



میشل فوکو

تئاتر فلسفه

گزیده‌ای از درس‌گفتارها، کوتاه‌نوشت‌ها، گفت‌وگوها و...

• ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده •



تئاتر فلسفه

سرشناسه:	فوکو، میشل، ۱۹۲۶ - ۱۹۸۴ م. Foucault, Michel
عنوان و نام پدیدآور:	تئاتر فلسفه: گزیدم‌ای از درس‌گفتارها، کوتاه‌نوشت‌ها، گفت‌وگوها و... / میشل فوکو؛ ترجمه‌ی نیکو سرخوش، افشین جهان‌دیده
مشخصات نشر:	تهران، نشر نی، ۱۳۸۹.
مشخصات ظاهری:	۵۵۱ ص.
شابک:	978-964-185-161-5
وضعیت فهرست‌نویسی:	فپا
یادداشت:	کتابنامه
موضوع:	فوکو، میشل، ۱۹۲۶ - ۱۹۸۴ م.
موضوع:	فلسفه جدید - قرن ۲۰ م. - مقاله‌ها و خطابه‌ها
شناسه افزوده:	سرخوش، نیکو، ۱۳۴۶ - ، مترجم؛ جهان‌دیده، افشین، ۱۳۴۲ - ، مترجم.
رده‌بندی کنگره:	۱۳۸۹ آ ۹۴ ف / B ۲۴۳۰
رده‌بندی دیویی:	۱۹۴
شماره کتابشناسی ملی:	۲۰۸۲۸۹۴

میشل فوکو

تئاتر فلسفه

گزیده‌ای از درس‌گفتارها، کوتاه‌نوشت‌ها، گفت‌وگوها و...

ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده



نشرنی



نشرنی

تئاتر فلسفه

گزیده‌ای از درس‌گفتارها، کوتاه‌نوشت‌ها، گفت‌وگوها و...

میشل فوکو

مترجمان نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده

چاپ اول تهران، ۱۳۸۹

تعداد ۱۵۰۰ نسخه

قیمت ۹۸۰۰ تومان

لیتوگرافی باختر

چاپ غزال

ناظر چاپ بهمن سراج

تمامی حقوق این اثر محفوظ است. تکثیر یا تولید مجدد آن کلاً و جزئاً،

به هر صورت (چاپ، فتوکپی، صوت، تصویر و انتشار الکترونیکی)

بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع است.

شابک ۵ ۱۶۱ ۱۸۵ ۹۶۴ ۹۷۸

www.nashreny.com

فهرست مطالب

۷	 نیچه، فروید، مارکس (۱۹۶۴)
۲۹	 اندیشه‌ی خارج (۱۹۶۶)
۶۳	 مؤلف چیست؟ (۱۹۶۹)
۱۰۵	 تئاتر فلسفه (۱۹۷۰)
۱۴۳	 نیچه، تبارشناسی، تاریخ (۱۹۷۱)
۱۷۷	 حلقه‌های تور قدرت (۱۹۷۶)
۲۰۳	 گفتمان را نباید... فهمید (۱۹۷۶)
۲۰۵	 پیش‌گفتار چاپ انگلیسی ضد-اُدیپ: کاپیتالیسم و شیزوفرنی (۱۹۷۷)
۲۱۱	 زندگی آدم‌های بدنام (۱۹۷۷)
۲۳۵	 حکومت‌مندی (۱۹۷۸)
۲۶۷	 نقد چیست؟ (۱۹۷۸)
۳۰۹	 تولد زیست-سیاست (۱۹۷۹)
۳۱۹	 مصلحت دولت (۱۹۷۹)
۳۲۷	 آیا اندیشیدن مهم است؟ (۱۹۸۱)
۳۳۳	 حقیقت، قدرت و خود (۱۹۸۲)
۳۴۳	 تکنولوژی سیاسی افراد (۱۹۸۲)
۳۶۵	 تکنیک‌های خود (۱۹۸۲)

۴۰۷	 سوژه و قدرت (۱۹۸۲)
۴۳۷	 هرمنوتیک سوژه (۱۹۸۲)
۴۵۷	 در باب تبارشناسی اخلاق: مروری بر کار در حال انجام (۱۹۸۳)
۴۹۷	 پیش‌گفتار کاربرد لذت‌ها (۱۹۸۳)
۵۳۱	 حیات: تجربه و علم (۱۹۸۴)
۵۵۱	 منابع

نیچه، فروید، مارکس

فوکو این سخنرانی را در ژوئیه ۱۹۶۴ در نشست مجمع بین‌المللی روناومون (Royaumont) که موضوع اصلی آن فلسفه‌ی نیچه بود، ایراد کرد و در انتها نیز میزگردی با حضور جانی واتیمو، ژان وال و چند تن دیگر برگزار شد و فوکو به پرسش‌ها پاسخ داد. در این جا ترجمه‌ی کامل سخنرانی و بحث انتهایی آورده شده‌است. برای متن فرانسوی ن.ک.:

«Nietzsche, Freud, Marx», in *Dits et écrits*, I:

و برای متن انگلیسی ن.ک.:

«Nietzsche, Freud, Marx», in *The Essential Works*, 2.

وقتی برنامه‌ی این «میزگرد» به من پیشنهاد شد، به‌نظرم بسیار جالب، اما قطعاً بسیار سخت و دشوار رسید. من ترفندی را پیشنهاد می‌کنم: چند درون‌مایه در مورد فنون تأویل^۱ نزد مارکس، نیچه و فروید.

درواقع، در پس این درون‌مایه‌ها رویایی نهفته است؛ رویای این‌که روزی بتوان نوعی مجموعه‌ی کلی، نوعی دانش‌نامه از تمام فنون تأویل که از زمان

دستوردانان یونانی تا به امروز شناخته‌ایم، فراهم آورد. فکر می‌کنم تا به امروز فصل‌های اندکی از این مجموعه‌ی بزرگ نوشته شده‌است.

به نظر می‌رسد به منزله‌ی پیش‌درآمدی عمومی بر ایده‌ی یک تاریخ فنون تأویل، می‌توان گفت که زبان، و در هر حال، زبان در فرهنگ‌های هندواروپایی همواره دو نوع ظن^۱ پدید آورده‌است:

– نخست این ظن که زبان دقیقاً آن‌چه را می‌گوید، نمی‌گوید. درواقع، معنایی که به دست می‌آید و بی‌درنگ آشکار می‌شود، شاید صرفاً کم‌ترین معنایی باشد که معنایی دیگر را پوشش می‌دهد، فشرده می‌کند و با این‌همه انتقال می‌دهد. این معنای دیگر هم قوی‌ترین معناست، هم معنای «زیرین». این همان چیزی است که یونانیان *allegoria*^۲ و *hyponoia*^۳ می‌نامیدند.

– از سوی دیگر، زبان این ظن را پدید می‌آورد که به نوعی از شکلِ منحصرراً کلامی خود فراتر می‌رود، و چیزهای دیگری نیز در جهان وجود دارند که سخن می‌گویند و جزو زبان نیستند. دست آخر ممکن است طبیعت، دریا، خش‌خشِ درختان، جانوران، چهره‌ها، نقاب‌ها و خنجرهای قرار گرفته به شکل صلیب، همگی سخن بگویند؛ شاید زبانی وجود داشته باشد که به شیوه‌ای غیرکلامی ادا شود. تقریباً این همان چیزی است که یونانیان *semaïnon*^۴ می‌گفتند.

این دو ظن که پیش‌تر نزد یونانیان پدید آمد، محو نشده‌است و همچنان با ماست، زیرا درست از سده‌ی نوزدهم بدین سو بار دیگر بر این باور شدیم که حرکات صامت، بیماری‌ها و هر مهمه‌ای در اطراف‌مان نیز ممکن است سخن بگوید؛ ما بیش از همیشه به همه‌ی این زبانِ ممکن گوش می‌دهیم و می‌کوشیم در زیر کلمه‌ها سخنی اساسی‌تر را دریابیم.

1. soupçon/suspicion

۳. حدس و گمان، معنای باطنی.

۲. تمثیل.

۴. نشانه.

به گمان من، هر فرهنگی، منظورم هر شکل فرهنگی در تمدن غرب است، نظام تأویل، فنون، روش‌ها و شیوه‌های خاص خود را در ظن بردن به زبان داشته‌است، ظن به این‌که زبان می‌خواهد چیزی بگوید غیر از آنچه می‌گوید، و ظن به این‌که زبان در جایی غیر از زبان وجود دارد. پس به نظر می‌رسد باید برای ساختن نظام یا همان‌گونه که در سده‌ی هفدهم می‌گفتند، جدولی از تمامی این نظام‌های تأویل اقدام کرد.

به نظر می‌رسد برای درک این‌که در سده‌ی نوزدهم کدام نظام تأویل بنا شد و در نتیجه ما هنوز هم به کدام نظام تأویل تعلق داریم، باید مرجعی دور را در نظر بگیریم، یک نوع فن که می‌شد مثلاً در سده‌ی شانزدهم وجود داشته‌باشد. در این دوران، شباهت^۱ بود که تأویل را امکان‌پذیر می‌کرد، هم دورنمای کلی آن را، هم واحد کمینه‌ای را که تأویل باید بررسی می‌کرد. هرجا که چیزها شبیه هم بودند، هرجا که شباهتی وجود داشت، چیزی می‌خواست گفته شود و می‌شد آن را رمزگشایی کرد؛ خوب می‌دانیم که شباهت و تمام انگاره‌هایی که همچون قمر حول آن می‌چرخند، نقش مهمی در کیهان‌شناسی، گیاه‌شناسی، جانورشناسی و فلسفه‌ی سده‌ی شانزدهم داشته‌اند. درحقیقت از دید ما انسان‌های سده‌ی بیستم، تمامی این شبکه‌ی همانندی‌ها نسبتاً مبهم و درهم‌وبرهم است. درواقع، این مجموعه‌ی شباهت در سده‌ی شانزدهم کاملاً منظم و سازمان‌یافته بود و دست‌کم پنج انگاره‌ی کاملاً تعریف‌شده وجود داشت:

- انگاره‌ی به هم آبی، *convenientia*، که انطباق است (برای مثال، انطباق روح با جسم، یا انطباق سلسله‌ی جانوری با سلسله‌ی گیاهی).
- انگاره‌ی هم‌دلی، *sympatheia*، که این‌همانی عَرَض‌ها در جوهرهای متمایز است.

- انگاره‌ی *emulatio*^۲، که توازی بسیار عجیب خصیصه‌ها در جوهرها یا

1. ressemblance

۲. چشم و هم‌چشمی، تقلید از سر رقابت و چشم و هم‌چشمی.

در موجودات متمایز است، به گونه‌ای که خصیصه‌ها در این یا آن جوهر، گویی بازتاب یک‌دیگرند (برای مثال، پورتا [فیلسوف ایتالیایی سده‌ی هفدهم] توضیح می‌دهد که چهره‌ی انسان با هفت بخش متمایزش تقلید از آسمان و هفت سیاره‌اش است).

– انگاره‌ی *signatura*، امضا، که تصویر یک خصوصیتِ ناآشکار و پنهان در میان خصوصیات آشکار فرد است.

– و بی‌شک بعد از آن، انگاره‌ی *analogie*^۱، که این‌همانیِ مناسبات میان دو یا چند جوهر متمایز است.

پس در این دوران، نظریه‌ی نشانه و فنون تأویل بر یک تعریف کاملاً واضح از تمام انواع ممکنِ شباهت استوار بود و دو شناخت کاملاً متمایز را بنیاد می‌گذاشت: *cognitio*^۲ که گذاری بود به نوعی جانبی از یک شباهت به شباهت دیگر؛ و *divinatio*^۳ که شناختی عمیق بود و از یک شباهت سطحی به شباهتی عمیق‌تر می‌رفت. تمام این شباهت‌ها اجماع جهانی را آشکار می‌کنند که آن‌ها را بنیان می‌نهد؛ این شباهت‌ها در تقابل اند با *simulacrum*^۴، شباهت کاذبی که بر اختلاف خداوند و شیطان استوار است.

گرچه این فنون سده‌ی شانزدهمی تأویل با تحول اندیشه‌ی غرب در سده‌ی هفدهم و هجدهم به حال تعلیق درآمد، و گرچه نقد بیکنی و دکارتی بر شباهت نقش مهمی در کنارگذاشتن این فنون داشت، سده‌ی نوزدهم و به‌ویژه مارکس، نیچه و فروید بار دیگر امکان جدید تأویل را پیش روی ما قرار دادند و دوباره امکان یک هرمنوتیک را پایه گذاشتند.

کتاب اول سرمایه^۵، متن‌هایی همچون تولد تراژدی^۶ و تبارشناسی اخلاق^۷ و

۱. همانندی، تمثیل.

۲. معرفت.

۳. غیب‌دانی، نهان‌دانی.

۴. مانندنما، وانموده.

5. Ko Marx, *Das Kapital, Kritik der politischen Oekonomie*, Buch I: *Der Produktion*

تأویل رویاها^۸ بار دیگر فنون تأویل را پیش روی ما قرار می‌دهند. احتمالاً اثر ضربه و نوع جراحی که این آثار بر اندیشه‌ی غرب وارد آوردند، ناشی از آن است که این آثار در برابر دیدگان ما چیزی را بازسازی کردند که خود مارکس در جایی آن را «هیروگلیف» می‌خواند. این امر ما را در وضعیتی عذاب‌آور قرار داده‌است، زیرا این فنون تأویل در مورد خود ماست و ما تأویل‌گران با همین فنون شروع به تأویل خود کرده‌ایم. با همین فنون تأویل است که ما به‌نوبه‌ی خود باید آن تأویل‌گران یعنی فروید، نیچه و مارکس را مورد پرسش قرار دهیم، به‌طوری که دائماً در یک بازیِ دائمیِ آینه‌ها منعکس شویم.

فروید در جایی می‌گوید در فرهنگ غرب، سه جراحی شدید بر خودشیفتگی وارد آمد: جراحی که کوپرنیک وارد آورد؛ جراحی که داروین با کشف این‌که انسان از نسل میمون است، وارد کرد؛ و جراحی که خود فروید با کشف این‌که خودآگاهی بر ناخودآگاه استوار است، وارد آورد.^۹ از خود می‌پرسم آیا نمی‌توان گفت که فروید، نیچه و مارکس ما را در محاصره‌ی کارِ تأویل که همواره بر خودش منعکس می‌شود، قرار داده‌اند، و در گرداگرد ما و برای ما، آینه‌هایی را بر ساخته‌اند که تصویرهایی را به ما منعکس می‌کنند و جراحی‌های پایان‌ناپذیر همین تصویرها خودشیفتگی امروز ما را

prozess des Kapitals, Hambourg, O. Meissner, 1867;

(کارل مارکس، سرمایه، نقدی بر اقتصاد سیاسی، جلد یکم، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، مؤسسه‌ی انتشارات آگاه، ۱۳۸۶).

6. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus*, Leipzig, E. W. Fritzsch, 1872.

7. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig, C. G. Naumann, 1887;

(فردریش ویلهلم نیچه، تبارشناسی اخلاق، ترجمه‌ی داریوش آشوری، مؤسسه‌ی انتشارات آگاه، ۱۳۷۷).

8. S. Freud, *Die Traumdeutung*, Vienne, Franz Deuticke, 1900.

۹. اشاره‌ای است به تحقیر سه‌گانه‌ای که نیکلاس کوپرنیک («تحقیر کیهان‌شناختی»)، چارلز داروین («تحقیر زیست‌شناختی») و زیگموند فروید («تحقیر روان‌شناختی») بر خودشیفتگی انسان وارد آوردند و فروید از آن سخن می‌گوید؛ ن.ک.:

Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, 1917.

شکل می‌دهند. در هر حال، و در همین مورد است که می‌خواهم چند پیشنهاد را طرح کنم، به‌نظرم می‌رسد مارکس، نیچه و فروید نشانه‌ها را در جهان غرب به‌نوعی بس‌گانه نکرده‌اند و به چیزهایی فاقد معنا، معنایی تازه نبخشیده‌اند. درواقع، آنان ماهیتِ نشانه و درکل شیوه‌ای را که می‌شد نشانه را تأویل کرد، تغییر داده‌اند.

نخستین پرسشی که می‌خواهم طرح کنم این است که آیا مارکس، فروید و نیچه فضای توزیعی را که در آن نشانه‌ها می‌توانند نشانه باشند، عمیقاً تغییر نداده‌اند؟

در دوره‌ای که آن را مرجع در نظر گرفتم، یعنی در سده‌ی شانزدهم، نشانه‌ها به‌شیوه‌ای همگن و یکدست در فضایی که خود نیز در تمام جهت‌ها همگن و یکدست بود، چیده می‌شدند. نشانه‌های زمین به آسمان و نیز به جهان زیرزمینی ارجاع می‌دادند و نشانه‌ها از انسان به حیوان، از حیوان به نبات و برعکس ارجاع می‌دادند. از سده‌ی نوزدهم بدین سو و با فروید، مارکس و نیچه، نشانه‌ها در فضایی به‌مراتب تفاوت‌گذاری‌شده‌تر و بر مبنای بُعدی طبقه‌بندی شدند که می‌توان آن را بُعد عمق نامید، البته به‌شرط آن‌که منظور از عمق نه درونگی^۱ بلکه برعکس، بیرونگی^۲ باشد.

من به‌ویژه آن جدل طولانی و بی‌وقفه‌ی نیچه با عمق را در نظر دارم. نزد نیچه، یک نقدِ عمق آرمانی، نقدِ عمق آگاهی وجود دارد، عمقی که او آن را به‌منزله‌ی ابداع فیلسوفان افشا می‌کرد؛ این عمق جست‌وجوی ناب و درونی حقیقت است. نیچه نشان می‌دهد که چگونه این عمق دربردارنده‌ی تسلیم، ریا و پرده‌پوشی است؛ به‌طوری‌که تأویل‌گر به‌هنگام درنوردیدن نشانه‌های این عمق برای افشا کردن‌شان، باید در خط عمودی پایین رود و نشان دهد که این عمقِ درونگی درواقع چیزی غیر از آن‌چه می‌گوید، است؛ درنتیجه تأویل‌گر باید پایین رود و به قول نیچه، «کاوش‌گر خوب اعماق»^(۱) باشد.

1. intériorité/interiority

2. extériorité/exteriority

اما به هنگام تأویل نمی‌توان این خط پایین‌رونده را پیمود، مگر برای بازسازی بیرون‌نگی درخشنده‌ای که پنهان و مدفون شده‌است. از همین رو، گرچه تأویل‌گر باید همانند کاوش‌گر تا به قعر برود، حرکت تأویل برعکس حرکت یک برآمدگی است، برآمدگی بیش از پیش مرتفعی که همواره عمق را به شیوه‌ای بیش از پیش هویدا بر فراز خود نمایان می‌سازد. آن‌گاه عمق همچون رازی کاملاً سطحی بازسازی می‌شود، به‌طوری که پرواز عقاب و صعود از کوه و تمام آن عمودبودگی بسیار مهم در زرتشت، در معنای دقیق کلمه، وارونگی عمق‌اند و کشف این‌که عمق چیزی جز یک بازی و تاخوردگی سطح نیست. هر چه جهان در برابر نگاه ما عمیق‌تر می‌شود، درمی‌یابیم که هر آن‌چه عمق انسان را پرورانده‌است، چیزی جز یک بازی کودکانه نیست.

از خود می‌پرسم که آیا این مکان‌مندی^۱، این بازی نیچه با عمق قابل قیاس نیست با بازی ظاهراً متفاوتی که مارکس با سطحی‌گری^۲ کرد؟ مفهوم سطحی‌گری نزد مارکس بسیار مهم است؛ مارکس در ابتدای سرمایه توضیح می‌دهد که چگونه برخلاف پرسشوس، او باید در مه فرو رود تا به‌واقع نشان دهد که نه هیولاهایی وجود دارند نه معماهایی عمیق، زیرا تمام آن عمقی که در مفهوم‌سازی بورژوازی از پول، سرمایه، ارزش و غیره وجود دارد، درواقع چیزی جز سطحی‌گری نیست.

و قطعاً باید از فضای تأویلی یاد کرد که فروید نه تنها در مکان‌شناسی مشهور خودآگاه و ناخودآگاه، بلکه در قواعدی برساخت که برای توجه روان‌کاوانه و رمزگشایی روان‌کاوا از آن‌چه در جریان «زنجیره‌ی» گفتار گفته می‌شود، تنظیم کرد. باید از مکان‌مندی^۱ با این همه کاملاً مادی‌یی یاد کرد که فروید اهمیت بسیاری برای آن قائل بود، مکان‌مندی‌یی که بیمار را زیر نگاه برآمده و از بالای روان‌کاو قرار می‌دهد.

دومین درون‌مایه‌ای که می‌خواهم برای‌تان طرح کنم و اندکی به درون‌مایه‌ی

قبلی مربوط است، این است که پس از این سه نفر که هم‌اکنون از آنان سخن گفتم، تأویل دست آخر به کاری بی‌پایان بدل شد.

درحقیقت، در سده‌ی شانزدهم نیز تأویل کاری بی‌پایان بود، اما صرفاً به این دلیل که شباهت فقط می‌توانست محدود باشد، نشانه‌ها به یک‌دیگر ارجاع می‌دادند. از سده‌ی نوزدهم بدین سو، نشانه‌ها در شبکه‌ای تمام‌نشدنی که آن هم بی‌پایان است، به‌طور زنجیروار به هم پیوند می‌خورند، نه از آن‌رو که نشانه‌ها بر شباهتی نامحدود استوارند، بلکه از آن‌رو که گشودگی و شکافی کاهش‌ناپذیر وجود دارد.

به گمان من، ناتمامی تأویل، این‌که همواره تکه‌تکه است و در سرحدِ خود به حال تعلیق می‌ماند، به‌شیوه‌ای نسبتاً همانند در مارکس، نیچه و فروید و در قالب رد و نپذیرفتن آغاز دیده می‌شود. ردِ «رابینسون‌وارگی» به گفته‌ی مارکس؛ تمایز بسیار مهم میان آغاز و خاستگاه نزد نیچه؛ و ویژگی همواره ناتمامِ روش واپس‌رو و تحلیلی نزد فروید. این تجربه که هرچه در تأویل پیش‌تر می‌رویم، در همان حال بیش‌تر به منطقه‌ی کاملاً خطرناکی نزدیک می‌شویم که نه تنها تأویل نقطه‌ی بازگشت خود را می‌یابد، بلکه خود تأویل به منزله‌ی تأویل محو می‌شود و شاید محو خودِ تأویل‌گر را در پی داشته‌باشد، تجربه‌ای است که به‌ویژه نزد نیچه و فروید و تا حد کم‌تری نزد مارکس دیده می‌شود، و به نظر من، برای هرمنوتیک مدرن تجربه‌ای بسیار مهم است. وجود همواره نزدیکِ نقطه‌ی مطلقِ تأویل وجود نقطه‌ی گسست نیز می‌تواند باشد.

به‌خوبی می‌دانیم که چگونه فروید این ویژگی از لحاظ ساختاری گشوده و بازِ تأویل را به‌تدریج کشف کرد. این کشف در ابتدا به‌گونه‌ای بسیار تلویحی و بسیار پوشیده بر خود در تأویل رویاها انجام گرفت، هنگامی که فروید رویاهای خودش را تأویل کرد و برای متوقف کردنِ تأویل، به دلایلِ شرم و حیا یا عدم‌افشای یک راز شخصی متوسل شد.

در روان‌کاوی دورا، ظهور این ایده را می‌بینیم که تأویل باید متوقف شود و

نمی‌تواند تا به انتها برود، به دلیل آن‌چه سال‌ها بعد انتقال^۱ خوانده شد. و بعد از آن، از خلال مطالعه‌ی کامل انتقال، پایان‌ناپذیری تحلیل در ویژگی نامحدود و بی‌نهایت مسئله‌ساز رابطه‌ی فرد تحلیل‌شونده با تحلیل‌گر تأیید شد، رابطه‌ای که بی‌شک عنصر تشکیل‌دهنده‌ی روان‌کاوی است و فضایی را باز می‌کند که در آن روان‌کاوی بی‌وقفه باز می‌شود و جریان می‌یابد، بی‌آن‌که هرگز بتواند پایان پذیرد.

آشکار است که نزد نیچه نیز تأویل همواره ناتمام است. فلسفه از دید نیچه چیست جز نوعی لغت‌شناسی^۲ همواره در حال تعلیق، یک بی‌پایان که همواره پیش‌تر می‌رود و هرگز نمی‌تواند کاملاً ثابت بماند؟ چرا؟ چون همان‌گونه که نیچه در فراسوی نیک و بد (۲) می‌گوید: «شاید این خصلت بنیادی هستی باشد که اگر کسی به معرفت کامل در مورد آن دست یابد، به نابودی می‌رسد». با این حال، نیچه در اینک آن انسان (۳) نشان داد که چقدر به این معرفت کاملی که بخشی از بنیان هستی است، نزدیک بود، همچنان که در پاییز ۱۸۸۸ در تورینو بدان نزدیک بود.

اگر در نامه‌های فروید، دغدغه‌های همیشگی او را از زمانی که روان‌کاوی را کشف کرد، رمزگشایی کنیم، آنگاه می‌توانیم از خود پرسیم که آیا تجربه‌ی فروید در واقع نسبتاً شبیه تجربه‌ی نیچه نیست؟ آن‌چه در نقطه‌ی گسست تأویل، آن‌چه در تقارب تأویل به سمت نقطه‌ای که آن را ناممکن می‌کند، مطرح است، کاملاً می‌تواند چیزی همچون تجربه‌ی جنون باشد.

تجربه‌ای که نیچه با آن جنگید و مسحورش بود؛ تجربه‌ای که فروید نیز در تمام عمر با آن مبارزه کرد، البته نه بدون اضطراب. این تجربه‌ی جنون‌کیفر حرکت تأویلی است که بی‌نهایت به مرکز خود نزدیک می‌شود، زوال می‌یابد و می‌سوزد.

به گمان من، این ناتمامی ذاتی تأویل به دو اصل دیگر مربوط است که آن‌ها نیز بنیادین‌اند و با دو اصل یادشده‌ی نخست، بن‌انگاره‌های^۱ هرمنوتیک مدرن را تشکیل می‌دهند. نخست این اصل: اگر تأویل هرگز نمی‌تواند پایان پذیرد، صرفاً از آن‌روست که چیزی برای تأویل وجود ندارد. هیچ چیز کاملاً اولیه‌ای برای تأویل وجود ندارد، زیرا درواقع همه چیز پیشاپیش تأویل است، و هر نشانه به‌خودی‌خود چیزی نیست که به تأویل عرضه شود، بلکه تأویلی است از نشانه‌های دیگر.

هرگز تأویل شونده‌ای^۲ نیست که قبلاً تأویل‌گر^۳ نبوده باشد، به‌طوری‌که رابطه‌ای خشن و به همان اندازه توضیحی در تأویل برقرار می‌شود. درواقع، تأویل روشنگر موضوعی که متعلانی خود را به تأویل عرضه کند، نیست؛ تأویل فقط می‌تواند تأویلی از پیش موجود را با خشونت غصب کند، و سپس باید آن را وارونه و زیرورو کند و [به‌گفته‌ی نیچه] با ضربه‌ی چکش خرد کند. این نکته را پیش‌تر نزد مارکس دیده‌ایم که نه تاریخ مناسبات تولید، بلکه نسبتی را تأویل می‌کند که چون خود را همچون طبیعت می‌نمایاند، پیشاپیش به‌منزله‌ی تأویل عرضه می‌شود. به‌همین ترتیب، فروید نه نشانه‌ها، بلکه تأویل‌ها را تأویل می‌کند. درواقع، فروید در زیر علائم بیماری چه چیز را کشف کرد؟ او برخلاف آن‌چه می‌گویند، «آسیب‌ها»^۴ را کشف نکرد، بلکه اوهام^۵ به همراه سنگینی اضطراب‌شان را آشکار کرد، یعنی هسته‌ای را که به‌خودی‌خود در هستی‌اش، یک تأویل است. برای مثال، آن‌گونه که دال به مدلول ارجاع می‌دهد، بی‌اشتهایی به از شیرگرفتن باز نمی‌گردد، بلکه به‌منزله‌ی نشانه و علامت بیماری که باید تأویل شود، به اوهام سینه‌ی بد مادرانه که خود یک تأویل و پیشاپیش یک پیکر سخن‌گوست، باز می‌گردد.

1. postulat/postulate

۲. *interpretandum*، آن‌چه باید تأویل شود.

3. *interpretans*

4. «traumatismes»/ «traumas»

5. *phantasmes/phantasms*

از همین رو فروید نباید چیزی غیر از آنچه در زبان بیمارانش به منزله‌ی علائم بیماری به او ارائه می‌شد، تأویل می‌کرد؛ تأویل او تأویل یک تأویل در قالب واژگانی بود که این تأویل در آن عرضه می‌شد. خوب می‌دانیم که فروید «فراخود»^۱ را روزی ابداع کرد که بیماری به او گفت: «سگی را روی خودم حس می‌کنم».^۲

نیچه نیز به همین شیوه، تأویل‌هایی که قبلاً یک دیگر را غصب کرده‌اند، غصب می‌کند. برای نیچه، یک مدلول آغازین^۳ وجود ندارد. خود واژه‌ها چیزی غیر از تأویل نیستند، و در تمام طول تاریخ خود پیش از آن‌که نشانه باشند، تأویل می‌کنند و در نهایت فقط از آن‌رو دلالت‌گرند که چیزی جز تأویل‌های اساسی نیستند. ریشه‌شناسی مشهور *agathos* [والاتبار] (۴) گواه همین امر است. همچنین این همان چیزی است که نیچه وقتی می‌گوید واژه‌ها را همواره طبقات برتر و بالا ابداع کرده‌اند، می‌گوید؛ واژه‌ها بر یک مدلول دلالت ندارند، بلکه یک تأویل را تحمیل می‌کنند. در نتیجه، به دلیل وجود نشانه‌هایی اولیه و معمایی نیست که خود را اکنون وقف کار تأویل کرده‌ایم، بلکه به دلیل آن است که تأویل‌ها وجود دارند، به دلیل آن است که در زیر هر آنچه سخن می‌گوید، همواره بافت عظیمی از تأویل‌های خشن وجود دارد. به همین دلیل است که نشانه‌ها وجود دارند، نشانه‌هایی که به ما تجویز می‌کنند که تأویل‌شان را تأویل کنیم و آن‌ها را به منزله‌ی نشانه واژگون کنیم. از این لحاظ، می‌توان گفت که تمثیل و گمان^۴ در بنیان زبان و پیش از آن‌اند، نه آنچه بعدها زیر واژه‌ها لغزیده تا آن‌ها را جابه‌جا کند و به نوسان درآورد، بلکه آنچه واژه‌ها را پدید آورده‌است و آن‌ها را با درخششی متغیر روشن می‌کند. نیز به همین دلیل است که از نظر نیچه تأویل‌گر «حقیقت‌گو» است؛ تأویل‌گر «حقیقت‌گو» است نه به این دلیل که حقیقتی را در

1. «surmoi»/«superego»

2. «je sens un chien sur moi»/«I feel a dog over me»

3. originel/original

4. hyponoïa

خواب تسخیر می‌کند تا بر زبان آورد، بلکه از آن‌رو که تأویلی را بیان می‌کند که کارکرد هر حقیقتی پنهان‌کردن آن است. شاید این تقدم تأویل بر نشانه‌ها، قطعی‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین نکته در هر منوتیک مدرن باشد.

این ایده که تأویل مقدم بر نشانه است، متضمن آن است که نشانه موجودی ساده و خیرخواه همانند آنچه هنوز در سده‌ی شانزدهم بود، نباشد، سده‌ای که در آن فراوانی نشانه‌ها و شباهت چیزها به یک‌دیگر فقط لطف خداوند را ثابت می‌کرد، و نشانه را صرفاً با حجابی شفاف از مدلول جدا می‌کرد. برعکس، از سده‌ی نوزدهم و پس از فروید، مارکس و نیچه به‌نظم می‌رسد که نشانه بدخواه می‌شود؛ منظورم این است که شیوه‌ای دوبهلو و اندکی مبهم از بدخواهی و «بدسگالی» در نشانه وجود دارد. و این از آن‌روست که نشانه پیشاپیش تأویلی است که خود را تأویل نشان نمی‌دهد. نشانه‌ها تأویل‌هایی‌اند که سعی می‌کنند خود را توجیه کنند، و نه برعکس.

همان‌گونه که در نقد اقتصاد سیاسی (۵) و به‌خصوص کتاب اول سرمایه تعریف می‌شود، پول بدین‌سان عمل می‌کند. علائم بیماری نزد فروید به همین ترتیب عمل می‌کنند. و نزد نیچه، واژه‌ها، عدالت، طبقه‌بندی دوتایی خیر و شر، و در نتیجه نشانه‌ها نقاب‌اند. نشانه با کسب این کارکرد جدید سرپوش‌گذاشتن بر تأویل، هستی ساده‌ی خود به‌منزله‌ی دال را که هنوز در دوران رنسانس از آن برخوردار بود، از دست می‌دهد، گویی ضخامت خاص نشانه گشوده می‌شود و تمام آن مفاهیم منفی‌یی که تاکنون با نظریه‌ی نشانه بیگانه بودند، خود را درون شکاف می‌اندازند. نظریه‌ی نشانه فقط لحظه‌ی شفاف و نه‌چندان منفی حجاب را می‌شناخت. اکنون تمام بازی مفاهیم منفی، تناقض‌ها و تضادها، و خلاصه مجموعه‌ی آن بازی نیروهای واکنش‌گری که دلوز در کتاب خود در مورد نیچه به‌خوبی تحلیل کرده، امکان می‌یابد که درون نشانه سامان یابد.

اگر این عبارت، «دیالکتیک را دوباره روی پاهایش قرار دادن»، معنایی

داشته باشد، آیا معنای آن نمی تواند دقیقاً این باشد که تمام آن بازی نفی‌گری^۱ دوباره در ضخامت نشانه، در این فضای باز و بی پایان و گشوده، در این فضای بدون محتوای واقعی و بدون آشتی، جا داده شود، تمام آن بازی نفی‌گری که دیالکتیک با دادن معنایی مثبت به آن، نهایتاً آن را از کار انداخته و خنثا کرده بود؟

سرانجام آخرین ویژگی هرمنوتیک این است که تأویل خود را در برابر این اجبار می یابد که تا بی نهایت خودش را تأویل کند؛ اجبار به این که همواره از سر گرفته شود. از این ویژگی دو نتیجه ی مهم به دست می آید. نخست این که تأویل از این پس همواره تأویل «چه کسی؟» خواهد بود؛ ما آن چه را در مدلول هست، تأویل نمی کنیم، بلکه درواقع این که چه کسی این تأویل را طرح کرده، تأویل می کنیم. اصل تأویل چیزی جز تأویل گر نیست، و این شاید آن معنایی باشد که نیچه به واژه ی «روانشناسی» داد. دومین نتیجه این است که تأویل باید همواره خودش را تأویل کند، و نمی تواند به خود بازنگردد. برخلاف زمان نشانه ها که زمان انقضا^۲ است، و برخلاف زمان دیالکتیک که به هر حال زمانی خطی است، زمان تأویل دَوْرانی است. این زمان کاملاً مجبور است دوباره از همان جایی بگذرد که قبلاً گذشته بود، و در نتیجه ی گانه خطر و البته خطری متعالی که تأویل واقعاً در معرض آن است، به گونه ای ناسازگون ناشی از نشانه هاست. مرگ تأویل باور به این است که نشانه هایی وجود دارند، نشانه هایی که به نحوی اولیه، آغازین و واقعی به منزله ی علامت هایی منسجم، معتبر و نظام مند وجود دارند.

برعکس، حیات تأویل این باور است که چیزی جز تأویل ها وجود ندارد. به نظر می رسد که این نکته را که بسیاری از معاصران مان از یاد می برند، باید کاملاً فهمید که هرمنوتیک و نشانه شناسی دو دشمن سرسخت یکدیگرند.

1. négativité/negativity

۲. definite terms/échéance: پایان مهلت.

هرمنوتیکی که درواقع روی یک نشانه‌شناسی تا می‌خورد، به وجودِ مطلق نشانه‌ها اعتقاد دارد: چنین هرمنوتیکی خشونت، ناتمامی و بی‌پایانی تأویل‌ها را کنار می‌گذارد تا رعب و وحشتِ نشانه را حاکم کند و بر زبان ظنِ بُرد. در این جا مارکسیسم پس از مارکس را باز می‌شناسیم. برعکس، هرمنوتیکی که در خودش چین می‌خورد و می‌پیچد، به عرصه‌ی زبان‌هایی که بی‌وقفه در هم تا می‌خورند، وارد می‌شود، به منطقه‌ی مشترک میان جنون و زبان ناب. در این جاست که نیچه را باز می‌شناسیم.

بحث

بُوئم^۱: شما به‌خوبی نشان دادید که نزد نیچه تأویل هرگز توقف نمی‌کند و حتا بافتِ واقعیت را بر می‌سازد. به‌علاوه، تأویل‌کردنِ جهان و تغییردادنِ جهان برای نیچه دو چیز متفاوت نیست. اما آیا برای مارکس نیز همین‌طور است؟ در متنی مشهور، مارکس تغییر جهان و تأویل جهان را در تقابل با هم قرار می‌دهد...^۲

میشل فوکو: انتظار این عبارت را در مخالفت با خودم داشتم. با این حال، اگر به اقتصاد سیاسی رجوع کنید، خواهید دید که مارکس همواره اقتصاد سیاسی را شیوه‌ای از تأویل‌کردن به‌شمار می‌آورد. آن متن در باب تأویل به فلسفه و پایان فلسفه می‌پردازد. اما آیا اقتصاد سیاسی آن‌گونه که مارکس می‌فهمد، نمی‌تواند یک تأویل باشد، تأویلی که مردود نباشد، زیرا می‌تواند تغییر جهان را در نظر گیرد و به‌نوعی آن را درونی کند؟

بُوئم: پرسشی دیگر: آیا نکته‌ی مهم و اساسی برای مارکس، نیچه و فروید،

1. Boehm

۲. اشاره به تزهایی درباره‌ی فویرباخ و عبارت مشهور مارکس: «فیلسوفان فقط جهان را به شیوه‌های گوناگون تفسیر کرده‌اند، ولی مسئله بر سر تغییر آن است.» ن.ک.: لوسین گلدمن، جامعه، فرهنگ، ادبیات، گزیده و ترجمه‌ی محمدجعفر پوینده، نشر چشمه، ۱۳۷۶، ص ۴۰۳.

ایده‌ی خودفریبیِ آگاهی نیست؟ آیا در این جا ایده‌ای جدید وجود ندارد که پیش از سده‌ی نوزدهم ظهور نکرد و می‌توان سرچشمه‌اش را در هگل یافت؟

فوکو: سستی و ضعف از جانب من است که ناچارم به شما بگویم این دقیقاً آن‌پرسی نیست که می‌خواستم طرح کنم. من می‌خواستم تأویل را آن‌گونه که هست، بررسی کنم. چرا دوباره شروع کردیم به تأویل کردن؟ آیا تحت تأثیر هگل بوده‌است؟

آن‌چه مسلم است این است که در هر حال، تغییری در اهمیت و اعتباری که برای نشانه قائل بودند، در پایان سده‌ی هجدهم یا در ابتدای سده‌ی نوزدهم رخ داده‌است؛ آن هم بنابر دلایلی که پُرشمارند. برای مثال، کشف لغت‌شناسی در معنای کلاسیک کلمه، سازمان‌دهی شبکه‌ی زبان‌های هندواروپایی، این واقعیت که روش‌های طبقه‌بندی سودمندی‌شان را از دست داده‌است، همگی احتمالاً جهان فرهنگی نشانه‌های مان را به‌تمامی از نو سازمان داده‌است. چیزهایی همچون فلسفه‌ی طبیعت در معنای بسیار گسترده‌اش نه تنها نزد هگل، بلکه نزد تمامی آلمانی‌های معاصرِ هگل، بی‌شک گواه این تغییر در نظام نشانه‌هاست که در این لحظه در فرهنگ روی داد.

حس می‌کنم در مورد این نوع مسئله‌ای که مطرح است، ثمربخش‌تر خواهد بود اگر در ایده‌ی فریبِ آگاهی، درون‌مایه‌ای را ببینیم که زاده‌ی تغییر نظام بنیادین نشانه‌هاست، به جای آن‌که برعکس، خاستگاه دغدغه‌ی تأویل را در آن بیابیم.

توب^۱: آیا تحلیل آقای فوکو ناقص نیست؟ او فنون تفسیر دینی را که نقشی تعیین‌کننده داشته‌اند، در نظر نمی‌گیرد. و پیوندِ تمام‌عیار تاریخی را دنبال نمی‌کند. به‌رغم آن‌چه آقای فوکو گفت، به‌نظرم می‌رسد که تأویل در سده‌ی نوزدهم با هگل آغاز می‌شود.

فوکو: من از تأویل دینی که در واقع اهمیتی بسیار داشته‌است، سخن نگفتم،

زیرا در تاریخ بسیار کوتاهی که ترسیم کردم، خودم را در جانب نشانه‌ها قرار دادم و نه در جانب معنا. گسست سده‌ی نوزدهم را می‌توان تحت نام هگل قرار داد. اما در تاریخ نشانه‌ها در گسترده‌ترین دامنه‌شان، کشف زبان‌های هندواروپایی، محو دستور زبان عمومی، و جایگزینی مفهوم ارگانیسم به جای مفهوم خصیصه «اهمیت»ی کم‌تر از فلسفه‌ی هگلی ندارند. نباید تاریخ فلسفه و دیرینه‌شناسی اندیشه را یکی گرفت.

جانی واتیمو^۱: اگر حرف‌های‌تان را درست فهمیده باشم، مارکس را باید در میان اندیشمندانی طبقه‌بندی کرد که همچون نیچه، بی‌پایانی تأویل را کشف کردند. در مورد نیچه کاملاً با شما موافقم. اما آیا نزد مارکس، ضرورتاً یک نقطه‌ی ورودی وجود ندارد؟ اگر زیربنا به معنای آنچه باید بنیان در نظر گرفت نیست، پس چیست؟

فوکو: ایده‌ام را در مورد مارکس چندان بسط ندادم؛ حتا می‌ترسم باز هم نتوانم ایده‌ام را روشن کنم. اما برای مثال، مجدداً بروم (۶) را در نظر بگیرید: مارکس هرگز تأویل‌اش را به منزله‌ی تأویلی نهایی ارائه نمی‌کرد. او خوب می‌داند و آن را هم می‌گوید که می‌توان در سطحی عمیق‌تر یا در سطحی کلی‌تر تأویل کرد و توضیحی که در سطح باشد، وجود ندارد.

ژان وال^۲: فکر می‌کنم جنگی میان نیچه و مارکس، و میان نیچه و فروید وجود دارد، هرچند شباهت‌هایی وجود داشته باشد. اگر حق با مارکس باشد، نیچه را باید پدیده‌ای متعلق به بورژوازی آن دوران تأویل کنیم. اگر حق با فروید باشد، باید ناخودآگاه نیچه را بشناسیم. پس من نوعی جنگ میان نیچه با آن دو دیگری می‌بینم.

آیا حقیقت ندارد که ما بیش از اندازه تأویل داریم؟ ما دچار «بیماری تأویل» ایم. بی‌شک باید همواره تأویل کرد. اما آیا چیزی هم برای تأویل وجود

دارد؟ و باز هم می‌پرسم: چه کسی تأویل می‌کند؟ و سرانجام این که ما فریب خورده‌ایم، اما توسط چه کسی؟ یک فریب‌کار وجود دارد، اما این فریب‌کار کیست؟ همواره کثرتی از تأویل‌ها وجود دارد: مارکس، فروید، نیچه، و نیز گوینو... مارکسیسم وجود دارد، روان‌کاوی وجود دارد، و نیز به عبارتی تأویل‌های رادیکال وجود دارد...

فوکو: فکر می‌کنم مسئله‌ی کثرت تأویل‌ها و جنگ تأویل‌ها از لحاظ ساختاری، با خود تعریف تأویل که تا بی‌نهایت انجام می‌گیرد، امکان‌پذیر است، بدون آن که نقطه‌ی مطلق‌ی وجود داشته باشد که بر مبنای آن، تأویل بتواند به قضاوت خود بنشیند و قطعیت یابد. به نحوی که هر تأویل‌گری باید این را بداند که، در همان حین که تأویل می‌کنیم، محکوم‌ایم که تأویل شویم. این فراوانی تأویل‌ها به طور قطع ویژگی‌یی است که عمیقاً سرشت‌نمای فرهنگ غربی کنونی است.

ژان وال: با این حال کسانی هستند که تأویل‌گر نیستند.

فوکو: در این صورت، تکرار می‌کنند، آنان خود زبان را تکرار می‌کنند.

ژان وال: چرا؟ چرا چنین بگوییم؟ طبیعتاً می‌خواهیم به شیوه‌های گوناگون کلودل را تأویل کنیم، به شیوه‌ی مارکسیستی، به شیوه‌ی فرویدی، اما با این همه، نکته مهم این است که در هر حال، این آثار آثار کلودل است. گفتن این نکته در مورد آثار نیچه دشوارتر است. نسبت به تأویل‌های مارکسیستی و فرویدی، خطر تن‌در دادن... وجود دارد.

فوکو: من نمی‌گویم تن در داده است! روشن است که در فنون تأویل نیچه، چیزی وجود دارد که تفاوتی ریشه‌ای دارد و موجب می‌شود که نتوانیم او را در گروه‌هایی جا دهیم که اکنون از یک سو کمونیست‌ها و از سوی دیگر روان‌کاوان نماینده‌شان‌اند. نیچه‌ای‌ها در مورد آن چه تأویل می‌کنند...

ژان وال: آیا نیچه‌ای‌ها وجود دارند؟ امروز صبح آنان را مورد تردید قرار دادیم!

بارونی^۱: می‌خواهم از شما بپرسم که آیا فکر نمی‌کنید میان نیچه، فروید و مارکس، بتوان این توازی را برقرار کرد: نیچه در تأویل‌اش در پی تحلیل احساس‌های نیک و نشان‌دادن آن چیزی است که این احساس‌ها در واقع پنهان می‌کنند (برای مثال در تبارشناسی اخلاق). فروید در روان‌کاوی از آن چیزی پرده برمی‌دارد که محتوای نهفته است؛ و در این‌جا نیز، تأویل برای احساس‌های نیک فاجعه‌آمیز است. مارکس به آگاهی خوب بورژوازی حمله می‌برد و آن‌چه را در واقع وجود دارد، نشان می‌دهد. به نحوی که به‌نظر می‌رسد این سه تأویل تحت سیطره‌ی این ایده‌اند که نشانه‌هایی برای ترجمه وجود دارد که باید دلالت‌شان را کشف کرد، حتا اگر این ترجمه ساده نباشد، و باید گام‌به‌گام و شاید تا بی‌نهایت انجام شود.

اما به‌نظرم می‌رسد نوع دیگری از تأویل در روان‌شناسی وجود دارد که کاملاً متضاد است، و ما را دوباره پیوند می‌دهد به سده‌ی شانزدهم که از آن صحبت کردید. این تأویل تأویل یونگ است که دقیقاً زهری تقلیل‌دهنده را در نوع تأویل فرویدی افشا کرد. یونگ نماد را در تقابل با نشانه قرار می‌دهد، نشانه آن چیزی است که باید به محتوای نهفته‌اش ترجمه شود، حال آن‌که نماد خودش سخن می‌گوید. هرچند کمی پیش‌تر گفتم به‌نظرم نیچه در کنار فروید و مارکس قرار دارد، اما در واقع فکر می‌کنم در این‌جا نیچه می‌تواند به یونگ هم نزدیک باشد. برای نیچه نیز همانند یونگ، تضادی وجود دارد میان «من» و «او»، میان عقل خرد و عقل بزرگ. نیچه تأویل‌گری بی‌اندازه تیز و حتا بی‌رحم است، اما نزد او، شیوه‌ای از گوش سپردن به «عقل بزرگ» وجود دارد که او را به یونگ نزدیک می‌کند.

فوکو: بی‌شک حق با شماست.

خانم رانو^۲: می‌خواهم به این نکته بازگردم که چرا از نقش تفسیر دینی صحبت

نکردید؟ به نظرم می‌رسد که نمی‌توان حتا تاریخ ترجمه را نادیده گرفت: زیرا در اصل هر مترجم کتاب مقدس به خودش می‌گوید که او معنای مورد نظر خداوند را بیان می‌کند و در نتیجه باید صداقت بی‌پایانی را در ترجمه‌اش به کار گیرد. سرانجام این‌که ترجمه‌ها طی زمان تحول می‌یابند و از خلال این تحول ترجمه‌ها، چیزی آشکار می‌شود. این پرسشی است بسیار پیچیده...

همچنین پیش از شنیدن صحبت‌های تان، به روابط ممکن میان نیچه و فروید فکر می‌کردم. اگر نمایه‌ی مجموعه آثار کامل فروید و علاوه بر آن کتاب جونز^۱ را در نظر بگیرید، دست آخر چیزهای بسیار اندکی خواهید یافت. ناگهان به خودم گفتم: مسئله برعکس است. چرا فروید در مورد نیچه سکوت کرد؟

پس در این جا دو نکته وجود دارد. نخست این‌که فکر می‌کنم در ۱۹۰۸ شاگردان فروید، یعنی رانکه و آدلر شباهت‌ها یا همانندی‌ها میان تزه‌ای نیچه (به‌ویژه تبارشناسی اخلاق) و تزه‌ای فروید را موضوع یکی از همایش‌های کوچک‌شان قرار دادند. فروید با خویشتن‌داری بی‌اندازه، این کار را به آنان سپرد، و فکر می‌کنم آن‌چه در این زمان گفت، تقریباً این است: نیچه در آن واحد ایده‌های بسیاری همراه می‌آورد.

نکته‌ی دیگر این است که از ۱۹۱۰ به بعد، فروید روابطی را با لو سالومه برقرار کرد؛ بی‌شک او طرحی اولیه یا تحلیلی آموزشی از لو سالومه را انجام می‌داد. (۷) در نتیجه باید از طریق لو سالومه، نوعی رابطه‌ی پزشکی میان فروید و نیچه وجود داشته‌باشد. اما فروید نمی‌توانست از آن صحبت کند. نکته‌ی مسلم این است که همه‌ی آن‌چه لو سالومه بعداً چاپ کرد، درواقع بخشی از تحلیل بی‌پایان فروید است و باید آن را در این چشم‌انداز خواند. سپس کتاب موسی و یکتاپرستی (۸) فروید را داریم که در آن نوعی گفت‌وگوی فروید با نیچه‌ی تبارشناسی اخلاق وجود دارد - می‌بینید، من مسائلی را برای تان طرح کردم، آیا شما چیز بیش‌تری در این مورد می‌دانید؟

۱. اشاره‌ای است به مجموعه‌ای سه جلدی به‌نام زندگی و آثار زیگموند فروید نوشته‌ی ارنست جونز شاگرد فروید.

فوکو: نه، اصلاً چیز بیش‌تری در این مورد نمی‌دانم. درواقع، سکوت شگفت‌آور فروید در مورد نیچه، به‌استثنای یک یا دو جمله، حتا در مکاتبات‌اش مرا شگفت‌زده کرد. درواقع این نسبتاً اسرارآمیز است. توضیح از طریق تحلیل لو سالومه موجب شد که او نتواند چیز بیش‌تری در این مورد بگوید...

خانم رانو: نمی‌خواست چیز بیش‌تری در این مورد بگوید...

دمون‌بین^۱: شما در مورد نیچه گفتید که تجربه‌ی دیوانگی نزدیک‌ترین نقطه به شناخت مطلق است. می‌توانم از شما بپرسم که به‌نظر شما نیچه تا چه حد تجربه‌ای از دیوانگی داشت؟ اگر وقت می‌داشتید، طبیعتاً بسیار جالب می‌بود که همین پرسش را در مورد سایر آدم‌های بزرگ، مثل شاعران یا نویسندگانی همچون هولدرلین، نروال یا مویسان، یا حتا موسیقی‌دانانی همچون شومان، آنری دوپارک یا موریس راول طرح می‌کردید. اما در نیچه باقی بمانیم. آیا درست فهمیده‌ام؟ چون به‌واقع از این تجربه‌ی دیوانگی صحبت کردید. آیا حقیقتاً این همان چیزی است که می‌خواستید بگویید؟

فوکو: بله.

دمون‌بین: نمی‌خواستید بگویید «آگاهی» یا «پیش‌علم» یا پیش‌احساس دیوانگی؟ آیا حقیقتاً فکر می‌کنید که می‌توان... که آدم‌های بزرگی مثل نیچه می‌توانند «تجربه‌ی دیوانگی» داشته‌باشند؟

فوکو: به شما می‌گویم بله، بله.

دمون‌بین: معنای آن را نمی‌فهمم، چون من آدم بزرگی نیستم!

فوکو: من چنین چیزی نمی‌گویم.

کِل کِل^۱: پرسش من بسیار کوتاه است و مربوط است به کُنه و اساس، به آنچه «فنون تأویل» نامیدید و به نظر می‌رسد که نمی‌خواهم بگویم یک جایگزین، اما در هر حال یک جانشین، یک جانشینی ممکن برای فلسفه را در آن‌ها می‌بینید. آیا فکر نمی‌کنید که این فنون تأویل جهان پیش از هر چیز فنون «درمان»، فنون «معالجه»، در گسترده‌ترین معنای کلمه است: [درمان] جامعه نزد مارکس، [درمان] فرد نزد فروید، و [درمان] انسانیت نزد نیچه؟

فوکو: در واقع فکر می‌کنم که معنای تأویل در سده‌ی نوزدهم به‌طور قطع نزدیک است به آنچه شما از درمان می‌فهمید. در سده‌ی شانزدهم، تأویل بیش‌تر در جانب وحی و رستگاری، معنا می‌یافت. فقط جمله‌ای را از یک مورخ به نام گارسیا برای‌تان نقل می‌کنم، او در سال ۱۸۶۰ گفت: «در روزگار ما سلامت جای رستگاری را گرفته‌است.»

یادداشت‌ها

1. F. Nietzsche, *Morgenvöthe*, Leipzig, C. G. Naumann, 1880.
2. F. Nietzsche, *Jenseits Von Gut und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig, C. G. Naumann, 1886;
(نیچه، فراسوی نیک و بد، پاره‌ی ۳۹، ترجمه‌ی داریوش آشوری، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵).
3. F. Nietzsche, *Ecce Homo, Wie man wird, was man ist*, Leipzig, C. G. Naumann, 1889;
(نیچه، اینک آن انسان، ترجمه‌ی بهروز صفدری، انتشارات بازتاب‌نگار، ۱۳۸۷).
۴. ن. ک.: نیچه، تبارشناسی اخلاق، جستار یکم، پاره‌ی ۴ و ۵.
5. K. Marx, *Zur Kritik der Politischen Oekonomie*, Berlin, Franz Danker, 1859.
6. K. Marx, *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in Die Revolution, Eine zeitschrift in Zwanglasen Haften*, éd. J. Weydemeyer, Erstes Heft, New York, 1852.
۷. اشاره به مکاتبات میان لو سالومه و فروید طی یک ربع قرن. ن. ک.:
Lou Andreas-Salome, *Correspondance avec Sigmund Freud (1912-1936)*, Paris, Gallimard, coll. "Connaissance de l'inconscient", 1970.
8. S. Freud, *Der Mann Moses und die Monotheistisch Religion. Drei Abbundlungen*, Amsterdam, Allert de Lange, 1939.

اندیشه‌ی خارج

«اندیشه‌ی خارج» متنی است درباره‌ی موریس بلاتشو که در ژوئن ۱۹۶۶ در

مجله‌ی کریتیک شماره‌ی ۲۲۹ چاپ شد. برای متن فرانسوی ن.ک.:

«La pensée du dehors», in *Dits et écrits*, I;

و برای متن انگلیسی ن.ک.:

«The Thought of the Outside», in *The Essential Works*, 2.

من دروغ می‌گویم^۱، من سخن می‌گویم

در دوران باستان، حقیقت یونانی به صرف همین تأیید که «من دروغ می‌گویم»، متزلزل شد. «من سخن می‌گویم» تمام داستان^۲ مدرن را مورد آزمون قرار می‌دهد.

درحقیقت این دو تأیید قدرت یکسانی ندارند. خوب می‌دانیم که می‌توان جلوی استدلال اپیمنیدس را گرفت، اگر در درون سخنی^۳ که حيله‌گرانه روی

۱. پارادوکسی از اپیمنیدس (Epimenides)، فیلسوف کرتی قرن ششم پیش از میلاد که می‌گفت: «کرتی‌ها همواره دروغ‌گویند». ۲. fiction، تخیل.

3. discours/discourse

خودش تا خورده است، این دو قضیه را که یکی موضوع^۱ دیگری است، از هم متمایز کنیم. پیکربندی دستوری این پارادوکس بیهوده تلاش می‌کند تا از این دوگانگی اساسی طفره رود (به‌ویژه اگر این پارادوکس در شکل ساده‌ی «من دروغ می‌گویم»، گره خورده باشد)، و نمی‌تواند این دوگانگی را حذف کند. هر قضیه‌ای باید از «نوعی» باشد برتر از قضیه‌ای که موضوع‌اش است. این که قضیه‌ی موضوعی^۲ به قضیه‌ای که آن را مشخص می‌کند، باز می‌گردد، این که صداقت این کرتی در لحظه‌ای که سخن می‌گوید، با محتوای گفته‌اش ضایع می‌شود، این که او می‌تواند در سخن گفتن از دروغ‌گویی کاملاً دروغ بگوید، همگی بیش‌تر نتیجه‌ی یک واقعیه‌ی صرف است تا یک مانع منطقی رفع‌ناشدنی: سوژه‌ی سخن‌گو همان سوژه‌ای است که از آن سخن گفته می‌شود.

وقتی به سادگی اعلام می‌کنم که «من سخن می‌گویم»، من در معرض هیچ‌یک از این خطرهای نیستم؛ و دو قضیه‌ای که در این گزاره‌ی واحد («من سخن می‌گویم» و «من می‌گویم که من سخن می‌گویم») پنهان‌اند، به هیچ‌رو به اعتبار یک‌دیگر لطمه نمی‌زنند. من در دژ تسخیرناپذیری حفاظت شده‌ام که تأیید خودش را در آن تأیید می‌کند، دقیقاً بر خودش منطبق است، از هیچ حاشیه‌ای فراتر نمی‌رود، و خطر هر خطایی را دفع می‌کند، چون من چیزی نمی‌گویم، غیر از این واقعیت که من سخن می‌گویم. قضیه‌ی موضوعی و قضیه‌ای که آن را بیان می‌کند، بدون مانع و بدون تردید، یک‌دیگر را هم‌رسانی می‌کنند، نه تنها از جانب گفتار^۳ مورد نظر، بلکه از جانب سوژه‌ای که این گفتار را بیان می‌کند. پس هنگامی که می‌گویم من سخن می‌گویم، حقیقت است، حقیقتی انکارناپذیر که من سخن می‌گویم.

اما به واقع ممکن است که چیزها به این سادگی نباشد. گرچه موضع صوری «من سخن می‌گویم»، مسائل خاص خودش را بر نمی‌انگیزد، اما

1. objet/object

2. proposition-objet/object-proposition

3. parole

معنای آن به‌رغم وضوح ظاهری‌اش، عرصه‌ی شاید نامحدودی از پرسش‌ها را می‌گشاید. «من سخن می‌گویم» درواقع به سخنی ارجاع می‌دهد که با دادن موضوعی به این سخن، به منزله‌ی پایه‌ی آن عمل می‌کند. اما این سخن مفقود است؛ «من سخن می‌گویم» حاکمیت‌اش را فقط در غیاب هر زبان دیگری جا می‌دهد؛ سخنی که از آن سخن می‌گویم، پیشاپیش در برهنگی بیان‌شده در لحظه‌ای که می‌گویم «من سخن می‌گویم»، وجود ندارد؛ و این سخن در همان آنی که من سکوت می‌کنم، محو می‌شود. در این جا هر امکانِ زبانی با تراگذرندگی^۱یی که زبان در آن تکمیل می‌شود، خشک می‌شود. صحرا آن را احاطه می‌کند. زبانی که می‌خواهد در شکلِ عاری از «من سخن می‌گویم» به خود آید، در چه ظرافت بی‌حد و اندازه‌ای و در چه نقطه‌ی تکین و خُردی می‌تواند گردآید؟ مگر آن‌که دقیقاً تهی‌یی که ناچیزی بی‌محتوای «من سخن می‌گویم» در آن ظاهر می‌شود، گشایش مطلق باشد که از طریق آن زبان می‌تواند تا بی‌نهایت پراکنده شود، در حالی که سوژه - «من» که سخن می‌گوید - قطعه‌قطعه، منتشر و متفرق می‌شود تا آن‌جا که در این فضای برهنه محو می‌شود. درواقع، اگر زبان مکانی نداشته باشد جز در حاکمیت یکه‌وتنهای «من سخن می‌گویم»، پس هیچ‌چیزی نمی‌تواند زبان را دراصل محدود کند - نه آن کسی که مخاطبِ زبان است، نه حقیقتِ آن‌چه زبان می‌گوید، نه ارزش‌ها و نظام‌های بازنمایی که به کار می‌برد؛ به اختصار، زبانِ دیگر سخن و هم‌رسانی یک معنا نیست، بلکه گستردنِ زبان در هستی خام‌اش است، بیرون‌گی ناب بازشده؛ و سوژه‌ای که سخن می‌گوید، دیگر آن قدرها مسئول سخن نیست (آن کسی که آن را می‌گوید، در آن تأیید و قضاوت می‌کند، و گاهی خود را به یک شکلِ دستوریِ برخوردار از این اثر، در آن بازنمایی می‌کند)، بلکه عدم‌وجودی است که در تهی‌اش، برون‌ریزی بی‌پایانِ زبان بی‌وقفه ادامه دارد.

۱. transitivity/transitivité؛ حالت متعدی.

بنابر عادت، بر این باوریم که سرشت‌نمای ادبیات مدرن دوتاشدگی‌یی است که به آن امکان می‌دهد خودش را تعیین کند؛ این خودارجاعی گویا به ادبیات امکان می‌دهد که هم خودش را به انتها درجه درونی کند (دیگر فقط گزاره‌ی خودش باشد)، هم در نشانه‌ی درخشنده‌ی وجود دورادورش آشکار شود. درواقع، رویدادی که موجب می‌شود آنچه در معنای دقیق کلمه از «ادبیات» می‌فهمیم، متولد شود، فقط برای نگاهی سطحی، درونی‌سازی است؛ این رویداد به مراتب بیش‌تر گذاری است به «خارج»: زبان از وجه هستی سخن می‌گریزد - یعنی از سلسله‌ی بازنمایی -، و گفتار ادبی برمبنای خودش گسترش می‌یابد و شبکه‌ای را شکل می‌دهد که هر نقطه از آن، متمایز از نقاط دیگر و حتا متمایز از نزدیک‌ترین نقاط مجاور، در نسبت با همه‌ی نقاط در فضایی جا می‌گیرد که هم این نقاط را جا می‌دهد و هم آن‌ها را جدا می‌کند. ادبیات زبانی نیست که تا نقطه‌ی ظهورِ سوزان‌اش به خود نزدیک شود، بلکه زبانی است که خود را در دورترین نقطه از خودش قرار می‌دهد؛ و اگر در این «خارج از خود» قرار گرفتن، از هستی خاص‌اش پرده برمی‌برد، این وضوح ناگهانی نه یک بازآخوردگی بلکه یک فاصله را، و نه بازگشتِ نشانه‌ها به خودشان بلکه یک پراکندگی را آشکار می‌کند. «سوژه»ی ادبیات (آن کسی که در ادبیات سخن می‌گوید و آن کسی که ادبیات از آن سخن می‌گوید) آن‌قدرها زبان در ایجابیت‌اش نیست، بلکه تهی‌یی است که زبان هنگامی که در برهنگی «من سخن می‌گویم» بیان می‌شود، فضایش را در آن می‌یابد.

این فضای خنثا در روزگار ما سرشت‌نمای داستان غربی است (از همین‌روست که داستان غربی دیگر نه اساطیر است، نه بلاغت). اما آنچه اندیشیدن به این داستان را بسیار ضروری می‌کند - درحالی‌که سابقاً اندیشیدن به حقیقت مورد نظر بود -، این است که «من سخن می‌گویم» همچون وارونه‌ی «من می‌اندیشم» عمل می‌کند. «من می‌اندیشم» درواقع به قطعیتِ تردیدناپذیرِ من و وجود آن رهنمون می‌شود؛ برعکس، «من سخن

می‌گویم» این وجود را به عقب می‌راند، پراکنده و محو می‌کند و می‌گذارد فقط مکان تهی آن ظاهر شود. تمام سنت به مراتب گسترده‌تر از فلسفه به ما یاد داده است که اندیشه در باب اندیشه ما را به عمیق‌ترین درونگی هدایت می‌کند. گفتار در باب گفتار از طریق ادبیات، اما شاید همچنین از راه‌هایی دیگر، ما را به آن خارجی رهنمون می‌شود که در آن سوژه‌ای که سخن می‌گوید، محو می‌شود. بی‌شک به همین دلیل است که تأمل غربی از دیرباز تردید داشت که به هستی زبان بیندیشد: گویی تأمل غربی پیشاپیش خطر مواجهه‌ی بداهتِ «من هستم» با تجربه‌ی برهنه‌ی زبان را احساس کرده بود.

تجربه‌ی خارج

رخنه به زبانی که سوژه از آن طرد شده است، و روشن کردنِ ناسازگاریِ شاید بی‌علاجِ ظهورِ زبان در هستی‌اش و آگاهی از خود در هویت خودِ امروز تجربه‌ای است که در نقاط کاملاً متفاوت فرهنگ رخ می‌نماید: در یگانه حرکت نوشتن همچون در اقداماتی برای صوری‌سازیِ زبان، در مطالعه‌ی اسطوره‌ها و در روان‌کاوی، همچنین در جست‌وجوی آن لوگوسی که مکان تولد تمام عقل غربی است. همین است که ما بر لبه‌ی مفاکی قرار داریم که تا مدت‌های مدید برای مان رویت‌ناپذیر بود: هستی زبان فقط در ناپیدایی سوژه، برای خودش ظاهر می‌شود. چگونه می‌توان به این نسبت غریب دست یافت؟ شاید با شکلی از اندیشه که فرهنگ غرب امکانِ همچنان غیرقطعی آن را در حاشیه‌هایش ترسیم کرد. آن اندیشه‌ای که خارج از هر سوژه‌مندی قرار می‌گیرد تا محدوده‌های آن را گویی از بیرون ظاهر کند، پایان‌اش را بیان کند، پراکندگی‌اش را روشن کند و فقط غیابِ خلل‌ناپذیرش را گردآورد، و آن اندیشه‌ای که در همان حال، در آستانه‌ی هر ایجابیت قرار می‌گیرد، نه برای آن که بنیان یا توجیه آن را دریابد، بلکه برای آن که فضایی را باز یابد که در آن این اندیشه باز می‌شود، تهی‌یی که به منزله‌ی مکان آن عمل می‌کند، فاصله‌ای که در آن این اندیشه بر ساخته می‌شود و به محض آن که

نگاهی به آن بیندازی، قطعیت‌های بی‌واسطه‌اش می‌گریزند، اندیشه‌ای که نسبت به درونگی تأمل فلسفی مان و نسبت به ایجابیت دانش مان، آن چیزی را شکل می‌دهد که می‌توان در یک کلمه «اندیشه‌ی خارج» نامید.

به‌واقع روزی باید تلاش کرد که شکل‌ها و مقوله‌های بنیادین این «اندیشه‌ی خارج» را تعریف کرد. همچنین باید تلاش کرد تا مسیر آن را بازیافت و جست‌وجو کرد که از کجا به ما می‌رسد و در چه مسیری حرکت می‌کند. می‌توان فرض کرد که اندیشه‌ی خارج مولود آن اندیشه‌ی عرفانی است که پس از متون دیونوسیوس مجعول، در سرحدات مسیحیت پرسه می‌زد؛ شاید این اندیشه طی یک هزاره یا تقریباً یک هزاره، در شکل‌های یک الهیات سلبی حفظ شده باشد. باین حال، هیچ چیز ناقطعی‌تر از این نیست، چون اگر در چنین تجربه‌ای رسیدن به «خارج از خود» مورد نظر است، برای آن است که نهایتاً خود را بازیابیم و خود را در درونگی درخشان اندیشه‌ای بیپچانیم و گردآوریم که به حق هستی و گفتار است. و بنابراین سخن [است]، حتا اگر این اندیشه ورای هر زبانی سکوت باشد، و ورای هر هستی‌یی نیستی.

این فرض کم‌تر ماجراجویانه است که نخستین پارگی‌یی که از طریق آن اندیشه‌ی خارج بر ما آشکار شد، به گونه‌ای پارادوکسیکال، در تک‌گویی مکررِ مارکی دو ساد است. در دوران کانت و هگل، آن هنگام که بی‌شک آگاهی غربیِ درونی‌سازیِ قانونِ تاریخ و قانونِ جهان را هرگز تا بدین اندازه آمرانه طلب نکرده بود، ساد بی‌وقفه از برهنگی میل به منزله‌ی قانونِ بی‌قانونِ جهان سخن می‌گفت. در همین دوران بود که در شعر هولدرلین، غیابِ درخشنده‌ی خدایان آشکار شد و لزوم انتظار کشیدنِ بی‌شک بی‌پایانِ یاریِ معماوار به منزله‌ی قانونی جدید اعلام شد، یاری معماوار ناشی از «فقدان خدا». آیا می‌توان بدون زیاده‌روی گفت که در همین دوران، ساد و هولدرلین، یکی با برهنه کردنِ میل در نجوای بی‌پایانِ سخن و دیگری با کشفِ انحرافِ خدایان در شکافِ زبانِ در حال از دست رفتن، تجربه‌ی خارج، اما

تجربه‌ای به‌نوعی رمزدار را در اندیشه‌ی ما و برای قرن آینده به ودیعه گذاشتند؟ تجربه‌ای که نباید کاملاً مدفون می‌ماند، چون در ضخامت فرهنگ‌مان رخنه نکرده‌بود، بلکه باید به‌منزله‌ی بیرونِ درونگی‌مان، شناور و غریب می‌ماند، آن‌هم طی تمام دورانی که اقتضای درونی‌کردن جهان، محوکردن ازخودییگانگی‌ها، غلبه بر لحظه‌ی فریبنده‌ی *Enttäusserung* [ازخودییگانگی]، انسانی‌کردن طبیعت، طبیعی‌کردن انسان و به روی زمین بازگرداندن گنجینه‌هایی که در آسمان‌ها مصرف شده‌بود، به آمرانه‌ترین شیوه صورت‌بندی شد.

اما همین تجربه است که در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم و در بطنِ خودِ زبان دوباره ظاهر شد، زبانی که به خودِ درخششِ خارج بدل شد (هرچند فرهنگ ما همواره در پی آن است که خودش را در آن انعکاس دهد، گویی که زبانِ رازِ درونگی‌اش را در اختیار دارد): نزد نیچه، هنگامی که او کشف کرد کل متافیزیک غرب مرتبط است نه‌تنها با دستورزبان آن (آن‌چه به‌طورکلی پس از اشلگل قابل حدس بود)، بلکه با کسانی که چون سخن‌پردازند، از حق‌گفتار برخوردارند؛ نزد مالارمه، هنگامی که زبان همچون مرخصی داده‌شده به آن چیزی ظاهر می‌شود که او – از ایثرتور^۱ تا تئاتروارگی مستقل و تصادفی کتاب^۲ – جنبشِ محوشدنِ آن کسی که سخن می‌گوید، نامید؛ نزد آرتو، هنگامی که کل زبانِ گفتاری فراخوانده‌شد تا در خشونت بدن و فریاد گره‌کشایی و گشوده‌شود، و هنگامی که اندیشه با ترکیِ درونگیِ پُرگوی آگاهی، بدل شد به انرژی مادی، رنج جسم، عذاب و پارگیِ خودِ سوژه؛ نزد باتای،

1. Stéphan Mallarme, *Igitur, ou La Folie d'Elbehnon*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", 1925.

2. *Le "Livre" de Mallarme. Premières recherches sur les documents inédits*, Jacques Scherer editeur. Paris, Gallimard, 1957.

«کتاب» مالارمه مجموعه‌ای است از بقایای انبوه یادداشت‌های استفان مالارمه، شاعر فرانسوی (۱۸۴۲-۱۸۹۸)، که او در طول عمر خود برای نوشتن «اثر بزرگ» فراهم آورده‌بود و ژاک شرر آن را منتشر کرد.

هنگامی که اندیشه به جای آن که گفتمان^۱ تناقض یا ناخودآگاه باشد، بدل شد به گفتمان حد، گفتمان سوژه‌مندی شکسته شده، گفتمان تخطی؛ نزد کلو سوفسکی، با تجربه‌ی همزاد^۲، تجربه‌ی بیرونگی و انموده‌ها، تجربه‌ی بس‌گانگی تئاتری و دیوانه‌وار من.

شاید بلانشو صرفاً یکی از گواهان این اندیشه نباشد. او که گاهی به ظهور آثارش پناه می‌برد، و گاهی نه این که متون‌اش او را پنهان کنند، بلکه غایب از وجود این آثار و غایب به سبب نیروی شگفت‌انگیز وجودشان، برای ما بیش‌تر خود این اندیشه است - حضور واقعی، مطلقاً دورادور، درخشان، نامرئی، سرنوشت ضروری، قانون اجتناب‌ناپذیر، نیروی آرام، بی‌پایان و سنجیده‌ی خود این اندیشه.

بازتاب، داستان

دادن یک زبان به این اندیشه که وفادار به آن باشد، بی‌نهایت دشوار است. هر گفتمان صرفاً بازتابی درواقع این خطر را دارد که تجربه‌ی خارج را به بُعد درونگی مشایعت کند؛ بازتاب سرسختانه گرایش دارد به بازگرداندن تجربه‌ی خارج به جانب آگاهی و بسط‌دادن آن در توصیف امر زیسته‌ای که در آن «خارج» همچون تجربه‌ی بدن، تجربه‌ی مکان، تجربه‌ی محدودیت‌های اراده، و تجربه‌ی حضور محو‌ناشدنی دیگری ترسیم شود. واژگان داستان درست به همین اندازه مخاطره‌انگیز است: در ضخامت تصاویر و گاهی در شفافیت صرف خنثاترین یا عجولانه‌ترین سیماها، این واژگان این خطر را دارد که دلالت‌هایی کاملاً پیش‌ساخته را ثبت کند، دلالت‌هایی که در زیر انواع یک خارج تخیلی، از نو تاروپود قدیمی درونگی را می‌بافند.

ضرورت دگرگونی^۳ زبان بازتابی از همین روست. زبان بازتابی نباید به سمت تأیید درونی معطوف باشد - به سمت نوعی قطعیت مرکزی که دیگر

1. discours/discourse

2. Le double/The double

3. conversion/converting

تواند از آن بیرون رانده شود. بلکه باید بیشتر به سمت نهایی معطوف باشد که در آن باید همواره خود را زیر سؤال برد: این زبان که به کرانه‌ی خودش رسیده است، ظهور ایجابیتی را نمی‌بیند که نقیض آن است، بلکه تهی‌یی را می‌بیند که در آن محو می‌شود؛ و با پذیرش گره‌گشوده شدن در همه، در نفی بی‌واسطه‌ی آن چه می‌گوید، در سکوتی که خصوصی بودن یک راز نیست، بلکه خارج نابی است که واژه‌ها برای همیشه در آن در جریان‌اند، باید به سمت همین تهی برود. از همین روست که زبانِ بلانشو استفاده‌ای دیالکتیکی از نفی نمی‌کند. نفی کردنِ دیالکتیکی وارد کردن آن چیزی است که در درونگی مضطرب روح نفی می‌شود. نفی کردنِ سخنِ خاصِ خود، آن‌گونه که بلانشو انجام می‌دهد، بردنِ بی‌وقفه‌ی این سخن به خارج از خود است، و هر لحظه محروم کردنِ این سخن نه تنها از آن چه گفته است، بلکه از قدرت بیان آن؛ رها کردنِ آن همان‌جاکه هست، دورادور در پس خودش، تا برای یک آغاز آزاد شود. آغازی که یک خاستگاه ناب است، چون اصلی جز خودش و این تهی ندارد، اما همچنین بازآغازیدن است، زیرا این زبان گذشته است که با گود کردن خودش، این تهی را آزاد می‌کند. نه بازتاب، بلکه فراموشی؛ نه تناقض، بلکه زیر سؤال بردنی که محو می‌شود؛ نه آشتی دادن، بلکه تکرار مدام؛ نه روحی در تسخیر پُرمشقتِ یگانگی‌اش، بلکه فرسایش بی‌پایانِ خارج؛ نه حقیقتی که سرانجام روشن می‌شود، بلکه جریان و درماندگیِ زبانی که همواره پیشاپیش آغاز کرده است. «نه یک گفتار، بلکه به زحمت یک زمزمه، به زحمت یک لرزش، کم‌تر از سکوت، کم‌تر از مفاک تهی؛ پُری تهی، چیزی که نمی‌توان به سکوت واداشت، اشغال‌گر هر مکان، امر پیوسته، امر بی‌وقفه، یک لرزش و پیشاپیش یک زمزمه، نه یک زمزمه بلکه یک گفتار، و نه هرگفتاری، بلکه گفتاری متمایز، دقیق و در دسترس من.» (۱)

دگرگونیِ مقارنی برای زبانِ داستان لازم است. داستان دیگر نباید قدرتی باشد که به‌طور خستگی‌ناپذیر تصاویر را تولید و روشن می‌کند، بلکه باید

قوه‌ای باشد که برعکس، تصاویر را گره می‌گشاید، تمام اضافه‌بارشان را کم می‌کند، آن‌ها را از شفافیتی درونی می‌آکند، شفافیتی که کم‌کم این تصاویر را روشن می‌کند تا آن‌جا که آن‌ها را منفجر می‌کند و در سبکیِ امر غیرقابل تصور می‌پراکند. داستان‌های بلانشو به جای آن‌که تصاویر باشند، تغییر شکل، جابه‌جایی، واسطه‌ی خنثا و شکاف تصاویرند. این داستان‌ها دقیق‌اند و فقط سیماهایی را در حزنِ زندگیِ روزمره و امر بی‌نام ترسیم می‌کنند؛ و هنگامی که راه را برای شگفتی باز می‌کنند، این شگفتی هرگز در خودشان نیست، بلکه در تهی‌یی است که آن‌ها را احاطه می‌کند، در فضایی که این داستان‌ها بدون ریشه و بدون پایه قرار گرفته‌اند. امر داستانی هرگز در چیزها یا در انسان‌ها نیست، بلکه در حقیقت‌نمایی ناممکنِ آن چیزی است که میان چیزها و انسان‌هاست: برخوردها، نزدیکیِ آن دورترین، کتمانی مطلق در همان جایی که هستیم. پس داستان عبارت نیست از این‌که موجب دیدنِ امر رویت‌ناپذیر شود، بلکه عبارت است از این‌که موجب شود ببینیم رویت‌ناپذیریِ امر رویت‌پذیر چقدر رویت‌ناپذیر است. از همین جاست خویشاوندیِ عمیقِ داستان با فضایی که چون این‌چنین فهم می‌شود، برای داستان همان چیزی است که امر منفی برای بازتاب است (درحالی‌که نفی دیالکتیکی با افسانه‌ی زمان مرتبط است). بی‌شک این‌چنین است نقشی که خانه‌ها، راهروها، درها و اتاق‌ها در تقریباً تمامی حکایت‌های بلانشو بازی می‌کنند: مکان‌های بدون مکان، آستانه‌های جذاب، فضاها، بسته، ممنوع و باین حال گشوده به روی تمامی باده‌ها، راهروهایی که درِ اتاق‌ها با ضرب به روی آن‌ها بازوبسته می‌شود، درهایی که برای ملاقات‌هایی تحمل‌ناپذیر، به روی اتاق‌ها باز می‌شوند و اتاق‌ها را با ورطه‌هایی از هم جدا می‌کنند که بر فراز آن‌ها صدا به صدا نمی‌رسد، فریادهایی که خاموش می‌شوند؛ دالان‌هایی که دوباره تا می‌خورند به روی دالان‌های دیگری که در آن‌ها شب‌هنگام و ورای هر خوابی، طنین‌انداز است صدای خفهِ کسانی که سخن می‌گویند، سرفه‌ی بیماران، خس‌خسِ محتضران و نفسِ معلق کسی که بی‌وقفه از زیستن دست

می‌کشد؛ اتاقی بیش‌تر طویل تا عریض، اتاقی باریک همچون تونل که در آن دوری و نزدیکی - نزدیکی فراموشی، دوری انتظار - به یک‌دیگر نزدیک می‌شوند و به‌طور نامحدود از یک‌دیگر دور می‌شوند.

