکو درست باشد، همان مشکلاتی که گریبانگیر علوم اجتماعی هستند، خود منبع سرشاری از بی‌قاعدگیها به‌شمار می‌آیند. امکان این که چنین بی‌قاعدگیهایی سرانجام تسلیم روشهای علمی شوند، اعطای کمکهای مالی تحقیقاتی، گسترش امکانات پژوهشی و عملکرد نهادهای حکومتی در جهت حمایت و ترویج علوم اجتماعی را توجیه می‌کند. همچنان که در مورد زندانها مشاهده کردیم، ناتوانی آنها در ایفای وعده‌هایشان، آنها را بی‌اعتبار نمی‌سازد؛ درحقیقت نفس همین قصور و ناتوانی بهانه‌ای برای گسترش بیشتر برنامه‌های خود به دست آنها خواهد داد. رابطه معکوس میان پیشرفتهای معرفتی و موفقیت‌های اجتماعی آنها را تنها زمانی خواهیم فهمید که نقش علوم اجتماعی در جامعه و نیز شیوه ضروری و معنی‌دار شدن این نقش به‌واسطه روند تکامل درازمدت کردارهای اعترافی و انضباطی را دریابیم.

اما شباهت میان بُعد عینی و ذهنی روایت فوکو در همین جا به پایان می‌رسد. فوکو در انضباط و مجازات وعده هیچ‌گونه علم اجتماعی عینی بهتری را نمی‌دهد. اما وی در تاریخ جنسیت مثال روشنی از علم تعبیری بهتری به دست ما داده است. وی با تلقی روایت تکوین تاریخی علوم تعبیری به عنوان جزئی از قدرت مشرف بر حیات (به این معنی که کارویژه آن علوم ساختن و پرداختن موضوعی ناموجود یعنی غریزه جنسی است که سپس

به وسیله آنها کشف می‌شود) تعبیری از این وقایع به دست می‌دهد، تعبیری که نظریه [به مفهوم رایج] نیست و بر معنایی عمیق، سوژه‌ای یکپارچه، معنایی ریشه‌دار در طبیعت و یا دسترسی اختصاصی تفسیرگر [به حقیقت] استوار نشده است. اگر ما نوع ناصواب و نادرست روش تعبیری را «تأویل» (هرمنیوتیک) بنامیم، در آن صورت می‌توان روش فوکو را «تحلیلیات تعبیری» خواند. تحلیلیات تعبیری با تحلیل مسئله جدیت و معنا و بدون توسل به نظریه و یا معنای عمیق نهانی، از در افتادن به دام ساختگرایی و نظریه تأویل پرهیز می‌کند. همچنان‌که فوکو در دیرینه‌شناسی دانش درباره روش آثار پیشین خود تأمل کرد و توصیفی نظری از شیوه درست نظریه‌پردازی به دست داد، به همین سان وی اینک می‌باید توصیفی تعبیری از شیوه کار درست خودش در اجرای روش تعبیر به دست ما بدهد. وی هنوز چنین کاری نکرده است، هرچند تاریخ جنسیت و انضباط و مجازات قطعاً نمونه‌هایی از نتایجی هستند که چنین روشی می‌تواند به همراه بیاورد. ما در حالی که چشم به راهیم تا فوکو چنین تعبیری از تعبیر به دست بدهد، در بخشهای بعدی حدود مسایل و نوع مواضعی را که چنین نگرشی می‌باید بررسی و بیان کند، روشن می‌کنیم.



## قدرت و حقیقت

ما تا اینجا سه موضوع روش‌شناسانه در تفحصات فوکو را روشن ساخته‌ایم. نخست تغییر موضع او از تأکید انحصاری بر صورت‌بندی‌های گفتمانی در اواسط دهه ۱۹۶۰، و بسط دامنهٔ تحلیلهایش به موضوعات و مسایل غیرگفتمانی بود که تغییر موضعی به سوی تحلیل کردارهای فرهنگی و قدرت به‌شمار می‌آید. دوم تمرکز او بر روی آیینها و مراسم دقیق اجرای قدرت با تأکید بر آن دسته از کردارهای فرهنگی بود که دانش و قدرت را درهم می‌آمیزند، و سوم کشف مفهوم قدرتِ مشرف بر حیات بود که تکنولوژیهای سیاسی مختلف بدن، گفتارهای علوم انسانی و ساختارهای سلطه‌ای را که در طی دویست و پنجاه سال گذشته (و به‌ویژه از آغاز قرن نوزدهم) شکل گرفته‌اند، به هم پیوند می‌زند. هر یک از این سه موضوع و به‌ویژه موضوع سوم، پرسشهایی در زمینهٔ سرشت شکل‌گیری ساختارهای سلطه و معنا و پیامدهای آن برمی‌انگیزد. قدرت چیست؟ چه رابطه‌ای با حقیقت دارد؟ موضع فوکو چه تبعاتی برای اندیشه و عمل دربر دارد؟

### قدرت

تعبیر فوکو دربارهٔ قدرت به عنوان نظریه‌ای مطرح نمی‌شود، یعنی این که توصیفی فارغ از متن، غیرتاریخی و عینی به‌شمار نمی‌آید. به‌علاوه این تعبیر تعمیمی صادق بر کل تاریخ نیست، بلکه فوکو چیزی عرضه می‌دارد که به گفتهٔ خودش «تحلیلیات قدرت» است و آن را در مقابل «نظریه» قرار می‌دهد. به گفتهٔ او: «اگر بکوشیم نظریه‌ای دربارهٔ قدرت برپا سازیم، در آن صورت همواره مجبور خواهیم بود که آن [قدرت] را به عنوان پدیده‌ای که در مکان و زمانی خاص پدید می‌آید در نظر بگیریم و از همین رو آن را استنباط و چگونگی تکوین آن را بازسازی کنیم. اما اگر قدرت در واقع مجموعه‌ای از روابط باز و کم و بیش هماهنگ شده (و بی‌شک در واقع به خوبی هماهنگ نشده) باشد،

در آن صورت تنها مسئله این است که شبکه‌ای تحلیلی ایجاد کنیم که تحلیل روابط قدرت را ممکن سازد» (اعتراف، ص ۱۹۹).

فوکو در همین جهت مجموعه‌ای از قضایا دربارهٔ قدرت در تاریخ جنسیت عرضه می‌دارد و در مؤخرهٔ همان کتاب برخی از این اندیشه‌ها را بسط می‌دهد. این قضایا در واقع نه استدلال‌های کامل بلکه قواعد بدیهی احتیاط‌آمیزی هستند. نخستین قضیه این است که روابط قدرت «نا برابر و متحرک» اند. قدرت، کالا یا منصب یا غنیمت و یا نقشه و تدبیری نیست بلکه عملکرد تکنولوژیهای سیاسی در سراسر پیکر جامعه است. عملکرد همین آیینها و مراسم سیاسی قدرت دقیقاً همان چیزی است که روابط نابرابر و ناموزون را برپا می‌دارد. وقتی فوکو روابط قدرت را «متحرک» توصیف می‌کند، به گسترش و بسط همین تکنولوژیها و عملکرد روزمرهٔ آنها در مکان و زمان مشخص نظر دارد. اگر قدرت چیز نیست یا کنترل مجموعه‌ای از نهادها نیست و یا حتی عقلانیت نهفته در تاریخ نیست، در آن صورت وظیفهٔ تحلیل‌گر، تعیین و تشخیص شیوهٔ عملکرد آن خواهد بود. از نظر فوکو، هدف «این است که کمتر به سوی نظریهٔ قدرت و بیشتر به سمت تحلیلیات قدرت حرکت کنیم: یعنی به سمت تعیین عرصهٔ خاصی که به وسیلهٔ روابط قدرت شکل گرفته و یا به سوی تعیین ابزارهایی که تحلیل آن را ممکن می‌سازند» (تاریخ جنسیت، ص ۸۲).

هدف فوکو تشخیص و تحلیل شبکهٔ روابط نابرابری است که به موجب تکنولوژیهای سیاسی برقرار شده و در پس برابری نظری مفروض در قانون و آثار فلاسفهٔ سیاسی نهفته است و نادرستی آن را برملا می‌سازد. قدرت مشرف بر حیات از بازنمایی قدرت به عنوان قانون می‌گریزد و تحت حمایت آن گسترش می‌یابد. «عقلانیت» آن را نمی‌توان با زبانهای سیاسی رایج بازیافت. برای فهم قدرت در فعلیت آن و عملکرد روزمره‌اش باید به سطح کردارهای خرد یعنی به سطح آن تکنولوژیهای سیاسی برویم که کردارهای ما در درون آنها شکل می‌گیرند.

قضایای بعدی از همین قضیهٔ اول ناشی می‌شوند. قدرت به نهادهای سیاسی محدود نیست. قدرت «نقش مستقیماً مولدی» ایفا می‌کند و «ناشی از پایین است»؛ چند جهت است و هم از بالا به پایین و هم از پایین به بالا عمل می‌کند. چنان‌که قبلاً دیده‌ایم، تکنولوژیهای سیاسی را نمی‌توان با نهادهای خاص یکی و یکسان شمرد. اما همچنین دیدیم که درست در زمانی که این تکنولوژیها در درون نهادهای خاص (مثل مدارس، بیمارستانها و زندانها) تجلی یابند یعنی وقتی این نهادها را «محاصره» کنند، قدرت مشرف بر حیات واقعاً آغاز به

کار می‌کند. تنها وقتی تکنولوژیهای انضباطی میان این نهادها رابطه برقرار می‌سازند، تکنولوژی انضباطی، واقعاً مؤثر واقع می‌شود. منظور فوکو از این که قدرت مولد است، همین است، نه این که قدرت در وضعی بیرونی نسبت به دیگر انواع روابط باشد. گرچه روابط قدرت در درون نهادها حال و حاضراند، اما قدرت و نهادها یکی و یکسان نیستند. لیکن با این حال روابط آنها نیز صرفاً چیزی بند و بست شده و روبنایی نیست. مثلاً مدرسه را نمی‌توان به کارویژه انضباطی آن تقلیل داد. محتوای هندسه اقلیدسی تحت تأثیر نوع معماری ساختمان تغییر نمی‌کند. اما بسیاری از وجوه دیگر زندگی در مدرسه، به موجب تکنولوژی انضباطی (مثل برنامه منظم و سخت، جداسازی دانش آموزان، نظارت بر زندگی جنسی، رتبه‌بندی، متمایزسازی و غیره) تغییر می‌یابند.

قدرت، چارچوب کلی روابط اجبارآمیز در زمانی خاص و در جامعه‌ای خاص است. در زندان زندانبانان و زندانیان هر دو در درون عملکردهای خاص انضباطی و مراقبتی یکسان و در درون محدودیتهای ملموس مربوط به نوع ساختمان زندان قرار دارند. گرچه فوکو می‌گوید که قدرت از پایین ناشی می‌شود و ما همه در درون شبکه آن قرار داریم، اما منظور او این نیست که سلطه‌ای [از بالا] در کار نیست. نگهبانان در زندان متری<sup>۱</sup> امتیازات غیرقابل انکاری داشتند؛ معماران زندان از امتیازات دیگری برخوردار بودند؛ هر دو گروه امتیازات خود را در جهت رسیدن به اهداف مورد نظرشان به کار می‌گرفتند. فوکو این همه را انکار نمی‌کند. اما وی به هر حال تأکید می‌کند که همه این گروه‌ها درگیر در روابط قدرتی بودند که از کنترل آنها خارج بود، هرچند این روابط نابرابر و سلسله‌مراتبی بودند. از دیدگاه فوکو، اگر این روابط قدرت نابرابر را تا حد عملکرد بالفعل و مادی آنها پی‌گیری نکنیم، از چارچوب تحلیل ما خارج می‌مانند و همچنان با استقلال بی‌چون و چرا به عملکرد خود ادامه می‌دهند و این توهم را تقویت می‌نمایند که قدرت تنها از سوی مراتب بالا بر مراتب پایین اعمال می‌شود.

بنابراین، سلطه جوهر قدرت نیست. فوکو در پاسخ به پرسشی درباره سلطه طبقاتی، مثال قانونگذاری برای تأمین رفاه اجتماعی در فرانسه در پایان قرن نوزدهم را می‌آورد. طبقاً وی واقعیت سلطه طبقاتی را انکار نمی‌کند بلکه نکته مورد نظر او این است که قدرت هم بر طبقه مسلط و هم بر طبقه تحت سلطه اعمال می‌شود؛ در اینجا فراگردی از

«خودسازی» [به عنوان عضو طبقه] یا «خودتسخیری»<sup>۱</sup> در کار است. بورژوازی برای آنکه موقعیت سلطه طبقاتی خود در طی قرن نوزدهم را استوار سازد، می‌بایست خود را به صورت طبقه‌ای شکل می‌داد. چنان‌که دیده‌ایم بورژوازی نخست به شکلی فعال کنترل دقیقی بر اعضای خودش اعمال می‌کرد. تکنولوژیهای اعتراف و علایق مرتبط با آن در خصوص زندگی، جنسیت و بهداشت نخست به وسیله بورژوازی بر خودش اعمال می‌شد. قدرت مشرف بر حیات یکی از استراتژیهای عمده‌ای بود که بورژوازی برای تشکیل خودش به عنوان طبقه به کار می‌برد. تنها در پایان قرن نوزدهم بود که این تکنولوژیها بر طبقه کارگر اعمال شدند. فوکو می‌گوید:

«می‌توان گفت که استراتژی تربیت و تحکیم اخلاقی طبقه کارگر (اقدامات بهداشتی، تأمین مسکن کارگران، ایجاد درمانگاهها و غیره)، استراتژی بورژوازی بود. حتی می‌توان گفت که همین استراتژی بود که بورژوازی را به عنوان یک طبقه تعریف کرد و امکان اعمال سلطه به آن داد. اما نمی‌توان گفت که بورژوازی در سطح ایدئولوژی خودش و در سطح اندیشه‌های اصلاح اقتصادی، و به عنوان نوعی سوژه واقعی و در عین حال موهوم، استراتژی سلطه را ایجاد کرد و آن را به زور اعمال نمود» (اعتراف، ص ۲۰۳).

اگر تکنولوژیهای سیاسی پیشاپیش به صورت موفقیت آمیزی در سطح عملی استقرار نیافته بودند، سلطه طبقاتی پیدا نمی‌شد؛ اگر تکنولوژیهای سیاسی در آغاز در تشکیل بورژوازی به عنوان طبقه توفیقی نمی‌یافتند، الگوی سلطه طبقاتی به همین شکل پدید نمی‌آمد؛ بدین معناست که فوکو قدرت را در سراسر جامعه جاری می‌داند.

این مطلب ما را به بحث‌انگیزترین نظر فوکو درباره قدرت می‌رساند. بنا به ادعای او روابط قدرت، «نیت‌مند و فاقد فاعل» هستند. معنای آنها ناشی از همین نیت‌مندی است. «آنها به طور سراسری مشحون از حسابگری هستند؛ هیچ قدرتی نیست که بدون مجموعه‌ای از اهداف و مقاصد اعمال شود» (تاریخ جنسیت، ص ۹۵). در سطح موردی، اغلب درجه بالایی از تصمیم‌گیری، برنامه‌ریزی، نقشه‌کشی و هماهنگی فعالیت سیاسی به صورت آگاهانه وجود دارد. فوکو به این موضوع به عنوان «بدگمانی به قدرت در سطح

موردی» اشاره می‌کند. همین بازشناسی فعالیت ارادی و عمدی به فوکو امکان می‌دهد عمل سیاسی در سطح موردی و محلی را به معنی حقیقی و لفظی آن بگیرد؛ لازم نیست که وی به کشف انگیزه‌های نهانی نهفته در پس کنشهای کارگزاران بپردازد. به‌علاوه لزومی ندارد که وی بازیگران سیاسی را ریاکار و دورو و یا آلت دست قدرت بشمارد. کنش‌گران کم و بیش می‌دانند چه کار می‌کنند و می‌توانند به روشنی کردارهای خود را بیان کنند. اما از این گفته چنین بر نمی‌آید که پیامدهای گسترده‌تر چنین کنشهای موردی، هماهنگ شده باشند. این واقعیت که افراد درباره‌ی خط‌مشی‌های خاصی تصمیم می‌گیرند و یا گروه‌های خاص بر سر منافع و مزایای خود رقابت می‌کنند به این معنی نیست که فعالیت و جهت‌مندی روابط قدرت در جامعه، مسبوق به وجود فاعلی است. وقتی ما وضعیت سیاسی را تحلیل می‌کنیم، «منطق [آن وضعیت] کاملاً آشکار است، اهداف قابل تشخیص‌اند، و با این حال اغلب چنین است که هیچ‌کس آنها را نیافریده است و یا نمی‌توان گفت کسانی آنها را تنظیم کرده‌اند» (همان، ص ۹۵).

نکته‌ی مورد نظر فوکو همین است و مشکل نیز در همین جاست. چگونه می‌توان از جهت‌مندی بدون فاعل و از استراتژی بدون سازنده‌ی آن سخن گفت؟ پاسخ می‌باید در خود کردارها نهفته باشد، زیرا چنین کردارهایی که در تکنولوژیها و در محلهای جداگانه بی‌شمار متمرکز هستند، حقیقتاً آنچه را که تحلیل‌گر در پی فهم آن است، در خود متجسم می‌کنند. به منظور دستیابی به «شبکه‌ی معنایی نظم اجتماعی ... بی‌شک باید لفظ‌گرا بود: قدرت یک نهاد و یا یک ساختار نیست؛ همچنین قدرت قوتی که ما از آن برخورداریم نیست، بلکه نامی است که ما به رابطه‌ی استراتژیکی پیچیده‌ای در جامعه‌ی خاصی می‌دهیم» (همان، ص ۹۳). کردارها، منطقی در بر دارند؛ فشاری به سوی هدفی استراتژیک صورت می‌گیرد، اما هیچ‌کس نیست که چنین فشاری وارد کند. این هدف در تاریخ پدید آمده، اشکال خاصی به خود گرفته، و با موانع، شرایط و مقاومتهای خاصی روبه‌رو شده است. البته اراده و محاسبه‌گری دخیل بوده‌اند، اما تأثیر کلی، خارج از چارچوب نیت کنش‌گران و هرکس دیگری ظاهر می‌شود. به سخن خود فوکو، «مردم می‌دانند چه می‌کنند؛ اغلب هم می‌دانند چرا چنین می‌کنند، اما آنچه نمی‌دانند این است که آنچه می‌کنند چه [تبعاتی حاصل] می‌کند» (گفتگوی شخصی نویسنده با فوکو).

این نوع تازه‌ای از اصالت کارکرد نیست. سیستم به هیچ روی در وضع تعادل قرار ندارد و جز در معنایی بسیار گسترده، اصلاً سیستم نیست. هیچ منطق ثبات درونی و ذاتی

وجود ندارد بلکه در سطح کردارها، جهت‌مندی خاصی هست که محصول حسابگریهای خرد و کوچک، برخورد اراده‌ها و آمیزش منافع جزئی است. همینها خود به وسیلهٔ تکنولوژیهای سیاسی قدرت شکل می‌گیرند و جهت می‌یابند. این جهت‌مندی، ذاتی و درونی نیست و از همین‌رو قابل استنباط نیست و موضوع مناسبی برای نظریه‌پردازی هم به‌شمار نمی‌رود ولیکن با این حال قابل تحلیل است و فوکو هم همین را در نظر دارد.

امتناع فوکو از پرداختن نظریه‌ای دربارهٔ قدرت، ناشی از این نظر اوست که نظریه تنها وقتی وجود دارد و قابل فهم است که در مقابل و در میان کردارهای فرهنگی خاصی قرار داده شود. شاید به همین دلیل است که او همواره اظهارنظرهای کلی خود دربارهٔ قدرت را محدود می‌سازد. در عوض وی تحلیل منظمی از تکنولوژیهای قدرت به دست می‌دهد و برای آنها اهمیت و عمومیت خاصی قابل می‌شود، هرچند چنین اظهارنظرهایی هنوز نسبتاً کلی‌گویی و مرموز به نظر می‌رسند. بنابراین در اینجا بهتر است به تحلیل فوکو از تکنولوژی انضباطی چنانکه در جامعهٔ سراسرین بتهام ظاهر می‌شود برگردیم تا ببینیم که چگونه چنین قدرت بهنجارسازی عمل می‌کند و چه نتایج عامی می‌توان از این تحلیل گرفت.

### آیینها و مراسم دقیق قدرت

فوکو طرح جرمی بتهام برای ایجاد «جامعهٔ سراسرین» (۱۷۹۱) را به عنوان نمونهٔ مثالی تکنولوژی انضباطی برمی‌گزیند. این طرح برخلاف تصور برخی، جوهر قدرت نیست بلکه مثال روشنی از چگونگی عملکرد قدرت است. تکنولوژیهای دیگری نیز هستند که به شیوه‌های مشابهی عمل می‌کنند و ممکن بود به عنوان مثالهایی به کار فوکو بیایند. فوکو می‌گوید که «جامعهٔ سراسرین، الگوی عملکرد قابل تعمیمی است، شیوه‌ای برای تعریف و تعیین روابط قدرت برحسب زندگی روزمرهٔ انسانهاست ... طرح دستگاه قدرتی است که به شکل آرمانی خود رسیده باشد ... درحقیقت شکلی از تکنولوژی سیاسی است که ممکن است و باید از هرگونه کاربرد خاص تجزیه شود ... [زیرا] از لحاظ کاربردهایش مرکب و چندبُعدی است» (انضباط و مجازات، ص ۲۰۵).

«جامعهٔ سراسرین» بتهام ممکن است صرفاً طرح فردی کوچک و یا پیشنهادی آرمانگرایانه برای اصلاح و بهسازی جامعه به نظر برسد. اما چنین نظری درست نیست. بتهام اولین کسی نبود که در جستجوی چنان تکنیکهایی باشد، هرچند طرح او کاملترین و

پرآوازه‌ترین طرحها در این زمینه بوده است. جامعه سراسرین او ناکجاآبادی نبود که در هیچ‌جا یافت نشود و به عنوان نقدی کلی از همه ابعاد جامعه و در جهت بازسازی جامعه مطرح شود بلکه طرحی برای ایجاد نوع خاصی از سازوکار قدرت بود. بپتھام این طرح را به عنوان طرحی بسته و کامل، نه برای نفس طراحی شکلی آرمانی بلکه دقیقاً برای اعمال آن بر شمار کثیری از نهادها و مسایل متنوع عرضه کرد. نبوغ بپتھام در طرح «جامعه سراسرین» در ترکیب طراحی انتزاعی و کاربردهای انضمامی آن نهفته است و مهمتر از همه این که طرحی انعطاف‌پذیر است.

در اینجا اجمالاً سازمان «جامعه سراسرین» از حیث معماری را مرور می‌کنیم. «جامعه سراسرین» عبارت از محوطه وسیعی است که در وسط آن برج و مجموعه‌ای از ساختمانها قرار دارند و این ساختمانها در حواشی به سطوح و غرفه‌هایی تقسیم می‌شوند. در هر غرفه دو پنجره وجود دارد: از یک پنجره نور وارد می‌شود و پنجره دیگر روبه‌روی برج قرار دارد و در برج پنجره‌های بزرگی هست که امکان مراقبت و نظارت بر غرفه‌ها را فراهم می‌کنند. غرفه‌ها همانند «نمایشخانه‌های کوچکی هستند که در آنها هر بازیگری تنها، کاملاً منفرد شده و دائماً قابل مشاهده است» (همان، ص ۲۰۰). فرد محبوس در غرفه نه تنها برای ناظر مقیم در برج بلکه تنها برای او قابل رؤیت است؛ وی از هرگونه تماسی با افراد مقیم در غرفه‌های مجاور محروم شده است. «او موضوع اطلاعات است و هیچ‌گاه فاعل ارتباط نیست» (همان، ص ۲۰۰). به نظر بپتھام مهمترین فایده «جامعه سراسرین» در سازماندهی کارآمد به حداکثر ممکن نهفته بود. فوکو تأکید می‌کند که این کارایی به واسطه القای حالت موضوعیت به فرد محبوس و رؤیت‌پذیری مستمر او ممکن می‌شد. فرد محبوس نمی‌تواند ببیند که نگهبان در درون برج است یا نه؛ بنابراین وی باید چنان رفتار کند که گویی مراقبت، مستمر، پایان‌ناپذیر و سراسری است. معماری ساختمان چنان کامل است که حتی اگر نگهبانی حاضر نباشد، باز هم دستگاه قدرت همچنان عمل می‌کند.

این قدرت جدید، مستمر، انضباط‌بخش و بی‌نام است. هرکس می‌تواند همین که در موقعیت مربوطه قرار گیرد آن را به کار اندازد و هرکس هم ممکن است موضوع عملکردهای آن قرار گیرد. طرح ساختمان چندمنظوره است. نگهبان برج می‌تواند به سهولت بر تبهکاران، دیوانگان، کارگران یا دانش‌آموزان نظارت کند. اگر جامعه سراسرین به‌طور کامل عمل کند، تقریباً هرگونه خشونت داخلی از میان خواهد رفت.