بدین ترتیب شکیبایی بازتابی که همواره به خارج از خودش معطوف است و داستان که در تهی‌ی فسخ می‌شود که در آن شکل‌هایش را گره می‌گشاید، با یک‌دیگر تلاقی می‌کنند تا سخنی را شکل دهند که بدون نتیجه و بدون تصویر، بدون حقیقت یا تئاتر، بدون حجت، بدون نقاب، بدون تأیید، آزاد از هر مرکزی و رها شده از موطن ظاهر می‌شود و فضای خاص خودش را به منزله‌ی خارجی می‌سازد که به سمت آن و خارج از آن سخن می‌گوید. این سخن همچون گفتارِ خارج و پذیرای خارج در کلمات‌اش، خارجی که این سخن آن را خطاب قرار می‌دهد، گشایش یک تفسیر را دارد: تکرار آن‌چه در خارج بی‌وقفه زمزمه می‌کرد. اما این سخن همچون گفتاری که همواره خارج از آن‌چه می‌گوید، باقی می‌ماند، یک پیشروی بی‌وقفه به سمت آن چیزی است که نورِ کاملاً ظریف‌اش هرگز زبانی دریافت نکرده‌است. این وجه تکین از هستی سخن - بازگشت به گودیِ دوپهلوی گره‌گشایی و خاستگاه - بی‌شک مکان مشترکِ «رمان‌ها» یا «حکایت‌ها»ی بلانشو و «نقد» اوست. درواقع از لحظه‌ای که سخن دیگر شیب اندیشه‌ای را دنبال نمی‌کند که به درون می‌رود، و با خطاب قرار دادنِ خودِ هستیِ زبان، اندیشه را به سمت خارج برمی‌گرداند، همچنین و در آن واحد حکایت موشکافانه‌ی تجربه‌ها، برخوردها و نشانه‌های نامحتمل است - زبان در باب خارج هر زبانی، گفتارها در باب وجه رویت‌ناپذیر کلمه‌ها؛ و توجه به آن‌چیزی است که پیشاپیش در زبان وجود دارد، آن‌چه پیشاپیش گفته شده، چاپ شده و ظاهر شده‌است - گوش دادن نه آن‌قدرها به آن‌چه در زبان بیان شده‌است، بلکه گوش دادن به تهی‌ی که میان کلمه‌های زبان در جریان است، به زمزمه‌ای که بی‌وقفه زبان را تجزیه می‌کند، به عبارت دیگر، سخن در باب ناسخنِ هر زبانی، داستانِ فضای رویت‌ناپذیری که در آن زبان ظاهر می‌شود. از همین روست که تمایز

میان «رمان‌ها»، «حکایت‌ها» و «نقد» بی‌وقفه در بلانشو کاهش می‌یابد، تا آن‌جا که در انتظار، فراموشی، فقط خود زبان امکان سخن گفتن می‌یابد - زبانی که متعلق به هیچ‌کس نیست، نه زبان داستان است و نه زبان بازتاب، نه زبان آن‌چه پیشاپیش گفته شده است و نه زبان آن‌چه تاکنون هرگز گفته نشده، بلکه «میان آن‌ها، همچون آن مکان با گستره‌ی باز و ثابت‌اش، ذخیره‌ی چیزها در وضعیت نهفته‌شان» (۲).

مجدوب و غافل شدن

جاذبه برای بلانشو همان چیزی است که بی‌شک میل برای ساد، نیرو برای نیچه، مادیت اندیشه برای آرتو و تخطی برای باتای: تجربه‌ی ناب خارج و برهنه‌ترین تجربه. همچنان باید بفهمیم که این کلمه به چه چیزی اطلاق می‌شود: جاذبه آن‌گونه که بلانشو می‌فهمد، بر هیچ فریبایی متکی نیست، هیچ انزوایی را نمی‌شکند، هیچ هم‌سانی^۱ مثبتی را بنا نمی‌کند. مجدوب شدن دعوت شدن از سوی جذابیت بیرون نیست، بلکه تجربه کردن حضور خارج در تهی و تهی دستی است، و مرتبط با این حضور، تجربه کردن این واقعیت که به‌طور جبران‌ناپذیری خارج از خارج هستیم. جاذبه درونگی را به نزدیک شدن به یک درونگی دیگر فرامی‌خواند، بلکه با تحکم آشکار می‌کند که خارج آن جاست، گشوده، بدون خلوت، بدون حمایت یا ملاحظه‌کاری (چگونه خارجی که درونگی ندارد، بلکه خارج از هر حصاری، تا بی‌نهایت گشوده می‌شود، می‌تواند این همه را داشته باشد؟)؛ اما دستیابی به خود این گشودگی امکان‌پذیر نیست، زیرا خارج هرگز ذات‌اش را بر ملا نمی‌کند؛ خارج نمی‌تواند خود را به منزله‌ی حضوری مثبت عرضه کند - چیزی که با قطعیت وجود خاص‌اش، از درون روشن می‌شود -، بلکه فقط به منزله‌ی غیابی عرضه می‌شود که به دورترین از خودش عقب می‌نشیند و در نشانه‌ای که این غیاب می‌سازد تا به سمت‌اش پیش‌رویم، گود می‌شود، گویی

1. communication

که پیوستن به آن ممکن است. جاذبه، این سادگیِ اعجاب‌انگیزِ گشودگی، هیچ چیزی برای عرضه کردن ندارد، مگر تهی‌یی که تا بی نهایت گشوده می‌شود زیر پای کسی که جذب می‌شود، مگر بی تفاوتی‌یی که از او استقبال می‌کند، گویی که او آن‌جا نبوده است، مگر سکوتی بیش از آن مصرانه که بتوان در برابرش مقاومت کرد، و بیش از آن مبهم و دوپهلوی که بتوان آن را رمزگشایی کرد و تأویلی قطعی از آن کرد. جاذبه هیچ چیزی برای عرضه کردن ندارد مگر اشاره‌ی یک زن بر پنجره، دری نیمه گشوده، لبخند یک نگهبان بر آستانه‌ی غیرمجاز، نگاهی محکوم به مرگ.

غفلت همبسته‌ی ضروری جاذبه است. مناسبات میان آن دو پیچیده است. آدمی برای آن‌که بتواند جذب شود، باید غافل باشد. غفلتی ذاتی که آن‌چه را آدمی در حال انجام‌اش است، به هیچ می‌گیرد (توما^۱ در *عمیناداب*^۲، فقط از آن‌رو وارد پانسیون عجیب می‌شود که از ورود به خانه‌ی روبه‌رویی غفلت می‌کند) و گذشته‌اش، نزدیکان‌اش و تمامی زندگی دیگرش را که بدین ترتیب به خارج پرتاب می‌شود، ناموجود می‌انگارد (نه در پانسیون *عمیناداب*، نه در شهر *بالاتراز همه*^۳، نه در «آسایشگاه» *آخرین انسان*^۴، و نه در آپارتمان *لحظه‌ی مقتضی*^۵، نمی‌دانیم که در بیرون چه می‌گذرد، و دل مشغول دانستن‌اش هم نیستیم: ما خارج از این خارج‌ایم، خارجی که هرگز ترسیم نشده، اما بی وقفه با سفیدی غیاب‌اش، با رنگ‌پریدگی خاطره‌ای انتزاعی، یا حداکثر با درخشش برف از خلال یک پنجره، به آن اشاره شده است). چنین غفلتی درحقیقت فقط وجه دیگر حمیت است. وجه دیگر این کاربرد خاموش، ناموجه، و به‌رغم تمام موانع، مصر در این‌که بگذارد جاذبه آن را جذب کند، یا به عبارت دقیق‌تر (چون جاذبه ایجابیتی ندارد)، بگذارد در تهی،

1. Thoma

2. Blanchot, *Aminadab*, Paris, Gallimard, "Coll. blanche", 1942.

3. Blanchot, *Le Très-Haut*, Paris, Gallimard, "Coll. blanche", 1948.

4. Blanchot, *Le Dernier Homme*, Paris. Gallimard. " Coll. blanche". 1957.

5. Blanchot, *Au moment voulu*, Paris, Gallimard, " Coll. blanche". 1951.

حرکت بدون هدف و بدون انگیزه‌ی خودِ جاذبه باشد. کلو سوفسکی بسیار حق داشت که بر این نکته تأکید می‌کرد آنری، شخصیت بالاتر از همه، «زورگه»^۱ (دغدغه) نامیده می‌شود، نامی که فقط دو یا سه بار در متن آورده شده است.

اما آیا این حمیت همواره هشیار است، آیا فراموش نمی‌کند - فراموشی ظاهراً بی‌اهمیت‌تر، اما به مراتب تعیین‌کننده‌تر از فراموشی سنگین تمام عمر، تمام عواطف پیشین، تمام خویشاوندی‌ها؟ این مسیری که آدم مجذوب را به طور خستگی‌ناپذیر به پیش می‌راند، آیا دقیقاً حواس‌پرتی و خطا نیست؟ آیا نباید «به همین جا اکتفا کرد و همین جا ایستاد»، همانند آن‌چه بارها در آن‌کسی که مرا همراهی نمی‌کرد و در لحظه‌ی مقتضی القا می‌شود؟ آیا خصوصیت این حمیت این نیست که دست‌وپای خود را با دغدغه بیش از حد ببندی، تلاش‌ها را افزایش دهی، منگی سرسختی خود باشی، و به پیشواز جاذبه بروی، درحالی‌که جاذبه از قعر عقب‌نشینی‌اش، فقط با آن‌چه عقب‌نشسته است، آمرانه سخن می‌گوید؟ ذات این حمیت غافل‌بودن است و باورکردن این‌که آن‌چه پنهان می‌شود، در جایی دیگر است، باور به این‌که گذشته باز خواهد آمد، قانون با این گذشته سروکار دارد، و این گذشته انتظار کشیده می‌شود، مراقبت و پاییده می‌شود. چه کسی هرگز خواهد دانست که آیا تو ما از دیگران ایمان بیش‌تری داشت یا نه - شاید باید در این جا تو ما ی «شکاک» را به یاد آوریم -، چون نگران اعتقادش بود، و خواهان دیدن و لمس کردن؟ و آیا آن‌چه او روی بدنی جسمانی لمس کرد، هنگامی که حضوری احیاشده را طلب می‌کرد، به واقع همان چیزی است که جست‌وجو می‌کرد؟ و آیا روشنایی‌یی که او را دربرمی‌گیرد، به همان اندازه سایه نیست که نور؟ شاید لوسی^۲ همان کسی نباشد که او جست‌وجو کرده بود؛ شاید باید از همان کسی می‌پرسید که در مقام همراه، به او تحمیل شده بود؛ شاید به جای آن‌که بخواهد تا طبقات

1. Sorge

2. Lucie

فوقانی بالا رود تا زن نامحتملی را که به او لبخند زده‌بود، باز یابد، باید راه ساده و شیب ملایم‌تری را دنبال می‌کرد و خود را به دست قوای نباتی آن پایین می‌سپرد. شاید او همان کسی نیست که فراخوانده شد، شاید انتظار کس دیگری می‌رفت.

عدم قطعیت بسیار که حمیت و غفلت را به دو شکل بی‌نهایت قابل برگشت بدل می‌کند، بی‌شک «اهمال حکم فرما بر خانه» (۳) را به منزله‌ی اصل خود دارد. غفلتی مشهودتر، کتمان‌شده‌تر، دوپهلوتر، اما با این حال اساسی‌تر از همه‌ی غفلت‌های دیگر. در این غفلت، هر چیزی می‌تواند همچون نشانه‌ای عمدی، سخت‌کوشی مخفیانه، جاسوسی یا دام رمزگشایی شود: شاید خدمتکاران تنبل قوایی مخفی باشند، شاید چرخ اتفاق سرنوشت‌هایی را توزیع کند که از دیرباز در کتاب‌ها نوشته شده‌اند. اما در این جا حمیت نیست که غفلت را به منزله‌ی بخش ضروری سایه‌اش دربر می‌گیرد، بلکه غفلت است که نسبت به آنچه می‌تواند آن را آشکار یا پنهان کند، آن قدر بی‌تفاوت است که هر حرکتی نسبت به آن ارزش نشانه را می‌یابد. از روی غفلت است که تو ما فراخوانده می‌شود: گشودگی جاذبه و غفلتی که پذیرای آن کسی است که مجذوب کرده‌است، یک چیز واحدند؛ الزامی که غفلت اعمال می‌کند (و از همین روست که مطلق است و مطلقاً نامتقابل)، صرفاً کور نیست؛ این الزام موهوم و فریبنده است؛ این الزام هیچ‌کس را مقید نمی‌کند، زیرا خودش مقید به این رابطه است و دیگر نمی‌تواند جاذبه‌ی ناب گشوده باشد. چگونه این جاذبه – که می‌گذارد چیزها آن‌چه هستند باشند، زمان بگذرد و باز آید، و آدم‌ها به سمت جاذبه پیش روند – می‌تواند ذاتاً غافل باشد؟ زیرا این جاذبه خارج بی‌پایان است، زیرا هیچ چیزی خارج از این جاذبه قرار ندارد، زیرا تمامی شکل‌های درونگی را در پراکندگی ناب گره می‌گشاید. از آن رو مجذوب می‌شویم که مغفول‌ایم؛ و از همین روست که حمیت باید عبارت باشد از غفلت کردن از این غفلت، بدل شدن به دغدغه‌ی شجاعانه‌ی غافل، پیشروی به سمت نور در غفلت از سایه، تا زمانی که معلوم شود نور

فقط غفلت است، خارج ناب هم‌ارز با شب که حمیت غافل را که مجذوب شب شده است، همچون شمعی که فوت می‌کنیم، می‌پراکند.

قانون کجاست، قانون چه می‌کند؟

غافل شدن و مجذوب شدن شیوه‌ای است برای آشکارکردن و پنهان کردن قانون - شیوه‌ی آشکارکردن عقب‌نشستی که قانون خود را در آن پنهان می‌کند، و در نتیجه شیوه‌ی جذب کردن قانون در نوری که آن را پنهان می‌کند. قانون بدیهی و خودپیدا دیگر نمی‌تواند قانون باشد، بلکه درونگی دل‌پذیر آگاهی است. در مقابل، اگر قانون در یک متن حاضر باشد، اگر رمزگشایی از آن از میان سطور یک کتاب ممکن باشد، اگر بتوان به ثبت آن ارجاع کرد، قانون می‌تواند استحکام چیزهای بیرونی را داشته باشد؛ می‌توان از قانون تبعیت کرد یا از آن سرپیچی کرد: پس قدرت قانون کجاست و چه نیرو یا اعتباری آن را ارج‌مند می‌کند؟ درواقع، حضور قانون پنهان کردن آن است. قانون با اقتدار در شهرها، نهادها، رفتارها و حرکات در رفت‌وآمد است؛ هر کاری که انجام دهی، بی‌نظمی و اهمال هر قدر هم که بسیار باشند، باز هم قانون توان‌مندی‌اش را پیشاپیش گسترده است: «خانه همیشه و در هر لحظه، در وضعیت مناسب است.» (۴) آزادی‌هایی که به دست می‌آوریم، قادر به شکستن قانون نیستند؛ می‌توانیم تصور کنیم که از قانون دل‌کنده‌ایم و اجرایش را از بیرون نظاره‌گیریم؛ ولی در لحظه‌ای که تصور می‌کنیم احکام قانون را که فقط برای دیگران ارزش‌مند است، از دور قرائت می‌کنیم، بیش از همه به قانون نزدیک‌ایم، آن را به گردش درمی‌آوریم، و «در اجرای یک حکم عمومی مشارکت می‌کنیم.» (۵) و با این حال، این آشکارگی دائمی هرگز آنچه را می‌گوییم یا قانون می‌خواهد، روشن نمی‌کند: قانون به جای آن که اصل یا دستور درونی رفتارها باشد، خارجی است که آن‌ها را دربرمی‌گیرد، و از این طریق، آن‌ها را از هر درونگی‌یی دوری می‌دهد؛ قانون شب است که حدود رفتارها را معین می‌کند، تهی‌یی است که رفتارها را احاطه می‌کند، در

بی خبری شان تکینگی شان را به یکنواختی خاکستری امر عام برمی گرداند، و پیرامون شان، یک فضای ناخرسندی، نارضایتی و حمیت افزایش یافته را می گشاید.

و در باب تخطی. چگونه می توان قانون را شناخت و حقیقتاً تجربه کرد، چگونه می توان قانون را ملزم به رویت پذیر شدن، اعمال واضح قدرت هایش و سخن گفتن کرد، اگر آن را برنینگیزی، اگر آن را در سنگرهایش نشکنی، و اگر قاطعانه همواره دورتر نروی به سمت خارجی که قانون همواره به سمت آن پیش تر عقب نشسته است؟ چگونه می توان رویت ناپذیری قانون را دید، اگر برگردانده نشود بر وارونه‌ی مجازات که روی هم رفته چیزی جز قانون زیرپا گذاشته شده، تحریک شده و خشمگین نیست؟ اما اگر تحریک مجازات فقط با خودکامگی کسانی که قانون را زیرپا می گذارند، امکان پذیر است، پس قانون در اختیار آنان است: آنان می توانند قانون را لمس کنند و به میل خود نمایان سازند؛ آنان می توانند اربابان سایه و نور قانون باشند. از همین روست که تخطی می تواند اقدام به زیرپا گذاشتن امر ممنوع کند و تلاش کند قانون را جذب خود کند؛ درواقع، تخطی همواره می گذارد که عقب نشینی ذاتی قانون آن را جذب کند؛ تخطی مصرانه در گشودگی یک رویت ناپذیری که هرگز بر آن چیره نمی شود، پیش می رود؛ تخطی دیوانه وار اقدام به نمایان ساختن قانون می کند تا بتواند به آن احترام گذارد و خیره و مبهوت چهره‌ی درخشان قانون شود؛ تخطی هیچ کاری نمی کند جز تقویت قانون در ضعف اش - در این سبکی شبانه که جوهر شکست ناپذیر و لمس نشدنی قانون است. قانون آن سایه‌ای است که هر حرکتی ضرورتاً به سمت آن پیش می رود، زیرا قانون همان سایه‌ی حرکت پیشرونده است.

در دو سوی رویت ناپذیری قانون، عمیناداب و بالاتر از همه یک دولوحه را تشکیل می دهند. در رمان نخست، پانسیون عجیبی که توما وارد آن می شود (مجذوب، فراخوانده شده، شاید برگزیده، اما نه بدون ملزم بودن به گذشتن از آستانه‌های ممنوع بسیار)، به نظر می رسد تابع قانونی ناشناخته است:

مجاورت و غیابِ قانون بی‌وقفه یادآوری می‌شود توسط درهای غیرمجاز و گشوده، توسط چرخ بزرگی که طلسم‌های ناخوانا یا سفید را توزیع می‌کند، توسط پیش‌آمدگی طبقه‌ی فوقانی که فراخوان از آن آمده‌است و فرمان‌های بی‌نام از آن فرو می‌افتد، اما هیچ‌کس نتوانسته به آن راه یابد؛ روزی که برخی خواستند قانون را در مخفیگاه‌اش بشکنند، رویارو شدند نه تنها با یکنواختی مکانی که پیشاپیش در آن بودند، بلکه با خشونت، خون، مرگ، فروپاشی، و سرانجام تسلیم، ناامیدی و ناپدید شدن اختیاری و شوم در خارج: از آن‌جا که خارج قانون آن قدر دسترس‌ناپذیر است که اگر کسی بخواهد بر آن غلبه کند و در آن نفوذ کند، محکوم است نه به مجازاتی که قانون سرانجام الزام‌آور می‌تواند باشد، بلکه به خارجِ خودِ این خارج - به فراموشی عمیق‌تر از همه‌ی فراموشی‌ها. «خدمتکاران» یعنی کسانی که برخلاف «ساکنان»، «اهل خانه» اند، کسانی که در مقام نگهبانان و خادمان باید نماینده‌ی قانون باشند تا آن را اجرا کنند و در سکوت از آن تبعیت کنند - هیچ‌کس حتا خودشان هم نمی‌دانند که به چه چیزی خدمت می‌کنند (قانون خانه یا اراده‌ی مهمانان)؛ حتا معلوم نیست که آیا آنان ساکنان‌اند که خدمتکار شده‌اند یا نه؛ آنان هم حمیت‌اند هم بی‌قیدی، هم مستی هم دقت، هم خواب هم فعالیت خستگی‌ناپذیر، چهره‌ی دوگانه‌ی بدجنسی و دل‌سوزی: آن‌چه در آن پنهان‌شدگی پنهان می‌شود و آن‌چه آن را آشکار می‌کند.

در بالاتر از همه، این خود قانون است (به‌نوعی همچون طبقه‌ی فوقانی عمیناداب، در شباهت یکنواخت‌اش و در این‌همانی دقیق‌اش با سایر قوانین) که در پنهان‌بودگی ذاتی‌اش آشکار می‌شود. زورگه («دغدغه»ی قانون: دغدغه‌ای که نسبت به قانون حس می‌کنیم و دغدغه‌ی قانون نسبت به کسانی که در موردشان اجرا می‌شود، حتا و به‌ویژه کسانی که می‌خواهند از آن بگریزند)، آنری زورگه کارمند دولت است: او در اداره‌ی سجلات شهرداری کار می‌کند؛ بی‌شک او فقط چرخ‌دنده‌ای ناچیز است در سازمان عجیبی که از زندگی‌های فردی، یک نهاد می‌سازد؛ او نخستین شکل قانون است، زیرا هر

تولدی را به بایگانی بدل می‌کند. اما سپس کارش را ول می‌کند (ولی آیا این ول کردن است؟ او مرخصی دارد و آن را البته بدون مجوز تمدید می‌کند، اما بی‌شک با همدستی اداره که تلویحاً این بیکارگی اساسی را برایش فراهم می‌آورد)؛ این شبه‌بازنشستگی – آیا علت است یا معلول؟ – کفایت می‌کند برای آن‌که همه‌ی زندگی‌ها سرگردان شوند و مرگ فرمانروایی‌ی را آغاز کند که دیگر فرمانروایی طبقه‌بندی‌کننده‌ی اداره‌ی سجلات نیست، بلکه فرمانروایی بی‌نظم، مسری و بی‌نام بیماری واگیردار است؛ این مرگ مرگی حقیقی با فوت و گواهی فوت نیست، بلکه جسدگاهی است درهم و برهم که نمی‌دانیم در آن چه کسی بیمار است و چه کسی پزشک، چه کسی نگهبان و چه کسی قربانی، کجا زندان است و کجا بیمارستان، کجا منطقه‌ی حفاظت‌شده، کجا دژ بیماری. سدها شکسته می‌شود و همه چیز لبریز می‌شود: دودمان آب‌هایی طغیان‌گر، قلمرو رطوبتی تردیدآمیز، قلمرو تراوش‌ها، دمل‌ها و تهوع‌ها؛ فردیت‌ها منحل می‌شوند؛ بدن‌های عرق‌کرده بر دیوارها ذوب می‌شوند؛ فریادهایی بی‌پایان از لای انگشتانی که خفه‌شان می‌کند، هوار می‌کشند. و با این حال هنگامی که زورگه خدمت دولت را ترک می‌کند، دولتی که او باید برایش زندگی دیگران را سامان بخشد، از قانون خارج نمی‌شود؛ برعکس، قانون را وامی‌دارد که در این مکان تهی که او به جا گذاشته، آشکار شود؛ در حرکتی که او زندگی تکین‌اش را محو می‌کند و آن را از جهان شمولیت قانون خلاص می‌کند، در واقع قانون را ستایش و تقویت می‌کند، به آن خدمت می‌کند، کمال‌اش را نشان می‌دهد، هرچند قانون را «مجبور می‌کند»، اما این کار را با پیوند دادن قانون به ناپدید شدن خودش انجام می‌دهد (آن‌چه به یک معنا، مغایر است با زندگی تخطی‌گر، نظیر زندگی بوکس^۱ یا دورت^۲)؛ پس او دیگر چیزی نیست غیر از خودِ قانون.

اما قانون فقط می‌تواند با عقب‌نشینی خود، به این تحریک پاسخ گوید: نه

این‌که قانون در سکوتی بسی عمیق‌تر بازتا می‌خورد و عقب می‌نشیند، بلکه از آن‌رو که قانون در بی‌حرکتی این همان‌اش باقی می‌ماند. به‌واقع می‌توان خود را در تهی‌گشوده انداخت: ممکن است دسیسه‌هایی طراحی شوند، شایعه‌ی خرابکاری بر سر زبان‌ها افتد، ممکن است آتش‌سوزی و آدم‌کشی جای رسمی‌ترین نظم را بگیرد؛ با این حال، نظم قانون هرگز تا به این اندازه حاکم نبوده‌است، چون حتا آن‌چه را می‌خواهد این نظم را برهم‌زند، دربرمی‌گیرد. آن‌که می‌خواهد نظم جدیدی را علیه قانون برپا کند، پلیس دیگری را سازمان دهد و دولتی دیگر را تأسیس کند، جز با استقبال ساکت و بی‌نهایت خوش‌آمدگوی قانون مواجه نخواهد شد. درحقیقت، قانون تغییر نمی‌کند: قانون یک بار برای همیشه بر مزار فرود آمده‌است، و هر یک از شکل‌هایش فقط استحاله‌ای است از این مرگ بی‌پایان. زورگه زیر نقابی از تراژدی یونانی - با مادری تهدیدگر و رقت‌انگیز همچون کلوتامنسترا^۱، پدری مفقود، خواهری پیوسته در حال عزاداری، ناپدری بسیار قوی و مکار - یک اورستس^۲ مطیع است که دغدغه‌ی آن را دارد که از قانون بگریزد تا بهتر از آن تبعیت کند. او که مصر است در محله‌ی طاعون‌زده زندگی کند، همچنین خدایی است که می‌پذیرد در میان انسان‌ها بمیرد، اما چون نامیراست، وعده‌ی قانون را خالی می‌گذارد و سکوتی را آزاد می‌کند که عمیق‌ترین فریاد آن را می‌شکند: قانون کجاست، قانون چه می‌کند؟ و هنگامی که زورگه (با استحاله‌ای جدید یا با فرورفتنی جدید در هویت‌اش) از سوی زنی که به‌طرز غریبی به خواهرش شبیه است، بازشناخته می‌شود، نام برده می‌شود، افشا می‌شود، مورد احترام قرار می‌گیرد و ریشخند می‌شود، اینک او، هم‌او که دارنده‌ی همه‌ی نام‌هاست، به چیزی نام‌ناپذیر بدل می‌شود، به غیابی غایب، حضور بی‌شکل تهی و هراس‌خاموش از این حضور. اما شاید این مرگ خدا مغایر مرگ باشد (فضاحت چیزی شل و لزج که تا ابد می‌تپد)؛ و حرکتی که برای کشتن این مرگ انجام می‌گیرد، سرانجام زبان‌اش را باز می‌کند؛ این زبان

دیگر چیزی برای گفتن ندارد جز «من سخن می‌گویم، من اکنون سخن می‌گویم» از قانون که فقط با اعلام این زبان، تا ابد در خارج سکوت‌اش حفظ می‌شود.

اُورودیکه^۱ و سیرن‌ها

همین‌که چهره‌ی قانون را می‌نگری، رو برمی‌گرداند و به سایه باز می‌گردد؛ همین‌که می‌خواهی گفتارهایش را بشنوی، چیزی در نمی‌یابی مگر آوازی که چیزی بیش از نوید مرگ بارِ آوازِ آینده نیست.

سیرن‌ها شکلِ گریزپا و ممنوعِ آوای جذاب‌اند. سیرن‌ها به‌تمامی فقط آوازند. این سیرن‌ها که شیار ساده‌ی سیم‌گونی در دریا، فرودِ موج، غاری دهان‌گشوده در میان صخره‌ها، و ساحلِ سفیدی‌اند، در خودِ هستی‌شان جز اغوای تاب، تهیِ شادمانِ نیوشیدن، توجه، و دعوت به درنگ چیستند؟ موسیقی‌شان مغایر سرود مذهبی است: هیچ حضوری در گفتار نامیرای‌شان نمی‌درخشد؛ و فقط وعده‌ی آوازِ آینده آهنگ‌شان را در می‌نوردد. آن‌چه سیرن‌ها با آن اغوا می‌کنند، آن‌قدرها آن‌چه به گوش می‌رسانند نیست، بلکه آن چیزی است که در دوردستِ گفتارشان برق می‌زند، آینده‌ی آن‌چه در حال گفتن‌اش‌اند. فریبندگی‌شان مولودِ آوازِ کنونی‌شان نیست، بلکه مولودِ آن چیزی است که این آواز نویدِ بودن‌اش را می‌دهد. اما آن‌چه سیرن‌ها نویدِ خواندن‌اش را به اولیس می‌دهند، گذشته‌ی کارهای درخشان‌اش است که برای آینده به شعر بدل شده‌اند: «ما دردها را می‌شناسیم، تمامی دردهایی که خدایان در مرغزارهای تروئاد به مردمان آرگوس و تروا وارد کردند.» این آواز که غیرمستقیم ارائه می‌شود، فقط جاذبه‌ی آواز است، اما هیچ چیزی را به قهرمان وعده نمی‌دهد، مگر بدیلِ آن‌چه او زیسته، شناخته و تاب آورده است، هیچ چیز غیر از آن‌چه خودِ اوست. وعده‌ای هم دروغین هم

راستین. دروغ است، زیرا تمامی کسانی که می‌گذارند اغوای‌شان کند و کشتی‌های‌شان را به سمت ساحل‌ها هدایت کنند، فقط با مرگ مواجه می‌شوند. اما این وعده راست‌گوست، زیرا از خلال مرگ است که آواز می‌تواند برخیزد و ماجرای قهرمانان را تا ابد حکایت کند. و باین‌حال، باید از گوش‌دادن به این آواز ناب - آن‌قدر ناب که هیچ نمی‌گوید مگر عقب‌نشینی بلعنده‌اش را - چشم پوشید، گوش‌ها را بست، و چنان از آن عبور کرد که گویی کری، برای آن‌که بتوانی به زیستن ادامه دهی و در نتیجه شروع به آوازخواندن کنی؛ یا به عبارت دقیق‌تر، برای آن‌که حکایتی متولد شود که نمی‌میرد، باید گوش فراداد، اما با دست‌وپاهای بسته بر دکل ماند، با حيله‌ای که با خودش خشونت می‌ورزد، بر هر میلی غلبه کرد، تمام درد و رنج را با باقی ماندن در آستانه‌ی مفاکِ جذاب، تاب آورد، و سرانجام و رای آواز، خود را بازیافت، گویی که زنده‌زنده از مرگ عبور کرده‌ای، اما برای آن‌که مرگ را در زبانی ثانوی احیا کنی.

درمقابل، سیمای ائورودیکه را داریم. به نظر می‌رسد که او کاملاً در نقطه‌ی مقابل قرار دارد، زیرا او را باید ملودی یک آواز از سایه فراخواند، آوازی که می‌تواند مرگ را اغوا کند و فروبنشانند، زیرا قهرمان نتوانست در برابر قدرت افسون ائورودیکه مقاومت کند، قدرتی که خودِ ائورودیکه محزون‌ترین قربانی‌اش بود. و باین‌حال، ائورودیکه خویشاوندی نزدیکی با سیرن‌ها دارد: همانند سیرن‌ها که فقط آینده‌ی یک آواز را می‌خوانند، ائورودیکه چیزی برای دیدن عرضه نمی‌کند مگر نوید یک چهره. ارفئوس به‌راستی توانست پارس سگان را بخواباند و نیروهای شوم را اغوا کند: در راه بازگشت، او نیز همچون اولیسس باید خود را به زنجیر می‌کشید یا به اندازه‌ی ملوانان‌اش بی‌حس و بی‌تفاوت می‌شد؛ درواقع او در یک شخص واحد، قهرمان و خدمه‌اش بود: او اسیر میل ممنوع شد و دست‌هایش را باز کرد و گذاشت تا چهره‌ی رویت‌ناپذیر در سایه محو شود، همچون اولیسس که گذاشت آوازی که نشنیده بود، در امواج ناپدید شود. این چنین است که

برای هر دو، آوا آزاد شد: برای اولیسس، این حکایت ممکن ماجرایی
 اعجاب‌انگیز به همراه رستگاری است؛ برای ارفئوس، این ازدست‌رفتن
 مطلق است و ماتی که پایان ندارد. اما ممکن است در زیر حکایت
 پیروزمندانه‌ی اولیسس، ناله‌ای نانیوشیدنی حاکم باشد، ناله از این‌که بهتر و
 طولانی‌تر گوش نداد و هرچه بیش‌تر در آوای تحسین‌برانگیزی که شاید آواز
 در آن به انجام رسد، غوطه‌ور نشد. و در پس ناله‌های ارفئوس، شکوه دیدن
 می‌درخشد، دیدن سیمای دسترس‌ناپذیر در کم‌تر از یک لحظه، در همان
 لحظه‌ای که این سیما رو برمی‌گرداند و به شب بازمی‌گردد: سرودی بی‌نام و
 بی‌مکان برای روشنی.

این دو سیما در آثار بلانشو (۶) عمیقاً درهم آمیخته‌اند. روایت‌هایی وجود
 دارد که همچون حکم مرگ^۱، به نگاه ارفئوس اختصاص دارد: به این نگاهی که
 بر آستانه‌ی در نوسان مرگ، در جست‌وجوی حضور گریخته است و تلاش
 می‌کند تصویرش را به نور روز برگرداند، اما فقط نیستی آن را حفظ می‌کند،
 آن‌جا که شعر دقیقاً می‌تواند ظاهر شود. با این حال در این‌جا، ارفئوس چهره‌ی
 ائورودیکه را در حرکتی که این چهره را می‌رباید و رویت‌ناپذیر می‌کند، ندید.
 ارفئوس توانست نگاه گشوده‌ی مرگ را از روبه‌رو تماشا کند و با چشمان‌اش
 آن را دید، «وحشتناک‌ترین چیزی که یک موجود زنده می‌توانست ببیند». و
 همین نگاه، یا به عبارت دقیق‌تر، نگاه راوی روی این نگاه است که قدرت
 فوق‌العاده‌ی جاذبه را اعمال می‌کند؛ همین نگاه است که در میانه‌ی شب، زن
 دومی را در بهتی پیشاپیش اسیر ظاهر می‌کند و سرانجام نقابی گچی را به آن
 تحمیل می‌کند که در آن می‌توان «از روبه‌رو آن‌چه را تا ابد زنده است»، تماشا
 کرد. نگاه ارفئوس قدرت مهلکی دریافت می‌کند که در آوای سیرن‌ها
 می‌خواند. به همین ترتیب، راوی در لحظه‌ی مقتضی در جست‌وجوی ژودیت^۲

1. Blanchot (M.), *L'Arret de mort*, Paris. Gallimard, " Coll. blanche", 1948;

[بلانشو، حکم مرگ، ترجمه‌ی احمد پرهیزی، انتشارات مروارید، ۱۳۸۶].

۲. Judith، یکی از دو شخصیت زن لحظه‌ی مقتضی.

در مکان ممنوعی است که ژودیت در آن محبوس است؛ برخلاف انتظار، راوی ژودیت را بدون دشواری پیدا می‌کند، همچون ائورودیکه‌ی بیش از حد نزدیک که در بازگشتی ناممکن و شادمانه، خود را عرضه می‌کند. اما در پس ائورودیکه، سیمایی که از او محافظت می‌کند و ارفئوس او را به آن پیوند می‌زند، کم‌تر الهه‌ی انعطاف‌ناپذیر و تیره و بیش‌تر آوای نابِ «بی‌تفاوت و خنثا[ست]» که به منطقه‌ای آوایی عقب می‌نشیند و در آن کاملاً از تمامی کمال‌های زائدی که در آن‌ها محروم از خودش به‌نظر می‌رسد، صرف‌نظر می‌کند: دقیقاً، اما به‌شیوه‌ای که یادآور عدالت است، هنگامی که عدالت به دست تمامی تقدیرهای منفی سپرده می‌شود». (۷) آیا این آوا که «بی‌روح می‌خواند» و چیز بسیار اندکی برای شنیدن ارائه می‌دهد، آوای سیرن‌ها نیست که تمام اغواگری‌شان در تهی‌یی است که می‌گشایند، بی‌حرکتی مسحور شده‌ای که سیرن‌ها کسانی را که به آنان گوش می‌دهند، مبهوت آن می‌کنند؟

همراه

از همان نخستین نشانه‌های جاذبه، در لحظه‌ای که عقب‌نشینی چهره‌ی مطلوب به‌زحمت نمایان می‌شود، در لحظه‌ای که استواریِ آوای یکه به‌زحمت در هم‌پوشانی زمزمه تمیز داده می‌شود، چیزی شبیه حرکتی ملایم و خشن وجود دارد که به درونگی تجاوز می‌کند، با وارونه‌کردنِ درونگی، آن را خارج از خودش قرار می‌دهد و در کنار آن - یا به‌عبارت دقیق‌تر در این سوی آن - پس‌سیمای یک همراهِ همواره پنهان‌شده را ظاهر می‌کند، اما همراهی که همواره با بداهتی که هرگز مضطرب نمی‌شود، خود را تحمیل می‌کند؛ همزادی با فاصله، شباهتی که ایستادگی می‌کند. هنگامی که درونگی جذبِ خارج از خودش می‌شود، خارج همان مکانی را حفر می‌کند که درونگی عادت دارد بازتاخوردگی‌اش و امکان بازتاخوردگی‌اش را در آن بیابد: شکلی سر برمی‌آورد - کم‌تر از یک شکل، نوعی بی‌نامی بی‌شکل و

سمج - که سوژه را از هویت ساده‌اش محروم می‌کند، آن را تهی می‌کند و به دو سیمای دوقلو اما غیرقابل انطباق تقسیم می‌کند، آن را از حق بی‌واسطه‌اش در گفتن من محروم می‌کند و علیه سخن سوژه، گفتاری را عَلم می‌کند که به‌طور لاینفکی بازتاب و انکار است. گوش‌تیزکردن برای آوای سیم‌گون سیرن‌ها، روکردن به سمت چهره‌ی ممنوعی که پیشاپیش خود را پنهان کرده‌است، فقط پشت‌سرگذاشتن قانون برای رویارویی با مرگ نیست، فقط چشم‌پوشیدن از جهان و بی‌توجهی به نمود نیست، بلکه احساسِ ناگهانیِ رشدِ صحرا در خود است که در انتهای دیگر آن (اما این فاصله‌ی بی‌حدو اندازه به باریکی یک خط است)، زبانی بدون سوژه‌ی قابل تخصیص می‌درخشد، قانونی بدون خدا، ضمیر شخصی بدون شخص، چهره‌ای بدون بیان و بدون چشم، یک دیگری که همان است. آیا در همین شکاف و در همین رابطه است که اصل جاذبه مخفیانه سکنا دارد؟ زمانی که فکر می‌کردیم با یک دوردستی دسترس‌ناپذیر، به خارج از خود رهنمون می‌شویم، آیا صرفاً همین حضورِ صامت نبود که با تمام فشار اجتناب‌ناپذیرش در سایه سنگینی می‌کرد؟ شاید خارجِ تهیِ جاذبه این همان باشد با خارجِ کاملاً نزدیکِ همزاد. در این صورت، همراهِ جاذبه در اوج پنهان‌شدگی است: پنهان‌شده، چون جاذبه خود را همچون حضور ناب نزدیک، سرسخت، زائد، همچون سیمایی مازاد ارائه می‌کند؛ و نیز پنهان‌شده، چون جاذبه بیش‌تر پس می‌زند تا جذب کند، چون باید از آن فاصله گرفت، چون بی‌وقفه در معرض این تهدیدیم که جذب آن شویم و در یک درهم‌برهمی بی‌حد و حصر با آن مصالحه کنیم. از همین جاست که همراهِ هم‌ارز است هم با اقتضایی که همواره با آن نابرابریم، هم با سنگینی‌یی که می‌خواهیم از آن خلاص شویم؛ ما مطابق صمیمیتی که به دشواری می‌توان تابش آورد، در پیوندی ناشکستنی با همراهیم، و با این حال، باید همچنان به آن نزدیک شویم، رابطه‌ای را با آن پیدا کنیم که غیابِ رابطه نباشد، غیابی که با آن و مطابق شکل بی‌چهره‌ی غیاب، به همراه وصل می‌شویم.

برگشت‌پذیری بی‌پایانِ این سیما. و پیش از هر چیز، آیا همراه راهنمایی است ناگفته، قانونی آشکار اما رویت‌ناپذیر به منزله‌ی قانون، یا صرفاً توده‌ای است سنگین، اینرسی‌یی که مانع می‌شود، خوابی که تمام هشیاری را تهدید به دربرگرفتن می‌کند؟ توما که تازه وارد خانه‌ای شده که نیم‌اشاره‌ای و لبخندی مبهم او را بدان کشانده‌است، یک همزاد عجیب می‌یابد (آیا هم‌اوست که بنابر معنای عنوان اثر [عمیناداب]، «پروردگار عطا کرده» است؟): چهره‌ی ظاهراً زخمی همزاد فقط طرحی است از یک سیمای خالکوبی شده روی خود سیمای او، و به‌رغم خطاهایی فاحش، چیزی را همچون «بازتاب زیبایی پیشین» حفظ می‌کند. آیا او بهتر از همه با رازهای خانه آشناست، همان‌گونه که در پایانِ رمان لاف آن را می‌زند؟ آیا ساده‌لوحی ظاهری‌اش فقط انتظارِ خاموشِ پرسش نیست؟ آیا او راهنماست یا زندانی؟ آیا او که به قوای دسترس‌ناپذیرِ حاکم بر خانه متعلق است، فقط یک خدمتکار است؟ او دُوم^۱ نام دارد. هر بار که توما با دیگران سخن می‌گوید، او رویت‌ناپذیر و ساکت می‌شود و دیری نمی‌گذرد که کاملاً ناپدید می‌شود؛ اما هنگامی که سرانجام توما ظاهراً وارد خانه می‌شود و گمان می‌کند چهره و صدایی را که جست‌وجو می‌کرد، بازیافته‌است، هنگامی که با او همچون یک خدمتکار رفتار می‌شود، به ناگاه دُوم دوباره ظاهر می‌شود و ادعا می‌کند که قانون و گفتار در اختیار اوست: توما اشتباه کرد که ایمان‌اش بسیار اندک است، اشتباه کرد که از دُوم که آن‌جا بود تا پاسخ دهد، نپرسید، اشتباه کرد که حمیت خود را برای این خواسته به هدر داد که به طبقه‌ی فوقانی برسد، درحالی که کافی بود به پایین برود. و به تدریج که صدای توما خفه می‌شود، دُوم سخن می‌گوید، و خواستار حق سخن‌گفتن و حق سخن‌گفتن به جای او می‌شود. تعادل کل زبان به هم می‌خورد و هنگامی که دُوم به اول شخص سخن می‌گوید، این خود زبان توما است که شروع به سخن‌گفتن می‌کند، بدون او و

بر فراز این تهی که در شبی که به روز درخشان وصل است، ردپای غیابِ رویت پذیرش آن را به جا می‌گذارد.

همراه به گونه‌ای تفکیک‌ناپذیر، هم نزدیک‌ترین است، هم دورترین؛ در بالاتر از همه، دورت نمایانگر همراه است، انسانِ «آن‌جا»، بیگانه با قانون، بیرون از نظم شهر، بیماری در حالت وحشیانه‌اش، خودِ مرگِ منتشر در زندگی؛ در تقابل با بالاتر از همه، او پایین‌تر از همه است؛ و با این حال، آزاردهنده‌ترین نزدیکی است؛ بدون خویشتن‌داری، خودمانی است، بی‌مضایقه راز دل می‌گوید، و با حضوری بس‌گانه و تمام‌ناشدنی حاضر است؛ همسایه‌ی ابدی است؛ صدای سرفه‌اش از در و دیوار می‌گذرد، احتضارش در تمام خانه طنین‌انداز است، و در این جهانی که رطوبت از آن تراوش می‌کند و آب از همه جا بالا می‌رود، گوشت دورت و تب و عرق‌اش از جدار می‌گذرند و طرف دیگر دیوار را در اتاق زورگه لک می‌کنند. هنگامی که سرانجام دورت می‌میرد و با آخرین تخطی‌اش فریاد می‌کشد که نمرده است، فریاد او از خلال دستی که خفه‌اش می‌کند می‌گذرد و تا ابد در انگشتان زورگه می‌لرزد؛ گوشت و استخوان‌ها و بدن زورگه تا مدت‌های مدید همین مرگ خواهند بود به همراه فریادی که متعرض مرگ و مؤید آن است.

بی‌شک در همین حرکت که محور زبان است، ماهیتِ همراهِ سرسخت با بیش‌ترین دقت آشکار می‌شود. درواقع همراه یک مخاطب ممتاز، یک سوژه‌ی سخن‌گوی دیگر نیست، بلکه حد بدون نامی است که زبان با آن مواجه می‌شود. این حد هیچ‌چیز ایجابی ندارد؛ بلکه بنیان بی‌کرانی است که زبان بی‌وقفه به سمت آن از دست می‌رود، اما برای آن‌که این همان با خودش بازگردد، همچون بازتابِ سخنِ دیگری که همان چیز را می‌گوید، بازتاب همان سخن که چیز دیگری می‌گوید. «آن کسی که مرا همراهی نمی‌کرد» نامی ندارد (و می‌خواهد در همین بی‌نامی ذاتی بماند)؛ همراهِ یک اوی بی‌چهره و بی‌نگاه است و نمی‌تواند ببیند مگر از طریق زبانِ یک دیگری که او آن را به نظم شب خودش درمی‌آورد؛ بدین ترتیب همراه با بیش‌ترین نزدیکی به این

من که به صورت اول شخص سخن می‌گویم، نزدیک می‌شود و کلمات و عبارت‌هایش را در یک تهی نامحدود از سرمی‌گیرد؛ و با این حال، این همراه هیچ رابطه‌ای با من ندارد و فاصله‌ای بی‌کران آن‌ها را از هم جدا می‌کند. از همین روست که آن کسی که می‌گوید من، باید بی‌وقفه به این همراه نزدیک شود تا سرانجام این همراه را که همراهی‌اش نمی‌کند، ملاقات کند یا با آن پیوندی آن‌قدر ایجابی برقرار کند و گره بزند که بتواند همراه را با گره گشودن این پیوند، آشکار کند. هیچ پیمانی آن‌ها را به یک‌دیگر متصل نمی‌کند، و با این حال، یک پرسش‌گری پیوسته (آن‌چه می‌بینید توصیف کنید؛ حالا می‌نویسید؟) و سخنی بی‌وقفه که عدم امکان پاسخ‌دادن را آشکار می‌کند، قدرت‌مندانه آن‌ها را به یک‌دیگر پیوند می‌دهد. گویی در این عقب‌نشینی، در این حفره‌ای که شاید چیزی بیش از فرسایش خلل‌ناپذیر شخص سخن‌گو نباشد، فضای یک زبان خنثا باز می‌شود؛ میان راوی و این همراه تفکیک‌ناپذیر که راوی را همراهی نمی‌کند و در طول این خط باریکی که آن‌ها را از هم جدا می‌کند، همان‌گونه که من سخن‌گو را جدا می‌کند از او بی که او در هستی گفته‌شده‌اش است، کل حکایت خود را پرت می‌کند و مکان بی‌مکانی را می‌گشاید که خارج هر گفتار و هر نوشتاری است، و آن‌ها را آشکار می‌کند، آن‌ها را مصادره می‌کند، قانون‌اش را به آن‌ها تحمیل می‌کند، و در جریان بی‌پایان‌اش، درخشش لحظه‌ای آن‌ها و ناپیدایی تابان‌شان را آشکار می‌کند.

نه این نه آن

به‌رغم هم‌خوانی‌هایی چند، در این جا کاملاً دوریم از این تجربه که برخی عادت دارند خودشان را در آن گم کنند تا خود را بازیابند. عرفان در حرکت خاص خودش، در پی آن است که به ایجابیت یک وجود بپیوندد و یک همسانی دشوار را به طرف آن بگشاید - حتا اگر ناگزیر شود از شب بگذرد. ولو این‌که این وجود خودش را زیر سؤال برد، و در نفی‌گری خاص‌اش، خودش را گود کند تا در روزی بدون نور، در شبی بدون تاریکی، در خلوصی

بدون نام و در رویت‌پذیری آزاد از هر چهره‌ای، بی‌نهایت عقب بنشیند، با این حال پناهگاهی است که در آن تجربه می‌تواند آرامش پیدا کند. پناهگاهی که هم قانون یک گفتار آن را تعبیه کرده است، هم گستره‌ی گشوده‌ی سکوت؛ زیرا مطابق شکل این تجربه، سکوت عبارت است از دم نانیوشیدنی، نخستین و بی‌حدواندازه‌ای که هر سخن آشکاری می‌تواند از آن برآید، یا همچنان گفتار قلمروی است که می‌تواند خود را در تعلیق یک سکوت نگه دارد.

اما آن‌چه در تجربه‌ی خارج مدنظر است، به‌هیچ‌رو این نیست. حرکتِ جاذبه و عقب‌نشستِ همراه آن‌چه را پیش از هر گفتار و در زیر هر سکوت است، عریان می‌کنند: جریان پیوسته‌ی زبان. زبانی که هیچ‌کس آن را نمی‌گوید: هر سوژه‌ای در این زبان فقط یک تای دستوری است. زبانی که در هیچ سکوتی حل نمی‌شود: هر وقفه‌ای فقط لکه‌ای سفید است بر این ملحفه‌ی بدون دوخت. این زبان فضایی خنثا را می‌گشاید که در آن هیچ وجودی نمی‌تواند ریشه دواند: از مالارمه بدین‌سو، خوب می‌دانستیم که کلمه عدم‌وجود آشکار آن چیزی است که کلمه به آن اطلاق می‌شود؛ اکنون می‌دانیم که هستی زبان محوشدگی رویت‌پذیر آن کسی است که سخن می‌گوید: «گفتن این‌که این گفتارها را می‌شنوم، غرابتِ خطرناکِ روابط با این گفتارها را برای من توضیح نمی‌دهد... این گفتارها سخن نمی‌گویند، درونی نیستند، برعکس، بدون صمیمیت‌اند، چون کاملاً در خارج‌اند، و آن‌چه به آن اطلاق می‌شوند، مرا وارد خارج هر گفتاری می‌کند، خارجی ظاهراً رازآمیزتر و درونی‌تر از گفتار وجدان، اما در این‌جا خارج تهی است، راز بدون عمق است، آن‌چه تکرار می‌شود، تهی تکرار است، و این تکرار سخن نمی‌گوید و با این حال همواره گفته می‌شود.» (۸) تجربه‌هایی که بلانشو روایت می‌کند، به همین بی‌نامی زبان آزادشده و گشوده به روی غیابِ حدِ خود رهنمون می‌شوند؛ این تجربه‌ها در این فضای زمزمه‌گر، بیش‌تر مکان بدون جغرافیای بازآغازیدن ممکن‌شان را می‌یابند تا پایان‌شان را: برای مثال، پرسشِ سرانجام آرام، روشن‌گر و مستقیمی که توما در پایانِ عمیناداب و در لحظه‌ای طرح کرد

که به نظر می‌رسد از هر گفتاری محروم شده‌است؛ یا درخشش ناب وعده‌ی تهی - «اکنون من سخن می‌گویم» - در بالاتر از همه؛ یا در آخرین صفحات آن کسی که مرا همراهی نمی‌کرد، پدیدار شدن تبسمی که بدون چهره است، اما سرانجام نامی خاموش آن را همراه می‌آورد؛ یا نخستین برخورد با کلمات بازآغازیدنِ آتی در پایانِ آخرین انسان.

پس زبان خود را آزادشده از تمامی اسطوره‌های قدیمی می‌یابد که آگاهی‌مان از کلمات، از گفتمان و از ادبیات در آن‌ها شکل گرفته‌است. از دیرباز بر این باور بوده‌ایم که زبان زمان را مهار کرده‌است، که زبان به همان اندازه معادل پیوندی آتی در قولی داده شده‌است که معادل حافظه و حکایت؛ بر این باور بوده‌ایم که زبان پیامبری و تاریخ است؛ همچنین بر این باور بوده‌ایم که زبان در این حاکمیت، قدرت آشکارکردن بدن رویت‌پذیر و جاودانه‌ی حقیقت را دارد؛ بر این باور بوده‌ایم که ذات زبان در شکل کلمات یا در دمی است که کلمات را به نوسان درمی‌آورد. اما زبان چیزی نیست جز همه‌ای بی‌شکل و یک جریان، و نیرویش در پنهان‌کاری است؛ از همین روست که زبان و فرسایش زمان یک چیز واحدند؛ زبان فراموشی بدون عمق و تهی شفاف انتظار است.

زبان در هر یک از کلمات‌اش به‌واقع به سمت محتواهایی می‌رود که مقدم بر زبان‌اند؛ اما زبان در خود هستی‌اش و به شرط آن که خود را در بیش‌ترین نزدیکی به هستی‌اش نگاه دارد، فقط در ناب‌بودگی انتظار باز می‌شود. انتظار نیز به سمت چیزی نمی‌رود، زیرا ابژه‌ای که قرار است انتظار را پُر کند، فقط می‌تواند آن را محو کند. و باین حال، انتظار در جا نمی‌زند و بی‌حرکتی حاکی از تسلیم نیست؛ انتظار بردباری حرکتی را دارد که پایانی ندارد و هرگز نمی‌تواند پاداش یک آسایش را به خود نوید دهد؛ هیچ درونگی‌یی انتظار را دربر نمی‌گیرد؛ هریک از کوچک‌ترین قطعات انتظار در یک خارج چاره‌ناپذیر قرار دارند. انتظار نمی‌تواند در پایان گذشته‌اش، خودش را انتظار بکشد، از شکیبایی‌اش مشعوف شود، و یک بار برای همیشه، بر شجاعتی تکیه کند که

هرگز فاقدش نبوده است. آنچه انتظار را گردمی آورد و ثبت می کند، حافظه نیست، بلکه فراموشی است. با این حال، نباید این فراموشی را نه با پراکندگی حواس پرتی و نه با خواب هشیاری یکی گرفت؛ این فراموشی عبارت است از یک هشیاری آن قدر بیدار، آن قدر روشن بینانه و آن قدر سحرگاهی که بیش تر مرخصی به شب است و گشایش ناب به روی روزی که هنوز نیامده است. در این معنا، فراموشی توجه مفرط است - توجهی آن قدر مفرط که هر چهره‌ی تکینی را که ممکن است به آن ارزانی شود، محو می کند؛ هر شکلی به محض آن که تعین یافت، آن قدر قدیمی و آن قدر جدید است، آن قدر غریب و آن قدر آشناست که ناب بودگی انتظار بی درنگ آن را رد نمی کند و از همین رو محکوم به بی واسطه گی فراموشی نیست. در فراموشی است که انتظار همچون انتظار حفظ می شود: توجهی شدید به آنچه اساساً جدید و بدون رابطه‌ی تشابهی یا تداومی با هر چیز دیگری است (تازگی خود انتظار که به خارج از خودش کشیده شده و از هر گذشته‌ای آزاد است)، و توجه به آنچه عمیقاً بیش از همه قدیمی است (زیرا انتظار در بطن خودش، بی وقفه انتظار کشیده است).

زبان در هستی متوجه و فراموشکارش، در این قدرت پنهان کاری اش که هر دلالت متعین و خود وجود آن کسی را که سخن می گوید، محو می کند، در همین خنثابودگی خاکستری که مخفیگاه ذاتی هر هستی را شکل می دهد و بدین ترتیب فضای تصویر را آزاد می کند، نه حقیقت است، نه زمان، نه جاودانگی و نه انسان، بلکه شکل همواره تجزیه شده‌ی خارج است؛ زبان خاستگاه و مرگ را به یک دیگر پیوند می دهد، یا به عبارت دقیق تر، آن ها را در روشنی نوسان بی پایان شان آشکار می کند - تماس آنی خاستگاه و مرگ که در فضایی بی کران حفظ شده. هر چند زبان مشتاق است پذیرای خارج ناب خاستگاه باشد، اما این خارج هرگز در یک ایجابیت بی تحرک و قابل نفوذ منجمد نمی شود؛ و گرچه فراموشی ذاتی در زبان خارج همواره باز آغازیده‌ی مرگ را به سمت نور می برد، این خارج هرگز حدی را قرار نمی دهد که بر مبنای آن سرانجام حقیقت آشکار شود. خاستگاه و مرگ بی درنگ در

یک دیگر حرکت نوسانی می‌کنند؛ خاستگاه شفافیت آن چیزی است که پایان ندارد، و مرگ به طور بی‌پایان به روی تکرار آغاز گشوده می‌شود. و آن‌چه زبان است (نه آن‌چه می‌خواهد بگوید، و نه شکل گفتن آن)، آن‌چه زبان در هستی‌اش است، همین صدای بسیار ظریف است، همین عقب‌نشینی بسیار نامحسوس و همین ضعف در بطن و گرداگرد هر چیزی و هر چهره‌ای که تلاش با تأخیر خاستگاه و فرسایش صبحگاهی مرگ را در یک روشنایی خنثای واحد - هم روز، هم شب - غوطه‌ور می‌کند. فراموشی مرگ بار ارفئوس و انتظار اولیسس زنجیر شده خود هستی زبان است.

هنگامی که زبان مکان حقیقت و رابطه‌ی زمان تعریف می‌شد، این‌که اپیمنیدس کرتی تأیید می‌کرد همه‌ی کرتی‌ها دروغ‌گویند، برای زبان بسیار خطرناک بود: رابطه‌ی این گفتمان با خودش پیوند آن را با هر حقیقت ممکن می‌گسست. اما اگر زبان شفافیت متقابل خاستگاه و مرگ دیده شود، هیچ موجودی نیست که به صرف تأیید این‌که «من سخن می‌گویم»، وعده‌ی تهدیدآمیز ناپدید و پدیداری آتی را دریافت نکند.

یادداشت‌ها

1. Blanchot (M), *Celui qui ne m'accompagnait pas*, Paris, Gallimard, "CollectionBlanche", 1953, p. 125.
2. *L'Attente, l'Oublie*, Paris, Gallimard, «Coll. blanche», 1962.
3. *Amindab*, p. 220.
4. *Aminadab*, p. 113.
5. *Le Très-Haut*, p. 81.

۶. ن.ک.:

- L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, " Coll. blanche" pp. 179-184; *Le Livre à venir*, *op. cit.*, pp. 9-17.
7. *Au moment voulu*, pp. 68-69.
 8. Blanchot (M.), *Celui qui ne m'accompagnait pas*, pp. 135-136.

مؤلف چیست؟

«مؤلف چیست؟» متن سخنرانی‌یی است که فوکو در فوریه‌ی ۱۹۶۹ برای انجمن فرانسوی فلسفه ایراد کرد. بخش اول متن ترجمه تا گزارش جلسه چکیده‌ای است از فوکو در باب آنچه در سخنرانی‌اش طرح می‌کند. در انتهای سخنرانی نیز مناظره‌ای با حضور موريس گاندیاک (فیلسوف)، لوسین گلدمن، ژاک لاکان، ژان دورمسون (نویسنده)، ژ. اولمو و ژان وال برگزار می‌شود که در متن ترجمه به‌طور کامل آورده شده‌است. فوکو همین سخنرانی را با تغییراتی در ۱۹۷۰ در دانشگاه بوفالو (ایالت نیویورک) ایراد کرد. متن ترجمه هر دو متن را با جابه‌جایی‌هایی با هم آورده‌است. بخش اصلی «مؤلف چیست؟» پیش از این در *سرگشتگی نشانه‌ها* (گزینش و ویرایش مانی حقیقی، نشر مرکز، ۱۳۷۹) چاپ شده‌است که در این جا با ویرایش کامل و افزودن دو بخش چکیده و بحث انتهایی چاپ می‌شود. برای متن فرانسوی ن.ک.:

«Qu'est-ce qu'un auteur?», in *Dits et écrits*, I;

و برای متن انگلیسی ن.ک.:

«What is an autor?», in *The Essential Works*, 2.

میشل فوکو، پروفیسور در مرکز دانشگاهی تجربی ونسن، در برابر اعضای انجمن فرانسوی فلسفه این استدلال‌ها را باز می‌کند:

«چه اهمیت دارد که چه کسی سخن می‌گوید؟» در این بی‌تفاوتی، اصل اخلاقی^۱ و شاید بنیادی‌ترین اصل اخلاقی نوشتار معاصر تأیید می‌شود. برای نقد، ناپدید شدن مؤلف به درون مایه‌ای از این پس هرروزه بدل شده است. اما نکته‌ی اساسی تصدیقِ دیگرباره‌ی ناپدید شدن مؤلف نیست؛ [بلکه] باید جاهایی را که کارکرد^۲ مؤلف در آن‌ها اعمال می‌شود، به منزله‌ی مکان تهی – هم بی‌تفاوت هم الزام‌آور – شناسایی کرد.

۱. نام مؤلف: عدم امکان بررسی نام مؤلف به منزله‌ی توصیفی معین؛ اما همچنین عدم امکان بررسی نام مؤلف به منزله‌ی یک نام خاص معمولی.
۲. رابطه‌ی ملکی: مؤلف نه دقیقاً مالک متون‌اش است نه مسئول‌شان؛ مؤلف نه تولیدگر متون‌اش است نه ابداعگر‌شان. *speech act*^۳ که امکان می‌دهد بگوییم اثر وجود دارد، چه ماهیتی دارد؟
۳. رابطه‌ی انتسابی^۴: مؤلف بی‌شک آن کسی است که می‌توان آن‌چه را گفته‌شده یا نوشته‌شده، به او نسبت داد. اما انتساب – حتا هنگامی که مؤلفی شناخته‌شده مورد نظر است – نتیجه‌ی عملیات پیچیده و به ندرت موجه نقد است. عدم قطعیت‌های *opus*^۵.
۴. جایگاه مؤلف. جایگاه مؤلف در کتاب (استفاده از کلمات اشاری^۶؛ کارکردهای پیش‌گفتارها؛ وانمودگرانِ رونویس‌گر، حکایت‌گر، محرم راز، وقایع‌نگار). جایگاه مؤلف در انواع متفاوت سخن^۷ (برای مثال در گفتمان فلسفی). جایگاه مؤلف در یک حوزه‌ی گفتمانی (بنیان‌گذار یک رشته چیست؟ «بازگشت به...» به منزله‌ی لحظه‌ی قطعی در تغییر یک حوزه‌ی گفتمانی، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟).

1. éthique/ethic

۲. function/fonction به معنای تابع هم است، همچون تابع مشتق یا اصلی در جبر.

۳. کنش گفتاری.

4. Le rapport d'attribution

۵. اثر.

6. embrayeur

7. discours/discourse

گزارش جلسه

جلسه در ساعت ۱۶ و ۴۵ دقیقه در کولژ دو فرانس، سالن شماره ۶ به ریاست ژان وال آغاز شد.

ژان وال: خوش وقت‌ایم که امروز در میان خود میشل فوکو را داریم. اندکی برای آمدن‌اش بی‌صبر بودیم و اندکی نگران از تأخیرش، اما او اینک این‌جاست. من او را به شما معرفی نمی‌کنم، او فوکوی «راستین» است، فوکوی کلمه‌ها و چیزها، فوکوی تز درباره‌ی دیوانگی. اکنون گفتار را به او می‌سپارم.

میشل فوکو: فکر می‌کنم - البته از این بابت کاملاً مطمئن نیستم - رسم بر این است که نتیجه‌ی کارهای انجام‌شده را باید برای بررسی و نقد شما به این انجمن فلسفه ارائه دهم. متأسفانه آن‌چه امروز به شما ارائه می‌کنم، می‌ترسم بسی مختصرتر از آن باشد که سزاوار توجه شما باشد: این طرحی است که می‌خواستم به شما ارائه دهم، رساله‌ای تحلیلی که هنوز هم به‌زحمت و به‌طور مبهم خطوط اصلی آن را می‌بینم؛ اما به‌نظم رسید که با تلاش برای ترسیم آن‌ها در برابر شما و درخواست قضاوت‌تان در باب آن‌ها و تصحیح‌شان، من همچون یک «روان‌رنجور تمام‌عیار»، در جست‌وجوی دو فایده‌ام: نخست این‌که نتایج کاری را که هنوز وجود ندارد، از سخت‌گیری ایرادهای شما خلاص کنم، و دوم این‌که آن را به هنگام تولدش، نه‌تنها از حمایت‌تان، بلکه از پیشنهادها و توصیه‌های‌تان بهره‌مند سازم.

درخواست دیگری هم از شما دارم؛ از من دل‌خور نشوید اگر در عین گوش‌دادن به پرسش‌هایی که کمی بعد طرح می‌کنید، همچنان و به‌ویژه در این‌جا، غیاب آوایی را حس کنم که تا بدین‌جا برایم واجب و ضروری بوده‌است؛ همین‌الآن خواهید فهمید که هنوز هم این نخستین استاد است که سرسختانه جویای شنیدن آوازش‌ام. آخر نخست با او بود که طرح اولیه‌ام را

در میان گذاشتم؛ قطعاً نیاز شدیدی دارم که در طرح اولیه‌ی این کارم مشارکت کند و یک بار دیگر مرا در شک و تردیدهایم یاری دهد. اما با این همه، از آنجا که غیاب نخستین مکان سخن است، خواهش می‌کنم بپذیرید که در وهله‌ی اول این اوست که امروز خطاب قرار می‌دهم.

بی‌شک لازم است دلیل موضوعی را که طرح کردم، یعنی «مؤلف چیست؟»، اندکی برای تان توجیه کنم.

اگر این پرسش اندکی عجیب را برای بررسی انتخاب کردم، نخست از آن روست که می‌خواهم نقدی کنم بر آنچه قبلاً نوشته‌ام و بازگردم به شماری از بی‌احتیاطی‌هایی که مرتکب شده‌ام. در کلمه‌ها و چیزها، در صدد برآمدم که توده‌ای کلامی و انواع لایه‌های گفتمانی را که واحدهای کتاب، اثر و مؤلف به وضوح بیانگرشان نیستند، تحلیل کنم. من به‌طور کلی از «تاریخ طبیعی» یا «تحلیل ثروت‌ها» یا «اقتصاد سیاسی» و نه به‌هیچ‌رو از آثار یا نویسندگان صحبت کردم. با این حال به‌گونه‌ای ساده‌انگارانه یعنی بدوی، در سرتاسر این متن از اسامی مؤلفان استفاده کردم. من از بوفون، کوویه، ریکاردو و دیگران صحبت کردم و گذاشتم این اسامی در یک دوپهلویی شدیداً دست‌وپاگیر عمل کنند. به‌نحوی که دو نوع ایراد موجه می‌توانست بر من وارد آید و به‌واقع وارد آمد. از یک سو، به من گفتند که شما بوفون یا مجموعه آثارش را آن‌گونه که باید، توصیف نکردید، و آنچه در مورد مارکس گفته‌اید، به‌طرز مضحکی در مورد اندیشه‌ی مارکس ناکافی است. بی‌شک این ایرادها مستدل بودند، اما فکر نمی‌کنم در مورد آنچه انجام داده‌ام، کاملاً به‌جا و درست باشند؛ چون مسئله برای من توصیف بوفون یا مارکس، یا بازسازی آنچه گفته‌بودند یا می‌خواستند بگویند، نبود: من صرفاً در پی یافتن قواعدی بودم که آنان مجموعه‌هایی نظری را که می‌توان در متون‌شان دید، مطابق این قواعد شکل داده‌بودند. ایراد دیگری نیز به من وارد کرده‌اند؛ به من می‌گفتند که شما خانواده‌هایی عجیب‌الخلقه تشکیل می‌دهید و نام‌هایی آشکارا متضاد را به هم نزدیک می‌کنید، نام‌هایی نظیر بوفون و لینه، یا کوویه و

داروین را کنار هم قرار می‌دهید و داروین را علیه مشهودترین بازی خویشاوندی‌ها و شباهت‌های طبیعی. باز هم باید بگویم که به‌نظرم این ایراد وارد نیست، چون هرگز در پی ارائه‌ی شجره‌نامه‌ای از شخصیت‌های معنوی نبودم و نمی‌خواستم تصویری فکری از دانشمند یا طبیعی‌دان سده‌ی هفدهم یا هجدهم برسام؛ من نمی‌خواستم هیچ خانواده‌ای، نه خانواده‌ای مقدس نه منحرف تشکیل دهم و صرفاً در جست‌وجوی شرایط عملکرد کردارهای خاص گفتمانی بودم. و این بسی کم‌اهمیت‌تر و معمولی‌تر بود.

به من خواهید گفت که پس چرا در کلمه‌ها و چیزها اسامی مؤلفان را به کار برده‌اید؟ یا باید از هیچ نامی یاد نمی‌شد، یا شیوه‌ی استفاده از این اسامی تعریف می‌شد. فکر می‌کنم این ایراد موجه است: تلاش کردم پیامدها و عواقب آن را در متنی که به‌زودی چاپ خواهد شد، ارزیابی کنم و به آن منزلتی هم‌تراز با واحدهای بزرگ گفتمانی دهم، نظیر واحدهایی که تاریخ طبیعی یا اقتصاد سیاسی می‌خوانیم؛ از خودم می‌پرسم مطابق چه روش‌ها و چه ابزارهایی می‌توان آن‌ها را شناسایی، بیان، تحلیل و توصیف کرد. این بود بخش نخست یک کار تجربی چندین ساله که اکنون به پایان رسیده است.

اما پرسش دیگری مطرح است: پرسش مؤلف و همین پرسش است که اکنون می‌خواهم در مورد آن با شما صحبت کنم. این انگاره‌ی «مؤلف» در تاریخ ایده‌ها، شناخت‌ها، ادبیات و نیز در تاریخ فلسفه و علوم، لحظه‌ی خاصی از فردیت را برمی‌سازد. حتا امروز، هنگامی که تاریخ یک مفهوم، یک ژانر ادبی یا مکتبی فلسفی را می‌پردازیم، چنین مقوله‌هایی در مقایسه با واحد اول، محکم و بنیادین مؤلف و اثر، نقطه‌هایی نسبتاً ضعیف، فرعی و زیرین به‌نظر می‌رسند.

دست‌کم برای سخنرانی امروز، تحلیل تاریخی-اجتماعی شخصیت مؤلف را کنار می‌گذارم. چگونه مؤلف در فرهنگی نظیر فرهنگ ما فردیت یافته، از چه جایگاهی برخوردار شده، از چه زمانی برای مثال انجام تحقیقات در مورد اصالت و انتساب آغاز شده، مؤلف در کدام نظام ارزیابی قرار گرفته، از چه زمانی حکایت‌کردن زندگی مؤلف‌ها و نه قهرمان‌ها آغاز شده و چگونه

این مقوله‌ی بنیادینِ نقدِ «انسان-و-اثرش» تأسیس شده‌است، همگی بدون شک در خور تحلیل‌اند. با وجود این، در حال حاضر می‌خواهم صرفاً به رابطه‌ی میان متن و مؤلف و شیوه‌ای که متن اشاره دارد به «سیمایی» که دست‌کم ظاهراً مقدم بر آن و بیرون از آن است، بپردازم.

درون‌مایه‌ای را که می‌خواهم با آن آغاز کنم، از عبارتی از بکت وام گرفته‌ام: «چه اهمیت دارد که چه کسی سخن می‌گوید، کسی گفت چه اهمیت دارد که چه کسی سخن می‌گوید». در این بی‌تفاوتی، باید یکی از اصول اخلاقی بنیادینِ نوشتارِ معاصر را بازشناخت. می‌گویم «اخلاقی»، زیرا این بی‌تفاوتی به واقع ویژگی سرشت‌نمای شیوه‌ی سخن‌گفتن یا نوشتن نیست، بلکه بیش‌تر نوعی قاعده‌ی درون‌ماندگار^۱ است که بی‌وقه تکرار می‌شود، اما هیچ‌گاه به‌طور کامل به کار بسته نمی‌شود، اصلی که نوشتار را نتیجه و چیزی تمام‌شده معرفی نمی‌کند، بلکه بر آن به منزله‌ی کردار، مسلط است. این قاعده بسی بیش از آن برای مان‌آشناست که نیازی به تحلیل طولانی آن باشد؛ در این جا کافی است که این قاعده‌ی درون‌ماندگار را با توصیفِ دو درون‌مایه‌ی اصلی آن مشخص کنیم.

نخست می‌توان گفت که نوشتارِ امروز از درون‌مایه‌ی بیان رهایی یافته‌است و صرفاً به خود ارجاع می‌دهد، با این وصف، به شکل درونگوییِ محدود نیست و با بیرونگوییِ از تابا ز شده‌اش این همان است؛ این به معنای آن است که نوشتارِ یک بازیِ نشانه‌هاست، بازی‌یی که کم‌تر براساس محتوای مدلول‌اش و بیش‌تر براساسِ سرشتِ دال مرتب شده‌است؛ وانگهی این قاعده‌مندیِ نوشتارِ همواره در کنارِ محدوده‌هایش تجربه می‌شود؛ نوشتارِ همواره در حال واژگونی و تخطی از قاعده‌مندی‌یی است که آن را می‌پذیرد و برمبنای آن بازی می‌کند؛ نوشتار همچون بازی‌یی که لزوماً فراتر از قواعدش می‌رود و بدین ترتیب به خارج می‌رسد، از تا باز می‌شود. در نوشتار، نه

آشکار ساختن یا ستایش از عملِ نگارش مورد نظر است، نه زندانی کردنِ یک سوژه درون یک زبان، بلکه مسئله گشودنِ فضایی است که در آن سوژه‌ی نویسا بی‌وقفه محو می‌شود.

دومین درون‌مایه که به مراتب شناخته شده‌تر است، خویشاوندی نوشتار است با مرگ. این رابطه درون‌مایه و سستی دیرینه و هزار ساله در حکایات و در حماسه‌های یونان را واژگون می‌کند، حماسه‌هایی که برای جاودانه کردنِ فناپذیری قهرمان بود: قهرمان از آن‌رو حاضر به جوان‌مرگ شدن بود که زندگی‌اش که این چنین با مرگ تبرک شده و ستایش شده است، به فناپذیری برسد و حکایت نیز جبرانِ این مرگ پذیرفته شده بود. انگیزه و درون‌مایه و بهانه‌ی حکایات عرب - نظیر هزار و یک شب - اجتناب از مردن است: [شهرزاد] تا سحر حرف می‌زند و قصه می‌گوید تا مرگ را دور کند و موعد خاموش شدنِ راوی را به تعویق اندازد. حکایتِ شهرزاد وارونه‌ی سرسختانه‌ی مرگ است و تلاشی است که هر شب از سر گرفته می‌شود تا مرگ را بیرون از حلقه‌ی زندگی نگه دارد. فرهنگ ما این درون‌مایه‌ی حکایت یا نوشتار برای دور کردنِ مرگ را دگرگون کرده است؛ نوشتار اکنون در پیوند است با قربانی کردن و قربانی کردنِ خودِ زندگی؛ محوشدنی ارادی که نیاز به بازنمایانده شدن در کتاب‌ها ندارد، زیرا در زندگی خودِ نویسنده تحقق می‌یابد. اثر که زمانی وظیفه داشت فناپذیری را به همراه آورد، اکنون از این حق برخوردار شده است که بگشود و قاتلِ مؤلفِ خود باشد، همان‌طور که در مورد فلور، پروست و کافکا می‌بینیم. اما نکته‌ی دیگری نیز هست: این رابطه‌ی میان نوشتار و مرگ در محو خصوصیت‌های فردیِ سوژه‌ی نویسا نیز آشکار می‌شود؛ سوژه‌ی نویسا با استفاده از همه‌ی راه‌های پُریچ و خمی که میان خود و آن‌چه می‌نویسد، ایجاد می‌کند، همه‌ی نشانه‌های فردیت خاص‌اش را حذف می‌کند. در نتیجه، نشانِ نویسنده چیزی غیر از تکیه‌گیِ غیاب‌اش نیست؛ او باید نقش یک مرده را در بازی نوشتار ایفا کند.

هیچ‌یک از این نکات جدید و ناآشنا نیستند و مدت‌هاست که نقد و فلسفه این

ناپدید یا مرگِ مؤلف را ثبت کرده‌اند. اما با این وصف، مطمئن نیستم که تمام نتایج این کشف به دقت بررسی شده و اهمیت آن به درستی ارزیابی شده باشد. به عبارت دقیق‌تر، به نظر می‌رسد که شماری از انگاره‌هایی که قرار است جایگزین جایگاه ممتاز مؤلف شوند، در واقع این مزیت را حفظ می‌کنند و روی معنای واقعی این ناپیداییِ مؤلف سرپوش می‌گذارند. من از میان این انگاره‌ها، به بررسی دو انگاره می‌پردازم که به گمان‌ام، امروز اهمیت بسیاری دارند.

نخست انگاره‌ی اثر. این نظریه‌ای کاملاً آشناست که وظیفه‌ی نقد نشان دادنِ مناسباتِ اثر با مؤلف یا بازسازیِ یک اندیشه یا تجربه از راه متون نیست، بلکه تحلیلِ اثر در ساختار، معماری، شکل ذاتی و بازیِ مناسباتِ درونی‌اش است. با این حال در این جا، مسئله‌ای پیش می‌آید: اثر چیست؟ این یگانگیِ غریبی که اثر می‌نامیم، چیست؟ از چه عناصری تشکیل شده است؟ آیا اثر همان چیزی نیست که مؤلف نوشته است؟ و می‌بینیم که مشکلات بی‌درنگ بروز می‌کنند: اگر فردِ مؤلف نیست، آیا می‌توان آن‌چه را او نوشته یا گفته، در اوراق‌اش به جا گذارده یا از صحبت‌هایش گردآوری شده است، «اثر» نامید؟ اگر سادِ مؤلف نیست، پس اوراق او چیستند؟ صرفاً طومارهایی که او هنگام به سر بردن در زندان، روی آن‌ها مدام مشغول خیال‌پردازی‌های خود بوده است؟

اما حتا با پذیرش فرد در مقام مؤلف، باز این پرسش پیش می‌آید که آیا هر آن‌چه او نوشته یا گفته یا از خود به جا گذارده، بخشی از اثر اوست؟ مسئله‌ای نظری و در عین حال تکنیکی. برای مثال، وقتی اقدام به انتشار آثار نیچه می‌کنیم، کجا باید دست از کار بکشیم؟ مسلماً همه چیز باید منتشر شود، اما این «همه چیز» یعنی چه؟ به طور قطع، همه‌ی آن‌چه خود نیچه چاپ کرده است. اما چرکنویس‌های آثارش چطور؟ بدون شک. و طرح‌هایی برای گزین‌گویه‌ها؟ مسلماً. و قلم‌خوردگی‌ها و یادداشت‌های پایین هر صفحه؟ البته. اما اگر در دفترچه‌ای پُر از گزین‌گویه، مرجعی یا اشاره به قرار ملاقاتی یا نشانی و یا حتا فهرستی برای لباس‌شویی دیده شود، آن وقت چه باید کرد، آیا

آن‌ها نیز اثرند یا نه؟ اما چرا نه؟ و همین‌طور تا بی‌نهایت. چگونه می‌توان اثری را از میان میلیون‌ها نشان به‌جامانده پس از مرگِ فرد مشخص کرد؟ نظریه‌ی اثر وجود ندارد و کسانی که ساده‌لوحانه به ویرایش و تصحیح آثار دست می‌زنند، فاقد چنین نظریه‌ای‌اند و کار تجربی‌شان خیلی زود مختل می‌شود. حتا می‌توان فراتر رفت: آیا هزار و یک شب یک اثر است؟ جُنگ‌ها از کلمنس اسکندرانی^۱ یا زندگی‌ها، تعالیم و سخنان فیلسوفان مشهور از دیوگنس لاترتیوس^۲ چگونه؟ پرسش‌های فراوانی درباره‌ی انگاره‌ی اثر مطرح است. بنابراین، گفتن این‌که باید نویسنده (مؤلف) را کنار گذاشت و خودِ اثر را مطالعه کرد، کافی نیست. واژه‌ی «اثر» و یگانگی‌یی که این واژه بر آن دلالت دارد، احتمالاً به اندازه‌ی فردیتِ مؤلف، مسئله‌سازند.

انگاره‌ی بعدی که مانع از تصدیقِ ناپدیدِ مؤلف می‌شود و لحظه‌ی این محوشدگی را مخدوش و کتمان می‌کند و با ظرافت، وجودِ مؤلف را همچنان حفظ می‌کند، انگاره‌ی نوشتار است. با کاربردِ دقیقِ این انگاره نه‌تنها باید بتوان از مراجعه به مؤلف صرف‌نظر کرد، بلکه باید بتوان برای این غیبتِ جدیدِ مؤلف جایگاهی قایل شد. در جایگاهی که هم‌اکنون به انگاره‌ی نوشتار می‌دهند، نه عمل نوشتن مسئله است و نه نشان (علامت یا نشانه‌ی) آن‌چه ممکن بود کسی بخواهد بگوید؛ با تلاش بسیار می‌کوشیم درباره‌ی شرایط کلی هر متن بیندیشیم، هم شرایط مکانی‌یی که متن در آن پراکنده می‌شود، هم شرایط زمانی‌یی که متن در آن از تا باز می‌شود.

باین‌وصف، به‌نظر می‌رسد که در کاربردِ رایج، انگاره‌ی نوشتار خصوصیاتِ تجربیِ مؤلف را به یک بی‌نامیِ متعالی بدل می‌کند. ما با قراردادن دو شیوه‌ی ویژگی‌شماریِ نوشتار به موازات هم و در مقابل هم، یعنی رویکرد نقادانه و رویکرد مذهبی، به امحای نشانه‌های بسیار مشهود

1. Clemens Alexandri, *Strōmateis*.

2. Diogenes Laertius, *Pilosopson Kai domaton sunagoge*.

تجربه‌مندی^۱ مؤلف اکتفا می‌کنیم. درواقع، به‌نظر می‌رسد دادن جایگاهی آغازین و اصلی به نوشتار شیوه‌ای است برای آن‌که هم تأیید الهیاتی ویزگی مقدس نوشتار، هم تأیید نقادانه‌ی ویزگی آفریننده‌ی آن از نو در قالب واژگانی متعالی بیان شود. به‌نظر می‌رسد پذیرش این‌که نوشتار به دلیل خود تاریخ که نوشتار آن را امکان‌پذیر کرده‌است، در معرض فراموشی و سرکوب قرار دارد، اصل مذهب معنای پنهان (و ضرورت تأویل) و اصل نقادانه‌ی دلالت‌های ضمنی و تعین‌های خاموش و محتوای مبهم (و ضرورت تفسیر) را در قالب واژگانی متعالی بازنمایی می‌کند. و سرانجام به‌نظر می‌رسد در نظر گرفتن نوشتار به منزله‌ی غیاب صرفاً اصل مذهب سنت تغییرناپذیر و هرگز به‌انجام نرسیده و اصل زیبایی شناختی بقای اثر و جاودانگی آن پس از مرگ مؤلف و مازاد اسرارآمیز آن نسبت به مؤلف را تکرار می‌کند.

این کاربرد انگاره‌ی نوشتار این خطر را دارد که در لوای حمایت از امر ماتقدم، امتیازات مؤلف را حفظ کند: این کاربرد زیر نور خاکستری خنثاسازی، بازی آن بازنمایی‌هایی را حفظ می‌کند که تصویر معینی از مؤلف را شکل داده‌اند. ناپدیدي مؤلف که پس از مالارمه رویدادی است بی‌وقفه، با موانعی متعالی مواجه است. آیا در این جا خط فاصل مهمی وجود ندارد میان کسانی که معتقدند هنوز می‌توان به گسست‌های امروزی در قالب سنت تاریخی-متعالی قرن نوزدهم اندیشید و کسانی که تلاش می‌کنند تا یک‌بار برای همیشه از این سنت خلاص شوند؟

بااین‌حال، تکرار این تأیید توخالی ناپدیدي مؤلف کافی نیست. به‌همین ترتیب، تکرار بی‌پایان این‌که خدا و انسان به مرگی مشترک مرده‌اند، نیز کافی نیست. باید فضایی را شناسایی کرد که با ناپدیدي مؤلف خالی شده‌است، و به دنبال توزیع خلأها و شکاف‌ها گشت و مترصد روزنه‌ها و

1. empiricité/empiricity

کارکردهای آزادانه‌ای بود که این ناپدیددی آشکارشان می‌کند. ابتدا باید مسائلی را که استفاده از نام مؤلف پیش می‌کشد، به‌طور مختصر روشن کنم. نام مؤلف چیست؟ چگونه کار می‌کند؟ بدون آن‌که راه‌حلی ارائه کنم، فقط به چندتا از مشکلاتی که نام مؤلف نشان می‌دهد، اشاره خواهم کرد.

نام مؤلف نامی خاص است و همان مسائلی را سبب می‌شود که هر نام خاص دیگری. (در این جا من از میان تحلیل‌های مختلف به تحلیل‌های سرل مراجعه می‌کنم)^۱ واضح است که تبدیل نام خاص به یک مرجع بی‌قید و شرط ممکن نیست. نام خاص (و نیز نام مؤلف) کارکردهای دیگری غیر از کارکردهای نشانگر دارد. نام خاص بیش‌تر از یک نشانه، ایما و اشاره، یا اشاره‌ی انگشت به‌سوی کسی است؛ نام خاص تا اندازه‌ای معادلِ توصیف است. وقتی می‌گوییم «ارسطو»، واژه‌ای را به‌کار می‌بریم که معادلِ یک توصیف یا سلسله‌ای از توصیف‌های معین است، مانند «مؤلفِ روشِ منطقِ تحلیل» یا «بنیانگذار هستی‌شناسی» و غیره. اما نمی‌توانیم به همین اکتفا کنیم، زیرا نام خاص صرفاً یک دلالت ندارد. وقتی درمی‌یابیم که شکار معنوی^۲ نوشته‌ی رمبو نیست، نمی‌توانیم ادعا کنیم که معنای این نام خاص یا نام مؤلف تغییر کرده است. نام خاص و نام مؤلف بین دو قطبِ توصیف و نام‌گذاری قرار دارند: نام خاص و نام مؤلف باید رابطه‌ای با آن‌چه می‌نامند، داشته باشند، اما این رابطه نه کاملاً بر وجه توصیف است، نه کاملاً بر وجه نام‌گذاری، بلکه رابطه‌ای است خاص. با این وصف - و در همین جاست که مشکلاتِ خاصِ نام مؤلف بروز می‌کند -، رابطه‌ی نام خاص با فردِ نامیده‌شده و رابطه‌ی نام مؤلف با آن‌چه می‌نامد، همسان نیست و به‌شیوه‌ای یکسان کار نمی‌کند. تفاوت‌های بسیاری میان این دو وجود دارند.

1. John Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, pp. 162-74.

2. La chasse spirituelle

برای مثال، اگر دریابیم که پی‌یر دووئن چشمان آبی ندارد یا در پاریس متولد نشده است یا پزشک نیست و غیره، باز هم نام پی‌یر دووئن همچنان به همان شخص اشاره می‌کند. چنین چیزهایی رابطه‌ی نام‌گذاری را تغییر نمی‌دهند. در عوض، مسائلی که نام مؤلف پیش می‌کشد، بسیار پیچیده‌تر است؛ اگر دریابیم که شکسپیر در خانه‌ای که ما امروز به دیدن آن می‌رویم، متولد نشده است، این تغییر قطعاً عملکرد نام مؤلف را تغییر نمی‌دهد؛ اما اگر ثابت شود که شکسپیر غزل‌ها را که منسوب به اوست، ننوشته است، آنگاه تغییر مهمی رخ داده است که بر شیوه‌ی کارکرد نام مؤلف تأثیر می‌گذارد. اگر ثابت شود که شکسپیر ارغنون بیکن را نوشته است، زیرا یک مؤلف واحد آثار بیکن و آثار شکسپیر را نوشته است، آنگاه نوع سوم تغییر بروز می‌کند که عملکرد نام مؤلف را کاملاً دگرگون می‌کند. بنابراین، نام مؤلف یک نام خاص چون سایر نام‌های خاص نیست.

واقعیت‌های بسیار دیگری نیز تکیه‌گی ناسازه‌گون نام مؤلف را مشخص می‌کنند. گفتن این که پی‌یر دووئن وجود ندارد، به هیچ وجه با گفتن این که هومر یا هرمس تریسمگستوس وجود ندارند، یکی نیست؛ مورد اول به معنی آن است که هیچ کس نام‌اش پی‌یر دووئن نیست؛ اما دومی به معنی آن است که چند نفر در زیر یک نام واحد جمع شده‌اند یا مؤلف حقیقی هیچ یک از ویژگی‌هایی را ندارد که به‌طور مرسوم به شخص هومر یا هرمس نسبت داده می‌شود. گفتن این که نام حقیقی فلانی ژاک دوران است و نه پی‌یر دووئن به هیچ وجه با گفتن این که نام استاندارد آنری بل است، یکی نیست. همچنین، می‌توان معنا و عملکرد چنین قضایایی را به پرسش گرفت: «بورباکی^۱ فلان کس و بهمان کس است و غیره» و «ویکتور ارمیتا، کلیماکوس، آنتی کلیماکوس، فراتر تا کیتورنوس و کنستانتین کنستانتینوس، همگی کیر که گورند.»

۱. نیکلا بورباکی نام مستعار جمعی برای گروهی از ریاضی‌دانان معاصر فرانسوی است که به اصلاح اساسی ریاضیات برپایه‌ی مبانی دقیق آکسیوماتیک مبادرت کردند (آنری کارتن، کلود شوواله، ژان دیودونه، شارل ارسمان، آندره وی و...).

این تفاوت‌ها ممکن است ناشی از این واقعیت باشند که نام مؤلف صرفاً عنصری در یک سخن نیست (عنصری که می‌تواند فاعل یا مفعول باشد یا جای آن را ضمیر و امثال آن بگیرند)؛ نام مؤلف نقش معینی را نسبت به سخن‌ها ایفا می‌کند و کارکرد طبقه‌بندی را تضمین می‌کند. چنین نامی امکان می‌دهد که شمار معینی از متون گردآوری شود، حد و مرز آن‌ها تعیین شود و از آن میان برخی از متون حذف شود و در مقابل متون دیگر قرار گیرد. به علاوه، این نام رابطه‌ای را میان متون برقرار می‌کند؛ هر مس‌تریسم‌گیستوس وجود نداشته‌است، بقراط هم همین‌طور. به آن معنی که بالزاک وجود داشته‌است، اما این که چند متن زیر یک نام واحد قرار داده شده‌اند، نشان می‌دهد که میان آن‌ها رابطه‌ای از همگونی، خویشاوندی، وثوق برخی از متون از راه متون دیگر، توضیح متقابل یا بهره‌گیری همزمان برقرار شده‌است. نام مؤلف وجه معینی از هستی سخن را مشخص می‌کند: این که یک سخن نام مؤلفی را بر خود داشته‌باشد، این که بتوان گفت «این را فلان کس نوشته‌است» یا «بهمان کس مؤلف‌اش است»، نشان می‌دهد که این سخن، گفتاری روزمره و پیش‌پاافتاده نیست که هر روز گفته می‌شود و می‌گذرد و بی‌درنگ قابل مصرف است، بلکه گفتاری است که باید به شیوه و وجهی خاص دریافت شود و در فرهنگی معین، جایگاه خاصی را کسب کند.

به نظر می‌رسد که برخلاف سایر نام‌های خاص، نام مؤلف از درون یک سخن به فردی واقعی و بیرونی که آن را پدید آورده‌است، گذر نمی‌کند، بلکه همواره حضور دارد، محدوده‌های متن را معین می‌کند و وجه هستی آن را آشکار یا دست‌کم مشخص می‌کند. نام مؤلف ظهور مجموعه‌ای گفتمانی را آشکار می‌کند و جایگاه این سخن را در درون یک جامعه و فرهنگ معین نشان می‌دهد. نام مؤلف در احوال مدنی افراد جا ندارد و جایگاهی حقوقی ندارد، در خیال اثر هم جا ندارد، بلکه در گسستی قرار گرفته‌است که گروه معینی از سخن‌ها و وجه تکین هستی‌شان را بنا می‌نهد. در نتیجه، می‌توان گفت که در تمدنی مانند تمدن ما، شماری از سخن‌ها از «کارکرد مؤلف»

برخوردارند، حال آن‌که سایر سخن‌ها از آن بی‌بهره‌اند. نامه‌ای خصوصی ممکن است امضاءکننده‌ای داشته‌باشد، اما مؤلف ندارد. یک قرارداد ممکن است ضامنی داشته‌باشد، اما مؤلف ندارد. متن بدون نامی که روی دیوار خیابان می‌خوانیم، ممکن است نویسنده داشته‌باشد، اما مؤلف ندارد. بنابراین، کارکرد مؤلف سرشت‌نمای وجه وجودی و شیوه‌ی گردش و عملکرد برخی از سخن‌ها در یک جامعه است.

اکنون بیایید این «کارکرد مؤلف» را تحلیل کنیم. در فرهنگ ما، سخن دارای کارکرد مؤلف چگونه ویژگی شماری می‌شود؟ و در چه چیزی با سایر سخن‌ها متفاوت است؟ اگر فقط مؤلف کتاب یا متن را در نظر بگیریم، می‌توانیم چهار ویژگی متفاوت را برای آن بازیشناسیم.

اول این‌که این سخن‌ها موضوع تخصیص^۱ اند و شکل مالکیت آن‌ها نوع کاملاً خاصی است که سال‌هاست تدوین و رمزگذاری شده‌است. باید خاطرنشان کنم که از جنبه‌ی تاریخی، این مالکیت همواره فرع است بر آنچه می‌توان تخصیص کیفری خواند. متون، کتاب‌ها و سخن‌ها به‌واقع از آن‌جا دارای مؤلف شدند (مؤلفانی غیر از شخصیت‌های اساطیری و چهره‌های بزرگ «مقدس» و «تقدیس‌کننده») که مؤلف‌ها در معرض مجازات قرار گرفتند، یعنی از آن‌جا که سخن‌ها توانستند تخطی‌گر شوند. در فرهنگ ما (و بی‌شک در بسیاری از فرهنگ‌های دیگر) سخن در ابتدا یک محصول، چیز یا کالا نبود؛ سخن یک عمل بود - عملی که در حوزه‌ی دو قطبی مقدس و بی‌دین، مشروع و نامشروع، مذهبی و کفرآمیز جا گرفته بود. از جنبه‌ی تاریخی، سخن پیش از آن‌که به کالایی گرفتار در چرخه‌ی مالکیت بدل شود، عملی بود سرشار از خطر. از وقتی که یک نظام مالکیت برای متون وضع شد و قواعد اکیدی برای حقوق مؤلف و روابط مؤلف با ناشر و حقوق نشر و غیره

1. appropriation

مقرر شد - یعنی اواخر سده‌ی هجدهم و ابتدای سده‌ی نوزدهم - امکان تخطی مرتبط با عمل نوشتن بیش از پیش شکل یک الزام خاص ادبیات را به خود گرفت. انگار مؤلف از زمانی که در نظام مالکیت سرشت‌نمای جامعه‌ی ما قرار گرفت، تاوان جایگاهی را پس می‌دهد که با بازیابی حوزه‌ی قدیمی و دوقطبی سخن، با تخطی به گونه‌ای نظام‌مند، و با بازگرداندن خطر نوشتار که حالا مزایای مالکیت‌اش تضمین شده بود، این جایگاه را کسب کرد.

دومین ویژگی این است که کارکرد مؤلف بر همه‌ی سخن‌ها به شیوه‌ای عمومی و ثابت اثر نمی‌گذارد. در تمدن ما، متونی که باید به مؤلفی نسبت داده شوند، همیشه از یک نوع نبوده‌اند. زمانی بود که متونی که امروزه «ادبی» می‌نامیم (حکایات، قصه‌ها، حماسه‌ها، تراژدی‌ها و کمدی‌ها) بدون آن‌که هویت مؤلف‌شان مطرح باشد، مقبول و متداول و باارزش شناخته می‌شدند؛ بی‌نامی‌شان مشکلی پدید نمی‌آورد، زیرا قدمت‌شان، حال چه حقیقی می‌بود و چه خیالی، برای ضمانت جایگاه‌شان کافی بود. در عوض، متونی که امروزه علمی می‌نامیم، متونی درباره‌ی کیهان‌شناسی و نجوم، پزشکی و بیماری‌ها، علوم طبیعی و جغرافیا، در قرون وسطا فقط زمانی که نام مؤلف بر آن‌ها بود، پذیرفته و «حقیقت» انگاشته می‌شدند. عبارت‌هایی مانند «بقراط گفته است» یا «فلوطين حکایت می‌کند» در واقع ضوابطی برای یک استدلال معتبر و موثق نبود، بلکه نشانه‌هایی بود که به سخن‌ها الحاق می‌شد تا به منزله‌ی بیان حقیقت اثبات شده پذیرفته شوند. اما در سده‌ی هفدهم یا هجدهم، تغییری رخ داد؛ سخن‌های علمی به واسطه‌ی خودشان و در بی‌نامی یک حقیقت اثبات شده یا همواره از نو اثبات‌شدنی پذیرفته شدند و آن‌چه آن‌ها را تضمین می‌کرد، تعلق‌شان به مجموعه‌ای نظام‌مند بود و نه ارجاع به کسی که آن‌ها را خلق کرده است. کارکرد مؤلف محو شد و نام ابداعگر حداکثر فقط برای نام‌گذاری یک معادله، قضیه، تأثیری خاص، یک خاصیت، یک جسم، مجموعه‌ای از عناصر یا نشانه‌ی آسیب‌شناختی یک بیماری به کار رفت. اما سخن‌های «ادبی» فقط زمانی قابل قبول‌اند که از کارکرد مؤلف برخوردار باشند:

در مورد هر شعر یا داستانی می‌پرسیم از کجا آمده و چه کسی آن را نوشته‌است، چه زمانی، در چه شرایطی یا با چه طرحی؟ معنایی که به این متن می‌دهیم و اعتبار یا ارزشی که برای آن قایل می‌شویم بستگی دارد به شیوه‌ی پاسخ‌دادن ما به این پرسش‌ها. و اگر زمانی متن در پی یک اتفاق یا درخواست صریح مؤلف، بی‌نام شد، بازی بی‌درنگ به بازیافتن مؤلف بدل می‌شود. از آن‌جا که بی‌نامی ادبی برای ما قابل تحمل نیست، آن را در هیئت یک معما می‌پذیریم. در نتیجه، کارکرد مؤلف امروزه نقش مهمی در دیدگاه ما در مورد آثار ادبی ایفا می‌کند. (بی‌شک این‌ها کلی‌گویی‌هایی‌اند که تا آن‌جا که به نقد امروز مربوط است، باید تدقیق شوند: مدتی است نقد آثار مطابق ژانر و نوع آن‌ها انجام می‌شود، بر مبنای عناصر تکراری موجود در آن‌ها و مطابق تغییرات حول یک نامتغیر که دیگر آفرینشگر فردی نیست. همین‌طور اگر در ریاضیات دیگر چندان به مؤلف ارجاع داده نمی‌شود، مگر برای نام‌گذاری معادلات یا مجموعه‌ای از قضایا، در زیست‌شناسی و پزشکی اشاره به مؤلف و تاریخ کار او نقشی کاملاً متفاوت دارد: این اشاره فقط شیوه‌ای برای نشان‌دادن منبع نیست، بلکه شیوه‌ای است برای آن‌که شاخص معینی از «اطمینان» نسبت به تکنیک‌ها و ابزارهای آزمایش در آن دوره و در فلان آزمایشگاه ارائه شود).

سومین ویژگی کارکرد مؤلف این است که این کارکرد خود به خود با انتساب یک سخن به یک فرد شکل نمی‌گیرد، بلکه نتیجه‌ی یک عمل پیچیده است که موجود عاقلی را برمی‌سازد که آن را «مؤلف» می‌نامیم. بی‌شک منتقدان تلاش می‌کنند با تشخیص انگیزه‌ای «عمیق»، قدرتی «آفریننده»، یک «طرح»، و مکان آغازین نوشتار در فرد، به این موجود عاقل جایگاهی واقع‌گرایانه بدهند. اما در واقع، آن‌چه در فرد به منزله‌ی مؤلف تشخیص می‌دهیم (یا آن‌چه فرد را به مؤلف بدل می‌کند)، در قالب واژگان کم‌ویش روان‌شناختی، فقط فرافکنی عملیاتی است که به متون تحمیل می‌کنیم، پیوندهایی که می‌سازیم، ویژگی‌هایی که به منزله‌ی ویژگی‌هایی مناسب بنا می‌کنیم، پیوستگی‌هایی که می‌پذیریم یا حذف‌هایی که انجام می‌دهیم.

همه‌ی این عملیات برحسبِ دوران‌ها و انواع سخن تغییر می‌کند. ما آن‌گونه که یک «شاعر» می‌سازیم، یک «مؤلف فلسفی» نمی‌سازیم، درست همان‌طور که در قرن هجدهم، آن‌گونه که امروز رمان‌نویس می‌سازیم، رمان‌نویس نمی‌ساختند. باوجوداین، می‌توانیم از خلال زمان، نامتغیرهایی را در قواعدِ بر ساختنِ مؤلف پیدا کنیم.

برای مثال، به‌نظرم می‌رسد شیوه‌ای که نقد ادبی مدت‌هاست مؤلف را تعریف کرده‌است - یا به عبارت دقیق‌تر، چهره‌ی مؤلف را بر مبنای متون و سخن‌های موجود بر ساخته‌است - مستقیماً از شیوه‌ای مشتق شده‌است که سنت مسیحی اصالتِ متون در دسترس‌اش را تأیید (یا رد) می‌کرد. به عبارت دیگر، نقدِ مدرن برای «بازیافتن» مؤلف در اثر، روش‌هایی را به کار می‌برد که بسیار شبیه است به روش‌های تفسیر مسیحی برای اثباتِ ارزشِ یک متن بر اساس قداسِ مؤلف آن. ژروم قدیس در مردان نامدار^۱ شرح می‌دهد که هم‌نام‌بودن برای تعیینِ هویتِ حقیقیِ مؤلف‌های چند اثر کافی نیست، زیرا ممکن است افراد مختلف نام یکسانی داشته باشند یا کسی به‌طور غیرقانونی از نام خانوادگی دیگری استفاده کند. وقتی در سنتِ متن کار می‌کنیم، دیگر نام به منزله‌ی نشانه‌ای فردی کافی نیست. پس چگونه می‌توان چند سخن را به یک مؤلف واحد نسبت داد؟ و چگونه می‌توان برای تعیین این‌که با یک یا چند فرد سروکار داریم، از کارکرد مؤلف استفاده کرد؟ ژروم قدیس چهار معیار را پیشنهاد می‌کند: (۱) اگر از میان چند کتابی که به مؤلفی نسبت داده می‌شود، یکی نازل‌تر از مابقی بود، باید آن را از فهرست آثار مؤلف خط زد (پس مؤلف یک سطح ارزشی ثابت تعریف می‌شود)؛ (۲) همین کار را باید در مورد متونی کرد که با آموزه‌ی سایر آثار یک مؤلف در تناقض است (پس، مؤلف یک حوزه‌ی انسجام مفهومی یا نظری تعریف می‌شود)؛ (۳) همچنین باید آثاری را حذف کرد که به سبکی متفاوت و با

1. Saint Jérôme, *De Viris illustribus* (*Des hommes illustres*, trad. abbé Bareille, in *Œuvres complètes*, Paris, Louis Vives, 1878, t. III, pp. 270-338).

واژه‌ها و اصطلاح‌هایی نوشته شده است که به‌طور معمول در نوشته‌های نویسندگان دیده نمی‌شود (در این جا، مؤلف به منزله‌ی وحدتِ سبک تصور می‌شود؛ ۴) و بالاخره، متونی که به رویدادهای پس از مرگ مؤلف اشاره می‌کنند یا از اشخاصی پس از مرگ مؤلف نقل قول می‌کنند، باید متون تحریف‌شده تلقی شوند (در این جا، مؤلف چهره‌ای تاریخی و نقطه‌ی تلاقی شمار معینی از رویدادها قلمداد می‌شود). نقد ادبی مدرن حتا وقتی که به اصالت اثر نمی‌پردازد (آنچه امروز قاعده‌ای عمومی است) هنوز هم مؤلف را کم‌وبیش به همین شیوه تعریف می‌کند: مؤلف مبنایی است که امکان می‌دهد هم وجود برخی رویدادها در یک اثر و هم تغییرات و تحریف‌ها و جرح و تعدیل‌های گوناگون این رویدادها توضیح داده شوند (براساسِ زندگی‌نامه‌ی مؤلف، تعیینِ چشم‌انداز فردی‌اش، تحلیلِ موقعیت اجتماعی یا طبقاتی‌اش و روشن کردنِ طرحِ بنیادین‌اش). مؤلف همچنین اصلِ وحدتِ نوشتاری است - تمام تفاوت‌ها باید دست‌کم براساسِ اصولِ تکامل، پختگی یا تأثیرپذیری رفع شوند. همچنین مؤلف آن‌چیزی است که امکان غلبه بر تناقض‌هایی را می‌دهد که ممکن است در رشته‌ای از متون بروز کند: باید - در سطحی از اندیشه یا میل، خودآگاه یا ناخودآگاهِ مؤلف - نقطه‌ای باشد که تناقض‌ها بر مبنای آن برطرف می‌شوند و عناصرِ ناسازگار سرانجام به یک‌دیگر پیوند می‌خورند یا حول تناقضی بنیادین یا آغازین سازمان می‌یابند. و بالاخره، مؤلف یک کانونِ بیانی خاص است که در قالب شکل‌هایی کم‌وبیش کامل و با ارزش و اعتباری یکسان، در آثار و چرکنویس‌ها و نامه‌ها و قطعات و غیره ظاهر می‌شود. چهار معیار اصالتِ ژروم قدیس (معیارهایی که برای مفسران امروزی کاملاً ناکافی به نظر می‌رسد) چهار نحوه‌ای را تعریف می‌کند که نقدِ مدرن مطابق آن کارکرد مؤلف را به کار می‌گیرد.

اما کارکرد مؤلف بازسازیِ بی‌قید و شرطی نیست که به صورت چیزی دستِ دوم از متن به منزله‌ی ماده‌ای بی‌اثر ساخته شده باشد. متن همواره

دارای شماری از نشانه‌هاست که به مؤلف برمی‌گردد. این نشانه‌ها برای دستوردانان کاملاً آشناست: ضمائر شخصی، قیدهای زمان و مکان، صرف افعال. اما باید خاطر نشان کنم که نقش این عناصر در سخن‌های دارای کارکرد مؤلف و سخن‌های بی‌بهره از این کارکرد یکسان نیست. در سخن‌های بی‌بهره از کارکرد مؤلف، این «کلمات اشاری» به‌گوینده‌ی واقعی و مختصات زمانی و مکانی سخن او برمی‌گردد (البته ممکن است تغییراتی رخ دهد، مانند وقتی که سخن‌ها به‌صورت اول شخص نقل می‌شوند). در مقابل، در سخن‌های دارای کارکرد مؤلف، نقش این کلمات اشاری پیچیده‌تر و متغیرتر است. هر کسی می‌داند که در زمانی که حکایت یک راوی نقل می‌شود، نه ضمیر اول شخص، نه زمان حال اخباری و نه نشانه‌های مکانی، هیچ‌یک دقیقاً به نویسنده یا زمانی که می‌نویسد یا حرکت نوشتن ارجاع نمی‌دهد؛ بلکه به یک دگرمن^۱ ارجاع می‌دهد که ممکن است فاصله‌اش با نویسنده کم‌ویش زیاد باشد و حتا در طول اثر تغییر کند. یکی گرفتن مؤلف با نویسنده‌ی واقعی به همان اندازه اشتباه است که یکی گرفتن مؤلف با گوینده‌ی خیالی؛ کارکرد مؤلف در خود همین جدایی – در این تقسیم‌بندی و فاصله – عمل می‌کند. ممکن است این ایراد گرفته شود که این فقط خصوصیت تکیه سخن داستانی یا شاعرانه است، بازی‌یی که فقط این «شبه‌سخن‌ها» در آن شرکت می‌کنند. ولی در واقع همه‌ی سخن‌های برخوردار از کارکرد مؤلف دارای کثرت من‌اند. منی که در پیش‌گفتار رساله‌ای درباره‌ی ریاضیات حرف می‌زند – و به شرایط نگارش رساله اشاره می‌کند – از لحاظ جایگاه و عملکرد، این همان نیست با منی که طی استدلال آوردن سخن می‌گوید و در قالب «من نتیجه می‌گیرم» یا «من فرض می‌کنم» ظاهر می‌شود. در مورد اول، من به فردی بدون معادل ارجاع می‌دهد که در مکان و زمانی معین، کاری را انجام داده‌است؛ در مورد دوم، من طرح و لحظه‌ای از استدلال‌آوری را نشان می‌دهد که هر فردی

1. alter ego

می‌توانست آن را انجام دهد، به شرط آن‌که همان نظام نمادها، همان بازی اصول متعارف و همان مجموعه‌ی استدلال‌های پیشین را بپذیرد. می‌توانیم در همان رساله، منِ سومی را نیز پیدا کنیم، همانی که حرف می‌زند تا از معنای کار، موانع بر سر راه، نتایج به دست آمده و مسائلی که همچنان مطرح‌اند، بگوید؛ این من در حوزه‌ی سخن‌های پیشاپیش موجود یا آتی ریاضی قرار دارد. کارکرد مؤلف بر عهده‌ی یکی از این من‌ها (من اول) و به قیمت دو من دیگر که در این صورت دیگر فقط دوتاشدن خیالی منِ اولی‌اند، نیست. برعکس، باید گفت که در چنین سخن‌هایی، کارکرد مؤلف چنان است که پراکندگی این سه من همزمان را باعث شود.

بی‌شک تحلیل می‌توانست باز هم ویژگی‌های سرشت‌نمای بیش‌تری را برای کارکرد مؤلف پیدا کند. اما من به همین چهار ویژگی‌یی که گفتم، اکتفا می‌کنم، زیرا این ویژگی‌ها رویت‌پذیرترین و مهم‌ترین ویژگی‌ها به نظر می‌رسند. من این چهار ویژگی را این‌طور خلاصه می‌کنم: (۱) کارکرد مؤلف با نظامی حقوقی و نهادی مرتبط است که جهان سخن‌ها را احاطه می‌کند، معین می‌کند و بیان می‌کند؛ (۲) این کارکرد در همه‌ی دوره‌ها و در تمام شکل‌های تمدن، به شیوه‌ای یکسان و یک شکل روی همه‌ی سخن‌ها اعمال نمی‌شود؛ (۳) کارکرد مؤلف نه با نسبت دادن خود به خودی سخن به تولیدکننده‌ی آن، بلکه با یک سلسله عملیات خاص و پیچیده تعریف می‌شود؛ (۴) این کارکرد به گونه‌ای بی‌قید و شرط به فردی واقعی ارجاع نمی‌دهد، زیرا می‌تواند همزمان چند من و چند جایگاه سوژه را که طبقات مختلفی از افراد می‌توانند آن‌ها را اشغال کنند، امکان‌پذیر کند.

تا بدین جا به شیوه‌ای غیرقابل توجیه، موضوع‌ام را محدود کرده‌ام. به طور قطع، باید از کارکرد مؤلف در نقاشی، موسیقی و هنرهای دیگر صحبت کرد. اما حتا اگر به دنیای سخن هم اکتفا کنیم که امروز قصد چنین کاری را دارم، باز هم فکر می‌کنم که معنایی بیش از حد محدود به اصطلاح «مؤلف» داده‌ام و

خود را محدود کردم به مؤلف یک متن، کتاب یا اثر که می‌توان تولیدشان را قانوناً به او نسبت داد. به سادگی می‌توانیم ببینیم که در نظمِ گفتمان، می‌توان مؤلف بسی بیش‌تر از یک کتاب بود. مؤلف یک نظریه، سنت یا رشته‌ای که کتاب‌ها یا مؤلف‌های دیگری بتوانند به نوبه‌ی خود جایی در آن داشته باشند. مختصر این‌که این مؤلفان در جایگاهی‌اند که می‌توان آن را «فراگفتمانی»^۱ نامید.

این پدیده‌ای است مکرر، قطعاً به قدمتِ تمدنِ ما. هومر، ارسطو، آبای کلیسا و نیز اولین ریاضی‌دانان و بانیان سنت بقراطی، همه این نقش را ایفا کرده‌اند. اما به نظر می‌رسد در قرن نوزدهم در اروپا، مؤلفانی کاملاً تکین ظهور کردند که نه می‌توان آنان را با مؤلفان «بزرگ» ادبی یا مؤلفان متون مذهبی یکسان دانست و نه با پایه‌گذاران علوم. به شیوه‌ای اندکی دلبخواهی، این مؤلفان را «پایه‌گذاران گفتمان‌مندی»^۲ بنامیم.

ویژگی این مؤلف‌ها در این است که فقط مؤلف آثار و کتاب‌های خود نیستند. آنان چیزی بیش‌تر تولید کرده‌اند: امکان و قاعده‌ی شکل‌گیریِ متونِ دیگر. از این دیدگاه، این مؤلفان کاملاً متفاوت‌اند از مثلاً یک مؤلف رمان که به واقع هرگز جز مؤلف متن خود نیست. فروید فقط مؤلف تأویل رویا یا لطیفه‌ها و رابطه‌شان با ناخودآگاه^۳ نیست؛ مارکس فقط مؤلف بیانیه‌ی حزب کمونیست یا سرمایه نیست؛ آنان امکانِ بی‌پایان گفتمان را بنا کرده‌اند. بی‌شک می‌توان به سادگی ایراد گرفت. می‌توان گفت که درست نیست که مؤلفِ رمان فقط مؤلفِ متنِ خودش است؛ به یک معنا، او به شرط آن‌که کمی «مهم» باشد، چیزی بیش‌تر از آن را معین و هدایت می‌کند. برای مثالی بسیار ساده، می‌توان گفت که آن رادکلیف فقط قصرهای آتلین و دانپین^۴ و چندین رمان

1. «transdiscursive»

2. «fondateurs de discursivité»/«founders of discursivity»

3. Freud (S.), *Der Witz und seine Beziehung Zum Unbewussten*, Vienne, Franz Deuticke, 1905.

4. Ann Radcliffe, *The Casteles of Athlin and Dunbayne*.

دیگر را ننوشته است، بلکه در آغاز قرن نوزدهم، ظهور رمان‌های هراس‌انگیز گوتیک را ممکن کرده است، و از این لحاظ، کارکرد مؤلفی او از آثارش فراتر می‌رود. اما فکر می‌کنم بتوان به این ایراد پاسخ داد. آنچه پایه‌گذاران گفتمان‌مندی امکان‌پذیر می‌کنند (من مارکس و فروید را مثال زدم، زیرا معتقدم که آنان هم اولین و هم مهم‌ترین نمونه‌اند)، متفاوت است با آنچه مؤلف رمان امکان‌پذیر می‌کند. متون آن رادکلیف راه را به روی شماری از تشابه‌ها و همانندی‌ها باز کرد که آثار او برای آن‌ها الگو و اصل بود. آثار رادکلیف در برگیرنده‌ی نشانه‌های سرشت‌نما، چهره‌ها، مناسبات و ساختارهایی است که دیگران می‌توانستند دوباره آن‌ها را به کار ببرند. گفتن این‌که آن رادکلیف رمان هراس‌انگیز را پایه‌گذاری نه‌ایتاً بدین معناست که در رمان هراس‌انگیز قرن نوزدهم، همان‌طور که در آثار رادکلیف، می‌توان این درون‌مایه‌ها را یافت: قهرمان زنی که در دام بی‌گناهی‌اش گرفتار است، تصویر قصری پنهان که به یک پادشهر می‌ماند، شخصیت قهرمان سیاه و نفرین‌شده‌ای که همه‌ی زندگی‌اش را بر سر آن گذاشته است که دنیا تقاص بدی‌هایی را که در حق او کرده است، بدهد و غیره. در عوض، وقتی از مارکس یا فروید در مقام «پایه‌گذاران گفتمان‌مندی» صحبت می‌کنم، منظورم این است که آنان نه تنها شماری از همانندی‌ها، بلکه (و به همان اندازه) شماری از تفاوت‌ها را امکان‌پذیر کرده‌اند. آنان امکانی را فراهم کرده‌اند برای چیزی غیر از گفتمان خودشان و با این حال چیزی متعلق به آنچه پایه‌گذاری کرده‌اند. گفتن این‌که فروید پایه‌گذار روان‌کاوی است (فقط) به معنای آن نیست که مفهوم لیبیدو یا فن تحلیل رویاها را در آثار کارل آبراهام یا ملانی کلاین پیدا می‌کنیم، بلکه به معنی آن است که فروید تفاوت‌هایی را در نسبت با متون، مفاهیم و فرضیه‌هایش امکان‌پذیر کرده است که همگی از خود گفتمان روان‌کاوی برخاسته‌اند.

به نظر می‌رسد که بلافاصله مشکل یا دست‌کم مسئله‌ی جدیدی پدیدار می‌شود: آیا این نکته دست آخر در مورد هر پایه‌گذار علم یا هر مؤلفی که

تغییری را در یک علم باب کرده است که می توان تغییری پُر بار خواند، صادق نیست؟ با این همه، گاليله نه تنها سخن هایی را امکان پذیر کرد که قوانینی را تکرار کردند که او تدوین کرده بود، بلکه گزاره هایی کاملاً متفاوت با گفته هایش را نیز امکان پذیر کرد. اگر ژرژ کوویه پایه گذار زیست شناسی است یا سوسور پایه گذار زبان شناسی، از آن رو نیست که از آنان پیروی شده است یا دیگران مفهوم ارگانیسم یا نشانه را دوباره به کار گرفته اند، بلکه از آن روست که کوویه نظریه ی تکامل را که کاملاً با ثبات گرایی^۱ او متضاد است، تا حدودی امکان پذیر کرد، و سوسور دستور زایشی را امکان پذیر کرد که با تحلیل های ساختاری او کاملاً تفاوت دارد. بنابراین در نگاه اول، پایه گذاری گفتمان مندی با پایه گذاری هر کوشش علمی یی یکسان به نظر می رسد. با این همه به گمان ام تفاوتی وجود دارد، تفاوتی درخور توجه. در واقع در مورد یک علم، عملی که آن را پایه گذاری می کند، با تغییرهای بعدی آن همتراز است؛ این عمل به نوعی بخشی از مجموعه ی تغییرهایی است که خودش آن ها را امکان پذیر کرده است. البته این تعلق ممکن است شکل های متفاوتی به خود بگیرد. در جریان پیشرفت یک علم، عمل پایه گذار ممکن است فقط موردی خاص از مجموعه ی بسیار کلی تری باشد که در این روند آشکار می شود. همچنین ممکن است این عمل آمیخته به گرایشی غریزی یا تجربی به نظر آید؛ در این صورت، باید از نو تدوین و صوری سازی شود و کارهای تکمیلی نظری روی آن انجام شود تا با دقت بیش تری پایه ریزی شود. و بالاخره، ممکن است این عمل تعمیمی شتاب زده به نظر رسد که باید محدود شود و دامنه ی محدود اعتبار آن از نو ترسیم شود. به عبارت دیگر، عمل پایه گذار یک علم ممکن است همواره از نو به درون دستگاه تغییرهای مشتق از آن وارد شود.

برعکس، فکر می کنم پایه گذاری گفتمان مندی با تغییرهای بعدی اش ناهمگون است. گسترش دادن یک نوع گفتمان مندی مانند روان کاوی، آن گونه

که فروید آن را پایه گذاشت، دادن یک عمومیت صوری به آن نیست، عمومیتی که در آغاز نمی‌توانست مجاز باشد، بلکه فقط ایجاد امکان‌هایی برای کاربرد آن است. محدود کردن روان‌کاوی در واقع تلاشی است برای جدا کردن شمار احتمالاً محدودی از قضایا و گزاره‌ها در عمل پایه‌گذار، یگانه قضایا و گزاره‌هایی که می‌توان برای شان ارزش پایه‌گذارانه قایل شد، قضایا و گزاره‌هایی که بعضی از مفاهیم و نظریه‌های مورد پذیرش فروید نسبت به آن‌ها، مفاهیمی مشتق و درجه‌ی دو و فرعی محسوب می‌شوند. به علاوه، برخی از قضایا در آثار این پایه‌گذاران خطا و باطل قلمداد نمی‌شوند، بلکه وقتی سعی می‌کنیم این عمل پایه‌گذار را درک کنیم، به کنار گذاشتن قضایای نامناسب اکتفا می‌کنیم، حال چه این قضایا غیراساسی تلقی شوند، چه «پیشاتاریخی» و مشتق از نوع دیگری از گفتمان‌مندی به حساب آیند. به عبارت دیگر، برخلاف بنیان‌گذاری یک علم، پایه‌گذاری گفتمانی بخشی از تغییرهای بعدی‌اش نیست و به ناگزیر در پیش یا پس آن باقی می‌ماند. در نتیجه، اعتبار نظری یک قضیه نسبت به آثار پایه‌گذاران آن تعریف می‌شود. حال آن‌که در مورد گالیله یا نیوتن، اعتبار یک قضیه در نسبت با آن‌چه فیزیک یا کیهان‌شناسی در ساختار و هنجارمندی^۱ درونی‌شان است، می‌تواند تأیید شود. به طور کلی باید بگویم آثار پایه‌گذاران گفتمان‌مندی در نسبت با علم و در فضایی که علم ترسیم می‌کند، قرار ندارد، بلکه این علم یا گفتمان‌مندی است که با این آثار به منزله‌ی مختصات اولیه متناسب است و به آن‌ها ارجاع می‌کند.

بدین ترتیب، ضرورت اجتناب‌ناپذیر «بازگشت به اصل» را در این گفتمان‌مندی‌ها درک می‌کنیم. در این جا باز هم باید این «بازگشت به...» را که بخشی از خود حوزه‌ی گفتمان‌مندی است از پدیده‌های «باز یافت» و «روزآمد کردن» متمایز کنیم. این دو پدیده در علم بسیار متداول‌اند. منظور از

1. normativité/normativity

«باز یافت» اثرهای همانندی یا هم‌ساختی است که با عزیمت از شکل‌های کنونی دانش، تصویری را که مغشوش یا ناپدید شده‌است، قابل درک می‌کند. برای مثال، چامسکی در کتاب خود درباره‌ی دستور زبانِ دکارتی^۱، تصویری را از دانش باز یافته‌است که از کوردموا تا هومبولت امتداد دارد؛ درحقیقت، این تصویر را فقط با عزیمت از دستور زایشی می‌توان بر ساخت، زیرا دستور زایشی است که قانونِ بر ساختنِ آن را در اختیار دارد؛ درواقع، رمزگذاریِ واپس‌نگرانه‌ی نگاه تاریخی مد نظر است. منظور از «روزآمد کردن» چیز دیگری است: سازگاری دوباره‌ی یک سخن در عرصه‌ای از تعمیم، کاربرد یا تغییر که برای آن جدید است. تاریخ ریاضیات پُر است از چنین پدیده‌هایی (نگاه کنید به مطالعه‌ی میشل سر درباره‌ی تاریخچه‌های ریاضی^۲). اما منظور از «بازگشت به» چیست؟ به گمان من، می‌توان «بازگشت به» را به حرکتی اطلاق کرد که ویژگی خودش را دارد و دقیقاً سرشت‌نمای پایه‌گذاریِ گفتمان‌مندی است. برای آن‌که بازگشت وجود داشته‌باشد، نخست باید فراموشی وجود داشته‌باشد، نه فراموشیِ اتفاقی یا پوشیدگی به دلیل ابهام، بلکه فراموشیِ ذاتی و بر سازنده. عمل پایه‌گذاری حتا در ذات خود درواقع چنان است که ممکن نیست فراموش شود. آن‌چه این عمل را آشکار می‌کند و از آن مشتق می‌شود، درعین حال آن چیزی است که فاصله ایجاد می‌کند و لباس مبدل به آن می‌پوشاند. باید روی این فراموشی غیراتفاقی به دقت کار کرد، باید بتوان جای آن را معین کرد، آن را تحلیل کرد و با همین بازگشت به عمل پایه‌گذارانه، آن را تقلیل داد. چفتِ فراموشی از بیرون اضافه نشده‌است، بلکه بخشی از گفتمان‌مندیِ مورد نظر است و همین گفتمان‌مندی است که به آن قانون می‌دهد؛ پایه‌گذاریِ گفتمان‌مندی که این چنین فراموش شده‌است،

1. Chomsky (N.), *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*, New York, Harper & Row, 1966.

2. Serres (M.), «Les anamnèses mathématiques», *Archives internationales d'histoire des sciences*, n°s 78-79, janvier-juin 1967.

هم علت وجودی چفت است، هم کلیدی که امکان بازکردن آن را می‌دهد، به‌طوری که فراموشی و خود مانع بازگشت فقط با بازگشت برطرف می‌شوند. به‌علاوه، این بازگشت به آنچه در متن حاضر است، مراجعه می‌کند، به عبارت دقیق‌تر، به خود متن بازمی‌گردیم، به خود متن در برهنگی‌اش و در عین حال به آنچه در متن از حفره، غیبت و جای خالی نشان دارد. به خلئی بازمی‌گردیم که فراموشی از آن در رفته یا آن را پنهان کرده است و آن را با کمالی کاذب یا بد پوشانده است و بازگشت باید دوباره این جای خالی و فقدان را آشکار کند؛ بر این مبنا، بازی پیوسته‌ای [در جریان است] که سرشت‌نمای این بازگشت‌ها به پایه‌گذاری گفتمان‌مندی است - بازی‌یی که از یک سو عبارت است از گفتن این که همین جاست و خواندن کافی است، همه چیز در همین جا پیدا می‌شود و باید چشم‌ها و گوش‌ها بسته باشد تا آن را نبیند یا نشنود؛ و برعکس، عبارت است از این که نه، به هیچ وجه در این یا آن واژه نیست و هیچ‌یک از واژه‌های قابل دیدن و خواندن آن چه را مورد نظر است، نمی‌گوید، بلکه آن چیزی مدنظر است که از خلال واژه‌ها و در فضا و فاصله‌ای که آن‌ها را از هم جدا می‌کند، گفته می‌شود. طبیعتاً نتیجه می‌گیریم که این بازگشت که بخشی از خود گفتمان است، بی‌وقفه آن را تغییر می‌دهد، بازگشت به متن مکملی تاریخی نیست که به خود گفتمان‌مندی افزوده شود و با زیوری که با این حال ذاتی نیست، آن را آستر کرده باشد؛ بازگشت کار مؤثر و ضروری تغییر خود گفتمان‌مندی است. بررسی دوباره‌ی متن گالیله ممکن است شناخت ما را از تاریخ مکانیک تغییر دهد، اما هرگز خود مکانیک را تغییر نخواهد داد. در مقابل، بررسی دوباره‌ی متون فروید خود روان‌کاوی را تغییر می‌دهد، درست همان‌گونه که بررسی دوباره‌ی متون مارکس خود مارکسیسم را تغییر خواهد داد. اما باید ویژگی دیگری را نیز به این ویژگی شماری بازگشت بیفزاییم: بازگشت به سمت نوعی دوخت و دوز معماوار اثر و مؤلف انجام می‌گیرد. در واقع، از آن جا که متن متنی مؤلف است و متن ارزش پایه‌گذارانه‌اش را از همین مؤلف می‌گیرد، متن باید به مؤلف

بازگردد. باز یافتِ متنی ناشناخته از نیوتن یا کاتر نمی‌تواند کیهان‌شناسی کلاسیک یا نظریه‌ی مجموعه‌ها را آن‌طور که گسترش یافته‌اند، تغییر دهد (این نبش قبر حداکثر می‌تواند شناخت تاریخی مان را از پیدایش آن‌ها دگرگون کند). در عوض، بررسی دوباره‌ی متنی از فروید مانند طرح^۱ - و حتا از آن‌جا که متنی از فروید است - همواره این خطر را دارد که نه شناخت تاریخی از روان‌کاوی، بلکه حوزه‌ی نظری آن را تغییر دهد (حتا اگر با جابه‌جایی تأکیدها یا مرکز ثقل آن). با چنین بازگشت‌هایی که بخشی از تاروپود حوزه‌های گفتمان‌مندی‌اند، این حوزه‌های گفتمانی که من از آن‌ها سخن می‌گویم، با مؤلف «بنیادین» و با واسطه‌ی خود رابطه‌ای دارد که با رابطه‌ی هر متنی با مؤلف بی‌واسطه‌ی خود این‌همان نیست.

آن‌چه در مورد «پایه‌گذاری‌های گفتمانی» طرح کردم، بسیار کلی و اجمالی بود، به‌خصوص در مورد تقابلی که سعی کردم بین پایه‌گذاری گفتمانی و پایه‌گذاری علمی ترسیم کنم. شاید همیشه تمیز دادن این دو از هم ساده نباشد؛ به‌علاوه، هیچ چیز ثابت نمی‌کند که این دو رویه‌ی مغایر با یک‌دیگر باشند. من فقط به یک دلیل آن‌ها را از هم متمایز کردم: برای آن‌که نشان دهم هنگامی که سعی می‌کنیم کارکرد مؤلف را در سطح یک کتاب یا سلسله‌ای از متون دارای یک امضا تحلیل کنیم، کاری بسیار پیچیده در پیش‌رو داریم، اما وقتی سعی می‌کنیم همین کارکرد را در سطح مجموعه‌های گسترده‌تر - مجموعه‌های آثار و رشته‌های کامل دانشگاهی - تحلیل کنیم، با عوامل بسی تعیین‌کننده‌تر مواجه‌ایم.

بسیار متأسف‌ام که برای مناظره‌ای که در ادامه خواهیم داشت، پیشنهاد مثبتی ارائه نکردم، بلکه حداکثر مسیرهایی برای یک کار ممکن و راه‌هایی برای تحلیل. اما دست‌کم به‌اختصار و برای نتیجه‌گیری، باید دلایلی را که برای

1. Freud (S.), *Entwurf einer Psychologie* (1895), in *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, London, Imago Publishing, 1950, pp. 371-466.

آنچه گفتم، اهمیت خاصی قائل‌ام، برای شما بازگو کنم. از یک سو، چنین تحلیلی آن‌گونه که خطوط کلی آن را طرح کردم، شاید بتواند امکان رهیافتی را به یک نوع‌شناسی سخن‌ها فراهم کند. دست‌کم در نگاه اول به نظر می‌رسد که چنین نوع‌شناسی‌یی نمی‌تواند تنها با عزیمت از ویژگی‌های دستوری سخن‌ها و ساختارهای صوری‌شان یا حتا موضوع‌های‌شان ساخته شود؛ بی‌شک خصوصیت‌ها و روابط خاص گفتمانی وجود دارد (که به قواعد دستوری و قواعد منطق و قوانین موضوع قابل تقلیل نیست) و برای تمیزدادن مقوله‌های اصلی سخن باید به آن‌ها ارجاع کرد. رابطه (یا عدم رابطه) با یک مؤلف و شکل‌های متفاوت این رابطه یکی از خصوصیات - کاملاً آشکار - گفتمانی است.

از سوی دیگر، معتقدم که می‌توانیم در این جا پیش‌درآمدی را بر تحلیل تاریخی سخن‌ها پیدا کنیم. شاید زمان آن است که سخن‌ها را نه تنها از جنبه‌ی ارزش بیانی یا تغییرهای صوری‌شان، بلکه براساس نحوه‌های وجودی‌شان بررسی کنیم: نحوه‌های گردش، ارزش‌یابی، انتساب و مالکیت سخن‌ها با هر فرهنگی متغیر است و در درون آن تغییر می‌کند؛ به‌نظم می‌رسد شیوه‌ی مفصل‌بندی این سخن‌ها به مناسبات اجتماعی را در بازی کارکرد مؤلف و در تغییرات آن راحت‌تر و مستقیم‌تر می‌توان فهمید تا در درون‌مایه‌ها یا مفاهیمی که سخن‌ها به کار می‌بندند.

آیا با عزیمت از چنین تحلیل‌هایی نیست که می‌توان امتیازهای سوژه را نیز دوباره بررسی کرد؟ خوب می‌دانم که با تحلیل درونی و ساختمانی یک اثر (یک متن ادبی یا نظام فلسفی یا اثری علمی) و با کنارگذاشتن ارجاع‌های زندگی‌نامه‌ای یا روان‌شناختی، پیشاپیش ویژگی مطلق و نقش پایه‌گذارانه‌ی سوژه زیر سؤال رفته‌است. اما شاید باید به این پرسش و تعلیق بازگردیم، نه برای احیای درون‌مایه‌ی یک سوژه‌ی آغازگر، بلکه برای درک نقاط الحاق سوژه، وجه‌های عملکرد و نظام وابستگی‌هایش. این یعنی وارونه‌کردن مسئله‌ی سنتی و این‌که دیگر پرسش‌هایی از این دست را طرح نکنیم: چگونه

آزادیِ سوژه در ضخامت چیزها رسوخ می‌کند و به آن معنا می‌دهد؟ چگونه می‌تواند قواعد زبانی را از درون به حرکت درآورد و بدین ترتیب اهداف خاص خودش را عملی کند؟ بلکه بیش‌تر این پرسش‌ها را طرح کنیم: چگونه، در چه شرایطی و در قالب چه شکل‌هایی، چیزی مانند سوژه می‌تواند در نظم سخن‌ها ظاهر شود؟ چه جایی را می‌تواند در هر نوع از سخن اشغال کند، چه کارکردهایی را اعمال کند و با تبعیت از چه قواعدی؟ و مختصر این‌که نقش پایه‌گذاری آغازین را از سوژه (یا جانشین آن) بگیریم و آن را به مثابه یک کارکرد متغیر و پیچیده‌ی سخن تحلیل کنیم.

اما دلایلی نیز وجود دارد که به جایگاه «ایدئولوژیک» مؤلف مربوط است. پس، پرسش این می‌شود که چگونه می‌توان از مخاطره‌ی عظیم و خطر بزرگیِ داستان^x که جهان ما را تهدید می‌کند، کاست؟ و پاسخ این است که با مؤلف می‌توان از این خطر کاست. مؤلف امکان محدود کردنِ تکثیرِ سرطانی و خطرناکیِ دلالت‌ها را در جهانی می‌دهد که در آن نه تنها در منابع و ثروت‌ها، بلکه در سخن‌ها و دلالت‌های‌شان نیز صرفه‌جویی می‌شود. مؤلف اصل صرفه‌جویی در تکثیر معناست. در نتیجه، باید ایده‌ی سنتی مؤلف را کاملاً وارونه کنیم. همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، عادت کرده‌ایم که بگوییم مؤلف خالقِ نابغه‌ی اثری است که با سرشاری و سخاوتمندیِ تمام، جهان بی‌پایانی از دلالت‌ها را در آن به ودیعه گذاشته است. ما عادت کرده‌ایم که فکر کنیم مؤلف چنان با آدم‌های دیگر متفاوت است و چنان بر همه‌ی زبان‌ها تعالی دارد که به محض سخن‌گفتن، معنا شروع به تکثیر می‌کند، تکثیری نامحدود. حقیقت کاملاً خلاف این است: مؤلف سرچشمه‌ی نامحدود دلالت‌هایی نیست که اثر را پُر می‌کنند؛ مؤلف بر آثار تقدم ندارد؛ او اصلی کارکردی است که در فرهنگ ما، براساس آن محدود می‌کنیم، حذف می‌کنیم و انتخاب می‌کنیم؛ مختصر این‌که براساس آن مانع از گردش آزاد، دستکاری آزاد، ترکیب آزاد، تجزیه‌ی آزاد و بازترکیب آزاد داستان می‌شویم. اگر عادت

کرده‌ایم که مؤلف را نابغه و فوران دائمی نوآوری معرفی کنیم، درواقع از آن‌روست که او را وادار کنیم درست به روشی متضاد عمل کند. می‌توان گفت که مؤلف فراورده‌ای ایدئولوژیک است، زیرا ما او را متضاد با کارکرد واقعی تاریخی‌اش نشان می‌دهیم. وقتی یک کارکرد تاریخی معین در چهره‌ای بازنمایی می‌شود که وارونه‌ی آن است، آنگاه با فراورده‌ای ایدئولوژیک مواجه‌ایم. بنابراین، مؤلف چهره‌ای ایدئولوژیک است که با آن، وحشت‌مان از تکثیر معنا را نشان می‌دهیم.

با این گفته‌ها، به نظر می‌رسد شکلی از فرهنگ را طلب می‌کنم که در آن، چهره‌ی مؤلف داستان را محدود نکند. اما تصور فرهنگی که در آن داستان در وضعیت آزادی مطلق عمل کند، در اختیار همه قرار گیرد و بدون گذر از دریچه‌ی چیزی مانند یک چهره ضروری یا مقیدکننده، گسترش یابد، رماتیسمی ناب است. از سده‌ی هجدهم، مؤلف نقشِ نظم‌دهنده‌ی داستان را بازی کرده‌است، نقشی که کاملاً سرشت‌نمای دوران جامعه‌ی صنعتی و بورژوایی ما و نیز سرشت‌نمای فردگرایی و مالکیت خصوصی است. مؤلف – یا آن‌چه تلاش کردم به منزله‌ی کارکرد مؤلف^۱ توصیف کنم – بی‌شک یکی از مشخصه‌های ممکن کارکرد سوژه^۲ است. مشخصه‌های ضروری یا ممکن؟ بااین حال، با توجه به تغییر تاریخی که در حال رخ دادن است، به نظر ضروری نمی‌رسد که کارکرد مؤلف در شکل و پیچیدگی و حتا در وجود خود ثابت بماند. می‌توان فرهنگی را تصور کرد که در آن سخن‌ها در گردش‌اند و پذیرفته می‌شوند، بی‌آن‌که هرگز کارکرد مؤلف ظاهر شود. فکر می‌کنم در همان لحظه‌ای که جامعه‌ی ما در روند تغییر قرار دارد، کارکرد مؤلف ناپدید خواهد شد، به‌طوری که داستان و متون چندمعنایی آن بار دیگر مطابق وجهی متفاوت عمل خواهند کرد، منتها باز هم مطابق نظامی محدودکننده – نظامی که دیگر نظام مؤلف نیست، اما باید تعیین و شاید هم تجربه و آزموده شود.

۲. fonction-sujet، کارکرد-سوژه.

۱. fonction-auteur، کارکرد-مؤلف.

پس همه‌ی سخن‌ها در بی‌نامیِ همه‌گسترش خواهند یافت، حال جایگاه، شکل و ارزش‌شان هرچه می‌خواهد باشد و برداشتی که از آن‌ها می‌شود، هرچه می‌خواهد باشد. دیگر این پرسش‌ها را که بارها و برای مدت‌های مدید تکرار شده‌اند، نخواهیم شنید: «به‌واقع چه کسی سخن گفت؟ آیا واقعاً او بود و نه کس دیگری؟ با چه اعتبار و اصالتی؟ و چه بخش از عمقِ خود را در سخن‌اش بیان کرده‌است؟» به‌جای آن پرسش‌های دیگری نظیر این پرسش‌ها وجود خواهد داشت: «وجه‌های وجودیِ این سخن چیست؟ کجا از آن استفاده شده‌است و چگونه می‌تواند به‌گردش درآید و چه کسی می‌تواند آن را به خود اختصاص دهد؟ مکان‌هایی که جایی برای سوژه‌های ممکن وجود دارد، کدام‌اند؟ چه کسی می‌تواند این کارکردهای گوناگون سوژه را برعهده گیرد؟» و در پس همه‌ی این پرسش‌ها، نمی‌توانیم چندان چیزی بشنویم مگر جنب‌وجوش یک بی‌تفاوتی را: «چه اهمیتی دارد که چه کسی سخن می‌گوید؟»

ژان وال: از میشل فوکو بابت آن‌چه برای‌مان گفت و بحث می‌طلبید، تشکر می‌کنم. حال چه کسی گفتار را پی می‌گیرد.

ژان دورمسون: در تز میشل فوکو، یگانه چیزی که خوب نفهمیده‌بودم و همه، حتا مطبوعات مهم روی آن تأکید کرده‌بودند، پایان انسان بود. میشل فوکو این بار به ضعیف‌ترین حلقه‌ی زنجیر حمله کرده‌است و دیگر نه به انسان، بلکه به مؤلف حمله می‌برد. من خوب می‌فهمم که در رویدادهای فرهنگی پنجاه سال اخیر، چه چیزی او را به این ملاحظات رهنمون شده‌است: «همه باید شعر بگویند»، «آن سخن می‌گوید» و غیره. پرسش‌هایی از خودم می‌کردم و با این همه به خودم می‌گفتم که در فلسفه و ادبیات، مؤلفانی وجود دارند. به‌نظرم می‌رسید که می‌توان مثال‌های بسیاری در ادبیات و فلسفه از مؤلفانی زد که نقطه‌ی تلاقی‌اند. موضع‌گیری‌های سیاسی نیز عمل یک مؤلف است و می‌توان این موضع‌گیری‌ها را با فلسفه‌اش مقایسه کرد.

و حالا کاملاً مطمئن شدم، چون این احساس را دارم که آنچه فوکو در نوعی شعبده‌بازی بی‌نهایت درخشان، از مؤلف می‌گیرد، یعنی اثرش را، با اشتیاق و تحت عنوان بنیان‌گذار گفتمان‌مندی به او بازمی‌گرداند، چون نه تنها اثرش را، بلکه آثار دیگران را نیز به او بازمی‌گرداند.

گلدمن: در میان نظریه‌پردازان برجسته‌ی مکتبی که جایگاهی مهم در اندیشه‌ی معاصر دارد و ویژگی‌اش نفی انسان به‌طور اعم و بر همین مبنا، نفی سوژه در تمامی جوانب‌اش و نیز نفی مؤلف است، میشل فوکو که نفی مؤلف را نه آشکارا، بلکه در تمام طول سخنرانی‌اش به‌طور ضمنی صورت‌بندی کرد و نهایتاً سخنرانی‌اش را با چشم‌انداز حذف مؤلف پایان داد، به‌طور قطع یکی از جالب‌ترین چهره‌هاست که مصاف با او و نقد او بیش از همه دشوار است. زیرا فوکو کار قابل ملاحظه‌ی تاریخ‌نگار را به یک موضع فلسفی اساساً ضد علمی پیوند می‌زند و به‌نظم بسیار محتمل می‌آید که آثار او به‌یمن شماری از تحلیل‌ها، مرحله‌ای مهم در توسعه‌ی تاریخ علمی علم و حتا واقعیت اجتماعی باشد.

امروز می‌خواهم روی همین سطح از اندیشه‌ی دقیقاً فلسفی او و نه روی تحلیل‌های انضمامی‌اش صحبت کنم.

باین حال، پیش از بررسی سه بخش از سخنرانی میشل فوکو، اجازه دهید بگویم که کاملاً با این نکته موافق‌ام که میشل فوکو مؤلف نیست و به‌طور قطع بنیان‌گذار آنچه هم‌اکنون برای ما بیان کرد، هم نیست. زیرا نفی سوژه امروز ایده‌ی محوری هر گروهی از اندیشمندان، یا به عبارت دقیق‌تر، هر جریان فلسفی است. و گرچه فوکو در درون این جریان، جایگاهی به‌ویژه بدیع و درخشان دارد، باین حال، باید او را با آن چیزی ادغام کرد که می‌توان مکتب فرانسوی ساختارگرایی غیرتکوینی^۱ نامید و به‌ویژه دربرگیرنده‌ی نام‌های لوی-استروس، رولان بارت، آلتوسر، دریدا و دیگران است.

تصور می‌کنم باید به مسئله‌ی مهمی که میشل فوکو طرح کرد، یعنی «چه کسی سخن می‌گوید؟»، مسئله‌ی دومی را افزود: «چه می‌گوید؟».

«چه کسی سخن می‌گوید؟» در پرتو علوم انسانی معاصر، ایده‌ی فرد به منزله‌ی مؤلف نهایی یک متن و به‌ویژه یک متن مهم و معنی‌دار، دیگر کم‌تر از پیش پذیرفتنی و قابل دفاع به نظر می‌رسد. از سال‌ها پیش بدین سو، سلسله‌ی کاملی از تحلیل‌های انضمامی در واقع نشان داده‌اند که بی‌آن‌که سوژه یا انسان را انکار کنیم، مجبوریم سوژه‌ی جمعی یا فرافردی^۱ را جایگزین سوژه‌ی فردی کنیم. من در کارهایم نشان داده‌ام که راسین یگانه مؤلف یک‌ه و راستین تراژدی‌های راسینی نیست، بلکه این تراژدی‌ها در درون توسعه‌ی مجموعه‌ای ساختارمند از مقولات ذهنی، یعنی آثار جمعی زاده شده‌اند و نهایتاً اشرافیت و گروه یسوعی‌ها را که راسین در درون این گروه، فردی به‌ویژه مهم بود، به منزله‌ی «مؤلف» یافتیم.^۲

امروز هنگامی که مسئله‌ی «چه کسی سخن می‌گوید؟» طرح می‌شود، در علوم انسانی دست‌کم دو پاسخ وجود دارد که در عین حال که کاملاً مغایر با یک‌دیگرند، هرگونه ایده‌ی سنتاً پذیرفته‌شده‌ی سوژه‌ی فردی را رد می‌کنند. نخستین پاسخ که من ساختارگرایی غیرتکوینی می‌نامم، سوژه را رد می‌کند و ساختارها (ساختارهای زبان‌شناختی، ذهنی، اجتماعی و غیره) را جایگزین آن می‌کند و به انسان‌ها و رفتارشان فقط نقش و کارکردی در درون این ساختارها می‌دهد و ساختارها نقطه‌ی نهایی پژوهش یا تبیین‌اند.

در مقابل، ساختارگرایی تکوینی^۳ نیز در بُعد تاریخی و بُعد فرهنگی که بخشی از بُعد تاریخی است، سوژه‌ی فردی را رد می‌کند؛ با این حال از همین‌رو ایده‌ی سوژه را حذف نمی‌کند، بلکه سوژه‌ی فرافردی را جایگزین

1. transindividuel

2. Goldmann (L.), *Le Dieu caché, Étude sur la vision tragique dans les «Penseés» de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des idées» 1955.

3. structuralisme génétique

سوژه‌ی فردی می‌کند. در این چشم‌انداز، ساختارها نیز بی‌آن‌که واقعیت‌هایی مستقل و کم‌وبیش نهایی به‌نظر آیند، فقط خصوصیت عام هر پراکسیس و هر واقعیت انسانی‌اند. عملی انسانی که ساختارمند نباشد، وجود ندارد، ساختاری هم که دلالت‌گر نباشد، یعنی به‌منزله‌ی کیفیتی از اعمال روانی و رفتار سوژه، کارکردی را انجام ندهد، وجود ندارد. مختصر این‌که سه‌تزی محوری در این دیدگاه عبارت است از این‌که سوژه وجود دارد؛ در بُعد تاریخی و فرهنگی، این سوژه همواره فرافردی است؛ هر فعالیت روانی و هر رفتار سوژه همواره ساختارمند و دلالت‌گر، یعنی کارکردی است.

باید اضافه‌کنم که من هم با معضلی که فوکو در مورد تعریف اثر طرح کرد، مواجه شده‌ام. درواقع، تعریف اثر در نسبت با سوژه‌ای فردی دشوار و حتا ناممکن است. همان‌گونه که فوکو گفت، وقتی نیچه یا کانت، راسین یا پاسکال مورد نظرند، مفهوم اثر کجا توقف می‌کند؟ آیا باید به متون منتشرشده اکتفا کرد؟ یا تمام دست‌نوشته‌های منتشرنشده، حتا فهرست لباس‌شویی را وارد کرد؟

اگر این مسئله را در چشم‌انداز ساختارگرایی تکوینی طرح کنیم، پاسخی به‌دست می‌آوریم که نه‌تنها برای آثار فرهنگی، بلکه برای هر عمل انسانی و تاریخی ارزش‌مند است. انقلاب فرانسه چیست؟ مراحل بنیادین تاریخ جوامع و فرهنگ‌های کاپیتالیستی غرب کدام‌اند؟ پاسخ به این پرسش‌ها معضلات مشابهی را برمی‌انگیزد. با این حال، به اثر بازگردیم: محدوده‌های اثر، همانند محدوده‌های هر عمل انسانی، براساس این واقعیت تعریف می‌شود که اثر ساختاری دلالت‌گر را برمی‌سازد که مبتنی بر وجود یک ساختار ذهنی منسجم است که سوژه‌ی جمعی آن را ساخته و پرداخته کرده است. بر همین مبناگاهی ممکن است برای تعیین محدوده‌های این ساختار، مجبور شویم برخی متون منتشرشده را حذف کنیم، یا برعکس، برخی متون منتشرنشده را ادغام کنیم؛ و سرانجام بدیهی است که به‌سادگی می‌توان حذف فهرست لباس‌شویی را توجیه کرد. باید اضافه‌کنم که در این چشم‌انداز، پیوند دادن ساختار منسجم با

کارکردش نسبت به یک سوژه‌ی فرافردی یا - در زبانی کم‌تر انتزاعی - پیوند دادن تأویل با تبیین اهمیتی خاص دارد.

فقط یک مثال می‌زنم: در جریان پژوهش‌هایم با این مسئله مواجه شدم که تا چه حد می‌توان نامه‌های شهرستانی و اندیشه‌ها از پاسکال را یک اثر به‌شمار آورد^۱، و پس از تحلیلی دقیق، به این نتیجه رسیدم که این چنین نیست و با دو اثر مواجه‌ایم که دو مؤلف متفاوت دارد. از یک سو، پاسکال به همراه گروه آرنو-نیکل و یسوعی‌های میانه‌رو برای نامه‌های شهرستانی؛ و از سوی دیگر، پاسکال به همراه یسوعی‌های افراطی برای اندیشه‌ها. دو مؤلف متفاوت که فصل مشترکی جزئی دارند: فرد پاسکال و شاید چند یسوعی دیگر که همین تحول را دنبال می‌کردند.

مسئله‌ی دیگری که میشل فوکو در سخنرانی‌اش طرح کرد، مسئله‌ی نوشتار بود. فکر می‌کنم بهتر باشد که نامی روی این مبحث بگذاریم، چون تصور می‌کنم همگی مان دریدا و نظام‌اش را در نظر داریم. می‌دانیم که دریدا تلاش می‌کند - چالشی که ناسازه‌گون به‌نظر می‌رسد - در عین رد سوژه، فلسفه‌ای از نوشتار را تدوین کند. از آن‌جا که مفهوم او از نوشتار بسیار نزدیک به مفهوم دیالکتیکی پراکسیس است، این تلاش به‌مراتب عجیب‌تر است. برای مثال، فقط می‌توانم با این گفته‌ی او موافق باشم که نوشتار رد و اثرهایی را به‌جا می‌گذارد که در نهایت محو می‌شوند؛ این خصوصیت هر پراکسیسی

1. Pascal (B.), *Les Provinciales*, in *Œuvres Completes*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1960, pp. 657-904.

(که نخست به‌طور جداگانه و به‌صورت کتاب‌های کم‌حجم در ۱۶۵۵ چاپ شد، تحت عنوان *Les Provinciales*،

Les Lettres écrites par Louis de Montalte à un Provincial de ses amis et aux RR. PP. Jesuites, sur sujet de la morale et de la politique de ces Peres, Cologne, Pierre de La Vallée, 1657); *Les Pensées*, *ibid.*, pp. 1079-1358.

(که پس از مرگ پاسکال تحت این عنوان چاپ شد:

Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, Qui ont trouvées après sa mort parmi ses papiers, Paris, Guillaume Desprez, 1670), *ibid.*, pp. 1079-1358.

است، چه ساختن یک معبد مورد نظر باشد که پس از چند قرن یا چند هزاره محو می‌شود، چه احداث یک جاده، تغییر مسیر آن، یا پیش‌پاافتاده‌تر از این‌ها، درست کردن یک جفت سوسیس که بعداً خورده می‌شود. اما همچون فوکو، فکر می‌کنم که باید پرسید: «چه کسی این ردو اثرها را خلق می‌کند؟ چه کسی می‌نویسد؟»

از آن‌جا که هیچ مطلبی در مورد بخش دوم سخنرانی ندارم و در مجموع با آن موافquam، به بخش سوم می‌پردازم.

به نظر می‌رسد که در بخش سوم نیز بیش‌تر مسائل مطرح پاسخ خود را در چشم‌انداز سوزهای فرافردی می‌یابد. فقط در مورد یکی از آن‌ها درنگ می‌کنم: فوکو تمایزی موجه می‌کشد میان آن‌چه «بنیان‌گذاران» یک روش‌شناسی جدید علمی می‌نامد و آفرینندگان. این مسئله‌ای واقعی است، اما به جای آن‌که همانند سخنرانی فوکو، به آن ویژگی نسبتاً پیچیده و مبهم دهیم، آیا نمی‌توان بنیان معرفت‌شناختی و جامعه‌شناختی این تضاد را در تمایزی رایج در اندیشه‌ی دیالکتیکی مدرن و به‌ویژه در مکتب لوکاچی یافت، تمایز میان علوم طبیعی نسبتاً مستقل به منزله‌ی ساختارهای علمی و علوم انسانی که بدون فلسفی بودن نمی‌توانند تحصّلی باشند؟ به‌طور قطع اتفاقی نیست که فوکو مارکس و فروید و تا حدودی دورکم را در تقابل با گالیله و خالقان فیزیک مکانیک قرار می‌دهد. علوم انسانی – آشکارا برای مارکس و فروید و تلویحاً برای دورکم – مستلزم وحدتی تنگاتنگ میان شواهد و ارزش‌گذاری‌ها، شناخت و موضع‌گیری، و نظریه و عمل است، بدون آن‌که از همین رو دقت نظری کنار گذاشته شود. من فکر می‌کنم که اغلب و به‌ویژه امروز و با فوکو، تأمل روی مارکس، فروید و حتا دورکم به‌صورت یک بازگشت به سرچشمه‌ها معرفی می‌شود، زیرا بازگشت به اندیشه‌ای فلسفی علیه‌گرایش‌هایی تحصّلی که می‌خواهند علوم انسانی را بر مبنای الگوی علوم طبیعی بسازند، مورد نظر است. همچنین باید بازگشت اصیل را متمایز کرد از آن‌چه در قالب بازگشت دروغین به سرچشمه‌ها، درواقع تلاشی است برای

یکی کردن مارکس و فروید با تحصیل‌گرایی و با ساختارگرایی غیرتکوینی معاصر که کاملاً از آن دو بیگانه‌اند.

در همین چشم‌انداز است که می‌خواهم صحبت‌ام را با بیان عبارتی مشهور پایان دهم، عبارتی که یک دانشجو در ماه مه روی تخته سیاه یکی از کلاس‌های سوربن نوشت و به نظر من، اساس نقد هم فلسفی و هم علمی بر ساختارگرایی غیرتکوینی است: «ساختارها به خیابان‌ها نریختند»، یعنی هرگز ساختارها نیستند که تاریخ را می‌سازند، بلکه انسان‌ها تاریخ را می‌سازند، هرچند کنش انسان‌ها همواره ویژگی ساختارمند و دلالت‌گر دارد.

فوکو: تلاش می‌کنم پاسخ دهم. نخستین چیزی که باید بگویم این است که من هرگز کلمه‌ی ساختار را به کار نبرده‌ام. کلمه‌ها و چیزها را جست‌وجو کنید، این کلمه را نمی‌یابید. پس بسیار علاقه‌مندم که از تمام تسهیلات ساختارگرایی معاف شوم یا زحمت توجیه آن‌ها را خودشان بکشند. به علاوه، من نگفتم که مؤلف وجود ندارد و تعجب می‌کنم که گفتار من چنین تعبیر نادرستی را به بار آورده‌است. همه چیز را اندکی مرور کنیم.

من از درون‌مایه‌ای صحبت کردم که می‌توان آن را در آثار و نیز در نقد مشاهده کرد: مؤلف باید خود را به نفع شکل‌های خاص سخن محو کند یا محو شود. با توجه به این نکته، پرسشی که طرح کردم این بود: این قاعده‌ی ناپدید‌ی نویسنده یا مؤلف امکان کشف چه چیزی را می‌دهد؟ امکان کشف بازی کارکرد مؤلف را. و آن‌چه تلاش کردم تحلیل کنم، دقیقاً شیوه‌ی اعمال کارکرد مؤلف در آن چیزی است که می‌توان فرهنگ اروپایی از سده‌ی هفدهم به بعد نامید. بی‌شک من این کار را بسیار کلی و به شیوه‌ای بیش از حد انتزاعی کردم، چون ارائه‌ی کلی آن مدنظر بود. تعریف این‌که این کارکرد به چه شیوه‌ای، در چه شرایطی، در چه حوزه‌ای و غیره اعمال می‌شود، به معنای آن نیست که مؤلف وجود ندارد.

همین مسئله در مورد نفی انسان که آقای گلدمن از آن صحبت کرد، صادق

است: مرگ انسان درون‌مایه‌ای است که امکان می‌دهد شیوه‌ی عمل مفهوم انسان در دانش آشکار شود. و اگر از خواندن قطعاً دشوار تمام نخستین صفحات یا تمام واپسین صفحات آن‌چه نوشته‌ام، فراتر رویم، درمی‌یابیم که این تأیید برمی‌گردد به تحلیل یک عملکرد. تأیید این‌که انسان مرده است، مدنظر نیست، بلکه آن‌چه مدنظر است این است که ببینیم با عزیمت از این درون‌مایه – که از آن من نیست و از پایان سده‌ی نوزدهم به بعد بی‌وقفه تکرار شده است – این درون‌مایه که انسان مرده است (یا خواهد مرد یا ابرانسان جایگزین آن خواهد شد)، مفهوم انسان به چه شیوه‌ای و مطابق چه قواعدی شکل گرفته و عمل کرده است. در مورد انگاره‌ی مؤلف نیز همین کار را کرده‌ام. پس باز جلوی اشک‌های مان را بگیریم.

نکته‌ای دیگر. گلدمن گفت که من دیدگاه غیرعلمی را اتخاذ می‌کنم. به‌طور قطع ادعا نمی‌کنم که در این‌جا اثری علمی نوشته‌ام، اما می‌خواهم بدانم که این ایراد از چه مرجعی بر من وارد شده است.

موریس دو گاندیاک: با گوش دادن به صحبت‌های شما، از خودم پرسیدم که بر مبنای چه معیار دقیقی «پایه‌گذاران گفتمان‌مندی» را نه تنها متمایز کردید از «پیامبران» دارای ویژگی مذهبی‌تر، بلکه از بانیان «علمیت»^۱ که بی‌شک ملحق کردن مارکس و فروید به آن‌ها نابجا نیست. و اگر یک دسته‌بندی بدیع را که به نوعی ورای علمیت و پیامبرگری (و با این حال مرتبط با آن دو) است، بپذیریم، تعجب می‌کنم که در این دسته‌بندی نه افلاطون را می‌بینیم، نه به‌ویژه نیچه را که اگر به درستی به یاد داشته باشم، شما چندی پیش در روئایومون، او را کسی که بر روزگار ما تأثیری همانند مارکس و فروید گذاشته است، به ما معرفی کردید.

فوکو: پاسخ من به شما – البته تحت عنوان فرضیه‌ای کاری، زیرا باز هم آن‌چه

1. «Scientificité»/«scientificity»

برای تان گفتم، متأسفانه چیزی بیش از یک طرح کاری و یک راه‌نشان کارگاهی نبود. این است که باید بتوان موقعیت فراگفتمانی‌یی را تحلیل کرد که مؤلفانی چون افلاطون و ارسطو از زمانی که نوشته‌اند تا رنسانس، در آن یافت می‌شوند؛ شیوه‌ای که از آنان نقل قول می‌آوردند، شیوه‌ای که به آنان ارجاع می‌دادند، آنان را تأویل می‌کردند و اصالت متون‌شان را احیا می‌کردند و غیره، همگی به‌طور قطع از یک نظام عملکردی تبعیت می‌کند. به اعتقاد من، در مارکس و فروید با مؤلفانی سروکار داریم که جایگاه فراگفتمانی‌شان را نمی‌توان یکسان با جایگاه فراگفتمانی مؤلفانی همچون افلاطون یا ارسطو دانست. و باید چیستی این فراگفتمان‌مندیِ مدرن را در تقابل با فراگفتمان‌مندی پیشین توصیف کرد.

گلدمن: فقط یک پرسش: وقتی شما وجود انسان یا سوژه را می‌پذیرید، آیا آن‌ها را به جایگاه کارکرد تقلیل می‌دهید یا نه؟

فوکو: من نگفتم که آن‌ها را به یک کارکرد تقلیل داده‌ام، من کارکردی را تحلیل کردم که در درون آن، چیزی مثل یک مؤلف می‌توانست وجود داشته‌باشد. من در این‌جا سوژه را تحلیل نکردم، بلکه مؤلف را تحلیل کردم. اگر سخنرانی‌یی در مورد سوژه می‌داشتم، احتمال داشت که به همین شیوه، کارکرد سوژه را تحلیل کنم، یعنی شرایطی را تحلیل کنم که ممکن است فرد کارکرد سوژه را انجام دهد. باز هم باید تصریح کرد که سوژه در چه حوزه‌ای سوژه است و سوژه‌ی چه چیزی است (سوژه‌ی سخن، میل، فرایندهای اقتصادی و غیره). سوژه‌ی مطلق وجود ندارد.

ژ. اولمو: سخنرانی‌تان بسیار برایم جالب بود، چون مسئله‌ای را زنده کرد که هم‌اکنون در پژوهش علمی بسیار مهم است. پژوهش علمی و به‌ویژه پژوهش در ریاضیات موارد محدودی‌اند که شماری از مفاهیمی که شما طرح کردید، با وضوح بسیار در آن‌ها نمایان است. درواقع، قرارگرفتن در برابر مسئله‌ای که

شما در ابتدا طرح کردید، یعنی «چه اهمیتی دارد که چه کسی سخن می‌گوید؟»، بدل شده‌است به مسئله‌ای نسبتاً نگران‌کننده در رسالت‌های علمی که در سال بیست نمایان شدند. در گذشته، رسالت علمی عبارت بود از اراده به سخن‌گفتن و فراهم آوردن پاسخی به مسائل اساسی طبیعت یا اندیشه‌ی ریاضی؛ و این رسالت‌ها را توجیه می‌کرد و می‌توان گفت، توجیه‌گر زندگی‌های از خود گذشته و ایثارگر بود. در روزگار ما، این مسئله با ظرافتی بسی بیشتر مطرح است، چون علم به مراتب بی‌نام‌تر شده‌است؛ و درواقع، «چه اهمیتی دارد که چه کسی سخن می‌گوید»، آن‌چه را در ژوئن ۱۹۶۹، فلانی نیافت، در اکتبر ۱۹۶۹، زید خواهد یافت. پس گذشتن از زندگی خود برای این پیش‌بینی مختصر و گمنام‌ماندن به‌راستی مسئله‌ای بی‌اندازه خطیر برای آن کسی است که رسالت دارد و برای کسی که باید به او کمک کند. به‌اعتقاد من، این مثال‌ها از رسالت‌های علمی تا حدودی پاسخ شما را در آن معنا که اشاره کردید، روشن می‌کنند. من بورباکی^۱ را مثال می‌زنم؛ می‌توانم کینز را مثال بزنم، اما بورباکی مثالی نهایی است: فردی بس‌گانه؛ به‌نظر می‌رسد نام مؤلف به‌راستی به نفع یک جمع محو می‌شود، به نفع یک جمع قابل تعویض، چون آنان که بورباکی‌اند، همواره یکسان نیستند. با این حال، یک بورباکی مؤلف وجود دارد و این بورباکی مؤلف با مناظره‌هایی بی‌نهایت شدید و حتا باید بگویم، تأسف‌بار میان شرکت‌کنندگان در بورباکی تجلی می‌یابد: پیش از چاپ یکی از جزوه‌های‌شان - برای این جزوه‌ها که بسیار عینی و بسیار عاری از شیف‌تگی، جبر خطی یا نظریه‌ی مجموعه‌ها را ارائه می‌کنند - درواقع شب‌های کاملی به بحث و نزاع گذشته‌است تا بر سر اندیشه‌ای اساسی و درونی‌سازی به توافق برسند. و این تنها نقطه‌ای است که عمیقاً با شما اختلاف‌نظر دارم، چون از ابتدا درونگی را حذف کردید. به‌اعتقاد من، فقط زمانی که درونگی وجود دارد، مؤلف وجود دارد. و این

مثال بورباکی که به هیچ‌رو مؤلف در معنای معمولی نیست، کاملاً مؤلف را اثبات می‌کند. فکر می‌کنم با این گفته، سوژه‌ی اندیشه‌گر را دوباره مستقر می‌کنم، سوژه‌ای که شاید سرشتی بدیع داشته‌باشد، اما برای کسانی که به تأمل علمی عادت دارند، کاملاً آشکار است. وانگهی، مقاله‌ای بسیار جالب از میشل سر در کریتیک با عنوان «سنت ایده» این نکته را نشان می‌دهد. در ریاضیات، اصل متعارف، ترکیب و آنچه می‌توانید لایه‌ی گفتمانی بنامید، اهمیت ندارد، بلکه آنچه مهم است، اندیشه‌ی درونی است، دریافت سوژه‌ای که قادر به حس کردن، ادغام کردن و تصاحب کردن این اندیشه‌ی درونی است. و اگر وقت داشتم، مثال کینز از دیدگاه اقتصادی بسی شگفت‌انگیزتر است. فقط نتیجه‌گیری می‌کنم: فکر می‌کنم که مفاهیم و ابزارهای فکری‌تان عالی است. در بخش چهارم صحبت‌تان به پرسش‌هایی که در سه بخش نخستین برایم طرح شده بود، پاسخ دادید. مشخصه‌ی مؤلف در کجاست؟ آنچه مؤلف را مشخص می‌کند، دقیقاً قابلیت اصلاح و بازسمت‌دهی این حوزه‌ی معرفت‌شناختی یا این لایه‌ی گفتمانی است که عبارت‌هایی از شماست. درواقع، فقط زمانی که از گمنامی درمی‌آییم، مؤلف وجود دارد، چون حوزه‌های معرفت‌شناختی را سمت‌گیری جدید می‌دهیم، چون یک حوزه‌ی جدید گفتمانی خلق می‌کنیم که حوزه‌ی قبلی را اصلاح می‌کند و تغییری ریشه‌ای می‌دهد. تکان‌دهنده‌ترین مورد اینستین است: مثالی کاملاً چشمگیر در این مورد. خوشحال‌ام که می‌بینیم بولیگان با من موافق است، ما در این مورد کاملاً توافق داریم. درنتیجه، با این دو معیار، یعنی ضرورت درونی کردن یک اصل متعارف و معیار مؤلف به منزله‌ی تغییردهنده‌ی حوزه‌ی معرفت‌شناختی، فکر می‌کنم سوژه‌ای کاملاً قدرت‌مند را احیا می‌کنیم، اگر جرئت گفتن‌اش را داشته‌باشم. وانگهی، فکر می‌کنم این نکته در اندیشه‌ی شما غایب نیست.