زیرا اگر فرد محبوس هیچ‌گاه مطمئن نباشد که تحت نظارت هست یا نه، در آن صورت وی به نگهبان خودش تبدیل می‌شود. به عنوان آخرین گام، از طریق کاربرد این شیوه، حتی می‌توان بر خود نگهبانان هم نگهبانی کرد. کسانی که موقعیت مرکزی در جامعه سراسرین را اشغال می‌کنند، خودشان کاملاً در شبکه‌ای قرار دارند که رفتار آنها را مشخص و منظم می‌سازد. آنها نگهبانی می‌کنند لیکن در فرآیند این کار خودشان تثبیت و تنظیم می‌شوند و در معرض نظارت اداری قرار می‌گیرند.

جامعه سراسرین صرفاً فن بسیار کارآمد و هوشمندانه‌ای برای نظارت بر افراد نیست؛ بلکه همچنین آزمایشگاهی برای تغییر حال آنهاست. در هر غرفه می‌توان به سهولت آزمایشهایی انجام داد و در عین حال نتایج آنها را از درون برج مشاهده و دسته‌بندی کرد. در کارخانه‌ها، مدارس و بیمارستانها هم، نگهبان می‌تواند با وضوح کامل شبکه رمزگذاری شده و دسته‌بندی شده‌ای [از افراد] را که در پیش نگاه او قرار دارند، مشاهده کند. به نظر فوکو، جامعه سراسرین، دانش، قدرت، نظارت بر بدنها و بر فضا را در درون تکنولوژی انضباطی همبسته‌ای گرد هم می‌آورد. جامعه سراسرین وسیله‌ای برای قرار دادن بدنها در فضا، توزیع افراد در رابطه با یکدیگر، سازماندهی به شیوه‌ای سلسله‌مراتبی و نظم‌بخشی به مراکز و مجاری قدرت به نحوی کارآمد است؛ این جامعه، تکنولوژی انعطاف‌پذیر و بی‌طرفانه‌ای برای نظم‌بخشی به گروهها و منفرد ساختن آنهاست. هرچا لازم است افراد یا جماعات در درون شبکه‌ای قرار گیرند تا بدین وسیله به تولید پردازند یا قابل مشاهده گردند، می‌توان از تکنولوژی سراسرین بهره گرفت.

«نظام سراسرین» نظارت خود بر روی بدنها را بعضاً از طریق سازماندهی فضا به نحوی کارآمد اعمال می‌کند. باید در اینجا تمیز مهمی قایل شد. این نظام بیش از آنکه الگویی معماری برای نمایش یا تجسم قدرت باشد، وسیله‌ای برای کاربرد قدرت در فضاست. تکنیکهای کاربرد ساختارهای این نظام پیش از خود سبک معماری امکان‌بسط و گسترش مؤثر قدرت را فراهم می‌کنند.

گریزی به یکی دیگر از مثالهای فوکو می‌تواند نکته مورد نظر او درباره فضا و معماری را روشن کند. شهر جذامیان و شهر قرنطینه شده در اروپای قدیم دو روش برای اعمال نظارت بر افراد در فضا بودند. در قرن هفدهم قرنطینه کردن به عنوان روش کنترل بیماری از طریق تقسیم‌بندی دقیق فضا صورت می‌گرفت. مقامات دولتی، کل شهر و حومه‌های آن را به بخشهای اداری تقسیم می‌کردند. خروج از خانه ممنوع بود و مجازات



اعدام داشت؛ تنها مقامات دولتی و فلک‌زدگانی که مأمور نقل و انتقال اجساد بودند، اجازه رفت و آمد در خیابانها را داشتند. حالت آماده‌باش دائمی برقرار بود و خانه‌ها و ساکنین آنها هر روزه مورد نظارت و مراقبت بودند؛ به حساب کسانی که در محل مقرر حاضر نبودند، رسیدگی می‌شد. اطلاعات گردآوری شده از طریق سلسله‌مراتبی از مقامات انتقال می‌یافت. مقامات حتی حق داشتند در صورت فوت کسی اموال خصوصی متوفی را مصادره کنند؛ روشهای پاک‌سازی شامل تخلیه اماکن آلوده و دود دادن آنها بود. مراقبتهای پزشکی کاملاً تنظیم و سرپرستی می‌شد؛ همه بیماریها می‌بایست به اطلاع مقامات مرکزی برسند؛ آنها بر کل فضا نظارت داشتند و هر حرکتی تحت نظر بود.

این شیوه انضباط در فضا اجرا می‌شد و متضمن واریسی منطقه‌ای جغرافیایی، سرپرستی ساکنین، نظارت بر افراد، ایجاد سلسله‌مراتبی از اطلاعات، تصمیم‌گیری و تنظیم کوچک‌ترین جزئیات زندگی روزمره بود. «انضباط وسیله‌ی طبی و سیاسی اصلاح بیماری به عنوان نوعی در عین حال واقعی و واهی از بی‌نظمی بود. در ورای نظام انضباطی می‌توان خاطرات عذاب‌آور سرایت بیماری، بیماریهای سراسری، شورشها، جنایات، آوارگیها، فرارها [و] مردمانی را که در درون بی‌نظمی می‌آیند و می‌روند، زندگی می‌کنند و می‌میرند، دید» (همان، ص ۱۹۸). تنظیم فضا در شهر قرنطینه شده تکنیکی بود که مدعی مهار کردن چنین بی‌نظمی و هرج و مرجی بود.

شهر جذامیان تصویر متفاوتی از اعمال کنترل بر جمعیت از طریق اعمال قدرت در فضا به دست می‌دهد. فرد جذامی از جامعه جدا و طرد و تحقیر می‌گشت. وی همراه با همقطاران رنجکش خود به درون توده‌ای انبوه درافکنده می‌شد. طرد و تبعید جذامیان و قرار دادن آنها در جماعات جداگانه‌ای که در درون آنها می‌زیستند و می‌مردند، اقدامی در جهت «تقسیم توده‌وار مردم میان دو بخش» بود (همان، ص ۱۹۸). نکته این است که قدرت دولتی حق داشت جذامیان را از یک فضا اخراج کند و به فضای دیگری محدود سازد، زیرا تنظیم فضا در درون خود شهر جذامیان هیچ‌گاه چندان دقیق نبود، هرچند فوکو آن را با آرمان سیاسی ایجاد «جماعت پاک و ناب» مرتبط می‌داند (همان، ص ۱۹۸).

اعمال انضباط از طریق فضا در الگوی قرنطینه همراه با الگوی طرد و تبعید در شهر جذامیان در مجموع از جریانات درونی تکنولوژیهای «سراسرین» کنترل و مراقبت جدید خبر می‌دهد. این تکنولوژیها قدرت را از طریق فضا اعمال می‌کردند. اشکال فضایی

حاصله شامل قوانین اضطراری موقتی دربارهٔ رفت و آمد و مالکیت اموال، ایجاد مرزهای دقیق و مشخص میان بخشهای مختلف جمعیت، عرضهٔ الگوهای اولیهٔ معماری مانند «نظام سراسرین» و تأسیس نهادهایی بود که عملاً ساخته می‌شدند و مورد استفاده قرار می‌گرفتند. هر گام در تعیین و سازماندهی فضا و هر الگوی معماری، شیوه‌های پیچیده‌تری از اعمال قدرت را ایجاد می‌کرد و خود دلیلی بر اجرای قدرت و از همین رو مبنایی برای بسط و گسترش دامنهٔ اعمال قدرت بود.

«با جدامیان به عنوان قربانیان مرض برخورد کنید؛ اجزای ظریف انضباط را بر فضای مغشوش بازداشتگاه اعمال کنید؛ آن را با روشهای توزیع و تجزیهٔ مقتضی قدرت درآمیزید؛ مطرودین را منفرد سازید: این بود آنچه به‌طور منظم به وسیلهٔ قدرت انضباط‌بخش از آغاز قرن نوزدهم در آسایشگاههای روانی، در زندانها، در دارالتأدیبها و تا اندازه‌ای در بیمارستانها اجرا می‌شد» (همان، ص ۱۹۹).

وقتی ترس از مرض به نحو موفقیت‌آمیزی به ترس از افراد نابهنجار تبدیل شد و تکنیکهای تشخیص نابهنجاریها توسعه یافت، الگوی انضباطی توفیق کامل حاصل کرد. به نظام سراسرین به عنوان چارچوب قدرت بازگردیم. این نظام مکانی کاملاً مناسب برای هدف مورد نظر یعنی اعمال مراقبت مستمر بر ساکنین است و از طریق شیوهٔ معکوس‌سازی رؤیت‌پذیری<sup>۱</sup> عمل می‌کند که یکی از عناصر اصلی قدرت مدرن است و این قدرت به خوبی در چارچوب آن نمایش می‌یابد. در حالی‌که در نظامهای سلطنتی، پادشاه از بیشترین رؤیت‌پذیری برخوردار بود، در تحت نهادهای قدرت مشرف بر حیات، کسانی که باید مورد انضباط، نظارت و شناخت قرار گیرند، به رؤیت‌پذیرترین افراد تبدیل می‌شوند. نظام سراسرین بپنهام همین معکوس‌سازی رؤیت‌پذیری را در سازماندهی فضای خود نمایش می‌دهد. معماری این نظام خود وسیله‌ای برای تضمین این رؤیت‌پذیری و اشکال ظریف کنترل ناشی از آن است. نظام سراسرین نمادی از قدرت نیست و به چیز دیگری اشاره نمی‌کند و همچنین معنای عمیق و نهفته‌ای ندارد بلکه در درون خود حامل تعبیر خود و دارای نوعی شفافیت است. کارویژهٔ آن افزایش کنترل است. شکل آن، مادیت آن، جزئی‌ترین و کوچک‌ترین ابعاد و وجوه آن، تعبیری از

1. reversal of visibility

آنچه انجام می‌شود به دست می‌دهد. (در این مورد بntهام با صراحت کامل سخن می‌گوید و در طی صفحات بسیار جزئیات خرد و ریز ساختمان نظام سراسرین را تشریح می‌کند.) سازوکار نظام خنثی و بی‌طرفانه و به شیوه خاص خودش، عام و جهانشمول است و تکنولوژی کاملی به‌شمار می‌رود. اما تنها وقتی که دیگر نهادها را «محاصره» و آنها را تضعیف می‌کند، قوه حرکت خودش را به دست می‌آورد.

نظام سراسرین رابطه دقیق میان کنترل بر بدن‌ها و فضا را به نمایش می‌گذارد و در عین حال نشان می‌دهد که این کنترل به نفع افزایش قدرت اعمال می‌شود. در اینجا بار دیگر عناصر اساسی قدرتی را که فوکو از مثال نظام سراسرین، استخراج کرده است، مرور می‌کنیم. نکته مهم مورد نظر او این است که قدرت صرفاً قبضه نمی‌شود بلکه اعمال می‌گردد. گرایش قدرت به غیرشخصی و پراکنده و نسبی و بی‌نام شدن و در عین حال اعمال سلطه بر ابعاد فرایندهای از زندگی اجتماعی، در تکنولوژی سراسرین ممکن و متبلور می‌شود. بntهام می‌گفت که در جامعه سراسرین، «هر رفیقی به نگرهبانی تبدیل می‌شود». فوکو می‌گوید «احتمالاً بی‌رحمانه‌ترین بُعد این اندیشه و همه کاربردهای آن همین است. در این شکل از اداره امور، قدرت کلاً به کسی که آنرا به شیوه‌ای مطلق و به تنهایی بر دیگران اعمال کند، واگذار نمی‌شود بلکه این ماشینی است که در آن هر کسی گرفتار می‌شود، چه کسانی که این قدرت را اعمال می‌کنند و چه کسانی که در معرض آن هستند» (چشم قدرت، ص ۱۵۶).

بنابراین نظام سراسرین، تکنولوژی نمونه‌ای برای قدرت انضباطی است. مهمترین ویژگیهای آن عبارتند از: تضمین کارایی بسط و گسترش قدرت؛ تأمین امکان کاربرد قدرت با نیروی کار محدود و با کمترین هزینه؛ اعمال انضباط بر افراد با حداقل کاربرد زور و اجبار آشکار و از طریق انجام عمل بر روی روان آنها؛ به حداکثر رساندن رؤیت‌پذیری کسانی که در معرض اعمال قدرت‌اند؛ و درگیر ساختن کل کسانی که با دستگاه قدرت تماس پیدا می‌کنند در عملکرد قدرت. به‌طور خلاصه، نظام سراسرین نمونه کاملی از مراسم دقیق قدرت است که به موجب شیوه عملکرد خود، عرصه‌ای برپا می‌دارد که در آن، تکنولوژی سیاسی بدن امکان عمل پیدا می‌کند؛ در همین جاست که حقوق و تعهدات وضع و تحمیل می‌شوند.

آخرین عنصر در نظام سراسرین، پیوند میان بدن‌ها، فضا، قدرت و دانش است. علاقه گسترده به نظام سراسرین، مکانیسمی برای تعبیه و فعال‌سازی شکل تازه‌ای از اداره و

کنترل مستمر زندگی روزمره ایجاد می‌کرد. نظام سراسرین خود باید به عنوان «نمایش مکانیسم قدرتی که به شکل آرمانی خود رسیده [شناخته شود]؛ عملکرد آن که از هرگونه مانع، مقاومت و کشمکشی رها شده می‌باید به عنوان نظام معماری یا نظام نظارتی خالصی نمایش یابد؛ [این نظام] در واقع شکلی از تکنولوژی سیاسی است که می‌باید از هرگونه کاربرد خاص [خودش] تمیز داده شود» (انضباط و مجازات، ص ۲۰۵). اگر هم، چنان‌که فوکو خود خاطر نشان می‌سازد، نظام سراسرین هیچ‌گاه عملاً ساخته نشد، گفتگوهای بی‌شمار دربارهٔ عملکردها و تواناییهای آن این امکان را ایجاد می‌کرد که اندیشه‌هایی دربارهٔ اصلاح و کنترل بدان شیوه تنظیم و عرضه شود. بنابراین نظام نامبرده مبین کوششی برای طراحی تکنولوژی انضباطی مدرن است: «عملکرد خود به خودی قدرت، [و] کارکرد ابزاری [آن] اصلاً موضوع بحث انضباط و مجازات نیست. بلکه [موضوع آن] این اندیشه است که در قرن هجدهم چنین شکلی از قدرت ممکن و مطلوب می‌شود. تفحص نظری و عملی دربارهٔ چنین مکانیسمها، [و دربارهٔ] ارادهٔ معطوف به سازماندهی به این نوع مکانیسم، که همواره ابراز شده، موضوع تحلیل مرا تشکیل می‌دهد، (زنداد، ص ۳۷).

تکنولوژی سراسرین، برای تعمیم نظامهای انضباطی مختلفی که در طی قرون هفدهم و هجدهم پیدا شده بودند؛ طراحی شد. تکنولوژی انضباطی که در آغاز به موارد و حوزه‌های خاص و در چارچوبهای کارکردی ویژه‌ای، محدود و محصور بود، به تدریج مرزهای نهادی خود را درنوردید. تکنیکهای نظام سراسرین، به شکل نه‌چندان کاملی در انواع متعددی از نهادها اعمال شدند و این نهادها به نوبهٔ خود نه تنها بر افراد مقیم در درون محدودهٔ خود بلکه بر افراد خارج از آن نیز مراقبت دقیق اعمال کردند. مثلاً بیمارستان نه تنها اعمال مراقبت بر ساکنین خود را سازمان بخشید بلکه به مرکزی برای مشاهده و سازماندهی کل جمعیت تبدیل شد. چنان‌که دیده‌ایم، اقدامات انضباطی چشمگیرترین توفیقات خود را در بخشهایی از جامعه که با امر یکپارچگی تولید و سود و کنترل سروکار داشتند، یعنی «تولید کارخانه‌ای، انتقال دانش، اشاعهٔ مهارتها [و] ماشین جنگی» به دست آورد (همان، ص ۲۱۱). در اینجا هم، مقامات دولتی کارگران را به عنوان افرادی می‌دیدند که نخست در محل کار خود و سپس در خانه، مدرسه و درمانگاه، نیاز به واری، تربیت و انضباط داشتند. تکنولوژی انضباطی، فرآیند تولید افراد سودمند و مطیع را به روند ایجاد جمعیت‌های کارآمد و تحت نظارت پیوند داد.

در اینجا عقلانیت خاصی نیز در کار است که هماهنگ با تکنولوژی سراسرین است، یعنی عقلانیتی که خودکفا، غیرنظری، کارآمد و مولد است. چنین به نظر می‌رسد که نظام سراسرین هیچ‌گونه معیاری برای داوری وضع نمی‌کرد، بلکه تنها فنی کارآمد برای توزیع افراد، بازشناسی آنها، و نظم‌بخشی بدانها براساس مقیاسی خاص در هر چارچوب نهادی به دست می‌داد. بنابراین نظام سراسرین در قرار دادن کردارهای فرهنگی، در کانون توجه مؤثر بود و الگو و سرمشقی برای رؤیت‌پذیر نمودن آنها به دست می‌داد. مردم با دست‌کم اصلاح‌طلبان تحصیل‌کرده توافق داشتند که کارخانه‌ها، مدارس، زندانها و یا حتی حرما (می‌توان در این مورد به طرفداران فوریه یا بتت‌ها اشاره کرد) باید به صورتی کارآمد، بدون خشونت آشکار با ایجاد حداکثر تفرّد ممکن و بصیرتی علمی و موفقیت‌آمیز اداره شوند. «سازمان نظام سراسرین کلید چنین تعمیمی را به دست می‌دهد. [به موجب] برنامه‌های آن، از طریق مکانیسمی اولیه و به سهولت قابل انتقال، دستگاههای انضباطی به صورتی سراسری در عملکردهای جامعه رسوخ یافتند» (همان، ص ۲۰۹).

همچنانکه تکنولوژی انضباطی به تدریج نقاب بی‌طرفی خود را برطرف می‌کرد و به فراسوی آن پیش می‌رفت، معیارهای خود در مورد بهنجارسازی را به عنوان تنها معیار قابل قبول تحمیل می‌کرد. به تدریج، قانون و دیگر ملاکهای واقع در خارج از قدرت قربانی بهنجارسازی شدند. این گرایش را به صورت بسیار آشکاری در زندانها می‌بینیم. «قضیه نظام سراسرین که در عین حال متضمن مراقبت و نظارت، امنیت و دانش، فردی‌سازی و جمعی‌سازی و تجرید و شفاف‌سازی بود، به صورت بارزی در زندان تحقق یافت» (همان، ص ۲۴۹). تمرکز روشهای سراسرینی به نوبه خود امکان پیدایش رشته‌های دانش خاصی را فراهم ساخت که به نحو توفیق‌آمیزی در زندانها اعمال شدند. نظام زندان جدیدی که ناگهان در آغاز قرن نوزدهم در اروپا پیدا شد، از جمله به عنوان آزمایشگاهی برای ایجاد مجموعه‌ای از دانشها درباره مجرمین و جرایم به کار گرفته شد. با پیدایش نظام دانایی جدید عصر انسان از یک سو و «ظهور» قدرت انضباطی به صورت تکنولوژی از سوی دیگر عرصه آرمانی ظهور سوژه‌ای پدیدار شد که در عین حال هم موضوع تحقیقات علمی جدید و هم موضوع قدرت انضباطی بود. بدین سان روانشناسی علمی زاده شد و به سرعت در زندانها کاربرد یافت. «نظارت بر هنجارمندی، در قالب محکم علم پزشکی و یا علم روانپزشکی جدیدی ظاهر شد که نوعی «علمیت» بدان می‌بخشید و همچنین مورد پشتیبانی دستگاهی قضایی قرار گرفت که به‌طور مستقیم یا

غیرمستقیم بدان مشروعیت حقوقی می‌داد» (همان، ص ۲۹۶). تحت حمایت این دو نگاهبان و سرپرست بی‌طرف [یعنی علم پزشکی و دستگاه قضایی] بود که «بهنجارسازی قدرت بهنجارسازی» پیش رفت.

فوکو دانش و قدرت را به یکدیگر فرو نمی‌کاهد. گاه چنان‌که درخصوص علوم طبیعی دیده‌ایم، دانش خود را از متن کردارهایی که در آنها شکل گرفته، مجزا می‌سازد. ترکیبات دانش و قدرت را باید در هر مورد خاص تحلیل کرد نه این‌که پیشاپیش مفروض گرفت. فوکو توضیح می‌دهد: «نمی‌گوییم که علوم انسانی از درون زندان پدیدار شدند. لیکن اگر این علوم توانسته‌اند شکل بگیرند و این همه دگرگونی‌های ژرف در صورتبندی دانایی ایجاد کنند، به این دلیل بوده است که آنها به‌واسطه اسلوب خاص و جدیدی از قدرت به ما منتقل شده‌اند .... [که] مستلزم حضور روابط مشخص دانش در روابط قدرت بوده است .... انسان به عنوان فاعل دانایی (روح، فردیت، آگاهی، راهنمایی یا هر نام دیگری که بدان داده شود) موضوع / محصول همین محاصره تحلیلی، همین سلطه / مشاهده است» (همان، ص ۳۰۵). طبعاً منظور این نیست که هر بُعدی از هر علم اجتماعی دارای اثر انضباطی مستقیمی است، و فوکو هرگز چنین موضعی اتخاذ نکرده است. با این حال در مورد بسیاری از علوم انسانی، این روابط به‌طوری مستمر، متقابل و طولانی تعامل داشتند و یکدیگر را تقویت کردند.

به عنوان نمونه ترکیب دانش و قدرت تبهکاران را به‌وجود آورد. «تبهکار را باید به موجب این واقعیت از بزهکار تمیز داد که در مورد تبهکار زندگی او بسیار بیش از عمل او در توصیف وی دخیل است» (همان، ص ۲۵۱). بدین‌سان فرد مجرم به قسمی شبه‌طبیعی از انسان تبدیل شد و به وسیله علوم انسانی جدید یعنی روانپزشکی و جرم‌شناسی مورد شناسایی و شناخت قرار گرفت. از این‌رو دیگر تنها کافی نبود که صرفاً جرم مجرم، مجازات شود بلکه می‌بایست از مجرم اعاده حیثیت گردد. به این منظور وی می‌بایست در فردیت خودش شناخته شود و همچنین به عنوان نوع خاصی از مجرم طبقه‌بندی گردد. بدین‌سان دانش، در حمایت از اندیشه بهنجارسازی، به قوت وارد معرکه شد. از طریق چنین تاکتیکی بود که جرم، که سابقاً مسئله‌ای عمدتاً حقوقی و سیاسی به‌شمار می‌رفت، ابعاد تازه‌ای از دانش علمی و نگرش بهنجارسازی را دربر گرفت.

تبهکار و نظام جدید حبس همراه با یکدیگر پیدا شدند و یکدیگر را تکمیل کردند و بسط دادند. «تبهکار این امکان را ایجاد می‌کند که [افراد نابهنجار و شریر از نظر سیاسی و

اخلاقی با سوژه‌های حقوقی] به هم پیوند بخورند و در تحت قدرت علم پزشکی، روانپزشکی و یا جرم‌شناسی، فردی تشکیل شود که در او فرد قانون‌شکن و موضوع تکنیک علمی ترکیب شوند» (همان، ص ۲۵۶). بدین‌سان، قدرت مدرن و علوم انسان نقطه مشترک شکل‌گیری و تعیین خود را یافتند و پس از آن نیز نقاط مشابه بسیار دیگری پدیدار شد. نشر و بسط واقعاً مؤثر قدرت بهنجارسازی با چنین آمیزشی آغاز شد.

به هر حال یکی از ابعاد بسیار مهم عملکرد نظام زندان این است که این نظام هیچ‌گاه نتوانست چنان‌که وعده می‌داد عمل کند. زندانها از زمان پیدایش تاکنون به خوبی عمل نکرده‌اند. تفسیر فوکو از شمار کسانی که مکرراً مرتکب جرم می‌شدند و نیز از یکنواختی کسل‌کننده اندرزهای اصلاحی تکان‌دهنده و متقاعدکننده است. زندانها نتوانسته‌اند آنچه را که هواداران نظام زندان معتقدند تنها از عهده این نظام برمی‌آید، انجام دهند یعنی نتوانسته‌اند از مجرمین سرسخت شهروندان بهنجار بسازند. با این حال منظور این نیست که اصلاح‌گران نظام زندان ضرورتاً از دستیابی به اهداف خود عاجز مانده‌اند. در طی یک قرن و نیم گذشته، سخنگویان [اصلاح‌طلبان] همواره نظام زندان را به عنوان درمانی برای نارساییهای خود زندان تجویز کرده‌اند. بنابراین پرسش این نیست که چرا زندانها در دستیابی به اهداف خود شکست خورده‌اند بلکه مسئله این است که چنین شکستی چه اهداف دیگری را برآورده است؛ و شاید هم به همین دلیل اصلاً شکستی هم در کار نبوده است. پاسخ فوکو روشن و صریح است: «مجبوریم بپذیریم که زندان و بی‌شک مجازات به‌طور کلی به منظور ریشه‌کن کردن جرایم ایجاد نشده بلکه هدف آن تمیز، توزیع و بهره‌برداری از جرایم بوده است: یعنی این که زندانها کسانی را که به نقض قانون تمایل دارند، به افراد مطیع و سربه‌راه تبدیل نمی‌کنند بلکه نقض قوانین را به صورت جزئی از تاکتیک عمومی انقیاد درمی‌آورند» (همان، ص ۲۷۲). نظام زندان و شاید هر نوع قدرت بهنجارسازی وقتی توفیق می‌یابد که تنها تا اندازه‌ای موفقیت‌آمیز باشد.