ژاک لاکان: من خیلی دیر دعوت‌نامه را دریافت کردم. با خواندن آن، «بازگشت

به» را در آخرین پاراگراف علامت زدم. شاید به خیلی چیزها بازگردیم، ولی بازگشت به فروید چیزی است که من یک نوع پرچم در حوزه‌ای معین به‌شمار می‌آورم و در این‌جا فقط می‌توانم از شما تشکر کنم، شما کاملاً به انتظار من پاسخ دادید. در مورد فروید، به‌ویژه با یادآوری معنای «بازگشت به»، به‌نظم همه‌ی آنچه گفتید، دست‌کم از نگاه آن‌چه توانستم در آن سهیم باشم، کاملاً به‌جا و درست می‌آید.

دوم این‌که می‌خواهم خاطرنشان کنم به‌نظم می‌رسد در حوزه‌ای که به‌طور مبهم با این برجسب مشخص می‌شود، حال چه ساختارگرایی باشد چه نباشد، به‌هیچ‌رو مسئله‌ی نفی سوژه مطرح نیست، بلکه وابستگی سوژه مطرح است که بی‌نهایت متفاوت است؛ و به‌خصوص در سطح بازگشت به فروید، وابستگی سوژه نسبت به چیزی حقیقتاً پایه‌ای که ما تلاش کرده‌ایم با اصطلاح «دال» آن را جدا کنیم، مطرح است.

سوم این‌که - من صحبت‌ام را به همین نکته محدود می‌کنم - تصور نمی‌کنم این نوشته که ساختارها به خیابان نریختند، به‌هیچ‌رو موجه باشد، چون اگر چیزی وجود داشته‌باشد که رویدادهای ماه مه را نشان دهد، دقیقاً ریختن ساختارها به خیابان است. این‌که این عبارت همان جایی نوشته می‌شود که این ریختن به خیابان روی می‌دهد، به‌سادگی هیچ چیزی غیر از این را ثابت نمی‌کند که درون آن‌چه من عمل می‌خوانم، اغلب و حتا عموماً همان چیزی است که خودش را نادیده می‌گیرد.

ژ. وال: باز هم تشکر می‌کنیم از میشل فوکو برای آمدن‌اش، صحبت کردن‌اش، نوشتن پیشاپیش سخنانی‌اش، پاسخ‌هایی که به پرسش‌های طرح‌شده داد و همگی جالب بود. همچنین تشکر می‌کنم از کسانی که صحبت کردند و از شنوندگان. «چه کسی گوش می‌دهد؟ چه کسی سخن می‌گوید؟»: می‌توانیم به این پرسش «در خانه» پاسخ دهیم.

تئاتر فلسفه

«تئاتر فلسفه» در نوامبر ۱۹۷۰ در مجله‌ی کریتیک (شماره‌ی ۲۸۲) به چاپ رسید. برای متن فرانسوی ن.ک.:

«Theatrum philosophicum», in *Dits et écrits*, II;

و ترجمه‌ی انگلیسی آن در

«Theatrum philosophicum», in *The Essential Works*, 2.

باید از دو کتابی صحبت کنم که به نظرم می‌رسد از زمره‌ی کتاب‌های بزرگ‌اند: تفاوت و تکرار^۱، منطق معنا^۲. بی‌شک این کتاب‌ها آن قدر بزرگ‌اند که سخن‌گفتن از آن‌ها دشوار است و اندک‌اند کسانی که این کار را کرده‌اند. من فکر می‌کنم این آثار در هم‌طیننی معماوار با آثار کلوسوفسکی، تا مدت‌های مدید نشانه‌ی مهم و مازادِ دیگری را بر بالای سرمان به گردش درمی‌آورند. و شاید روزی این قرن قرنِ دلوزی باشد.

-
1. Gilles Deleuze, *Difference et Repetition*, Paris, P.U.F., 1969; [*Difference and Repetition*, trans. Paul Patton. New York, Columbia University Press, 1994].
 2. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Ed. de Minuit, 1969; [*The Logic of Sense*, trans. Mark Laster with Charles Stivale, ed. Constantin V. Bourdas, New York, Columbia University Press, 1990].

می‌خواهم برای رسیدن به قلب این آثار مهیب، چند راه را یکی پس از دیگری بیازمایم. دلوز به من می‌گوید که این استعاره [ی قلب] هیچ ارزشی ندارد: [چون] هیچ قلبی وجود ندارد، هیچ قلبی، بلکه صرفاً یک مسئله وجود دارد، یعنی توزیع نقاطِ درخورِ توجه؛ هیچ مرکزی وجود ندارد، بلکه همواره مرکززدایی‌هایی وجود دارد، سلسله‌هایی یکی پس از دیگری به همراه لنگ‌زدنِ یک حضور و یک غیاب - لنگ‌زدنِ یک مازاد و یک فقدان. دایره، این اصلِ نادرستِ بازگشت را رها کنید، سازمانِ حلقویِ کل را رها کنید: روی خط راست است که کل باز می‌گردد، خط مستقیم و تودرتو. رشته‌ها و دوشاخگی (خوب است سلسله‌های شگفت‌انگیز لریس^۱ را به شیوه‌ای دلوزی تحلیل کنیم).

واژگون‌کردنِ افلاطون‌گرایی: کدام فلسفه است که چنین تلاشی نکرده است؟ و اگر فلسفه را درنهایت، اقدامی، حال هرچه باشد، برای واژگون‌کردنِ افلاطون‌گرایی تعریف کنیم؟ پس فلسفه می‌تواند از ارسطو، حتا نه، از افلاطون آغاز شود، از آن پایانِ سوفسطایی که در آن دیگر نمی‌توان سقراط را از مقلدی زیرک تمیز داد؛ از خود سوفسطاییانی که سروصدای عظیمی حول افلاطون‌گرایی نوپا به راه انداخته بودند، و به کمک بازی با کلمات، آینده‌ی بزرگ آن را به سخره می‌گرفتند.

آیا همه‌ی فلسفه‌ها انواع «ضد افلاطونی» اند؟ آیا هر یک از آن‌ها می‌تواند با بیان این عدم‌پذیرشِ بزرگ آغاز شود؟ آیا همه‌ی فلسفه‌ها می‌توانند حول این مرکز خواستنی - منفور قرار گیرند؟ ترجیحاً، باید بگوییم که فلسفه‌ی یک گفتمانِ افتراقِ افلاطونی آن است. عنصری که نزد افلاطون غایب است، اما در آن حضور دارد؟ باز هم نه: عنصری که اثر غیاب‌اش در سلسله‌ی افلاطونی را وجود این سلسله‌ی جدید واگرا القا می‌کند (و در نتیجه در گفتمان افلاطونی، نقش دالی را بازی می‌کند که هم مازاد است و هم در جای خود، فقدان)؛

۱. Michel Leiris، نویسنده‌ی فرانسوی (۱۹۰۱-۱۹۹۰).

همچنین عنصری که سلسله‌ی افلاطونی گردش آزادانه، شناور و اضافی آن را در این گفتمان دیگر تولید می‌کند. افلاطون، پدری زیادی و کم. پس نباید تلاش کنی که یک فلسفه را با ویژگی ضدافلاطون‌گرایی اش مشخص کنی (همچون یک گیاه با اندام‌های تولیدمثل اش)؛ بلکه تمیز دادن یک فلسفه باید اندکی همان‌گونه باشد که یک وهم^۱ را با اثر فقدان تمیز می‌دهیم، چنان که این اثر در دو سلسله‌ی شکل‌دهنده‌ی آن، یعنی امر «قدیم» و امر «فعلی»، توزیع می‌شود؛ باید رویای تاریخی عمومی از فلسفه را بپرورانی که یک وهم‌شناسی^۲ افلاطونی باشد و نه معماری سیستم‌ها.

در هر حال، این است دلوز. «افلاطون‌گرایی واژگونه»^۱ی او عبارت است از جابه‌جاشدن در سلسله‌ی افلاطونی و آشکارکردن نقطه‌ای در خور توجه در آن: تقسیم (۱). افلاطون — آن‌گونه که ارسطویان می‌گویند — گونه‌ی «شکارچی»، «آشپز» یا «سیاست‌مدار» را به‌طور ناقص تقسیم‌بندی نمی‌کند؛ او نمی‌خواهد بداند که چه ویژگی خاصی گونه‌ی «صیاد» یا «شکارچی تله‌گذار» را مشخص می‌کند؛ او می‌خواهد بداند که شکارچی راستین کیست. کیست؟ و نه چیست؟ جست‌وجوی امر اصیل، طلای خالص. او به‌جای ریزبخش کردن، دست‌چین کردن و رگه‌ی خوب را دنبال کردن، از میان مدعیان یکی را انتخاب می‌کند، بی‌آن‌که آنان را مطابق مالکیت‌شان بر زمین تقسیم‌بندی کند؛ او این مدعیان را تحت آزمون تیروکمان قرار می‌دهد، آزمونی که همه‌ی آن‌ها را به جز یکی (و دقیقاً آن بی‌نام، آن ایللیاتی) کنار می‌گذارد. اما چگونه می‌توان میان همه‌ی این کاذبان (این وانمودکنندگان، این مدعیان) و آن حقیقی (آن بدون ناخالصی و آن خالص) تمایز کشید؟ نه با کشف قانونی برای حقیقی و کذب (حقیقت در این جا در تقابل با خطا نیست، بلکه در تقابل با ظاهر فریبان است)، بلکه با نگرستن به الگو بر بالای همه‌ی آن‌ها: الگویی چنان خالص که خلوص امر خالص به آن شبیه باشد، به آن نزدیک باشد و بتواند با آن سنجیده شود؛ و الگویی چنان قوی که نخوت

1. fantasme/phantasme

2. une fantasmatique/phantasmatologie

وانمود گرایانه‌ی کذب بی‌درنگ همچون ناموجود خلع شود. اولیسس، این شوهر جاودانه، به ناگاه ظاهر می‌شود و خواستگاران مدعی محو می‌شوند. وانمودگران صحنه را ترک می‌گویند.

می‌گویند افلاطون جوهر و نمود، جهان برین و جهان زیرین، و خورشید حقیقت و سایه‌های غار را در تقابل با یک‌دیگر قرار می‌دهد (و بر ما است که جوهرها را به روی زمین بازگردانیم، جهان‌مان را بستاییم و خورشید حقیقت را در انسان جا دهیم...). اما دلوز تکیه‌گی افلاطون را در همین دسته‌بندی خُرد، در همین عملیات ظریف و مقدم بر کشف جوهر می‌یابد، زیرا دقیقاً همین عملیات ظریف کشف جوهر را ایجاب می‌کند و اقدام می‌کند به جدا کردن وانموده‌های نادرست از توده‌ی نمود. پس برای واژگون کردن افلاطون‌گرایی، بی‌فایده‌است که حقوق نمود را بازپس دهیم، استحکام و معنا را به آن بازگردانیم و با دادن مفهوم به منزله‌ی مهره‌ی ستون فقرات به آن، نمود را به شکل‌های جوهرین نزدیک کنیم؛ این خجول را ترغیب نکنیم که قامت راست کند. تلاش هم نکنیم که حرکت باشکوه و عظیمی را که یک بار برای همیشه ایده‌ی دسترس‌ناپذیر را بنا نهاد، باز یابیم. بلکه در را به روی تمام آن مکارانی باز کنیم که وانمود می‌کنند و پشت در هیاو به راه می‌اندازند. و آن‌گاه آن‌چه وارد می‌شود، درحالی که نمود را غرق کرده و نامزدی‌اش را با جوهر به هم زده‌است، رویداد است؛ [رویداد] این امر غیر جسمانی که سنگینی ماده را دور می‌کند؛ این پافشاری سرمدی که حلقه‌ی تقلیدکننده‌ی جاودانه‌گی را می‌گسلد؛ این تکیه‌گی نفوذناپذیری که خود را از همه‌ی آمیزش‌ها با خلوص می‌پالاید؛ این خودِ ظاهرِ وانموده که به کذبِ ظاهرِ فریبنده یاری می‌رساند. به ناگاه سوفسطایی پیدا می‌شود و سقراط را به چالش می‌طلبد و اثبات می‌کند که او یک مدعی شیاد است.

واژگون کردن افلاطون‌گرایی با دلوز به معنای آن است که حيله گرانه در آن جابه‌جا شویم، یک پله پایین آییم و تا آن حرکت خُرد - حرکتی ملاحظه‌کارانه، اما اخلاقی - که وانموده را حذف می‌کند، پیش رویم؛ همچنین

به معنای آن است که اندکی نسبت به آن جابه‌جا شویم و برای پُر حرفی در همان نزدیکی، در را به راست یا به چپ باز کنیم؛ به معنای آن است که سلسله‌ی جدا شده و متفاوتِ دیگری را ایجاد کنیم؛ به معنای آن است که با این خُرده‌جهشِ جانبی، یک پیرافلاطون‌گرایی^۱ معزول را بسازیم. تغییر کیش افلاطون‌گرایی (کاری جدی) عبارت است از این که شفقت بیش‌تری را نسبت به امر واقع، جهان و زمان، در آن برانگیزیم. براندازیِ افلاطون‌گرایی عبارت است از این که آن را از بالا بگیریم (فاصله‌ی عمودی مطایبه^۲) و در خاستگاه‌اش از نو به چنگ آوریم. تحریفِ افلاطون‌گرایی عبارت است از دنبال کردن آن تا کوچک‌ترین جزئیات‌اش، عبارت است از پائین آمدن (مطابق گرانسِ طنز^۳) تا آن تارِ مو، تا آن چرکِ زیرِ ناخن که به هیچ‌رو سزاوارِ افتخارِ یک ایده نیست؛ عبارت است از کشفِ مرکززدایی بدین طریق که افلاطون‌گرایی انجام داده است تا دوباره حول الگو، امر این‌همان و همان متمرکز شود؛ عبارت است از مرکززدایی شدن نسبت به آن، برای بازی کردن با سطوح مجاور (همچون در هر انحرافی). مطایبه بالا می‌رود و سرنگون می‌کند؛ طنز پائین می‌آید و تحریف می‌کند. (۲) تحریفِ افلاطون عبارت است از جابه‌جاشدن به سمت شیطنت سوفسطاییان، حرکات دور از نزاکتِ کلبی مسلکان، استدلال‌های رواقیون، و رویاهای پَرزنان اپیکور. باید دیوجانوس لارسیوسی را بخوانیم.

به همه‌ی آن اثرهای سطحی نزد اپیکوریان توجه کنیم که لذت‌شان در آن‌ها بود (۳): انتشارهایی که از عمق اجسام می‌آیند و همچون پاره‌های مه بالا می‌آیند - پندارهای درون که بویایی، دهان و اشتها آن‌ها را در عمقی دیگر به سرعت دوباره جذب می‌کند؛ لایه‌های کاملاً نازکی که از سطح اشیاء جدا

1. parapltonisme

2. ironie/irony

3. humour/humor

می‌شوند و رنگ‌ها و نماها را به عمق چشم‌های مان تحمیل می‌کنند (غشاهای شناور، بت‌های نگاه)؛ اشباح ترس و میل (خدایان ابرها در آسمان، چهره‌ی زیبای مورد ستایش، «امید محقری که باد آن را آورده‌است»). همه‌ی این فراوانی امر لمس‌نشدنی است که باید امروز بدان اندیشید: بیان‌کردن یک فلسفه‌ی وهم که به واسطه‌ی دریافت یا تصویر، در زمره‌ی داده‌ای آغازین نباشد، بلکه این امکان را فراهم آورد که وهم برجسته شود میان سطوحی که به آن‌ها مرتبط است، در پشت و روکردنی که هر درونی را به خارج می‌برد و هر بیرونی را به داخل، در نوسان موقتی که موجب می‌شود این وهم همواره پیش از خودش و پس از خودش باشد، به اختصار، در آن چیزی که شاید دلوز اجازه ندهد که «مادیت غیرجسمانی» وهم بنامیم.

در هر حال، بی‌فایده است که در پس وهم، در جست‌وجوی حقیقتی حقیقی‌تر از وهم باشیم و وهم نشانه‌ی مخدوش آن باشد (پس بی‌فایده است «بیماری‌نشانه‌شناسی»^۱ و هم)؛ همچنین بی‌فایده است که وهم را برحسب شکل‌هایی ثابت گره بزنیم و هسته‌های مستحکم هم‌گرایی را برسازیم که بتوان همه‌ی آن زوایا، درخشش‌ها، غشاها و بخارات را به این هسته‌ها متصل کرد، چنان‌که در ابژه‌هایی این‌همان با خودشان («پدیده‌شناسی‌کردن» هم نه). باید بگذاریم در مرز اجسام بازی کنند: در مقابل اجسام، چون به اجسام می‌چسبند و بر اجسام افکنده می‌شوند، و نیز چون اجسام را لمس می‌کنند، قطع می‌کنند، بخش‌بخش می‌کنند، ناحیه‌بندی می‌کنند و سطوح را در آن‌ها بس‌گانه می‌کنند؛ و نیز خارج از اجسام، زیرا اوهام میان اجسام بازی می‌کنند، آن‌هم مطابق قوانین مجاورت، پیچ‌خوردگی و فاصله‌ی متغیر که اوهام هیچ شناختی از آن‌ها ندارند. اوهام تداوم اندام‌واره‌ها^۲ در امر خیالی نیستند؛ اوهام مادیت جسم را توپولوژیک می‌کنند. پس باید مادیت جسم را آزاد کنیم از دوشقی حقیقت-کذب، موجود-ناموجود (که چیزی نیست غیر از تفاوت

1. «symptomatiser»/«symptomalogizing»

2. organismes

وانموده-رونوشت که یک بار برای همیشه انعکاس یافته است)، و بگذاریم اوهام همچون «برون هست‌ها»^۱، رقص‌شان را به پا کنند و تقلیدبازی کنند.

منطق معنا را می‌توان دورترین کتاب قابل تصور نسبت به پدیده‌شناسی دریافت (۴) دانست: در پدیده‌شناسی دریافت، جسم-اندام‌واره از طریق شبکه‌ای از دلالت‌های آغازین برخاسته از دریافت خود چیزها، در پیوند است با جهان. نزد دلوز، وهم سطح غیرجسمانی و نفوذناپذیر جسم را تشکیل می‌دهد؛ و از کل این کار توپولوژیک و بی‌رحمانه است که چیزی بر ساخته می‌شود که ادعا می‌کند اندام‌واره‌ی متمرکز است و فاصله‌ی تدریجی چیزها را حول آن توزیع می‌کند. اما منطق معنا را باید به‌ویژه متهورانه‌ترین و جسورانه‌ترین رساله از رساله‌های متافیزیک خواند - به این شرط ساده که به جای تقبیح دگرباره‌ی متافیزیک به منزله‌ی فراموشی هستی، این بار متافیزیک را با سخن‌گفتن از برون‌هست آکنده کنیم. فیزیک: گفتمان ساختار مُثَلّی^۲ اجسام، آمیزش‌ها، واکنش‌ها، و سازوکارهای درون و بیرون؛ متافیزیک: گفتمان درباب مادیت امور غیرجسمانی - اوهام، بت‌ها و وانموده‌ها. توهم^۳ به‌واقع بداقبالی متافیزیک است: نه از آن‌رو که خود متافیزیک محکوم به توهم است، بلکه از آن‌رو که از بسی دیرباز، توهم در متافیزیک سکن‌گزیده است، و ترس از وانموده متافیزیک را در مسیر امر توهمی قرار داده است. این متافیزیک نیست که یک توهم است، همچون یک نوع در یک گونه؛ بلکه توهم است که یک متافیزیک است، محصول نوعی متافیزیک که از جدایی‌اش میان وانموده از یک سو، و اصیل و رونوشت حقیقی از سوی دیگر نشان دارد. نقدی وجود داشت که نقش آن تعیین توهم متافیزیکی و پایه‌گذاری ضرورت آن بود؛ اما متافیزیک دلوز اقدام به نقدی می‌کند که برای توهم‌زدایی از اوهام ضروری است. بنابراین راه باز است برای این‌که سلسله‌ی اپیکوری و ماتریالیستی را در پیچاپیچ تکین‌اش دنبال

1. «extra-êtres»/«extrabeings»

2. idéale/ideal

3. illusion

کنیم. این راه به رغم این سلسله، منتهی نمی شود به متافیزیکی شرمنده؛ بلکه شادمانه رهنمون می شود به یک متافیزیک؛ متافیزیکی رهایی یافته از عمق اصیل، همان گونه که از هستنده‌ی متعالی، اما قادر به اندیشیدن به وهم، خارج از هر الگویی و در بازی سطوح؛ متافیزیکی که در آن دیگر احدِ خیر^۱ مسئله نیست، بلکه غیاب خدا و نیز بازی های غشائی انحراف مسئله است. خدای مرده و لواط همچون کانون های بیضی جدید متافیزیکی. اگر الهیات طبیعی توهم متافیزیکی را با خود حمل می کند و اگر توهم متافیزیکی همواره کم و بیش خویشاوند الهیات طبیعی است، متافیزیکِ وهم حول بی خدایی و تخطی می چرخد. ساد و باتای، و اندکی دورتر، کفِ دستِ واژگونه در حرکتی دفاعی که به خود می گیرد، روبرت^۲.

به علاوه، این سلسله‌ی وانموده‌ی رهایی یافته روی دو صحنه‌ی ممتاز اجرا یا تقلید بازی می شود: روان کاوی که چون با او هام سروکار دارد، به راستی روزی باید عملی متافیزیکی فهم شود؛ و تئاتر، تئاتر بس گانه، چند صحنه‌ای، هم زمان و تکه تکه شده به صحنه هایی که از یک دیگر بی خبرند و به یک دیگر علامت می دهند، و در آن ها بدون هیچ بازنمایی کردن (رونویسی کردن، تقلید کردن)، نقاب هایی می رقصند، بدن هایی فریاد می کشند، دست هایی و انگشتانی ایما و اشاره می کنند. و در هر یک از این دو سلسله‌ی جدید ناهمگرا (به یک معنا، بسیار ساده لوح اند کسانی که تصور می کردند این دو سلسله را «از نو آشتی می دهند»، به یک دیگر تقلیل می دهند، و «پسیکودرام» مضحکی را می سازند)، فروید و آرتو بی خبر از یک دیگر، یک دیگر را طنین می اندازند. فلسفه‌ی بازنمایی، امر اصیل، نخستین بار، شباهت، تقلید و وفاداری محو می شود. پیکانِ وانموده‌ی اپیکوری از آن جا که مستقیم تا زمانه‌ی ما در حرکت است، موجب تولد و باز تولد یک «فیزیک وهم»^۳ می شود.

1. l'Un-Bon/One Good

۲. Roberte، شخصیتی در قوانین مهمان نوازی، رمانی از کلوسوفسکی.

3. «fantasmaphysique»/«phantasmaphysics»

رواقیون در جانب دیگر افلاطون‌گرایی‌اند. من با دیدن دلوز که اپیکور و زنو، یا لوکرتیوس و خروسیپوس را به نوبت به صحنه می‌آورد، نمی‌توانم مانع از این فکر شوم که روش او دقیقاً فرویدی است. او به سرعت به سمت واپس‌زده‌ی بزرگی فلسفه‌ی غرب نمی‌رود؛ او گویی در حال عبور، بر غفلت‌ها تأکید می‌کند. او نشانی وقفه‌ها، خلا‌ها و خُرده‌چیزهای نه‌چندان مهمی را می‌دهد که گفتمان فلسفی نادیده‌شان می‌گیرد. او به دقت از قلم‌افتادگی‌های به‌سختی قابل دریافت را برجسته می‌کند، چون به‌خوبی می‌داند که در آن جا غفلتی بی‌حد و حصری در کار است. تعلیم و تربیت بسیار ما را عادت داده‌است که وانموده‌های اپیکوری را بی‌فایده و اندکی کودکانه قلمداد کنیم. آن نبرد مشهور رواقی‌گری، همان نبردی که روز قبل روی داد و فردا هم روی خواهد داد، بازی نامحدود برای مکاتب بود. به‌خوبی می‌بینم که دلوز همه‌ی آن رشته‌های ظریف را باز می‌گیرد و به‌نوبه‌ی خود در این رشته‌ها، همه‌ی آن شبکه‌ی سخن‌ها، استدلال‌ها، پاسخ‌ها و پارادوکس‌هایی را که طی قرون در سرتاسر مدیترانه در گردش بودند، به بازی می‌گیرد. به جای لعن و نفرین درهم‌برهمی یونانی یا تحقیر پیش‌پاافتادگی رومی، باید به همه‌ی آنچه در سطح عظیم امپراطوری گفته می‌شود، گوش فراداد؛ باید مترصد آنچه روی می‌دهد، بود: در هزار نقطه‌ی پراکنده، از هر سو برق می‌زنند نبردها، سرداران کشته‌شده، کشتی‌های جنگی که می‌سوزند، ملکه‌های خبیث، پیروزی‌هایی که پیوسته به شورش‌های بیش‌تر می‌انجامد، کنش^۱ تاابد نمونه، رویداد جاودانه.

اندیشیدن به رویداد ناب یعنی این‌که نخست متافیزیک‌اش را به آن بدهیم. (۵) باز هم باید بر سر آن‌چه متافیزیک باید باشد، تفاهم داشته باشیم: نه متافیزیک یک جوهر که بتواند همه‌ی عَرَض‌هایش را بنا نهد؛ نه متافیزیک انسجام که عَرَض‌ها را در رشته‌ای درهم‌تنیده از علت‌ها و معلول‌ها جا دهد.

رویداد - جراحی، پیروزی - شکست، مرگ - همواره معلول است، کاملاً محصول اجسامی که با یکدیگر برخورد می‌کنند، درهم می‌آمیزند یا از یکدیگر جدا می‌شوند؛ اما این معلول هرگز در زمره‌ی اجسام نیست: نبرد ناملموس و دسترس‌ناپذیری که هزار بار برگرد فابریکیوس^۱ و بر بالای شاهزاده آندره‌ی زخمی^۲ می‌چرخد و تکرار می‌شود. سلاح‌هایی که بدن‌ها را می‌درند، بی‌وقفه نبرد غیرجسمانی را شکل می‌دهند. فیزیک با علت‌ها سروکار دارد؛ اما رویدادها که معلول این علت‌هايند، دیگر به فیزیک تعلق ندارند. باید علتی بخیه‌شده را در نظر بگیریم؛ از آن‌جا که جسم‌ها با یکدیگر برخورد می‌کنند، درهم می‌آمیزند و درد می‌کشند، بر سطح خود، رویدادهایی را موجب می‌شوند که بدون ضخامت، بدون آمیزش، و بدون شورند، و در نتیجه دیگر نمی‌توانند علت باشند؛ این رویدادها میان خود تاروپود دیگری را شکل می‌دهند که در آن پیوندها به یک شبه‌فیزیک امور غیرجسمانی، به متافیزیک تعلق دارند.

همچنین منطقی پیچیده‌تر برای رویداد ضروری است. (۶) رویداد وضعیتی از چیزها نیست که بتواند به منزله‌ی مرجع به کار قضیه آید (واقع‌ی مرده بودن وضعیتی از چیزهاست که یک گفته می‌تواند نسبت به آن، حقیقت یا کذب باشد؛ مردن رویداد نابی است که هرگز چیزی را حقیقت‌سنجی نمی‌کند). باید به جای منطق سه‌تایی که به طور سنتی بر مرجع متمرکز است، یک بازی با چهار کلمه^۳ را جایگزین کرد. «مارکوس آنتونینوس مرده است» وضعیتی از چیزها را مشخص می‌کند؛ عقیده یا باوری را که من دارم، بیان می‌کند؛ بر یک تأیید دلالت می‌کند؛ و به علاوه، یک معنا دارد: «مردن». معنای ناملموسی که یک روی آن به سمت چیزها معطوف است، چون «مردن» به منزله‌ی رویداد، برای آنتونینوس روی می‌دهد، و وجه دیگرش معطوف

۱. Fabricius، سردار و دولتمرد رومی پیش از میلاد.

۲. Prince André، یکی از شخصیت‌های اصلی جنگ و صلح، اثر تولستوی.

است به قضیه، چون مردن همان چیزی است که در یک گزاره در باره‌ی آنتونینوس گفته می‌شود. مردن: بُعدی از قضیه، معلولی غیرجسمانی که مولود شمشیر است، معنا و رویداد، نقطه‌ای بی‌ضخامت یا بدون بدن که آن چیزی است که از آن سخن می‌گوییم و بر سطح چیزها جاری است. به جای فشرده کردن معنا در یک هسته‌ی نوئماتیک^۱ که به منزله‌ی قلب ابژه‌ی قابل شناخت شکل می‌گیرد، باید بگذاریم معنا شناور شود در مرز چیزها و کلمه‌ها به منزله‌ی آن‌چه در مورد چیز گفته می‌شود (نه آن‌چه مسند چیز است، نه خود چیز) و به منزله‌ی آن‌چه پیش می‌آید (نه فرایند، نه وضعیت). مرگ به‌شیوه‌ای نمونه، رویداد همه‌ی رویدادهاست، معنا در وضعیتی ناب: مکان مرگ در کف آلودگی بی‌نام سخن است؛ مرگ آن چیزی است که از آن سخن می‌گوییم، همواره پیشاپیش پیش آمده و به‌طور نامحدود در آینده پیش می‌آید و با این حال در نهایت تکینه‌گی پیش می‌آید. معنا-رویداد خنثاست، همچون مرگ: «نه پایان بلکه امر پایان‌ناپذیر، نه مرگ خاص بلکه هر مرگی، نه مرگ حقیقی، بلکه همان‌گونه که کافکا می‌گوید، پوزخندی به خطای بنیادین‌اش» (۷).

سرانجام این‌که برای این رویداد-معنا، دستورزبانی با مرکزی متفاوت ضروری است (۸)؛ چون این رویداد-معنا به‌صورت مسند در قضیه جا نمی‌گیرد (مرده‌بودن، زنده‌بودن، قرمزبودن) بلکه فعل آن را سنجاق می‌کند (مردن، زیستن، قرمزیدن). اما بدین ترتیب، فعل در دو شکل اصلی در نظر گرفته می‌شود و شکل‌های دیگر حول این دو شکل توزیع می‌شوند: زمان حال که رویداد را می‌گوید، و مصدر که معنا را در زبان وارد می‌کند و موجب گردش معنا به منزله‌ی آن خنثایی می‌شود که در سخن، آن چیزی است که از آن سخن گفته می‌شود. نباید دستورزبان رویداد را در جانب صرف‌های زمانی جست‌وجو کنیم؛ یا دستورزبان معنا را در تحلیل تخیلی گونه وارد کنیم:

«زیستن = زنده بودن»؛ دستور زبان معنا-رویداد حول دو قطب نامتقارن و ناموزن می‌چرخد: وجه مصدری-زمان حال. معنا-رویداد همواره هم نوکِ جابه‌جاشده‌ی زمان حال است، هم تکرار جاودانه‌ی مصدر. مردن هرگز در ضخامت هیچ لحظه‌ای جا نمی‌گیرد، اما از نوک متغیر آن، کوتاه‌ترین لحظه بی‌نهایت سهم می‌برد؛ مردن به مراتب کوچک‌تر از لحظه‌ی اندیشیدن به آن است؛ و در دو سوی این شکاف بی‌ضخامت، مردن برای همیشه تکرار می‌شود. زمان حالِ جاودانه؟ به شرط آن‌که زمان حال را بدون فراوانی و امر جاودانه را بدون وحدت در نظر بگیریم: جاودانگی (بس‌گانه‌ی) زمان حال (جابه‌جاشده).

خلاصه کنیم: در مرز اجسام عمیق، رویداد یک امر غیرجسمانی است (سطح متافیزیکی)؛ در سطح چیزها و کلمه‌ها، رویداد غیرجسمانی معنای قضیه است (بعد منطقی)؛ در خط سخن، معنا-رویداد غیرجسمانی را فعل سنجاق می‌کند (نقطه‌ی مصدری زمان حال).

فکر می‌کنم کم‌وبیش به تازگی سه اقدام بزرگ برای در نظر گرفتن رویداد وجود داشته است - نوت‌حاصل‌گرایی، پدیده‌شناسی، فلسفه‌ی تاریخ. اما در نوت‌حاصل‌گرایی، سطح خاصِ رویداد غایب است؛ و از آن‌جا که از لحاظ منطقی، نوت‌حاصل‌گرایی رویداد را با وضعیت چیزها یکی می‌گیرد، مجبور است رویداد را در ضخامت اجسام فروبرد، از آن فرایندی مادی بسازد و به شیوه‌ای کم‌وبیش آشکار با فیزیکالیزم^۱ پیوند یابد (نوت‌حاصل‌گرایی «به شیوه‌ای اسکیزوئید»، سطح را به عمق فرومی‌کاهد)؛ و در نظم دستور زبان، نوت‌حاصل‌گرایی رویداد را در کنار مسند قرار می‌دهد. پدیده‌شناسی هم رویداد را در نسبت با معنا قرار می‌دهد: پدیده‌شناسی یا رویداد خام را پیشاپیش و مجزا قرار می‌دهد - صخره‌ی واقعیت‌مندی، اینرسی صامت آن چه پیش می‌آید -، سپس رویداد خام را می‌سپارد به دست

۱. physicalisme، مکتبی معرفت‌شناختی که بنابر آن علوم انسانی باید در قالب واژگان علوم طبیعی بیان شود و از روش‌های این علوم سرمشق گیرد.

کارِ پُر جنب و جوشِ معنا که کند و کاو می‌کند و تدوین می‌کند؛ و یا معنایی مقدم را فرض می‌گیرد که جهان را پیشاپیش گرداگرد من چیده‌است، راه‌ها و مکان‌های ممتاز را ترسیم کرده و پیشاپیش نشان داده‌است که رویداد کجا ممکن است روی دهد و چه سیمایی می‌تواند به خود بگیرد. یا گربه که با معنای عام، بر لبخند مقدم است؛ یا معنای عام لبخند که بر گربه مقدم است.^۱ یا سارتر یا مرلوپنتی. معنا برای آنان هرگز مصادف با رویداد نیست. در هر حال، نوعی منطق دلالت‌گری، دست‌ورزیان اول شخص و متافیزیک آگاهی از همین جا منشاء می‌گیرد. فلسفه‌ی تاریخ نیز رویداد را در چرخه‌ی زمان محبوس می‌کند؛ اشتباه این فلسفه دست‌ورزیانی است؛ این فلسفه از زمان حال چهره‌ای می‌سازد که آینده و گذشته آن را قاب گرفته‌اند؛ زمان حال آینده‌ی سابقی است که پیشاپیش در خودِ شکلِ آن نمایان بود؛ و گذشته‌ی آینده است که این همانیِ محتوای آن را حفظ می‌کند. پس برای این فلسفه از یک سو، یک منطقِ جوهر (که جوهر را در حافظه بنا می‌نهد) و یک منطق مفهوم (که مفهوم را به منزله‌ی دانشی از آینده تأسیس می‌کند) ضروری است، و از سوی دیگر، متافیزیکی از کیهان منسجم و کامل، متافیزیکی از جهان پایگان‌مند ضروری است.

پس سه فلسفه‌ای که فاقد رویدادند. اولی به بهانه‌ی این‌که نمی‌توان درباره‌ی آن‌چه «خارج» از جهان است، چیزی گفت، سطح ناب رویداد را نمی‌پذیرد و می‌خواهد آن را زورکی - به منزله‌ی مرجع - در کمالِ کروی جهان محصور کند. دومی به بهانه‌ی این‌که دلالت‌گری فقط برای آگاهی وجود دارد، رویداد را در خارج و پیشاپیش یا در داخل و بعد قرار می‌دهد، و همواره

۱. اشاره‌ای است به بحث دلوز در منطق معنا در مورد لبخند و گربه در آلیس در سرزمین عجایب نوشته‌ی لویس کارول: «دنبال راه فرار می‌گشت و از خودش می‌پرسید چطور می‌تواند یواشکی در برود که متوجه شد چیز غریبی دارد توی هوا ظاهر می‌شود. اول حسابی گیج شد، ولی یکی دو دقیقه که تماشا کرد فهمید یک لبخند است و با خودش گفت "گربه‌ی چشایی‌ست. حالا اقلاً کسی هست با او حرف بزنم"»، لویس کارول، آلیس در سرزمین عجایب، ترجمه‌ی زویا پیرزاد، نشر مرکز، ۱۳۷۹، ص ۸۷.

آن را در نسبت با حلقه‌ی من جا می‌دهد. سومی به بهانه‌ی این که رویداد فقط در زمان وجود دارد، رویداد را در این همانی‌اش نشان می‌دهد و آن را تابع نظم کاملاً متمرکز می‌کند. جهان، من و خدا، سپهر، دایره، و مرکز: سه شرط برای آن که نتوانیم به رویداد بیندیشیم. متافیزیکِ رویدادِ غیرجسمانی (و در نتیجه غیرقابل تقلیل به فیزیک جهان)، یک منطق معنای خنثا (به جای پدیده‌شناسی دلالت‌گری‌ها و سوژه)، اندیشه‌ای از زمان حال مصدری (و نه جایگزینی آینده‌ای مفهومی در جوهر گذشته)، این‌ها پیشنهادهایی است که به‌نظم می‌رسد دلوز به ما می‌دهد تا بتوانیم انقیاد سه‌گانه‌ای را رفع کنیم که رویداد در روزگار ما همچنان گرفتار آن است.

اکنون باید سلسله‌ی رویداد و سلسله‌ی وهم هم‌طین شوند. سلسله‌ی امر غیرجسمانی و سلسله‌ی امر ناملموس. سلسله‌ی نبرد، سلسله‌ی مرگی که باقی می‌ماند و پافشاری می‌کند، و سلسله‌ی بُتِ خواستنی بی‌قرار: ورای درگیریِ سلاح‌ها، نه در ته قلب انسان‌ها بلکه بر فراز سرشان، سرنوشت و میل. به‌هیچ‌رو این چنین نیست که سرنوشت و میل در نقطه‌ای مشترک با یک‌دیگر تلاقی می‌کنند، در رویدادی وهمی^۱، یا در خاستگاهِ اولیه‌ی یک وانموده. رویداد همان چیزی است که همواره در سلسله‌ی وهم مفقود است – فقدانِ حاکی از تکرار بدون اصل، خارج از هرگونه تقلید و آزاد از الزام‌های شباهت. پس رویداد لباسِ مبدلِ تکرار است، نقاب‌هایی همواره تکین که هیچ چیز را نمی‌پوشاند، وانموده‌های بدون تظاهر، پارچه‌های پرزرق‌وبرقِ ناجور روی هیچ برهنگی، تفاوت ناب.

در تکیه‌گوییِ رویداد، وهم «مازاد» است؛ اما این «مازاد» مکملی تخیلی را نشان نمی‌دهد که به واقعیتِ برهنه‌ی واقعه می‌چسبد؛ وهم نوعی کلیت جنینی را برنمی‌سازد که کم‌کم تمام اندام‌وارگیِ مفهوم از آن متولد شود. مرگ

1. *fantasmatique/phantasmatic*

یا نبرد همچون وهم، نه تصویر قدیمی مرگِ مشرف بر حادثه‌ی ابلهانه است، نه مفهومِ آتیِ نبرد که پیشاپیش کل این آشفتگیِ بی‌نظم را مخفیانه اداره می‌کند؛ [بلکه] نبرد صاعقه‌آسا از یک ضربه به ضربه‌ی دیگر است، مرگ تکرارکننده‌ی این ضربه به‌طور نامحدود، ضربه‌ای که مرگ وارد می‌آورد و یک بار برای همیشه پیش می‌آید. وهم به‌منزله‌ی بازیِ رویداد (مفقود) و تکرار آن نباید نه فردیت را به‌منزله‌ی شکل (شکلی نازل‌تر از مفهوم و در نتیجه غیرصوری) دریافت کند، نه واقعیت را به‌منزله‌ی معیار (واقعیتی که یک تصویر را تقلید کند)؛ وهم به‌منزله‌ی تکیه‌گیِ عام حمل و گفته می‌شود: مردن، جنگیدن، غلبیدن، مغلوب شدن.

منطق معنا به ما می‌گوید که چگونه به رویداد و وهم، به تأیید مجزای دوتایی‌شان و به جدایی تأییدشده‌شان بیندیشیم. تعیین‌بخشیدن به رویداد بر مبنای مفهوم و انکار هر اعتباری برای تکرار شاید همان چیزی باشد که می‌توان شناخت نامید؛ سنجیدن وهم با واقعیت و جست‌وجوی خاستگاه آن قضاوت کردن است. فلسفه می‌خواست هر دو کار را انجام دهد، هم رویای آن را داشت که خودش را به‌منزله‌ی علم ببیند، هم خودش را به‌منزله‌ی نقد تولید می‌کرد. درمقابل، اندیشیدنِ اجرای وهم در تقلیدبازی‌یی^۱ است که استثنائاً وهم را تولید می‌کند؛ اندیشیدنِ نامعین‌کردن رویداد است تا رویداد به‌منزله‌ی امر تکیه‌ی عام تکرار شود. پس بدین ترتیب، اندیشیدن مطلقاً اندیشیدن به رویداد و وهم است. هنوز این گفته کافی نیست: زیرا اگر نقش اندیشه تولیدِ تئاتریِ وهم و تکرارِ رویدادِ عام در نقطه‌ی نهایی و تکیه‌اش است، خودِ این اندیشه اگر رویدادی که برای وهم پیش می‌آید و تکرارِ وهمیِ رویدادِ غایب نیست، پس چیست؟ وهم و رویداد که در جدایی‌شان تأیید شده‌اند، امر اندیشیده‌شده و اندیشه‌اند؛ وهم و رویداد بر سطح اجسام، برون‌هست را قرار می‌دهند که فقط اندیشه می‌تواند آن را بیندیشد؛ و وهم و

رویدادِ رویدادِ توپولوژیک را ترسیم می‌کنند که در آن خودِ اندیشه شکل می‌گیرد. اندیشه باید به آنچه آن را شکل می‌دهد، بیندیشد و از آنچه به آن می‌اندیشد، شکل گیرد. دوگانگی نقد-شناخت کاملاً بی‌فایده می‌شود: اندیشه آنچه را اندیشه است، می‌گوید.

با این حال، این فرمول خطرناک است. این فرمول به‌طور ضمنی بر تطابق دلالت دارد و می‌گذارد یک بار دیگر ابژه‌ی این همان با سوژه را تصور کنیم. به هیچ وجه این گونه نیست. این که امر اندیشیده شده اندیشه را شکل می‌دهد، برعکس، بر یک تجزیه‌ی دوگانه دلالت ضمنی دارد: تجزیه‌ی سوژه‌ای مرکزی و بنیان‌گذار که رویدادهایی یک بار برای همیشه برایش پیش می‌آید، درحالی که دلالت‌هایی را در گرداگرد خود می‌گستراند؛ و تجزیه‌ی ابژه‌ای که کانون و مکان هم‌گرایی شکل‌هایی است که باز می‌شناسیم و مُسندهایی که تأیید می‌کنیم. باید خط نامحدود و مستقیمی را فهم کرد که همچون رشته‌ای که گره‌هایش را حمل می‌کند، رویدادها را حمل نمی‌کند، بلکه هر بسیار باری که هر رویداد غیرجسمانی و درعین حال بی‌نهایت بس‌گانه بروز می‌کند، هر لحظه را قطع و باز قطع می‌کند: باید نه سوژه‌ی ترکیب‌کننده-ترکیب شده، بلکه این شکاف رفع‌ناشدنی را فهم کرد؛ به علاوه، باید سلسله را فهم کرد، بدون سنجاق کردنِ آغازینِ وانموده‌ها، بت‌ها و وهم‌هایی که در دوگانگی موقتی‌یی که در آن بر ساخته می‌شوند، همواره در دو سوی شکاف‌اند، شکافی که از آن به یک دیگر نشانه می‌دهند و زیستن به منزله‌ی نشانه را می‌آغازند. شکافِ من و سلسله‌ی نقاطِ دلالت‌گرِ آن واحدی را شکل نمی‌دهند که به اندیشه امکان دهد هم سوژه باشد هم ابژه؛ بلکه خودشان رویدادِ اندیشه و امر غیرجسمانیِ امر اندیشیده شده‌اند، امر اندیشیده شده به منزله‌ی مسئله (بس‌گانگیِ نقاطِ پراکنده) و اندیشه به منزله‌ی تقلیدبازی (تکرار بدون الگو).

از همین روست که منطق معنا می‌تواند این زیرواحدها را داشته باشد: اندیشیدن چیست؟ پرسشی که دلوز همواره در تمام طول کتاب‌اش دو بار آن

را می‌نویسد: در متن منطقِ رواقیِ امر غیرجسمانی و در متن تحلیلِ فرویدیِ وهم. اندیشیدن چیست؟ به رواقیون گوش دهیم که به ما می‌گویند چگونه ممکن است اندیشه‌ی امر اندیشیده‌شده وجود داشته‌باشد؛ فروید بخوانیم که به ما می‌گوید چگونه اندیشه می‌تواند بیندیشد. شاید در این جا برای نخستین بار به نظریه‌ای از اندیشه می‌رسیم که تماماً از سوژه و ابژه‌رهای یافته‌است. اندیشه-رویدادی به همان اندازه تکین که طاس‌ریختن؛ اندیشه-وهمی که در جست‌وجوی حقیقت نیست، بلکه اندیشه را تکرار می‌کند.

در هر حال، می‌فهمیم که چرا از نخستین صفحه‌ی منطق معنا تا آخرین صفحه، دلوز بی‌وقفه دهان را تکرار می‌کند. دهانی که زنو به خوبی می‌دانست که گاری‌های پُر از غذا به اندازه‌ی گاری معنا از آن می‌گذرد («اگر بگویی گاری، یک گاری از دهانت می‌گذرد»). دهان، دهانه، مجرا که کودک و انموده‌ها، اعضای تکه‌تکه‌شده و بدن‌های بدون اندام را در آن می‌ریزد؛ دهانی که در آن اعماق و سطوح به یک‌دیگر مفصل‌بندی می‌شوند. همچنین دهانی که از آن آوای آن دیگری فرود می‌آید، بت‌های والا را بر فراز سر کودک به اهتزاز درمی‌آورد و فرامن را شکل می‌دهد. دهانی که در آن فریادها در واج‌ها، تک‌واج‌ها و تک‌واژه‌ها تقطیع می‌شود: دهانی که در آن عمق یک جسم دهانی^۱ از معنای غیرجسمانی جدا می‌شود. تکوین زبان، شکل‌گیری معنا و درخشش اندیشه سلسله‌های گوناگون‌شان را از این دهان باز، از این آوای خوراکی می‌گذرانند. (۹) می‌خواهم از آوامحوری^۲ دقیق دلوز سخن بگویم، اگر نوعی آوا-مرکززدایی^۳ دائمی مورد نظر نباشد. باشد که دلوز ستایش دستوردان خیالی و طلایه‌دار تیره‌وتاری را که به خوبی نکات قابل توجه این مرکززدایی را نشان می‌دهد، پذیرا باشد:

— Les dents, la bouche;

— Les dents la bouchent;

1. oral

2. phonocentrisme

3. phono-decentrement/phonodecentering

— L'aidant la bouche;

— Laides en la bouche;

— Lait dans la bouche, etc.^۱

منطق معنا ما را مهبای اندیشیدن به آن چیزی می‌کند که طی قرون بسیار، فلسفه بلا تکلیف گذاشته بود: رویداد (که در مفهوم ادغام می‌کردند و سپس بیهوده تلاش می‌کردند که در قالب انواع واقع به منزله‌ی حقیقت سنج قضیه، انواع امر زیسته به منزله‌ی حالت مندی سوژه، و انواع امر انضمامی به منزله‌ی محتوای تجربی تاریخ، آن را استخراج کنند)؛ و وهم (که به نام امر واقع، آن را تقلیل می‌دادند و در متناهی و حول و حوش قطب آسیب‌شناختی یک زنجیره‌ی هنجاری جا می‌دادند: دریافت-تصویر-خاطره-توهم). روی هم رفته در این سده‌ی بیستم، چه چیزی مهم‌تر از رویداد و وهم وجود دارد تا بدان بیندیشی؟

باید ممنون دلوز باشیم. او شعاری را که ما را به ستوه می‌آورد، تکرار نکرد: فروید با مارکس، مارکس با فروید و لطفاً هر دوی شان با ما. او آن‌چه را برای اندیشیدن به وهم و رویداد ضروری بود، به وضوح تحلیل کرد. او در پی آشتی دادن آن دو نبود (در پی بسط دادن نقطه‌ی نهایی رویداد با تمام ضخامت خیالی یک وهم؛ یا پُرکردن شناوری وهم با ذره‌ای از تاریخ واقعی). او فلسفه‌ای را کشف کرد که امکان می‌دهد رویداد و وهم را مجزا از یک‌دیگر تأیید کنیم. دلوز حتا پیش از منطق معنا، این فلسفه را با شجاعتی که از هیچ سو حمایت نمی‌شد، در تفاوت و تکرار صورت‌بندی کرده بود. و اکنون باید به همین کتاب بازگردیم.

دلوز به جای اعلام فراموشی عظیمی که سرآغازِ غرب باشد، با شکیبایی یک تبارشناسِ نیچه‌ای، انبوه تمام‌عیاری از خُرده‌ناخالصی‌ها و مصالحه‌های

۱. هر پنج عبارت بالا همگی تلفظی یکسان دارند (ledanlabush)، اما معانی‌شان متفاوت است.

ناچیز را نشانه می‌گیرد. (۱۰) او حروف کوچک، بزدلی‌های تکراری، تمام آن خطوط کلی بلاهت، یهودگی و تکبری را دنبال می‌کند که هر روز بی‌وقفه قارچ فلسفی را خوراک می‌دهد. همان‌گونه که میشل لریس می‌گوید، «ریشه‌چه‌های مضحک». ما همگی دارای عقل سلیم‌ایم؛ هر کس ممکن است اشتباه کند، اما هیچ کس احمق نیست (به‌طور قطع، هیچ یک از ما)؛ بدون حسن‌نیت، اندیشه به‌هیچ‌رو وجود ندارد؛ هر مسئله‌ی حقیقی باید راه حلی داشته‌باشد، چون ما در مکتب استادی هستیم که صرفاً پرسش‌هایی را طرح می‌کند که در دفترش پاسخ‌شان را دارد؛ جهان کلاس درس ماست. باورهای ناچیز... اما چی؟ ظلم یک حسن‌نیت، اجبار به «مشرک» اندیشیدن با دیگران، استیلای الگوی تربیتی، و به‌ویژه حذف حماقت، کلی‌اخلاقیات رذیلانه‌ی اندیشه همین‌جاست که بی‌شک به‌سادگی می‌توان بازی آن را در جامعه‌مان رمزگشایی کرد. ما باید از این اخلاقیات رهایی یابیم. اما با منحرف‌کردن این اخلاقیات، این تمام فلسفه است که جابه‌جا می‌کنیم.

تفاوت را در نظر بگیریم. معمولاً تفاوت را به‌منزله‌ی تفاوت از چیزی یا در چیزی تحلیل می‌کنیم؛ در پس تفاوت و ورای آن، اما برای آن‌که تفاوت را تحمل کنیم، به آن یک مکان دهیم، محدوده‌ی آن را تعیین کنیم و در نتیجه مهارش کنیم، وحدت یک نوع را با مفهوم طرح می‌کنیم که گمان می‌رود تفاوت آن را به‌گونه‌ها تقسیم می‌کند (استیلای اندام‌وار^۱ مفهوم ارسطویی)؛ پس تفاوت بدل می‌شود به آن چیزی که باید در درون مفهوم و بدون فراتر رفتن از آن مشخص شود. و با این حال، بر فراز گونه‌ها، ازدحام کاملی از افراد وجود دارد: این گوناگونی بی‌حد و حصر که از هر مشخص‌شدنی^۲ می‌گریزد و به خارج از مفهوم می‌افتد، غیر از احیای تکرار چیست؟ در زیر گونه‌های گوسفندی، دیگر کاری جز شمارش گوسفندان نداریم. پس این است نخستین پیکره‌ی سوژه-مناقدا سازی^۳: تفاوت به‌منزله‌ی مشخص شدن

1. organique/organic

2. spécification/specification

3. assujettissement/subjectivation

(در مفهوم)، تکرار به منزله‌ی عدم تفاوت افراد (خارج از مفهوم). اما سوژه-منقادی سازی با چه؟ با معنای عام که با رویرگرداندن از دیوانه شدن و از تفاوتِ آنارشیک، همه جا و به شیوه‌ای یکسان نزد همه، می‌داند که چگونه آن‌چه را این همان است، بازشناسد؛ معنای عامِ کلیت را در ابژه جدا می‌کند، در همان حال که با یک پیمان حسن نیت، عام‌بودگیِ سوژه‌ی شناسا را تأسیس می‌کند. اما اگر دقیقاً به بازی سوءنیت امکان دهیم، چه؟ اگر اندیشه از معنای عام رهایی یافته باشد و دیگر نخواهد بیندیشد مگر به نقطه‌ی نهاییِ تکینه‌گی‌اش، چه؟ اگر به جای پذیرشِ مصالحه‌آمیزِ شهروندیت در دُکسا، اندیشه خبیثانه راه موربِ پارادوکس را بپیماید، چه؟ اگر اندیشه به جای جست‌وجوی امر مشترک در زیر تفاوت، به گونه‌ای تفاوت‌گذارانه تفاوت را بیندیشد، چه؟ پس تفاوتِ دیگر یک ویژگی نسبتاً عمومی نیست که کلیتِ مفهوم را پردازد، تفاوت-اندیشه‌ی متفاوت و اندیشه‌ی تفاوت-یک رویداد ناب است؛ تکرار نیز دیگر کف‌کردگیِ ملال‌آورِ امر این همان نیست، بلکه تفاوت جابه‌جاشده است. اندیشه‌ی گریخته از حسن نیت و مدیریت معنای عام تقسیم‌بندی‌کننده و ویژگی‌شمار، دیگر مفهوم را بنا نمی‌کند، بلکه یک معنا-رویداد را با تکرار یک وهم تولید می‌کند. نقشِ حسن نیتِ اخلاقیِ اندیشیدن در معنای عام در واقع محافظتِ اندیشه از «تناسلیت»^۱ تکینِ اندیشه است.

اما به عملکردِ مفهوم بازگردیم. مفهوم برای آن‌که بتواند بر تفاوت تسلط یابد، باید که دریافت در بطن آن‌چه امر گوناگون خوانده می‌شود، شباهت‌های کلی را درک کند (شباهت‌هایی که سپس به تفاوت‌ها و این همانی‌های جزئی تجزیه می‌شود)؛ باید که هر بازنمایی جدید همراه شود با بازنمایی‌هایی که همه‌ی شباهت‌ها را می‌نمایاند؛ و در این فضای بازنمایی (احساس-تصویر-خاطره)، امر شبیه را با تساویِ کمی و با کمیّت‌های

1. «génitalité»/«genitality»

درجه‌بندی شده محک می‌زنیم؛ جدول بزرگ تفاوت‌های قابل‌اندازه‌گیری را شکل می‌دهیم. و در گوشه‌ی این جدول، آن‌جا که در محور افقی، کم‌ترین فاصله‌ی کمی با کوچک‌ترین تغییر کیفی تلاقی می‌کند، و در نقطه‌ی صفر، شباهت کامل را داریم، تکرار دقیق. تکرار که در مفهوم، فقط نوسان گستاخانه‌ی امر این همان بود، در بازنمایی بدل می‌شود به اصل سامان‌دهی امر شبیه. اما چه چیزی شباهت را باز می‌شناسد، دقیقاً شبیه و بعد کم‌ترین شباهت را – بیش‌ترین و کم‌ترین، روشن‌ترین و تیره‌ترین؟ عقل سلیم^۱. عقل سلیمی که باز می‌شناسد، هم‌ارزی‌ها را برقرار می‌کند، اختلاف‌ها را ارزیابی می‌کند، فواصل را اندازه‌گیری می‌کند، شبیه می‌کند و تقسیم می‌کند، مشترک‌ترین چیز جهان است. عقل سلیم است که بر فلسفه‌ی بازنمایی حکم می‌راند. عقل سلیم را منحرف کنیم، و اندیشه را خارج از جدول منظم شباهت‌ها به کار اندازیم؛ آنگاه اندیشه همچون عمودیت^۲ شدت‌ها ظاهر می‌شود؛ چون شدت پیش از آن‌که بازنمایی آن را درجه‌بندی کند، خودش یک تفاوت ناب است: تفاوتی که جابه‌جا می‌شود و تکرار می‌شود، تفاوتی که منقبض یا منبسط می‌شود، نقطه‌ی تکینی که در رویداد شدیدش، تکرارهای نامحدود را متراکم یا نامتراکم می‌کند. باید اندیشه را همچون بی‌قاعده‌گی اشتدادی^۳ اندیشید. انحلال من.

باز هم لختی، جدول بازنمایی را برجسته کنیم. در نقطه‌ی تلاقی محورها، شباهت کامل قرار دارد؛ سپس تفاوت‌ها و به همان اندازه شباهت‌های کم‌تر و این همانی‌های بارز درجه‌بندی می‌شوند؛ هنگامی که بازنمایی به‌تمامی آن‌چه را قبلاً حاضر بود ارائه نمی‌دهد و هنگامی که آزمون بازشناسی ناکام می‌ماند، تفاوت برقرار می‌شود. برای متفاوت‌بودن نخست باید همان نبود، و روی همین بنیان منفی و بر فراز همین بخش تیره‌وتار که همان را تعیین حدود می‌کند، است که محمول‌های متضاد بیان می‌شوند. در فلسفه‌ی بازنمایی،

۱. good sens/le bon sens، معنای خوب.

2. verticalité

3. intensive

بازی دو محمول مانند قرمز/سبز فقط بالاترین سطح از یک چارچوب پیچیده است: در پایین‌ترین سطح، تناقض میان قرمز-ناقرمز (مبتنی بر وجه استن-نیستن) حاکم است؛ در بالا، نااین‌همانی قرمز و سبز (بر مبنای آزمون منفی بازشناسی)؛ و سرانجام وضعیت منحصربه‌فرد قرمز و سبز (در جدولی که نوع رنگ مشخص می‌شود). بدین ترتیب برای سومین بار، اما به گونه‌ای به مراتب ریشه‌ای‌تر، تفاوت در نظامی مهار شد که نظام امر متضاد، امر منفی و امر متناقض است. برای آن‌که تفاوت روی دهد، باید همان را تناقض تقسیم کند، باید این‌همانی بی‌پایان‌اش را نیستن محدود کند؛ باید ایجابیت بدون تعیین‌اش را امر منفی تغییر دهد. با اولویت همان، تفاوت فقط با این وساطت‌ها پیش می‌آید. امر مکرر دقیقاً آن‌جایی ظاهر می‌شود که وساطت به زحمت ارائه شده روی خودش می‌افتد؛ هنگامی که به جای نه گفتن، وساطت دو بار همان آری را می‌گوید و به جای توزیع تضادها در یک نظام ظریف‌کاری، به‌طور بی‌پایان به همان وضعیت باز می‌گردد. تکرار بیان‌گر ضعف همان در لحظه‌ای است که همان دیگر قادر نیست خودش را در دیگری نفی کند و خودش را در آن بازیابد. تکرار که بیرون‌گی ناب و پیکره‌ی ناب خاستگاه بود، بدل می‌شود به ضعف درونی، به فقدانِ کران‌مندی، به نوعی لکنیت امر منفی: روان‌رنجوری دیالکتیک. چون فلسفه‌ی بازنمایی در واقع به دیالکتیک است که رهنمون می‌شد.

و با این حال، چگونه می‌توان در هگل فلسفه‌ی بزرگ‌ترین تفاوت‌ها را بازشناخت، در مقابل لایب‌نیستس، این اندیشه‌گر کوچک‌ترین تفاوت‌ها؟ در حقیقت، دیالکتیک امر متفاوت را آزاد نمی‌کند؛ بلکه برعکس تضمین می‌کند که امر متفاوت همواره بازگرفتار شود. حاکمیت دیالکتیکی همان عبارت است از این‌که امر متفاوت باشد، اما تحت قانون امر منفی و به منزله‌ی لحظه‌ای از نیستن. تصور می‌کنیم آشکار شدنِ سرنگونی دیگری را می‌بینیم، اما تناقض مخفیانه برای نجات امر این همان عمل می‌کند. آیا باید خاستگاه همواره آموزگارانه‌ی دیالکتیک را یادآور شد؟ آن‌چه بی‌وقفه این خاستگاه را

دوباره طرح می‌کند و به‌طور بی‌پایان پرسش‌انگیزی استن و نیستن را از نو احیا می‌کند، این پرسش‌گری فروتنانه‌ی درسی و گفت‌وگوی خیالی دانش‌آموز است: «این قرمز است؛ آن قرمز نیست - الان روز است؟ نه، الان شب است.» در شامگاه آسمان اکتبر، پرنده‌ی مینروا قارقار می‌کند که «بنویسید، بنویسید، صبح فردا دیگر شب نیست.»

آزادکردن تفاوت مستلزم اندیشه‌ای بدون تناقض، بدون دیالکتیک و بدون نفی است: اندیشه‌ای که به واگرایی آری می‌گوید؛ اندیشه‌ای آری‌گو که ابزارش گسستن است؛ اندیشه‌ی امر بس‌گانه - بس‌گانگی پراکنده و ایلایاتی که هیچ‌یک از الزام‌های همان آن را محدود نمی‌کند و گرد نمی‌آورد؛ اندیشه‌ای که پیروی نمی‌کند از الگوی درسی (که پاسخ حاضر و آماده در آن تقلب می‌کند)، بلکه به مسائل لاینحل می‌پردازد؛ یعنی به بس‌گانگی نقاط چشم‌گیر که به تدریج که شرایطشان را متمایز می‌کنیم، جابه‌جا می‌شود، و در بازی تکرارها تداوم و بقا می‌یابد. تصویر همچنان ناکامل و مغشوش یک ایده که از آن بالا و برای همیشه، پاسخ را در اختیار دارد، مسئله نیست، بلکه خود ایده مسئله است، یا به عبارت دقیق‌تر، ایده وجه دیگری جز وجه مسئله‌دار^۱ ندارد: کثرت آشکاری که بر ابهام همواره فزاینده‌اش تأکید می‌شود، و در آن بی‌وقفه پرسش برانگیخته می‌شود. پاسخ به پرسش چیست؟ مسئله. چگونه می‌توان مسئله را حل کرد؟ با جابه‌جا کردن پرسش. مسئله از منطق سوم شخص محذوف می‌گردد، زیرا مسئله یک بس‌گانگی پراکنده است: مسئله را وضوح تمایز ایده‌ی دکارتی حل نمی‌کند، زیرا مسئله یک ایده‌ی متمایز-مبهم است؛ مسئله از جدیت امر منفی هگلی سرپیچی می‌کند، زیرا مسئله یک آری‌گویی بس‌گانه است؛ مسئله از تناقض استن-نیستن پیروی نمی‌کند، مسئله استن است. باید به گونه‌ای مسئله‌دار اندیشید، به جای آن‌که به شیوه‌ای دیالکتیکی پرسش کرد و پاسخ داد.

همان‌طور که می‌بینیم، شرایط اندیشیدن به تفاوت و تکرار وسعت فزاینده‌ای می‌یابد. نخست باید همراه با ارسطو، از این همانی مفهوم دست بکشیم؛ از شباهت در ادراک چشم بپوشیم، و در نتیجه، از هر فلسفه‌ی بازنمایی آزاد شویم؛ و همین است که اکنون باید از هگل، از تضاد محمول‌ها، از تناقض، از نفی و از کل دیالکتیک آزاد شویم. اما پیشاپیش چهارمین شرط مهیب‌تر رخ می‌نماید. ماندگارترین سوژه-منقادی‌سازی تفاوت بی‌شک سوژه-منقادی‌سازی مقولات است: چون مقولات با نشان دادن این که هستی به چه شیوه‌های متفاوتی می‌تواند حمل و گفته شود، با پیشاپیش مشخص کردن شکل‌های اسناد هستی، و با به‌نوعی تحمیل شاکله‌ی توزیعی‌اش به هستنده‌ها، امکان حفظ آرامش بدون تفاوت هستی را در بالاترین سطح می‌دهد. مقولات بازی تصدیق‌ها و نفی‌ها را اداره می‌کنند، شباهت‌های بازنمایی را قانوناً بنا می‌کنند، عینیت مفهوم و کار آن را تضمین می‌کنند؛ تفاوت آنارشیک را حذف می‌کنند، آن را در نواحی تقسیم می‌کنند، حقوق‌اش را محدود می‌کنند و وظیفه‌ی مشخص کردن را برایش وضع می‌کنند، وظیفه‌ای که مقولات باید در میان هستنده‌ها انجام دهند. نمی‌توان مقولات را از یک سو، شکل‌های ماتقدم شناخت خواند، اما از سوی دیگر، همچون اخلاقیات کهن، همچون ده فرمان قدیمی که امر این همان آن را به تفاوت تحمیل کرد، به نظر رسد. برای رهایی‌یافتن تفاوت، باید اندیشه‌ای نامقولی^۱ را ابداع کرد. با این حال، ابداع کردن کلمه نیست، زیرا در تاریخ فلسفه پیش از این دست‌کم دو بار، صورت‌بندی ریشه‌ای تک‌معنایی هستی وجود داشته‌است: دانز اسکوتوس^۲ و اسپینوزا. اما نزد اسکوتوس، هستی خنثاست، و نزد اسپینوزا، هستی جوهر است؛ برای هر دو، انهدام مقولات و تأیید این که هستی به شیوه‌ای یکسان به همه چیز حمل می‌شود، بی‌شک هدفی نداشت جز حفظ وحدت هستی در هر لحظه. برعکس، هستی‌شناسی‌یی را تصور کنیم که

1. accatégorique/acategorical

۲. Duns Scotus، متأله و فیلسوف اسکاتلندی سده‌ی چهاردهم.

در آن هستی به شیوه‌ای یکسان به همه‌ی تفاوت‌ها حمل شود، اما فقط به تفاوت‌ها حمل شود؛ در این صورت، چیزها آن‌گونه که نزد دانز اسکوتوس بود، همگی زیر پوشش انتزاع عظیم و تکرنگِ هستی نیستند، و وجه‌های اسپینوزایی حولِ وحدتِ جوهری نمی‌گردد؛ تفاوت‌ها حول خود می‌گردند، چون هستی به شیوه‌ای یکسان به همه چیز حمل می‌شود، و هستی به هیچ‌رو وحدتی نیست که همه چیز را هدایت و توزیع کند، بلکه تکرار آن‌ها به منزله‌ی تفاوت‌هاست. نزد دلوز، تک‌معنایی نامقولیِ هستی مستقیماً امر بس‌گانه را به خود وحدت وصل نمی‌کند (خنثابودگیِ عامِ هستی یا نیروی بیانیِ جوهر)؛ تک‌معنایی نامقولیِ هستی را به منزله‌ی آن چیزی به بازی می‌گیرد که به‌طور مکرر به تفاوت حمل می‌شود؛ هستی بازآمدنِ تفاوت است، بی‌آن‌که تفاوتی در شیوه‌ی حملِ هستی وجود داشته باشد. هستی به هیچ‌رو در نواحی توزیع نمی‌شود: امر واقع منوط به امر ممکن نیست؛ امر محتمل متضاد با امر ضروری نیست. در هر حال، چه نبرد اکتیوم و مرگ آنتونینوس [امپراتور روم] ضروری بوده باشد چه نباشد، هستی به شیوه‌ای یکسان به این رویدادهای ناب - جنگیدن، مردن - حمل می‌شود؛ درست مثل این‌که هستی به اختگی و همی که روی داده و روی نداده است، حمل می‌شود. حذف مقولات، تأیید تک‌معناییِ هستی، انقلابِ مکررِ هستی حول تفاوت، همین است که تفاوت سرانجام شرطِ اندیشیدن به وهم و رویداد است.

سرانجام؟ نه کاملاً. باید به این «بازآمدن» بازگردیم. اما نخست لختی درنگ کنیم.

آیا در مورد بووار و پکوشه^۱ می‌توانیم بگوییم که آن‌ها اشتباه کردند؟ بگوییم که آن‌ها به محض آن‌که کوچک‌ترین فرصتی برای‌شان فراهم شد، مرتکب اشتباه‌هایی شدند؟ اگر دچار اشتباه شدند، از آن‌رو بود که قانونی در

۱. دو شخصیت داستانی در رمانی از فلور. ن. ک.:

Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, 1881.

شکست‌شان می‌تواند وجود داشته‌باشد و می‌توانستند تحت شرایط قابل تعریفی موفق شوند. اما در هر حال هر چه می‌کردند، دانش‌شان هر چه بود، چه قواعد را به کار می‌بستند و چه نمی‌بستند، چه کتاب مرجع‌شان خوب بود یا بد، در هر حال شکست می‌خوردند. در اقدام آنان هر چیزی پیش می‌آید، بی‌شک اشتباه، اما همچنین آتش‌سوزی، یخ‌بندان، حماقت و بدجنسی آدم‌ها، خشم یک سگ. این اقدام خطا نبود، ناکامی بود. برخطا بودن یعنی علتی را به جای علتی دیگر گرفتن؛ یعنی پیش‌بینی نکردن اتفاق‌ها؛ سوءشناخت از جوهرها، یکی گرفتن امر محتمل با امر ضروری؛ وقتی دچار اشتباه می‌شویم که با حواس‌پرتی در استفاده از مقولات، آن‌ها را بی‌موقع به کار می‌بریم. ناکام‌ماندن، به‌تمامی ناکام‌ماندن کاملاً چیز دیگری است؛ کنارگذاشتن کل چارچوب مقولات (و نه فقط نقطه‌ی کاربردشان) است. اگر بووار و پکوشه آن چیزی را در نظر می‌گیرند که از نظر برخی کم‌تر محتمل است، از آن‌رو نیست که در تشخیص امر ممکن دچار اشتباه می‌شوند، بلکه از آن‌روست که هر امر واقعی را با هر امر ممکنی یکی می‌گیرند (از همین‌روست که نامحتمل‌ترین چیز سازگار است با طبیعی‌ترین انتظارات‌شان)؛ آنان امر ضروری دانش‌شان و امر محتمل فصول، وجود چیزها و تمامی آن سایه‌های موجود در کتاب‌ها را درهم می‌آمیزند، یا به عبارت دقیق‌تر، در آنان درهم آمیخته می‌شود: اتفاق نزد آنان سرسختی یک جوهر را دارد، و در اتفاق‌های آزمایشگاهی‌شان، جوهرها مستقیماً خفت‌شان را می‌چسبید. این چنین است حماقت عظیم و رقت‌انگیزشان که قابل مقایسه نیست با حماقتِ اندکی اطرافیان‌شان که اشتباه می‌کردند و آنان کاملاً حق داشتند این اطرافیان را تحقیر کنند. در مقولات سرگردان‌ایم؛ خارج از مقولات، برفراز و در پایین آن‌ها احمق‌ایم. بووار و پکوشه موجوداتی نامقولی‌اند.

این همه امکان می‌دهد که کاربرد نه‌چندان آشکار مقولات را کشف کنیم؛ مقولات با ایجاد فضای حقیقت و کذب و با مکان‌دهی به مکملِ آزادِ اشتباه،

بی سرو صدا حماقت را رد می‌کنند. مقولات با صدای بلند به ما می‌گویند چگونه بشناسیم و رسماً درباره‌ی امکان‌های اشتباه کردن هشدار می‌دهند؛ اما با صدای پایین، به شما تضمین می‌دهند که شما هوش مندید؛ مقولات ماتقدم حماقتِ مطرود را شکل می‌دهند. پس خواستِ رهایی یافتن از مقولات مخاطره‌آمیز است؛ تازه از دست مقولات گریخته‌ایم که با تفتالِ حماقت مواجه می‌شویم و به محض انهدام این اصول توزیع، با این خطر مواجه می‌شویم که بینیم همه چیز، نه بس‌گانگیِ اعجاب‌انگیزِ تفاوت‌ها، بلکه هم‌ارزی، درهم‌برهمی، «همه چیز به همان باز می‌گردد»، تسطیح یک‌شکل و ترمودینامیسم تمام تلاش‌های ناکام در اطراف‌مان بالا می‌آید. اندیشیدن در قالبِ مقولاتِ شناختنِ حقیقت برای متمایز کردن آن از کذب است؛ اندیشیدنِ یک اندیشه‌ی «نامقولی» روبه‌رو شدن با حماقتِ سیاه، و یک آن متمایز شدن از آن است. حماقت تماشا می‌شود: نگاه را در آن غوطه‌ور می‌کنیم، می‌گذاریم مجذوب‌اش شویم، حماقتِ شما را با ملایمت حمل می‌کند، با سپردن خود به دست آن، از آن تقلید می‌کنیم؛ بر سیالیتِ بی‌شکل آن تکیه می‌کنیم؛ مترصد نخستین جهشِ ناگهانیِ تفاوتِ نامحسوس می‌مانیم، و نگاه تهی را بی‌تب و تاب مترصد بازگشت بارقه می‌کنیم. به خطا نه می‌گوییم و آن را قلم می‌گیریم؛ به حماقت آری می‌گوییم، آن را می‌بینیم، آن را تکرار می‌کنیم و به آرامی غوطه‌وریِ تمام و کمال را طلب می‌کنیم.

بزرگیِ اندی وارهول با قوطی‌های کنسرو، با اتفاقات ابلهانه و با سلسله‌ی لب‌خندهای تبلیغاتی: هم‌ارزیِ دهانی و غذاییِ آن لب‌های نیمه‌باز، آن دندان‌ها، آن سس‌های گوجه و آن نظافت مواد پاک‌کننده؛ هم‌ارزیِ یک مرگ با حفره‌ی یک ماشینِ تیکه‌پاره، مرگ در انتهای سیم تلفن بر بالای تیرک، و مرگ در میان دسته‌های براق و مایل به آبی‌رنگِ صندلی الکتریکی. حماقت با غرق شدن در خودش، می‌گوید «این هم ارز است»، و آن‌چه را هست با آن‌چه از خود می‌گوید، تا بی‌نهایت امتداد می‌دهد: «این جا یا هر جای دیگر، همواره همان چیز؛ چه فرقی می‌کند رنگ‌هایی متنوع، روشنایی‌هایی کم‌یابیش زیاد؛

چقدر زندگی، زن و مرگ ابلهانه است! چقدر حماقت ابلهانه است! اما با تماشای رودرروی این یکنواختی بی حد و حصر، آنچه به ناگاه می درخشد، خودِ بس گانگی است - بدون هیچ چیزی در مرکز، یا در قله، یا آن طرف تر - ترق تروقِ نوری که به مراتب سریع تر از چشم می دود و آن برچسب های متحرک و عکس های فوری تک موضوعی را که از آن پس برای همیشه بی هیچ صورت بندی کردنی، به یک دیگر اشاره می کنند، به نوبت روشن می کند: به ناگاه بر زمینه ی اینرسی قدیمی و هم ارز، راه راه رویداد تیرگی را می درد، و وهم جاودانه به این قوطی کنسرو، به این چهره ی تکین بی ضخامت حمل می شود.

هوش مندی پاسخ به حماقت نیست: هوش مندی حماقت پیشاپیش مغلوب است، هنرِ مقولِ اجتناب کردن از اشتباه. دانشمند هوش مند است. اما اندیشه است که با حماقت رویارویی می کند، و فیلسوف است که حماقت را می نگرد. تا مدت ها فیلسوف و حماقت با هم خلوت می کنند، و نگاه فیلسوف در این مجموعه ی بی شمع غرق می شود. حماقت سر مرده ی فیلسوف، و سوسه اش، شاید میل اش، و تئاتر کاتاتونیایی اش^۱ است. در نهایت، اندیشیدن تماشا کردن بسیار شدید و کاملاً از نزدیک به حماقت است، تقریباً تا آن جا که در آن از دست می رود؛ و کوفتگی، بی حرکتی، خستگی بسیار، نوعی خموشی^۲ لجوجانه و اینرسی وجه دیگر اندیشه را شکل می دهند - یا به عبارت دقیق تر، ملازم آن را، تمرین هرروزه و ناسپاسانه ای را که اندیشه را آماده می کند و اندیشه به ناگاه آن را نابود می کند. فیلسوف باید آن قدر سوءنیت داشته باشد تا بازی حقیقت و خطا را به درستی بازی نکند: این سوءنیت که در پارادوکس عملی می شود، به فیلسوف امکان گریز از مقولات را می دهد. اما به علاوه فیلسوف باید آن قدر «بدخلق» باشد که در برابر حماقت باقی بماند، برای آن که بدون حرکت و تا حد

1. catatonique/catatonic

2. mutisme

مبهوت شدن، حماقت را تماشا کند، برای آنکه به آن نزدیک شود و از آن تقلید کند، برای آنکه بگذارد حماقت در خودش به آرامی رشد کند (شاید بیانِ مُؤدبانه‌ی آن این باشد: غرق شده در اندیشه‌هایش)، و در پایانِ هرگز تعیین نشده‌ی این آماده‌سازی دقیق، ضربه‌ی تفاوت را انتظار کشد: به محض آنکه پارادوکس جدول بازنمایی را زیرورو می‌کند، کاتاتونی^۱ تئاتر اندیشه را بازی می‌کند.

به سهولت می‌بینیم که چگونه ال‌اس‌دی مناسبات بدخلقی، حماقت و اندیشه را وارونه می‌کند: ال‌اس‌دی به همان زودی که برتری مقولات را از دور خارج می‌کند، بستر را از بی تفاوتی‌اش جدا می‌کند و تقلیدبازیِ حزن‌انگیز از حماقت را تا هیچ فرومی‌کاهد؛ و همه‌ی این توده‌ی تک‌معنا و نامقولی را نه تنها رنگارنگ، متحرک، نامتقارن، مرکز زوده، پیچ‌درپیچ، و طنین‌انداز ارائه می‌کند، بلکه آن را هر لحظه پُر می‌کند از رویدادها - و هم‌ها؛ اندیشه سُرخوران روی این سطح نقطه‌ای و درعین حال بی‌نهایت مرتعش، آزاد از شفیره‌ی کاتاتونیایی‌اش، همواره هم‌ارزیِ نامعینِ بدل‌شده به رویدادِ حاد و تکرارِ مجلل و آراسته را تماشا می‌کند. تریاک اثرهای دیگری دارد: به‌یمن تریاک، اندیشه تفاوت یگانه را در اوج‌اش گرد می‌آورد، بنیان را به دوردست پرت می‌کند، و وظیفه‌ی تماشا کردن و به خود آوردنِ حماقت از طریق تقلیدبازی از آن را از بی‌حرکی می‌گیرد؛ تریاک بی‌حرکیِ بدونِ وزن را تضمین می‌کند، کرختی پروانه‌واری غیر از خشکیِ کاتاتونیایی؛ و بسیار دور و در زیر این بی‌حرکی، تریاک بستر را می‌گستراند، بستری که دیگر ابلهانه تمام تفاوت‌ها را از بین نمی‌برد، بلکه می‌گذارد تفاوت‌ها ظهور کنند و همچون رویدادهای خُرد بسیار، فاصله‌دار، خندان و جاودانه بدرخشند. ماده‌ی مخدر - اگر دست‌کم بتوان معقولانه این کلمه را به صورت مفرد به کار برد - به‌هیچ‌رو با حقیقت و کذب سروکار ندارد؛ ماده‌ی مخدر فقط جهانی

1. catatonie/catatonia

«حقیقی‌تر از امر واقع» را به روی فال ورق‌گیران زن می‌گشاید. درواقع، ماده‌ی مخدر حماقت و اندیشه را نسبت به یک‌دیگر جابه‌جا می‌کند، و ضرورتِ قدیمیِ تئاترِ امر بی‌تحرک را برمی‌چیند. اما اگر قرار است اندیشه حماقت را رودررو بنگرد، شاید ماده‌ی مخدر که حماقت را بسیج می‌کند، آن را رنگ می‌کند، برمی‌انگیزد، شیار می‌دهد، ناپدید می‌کند، از تفاوت‌ها لبریز می‌کند و شب‌تابیِ مدام را جایگزینِ روشنیِ کمیاب می‌کند، شاید فقط شبه‌اندیشه را امکان دهد. شاید. (۱۱) دست‌کم در وضعیت ترک اعتیاد، اندیشه دو شاخ دارد: یکی شاخی که سوءنیت نامیده می‌شود (برای عقیم‌گذاشتن مقولات)، دیگری بدخلقی نام دارد (برای هدف‌گرفتن حماقت و دست‌انداختن آن). ما دوریم از آن دانای پیری که در دستیابی به حقیقت آن‌قدر حسن‌نیت به خرج داد که با شکیبایی، تنوع بی‌تفاوتِ تقدیرها و چیزها را پذیرا بود؛ دوریم از تندخویی شوپنهاور که خشمگین بود از چیزهایی که به‌هیچ‌رو به میل خود به بی‌تفاوتی‌شان باز نمی‌گردند؛ اما همچنین دوریم از «مالیخولیا»یی که خود را نسبت به جهان بی‌تفاوت می‌کند، و بی‌تحرکی‌اش در کنار کتاب‌ها و سپهر، عمقِ اندیشه‌ها و تنوعِ دانش را نشان می‌دهد. اندیشه با اجرای سوءنیت‌اش و با اجرای بدخلقی، از این تمرینِ منحرفانه و از این تئاتر، انتظارِ چاره را دارد: تفاوتِ ناگهانیِ شهرفرنگ، نشانه‌هایی که یک لحظه می‌درخشند، وجهِ طاس‌های ریخته‌شده، سرنوشت یک بازی‌دیگر. اندیشیدن نه تسلی می‌دهد، نه خوشبخت می‌کند. اندیشیدن با بی‌رمقی، خودش را همچون یک انحراف‌کشان‌کشان راه می‌برد؛ اندیشیدن با اجرا روی یک تئاتر، خودش را تکرار می‌کند؛ اندیشیدن خودش را به‌ناگاه از جعبه‌ی طاس‌ها بیرون می‌اندازد. و هنگامی که اتفاق، تئاتر و انحراف هم‌طین می‌شوند، هنگامی که اتفاق می‌خواهد میان این سه چنین هم‌طینی وجود داشته‌باشد، آن‌گاه اندیشه دلهره و هراس است؛ و اندیشیدن به زحمت‌اش می‌ارزد.

این که هستی تک معنا باشد و این که هستی فقط بتواند به شیوه‌ای یکسان حمل شود، به گونه‌ای پارادوکسیکال، شرطی است مهم و اصلی برای آن که این همانی بر تفاوت مسلط نباشد و قانون همان تفاوت را به منزله‌ی تضادی صرف در عنصر مفهوم تثبیت نکند؛ هستی به شیوه‌ای یکسان می‌تواند حمل شود، زیرا تفاوت‌ها را پیشاپیش مقولات تقلیل نداده‌اند، زیرا تفاوت‌ها در تنوعی که ادراک همواره می‌تواند آن را بازشناسد، توزیع نمی‌شوند، زیرا تفاوت‌ها مطابق پایگان‌بندی مفهومی انواع و گونه‌ها سازمان نمی‌یابد. هستی آن چیزی است که همواره به تفاوت حمل می‌شود، هستی بازآمدن تفاوت است. (۱۲)

این کلمه به همان اندازه از شدن اجتناب می‌کند که از بازگشت. زیرا تفاوت‌ها عناصرِ حتا تکه‌تکه، حتا درهم‌آمیخته و حتا به طرزی عجیب و غریب درهم‌برهم یک شدنِ بزرگ نیستند، شدنی که تفاوت‌ها را در سیر خود حمل کند، و گاهی آن‌ها را نقاب زده یا برهنه بازپدید آرد. سنتز شدن ممکن است سست به نظر آید، با این حال یگانگی را حفظ می‌کند؛ نه تنها و نه آن قدرها یگانگی یک ظرف بی‌پایان که یگانگی قطعه، یگانگی لحظه‌ای که می‌گذرد و برمی‌گردد، و یگانگی آگاهیِ شناوری که شدن را باز می‌شناسد. پس بدگمان می‌شویم نسبت به دیونوسیوس و زنان باخوسی پیرو او، حتا هنگامی که مست‌اند. در مورد بازگشت، آیا بازگشت باید حلقه‌ی کامل باشد، آسیاب کاملاً روغن‌کاری شده‌ای که روی محورش می‌چرخد و در وقت مقرر، چیزها، پیکره‌ها و انسان‌ها را بازمی‌آورد؟ آیا باید مرکزی وجود داشته باشد و رویدادها بر پیرامون این محور بازتولید شوند؟ حتا زرتشت هم نتوانست ایده‌ی آن را تحمل کند: «کو توله بالحنی تحقیر آمیز نجوا می‌کرد: هر حقیقتی منحنی است، خود زمان یک دایره است. با عصبانیت گفتم: جانِ گرانش را بیش از حد سبک مپندار!» و در دوران نقاهت ناله کرد: «افسوس! انسان جاودانه بازخواهد آمد، انسان مسکین جاودانه بازخواهد آمد.» شاید

آنچه زرتشت اعلام می‌کند، دایره نیست؛ یا شاید تصویر غیرقابل تحمل دایره آخرین نشانه‌ی اندیشه‌ای والاتر باشد؛ شاید باید این نیرنگ مدور را درهم شکست همچون چوپان جوان، همچون خود زرتشت که سر مار را با دندان می‌کند و آن را به بیرون تف می‌کند.^۱

کرونوس^۲ زمان شدن و بازآغازیدن است. کرونوس قطعه به قطعه آن چیزی را می‌بلعد که متولد کرده است و آن را در زمان خودش بازمتولد می‌کند. شدن هیالووار و بی‌قانون، بلعیدن عظیم هر لحظه، قورت دادن تمام زندگی و پراکنش تمام اعضایش مرتبط است با صحت بازآغازیدن: شدن رهنمون می‌شود به این هزارتوی عظیم درونی که ماهیتاً به‌هیچ‌رو متفاوت نیست با هیولایی که در آن سکنا دارد؛ اما از اعماق این معماری به‌تمامی پیچ‌خورده و برگشته به روی خود، ریسمانی محکم امکان می‌دهد ردپای پیشین‌مان را بازاییم و همان روز را بازبینیم. دیونوسیوس و آریادنه^۳: تو هزارتوی منی. اما آئیون خود بازآمدن است، خط مستقیم زمان، آن شکاف سریع‌تر از اندیشه و کوتاه‌تر از هر لحظه که در هر دو سوی پیکان بی‌نهایت بُرنده‌اش، همان زمان حال را آن‌گونه که پیشاپیش برای همیشه حاضر بوده است و برای همیشه می‌آید، ظاهر می‌کند. مهم است خوب بفهمیم که در این جا منظور توالی زمان‌های حال نیست، زمان‌های حال که جریانی پیوسته آن‌ها را ارزانی می‌کند و امکان می‌دهند ضخامت یک گذشته و افق آینده‌ای که به‌نوبه‌ی خود گذشته‌ی آن‌اند، در کمال‌شان نمایان شود. بلکه منظور خط مستقیم آینده‌ای است که باز هم کم‌ترین ضخامت زمان حال را برش می‌دهد و آن را از همین جا به‌طور نامحدود بازبرش می‌دهد: هر قدر هم که برای

۱. برای متن کامل با ترجمه‌ای متفاوت، نگاه کنید به «درباره‌ی دیدار و معما» در: نیچه، چنین‌گفت زرتشت، ترجمه‌ی داریوش آشوری، نشر آگه، زمستان ۸۶.

۲. chvonos از واژه‌ی یونانی khronos به معنای زمان.

۳. Ariadne، شاه‌دخت کرتی که دل‌باخته‌ی تسئوس شد و کلافی از ریسمان به او داد تا پس از کشتن هیولا، بتواند به کمک آن از هزارتو خارج شود. بعدها همسر دیونوسیوس شد.

دنبال کردن این شکاف دور برویم، هرگز به اتم تقسیم ناپذیری نمی‌رسیم که بتوان سرانجام آن را واحد بسیار خرد کتونی زمان در نظر گرفت (زمان همواره خردتر از اندیشه است)؛ همواره بر دولبه‌ی این جراحات درمی‌یابیم که این شکاف پیشاپیش روی داده‌است (و پیشاپیش روی داده‌بود، و پیشاپیش روی داده‌است که پیشاپیش روی داده‌بود) و بار دیگر روی خواهد داد (و بار دیگر روی خواهد داد که بار دیگر روی می‌دهد): کم‌تر یک برش و بیش‌تر یک ارتعاش نامعین؛ زمان آن چیزی است که خود را تکرار می‌کند؛ و زمان حال - شکافته شده با این پیکان آینده که آن را همواره با تبعید به دو طرف، حمل می‌کند - بی‌وقفه باز می‌آید. اما به منزله‌ی تفاوتِ تکین باز می‌آید؛ آن چه باز نمی‌آید، امر شبیه است، امر مشابه، امر این همان. تفاوت باز می‌آید؛ و هستی که به شیوه‌ای یکسان به تفاوت حمل می‌شود، جریانِ عام شدن نیست، دایره‌ای که امر این همان مرکز آن باشد هم نیست؛ هستی بازگشتِ رهایی یافته از انحای دایره است. هستی باز آمدن است. سه مرگ: مرگ شدن، پدر بلعنده - مادر در حال زایمان؛ مرگ دایره که با آن در هر بهار، موهبت زیستن به گل‌ها می‌رسد؛ مرگ باز آمدن: ارتعاش مکررِ زمان حال، شکافِ جاودانه و پُرمخاطره‌ای که یک بار به تمامی داده شده و به یک ضرب یک بار برای همیشه تأیید شده‌است.

زمان حال در ترک و در تکرارش، یک طاس ریختن است. نه این که بخشی از یک بازی را شکل می‌دهد که در درون‌اش، اندکی احتمال و ذره‌ای عدم قطعیت را وارد می‌کند. زمان حال هم اتفاق در بازی است، هم خودِ بازی به منزله‌ی اتفاق؛ طاس‌ها و قواعد به یک ضرب ریخته می‌شوند، به نحوی که اتفاق به هیچ‌رو قطعه قطعه و تقسیم شده در این جا یا آن جا نیست؛ بلکه به تمامی به یک ضرب تأیید می‌شود. زمان حال به منزله‌ی باز آمدنِ تفاوت، به منزله‌ی تکراری که به تفاوت حمل می‌شود، یک بار کلی اتفاق را تأیید می‌کند. نزد دانز اسکوتس، تک معنایی هستی به بی‌حرکی یک انتزاع ارجاع

می‌داد؛ نزد اسپینوزا، به ضرورت جوهر و جاودانگی‌اش؛ و در این جا به یک ضرب [طاس‌ریختن] اتفاق در شکافِ زمان حال. اگر هستی همواره به شیوه‌ای یکسان حمل می‌شود، از آن‌رو نیست که هستی یکی است، بلکه از آن‌روست که در یک ضرب [طاس‌ریختن] زمان حال، کل اتفاق تأیید می‌شود.

پس آیا می‌توان گفت که در تاریخ، سه بار به نوبت به تک‌معنایی هستی اندیشیده شده‌است: دانز اسکوتس، اسپینوزا و سرانجام نیچه که نخستین کسی است که آن را نه به منزله‌ی انتزاع یا جوهر، بلکه به منزله‌ی بازگشت طرح کرد؟ به عبارت دقیق‌تر باید بگوییم که نیچه تا اندیشیدن به بازگشت جاودانه پیش رفت؛ به عبارت دقیق‌تر، نیچه به بازگشت جاودانه به منزله‌ی امر غیرقابل تحمل برای اندیشیدن اشاره می‌کند. امر غیرقابل تحمل، زیرا به محض آن‌که به زحمت از خلال نخستین نشانه‌هایش دیده‌شد، در آن تصویری از دایره تثبیت می‌شود که تهدیدِ مرگ‌بارِ بازگشتِ هر چیز را با خود حمل می‌کند - تکرارِ کاربافک؛ اما باید این امر غیرقابل تحمل را اندیشید، زیرا همچنان فقط یک نشانه‌ی تهی است، در مخفی‌دژ که باید از آن عبور کرد، آن صدای بی‌شکل مفاک که نزدیکی‌اش به طرز جدایی‌ناپذیری، سعادت و بیزاری است. زرتشت نسبت به بازگشت، *Fürsprecher* است، آن کسی که سخن می‌گوید برای ...، به جای ...، نشان‌دهنده‌ی مکانی که در آن مفقود است. زرتشت تصویر نیست، بلکه نشانه‌ی نیچه است. نشانه‌ی گسست (که باید کاملاً متمایز کرد از سمپتوم): نزدیک‌ترین نشانه‌ی امر غیرقابل تحملِ اندیشه‌ی بازگشت؛ نیچه امکان اندیشیدن به بازگشت جاودانه را داد. از نزدیک به یک قرن پیش بدین سو، والاترین اقدام فلسفه اندیشیدن به این بازگشت بوده‌است. اما چه کسی آن قدر جسارت دارد که بگوید به آن اندیشیده‌است؟ آیا بازگشت باید همچون پایان تاریخ در سده‌ی نوزدهم، آن

چیزی باشد که فقط بتواند به منزله‌ی و هم‌دیدار^۱ واپسین روز، گرداگرد ما بگردد؟ آیا باید به این نشانه‌ی تهی و تحمیلی نیچه به منزله‌ی مازاد، به نوبت محتواهایی اسطوره‌ای داد که آن را خلع سلاح می‌کنند و فرومی‌کاهند؟ آیا برعکس، باید تلاش کرد این نشانه را زنده کرد تا بتواند جا بگیرد و بدون شرم در رِسمانِ یک سخن حضور بیابد؟ یا باید این نشانه‌ی مازاد، همواره جابه‌جاشده، و به‌طور بی‌پایان مفقود در جای خود را برجسته کرد، و به‌جای یافتنِ مدلولی دلبخواهی و هم‌خوان با آن و به‌جای بناکردن یک کلمه از آن، آن را هم‌طنین کرد با مدلول بزرگی که اندیشه‌ی امروز آن را همچون شناوری نامطمئن و مطیع حمل می‌کند؛ هم‌طنین‌کردنِ بازآمدن با تفاوت؟ نباید فکر کرد که بازگشت شکل یک محتوا که می‌تواند تفاوت باشد، است؛ بلکه از تفاوتی همواره ایلیاتی، همواره آنارشیک تا نشانه‌ی همواره مازاد و همواره جابه‌جاشده‌ی بازآمدن، صاعقه‌ای تولید می‌شود که نام دلوز را حمل خواهد کرد: اندیشه‌ای جدید امکان‌پذیر است؛ اندیشه از نو امکان‌پذیر است.

اندیشه که دورترین بازآغازیدن‌ها نویدش را داده‌است، قرار نیست بیاید. اندیشه همین جاست، در متن‌های دلوز، جهنده و رقصان در برابر ما، در میان ما؛ اندیشه‌ی تناسلی^۲، اندیشه‌ی اشتدادی، اندیشه‌ی آری‌گو، اندیشه‌ی نامقولی — همه‌ی چهره‌هایی که ما نمی‌شناسیم، نقاب‌هایی که هرگز ندیده بودیم؛ تفاوت که هیچ‌چیز امکان پیش‌بینی‌کردن‌اش را نمی‌دهد و با این حال موجب می‌شود افلاطون، دانز اسکوتس، اسپینوزا، لایبنیتس، کانت و همه‌ی فیلسوفان همچون نقاب‌های نقاب‌هایش بازآیند. فلسفه نه به منزله‌ی اندیشه، بلکه به منزله‌ی تئاتر: تئاتر تقلیدبازی‌ها بر صحنه‌های بس‌گانه، گریزان و آنی که در آن حرکات بی‌آن‌که دیده شوند، به یک‌دیگر نشانه می‌دهند؛ تئاتری که در آن در زیر نقاب سقراط، به‌ناگاه سوفیست قهقهه می‌زند؛ تئاتری که در آن وجه‌های اسپینوزا دایره‌ای مرکززدوده را رسم

1. fantasmagorie/phantasmagoria

2. génitale/genital

می‌کنند، درحالی‌که جوهر همچون سیاره‌ای دیوانه بر گرد آن‌ها می‌چرخد؛
تئاتری که در آن فیشتی لنگ اعلام می‌کند: «من ترک خورده ۶ خودم
منحل شده»؛ تئاتری که در آن لایبنیتس رسیده به رأس هرم، در تیرگی
تشخیص می‌دهد که آن موسیقی آسمانی پیرولونر^۱ است. در اتاقِ نگهبانی
لوگزامبورگ، دانز اسکوتس سرش را از پنجره‌ی مدور می‌گذرانند؛ او
سیبیل‌هایی انبوه دارد؛ این‌ها سیبیل‌های نیچه‌اند که به کلوسوفسکی تغییر
چهره داده‌اند.

۱. *Pierrot Lunaire*، ملودرام غنائی از شوئنبرگ.

یادداشت‌ها

1. *Différence et Répétition*, pp. 82-85 [E. 126-28] et pp. 165-168; *Logique du sens*, pp. 292-300 [E. 233-60].

۲. درباره‌ی مطایبه که بالا می‌رود و فروروی طنز ن. ک.:
Difference et Repetition, p. 12 [E. 5] et *Logique du sens*, p. 159-166 [E. 134-41].

«نخستین شیوه‌ی واژگون‌کردنِ قانونِ مطایبه‌آمیز است، و مطایبه هنرِ اصل‌ها، هنرِ بالاروی به‌سوی اصول و هنرِ واژگون‌کردنِ اصول به‌نظر می‌آید. دومین شیوه طنز است که هنرِ نتایج پایین‌روی، هنرِ تعلیق‌ها و سقوط‌هاست...» تفاوت و تکرار، همان.]

3. *Logique du sens*, pp. 307-321 [E. 266-79].

4. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception* (Gallimard, 1945).

5. cf. *Logique du sens*, pp. 13-21 [E. 6-11].

6. cf. *Logique du sens*, pp. 22-35 [E. 12-22].

7. Blanchot (M), *L'Espace littéraire*, cite in *Difference et Répétition*, p. 149 [E. 112].

همچنین ن. ک.:

Logique du sens, pp. 175-179 [E. 148-53].

8. cf. *Logique du sens*, pp. 212-216 [E. 148-53].

۹. در مورد این درون‌مایه به‌ویژه ن. ک.:

Logic du sens, pp. 217-267 [E. 183-233].

۱۰. تمام این پاراگراف در نظم‌ی متفاوت از خود متن کتاب، به چند درون‌مایه‌ای می‌پردازد که در تفاوت و تکرار با یک‌دیگر تلاقی می‌کنند. می‌دانم که بی‌شک تأکیدها را جابه‌جا کرده‌ام و به‌ویژه غنای پایان‌ناپذیر کار را نادیده گرفته‌ام. من یکی از الگوهای ممکن را بازسازی کردم. از همین روست که به ارجاع‌هایی دقیق اشاره نمی‌کنم.

۱۱. «در مورد ما چه فکر خواهند کرد؟» (یادداشت از ژیل دلوز).

۱۲. در مورد این مضامین ن. ک.:

Différance et répétition, pp. 52-61, 376-384 [E. 35-42, 299-304]; *Logique du sens*, pp. 190-197, 208-211 [E. 162-68, 177-80].

نیچه، تبارشناسی، تاریخ

فوکو این متن را برای مجموعه‌ای در بزرگداشت ژان هیپولیت نوشت. متن فارسی ترجمه‌ای است از متن اصلی به زبان فرانسوی:

«Nietzsche, La généalogie, l'histoire», in *Dits et écrits* II;

و ترجمه‌ی انگلیسی آن:

«Nietzsche, Genealogy, History», in *The Essential Works*, 2;

این متن قبلاً چاپ شده است و در این جا با ویرایش کامل ارائه می‌شود؛
ن.ک.: از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ویراستار فارسی: عبدالکریم رشیدیان،
نشر نی، ۱۳۸۱.

۱. تبارشناسی خاکستری است؛ تبارشناسی موشکاف و صبورانه هستند است. تبارشناسی روی پوست نوشته‌های درهم و برهم، خراشیده شده و بارها از نو نوشته شده کار می‌کند.

پُل ره^۱ همانند انگلیسی‌ها بر خطا بود که تکوین‌های خطی را توصیف می‌کرد - برای مثال، تمام تاریخ اخلاق را براساس دغدغه‌ی محضِ امر مفید سامان می‌داد: گویی که واژه‌ها معنای‌شان، امیال سمت‌گیری‌شان و ایده‌ها

۱. Paul Ree، فیلسوف آلمانی علم اخلاق و دوست نیچه (۱۸۴۹-۱۹۰۱).

منطق‌شان را حفظ کرده‌اند؛ گویی این جهان چیزهای گفته‌شده و خواسته‌شده ساخت‌وتازها، نبردها، دستبردها، تغییر چهره‌ها و نیرنگ‌ها را تجربه نکرده‌است. از همین رو، تبارشناسی قیدی چشم‌ناپوشیدنی دارد: تکیه‌گی^۱ رویدادها را خارج از هر غایت‌مندی یک‌نواخت بازشناسد؛ همان جایی مترصد رویدادها باشد که کم‌تر از هرجای دیگری انتظارشان می‌رود و در همان چیزی که بدون تاریخ قلمداد می‌شود - احساس‌ها، عشق، وجدان، غرایز؛ بازگشت این رویدادها را غنیمت شمرد، نه برای آن‌که منحنی آرام تکامل‌شان را ترسیم کند، بلکه برای آن‌که صحنه‌های متفاوتی را باز یابد که این رویدادها در آن‌ها نقش‌های متفاوتی ایفا کرده‌اند؛ حتا نقطه‌ی خلأ این رویدادها را تبیین می‌کند، لحظه‌ای که این رویدادها در آن روی نداده‌اند (افلاطون در شهر سیراکوس^۲ محمد نشد...).

پس تبارشناسی موشکافی دانش، انبوهی از مصالح گردآوری‌شده و صبر را اقتضا می‌کند. تبارشناسی باید «یادمان‌های غول‌آسا»^۱یش (۱) را نه به کمک «خطاهای بزرگِ خیرخواهانه»، بلکه به کمک «حقیقت‌های کوچک بی‌جلوه‌ای که با روشی سفت‌وسخت مستقر شده‌اند»^۲ بنا کند. مختصر این‌که نوعی سرسختی در دانش‌وری^۳. تبارشناسی در تقابل با تاریخ نیست، همانند نگاه متکبرانه و عمیق فیلسوف در قیاس با نگاه موش‌کورانه‌ی دانشمندان؛ برعکس، تبارشناسی در تقابل است با نمایش فراتاریخی^۴ دلالت‌های ایده‌ای و غایت‌شناسی‌های نامعین. تبارشناسی در تقابل است با جست‌وجوی «خاستگاه».

۲. نزد نیچه دو کاربرد از واژه‌ی *Ursprung* [خاستگاه] دیده می‌شود. کاربرد اول صریح و مشخص نیست: به‌تناوب آن را همراه با واژه‌هایی همچون

1. singularité/singularity

۲. افلاطون به دعوت حاکم جبار سیراکوس در سیسیل به آن‌جا رفت اما از حمایت از او و در نتیجه کسب قدرت سیاسی سر باز زد. - ویراستار متن انگلیسی.

3. érudition/erudition

4. métahistorique

Entstehung [تکوین]، *Herkunft* [تبار]، *Abkunft* [دودمان] و *Geburt* [تولد] می‌بینیم. برای مثال در تبارشناسی اخلاق، در مورد وظیفه یا احساس گناه، از *Entstehung* یا *Ursprung* آن‌ها صحبت می‌شود (۳)؛ در دانش شاد، در مورد منطق و شناخت، یا از *Ursprung* یا *Entstehung* یا *Herkunft* صحبت می‌شود. (۴)

کاربرد دیگر این واژه مشخص است. درواقع نیچه گاهی این واژه را در تقابل با واژه‌ی دیگری قرار می‌دهد: نخستین پاراگراف انسانی، بس بسیار انسانی خاستگاه معجزه‌آسا (*Wunderursprung*) را که متافیزیک در جست‌وجوی آن است، در تقابل قرار می‌دهد با تحلیل‌های یک فلسفه‌ی تاریخی که این فلسفه نیز پرسش‌هایی در مورد *Über Herkunft und Anfang* [تبار و آغاز] طرح می‌کند. گاهی هم *Ursprung* به شیوه‌ای مطایبه‌گون^۱ و فریبنده به کار می‌رود. برای مثال، [نیچه می‌پرسد که] آن بنیان آغازین (*Ursprung*) اخلاق که از افلاطون به بعد جست‌وجو می‌شود، چیست؟ [و می‌گوید:] «نتیجه‌گیری‌هایی کوتاه‌بینانه و نفرت‌انگیز. *Pudenda origo* [خاستگاه شرم‌آور]». (۵) یا همچنین: خاستگاه مذهب (*Ursprung*) را که شوپنهاور در نوعی احساس متافیزیکی از آخرت جا می‌داد، در کجا باید جست‌وجو کرد؟ به سادگی در یک ابداع (*Erfindung*)، در یک تردستی، در یک حيله (*Kunststück*)، در فرمولی مخفی، در آیین جادوی سیاه، در کارِ جادوگران سیاه (*Schwarzkünstler*). (۶)

یکی از مهم‌ترین متن‌ها برای کاربرد این واژه‌ها و بازی‌های خاص واژه‌ی *Ursprung* پیش‌گفتار تبارشناسی [اخلاق] است. در ابتدای متن، نیچه هدف پژوهش خود را خاستگاه پیش‌داوری‌های اخلاقی تعریف می‌کند؛ واژه‌ای که استفاده می‌شود *Herkunft* [تبار] است. سپس نیچه به عقب بازمی‌گردد و تاریخچه‌ی این تحقیق را در زندگی خودش روایت می‌کند؛ او

1. ironique

زمانی را به یاد می آورد که فلسفه را «خوش نویسی می کرد» و از خود می پرسید که آیا باید خاستگاه شر را به خداوند نسبت داد. پرسشی که اینک او را به خنده می اندازد و درباره ی آن به درستی می گوید که نوعی جست و جوی *Ursprung* بود؛ او کمی بعد از همین واژه برای ویژگی شماری کار پُل ره (۷) استفاده می کند. سپس تحلیل های دقیقاً نیچه ای را که با انسانی، بس بسیار انسانی آغاز شدند، مطرح می کند؛ او برای ویژگی شماری این تحلیل ها، از *Herkunft hypothesen* [فرضیه های مربوط به تبار] سخن می گوید. اما استفاده از واژه ی *Herkunft* در این جا بی شک خودسرانه نیست: این واژه برای مشخص کردن چندین متن از انسانی، بس بسیار انسانی که به خاستگاه اخلاقی، زهد، عدالت و مجازات می پردازند، استفاده می شود. و با این همه، واژه ای که در همه ی این شرح و بسط ها به کار رفته بود، *Ursprung* بود. (۸) گویی که در دوره ی تبارشناسی [اخلاق] و در این نقطه از متن، نیچه قصد داشته تقابلی را میان *Herkunft* و *Ursprung* برجسته کند، تقابلی که حدود ده سال پیش از آن وارد نکرده بود. اما بی درنگ پس از به کار بردن خاص این دو واژه، نیچه در آخرین پاراگراف های پیش گفتار به کاربردی خنثا و مترادف برمی گردد. (۹)

چرا نیچه ی تبارشناس دست کم در بعضی مواقع، جست و جوی خاستگاه (*Ursprung*) را نمی پذیرد؟ چون در این جست و جو پیش از هر چیز تلاش می شود که جوهر دقیق چیز، ناب ترین امکان اش، هویت به دقت باز تا خورده اش، و شکل بی حرکت و مقدم اش بر هر آنچه بیرونی و عرضی و پی آیند است، به دست آید. جست و جوی چنین خاستگاهی تلاشی است برای باز یافتن «آن چه پیشاپیش بوده است»، «خودیت» تصویری که دقیقاً با خودش مطابق است؛ جست و جوی چنین خاستگاهی عبارت است از عارضی دانستن تمام دگرگونی های ناگهانی ممکن، تمام نیرنگ ها و تمام تغییر چهره ها؛ جست و جوی چنین خاستگاهی اقدامی است برای برداشتن تمام نقاب ها تا سرانجام هویتی اولیه آشکار شود. اما اگر تبارشناس به جای آن که به

متافیزیک باور داشته باشد، به تاریخ گوش بسپارد، چه چیز می یابد؟ درمی یابد که در پس چیزها، «چیزی کاملاً متفاوت» وجود دارد: نه راز ذاتی و بی زمان چیزها، بلکه این راز که چیزها بدون جوهرند یا جوهرشان تکه به تکه بر مبنای شکل هایی که با این چیزها بیگانه اند، بر ساخته شده است. عقل؟ عقل به شیوه ای کاملاً «معقول» زاده ی اتفاق است. (۱۰) دل بستگی به حقیقت و دقت روش های علمی زاده ی شور و هوس دانشمندان، نفرت متقابل شان، بحث و جدل های متعصبانه و همیشه تکراری شان و نیاز به چیرگی یافتن است – سلاح هایی که به آرامی و طی مبارزه های شخصی ساخته شده اند. (۱۱) و آزادی، آیا آزادی ریشه ی انسان است، آن چه انسان را به هستی و به حقیقت پیوند می دهد؟ در واقع، آزادی فقط «ابداع طبقات حاکم» (۱۲) است. آن چه در آغاز تاریخی چیزها یافت می شود، هویت همچنان حفظ شده ی خاستگاه شان نیست – [بلکه] ناسازگاری چیزهای دیگر است، امر ناهمخوان است.

تاریخ همچنین خندیدن به شکوه خاستگاه را یاد می دهد. خاستگاه رفیع «مصادیقی متافیزیکی است که از نو در این باور آشکار می شود که در آغاز همه ی چیزها، آن چه گران بهاترین و اساسی ترین است، یافت می شود» (۱۳): دوست داریم تصور کنیم که چیزها در آغازشان کامل بوده اند؛ و از دستان خالق یا در روشنایی بی سایه ی نخستین بامداد، درخشان بیرون آمده اند. خاستگاه همواره پیش از هبوط، پیش از بدن، پیش از جهان و زمان است؛ خاستگاه در کنار خدایان است، و برای حکایت کردن آن، همواره حکایت پیدایش خدایان خوانده می شود. اما آغاز تاریخی فرودست است. نه در معنای فروتنانه یا محتاطانه، همچون قدم های کبوتر، بلکه در معنای مضحک و مطایبه گون و مناسب برای شکستن تمام خودپسندی ها: «با نشان دادن تولد الهی انسان، در صدد بودیم احساس فرمانروایی انسان را برانگیزیم: این راه اکنون منع شده است؛ چون در دروازه ی آن میمون ایستاده است.» (۱۴) انسان با درآوردن شکلک آن چه بعداً می شد، آغاز کرد؛ زرتشت هم میمونی دارد که

در پسِ او می‌جهد و دامنِ ردایش را می‌کشد.

سرانجام، آخرین بُن‌انگاره‌ی^۱ خاستگاه که با دو بن‌انگاره‌ی اولی مرتبط است: خاستگاه مکانِ حقیقت است. خاستگاه، این نقطه‌ی کاملاً دور و مقدم بر هر شناخت تحصیلی، دانشی را امکان‌پذیر می‌کند که با این حال آن [خاستگاه] را پنهان می‌کند و در پُرگویی‌اش، بی‌وقفه آن را نادیده می‌گیرد؛ خاستگاه به آن مفصل‌بندی به ناگزیر گم‌شده‌ای تعلق دارد که در آن حقیقتِ چیزها به حقیقتِ آن سخنی گره می‌خورد که آن را بی‌درنگ تیره‌وتار و گم می‌کند. بی‌رحمی جدید تاریخ [است] که وادار به وارونه‌کردنِ نسبت و دست‌کشیدن از کاوشِ «نوجوانی» می‌کند: در پسِ حقیقتِ همواره تازه، خسیس و سنجیده، تکثیر هزارساله‌ی خطاها وجود دارد. دیگر باور نداشته‌باشیم «که حقیقت وقتی حجاب‌اش برداشته می‌شود، حقیقت می‌ماند؛ ما آن‌قدر زیسته‌ایم که در این مورد قانع شده‌باشیم.» (۱۵) حقیقت نوعی خطاست که نمی‌توان آن را رد کرد، بی‌شک از آن‌رو که طبایخی طولانیِ تاریخ آن را فاسد‌نشدنی کرده‌است. (۱۶) وانگهی، خودِ پرسش از حقیقت، حقی که حقیقت به خود می‌دهد تا خطا را رد کند، یا با نمود مقابله می‌کند، شیوه‌ای که حقیقت به‌نوبت، اول در دسترس فرزندگان قرار گرفت و سپس مختص مردان پرهیزگار شد و بعد به جهانی دور از دسترس بُرده شد که در آن هم نقش تسلی‌بخش و هم نقش آمرانه داشت و سرانجام به منزله‌ی ایده‌ای بی‌فایده و زاید و همه‌جا نقض‌شده رد شد، آیا تمام این‌ها یک تاریخ نیست، تاریخِ خطایی که حقیقت نام دارد؟ حقیقت و قلمرو آغازین‌اش تاریخ خود را در تاریخ داشته‌اند. و ما به‌زحمت از آن خارج می‌شویم، «در دم کوتاه‌ترین سایه»، هنگامی که دیگر به‌نظر نمی‌رسد نور از اعماق آسمان و از نخستین لحظه‌های روز بیاید. (۱۷)

پس تبارشناسیِ ارزش‌ها، اخلاق، زهد، و شناخت هرگز از جست‌وجوی «خاستگاه» آن‌ها و با نادیده‌گرفتن تمام اپیزودهای تاریخ به‌منزله‌ی چیزهایی

1. postulat/postulate

دست نیافتنی، عزیمت نمی‌کند؛ برعکس، تبارشناسیِ آن‌ها عبارت است از تأمل و درنگ بر چیزهای خُرد و اتفاق‌های آغازها؛ توجه بسیار دقیق به شیطنت‌های مضحک‌شان؛ انتظارکشیدن ظهور آن‌ها با نقاب‌هایی سرانجام فروافتاده، با چهره‌ی دیگری؛ شرم‌نداشتن از این‌که به جست‌وجوی آن‌ها در هر جا که هستند، برود. با «کاوش در اعماق»؛ مهلت دادن به آن‌ها تا از هزارتو بیرون آیند، هزارتویی که در آن هیچ حقیقتی هرگز آن‌ها را تحت حفاظت خود نداشته است. تبارشناس به تاریخ نیاز دارد تا توهمِ خاستگاه را دور کند، کم‌وبیش همان‌گونه که فیلسوفِ خوب به پزشک نیاز دارد تا سایه‌ی روح را دور کند. او باید بتواند رویدادهای تاریخ، تکان‌هایش، شگفتی‌هایش، پیروزی‌های سست و شکست‌های بدگوار را که گزارشگر آغازها و وراثت‌ها و میراث‌هایند، بازشناسد؛ همان‌گونه که باید بتواند بیماری‌های بدن، حالت‌های ضعف و توانایی، اختلال‌ها و مقاومت‌هایش را تشخیص دهد تا درباره‌ی آنچه گفتمانی فلسفی است، داوری کند. تاریخ با شدت‌ها و ضعف‌ها و غضب‌های پنهان و التهاب‌های عظیم تب‌آلودش و نیز با ایست‌هایش، خودِ بدنِ شَوْنَد^۱ است. باید اهلِ متافیزیک بود تا در مثالیت^۲ دوردستِ خاستگاه، روحی را برای این بدن جست‌وجو کرد.

۳. واژه‌هایی همچون *Entstehung* یا *Herkunft* بهتر از *Ursprung*، ابژه‌ی خاص تبارشناسی را نشان می‌دهند. به‌طور معمول، این واژه‌ها به «خاستگاه» ترجمه می‌شوند، اما باید کوشید کاربرد خاص‌شان را به آن‌ها بازگرداند.

Herkunft به معنای سرسلسله و مبدأ است؛ به معنای تعلق قدیمی به یک گروه – پیوند خونی، پیوند سنتی، پیوند میان فرادستانِ هم‌تراز یا فرودستانِ هم‌تراز. تحلیلِ *Herkunft* اغلب نژاد (۱۸) یا گونه‌ی اجتماعی (۱۹) را به کار می‌برد. با این حال، بازیافتن ویژگی‌های نوعی نزد یک فرد یا یک احساس یا

یک ایده مورد نظر نیست، ویژگی‌هایی که امکان می‌دهند آن فرد یا احساس یا ایده را با دیگران همانند کنیم - و بگوییم: این یونانی است یا آن یکی انگلیسی است؛ بلکه شناسایی تمام نشانه‌های ظریف، تکین و زیرفردی^۱ مورد نظر است، نشانه‌هایی که می‌توانند در آن فرد تلاقی کنند و شبکه‌ای را شکل دهند که تفکیک آن دشوار باشد. چنین خاستگاهی که از مقوله‌ی تشابه به دور است، امکان می‌دهد تمام نشانه‌های متفاوت را مرتب کنیم تا آن‌ها را جدا کنیم: آلمانی‌ها وقتی گفتند روحی دوگانه دارند، تصور می‌کردند که به نهایت پیچیدگی‌شان رسیده‌اند؛ آن‌ها با یک حساب ساده گول خوردند، یا به عبارت دقیق‌تر، تلاش کردند تا حد ممکن درهم‌برهمی نژادی‌یی را که از آن شکل گرفته‌اند، مهار کنند. (۲۰) آن‌جا که روح ادعای یک دست بودن می‌کند، آن‌جا که من یک هویت یا انسجام را برای خود ابداع می‌کند، تبارشناس برای جست‌وجوی آغاز عزیمت می‌کند - آغازهای بی‌شماری که این ظنِ رنگ، این نشانه‌ی تقریباً محوشده را که قادر به فریب نگاهی اندکی تاریخی نیست، به جا می‌گذارند؛ تحلیل مبدأ امکان تجزیه‌ی من و امکان تکثیر هزار رویداد اکنون گم‌شده را در مکان‌ها و جاهای ترکیبِ تهیِ من فراهم می‌کند.

مبدأ همچنین امکان می‌دهد که در زیرِ ظاهرِ واحد یک مشخصه یا یک مفهوم، کثرتِ رویدادهایی را باز یابیم که از طریق آن‌ها (به‌یمن آن‌ها، علیه آن‌ها) این مشخصه و مفهوم شکل گرفته‌اند. تبارشناسی ادعا نمی‌کند که در زمان به عقب می‌رود تا در آن سوی انتشارِ فراموشی، تداومی عظیم را بازسازی کند؛ کار تبارشناسی این نیست که پس از تحمیلِ شکلی از همان آغاز مُعین بر فرازونشیب‌های راه، نشان دهد که گذشته هنوز این‌جاست، کاملاً زنده در اکنون، و به آن همچنان مخفیانه جان بخشد. تبارشناسی هیچ شباهتی به تحول یک‌گونه، به سرنوشت یک ملت ندارد. برعکس، دنبال کردن خطِ سیرِ پیچیده‌ی مبدأ عبارت است از حفظ آن‌چه در پراکندگیِ خاص مبدأ

1. sous-individuelle/subindividuel

روی داده است: شناسایی پیشامدها، انحراف‌های ناچیز - یا برعکس، دگرگونی‌های کامل -، خطاها، اشتباه‌های ارزیابی و محاسبه‌های نادرستی که آن‌چه را وجود دارد و برای ما ارزش‌مند است، به وجود آورده‌اند؛ عبارت است از کشف این‌که در ریشه‌ی آن‌چه می‌شناسیم و هستیم، به‌هیچ‌رو حقیقت و هستی وجود ندارد، بلکه بیرون‌گویی پیشامد وجود دارد. (۲۱) بی‌شک از همین‌روست که هر خاستگاه اخلاق از لحظه‌ای که دیگر محترم نیست - و *Herkunft* [سرسلسله و مبدأ] هرگز محترم نیست -، سزاوار نقد است. (۲۲)

میراثی که چنین مبدایی به ما انتقال می‌دهد، میراثی خطرناک است. نیچه بارها واژه‌های *Herkunft* و *Erbschaft* [میراث] را مرتبط می‌کند. اما نباید فریب خورد؛ این میراث به‌هیچ‌رو یک دستاورد، یک دارایی که انباشته و مستحکم می‌شود، نیست؛ بلکه مجموعه‌ای از نقص‌ها، شکاف‌ها و لایه‌های ناهمگنی است که آن را بی‌ثبات می‌کند و وارث شکننده را از درون یا از زیر تهدید می‌کند: «نادرستی و بی‌ثباتی ذهن برخی آدم‌ها، بی‌نظمی و بی‌معیاری‌شان آخرین پیامدهای بی‌دقتی‌های منطقی بی‌شمار و فقدان ژرفا و نتیجه‌گیری‌های شتاب‌زده‌ای است که گناه‌شان به گردن نیاکان‌شان است.» (۲۳) کاملاً برعکس، جست‌وجوی مبدأ چیزی را بنا نمی‌کند: جست‌وجوی مبدأ آرامش آن‌چه را ساکن تصور می‌شد، برهم می‌زند، آن‌چه را یکپارچه پنداشته می‌شد، تکه‌تکه می‌کند؛ جست‌وجوی مبدأ ناهمگونی آن‌چه را همخوان با خویش تصور می‌شد، نشان می‌دهد. چه اعتقادی، و حتا به‌مراتب بیش‌تر، چه دانشی می‌تواند در برابر چنین جست‌وجویی مقاومت کند؟ دانشمندان را اندکی تحلیل تبارشناسانه کنیم - دانشمندی را که امور واقع را گردآوری و به‌دقت ثبت می‌کند، یا دانشمندی را که اثبات و رد می‌کند؛ *Herkunft* [مبدأ و سرسلسله‌ی] این دانشمندان خیلی زود کاغذپاره‌های منشی دادگاه یا دفاعیه‌های وکیل - پدرشان (۲۴) - را در توجه ظاهراً بی‌طرفانه و دل‌بستگی «ناب»‌شان به عینیت افشا می‌کند.

سرانجام این‌که مبدأ به بدن وابسته است. (۲۵) مبدأ در دستگاه عصبی، در

خلق و خو و در دستگاه گوارشی جا می گیرد. [در] تنفسِ بد، تغذیه ی بد، بدنِ ضعیف و ناتوانِ کسانی که نیاکان شان مرتکب خطا شدند؛ کسانی که پدران [شان] معلول را به جای علت گرفتند و به واقعیتِ آخرت معتقد بودند یا ارزش امر جاودان را طرح کردند، و این بدنِ فرزندان است که از این بابت آسیب خواهد دید. بزدلی و ریاکاری - جوانه های صرفِ خطا؛ نه در معنای سقراطی، نه از آن رو که برای شرور بودن باید خود را فریب داد و نه از آن رو که از حقیقت آغازین منحرف شده ایم، بلکه از آن رو که این بدن است که در زندگی و مرگ اش، در توانایی و ناتوانی اش، جزای هر حقیقت و هر خطایی را حمل می کند، همان گونه که همچنین و برعکس، خاستگاه - مبدأ - آن را حمل می کند. چرا انسان ها زندگیِ اندرنگرانه^۱ را ابداع کردند؟ چرا به این نوع زندگی ارزشی اعلا داده اند؟ چرا برای تخیلاتی که در این نوع زندگی شکل می گیرد، حقیقت مطلق قائل شده اند؟ «در دوره های بربریت [...] اگر نیروی فرد کاهش یابد، اگر احساس خستگی یا بیماری، مالیخولیا یا دل زدگی کند و در نتیجه به طور موقت، احساس بی میلی و بی اشتهاپی کند، آدم نسبتاً بهتری می شود، یعنی کم تر خطرناک است، و ایده های بدبینانه اش دیگر فقط به صورت گفتارها و اندیشه ها بیان می شود. در این وضعیت ذهنی، او به متفکر و مبشر بدل خواهد شد، یا تخیل اش خرافه هایش را گسترش خواهد داد.» (۲۶) بدن - و هر آنچه به بدن وابسته است، تغذیه، آب و هوا، خاک - مکانِ *Herkunft* است: ردّ و اثرِ رویدادهای گذشته بر بدن یافت می شود، درست همان گونه که میل ها، ضعف ها و خطاها از بدن زاده می شوند؛ و نیز در بدن، این میل ها و ضعف ها و خطاها به هم گره می خورند و ناگهان بیان می شوند، اما همچنین در بدن، از هم باز می شوند، وارد نبرد می شوند، یک دیگر را محو می کنند و ستیز رفع ناشدنی شان را ادامه می دهند.

بدن: سطحِ ثبتِ رویدادها (حال آن که زبان این رویدادها را بیان می کند و

1. contemplative

ایده‌ها آن‌ها را محو می‌کنند)، مکان تجزیه‌ی من (که بدن می‌کوشد توهم یک وحدت جوهری را به آن نسبت دهد)، و حجم در حال فروپاشی دائمی. پس تبارشناسی به منزله‌ی تحلیل مبدأ، در محل اتصال بدن و تاریخ است. تبارشناسی باید بدن کاملاً منطبع تاریخی و تاریخ ویران‌کننده‌ی بدن را نشان دهد.

۴. *Entstehung* بیش‌تر پدیداری^۱، [یعنی] نقطه‌ی ظهور ناگهانی را نشان می‌دهد. و اصل و قانون تکیه یک پیدایش است. همان‌گونه که اغلب مایل‌ایم مبدأ را در تداومی بی‌انقطاع جست‌وجو کنیم، به‌خطا، پیدایی را نیز براساس حد پایانی توضیح می‌دهیم. گویی چشم از اعماق زمان‌ها برای تماشا ظاهر شده‌است، گویی مجازات همواره به منظور عبرت‌دادن بوده‌است. این هدف‌های به‌ظاهر نهایی چیزی بیش از مقطع کنونی سلسله‌ای از انقیادها نیستند: چشم در ابتدا در انقیاد شکار و جنگ بود؛ مجازات به‌تناوب مطیع نیاز انتقام‌گرفتن، حذف مهاجم، آدای دین نسبت به قربانی و ترساندن دیگران. متافیزیک با قراردادن زمان حال در خاستگاه، کار مبهم مقصدی را می‌قبولاند که از همان لحظه‌ی نخست در پی آشکارکردن خود است. تبارشناسی نیز نظام‌های گوناگون بردگی را بازسازی می‌کند: نه توان پیش‌بینی‌کننده‌ی یک معنا، بلکه بازی مخاطره‌آمیز استیلاها.

پدیداری همواره در وضعیت معینی از نیروها روی می‌دهد. تحلیل *Entstehung* باید بازی این نیروها را، شیوه‌ای را که علیه یک‌دیگر مبارزه می‌کنند، یا مبارزه‌ای را که علیه شرایط رقیب به راه می‌اندازند، و یا تلاشی را که - با تقسیم‌شدن علیه یک‌دیگر - انجام می‌دهند تا از زوال بگریزند و با عزیمت از ضعف‌شان، دوباره نیرو بگیرند، نشان دهد. برای مثال، پدیداری یک گونه (جانوری یا انسانی) و دوام آن «از راه ستیزی دراز با شرایطی

دراساس و همواره ناسازگار» تضمین می‌شود. درواقع «گونه به وجود خویش نیازمند است، همچون چیزی که از راه سختی و همسانی و سادگی صورت خویش، خود را بگستراند و دوام بخشد، آن هم در ستیزه‌ای مدام با همسایگان خویش یا با سرکوفتگانی سرکش یا آماده‌ی سرکشی.» درعوض، گوناگونی‌های فردی در وضعیت دیگری از نیروها پدید می‌آید، هنگامی که گونه پیروز شده‌است و دیگر خطر بیرونی آن را تهدید نمی‌کند و «عنان‌گسیختگی خودخواهی‌ها سبب شده‌است که [افراد] به جان یک‌دیگر افتند و بر سر "خورشید و نور" با یک‌دیگر گلاویز شوند.» (۲۷) گاهی نیز نیرو علیه خودش مبارزه می‌کند و نه فقط در سرمستی مازادی که به نیرو امکان تقسیم‌شدن می‌دهد، بلکه در لحظه‌ای که تضعیف می‌شود. نیرو علیه خستگی‌اش واکنش نشان می‌دهد، نیرویش را از همین خستگی پیوسته فزاینده برمی‌گیرد و به‌سوی این خستگی رو می‌کند تا آن را هرچه بیش‌تر از پا درآورد، نیرو محدودها و عذاب‌ها و ریاضت‌هایی را بر این خستگی تحمیل می‌کند، لباس یک ارزش والای اخلاقی را به تن آن می‌کند و بدین ترتیب به‌نوبه‌ی خود دوباره نیرو می‌گیرد. چنین است جنبشی که از رهگذر آن، آرمان زهد متولد می‌شود «از سرچشمه‌ی غریزه‌ی نگهبان و بهبودبخش یک زندگانی تباهی گرفته... که می‌کوشد به هر دستاویزی چنگ زند و بر سر زندگی خویش بجنگد» (۲۸)؛ و نیز چنین است جنبشی که از راه آن، نهضت اصلاح دین متولد می‌شود، دقیقاً آن‌جا که کلیسا کم‌ترین تباهی و فساد را داشت (۲۹)؛ در آلمان سده‌ی شانزدهم، مذهب کاتولیک هنوز آن‌قدر نیرو داشت که علیه خودش برگردد، بدن و تاریخ‌اش را مجازات کند، و در یک مذهب ناب وجدان، به خود معنویت بخشد.

پس پدیداری ورود نیروها به صحنه است؛ هجوم آن‌هاست، خیزشی که نیروها از پشت صحنه به روی صحنه‌ی نمایش می‌جهند، و هریک با زور و جوانی مخصوص خود. آن‌چه نیچه *Entstehungsherd* [آغازگاه] مفهوم «نیک» می‌نامد (۳۰)، دقیقاً نه نیروی قدرت‌مندان است و نه واکنش ضعیفان، بلکه

همان صحنه‌ای است که در آن بعضی در برابر بعضی دیگر و بعضی بر فراز بعضی دیگر صف‌آرایی می‌کنند؛ مکانی است که آن‌ها را توزیع می‌کند و میان‌شان گودالی حفر می‌کند، خلثی که از طریق آن، تهدیدها و گفته‌های‌شان را ردوبدل می‌کنند. مبدأ کیفیت یک غریزه و شدت و ضعف آن و نشانی را که بر یک بدن به جا می‌گذارد، مشخص می‌کند، حال آن‌که پدیداری مکان رویارویی را مشخص می‌کند؛ نباید این مکان را عرصه‌ی بسته‌ای تصور کرد که در آن مبارزه‌ای در جریان است، ساحتی که در آن رقیبان هم‌ترازند؛ بلکه - مثال «نیک‌ها» و «بدها» گواه آن است - یک «نامکان» است، فاصله‌ای ناب، و این واقعیت که رقیبان به مکانی واحد تعلق ندارند. پس هیچ‌کس مسئول یک پدیداری نیست و هیچ‌کس نمی‌تواند به آن مباحثات کند؛ پدیداری همواره در شکاف روی می‌دهد.

به یک معنا، نمایشی که در این تثاتر بی‌مکان اجرا می‌شود، همیشه یکی است: همان نمایشی است که سلطه‌گران و تحت‌سلطه‌ها به گونه‌ای بی‌پایان آن را تکرار می‌کنند. انسان‌هایی بر انسان‌های دیگر مسلط‌اند و بدین ترتیب تفاوت‌گذاری ارزش‌ها زاده می‌شود (۳۱)؛ طبقاتی بر طبقات دیگر مسلط‌اند و بدین ترتیب ایده‌ی آزادی متولد می‌شود (۳۲)؛ انسان‌هایی چیزهایی را که برای زیستن نیاز دارند، تصاحب می‌کنند و به آن‌ها دیرندی^۱ را که ندارند، تحمیل می‌کنند، یا آن‌ها را به‌زور همگون می‌کنند و بدین‌گونه منطق متولد می‌شود. (۳۳) رابطه‌ی سلطه همان‌قدر یک «رابطه» است که مکانِ اعمال سلطه یک مکان. و دقیقاً از همین‌روست که این سلطه در هر لحظه از تاریخ در یک آیین تثبیت می‌شود، تکالیف و حقوقی را تحمیل می‌کند و روئیه‌های دقیقی را تأسیس می‌کند. این سلطه نشان‌ها را تأسیس می‌کند و خاطرات را در چیزها و حتا در بدن‌ها حک می‌کند؛ این سلطه خود را حسابدار دیون می‌سازد. جهانی از قاعده‌ها که به‌هیچ‌رو به‌منظور کاهش خشونت نیست،

1. duré/duration

بلکه برعکس در جهت ارضای خشونت است. خطاست اگر بنابر الگوی سنتی معتقد باشیم که چون جنگ عمومی در تناقض‌های خاص خود به آخر می‌رسد، سرانجام از خشونت صرف‌نظر می‌کند و می‌پذیرد که در [چارچوب] قوانین صلح مدنی، خودش را حذف کند. قاعده لذت حساب‌شده‌ی عناد و سرسختی است، خون موعود است. قاعده اجازه‌ی بازبه‌راه انداختن بی‌وقفه‌ی بازی سلطه را می‌دهد؛ قاعده خشوتی به‌دقت تکرار شده را به صحنه می‌آورد. میل به صلح، شیرینی مصالحه و پذیرش ضمنی قانون نه فقط تغییر کیش عظیم اخلاقی یا محاسبه‌ی مفیدی که قاعده را به وجود آورده‌اند، نیستند، بلکه فقط نتیجه‌ی قاعده و درحقیقت انحراف از آن‌اند: «خاستگاه جهان مفهومی‌های اخلاقی گناه، وجدان، وظیفه، تقدس وظیفه در همین قلمرو تعهدات حقوقی است: سرآغاز آن، همچون سرآغاز هر چیز بزرگ روی زمین، دیرزمانی سراسر غرقه در خون بوده‌است.» (۳۴) انسانیت به آرامی از نبردی به نبردی دیگر پیش نمی‌رود تا یک رابطه‌ی متقابل جهانی که در آن قاعده‌ها برای همیشه جانشین جنگ شوند؛ بلکه هریک از این خشونت‌ها را در نظامی از قاعده‌ها مستقر می‌کند و بدین ترتیب از سلطه‌ای به سلطه‌ی دیگر پیش می‌رود.

و دقیقاً قاعده است که اجازه می‌دهد خشونت بر خشونت اعمال شود، و سلطه‌ای دیگر بتواند خود سلطه‌گران را مطیع کند. قاعده‌ها در خودشان تهی، خشن و بی‌غایت‌اند؛ برای خدمت به این یا آن ساخته شده‌اند، و می‌توانند تابع میل این یا آن باشند. بازی بزرگ تاریخ این است که چه کسی قاعده‌ها را تصرف خواهد کرد، چه کسی جای کسانی را خواهد گرفت که از این قاعده‌ها استفاده می‌کنند، چه کسی تغییر چهره خواهد داد تا این قاعده‌ها را تحریف کند و آن‌ها را در معنای وارونه به کار گیرد و علیه کسانی برگرداند که این قاعده‌ها را تحمیل کرده بودند، چه کسی با وارد شدن در این دستگاه پیچیده، آن را به گونه‌ای به کار خواهد انداخت که سلطه‌گران خود را زیر سلطه‌ی قاعده‌های خودشان بیابند. پدیداری‌های متفاوتی که می‌توان نشان کرد،

شکل‌های متوالی یک معنای واحد نیستند؛ بلکه به همان اندازه اثرهای جایگزینی‌ها، جانشینی‌ها و جابه‌جایی‌ها، فتح‌هایی با چهره‌ی مبدل، و دگرگونی‌هایی نظام‌مندند. اگر تأویل کردن روشن کردنِ بطئی معنایی مدفون در خاستگاه می‌بود، فقط متافیزیک می‌توانست شوندِ انسانیت را تأویل کند. اما اگر تأویل کردن تصاحبِ خشونت‌آمیز یا مخفیانه‌ی نظامی از قاعده‌ها باشد که در خود معنایی ذاتی ندارد، و تحمیلِ سمت و سویی به این نظام قاعده‌ها، آن را تابع اراده‌ای جدید ساختن، آن را وارد یک بازی دیگر کردن و تابع قواعدی ثانوی ساختن باشد، آنگاه شوندِ انسانیت سلسله‌ای از تأویل‌هاست. و تبارشناسی باید تاریخ این سلسله تأویل‌ها باشد: تاریخ اخلاق‌ها، تاریخ آرمان‌ها، تاریخ مفاهیم متافیزیکی، تاریخ مفاهیم آزادی یا زندگی زاهدانه، و نیز پدیداری تأویل‌های متفاوت. باید آن‌ها را به منزله‌ی رویدادهایی در تئاتر رویه‌ها آشکار کرد.

۵. چه روابطی میان تبارشناسی‌یی که جست‌وجوی *Entstehung* و *Herkunft* تعریف شده و آن‌چه معمولاً تاریخ خوانده می‌شود، وجود دارد؟ با خطابه‌های مشهور نیچه علیه تاریخ آشناییم و کمی بعد به آن‌ها باز می‌گردیم. با این حال، تبارشناسی گاهی *wirkliche Historie* [تاریخ واقعی] خوانده می‌شود؛ و چند بار «روح» یا «حس تاریخی» توصیف می‌شود. (۳۵) در واقع، آن‌چه نیچه از دومین پاره‌ی تأملات نابهنگام به بعد، از نقد آن دست نکشید، همین شکل از تاریخ است که دیدگاه زَبرِ تاریخی^۱ را از نو وارد می‌کند (و همواره آن را فرض می‌کند): تاریخی که کارکردش گردآوریِ گوناگونیِ سرانجام فروکاسته‌ی زمان در تمامیتی کاملاً فرو بسته بر خود باشد؛ تاریخی که به ما امکان دهد خودمان را همه‌جا بازشناسیم و به تمام جابه‌جایی‌های گذشته شکلِ مصالحه ببخشیم؛ تاریخی که بر آن‌چه در پس آن است، نگاهی

1. supra-historique/suprahistorical

پایان جهانی بیندازد. این تاریخ‌نگاران تکیه‌گاهی خارج از زمان به خود می‌دهد؛ این تاریخ ادعا می‌کند همه‌چیز را برمبنای یک عینیت رستاخیزنگرانه^۱ قضاوت می‌کند؛ اما این از آن‌روست که این تاریخ حقیقتی جاودانه، روحی نامیرا، و وجدانی همواره این همان با «خود» را فرض کرده‌است. اگر حس تاریخی بگذارد که به تسخیر دیدگاه زبرتاریخی درآید، آن‌گاه متافیزیک می‌تواند دوباره مسئولیت این حس تاریخی را برعهده گیرد، و با تثبیت این حس در زیرگونه‌های یک علم عینی، «مصرمآبی»^۲ خاص خود را بر آن تحمیل کند. در عوض، اگر حس تاریخی از هیچ مطلق نشان نداشته باشد، از متافیزیک خواهد گریخت تا به ابزار ممتاز تبارشناسی بدل شود. این ابزار چیزی نباید باشد جز تیزی‌نگاهی که تمیز می‌دهد، تقسیم می‌کند، پراکنده می‌کند، و می‌گذارد اختلاف‌ها و حاشیه‌ها بازی کنند - نوعی نگاه تجزیه‌گر که قادر است خودش را تجزیه کند و وحدت این موجود انسانی را که بنابر فرض، این موجود را مقتدرانه به گذشته‌اش منتقل می‌کند، محو کند.

حس تاریخی، و در این مفهوم است که تاریخ واقعی را به کار می‌بندد، هر آن‌چه را در انسان نامیرا پنداشته بودیم، از نو در شوند وارد می‌کند. ما به پایداری احساس‌ها باور داریم. اما تمام احساس‌ها و به‌ویژه آن احساس‌هایی که والاترین و بی‌طرفانه‌ترین احساس‌ها به نظرمان می‌رسند، تاریخی دارند. ما به ثبات صامتِ غریزه‌ها معتقدیم، و تصور می‌کنیم که این غریزه‌ها همواره در این جا و آن جا و هم‌اکنون همانند گذشته در فعالیت‌اند. اما دانش تاریخی بدون دشواری این غریزه‌ها را قطعه‌قطعه می‌کند، پیشروی‌های‌شان را نشان می‌دهد، لحظه‌های قوت و ضعف‌شان را ردیابی می‌کند، فرمانروایی متناوب‌شان را شناسایی می‌کند، ساخته و پرداخته شدن‌گندشان و جنبش‌هایی را که به وسیله‌ی آن‌ها این غریزه‌ها با برگشت علیه خودشان، می‌توانند

1. objectivité d'apocalypse/apocalyptic objectivity

2. «égyptianisme»

سرسختانه به تخریب خودشان پردازند، درک می‌کند. (۳۶) در هر حال فکر می‌کنیم که بدن هم تابع قوانینی غیر از قانون فیزیولوژی‌اش نیست و از تاریخ می‌گریزد. این نیز خطاست؛ بدن در سلسله‌ای از نظام‌ها که آن را شکل می‌دهند، گرفتار است؛ ضرب‌آهنگ‌های کار و استراحت و تعطیلات بدن را قطعه‌قطعه می‌کنند؛ سموم - خوراکی‌ها یا ارزش‌ها، عادت‌های غذایی و قوانین اخلاقی همه با هم - بدن را مسموم می‌کنند؛ بدن برای خود مقاومت‌هایی را بنا می‌کند. (۳۷) تمایز تاریخ «واقعی» با تاریخ تاریخ‌نگاران در این است که تاریخ واقعی بر هیچ چیز ثابتی تکیه نمی‌کند: هیچ چیز در انسان - حتا در بدن او - آن قدر ثابت نیست که بتواند برای درک انسان‌های دیگر و بازشناختن خود در آنان به کار آید. هر تکیه‌گاهی برای روکردن به تاریخ و درک آن در تمامیت‌اش و هر آن چه امکان ترسیم دوباره‌ی تاریخ به منزله‌ی حرکتی صبورانه و پیوسته را می‌دهد، همه را باید به طور منظم درهم شکست. باید آن چه را که بازی تسلی بخش بازشناختن‌ها را امکان‌پذیر می‌کند، قطعه‌قطعه کرد. دانش، حتا دانش تاریخی، به معنای «بازیافتن» و به ویژه «بازیافتن خودمان» نیست. تاریخ از آن رو «واقعی» است که ناپیوستگی را در خود «هستی» ما وارد می‌کند. تاریخ «واقعی» احساس‌های ما را تقسیم می‌کند؛ گزینه‌های مان را به نمایش درمی‌آورد؛ بدن مان را بس‌گانه می‌کند و در تقابل با خودش قرار می‌دهد. تاریخ «واقعی» هیچ چیزی را که دارای ثبات اطمینان بخش زندگی یا طبیعت باشد، در زیر خود باقی نمی‌گذارد؛ تاریخ «واقعی» نمی‌گذارد که هیچ سرسختی صامتی آن را به سمت پایانی هزاره‌ای سوق دهد. این تاریخ هر آن چه بخواهیم این تاریخ را بر آن استوار کنیم، حفر می‌کند و سرسختانه علیه پیوستگی فرضی‌اش مبارزه می‌کند. از همین روست که دانش نه برای فهمیدن، بلکه برای بریدن ساخته شده است.

بر این مبنا می‌توان ویژگی‌های خاص حس تاریخی را آن گونه که مورد نظر نیچه است، فهمید، حسی که تاریخ واقعی را در تقابل با تاریخ سنتی قرار می‌دهد. تاریخ واقعی نسبتی را که معمولاً میان یورش رویداد و ضرورت

مداوم برقرار می‌شود، جابه‌جا می‌کند. سنتی تمام‌عیار (الاهیاتی یا عقل‌باورانه) از تاریخ وجود دارد که گرایش دارد رویدادِ تکین را در یک پیوستگی ایده‌آل - حرکت غایت‌مند یا توالی طبیعی - حل کند. تاریخ «واقعی» رویداد را در یکتایی و شدت‌اش از نو ظاهر می‌کند. باید رویداد را نه همچون یک تصمیم، یک قرارداد، یک فرمانروایی، یا یک نبرد و پیکار فهمید، بلکه باید آن را همچون نسبت نیروها که وارونه می‌شود، درک کرد، قدرتی غصب‌شده، واژگانی از سرگرفته‌شده و برگردانده‌شده علیه استفاده‌کنندگان آن، استیلایی که تضعیف می‌شود، خود را شُل می‌کند، خود را مسموم می‌کند، و استیلایی دیگر که نقاب‌زده وارد می‌شود. نیروهایی که در تاریخ عمل می‌کنند، نه تابع یک تقدیرند نه تابع یک سازوکار، بلکه تابع اتفاق مبارزه‌اند. (۳۸) این نیروها به منزله‌ی شکل‌های متوالی یک نیت آغازین ظاهر نمی‌شوند؛ و چهره‌ی یک نتیجه را نیز به خود نمی‌گیرند. این نیروها همواره در پیشامدِ تکینِ رویداد ظاهر می‌شوند. برعکسِ جهان مسیحی که سرتاسر به وسیله‌ی کارتَنکیِ الهی تنیده شده‌است، و برخلاف جهان یونانی که میان قلمرو اراده و قلمرو حماقت بزرگ کیهانی تقسیم شده‌است، جهانِ تاریخ واقعی فقط یک قلمرو می‌شناسد، قلمروی که در آن نه مشیتِ الهی وجود دارد و نه علت غایی، بلکه فقط «دست آهنین ضرورت که گردونه‌ی اتفاق را می‌چرخاند» (۳۹)، وجود دارد. همچنین این اتفاق را نباید یک قرعه‌کشی ساده، بلکه خطرکردنِ همیشگیِ خواستِ قدرت فهمید که برای تسلط بر هر نتیجه‌ی اتفاق، خطرِ یک اتفاقِ به‌مراتب بزرگ‌تر را در برابر آن قرار می‌دهد. (۴۰) به‌طوری که جهان آن‌گونه که ما می‌شناسیم، آن شکلِ روی‌هم‌رفته ساده‌ای نیست که در آن تمام رویدادها محو شده‌اند تا به‌تدریج ویژگی‌های ذاتی، معنای نهایی، و ارزشِ نخستین و واپسین آشکار شوند؛ برعکس، جهانِ فراوانیِ رویدادهای درهم‌برهم است؛ امروز جهان «به‌گونه‌ای شگفت‌انگیز رنگارنگ، عمیق و سرشار از معنا» به‌نظرمان می‌رسد؛ این از آن‌روست که «انبوهی از خطاها و خیال‌ها» آن را خلق

کرده‌است و همچنان مخفیانه آن را پُر می‌کند. (۴۱) ما بر این باوریم که زمانِ حالِ ما بر نیت‌هایی عمیق و ضرورت‌هایی ثابت استوار است؛ ما از تاریخ‌نگاران می‌خواهیم که ما را نسبت به آن متقاعد کنند. اما حس راستین تاریخی تصدیق می‌کند که ما بدون نشانه‌ها و بدون مختصات آغازین، در هزاران هزار رویدادِ گم‌شده زیست می‌کنیم.

حس تاریخی همچنین می‌تواند نسبت میان نزدیک و دور را که تاریخ سنتی در وفاداری‌اش به اطاعت از متافیزیک برقرار کرده‌است، تغییر دهد. تاریخ سنتی در واقع تمایل دارد که نگاهی به دور دست‌ها و به بلنداها بیندازد: والاترین دوران‌ها، رفیع‌ترین شکل‌ها، انتزاعی‌ترین ایده‌ها و ناب‌ترین فردیت‌ها. و برای انجام این کار، تلاش می‌کند که هرچه بیشتر به آن‌ها نزدیک شود و به پای این قله‌ها برسد، ولو این‌که بر این قله‌ها چشم‌انداز مشهورِ قورباغه‌ها را داشته‌باشد. در مقابل، تاریخ واقعی نگاه‌اش را به نزدیک‌ترین نقطه، روی بدن، روی دستگاه عصبی، غذاها و گوارش و انرژی‌ها می‌اندازد؛ تاریخ واقعی زوال‌ها و انحطاط‌ها را می‌کاود؛ و اگر با دوران‌های رفیع مواجه شود، این مواجهه با ظن همراه است، نه ظنِ کینه‌توزانه بلکه ظنِ شادمانه‌ی جنب‌وجوشی وحشیانه و غیرقابل اعتراف. تاریخ واقعی از نگرستن به پایین واهمه‌ای ندارد. اما از بالا می‌نگرد و فرود می‌آید تا چشم‌اندازها را تصرف کند و پراکندگی‌ها و تفاوت‌ها را نمایش دهد و به هر چیزی اندازه و شدت خودش را واگذارد. حرکتِ تاریخ واقعی وارونه‌ی حرکتی است که تاریخ‌نگاران مخفیانه انجام می‌دهند: تاریخ‌نگاران وانمود می‌کنند که از دورترین فاصله به خودشان، نگاه می‌کنند، اما رذیلانه سینه‌خیز می‌روند و خود را به آن دور دستِ نویدبخش نزدیک می‌کنند (همانند متافیزیسین‌ها که در فراسوی جهان، فقط به این منظور آخرت را می‌بینند که آن را به منزله‌ی پاداش به خود نوید دهند)؛ تاریخ واقعی نیز به نزدیک‌ترین می‌نگرد، اما برای این‌که به یک‌باره از آن جدا شود و آن را دوباره با فاصله درک کند (نگاهی شبیه نگاه پزشک که فرود می‌آید تا تشخیص دهد

و تفاوت را بیان کند). حس تاریخی به مراتب به پزشکی نزدیک‌تر است تا به فلسفه. نیچه گاهی می‌گوید «چه از نظر تاریخی چه فیزیولوژیک» (۴۲). در این امر هیچ چیز شگفت‌انگیزی نیست، چون خصلت‌های ویژه^۱ فیلسوفان، انکار سیستماتیک بدن و «نداشتنِ حسی تاریخی است و نفرت‌شان از ایده‌ی شَوند و [یا] مصرمآبی‌شان»، لجاجت در «نشانیدن پایان در آغاز» و نشانیدن «واپسین چیزها پیش از نخستین چیزها» (۴۳). تاریخ کاری برتر از آن دارد که خدمتکار فلسفه باشد و تولد ضروری حقیقت و ارزش را حکایت کند؛ تاریخ باید شناختِ تفاوت‌گذارِ قوت‌ها و ضعف‌ها، اوج‌ها و فرودها، زهرها و پادزهرها باشد. تاریخ باید علم داروها و درمان‌ها باشد. (۴۴)

سرانجام، آخرین ویژگیِ این تاریخ واقعی. این تاریخ واهمه‌ای ندارد که دانشی چشم‌اندازنما باشد. تاریخ‌نگاران در پی آن‌اند که تا حد ممکن آن‌چه را ممکن است در دانش‌شان، افشاگرِ مکانی باشد که از آن می‌نگرند، لحظه‌ای که در آن هستند، جانبی که می‌گیرند و اجتناب‌ناپذیریِ شوروهوس‌شان را محو کنند. حس تاریخی آن‌گونه که مورد نظر نیچه است، خود را چشم‌اندازنما می‌داند و نظام بی‌عدالتی خاص خود را انکار نمی‌کند. حس تاریخی از زاویه‌ای مُعین می‌نگرد و عزمی راسخ دارد به ارزیابی کردن، به آری یا نه گفتن، به دنبال کردن همه‌ی ردو اثرهای زهرها و یافتن بهترین پادزهر. حس تاریخی به جای آن‌که تظاهر کند به محو شدنِ ملاحظه‌کارانه در برابر آن‌چه می‌نگرد، به جای آن‌که در آن قانون‌اش را جست‌وجو کند و هریک از حرکت‌هایش را تابع آن کند، نگاهی است که می‌داند از کجا می‌نگرد و به همان اندازه، به چه چیز می‌نگرد. حس تاریخی به دانش امکان پرداختنِ تبارشناسی‌اش را در خودِ حرکتِ شناخت‌اش می‌دهد. تاریخ واقعی، قائم بر مکانی که در آن قرار دارد، تبارشناسی تاریخ را عملی می‌کند.

۶. نیچه در این تبارشناسی تاریخ که بارها آن را طرح‌ریزی می‌کند، حس

1. idiosyncrasie/idiosyncrasy

تاریخی و تاریخ تاریخ‌نگاران را به هم پیوند می‌دهد. حس تاریخی و تاریخ تاریخ‌نگاران جز آغازی یگانه، ناخالص و درهم آمیخته ندارند. هر دو هم‌زمان مولودِ نشانه‌ای واحدند که می‌توان در آن هم علامت یک بیماری را بازشناخت و هم بذریک گل شگفت‌انگیز را (۴۵)، و پس از آن است که از یک‌دیگر جدا می‌شوند. پس بدون آن‌که آن‌ها را تفاوت‌گذاری کنیم، همچنان تبارشناسی مشترک‌شان را دنبال کنیم.

تبار (Herkunft) تاریخ‌نگار بدون ابهام است: او از تبار فرودستان است. یکی از ویژگی‌های تاریخ این است که بدون انتخاب باشد: تاریخ شروع می‌کند به شناخت همه‌چیز بدون پایگان‌بندی اهمیت؛ به درک همه‌چیز بدون تمایز مرتبه و بلندی؛ به پذیرش همه‌چیز بدون تفاوت‌گذاری. هیچ چیز نباید از نظر این تاریخ دور بماند، اما هیچ‌چیز هم نباید حذف شود. تاریخ‌نگاران خواهند گفت که این گواهی است بر باریک‌بینی و ملاحظه‌کاری: آخر تاریخ‌نگاران به چه حقی می‌توانند سلیقه‌ی خود را دخالت دهند، هنگامی که دیگران موضوع کارشان است و به چه حقی می‌توانند ترجیح‌های خود را دخالت دهند، وقتی آن‌چه به‌واقع روی داده‌است، مورد نظر است؟ اما درواقع، این نوعی فقدانِ کاملِ سلیقه است، نوعی زمختی که تلاش می‌کند با آن‌چه رفیع‌ترین است، رفتاری خودمانی درپیش گیرد، و نوعی راضی‌شدن به باز یافتن آن‌چه پست و نازل است. تاریخ‌نگار نسبت به تمام انزجارها بی‌تفاوت است: یا به عبارت دقیق‌تر، از آن‌چه باید منزجرش کند، لذت می‌برد. آرامش ظاهری او سرسختانه می‌کوشد هیچ چیزی را به بزرگی نشناسد و همه چیز را به کوچک‌ترین مخرج مشترک فروبکاهد. هیچ چیز نباید رفیع‌تر از او باشد. اگر تاریخ‌نگار می‌خواهد بسیار بداند و همه چیز را بداند، از آن‌روست که به رازهای فروکاهنده پی ببرد. «کنجکاویِ فرومایه». تاریخ از کجا می‌آید؟ از میان عوام. چه کسی مخاطب تاریخ‌نگار است؟ عوام. و سخن تاریخ‌نگار با عوام شبیه سخنِ عوام‌فریب است؛ عوام‌فریب می‌گوید «هیچ‌کس بزرگ‌تر از شما نیست و آن‌کس که خودپسندانه می‌خواهد بر شما —

بر شما که نیک‌اید - چیره شود، شریر است»؛ و تاریخ‌نگار که همزاد اوست، او را انعکاس می‌دهد: «هیچ گذشته‌ای بزرگ‌تر از اکنون شما نیست، و دانشِ دقیقِ من کوچکی، شرارت و بینواییِ هر آن‌چه را در تاریخ بزرگ جلوه کرده‌است، به شما نشان خواهد داد.» نسبِ تاریخ‌نگار به سقراط برمی‌گردد. اما این عوام‌فریبی باید ریاکارانه باشد. باید کینه‌ی تکین خود را زیر نقاب کلیات پنهان کند. و درست همان‌گونه که عوام‌فریب باید به حقیقت، به قانون جوهرها و به ضرورت جاویدان متوسل شود، تاریخ‌نگار نیز باید به عینیت، به صحت واقعه‌ها و به گذشته‌ی تعرض‌ناپذیر متوسل شود. عوام‌فریب به انکار بدن رهنمون می‌شود تا حاکمیت ایده‌ی بی‌زمان را مستقر کند؛ تاریخ‌نگار به محوکردن فردیتِ خود رهنمون می‌شود تا دیگران وارد صحنه شوند و بتوانند رشته‌ی سخن را به دست گیرند. پس او باید سرسختانه علیه خودش مبارزه کند: باید ترجیح‌هایش را ساکت کند و بر بیزاری‌هایش غلبه کند، چشم‌انداز خاص خودش را تیره کند تا هندسه‌ای، بنابر فرض، عمومی را جانشین آن سازد، مرگ را تقلید کند تا به قلمرو مردگان وارد شود، و نوعی شبه‌وجود بی‌چهره و بی‌نام را کسب کند. و در این جهانی که در آن اراده‌ی فردی‌اش را مهار می‌کند، می‌تواند قانونِ اجتناب‌ناپذیر اراده‌ای برتر را به دیگران نشان دهد. او با اقدام به محو تمام نشانه‌های اراده از دانش خود، نزدِ اُبژه‌ی مورد شناخت، شکل یک اراده‌ی جاویدان را باز می‌یابد. عینیتِ نزد تاریخ‌نگار جابه‌جاییِ مناسبات اراده با دانش است، و در نتیجه اعتقاد ضروری به مشیتِ الهی، به علل غایی و به غایت‌باوری. تاریخ‌نگار به خانواده‌ی زاهدان تعلق دارد. «من نمی‌توانم تاب آورم این عشق‌بازیِ خواجه‌وار با تاریخ، این لاس‌زدن با آرمان‌های زهد را؛ نمی‌توانم تاب آورم این گورهای سفید مواد زندگی را؛ خوش‌ام نمی‌آید از این خستگان و وارفتگانی که قبای خردمندی می‌پوشند و 'عینی‌نگر' می‌نمایند» (۴۶).

بپردازیم به *Entstehung* [تکوین] تاریخ؛ مکانِ آن اروپای سده‌ی نوزدهم است: موطنِ آمیزش‌ها و حرام‌زادگی‌ها و دوره‌ی «انسان-معجون». در قیاس

با لحظه‌های تمدن رفیع، ما همچون بربرهاییم: ما در برابر دیدگان خود شهرهایی ویران و بناهای یادبود رمزآمیز داریم؛ ما در برابر دیوارهای دهان‌گشوده ایستاده‌ایم؛ ما از خود می‌پرسیم کدام خدایان توانسته‌اند در همه‌ی این معابد خالی سکنا گزینند. دوران‌های بزرگ نه چنین کنجکاوی‌هایی داشته‌اند، نه احترام‌هایی تا این اندازه بزرگ؛ این دوران‌ها خود را در پیشینیان باز نمی‌شناختند؛ کلاسیسم از شکسپیر بی‌خبر بود. زوال اروپا نمایشی عظیم به ما عرضه می‌کند که برهه‌های قوی‌تر خود را از آن محروم می‌کردند یا از آن صرف‌نظر می‌کردند. ویژگی صحنه‌ای که ما امروز خود را در آن می‌یابیم، نمایانگر یک تئاتر است؛ ما بدون یادمان‌هایی که کار ما و متعلق به ما باشند، در انبوهی از دکورها زندگی می‌کنیم. از این هم بیش‌تر: اروپایی نمی‌داند کیست؛ نمی‌داند که چه نژادهایی در او درهم آمیخته‌اند؛ او در جست‌وجوی نقشی است که بتواند نقش او باشد؛ او بدون فردیت است. در نتیجه قابل درک است که چرا سده‌ی نوزدهم خود به‌خود تاریخ‌نگار است: کم‌خونی نیروهای این سده و آمیزش‌هایی که تمام ویژگی‌های آن را محو کرده‌اند، همان اثری را تولید می‌کنند که ریاضت‌های زاهدانه تولید می‌کنند؛ عدم امکان سده‌ی نوزدهم در خلق کردن، نبود آثار، و اجبارش به تکیه بر آن‌چه در گذشته و در جایی دیگر ساخته شده‌است، جمله‌گی سده‌ی نوزدهم را وادار به [اقتباس] کنجکاوی فرومایه‌ی عوام می‌کند.

اما اگر تبارشناسی تاریخ به‌واقع این است، چگونه می‌تواند خودش به تحلیلی تبارشناختی بدل شود؟ چگونه شناختی عوام‌فریبانه و مذهبی باقی نمی‌ماند؟ چگونه می‌تواند روی همین صحنه‌ی واحد، نقش‌اش را عوض کند؟ مگر صرفاً از آن‌رو که غصب می‌شود، مهار می‌شود و علیه تولدش برگردانده می‌شود. درواقع، ویژگی *Entstehung* [تکوین] همین است: *Entstehung* مولود ضروری آن‌چه از دیرباز پیشاپیش آماده شده‌بود، نیست؛ [بلکه] صحنه‌ای است که در آن نیروها خطر می‌کنند و با یک‌دیگر رویارویی می‌کنند، صحنه‌ای که گاهی در آن پیروز می‌شوند، اما صحنه‌ای که می‌توان

آن‌ها را در آن مصادره کرد. مکانِ ظهورِ متافیزیک به‌واقع عوام‌فریبیِ آتنی، کینه‌ی عامیانه‌ی سقراط و اعتقاد او به نامیرایی بود. اما افلاطون می‌توانست بر این فلسفه‌ی سقراطی چیره شود و آن را علیه خود این فلسفه برگرداند. و بی‌شک بیش از یک‌بار به این کار وسوسه شد. موفقیت‌اش در بنیان‌گذاری این فلسفه شکست اوست. در سده‌ی نوزدهم مسئله این بود که آن‌چه افلاطون برای زهد عامیانه‌ی سقراط کرد، برای زهد عامیانه‌ی تاریخ‌نگاران انجام نگیرد. نباید این زهد عامیانه را در یک فلسفه‌ی تاریخ بنیان‌گذارد، بلکه باید آن را برپایه‌ی آن‌چه تولید کرده‌است، قطعه‌قطعه کرد: مسلط‌شدن بر تاریخ برای استفاده‌ای تبارشناسانه از آن، یعنی استفاده‌ای دقیقاً ضدافلاطونی. در این صورت است که حسِ تاریخی‌رهایی خواهد یافت از تاریخِ زَبَرِ تاریخی.

۷. حس تاریخی شامل سه کاربرد است که یک‌به‌یک با سه وجه افلاطونی تاریخ در تقابل‌اند. یکی کاربردِ هجوآمیز^۱ و ویران‌گرِ واقعیت که در تقابل است با درون‌مایه‌ی تاریخ-یادآوری^۲ [تاریخ به‌منزله‌ی یادآوری] یا بازشناسی؛ دومی کاربردِ تجزیه‌کننده و ویران‌گرِ هویت که در تقابل است با تاریخ-پیوستگی [تاریخ به‌منزله‌ی پیوستگی] یا سنت؛ سومی کاربردِ قربانی‌گرانه و ویران‌گرِ حقیقت است که در تقابل است با تاریخ-شناخت [تاریخ به‌منزله‌ی شناخت]. در هر حال، کاربردی از تاریخ مورد نظر است که تاریخ را برای همیشه از الگوی هم‌متافیزیکی هم‌انسان‌شناختیِ خاطره^{*} رهایی بخشد. باید از تاریخ یک ضدخاطره ساخت – و در نتیجه، شکل کاملاً متفاوتی از زمان را در آن گستراند.