یکی از عناصر اصلی تکنولوژیهای بهنجارسازی این است که آنها خود جزء جدایی‌ناپذیری از روند تولید، طبقه‌بندی و کنترل منظم نابهنجاریها در پیکر جامعه هستند. شأن نزول آنها را باید در ادعای آنها در تشخیص این‌گونه نابهنجاریها و وعده بهنجارسازی آنها جست. چنان‌که فوکو به تفصیل بسیار در انضباط و مجازات و در تاریخ جنسیت نشان می‌دهد، پیدایش و گسترش قدرت مشرف بر حیات همزمان با پیدایش و ازدیاد همان نابهنجاریهایی (تبهکاران، منحرفین و غیره) صورت گرفته که تکنولوژیهای

قدرت و دانش، به ظاهر در صدد ریشه کن ساختن شان بوده‌اند. گسترش و انتشار بهنجارسازی از طریق ایجاد ناهنجاریهایی عمل می‌کند که می‌باید پس از آن به وسیله خود آن معالجه و اصلاح شوند. تکنولوژیهای قدرت مشرف بر حیات، با تشخیص نابهنجاریها به صورتی علمی، بنابراین در موقعیت کاملاً مناسبی هستند که بر آنها نظارت و کنترل اعمال کنند. اما این موضوع به صورت مسئله‌ای فنی درمی‌آید و از همین رو به عرصه‌ای برای بسط قدرت بدل می‌شود؛ در غیر این صورت می‌توان گفت که کل نظام مورد نظر شکست می‌خورد. تکنولوژیهای سیاسی مسئله‌ای اساساً سیاسی را از عرصه گفتمان سیاسی خارج می‌کنند و آن را در قالب زبان بی‌طرفانه علم درمی‌آورند و بدین شیوه پیش می‌روند.<sup>۱</sup> وقتی این کار صورت پذیرد، مسائل مورد نظر به مسائلی فنی بدل می‌شوند که باید مورد بحث کارشناسان متخصص قرار گیرند. درحقیقت زبان اصلاح و تصحیح از همان آغاز یکی از عناصر اساسی همین تکنولوژیهای سیاسی بوده است. قدرت مشرف بر حیات تحت لوای سالم‌سازی مردم و حراست از آنها بسط یافت. وقتی هم مقاومتی صورت می‌گرفت و یا اهداف مورد نظر آن قدرت حاصل نمی‌شدند، همین مقاومت یا شکستها خود دلیل دیگری بر ضرورت تقویت و توسعه قدرت کارشناسان به‌شمار می‌رفت. بدین‌سان چارچوبی فنی برقرار شد. اصولاً می‌بایست راهی برای حل هرگونه مسئله فنی موجود باشد. با برپایی چنین چارچوبی، گسترش و بسط قدرت مشرف بر حیات تضمین می‌گردید زیرا هیچ چیز دیگری در کار نبود که بتوان بدان متوسل شد؛ هرگونه معیار دیگری به عنوان معیاری ناهنجار و یا صرفاً مبین مسایل فنی ظاهر می‌شد. بدین‌سان علم و قانون به ما وعده بهنجارسازی می‌دهند و وقتی هم در این کار شکست می‌خورند چنین شکستی نیاز بیشتر به خود آنها را توجیه می‌کند.

پس از آنکه، سیطره قدرت مشرف بر حیات استوار گردد، آنچه حاصل می‌شود، کشمکش و تعارضی واقعی میان تعابیر درباره ارزش و معنای غایی کارایی، تولید و بهنجارسازی نخواهد بود بلکه تنها تعارضی در شیوه‌های اجرا بروز خواهد نمود. مسئله‌ای که قدرت مشرف بر حیات مطرح می‌کند این است که چگونه می‌توان نهادهای رفاهی را به کار انداخت؛ مسئله این نیست که معنای این نهادها چیست و یا به سیاق بیان فوکو، این

۱. هابرماس و بسیاری دیگر از نویسندگان این موضوع را مطرح کرده‌اند. چارچوب تحلیل کلی آنها به شیوه منظم‌تری از شیوه تحلیل فوکو عرضه شده است. اما فوکو در تشخیص دقیق مکانیسمهای عینی عملکرد این فرایند توفیق بیشتری داشته است.



نهادها چه کاری انجام می دهند.

فوکو مثال کاملی از این تعارض در شیوه‌های اجرا را به هنگام بحث از مشاجرات رایج در اوایل قرن نوزدهم در این خصوص می آورد که کدامیک از دو سیستم نمونه زندان در آمریکا، یعنی نظام آبورن<sup>۱</sup> و نظام فیلادلفیا راه حل بهتری برای مسئله منفردسازی زندانیان به دست می داد. نظام آبورن راه حل خود را به اقتباس از الگوی صومعه و کارخانه عرضه می داشت. از همین رو زندانیان می بایست در غرفه‌های انفرادی جداگانه بخوابند اما آنها می توانستند با هم غذا بخورند و کار کنند، هرچند در هر دو مورد از سخن گفتن با یکدیگر اکیداً منع می شدند. امتیاز این نظام، برحسب اعتقاد اصلاح طلبان طرفدار آن، این بود که می توانست شرایط خود جامعه یعنی سلسله مراتب و مراقبت به منظور ایجاد نظم را به شکل خالصی بازتولید کند و از همین رو مجرمان را برای بازگشت به زندگی اجتماعی آماده سازد. در مقابل، الگوی فیلادلفیا که مورد حمایت «کوئیکرها» بود بر اصلاح وجدان فردی از طریق انزوا و فرو رفتن در خویشتن تأکید می گذاشت. مجرم که دائماً در حبس انفرادی بود، ظاهراً به جای آنکه تغییری سطحی در عادات و نگرشهایش پیدا شود، تحولی عمیق و نافذ در شخصیت پیدا می کرد. کوئیکرها معتقد بودند که مجرم بدین وسیله فارغ از زندگی و روابط اجتماعی، وجدان اخلاقی خود را بازمی یابد.

فوکو دو الگوی اجرایی متفاوت دیگر، یا دو الگوی دیگر درخصوص رابطه جامعه و فرد و یا به سخن بهتر دو الگوی انقیاد دیگر را تمیز داده است. هریک از این دو مبتنی بر پذیرش ضمنی تکنولوژی انضباطی به خودی خود است. هواداران هر دو نظام بر سر ضرورت انفراد و انزوای زندانیان توافق داشتند. تنها اختلاف نظر آنها درخصوص چگونگی اجرا و شیوه انفراد و انزوا بود.

«مجموعه‌ای از اختلافات دیگر از تعارض میان این دو الگو ناشی می شد: یکی اختلاف نظر درباره مذهب (آیا گرواندن به مذهب باید عنصر اصلی اصلاح باشد؟) دیگری درباره جنبه اقتصادی (کدام روش هزینه کمتری دارد؟)، دیگری در زمینه پزشکی (آیا انزوای مطلق محکومین را به جنون سوق خواهد داد؟) و یکی هم اختلاف نظر در زمینه معماری و اداری (کدام روش ضامن بهترین شکل مراقبت است؟). بی شک به

همین دلایل بود که بحث و مشاجره آن قدر به درازا کشید. اما آنچه هسته اصلی مشاجره را تشکیل می‌داد و آن را ممکن می‌ساخت، ایجاد افراد و انزوای اجباری از طریق حذف هرگونه رابطه‌ای بود که تحت نظر قدرت قرار نداشت و یا تابع سلسله‌مراتب نبود؛ این خود هدف و مقصود اصلی از حبس و بازداشت بوده (همان، ص ۲۳۹).

خود طرح زندان مورد اختلاف نظر نبود، بلکه نفس پذیرش بی‌چون و چرای افراد و انزوای اجباری و تابع سلسله‌مراتب بود که طیف گسترده‌ای از تکنیکهای اجرا را ممکن می‌ساخت. از طریق همین اختلاف نظرها و توافقتها (هرچند آنها ضمنی و در عملکردهای مربوطه مندرج بودند) و تحت هدایت علم و قانون بود که بهنجارسازی و انضباط پیش رفت.

### پارادایم‌ها و کردارها

خوانندگان آشنا با نظر کوهن دربارهٔ چگونگی شکل‌گیری و استمرار علوم، شباهت چشمگیری میان تعبیر کوهن از علم نرمال و نظر فوکو درخصوص جامعهٔ بهنجارساز مشاهده خواهند کرد. بنا به نظر کوهن علم وقتی نرمال می‌شود که مجریان آن در یک حوزهٔ خاص به توافق برسند که کار پژوهشی و علمی خاصی مسائل مهم در یک حوزه را بازشناسی می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه برخی از این مسایل را می‌توان به صورت توفیق‌آمیزی حل کرد. کوهن چنین توافقی را پارادایم یا مثال عالی می‌خواند و به عنوان نمونهٔ برجسته‌ای، به اصول نیوتون اشاره می‌کند. پارادایم‌ها علم نرمال را به عنوان فعالیتی معطوف به کشف برخی پدیده‌های گیج‌کننده برقرار می‌سازند که در نظر اول در مقابل ادغام شدن در درون نظریه مقاومت می‌کنند، لیکن علم نرمال، طبق تعریف می‌باید مآلاً برحسب مفاهیم خودش آنها را توضیح دهد. آرمان علم نرمال این است که سرانجام اثبات شود که همهٔ این ناهنجاریها با نظریهٔ آن سازگار هستند. کوهن یادآور می‌شود که «شاید چشمگیرترین ویژگی ... مسایل پژوهشی [در علم] نرمال این است که آنها اصلاً در پی تولید بدایع مفهومی یا پدیداری نیستند ... دست‌کم برای دانشمندان، نتایج حاصله در پژوهش [به شیوهٔ علم] نرمال به این دلیل اهمیت دارند که بر دامنه و دقت اعمال

پارادایم می‌افزایند»<sup>۱</sup>.

تکنولوژیهای بهنجارسازی هم ساختار تقریباً یکسانی دارند. آنها با عرضهٔ تعریف مشترکی از اهداف و روشها شروع به کار می‌کنند که در شکل بیانیه‌ها و حتی شدیدتر از آن در شکل نمونه‌های مورد توافق دربارهٔ چگونگی سازماندهی به عرصهٔ بسیار منظمی از فعالیت انسانی ظاهر می‌شوند. این نمونه‌ها و سرمشقها، مانند نظام سراسرین [بنتهام] و مراسم اعتراف بی‌درنگ آنچه را نرمال است، تعریف می‌کنند؛ در عین حال آنها کردارهایی را تعریف می‌کنند که به عنوان رفتار انحرافی و نیازمند بهنجارسازی، خارج از چارچوب آن نمونه‌ها قرار می‌گیرند. بدین سان، گرچه پارادایم علمی و اجتماعی هیچ‌یک، هیچ‌گونه اعتبار درونی ندارند، لیکن آنها با تعیین و تعریف این که چه مسئله‌ای مسئلهٔ قابل حل به‌شمار می‌آید و چه چیزی راه‌حل محسوب می‌شود، علم نرمال و جامعهٔ بهنجاری را به عنوان حوزه‌های کلیت‌مند عمل برپا می‌دارند که دائماً طیف پیش‌بینی و کنترل خود را گسترش می‌دهند. با این حال تفاوت عمده‌ای میان عملکرد علم نرمال و عملکرد تکنولوژیهای بهنجارسازی وجود دارد؛ در حالی که علم نرمال اصولاً در پی جذب و حل نهایی کل نابهنجارهاست، تکنولوژی انضباطی در صدد تأسیس و حفظ مجموعهٔ پیچیده و فزاینده‌ای از نابهنجارهاست و به همین طریق دانش و قدرت خود را در درون قلمروهای هرچه وسیع‌تری بسط می‌دهد.

البته تفاوت واقعاً مهم میان آن دو، سیاسی است. در حالیکه علم نرمال وسیلهٔ مؤثری برای انباشت دانش دربارهٔ جهان طبیعی شده است (در اینجا دانش به معنی صحت پیش‌بینی، حل مسایل مختلف و غیره است نه حقیقت درونی اشیا)، جامعهٔ بهنجارساز شکل نیرومند و زیانباری از سلطه از کار درآمده است.

با توجه به روایت متقاعدکنندهٔ فوکو دربارهٔ تأثیر زیانبار پارادایم‌های بهنجارساز، پرسشی که باقی می‌ماند این است که آیا ممکن است انواع دیگری از پارادایم‌ها وجود داشته باشند که انواع دیگری از جوامع را برپا سازند. فوکو اندیشه‌های خود در خصوص نقش اساسی الگوهای مشترک در گردآوری کردارهای پراکنده، متمرکز کردن آنها و جهت بخشیدن به استراتژیهای مندرج در آنها را تعمیم نمی‌دهد و حتی آشکارا مطرح نمی‌کند. با این حال کشف فوکو بسیار بحث‌انگیز و شایستهٔ توجه بیشتری است. به‌ویژه

1. Kuhn, *Scientific Revolutions*, pp. 35-36.

تفحص در این باره جالب است که آیا پارادایم‌هایی در گذشته وجود داشته‌اند و یا در آینده وجود خواهند داشت که علایق مهم در فرهنگ مربوطه را متمرکز سازند، بدون آنکه به شیوه‌ای بهنجارساز پیشاپیش واکنشهایی را که به نظر مناسب و مقتضی می‌رسند، مقدر کنند. در آن صورت می‌توان پرسید که آیا آنگونه پارادایم‌های اجتماعی صرفاً به این دلیل که بهنجارساز نیستند بر نظام سراسرین و نظام اعترافات برتری دارند و یا این که ما نیازمند برخی معیارهای دیگر برای داوری دربارهٔ آنها هستیم؟

به هر حال وقتی ما اهمیت پارادایم‌ها برای فرهنگ را دریابیم، اهمیت روش‌شناختی آنها برای فهم جامعه را نیز در خواهیم یافت. می‌توان آنها را به شیوهٔ کوهن به نحوی تأویلی، به عنوان راهی برای رسیدن به درون معانی جدی مورد نظر پژوهشگرانی به کار برد که رفتارشان برحسب پارادایم مورد نظر معنی می‌دهد. اما می‌توان آنها را باز هم به شیوهٔ کوهن، به منظور افشای بُعد خاصی از رفتار دانشمند به کار برد که وی از آن، نه به طور مستقیم و نه حتی به نحوی ابهام‌آمیز آگاه نیست و با این حال بُعدی است که در فهم معنای فعالیت او اساسی است. بدین سان علمای طبیعی به این امکان باور ندارند (و حتی از بحث دربارهٔ آن امتناع می‌ورزند) که اعتبار فعالیت علمی آنها تنها نتیجهٔ اجماع و وفاق است نه نتیجهٔ تطابق [نظرات آنها با واقعیت]. با این حال اگر کوهن به درستی سخن گفته باشد، کل اهمیت علم طبیعی نرمال محصول شیوه‌ای است که پارادایم‌ها رفتار دانشمندی را که برحسب آنها عمل می‌کنند، ایجاد و هدایت می‌نمایند. کوهن این دو نوع تعبیر را خلط نمی‌کند. وی کوشش برای دستیابی به درون اندیشهٔ هر مکتب و نحله‌ای را، تأویل می‌خواند. تا آنجا که ما می‌دانیم وی هیچ نام و عنوانی برای تحلیل ساختار وضع نرمال علمی و وضع انقلابی علمی به کار نبرده، هرچند همین تحلیل، اصیل‌ترین و مهمترین کوشش نظری او را تشکیل می‌دهد. به نظر ما همین روش دوم، به بُعد تحلیلی آنچه ما تحلیلیات تعبیری خوانده‌ایم، بسیار نزدیک است.

همچنان که فوکو اندیشه‌های عمدهٔ خود دربارهٔ عملکرد پارادایم‌ها را به صورت موضوع یکپارچه‌ای مطرح نکرده است، به همان سان نیز وی این نکته روش‌شناسانه را دربارهٔ اهمیت آنها برای تحلیلیات تعبیری استنتاج نکرده است. با این حال فوکو در آثار جاری خود آشکارا در مسیری افتاده که چنان تأملاتی در آن کاربرد دارند، هرچند عین کلمات را به کار نمی‌گیرد. وی اینک گفتمان را به عنوان تشخص تاریخی یک پارادایم تعریف کرده و به شیوه‌ای به تحلیلیات نزدیک می‌شود که شدیداً به تشخيص و توصیف

پارادایم‌های اجتماعی و کاربردهای علمی آنها بستگی دارد. از دیدگاه فوکو تحلیل گفتمان دیگر برحسب قواعد شکل‌گیری صورتبندی دانایی تنظیم نمی‌شود. با این‌که میان فوکو و کوهن از حیث علایق و حوزه‌های پژوهش آشکارا تفاوت هست اما، فوکو ظاهراً با این گفته کوهن موافق خواهد بود که «قواعد... از پارادایم‌ها ناشی می‌شوند اما پارادایم‌ها می‌توانند حتی در غیاب قواعد، پژوهش را هدایت کنند»<sup>۱</sup>. به علاوه فوکو برخلاف تحلیل خود در نظم اشیاء و در دیرینه‌شناسی دانش که در آنها گفتمان، و ساختار سیستمی انتزاعی حاکم بر آن، از لحاظ روش‌شناسی دارای موقعیت ممتازی تلقی می‌شوند، در آثار بعدی خود گفتمان را جزئی از عرصه وسیع‌تری از قدرت و کردار می‌داند که روابطشان به وسیله پارادایم‌های مختلف به شیوه‌های مختلفی شکل داده می‌شود. تأسیس این روابط به صورتی دقیق بعدی تحلیلی را تشکیل می‌دهد که میان آثار فوکو و کوهن مشترک است.

اما علاقه فوکو به جامعه‌شناسی مستلزم عرضه بعدی تعبیری است که جایی در اندیشه کوهن ندارد. وقتی کوهن استدلال می‌کند که در طی چندین قرن نظریه نیوتون سرمشقی برای همه دانشمندان علوم طبیعی بود، به تعبیر دست نمی‌زند. به علاوه کار کوهن به عنوان مورخ تاریخ علم تصمیم‌گیری در این خصوص نیست که آیا پیدایش علوم طبیعی در غرب متضمن تبعاتی بوده که باید مورد حمایت یا مقاومت و مخالفت قرار گیرند یا نه. اما مطالعه پدیده‌های اجتماعی نیازمند بعدی تعبیری است. نخست به این دلیل که هیچ‌گونه اجماع آشکاری درباره پارادایم‌های سامانبخش اصلی فرهنگ رایج وجود ندارد و دوم به این دلیل که حتی اگر می‌توانستیم درباره اصلی بودن برخی پارادایم‌ها به توافق برسیم، باز هم این پرسش باقی می‌ماند که چگونه می‌توان تأثیر آنها را ارزیابی کرد.

این‌گونه نظر تعبیری را نمی‌توان صرفاً نسبی‌سازی اخلاقی به حد افراط و یا امری مربوط به ترجیحات فردی پنداشت بلکه مبتنی بر سه اقدام مستقل اما وابسته به یکدیگر است. نخست این‌که تعبیرگر می‌باید موضعی عملی بر پایه نوعی برداشت مشترک اجتماعی درباره امور جاری اتخاذ کند. منظور این‌که وی نمی‌تواند براساس احساسات شخصی و دلخواهانه خود سخن بگوید خواه این احساسات مبین غم و اندوه و یا شادی و شمع باشند. اما البته در هر جامعه‌ای در هر زمانی گروه‌های مختلفی با برداشتهای مشترک

1. Kuhn, *Scientific Revolutions*, p. 42.

متفاوتی از نظم اشیاء وجود خواهند داشت. بدین سان مثلاً گرچه تقریباً همه روشنفکران فرانسوی از انقلاب کبیر تا امروز احساس کرده‌اند که جامعه گرفتار بحرانی بزرگ و خطرناک است، اما ظاهراً در میان کارگزاران دولتی در آن کشور، چنان‌که از یادداشتها و مراسلات آنها به یکدیگر برمی‌آید، اجماع نظری در این خصوص وجود دارد که امور اصولاً تحت کنترل هستند و رفاه و بارآوری عمومی جمعیت همواره رو به بهبود بوده است. آشکار است که حتی اگر اجماعی عمومی دربارهٔ وضع و حال جامعه وجود می‌داشت، چنین چیزی تنها حاکی از این بود که صرفاً جزمیتی تسلط‌یافته بوده نه این‌که امور به منزلت حقایق عینی رسیده باشند.

دوم این‌که پژوهشگر می‌باید تشخیصی منضبط و منظم از آنچه بر پیکر جامعه گذشته و می‌گذرد به عمل آورد تا بتواند احساس مشترک غم و اندوه یا نشاط و رفاه را توضیح دهد. در اینجا است که «کوششی دلگیر، دقیق» و مفصل در مطالعهٔ بایگانیها و آزمایشگاهها صورت می‌گیرد تا معلوم شود چه کسی، چه چیزی به چه منظوری به دیگری گفته یا به او کرده است یا می‌کند. چنین پژوهشی تابع قواعد دقت خاص خودش است، لیکن فوکو تاکنون دربارهٔ آنها تقریباً سکوت اختیار کرده است. البته بیشتر علمای انسانی بیشترین مساعی خود را صرف همین بُعد از کار پژوهشی می‌کنند و چنین کوششی همانند علم نرمال، حلال معماهاست و ارزش درونی خاص خودش را دارد، هرچند چارچوب عملی دانش و متن گسترده‌تر اجتماعی مفروض و مسلّم گرفته شده در آن را نادیده می‌گیرد. اگر نوع نهادینه شده‌ای از مطالعه در انسانها به سبک فوکویی هم معمول و متداول گردد، باز هم بیشتر پژوهشگران چنین مساعی «اثباتگرایی‌ای» را معمول خواهند داشت.

پژوهشگر مورد نظر برای تکمیل این «پروژهٔ دوری» خودسامانی که به نظر فوکو هرگونه تعبیری نیازمند آن است، می‌باید برای خواننده توضیح دهد که چرا کردارهایی که توصیف می‌کند، می‌باید مولد چنان درد و اندوه یا خرسندی و شعفی شوند که پژوهش را موجب شدند. نیازی به گفتن نیست که توسل به نظریه‌ای عینی دربارهٔ سرشت انسان برای توضیح این‌که چه نوع نظام اجتماعی مولد نشاط و رفاه و یا موجد بی‌نظمی و اضطراب است، نکتهٔ مورد نظر در چنین تحلیلی را به کلی نقض می‌کند. همچنین نمی‌توانیم گفتمان خود را با توسل به عصر طلایی سپری شده‌ای و یا اصول حاکم بر جامعهٔ ایده‌آلی در آینده مشروعیت ببخشیم. تنها امکان باقی‌مانده ظاهراً این است که چیزی در درون کردارهای تاریخی ما، دست‌کم عجالتاً ما را به عنوان موجوداتی تعریف و

تعیین کرده که وقتی حساس باشیم از پیشبرد و تسلیم به نوع نظم کلیت بخشی که طبق تحلیل فوکو و یژگی کردارهای فرهنگی رایج ماست خودداری می‌کنیم. این به معنی توسل به عصری طلایی نیست زیرا هیچ ادعایی در این خصوص مطرح نیست که اوضاع در زمانی در گذشته مطلوب بوده باشد و به‌علاوه توسل به این‌گونه کردارهای تاریخی متضمن احساس دلتنگی برای احیای آنها نیست. در عوض پارادایم کمال و سلامت مشخصی لازم است، تا بتوان مدعی عرضه تشخیصی عینی دربارهٔ روند نقصان و تباهی امور شد.

برخی اشارات بحث برانگیز و پراکنده در آثار فوکو حاکی از این است که وی این مسئله را دریافته بود؛ مثلاً وی به پیدایش شناخت نظری در میان یونانیان به عنوان نقطهٔ عطف بزرگی در تاریخ اشاره می‌کند. به گفتهٔ او گفتمان عملگرا و شاعرانهٔ تمدن اولیهٔ یونان در نتیجهٔ پیدایش نظریه، ویران شد: «سوفسطاییان شکست خوردند ... از زمان پیدایش ثنویت بزرگ افلاطونی به بعد، ارادهٔ معطوف به حقیقت [افلاطونی] دارای تاریخ خاص خود بوده است ... [اراده‌ای که] متکی بر حمایت نهادی بوده است» (گفتار دربارهٔ زبان، صص ۲۱۸ و ۲۱۹). این تحول، کل ابعاد زندگی اجتماعی در یونان را دگرگون ساخت: «وقتی هیوکرات علم پزشکی را به نظام منسجمی تبدیل کرد، مشاهده متروک شد و فلسفه وارد پزشکی گردید» (تولد درمانگاه، ص ۵۶)؛ همچنین «غرب توانسته است ... زندگی جنسی را به حوزه‌ای از عقلانیت الحاق کند ... ما به چنین فتوحاتی از زمان یونانیان عادت کرده‌ایم» (تاریخ جنسیت، ص ۷۹). از قرار معلوم می‌توان با مطالعهٔ شکل جامعهٔ رایج در دوران سوفسطاییان، پیش از دوران سلطهٔ متافیزیک و تکنولوژی، از لحاظ اجتماعی چیزی فراگرفت. اما فوکو طبعاً در پی آن نیست که مستقیماً از یونان ماقبل سقراط الهام بگیرد و از آن بهره‌برداری کند. آن دوران، افسانه‌ای تاریخی بود. شاید بتوان از آن به عنوان وسیله‌ای کمکی برای تشخیص آغاز نظم بخشی به اشیاء به شیوه‌ای کلی‌ساز بهره گرفت و شاید هم آن [افسانهٔ تاریخی] بتواند به ما در جستجوی آن دسته از کردارهای اجتماعی که هنوز در چنگال کلیت‌سازی تکنولوژیک گرفتار نشده‌اند، یاری رساند.

فوکو در رابطه با جایگاه کردارهایی که از چنگال قدرت مشرف بر حیات گریخته و یا به نحوی توفیق‌آمیز در مقابل آن مقاومت کرده‌اند، مواجه با معمایی است. این‌گونه کردارها وقتی پراکنده‌اند از چنگال کلیت بخشی انضباطی می‌گریزند، لیکن مقاومت اندکی در مقابل گسترش بیشتر آن نشان می‌دهند. به هر حال اگر فوکو از تمرکز مستقیم بر

آنها به شیوه‌ای منظم حمایت می‌کرد و حتی این کار را هم به نام حمایت از مقاومت و حرکتی ضد سنت [قدرت مشرف بر حیات] انجام می‌داد، خطر تسخیر و بهنجارسازی آنها را برمی‌انگیخت. فوکو اگر هم پاسخی به این مسئله بسیار مشکل آفرین ندهد، دست‌کم باید از تفحصات خود برای یافتن نوع کردارهای مقاوم و تحت خطر بهره‌گیر و نشان دهد که چگونه می‌توان آنها را به شیوه‌هایی که کلیت‌ساز، نظری و بهنجارساز نباشند تقویت کرد. اگر حقیقت در جامعه قرار است در مقابل قدرت تکنولوژیک مقاومت کند می‌بایست راهی برای متعین و مؤثر ساختن آن پیدا کرد. این‌که آیا چنین امکانی وجود دارد، پرسشی است که منتظر پاسخ است.

در تلخیص سه وجه همبسته تحلیلیات تعبیری می‌توان مقایسه‌ای با تشخیص پزشکی انجام داد. پزشک کار تشخیص را با احوالپرسی از بیمار آغاز می‌کند هرچند نمی‌تواند کاملاً به احساس بیمار در مورد تندرستی یا بیماری او اعتماد کند. تشخیص پزشکی سپس باید به‌طور فنی توضیح دهد که چرا بیمار چنان احساسی دارد که بیان می‌کند و این به‌نوبه خود نیازمند رجوع به وضعیتی است که به نظر همگان وضعیت بدن سالم است. فوکو ظاهراً در موافقت با نیچه و با نقل مضمون کلام او می‌گوید: «آگاهی تاریخی بیشتر به پزشکی شباهت دارد تا به فلسفه ... وظیفه آن این است که به علمی درمانگر تبدیل شود» (نیچه، تبارشناسی، تاریخ، ص ۱۵۶).

## قدرت و حقیقت

پزشک می‌تواند بیمار را از بیرون به‌طور عینی معاینه کند اما مجری روش تحلیلیات تعبیری دارای چنین موضع بیرونی نیست. مرضی که وی می‌خواهد درمان کند جزئی از بیماری همه‌گیری است که خودش نیز بدان مبتلاست. از همین رو باید برای بار دیگر و آخرین بار به مسئله شخص تحلیلگر بازگردیم زیرا قطعاً چنین توصیف‌های تازه چشمگیری از روابط قدرت، می‌باید تحلیلگر را در موضعی متفاوت از جایگاه روشنفکر یا فیلسوف سنتی قرار دهد. فوکو اشاراتی به شیوه نگرش خود به مسئله به دست داده است. وی به‌طور منظم از روشنفکر که خودش را استاد و کارشناس حقیقت و عدالت می‌داند و مدعی است که با قدرت به زبان حقیقت سخن می‌گوید و بدین وسیله در مقابل تأثیرات به‌ظاهر سرکوبگر قدرت مقاومت نشان می‌دهد، انتقاد می‌کند. بدین سان «امتیاز گوینده» به عنوان جزئی از پیشرفت قدرت مشرف بر حیات افشا شد.



فوکو این نکته را تعمیم می‌دهد. وی به روشنفکران اندرز می‌دهد که دست از داعیهٔ رسالت پیامبرگونه و عمومی خود بردارند و ادعای پیش‌بینی آینده را کنار بگذارند و به‌ویژه نقشی را که برای خود به عنوان قانون‌پرداز قایل‌اند نفی کنند. «حکیم یونانی، پیامبر یهودی [و] قانونگذار رومی هنوز الگوهای هستند که ذهن کسانی را که امروزه به حرفهٔ گفتن و نوشتن اشتغال دارند، مشغول می‌سازد» (مجلهٔ تلوس، ص ۱۶۱). در ادوار اخیر الگوی رایج روشنفکر، نویسندهٔ حقوق‌دانی است که مدعی است خارج از علایق گروهی قرار دارد و ندایی عمومی و جهانی سر می‌دهد، نمایندهٔ قانون الهی و یا قانون دولت است و احکام جهانی عقل را آشکار می‌سازد. نمونهٔ اصلی چنین روشنفکری در عصر کلاسیک احتمالاً ولتر بود که حقوق بشریت را اعلام می‌داشت، پرده از چهرهٔ فریب و ریا برمی‌کشید، به استبداد و قدرتهای دروغین حمله می‌برد و با بی‌عدالتی و نابرابری مبارزه می‌کرد. وظیفهٔ روشنفکر مدرن هم این است که حقیقت را به روشنی آشکار سازد.

امروزه سوژهٔ به اصطلاح آزاد، یعنی روشنفکر عمومی نمی‌تواند ما را چنان هدایت کند. اما این بدان معنی نیست که کسانی که در پی فهم انسان و تغییر جامعه هستند خارج از قدرت قرار دارند یا فاقد قدرت‌اند، بلکه چنان‌که تعبیر فوکو از پیدایش و گسترش قدرت مشرف بر حیات روشن می‌سازد، دانش یکی از عناصر تعیین‌کنندهٔ عملکرد قدرت در جهان جدید است.

دانش رابطه‌ای روبنایی با قدرت ندارد، بلکه شرط ضروری تشکیل و پیشرفت جامعهٔ تکنولوژیک صنعتی است. اگر به آخرین مثالی که آوردیم، یعنی مسئلهٔ زندانها بازگردیم، می‌بینیم که طبقه‌بندی و منفردسازی زندانیان یکی از عناصر اساسی عملکرد این حوزه از قدرت بوده است؛ اگر قدرت و دانش صرفاً رابطه‌ای بیرونی با هم می‌داشتند، چنین تکنولوژی انضباطی نمی‌توانست بدان شکلی که پدید آمد، پدیدار گردد و یا گسترش یابد و موجب ظهور تبهکاران شود. اما قدرت و دانش با هم یکسان هم نیستند. فوکو نمی‌خواهد دانش را به عنوان بنیادی فرضی در درون قدرت فرو بکاهد و یا قدرت را به عنوان استراتژی همواره منسجمی تصویر کند. وی می‌کوشد تا خصوصیت و مادیت روابط متقابل آنها را نشان دهد. آنها دارای رابطهٔ همبستگی هستند نه رابطهٔ علت و معلولی و این رابطهٔ همبستگی می‌باید در شکل خاص تاریخی خودش تعریف و تعیین گردد. همین تولید متقابل قدرت و دانش یکی از نظرات بدیع فوکو است. روشنفکر عمومی در بازی قدرت درگیر است زیرا این نکته را در نمی‌یابد.

فوکو مدعی نیست که خارج از چنین کردارهای قدرتی قرار داشته باشد؛ در عین حال وی با آنها همسو نیست. نخست به این دلیل که وقتی وی نشان می‌دهد که کردارهای فرهنگی ما موجد موضوع گشتگی و سوژه‌سازی هر دو هستند، سلطه [کردارهای قدرت] و طبیعی و ضروری بودن ظاهری آنها را سست کرده است. قوت قدرت مشرف بر حیات، هم در تعریف واقعیت و هم در تولید آن نهفته است. این واقعیت، جهان را مرکب از سوژه‌ها و ابژه‌ها و بهنجارسازی کلیت‌بخش آنها می‌شمارد. هرگونه راه‌حلی که این مفاهیم را مسلم انگارد، حتی اگر با آنها مخالفت کند، به سیطره قدرت مشرف بر حیات یاری خواهد رساند. فوکو از طریق تحلیلیات تعبیری توانسته است مکانیسمهای مادی متعینی را آشکار سازد که این واقعیت را تولید کرده‌اند. در عین حال وی با دقت تمام نقابهای شفافی را توصیف می‌کند که این مکانیسمها در پشت آن پنهان شده‌اند.

این مطلب ما را به نکته دوم می‌رساند. فوکو توانسته است ماهیت [بیمارگون] وضعیت جاری ما را تشخیص دهد زیرا وی خود در آن درگیر است. وی از درون این وضعیت تعبیرهای عملگرایانه‌ای عرضه می‌دارد و گرایشهای سامانبخش در فرهنگ جاری را تبارشناسی می‌کند. طبعاً منظور فوکو این نیست که کل کردارهای فرهنگی ما انضباطی یا اعترافی هستند و یا این که هرگونه تولید دانشی بلافاصله به عنوان محصول و اثر قدرت عمل می‌کند.

گرایش به سوی بهنجارسازی، در کلیت‌بخشی به همه کردارها توفیق نیافته است. در حقیقت با توجه به این گرایش و با توجه به موضع فوکو در این خصوص که حقیقت رابطه‌ای بیرونی با قدرت ندارد، وی چنین نتیجه‌گیری می‌کند که «سؤال فلسفه ... پرسش در این باره است که ما خود چیستیم. به همین دلیل است که فلسفه معاصر، سراسر سیاسی و سراسر تاریخی است. [فلسفه]، سیاست حال و حاضر در تاریخ، و تاریخ ضروری و اجتناب‌ناپذیر برای سیاستها است» (مجله تلوس، ص ۱۵۹). ما هیچ‌گونه دسترسی به قوانین عینی، به ذهنیت محض و به کلیت‌پردازیهای نظری نداریم. ما تنها کردارهای فرهنگی خود را داریم که ما را آنچنان که هستیم ساخته‌اند. برای فهم خود باید به بررسی تاریخ حال حاضر پردازیم.

نتیجه دیگری که فوکو می‌گیرد این است که وظیفه ما آزادسازی حقیقت از چنگال قدرت نیست. در علوم انسانی، کل چنین کوششهایی صرفاً نیروی تازه‌ای به گرایشهای انضباطی و تکنولوژیک در جامعه ما می‌بخشند. به جای آن، وظیفه ما این است که کاری

کنیم که این تعبیر نظری به نحو متفاوتی در درون حوزه قدرت عمل کند.

«من کاملاً آگاهم که هرگز هیچ چیز جز افسانه ننوشته‌ام. با این همه نمی‌خواهم بگویم که آنچه نوشته‌ام خارج از عرصه حقیقت بوده است. به نظر من به درستی می‌توان افسانه‌ها را در درون حقیقت فعال ساخت، اثرات حقیقت را در درون گفتمانی افسانه‌ای وارد کرد و به نحوی، گفتمان را بر آن داشت که چیزی برانگیزد یا «بیافد» که هنوز وجود ندارد، یعنی بدین‌سان چیزی را تخیل کند. ما تاریخ را با عزیمت از واقعیتی سیاسی که آن را حقیقی می‌سازد، 'چون افسانه‌ای می‌سازیم'، و سیاستی را که هنوز وجود ندارد با عزیمت از حقیقتی تاریخی 'همچون افسانه‌ای می‌پردازیم' (مصاحبه با فیناس، ص ۷۵).

تعبیر و تحلیلیات روی هم مورخ تاریخ افسانه‌ای را، هم از روحیه جدی فلسفه سنتی و هم از گرایشهای سرسری و غیرجدی معاصر محفوظ می‌دارند. تحلیلیات به مسایل و مفاهیم جاافتاده احترام می‌گذارد و آنها را معطوف به اموری مهم می‌داند و این کار را به نحوی انجام می‌دهد که بیش از آنکه حقیقت غایی را برنماید ماهیت جامعه و کردارهای آن را مکشوف دارد. تعبیر، کار خود را از بررسی جامعه موجود و مسایل آن آغاز می‌کند، و تاریخی تبارشناسانه از آنها به دست می‌دهد، بدون آنکه مدعی فهم واقعیت گذشته باشد. مفاهیمی که مردم در کوشش برای فهم خودشان به کار می‌برده‌اند، پشتوانه‌ای برای دیرینه‌شناسی به دست می‌دهند؛ جدی گرفتن مسایل جاری ما را از پرداختن به بازیهای روشنفکرانه با چنین مفاهیمی که مربوط به گذشته‌اند، باز می‌دارد.



## نتیجه

اندیشه میشل فوکو هنوز «در حال پیشرفت» است.<sup>۱</sup> اگرچه حدود کلی آن روشن است اما آثار آینده او قطعاً حاوی فراز و نشیبهای غیرمنتظره‌ای خواهد بود. بنابراین در اینجا به جای عرضه نتیجه‌ای قطعی از بحث خود، مجموعه‌ای از پرسشهایی را مطرح می‌کنیم که در طی تفحصات ما پیدا شده‌اند. به گمان ما با طرح این پرسشها می‌توان موضوعات و ابهامات عمده آثار فعلی میشل فوکو را مشخص کرد و همچنین مهمترین مسایلی را که اندیشه معاصر می‌باید به آنها پردازد، به دست داد.

ما این پرسشها را به صورت مجموعه‌ای از گزینه‌های دووجهی مطرح می‌کنیم. در هر دسته از پرسشها تعارضی ظاهری وجود دارد، به این معنی که از یک سو دیدگاه فلسفی سنتی که به موجب آن توصیف و تعبیر می‌باید مآلاً منطبق و متناظر با واقعیت امور باشد، و از سوی دیگر دیدگاه پوچگرایانه‌ای که به موجب استدلال آن واقعیت فیزیکی، بدن و تاریخ همان چیزی هستند که ما تصور می‌کنیم، مطرح می‌شوند. ما این پرسشها و درحقیقت کل این کتاب را به نحوی تنظیم کرده‌ایم که معلوم شود چگونه فوکو کوشیده است از پذیرش این دیدگاهها به طور کلی پرهیز کند. طرح فوکو این بوده که حدود راهی را که می‌باید پیموده شود با مهارت مشخص کند و با ظرافت تمام از پاسخهای سنتی و یا معاصر به این گونه مسایل دوری گزیند. «نمایش موارد متعین و انضمامی» به وسیله او موجب کشف قلمرو تازه‌ای شده است. اما نمی‌توان آن نمایشها را به عنوان نقشه‌ای کاملاً رضایت‌بخش از آن قلمرو پذیرفت. فوکو خود، روش خویش را به عنوان «مسابقه اسکی زیگزاگی» میان فلسفه سنتی از یک سو و ترک هرگونه سخن جدی از سوی دیگر توصیف کرده است (مکاتبه شخصی نویسندگان با فوکو). با این حال امتناع اصرارآمیز

۱. چنان‌که گفتیم فوکو دو سال پس از نگارش کتاب حاضر مرد. م

فوکو از این که از حدود همان نمایشها و ارائه موارد عینی فراتر برود، گرچه با اندیشه او منطقاً سازگار و حتی ستودنی است، لیکن طرح سؤالات مورد نظر را منتفی نمی‌سازد، و به علاوه خواست احتمالاً سنتی ما را برای داشتن تصویری کامل از راهی که وی می‌پیماید، برآورده نمی‌سازد. بنابراین باید این پرسشها را به عنوان علایمی بر سر راهی قرار دهیم که اندیشمندان معاصر می‌باید از آن بگذرند.

## پرسشها

### حقیقت

الف) آیا برای علوم غیرمشکوک (فیزیک، زیست‌شناسی و جز آن) جایگاهی در بین نظریه تناظری حقیقت از یک سو و دیدگاهی که هر دانشی را صرفاً به عنوان صورتبندی گفتمانی خاصی می‌پندارد از سوی دیگر، وجود دارد؟ تا چه اندازه این علوم مستقل و فارغ از روابط اجتماعی هستند؟ به چه معنا آنها علوم حقیقی هستند؟ آیا کوهن راه را برای پاسخگویی به این پرسشها باز کرده است؟ اگر نکرده، چه مسیری می‌تواند پاسخ بهتری به دست بدهد؟ و یا این که آیا این گونه پرسشهای فلسفی اصلاً منسوخ شده‌اند؟

ب) آیا وظیفه اصلی فلسفه این است که به تحلیل مرلو-پونتی در خصوص «پیکر طبیعی و غیرتاریخی»<sup>۱</sup> محتوایی ببخشد؟ و یا این که آیا چنین نظریه‌ای که ساختارهایی غیرتاریخی و بین فرهنگی در پیکر جسمانی انسان می‌یابد اصلاً برخاسته است؟ اگر چنین ساختارهایی وجود دارند، آیا می‌توان بدانها بدون بازگشت به مکتب قدیمی طبیعت‌گرایی رجوع کرد؟ آیا یکی از پایگاههای مقاومت در مقابل قدرت مشرف به حیات را باید در بدن جست؟ آیا بدن انسان به وسیله تکنیکهای انضباطی کاملاً قابل تغییر است؟ مرلو-پونتی بدن را دارای فرجام و غایتی می‌داند که معطوف به عقلانیت و آشکارگی است؛ اگر نظر او درست است پس چرا قدرت و عقلانیت سازمانی در دیگر فرهنگها به ندرت با هم پیوند دارند؟ اگر از سوی دیگر قدرت و عقلانیت بر پایه نیاز بدن به دستیابی به حداکثر فهم درباره جهان استوار نیستند، پس رابطه میان تواناییهای بدن و قدرت از چه قرار است؟

پ) تا چه اندازه و چگونه تاریخ حال حاضر باید مسئول واقعیات مربوط به گذشته

1. la corpse propre

باشد؟ آیا هر تحلیلی که برخاسته از علایق عملگرایانه است به یک میزان معتبر است و یا این که معیارهای دیگری برای اعتبار وجود دارند؟ رابطه تجزیه و تحلیل و حقیقت از چه قرار است؟ نقش تأیید تجربی و نفی تجربی چیست؟

### مقاومت

الف) جامعه حای نظام حبس چه ایرادی دارد؟ تبارشناسی، هرگونه موضع مخالفی را که بر مبنای حقوق طبیعی و یا حیثیت انسانی با چنان جامعه‌ای مخالفت می‌کند، نابود می‌سازد؛ این مبانی هر دو متضمن مفروضات فلسفه سنتی هستند. همچنین تبارشناسی، مخالفت با جامعه واجد نظام حبس را براساس ترجیحات ذهنی و فردی و یا الهامات شخصی (و یا براساس وانمود کردن برخی از گروه‌های اجتماعی به عنوان حاملین ارزشهای انسانی مخالف چنان جامعه‌ای) از بنیاد نفی می‌کند. ما براساس چه امکاناتی می‌توانیم موضع نقادانه‌ای داشته باشیم؟

ب) چگونه می‌توان مقاومت در مقابل قدرت مشرف بر حیات را تقویت کرد؟ استدلال‌های دیالکتیکی که بر فهم نظری درست انسانها و جامعه تأکید می‌گذارند، نمی‌توانند شمار کثیری از مردم را به حرکت درآورند و به موجب تحلیل فوکو خود جزئی از مسئله جاری هستند. مسئله بازی لفظی در اینجا به وضوح مهم است. اگر بپذیریم که برداشت افلاطونی از حقیقت «طولانی‌ترین دروغ تاریخ ما» بوده است، آیا ما باید به بازی لفظی گفتمانی عملگرایانه به مفهوم افلاطونی آن یعنی به معنی صرف مغالطه محکوم شویم؟ و یا اینکه آیا هنر و فن تعبیری وجود دارد که می‌تواند از منابع دیگر استفاده کند و امکانی برای به کارگیری گفتمان برای مخالفت در برابر سلطه ایجاد نماید؟

پ) آیا راه دیگری برای مقاومت در برابر جامعه انضباطی جز فهم شیوه عملکرد آن و جز کارشکنی در سازمان آن در صورت امکان، وجود دارد؟ آیا راهی برای «مثبت» ساختن مقاومت یعنی حرکت به سوی «اقتصاد جدید بدن‌ها و لذات» وجود دارد؟

### قدرت

الف) قدرت در نوشته‌های فوکو همچون مفهومی عمل می‌کند که هدفش فهم چگونگی عملکرد کردارهای اجتماعی است، بدون آنکه به درون نظریه‌ای سنتی درباره تاریخ فرو غلتد. اما جایگاه این مفهوم بسیار مسئله‌ساز بوده است. بدیهی است که قدرت از

دیدگاه فوکو همچون زمینه‌ای متافیزیکی عمل نمی‌کند. اما اگر قدرت «به نامی تبدیل می‌شود»، پس به چه شیوه‌ای توضیح‌دهنده است؟

ب) تبارشناسی حقیقت و بدن اینک عمیقاً به درون تاریخ فرهنگی ما بسط یافته است. آیا قدرت هم باید به همین سان بسط داده شود؟ اگر باید چگونه و اگر نباید، چرا؟

پ) قدرت چیست؟ قدرت نمی‌تواند صرفاً نیروی خارجی سازمانبخش تعاملات موردی و محلی باشد؛ همچنین نمی‌توان آن را به کلیت تعاملات فردی تقلیل داد، زیرا خود به معنایی مهم، تعامل و افراد را تولید می‌کند. با این حال اگر قدرت قرار است مفهوم سودمندی داشته باشد، در آن صورت باید بتوان مطلب مشخصی درباره جایگاه و شأن آن گفت. چگونه قدرت می‌تواند در عین حال از یک سو اصل مولدی نهفته در درون خود کردارها و از سوی دیگر اصلی باشد که ما صرفاً آن را برای معنابخشی به کردارها به صورتی معطوف به گذشته می‌یابیم و به کار می‌بریم؟

## مؤخره

# سوژه و قدرت

به قلم میشل فوکو

### چرا قدرت را مطالعه کنیم؟ مسئله سوژه<sup>۱</sup>

اندیشه‌هایی که در اینجا مطرح می‌کنم بیانگر نظریه و یا روش‌شناسی خاصی نیست. در آغاز می‌خواهم درباره هدف پژوهش خودم در طی بیست سال گذشته سخن بگویم. هدف من تحلیل پدیده‌های قدرت و یا ساختن و پرداختن بنیادهای چنین تحلیلی نبوده است.

در عوض هدف من پرداختن تاریخی از شیوه‌های گوناگونی بوده است که به موجب آنها، انسانها در فرهنگ ما به سوژه‌هایی تبدیل شده‌اند. پژوهشهای من با سه شیوه عینی‌سازی فرد سروکار داشته که انسانها را به سوژه تبدیل کرده‌اند. نخست شیوه‌های پژوهشی است که می‌کوشند به خودشان شأن و مقام علم ببخشند؛ مثل موضوع‌سازی فاعل سخن در دستور زبان عمومی، در علم تکامل زبان و زبان‌شناسی. و یا در همین شیوه اول از موضوع‌سازی فاعل تولید، یا سوژه‌ای که کار می‌کند، در تحلیل ثروت و علم اقتصاد، [می‌توان نام برد]. و یا به عنوان مثال سوم از موضوع‌سازی صرف واقعیت زنده بودن در تاریخ طبیعی یا زیست‌شناسی [می‌توان سخن گفت]. در بخش دوم پژوهشهای خودم، موضوع‌سازی سوژه را در آنچه «کردارهای شکاف‌اندازه خواهم نامید، مطالعه کرده‌ام. سوژه یا در درون خودش و یا از دیگران تجزیه شده است. چنین فرآیندی وی را به موضوعی تبدیل می‌کند. مثالهای این مورد عبارت‌اند از دیوانه و عقل، بیمار و تندرست، مجرمین و «بچه‌های خوب».

---

۱. این بخش را خود فوکو به زبان انگلیسی نوشت؛ بخش بعدی تحت عنوان «قدرت چگونه اعمال می‌شود» به وسیله لزلای سویر (Leslie Sawyer) از فرانسه به انگلیسی ترجمه شده است.



سرانجام، در پژوهشهای جاری خود، در پی مطالعه شیوه‌ای بوده‌ام که انسان بدان وسیله خودش را به سوژه‌ای تبدیل می‌کند. مثلاً در این مورد قلمرو جنسیت را برگزیده‌ام - یعنی این که چگونه انسانها یاد گرفته‌اند که خودشان را فاعل «جنسیت» بدانند.

بنابراین موضوع عمومی پژوهش من سوژه است نه قدرت.