نخست، کاربردِ هجوآمیز و مضحک. تاریخ‌نگار به این انسان سردرگم و بی‌نام، یعنی انسان اروپایی – که دیگر نمی‌داند کیست و چه نامی باید

1. parodique/parodic

2. l'histoire-réminiscence/history as reminiscence

* mémoire/memory

داشته باشد.، هویت‌های یدکی ارزانی می‌کند، هویت‌هایی که به‌ظاهر فردیت‌یافته‌تر و واقعی‌تر از هویت اوست. اما انسان [دارای] حس تاریخی نباید در مورد این جایگزین که تاریخ‌نگار به او ارزانی می‌کند، فریب بخورد: این جایگزین فقط یک تغییر چهره است. الگوی رومی به انقلاب [۱۷۸۹ فرانسه]، زره شهبازی به رمانتیسم، و شمشیر قهرمانی ژرمنی به دوره‌ی واگنری اعطا می‌شود؛ اما این‌ها لباس‌هایی مندرس‌اند که غیرواقعی بودن‌شان به غیرواقعی بودن ما ارجاع دارد. آزادند به این مذاهب احترام بگذارند و خاطره‌ی این آخرت نوین را در بایرویت^۱ جشن بگیرند؛ آن‌ها آزادند خود را به سمسارهای هویت‌های تهی بدل کنند. تاریخ‌نگار خوب، تبارشناس، می‌داند که در مورد همه‌ی این ضیافت نقاب‌زدگان چه تصویری باید داشته باشد. نه این‌که با روحیه‌ای جدی، این ضیافت را پس بزند؛ برعکس، او می‌خواهد که این ضیافت را تا نهایت پیش براند: او می‌خواهد کارناوال بزرگ زمان را به‌راه اندازد، کارناوالی که در آن نقاب‌ها بی‌وقفه بازمی‌آیند. به‌جای این‌همانی فردیت رنگ‌پریده‌ی مان با هویت‌های به‌شدت واقعی گذشته، باید در این همه هویت‌های از نو ظاهرشده، خودمان را غیرواقعی کنیم؛ و با زدن دوباره‌ی تمام این نقاب‌ها - فردریک دو هوهن‌شتاوفن^۲، سزار، مسیح، دیونوسیوس و شاید زرتشت - و با از سرگیری دلک‌بازی تاریخ، در غیرواقعی بودن خودمان، هویت غیرواقعی‌تر خدا را که این دلک‌بازی را به‌راه انداخته است، بازگیریم. «شاید قلمرو نوآوری ما همین‌جا باشد، آن قلمروی که ما نیز در آن، در مقام هزل‌سرایان تاریخ جهان و دلک‌کان خدا، اصالتی توانیم داشت.» (۴۷) در این‌جا همزاد هجوآمیز آن چیزی را بازمی‌شناسیم که دومین پاره از تأملات نابهنگام آن را «تاریخ یادمانی»^۳

۱. Bayreuth، شهری در آلمان و موطن ریچارد واگنر (آهنگ‌ساز آلمانی) که از ۱۸۷۲ تا ۱۸۸۳ یعنی زمان مرگ‌اش، مرکز آیین پیرامون او بود. - ویراستار متن انگلیسی.

۲. Frederick de Hohenstaufen، یکی از اعضای خانواده‌ی مشهور آلمان که از ۱۱۳۸ تا ۱۲۵۰ سلطنت را در دست داشتند.

3. «histoire monumentale»/«monumental history»

می‌نامد: تاریخی که خود را وقف این وظیفه می‌کند که قله‌های عظیم شوند را بازسازی کند، آن‌ها را در حضوری جاودانه حفظ کند، و آثار و کنش‌ها و آفرینش‌ها را بر مبنای علامت اختصاصی جوهر درونی‌شان باز یابد. اما نیچه در ۱۸۷۴ از این تاریخ که یکسره وقف تکریم شده‌است، به دلیل سد کردن راه شدت‌های کنونی زندگی و آفرینش‌هایش انتقاد می‌کند. برعکس، نیچه در آخرین متن‌هایش، تقلیدی هجوآمیز از این تاریخ می‌کند تا بدین ترتیب آشکار کند که خود این تاریخ چیزی جز تقلیدی هجوآمیز نیست. تبارشناسی تاریخ به منزله‌ی کارناوالی هماهنگ است.

کاربرد دوم تاریخ تجزیه‌ی سیستماتیک هویت‌مان است. چون این هویت هرچند کاملاً ضعیف که تلاش می‌کنیم آن را زیر یک نقاب تضمین و جمع کنیم، چیزی جز تقلیدی هجوآمیز نیست: جمع در آن سکنا دارد و روح‌هایی بی‌شمار در آن با یک‌دیگر نزاع می‌کنند؛ نظام‌ها با هم تلاقی می‌کنند و بر یک‌دیگر استیلا می‌یابند. با مطالعه‌ی تاریخ، احساس «خوشحالی می‌کنیم، زیرا برخلاف متافیزیسین‌ها، نه یک روح نامیرا، بلکه ارواح میرای بسیاری را در خود جا داده‌ایم» (۴۸) و تاریخ در هریک از این ارواح، هویتی فراموش شده را که همواره مترصد تولد دوباره است، کشف نمی‌کند، بلکه نظام درهم‌تنیده‌ای از عناصر را کشف می‌کند که به نوبه‌ی خود بس‌گانه و متمایزند و هیچ قدرت ترکیبی بر آن‌ها استیلا ندارد: «این نشانه‌ی فرهنگ برتر است که با آگاهی تمام، بعضی از مراحل تحول را که پست‌ترین آدمیان بدون اندیشیدن به آن‌ها، طی می‌کنند، حفظ کنیم... نخستین نتیجه این است که ما همگان خود را به منزله‌ی نظام‌هایی کاملاً مُعین و به منزله‌ی نمایندگان فرهنگ‌های گوناگون، یعنی به منزله‌ی ضروری و تغییرپذیر درک می‌کنیم. و در مقابل: قادر می‌شویم قطعه‌هایی از تحول خودمان را جدا کنیم و جداگانه در نظر بگیریم» (۴۹). هدف تاریخ با سمت‌گیری تبارشناسانه باز یافتن ریشه‌های هویت‌مان نیست، بلکه برعکس، سرسختی در امحای این هویت است؛ این تاریخ تلاش نمی‌کند که کانون یگانه‌ای که از آن می‌آییم، آن موطن

نخستینی که متافیزیسین‌ها بازگشت‌مان را به آن وعده می‌دهند، مشخص کند؛ بلکه می‌کوشد تمام ناپیوستگی‌هایی را که ما را درمی‌نوردند، آشکار کند. این کارکرد وارونه‌ی آن کارکردی است که به گفته‌ی نیچه در تأملات نابهنگام، «تاریخ عتیقه‌جو» می‌خواست انجام دهد. «تاریخ عتیقه‌جو» پیوستگی‌هایی را باز می‌شناخت که اکنون ما در آن‌ها ریشه دارد: پیوستگی خاک، پیوستگی زبان، و پیوستگی شهر؛ این تاریخ «با پرورش ظریف و دقیق آن‌چه همیشه وجود داشته‌است، شرایطی را که در آن متولد شده‌ایم، برای آیندگان حفظ می‌کند.» (۵۰) تأملات نابهنگام این ایراد را به چنین تاریخی می‌گیرد که ممکن است به نام قانون وفاداری، جلوی هر آفرینشی را بگیرد. کمی بعد - و پیشاپیش در انسانی، بس بسیار انسانی - نیچه وظیفه‌ی عتیقه‌جویی را از سر می‌گیرد، اما در جهتی کاملاً متضاد. اگر تبارشناسی به‌نوبه‌ی خود پرسش از زادبوم ما، پرسش از زبانی که به آن صحبت می‌کنیم یا پرسش از قوانین اداره‌کننده‌ی ما را مطرح می‌کند، از آن‌روست که نظام‌های ناهمگونی را آشکار کند که زیر نقاب «من» ما، هر هویتی را برای ما ممنوع می‌کنند.

سومین کاربرد تاریخ قربانی‌کردن سوژه‌ی شناخت است. آگاهی تاریخی ظاهراً، یا به عبارت دقیق‌تر، بنابر نقابی که زده‌است، خنثا، عاری از هر دل‌بستگی و فقط دل‌بسته‌ی سرسخت حقیقت است. اما اگر آگاهی تاریخی خودش را به پرسش گیرد، و به‌طور کلی‌تر، هر شناخت علمی را در تاریخ‌اش مورد پرسش قرار دهد، آنگاه شکل‌ها و تغییر شکل‌های اراده به دانستن را کشف می‌کند، اراده‌ای که غریزه، شور و هوس، سرسختی استنطاق‌گرانه، ظرافت بی‌رحمانه و شرارت است؛ [آنگاه] خشونت تصمیم‌گیری‌ها را کشف می‌کند: تصمیم‌گیری علیه خوش‌بختی جاهلانه، علیه توهم‌های نیرومندی که انسانیت با آن‌ها از خود حراست می‌کند، تصمیم‌گیری به سود همه‌ی مخاطره‌های تحقیق و همه‌ی اضطراب‌های کشف. (۵۱) پس تحلیل تاریخی این خواستن - دانستن بزرگ [اراده‌ی بزرگ به دانستن] که انسانیت را درمی‌نوردد، آشکار می‌کند که هیچ شناختی بدون اتکا بر بی‌عدالتی وجود

ندارد (و در نتیجه، در خود شناخت، حقی بر حقیقت یا یک بنیان حقیقت وجود ندارد) و نیز آشکار می‌کند که غریزه‌ی شناخت بد است (و در نتیجه، چیزی جنایت‌کارانه در این غریزه وجود دارد و این غریزه هیچ چیزی را برای سعادت انسان‌ها نمی‌تواند و نمی‌خواهد). خواستن-دانستن با دست‌یابی به گسترده‌ترین ابعادش (همانند امروز)، به حقیقتی جهان‌شمول نزدیک نمی‌شود؛ خواستن-دانستن تسلط بی‌کم‌وکاست و آرام بر طبیعت را به انسان عطا نمی‌کند؛ برعکس، خطرپذیری‌ها را بی‌وقفه بس‌گانه می‌کند؛ همه‌جا موجب افزایش خطرهای می‌شود؛ حفاظت‌های واهی را به زیر می‌کشد؛ وحدت سوژه را فرومی‌پاشد؛ آن چیزی را در این سوژه آزاد می‌کند که سرسختانه این سوژه را تجزیه می‌کند، دانش به‌جای این‌که به‌تدریج از ریشه‌های تجربی‌اش یا نیازهای اولیه‌ای که موجب پیدایش‌اش شده‌اند، جدا شود تا به تأملی ناب و تابع اقتضاهای صرف عقل بدل شود، به‌جای این‌که در توسعه‌اش با برساختن و تأیید سوژه‌ای آزاد مرتبط شود، سرسختی همواره بزرگ‌تری را با خود همراه دارد؛ خشونت غریزی در آن شتاب می‌گیرد و افزایش می‌یابد؛ در گذشته، مذهب قربانی‌کردن بدن انسان را طلب می‌کردند؛ امروز دانش آزمایش‌هایی روی خودمان (۵۲) و قربانی‌کردن سوژه‌ی شناخت را طلب می‌کند. «نزد ما شناخت بدل شده‌است به شوروشوقی که از هیچ قربانی‌کردنی نمی‌هراسد و درواقع فقط از یک چیز می‌هراسد، از خاموش شدن خودش... شوروشوق شناخت حتا شاید انسانیت را هلاک کند... اگر این شوروشوق انسانیت را هلاک نکند، انسانیت از ضعف هلاک خواهد شد. کدام را ترجیح می‌دهیم؟ پرسش اصلی این است. آیا می‌خواهیم انسانیت در آتش و نور پایان پذیرد یا در ماسه‌ها؟» (۵۳) زمان آن است که دو مسئله‌ی اصلی را که اندیشه‌ی فلسفی سده‌ی نوزدهم را میان خود تقسیم کرده‌بودند (بنیان متقابل حقیقت و آزادی، و امکان دانش مطلق)، این دو درون‌مایه‌ی اصلی به‌ارث‌رسیده از فیخته و هگل را با این درون‌مایه جایگزین کنیم: «شاید این خصلت بنیادی هستی باشد که اگر کسی

به معرفت کامل در مورد آن دست یابد، به نابودی می‌رسد» (۵۴) از دیدگاه نقد، این به معنای آن نیست که اراده به حقیقت با کران‌مندی شناخت محدود می‌شود؛ بلکه به معنای آن است که اراده به حقیقت هر حد و هر نیت معطوف به حقیقت را در قربانی کردن سوژه‌ی شناخت که باید انجام دهد، از دست می‌دهد. «و شاید تنها یک ایده‌ی شگرف وجود داشته‌باشد که هنوز هم بتواند هر آرزوی دیگری را از میدان به‌در کند، به گونه‌ای که بر پیروزترین هم پیروزی یابد - منظورم ایده‌ی انسانیتی است که خود را قربانی می‌کند. می‌توان سوگند خورد که اگر صورت فلکی این ایده بر افق ظاهر شود، شناخت حقیقت یگانه هدف عظیمی خواهد بود که چنین قربانی‌یی با آن متناسب است، چون برای شناخت هیچ قربانی‌یی بیش از حد بزرگ نیست. البته این مسئله هرگز طرح نشده‌است.» (۵۵)

تأملات نابهنگام از کاربرد نقادانه‌ی تاریخ سخن می‌گوید: از به محاکمه کشیدن گذشته، بریدن ریشه‌های آن با چاقو، امحای احترام‌های سنتی، به منظور آزاد کردن انسان و باقی نگذاشتن هیچ خاستگاهی برای او غیر از خاستگاهی که می‌خواهد خود را در آن بازشناسد. نیچه از این تاریخ نقادانه انتقاد می‌کند که ما را از همه‌ی سرچشمه‌های واقعی مان جدا می‌کند و خود جنبش زندگی را قربانی یگانه دغدغه‌ی حقیقت می‌کند. می‌بینیم که نیچه کمی بعد همان چیزی را که آن موقع رد می‌کرد، به حساب خودش می‌گذارد. او این تاریخ را از سر می‌گیرد، اما با هدفی کاملاً متفاوت: دیگر داوری درباره‌ی گذشته‌مان به نام حقیقتی که فقط اکنون ما آن را در اختیار دارد، مورد نظر نیست؛ بلکه پذیرفتن خطر تخریب سوژه‌ی شناخت در اراده‌ی بی‌نهایت گسترده به دانستن مورد نظر است.

به یک معنا، تبارشناسی به آن سه وجه از تاریخ که نیچه در ۱۸۷۴ می‌پذیرد، بازمی‌گردد. این بازگشت تبارشناسی و رای آن ایرادهایی است که نیچه در آن زمان به نام زندگی و قدرت آن در آفرینش و آری‌گویی، از این سه وجه می‌گرفت. اما تبارشناسی با دگرگون کردن این سه وجه، به آن‌ها

باز می‌گردد: احترام به یادمان‌ها به تقلیدی هجوآمیز بدل می‌شود؛ احترام به پیوستگی‌های کهن به گسستگیِ نظام‌مند بدل می‌شود؛ و نقد بی‌عدالتی‌های گذشته بر مبنای حقیقتی که امروز انسان در اختیار دارد، به تخریب سوژه‌ی شناخت برپایه‌ی بی‌عدالتی خاص اراده به دانستن بدل می‌شود.

یادداشت‌ها

1. *Le Gai Savoir* [دانش شاد], § 7.
2. *Humain, trop humain* [انسانی، بس بسیار انسانی], § 3.
۳. نیچه، تبارشناسی اخلاق، جستار دوم، پاره‌ی ۶ و ۸، ترجمه‌ی داریوش آشوری، نشر آگه، ۱۳۷۷.
۴. دانش شاد. 110، 111، 300.
5. *Aurore* [سپیده‌دم], § 102.
۶. دانش شاد، پاره‌های ۱۵۱ و ۳۵۳. همچنین در: سپیده‌دم، پاره‌ی ۶۲؛ تبارشناسی، جستار یکم، پاره‌ی ۱۴، غروب بت‌ها، «چهار خطای بزرگ»، پاره‌ی ۷، ترجمه‌ی داریوش آشوری، نشر آگه، ۱۳۸۱.
۷. عنوان اثر پُل ره این است *Ursprung der Moralisierung Empfindungen* [خاستگاه احساس‌های اخلاقی].
۸. در انسانی، بس بسیار انسانی، گزین‌گویی ۹۲ با عنوان *Ursprung der Gerechtigkeit* [خاستگاه عدالت].
۹. در متن تبارشناسی [اخلاق]، *Ursprung* و *Herkunft* بارها و به‌شیوه‌ای تقریباً مترادف به‌کار رفته‌اند (جستار یکم، پاره‌ی ۳، جستار دوم، پاره‌ی ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۶، ۱۷).
۱۰. سپیده‌دم، پاره‌ی ۱۲۳.
۱۱. انسانی، بس بسیار انسانی، پاره‌ی ۳۴.
12. *Le Voyageur et son ombre* [آواره و سایه‌اش], § 9.
۱۳. همان، پاره‌ی ۳.
۱۴. سپیده‌دم، پاره‌ی ۴۹.
15. *Nietzsche Contre Wagner* [نیچه در برابر واگنر], Paris, Gallimard, 1974, t. VIII, p. 99.
۱۶. دانش شاد، پاره‌های ۲۶۵ و ۱۱۰.
۱۷. غروب بت‌ها «چه‌گونه "جهان حقیقی" افسانه از کار درآمد.»
۱۸. برای مثال: دانش شاد، پاره‌ی ۱۳۵؛ فراسوی نیک و بد، پاره‌های ۲۰۰، ۲۴۲، ۲۴۴.
- ترجمه‌ی داریوش آشوری، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵؛ تبارشناسی، جستار یکم، ۵.
۱۹. دانش شاد، پاره‌های ۳۴۸ و ۳۴۹؛ فراسوی نیک و بد، پاره‌ی ۲۶۰.
۲۰. فراسوی...، پاره‌ی ۲۴۴.

۲۱. تبارشناسی، *Abkunft du sentiment depressif*، [دودمان احساس افسردگی]. جستار سوم، ۱۷.
۲۲. غروب بت‌ها، «عقل در فلسفه».
۲۳. سپیده‌دم، پاره‌ی ۲۴۷.
۲۴. دانش شاد، پاره‌ی ۳۴۸-۳۴۹.
۲۵. همان، ۲۰۰.
۲۶. سپیده‌دم، پاره‌ی ۴۲.
۲۷. فراسوی نیک و بد، پاره‌ی ۲۶۲.
۲۸. تبارشناسی اخلاق، جستار سوم، پاره‌ی ۱۳.
۲۹. دانش *Entstehung* بودیسم و مسیحیت را به کم‌خونی اراده نسبت داد، پاره‌ی ۳۴۷. شاد، پاره‌ی ۱۴۸. همچنین باید
۳۰. تبارشناسی، جستار یکم، ۲.
۳۱. فراسوی...، پاره‌ی ۲۶۰، نیز ن.ک.: تبارشناسی، II، ۱۲.
۳۲. آواره و سایه‌اش، پاره‌ی ۹.
۳۳. دانش شاد، پاره‌ی ۱۱۱.
۳۴. تبارشناسی اخلاق، جستار دوم، پاره‌ی ۶.
۳۵. تبارشناسی، پیش‌گفتار، پاره‌ی ۷؛ و جستار یکم، ۲. فراسوی...، پاره‌ی ۲۲۴.
۳۶. دانش شاد، پاره‌ی ۷.
۳۷. همان.
۳۸. تبارشناسی، جستار دوم، ۱۲.
۳۹. سپیده‌دم، پاره‌ی ۱۳۰.
۴۰. تبارشناسی، جستار دوم، ۱۲.
۴۱. انسانی، بس بسیار انسانی، پاره‌ی ۱۶.
۴۲. غروب بت‌ها، «پویندگی‌های مرد نابه‌هنگام»، پاره‌ی ۴۴.
۴۳. همان، «عقل در فلسفه»، پاره‌های ۱ و ۴.
۴۴. آواره و سایه‌اش، پاره‌ی ۱۸۸.
۴۵. دانش شاد، پاره‌ی ۳۳۷.
۴۶. تبارشناسی، جستار سوم، پاره‌ی ۲۶.
۴۷. فراسوی نیک و بد، پاره‌ی ۲۲۳.
۴۸. آواره و سایه‌اش، (نظرات و عبارات پراکنده)، پاره‌ی ۱۷.

۴۹. انسانی، بس بسیار انسانی، پاره‌ی ۲۷۴.

50. *Considérations intempestives* [تأملات نابهنگام], II, 3.

۵۱. سپیده‌دم، پاره‌ی ۲۴۹ و ۴۳۲؛ دانش شاد، پاره‌ی ۳۳۳؛ فراسوی نیک و بد، پاره‌های ۲۲۹ و ۲۳۰.

۵۲. سپیده‌دم، پاره‌ی ۵۰۱.

۵۳. همان، پاره‌ی ۴۲۹.

۵۴. فراسوی نیک و بد، پاره‌ی ۳۹.

۵۵. سپیده‌دم، پاره‌ی ۴۵.

حلقه‌های تور قدرت

فوکو این سخنرانی را در اول نوامبر ۱۹۷۶ در دانشکده‌ی فلسفه‌ی دانشگاه
بائیا در برزیل ایراد کرد. برای متن فرانسوی ن.ک.:

«Les mailles du pouvoir», in *Dits et écrits*, IV;

و برای متن انگلیسی ن.ک.:

«Meshes of Power», in *Space, Knowledge and Power*, Foucault and
Geography, edited by Jeremy W. Crampton and Stuart Elden
(Burlington and Aldershot: Ashgate Publishing 2007).

تلاش خواهیم کرد تحلیلی از انگاره‌ی قدرت ارائه دهیم. البته من نخستین
کسی نیستم که تلاش می‌کند شاکله‌ی فرویدی تقابل غریزه با سرکوب و تقابل
غریزه و فرهنگ را دور بزند. ده‌ها سال پیش، مکتب کاملی از روان‌کاوان
تلاش کردند این شاکله‌ی فرویدی غریزه در تقابل با فرهنگ و غریزه در تقابل
با سرکوب را اصلاح و تدوین کنند. اشاره‌ی من هم به روان‌کاوان
فرانسوی‌زبان است، هم به روان‌کاوان انگلیسی‌زبان، روان‌کاوانی همچون
ملانی کلاین، وینکوت و لاکان که تلاش کردند نشان دهند که سرکوب، بدون
آن‌که سازوکاری فرعی، پسین و متأخر باشد که می‌کوشد یک بازی غریزی

معین را کنترل کند، ماهیتاً بخشی از سازوکار غریزه، یا دست‌کم، بخشی از فرایندی است که از رهگذر آن غریزه‌ی جنسی توسعه می‌یابد، جاری می‌شود و به منزله‌ی سائق^۱ بر ساخته می‌شود.

انگاره‌ی فرویدی Trieb^۲ را نباید یک داده‌ی صرف طبیعی تعبیر کرد، سازوکاری زیست‌شناختی و طبیعی که سرکوب قانون ممنوعیت‌اش را بر آن اعمال می‌کند، بلکه از دید روان‌کاوان، باید آن را چیزی فهمید که سرکوب پیشاپیش عمیقاً در آن رسوخ کرده‌است. نیاز، اختگی، فقدان، ممنوعیت و قانون پیشاپیش عناصری‌اند که از رهگذر آن‌ها میل به منزله‌ی میل جنسی بر ساخته می‌شود، و در نتیجه این نکته متضمن تغییری است در انگاره‌ی اولیه‌ی غریزه‌ی جنسی آن‌گونه که فروید در پایان سده‌ی نوزدهم می‌فهمید. بنابراین باید غریزه‌ی جنسی را نه داده‌ای طبیعی، بلکه یک ساخته و پرداخته‌شدن تمام‌عیار، یک بازی تمام‌عیار و پیچیده میان بدن و قانون، میان بدن و سازوکارهای فرهنگی تضمین‌کننده‌ی کنترل مردم فهمید.

پس به اعتقاد من، روان‌کاوان با ارائه‌ی انگاره‌ای جدید از غریزه و در هر حال، برداشتی جدید از غریزه، سائق و میل، مسئله را به‌طور قابل ملاحظه‌ای جابه‌جا کردند. با این همه، آنچه مرا اذیت می‌کند، یا دست‌کم، به‌نظرم ناکافی می‌رسد، این است که روان‌کاوان در این ساخته و پرداخته‌شدن پیشنهادی‌شان، شاید برداشت از میل را تغییر داده‌باشند، اما ابداً برداشت از قدرت را تغییر نداده‌اند.

در نظر آنان، مدلول قدرت، نقطه‌ی مرکزی آن و آنچه قدرت از آن تشکیل می‌شود، همچنان ممنوعیت، قانون و فعل نه گفتن است، همچنان شکل و عبارت «تو نباید». قدرت اساساً آنی است که می‌گوید «تو نباید». به‌نظرم می‌رسد که این برداشتی کاملاً ناکافی از قدرت است – و من کمی بعد

1. pulsion

از آن صحبت خواهیم کرد -، برداشتی حقوقی و برداشتی صوری از قدرت، و باید برداشت دیگری از قدرت را تدوین کرد که بی‌شک امکان درک بهتر روابط مستقر میان قدرت و سکسوالیته در جوامع غربی را خواهد داد.

تلاش خواهیم کرد بسط، یا به عبارت بهتر، نشان دهم که در چه مسیری می‌توان تحلیلی از قدرت را توسعه داد که به‌سادگی برداشتی حقوقی و منفی از قدرت نباشد، بلکه برداشتی از یک تکنولوژی قدرت باشد.

نزد روان‌کاوان، روان‌شناسان و جامعه‌شناسان اغلب این برداشت را می‌یابیم که قدرت اساساً قاعده، قانون و ممنوعیت است، آنچه مرز میان امر مجاز و امر ممنوع را مشخص می‌کند. به اعتقاد من، این برداشت از قدرت در پایان سده‌ی نوزدهم صراحتاً صورت‌بندی شد و قوم‌شناسی آن را به‌طور گسترده‌ای بسط داد. قوم‌شناسی همواره تلاش کرده‌است که نظام‌های قدرت را در جوامعی متفاوت از جامعه‌ی ما، به‌منزله‌ی نظام‌های قواعد شناسایی کند. و ما هم وقتی تلاش می‌کنیم در مورد جامعه‌مان و شیوه‌ی اعمال قدرت در آن بیندیشیم، اساساً این کار را با عزیمت از برداشتی حقوقی انجام می‌دهیم: قدرت کجاست، چه کسی قدرت را در اختیار دارد، قواعد حاکم بر قدرت کدام‌اند، قدرت چه نظام قوانینی را در بدن اجتماعی مستقر می‌کند.

پس همواره در مورد جامعه‌مان اقدام به یک جامعه‌شناسی حقوقی قدرت می‌کنیم و به‌هنگام مطالعه‌ی جوامعی متفاوت از جامعه‌ی خودمان، اقدام به یک قوم‌شناسی می‌کنیم که اساساً قوم‌شناسی قاعده، قوم‌شناسی ممنوعیت است. برای مثال، در مطالعات قوم‌شناختی از دورکم تا لوی-استروس، می‌بینید که چه مسئله‌ای همواره از نو طرح می‌شود و دائماً از نو تدوین می‌شود: مسئله‌ی ممنوعیت، و اساساً مسئله‌ی ممنوعیت زنا با محارم. و با عزیمت از این چارچوب و این هسته، یعنی ممنوعیت زنا با محارم، تلاش می‌شد عملکرد عمومی نظام درک شود. و باید منتظر سال‌های اخیر می‌بودیم تا ظهور دیدگاه‌هایی جدید در مورد قدرت را شاهد باشیم، خواه دیدگاهی دقیقاً مارکسیستی، خواه دیدگاهی دورتر از مارکسیسم کلاسیک.

در هر حال، از این زمان به بعد و برای مثال با کارهای کلستر (۱)، شاهد برداشت کاملاً جدیدی از قدرت به منزله‌ی تکنولوژی هستیم که تلاش می‌کند از تفوق و مزیت قاعده و ممنوعیت که در واقع از دورکم تا لوی-استروس، بر قوم‌شناسی حاکم بود، رها شود.

در هر حال پرسشی که می‌خواهم طرح کنم، این است: چه شد که جامعه‌ی ما، جامعه‌ی غرب به طور اعم، قدرت را به شیوه‌ای تا این اندازه محدود، تا این اندازه فقیر و تا این اندازه منفی درک کرد؟ چرا همواره قدرت را به منزله‌ی قانون و به منزله‌ی ممنوعیت می‌فهمیم، و چرا این مزیت وجود دارد؟ مسلماً می‌توانیم بگوییم که این امر ناشی از نفوذ کانت و این ایده است که در تحلیل نهایی، قانون اخلاقی، این «تو نباید» و تقابل «تو باید» / «تو نباید» در واقع چارچوب هر قاعده‌مندسازی رفتار انسانی است. اما در حقیقت، این توضیح برپایه‌ی نفوذ کانت بی‌شک کاملاً ناکافی است. مسئله این است که آیا کانت چنین نفوذی داشته است یا نه، و چرا این نفوذ این همه شدید بوده است؟ چرا دورکم فیلسوف به همراه امواج سوسیالیستی ابتدای جمهوری سوم فرانسه، توانست برای تحلیل سازوکار قدرت در یک جامعه، این چنین بر کانت تکیه کند؟

فکر می‌کنم می‌توانیم دلیل آن را اجمالاً این چنین تحلیل کنیم: در واقع، نظام‌های بزرگ مستقر در غرب از قرون وسطا به بعد به واسطه‌ی رشد قدرت سلطنتی و به زیان قدرت فئودالی، یا به عبارت بهتر، قدرت‌های فئودالی، توسعه یافتند. در این نبرد میان قدرت‌های فئودالی و قدرت سلطنتی، حقوق همواره ابزار قدرت سلطنتی علیه نهادها، آداب و سنن، مقررات، و شکل‌های رابطه و وابستگی سرشت‌نمای جامعه‌ی فئودالی بود. من برای تان فقط دو مثال می‌زنم. از یک سو، قدرت سلطنتی در غرب تا حدود زیادی با اتکا بر نهادهای قضایی و با توسعه‌ی این نهادها توسعه یافت؛ در خلال جنگ داخلی، قدرت سلطنتی موفق شد که نظام محاکم به همراه قوانین را که در واقع به قدرت سلطنتی امکان می‌داد که خودش مشاجرت میان افراد را حل و فصل کند، جایگزین راه حل قدیمی حل دعاوی خصوصی کند. به همین ترتیب،

حقوق رومی که در سده‌ی سیزدهم و چهاردهم دوباره در غرب ظاهر شد، ابزار فوق‌العاده‌ای در دستان سلطنت بود تا موفق شود شکل‌ها و سازوکارهای قدرت خاص خود را به‌زیان قدرت‌های فئودالی تعریف کند. به‌دیگرسخن، رشد دولت در اروپا تا حدودی تضمین شد، یا درهرحال، از توسعه‌ی اندیشه‌ی حقوقی به‌منزله‌ی ابزار استفاده شد. قدرت سلطنتی و قدرت دولت اساساً در حقوق بازنمایی می‌شود.

اما چنین برمی‌آید که بورژوازی که درعین حال از توسعه‌ی قدرت سلطنتی و تضعیف و پس‌رفت نظام‌های فئودالی بسیار بهره‌مند شده بود، منفعت بسیاری را در توسعه‌ی این نظام حقوقی می‌دید که ازسوی دیگر به بورژوازی امکان شکل‌دهی مبادلات اقتصادی را می‌داد و توسعه‌ی اجتماعی خاص بورژوازی را تضمین می‌کرد، به‌نحوی که واژگان و شکل حقوق نظام بازنمایی قدرت مشترک بورژوازی و سلطنت بود. بورژوازی و سلطنت از اواخر قرون وسطا تا سده‌ی هجدهم به‌تدریج موفق شدند شکلی از قدرت را مستقر کنند که خود را بازنمایی می‌کرد و واژگان حقوق را به‌منزله‌ی گفتمان و زبان به خود می‌داد. و هنگامی که بورژوازی نهایتاً قدرت سلطنتی را از سر خود باز کرد، این کار را دقیقاً با استفاده از همین گفتمان حقوقی – که باین حال گفتمان سلطنت هم بود – انجام داد و این گفتمان را علیه خود سلطنت برگرداند.

فقط مثالی بزنیم. روسو در نظریه‌پردازی دولت، تلاش کرد نشان دهد که حاکم، البته حاکمی جمعی، حاکم به‌منزله‌ی بدن اجتماعی، یا به عبارت بهتر، بدن اجتماعی به‌منزله‌ی حاکم، چگونه بر مبنای واگذاری حقوق فردی، انتقال این حقوق و تنظیم قوانین ممنوعیت متولد شد، قوانینی که هر فرد موظف است پاس بدارد، چون این خود اوست که خودش را به این قانون ملزم کرده است، تا آن‌جا که او عضو حاکم است، تا آن‌جا که خودش حاکم است. در نتیجه، این سازوکار نظری که به کمک آن نهاد سلطنت نقد شد، این ابزار نظری ابزار حقوق بود که خود سلطنت تأسیس کرده بود. به‌دیگرسخن، غرب برای بازنمایی، صورت‌بندی و تحلیل قدرت، هرگز نظام دیگری غیر از نظام

حقوق و نظام قانون نداشته‌است. و فکر می‌کنم این دلیلی است بر آن‌که تا همین چندی پیش، نهایتاً امکان‌های دیگری برای تحلیل قدرت نداشته‌باشیم، مگر همین انگاره‌های پایه‌ای و بنیادین و غیره، یعنی انگاره‌های قانون، قاعده، حاکم، تفویض قدرت و غیره. به اعتقاد من، اگر می‌خواهیم به تحلیلی دست بزنیم که دیگر نه تحلیلی از بازنمایی قدرت، بلکه تحلیلی از عملکرد واقعی قدرت باشد، باید از همین برداشت حقوقی از قدرت و همین برداشت از قدرت برپایه‌ی قانون و حاکم و برپایه‌ی قاعده و ممنوعیت خلاص شویم.

چگونه می‌توانیم قدرت را در سازوکارهای ایجابی‌اش تحلیل کنیم؟ به نظر می‌رسد که می‌توانیم عناصری بنیادین برای چنین تحلیلی را در شماری از متون پیدا کنیم. شاید بتوانیم این عناصر را نزد بتام، یک فیلسوف انگلیسیِ اواخر سده‌ی هجدهم و اوایل سده‌ی نوزدهم بیابیم که درواقع نظریه‌پرداز بزرگ قدرت بورژوازی بود؛ و بی‌شک می‌توانیم این عناصر را نزد مارکس و اساساً در جلد دوم سرمایه بیابیم. فکر می‌کنم همین جاست که می‌توانیم چند عنصر را بیابیم که به کار من برای تحلیل قدرت در سازوکارهای ایجابی‌اش می‌آید.

روی هم رفته، آن‌چه می‌توانیم در جلد دوم سرمایه بیابیم، نخست این است که یک قدرت وجود ندارد، بلکه چندین قدرت وجود دارد. (۲) قدرت‌ها، یعنی شکل‌های استیلا و شکل‌های انقیاد که موضعی و محلی عمل می‌کنند، برای مثال در کارگاه، در ارتش، در املاکی از نوع برده‌داری یا در املاکی که در آن روابط ارباب-رعیتی برقرار است. همه‌ی این‌ها شکل‌های موضعی و منطقه‌ای قدرت‌اند که شیوه‌ی عملکرد خاص خود، رویه و تکنیک خود را دارند. تمام این شکل‌های قدرت ناهمگن‌اند. پس اگر می‌خواهیم تحلیلی از قدرت ارائه دهیم، نمی‌توانیم از قدرت حرف بزنیم، بلکه باید از قدرت‌ها حرف بزنیم و تلاش کنیم این قدرت‌ها را در خاص‌بودگی تاریخی و جغرافیایی‌شان جا دهیم.

جامعه بدنی یکپارچه نیست که در آن یک قدرت و صرفاً یک قدرت اعمال شود، بلکه درواقع کنارهم قرارگرفتن، پیوند، هماهنگی و نیز پایگان‌بندی قدرت‌های متفاوت است که بااین حال، خاص‌بودگی‌شان را حفظ می‌کنند. برای مثال، مارکس تأکید بسیاری دارد بر ویژگی هم خاص، هم نسبتاً مستقل و هم به‌نوعی نفوذناپذیرِ قدرتِ واقعی‌یی که کارفرما در کارگاه اعمال می‌کند، نسبت به قدرتی از نوع حقوقی که در مابقی جامعه وجود دارد. پس مناطق قدرت وجود دارد. جامعه یک مجمع‌الجزایرِ قدرت‌های متفاوت است.

دوم این‌که به‌نظر می‌رسد این قدرت‌ها را به‌سادگی نمی‌توان و نباید مشتق و نتیجه‌ی نوعی قدرت مرکزی که بنیادین است، فهمید. شاکله‌ی حقوق‌دانان، خواه شاکله‌ی گروتیوس^۱، خواه شاکله‌ی پوفندورف^۲ یا روسو، عبارت از این است که بگوییم: «در آغاز، جامعه‌ای وجود نداشت، و سپس جامعه از زمانی پدیدار شد که یک نقطه‌ی مرکزی حاکمیت ظاهر شد که بدن اجتماعی را سازمان داد و بعداً سلسله‌ی کاملی از قدرت‌های محلی و منطقه‌ای را امکان‌پذیر کرد»؛ مارکس تلویحاً این شاکله را نمی‌پذیرد. برعکس، او نشان می‌دهد که چگونه برپایه‌ی وجود آغازین و اولیه‌ی این خُرده‌مناطق قدرت – نظیر مالکیت، برده‌داری، کارگاه، و نیز ارتش –، کم‌کم دستگاه‌های بزرگ دولت توانست شکل بگیرد. واحد دولتی نسبت به این قدرت‌های منطقه‌ای و خاص که نخست می‌آیند، درواقع ثانوی است.

سوم این‌که کارکرد اصلی این قدرت‌های خاص و منطقه‌ای ابداً منع‌کردن، مانع‌شدن و گفتن «تو نباید» نیست. کارکرد اولی، اساسی و دائمی این قدرت‌های محلی و منطقه‌ای درواقع این است که مولد یک کارایی و قابلیت باشند، مولد یک محصول. مارکس برای مثال تحلیل‌هایی بی‌نظیر از مسئله‌ی انضباط در ارتش و در کارگاه‌ها می‌کند. تحلیلی که من از انضباط در ارتش

۱. Hugo de Grotius (۱۵۸۳-۱۶۴۵)، حقوق‌دان و دیپلمات هلندی.

۲. Samuel Pufendorf، مورخ، حقوق‌دان و فیلسوف آلمانی قرن هفدهم.

می‌کنم، نزد مارکس یافت نمی‌شود، اما چه اهمیتی دارد. از پایان سده‌ی شانزدهم و ابتدای سده‌ی هفدهم تا تقریباً پایان سده‌ی هجدهم، در ارتش چه روی داد؟ تغییری کاملاً شگرف که موجب شد در ارتش که تا آن زمان اساساً تشکیل شده بود از واحدهایی کوچک از افراد نسبتاً قابل تعویض با یک‌دیگر و سازمان‌دهی شده حول یک فرمانده، این واحدهای کوچک جایگزین شود با یک واحد بزرگ هرمی و سلسله‌ای از فرماندهان میانجی، درجه‌داران و نیز تکنسین‌ها، و این تغییر شگرف اساساً به دلیل ابداعی تکنیکی بود: تفنگ چخماقی [تفنگ فوزی] با تیراندازی نسبتاً سریع و تنظیم شده.

از این زمان به بعد، دیگر نمی‌شد با ارتش به صورت واحدهای کوچک مجزا و متشکل از عناصر قابل تعویض با یک‌دیگر برخورد کرد. به کارانداختن این ارتش خطرناک بود. برای آن‌که ارتش کارا باشد و بتوان از تفنگ چخماقی به بهترین شیوه‌ی ممکن استفاده کرد، لازم بود که هر فرد کاملاً تعلیم داده شود تا جایگاهی معین را در یک جبهه‌ی گسترده اشغال کند و در عین حال مطابق خطی که نباید شکسته شود، جاگیرد و غیره. کل مسئله‌ی انضباطی مستلزم یک تکنیک جدید قدرت به همراه درجه‌داران، و پایگان‌بندی درجه‌داران، افسران جزء و افسران مافوق بود. و بدین ترتیب است که امکان برخورد با ارتش به منزله‌ی یک واحد پایگان‌مند کاملاً پیچیده فراهم آمد و حداکثر عملکرد آن با یکپارچگی کلی و مطابق مشخص بودن جایگاه و نقش هر فرد تضمین شد.

به‌یمن رویه‌ی جدید قدرت که کارکردش ابداً ممنوع کردن چیزی نبود، عملکرد نظامی بسیار بهتری وجود داشت. این رویه قطعاً ممنوعیت این یا آن چیز را به دنبال داشت، اما هدف ابداً گفتن «تو نباید» نبود، بلکه اساساً کسب عملکرد بهتر، تولید بهتر و بازدهی بهتر ارتش بود. این تکنیک جدید قدرت ارتش به مثابه تولید مردگان را تکمیل کرد، یا به عبارت بهتر، تضمین کرد. این تکنیک ابداً ممنوعیت نبود. می‌توانیم همین مطلب را در مورد انضباط در کارگاه‌ها بگوییم که در سده‌ی هفدهم و هجدهم شروع به شکل‌گیری کرد و

در آنها هنگامی که کارگاه‌های کوچک صنفی جای خود را به کارگاه‌های بزرگ با سلسله‌ی کاملی از کارگران - صدها کارگر - داد، مراقبت و در همان حال هماهنگ‌سازی حرکات با یک‌دیگر به همراه تقسیم کار ضروری بود. در عین حال، تقسیم کار دلیلی بود برای آنکه ابداع این انضباط جدید کارگاهی ضرورت یابد؛ اما برعکس، می‌توانیم بگوییم که انضباط کارگاهی شرطی بود برای آنکه تقسیم کار میسر شود. بدون این انضباط کارگاهی، یعنی بدون پایگان‌بندی، بدون مراقبت، بدون ظهور سرکارگرها، و بدون کنترل زمان‌سنجانه‌ی حرکات، تقسیم کار امکان‌پذیر نبود.

سرانجام چهارمین ایده‌ی مهم: این سازوکارها و این رویه‌های قدرت را باید تکنیک‌ها، یعنی رویه‌هایی به‌شمار آورد که ابداع و تکمیل شده‌اند و بی‌وقفه توسعه می‌یابند. یک تکنولوژی تمام‌عیار قدرت، یا به عبارت بهتر، تکنولوژی قدرت‌هایی که تاریخ خاص خود را دارند، وجود دارد. در این جا، بار دیگر می‌توان به راحتی در میان سطور جلد دوم سرمایه، تحلیل، یا دست‌کم، طرح کلی تحلیلی را یافت که می‌تواند تاریخ تکنولوژی قدرت، همان‌گونه که در کارگاه‌ها و کارخانه‌ها اعمال می‌شد، باشد. پس من این اشاره‌های اساسی را دنبال خواهم کرد و تلاش خواهم کرد در مورد آنچه به سکسوالیته مربوط است، قدرت را نه از دیدگاه حقوقی، بلکه از دیدگاه تکنولوژیک بررسی کنم.

درواقع اگر قدرت را با مزیت‌دادن به دستگاه دولت و با در نظر گرفتن آن به مثابه سازوکاری حفاظتی تحلیل کنیم، اگر قدرت را یک روبنای حقوقی به‌شمار آوریم، به نظر می‌رسد که کاری بیش از تکرار درون‌مایه‌ی کلاسیک اندیشه‌ی بورژوازی که اساساً قدرت را داده‌ای حقوقی در نظر می‌گیرد، نکرده‌ایم. مزیت‌دادن به دستگاه دولت، به کارکرد حفاظتی و به روبنای حقوقی در واقع «روسوپی کردن» مارکس است. این گنجاندن دوباره‌ی قدرت در نظریه‌ی بورژوایی و حقوقی قدرت است. تعجب‌آور نیست که این برداشت بنابر فرض مارکسیستی از قدرت به منزله‌ی دستگاه دولت،

به منزله‌ی مرجع حفاظت و به منزله‌ی روبنای حقوقی، اساساً در سوسیال-دموکراسی اروپایی اواخر سده‌ی نوزدهم یافت می‌شود، آن هنگام که مسئله دقیقاً این بود که چگونه می‌توان مارکس را در درون یک نظام حقوقی که نظام بورژوازی بود، به کار انداخت. پس با تکرار آن چه در جلد دوم سرمایه یافت می‌شود و با فاصله گرفتن از هر آن چه بر مبنای مزایای دستگاه دولت، کارکرد بازتولید قدرت و ویژگی روبنای حقوقی بعداً افزوده و بازنویسی شده است، کاری که می‌خواهم انجام دهم، این است که بینم چگونه پرداختن تاریخی از قدرت‌ها در غرب و اساساً پرداختن تاریخی از قدرت‌ها آن گونه که در سکسوالیته نیروگذاری شده است، امکان پذیر است.

بدین ترتیب، چگونه می‌توانیم بر مبنای این اصل روش شناختی، تاریخ سازوکارهای قدرت در مورد سکسوالیته را پردازیم؟ فکر می‌کنم به شیوه‌ای بسیار اجمالی می‌توانیم بگوییم که نظام قدرتی که سلطنت از پایان قرون وسطا به بعد موفق به سازمان دهی‌اش شد، برای توسعه‌ی سرمایه‌داری دو عیب اساسی داشت. نخست این که قدرت سیاسی آن گونه که در بدن اجتماعی اعمال می‌شد، قدرتی بسیار ناپیوسته بود. حلقه‌های تور قدرت بیش از حد گشاد بودند و شمار تقریباً نامحدودی از چیزها، عناصر، رفتارها و فرایندها از کنترل قدرت می‌گریختند. نقطه‌ی دقیقی را مثال بزنیم: اهمیت قاچاق تا پایان سده‌ی هجدهم در تمام اروپا ما را متوجه یک جریان اقتصادی بسیار مهم می‌کند، جریانی که کاملاً از قدرت می‌گریخت و تقریباً به اندازه‌ی جریان دیگر مهم بود. وانگهی این جریان یکی از شرایط زیست مردم بود؛ اگر دزدی دریایی نبود، تجارت نمی‌توانست عمل کند و مردم نمی‌توانستند زندگی کنند. به دیگر سخن، قانون شکنی یکی از شرایط زندگی بود، اما در همان حال، این جریان دلالت داشت بر این که برخی چیزها وجود دارند که از قدرت می‌گریزند و قدرت بر آن‌ها کنترلی ندارد. در نتیجه، فرایندهایی اقتصادی و سازوکارهایی گوناگون که به طریقی خارج از کنترل می‌ماند، استقرار قدرتی پیوسته، دقیق و به نوعی ذره‌ای را اقتضا می‌کرد؛ گذار از قدرتی خلامند و کلی

به قدرتی پیوسته، ذره‌ای و فردی ساز صورت گرفت: این‌که به جای کنترل‌های کلی و کلان، بتوان هر فرد را در خودش، در بدن و در حرکات‌اش کنترل کرد. دومین نقصان بزرگ سازوکارهای قدرت، آن‌گونه که در سلطنت عمل می‌کردند، این است که این سازوکارها بیش از اندازه پُرهزینه بودند. و دقیقاً از آن‌رو پُرهزینه بودند که کارکرد قدرت – آن‌چه قدرت را تشکیل می‌داد – اساساً قدرت برداشت و داشتن حق و نیروی وصول چیزی (خراج و وقتی روحانیت مدنظر بود، یک عشریه) از محصول بود: وصول اجباری این یا آن درصد برای ارباب، برای قدرت سلطنتی، برای روحانیت. پس قدرت اساساً وصول‌گر و چپاول‌گر بود. از این لحاظ، قدرت همواره یک ربایش اقتصادی را همی می‌کرد، و در نتیجه، به دور از آن‌که جریان اقتصادی را تسهیل و تحریک کند، دائماً سد و ترمز این جریان بود. دومین دل‌مشغولی و ضرورت از همین جا می‌آید: یافتن سازوکاری از قدرت که در عین کنترل چیزها و اشخاص تا کوچک‌ترین جزئیات، برای جامعه نه پُرهزینه باشد، نه اساساً چپاول‌گر، و در راستای خود فرایند اقتصادی اعمال شود.

فکر می‌کنم با این دو هدف، می‌توانیم به‌طور تقریبی جهش بزرگ تکنولوژیک قدرت در غرب را بفهمیم. ما عادت داریم – بازهم براساس ذهن یک مارکسیسم، هر قدر هم که چندان ابتدایی نباشد – بگوییم همان‌طور که همه می‌دانند، ابداع ماشین بخار یا ابداعاتی از این دست ابداع بزرگ بوده‌اند. درست است، ابداع ماشین بخار بسیار مهم بود، اما سلسله‌ی کاملی از سایر ابداعات تکنولوژیک وجود داشت که به اندازه‌ی ماشین بخار مهم بودند و در تحلیل نهایی، شرط عملکرد سایر ابداعات بودند. از آن‌جمله، تکنولوژی سیاسی؛ در سرتاسر سده‌ی هفدهم و هجدهم، ابداع کاملی در سطح شکل‌های قدرت وجود داشت. بنابراین، نه‌تنها باید تاریخ تکنیک‌های صنعتی، بلکه تاریخ تکنیک‌های سیاسی را نیز بپردازیم، و فکر می‌کنم می‌توانیم ابداعات تکنولوژی سیاسی را در دو فصل بزرگ گروه‌بندی کنیم، ابداعاتی که به دلیل آن‌ها باید به‌ویژه برای سده‌ی هفدهم و هجدهم اعتبار

قائل شویم. من از آن‌رو این ابداعات را در دو فصل گروه‌بندی می‌کنم که به‌نظر من می‌رسد این ابداعات در دو مسیر متفاوت توسعه یافتند. از یک سو، این تکنولوژی که من «انضباط» می‌نامم، وجود داشت. انضباط در واقع سازوکار قدرت است که با آن به کنترل ریزترین عناصر در بدن اجتماعی ناائل می‌شویم و با این عناصر به تأثیرگذاری بر خود ذرات اجتماعی، یعنی افراد دست می‌یابیم. تکنیک‌های فردیت‌ساز قدرت. چگونه هرکسی مراقبت شود، چگونه سلوک، رفتار و تمایلات‌اش کنترل شود، چگونه عملکردش تقویت شود، چگونه توانایی‌ها و قابلیت‌هایش افزایش یابد، چگونه در جایی قرار گیرد که در آن جا مفیدتر باشد: به‌نظر من، انضباط این است.

پیش‌تر مثالِ انضباط در ارتش را برای تان نقل کردم. این مثالی مهم است، زیرا حقیقتاً نقطه‌ای است که کشف بزرگ انضباط تقریباً پیش از همه در آن انجام گرفت و توسعه یافت. این کشف بزرگ مرتبط است با آن ابداع دیگر از نوع تکنیکی-صنعتی، یعنی ابداع تفنگ چخماقی با تیراندازی نسبتاً سریع. در واقع از این زمان به بعد، می‌توانیم بگوییم که سرباز دیگر قابل تعویض نبود، دیگر یک گوشت دم توپ بی‌قید و شرط نبود و فردی که صرفاً قادر به ضربه زدن باشد. برای آن‌که سرباز خوبی باشی، باید تیراندازی بلد باشی و باید فرایند یادگیری را بگذرانی. همچنین سرباز باید جابه‌جاشدن را بلد باشد و بتواند حرکات‌اش را با حرکات سایر سربازان هماهنگ کند. روی هم رفته، سرباز به چیزی ماهر و در نتیجه ارزشمند بدل شد، و هرچه ارزشمندتر بود، باید بیشتر حفظ می‌شد، و هرچه بیشتر باید حفظ می‌شد، آموزش تکنیک‌هایی به او که بتوانند زندگی او را در نبرد نجات دهند، ضروری‌تر بود، و هرچه بیشتر تکنیک‌هایی به او آموخته می‌شد، دوره‌ی آموزش طولانی‌تر بود و سرباز ارزشمندتر. به یک‌باره شاهد نوعی پیشرفت در این تکنیک‌های نظامی تعلیم و تربیت هستیم که در ارتش معروف پروس در زمان فدریک دوم به اوج رسید، ارتشی که اساس وقت خود را صرف تمرین کردن می‌کرد. ارتش پروس و الگوی پروس انضباط دقیقاً کمال و حداکثر شدت این انضباط

بدنی سرباز بود که تا حدودی الگوی سایر انضباط‌ها بود. نقطه‌ی دیگری که شاهد ظهور این تکنولوژی جدید انضباطی هستیم، آموزش است. نخست در کالج‌ها و سپس در مدارس ابتدایی است که شاهد ظهور این روش‌های انضباطی هستیم که در چارچوب آن‌ها افراد در بس‌گانگی، فردیت می‌یابند. کالج‌ها ده‌ها، صدها و گاهی هزاران دانش‌آموز و بچه‌مدرسه‌ای را گرد می‌آورند که باید بر آن‌ها قدرتی اعمال شود که دقیقاً بسیار کم‌هزینه‌تر از قدرت وصول‌گر باشد و فقط میان دانش‌آموز و معلم وجود داشته باشد. در کالج‌ها، یک معلم برای ده‌ها شاگرد بود؛ باین‌حال و به‌رغم این بس‌گانگی دانش‌آموزان، دستیابی به فردیت‌سازی قدرت، کنترل دائمی و مراقبت تمام لحظه‌ها ضروری بود. از همین جاست ظهور آن پرسوناژی که همه‌ی کسانی که در کالج‌ها تحصیل کرده‌اند، او را خوب می‌شناسند، یعنی ناظم که در هرم [پایگان‌بندی] مطابق است با درجه‌دار ارتش؛ همچنین شاهد ظهور نمره‌دهی کمی، امتحان‌ها، کنکور‌ها و در نتیجه امکان طبقه‌بندی افراد به‌گونه‌ای هستیم که هر فرد دقیقاً سر جای خودش و زیر نگاه معلم باشد، یا در معرض صلاحیت‌دهی و قضاوتی باشد که در مورد هریک از افراد اعمال می‌کنیم.

برای مثال می‌بینید که شما چگونه به ردیف در مقابل من نشسته‌اید. این وضعیتی است که شاید به‌نظر تان طبیعی و عادی بیاید، اما باین‌حال لازم به یادآوری است که این وضعیت در تاریخ تمدن نسبتاً جدید است، و در ابتدای سده‌ی نوزدهم هنوز می‌شد مدارس را یافت که دانش‌آموزان به‌صورت گروهی دور استادی که به آنان درس می‌داد، می‌ایستادند. بی‌شک چنین وضعیتی موجب می‌شود که استاد نتواند به‌واقع تک‌تک دانش‌آموزان را مراقبت کند: گروه دانش‌آموزان و سپس استاد وجود دارد. [اما] اکنون شما این‌چنین به‌ردیف قرار گرفته‌اید، و نگاه استاد می‌تواند به هرکس فردیت بخشد، می‌تواند آنان را صدا کند تا ببیند حاضرند یا نه، بداند چه می‌کنند، چه رویایی در سر دارند، و آیا خمیازه می‌کشند یا نه... این‌ها چیزهایی خُردند،

با این حال بسیار مهم، زیرا در سطح سلسله‌ی تمام‌عیاری از اعمال قدرت، نیروگذاری و عملکرد این سازوکارهای جدید نهایتاً در همین خرده‌تکنیک‌هاست که امکان‌پذیر شد. می‌توان آن‌چه را در ارتش و کالج‌ها روی داد، طی سده‌ی نوزدهم در کارگاه‌ها نیز دید. این همان چیزی است که من تکنولوژی فردیت‌ساز قدرت می‌نامم، تکنولوژی‌یی که در واقع افراد را تا بدن‌ها و رفتارهای‌شان هدف گرفته‌است؛ در مجموع، این تکنولوژی نوعی کالبدشناسی سیاسی است، نوعی کالبد-سیاست، کالبدشناسی‌یی که هدف‌اش کالبدشناسی افراد است.

این بود خانواده‌ای از تکنولوژی‌های قدرت که در سده‌ی هفدهم و هجدهم ظاهر شد؛ خانواده‌ی دیگری از تکنولوژی‌های قدرت هست که کمی دیرتر و در نیمه‌ی دوم سده‌ی هجدهم ظاهر شد و به‌ویژه در انگلستان توسعه یافت (مایه‌ی بدنامی فرانسه است، اما باید گفت که خانواده‌ی نخست به‌ویژه در فرانسه و آلمان توسعه یافت): تکنولوژی‌هایی که افراد در مقام فرد را هدف نداشتند، بلکه برعکس، هدف‌شان جمعیت بود. به‌دیگر سخن، سده‌ی هجدهم این نکته‌ی اساسی را کشف کرد که قدرت صرفاً بر اتباع [سوژه‌ها] اعمال نمی‌شود؛ چیزی که تز بنیادین سلطنت بود و بنابر آن حاکم و اتباع وجود دارند. پس دریافتند که آن‌چه قدرت بر آن اعمال می‌شود، جمعیت است. و جمعیت یعنی چه؟ جمعیت صرفاً به معنای یک گروه پُرشمار انسانی نیست، بلکه موجوداتی زنده است که فرایندها و قوانین زیست‌شناختی آن‌ها را دربرمی‌گیرد و بر آنان مسلط و حاکم است. جمعیت دارای نرخ مولید و مرگ‌ومیر است، یک منحنی سنی و هرم سنی دارد، دارای نرخ شیوع بیماری‌هاست، و دارای وضعیتی از سلامت است، جمعیت می‌تواند زوال یابد، یا برعکس، توسعه یابد.

همه‌ی این‌ها در سده‌ی هجدهم به‌تدریج کشف شد. در نتیجه دریافتند که رابطه‌ی قدرت با تبعه، یا به عبارت بهتر، با فرد نباید به‌سادگی آن شکل از تبعیت باشد که به قدرت امکان برداشت از دارایی‌ها، ثروت‌ها و احتمالاً از

بدن و خون تبعه را دهد، بلکه قدرت باید از این لحاظ بر افراد اعمال شود که افراد گونه‌ای از موجود زیست‌شناختی‌اند و اگر دقیقاً می‌خواهیم از جمعیت به منزله‌ی ماشینی برای تولید، برای تولید ثروت‌ها، دارایی‌ها و تولید سایر افراد استفاده کنیم، این موجود زیست‌شناختی باید در نظر گرفته شود. کشف جمعیت در عین حال که کشف فرد و بدن قابل تربیت است، هسته‌ی بزرگ تکنولوژیک دیگری نیز است که رویه‌های سیاسی غرب حول آن دگرگون شد. در این زمان چیزی ابداع شد که من در مقابل کالبد-سیاست که کمی پیش به آن اشاره کردم، زیست-سیاست می‌نامم. در همین زمان است که شاهد ظهور مسائلی همچون مسکن، شرایط زندگی در یک شهر، بهداشت همگانی، و تغییر نسبت میان موالید و مرگ و میر هستیم. در همین زمان است که این مسئله ظاهر می‌شود که چگونه می‌توانیم مردم را به تولید فرزندان پیش‌تر سوق دهیم، یا در هر حال چگونه می‌توانیم جریان جمعیت را تنظیم کنیم، همچنین چگونه می‌توانیم نرخ رشد جمعیت و مهاجرت‌ها را تنظیم کنیم. و بر همین مبنا، سلسله‌ی کاملی از تکنیک‌های مشاهده، از آن جمله آمار، اما همچنین تمام سازمان‌های بزرگ اداری، اقتصادی و سیاسی مسئول این تنظیم جمعیت شدند. دو انقلاب بزرگ در تکنولوژی‌های قدرت وجود داشت: کشف انضباط و کشف تنظیم، تکمیل کالبد-سیاست و تکمیل زیست-سیاست.

از سده‌ی هجدهم به بعد، زندگی به ابژه‌ای برای قدرت بدل شد. زندگی و بدن. سابقاً فقط اتباع وجود داشتند، سوژه‌هایی حقوقی که می‌شد از دارایی‌ها و به علاوه، از زندگی‌شان نیز برداشت کرد. اکنون بدن‌ها و جمعیت‌ها وجود دارند. قدرت ماتریالیست شده‌است و دیگر اساساً حقوقی نیست. قدرت باید با آن چیزهای واقعی، یعنی بدن و زندگی برخورد کند. زندگی وارد عرصه‌ی قدرت می‌شود: جهشی اساسی، و بی‌شک یکی از مهم‌ترین جهش‌ها در تاریخ جوامع انسانی؛ و آشکارا می‌توان دید که چگونه از این زمان به بعد، یعنی دقیقاً از سده‌ی هجدهم به بعد، بدل شدن سکس به

قطعه‌ای کاملاً اساسی امکان‌پذیر شد؛ چون درواقع سکس دقیقاً در نقطه‌ی مفصل‌بندی انضباط‌های فردی بدن و تنظیم جمعیت جا گرفت. سکس آن چیزی است که بر مبنای آن می‌توان مراقبت از افراد را تضمین کرد، و فهمید که چرا در سده‌ی هجدهم و دقیقاً در کالج‌ها، سکسوالیته‌ی نوجوانان به مسئله‌ای پزشکی، مسئله‌ای اخلاقی، و تقریباً یک مسئله‌ی سیاسی دارای اهمیت اول بدل شد، چون از رهگذر - و به بهانه‌ی - این کنترل سکسوالیته - و به بهانه‌ی آن -، مراقبت از دانش‌آموزان کالج‌ها و از نوجوانان در طول زندگی‌شان و در هر لحظه حتا در خواب امکان‌پذیر شد. پس سکس بدل شد به یک ابزار «انضباطی‌ساز» و یکی از عناصر اساسی این کالبد-سیاست که از آن صحبت کردم؛ اما از سوی دیگر، این سکس است که بازتولید [تولیدمثل] جمعیت‌ها را تضمین می‌کند، و با سکس و با سیاستی درباب سکس است که می‌توانیم نسبت میان موالید و مرگ و میر را تغییر دهیم؛ در هر حال، سیاست سکس ادغام شد در درون کل این سیاست زندگی که در سده‌ی نوزدهم بسیار مهم شد. سکس در لولای میان کالبد-سیاست و زیست-سیاست واقع است، سکس در چهارراه انضباط‌ها و تنظیم‌ها قرار دارد، و در همین کارکرد است که در پایان سده‌ی نوزدهم، سکس به یک قطعه‌ی سیاسی دارای اهمیت اول برای بدل کردن جامعه به یک ماشین تولید بدل شد.

فوکو: می‌خواهید پرسش‌هایی را طرح کنید؟

یکی از حضار: قدرت در زندان‌ها به دنبال چه تولیدگری‌یی است؟

فوکو: این مسئله تاریخی طولانی دارد. نظام زندان، منظورم زندان سرکوب‌گر، زندان به مثابه مجازات است، دیرتر و عملاً در پایان سده‌ی هجدهم استقرار یافت. پیش از پایان سده‌ی هجدهم، زندان مجازاتی قانونی نبود؛ به جز در موارد استثنائی، زندانی کردن صرفاً برای بازداشت کردن پیش از رسیدگی و تحقیق محکمه بود، و نه برای مجازات کردن. پس زندان‌ها به منزله‌ی نظام

سرکوب، با تأکید بر این نکته خلق شد که زندان باید نظام بازپروری مجرمان باشد. بزهکار را پس از اقامت در زندان و به‌یمن مطیع و رام‌کردنی از نوع نظامی و مدرسه‌ای، می‌توان به فردی تابع قانون بدل کرد. پس با عبور بزهکار از زندان، به دنبال تولید فرد مطیع بودند.

اما بی‌درنگ و از همان نخستین ایام نظام زندان‌ها، دریافتند که زندان به‌هیچ‌وجه به این نتیجه رهنمون نمی‌شود، بلکه درحقیقت، نتیجه‌ای دقیقاً متضاد به‌بار می‌آورد: هرچه فرد مدت طولانی‌تری در زندان می‌ماند، کم‌تر بازپروری می‌شد و بیش‌تر بزهکار. نه‌تنها تولیدگری هیچ است، بلکه منفی است. درنتیجه، نظام زندان‌ها به‌طبع باید محو می‌شد. اما باقی ماند و تداوم یافت، و هنگامی که می‌پرسیم چه چیزی را می‌توان جایگزین زندان‌ها کرد، هیچ‌کس جوابی نمی‌دهد.

چرا زندان‌ها به‌رغم این ضدتولیدگری، باقی ماندند؟ می‌توانم بگویم دقیقاً از آن‌رو که درواقع زندان بزهکاران را تولید می‌کند و بزهکاری فایده‌ای اقتصادی-سیاسی در جوامعی که می‌شناسیم، دارد. به‌سادگی می‌توانیم از فایده‌ی اقتصادی-سیاسی بزهکاری پرده برداریم: نخست این‌که هرچه بزهکاران بیش‌تری وجود داشته‌باشند، جرائم بیش‌تری وجود خواهد داشت؛ هرچه جرائم بیش‌تری وجود داشته‌باشد، ترس بیش‌تری در جمعیت وجود خواهد داشت، و هرچه ترس در جمعیت بیش‌تر باشد، نظام کنترل پلیسی پذیرفتنی‌تر و حتا مطلوب‌تر خواهد شد. وجود این خطر کوچک درونی و دائمی یکی از شروط مقبولیت این نظام کنترل است؛ همان چیزی که توضیح می‌دهد چرا در روزنامه‌ها، رادیو، تلویزیون و در تمام کشورهای جهان بی‌استثنا، این همه به ارتکاب جرم فضا می‌دهند، گویی هر روز جدید باید خبر تازه‌ای داشته‌باشد. از سال ۱۸۳۰ بدین‌سو در تمام کشورهای جهان، فعالیت‌هایی در مورد رشد بزهکاری توسعه یافته‌است، واقعیتی که هرگز اثبات نشده‌است؛ اما این حضور فرضی، این تهدید، این رشد بزهکاری عاملی است برای پذیرش کنترل‌ها.

اما این همه‌ی مطلب نیست. بزهکاری از لحاظ اقتصادی مفید است. کمیت قاچاق را ببینید، قاچاق کاملاً سودآور و جاگرفته در سود کاپیتالیستی از رهگذر بزهکاری روزگار می‌گذراند: برای مثال، روسپی‌گری - همه می‌دانند که در تمام کشورهای اروپا (نمی‌دانم در برزیل چه می‌گذرد)، کسانی کنترل روسپی‌گری را برعهده دارند که حرفه‌شان پاندازی نام دارد و همگی از بزهکاران سابق‌اند که کارکردشان کانالیزه کردن سودهای حاصل از لذت جنسی به سوی مدارهایی اقتصادی نظیر هتل‌داری و به‌سوی حساب‌های بانکی است. روسپی‌گری امکان داد که لذت جنسی جمعیت پُرهزینه شود و سازمان‌دهی آن امکان داد سود لذت جنسی به سوی مدارهایی معین تغییر مسیر دهد. قاچاق اسلحه، قاچاق مواد مخدر، و درکل سلسله‌ی کاملی از قاچاق‌ها که بنا به دلایلی نمی‌توانند مستقیماً و به‌طور قانونی در جامعه انجام گیرند، از رهگذر بزهکاری که بدین ترتیب آن‌ها را میسر می‌کند، انجام می‌گیرند.

باید به همه‌ی این موارد این واقعیت را بیفزاییم که بزهکاری به‌طور گسترده‌ای در سده‌ی نوزدهم و همچنان در سده‌ی بیستم، برای سلسله‌ی کاملی از عملیات سیاسی مفید بوده‌است، ازجمله شکستن اعتصاب‌ها، نفوذ در سندیکاها، کارگری، خدمت در مقام نیروی کار و محافظ برای رؤسای احزاب سیاسی (ازجمله سزاوارترین و ناسزاوارترین‌شان). در این جا دقیقاً از فرانسه صحبت می‌کنم، کشوری که در آن همه‌ی احزاب سیاسی نیروی کاری از نصب‌کنندگان پوسترهای تبلیغاتی گرفته تا بزن‌بها درها (دک‌وپوز خُردگن‌ها) دارند، نیروی کاری که متشکل از بزهکاران است. بدین ترتیب، سلسله‌ی کاملی از نهادهای اقتصادی و سیاسی را داریم که بر مبنای بزهکاری عمل می‌کنند و از این لحاظ، زندان که بزهکار حرفه‌ای می‌سازد، فایده و تولیدگری دارد.

یکی از حضار: نخست می‌خواهم لذت فراوانی را که از شنیدن صحبت‌های شما، دیدن‌تان و بازخوانی کتاب‌های‌تان بردم، بیان کنم. تمام پرسش‌هایم

مبتنی است بر نقدِ دومینیک (۳) بر شما: اگر گامی دیگر به پیش بردارید، دیگر یک دیرینه‌شناس، دیرینه‌شناس دانش نیستید؛ اگر این گام را به پیش برمی‌داشتید، به ماتریالیسم تاریخی درمی‌غلطید. این بنیان پرسش است. سپس می‌خواهم بدانم که چرا اظهار می‌کنید مدافعان ماتریالیسم تاریخی و روان‌کاوی از خودشان و از علمی‌بودن دیدگاه‌های‌شان مطمئن نیستند. نخستین چیزی که مایه‌ی شگفتی‌ام است این است که پس از این همه خواندن درباره‌ی تفاوت میان واپس‌زنی^۱ و سرکوب^۲ (تفاوتی که در زبان پرتغالی نداریم)، شما از سرکوب صحبت می‌کنید، بی‌آن‌که از واپس‌زنی متمایزش کنید. این برایم شگفت‌انگیز است. دومین شگفتی این است که شما در تلاش برای ترسیم کالبدشناسی امر اجتماعی با تکیه بر انضباط در ارتش، از همان واژگانی استفاده می‌کنید که امروزه وکلا در برزیل به کار می‌برند. در کنگره‌ی کانون وکلای برزیل^۳ که چندی پیش در سالوادور برگزار شد، وکلا برای تعریف کارکرد حقوقی‌شان، کلمه‌های «غرامت‌دادن» و «انضباطی‌کردن» را بسیار به کار می‌بردند. شما برای صحبت‌کردن از قدرت، به طرز شگفت‌انگیزی همان اصطلاحات را به کار می‌برید و از همان زبان حقوقی استفاده می‌کنید. پرسش من از شما این است که آیا شما در همان گفتمان ظاهریِ جامعه‌ی کاپیتالیستی و در توهم از قدرت در نمی‌غلطید، گفتمانی که این حقوق‌دانان شروع به استفاده از آن کرده‌اند. برای مثال، قانون جدید شرکت‌های سهامی با مسئولیت محدود ابزاری برای انضباطی‌کردن انحصارات معرفی می‌شود، اما درواقع یک ابزار ارزش‌مند تکنولوژیک و بسیار پیشرفته است که از تصمیمات مستقل از اراده‌ی حقوق‌دانان، یعنی ضرورت‌های بازتولید سرمایه تبعیت می‌کند. از این لحاظ، استفاده از اصطلاحات یکسان مرا شگفت‌زده می‌کند، حال آن‌که شما دیالکتیکی را میان تکنولوژی و انضباط برقرار می‌کنید. و آخرین شگفتی‌ام این است که شما با

1. refoulement

2. répression

3. Orden dos Advogados do Brasil.

در نظر گرفتن جمعیت به منزله‌ی عنصر تحلیل اجتماعی، به دورانی پیش از دورانی بازمی‌گردید که مارکس ریکاردو را نقد کرد.

فوکو: مشکل وقت داریم. در هر حال، فردا بعد از ظهر از ساعت ۱۵ و ۳۰ دقیقه جمع می‌شویم و می‌توانیم حسابی در مورد این پرسش‌های مهم بحث کنیم و این بهتر از الان است. من تلاش می‌کنم به اختصار به دو پرسش پاسخ دهم و شما می‌توانید فردا دوباره آن‌ها را طرح کنید. این کار اذیت‌تان که نمی‌کند؟ موافق‌اید؟ الان موضوع کلی پرسش را بررسی کنیم و فردا در مورد مسئله‌ی لوکور و ماتریالیسم تاریخی صحبت می‌کنیم. اما در مورد دو نکته‌ی دیگر حق با شماست، چون به آن چیزی اشاره دارند که من امروز صبح گفتم. نخست این که من نه از واپس‌زنی، بلکه از سرکوب، ممنوعیت و قانون صحبت کردم. این امر ناشی از ویژگی ضرورتاً موجز و تلویحی آن چیزی است که می‌توانم در زمانی بسیار کوتاه بگویم. اندیشه‌ی فروید در واقع به مراتب باریک‌بینانه‌تر از تصویری است که در این جا ارائه دادم. اجمالاً باید بگویم در مورد انگاره‌ی واپس‌زنی بحثی در گرفت میان رایش و رایشی‌ها و مارکوزه از یک سو، و روان‌کاوان در معنای دقیق کلمه نظیر ملانی کلاین و به ویژه لاکان از سوی دیگر. چون انگاره‌ی واپس‌زنی را می‌توان برای تحلیلی از سازوکارهای اجتماعی سرکوب به کار برد، و بر این مبنا، مرجعی که واپس‌زنی را تعیین می‌کند، یک واقعیت معین اجتماعی است که خود را به منزله‌ی اصل واقعیت تحمیل می‌کند و بی‌واسطه واپس‌زنی را موجب می‌شود.

به عبارت کلی، این تحلیلی رایشی است که مارکوزه با انگاره‌ی زبر سرکوب (۴) آن را جرح و تعدیل می‌کند. و از سوی دیگر، لاکانی‌ها را دارید که انگاره‌ی واپس‌زنی را تکرار می‌کنند و تأیید می‌کنند که ابداً این چنین نیست و هنگامی که فروید از واپس‌زنی صحبت می‌کند، سرکوب را در نظر ندارد، بلکه یک سازوکار معین کاملاً سازنده‌ی میل را در نظر دارد؛ لاکان می‌گوید چون برای فروید، میل واپس‌زده وجود ندارد، پس میل به منزله‌ی میل وجود

ندارد، مگر از آن‌رو که واپس‌زده باشد و از آن‌رو که آنچه میل را می‌سازد، قانون است، و بدین ترتیب انگاره‌ی واپس‌زنی را از انگاره‌ی قانون می‌گیرد. در نتیجه، دو تأویل وجود دارد: تأویل برمبنای سرکوب و تأویل برمبنای قانون که در واقع دو پدیده یا دو فرایند کاملاً متفاوت را ترسیم می‌کنند. در حقیقت، انگاره‌ی واپس‌زنی نزد فروید ممکن است بسته به متن، در یک معنا یا در معنایی دیگر به کار رفته باشد. من برای اجتناب از این مسئله‌ی دشوار تأویل فروید است که فقط از سرکوب صحبت کردم، چون در واقع مورخان سکسوالیته هرگز از انگاره‌ای غیر از انگاره‌ی سرکوب استفاده نکرده‌اند و دلیل آن بسیار ساده است: این انگاره محدوده‌هایی اجتماعی را آشکار می‌کند که واپس‌زنی را معین می‌کنند. پس می‌توانیم تاریخی از واپس‌زنی را برمبنای انگاره‌ی سرکوب پردازیم، حال آن‌که برمبنای انگاره‌ی ممنوعیت - که در همه‌ی جوامع، کم یا بیش به نوعی هم‌ریخت است - نمی‌توانیم تاریخ سکسوالیته را پردازیم. از همین‌روست که از انگاره‌ی واپس‌زنی اجتناب کردم و فقط از سرکوب صحبت کردم.

دوم این‌که بسیار شگفت‌زده شدم که وکلا کلمه‌ی «انضباط» را به کار می‌برند - در مورد کلمه‌ی «غرامت‌دادن»، من یک بار هم آن را به کار نبردم. در این مورد می‌خواهم بگویم که به اعتقاد من، از زمان ظهور آنچه زیست-قدرت یا کالبد-سیاست می‌نامم، در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که دیگر جامعه‌ای حقوقی نیست. جامعه‌ی حقوقی جامعه‌ی سلطنتی بود. جوامع اروپایی که از سده‌ی دوازدهم تا هجدهم، اساساً جوامع حقوقی بودند و مسئله‌ی حق در آن‌ها مسئله‌ی اساسی بود: برای حق مبارزه می‌کردند، برای حق انقلاب می‌کردند. از سده‌ی نوزدهم به بعد، در جوامعی که خود را جوامعی قانونی به همراه پارلمان‌ها، قانون‌گذاری‌ها، قانون‌گان^۱ و محاکم معرفی می‌کردند، در واقع سازوکار کاملاً متفاوتی از قدرت وجود

داشت که نفوذ می‌کرد، از شکل‌های حقوقی تبعیت نمی‌کرد و اصل بنیادین‌اش قانون نبود، بلکه بیش‌تر اصل هنجار بود و ابزارش دیگر محاکم، قانون و دستگاه قضایی نبود، بلکه پزشکی، کنترل‌های اجتماعی، روان‌پزشکی و روان‌شناسی بود. پس ما در جهانی انضباطی، در جهان تنظیم به‌سر می‌بریم. تصور می‌کنیم که هنوز در جهان قانون‌ایم، اما درواقع این نوع دیگری از قدرت است که در حال شکل‌گیری به‌واسطه‌ی تقویت‌کننده‌هایی است که دیگر تقویت‌کننده‌های حقوقی نیستند. پس کاملاً عادی است که شما کلمه‌ی «انضباط» را از دهان وکلا بشنوید، و حتا جالب است ببینید و این نکته‌ای دقیق است که چگونه جامعه‌ی بهنجارساز [...] ^۱ استقرار می‌یابد و در همان حال موجب ازکارافتادن جامعه‌ی حقوقی می‌شود.

ببینید در نظام کیفری چه روی می‌دهد. نمی‌دانم در برزیل چگونه است، اما در کشورهای اروپا نظیر آلمان، فرانسه و بریتانیای کبیر، عملاً حتا یک مجرم اندکی مهم وجود ندارد، و به‌زودی حتا یک نفر هم وجود نخواهد داشت که از محاکم کیفری بگذرد و از زیر دست یک متخصص پزشکی، روان‌پزشکی یا روان‌شناسی نگذشته‌باشد. این از آن‌روست که ما در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که در آن جرم دیگر صرفاً و اساساً تخطی از قانون نیست، بلکه بیش‌تر انحراف از هنجار است. بسیار خوب می‌دانید که دیگر از کیفرمندی فقط در قالب روان‌رنجوری، انحراف، پرخاشگری و سائق صحبت می‌شود. پس وقتی از انضباط و بهنجارسازی صحبت می‌کنم، دوباره به عرصه‌ای حقوقی در نمی‌غلطم؛ بلکه برعکس، این حقوق‌دانان و قانون‌دانان‌اند که مجبورند این واژه‌ی انضباط و بهنجارسازی را به‌کار ببرند. این‌که در کنگره‌ی کانون وکلای برزیل، از انضباط صحبت می‌شود، فقط مؤید آن‌چه گفتم است، و نه در غلطیدن دوباره‌ی من به برداشتی حقوقی. این آنان‌اند که جابه‌جا شده‌اند.

۱. جافتادگی در ضبط نوار که در متن برزیلی به آن اشاره شده‌است.

یکی از حضار: رابطه‌ی میان دانش و قدرت را چگونه می‌بینید؟ این تکنولوژی قدرت است که موجب انحراف جنسی می‌شود، یا این بی‌نظمی طبیعی زیست‌شناختی موجود در انسان است که موجب آن می‌شود؟

فوکو: در مورد این نکته‌ی آخری، یعنی در مورد آن‌چه موجب توسعه‌ی این تکنولوژی می‌شود و بیانگر علت آن است، فکر نمی‌کنم بتوانیم بگوییم که این توسعه‌ی زیست‌شناختی است. تلاش می‌کنم عکس این را نشان دهم، یعنی چگونه این جهش تکنولوژی قدرت کاملاً بخشی از توسعه‌ی کاپیتالیسم است. این جهش بخشی از این توسعه است، چون از یک سو، توسعه‌ی کاپیتالیسم است که این جهش تکنولوژیک را ضروری ساخت، اما این جهش توسعه‌ی کاپیتالیسم را ممکن کرد. مختصر این‌که نوعی استلزام دائمی این دو جنبش که به‌طریقی در یک‌دیگر تنیده‌اند، وجود دارد.

اما پرسش دیگر در مورد این واقعیت که روابط قدرت [...] دارند، هنگامی که لذت و قدرت هم‌گام حرکت می‌کنند. این مسئله‌ای مهم است. آن‌چه می‌توانم به‌اختصار بگویم، این است که دقیقاً همین نکته است که به‌نظر می‌رسد سرشت‌نمای سازوکارهای مستقر در جوامع ماست، و همین است که همچنین موجب می‌شود نتوانیم به‌سادگی بگوییم که کارکرد قدرت ممنوع کردن و منع کردن است. اگر بپذیریم که قدرت کارکردی غیر از منع کردن ندارد، مجبوریم انواع سازوکارهایی را ابداع کنیم. — لا‌کان مجبور شد این چنین کند، دیگران نیز. — تا بتوانیم بگوییم: «بینید، ما با قدرت این‌همان‌ایم»؛ یا آن‌گاه می‌گوییم که یک رابطه‌ی مازوخیستی قدرت برقرار است و موجب می‌شود که آن‌کس را که منع می‌کند، دوست بداریم. اما در مقابل، اگر بپذیریم که کارکرد قدرت اساساً نه منع کردن، بلکه تولید کردن، تولید کردن لذت است، آن‌گاه می‌توانیم بفهمیم چگونه می‌توانیم هم از قدرت تبعیت کنیم، هم در این تبعیت لذتی را بیابیم که لزوماً مازوخیستی نیست. می‌توان کودکان را مثال زد:

به اعتقاد من، شیوه‌ای که سکسوالیته‌ی کودکان برای خانواده‌ی بورژوازی سده‌ی نوزدهم مسئله‌ای اساسی شد، شمار زیادی از کنترل‌ها بر خانواده، بر والدین و بر کودکان را موجب شد و امکان‌پذیر کرد، و در همان حال، سلسله‌ی کاملی از لذت‌های جدید را خلق کرد: لذت والدین از مراقبت کردن از کودکان، لذت کودکان از بازی کردن با سکسوالیته‌شان به‌رغم والدین و با والدین، یک اقتصاد کاملاً جدید لذت حول بدن کودک. [دیگر] لزومی ندارد بگوییم که والدین به واسطه‌ی مازوخیسم، با قانون این همان‌اند...

یکی از حضار: به پرسشی که در مورد رابطه‌ی میان دانش و قدرت از شما شد، پاسخ ندادید، در مورد قدرتی که شما میشل از رهگذر دانش‌تان اعمال می‌کنید.