درست است که من کاملاً درگیر مسئله قدرت شدم؛ به زودی بر من آشکار شد که در عین حال که انسان در درون روابط تولید و روابط مبادله معنی قرار گرفته، به همان سان نیز در درون روابط قدرت بسیار پیچیده‌ای قرار داشته است. حال چنین به نظر من رسید که تاریخ و نظریه اقتصادی وسیله مناسبی برای [بررسی] روابط تولید به دست داده‌اند؛ همچنین زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی ابزارهایی برای مطالعه روابط مبادله معانی بوده‌اند؛ اما برای روابط قدرت، ابزاری برای مطالعه نداشتیم. ما تنها به شیوه‌های تفکری درباره قدرت دسترسی داشتیم که مبتنی بر الگوهای حقوقی بودند یعنی این که چه چیزی به قدرت مشروعیت می‌بخشد. و یا این که به شیوه‌های تفکری درباره قدرت دسترسی داشتیم که مبتنی بر الگوهای نهادی بودند، مثل این پرسش که دولت چیست؟

بنابراین لازم بود ابعاد تعریف قدرت را بسط دهیم تا بتوانیم این تعریف را در مطالعه روند موضوع‌سازی سوژه به کار ببریم.

آیا ما به نظریه‌ای درباره قدرت نیاز داریم؟ از آنجا که نظریه، متضمن فرض موضوع‌سازی و عینیت‌بخشی اولیه‌ای است، نمی‌توان آنرا به عنوان مبنایی برای کار تحلیلی در نظر گرفت. اما این کار تحلیلی نمی‌تواند بدون مفهوم پردازی پیش برود. ما باید شرایط تاریخی را که محرک مفهوم‌سازیهای ما هستند بشناسیم. ما نیازمند آگاهی تاریخی از اوضاع و احوال موجود خود هستیم.

مطالب دیگری که باید واریسی کرد نوع واقعیتی است که با آن سروکار داریم. نویسندگانی در یک روزنامه معروف فرانسوی زمانی بدین سان اظهار تعجب کردند: «چرا مفهوم قدرت را این همه مردم امروزه مطرح می‌کنند؟ آیا این قدر موضوع مهمی است؟ آیا آنقدر مستقل است که بتوان آنرا بدون در نظر گرفتن مسایل دیگر مورد بحث قرار داد؟»

تعجب این نویسنده برای من شگفت‌آور است. درباره این که این مسئله برای نخستین بار در قرن بیستم مطرح شده باشد، مشکوک هستم. به هر حال برای ما [قدرت] نه تنها مسئله‌ای نظری بلکه جزئی از تجربه ماست. تنها می‌خواهم دو «شکل آسیب‌شناسانه» یا

آن دو «بیماری قدرت» یعنی فاشیسم و استالینیسم را ذکر کنم. یکی از دلایل متعددی که چرا این دو برای ما این همه گیج‌کننده هستند این است که به‌رغم یکتایی و بی‌همتایی تاریخی خود چندان هم بی‌سابقه نیستند. آنها، مکانیسم‌هایی را که پیشاپیش در جوامع موجود بودند، مورد بهره‌برداری قرار دادند و گسترش بخشیدند. به‌علاوه آنها به‌رغم خصلت جنون‌آمیز ذاتی خود تا اندازه‌ی بسیاری، اندیشه‌ها و ابزارهای عقلانیت سیاسی ما را به کار گرفتند.

آنچه ما بدان نیاز داریم «اقتصاد جدید روابط قدرت» است — واژه اقتصاد در اینجا به معنی نظری و عملی آن به کار می‌رود. به سخن دیگر، از کانت به بعد نقش فلسفه منع عقل از فرارفتن از حدود تجربه بوده است؛ اما از همان لحظه، یعنی از زمان پیدایش دولت مدرن و اداره سیاسی جامعه، نقش فلسفه همچنین اعمال نظارت بر قدرتهای افراطی عقلانیت سیاسی بوده است. اما این توقع بالایی است.

همه از چنین واقعیات پیش پا افتاده‌ای آگاه‌اند. اما این که آنها پیش پا افتاده هستند به این معنی نیست که آنها وجود ندارند. آنچه ما باید با واقعیات پیش پا افتاده انجام دهیم این است که ببینیم چه مسئله خاص و شاید بی‌سابقه‌ای با آنها مرتبط است.

رابطه میان عقلانی شدن و زیاده‌رویهای قدرت سیاسی آشکار است. و ما نباید منتظر پیدایش بوروکراسی یا اردوگاههای کار اجباری شویم تا وجود چنین روابطی را تصدیق کنیم. اما مسئله این است که با چنین واقعیت بدیهی و آشکاری چه کنیم.

آیا از عقل استفاده کنیم؟ به نظر من هیچ چیز بی‌حاصل‌تر از این نیست. نخست به این دلیل که این حوزه هیچ ربطی به مسئله گناه و بی‌گناهی ندارد. دوم به این دلیل که رجوع به عقل به عنوان پدیده مغایر و مابین «ناعقل» بی‌معنی است. سرانجام به این دلیل که چنین آزمونی ما را در دام ایفای نقش خودسرانه و کسالت‌بار فرد عقلگرا یا فرد مخالف عقلگرایی خواهد انداخت.

آیا آن نوع از عقلگرایی را مورد تفحص قرار دهیم که ظاهراً خاص تمدن مدرن ماست و ریشه در روشنگری دارد؟ گمان می‌کنم این روش مقبول برخی از اعضای مکتب فرانکفورت بود. اما هدف من آغاز کردن بحثی درباره آثار آنها نیست، هرچند آن آثار مهم و ارزشمند هستند. در عوض من راه دیگری برای تفحص در روابط میان عقلانی شدن و قدرت پیشنهاد می‌کنم.

شاید بهتر این باشد که کل روند عقلانی شدن جامعه یا فرهنگ را در نظر نگیریم

بلکه چنین روندی را در حوزه‌های گوناگونی تحلیل کنیم که هریک به تجربه‌ای اساسی اشاره دارد، مثل جنون، بیماری، مرگ، جنایت، جنسیت و جز آن.

به گمان من واژه عقلانی شدن خطرناک است. آنچه ما باید انجام دهیم تحلیل عقلانیتهای خاص است نه بررسی فرآیند پیشرفت عقلانی شدن به‌طور کلی.

حتی اگر روشنگری مرحله بسیار مهمی در تاریخ ما و در تکامل تکنولوژی سیاسی بوده است، به نظر من باز هم باید برای آنکه دریابیم چگونه در دام تاریخ خودمان گرفتار آمده‌ایم، به فرآیندهای بسیار دورتری رجوع کنیم.

من می‌خواهم راه دیگری پیشنهاد کنم که ما را زودتر به «اقتصاد جدید روابط قدرت» برساند، راهی که تجربی‌تر، دارای ارتباط نزدیک‌تر با وضعیت جاری ما و متضمن روابط بیشتری میان نظریه و عمل است. این راه عبارت است از این‌که اشکال مقاومت در مقابل انواع مختلف قدرت را به عنوان نقطه عزیمت خود اتخاذ کنیم. به سخن استعاره‌ای دیگری، این راه به منزله کاربرد مقاومت به عنوان محلی شیمیایی است که به واسطه آن می‌توان روابط قدرت را بازساخت، موقعیت آنها را مشخص نمود و نقاط کاربرد و روشهای مورد استفاده را پیدا کرد. در این راه به جای این‌که قدرت را از نقطه نظر عقلانیت درونی آن تحلیل کنیم، روابط قدرت را از روی برخورد و معارضة استراتژیها تحلیل می‌نماییم.

مثلاً برای فهم این‌که منظور از عاقل بودن در جامعه ما چیست، شاید باید دید که در عرصه جنون چه می‌گذرد.

و منظور ما از قانونیت، با رجوع به عرصه غیرقانونی بودن فهمیده می‌شود. و به منظور فهم روابط قدرت، شاید باید اشکال مقاومت و کوششهای انجام شده برای گسیختن این روابط را بررسی کنیم.

به عنوان نقطه عزیمت می‌توان به مجموعه‌ای از مخالفتها که در طی چند سال گذشته پیدا شده اشاره کرد: مثل مخالفت نسبت به اعمال قدرت مردان بر زنان و پدر و مادر بر کودکان، اعمال قدرت روانپزشکی بر بیماران روانی و پزشکی بر کل جمعیت و اعمال قدرت دستگاه اداری بر شیوه‌های زیست مردم.

کافی نیست بگوییم که اینها مبارزات ضد قدرت‌اند؛ باید با دقت بیشتری ببینیم وجوه مشترک آنها چیست.

(۱) اینها مبارزاتی «سراسر جهانی»<sup>۱</sup> هستند، یعنی محدود به یک کشور نیستند. البته این مبارزات در برخی کشورها با سهولت بیشتر و به میزان گسترده تری ظاهر می شوند اما به شکل سیاسی یا اقتصادی خاصی از حکومت محدود نیستند.

(۲) هدف چنین مبارزاتی، اثرات قدرت به خودی خود است. مثلاً حرفه پزشکی به این دلیل مورد انتقاد قرار نمی گیرد که حرفه ای انتفاعی است بلکه به این دلیل که قدرتی کنترل نشده بر بدنها، تندرستی و زندگی و مرگ مردم اعمال می کند، مورد انتقاد قرار می گیرد.

(۳) این مبارزات به دو دلیل «بلاواسطه» هستند. در این مبارزات مردم، موارد اعمال قدرتی را مورد انتقاد قرار می دهند که نزدیک ترین موارد به خود آنهاست، یعنی مواردی که قدرت بر افراد اعمال می شود. در این مبارزات، مردم در جستجوی دشمن بلاواسطه هستند نه «دشمن اصلی». به علاوه آنها انتظار ندارند که برای مشکل خود راه حلی در آینده پیدا کنند (مثل جنبشهای رهایی بخش، انقلابات، پایان مبارزات طبقاتی). این مبارزات، به رغم نظریات منظم راجع به انقلابات و نیز برخلاف گرایش وضعیتهای انقلابی که مبارزات را برای مورخ دوقطبی می سازند، مبارزاتی آشوب طلبانه و اقتدارگريزانه هستند.

اما این ویژگیها، اصیل ترین و بی سابقه ترین ویژگیهای این مبارزات نیستند، ویژگیهای زیر به نظر من دقیق تراند.

(۴) اینها مبارزاتی هستند که موقعیت فرد را مورد سؤال قرار می دهند: آنها از یک سو بر حق متفاوت بودن فرد و بر هر آنچه که فرد را واقعاً فرد می سازد، تأکید می گذارند. اما از سوی دیگر به هر چیزی که فرد را مجزا می سازد، پیوندهایش را با دیگران می گسلد، زندگی جماعتی را پاره پاره می کند، فرد را دوباره بر خودش تحمیل می نماید و وی را به شیوه ای محدودکننده، به هویت خودش پایبند می سازد، حمله ور می شوند.

این مبارزات دقیقاً له یا علیه «فرد» نیستند بلکه مبارزاتی بر علیه «حکومت منفردسازی» هستند.

(۵) این مبارزات در مخالفت با اثرات قدرت صورت می گیرند که با دانش، صلاحیت و امتیازات پیوند دارند: مبارزاتی بر علیه امتیازات ناشی از دانش هستند. اما آنها همچنین با

پنهانکاریها، کژسازیه‌ها و نمایشهای توهم‌زای تحمیل شده بر مردم مخالف هستند. در این مبارزه هیچ چیز «علم‌گرایانه» (یعنی اعتقادی جزمی به ارزش دانش علمی) وجود ندارد لیکن این مبارزه نفی بدبینانه و نسبی‌گرایانه کل حقیقت اثبات شده هم نیست. آنچه مورد سؤال است شیوه‌ای است که در آن دانش بخش می‌شود و عمل می‌کند، یعنی رابطه‌اش با قدرت. به‌طور خلاصه رژیم دانش<sup>۱</sup> [مورد سؤال است].

۶) سرانجام همه این مبارزات جاری بر حول این مسئله دور می‌زنند که ما کیستیم. آنها این‌گونه انتزاعیات را نفی می‌کنند؛ خشونت اقتصادی و ایدئولوژیک دولت را که فردیت ما را نادیده می‌گیرد و همچنین نظام تفتیش عقاید علمی و اداری را که هویت ما را تعیین می‌کنند، نفی می‌کنند.

به‌طور خلاصه هدف اصلی این مبارزات نه حمله به «چنین و چنان» نهاد قدرت، یا گروه یا نخبگان یا طبقه‌ای بلکه حمله به تکنیک، به شکل قدرت است. این شکل قدرت خودش را بر زندگی روزمره بلاواسطه‌ای که به فرد هویت می‌بخشد، اعمال می‌کند، وی را با نشان فردیت خاص خودش مشخص می‌سازد، او را به هویت خودش می‌پیوندد، قانون حقیقتی بر وی تحمیل می‌کند که خود او باید آن را تصدیق کند و دیگران هم باید آن را در وجود او بازشناسند. این قدرت نوعی از قدرت است که افراد را به سوژه تبدیل می‌کند. واژه سوژه دو معنی دارد: یکی به معنی منقاد دیگری بودن به موجب کنترل و وابستگی و دیگری به معنی مقید به هویت خود بودن به واسطه آگاهی یا خودشناسی. هر دو معنی حاکی از وجود نوعی قدرت هستند که منقاد و مسخرکننده است.

به‌طور کلی می‌توان گفت که سه نوع مبارزه وجود دارد: این مبارزات یا بر علیه اشکال سلطه‌اند (اشکال قومی، اجتماعی، مذهبی [سلطه])، یا بر علیه اشکال استماراند که فرد را از آنچه تولید می‌کند، جدا می‌سازند و یا بر علیه چیزی هستند که فرد را به خودش مقید می‌کند و بدین شیوه وی را تسلیم دیگران می‌سازد. (مبارزات بر علیه انقیاد، بر علیه اشکال سوژه‌شدگی و تسلیم).

به نظر من شما می‌توانید در تاریخ، مثالهای بسیاری از این سه نوع مبارزه اجتماعی پیدا کنید که یا از هم جدا و یا با هم درآمیخته هستند. اما حتی اگر آنها آمیخته باشند باز هم

اغلب یکی از آنها بر انواع دیگر غلبه دارد. مثلاً در جوامع فئودالی، مبارزات بر علیه اشکال سلطهٔ قومی یا اجتماعی غالب بودند، هرچند هم استثمار اقتصادی ممکن است از علل و عوامل بسیار مهم شورشها بوده باشد.

در قرن نوزدهم، مبارزه بر علیه استثمار اولویت پیدا کرد. و امروزه مبارزه بر علیه اشکال انقیاد - بر علیه تسلیم ذهنیت فرد، به نحو فزاینده‌ای اهمیت می‌یابد، هرچند مبارزه بر علیه اشکال سلطه و استثمار پایان نیافته است؛ درست برعکس [همچنان ادامه دارد].

به گمان من این نخستین بار نیست که جامعهٔ ما مواجه با این نوع از مبارزه شده است. همهٔ جنبشهایی که در قرون پانزدهم و شانزدهم اتفاق افتادند و مظهر و نتیجهٔ اصلی آنها جنبش اصلاح دین بود، باید به عنوان بحران عظیم تجربهٔ سوژگی غربی و شورشی بر علیه آن نوع از قدرت مذهبی و اخلاقی بررسی شوند که در طی قرون میانه به این نوع از ذهنیت شکل داد. نیاز به داشتن نقشی مستقیم در حیات روحانی، در امر رستگاری، در حقیقتی که نهفته در کتاب مقدس است، این همه مبارزه‌ای برای سوژگی<sup>۱</sup> جدیدی بود. می‌دانم چه ایراداتی ممکن است وارد کنند. می‌توان گفت که همهٔ انواع انقیاد، پدیده‌هایی ثانوی و مشتق‌اند، یعنی صرفاً پیامدهای دیگر فرآیندهای اقتصادی و اجتماعی هستند: نیروهای تولید، مبارزهٔ طبقاتی و ساختارهای ایدئولوژیک، شکل سوژگی / انقیاد را تعیین می‌کنند.

یقیناً مکانیسمهای انقیاد را نمی‌توان خارج از رابطهٔ آنها با مکانیسمهای استثمار و سلطه مطالعه کرد لیکن آنها صرفاً وجه خارجی یا روبناهای مکانیسمهای بنیادی تری نیستند بلکه پذیرای روابط دوری و پیچیده‌ای با اشکال دیگر هستند.

دلیل این که این نوع از مبارزه در جامعهٔ ما غلبه یافته این واقعیت است که از قرن شانزدهم به بعد شکل سیاسی تازه‌ای از قدرت دائماً در حال توسعه بوده است. این ساختار سیاسی جدید، چنان که همه می‌دانند دولت است. اما اغلب اوقات، دولت همچون نوعی از قدرت سیاسی تصور می‌شود که افراد را نادیده می‌گیرد و تنها به منافع کلیت و یا باید گفت به منافع یک طبقه یا گروه در بین شهروندان نگاه می‌کند.

۱. سوژگی به همان معنای مذکور در پیش یعنی چیزی که فرد را به خودش مقید می‌سازد و بدین شیوه وی را تسلیم دیگران می‌کند. پس سوژگی متضمن مضمون انقیاد است. از همین رو فوکو در اینجا الفاظ انگلیسی "subjection" و "subjectivity" را اغلب به یک معنا به کار می‌برد. م

این تصور کاملاً درست است. اما باید بر این واقعیت تأکید کنم که قدرت دولت، هم فردیت‌بخش و هم کلیت‌بخش است (و این یکی از دلایل قوت آن است). به نظر من هیچ‌گاه در تاریخ جوامع انسانی، حتی در چین قدیم، چنین ترکیب ماهرانه‌ای از تکنیکهای منفردسازی و روشهای کلیت‌بخشی در درون ساختار سیاسی واحدی پدید نیامده است. چنین وضعی ناشی از این واقعیت است که دولت غربی مدرن، در درون شکل سیاسی جدیدی، تکنیک قدرت قدیمی را ادغام کرده است که ریشه در نهادهای مسیحی داشته است. می‌توان این تکنیک قدرت را قدرت روحانی<sup>۱</sup> خواند.

نخست باید چند کلمه دربارهٔ قدرت روحانی بگوییم. گفته می‌شود که مسیحیت اخلاقیاتی به همراه آورد که اساساً متفاوت از اخلاقیات دنیای باستان بود. اما بر این واقعیت معمولاً تأکید کمتری گذاشته می‌شود که مسیحیت روابط قدرت جدیدی پیشنهاد و آن را در سراسر دنیای باستان انتشار داد.

مسیحیت تنها مذهبی است که خود را به شکل کلیسا سازمان داده است. و بدین عنوان اساساً فرض را بر این قرار داده که برخی از افراد می‌توانند، به واسطهٔ کیفیت اعتقاد مذهبی خود، به دیگران نه به عنوان پادشاهان، حکام، پیامبران، طالع‌بینان، خیرات‌دهندگان، آموزشگران و غیره بلکه به عنوان روحانیون خدمت کنند. به هر حال این واژه به شکل خاصی از قدرت اشاره دارد.

(۱) این قدرت، شکلی از قدرت است که هدف نهایی آن تأمین رستگاری فرد در آخرت است.

(۲) قدرت روحانی صرفاً شکلی از قدرت نیست که حکم می‌راند بلکه می‌باید آماده باشد تا خودش را به خاطر زندگی و رستگاری رعایای خود فدا کند؛ بنابراین با قدرت سلطانی که خواهان فداکاری از جانب اتباع خود برای نجات تخت و تاج است، تفاوت دارد.

(۳) شکلی از قدرت است که تنها مراقب کل جامعه نیست بلکه بر هر فرد خاصی در سراسر زندگی‌اش مراقبت می‌کند.

(۴) سرانجام این نوع از قدرت نمی‌تواند بدون آگاهی از باطن و اذهان مردم، بدون تجسس در روح آنها، بدون واداشتن آنها به افشای باطنی‌ترین رازهای خود، اعمال شود.

این قدرت متضمن شناخت وجدانیات و توانایی هدایت آن است. این شکل از قدرت معطوف به رستگاری است (برعکس قدرت سیاسی)؛ به خدا قربانی تقدیم می‌کند (برعکس اصل حاکمیت)، منفردساز است (برعکس قدرت حقوقی)؛ در سراسر زندگی ممتد، مستمر و حاضر است؛ با تولید حقیقت، حقیقت خود فرد، پیوند دارد.

اما شاید بگویید که این همه جزئی از تاریخ گذشته است؛ قدرت روحانی اگر نابود نشده، دست‌کم بخش عمده کارایی خود را از دست داده است. این گفته درست است اما به نظر من باید میان دو جنبه قدرت روحانی تمیز و تشخیص داد: یعنی میان نهاد کلیسا که از قرن هجدهم به بعد از میان رفته و یا دست‌کم توان خود را از دست داده است و کارویژه [قدرت روحانی] که خارج از نهاد کلیسا انتشار یافته و تکثیر شده است.

پدیده مهمی در حدود قرن هجدهم رخ داد که توزیع تازه و سازماندهی مجددی از این نوع از قدرت منفردساز بود.

به نظر من نباید «دولت مدرن» را به عنوان پدیده‌ای که در بالای سر افراد پیدا شد و هویت آنها و حتی نفس هستی آنها را نادیده گرفت تلقی کرد بلکه برعکس باید آن را به عنوان ساختاری بسیار پیچیده در نظر گرفت که در درون آن افراد به یک شرط ممکن است همبسته شوند و آن این که این فردیت به شکل تازه‌ای درآید و تسلیم مجموعه‌ای از الگوهای بسیار خاص شود.

از یک جهت می‌توان دولت را به عنوان چارچوب مدرن منفردسازی، و یا شکل جدیدی از قدرت روحانی تلقی کرد. چند کلمه دیگر درباره این قدرت روحانی جدید [می‌گوییم].

(۱) می‌توان تغییری در هدف آن مشاهده کرد. دیگر مسئله، هدایت مردم به سوی رستگاری در آخرت نبود بلکه هدف تأسیس رستگاری در این جهان بود. و در این زمینه، واژه رستگاری معانی متفاوتی پیدا می‌کند: مثل تندرستی، رفاه (یعنی ثروت کافی)، سطح زندگی (امنیت، حمایت در مقابل سوانح. مجموعه‌ای از اهداف «دنیوی» به سهولت جای اهداف مذهبی حکومت روحانی سنتی را گرفت، زیرا این اهداف دنیوی به دلایل مختلف به شیوه‌ای کمکی در پی شمار خاصی از آن اهداف [مذهبی] پدیدار شده بودند؛ می‌توان به نقش پزشکی و کارویژه رفاه‌بخشی آن اشاره کرد که مدتها مورد حمایت



کلیساهای کاتولیک و پروتستان بود.

۲) به‌طور همزمان، مقامات قدرت روحانی افزایش یافتند. گاه این شکل از قدرت، به وسیلهٔ دستگاه دولت و یا به هر حال به وسیلهٔ نهادی عمومی مانند ادارهٔ پلیس اعمال می‌شد. (نباید فراموش کرد که در قرن هجدهم نیروی پلیس تنها برای حفظ نظم و قانون و یا برای مساعدت به حکومتها در مبارزاتشان بر علیه دشمنان ایجاد نشد بلکه به منظور تأمین تدارکات شهری، بهداشت و حفظ استانداردهای لازم برای صنایع دستی و تجارت نیز تأسیس گردید.) گاه هم این قدرت به وسیلهٔ شرکتهای خصوصی، انجمنهای رفاه، افراد خیر و به‌طور کلی انساندوستان اعمال می‌شد. اما نهادهای قدیمی مثل خانواده نیز در این زمان برای انجام کارویژه‌های قدرت روحانی به کار گرفته شدند. این قدرت همچنین به وسیلهٔ ساختارهای پیچیده‌ای چون نهاد پزشکی اعمال می‌شد که شامل فعالیت‌های خصوصی برای فروش خدمات براساس اصول اقتصاد بازاری بود، لیکن همچنین نهادهای عمومی مانند بیمارستانها را نیز دربر می‌گرفت.

۳) سرانجام این‌که ازدیاد و تکثیر اهداف و کارگزاران قدرت روحانی، توسعه و تکامل دانش آدمی را بر حول دو نقش متمرکز ساخت: یکی نقش کلیت‌بخش و کمتی که معطوف به جمعیت است و دیگری نقش تجزیه‌گر که معطوف به فرد است.

و این بدان معنی است که قدرت روحانی که در طی قرون، به مدتی بیش از یک هزار سال، با نهاد مذهبی مشخصی پیوند یافته بود، به ناگهان در درون کل پیکر اجتماع انتشار یافت؛ این قدرت مورد حمایت شمار بسیاری از نهادها قرار گرفت. و به جای قدرتی روحانی و قدرتی سیاسی که کم و بیش به هم پیوند خورده‌اند و کم و بیش رقیب یکدیگراند، «تاکتیک» منفردسازی پدیدار شد که ویژگی مجموعه‌ای از قدرتها بود: قدرت خانواده، پزشکی، روانپزشکی، آموزش و کارفرمایان.