فوکو: ممنون‌ام که پرسش را به‌یادم آوردید. در واقع، این پرسش باید طرح شود. در هر حال، معنای تحلیل‌هایی که انجام می‌دهم و شما می‌توانید سرچشمه‌ی الهام آن را ببینید، این است که به‌نظر من، روابط قدرت را نباید به شیوه‌ای اندکی کلی و شاکله‌وار در نظر گرفت، گویی از یک سو کسانی هستند که دارای قدرت‌اند و از سوی دیگر کسانی فاقد قدرت. در این مورد نیز نوعی مارکسیسم دانشگاهی غالباً تضاد طبقه‌ی مسلط با طبقه‌ی تحت سلطه و تضاد گفتمان مسلط با گفتمان تحت سلطه را به کار می‌برد. اما نخست این‌که این دوگانه‌انگاری هرگز نزد مارکس دیده نمی‌شود، بلکه می‌توان آن را نزد متفکرانی مرتجع و نژادپرست نظیر گوبینو یافت که معتقدند در جامعه همواره دو طبقه وجود دارد، یکی تحت سلطه و دیگری مسلط. می‌توانید این دیدگاه را نزد برخی بیابید، اما نزد مارکس هرگز، چون در واقع مارکس بسی زیرک‌تر از آن است که بتواند چیزی جزئی و محدود را بپذیرد؛ او کاملاً می‌داند که آن‌چه موجب استحکام روابط قدرت می‌شود، این است که روابط قدرت هرگز به پایان نمی‌رسد، و در یک سو عده‌ای و در سوی دیگر بسیاری وجود ندارند؛ روابط قدرت از همه جا می‌گذرد: طبقه‌ی کارگر روابط قدرت

را بازپخش می‌کند و روابط قدرت را اعمال می‌کند. شما چون دانشجواید، در موقعیت معینی از قدرت جا گرفته‌اید؛ و من در مقام استاد نیز در موقعیتی از قدرت جا گرفته‌ام؛ من در موقعیتی از قدرت‌ام، چون یک مرد هستم و نه زن، و از آن‌جا که شما یک زن‌اید، شما هم در موقعیتی از قدرت‌اید، نه همان موقعیت، اما همگی ما در موقعیتی از قدرت‌ایم. در مورد هر کسی که چیزی می‌داند، می‌توانیم بگوییم: «شما اعمال قدرت می‌کنید.» این نقدی ابلهانه است، چون خود را به این گفته محدود می‌کند. درواقع نکته‌ی جالب این است که بدانیم در یک گروه، در یک طبقه، در یک جامعه، حلقه‌های تور قدرت چگونه عمل می‌کنند، یعنی هر کس در تور قدرت چه مکانی دارد، چگونه قدرت را دوباره اعمال می‌کند، چگونه آن را حفظ می‌کند و چگونه آن را انعکاس می‌دهد.

یادداشت‌ها

۱. اشاره به کارهای پی‌یر کلستر که در این اثر گردآوری شده است:
Pierre Clastres, *La Société contre l'État, Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éd. de Minuit, coll. «Critique» 1974.
2. Marx (K), *Das Kapital, Kiritik der politischen economie*, buch II: «Der Zirkulationsporazess des Kapitals», Hambourg, O. Meissner, 1867.
۳. منظور مقاله‌ای است از دومینیک لوکور با عنوان «در باب دیرینه‌شناسی و دانش» در مجله‌ی *La Pensée*، شماره‌ی ۱۵۲، اوت ۱۹۷۰، صص ۷۸-۹۶ که در این کتاب تجدید چاپ شد:
Lecourt (D), *Pour une critique de l'épistémologie*, Paris, Maspero, coll. «Théories», 1972, pp. 98-183 (N.d.T).
۴. sur-repression، یا مازاد سرکوب، ن.ک.:
Marcuse (H.), *Eros and Civilization, A Philosophical Inquiry into Freud*, London, Routledge and Paul Keagan, 1956.

گفتمان را نباید... فهمید

نوشته‌ای از فوکو درباره‌ی پروژه‌ی فیلم *آوای ارباب‌اش* از ژ. موردی یا و ان. فیلیبر که بار. آلیو در فیلم *من، پی‌یر ریویر...* همکاری داشتند. برای متن فرانسوی ن.ک.:

«Le discours ne doit pas être pris comme...», in *Dits et écrits*, III.

آوای ارباب‌اش^۱ به این ایده ارجاع می‌دهد که گفتمان را نباید مجموعه‌ی چیزهای گفته‌شده یا شیوه‌ی گفتن‌شان فهمید، بلکه به همان اندازه، گفتمان در آن‌چه گفته نمی‌شود، یا آن‌چیزی است که با ژست‌ها، منش‌ها، شیوه‌های بودن، شاکله‌های رفتار و آمایش‌های مکانی مشخص می‌شود. گفتمان مجموعه‌ای است از دلالت‌های مقید و مقیدکننده که از مناسبات اجتماعی می‌گذرند. تاکنون تحلیل سیاسی گفتمان به‌ویژه در قالب‌های دوگانه‌انگارانه انجام شده است: تقابل یک گفتمان مسلط و یک گفتمان تحت سلطه، و در میان این دو، مانع طبقات و سازوکارهایی که الگوی‌شان وام‌گرفته از سرکوب، طرد و واپس‌زدن است.

1. *La Voix de son maître*, projet de film de G. Mordillat et N. Philibert.

در این جا نشان دادن گفتمان به منزله‌ی حوزه‌ای استراتژیک مورد نظر است، حوزه‌ای که در آن عناصر، تاکتیک‌ها و سلاح‌ها بی‌وقفه از یک اردوگاه به اردوگاه دیگر در گذرند، بی‌وقفه میان حریفان مبادله می‌شوند و علیه همان کسانی که از آن‌ها استفاده می‌کنند، برمی‌گردند. به دلیل مشترک بودن گفتمان است که گفتمان می‌تواند هم مکان و هم ابزار رویارویی شود.

آن‌چه نبرد گفتمان‌ها را متفاوت می‌کند و سرشت‌نمای آن است، موضعی است که هریک از حریفان اشغال می‌کند: همان چیزی که به هر حریف امکان می‌دهد استفاده‌ای با اثرهای سلطه‌گرانه از گفتمانی کند که همگان آن را دریافت کرده‌اند و از هر سو پخش می‌شود. اگر گفتمان‌ها در تقابل با یک‌دیگرند، از آن‌رو نیست که ما به شیوه‌هایی متفاوت می‌اندیشیم یا از نظراتی ناقض یک‌دیگر دفاع می‌کنیم. این که گفتمان موضوع مبارزه‌ای بنیادین است، پیش از هر چیز از آن‌روست که گفتمان یک سلاح قدرت، کنترل، سوژه‌منقادسازی، صلاحیت‌دهی و سلب صلاحیت است.

گفتمان [به منزله‌ی] نبرد و نه گفتمان [به منزله‌ی] بازتاب. به عبارت دقیق‌تر، باید در گفتمان، کارکردهایی را آشکار کرد که صرفاً کارکردهای بیان (بیان نسبتی از نیروها که پیشاپیش شکل گرفته و استقرار یافته‌است) یا کارکردهای بازتولید (بازتولید یک نظام اجتماعی پیشاپیش موجود) نیستند. گفتمان – این عمل صرف سخن‌گفتن، کاربرد کلمه‌ها، استفاده از کلمه‌های دیگران (ولو با زیرورو کردن‌شان)، کلمه‌هایی که دیگران می‌فهمند و قبول دارند (و احتمالاً به نوبه‌ی خود زیرورو می‌کنند) – خود این عمل یک نیرو است. گفتمان برای نسبت نیروها نه تنها یک سطح ثبت، بلکه یک کارگزار^۱ است.

پیش‌گفتار چاپ انگلیسی
ضد-آدیپ: کاپیتالیسم و شیزوفرنی

متن پیش رو پیش‌گفتاری است که فوکو در ۱۹۷۷ بر چاپ انگلیسی
ضد-آدیپ: کاپیتالیسم و شیزوفرنی، نوشته‌ی ژیل دلوز و فلیکس گتاری
نوشت. برای متن فرانسوی ن.ک.:

Préface, in Deleuze (G.) et Guattari (F.), *Anti-ôdipus: Capitalism and
Schizophrenia*, in *Dits et écrits*, III;

و برای متن انگلیسی:

Preface to *Anti-Oedipus*, in *The Essential Works*, 3.

طی سال‌های ۱۹۴۵-۱۹۶۵ (از اروپا صحبت می‌کنم)، نوعی شیوه‌ی درست
اندیشیدن، سبکی از سخن سیاسی و نوعی اخلاق روشنفکری وجود داشت.
باید با مارکس صمیمی می‌بودی، نمی‌گذاشتی رویاهایت خیلی از فروید دور
افتد، و با بیش‌ترین احترام با نظام‌های نشانه‌ها-دال-رفتار می‌کردی. این‌ها
سه شرطی بود که مشغله‌ی تکین‌نگارش و بیان بخشی از حقیقت درباره‌ی
خود و دوران خود را قابل پذیرش می‌کرد.

سپس آن پنج سال کوتاه، پرشور، سرمستانه و معماگونه فرارسید. بر
دروازه‌های جهان‌مان بی‌شک ویتنام قرار داشت و این نخستین ضربه‌ی عظیم

بر قدرت‌های مستقر قانونی بود. اما این‌جا، در درون چهاردیواری مان دقیقاً چه می‌گذشت؟ آمیزه‌ای از سیاست انقلابی و ضدسرکوب؟ جنگی در دو جبهه - علیه استثمار اجتماعی و سرکوب روانی؟ فورانِ لیبدوی تنظیم‌شده با مبارزه‌ی طبقاتی؟ شاید. در هر حال، با همین تأویل متداول و دوگانه‌انگارانه بود که ادعای توضیح رویدادهای آن سال‌ها را داشتند. رویایی که بین نخستین جنگ جهانی و ظهور فاشیسم، آرمان‌شهرگراترین^۱ بخش‌های اروپا - آلمان و بلهلم رایش و فرانسه‌ی سوررئالیست‌ها - را مسحور کرده بود، برای آن بازآمده بود که خود واقعیت را به آتش و شور کشد: مارکس و فروید با همین افروختگی روشن شده بودند.

اما آیا آن‌چه گذشت به واقع همین بود؟ آیا به‌راستی نوعی از سرگیری پروژه‌ی آرمان‌شهرگرایانه‌ی سال‌های سی البته این بار در مقیاس عمل تاریخی در میان بود؟ یا برعکس، جنبشی به سمت مبارزه‌های سیاسی وجود داشت که دیگر با الگوی تجویزی سنت مارکسیستی هم‌خوانی نداشتند؟ جنبشی به سمت تجربه و تکنولوژیِ میل که دیگر فرویدی نبودند؟ قطعاً بیرق‌های قدیمی برافراشته می‌شد، اما مبارزه جابه‌جا شده بود و به نواحی جدیدی رسیده بود.

ضد-ادیپ پیش از هر چیز نشان می‌دهد که زمینه چه قدر پوشیده شده است. اما بسی بیش از این را نشان می‌دهد. ضد-ادیپ وقت خود را برای بی‌اعتبارسازیِ بت‌های قدیمی تلف نمی‌کند، حتا اگر خیلی سرگرم فروید باشد. مهم‌تر از همه این‌که ضد-ادیپ ما را به فراتر رفتن برمی‌انگیزد.

اشتباه خواهد بود اگر ضد-ادیپ را به مثابه مرجع نظری جدید بخوانیم (شما آشنایید با این نظریه‌ی مشهور که اغلب به ما بشارت داده شده است: نظریه‌ای که نهایتاً همه چیز را دربرمی‌گیرد، نظریه‌ای که کاملاً تمامیت‌بخش و اطمینان‌بخش است، نظریه‌ای که به ما اطمینان می‌دهند در این دوران تفرقه و

1. utopistes

تخصصی شدگی که «امید» از دست رفته است، «بسیار به آن نیازمندیم»). نباید در این فراوانی خارق العاده‌ی انگاره‌های نو و مفاهیم شگفت‌انگیز، به دنبال یک «فلسفه» باشیم؛ ضد-ادب یک هگل پرزرق و برق نیست. فکر می‌کنم بهترین شیوه‌ی خواندن ضد-ادب خواندن آن به منزله‌ی یک «هنر» است، در معنایی که برای مثال از «هنر اروتیک» صحبت می‌شود. با تکیه بر انگاره‌های ظاهراً انتزاعیِ بس‌گانگی‌ها، جریان‌ها، آرایش‌ها و سامانه‌ها و پیوندها، تحلیل نسبتِ میل با واقعیت و با «ماشین» کاپیتالیستی پاسخ‌هایی را به پرسش‌های انضمامی فراهم می‌آورد. پرسش‌هایی که کم‌تر به چرایی چیزها و بیش‌تر به چگونگی‌شان می‌پردازد. میل چگونه در اندیشه، در سخن و در کنش وارد می‌شود؟ میل چگونه می‌تواند و باید نیروهایش را در قلمرو سیاسی بگستراند و در فرایندِ واژگونیِ نظمِ مستقر تشدید شود؟ هنر اروتیک، هنر نظری، هنر سیاسی.

از همین جاست آن سه هم‌وردی که ضد-ادب با آن‌ها رویاروست. سه هم‌وردی که نیروی یکسانی ندارند، درجاتِ گوناگونی از تهدید را نشان می‌دهند، و کتاب با روش‌های متفاوتی با آن‌ها پیکار می‌کند.

۱. زاهدانِ سیاسی، مبارزان محزون، تروریست‌های نظریه، کسانی که می‌خواهند نظمِ نابِ سیاست و گفتمانِ سیاسی را حفظ کنند. دیوان‌سالارانِ انقلاب و کارگزارانِ حقیقت.

۲. تکنیسین‌های رقت‌انگیز میل – روان‌کاوان و نشانه‌شناسانی که هر نشانه و هر سمپتومی را ثبت می‌کنند، و می‌خواهند اندام‌وارگیِ بس‌گانه‌ی میل را به قانون دوتاییِ ساختار و فقدان فروبکاهند.

۳. و سرانجام دشمن اصلی و هم‌وارد استراتژیک (درحالی‌که تقابل ضد-ادب با دشمنانِ دیگرش بیش‌تر یک درگیریِ تاکتیکی است): فاشیسم. و نه تنها فاشیسم تاریخی هیتلر و موسولینی – که قادر بود میل توده‌ها را به گونه‌ای مؤثر بسیج کند و از آن بهره‌گیرد –، بلکه همچنین فاشیسمی که در همه‌ی ما هست، که در ذهن‌مان و در رفتارهای روزمره‌مان ساکن است،

فاشیسمی که ما را وامی دارد قدرت را دوست بداریم و همان چیزی را که بر ما استیلا دارد و ما را استثمار می‌کند، بخواهیم.

می‌خواهم بگویم که ضد-ادیپ یک کتاب اخلاق^۱ است (امیدوارم مؤلفان کتاب مرا ببخشند)، نخستین کتاب اخلاقی که از دیرباز بدین سو در فرانسه نوشته شده است (شاید به همین دلیل است که موفقیت آن محدود به «خواننده»ای خاص نیست: ضد-ادیپ بودن به یک سبک زندگی و شیوه‌ای از اندیشیدن و زندگی بدل شده است). چگونه باید عمل کرد تا فاشیست نشد، حتا هنگامی که (و به ویژه هنگامی که) فکر می‌کنیم مبارزی انقلابی هستیم؟ چگونه سخن و اعمال مان، قلب و لذت مان را از فاشیسم رهایی بخشیم؟ چگونه می‌توانیم فاشیسمی را که در رفتارمان ریشه دوانده است، بیرون کنیم؟ اخلاق‌گرایان مسیحی در جست‌وجوی رد و اثرهای جسم که در اعماق نفس منزل داشت، بودند. دلوز و گتاری نیز در تعقیب جزئی‌ترین رد و اثرهای فاشیسم در بدن‌اند.

با ادای احترامی متواضعانه به فرانسوا دو سل قدیس^۲، می‌توان گفت که ضد-ادیپ درآمدی بر زندگی غیرفاشیستی است.

این هنر زیستن بر ضد تمام شکل‌های فاشیسم، چه شکل‌های پیشاپیش مستقر و چه شکل‌های در حال استقرار، شماری از اصول اساسی را همراه دارد که اگر قرار باشد از این کتاب بزرگ، جزوه یا راهنمای زندگی روزمره تهیه کنم، آن اصول را این چنین خلاصه خواهم کرد:

– کنش سیاسی را از هر شکلی از پارانوای وحدت طلب و تمامیت‌بخش آزاد کنید؛

– کنش، اندیشه و امیال را از طریق تکثیر، کنارهم گذاشتن و انفصال

1. éthique/ethics

۲. فرانسوا دو سل کشیش سده‌ی هفدهم و اسقف ژنو که کتابی به نام درآمدی بر زندگی زاهدانه دارد:

François de Sales, *Introduction à la vie dévote* (1604).

گسترش دهید و نه از طریق زیربخش‌بندی و پایگان‌بندیِ هر می؛
-رهایی یابید از مقوله‌های قدیمیِ امر سلبی (قانون، محدودیت، اختگی، فقدان، خلأ) که اندیشه‌ی غرب آن‌ها را تا مدت‌های مدید به منزله‌ی شکلی از قدرت و شیوه‌ی دست‌یابی به واقعیت تقدیس کرده است. ترجیح دهید آن‌چه را ایجابی و بس‌گانه است، ترجیح دهید تفاوت را بر یک‌شکلی، جریان‌ها را بر یگانگی‌ها، و آرایش‌های متغیر را بر نظام‌های ثابت. در نظر بگیرید که آن‌چه مولد است خانه‌نشین نیست، بلکه ایلپاتی و خانه‌به‌دوش است؛
-تصور نکنید برای مبارز بودن باید محزون بود، حتا اگر چیزی که با آن مبارزه می‌کنید، نفرت‌انگیز باشد. رابطه‌ی میل با واقعیت (و نه فرار آن در شکل‌هایی از بازنمایی) است که دارای نیروی انقلابی است؛
-از اندیشه برای دادنِ ارزشِ حقیقت به یک عمل سیاسی استفاده نکنید؛ از کنش سیاسی نیز برای بی‌اعتبارسازی یک اندیشه استفاده نکنید، گویی این اندیشه چیزی جز نظرورزی ناب نیست. از عمل سیاسی به منزله‌ی تشدیدکننده‌ی اندیشه و از تحلیل به منزله‌ی بس‌گانه‌کننده‌ی شکل‌ها و قلمروهای دخالتِ کنش سیاسی استفاده کنید؛
-از سیاست نخواهید که «حقوق» فرد را آن‌گونه که فلسفه این حقوق را تعریف کرده است، احیا کند. فرد محصول قدرت است. آن‌چه ضروری است «فردزایی کردن» از آرایش‌های گوناگون از طریق بس‌گانه کردن و جابه‌جایی است. گروه نباید چارچوبی اندام‌وار^۱ باشد که افراد پایگاه‌بندی‌شده را متحد می‌کند، بلکه باید مولدِ همیشگیِ «فردزایی» باشد؛
-عاشق قدرت نشوید.

حتا می‌توان گفت که دلوز و گتاری قدرت را چنان کم دوست دارند که تلاش می‌کنند اثرهای قدرت مرتبط با سخن‌شان را خنثا کنند. از همین روست بازی‌ها و دام‌هایی که در سرتاسر کتاب یافت می‌شوند و ترجمه‌ی کتاب را به

یک شاهکار مهارتِ واقعی بدل می‌کنند. اما این‌ها حقه‌های آشنای بلاغت نیستند که بدون آن‌که خواننده از دست‌کاری‌ها آگاه باشد، در پی تحت‌تأثیر قرار دادنِ خواننده‌اند و در نهایت خواننده را برخلاف میل‌اش مغلوب مؤلفان کتاب می‌کنند. دام‌های ضد-ادیپ دام‌های طنزنند؛ فراخوان‌های بسیار برای آن‌که خواننده خود را تخلیه کند، متن را کنار بگذارد و کتاب را محکم ببندد. کتاب اغلب خواننده را به این باور می‌رساند که جز طنز و بازی نیست، آن هنگام که چیزی اساسی در میان است، چیزی بی‌نهایت جدی: ردیابی همه‌ی شکل‌های فاشیسم، از عظیم‌ترین شکل‌های آن که ما را محاصره و لگدمال می‌کنند تا شکل‌های جزئی آن که زندگی روزمره‌مان را به ستمی تلخ بدل می‌کنند.

زندگی آدم‌های بدنام

این متن پیش‌گفتاری است که فوکو بر گزیده‌ای از بایگانی‌های زندان اتل ژنرال و باستیل می‌نویسد. برای متن فرانسوی ن.ک.:

«La vie des hommes infames», in Dits et écrits, III;

و برای متن انگلیسی:

“Lives of Infamous Men”, in The Essential Works, 3.

این کتاب به هیچ‌رو کتابی تاریخی نیست. در گزینشی که در این کتاب می‌بینید، قاعده‌ای مهم‌تر از سلیقه و لذت من، هیجان، خنده، شگفتی، نوعی هراس یا احساسی دیگر در کار نیست و شاید به سختی بتوانم شدت آن را اکنون که لحظه‌ی نخست کشف سپری شده‌است، توجیه کنم.

این کتاب گزیده‌ای است از زندگی‌ها. زندگی‌هایی در چند سطر یا چند صفحه، بدبختی‌ها و ماجراهایی بی‌شمار که در مثنی از کلمات گردآوری شده‌اند. زندگی‌هایی مختصر که اتفاقی در کتاب‌ها و اسنادی، با آن‌ها برخورد می‌کنیم. نمونه‌هایی، اما نمونه‌هایی متفاوت با نمونه‌هایی که فرزنانگان به‌هنگام خواندن گرد می‌آورند، نمونه‌هایی که کم‌تر از آن که درس‌هایی برای تأمل فراهم آورند، اثرهایی کوتاه به بار می‌آورند که نیروی‌شان تقریباً بی‌درنگ

خاموش می‌شود. به‌نظرم واژه‌ی «داستان کوتاه»^۱ برای نام‌گذاری آن‌ها نسبتاً مناسب می‌آید، چون این واژه ارجاعی دوگانه دارد: ارجاع به سرعتِ حکایت و به واقعیت رویدادهای گزارش‌شده؛ چون فشردگی چیزهای گفته‌شده در این متون چنان است که نمی‌دانیم آیا شدتی که آن‌ها را دربرمی‌گیرد، بیش‌تر ناشی از درخشش کلمه‌هاست یا از خشونت واقعیهایی که در این متون به یک‌دیگر تنه می‌زنند. زندگی‌هایی تکین که نمی‌دانم چه اتفاقاتی آن‌ها را به اشعاری غریب بدل کرده‌است، و این است آن‌چه می‌خواستم در نوعی مجموعه‌ی گیاهان خشک گردآورم.

فکر می‌کنم ایده‌ی این کار روزی به سراغ‌ام آمد که در کتابخانه‌ی ملی داشتم یک دفتر ثبت بستری‌شدن را می‌خواندم. این دفتر درست در ابتدای سده‌ی هجدهم نوشته شده بود. حتا به‌نظرم می‌رسد که ایده‌ی این کار با خواندن این دو یادداشت زیر به سراغ‌ام آمد:

ماتورن میلان، بستری در بیمارستان شارانتون در ۳۱ اوت ۱۷۰۷:
«دیوانگی‌اش این بود که همواره خود را از خانواده پنهان کند، یک زندگی تیره‌وتار را در روستا بگذراند، محکمه‌هایی را پشت سر نهد، رباخواری کند و موجودی را از دست دهد، ذهنِ کودن‌اش را به راه‌هایی ناشناخته بکشانند و تصور کند که قادر به بزرگ‌ترین کارهاست».

ژان آنتوئن توزار، بستری در کاخ بیستر در ۲۱ آوریل ۱۷۰۱:
«راهبی از دین برگشته، فتنه‌انگیز، قادر به ارتکاب بزرگ‌ترین جرائم، لواط‌کار، و اگر چنین چیزی ممکن باشد، بی‌خدا. او یک هیولای تمام‌عیار نفرت‌انگیز است که خفه کردن‌اش عواقبی کم‌تر از آزاد گذاشتن‌اش دارد.»

۱. «nouvelle» به معنای «خبر» هم هست.

به دشواری می‌توانم دقیقاً بگویم که به‌هنگام خواندن این قطعه‌ها و بسیاری از قطعه‌های شبیه آن‌ها، چه احساسی داشته‌ام. بی‌شک یکی از آن احساس‌هایی که گفته می‌شود «جسمی»^۱ اند، گویی احساسات دیگری نیز می‌تواند وجود داشته‌باشد. و من اذعان می‌کنم که این «داستان‌های کوتاه» که به‌ناگاه از خلال دو قرن و نیم سکوت سربرآورد، در من احساسات بیش‌تری برانگیخت تا آن‌چه معمولاً «ادبیات» می‌خوانند، بی‌آن‌که حتا امروز هم بتوانم بگویم که آیا زیبایی این سبک کلاسیک ارائه‌شده در چند عبارت و حول شخصیت‌هایی بی‌شک بینوا احساسات بیش‌تری در من برانگیخت، یا افراط‌ها و آمیزه‌ی سماجتِ اندوه‌بار با شرارت آن زندگی‌هایی که هزیمت و سرسختی‌شان در زیر کلماتی صاف و صیقلی همچون سنگ احساس می‌شود.

من مدت‌ها پیش، از اسنادی مشابه برای یک کتاب استفاده کردم. اگر در آن هنگام چنین کردم، بی‌شک به علت آن لرزش و ارتعاشی بود که امروز هم به‌هنگام رویارویی با آن زندگی‌های حقیر احساس می‌کنم، زندگی‌هایی که در چند عبارتی که آن‌ها را از پا درمی‌آورد، خاکستر می‌شوند. رویای من می‌توانست این باشد که شدت این زندگی‌ها را در یک تحلیل بازسازی کند. به علت فقدان استعداد لازم، تا مدت‌ها مدام در فکر یک تحلیل واحد بودم؛ متون را در خشکی‌شان در نظر گرفتم، علت وجودی‌شان را جست‌وجو کردم و این‌که به چه نهادها یا به چه کردار سیاسی ارجاع می‌دهند؛ تلاش کردم بینم چرا در جامعه‌ای همانند جامعه‌ی ما، «خفه» کردن (مثل خفه کردن یک فریاد، آتش یا یک حیوان) یک راهبِ رسوا یا یک رباخوار دمدمی و کم‌عقل تا این اندازه اهمیت یافت؛ به چه دلیلی می‌خواستند با چنین حمیتی، کودکان را از گردش در راه‌هایی ناشناخته بازدارند. اما شدت‌های نخستینی که مرا برانگیخت، همچنان در خارج ماند. و از آن‌جا که این خطر وجود داشت که این

1. «physique»/«physical»

شدت‌ها به هیچ‌رو وارد نظم عقل‌ها نشود و از آن‌جا که سخنام ناتوان از ارائه‌ی بایسته‌ی آن‌ها بود، آیا بهتر نبود که این شدت‌ها را در همان شکلی واگذارم که در نخستین مواجهه با آن‌ها احساس کردم؟

از همین‌جاست ایده‌ی این مجموعه که اندکی اتفاقی شکل گرفت، مجموعه‌ای که بی‌شتاب و بدون هدفی آشکارا تعریف‌شده شکل گرفت. تا مدت‌ها فکر می‌کردم که این مجموعه را برحسب نظم‌ی نظام‌مند به همراه چند اصل توضیحی و به‌نحوی ارائه دهم که بتواند حداقلی از دلالت تاریخی را آشکار کند. بنابر دلایلی که بعداً به آن‌ها بازخواهم گشت، از این کار چشم پوشیدم و تصمیم گرفتم که صرفاً شماری از متون را بر مبنای شدتی که به‌نظم داشتند، گردآورم؛ و این متون را با چند گفته‌ی مقدماتی همراه کردم و آن‌ها را به‌نحوی توزیع کردم که تا حد ممکن اثر هریک حفظ شود. ناتوانی‌ام مرا متعهد کرد که منحصرأ به تغزل ساده‌ی نقل قول بپردازم.

پس این کتاب به کار مورخان نخواهد آمد، و به کار مورخان به مراتب کم‌تر از دیگران. آیا این کتابی است در بابِ خلق و خو و صرفاً سوبرکتیو؟ بهتر است بگویم. و این شاید تکرار همان نکته باشد. که این کتابِ قرارداد و بازی است، کتابِ شیدایی خُردی که خودش نظام‌اش را بنیان می‌نهد. فکر می‌کنم شعر رباخوار دمدمی یا شعر راهب لواط‌کار در سرتاسر کار، الگوی کارم بوده است. برای بازیافتن چیزی همچون این زیست‌های درخشنده، همچون این شعر-زندگی‌هاست که من شماری از قواعد ساده را برای خودم وضع کردم:

– این‌که شخصیت‌هایی مورد نظر باشد که واقعاً زیسته‌اند؛

– این‌که این زیست‌ها هم تیره و مبهم باشند، هم بداقبال؛

– این‌که این زیست‌ها در چند صفحه، یا حتا بهتر، در چند عبارت تا حد

ممکن کوتاه حکایت شوند؛

– این‌که این حکایت‌ها صرفاً قصه‌هایی عجیب و غریب یا رقت‌انگیز

نباشند، بلکه (چون شکوایه‌ها، افشاگری‌ها، فرمان‌ها یا گزارش‌ها بودند)

به‌طریقی واقعاً بخشی از خُرده‌سرگذشت آن زیست‌ها، بدبختی‌شان، خشم و غضب‌شان یا دیوانگی نامعلوم‌شان باشند؛

— و این‌که از ضربه‌ی این کلمه‌ها و این زندگی‌ها، همچنان نوعی اثر آمیخته از زیبایی و هراس در ما پدید آید.

اما در مورد این قواعد که ممکن است دلبخواهی به‌نظر آید، باید اندکی بیش‌تر توضیح دهم.

می‌خواستم که همواره زیست‌هایی واقعی مدنظر باشد و بتوان به آن‌ها یک مکان و یک زمان داد؛ می‌خواستم در پس این نام‌ها که دیگر گویای هیچ نیستند، در پس این کلمات سریع که ممکن است اغلب کذب، دروغ، ناروا و اغراق‌آمیز باشد، آدم‌هایی وجود داشته‌باشند که زیسته و مرده‌اند، و رنج‌ها، خباثت‌ها، حسادت‌ها و فریادها وجود داشته‌باشد. پس هرآن‌چه ممکن بود تخیل یا ادبیات باشد، کنار گذاشتم؛ به‌نظرم می‌رسید که هیچ‌یک از قهرمانان سیاهی که خلق شده‌اند، از چنان شدتی برخوردار نیستند که این پینه‌دوزها، این سربازان فراری، این فروشندگان البسه و زیورآلات، این سردفترداران، این راهبان آواره و خانه‌بدوش که همگی غضب‌ناک، رسوا یا مفلوک بودند؛ و این بی‌شک صرفاً ناشی از آن است که می‌دانیم آن‌ها زیسته‌اند. همچنین تمامی متونی را کنار گذاشتم که ممکن بود یادها، خاطره‌ها و تابلوها باشند، تمامی آن متونی که واقعیت را حکایت می‌کردند، اما با حفظ فاصله‌ی نگاه، خاطره، کنجکاوی یا سرگرمی نسبت به واقعیت. می‌خواستم این متون همواره در نسبت، یا به‌عبارت دقیق‌تر، در بیش‌ترین نسبت ممکن با واقعیت باشند: نه تنها متونی که به واقعیت ارجاع می‌دهند، بلکه متونی که در واقعیت عمل می‌کنند؛ می‌خواستم این متون نمایشی در دراماتورژیِ امرواق باشند، این‌که ابزار یک انتقام، سلاح یک نفرت، اپیزودی در یک نبرد، ایماواشاره‌ی یک ناامیدی یا حسادت، یک استدعا یا فرمان باشند. من در پی گردآوری متونی نبودم که بیش‌تر از متون دیگر به واقعیت وفادار باشند، متونی که به‌دلیل

ارزش بازنمایانگرشان سزاوار حفظ شدن‌اند، بلکه متونی که در واقعیتی که از آن سخن می‌گویند، نقشی بازی کرده‌اند، و متونی که این واقعیت نیز متقابلاً از آن‌ها می‌گذرد، حال عدم‌دقت، تکلف یا ریاکاری‌شان هرچه می‌خواهد باشد: قطعه‌هایی از سخن که قطعه‌هایی از یک واقعیت را که این قطعه‌های سخن بخشی از آن‌اند، با خود می‌آورد. آن‌چه در این‌جا خواهیم خواند، مجموعه‌ای از پرتره‌ها نیست، بلکه دام‌ها، سلاح‌ها، فریادها، ژست‌ها، رفتارها، ترفندها و دسیسه‌چینی‌هایی است که کلمه‌ها ابزارشان بودند. زندگی‌هایی واقعی در این چند عبارت «بازی» شده‌است؛ منظور من این نیست که این زندگی‌ها در این عبارت‌ها نمایش داده شده‌اند، بلکه این است که درواقع آزادی‌شان، بدبختی‌شان، اغلب مرگ‌شان، و در هر حال سرنوشت‌شان دست‌کم تا حدودی در آن‌ها محرز و قطعی است. این سخن‌ها به‌واقع با زندگی‌ها تلاقی کرده‌اند؛ این زیست‌ها به‌واقع در این کلمه‌ها در معرض خطر بوده‌اند و از دست رفته‌اند.

همچنین می‌خواستم که این پرسوناژها خودشان تیره‌وتار باشند؛ هیچ چیزی آنان را پیشاپیش برای درخششی آماده نکرده‌باشد، از هیچ‌یک از آن بزرگی‌های تثبیت‌شده و پذیرفته‌شده برخوردار نباشند (بزرگی‌های مرتبط با ولادت، دارایی، قداست، قهرمانی یا نبوغ)؛ این‌که این پرسوناژها به آن میلیاردها موجودی تعلق داشته‌باشند که مقدر است بی‌ردوثری بگذرند؛ این‌که از نگاه آن‌چه معمولاً سزاوار حکایت‌شدن به‌شمار می‌آید، چیزی خاکستری و معمولی در بدبختی و مصائب‌شان، در آن عشق‌ها و نفرت‌ها وجود داشته‌باشد؛ این‌که بااین‌حال نوعی شور و حرارت آنان را دربرگرفته‌باشد، و محرک آنان خشونت، انرژی و افراط در خباثت، رذالت، فرومایگی، سماجت یا بداقبالی‌یی باشد که آنان را در چشم اطرافیان و در نسبت با میان‌مایه‌گی این اطرافیان، از نوعی بزرگی هراس‌انگیز یا رقت‌انگیز برخوردار می‌کرد. من از جست‌وجوی آن انواع ذراتی عزیمت کردم که از انرژی‌یی برخوردار بودند که هرچه این ذرات خُردتر و تشخیص‌شان دشوارتر بود، انرژی‌شان به‌مراتب بزرگ‌تر بود.

برای آن‌که چیزی از این ذرات به ما برسد، باید شعاعی از نور دست‌کم یک لحظه این ذرات را روشن کند. نوری که از جایی دیگر می‌آید. آن‌چه این ذرات را بیرون می‌کشد از شبی که این ذرات می‌توانستند در آن بمانند و شاید همواره باید در آن می‌ماندند، مواجهه با قدرت است: بدون این رویارویی، بی‌شک دیگر هیچ کلمه‌ای برای یادآوری مسیر زودگذرشان وجود نمی‌داشت. قدرتی که کمین این زندگی‌ها را می‌کشید، این زندگی‌ها را تعقیب می‌کرد، حتا اگر شده برای لحظه‌ای، به شکوائیه‌ها و خُرده‌هیا‌هوی‌شان توجه می‌کرد و مهرش را بر آن‌ها می‌زد، همین قدرت است که آن چند کلمه‌ای را که از آن زندگی‌ها برای مان باقی مانده‌است، برانگیخت؛ چه قدرت را برای افشاگری، شکایت، تضرع و استدعا خطاب قرار داده‌باشند، چه قدرت دخالت کرده‌باشد و در چند کلمه قضاوت کرده و حکم داده‌باشد. تمام این زندگی‌ها که مقدر بود از زیر هر سخنی رد شوند و بی‌آن‌که هرگز گفته شوند محو شوند، صرفاً در نقطه‌ی تماس آنی‌شان با قدرت توانستند اثرهایی به جا گذارند - اثرهایی کوتاه، بی‌پرده و اغلب معماوار. به نحوی که بی‌شک هرگز نمی‌توان این زندگی‌ها را در خودشان، آن‌گونه که می‌توانستند «در وضعیت آزاد» باشند، دوباره به چنگ آورد؛ دیگر فقط می‌توان این زندگی‌ها را گرفتار در دکلمه‌ها، جانبداری‌های تاکتیکی و دروغ‌های آمرانه‌ای ردیابی کرد که بازی‌های قدرت و مناسبات با قدرت مستلزم‌شان است.

به من خواهند گفت: همین طورید، همواره با همان ناتوانی در گذشتن از خط، در رفتن به جانب دیگر، در گوش دادن به و به گوش رساندن زبانی که از جایی دیگر یا از پایین می‌آید؛ همواره همان انتخاب، در جانب قدرت، در جانب آن‌چه قدرت می‌گوید یا وادار به گفتن می‌کند. چرا به این زندگی‌ها در همان جایی گوش ندهیم که خودشان سخن می‌گویند؟ اما پیش از هر چیز، اگر این زندگی‌ها در لحظه‌ای معین با قدرت تلاقی نمی‌کردند و نیروهایشان بر نمی‌انگیختند، آیا از آن‌چه این زندگی‌ها در خشونت و بدبختی‌تکین‌شان بودند، چیزی برای مان باقی می‌ماند، حال هرچه باشد؟ آیا روی هم‌رفته این

یکی از ویژگی‌های بنیادین جامعه‌ی ما نیست که تقدیر در این جامعه شکل نسبت با قدرت، شکل مبارزه با یا علیه قدرت را به خود می‌گیرد؟ شدیدترین نقطه‌ی زندگی‌ها، نقطه‌ای که انرژی این زندگی‌ها در آن متمرکز است، همان جایی است که این زندگی‌ها با قدرت رویارو می‌شوند، با آن می‌جنگند، تلاش می‌کنند از نیروهایش استفاده کنند یا از دام‌هایش بگریزند. گفتارهای کوتاه و گوش‌خراشی که میان قدرت و بی‌اهمیت‌ترین زیست‌ها ردوبدل می‌شد، بی‌شک یگانه‌ی یادبودی است که تاکنون به این زیست‌های بی‌اهمیت داده شده‌است؛ و همین یگانه‌ی یادبود است که در گذر زمان، به این زندگی‌ها اندکی درخشش و روشنایی می‌دهد که این زندگی‌ها را به ما می‌رساند.

روی هم رفته، می‌خواستم بر مبنای سخن‌هایی که این آدم‌های گمنام در بدبختی یا خشم، با قدرت ردوبدل می‌کردند، چند اصل را برای افسانه‌ای از این آدم‌ها گردآورم.

«افسانه»، زیرا همچون تمام افسانه‌ها، نوعی دوبهلویی امر تخیلی و امر واقع در آن تولید می‌شود. اما در این افسانه، این دوبهلویی بنابه دلایلی معکوس تولید می‌شود. هسته‌ی واقعیت امر افسانه‌ای هرچه باشد، این امر نهایتاً چیزی غیر از مجموع آنچه از آن گفته می‌شود، نیست. امر افسانه‌ای نسبت به وجود یا عدم وجود آن کسی که امر افسانه‌ای آوازه‌اش را انتقال می‌دهد، بی‌تفاوت است. اگر این فرد وجود داشته باشد، افسانه او را با اعجازهای بسیار دربرمی‌گیرد و با چیزهای ناممکن بسیاری شاخ و برگ می‌دهد، به طوری که همه چیز یا تقریباً همه چیز چنان است که گویی او هرگز نزیسته‌است. و اگر او صرفاً تخیلی باشد، افسانه آن قدر حکایت‌های مصرانه درباره‌ی او نقل می‌کند که او ضخامت تاریخی کسی را به خود گیرد که می‌تواند زیسته باشد. در متونی که بعداً خواهیم خواند، وجود این مردان و زنان دقیقاً برمی‌گردد به آنچه در مورد آنان گفته شده‌است؛ از آنچه این مردان و زنان بوده‌اند یا از آنچه انجام داده‌اند، هیچ چیز جز چند جمله باقی نمی‌ماند. در این جا نه پُرگویی، بلکه کمیابی است که موجب می‌شود امر واقع

و تخیل هم‌ارز باشند. از آن‌جا که این مردان و زنان در تاریخ هیچ نبوده‌اند، از آن‌جا که در رویدادها یا در میان آدم‌های مهم هیچ نقش قابل ملاحظه‌ای ایفا نکرده‌اند و از آن‌جا که هیچ ردواثر قابل ارجاعی از آنان باقی نمانده‌است، این مردان و زنان جز در پناه موقتی این کلمات، وجود ندارند و هرگز وجود نخواهند داشت. آنان به‌یمن متونی که از آنان سخن می‌گوید، به ما رسیده‌اند، بدون داشتن نشانه‌هایی از واقعیت بیش‌تر از آن‌چه اگر از افسانه‌ی طلایی^۱ یا رمانی ماجراجویی می‌آمدند. آنان این زیست صرفاً شفاهی را که این تیره‌روزان یا شروران را به موجوداتی تقریباً تخیلی بدل می‌کند، مرهون ناپدیدشدن تقریباً کامل‌شان‌اند، و مرهون آن اقبال یا بداقبالی‌یی که سبب شد چند کلمه‌ی اندکی که از آنان سخن می‌گوید یا خودشان بیان کرده‌اند، اتفاقی در اسناد بازیافته برجا بماند. افسانه‌ی سیاه، اما به‌ویژه افسانه‌ی خشک و محدود به آن‌چه روزی گفته شده‌است و برخوردهایی نامحتمل آن را تا روزگار ما حفظ کرده‌است.

ویژگی دیگر این افسانه‌ی سیاه در همین جاست. این افسانه همچون افسانه‌ای که با ضرورتی عمیق طلایی شده و مطابق مسیرهایی پیوسته انتقال نیافته‌است. این افسانه ماهیتاً بدون سنت است؛ تنها از طریق گسست‌ها، محوشدگی، فراموشی‌ها، تلاقی‌ها و بازپیدایی‌هاست که می‌تواند به ما برسد. اتفاق این افسانه را از همان آغاز با خود دارد. نخست ضروری است بازی موقعیت‌هایی که برخلاف انتظار، نگاه قدرت و انفجار و درخشش خشم‌اش را متوجه گمنام‌ترین فرد، زندگی میان‌مایه‌اش و خطاهای دست‌آخر نسبتاً معمولی‌اش کرد: پیشامدی که موجب شد هشیاری مسئولان یا نهادهایی که بی‌شک برای محوکردن هرگونه بی‌نظمی در نظر گرفته شده‌اند، این یکی را بگیرد و نه آن یکی، این راهب رسوا، این زن مضروب، این دائم‌الخمر قهار و

۱. نامی که به‌گزیده‌ای از زندگی قدیسان داده شده‌است؛ این‌گزیده را راهب دومینیکی ژاک دو وراژین در میانه‌ی قرن سیزدهم تألیف کرده‌است:

La Légende dorée, Paris, Garnier-Flammarion, n° 132-133, 1976, 2 vol.

خشمگین، این فروشنده‌ی پرخاشجو و نه بسیاری دیگر در کنار آن‌ها که به همان اندازه هياهو داشتند. و سپس در میان بسیاری از اسناد ازدست‌رفته و پراکنده، باید این سند و نه آن دیگری به ما برسد و بازیافته و خوانده شود. به نحوی که میان آن آدم‌های بی‌اهمیت و ما که اهمیتی بیش از آن‌ها نداریم، هیچ نسبت ضروری وجود ندارد. هیچ چیز این امر را محتمل نمی‌کند که این آدم‌ها به جای دیگران، با زندگی و بدبختی‌های‌شان از سایه سربرآورند. اگر بخواهیم می‌توانیم خودمان را با دیدن یک انتقام در آن سرگرم کنیم: اقبالی که امکان می‌دهد این آدم‌های مطلقاً بی‌آوازه و شکوه از میان کثیری از مردگان سربرآورند، همچنان ایما و اشاره کنند، و همچنان خشم، رنج یا سرسختی شکست‌ناپذیرشان در جفنگ‌گویی را آشکار کنند، شاید با بداقبالی‌یی جبران شود که درخشش قدرت را به‌رغم ناچیزی و گمنامی‌شان، متوجه آنان می‌کند.

زندگی‌هایی که گویی وجود نداشته‌اند، زندگی‌هایی که فقط در برخورد با قدرتی که صرفاً می‌خواست آن‌ها را نابود یا دست‌کم محو کند، بقا یافته‌اند، زندگی‌هایی که فقط در نتیجه‌ی اتفاق‌های بس‌گانه به ما رسیده‌اند، این است بدنامی‌هایی که می‌خواستم در این جا شماری از بقایای‌شان را گردآورم. یک بدنامی کاذب وجود دارد که آدم‌هایی هولناک یا رسوا نظیر ژیر دوره، گیلری یا کارتوش، ساد و لاسونر از آن برخوردارند. اینان که ظاهراً بدنام‌اند، به دلیل خاطرات نفرت‌انگیزی که به جا گذاشته‌اند، بدکاری‌هایی که به آن‌ها نسبت می‌دهند و هراس احترام‌انگیزی که برانگیخته‌اند، درواقع آدم‌های افسانه‌ی شکوه‌مندند، حتا اگر دلایل این شهرت عکس دلایلی باشد که بزرگی آدم‌ها را می‌سازد یا باید بسازد. بدنامی اینان فقط یک وجه از آوازه‌ی فراگیرشان است. اما راهب مرتد و کودن‌های گم‌گشته در راه‌های ناشناخته، اینان در معنای دقیق کلمه بدنام‌اند؛ آنان دیگر وجود ندارند، مگر با چند کلمه‌ی وحشتناک به منظور آن‌که آنان را برای همیشه ناسزاوار حافظه‌ی انسان‌ها سازد. و خواست اتفاق این بود که همین کلمه‌ها و صرفاً همین کلمه‌ها باقی بمانند. بازگشت

کنونی‌شان به امر واقع در همان شکلی انجام می‌گیرد که از جهان بیرون شده‌اند. بی‌فایده است که سیمایی دیگر را برای آنان جست‌وجو کنیم، یا بزرگی متفاوتی را در آنان گمان بریم؛ آنان دیگر چیزی نیستند جز آن چه قصد بر آن بود که آنان را با آن از پا درآورند: نه کم‌تر نه بیش‌تر. این است بدنامی در معنای دقیق کلمه، بدنامی‌یی که چون با رسوایی مبهم یا تحسین خاموش در پیامیخته‌است، با هیچ نوعی از شکوه و جلال همراه نیست.

خوب می‌دانم که در مقایسه با مجموعه‌ی عظیم بدنامی که می‌توان ردو اثرهایش را تا حدودی در همه جا و در تمام زمان‌ها گردآورد، گزینش من در این جا ناچیز و محدود و اندکی یکتواخت است، و شامل همه‌ی اسنادی است که تقریباً به یک سده، یعنی ۱۶۶۰ تا ۱۷۶۰ تعلق دارد و از منبع یکسانی به دست می‌آید: بایگانی‌های حبس، پلیس، عرض حال‌ها به شاه و نامه‌های سربه‌مهر. فرض کنیم که این نخستین جلد است و زندگی آدم‌های بدنام را می‌توان به سایر زمان‌ها و سایر مکان‌ها بسط داد.

من این دوره و این نوع از متون را به علت آشنایی قدیمی‌ام برگزیدم. اما اگر سلیقه‌ای را که در مورد این متون از سال‌ها پیش بدین سو داشته‌ام، انکار نمی‌کنم و امروز هم به آن‌ها باز می‌گردم، از آن‌روست که یک آغاز را در آن‌ها حدس می‌زنم؛ و در هر حال، رویدادی مهم را که در آن، سازوکارهای سیاسی و اثرهای گفتمان با یک دیگر تلاقی کرده‌اند.

این متون سده‌ی هفدهم و هجدهم (به‌ویژه در مقایسه با یکتواختی اسناد اداری و پلیسی بعدی) دارای یک درخشش‌اند، و با یک عبارت، عظمت و خشونت را آشکار می‌کنند که دست‌کم در نگاه ما، کم‌اهمیتی موضوع یا حقارت نسبتاً شرم‌آور نیت‌ها آن را انکار می‌کند. در این متون، رقت‌انگیزترین زندگی‌ها با لعن و نفرین‌ها یا طمطراقی که به نظر می‌رسد مناسب تراژیک‌ترین وضعیت‌هاست، توصیف شده‌اند. بی‌شک تأثیری مضحک دارند؛ در فراخواندن تمام قدرت کلمات و از رهگذر کلمات، فراخواندن حاکمیت

آسمان و زمین بر سر بی‌نظمی‌های بی‌اهمیت یا بدبختی‌های بسیار معمول، چیزی مضحک وجود دارد: «دوشن کارمند، له‌شده در زیر بار مفرط‌ترین دردها، متواضعانه و با اعتمادی احترام‌برانگیز جسارت می‌کند و خود را به پای اعلیحضرت می‌اندازد تا عدالت اعلیحضرت را علیه خبیث‌ترین تمام زنان استدعا کند... این بدبخت بی‌نهایت حقیرشده پس از آن‌که تمامی راه‌های ملایمت، سرزنش و مراعات را رفته‌است تا این زن محروم از هرگونه احساس مذهبی، شریف، درست‌کارانه و حتا انسانی را به تکلیف‌اش هدایت کند، آیا نباید امروز به طلب یاری از اعلیحضرت امید بندد؟ چنین است قربان، وضعیت بینوایی که جرئت می‌کند صدای شکوه‌آمیزش را به گوش اعلیحضرت برساند.» یا آن دایه‌ی رهاشده‌ای که به‌نام چهار فرزندش، درخواست بازداشت شوهرش را دارد، فرزندانی «که شاید از پدرشان هیچ انتظاری جز سرمشق خوفناک پیامدهای بی‌نظمی ندارند. عدالت شما قربان آنان را از تحقیقی بسیار رسوایی‌برانگیز معاف می‌کند، من و خانواده‌ام را از بدنامی و رسوایی خلاص می‌کند، و شهروند بدی را که کاری جز آسیب‌رساندن به جامعه نمی‌تواند بکند، ناتوان از خسران‌رساندن به جامعه می‌سازد». شاید بخندیم؛ اما نباید فراموش کنیم که به این بلاغت که فقط به‌دلیل کم‌اهمیتی چیزهایی که درموردشان به‌کار می‌رود، غلبه‌گویی است، قدرت در قالب واژگانی پاسخ می‌دهد که چندان سنجیده‌تر به‌نظرمان نمی‌رسند؛ با این تفاوت که درخشش احکام قدرت در کلمات‌اش به این بلاغت تفویض می‌شود؛ و ممکن است طمطراق کلمات قدرت اگر نه برمبنای اهمیت آن‌چه تنبیه می‌کنند، دست‌کم برمبنای سخت‌گیری مجازاتی که تحمیل می‌کنند، جایز باشد. اگر فلان زن طالع‌بین حبس می‌شود، از آن‌روست که «اندک‌اند جراثمی که مرتکب نشده‌باشد، و ناتوان از ارتکاب یکی از آن‌ها باشد. بنابراین در خلاص‌کردن فوری مردم از شر زنی تا این اندازه خطرناک که از مردم سرقت می‌کرده، آنان را اغفال کرده و سالیان سال بدون مجازات گمراه کرده‌است، به‌همان اندازه احسان وجود دارد که عدالت». یا در مورد

جوان بی مغز، پسر ناخلف و الواط: «او هیولای عیاشی و کفر است... مأنوس با تمامی شرارت‌ها: شیاد، نافرمان، جوشی، خشن، قادر به سوء قصد از قبل طراحی شده به جان پدرش... همواره در نشست و برخاست با بدترین روسپیان. هرآنچه از شیادی‌ها و بی‌نظمی‌هایش به او نشان داده می‌شود، هیچ تأثیری بر روان‌اش ندارد؛ او در جواب، فقط لبخندی شیرانه می‌زند که حاکی از قضاوت‌اش است و جایی برای نگرانی از علاج‌ناپذیری باقی نمی‌گذارد.» با کوچک‌ترین رفتار ناشایستی، فرد پیشاپیش در زمره‌ی چیزی مشمژکننده یا دست‌کم در گفتمان دشنام و نفرت قرار می‌گیرد. این زنان بی‌بندوبار و این کودکان‌هار در کنار نرون یا رودوگون رنگ نمی‌بازند. گفتمان قدرت در عصر کلاسیک، همچون گفتمانی که آن را خطاب قرار می‌دهد، هیولاهایی تولید می‌کند. این تئاتر پُرمطراقِ امر روزمره برای چیست؟

مسیحیت چنگال قدرت بر امر روزمره‌ی زندگی را تا حدود زیادی حول اعتراف سازمان داد: اجبار به برزبان‌آوردنِ منظم جهان خُرد هرروزه، خطاهای پیش‌پاافتاده، حتا نامحسوس‌ترین قصورها تا بازی مبهم اندیشه‌ها، نیت‌ها و امیال؛ مراسم اعتراف که در آن کسی که سخن می‌گوید، در همان حال همان کسی است که از آن سخن گفته می‌شود؛ محو شدنِ امر گفته‌شده از طریق خود همین بیان‌اش^۱، اما همچنین افزایش خود اعتراف که باید مخفی بماند و هیچ اثر دیگری جز توبه و کفاره پشت سر باقی نگذارد. غرب مسیحی این الزام شگفت‌انگیز را ابداع کرد و گفتن همه چیز را به هرکس تحمیل کرد تا همه چیز محو شود و تا کوچک‌ترین خطاها در نجوایی بی‌وقفه، سرسخت و جامع بیان شود، نجوایی که هیچ چیز نباید از آن بگریزد، اما نباید یک لحظه هم در خود بقا یابد. صدها میلیون انسان طی قرن‌ها شر را باید به صورت اول شخص و در زمزمه‌ای اجباری و گذرا اعتراف می‌کردند.

اما از یک زمان به بعد که می‌توان آن را در پایان سده‌ی هفدهم جا داد،

سازوکار دیگری که عملکردش بسیار متفاوت بود، به این سازوکار چارچوب داد و آن را دربرگرفت. آرایش اداری و نه دیگر مذهبی؛ سازوکار ثبت و نه دیگر عفو. با این حال، هدف مورد نظر همان هدف بود. دست کم تا حدودی: به گفتمان درآوردن زندگی روزمره، بررسی جهان خرد بی قاعدگی ها و بی نظمی های بی اهمیت. اما در این سازوکار، اعتراف آن نقش ممتازی را که مسیحیت برایش قائل بود، ایفا نمی کند. برای این چارچوب بندی، از روش های قدیمی اما تا آن زمان محدود استفاده ای نظام مند شد: افشا، شکایت، تحقیق، گزارش، خبرچینی و استنطاق. و هر آن چه بدین ترتیب گفته می شد، به صورت مکتوب ثبت و انباشت می شد و پرونده ها و بایگانی ها را برمی ساخت. آوای یگانه، آنی و بی رد و اثرِ اعترافِ توبه آمیز که با محوشدن خودش، شر را محو می کرد، از آن پس جای خود را به آوای بس گانه ای داد که در یک حجم عظیم اسنادی انبار شدند و بدین ترتیب در گذر زمان، حافظه ی بی وقفه فزاینده ی همه ی شرارت های جهان را بر ساختند. خُرده شرارتِ بینوایی و خطا دیگر با رازگویی به زحمت قابل شنودِ اعتراف به آسمان فرستاده نمی شد؛ بلکه روی زمین و به شکل اثرهایی مکتوب انباشت می شد. نوع کاملاً متفاوتی از مناسبات میان قدرت، گفتمان و امر روزمره برقرار می شود، شیوه ی کاملاً متفاوتی از اداره ی امر روزمره و بیان آن. به صحنه آوردن جدیدی برای زندگی روزمره متولد شد.

با نخستین ابزارهای قدیمی اما پیشاپیش پیچیده ی این به صحنه آوردن آشناییم: عرض حال ها، نامه های سربه مهر یا فرمان های شاه، حبس های گوناگون، گزارش ها و احکام پلیس. نمی خواهم به این چیزهای پیشاپیش آشنا بازگردم، بلکه فقط به جنبه هایی اشاره می کنم که می توانند توضیح دهنده ی شدت غریب و نوعی زیبایی باشند که این تصویرهای شتاب زده گاهی به خود می گیرند، تصویرهایی که در آن ها آدم های بیچاره برای ما که آن ها را دورادور دریافت می کنیم، سیمای بدنای را می یابند. نامه ی سربه مهر، حبس و حضور تعمیم یافته ی پلیس، همگی معمولاً فقط یادآور استبداد سلطنت

مطلقه است. اما باید توجه داشت که این «خودکامگی» نوعی خدمات عمومی بود. به جز مواردی بسیار نادر، «فرمان‌های شاه» به ناگاه و از بالا به پایین، همچون نشانه‌های خشم پادشاه فرود نمی‌آمد، بلکه اغلب این فرمان‌ها را اطرافیان، پدر و مادر، یکی از والدین، خانواده، پسران یا دختران فرد، همسایه‌ها، گاهی کشیش محله یا نجیب‌زاده‌ای علیه فرد درخواست می‌کرد؛ این فرمان‌ها برای یک ماجرای مبهم خانوادگی طلب می‌شد، گویی مسئله‌ی جرم بزرگی مطرح بود که می‌توانست در خور خشم حاکم باشد: همسران رانده‌شده یا مضروب، اموال حیف و میل‌شده، تعارض منافع، جوانان نافرمان، شیادی‌ها یا مجالس عیش و نوش و تمامی خُرده‌بی‌نظمی‌های رفتار. نامه‌ی سربه‌مهر که همچون اراده‌ی آشکار و ویژه‌ی شاه برای به‌زندان‌انداختن یکی از اتباع‌اش خارج از مسیرهای عدالت قاعده‌مند ظاهر می‌شد، فقط پاسخی بود به این درخواست آمده از پایین. اما این فرمان به‌سهولت به درخواست‌کننده داده نمی‌شد؛ بلکه پیش‌تر باید تحقیقی در مورد صحت و سقم درخواست انجام می‌گرفت؛ این تحقیق باید مشخص می‌کرد که آیا این عیاشی یا این می‌گساری، یا این خشونت و این الواطی سزاوار حبس است یا نه و در چه شرایطی و برای چه مدت: وظیفه‌ای برای پلیس که باید شواهد، خبرچینی‌ها و هر زمزمه‌ی مشکوکی حول و حوش هر فرد را بدین منظور گردآورد.

نظام نامه‌ی سربه‌مهر-حبس فقط اپیزودی نسبتاً کوتاه بود: اندکی بیش از یک قرن و فقط در فرانسه. با این حال، این نظام در تاریخ سازوکارهای قدرت مهم است. این نظام یورش خودانگیخته‌ی خودکامگی سلطنتی به روزمره‌ترین عنصر زندگی را تضمین نمی‌کرد، بلکه توزیع آن را در مدارهایی پیچیده و در کل بازی درخواست‌ها و پاسخ‌ها تضمین می‌کرد. سوءاستفاده از حکومت مطلقه؟ شاید؛ با این حال نه در این معنا که پادشاه بی‌قید و شرط از قدرت خود سوءاستفاده می‌کند، بلکه در این معنا که هرکسی می‌تواند برای خودش، برای اهداف خاص‌اش و علیه دیگران، از عظمت قدرت مطلق

استفاده کند: نوعی قرارگرفتن سازوکارهای حاکمیت در اختیار آن کسی که آن قدر مهارت داشت که این سازوکارها را تصاحب کند، این امکان که اثرهای این سازوکارها را در جهت منافع خود قرار دهد. شماری از پیامدها از همین جاست: حاکمیت سیاسی در پایه‌ای‌ترین سطح بدن اجتماعی جا گرفت؛ در نسبت تبعه با تبعه - و گاهی دون پایه‌ترین اتباع -، در میان اعضای یک خانواده، در مناسبات همسایگی، منفعت طلبانه، حرفه‌ای، رقابتی، یا نفرت و عشق، می‌توان علاوه بر سلاح‌های سنتی اقتدار و اطاعت، منابع یک قدرت سیاسی را که شکل حکومت مطلقه را دارد، برجسته کرد؛ هرکسی اگر بازی را بلد باشد، می‌تواند به پادشاهی مخوف و بدون قانون برای دیگری بدل شود: *homo homini rex*^۱، کل شبکه‌ی سیاسی با تاروپود امر روزمره درهم تنیده می‌شود. اما همچنان باید این قدرت را دست‌کم لحظه‌ای از آن خود کرد، هدایت کرد، آن را تصاحب کرد و در مسیر دلخواه سمت و سو داد؛ برای استفاده از این قدرت به نفع خود، باید آن را «اغوا کرد»؛ قدرت به ابژه‌ی حرص و طمع و در همان حال ابژه‌ی اغوا بدل می‌شود؛ و در نتیجه ابژه‌ی خواستنی، حتا از آن رو که کاملاً مخوف است. بدین ترتیب، دخالت یک قدرت سیاسی نامحدود در مناسبات روزمره نه تنها به چیزی پذیرفتنی و آشنا، بلکه به چیزی عمیقاً مطلوب بدل می‌شود، البته نه بی آن‌که از همین رو به درون مایه‌ی ترسی تعمیم یافته بدل شود. نباید از این گرایش شگفت زده شد که روابط تعلق یا وابستگی را که به طور سنتی با خانواده مرتبط است، به تدریج به روی کنترل‌های اداری و سیاسی گشود. همچنین نباید شگفت زده شد که قدرت بی‌کران شاه از آن جا که بدین ترتیب در میان شور و هوس‌ها، خشم‌ها، بینوایی‌ها و رذالت‌ها عمل می‌کرد، توانست با وجود، یا به عبارت دقیق‌تر، به علت فایده‌مندی‌اش، ابژه‌ی نفرت و بیزاری شود. آن کسانی که از نامه‌های سربه‌مهر استفاده می‌کردند و شاهی که این نامه‌ها را اعطا می‌کرد، همگی در

۱. انسان پادشاه انسان است. این عبارت در مقابل عبارتی از هابز، *homo homini lupus*، به معنای انسان گرگ انسان است، قرار دارد.

دام همدستی شان گرفتار بودند: اولی‌ها بیش‌ازپیش توانِ سنتی‌شان را به نفع قدرتی اداری از دست دادند؛ شاه نیز با قاطی شدن هرروزه در بسیاری از نفرت‌ها و دسیسه‌ها، نفرت‌انگیز شد. همان‌گونه که دوک شولیو در خاطرات دو عروس جوان^۱ گفته بود، انقلاب فرانسه با زدن سر شاه، سر همه‌ی پدران خانواده را زد.

عجالتاً می‌خواهم از آن‌چه آمد، این نکته را بگیرم که با این سامانه‌ی عرض‌حال‌ها، نامه‌های سربه‌مهر، حبس و پلیس، تعداد بی‌شماری از گفتمان‌ها متولد شد که امر روزمره را دربرگرفت و مسئولیت تمامی خُرده‌شرارت‌های بی‌اهمیت زندگی‌ها را البته به‌شیوه‌ای کاملاً متفاوت از اعتراف برعهده گرفت. بگومگوهای همسایه‌ها، مشاجرات میان والدین و فرزندان، سوءتفاهم‌های میان زن‌وشوهرها، افراط در شراب‌خواری و سکس، بگومگوهای عمومی و بسیاری از هوس‌های مخفی در حلقه‌های تور قدرت و در طول مدارهایی نسبتاً پیچیده گرفتار شدند. گویی فراخوانی عظیم و همه‌جا حاضر برای به‌گفتمان‌درآوردن همه‌ی جنب‌وجوش‌ها و هریک از آن دردورنج‌های خُرد وجود داشت. زمزمه‌ای بالا گرفت که پایان نخواهد یافت: زمزمه‌ای که به‌یمن آن، گفتمان انواع فردی رفتار، ننگ‌ها و رازها را به چنگال‌های قدرت ارزانی می‌کند. هر چیزی، حال هرچه باشد، دیگر به سکوت، به همه‌مهمه‌ای که می‌گذرد یا به اعتراف گذرا تعلق نداشت. تمامی آن چیزهای معمولی، جزئیات بی‌اهمیت، ابهام و تیرگی، روزهای بی‌شکوه و زندگی معمولی می‌تواند و باید گفته شود، یا بهتر از آن، نوشته شود. همه‌ی این‌ها قابل توصیف و نسخه‌برداری شدند، از آن‌رو که سازوکارهای قدرتی سیاسی آن‌ها را دربرگرفت. تا مدت‌ها فقط اعمال بزرگان سزاوار آن بود که گفته شود، بی‌آن‌که ریشخند شود؛ صرفاً خون، تبار و شاهکار ارزش ثبت در تاریخ را داشتند. و اگر پیش می‌آمد که گاهی حقیرترین مردمان به نوعی از

۱. اشاره به گفته‌ی دوک شولیو [duc de Chaulieu] در رمان بالزاک به نام *خاطرات دو عروس جوان*: «انقلاب با زدن سر لویی شانزدهم، سر همه‌ی پدران خانواده را زد». ن.ک.:

Balzac (H. de), *Memoires de deux jeunes mariees*, Paris, Librairie nouvelle, 1839, p. 59.

شکوه دست می‌یافتند، این به دلیل کاری خارق‌العاده بود - درخشش یک قداست یا بزرگی یک جنایت. تا آن زمان که نگاه سفید قدرت بر این ناآرامی‌های خُرد نیفتاده بود، این نکته نادیده گرفته می‌شد که ممکن است در نظم هرروزه چیزی همچون راز وجود داشته‌باشد که باید برملا شود، و ممکن است چیزی بی‌اهمیت به‌طریقی اهمیت یابد.

پس امکان عظیم گفتمان متولد شد. خاستگاه دانشی از امر روزمره و به‌همراه آن، شبکه‌ای از فهم‌پذیری که غرب بر حرکات، شیوه‌های بودن و عمل کردن مستقر کرد، دست‌کم تا حدودی، در همین گفتمان است. اما بدین منظور، حضور فراگیر واقعی و درعین حال مجازی^۱ پادشاه ضروری بود؛ برای طلب‌یاری کردن از شاه، باید او را کاملاً نزدیک به تمامی این بینوایی‌ها و کاملاً متوجه کوچک‌ترین این بی‌نظمی‌ها تصور کرد؛ باید خود پادشاه برخوردار از نوعی حضور همه‌جایی جسمانی به‌نظر آید. این گفتمان درباره‌ی امر روزمره در شکل اولیه‌اش کاملاً معطوف به شاه بود و شاه را خطاب قرار می‌داد؛ این گفتمان باید در آیین‌های بزرگ و رسمی قدرت جا می‌گرفت؛ باید شکل این آیین‌ها را به خود می‌گرفت و نشانه‌های‌شان را حمل می‌کرد. امر پیش‌پاافتاده نمی‌توانست گفته، تعریف، مشاهده، مقوله‌بندی و توصیف شود، مگر در نسبتی با قدرت که پیکره‌ی شاه - با قدرت واقعی‌اش و با شبیح قدرتمندی‌اش - آن را اشغال کرده‌بود. شکل تکین این گفتمان از همین جاست: این گفتمان زبانی زینتی، نفرین‌گرایا ملتسمانه را ایجاب می‌کرد. هریک از این خُرده‌ماجرای هرروزه باید با طمطراق رویدادهای نادری که سزاوار جلب توجه پادشاهان بود، گفته می‌شد؛ این قضایای بی‌اهمیت باید ملبس به بلاغتی بسیار می‌شد. بعدها گزارش‌های ملال‌آور پلیسی یا پرونده‌های پزشکی یا روان‌پزشکی هرگز چنین اثرهای زبانی‌یی را بازنیافتند. گاهی بنای باشکوه کلامی برای حکایت کردن رذالتی تیره‌وتار یا دسیسه‌ای خُرد؛ گاهی چند عبارت کوتاه که همچون صاعقه، یک بینوا را روشن می‌کند

1. virtuelle/virtual

و دوباره در تاریکی‌اش فرومی‌برد؛ یا حکایت طولانی بدبختی‌هایی که به شیوه‌ی تضرع و حقارت روایت می‌شد: گفتمان سیاسی درباب پیش‌پاافتادگی فقط می‌توانست مجلل و باشکوه باشد.

اما این متون اثر دیگری از ناهماهنگی نیز تولید می‌کنند. اغلب پیش می‌آمد که درخواست برای حبس را اقشار بسیار پایین، کم‌سواد یا بی‌سواد ارائه می‌کردند؛ آنان با شناخت اندک‌شان، یا کاتبی کم‌ویش ماهر به جای آنان، تا آن‌جا که در توان‌شان بود عبارت‌ها و سیاقی را می‌نگاشتند که فکر می‌کردند به‌هنگام خطاب قراردادن شاه یا والامقامان ضروری است، و این عبارت‌ها را با کلماتی ناشیانه و خشن و عبارت‌هایی زمخت درهم می‌آمیختند، کلماتی که فکر می‌کردند به تضرع‌های‌شان بی‌شک نیروی بیش‌تر و حقیقت بیش‌تر می‌دهد؛ پس در میان عبارت‌های رسمی و بی‌ربط و در کنار کلماتی مغلق، عبارت‌هایی زمخت، ناشیانه و بدآهنگ سربرمی‌آورد؛ بی‌صبری‌ها، خشم‌ها، غضب‌ها، هوس‌ها، بغض‌ها و سرکشی‌ها با زبان الزامی و رسمی درهم می‌آمیختند. ارتعاش و شور و شدت‌هایی وحشی قواعد این سخن‌تصنعی را به‌هم می‌ریختند و با لحن خاص‌شان آشکار می‌شدند. زن نیکولا بی‌ینفه^۱ این‌چنین سخن می‌گوید: او [زن] «بسیار متواضعانه به خود اجازه می‌دهد تا به شما عالیجناب نشان دهد که نیکولا بی‌ینفه مذکور، درشکه‌چی، مردی است بسیار عیاش که او [زن] را در زیر ضرباتش می‌گشود و همه چیز را می‌فروشد، همو که قبلاً موجب مرگ دو همسرش شده بود و اولی را با بچه‌ای در شکم کشت و دومی را پس از فروش اموالش و خوردن‌شان، با رفتارهای بد، از ضعف و بی‌حالی موجب مرگش شده بود، حتا می‌خواست او را روز قبل از مرگ خفه کند... و سومی را هم می‌خواهد قلبش را کباب کند و بخورد، حال بگذریم از قتل‌های دیگری که مرتکب شده است؛ عالیجناب، خودم را به روی قدوم مبارک‌تان می‌اندازم تا رحمت‌تان را طلب کنم، به عنایت‌تان امید دارم که عدالت را در حق من اجرا

کنید، و چون زندگی‌ام هر لحظه در معرض خطر است، پیوسته دعاگوی حفظ سلامتی‌تان به درگاه ایزد منان خواهم بود...»

اسنادی که در این جا گردآورده‌ام به یک دیگر شبیه‌اند و کاملاً ممکن است یکنواخت به نظر برسند. با این حال، عملکردی ناهماهنگ دارند. ناهماهنگی میان چیزهای حکایت‌شده و لحن‌شان؛ ناهماهنگی میان کسانی که شکایت و تضرع می‌کنند و کسانی که دارای هر قدرتی بر آنان‌اند؛ ناهماهنگی میان مرتبه‌ی پایین مسائل مطرح و عظمت قدرت در کار؛ ناهماهنگی میان زبان تشریفات و قدرت و زبان خشم‌ها یا استیصال‌ها. این‌ها متونی‌اند که رو به‌سوی راسین یا بوسوئه یا کرییون دارند؛ اما به‌همراه آنان، حامل تمام اغتشاشات مردمی، تمام بینوایی و خشونت، و به‌قولی تمام «فرومایگی»یی‌اند که هیچ ادبیاتی در آن دوران نمی‌توانست آن‌ها را در خود جا دهد. این متون گدایان، فقیران یا صرفاً آدم‌هایی معمولی را بر صحنه‌ی تئاتری غریب می‌آورد و آنان ژست‌هایی به خود می‌گیرند و نطق‌ها و خطابه‌هایی غرا سرمی‌دهند و ژنده‌پاره‌هایی می‌پوشند که اگر می‌خواستند بر صحنه‌ی قدرت توجهی را به خود جلب کنند، برای‌شان لازم بود. این متون گاهی از دسته‌ی بندبازان دوره‌گرد فقیری یاد می‌کنند که ژنده‌پاره‌هایی سابقاً باشکوه را می‌پوشیدند تا در مقابل ثروتمندانی که آنان را ریشخند می‌کردند، بازی کنند. بگذریم از این‌که آنان زندگی خودشان را بازی می‌کردند، آن هم در برابر قدرتمندانی که می‌توانستند سرنوشت‌شان را رقم بزنند. شخصیت‌های سلین می‌خواهند صدای‌شان در کاخ ورسای به گوش رسد.

روزی فرا می‌رسد که تمام این ناهماهنگی محو می‌شود. قدرتی که در سطح زندگی روزمره اعمال می‌شود، دیگر قدرت یک پادشاه نزدیک و دور، قدر قدرت و بلهوس، سرچشمه‌ی هرگونه عدالت و ابژه‌ی هر اغواگری، هم اصل سیاست و هم توان جادویی نیست؛ این قدرت از شبکه‌ای ظریف، تفاوت‌گذاری‌شده و پیوسته بر ساخته می‌شود که در آن نهادهای گوناگون عدالت، پلیس، پزشکی و روان‌پزشکی به‌نوبت جایگزین یک دیگر می‌شوند.

و گفتمانی که شکل می‌گیرد، دیگر تثاتروارگی تصنعی و ناشیانه‌ی پیشین را ندارد؛ این گفتمان در زبانی بسط می‌یابد که ادعای آن را دارد که زبان مشاهده و خنثابودن است. امر پیش‌پاافتاده مطابق شبکه‌ی کارا، اما ملال‌آور اداره، جراید و علم تحلیل می‌شود؛ بگذریم از این که می‌توان اندکی دورتر، شکوه آن را در ادبیات جست‌وجو کرد. در سده‌ی هفدهم و هجدهم، ما هنوز در عصری زمخت و برتر به سر می‌بریم که در آن تمام این میانجی‌ها وجود ندارند؛ بدن بینوایان تقریباً مستقیم با بدن شاه رودرو بود و جنب‌وجوش‌شان با مراسم شاهانه رودرو بود؛ زبانی مشترک هم وجود نداشت، بلکه تصادم و برخوردی وجود داشت میان فریادها و آداب و مناسک، میان بی‌نظمی‌هایی که می‌خواهند گفته شود و سخت‌گیری شکل‌هایی که باید از آن تبعیت کرد. برای ما که این نخستین ظهورِ امر روزمره در رمزِ امر سیاسی را از دور می‌نگریم، از همین روست آن صاعقه‌های غریب، چیزی گوش‌خراش و شدید که بعدها از دست خواهد رفت، آن‌هنگام که این چیزها و این آدم‌ها بدل می‌شوند به «وقایع»، حوادث یا پرونده‌ها.

لحظه‌ای مهم، لحظه‌ای که یک جامعه کلمه‌ها، لحن‌ها و عبارت‌ها، [به عبارتی] آئین‌هایی زبانی را به توده‌ای بی‌نام از آدم‌ها اعطا می‌کند تا بتوانند از خودشان سخن بگویند - در ملاء عام و تحت این سه شرط از خودشان سخن بگویند: این که این گفتمان در یک سامانه‌ی کاملاً تعریف‌شده‌ی قدرت بیان شود و به گردش درآید، این که این گفتمان گُنه زندگی‌ها را که تا آن زمان به زحمت محسوس بود، آشکار کند، و این که برپایه‌ی این خُرده‌جنگ هوس‌ها و علایق، این گفتمان به قدرت امکان مداخله‌ای مطلق بدهد. در مقایسه با آن، گوش دیونوسیوس ماشینی کوچک و کاملاً ابتدایی است. اگر قدرت فقط مراقبت کند، کمین بنشیند، غافل‌گیر کند، منع و تنبیه کند، چقدر سبک خواهد بود و تخریب‌اش بی‌شک چقدر سهل؛ اما قدرت تحریک می‌کند، برمی‌انگیزد و تولید می‌کند؛ قدرت

صرفاً چشم و گوش نیست؛ قدرت و ادار به عمل کردن و سخن گفتن می‌کند. بی‌شک این ماشین برای بر ساختن دانش‌هایی جدید مهم بوده‌است. وانگهی این ماشین با کل نظام جدید ادبیات بی‌ارتباط نیست. منظورم این نیست که نامه‌ی سربه‌مهر خاستگاه شکل‌های نوین ادبی است، بلکه منظورم این است که در نقطه عطف سده‌ی هفدهم و هجدهم، مناسبات گفتمان، قدرت، زندگی روزمره و حقیقت به‌شیوه‌ای جدید گره خورد که ادبیات نیز در آن درگیر است.

قصه از لحاظ معنای کلمه آن چیزی است که سزاوار نقل شدن است. در جامعه‌ی غرب، زندگی هرروزه تا مدت‌ها امکان دسترسی به گفتمان را نداشت، مگر آن‌که امر افسانه‌ای آن را دربرگیرد و تالو بخشد؛ زندگی هرروزه باید به‌یمن قهرمانی، کاری بزرگ، ماجراها، مشیت الهی و فیض یا احتمالاً جنایتی شنیع، از خودش بیرون کشیده می‌شد؛ زندگی هرروزه باید از تماسی با امر ناممکن نشان می‌داشت. تنها در این صورت بود که زندگی هرروزه قابل گفتن می‌شد. آن‌چه زندگی هرروزه را خارج از دسترس قرار می‌داد، به آن امکان می‌داد که همچون درس و نمونه عمل کند. حکایت هرچه از امر عادی بیش‌تر خارج می‌شد، نیروی بیش‌تری برای مسحور کردن یا قانع کردن داشت. پس در این بازی امر «افسانه‌ای نمونه»، نکته‌ی اساسی بی‌تفاوتی نسبت به حقیقت و کذب بود. و اگر پیش می‌آمد که کسی اقدام به گفتن چیزی معمولی از امر واقع کند، این فقط برای تولید اثری خنده‌آور بود: صرف سخن گفتن از آن مایه‌ی خندیدن بود.

از سده‌ی هفدهم به بعد، غرب شاهد تولد «قصه»ای تمام عیار از زندگی تیره‌وتار بود، و از آن زمان امر افسانه‌ای کنار گذاشته شد. امر ناممکن یا مضحک دیگر شرطی برای حکایت کردن امر معمول نبود. هنری از زبان متولد شد که وظیفه‌اش دیگر سرایش امر نامحتمل نیست، بلکه آشکار کردن آن چیزی است که آشکار نیست – آن‌چه نمی‌تواند یا نباید آشکار باشد: گفتن آخرین و ریزترین درجه‌ی امر واقع. در لحظه‌ای که سامانه‌ای برای واداشتن

به گفتن امر «خُرد» استقرار یافت، گفتن آن‌چه گفته نمی‌شود، آن‌چه سزاوار هیچ شکوه و جلالی نیست، و در نتیجه، گفتن «بدنامی»، الزامی جدید شکل گرفت که چیزی را بر ساخت که می‌توان اخلاقِ درون‌ماندگارِ سخن ادبیِ غرب نامید: کارکردهای آیینی این سخن به تدریج محو شد؛ و دیگر وظیفه‌ی آن آشکارکردنِ نیرو، رحمت، قهرمانی و قدرت‌مندی به شیوه‌ای محسوس نبود؛ بلکه جست‌وجوی آن چیزی بود که دریافت‌اش دشوارترین، گفتن‌اش مخفی‌ترین و سخت‌ترین، و سرانجام نشان‌دادن‌اش ممنوع‌ترین و رسواترین است. گرایش ادبیات از سده‌ی هفدهم به بعد، از آن زمان که ادبیات شروع کرد به این‌که ادبیات در معنای مدرن کلمه باشد، این بود: نوعی حکم به بیرون‌کشیدن شبانه‌ترین و روزمره‌ترین بخش زندگی (ولو به قیمت آن‌که گاهی چهره‌های رسمی سرنوشت در آن کشف شود). همین الزام که چیزی بیش از شکلی خاص و نسبتی اساسی با شکل است، و می‌خواهم بگویم همین اخلاقیات است که سرشت‌نمای ادبیات است و حرکت عظیم آن را تا ما حمل کرده‌است: تکلیف به گفتن معمولی‌ترین رازها. ادبیات به‌تنهایی مظهرِ این سیاست عظیم و این اخلاق بزرگ‌گفتمانی نیست؛ وانگهی ادبیات به‌تمامی به این امر خلاصه نمی‌شود؛ اما مکان و شرایط زیست‌اش در آن است.

نسبت دوگانه‌ی ادبیات با حقیقت و قدرت از همین جاست. درحالی‌که امر افسانه‌ای فقط می‌تواند در یک عدم قطعیت میان حقیقت و کذب عمل کند، ادبیات در یک قطعیت نا-حقیقت بنا می‌شود: ادبیات آشکارا همچون مصنوع ارائه می‌شود، اما متعهد است به تولید اثرهای حقیقت که از این نظر قابل تشخیص‌اند؛ اهمیتی که در دوران کلاسیک به امر طبیعی و تقلید داده می‌شد، بی‌شک یکی از نخستین شیوه‌های صورت‌بندی همین عملکرد ادبیات «در حقیقت» است. از آن زمان به بعد، داستان جایگزین امر افسانه‌ای شد، رمان از رمانسک فراتر رفت و فقط با آزادشدن هرچه بیش‌تر از آن توسعه یافت. پس ادبیات بخشی از آن نظام بزرگ‌الزام است که غرب به‌یمن آن امر روزمره را مجبور کرد تا به گفتمان درآید؛ اما ادبیات در این نظام جایگاهی خاص را

اشغال می‌کند: از آن‌جا که ادبیات سماجت کرد در جست‌وجوی امر روزمره در زیر خودِ امر روزمره، در فرارفتن از مرزها، در برملاکردن بی‌رحمانه یا حيله‌گرانه‌ی رازها، در جابه‌جا کردن قواعد و رمزها، و در واداشتن به گفتنِ امر اعتراف‌ناپذیر، در نتیجه، گرایش یافت که خود را خارج از قانون قرار دهد، یا دست‌کم مسئولیت امر رسوا، تخطی یا سرکشی را برعهده گیرد. ادبیات بیش از هر شکل دیگری از زبان، گفتمان «بدنامی» باقی می‌ماند: برعهده‌ی ادبیات است که ناگفتنی‌ترین - بدترین، رازآمیزترین، غیرقابل‌تحمل‌ترین، امر شرم‌آور - را بگوید. جذابیت روان‌کاوی و ادبیات برای یک‌دیگر از سال‌ها پیش بدین سو در همین نقطه‌ی مهم جا دارد. اما نباید فراموش کرد که این جایگاه تکین ادبیات فقط اثر سامانه‌ی معینی از قدرت است که اقتصاد گفتمان‌ها و استراتژی‌های حقیقت در غرب را دربرمی‌گیرد.