در پایان سدهٔ هجدهم، کانت متن کوتاهی تحت عنوان روشنگری چیست؟<sup>۱</sup> در یک روزنامهٔ آلمانی به نام برلینر موناتشریفت<sup>۲</sup> نوشت. این نوشته مدتها به عنوان نوشته‌ای دارای اهمیتی نسبتاً اندک تلقی می‌شد و هنوز هم چندان اهمیتی برای آن قایل نیستند. اما به نظر من این نوشته متنی جالب و گیج‌کننده است زیرا این نخستین باری بود که فیلسوفی، نه تنها تفحص در نظام ماوراءالطبیعی و مبانی معرفت علمی بلکه تحقیق درخصوص

رخداد تاریخی اخیر و حتی معاصر را به عنوان وظیفه‌ای فلسفی پیشنهاد می‌کرد. وقتی کانت در سال ۱۷۸۴ پرسید روشنگری چیست؟ منظور او این بود که درست در همان زمان چه می‌گذرد؟ چه بر سر ما می‌آید؟ این جهان، این عصر و این لحظه خاصی که ما در آن زندگی می‌کنیم، چیست؟

و یا به سخن دیگر ما، به عنوان روشنگر، به عنوان بخشی از روشنگری چیستیم؟ این را با پرسش دکارت مقایسه کنید که می‌پرسید من کیستم؟ من به عنوان سوژه‌ای بی‌همتا اما جهانی و غیرتاریخی [کیستم]؟ «من» از نظر دکارت هر کسی، در هر جا، در هر لحظه‌ای است؟

اما کانت چیز دیگری می‌پرسد: ما در یک لحظه بسیار دقیق تاریخ، چیستیم؟ پرسش کانت به صورت تحلیلی از ما و زمان حال ما ظاهر می‌شود.

به نظر من این جنبه از فلسفه اهمیت فزاینده‌ای پیدا کرد. هگل، نیچه .... جنبه دیگر «فلسفه کلی»، پدیدار نشد. اما 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.

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 به‌طور همزمان است، در این باره تخیل کنیم که چه چیزی [غیر از آنچه هستیم] می‌توانستیم باشیم.

نتیجه این که مسئله سیاسی، اخلاقی، اجتماعی [و] فلسفی روزگار ما این نیست که بکشیم فرد را از دست دولت و نهادهای دولتی رها سازیم بلکه این است که خود را هم از دست دولت و هم از قید آن نوعی از منفردسازی که با دولت پیوند دارد، رهایی بخشیم. ما باید اشکال جدیدی از سوژگی را از طریق نفی این نوع از فردیت که قرن‌ها بر ما تحمیل شده پرورش دهیم.

### قدرت چگونه اعمال می‌شود؟

از نظر برخی از کسان پرسش درباره «چگونگی» قدرت، آنها را به صرف توصیف تأثیرات قدرت، محدود می‌سازد بدون آنکه بتوانند آن تأثیرات را به علل و یا به سرشت بنیادی [قدرت] پیوند دهند. [چنین پرسشی] قدرت را به ماهیتی مرموز تبدیل می‌کند که

مردم در طرح پرسش درباره آن تردید می کنند زیرا آنها ترجیح می دهند قدرت را به زیر سؤال نکشند. چنین کسانی با پیمودن چنین طریقی که هیچ گاه به وضوح مدلل و موجه نیست، ظاهراً به وجود نوعی تقدیر باور می آورند. اما آیا نفس بی اعتمادی آنها حاکی از این پیشفرض نیست که قدرت چیزی است که با سه کیفیت متمایز وجود پیدا می کند: منشأ آن، مرثت بنیادین آن و نمودهای آن.

اگر عجبالتاً برای مسئله «چگونگی»، جایگاه ممتازی قابل هستم به این دلیل نیست که می خواهم مسئله «چیستی» و «چرایی» را حذف کنم، بلکه می خواهم این مسایل را به شیوه دیگری عرضه بدارم؛ یا به سخن بهتر می خواهم بدانم که آیا می توان به درستی قدرتی را تصور کرد که در خود چیستی، چرایی و چگونگی را یکجا جمع آورد. به سخن صریح و بی پرده، می خواهم بگویم که آغاز کردن تحلیل با مسئله «چگونگی» مبین این نکته است که قدرت بدین معنی اصلاً وجود ندارد. دست کم، بدین شیوه از خود می پرسیم که وقتی چنین مفهوم بسیار فراگیر و شثیت بخشی را به کار می بریم، چه محتوایی برای آن در نظر داریم؛ بدین شیوه پی می بریم که وقتی به نحو پایان ناپذیری به غور در این دو سؤال پردازیم که قدرت چیست و از کجا ناشی می شود، مجموعه بسیار پیچیده ای از واقعیات از دست می رود. اما این سؤال کوچک تر که [وقتی قدرت اعمال می شود] چه روی می دهد، هر چند سطحی و تجربی است، لیکن وقتی در آن غور کنیم، می بینیم که همین سؤال ما را از متهم سازی متافزیک یا هستی شناسی قدرت به فریبکاری، برحذر می دارد و در عوض ما را به متفحص انتقادی در موضوعات ریشه ای قدرت رهنمون می شود.

«چگونه» در معنای «چگونه [قدرت] خودش را آشکار می سازد؟»، بلکه [در معنای] «به چه وسله [قدرت] اعمال می شود؟» و «وقتی افراد (چنان که می گویند) قدرت را بر دیگران اعمال می کنند، چه رخ می دهد؟» [مورد نظر است].

تا آنجا که بحث قدرت در میان است، نخست لازم است قدرتی را که بر اشیاء اعمال می شود و توانایی تغییر، کاربرد، مصرف و یا تخریب آنها را فراهم می آورد - یعنی قدرتی که مستقیماً از تواناییهای نهفته در بدن ناشی می شود و یا به وسیله ابزارهای بیرونی انتقال می یابد - مشخص سازیم. می توان گفت که این قدرت «توانایی» است. از سوی دیگر ویژگی قدرتی را که ما تحلیل می کنیم این است که رابطه میان افراد (یا میان گروهها) را نمایش می دهد، نباید خود را فریب دهیم اگر ما از ساختارها یا مکانیسم های قدرت سخن می گوئیم، تنها با این فرض چنین سخن می گوئیم که برخی افراد بر دیگران

اعمال قدرت می‌کنند. مفهوم «قدرت» به روابط میان افراد درگیر با یکدیگر اشاره می‌کند (و منظور من از این، بازی برد و باخت کامل نیست بلکه صرفاً و به‌طور بسیار کلی منظور

مجموعهٔ اعمالی است که اعمال دیگر را برمی‌انگیزند و از همدیگر ناشی می‌شوند) <sup>۱</sup>

همچنین لازم است روابط قدرت را از روابط ارتباطی تمیز دهیم که به وسیلهٔ زبان یا مجموعه‌ای از نشانه‌ها و یا هر وسیلهٔ نمادین دیگری اطلاعات را منتقل می‌کنند. بی‌شک برقرار کردن ارتباط همواره نوعی انجام عمل بر روی اشخاص دیگر است. اما تولید و انتشار عناصر تشکیل‌دهندهٔ معنی ممکن است هدفشان و یا پیامدشان، حصول برخی نتایج در حوزهٔ قدرت باشد؛ اما این اهداف یا پیامدها صرفاً وجهی از عناصر تشکیل‌دهندهٔ معنا نیستند. روابط قدرت قطع نظر از اینکه از مجرای نظامهای ارتباطی بگذرند یا نه، سرشت خاصی دارند. بنابراین نباید روابط قدرت، روابط ارتباطی و تواناییهای عینی را با هم خلط کرد. منظور این نیست که مسئله، وجود سه حوزهٔ جداگانه [از قدرت] است. یعنی این که از یک سو حوزه‌ای از اشیاء، تکنیک کامل، عمل و تغییر در امور واقع؛ از سوی دیگر حوزه‌ای از نشانه‌ها، ارتباط، روابط متقابل و تولید معنی؛ و سرانجام حوزه‌ای از سلطهٔ و وسایل اجبار و ناپروری و اعمال قدرت افراد بر یکدیگر وجود دارد؛ چنین نیست. <sup>۱</sup> مسئله، وجود سه نوع از رابطه است که در حقیقت همواره با یکدیگر همپوشی دارند، از یکدیگر متقابلاً پشتیبانی می‌کنند و متقابلاً یکدیگر را به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی به کار می‌برند. کاربرد تواناییهای عینی در اولیه‌ترین اشکال خود مستلزم وجود روابط ارتباطی است (خواه در شکل اطلاعاتی که پیشتر کسب شده و یا در شکل کار مشترک)؛ و همچنین با روابط قدرت پیوند دارد (خواه این روابط، وظایف الزامی، حالات و حرکاتی که محصول سنت یا آموزش هستند، و یا تقسیمات و توزیع کم و بیش اجباری کار باشند). روابط ارتباطی حاکی از توانایی کامل و نهایی شده هستند (حتی اگر منظور از این صرفاً اجرای عناصر تشکیل‌دهندهٔ معنا به شیوه‌ای صحیح باشد) و خود به‌واسطهٔ ایجاد تغییراتی در حوزهٔ اطلاعات میان افراد دیگر، موجب بروز آثار قدرت می‌شوند. این روابط را مشکل بتوان از تواناییها و فعالیت‌هایی که به شکل کامل و نهایی خود رسیده‌اند جدا ساخت، خواه اینها فعالیت‌هایی باشند که اعمال این قدرت را ممکن می‌سازند (مانند تکنیکهای تربیتی، روندهای سلطه، وسایل جلب اطاعت) و یا

۱. وقتی هابرماس میان سلطه، ارتباط و توانایی کامل تمیز می‌دهد، به نظر من وی در آنها سه حوزهٔ مجزا نمی‌بیند بلکه سه «امر استعلایی» مشاهده می‌کند.

فعالیت‌هایی که به منظور تکمیل توان بالقوه خود، روابط قدرت را به یاری فرامی‌خوانند (تقسیم کار و سلسله‌مراتب وظایف).

البته هماهنگی میان این سه نوع رابطه نه همسان و نه مستمر است. در هر جامعه خاصی، هیچ شکل عمومی تعادلی میان تواناییهای کامل و نهایی شده، نظامهای ارتباطی و روابط قدرت وجود ندارد. بلکه اشکال گوناگون، مکانهای گوناگون، شرایط و یا موقعیتهای گوناگونی وجود دارند که در آنها این روابط خودشان را برحسب الگوی خاصی برقرار می‌سازند. اما همچنین «مجموعه‌هایی» نیز وجود دارند که در آنها تنظیم و هماهنگی تواناییها، منابع ارتباطی و روابط قدرت، نظامهای قاعده‌مند و منظمی را تشکیل می‌دهند. مثلاً یک مؤسسه آموزشی را در نظر بگیرید: کنترل و اداره فضای آن، قواعد دقیق حاکم بر زندگی درونی آن، فعالیت‌های گوناگونی که در آن سازمان داده می‌شود، افراد مختلفی که در آنجا زندگی و یا با یکدیگر ملاقات می‌کنند و هریک کارویژه خاص خود و منش و شخصیت روشن و معینی دارند، همه و همه، مجموعه توانایی - ارتباط - قدرت خاصی را تشکیل می‌دهند. فعالیتی که ضامن فراگیری و کسب تواناییها یا انواعی از رفتار است، به وسیله مجموعه کاملی از ارتباطات تنظیم شده (درسه‌ها، پرسشها و پاسخها، دستورها، اندرزاها، علایم اطاعت، نشانه‌های تشخیص «ارزش» افراد و سطوح دانش) و نیز به وسیله مجموعه کاملی از فراگردهای قدرت (دیوارکشی‌ها، مراقبت، پاداش و مجازات، سلسله‌مراتب هر می)، پیش برده می‌شود.

این مجموعه‌ها که در آنها اعمال تواناییهای تکنیکی، بازی ارتباطات و روابط قدرت، برحسب اصول جمع‌بندی و مطالعه شده‌ای با یکدیگر هماهنگ و همساز می‌شوند، چیزی را تشکیل می‌دهند که می‌توان، با قدری بسط معنای کلمه، «انضباط» نامید. تحلیل تجربی برخی از اشکال انضباطی به شیوه‌ای که در تاریخ شکل گرفته‌اند، به همین دلیل علاقه خاصی ایجاد می‌کند، زیرا این اشکال انضباطی اولاً، برحسب نظامهای به‌ظاهر روشن و تصفیه شده‌ای، نشان می‌دهند که چگونه نظامهای متعین کاملاً تحقق یافته و نظام‌های ارتباطی و قدرت ممکن است با یکدیگر جوش بخورند، و ثانیاً الگوهای مختلف ترکیب و تعین [این سه عنصر] را نمایش می‌دهند. یعنی گاه به روابط قدرت و اطاعت اولویت می‌دهند (مثلاً در نظام انضباطی صومعه‌ها و زندانها)، گاه به مجموعه فعالیت‌های متعین و متحقق (مثلاً در نظام انضباطی کارگاهها یا بیمارستانها)، گاه به روابط ارتباطی (مثل نظام انضباطی استادی و شاگردی) و گاه به تحقق کامل هر سه نوع رابطه

(احتمالاً در نوع انضباط ارتشی، که در آن مجموعه‌ای از علایم، خارج از حد لازم، به روابط قدرت سخت درهم بافته‌ای اشاره می‌کنند که به دقت بررسی و محاسبه شده‌اند تا برخی آثار تکنیکی را به وجود آورند).

مراد از تحت انضباط در آوردن جوامع اروپایی از قرن هجدهم به بعد البته این نیست که افراد در آن جوامع به نحو فزاینده‌ای مطیع و سرب‌راه می‌شوند و یا در پادگانها، مدارس و زندانها گرد هم می‌آیند؛ بلکه منظور این است که برای ایجاد هماهنگی میان فعالیتهای تولیدی، منابع ارتباطی و عملکرد روابط قدرت، فراگردی یافت می‌شود که به نحو فزاینده‌ای مورد مراقبت کامل تری قرار می‌گیرد و هرچه بیشتر عقلانی و اقتصادی می‌شود.

بنابراین بررسی مسئله قدرت از دیدگاه تحلیل «چگونگی» آن، موجب می‌شود که جابه‌جایی‌های مهم چندی در زمینه فرض وجود قدرتی بنیادین پیدا شود. در این تحلیل ما موضوع تحلیل خودمان را روابط قدرت قرار می‌دهیم نه خود قدرت، یعنی روابطی که هم از تواناییهای عینی و هم از روابط ارتباطی متمایز هستند. این گفته بدین معناست که روابط قدرت را می‌توان با همه تنوع در توالی منطقی آنها، تواناییهای آنها و روابط متقابل آنها دریافت.

### سرشت ویژه قدرت چیست؟

اعمال قدرت صرفاً رابطه‌ای میان افراد یا گروهها نیست؛ بلکه شیوه‌ای است که در آن برخی اعمال، اعمال دیگر را تغییر می‌دهند. البته منظور این است که چیزی به نام قدرت که فرض می‌شود به صورتی عمومی و به شکلی متمرکز یا پراکنده وجود داشته باشد، وجود ندارد. قدرت تنها وقتی وجود دارد که در قالب عمل درآید، هرچند هم البته درون حوزه کاملاً متفاوتی از امکاناتی ادغام گردد که با ساختارهای دایمی ارتباط دارند و بر آنها تأثیر می‌گذارند. همچنین منظور این است که قدرت ربطی به رضایت ندارد. قدرت به خودی خود به معنی نفی و انکار آزادی، یا انتقال حقوق نیست؛ به معنی واگذاری قدرت همگان به شماری اندک نیست (البته این امکان منتفی نمی‌شود که رضایت ممکن است شرط وجود یا حفظ قدرت باشد)؛ رابطه قدرت ممکن است نتیجه رضایتی قبلی یا مستمر باشد، لیکن ماهیتاً حاکی از اجماع نیست.

آیا منظور این است که باید خصلت واقعی روابط قدرت را در خشونت جستجو کنیم

که می‌باید شکل اولیه قدرت، رمز همیشگی آن و منبع نهایی آن باشد، خشونت‌ی که در تحلیل نهایی، وقتی قدرت مجبور می‌شود نقاب خود را بیفکند و واقعیت خود را برملا سازد، به عنوان سرشت واقعی آن آشکار می‌شود. رواقع شاخصه رابطه قدرت این است که قدرت وجهی از عمل است که مستقیماً و بلاواسطه بر روی دیگران عمل نمی‌کند. در عوض قدرت بر روی اعمال آنها عمل می‌کند، عملی بر روی عمل است، عملی بر روی اعمال موجود یا بر روی اعمالی است که ممکن است در زمان حال یا آینده پیدا شوند. رابطه خشونت بر روی بدن یا بر روی شیئی عمل می‌کند، زور به کار می‌برد، به تسلیم می‌کشد، چرخ را متوقف می‌کند، ویران می‌سازد، درها را به روی همه امکانات می‌بندد؛ قطب مخالف آن تنها انفعال است و اگر مواجه با هرگونه مقاومتی شود، هیچ راه دیگری جز کوشش برای به حداقل رساندن آن ندارد. اما رابطه قدرت تنها بر مبنای دو عنصر شکل می‌گیرد که اجتناب‌ناپذیراند و گرنه آن رابطه، رابطه قدرت نخواهد بود: یکی این که «دیگری» (یعنی آنکه بر وی قدرت اعمال می‌شود) باید کاملاً مورد شناسایی قرار گرفته و تا پایان به عنوان شخصی که عمل می‌کند به شمار آید؛ دوم این که، در مقابل رابطه قدرت حوزه کاملی از پاسخها، واکنشها، نتایج و تدابیر ممکنه، پیدا می‌شود.

بدیهی است که اعمال روابط قدرت به معنی حذف کاربرد خشونت نیست، همچنان که به معنای حذف امکان رضایت هم نیست؛ بی‌شک اعمال قدرت هیچ‌گاه نمی‌تواند بدون یکی از این دو عنصر و یا هر دو عنصر با هم صورت گیرد. اما حتی اگر اجماع و خشونت، ابزارها یا پیامدهای قدرت‌اند، لیکن اصل یا سرشت بنیادی قدرت را تشکیل نمی‌دهند. اعمال قدرت ممکن است موجد حداکثر رضایت و پذیرش مطلوب باشد؛ ممکن است از کشته پشته بسازد و در پس همه گونه تهدیدات متصور، پناهی بجوید. اعمال قدرت به خودی خود خشونت نیست و همچنین رضایتی هم نیست که به طور ضمنی قابل تمدید باشد. قدرت، ساختار کلی اعمالی است که بر روی اعمال ممکن دیگر اثر می‌گذارد؛ قدرت برمی‌انگیزاند، ترغیب می‌کند، اغوا می‌کند، تسهیل می‌کند یا دشوار می‌سازد، نهایتاً محدودیت ایجاد می‌کند و یا مطلقاً منع و نهی می‌کند؛ با این حال قدرت، همواره شیوه انجام عمل بر روی فاعل عمل است، زیرا فاعل عمل، عمل می‌کند و یا قادر به انجام عمل است. [قدرت] اعمال مجموعه‌ای از اعمال بر روی اعمال دیگر است.

شاید سرشت دوپهلوی واژه «راهبری»<sup>۱</sup> یکی از بهترین راههای فهم خصلت ویژه روابط قدرت باشد، زیرا این واژه در عین حال هم به معنی «هدایت» دیگران (برحسب مکانیسمهای اجباری است که به درجات مختلف دقیق و اکند هستند) و هم به معنی شیوه رفتاری در درون حوزه کم و بیش گسترده‌ای از امکانات رفتاری است. اعمال قدرت، عبارت از هدایت به سوی یکی از این امکانات رفتاری و نظم بخشیدن به نتیجه حاصله ممکن است. اساساً قدرت بیشتر به مسئله حکومت ارتباط دارد تا به رودرروی میان دو دشمن و یا ارتباط میان آن دو. باید برای واژه حکومت همان معنای گسترده‌ای را قایل شد که در قرن شانزدهم داشت. مفهوم حکومت در آن زمان تنها به ساختارهای سیاسی و یا اداره امور دولتها دلالت نمی‌کرد بلکه بر شیوه هدایت رفتار افراد و گروهها هم اطلاق می‌شد: هدایت و حکمرانی بر کودکان، بر روان مردم، بر جماعات، بر خانواده‌ها، بر بیماران [در ذیل این مفهوم قرار می‌گرفت]. «حکومت» صرفاً اشکال مشروع انقیاد و تبعیت سیاسی یا اقتصادی را دربر نمی‌گرفت بلکه همچنین شامل اشکال عمل کم و بیش حساب شده‌ای هم می‌شد که بر روی امکانات عمل دیگران اعمال می‌گردید. حکمرانی به این معنی به مفهوم تعیین ساختار حوزه ممکن عمل دیگران است. بنابراین رابطه قدرت، رابطه خشونت یا مبارزه و یا ارتباط داوطلبانه نیست (همه اینها تنها ممکن است ابزارهای قدرت باشند) بلکه رابطه خاص قدرت را باید در آن شیوه عمل بی نظیری جست که نه خشونت آمیز و نه قضایی است و آن شیوه، همان «حکومت» است.

وقتی ما اعمال قدرت را به عنوان شیوه انجام عمل بر روی اعمال دیگران تعریف می‌کنیم و این اعمال را با رجوع به مفهوم «حکومت» افرادی بر افراد دیگر، در گسترده‌ترین معنای آن توصیف می‌نماییم، عنصر مهمی را وارد بحث می‌کنیم و آن آزادی است. قدرت تنها بر افراد آزاد و تنها تا آنجایی که این افراد آزاد هستند، بر آنها اعمال می‌شود. منظور، افراد یا گروههایی هستند که مواجه با حوزه‌ای از امکانات اند؛ در این حوزه ممکن است شیوه‌های گوناگون رفتار، واکنشهای مختلف و کردارهای متنوعی صورت تحقق یابند. وقتی عوامل تعیین کننده، کل این حوزه امکانات را اشباع می‌کنند،

#### 1. conduct

۲. فوکو در اینجا با معانی دوگانه فعل conduire به معنی هدایت کردن و سوق دادن و se conduire به معنی بر رفتار خود نظارت کردن و خود را اداره کردن (که la conduite به معنی رفتار از آن مشتق شده) بازی می‌کند (بادداشت مترجم انگلیسی).



رابطه قدرتی در کار نیست؛ بردگی، یعنی وقتی انسان در غل و زنجیر است، رابطه قدرت نیست. (در این مورد، مسئله، رابطه اجبار جسمانی است.) در نتیجه، هیچ مواجهه رودرویی میان قدرت و آزادی وجود ندارد که در آن یکی به سود دیگری حذف شود (یعنی هر جا قدرت اعمال شود، آزادی ناپدید گردد)، بلکه رابطه متقابل بسیار پیچیده‌تری میان آن دو هست. در این بازی، آزادی ممکن است به عنوان عین شرط اعمال قدرت ظاهر شود (و در عین حال پیش شرط آن نیز باشد، زیرا برای آنکه قدرت اعمال شود، باید آزادی وجود داشته باشد. به علاوه آزادی ممکن است پشتوانه دایمی قدرت باشد، زیرا بدون امکان سرکشی و نافرمانی، قدرت با اجبار جسمانی یکی می‌شود). بنابراین رابطه میان قدرت و امتناع آزادانه از تسلیم بدان را نمی‌توان گسیخت. مسئله اساسی قدرت مسئله بردگی داوطلبانه نیست (چگونه ممکن است ما به دنبال برده شدن باشیم). نافرمانی ارادی و سازش‌ناپذیری آزادانه در قلب رابطه قدرت نهفته است و همواره آن را برمی‌انگیزد. به جای سخن گفتن از آزادی اساسی و ماهوی بهتر است از «مبارزجویی»<sup>۱</sup> سخن بگوییم. از رابطه‌ای که در عین حال متضمن تحریک دوجانبه و مبارزه است. رابطه‌ای که بیشتر حاوی تحریک و انگیزش [متقابل] مستمری است تا مواجهه‌ای رودررو که هر دو طرف را ناتوان سازد.

### چگونه باید رابطه قدرت را تحلیل کنیم؟

می‌توان و در واقع کاملاً موجه است که چنین روابطی را با تمرکز بر نهادهای دقیقاً مشخص و تعریف شده، تحلیل کنیم. این نهادها، زاویه مشاهده برتری را تشکیل می‌دهند که متنوع، متمرکز و منظم است و بالاترین درجه کارایی خود را ایفا می‌کند. در همین جاست که می‌توان ظهور شکل و منطق مکانیسمهای اولیه آنها را به طور تقریبی مشاهده کرد. با این حال تحلیل روابط قدرت چنان‌که در برخی نهادهای محدود و مشخص ظاهر می‌شوند، متضمن مشکلاتی است. اولاً، این واقعیت که بخش مهمی از مکانیسمهایی که هر نهاد به اجرا درمی‌آورد ضامن حفظ تداوم خود آن نهاد هستند، متضمن خطر [خلط روابط قدرت با] کارویژه‌هایی است که اساساً بازتولیدکننده روابط قدرت میان نهادها

۱. agonism: فوکو این واژه را براساس واژه یونانی *áywniáma* جعل کرده که به معنی «مبارزه» است. از این رو واژه جعل شده به معنی مبارزه‌ای جسمانی، همانند مسابقه کشتی است که در آن هریک از دو رقیب، استراتژی متقابلی برای واکنش و ایراد ضربه به دیگری تنظیم می‌کند. (مترجم انگلیسی)

هستند. دوم این که، با تحلیل قدرت از چشم انداز نهادها، خود را در معرض این خطر قرار می‌دهیم که توضیح و منشأ روابط قدرت را در نهادها جستجو کنیم یعنی این که سرانجام قدرت را با قدرت توضیح دهیم. و بالاخره تا آنجا که نهادها اساساً با به اجرا درآوردن دو عنصر یعنی قواعد [حقوقی] آشکار یا ضمنی و دستگامی [برای اجرای آنها] عمل می‌کنند، با چنان تحلیلی این خطر پیش می‌آید که در روابط قدرت به یکی از این دو عنصر به نحوی اغراق آمیز مزیت و برتری داده شود و در نتیجه روابط قدرت تنها آشکالی از قانون و یا اجبار تلقی شوند.

منظور انکار اهمیت نهادها در برقراری روابط قدرت نیست، بلکه منظور من این است که باید نهادها را از منظر روابط قدرت تحلیل کنیم نه بالعکس؛ لنگرگاه اصلی روابط قدرت را، حتی اگر هم آن روابط در درون نهادها متجسم و متبلور شوند، باید در خارج از نهادها یافت.

به تعریف اعمال قدرت به عنوان شیوه‌ای که در آن برخی اعمال به حوزه اعمال ممکن دیگر ساخت می‌بخشند، [و آن را بدین وسیله محدود می‌سازند] برگردیم. بنابراین، چیزی متعلق به رابطه قدرت خواهد بود که وجهی از انجام عمل بر روی اعمال باشد. منظور این است که روابط قدرت عمیقاً ریشه در تار و پود جامعه دارند یعنی این که ساختاری اضافی نیستند که در «بالای سر» جامعه تشکیل شوند و بتوان نابودی کامل و اساسی آنها را آرزو کرد. به هر حال زیستن در جامعه به معنی زیستن به شیوه‌ای است که در آن انجام عمل بر روی اعمال دیگر، ممکن و در حقیقت در حال جریان است. جامعه فاقد روابط قدرت، تنها می‌تواند تصویری انتزاعی باشد. باید ضمناً گفت که همین مطلب، تحلیل روابط قدرت در جامعه، شکل‌گیری تاریخی آنها، منابع قوت یا ضعف آنها و شرایط لازم برای تغییر یا الغای آنها را از لحاظ سیاسی ضروری تر می‌سازد. زیرا این گفته که جامعه نمی‌تواند بدون روابط قدرت باشد به این معنی نیست که روابط مستقر ضروری هستند و یا این که قدرت، تقدیری در بطن جامعه است که نمی‌توان آن را از میان برد. در عوض به نظر من تحلیل، تفصیل و بررسی روابط قدرت، و «مبارزه‌جویی» میان روابط قدرت و محدودیت آزادی، وظیفه سیاسی همیشگی و مستمری است که در ذات هستی اجتماعی به طور کلی نهفته است.

به طور عینی و ملموس، تحلیل روابط قدرت مستلزم اثبات چند نکته است:

(۱) نظام تمایزهایی که به فرد امکان می‌دهد تا بر روی اعمال دیگری عملی انجام دهد.

این نظام شامل تمایزهای ایجاد شده به وسیله قانون و یا شئون و امتیازات سنتی، تمایزهای اقتصادی در کسب ثروت و کالاها، جابه‌جایی در فرآیندهای تولیدی، تمایزهای زبانی یا فرهنگی، تمایز در مهارت و صلاحیت و غیره می‌شود. هر رابطه قدرتی، تمایزهایی را به اجرا درمی‌آورد که در عین حال شرایط و نتایج آن هستند.

۲) انواع اهداف و مقاصد که کسانی که بر روی اعمال دیگران عمل می‌کنند، تعقیب می‌نمایند: از این جمله‌اند حفظ امتیازات، انباشت سود، اعمال اقتدار قانونی، اجرای کارویژه و یا حرفه‌ای خاص.

۳) وسایل برقراری روابط قدرت: برحسب این که آیا قدرت به واسطه تهدید کاربرد وسایل قهریه، به واسطه اثرات ترغیبی کلام، با استفاده از نابرابریهای اقتصادی، با کاربرد وسایل کم و بیش پیچیده کنترل، با کاربرد سیستمهای مراقبتی، با به کارگیری بایگانی‌ها، به موجب قواعدی که آشکار یا ضمنی و یا ثابت یا قابل تغییر هستند، با کاربرد وسایل تکنولوژیکی لازم برای اجرای همه اینها و یا بدون کاربرد این وسایل، اجرا می‌شود یا نه.

۴) اشکال نهادمندی: این اشکال ممکن است گرایشهای سنتی، ساختارهای حقوقی و پدیده‌های مربوط به رسوم و شیوه‌های رایج را با هم درآمیزند (مانند نهاد خانواده)؛ اینها همچنین ممکن است به شکل چارچوبی بسته ظاهر شوند که دارای کانونهای دقیق، قواعد و ساختارهای سلسله‌مراتبی و مشخص، و استقلال نسبی خاص خود در عملکرد هستند (همانند نهادهای مدرسی یا نظامی)؛ به علاوه این اشکال ممکن است عبارت از نظامهای بسیار پیچیده و اجد دستگاههای چندگانه‌ای، مانند دولت باشند که کارویژه آن اعمال سیطره بر همه امور، ایجاد نظام مراقبت سراسری، اعمال اصل تنظیم و نظارت و تا اندازه‌ای هم توزیع همه روابط قدرت در درون نظام اجتماعی است.

۵) درجات عقلانی شدن: اجرای روابط قدرت به عنوان عمل در حوزه‌ای از امکانات، ممکن است به نسبت تأثیرگذاری ابزارها و قطعیت نتایج (ابزارهای تکنولوژیکی بزرگ و کوچکی که در اعمال قدرت به کار می‌روند) و نیز به نسبت هزینه احتمالی (خواه هزینه اقتصادی وسایل مورد استفاده و یا هزینه به مفهوم مقاومتی که برانگیخته می‌شود)، پیچیده‌تر و مفصل‌تر شود. اجرای قدرت، واقعیتی عریان نیست، و یا، حقی متعلق به نهاد خاص و یا ساختاری نیست که مقاومت کند و یا درهم شکسته شود؛ بلکه شکل داده می‌شود، تغییر شکل می‌یابد و سازمان پیدا می‌کند و فرایندهایی را برای خود ایجاد می‌نماید که کم و بیش متناسب با وضعیت موجود هستند.

«دین سان درمی یابیم که چرا تحلیل روابط قدرت در درون جامعه را نمی توان به مطالعه مجموعه‌ای از نهادها و یا حتی به مطالعه همه آن نهادهایی تقلیل داد که شایسته صفت «سیاسی» هستند. روابط قدرت در شبکه جامعه ریشه دارند با این حال منظور این نیست که اصل قدرت اولیه و بنیادینی، موجود است که بر کوچکترین اجزای جامعه سیطره دارد؛ بلکه با در نظر گرفتن عواملی مانند امکان عمل بر روی اعمال دیگران (که معادل با هر رابطه اجتماعی است)، اشکال گوناگون تفاوت فردی، انواع اهداف و مقاصد، اشکال اعمال قدرت بر خود و بر دیگران، شیوه‌های نهادمندی محدود و عمومی و درجات مختلف سازماندهی آگاهانه، به عنوان نقطه عزیمت، می توان اشکال مختلف قدرت را تعریف کرد. اشکال و موقعیتهای خاص حکومت افراد بر یکدیگر در یک جامعه خاص متنوع اند، با هم همپوشی دارند و تداخل می یابند، حدود خود را تعیین می کنند [و] گاه یکدیگر را ملغی و گاه یکدیگر را تقویت می کنند. بی شک در جوامع معاصر، دولت صرفاً یکی از اشکال یا موقعیتهای خاص اعمال قدرت نیست، حتی اگر مهمترین شکل یا موقعیت هم باشد؛ بلکه همه اشکال دیگر رابطه قدرت می باید به نحوی به آن رجوع کنند. اما این بدان دلیل نیست که این اشکال، مشتق از دولت هستند بلکه دلیلش این است که روابط قدرت هرچه بیشتر تحت کنترل دولت درآمده اند (هرچند این کنترل دولتی شکل یکسانی در نظامهای آموزشی، قضایی، اقتصادی و یا خانوادگی ندارد) با اشاره به معنای محدود واژه حکومت در اینجا می توان گفت که روابط قدرت به نحو فزاینده‌ای حکومتی شده‌اند یعنی پیچیده‌تر، عقلانی‌تر و در شکل نهادهای دولتی و یا تحت نظارت آنها متمرکزتر شده‌اند»

## روابط قدرت و روابط استراتژی

اواژه استراتژی در حال حاضر به سه معنی به کار می رود. یکی به معنی وسایلی که برای دستیابی به هدف خاصی به کار می روند؛ در این مورد مسئله، عملکرد به شیوه‌ای عقلانی برای رسیدن به مقصدی است. دوم به معنی شیوه عملی است که یکی از طرفین بازی خاصی، درخصوص آنچه به گمان او دیگری انجام خواهد داد و یا آنچه به گمان او دیگری گمان می کند که وی انجام خواهد داد، انجام می دهد؛ در اینجا یکی می خواهد بر دیگری برتری یابد. سوم، به معنی روشهای معمول در وضعیت مواجهه و رقابتی است که در آن یکی می کوشد رقیب را از وسایل مبارزه اش محروم سازد و او را وادار کند تا دست از

مبارزه بکشد؛ در اینجا مسئله به وسایل لازم برای دستیابی به پیروزی مربوط می‌شود. این سه معنی، در وضعیتهای مواجهه و برخورد، خواه در جنگها یا در بازیها با هم تلفیق می‌شوند؛ در همه این موارد هدف، اقدام بر علیه رقیب به شیوه‌ای است که ادامه مبارزه را برای او ناممکن سازد. بنابراین استراتژی بر پایه گزینش راههای پیروزی تعریف می‌شود. اما باید در نظر داشت که این وضعیت، از نوع بسیار خاصی است و وضعیتهای دیگری وجود دارند که در آنها تمیز میان معانی مختلف واژه استراتژی می‌باید محفوظ بماند.

با اشاره به معنی اول می‌توان استراتژی قدرت را عبارت از کل وسایلی دانست که به منظور اجرای مؤثر قدرت و یا حفظ آن به کار برده می‌شوند. همچنین می‌توان از استراتژی مناسب روابط قدرت به معنای وجوه انجام عمل بر روی اعمال ممکن [یعنی] عمل دیگران سخن گفت. بنابراین می‌توان مکانیسمهایی را که در روابط قدرت به کار برده می‌شوند، به عنوان استراتژی تعبیر کرد. اما مهمتر از همه البته رابطه میان روابط قدرت و استراتژیهای مواجهه و برخورد است، زیرا اگر این گفته درست باشد که نافرمانی و نوعی مقاومت سرسختانه از جانب اصول آزادی، در قلب روابط قدرت وجود دارد و شرط همیشگی وجود آنهاست، در آن صورت هیچ رابطه قدرتی فاقد وسایل فرار احتمالی از خود آن نخواهد بود. هر رابطه قدرتی دست‌کم به‌طور بالقوه متضمن وجود استراتژی مبارزه‌ای است که در آن نیروهای درگیر در هم حل و ادغام نمی‌شوند، سرشت خاص خود را از دست نمی‌دهند و یا خلط نمی‌گردند. هر یک برای دیگری نوعی حد و مرز همیشگی و نقطه عقب‌نشینی احتمالی را تشکیل می‌دهد. رابطه مواجهه و برخورد وقتی به حد خود یعنی لحظه‌نهایی (لحظه پیروزی یکی از دو رقیب) می‌رسد که مکانیسمهای ثابت جانشین عملکرد آزادانه و واکنشهای خصمانه شوند. از طریق چنین مکانیسمهایی می‌توان به شیوه‌ای نسبتاً ثابت و با درجه معقولی از اطمینان و یقین رفتار دیگران را هدایت کرد. برای هر رابطه برخورد و مواجهه‌ای، از لحظه‌ای که دیگر مبارزه‌ای تا پای جان محسوب نشود، تثبیت رابطه قدرت به هدف آن برخورد تبدیل می‌شود و این خود در عین حال هم به معنای تکمیل و هم به مفهوم تعلیق آن است. و به نوبه خود استراتژی مبارزه نیز حد و مرزی برای رابطه قدرت محسوب می‌شود، حد و خطی که در آن به جای تحریک و انگیزش اعمال به شیوه‌ای حساب شده، باید به صرف نشان دادن واکنش به اعمال پس از وقوع آنها رضایت دهیم. روابط قدرت نمی‌توانند بدون وجود نقاط نافرمانی و مقاومتی که طبق تعریف وسایل فرار از آنها هستند، وجود

داشته باشند. بر این اساس، هرگونه تشدید و توسعه روابط قدرت به منظور واداشتن سرکشان به تسلیم، تنها می‌تواند با حدود قدرت برخورد کند. این حدود، یا در نوع عملی که رقیب را به ناتوانی و بی‌قدرتی محض می‌کشاند (در این مورد پیروزی بر رقیب جانشین اعمال قدرت می‌شود) و یا با برخورد با افراد تحت حکومت و تبدیل آنها به دشمنان، به حد و مرز نهایی خود می‌رسند. یعنی این‌که هر استراتژی برخوردی در آرزوی تبدیل شدن به رابطه قدرتی است و هر رابطه قدرتی به این اندیشه تمایل دارد که اگر خط پیشرفت خود را طی کند و مواجه با رودرویی مستقیمی شود، ممکن است به استراتژی موفق تبدیل گردد.

درواقع میان رابطه قدرت و استراتژی مبارزه، جاذبه‌ای متقابل، پیوندی دایمی و توافری همیشگی وجود دارد. در هر لحظه رابطه قدرت ممکن است به برخوردی میان دو دشمن تبدیل شود. به همین سان، رابطه میان رقبا و دشمنان در جامعه، ممکن است در هر لحظه جای خود را به عملکرد مکانیسمهای قدرت بدهد. نتیجه این بی‌ثباتی، امکان و توانایی کشف وقایع و تحولات یکسانی، یا از درون تاریخ مبارزه و یا از درون چشم‌انداز روابط قدرت است. تعبیری که حاصل می‌شوند مرکب از عناصر معنایی، پیوندها و انواع معانی یکسانی نیستند، هرچند به بافت تاریخی یکسانی اشاره دارند؛ و هریک از دو تحلیل نیز می‌باید به دیگری رجوع کند. درواقع دقیقاً همین تفاوتها میان دو تعبیر است که پدیده‌های بنیادین «سلطه‌ای» را قابل رؤیت می‌سازند که در شمار بسیاری از جوامع انسانی وجود دارند.

سلطه در حقیقت ساختار عمومی قدرتی است که متفرعات و پیامدهای آن را می‌توان گاه در نافرمان‌ترین بافتهای جامعه یافت. اما در عین حال سلطه وضعیت استراتژیکی کم و بیش مسلم انگاشته شده‌ای است که به واسطه برخوردهای درازمدت میان دشمنان تحکیم یافته است. واقعیت سلطه ممکن است تنها اقتباسی از مکانیسم قدرت حاصله از برخورد و تبعات آن باشد (مثل ساختار سیاسی ناشی از تهاجم)؛ همچنین ممکن است رابطه مبارزه میان دو دشمن نتیجه روابط قدرت و منازعات و شکافهای برآمده از آنها باشد. اما آنچه سلطه یک گروه، کاست یا طبقه را همراه با مقاومت و شورشهایی که این سلطه با آنها مواجه می‌شود، به پدیده اصلی تاریخ جوامع تبدیل می‌کند این است که آنها [سلطه و مقاومت]، در سطح کل پیکر جامعه، به شیوه‌ای فراگیر و عمومی، به هم پیوستگی روابط قدرت و روابط استراتژی، و نتایج حاصل از تعامل این دو را آشکار می‌سازند.

## فهرست راهنما

<p>— بعنوان ابژه ۴۸، ۵۰، ۱۱۷-۹۸، ۱۶۷، ۱۷۴، ۲۰۱، ۲۱۰، ۲۲۴، ۲۵۶، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۸۵، ۳۰۳، ۳۱۷، ۳۲۴</p> <p>— بعنوان سوژه ۴۸، ۵۰، ۹۲، ۱۱۷-۹۸، ۱۵۲، ۱۶۷، ۱۷۴، ۲۰۱، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۲۷، ۲۹۰، ۲۹۸، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۱۴، ۳۳۵، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۸</p> <p>— به عنوان سوژه استعلایی ۵۰، ۵۱، ۱۲۶، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۲، ۱۸۳، ۱۹۲، ر.ک:</p> <p>دوگانگی‌ها؛ اومانیسیم؛ علوم انسانی؛ قدرت انضباط و مجازات ۴۶، ۵۶، ۶۹، ۱۹۹، ۲۰۵، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۲۱، ۲۳۳، ۲۴۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۷۱، ۲۷۱، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۲۲، ۳۲۵</p> <p>اومانیسیم ۱۲۸، ۱۷۷، ۱۸۹، ۲۴۵، ۲۶۵-۲۶۰، باشلار، گاستون ۳۰۱</p> <p>بدن ۵۶، ۲۰۵: ۲۱۷-۲۱۲، ۲۳۵، ۲۴۴، ۲۵۱، ۲۶۰-۲۵۶، ۲۶۳، ۲۷۳-۲۶۶، ۲۷۸، ۲۸۶، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۹، ۳۱۸، ۳۲۱، ۳۳۹، ر.ک: قدرت مشرف بر حیات؛ جنسیت</p> <p>بلازکز ۸۷، ۹۴-۹۲، ۹۸</p> <p>بلکستون، ویلیام ۲۶۶</p> <p>بنتهام، جرمی ۲۱۱، ۳۱۶، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳</p> <p>بودن و زمان ۵۰، ۵۱، ۵۸، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۳۶، ۱۶۴، ۱۶۷، ۲۲۹-۲۲۷</p> <p>بوردو، پیر ۲۳۰</p>	<p>آدورنو، تئودور ۵۷، ۲۴۲، ۲۸۵، ۲۸۶</p> <p>آرتود، آنتونین ۷۳</p> <p>آرشیو ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۹۳</p> <p>آزادی و قدرت ۲۵۹، ۲۶۲</p> <p>آستین، جان ۱۲۱، ۱۲۳</p> <p>آکوئیناس، توماس ۲۴۶</p> <p>آموزش بنیادی ۸۳</p> <p>ابژه‌ساز، کردارها ۲۳۶، ۲۴۳، ۲۵۶، ۲۷۸، ۲۹۰، ۲۹۷، ۲۳۶، ۲۴۳</p> <p>ابژه سازی ۱۳۸، ۱۸۷، ۲۷۶، ۲۸۵، ۳۰۷، ۳۴۴، ۳۴۵</p> <p>اپیستمه، (صورتبندی دانایی) ۲۲۵، ۳۳۱، ر.ک: اپیستمه</p> <p>— تعریف، (نظام دانایی) ۸۳</p> <p>احکام ← کنش‌های کلامی</p> <p>اراده معطوف به حقیقت ۳۳۳، ر.ک: افلاطون؛ حقیقت</p> <p>ارسطو ۷۸، ۲۴۶</p> <p>اشپنگلر، ازوالد ۱۱۶</p> <p>افق ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۶۳، ۱۷۱، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۳، ۲۰۰، ۲۰۵، ر.ک: عرصه افتتاح؛ هرمینوتیک</p> <p>افلاطون ۱۲۴، ۱۹۲، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۳۳۳</p> <p>انسان ۸۳، ۸۶، ۱۱۷-۹۴، ۱۴۱، ۱۵۷، ۱۸۴، ۱۹۵-۱۹۲، ۳۲۴</p> <p>— تعریف ۴۸</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

- بورژوازی ۲۵۲، ۲۹۰
- و قدرت مشرف بر حیات ۳۱۴
- بهنجارساز، حبس ۲۶۸-۲۶۴
- داوری ۲۷۶-۲۷۳
- مراقبت ۲۵۶
- تکنولوژیها ۳۲۹، ر.ک: تکنولوژی اعترافی و انضباطی؛ معاینه؛ منفرد سازی
- بهنجار سازی ۵۹، ۳۱۶، ۳۲۹-۳۲۳، ۳۳۴
- بیسوانگر، لودیک ۴۶، ۵۰، ۵۸
- پارادایم ۱۴۰، ۱۵۳، ۱۶۲، ۱۶۳، ۲۰۳، ۳۲۸
- ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۳، ر.ک: کوهن، تاس
- پدیدار شناسی ادراک ۱۲۷، ۱۹۰، ۲۱۳، ۲۸۵، ر.ک: مرلوپونتی، موریس
- پدیدار شناسی؛ وجودگرا ۵۰، ۱۰۵-۱۰۳، ۱۲۷، ۱۳۶، ۱۸۵
- استعلایی ۵۰-۴۸، ۵۴، ۱۰۷، ۱۲۸-۱۲۶
- ۱۳۶، ۱۶۲، ۱۷۵-۱۷۳، ۱۸۸-۱۸۳، ۱۹۲
- ۲۷۹، ر.ک: هایدگر، مارتین؛ هوسرل، ادموند؛ مرلو-پونتی، موریس
- پراپ، ولادیمیر ۴۹
- پزشکی ۶۶، ۸۰-۷۵، ۱۱۹، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۱
- ۲۳۷، ۲۵۲، ۲۹۲، ۲۹۳، ۳۰۳-۲۹۶، ۳۲۳
- ۳۵۱
- پلیس، ر.ک: قدرت مشرف بر حیات
- پینل، اسپیون ۷۲-۷۰
- پوچ انگاری ← پوچگرایی ۵۳، ۱۰۹، ۱۸۰-۱۷۷، ۱۸۸، ۳۳۹
- پولاتی، کارل ۲۸۱
- پیازه، ژان ۱۶۰
- پیشینی (مقوله): صوری ۱۳۵، ۱۷۲، ۱۸۶
- تاریخی ۱۳۵، ۱۷۲، ۱۸۳
- تاریخ ۱۵۸، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۱-۲۰۸، ۳۳۹، ۳۴۰
- موثر ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۲۵
- و جستجوی اصلی ۱۱۴-۱۰۹، ر.ک: روش دیرینه‌شناسی؛ تحلیلیات تعبیری با روش تبارشناسی
- تاریخ جنسیت ۵۶، ۷۱، ۷۴، ۱۹۹، ۲۰۵، ۲۱۱
- ۲۱۴، ۲۲۳، ۲۳۵-۲۳۲، ۲۴۰، ۲۵۳، ۲۹۳
- ۲۹۹-۲۹۷، ۳۰۵، ۳۰۸، ۳۱۲
- تجزیه ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۹۱
- تحلیل محدودیت ۴۸، ۹۴، ۱۱۷، ۱۵۷، ۱۵۸
- ۱۷۵، ۱۸۲، ۱۹۰، ۱۹۳
- تحلیلیات ۱۳۵، ۱۸۴، ۲۲۷، ۲۲۹، ۳۱۱، ۳۱۳
- درکانت ۹۷
- تحلیلیات تعبیری ۵۸، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۴۲، ۲۸۴
- ۳۰۹، ۳۳۰، ۳۳۶-۳۳۴
- شبکه معنا ۲۲۸-۲۲۵، ۲۹۰، ۳۱۲، ۳۱۵
- و تاریخ حال حاضر ۲۳۱-۲۲۱، ۳۳۶، ۳۳۷
- ۳۴۰، ر.ک: روش تبارشناسی
- تعبیر ۵۱، ۵۲، ۵۶، ۷۶، ۱۲۵، ۲۲۸، ۲۲۹، ر.ک: هرمنیوتیک؛
- تعلیق دوگانه ۱۲۷، ۱۷۶، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۹۹
- ۲۲۰، ۲۷۹، ر.ک: روش دیرینه‌شناسی
- تعمین بخشی؛ عینیت یافتگی؛ موضوع گشتگی؛ عینی سازی؛ روند عینی سازی ← ایژه‌سازی
- تفسیر شکل ← ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۵۰
- ۱۶۰-۱۵۸، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۷، ۱۷۸
- ۲۱۸
- تفسیر ۷۷، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۷، ۲۳۰-۲۲۸، ر.ک: تعبیر، هرمنیوتیک؛ تاویل
- تکنولوژی اعترافی ۲۲۳، ۲۹۰، ۲۹۶، ۲۹۹
- ۳۰۵-۳۰۲، ۳۱۴، ر.ک: قدرت مشرف بر حیات؛ تکنولوژی انضباطی؛ جنسیت
- تکنولوژی انضباطی ۵۸، ۲۱۳، ۲۴۵، ۲۵۵، ۲۵۶
- ۲۶۵، ۲۶۹، ۲۷۴-۲۷۰، ۲۷۶، ۲۷۸، ۲۹۰



— و روش دیرینه‌شناسی ۱۵۴، ۱۷۵، ۱۷۶،  
 ۱۸۲، ۱۹۳-۱۸۸، ۲۰۰  
 — و فارغ از متن ۱۲۵-۱۲۳  
 — و روش تبارشناسی ۲۰۹-۲۰۶  
 — و قدرت ۲۳۳، ۲۴۱-۲۳۶، ۲۵۸، ۲۹۸،  
 ۳۰۱، ۳۰۴، ۳۳۶، ۳۳۷، ر.ک: قدرت؛ نظریه  
 حکومت ۳۵۹، ۳۶۳، ر.ک: سلطه؛ قدرت  
 حیات ۶۹، ۱۰۲، ۱۰۴، ر.ک: بدن  
 دازاین ۵۱، ۵۲، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۸۵  
 دانش ۷۲، ۷۷، ۱۲۵، ۲۱۶، ۲۴۷، ۲۵۱، ۲۶۳،  
 ۲۶۷، ۲۹۰-۲۹۲  
 — و قدرت ۲۰۶-۲۰۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۰،  
 ۲۲۴، ۲۳۶، ۲۷۵، ۲۷۷، ر.ک: علوم انسانی  
 دانش/قدرت ۲۱۷-۲۱۵، ۲۴۷، ۲۶۷، ۳۰۱،  
 ۳۰۲، ۳۱۱، ۳۱۸، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۴۷، ۳۵۰  
 دکارت، رنه ۸۵، ۳۵۳  
 دلوز، ژیل ۲۳۵  
 دویی، ژرژ ۲۳۹  
 دورکهایم، امیل ۲۲۵  
 دوگانگی‌ها ۱۶۸، ۱۹۵-۱۸۱  
 — من اندیشنده و امر نااندیشنده ۱۰۰، ۱۰۵،  
 ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۲۸، ۱۷۵، ۱۸۴، ۱۸۸، ۱۹۳  
 — بعد تجربی و بعد استعلایی ۱۰۵-۱۰۰،  
 ۱۱۵، ۱۴۱، ۱۵۶، ۱۷۵، ۱۸۴  
 — بازگشت و عقب نشینی اصل ۷۴، ۱۷۵،  
 ۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۲  
 دولت ۲۴۱-۲۳۹، ۲۴۷-۲۵۱، ۳۴۹، ۳۵۱،  
 ۳۶۵-۳۶۳  
 دیرینه‌شناسی دانش ۴۱، ۴۶، ۴۷، ۵۴، ۵۵، ۵۸،  
 ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۴۰،  
 ۱۴۱، ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۸۱-۱۷۵، ۱۸۶،  
 ۱۸۹، ۱۹۵-۱۹۳، ۱۹۹-۲۰۱، ۲۲۸،  
 ۳۳۱

۳۰۲، ۳۱۳، ۳۱۶، ۳۲۳، ۳۲۹-۳۲۷، ۳۳۶،  
 ر.ک: قدرت مشرف بر حیات؛ تکنولوژی  
 اعترافی  
 تکنولوژی سیاسی ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۴۰،  
 ۲۴۶-۲۴۳، ۳۱۲، ۳۱۶-۳۱۴، ۳۲۱، ۳۲۶،  
 ۳۴۶، ر.ک: تکنولوژی اعتراف؛ تکنولوژی  
 انضباط  
 تودس، ساموئل ۲۱۳  
 تولد در مانگه ۴۶، ۵۴، ۷۵، ۷۷-۷۹، ۸۱، ۱۲۶،  
 ۱۴۶، ۱۵۰، ۲۱۵، ۲۲۸، ۲۷۶  
 تیلور، چارلز ۵۱، ۲۸۳  
 تیوک، ساموئل ۷۰  
 جامسکی، نوان ۱۷۲  
 جامعه سراسر بین ۲۴۱، ۳۱۸-۳۱۶،  
 ۳۲۳-۳۱۹، ۳۲۳، ۳۲۹، ر.ک: معاینه؛  
 بهنجارسازی؛ تکنولوژی سیاسی؛ زندانها  
 جمعیت ۶۹، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۵۰، ۲۷۲، ۲۹۱،  
 ۲۹۲، ۳۱۹، ۳۴۶، ۳۵۲، ر.ک: قدرت مشرف  
 بر حیات  
 جنسیت ۲۰۵، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۳۹-۲۳۵، ۲۴۴،  
 ۲۵۳-۲۵۱، ۲۷۵، ۲۹۵-۲۹۰، ۳۰۴-۲۹۶،  
 ۳۱۴، ۳۴۴  
 — انتشار ۲۹۳-۲۹۱  
 — و غریزه جنسی ۲۹۱، ۳۰۲، ۳۰۳  
 — به عنوان علم جنسی ۲۹۴، ۲۹۷،  
 ۳۰۲-۳۰۰، ر.ک: قدرت مشرف بر حیات؛  
 تکنولوژی اعترافی؛ روانکاوی  
 حاکم ۹۲، ۹۳، ۹۹، ۱۰۸، ۲۳۸، ۲۳۹  
 حبس، کردارها ۵۶، ۳۴۱، ر.ک: تکنولوژی  
 انضباط  
 حقیقت ۵۵، ۷۶، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۳۹،  
 ۱۷۸، ۱۷۹، ۲۱۱، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۵، ۲۳۶،  
 ۳۰۰-۲۹۸، ۳۰۵، ۳۴۰

- دیرینه‌شناسی، روش ۴۹، ۵۵، ۸۰-۷۷، ۱۱۹، ۱۹۵، ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۲۰، ۲۴۱، ۲۷۹، ر.ک: تعلیق دوگانه؛ ایپستمه؛ روش تبارشناسی؛ دیگری ۷۴، ۳۰۴، ۳۰۵  
دیلتای، ویلهلم ۵۱  
دیوانگی و تمدن ۴۶، ۵۴، ۶۶-۶۳، ۷۶-۷۰، ۸۱، ۱۵۰، ۲۱۵  
دیویی، جان ۱۳۶  
روابط غیرگفتمانی ۱۴۹  
— اولیه ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۶۴  
— ثانویه ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۶۴، ر.ک: گفتمان؛ کردارهای غیرگفتمانی  
روانپزشکی ۶۶، ۲۱۸، ۲۱۹، ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۵۲  
روانکاوی ۷۳، ۱۳۶، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۹۵  
روسل، ریمون ۴۶  
روش تبارشناسی ۱۷۶، ۲۰۱، ۲۲۰-۲۰۳، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۴۲، ۲۳۸، ۲۷۱، ۲۷۹، ۲۸۶، ۲۸۹، ر.ک: روش دیرینه‌شناسی؛ قدرت مشرف بر حیات؛ فردیت؛ عقلانیت  
روش‌نفکران: متعهد ۱۲۷، ۱۹۴، ۲۰۰، ۲۲۳، ۲۳۰، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۷۹، ۲۸۵، ۳۲۲-۳۲۶  
— عمومی ۲۳۹-۲۳۷، ۳۳۵، ۳۳۶، ر.ک: روش دیرینه‌شناسی؛ روش تبارشناسی؛ تحلیلیات تعبیری؛ دانش/قدرت  
ریکور، پل ۵۲، ۲۲۹  
رؤیت پذیری ۹۰، ۹۴، ۲۷۶، ۳۱۷، ۳۲۳-۳۲۰، ر.ک: مراقبت؛ مشاهده  
زبان ۶۹، ۸۲، ۸۶، ۹۷-۹۵، ۱۰۲، ۱۰۹، ر.ک: دانش تبارشناسی  
زنان والامقام ۹۳-۸۷، ۹۸  
زندانشها ۲۱۵، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۶۸-۲۶۵، ۳۱۳  
— و علوم طبیعی ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۸-۲۸۰، ۳۰۸
- ساختگرایی ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۵، ۵۸، ۵۹، ۷۵، ۷۹، ۸۰، ۱۱۹، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۷۱، ۱۸۲، ۲۷۱  
— ذره‌گرا و کلی‌گرا ۴۹، ۱۳۴-۱۳۲  
— قواعد ۴۸، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۷۱، ر.ک: روش دیرینه‌شناسی  
ساد، مارکی دو ۱۰۸  
سارتر، ژان پل ۱۰۸، ۲۱۲  
سرکوب ۲۳۸-۲۳۵، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۹۰، ۲۹۱  
سرمایه‌داری ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۴، ۲۴۹  
— لاطه ۲۱۱-۲۰۹، ۲۱۶، ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۲۹، ۳۴۸، ۳۴۹  
۳۳۵، ۳۴۰، ر.ک: حکومت؛ قدرت  
سوفسطائیان ۱۹۲، ۳۳۳  
سیول، جان ۱۲۵-۱۲۱، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۸۶، ۱۸۷  
شارکوت، ژان مارتین ۲۲۶، ۲۲۷  
شبکه معنا، ر.ک: تحلیلیات تعبیری  
عرصه افتتاح ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۳۶، ۱۶۷، ر.ک: هایدگر، مارتین؛ هرمنیوتیک؛ افق  
عصر کلاسیک ۸۷-۸۳، ۱۳۰، ۱۵۷، ۱۹۴، ۲۳۹، ۲۴۶-۲۴۳، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۳۵  
عقل ۲۴۲، ۲۴۵  
عقلانیت سیاسی ۲۴۳، ۲۴۹-۲۴۶، ۲۴۵، ۳۶۲، ۲۶۳  
عقلانی شدن ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۸۶  
علوم انسانی ۵۴، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۹۹، ۲۰۰، ۳۱۱، ۳۳۶  
— و روش دیرینه‌شناسی ۸۴-۸۲، ۱۳۱، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۸۴-۱۸۱  
— در عصر کلاسیک ۹۵-۸۶، ۲۴۴  
— در عصر مدرن ۱۱۷-۱۹۳، ۲۷۷  
— و علوم طبیعی ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۸۲-۲۸۰، ۳۰۸

- و کردارهای غیرگفتمانی ۲۰۰، ۲۲۵، ۲۸۵، ۳۲۴
- و علوم اجتماعی عینی ۲۷۸، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۹۷، ۳۰۳، ۳۰۸
- و قدرت ۶۷، ۷۲
- و علوم اجتماعی ذهنی ۲۸۵-۲۸۲، ۳۰۲، ۳۰۸
- ر.ک: انسان؛ ساختگرایی
- علوم طبیعی ۱۲۸، ۱۶۳، ۲۲۰، ۲۸۰-۲۷۸، ۲۸۲، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۴۰
- فرضیه سرکوب ۲۳۷-۲۳۳، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۵۳، ۲۹۰، ۲۹۸، ۳۰۷
- ر.ک: قدرت مشرف بر حیات؛ جنسیت
- فروید، زیگموند ۵۲، ۷۱-۷۳، ۱۰۸، ۱۱۶، ۲۲۶-۲۲۹، ۳۰۵، ۳۲۷
- قانون ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۷، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۹-۲۵۷، ۲۶۴-۲۶۱، ۲۹۸، ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۶۱
- قدرت ۵۷-۵۵، ۶۴، ۶۵، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۲۰-۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۴۲-۲۴۰، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۳-۲۵۶، ۲۵۸، ۲۵۷، ۲۷۳-۲۷۵، ۲۸۰، ۳۰۷، ۳۱۷-۳۱۱، ۳۱۸
- و تحلیل ۳۶۵-۳۵۳
- قدرت و محدودیت ۲۴۰-۲۳۷
- و دانش ۲۰۶، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۵، ۲۷۵، ۲۷۷
- مراسم دقیق ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۲۲، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۶، ۳۲۱
- فیزیک خرد ۲۱۶، ۲۶۹
- روحانی ۳۵۲-۳۴۹
- و عقلانی سازی ۳۴۶
- استراتژی ۲۰۹، ۲۸۹، ۲۹۳، ۲۹۸، ۳۰۶، ۳۴۶، ۳۶۳-۳۶۵
- و انقیاد ۲۷۶، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۹
- و سوزگی ۲۴۵-۲۴۲
- و رؤیت پذیری ۲۷۶، ۲۹۵، ر.ک: قدرت مشرف بر حیات
- قدرت مشرف بر حیات ۵۷، ۶۹، ۲۰۱، ۲۳۳، ۲۴۴، ۲۶۰، ۳۰۷، ۳۱۲، ۳۲۰، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۳۴
- به عنوان کنترل اداری ۲۴۳، ۲۴۸، ۲۵۲-۲۵۰، ۲۹۰، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۱
- به عنوان روش پلیس ۲۵۰، ۲۹۱، ۳۵۲
- تعریف ۲۳۰
- و رفاه انسانی ۲۵۳-۲۵۰، ۲۸۴، ۲۹۲، ۳۵۱
- رابطه با سیاست و تاریخ ۵۰، ۲۴۸
- و مقاومت ۲۶۰، ۳۴۰
- و جنسیت ۲۹۳-۲۹۱، ۳۰۲
- و نظریه مصحلت دولت ۲۴۷
- ر.ک: قدرت مشرف بر حیات؛ تکنولوژی اعترافی؛ تکنولوژی انضباطی؛ تکنولوژی سیاسی؛ سیاست
- قرارداد اجتماعی ۲۶۱
- قواعد ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۵۴-۱۵۶، ۱۶۰، ۱۶۸، ۱۷۶، ۱۸۱، ۱۹۲، ۲۰۰
- توصیفی ۱۵۴، ۱۶۹، ۱۸۲، ۱۸۶
- تجویزی ۱۷۰، ۱۷۳-۱۷۵، ۱۸۲، ۱۸۶
- تغییر شکل ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۶۰، ۱۶۸، ۱۸۸، ۲۱۰
- ر.ک: دیرینه شناسی؛ کنش‌های کلامی؛ ساختگرایی
- کانت، امانوئل ۴۸، ۹۲، ۹۶، ۹۹، ۱۰۲، ۱۱۹، ۱۸۵، ۲۲۷، ۳۴۵، ۳۵۲، ۳۵۳
- کانکیلهم، ژرژ ۳۰۱
- کردارهای غیرگفتمانی ۱۳۸، ۱۴۹، ۱۷۴، ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۸۶-۲۸۳، ۳۱۱
- و کردارهای گفتمانی ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۶۴، ۱۸۴، ۲۰۴، ۲۱۹، ۲۳۰

- علوم انسانی ۱۶۳، ۲۰۰، ۲۲۴، ۲۸۴-۲۷۸، ۳۲۵، ۳۲۴
- در نهادها ۱۴۹-۱۴۶، ۱۵۱، ۱۷۴
- و معنا ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۶، ر.ک: روش دیرینه‌شناسی؛ دانش قدرت؛ قدرت کلی سازی ۵۷، ۳۳۳، ۳۳۶، ۳۵۰، ۳۵۳
- کردارهای سوژه ساز ۲۹۰، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۳۶
- کنت، آگوست ۱۰۳، ۱۱۵
- کنش‌های کلامی ۱۲۳-۱۲۱، ۲۲۸
- کوهن، تامس ۵۲، ۵۸، ۷۸، ۱۲۵، ۱۴۰، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۶۴-۱۶۲، ۱۷۷، ۲۱۹، ۲۸۰
- ساختار انقلابی علمی ۱۶۴
- گادامر، هانس گئورگ ۵۳
- گالیه ۲۸۰
- گفتمان ۵۵، ۵۸، ۶۴، ۷۸، ۱۲۷، ۱۴۲-۱۴۰، ۱۵۶-۱۴۶، ۱۶۳-۱۶۰، ۱۷۳، ۱۷۴-۱۷۶، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۵-۲۰۳، ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۰۴، ۳۳۰، ۳۴۰
- و قدرت ۲۹۲
- گفتمانی، مفاهیم ۱۴۳-۱۴۱، ۱۵۵-۱۵۳، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۴، ۲۰۰
- صورتبندی ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۹-۱۵۶، ۱۶۵، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۵، ۱۹۴، ۲۰۵، ۲۲۰، ۲۳۰
- ایزه‌ها ۵۴، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۵۰-۱۳۸، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۹۹، ۲۰۵، ۲۱۹
- کردارها ۵۴، ۱۳۷، ۱۴۶-۱۴۴، ۱۵۲-۱۴۸، ۱۵۴، ۱۶۷-۱۶۵، ۱۷۳-۱۷۰، ۱۸۴، ۲۰۰، ۲۲۶
- روابط ۱۴۶-۱۴۱، ۱۵۱
- استراتژی ۵۴، ۱۴۲، ۱۵۸-۱۵۵
- ۱۶۵-۱۶۱، ۱۷۵، ۲۰۹
- سوژه‌ها ۵۴، ۱۲۵، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۶، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۴، ۱۹۹، ر.ک: روش دیرینه‌شناسی؛ معرفت کردارهای غیر گفتمانی
- گیرتز، کلیفورد ۴۶، ۵۱
- لوی-استراوس، کلود ۵۰، ۱۶۰، ۱۷۱
- مارکس، کارل ۵۲، ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۱۵
- ماکیاولی ۲۴۶، ۲۴۷
- مجازات ۶۸، ۲۵۵
- شکنجه ۲۶۰-۲۵۷، ۲۶۷، ر.ک: بهنجار سازی؛ زندانها
- محصوریت ۱۲۹، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۹-۱۷۷، ۱۸۲، ۱۸۶-۱۸۴، ۲۰۵، ۲۲۸
- ۲۲۹، ر.ک: روش دیرینه‌شناسی؛ گفتمان؛ قواعد
- مراقبت ۲۶۹، ۲۷۷-۲۷۳، ۲۹۳، ۲۹۴، ۳۱۳، ۳۲۰-۳۱۷، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۷
- مرلو-پونتی، موریس ۵۰، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۱۵، ۱۲۶، ۱۷۹، ۱۸۵، ۱۹۰، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۸۵، ۳۴۰
- پدیدار شناسی ادراک ۵۰، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۲۷، ۲۱۳
- مصلحت دولت ر.ک: قدرت مشرف بر حیات معاینه ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۰، ۲۹۶، ۳۰۳، ر.ک: تکنولوژی انضباطی
- معنا ۷۷، ۱۲۹-۱۲۶، ۱۳۹، ۱۸۱-۱۷۵، ۱۸۸، ۱۹۲، ۲۰۵، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۲۰، ۲۷۹، ۳۵۵
- ر.ک: هرمنیوتیک؛ ساختگرایی
- مقاومت ۲۶۱-۲۵۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۶۲، ۳۶۵
- مکتب فرانکفورت ۳۴۵، ر.ک: تئودور آدرنو؛ یورگن هابرماس
- منفرد سازی افراد ۲۷۷-۲۷۰، ۳۰۴، ۳۲۷

۱۷۰، ۱۷۴، ۱۸۷-۱۸۵، ۱۹۲-۱۹۰،  
 ۱۹۵، ۲۱۹، ۲۲۹-۲۲۷، ۲۸۵، ۲۸۶  
 هرمنیوتیک ۴۸، ۵۲، ۵۳، ۵۸، ۵۹، ۷۴، ۷۹،  
 ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۷۷،  
 ۱۸۷، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۲۸، ۲۳۰،  
 ۲۸۴، ۳۰۳، ۳۰۹-۳۰۶، ۳۳۰، ر.ک: تعبیر؛  
 تفسیر؛ تحلیلیات تعبیری. تاویل ر.ک:  
 هرمنیوتیک؛ تعبیر؛ تفسیر؛ تحلیلیات  
 تعبیری  
 هستی‌شناسی ۲۲۷  
 — هرمنیوتیکی ۵۰، ۵۸  
 هگل، گنورگ ویلهلم فریدریش ۱۱۵، ۱۱۶،  
 ۳۵۳  
 هوارد، جان ۲۶۶  
 هوسرل، ادموند ۱۰۸-۱۰۶، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۶،  
 ۱۲۷، ۱۵۲، ۱۶۱، ۱۷۸، ۱۸۹، ۱۸۳، ۱۸۴،  
 ۱۸۷، ۱۹۲  
 — تأملات دکارتی ۱۰۸  
 — بحران علوم اروپایی ۱۰۷  
 فرد ۲۳۵، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۵، ۲۶۷-۲۶۵،  
 ۲۷۲-۲۷۰، ۲۷۸-۲۷۵، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱،  
 ۲۹۲-۲۹۸، ۲۹۳-۳۱۹، ۳۱۷-۳۴۸، ۳۲۳،  
 ۳۴۹، ۳۵۱-۳۵۳، ر.ک: قدرت مشرف بر  
 حیات  
 هولدرلین، فریدریش ۷۴، ۱۱۳، ۱۱۶  
 هیپوکرات ۳۳۳

۳۵۱-۳۵۳

— کنشهای کلامی ۱۳۴-۱۳۲، ۱۵۴  
 مونتسکیو، شارل ۲۴۸  
 نظریه ۵۵، ۵۸-۵۶، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۸۱، ۱۸۲،  
 ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۱-۱۹۹، ۲۲۷،  
 ۲۳۱-۲۲۹، ۲۷۹، ۲۸۷-۲۸۵، ۳۱۱، ۳۱۲،  
 ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۳۳، ۳۴۴، ۳۴۶، ر.ک: روش  
 دیرینه‌شناسی؛ قدرت؛ حقیقت  
 نظم اشیاء ۴۱، ۴۶، ۴۸، ۶۹، ۷۴، ۷۷، ۸۴-۸۲،  
 ۸۷، ۱۰۲، ۱۱۹، ۱۳۲-۱۳۰، ۱۵۳، ۲۰۳،  
 ۲۱۹، ۲۵۰، ۲۷۱، ۳۳۱  
 نمایش ۸۴، ۸۵، ۸۷، ۸۸، ۹۷-۹۲، ۱۳۱، ۱۵۷،  
 ۱۸۷، ۱۸۸، ۲۶۵-۲۶۱، ر.ک: عصر  
 کلاسیک؛ انسان.  
 نیچه، فریدریش ۵۳، ۵۵، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۶،  
 ۱۷۷، ۲۰۵، ۲۱۳-۲۰۸، ۲۱۹-۲۱۶، ۲۲۸،  
 ۲۴۲، ۳۳۴، ۳۵۳  
 نیوتون، ایزاک ۳۲۸، ۳۳۱  
 وبر، ماکس ۵۷، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۸۵، ۲۸۶  
 — نوع آرمانی ۲۴۱  
 ویتگنشتاین، لودویک ۱۲۵، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۰،  
 ۱۴۳، ۱۶۰، ۱۷۱، ۱۷۷، ۱۸۷، ۱۹۵، ۲۳۱  
 ولتر ۳۳۵  
 وین، پل ۲۳۳  
 هابرماس، یورگن ۱۰۸، ۲۳۷، ۳۲۶  
 هایدگر، مارتین ۵۲-۵۰، ۵۷، ۵۸، ۷۴، ۱۱۱،  
 ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۵۲، ۱۶۷-۱۶۳،

## نشر نی منتشر کرده است:

تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم

جلد اول: اندیشه‌های مارکسیستی

جلد دوم: لیبرالیسم و محافظه کاری

دکتر حسین بشیریه

اندیشه سیاسی روی هم رفته در پی یافتن کارگزاری در تاریخ است. از این رو پیرامون اندیشه‌ها، جنبش‌های سیاسی و اجتماعی پدید می‌آید.

قرن بیستم عصر دگرگونی‌های بنیادی در همه عرصه‌های زندگی انسان از جمله زندگی سیاسی بوده است. از میان این دگرگونی‌ها برخی هم بر تکوین و تطور اندیشه این قرن تأثیر بیشتری گذاشته و هم از آن تأثیر جدی پذیرفته است. بی‌شک مارکسیسم یکی از جنبش‌های فکری عمده قرن نوزدهم و بیستم به‌شمار می‌آید.

جلد اول کتاب براساس اندیشه مارکس به بررسی تعبیر گوناگون از مارکسیسم و اختلاف انواع آن می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که بخشی از این اختلافات ناشی از ابهامات موجود در اندیشه مارکس، و برخی دیگر نتیجه تأثیر تحولات سیاسی و اجتماعی این قرن بر مفسران مارکسیسم است.

جلد دوم کتاب طی دو بخش، ابتدا به بررسی زمینه تاریخی و فکری لیبرالیسم و محافظه کاری پرداخته و سپس آراء اندیشمندان شاخص لیبرال و محافظه کار در قرن بیستم را مطرح کرده است.

این اثر به گفته برخی صاحب نظران بهترین بررسی در اندیشه‌های پرنفوذ و ژرف میشل فوکوست. در این کتاب صرفاً خلاصه‌ای از آثار فوکو داده نمی‌شود، بلکه نویسندگان، که از استادان برجسته فلسفه در دانشگاه کالیفرنیا هستند، خود دست به تعبیر و تفسیر و نقد آرای فوکو می‌زنند و آنچه را که به‌ویژه از نظر فلسفی و روش‌شناسی مهم است برجسته می‌سازند.

در کتاب حاضر، پیشینه‌های فلسفی اندیشه فوکو همراه با نوآوری‌های بی‌نظیر وی بررسی می‌شود و پیوند فکری فوکو با نیچه، هایدگر، مرلوپونتی، ویتگنشتاین و برخی دیگر آشکار می‌گردد.

فوکو با عرضه دو روش دیرینه‌شناسی دانش و تبارشناسی حقیقت و قدرت، بنیاد آنچه را که تا به امروز علوم اجتماعی خوانده می‌شد در هم ریخته است.

از مجله بررسی کتاب لندن

کتابخانه کوچک سوسیالیسم

ISBN 964-312-271-9



9 789643 1122713

۱۶۰۰ تومان