در آغاز گفتم که می‌خواهم این متون به مثابه «داستان کوتاه» خوانده شود. بی‌شک این گفته اغراق‌آمیز است؛ هیچ‌یک از آن‌ها هرگز معادل کم‌ترین حکایت چخوف، موپسان یا جیمز نیست. نه «شبه» و نه «مادون ادبیات»^۱، این متون حتا طرح اولیه‌ی یک ژانر هم نیست؛ بلکه در بی‌نظمی، هیاهو و درد، کار قدرت است روی زندگی‌ها، و گفتمانی است که از آن متولد می‌شود. مانون لسکو^۲ یکی از این داستان‌ها را حکایت می‌کند که در این جا می‌آوریم.

1. «sous-littérature/sublittérature»

۲. ماجراهای شوالیه د گریو و مانون لسکو، رمانی از آبه آنتوان فرانسوا پروو (۱۶۹۷-۱۷۶۳) نویسنده‌ی فرانسوی؛ ن.ک.:

Prévost (A.F.), *Les Aventures du chevalier Des Grieux et de Manon Lescaut*, Amsterdam, 1733.

حکومت‌مندی

متن پیش رو چهارمین درس‌گفتار از مجموعه درس‌های فوکو در کولژ دو فرانس در سال تحصیلی ۱۹۷۷-۱۹۷۸، تحت عنوان «امنیت، قلمرو و جمعیت» است که در اول فوریه‌ی ۱۹۷۸ ارائه شد. برای متن فرانسوی ن.ک.:
La «gouvernementalité», in *Dits et écrits*, III;

و برای متن انگلیسی:

«Governmentality», in *The Essential Works*, 3;

این متن قبلاً در مجله‌ی گفت‌وگو، شماره‌ی ۴۴ چاپ شده بود.

پیش از این با تحلیل چند سامانه‌ی امنیتی، کوشیدم بینم که چگونه مسائل خاص جمعیت ظاهر شدند، و با نگاهی اندکی نزدیک‌تر به این مسائل، به سرعت به مسئله‌ی حکومت رسیدم. در کل در آن درس‌های نخستین مسئله عبارت بود از تحلیل سلسله‌ی امنیت-جمعیت-حکومت. اکنون این مسئله‌ی حکومت است که تلاش می‌کنم سیاهه‌ای از آن ارائه دهم.

چه در قرون وسطا و چه در عهد یونان و روم باستان، همواره کثرتی از رساله‌هایی وجود داشتند که تحت عنوان «اندرزنامه به امیر» در مورد شیوه‌ی رفتار، اعمال قدرت و قبولاندن و به احترام‌واداشتن اتباع ارائه می‌شدند.

اندرزنامه‌هایی برای عشق به خدا، اطاعت از او و اجرای قانون الهی در شهر آدمیان... اما نکته‌ی کاملاً شگفت‌انگیز این است که از سده‌ی شانزدهم و در دوره‌ای از اواسط سده‌ی شانزدهم تا اواخر سده‌ی هجدهم، شاهد رشد و شکوفایی مجموعه‌ای کاملاً قابل ملاحظه از رساله‌هایی هستیم که نه دیگر دقیقاً «اندرزنامه به امیر»ند و نه «علم سیاست»، بلکه «هنرهای حکومت‌کردن»اند. در سده‌ی شانزدهم، مسئله‌ی حکومت در مورد مسائلی کاملاً متفاوت و در عین حال از جنبه‌هایی کاملاً بس‌گانه مطرح شد. برای مثال، مسئله‌ی حکومت بر خود. بازگشت به آیین رواقی در سده‌ی شانزدهم حول احیای این مسئله که «چگونه بر خود حکومت کنیم؟» می‌چرخد. همچنین مسئله‌ی حکومت بر روان‌ها و رفتارها - که بی‌شک مسئله‌ی تمام‌عیار شبان‌کارگی کاتولیک یا پروتستان بود. مسئله‌ی حکومت بر کودکان که مسئله‌ی اصلی تعلیم و تربیت، آن‌گونه که در سده‌ی شانزدهم توسعه یافت، بود. شاید فقط آخر سر، مسئله‌ی حکومت بر دولت‌ها توسط امیران. چگونه بر خود حکومت کنیم، چگونه بر ما حکومت شود، چگونه بر دیگران حکومت کنیم، حکومت چه کسی را باید بپذیریم، و چگونه رفتار کنیم تا بهترین حکومت‌کننده‌ی ممکن باشیم. به نظر می‌رسد که تمام این مسائل در شدت و نیز بس‌گانگی‌شان، کاملاً سرشت‌نمای سده‌ی شانزدهم است و اگر بخواهیم کاملاً به اختصار سخن بگوییم، این امر در نقطه‌ی تلاقی دو فرایند قرار دارد. یکی به‌طور قطع فرایندی که با فروپاشی ساختارهای فئودالی، در حال استقرار و سامان‌دهی دولت‌های بزرگ قلمرومند^۱، اداری و استعماری بود؛ و دیگری که حرکتی کاملاً متفاوت است و با این حال تداخل‌ها و تقارن‌هایی با فرایند اولی دارد، با نهضت اصلاح دین و سپس نهضت ضد اصلاح دین، دوباره این پرسش را مطرح کرد که چگونه روی این کره‌ی خاک، به سمت رستگاری هدایت معنوی شویم.

از یک سو، جنبش تمرکز دولتی و از سوی دیگر، جنبش اختلاف مذهبی وجود داشت و فکر می‌کنم در تلاقی همین دو جنبش است که مسئله‌ی «چگونه، توسط چه کسی، تا چه حد، برای چه اهدافی و با چه روش‌هایی بر ما حکومت شود؟» با شدتی خاص در سده‌ی شانزدهم طرح شد. این مسئله‌ی حکومت به‌طور اعم است.

در تمام این ادبیات عظیم و یکنواخت در مورد حکومت که در اواسط سده‌ی شانزدهم آغاز شد، یا در هر حال دست‌کم فوران کرد، و تا اواخر سده‌ی هجدهم بسط یافت، به همراه جهشی که بی‌درنگ تلاش می‌کنم آن را نشان دهم، صرفاً قصد دارم چند نکته را برجسته کنم که به تعریف همان چیزی مربوط است که از حکومت بر دولت فهم می‌شود، آن‌چه می‌توانیم حکومت در شکل سیاسی‌اش بنامیم. فکر می‌کنم ساده‌ترین کار بی‌شک مقایسه‌ی این انبوه ادبیات در مورد حکومت با متنی است که از سده‌ی شانزدهم تا سده‌ی هجدهم بی‌وقفه برای آن ادبیات حکومت بر دولت نوعی نقطه‌ی آشکار یا ضمنی مخالفت و رد بود و این ادبیات حکومت در رابطه، در تقابل و در مخالفت با آن قرار داشت: این متن مایه‌ی نفرت امیر ماکیاولی (۱) است. بررسی روابط این متن با تمام متونی که از آن پیروی یا آن را نقد و رد کردند، جالب خواهد بود.

پیش از هر چیز باید به‌خاطر داشت که امیر ماکیاولی بلافاصله مورد نفرت و انزجار قرار نگرفت، بلکه برعکس، معاصران و وارثان بلافاصله‌اش آن را ستودند و در اواخر سده‌ی هجدهم، یا به عبارت دقیق‌تر، درست در آغاز سده‌ی نوزدهم، یعنی دقیقاً در لحظه‌ای که ادبیات هنر حکومت‌کردن در حال ناپدید شدن بود، دوباره مورد ستایش قرار گرفت. امیر ماکیاولی در آغاز سده نوزدهم اساساً در جای دیگری، یعنی در آلمان دوباره ظاهر شد، جایی که کسانی همچون رهبرگ (۲)، لئو (۳)، رانکه (۴) و کیلرمان آن را ترجمه، معرفی و تفسیر کردند. همچنین در ایتالیا و در بافتی که باید آن را تحلیل کرد: بافتی که از یک سو، بافت ناپلئون بود، و از سوی دیگر، بافتی بود که انقلاب [۱۷۸۹

فرانسه] و مسئله‌ی انقلاب در ایالات متحده آن را به وجود آورد: چگونه و در چه شرایطی می‌توان حاکمیت یک حاکم را بر دولت حفظ کرد؟ اما همچنین در بافتی که با کلاوزویتس، مسئله‌ی رابطه‌ی میان سیاست و استراتژی ظاهر شد؛ بافتی که اهمیت سیاسی مناسبات نیروها و محاسبه‌ی این مناسبات به منزله‌ی اصلِ فهم‌پذیری و عقلانی‌سازی روابط بین‌المللی آشکار شد (کنگره‌ی وین در سال ۱۸۱۵ اهمیت سیاسی آن را آشکار کرد)؛ و سرانجام بافتی که مسئله‌ی تمامیت ارضی ایتالیا و آلمان مطرح شد، چون همان‌طور که می‌دانید، ماکیاولی دقیقاً یکی از آن کسانی بود که سعی داشتند شرایط عملی شدنِ تمامیت ارضی ایتالیا را تعریف کنند.

در همین جو است که ماکیاولی در ابتدای سده‌ی نوزدهم دوباره ظهور کرد. اما در این فاصله‌ی زمانی، یعنی بین ستایش اولیه از ماکیاولی در ابتدای سده‌ی شانزدهم و این کشف دوباره و این ارج‌گذاری مجدد در اوایل سده‌ی نوزدهم، به‌طور قطع ادبیات مفصل و متنوعی علیه ماکیاولی وجود داشت. این ادبیات گاهی به صورت آشکار و صریح بود: سلسله‌ی کاملی از کتاب‌هایی که عموماً از محیط‌های کاتولیک و حتا اغلب از یسوعی‌ها، و نیز از محیط‌های پروتستان می‌آمد؛ برای مثال، متن آمبروجو پُلیتی با عنوان بحث‌هایی درباره‌ی کتاب‌هایی که یک مسیحی باید از آن‌ها منزجر باشد (۵)؛ کتابی وجود داشت به قلم کسی که از روی بدبینی، نام خانوادگی‌اش جنتیله [مهربان] و نام‌اش اینوچنته [معصوم] بود: اینوچنته جنتیله یکی از نخستین کتاب‌ها را علیه ماکیاولی نوشت که عنوان آن گفتارهایی درباره‌ی روش‌های درست حکومت‌کردن علیه نیکولو ماکیاولی (۶) بود؛ همچنین بعداً در زمره‌ی ادبیات آشکارا ضد ماکیاولی، متن فردریک دوم را در سال ۱۷۴۰ می‌یابیم. (۷) اما ادبیات تمام‌عیار ضمنی‌یی نیز از موضع تحقیر و مخالفت پنهانی با ماکیاولی وجود داشت؛ برای مثال، کتاب انگلیسی توماس الیوت در ۱۵۸۰ با عنوان حاکم (۸)؛ کتاب پاروتا به سال ۱۵۷۹ تحت عنوان کمال زندگی سیاسی (۹)، و کتاب گیوم دولا پری‌یر با عنوان آئینه‌ی سیاسی (۱۵۶۷) (۱۰) که

شاید یکی از نخستین کتاب‌های این ادبیات ضمنی باشد و بعداً روی آن درنگ خواهیم کرد.

چه این ادبیات ضد ماکیاولی صریح باشد چه ضمنی، آن‌چه در این جا اهمیت دارد، این است که این ادبیات صرفاً کارکردهای منفی ممانعت، سانسور و رد امر غیرقابل قبول را ندارد؛ ادبیات ضد ماکیاولی گونه‌ای ایجابی است که موضوع، مفاهیم و استراتژی خود را دارد و در همین ایجابیت است که می‌خواهم این ادبیات را در نظر بگیرم.

در واقع، این ادبیات را نباید صرفاً برحسب رابطه‌اش با متن ماکیاولی و نیز آن‌چه جنبه‌های مفتضحانه یا کاملاً غیرقابل قبول آن تلقی می‌کرد، ملاحظه کرد، بلکه باید این ادبیات را برحسب چیزی بررسی کرد که می‌کوشید اساساً هنر حکومت‌کردن را تعریف کند. برخی مؤلفان ایده‌ی هنر نوین حکومت متمرکز بر دولت و مصلحت‌دولت^۱ را رد می‌کردند و به آن انگ ماکیاولیسم می‌زدند. برخی دیگر با نشان دادن این‌که هنر حکومت‌کردنی وجود دارد که هم عقلانی است و هم مشروع و امیر ماکیاولی صرفاً قرابتی ناقص با آن دارد یا کاریکاتور آن است، ماکیاولی را رد می‌کردند؛ و سرانجام مؤلفان دیگری بودند که برای اثبات مشروعیت هنر خاص حکومت‌کردن، گرایش داشتند تا دست‌کم برخی از آثار ماکیاولی را توجیه کنند (و این دقیقاً همان کاری بود که نوده^۲ در گفتارهایی درباره‌ی خراج انجام داد؛ و ماکون^۳ از این فراتر رفت تا نشان دهد که هیچ‌چیز ماکیاولی‌تر از آن شیوه‌ای نیست که براساس انجیل، خود خداوند و پیامبران‌اش یهودیان را هدایت کردند). دغدغه‌ی مشترک تمام این مؤلفان فاصله‌گرفتن از تلقی خاصی از هنر حکومت بود، تلقی‌ای که فاقد بنیان‌های الهیاتی و توجیه‌های مذهبی بود و فقط منافع امیر را هدف و اصل عقلانیت‌اش می‌دانست.

حال در این ادبیات ضد ماکیاولی، چه صریح چه ضمنی، چه چیز

۱. reason of state/raison d'Etat، عقل دولت.

2. Naudé

3. Machon

می‌یابیم؟ به‌طور قطع نوعی بازنمایی اندیشه‌ی ماکیاولی به‌صورت نگاتیو که در آن یک ماکیاولی رقیب ارائه یا بازسازی می‌شد که برای گفتن آن‌چه باید گفت، به او نیاز بود. بیایید این پرسش را کنار بگذاریم که آیا تأویل از ماکیاولی در این بحث‌ها دقیق است یا نه. مسئله‌ی اصلی این است که این بحث‌ها می‌کوشیدند تا نوعی از عقلانیت را بیان کنند که ذاتی هنر حکومت است، بدون آن‌که آن را تابع مسئله‌ی امیر و رابطه‌ی او با امیرنشین^۱ تحت حاکمیت‌اش کنند. بدین ترتیب هنر حکومت بر اساس تمایزگذاری با توانایی امیر تعریف می‌شد که برخی معتقد بودند می‌توان آن را در آثار ماکیاولی یافت و برخی دیگر آن را نمی‌یافتند؛ درعین حال، برخی نیز این هنر حکومت را به‌منزله‌ی شکل نوینی از ماکیاولیسم نقد می‌کردند.

حال این امیر بازسازی‌شده که با آن سر جنگ داشتند، چگونه ویژگی‌شماری می‌شد؟ نخست براساس یک اصل: برای ماکیاولی، امیر در رابطه‌ای تکین، بیرونی و متعالی نسبت به امیرنشین قرار دارد. امیر ماکیاولی چه امیرنشین‌اش را به‌طور موروثی به دست آورده باشد، چه با تصاحب یا فتح، در هر حال او بخشی از امیرنشین‌اش نیست و بیرونی آن است. اهمیت چندانی ندارد که رابطه‌ی امیر با امیرنشین‌اش مبتنی است بر خشونت یا میراث خانوادگی یا عهدنامه و همدستی یا توافق با سایر امیران، در هر حال این رابطه رابطه‌ای کاملاً ساختگی است: تعلق و رابطه‌ای بنیادین، ذاتی، طبیعی و حقوقی میان امیر و امیرنشین‌اش وجود ندارد. پس اصل این است: بیرونگی و متعالی بودن امیر. دوم براساس آن‌چه نتیجه‌ی این اصل است: چون این رابطه بیرونی است، پس شکننده است و بی‌وقفه مورد تهدید. تهدید بیرونی از سوی دشمنان امیر که می‌خواهند امیرنشین او را بگیرند یا بازپس بگیرند؛ و نیز تهدید درونی، چون اتباع هیچ دلیل ماتقدم و بی‌واسطه‌ای ندارند برای آن‌که اقتدار و سلطه‌ی امیر را بپذیرند. سوم این‌که از

1. principauté/principality

آن اصل و این نتیجه، ضرورتی استنتاج می‌شود: هدف از اعمال قدرت قطعاً حفظ، تقویت و محافظت از این امیرنشین است و امیرنشین نه مجموعه‌ای متشکل از اتباع و قلمرو، یعنی امیرنشین عینی، بلکه رابطه‌ی امیر با مایملک‌اش تلقی می‌شود: آن قلمروی که به ارث برده یا فتح کرده‌است و اتباعی که از او فرمان‌برداری می‌کنند. و همین امیرنشین به‌منزله‌ی رابطه‌ی امیر با اتباع و قلمروش است که باید محافظت شود و نه مستقیماً یا اساساً، قلمرو و ساکنان‌اش؛ همین رابطه‌ی شکننده‌ی امیر با امیرنشین‌اش است که هنر حکومت‌کردن و هنر امیربودنی که ماکیاولی ارائه می‌کند، باید آن را هدف خود قرار دهد.

بنابراین، همه‌ی این‌ها برای کتاب ماکیاولی این نتیجه را در پی دارد که شیوه‌ی تحلیل باید شامل دو جنبه باشد: از یک سو، نشان‌دادن خطرهای منشأ خطرهای چیست، این خطرهای چیستند و شدت آن‌ها در مقایسه با یک‌دیگر چقدر است: کدام بزرگ‌ترین خطر و کدام ضعیف‌ترین خطر است؟ و از سوی دیگر، تعیین هنر اداره‌ی مناسبات نیروهایی که به امیر امکان می‌دهند به‌گونه‌ای عمل کند که امیرنشین‌اش به‌منزله‌ی رابطه با اتباع و قلمروش قابل محافظت باشد. در کل می‌توانیم بگوییم که امیر ماکیاولی آن‌گونه که در این رساله‌های متفاوتِ صراحتاً یا تلویحاً ضد ماکیاولی ارائه می‌شد، اساساً رساله‌ی مهارت امیر در حفظ امیرنشین‌اش است. فکر می‌کنم همین رساله‌ی مهارت و کاردانی امیر است که ادبیات ضد ماکیاولی می‌خواهد چیز دیگری را جایگزین آن کند، چیزی که نسبت به مهارت امیر، باز هم یک هنر حکومت‌کردن است: مهارت‌داشتن در حفظ امیرنشین به‌هیچ‌رو مترادف نیست با برخورداری از هنر حکومت‌کردن.

هنر حکومت‌کردن عبارت از چیست؟ برای نشان‌دادن این مسئله در حالت هنوز خام و بدوی‌اش، به یکی از نخستین متن‌های این ادبیات عظیم ضد ماکیاولی می‌پردازم، یعنی به متن گیوم دو لا پری‌یر به تاریخ ۱۵۵۵ و با عنوان آئینه‌ی سیاست، شامل شیوه‌های گوناگون حکومت‌کردن.

در این متن که در قیاس با متن ماکیاولی بسیار کم بضاعت است، شماری از چیزها مطرح می‌شود که به اعتقاد من مهم‌اند. اولاً منظور لا پری‌یر از حکومت‌کردن و حکومت‌کننده چیست و چه تعریفی برای آن‌ها ارائه می‌دهد؟ او در صفحه‌ی ۴۶ متن خود می‌گوید: «حکومت‌کننده را می‌توان به هر فرمان‌روایی، امپراطوری، شاهی، امیری، اربابی، صاحب‌منصبی، اسقف اعظمی، قاضی‌یی و امثالهم اطلاق کرد.» (۱۱) همانند لا پری‌یر، دیگر نویسندگان هنر حکومت‌کردن نیز پیوسته یادآور می‌شوند که از حکومت‌کردن بر یک منزل، بر کودکان و روان‌ها، بر یک ایالت، بر یک صومعه، بر یک فرقه مذهبی و بر یک خانواده نیز سخن می‌گویند.

این گفته‌ها که واژگانی محض به نظر می‌رسند، درواقع دارای مضامین مهم سیاسی‌اند. در تأویل این نویسندگان (و این یک اصل بنیادین کتاب ماکیاولی بنابر قرائت آنان است)، امیر نزد ماکیاولی یا در بازنمایی‌هایی که از آن می‌شود، بنابر تعریف در امیرنشین خود یکتا و یگانه است و نسبت به آن موقعیتی بیرونی و متعالی دارد. درحالی‌که می‌دانیم از یک سو، حکومت‌کننده و کردار حکومت‌کدهایی بس‌گانه‌اند، چون بسیاری از افراد حکومت می‌کنند: پدر خانواده، ارشد صومعه، مربی و معلم کودک یا دانش‌آموز؛ پس حکومت‌های بسیاری وجود دارد که حکومت امیر حاکم بر دولت‌اش فقط یکی از وجوه آن است؛ و ازسوی دیگر، تمام این حکومت‌ها درونی خود جامعه یا دولت‌اند. در درون دولت است که پدر خانواده بر خانواده‌اش حکومت می‌کند و ارشد صومعه بر صومعه‌اش. پس هم‌کثرتی از شکل‌های حکومت وجود دارد، هم درون‌ماندگاریِ کردارهای حکومت نسبت به دولت، بس‌گانگی و درون‌ماندگاریِ فعالیت‌هایی که اساساً با تکیه‌گی متعالی امیر ماکیاولی مغایرت دارد.

به‌طور قطع، در میان تمام این شکل‌های حکومت که در درون جامعه و دولت درهم‌تنیده‌اند، شکل کاملاً خاصی از حکومت وجود دارد که باید به‌دقت شناسایی کرد: همین شکل خاص حکومت است که در بحث دولت

به منزله‌ی یک کل به کار می‌رود. و بدین ترتیب است که فرانسوا دو لا موت لو وایه در متنی اندکی متأخر نسبت به متنی که به آن اشاره کردم - دقیقاً یک سده‌ی بعد و شامل سلسله‌ای از نوشته‌های تربیتی که لو دو فن مخاطب آن است - تلاش می‌کند نوع‌شناسی شکل‌های متفاوت حکومت را ارائه دهد و می‌گوید که اساساً سه شکل از حکومت وجود دارد که هر یک به شکلی از هلم یا رشته‌ای خاص مربوط است: اول حکومت بر خود که به اخلاقیات مربوط است؛ دوم هنر حکومت‌کردن بایسته بر خانواده که به اقتصاد مربوط است؛ و سرانجام علم درست حکومت‌کردن بر دولت که به سیاست مربوط است. (۱۲) کاملاً آشکار است که سیاست نسبت به اخلاقیات و اقتصاد تکیه‌گی خود را دارد و لا موت لو وایه به روشنی نشان می‌دهد که سیاست نه دقیقاً اقتصاد است و نه به هیچ‌رو اخلاقیات.

فکر می‌کنم آن‌چه در این جا اهمیت دارد، این است که با وجود این نوع‌شناسی که همواره این هنرهای حکومت به آن رجوع می‌کنند و آن را اصل قرار می‌دهند، یک پیوستگی ذاتی از اولی به دومی و از دومی به سومی وجود دارد. در حالی که آموزه‌ی امیر یا نظریه‌ی حقوقی در مورد حاکم بی‌وقفه تلاش می‌کند که عدم پیوستگی میان قدرت امیر و هر شکل دیگری از قدرت را نشان دهد، چون وظیفه‌ی خود را تبیین، ارج‌گذاری و پی‌ریزی این عدم پیوستگی قرار می‌دهد، در این هنرهای حکومت، شاهد تلاش برای نشان‌دادن پیوستگی هستیم، پیوستگی از پایین به بالا و از بالا به پایین.

پیوستگی از پایین به بالا به این معنا که آن کسی که می‌خواهد توانایی حکومت بر دولت را داشته باشد، باید نخست بتواند بر خودش و سپس در سطحی دیگر، بر خانواده، دارایی و اموال‌اش حکومت کند تا سرانجام موفق به حکومت بر دولت شود. همین خطِ رو به بالاست که تمام آن تعلیم و تربیت‌های امیر را که در آن دوران بسیار مهم بود و لا موت لو وایه نمونه‌ای از آن است، مشخص می‌کند. او برای دو فن نخست کتابی از اخلاقیات، سپس کتابی در باب اقتصاد و سرانجام کتابی در باب سیاست نگاشت (۱۳). پس

تعلیم و تربیت امیر است که این پیوستگی رو به بالای شکل‌های متفاوت حکومت را تضمین می‌کند.

برعکس، پیوستگی از بالا به پایین بدین معناست که وقتی بر یک دولت به خوبی حکومت می‌شود، پدران خانواده نیز می‌توانند به خوبی بر خانواده، اموال و دارایی‌های‌شان حکومت کنند و افراد نیز می‌توانند به نحو بایسته خود را اداره کنند. همین خط رو به پایین است که حکومت خوب بر دولت روی رفتار افراد یا اداره‌ی خانواده تأثیر می‌گذارد. و این آن چیزی است که در آن دوران دقیقاً «پلیس»^۱ می‌خواندند.

تعلیم و تربیت امیر پیوستگی رو به بالای شکل‌های حکومت را تضمین می‌کند و پلیس پیوستگی رو به پایین را. در هر حال، قطعه‌ی اساسی و عنصر محوری در این پیوستگی، چه در تعلیم و تربیت امیر چه در پلیس، همین حکومت بر خانواده است که دقیقاً «تدبیر منزل»^۲ می‌خوانند. هنر حکومت آن‌گونه که در تمام این ادبیات ظاهر می‌شود، اساساً باید به این پرسش پاسخ دهد که چگونه اقتصاد یعنی شیوه‌ی اداره‌ی بایسته‌ی افراد، اموال و ثروت‌ها را آن‌گونه که درون خانواده انجام می‌گیرد و آن‌گونه که پدر خوب خانواده آن را انجام می‌دهد، پدری که قادر به اداره‌ی همسر، فرزندان و خدمتکاران است و می‌تواند موجب افزایش ثروت خانواده شود و روابط مناسبی را برای خانواده سامان دهد، چگونه این توجه و دقت بسیار و این نوع از رابطه‌ی پدر خانواده با خانواده‌اش را در اداره‌ی یک دولت وارد کنیم؟

به اعتقاد من، وارد کردن اقتصاد در درون عمل سیاسی همان چیزی است که مسئله‌ی اساسی حکومت است و پیشاپیش در سده‌ی شانزدهم و بعداً در سده‌ی هجدهم، مسئله‌ی اساسی بود. در مقاله‌ی «اقتصاد سیاسی» ژان ژاک روسو خوب می‌بینیم که چگونه روسو نیز این مسئله را در قالب همان اصطلاحات طرح می‌کند و به اجمال می‌گوید: کلمه‌ی «اقتصاد» در اصل به

1. «Police»

۲. économie، اقتصاد.

معنای «حکومت حکیمانه بر خانه برای خیر و صلاح مشترک همه‌ی خانواده» است. (۱۴) روسو می‌گوید مسئله این است که چگونه این حکومت حکیمانه بر خانواده را می‌توان با تغییرات و گسست‌هایی که به آن اشاره خواهد شد، در اداره‌ی عمومی دولت وارد کرد؟ پس حکومت‌کردن بر دولت یعنی به‌کار بستن اقتصاد در سطح کل دولت، یعنی اِعمال شکلی از مراقبت و کنترل بر اهالی و ثروت‌ها و رفتار تک‌تک آحاد که به‌همان اندازه دقیق باشد که مراقبت و کنترل پدر خانواده بر خانواده و اموال‌اش.

اصطلاحی مهم در سده‌ی هجدهم به‌خوبی سرشت‌نمای این امر است: [فرانسوا] کِنه^۱ از حکومت خوب به‌منزله‌ی یک «حکومت اقتصادی» سخن می‌گوید؛ لحظه‌ای را نزد کِنه می‌یابیم که این انگاره‌ی حکومت اقتصادی که در واقع نوعی تکرار مکررات است، ظاهر می‌شود، چون هنر حکومت‌کردن دقیقاً هنر اِعمال قدرت در شکل و مطابق الگوی اقتصاد است. اما دلیل این‌که کِنه از «حکومت اقتصادی» سخن می‌گوید، این است که کلمه‌ی «اقتصاد» بنابر دلایلی که بعداً توضیح خواهم داد، پیشاپیش در حال یافتن معنای مدرن خود بود و در این لحظه آشکار شد که موضوع اصلی خودِ جوهرِ حکومت، یعنی هنر اِعمال قدرت در شکل اقتصادی، همان چیزی است که ما امروزه اقتصاد می‌نامیم. کلمه‌ی «اقتصاد» در سده‌ی شانزدهم به معنای شکلی از حکومت بود؛ در سده‌ی هجدهم، این کلمه به سطحی از واقعیت، یعنی حوزه‌ی مداخله اطلاق شد، آن‌هم از طریق مجموعه‌ای از فرایندهایی پیچیده که فکر می‌کنم برای تاریخ‌مان کاملاً اساسی است. این همان چیزی است که حکومت‌کردن و حکومت‌شدن است.

دومین نکته‌ای که می‌خواهم در کتاب گیوم دو لا پری‌یر به آن اشاره کنم، این گفته است: «حکومت چیدمان درست چیزهایی است که مسئولیت‌شان را برعهده گرفته‌ایم تا به سمت هدفی شایسته هدایت شوند.» (۱۵) قصد دارم مجموعه‌ی دیگری از ملاحظات را در مورد این گفته ارائه دهم که از

۱. François Quesnay، (۱۶۹۴-۱۷۷۴) اقتصاددان و پزشک فرانسوی.

ملاحظات مربوط به تعریف حکومت‌کننده و حکومت متفاوت است. «حکومت چیدمان درست چیزهاست»، می‌خواهم روی این کلمه‌ی «چیزها» مکث کنم؛ وقتی در امیر ماکیاولی، سرشت‌نمای مجموعه‌ی اهدافی را در نظر می‌گیریم که قدرت بر آن‌ها اعمال می‌شود، درمی‌یابیم که از دید ماکیاولی، هدف و به‌نوعی آماج قدرت دو چیز است: از یک سو، قلمرو و از سوی دیگر ساکنان این قلمرو. در این مورد، ماکیاولی برای کاربرد خاص خود و اهداف خاص تحلیل‌اش، فقط اصلی حقوقی را تکرار می‌کند که همان اصلی است که از قرون وسطا تا سده‌ی شانزدهم در حقوق عمومی، حاکمیت^۱ را تعریف می‌کرد: حاکمیت روی چیزها اعمال نمی‌شود، بلکه پیش از هر چیز بر قلمرو و در نتیجه بر اتباع ساکن آن اعمال می‌شود. در این معنا می‌توان گفت که قلمرو کاملاً عنصر بنیادین امیرنشین ماکیاولی و حاکمیت حقوقی حاکم است، آن‌گونه که فیلسوفان یا نظریه‌پردازان حقوق تعریف می‌کنند. بی‌شک این قلمرو می‌تواند حاصل خیز یا لم‌یزرع باشد، می‌تواند جمعیتی متراکم یا برعکس پراکنده داشته باشد، مردمان‌اش می‌توانند ثروتمند یا فقیر، فعال یا تنبل باشند، اما همه‌ی این عناصر فقط متغیرهایی‌اند نسبت به قلمرو که در واقع بنیان امیرنشین یا حاکمیت است.

اما در متن لا پری می‌بینیم که تعریف حکومت به‌هیچ‌رو به قلمرو ارجاع نمی‌کند، بلکه بر چیزها حکومت می‌شود. منظور لا پری بر وقتی می‌گوید حکومت بر «چیزها» حکومت می‌کند، چیست؟ من فکر نمی‌کنم که در تقابل قرارداد با چیزها با انسان‌ها مورد نظر باشد، بلکه بیش‌تر نشان‌دادن این است که آن‌چه حکومت با آن ارتباط دارد، قلمرو نیست، بلکه نوعی مجموعه‌ی متشکل از آدم‌ها و چیزهاست. یعنی آن چیزهایی که حکومت باید مسئولیت‌شان را برعهده گیرد، انسان‌هایند، اما در روابط‌شان، در پیوندهای‌شان و در ارتباط تنگاتنگ‌شان با آن چیزهایی که عبارت‌اند از ثروت‌ها، منابع، ارزاق، و به‌طور قطع، قلمرو در مرزها و ویژگی‌ها، اقلیم،

1. souveraineté/sovereignty

خشکی و حاصل‌خیزی‌اش؛ و نیز در مناسبات‌شان با چیزهای دیگری که رسوم، عادات و شیوه‌های رفتار یا اندیشیدن است و سرانجام در مناسبات‌شان با چیزهای دیگری که می‌تواند حوادث یا بدبختی‌هایی نظیر قحط‌سالی، بیماری‌های واگیردار و مرگ باشد.

فکر می‌کنم این نکته که حکومت چیزها را اداره می‌کند و چیزها هم بدین ترتیب درهم آمیختگی انسان‌ها و چیزها فهم می‌شود، به‌سادگی در استعاره‌ای همیشگی تأیید می‌شود که همواره در رساله‌های حکومت به آن اشاره می‌کنند، یعنی استعاره‌ی کشتی. حکومت‌کردن بر کشتی چیست؟ به‌طور قطع، برعهده‌گرفتن مسئولیت ملاحان و درعین‌حال برعهده‌گرفتن مسئولیت کشتی و محموله‌هاست؛ حکومت‌کردن بر کشتی همچنین درنظرگرفتن باده‌ها، صخره‌های آبی، طوفان‌ها و آب و هوای بد است؛ و حکومت‌کردن بر کشتی عبارت است از همین مرتبط‌کردن ملاحان که باید محافظت شوند، با کشتی که باید حفظ شود، با محموله‌ها که باید به‌سلامت به بندر برسند و رابطه‌شان با تمام آن رویدادهایی که عبارت‌اند از باده‌ها، صخره‌ها و طوفان‌ها. همین مرتبط‌کردن است که سرشت‌نمای حکومت بر یک کشتی است. این نکته در مورد خانه نیز صادق است: حکومت‌کردن بر خانواده در واقع هدف‌اش محافظت از اموال خانواده نیست، بلکه اساساً افراد تشکیل‌دهنده‌ی خانواده و ثروت و کامیابی‌شان هدف است؛ و درنظرگرفتن رویدادهایی که ممکن است پیش آیند: مرگ و میرها و تولدها؛ درنظرگرفتن چیزهایی همچون وصلت با خانواده‌های دیگر. همین اداره‌ی عمومی است که سرشت‌نمای حکومت است و در قیاس با آن، مسئله‌ی املاک برای خانواده یا تصاحب حاکمیت بر یک قلمرو در نهایت فقط عناصری نسبتاً فرعی برای امیرند. پس مجموعه‌ی انسان‌ها و چیزها اساس است، و قلمرو و اموال به‌نوعی فقط متغیری از آن‌اند.

همین درون‌مایه‌ای که نزد لا‌پری‌یر و در این تعریف جالب از حکومت به‌منزله‌ی حکومت بر چیزها دیدیم، در سده‌ی هفدهم و هجدهم نیز یافت

می‌شود. فردریک دوم در کتاب *ضد ماکیاولی* (۱۶)، صفحاتی کاملاً مهم و قابل تأمل دارد. برای مثال می‌گوید: هلند را با روسیه مقایسه کنیم؛ روسیه که کشوری است با پهناورترین مرزها نسبت به تمام دولت‌های اروپایی از چه تشکیل شده است؟ از باتلاق‌ها، جنگل‌ها و بیابان‌ها؛ این کشور به زحمت از چند گروه مردمان فقیر، بیچاره، بدون کار و فعالیت و بدون صنعت تشکیل شده است. برعکس با هلند مقایسه کنیم: هلند نیز از باتلاق‌ها تشکیل شده است و بسیار کوچک است، اما در هلند جمعیت، ثروت، فعالیت بازرگانی و ناوگانی وجود دارد که هلند را به کشوری مهم در اروپا بدل می‌کند، یعنی آن چیزی که روسیه تازه در آستانه‌ی آن است. پس حکومت کردن یعنی حکومت کردن بر چیزها.

بار دیگر به آن گفته‌ای باز می‌گردم که کمی قبل از لا پری بر نقل کردم: «حکومت چیدمان درست چیزهایی است که مسئولیت‌شان را برعهده گرفته‌ایم تا به سمت هدفی شایسته هدایت شوند.» پس حکومت یک غایت دارد، یعنی «چیدمان چیزها برای هدایت به سمت هدفی شایسته»، و در همین جاست که به اعتقاد من، حکومت با وضوح بسیار در تقابل با حاکمیت قرار می‌گیرد. به طور قطع در متون فلسفی و نیز متون حقوقی، حاکمیت هرگز حقی بی‌قید و شرط معرفی نشده است. هرگز نه حقوق دانان و به طریق اولی، نه متألّهان نگفته‌اند که حاکم مشروع مجاز است قدرت خود را اعمال کند، همین و بس. حاکم برای آن‌که حاکم خوبی باشد، همواره باید هدفی را در پیش گیرد، یعنی «خیر و صلاح عمومی و رستگاری همگان».

برای مثال متنی از اواخر سده‌ی هفدهم را در نظر می‌گیرم؛ پوفندورف می‌گوید: «تنها در صورتی [به حاکمان] قدرت حاکمیت اعطا شده است که از آن برای فراهم آوردن و حفظ نفع عمومی استفاده کنند». حاکم نباید هیچ نفعی برای خودش قائل شود، مگر آن‌که به نفع دولت نیز باشد. پس این خیر و صلاح عمومی یا این رستگاری همگانی که حقوق دانان از آن سخن می‌گفتند و مرتباً به منزله‌ی هدف حاکمیت به آن استناد می‌شد و طرح می‌شد، چیست؟

اگر آن محتوای واقعی‌یی را در نظر بگیرید که حقوق‌دانان و متألّهان به این خیر و صلاح عمومی می‌دادند، درمی‌یابید که هنگامی خیر و صلاح مشترک وجود دارد که همه‌ی اتباع بدون استثناء از قوانین تبعیت کنند، به مسئولیت‌هایی که به آنان محول شده خوب عمل کنند، مشاغلی را که به آن مشغول‌اند خوب انجام دهند و نظم مستقر را دست‌کم تا آن‌جا که مطابق قوانین الهی در مورد طبیعت و انسان‌هاست، رعایت کنند. یعنی این‌که خیر عمومی اساساً اطاعت از قانون است، اطاعت از قانون حاکم زمینی یا قانون حاکم مطلق یعنی خداوند. اما در هر حال، آنچه هدف حاکمیت را مشخص می‌کند، یعنی همین خیر و صلاح مشترک و عمومی نهایتاً چیزی جز اطاعت مطلق نیست. این بدان معناست که هدف حاکمیت دورانی است: این هدف به خودِ اعمال حاکمیت باز می‌گردد؛ خیر و صلاح یعنی اطاعت از قانون، پس خیر و صلاحی که حاکمیت مد نظر دارد، این است که مردمان از آن تبعیت کنند. این دورانی بودن ذاتی چه آشکارا ساختاری نظری داشته‌باشد، چه توجیهی اخلاقی و چه اثرهایی عملی، در هر حال آن‌قدرها دور نیست از آنچه ماکیاولی می‌گفت وقتی اعلام کرد که هدف اساسی امیر باید حفظ امیرنشین‌اش باشد؛ ما همواره در دورِ [خود-ارجاعی] حاکمیت نسبت به خودش، و امیرنشین نسبت به خودش قرار داریم.

اما فکر می‌کنم، با تعریف جدید لا پری‌یر و جستارهایش برای تعریف حکومت، شاهد ظهور نوع دیگری از هدف‌مندی هستیم. لا پری‌یر حکومت را شیوه‌ی درستِ چیدنِ چیزها نه برای هدایت‌شان به سمت شکلی از «خیر و صلاح مشترک»، آن‌گونه که در متون حقوق‌دانان دیده می‌شود، بلکه برای «هدفی. شایسته» برای هر یک از این چیزهایی که دقیقاً باید حکومت شوند، تعریف می‌کند. این تعریف پیش از همه دلالت دارد بر کثرتی از هدف‌های خاص؛ برای مثال حکومت باید به گونه‌ای عمل کند که تا حد ممکن بیش‌ترین ثروت‌ها تولید شود، به مقدار کافی یا تا حد ممکن بیش‌ترین ارزاق برای مردم تأمین شود و سرانجام حکومت باید به گونه‌ای عمل کند که جمعیت ازدیاد

یابد؛ پس سلسله‌ی کاملی از هدف‌مندی‌های خاص وجود دارد که به هدف خود حکومت بدل می‌شوند. و برای دستیابی به این هدف‌های متفاوت، باید چیزها را چید. این کلمه‌ی «چیدن» مهم است. درواقع، آنچه به حاکمیت امکان دستیابی به هدف‌اش، یعنی اطاعت از قانون را می‌داد، خود قانون بود؛ پس قانون و حاکمیت کاملاً با هم عجین شده بودند. اما برعکس، در این جا تحمیل یک قانون به انسان‌ها مد نظر نیست، بلکه چیدن چیزها مد نظر است، یعنی استفاده از تاکتیک‌ها و نه قوانین، یا حتا استفاده از قوانین به منزله‌ی تاکتیک‌ها؛ باید به گونه‌ای عمل کرد که با شماری از روش‌ها، بتوان به این یا آن هدف رسید.

فکر می‌کنم در این جا گسستی مهم را شاهدیم: درحالی که هدف حاکمیت در خودش بود و حاکمیت ابزارهایش را در قالب قانون از خودش اخذ می‌کرد، هدف حکومت در چیزهایی است که اداره و هدایت می‌کند؛ این هدف را باید در کمال، در به‌حداکثر رساندن یا در تشدید فرایندهایی دید که حکومت اداره و هدایت می‌کند، و ابزارهای حکومت به جای آن که قوانین باشند، طیفی از تاکتیک‌های گوناگون‌اند. در نتیجه پس‌روی قانون، یا به عبارت دقیق‌تر، در چشم‌انداز آنچه حکومت باید باشد، به‌طور قطع قانون ابزار اصلی و مهم نیست. در این جا باز هم درون‌مایه‌ای را می‌یابیم که در سرتاسر سده‌ی هفدهم متداول بود و در سده‌ی هجدهم در تمام متون اقتصاددانان و فیزیوکرات‌ها، آشکار و واضح بود، هنگامی که آنان توضیح می‌دادند که قطعاً با قانون نیست که می‌توان واقعاً به اهداف حکومت دست یافت.

و سرانجام چهارمین نکته، گیوم دو لا پرییر می‌گوید کسی که خوب بلد است حکومت کند، باید دارای «شکیبایی، حکمت و سخت‌کوشی» (۱۷) باشد. منظور او از «شکیبایی» چیست؟ برای توضیح کلمه‌ی «شکیبایی»، او «پادشاه زنبوران عسل»، یعنی ملکه‌ی زنبوران عسل را مثال می‌آورد و می‌گوید: «ملکه بدون آن که نیازی به نیش داشته باشد، بر کندوی زنبوران

هسل حکومت می‌کند.» (۱۸) خدا می‌خواسته از این طریق - او می‌گوید «به نحوی رازورزانه» - نشان دهد که حکومت‌کننده‌ی راستین نباید نیازی داشته باشد به نیش، یعنی ابزاری برای کشتن، به یک شمشیر، تا حکومت‌اش را اعمال کند؛ او باید به جای خشم و غضب، شکیبایی داشته باشد، یا به عبارت بهتر، در شخصیت حکومت‌کننده حق کشتن و به کار بردن نیرویش نیست که اساسی و مهم است. به این نبودِ نیش چه محتوای مثبتی داده می‌شود؟ «حکمت و سخت‌کوشی». «حکمت»، دقیقاً به معنای شناخت قوانین انسانی و الهی، شناخت عدالت و برابری، آن‌گونه که سنت می‌گفت، نیست، بلکه دقیقاً همین شناخت از چیزهاست، شناخت اهدافی که می‌توان به آن‌ها دست یافت و باید به گونه‌ای عمل کرد تا به آن‌ها دست یافت، «چیدمان»ی که باید برای دستیابی به این اهداف به کار برد و همین شناخت است که حکمتِ حاکم را برمی‌سازد. «سخت‌کوشی» اش نیز دقیقاً این است که حاکم، یا به عبارت دقیق‌تر، آن کس که حکومت می‌کند، صرفاً به گونه‌ای عمل کند و خود را قلمداد کند که گویی در خدمت کسانی است که بر آنان حکومت می‌شود. در این مورد نیز لا پری پر مثال پدر خانواده را می‌آورد: پدر خانواده آن کسی است که در خانه زودتر از سایرین از خواب برمی‌خیزد و دیرتر از سایرین می‌خوابد، کسی است که مواظب همه است، چون خود را در خدمت خانه‌اش می‌داند.

این ویژگی شماری حکومت کاملاً متفاوت است از ویژگی شماری امیر نزد ماکیاولی. البته این انگاره‌ی حکومت، با وجود برخی جنبه‌های بدیع، هنوز بسیار خام و ناپخته است. فکر می‌کنم که این طرح کوتاه اولیه از انگاره و نظریه‌ی هنر حکومت‌کردن به‌طور قطع در سده‌ی شانزدهم امری خیالی و فقط موضوع نظریه‌پردازان سیاسی نبود و می‌توان هبسته‌های آن را در واقعیت نشان داد. از یک سو، نظریه‌ی هنر حکومت‌کردن از سده‌ی شانزدهم به بعد با توسعه‌ی سلطنت‌های قلمرومند (ظهور دستگاه‌ها، ظهور تقویت‌کننده‌های حکومت و غیره) در ارتباط بود؛ از سوی دیگر، با مجموعه‌ی

کاملی از تحلیل‌ها و دانش‌هایی در ارتباط بود که از اواخر سده‌ی شانزدهم به بعد توسعه یافتند و در سده‌ی هفدهم کاملاً اهمیت یافتند و اساساً عبارت بودند از شناخت از دولت در داده‌های متفاوت و ابعاد و عوامل متفاوت قدرت‌اش که دقیقاً «علم آمار» به منزله‌ی علم دولت می‌نامیم. و سرانجام و سوم این‌که این جستارِ هنر حکومت‌کردن نمی‌تواند با مرکانتیلیسم^۱ و علم عواید عمومی^۲ مرتبط نباشد.

مختصر این‌که هنر حکومت‌کردن در اواخر سده‌ی شانزدهم و اوایل سده‌ی هفدهم، نخستین تبلور خود را یافت و حول درون‌مایه‌ی مصلحتِ دولت سازمان یافت، مصلحت دولت نه در معنایی تحقیرآمیز و منفی که امروزه به آن داده می‌شود (زیرپا‌گذارِ اصول حقوق، برابری یا انسانیت در جهت منافعِ صرفِ دولت)، بلکه در معنایی مثبت و کامل. مطابق قوانین عقلانی، بر دولت حکومت می‌شود، قوانینی که خاص آن‌اند و از قوانین صرفاً طبیعی یا الهی و دستورات صرف حکمت و دوراندیشی منتح نشده‌اند؛ دولت همانند طبیعت، عقلانیت خاص خود را دارد، حتا اگر این عقلانیت از نوع متفاوتی باشد. برعکس، هنر حکومت‌کردن به جای آن‌که بنیان‌هایش را در قواعد متعالی، الگویی کیهان‌شناختی یا آرمانی فلسفی و اخلاقی جست‌وجو کند، باید اصول عقلانیت‌اش را در آن چیزی بیابد که واقعیت خاص دولت است. این‌ها همان عناصر نخستین عقلانیت دولتی‌اند که من در درس‌های آینده به آن‌ها باز می‌گردم. اما در این جا می‌توان گفت که این مصلحت دولت مانعی بر سر راه توسعه‌ی هنر حکومت‌کردن بود که تا اواخر سده‌ی هجدهم به طول انجامید.^۳

1. mercantilisme

2. cameralisme

۳. بر مبنای متن فرانسوی دیگری که در دست است، این بخش از صحبت‌های فوکو بدین صورت آمده است: «که این هر دو هم تلاش‌هایی‌اند برای عقلانی‌کردنِ عملِ حکومت‌کردن دقیقاً به تبع دانش به دست‌آمده از آمار، هم دکترینی - یا به عبارت دقیق‌تر - اصول دکترینی‌اند که ناظر به ازدیاد قدرت و ثروت دولت است. از همین رو، این هنر

من فکر می‌کنم برای این ممانعت دلایل چندی وجود دارد. نخست، **دلایلی تاریخی** در معنای دقیق کلمه، مانع این هنر حکومت‌کردن بود. مجموعه‌ای از بحران‌های عظیم سده‌ی هفدهم: اول جنگ سی‌ساله^۱ به همراه خرابی‌ها و ویرانی‌هایش؛ دوم شورش‌های عظیم دهقانی و شهری در **هرست** در میانه‌ی سده؛ و سرانجام بحران مالی و نیز بحران عایدات کشور در **پایان سده** که تمام سیاست سلطنت‌های غربی را تا پایان سده‌ی هفدهم زیر **بار قرض برد**. هنر حکومت‌کردن نمی‌توانست توسعه و انعکاس یابد و تمام **ابعادش** را به کار گیرد و تکثیر دهد، مگر در دوران توسعه، یعنی در موقعیتی **بهر** از اضطرارهای عظیم نظامی، اقتصادی و سیاسی که بی‌وقفه بر سرتاسر **سده‌ی هفدهم** فشار می‌آورد. دلایل تاریخی کلان و مقدماتی که مانع از این **هنر حکومت‌کردن** بود.

همچنین فکر می‌کنم این هنر حکومت‌کردن که در سده‌ی شانزدهم صورت‌بندی شد، در سده‌ی هفدهم بنابر دلایل دیگری با ممانعت مواجه شد، دلایلی که می‌توان در قالب اصطلاحاتی که من چندان علاقه‌ای به آن‌ها ندارم، ساختارهای نهادی و ذهنی نامید. در هر حال، می‌توان گفت که اولویت مسئله‌ی اعمال حاکمیت، هم به منزله‌ی پرسشی نظری هم به منزله‌ی اصل سازمان سیاسی، عاملی بنیادین در این ممانعت از هنر حکومت‌کردن بود. مادامی‌که حاکمیت مسئله‌ی اصلی بود، مادامی‌که نهادهای حاکمیت نهادهای

حکومت‌کردن فقط یک اندیشه‌ی فلسفی یا اندیشه‌ی مشاوران امیر نیست؛ و اگر صورت‌بندی شده‌است، دقیقاً به این دلیل است که دستگاه اداری سلطنت و شکل‌هایی از دانش که به آن مربوط‌اند، در حال استقرار بودند.

اما این هنر حکومت‌کردن نتوانست تا پیش از قرن هجدهم محتوای خود را بیابد و به اوج برسد. به عبارتی می‌توان گفت که تا این دوران، هنر حکومت‌کردن در چارچوب شکل‌های سلطنت اداری محدود ماند. این‌که هنر حکومت‌کردن این چنین محدود ماند و زندانی ساختارها باقی ماند، به اعتقاد من چند دلیل دارد. نخست دلایلی تاریخی، در معنای دقیق کلمه، مانع این هنر حکومت‌کردن بود.»

۱. جنگ سیاسی و دینی میان امیران پروتستان آلمانی و حکومت سلطنتی کاتولیک که دامنه‌ی آن اروپا را نیز دربرگرفت.

اساسی بودند، مادامی که اعمال قدرت اعمال حاکمیت تلقی می شد، هنر حکومت کردن نمی توانست به شیوه ای خاص و مستقل توسعه یابد و فکر می کنم مرکانتیلیسم دقیقاً مثال خوبی برای این امر است. مرکانتیلیسم نخستین تلاش، یا به تعبیر من، نخستین تأیید این هنر حکومت کردن، هم در سطح کردارهای سیاسی هم در سطح شناخت ها در مورد دولت بود. در این معنا می توان گفت که مرکانتیلیسم نخستین آستانه ی عقلانیت در این هنر حکومت کردن بود که متن لا پری فقط چند اصل بیش تر اخلاقی تا واقعی آن را نشان می دهد. مرکانتیلیسم نخستین عقلانی سازی اعمال قدرت به منزله ی کردار حکومت است؛ و این نخستین باری است که دانشی از دولت شکل گرفت که بتوان از آن به منزله ی تاکتیک حکومت استفاده کرد؛ اما از مرکانتیلیسم دقیقاً از آن رو ممانعت و جلوگیری شد که هدف اساسی اش را توان حاکم قرار داد: نه آن قدرها در جهت ثروت مندتر شدن کشور، بلکه حاکم چگونه عمل کند که بتواند ثروت اندوزی کند، گنج هایی گرد آورد و ارتش هایی برپا کند که به کمک آنها بتواند سیاست اش را پیش ببرد؟ هدف مرکانتیلیسم توان حاکم است و ابزارهایی که از آنها بهره می گیرد، قوانین، فرمان ها و مقررات اند، یعنی سلاح های سنتی حاکمیت. هدف حاکم بود و ابزارها هم همان ابزارهای حاکمیت بودند. مرکانتیلیسم تلاش می کرد تا امکان هایی را که هنر سنجیده ی حکومت فراهم کرده بود، وارد ساختار نهاده و ذهنی حاکمیت که مانع از این هنر بود، کند.

در سرتاسر سده ی هفدهم و تا خلاصی بزرگ از درون مایه های مرکانتیلیستی در ابتدای سده ی هجدهم، هنر حکومت کردن هنوز به نوعی درجا می زد و میان دو چیز گرفتار بود. از یک سو، چارچوبی بیش از حد فراخ، بیش از حد انتزاعی و بیش از حد انعطاف ناپذیر که دقیقاً حاکمیت به منزله ی مسئله و نهاد بود؛ هنر حکومت کردن کوشید تا با نظریه ی حاکمیت ترکیب شود: تلاش می شد تا از نظریه ی نوشده ی حاکمیت، اصول راهنمای هنر حکومت کردن استنتاج شود. در همین جاست که حقوق دانان سده ی هفدهم

هنگامی که نظریه‌ی قرارداد را صورت‌بندی یا احیا می‌کردند، وارد صحنه شدند. نظریه‌ی قرارداد دقیقاً نظریه‌ای شد که به‌یمن آن قرارداد پایه‌گذار، یعنی تعهد متقابل حاکمان و اتباع، توانست به‌منزله‌ی چارچوبی نظری برای استخراج اصول عمومی هنر حکومت‌کردن عمل کند. اما گرچه نظریه‌ی قرارداد و تأمل بر مناسبات حاکم و اتباع نقشی بسیار مهم در نظریه‌ی حقوق عمومی داشت - درواقع، مثال‌ها بزرگوار این امر است، هرچند روی هم رفته او قصد داشت اصول راهبر هنر حکومت‌کردن را بیابد -، با این حال، همواره در صورت‌بندی اصول کلی حقوق عمومی درجا می‌زدند.

پس از یک سو چارچوب بیش از حد فراخ، بیش از حد انتزاعی و بیش از حد انعطاف‌ناپذیر حاکمیت، و از سوی دیگر، الگویی بیش از حد تنگ، بیش از حد ضعیف و بیش از حد سُست، یعنی الگوی خانواده. هنر حکومت‌کردن یا تلاش می‌کرد که به شکل کلی حاکمیت پیوندد، یا، و به عبارت دقیق‌تر، یا در عین حال، به آن الگوی انضمامی یعنی حکومت بر خانواده رضایت دهد. آن کس که حکومت می‌کند، باید چگونه عمل کند تا بتواند بر دولت به‌شیوه‌ای به همان اندازه دقیق و موثکافانه حکومت کند که می‌توان بر خانواده حکومت کرد؟ و بدین طریق، با ممانعت این ایده‌ی اقتصاد مواجه شدند که در همین دوران هنوز هم فقط به اداره‌ی مجموعه‌ای کوچک متشکل از خانواده و خانوار ارجاع می‌داد. اقتصاد مبتنی بر الگوی خانواده نمی‌توانست به‌درستی به اهمیت مایملک اراضی و اموال سلطنتی پاسخ دهد. خانوار و پدر خانواده از یک سو، دولت و حاکم از سوی دیگر؛ هنر حکومت‌کردن نمی‌توانست ساحت خاص خود را بیابد.

چگونه این مانع از سر راه هنر حکومت‌کردن برداشته شد؟ باید این برداشتن موانع را درست همانند خود موانع در شماری از فرایندهای عمومی جا داد که عبارت‌اند از گسترش جمعیت در سده‌ی هجدهم مرتبط با افزایش پول که خود این افزایش مرتبط است با افزایش تولیدات کشاورزی مطابق با فرایندهای چرخه‌ای که مورخان به‌خوبی با آن آشنایند. اگر تمام این‌ها

چارچوبی عمومی باشد، می‌توان به‌طور دقیق‌تر گفت که برداشتن مانع از سر راه هنر حکومت‌کردن مرتبط است با ظهور مسئله‌ی جمعیت. یا می‌توان گفت که فرایندی کاملاً ظریف وجود داشت - که باید تلاش کرد آن را با جزئیات تمام بازسازی کرد - و در این فرایند می‌بینیم که چگونه علم حکومت‌کردن، تمرکز اقتصاد بر چیزی غیر از خانواده و سرانجام مسئله‌ی جمعیت به یک‌دیگر مرتبط‌اند.

از طریق توسعه‌ی علم حکومت‌کردن بود که اقتصاد توانست بر سطح معینی از واقعیت که اکنون «اقتصادی» می‌نامیم، تمرکز یابد. و نیز از طریق توسعه‌ی علم حکومت‌کردن بود که برجسته‌کردن مسئله‌ی خاص جمعیت امکان‌پذیر شد؛ اما همچنین می‌توان گفت که به‌یمن درک مسائل خاص جمعیت و به‌یمن تفکیک این سطح از واقعیت که اقتصاد می‌نامیم، سرانجام در نظر گرفتن و محاسبه‌ی مسئله‌ی حکومت و تأمل بر آن خارج از چارچوب حقوقی حاکمیت امکان‌پذیر شد. علم آمار نیز که در چارچوب مرکانتیلیسم هرگز نتوانست عمل کند، مگر در درون و به‌نوعی به نفع اداره‌ی سلطنتی که خودش در قالب حاکمیت عمل می‌کرد، بدل شد به عامل تکنیکی اصلی یا یکی از عوامل تکنیکی اصلی این رفع موانع.

در واقع، مسئله‌ی جمعیت چگونه توانست موانع را از سر راه هنر حکومت‌کردن بردارد؟ چشم‌انداز جمعیت و واقعیت پدیده‌های خاص جمعیت امکان کنار گذاشتن قطعی الگوی خانواده را فراهم آورد و این انگاره‌ی اقتصاد توانست بر چیز دیگری مبتنی شود. در واقع، همین علم آمار که تا آن زمان در درون چارچوب‌های اداری و در نتیجه در درون عملکرد حاکمیت عمل می‌کرد، به تدریج کشف کرد و نشان داد که جمعیت قاعده‌مندی‌های خاص خود را دارد: شمار مرده‌ها، شمار بیماری‌ها و نظم حوادث. همچنین آمار نشان داد که جمعیت دارای اثرهای خاص تجمع است و این پدیده‌ها را نمی‌توان تا حد پدیده‌های خانواده فروکاست: بیماری‌های واگیردار عظیم، گسترش بیماری‌های بومی، ماریج کار و ثروت. به علاوه آمار

نشان داد که جمعیت با جابه‌جایی‌هایش، شیوه‌های عمل، و فعالیت‌اش اثرهای اقتصادی خاصی دارد. آمار اندازه‌گیری کمی پدیده‌های خاص جمعیت را امکان‌پذیر کرد و بدین ترتیب خاص‌بودگی جمعیت را که نمی‌توان تا حد چارچوب کوچک خانواده فروکاست. به‌استثنای شماری از درون‌مایه‌های باقی‌مانده که می‌توانند درون‌مایه‌های اخلاقی و مذهبی باشند، خانواده در مقام الگوی حکومت محو شد.

در مقابل، آنچه در این زمان ظهور کرد، خانواده به‌منزله‌ی عنصری در درون جمعیت و تقویت‌کننده‌ای بنیادی در حکومت بر جمعیت بود. به عبارت دیگر، تا پیش از مسئله‌سازی جمعیت، هنر حکومت‌کردن فقط می‌توانست بر مبنای الگوی خانواده و بر مبنای اقتصاد به‌منزله‌ی اداره‌ی خانواده فهم شود. برعکس، از آن زمان که جمعیت به‌منزله‌ی چیزی مطلقاً غیر قابل تقلیل به خانواده ظاهر شد، خانواده نسبت به جمعیت در درجه‌ی دوم قرار گرفت؛ خانواده به‌منزله‌ی عنصری در درون جمعیت ظاهر شد. پس خانواده دیگر نه یک الگو، بلکه یک قطعه بود، قطعه‌ای صرفاً ممتاز، چون هر وقت که به اطلاعاتی در مورد رفتار جنسی، جمعیت‌نگاری، شمار کودکان و مصرف جمعیت نیاز هست، کسب این اطلاعات از طریق خانواده امکان‌پذیر است. اما خانواده از الگو به ابزار بدل شد، ابزاری ممتاز برای حکومت بر جمعیت‌ها و نه الگویی موهوم برای حکومت خوب. این جابه‌جایی خانواده از سطح الگو به سطح ابزار کاملاً اساسی است. و درواقع، از میانه‌ی سده‌ی هجدهم بود که با اقداماتی برای کاهش مرگ‌ومیر، ترغیب به ازدواج، واکسیناسیون و غیره، خانواده در این کاربرد ابزاری نسبت به جمعیت ظاهر شد. بنابراین آنچه امکان داد جمعیت موانع بر سر راه هنر حکومت‌کردن را بردارد، این بود که جمعیت الگوی خانواده را حذف کرد.

دوم این که جمعیت کاملاً به‌منزله‌ی هدف نهایی حکومت ظاهر شد: زیرا درواقع، هدف حکومت چه می‌توانست باشد؟ برخلاف حاکمیت، هدف حکومت به‌طور قطع نه حکومت‌کردن یا افزایش ثروت حاکم، بلکه بهبود

سرنوشت جمعیت، افزایش ثروت‌شان، طول عمر و سلامت‌شان است؛ و ابزارهایی که حکومت برای رسیدن به این هدف‌ها به کار می‌گیرد، به نوعی درون‌ماندگارِ حوزه‌ی جمعیت‌اند؛ اساساً این جمعیت است که حکومت بر آن عمل می‌کند، حال چه مستقیم از طریق کارهای عمومی، یا غیرمستقیم به کمک تکنیک‌هایی که برای مثال بدون آن‌که مردم دریابند، به نرخ موالید ترغیب می‌کند، یا جریان‌های جمعیت را به مناطقی خاص یا فعالیت‌هایی معین هدایت می‌کند. پس جمعیت به جای آن‌که به منزله‌ی توانِ حاکم ظاهر شود، هدف و ابزار حکومت است. جمعیت به منزله‌ی سوژه‌ی نیازها و تمایلات و نیز به منزله‌ی ابژه‌ای در دستان حکومت ظاهر می‌شود، آگاه در برابر حکومت از آن‌چه خود می‌خواهد و نیز ناآگاه از آن‌چه به انجام‌اش واداشته می‌شود. منفعت به مثابه آگاهی هر یک از افراد تشکیل‌دهنده‌ی جمعیت و منفعت به مثابه منفعت جمعیت، حال این منافع و تمایلات افراد تشکیل‌دهنده‌ی جمعیت هرچه می‌خواهد باشد، هدف و ابزار بنیادین حکومت بر جمعیت‌هاست. تولد یک هنر، یا در هر حال، تاکتیک‌ها و تکنیک‌هایی کاملاً نو. و سرانجام جمعیت نقطه‌ای شد و چیزی حول آن سازمان یافت که در متون سده‌ی شانزدهم «شکیبایی حاکم» خوانده می‌شد، یعنی این‌که جمعیت چیزی شد که حکومت باید آن را در ملاحظات و دانش‌اش در نظر گیرد تا بتواند به شیوه‌ای عقلانی و سنجیده به طور مؤثر حکومت کند. بر ساختن دانشی از حکومت کاملاً جدایی‌ناپذیر است از بر ساختن دانشی از تمامی فرایندهای مرتبط با جمعیت در معنای گسترده‌ی آن، آن‌چه امروز دقیقاً «علم اقتصاد» نامیده می‌شود. در درس پیشین گفتم که بر ساختن اقتصاد سیاسی از لحظه‌ای امکان‌پذیر شد که در میان عناصر متفاوت ثروت، موضوعی جدید یعنی جمعیت ظاهر شد. با درک این شبکه‌ی پیوسته و بس‌گانه از نسبت‌های میان جمعیت و قلمرو و ثروت بود که علمی بر ساخته شد که «اقتصاد سیاسی» نامیده می‌شود و هم‌زمان، نوعی از دخالتِ سرشت‌نمای حکومت که دخالت در حوزه‌ی اقتصاد و جمعیت است. مختصر این‌که گذار در سده‌ی هجدهم از

هنر حکومت‌کردن به علم سیاست و گذار از نظامی تحت سیطره‌ی ساختارهای حاکمیت به نظامی تحت سیطره‌ی تکنیک‌های حکومت حول جمعیت و در نتیجه، حول تولد اقتصاد سیاسی انجام گرفت.

با گفتن این نکته، به‌هیچ‌رو نمی‌خواهم بگویم که حاکمیت از آن زمان که هنر حکومت‌کردن به علم سیاست بدل شد، دیگر نقشی ایفا نمی‌کند؛ حتا برعکس، می‌خواهم بگویم که مسئله‌ی حاکمیت هیچ‌گاه به‌شدت این زمان طرح نشده بود، چون دیگر به‌مانند سده‌ی شانزدهم یا هفدهم، مسئله این نبود که هنر حکومت‌کردن از نظریه‌ی حاکمیت استنتاج شود، بلکه مسئله این بود که با توجه به این‌که هنر حکومت‌کردن وجود داشت و در حال توسعه بود، چه شکل حقوقی، چه شکل نهادی و چه بنیان حقوقی‌یی را می‌توان به حاکمیت داد که سرشت نمای یک دولت باشد.

دو متن از روسو را بخوانیم. در نخستین متن از لحاظ زمانی، یعنی مقاله‌ی «اقتصاد سیاسی» در دانش‌نامه، می‌بینیم که چگونه روسو مسئله‌ی حکومت و هنر حکومت‌کردن را با ثبت دقیق این نکته طرح می‌کند. و متن از این منظر بسیار سرشت‌نماست. که کلمه‌ی «اقتصاد» در اصل به معنای اداره‌ی اموال خانواده توسط پدر خانواده است (۱۹)؛ اما این الگو را دیگر نباید پذیرفت، حتا اگر در گذشته به آن ارجاع می‌شده است. او می‌گوید در روزگار ما خوب می‌دانیم که اقتصاد سیاسی دیگر اقتصاد خانواده نیست و بدون آن‌که اشاره‌ای صریح به فیزیوکراسی یا علم آمار یا مسئله‌ی عمومی جمعیت بکند، به این گسست و این واقعیت اشاره می‌کند که اقتصاد - اقتصاد سیاسی - معنایی کاملاً جدید دارد که دیگر نباید به الگوی قدیمی خانواده فروکاسته شود. (۲۰) در هر حال، روسو در این مقاله، این وظیفه را در پیش می‌گیرد که هنر حکومت را تعریف کند. سپس قرارداد اجتماعی را می‌نویسد که مسئله‌ی آن دقیقاً این است که چگونه با انگاره‌هایی نظیر انگاره‌ی «طبیعت»، «قرارداد» و «اراده‌ی عمومی»، می‌توان اصل عمومی حکومت را ارائه داد، اصلی که جا را هم برای اصل حقوقی حاکمیت باز می‌کند هم برای عناصری که بر اساس آن‌ها

می‌توان هنر حکومت را تعریف و ویژگی‌شماری کرد. پس حاکمیت به‌هیچ‌رو با ظهور هنر جدید حکومت‌کردن حذف نشد، هنری که دیگر از آستانه‌ی یک علم سیاسی گذشته بود؛ مسئله‌ی حاکمیت هرگز حذف نشد، بلکه با شدتی بیش از همیشه طرح شد.

انضباط نیز حذف نشد. به‌طور قطع، سازمان‌دهی و استقرار آن و تمام نهادهایی که انضباط در درون آن‌ها در سده‌ی هفدهم و آغاز سده‌ی هجدهم شکوفا شد (مدارس، کارگاه‌ها، ارتش‌ها)، همگی با توسعه‌ی سلطنت‌های اداری بزرگ عجین بود و فقط بر مبنای آن قابل فهم است، اما انضباط نیز هرگز مهم‌تر و باارزش‌تر از زمانی نبود که تلاش شد جمعیت اداره شود. اداره‌ی جمعیت به معنای اداره‌ی صرف توده‌ای جمعی از پدیده‌ها یا اداره‌ی صرف آن‌ها در سطح نتایج کلی‌شان نیست؛ بلکه اداره‌ی جمعیت به معنای اداره‌ی آن در عمق و در نکات ریز و جزئیات نیز هست.

ایده‌ی حکومت بر جمعیت مسئله‌ی بنیان حاکمیت را موشکافانه‌تر کرد. روسو را در نظر بگیریم - و ضرورت توسعه‌ی انضباط‌ها را نیز بیشتر کرد (در جای دیگری (۲۱) تلاش کردم این تاریخ انضباط‌ها را تحلیل کنم). به‌نحوی که نباید مسائل را برحسب جایگزینی جامعه‌ی حاکمیت‌مند با جامعه‌ی انضباطی و سپس جایگزینی جامعه‌ی انضباطی با جامعه‌ی به‌اصطلاح حکومتی فهم کرد. بلکه در واقع یک مثلث وجود دارد: حاکمیت - انضباط - اداره‌ی حکومتی که آماج اصلی‌اش جمعیت است و سازوکارهای اساسی‌اش سامانه‌های امنیت. در هر حال، آنچه می‌خواستم نشان دهم رابطه‌ی تاریخی عمیقی بود میان جنبشی که پارامترهای ثابت حاکمیت را در پس مسئله‌ی انتخاب‌های حکومت که اکنون اهمیت یافته‌بود، برهم زد، دوم جنبشی که جمعیت را به‌مثابه یک داده، یک حوزه‌ی دخالت و هدف تکنیک‌های حکومت ظاهر کرد، و سوم جنبشی که اقتصاد را به‌منزله‌ی عرصه‌ی خاص واقعیت و اقتصاد سیاسی را هم به‌منزله‌ی علم هم به‌منزله‌ی تکنیک دخالت حکومت در این حوزه از واقعیت، متمایز کرد. فکر می‌کنم

همین سه جنبش، یعنی حکومت، جمعیت و اقتصاد سیاسی است که باید نشان داد از سده‌ی هجدهم به بعد، سلسله‌ی مستحکمی را ایجاد کردند که تا به امروز تجزیه نشده است.

می‌خواهم فقط نکته‌ای را اضافه کنم: اگر می‌خواستم به مجموعه درس‌هایی که امسال آغاز کرده‌ام، عنوانی دقیق‌تر دهم، به طور قطع «امنیت، قلمرو و جمعیت» را انتخاب نمی‌کردم. عنوانی که اکنون می‌خواهم انتخاب کنم، چیزی است که یک «تاریخ حکومت‌مندی» می‌نامم. منظور من از کلمه‌ی «حکومت‌مندی» سه چیز است:

نخست، مجموعه‌ای از نهادها، رویه‌ها، تحلیل‌ها و تأملات، محاسبه‌ها و تاکتیک‌هایی که اعمال این شکل کاملاً خاص و هرچند پیچیده‌ی قدرت را امکان‌پذیر می‌کنند، قدرتی که آماج اصلی‌اش جمعیت، شکل اصلی دانش‌اش اقتصاد سیاسی، و ابزار تکنیکی ذاتی‌اش سامانه‌های امنیت‌اند.

دوم، گرایش و خط نیرویی که در سرتاسر غرب و از دیرباز، بی‌وقفه به سمت تفوق آن نوع قدرتی رهنمون شد که می‌توان «حکومت» نامید، تفوق بر تمامی انواع دیگر قدرت، یعنی حاکمیت و انضباط، که از یک سو، منجر شد به توسعه‌ی سلسله‌ی کاملی از دستگاه‌های خاص حکومت و از سوی دیگر، به توسعه‌ی سلسله‌ی کاملی از دانش‌ها.

سرانجام، منظور من از «حکومت‌مندی» عبارت است از فرایند، یا به عبارت دقیق‌تر، نتیجه‌ی فرایندی که از طریق آن دولتِ عدالت قرون وسطا که در سده‌ی پانزدهم و شانزدهم به دولت اداری بدل شده بود، به تدریج «حکومت‌مند»^۱ شد. می‌دانیم که امروزه عشق به دولت با هراس از آنچه جذابیتی دارد؛ می‌دانیم که چقدر به تولد دولت، به تاریخ‌اش، به پیشرفت‌هایش، به قدرت و زیاده‌روی‌هایش توجه و علاقه داریم. به اعتقاد من، این ارزش‌دهی بیش از حد به مسئله‌ی دولت اساساً به دو صورت است. یکی به صورت بی‌واسطه،

1. «gouvernementalisé»/«governmentalized»

عاطفی و تراژیک که تغزل‌گرایی هیولای سرد در برابر ماست؛ شکل دوم این ارزش‌دهی بیش از حد به مسئله‌ی دولت - که شکلی متناقض‌نماست، زیرا ظاهراً فروکاهنده است - تحلیلی است که عبارت است از فروکاستن دولت به شمار معینی از کارکردها، نظیر توسعه‌ی نیروهای تولید و بازتولید مناسبات تولید، و این نقش نسبتاً فروکاهنده‌ی دولت در عین حال دولت را بدل می‌کند به چیزی کاملاً اساسی، آماجی برای حمله، و همان‌طور که خوب می‌دانیم، به موقعیتی ممتاز برای تصرف. اما بی‌شک دولت هیچ زمان دیگری در تاریخ‌اش بیش از اکنون چنین یکپارچگی، چنین فردیت، چنین کارکردمندی دقیق، و حتا می‌توانم بگویم چنین اهمیتی نداشته‌است؛ شاید روی هم رفته، دولت فقط واقعیتی ترکیبی و انتزاعی اسطوره‌شده باشد که از اهمیت‌اش بیش از آنچه تصور می‌شود، کاسته شده‌است. شاید آن‌چه برای مدرنیته‌ی ما، یعنی برای اکنونیت ما، اهمیت دارد، دولتی شدن جامعه نیست، بلکه آن چیزی است که من «حکومت‌مند شدن» دولت می‌نامم.

ما در عصر حکومت‌مندی زندگی می‌کنیم، حکومت‌مندی‌یی که در سده‌ی هجدهم کشف شد. حکومت‌مند شدن دولت پدیده‌ای به‌ویژه حيله‌گرانه است، زیرا گرچه مسائل حکومت‌مندی و تکنیک‌های حکومت واقعاً بدل شدند به یگانه مسئله‌ی سیاسی و یگانه فضای واقعی مبارزه و نبردهای سیاسی، با این حال، حکومت‌مند شدن دولت پدیده‌ای است که بقای دولت را امکان‌پذیر ساخت. و می‌توان گفت که اگر دولت امروز بدین‌گونه وجود دارد، این دقیقاً به‌یمن همین حکومت‌مندی است که هم درونی و هم بیرونی دولت است، زیرا این تاکتیک‌های حکومت‌اند که در هر لحظه امکان تعریف و مشخص شدن این نکته را می‌دهند که چه چیزی باید به دولت مربوط باشد و چه چیزی نباید به آن مربوط باشد، چه چیزی عمومی است و چه چیزی خصوصی، چه چیزی دولتی است و چه چیزی غیردولتی. پس دولت را در بقاء و محدودیت‌هایش فقط باید برمبنای تاکتیک‌های عمومی حکومت‌مندی فهمید.

شاید بتوان به‌شیوه‌ای کاملاً کلی، سردستی و در نتیجه غیردقیق، شکل‌های عظیم و اقتصادهای عظیم قدرت در غرب را بدین صورت بازسازی کرد: نخست، دولت عدالت که در قلمرومندی فئودالی متولد شد و در کل منطبق بود بر جامعه‌ی قانون - قوانین عرفی و قوانین مکتوب - به همراه بازی تمام‌عیار تعهدات و دعاوی، دوم دولت اداری که در سده‌ی پانزدهم و شانزدهم در قلمرومندی دارای مرزهای ملی و نه دیگر فئودالی متولد شد و منطبق بود بر جامعه‌ی مقررات و انضباط‌ها، و سرانجام دولت حکومتی که دیگر اساساً با قلمرومندی و مساحت تحت اشغال‌اش تعریف نمی‌شود، بلکه با یک توده تعریف می‌شود: توده‌ی جمعیت و حجم و تراکم‌اش و نیز البته با قلمروی که این جمعیت روی آن گسترش یافته‌است، اما به‌نوعی فقط یک مؤلفه‌ی آن است. این دولت حکومتی که اساساً بر جمعیت استوار است و به ابزار دانش اقتصادی ارجاع می‌کند و از آن استفاده می‌کند، منطبق است بر جامعه‌ای کنترل‌شده توسط سامانه‌های امنیت.

این بود چند گفتار درباره‌ی استقرار این پدیده‌ی حکومت‌مندی که فکر می‌کنم پدیده‌ای مهم است. در آینده تلاش می‌کنم نشان دهم که چگونه حکومت‌مندی از یک سو بر مبنای الگویی قدیمی، یعنی الگوی شبان‌کارگی مسیحی متولد شد، دوم این‌که چگونه بر مبنای الگو، یا به عبارت دقیق‌تر، بر مبنای تکنیکی دیپلماتیک - نظامی استوار شد، و سوم این‌که چگونه این حکومت‌مندی فقط به‌یمن سلسله‌ای از ابزارهای کاملاً خاص، توانست ابعادی را که دارد، به کار گیرد، ابزارهایی که شکل‌گیری‌شان دقیقاً مقارن با هنر حکومت‌کردن بود و پلیس در معنای قدیمی واژه (معنای سده‌ی هفدهمی و هجدهمی) نام دارد. من فکر می‌کنم شبان‌کارگی و تکنیک نوین دیپلماتیک - نظامی و سرانجام پلیس سه عنصر بزرگ‌اند که ظاهر شدن این پدیده‌ی بنیادین در تاریخ غرب، یعنی حکومت‌مند شدن دولت بر مبنای آن‌ها امکان‌پذیر شد.

یادداشت‌ها

1. Machiavel (N.), *II Principe*, Rome, 1532.
[ماکیاواللی شهریار، ترجمه‌ی داریوش آشوری، انتشارات آگاه، ۱۳۸۸].
 2. Rehberg (A.W.), *Das Buch von Fursten*, Hanovre. 1910.
 3. Leo (H.), *Die Briefe des Florentinischen Kanzlers*, Berlin, 1826.
 4. Ranke (L. von), *Historisch-politische Zeitschrift*, Berlin, 1832-1833.
 5. Ambrogio Polito, *Disputationes de libris a christiano deterstandis*, 1542.
 6. Innocente Gentile, *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre prinipat, contre Nicolas Machiavel*, 1576.
 7. Frédéric II, *Anti-Machiavel, ou Essai de critique sur "Le Prince" de Machiavel*, La Haye, 1740.
 8. Elyot (T.), *The Boke Named the Governour*, Londre, 1531.
 9. Paruta (P.), *Della perfezione della politica*, Venise, 1579.
 10. De La Perrière (G.), *Le Miroir politique, contenant diverses manières de gouverner et policer les républiques*, Paris, 1555.
 11. De La Perrière (G.), *op. cit.*, édition de 1567.
 12. De La Mothe Le Vayer (F.), *L'Œconomique du Prince*, Paris, Courbé, 1653.
 13. De La Mothe Le Vayer (F.), *La Géographie et la Morale du Prince*, Paris, Courbé, 1651; *L'Œconomique du Prince*, Paris, Courbé, 1653; *La Politique du Prince*, Paris, Courbé, 1653.
۱۴. «کلمه‌ی économie یا oeconomie از oikos، خانه، و nomos، قانون می‌آید و در اصل فقط به معنای حکومت حکیمانه و مشروع بر خانه برای خیر و صلاح مشترک همه‌ی خانواده است»، ن.ک.:
- Rousseau [J.J.], *Discours sur léconomie poltitique* 1755, in, *Œuvres complètes*, t. III, *Du Contral social, Écrits Politiques*, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothque de la Pléiade", 1964, p. 241.
15. De La Perrière (G.), *op. cit.*, 1567, p. 46.
 16. Frédéric II, *op. cit.* (in *L'Anti-Machiavel*, éd. Critique par C. Fleischauer,

in Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, Genève, E. Droz, 1958, vol. V, pp. 199-200).

۱۷. «هر حکومت‌کننده‌ی کشور پادشاهی یا جمهوری باید الزاماً حکمت، شکیبایی و سخت‌کوشی در خود داشته‌باشد» (*op. cit.*, 1567, p. 46).
۱۸. «هر حکومت‌کننده‌ای باید همچنین شکیبایی داشته‌باشد، مثل پادشاه زنبوران عسل که به‌هیچ‌وجه نیش ندارد، و بدین‌ترتیب خواست طبیعت آن بوده‌است که به‌نحوی رازورزانه نشان دهد که پادشاهان و حکومت‌کنندگانِ جمهوری باید نسبت به اتباع خود، بخشش به‌مراتب بیش‌تری به‌کار برند تا انعطاف‌ناپذیری، و عدالت به‌مراتب بیش‌تری به‌کار برند تا سخت‌گیری.» همان.
۱۹. «این کلمه [...] در اصل فقط دلالت دارد بر حکومتِ حکمیانه و مشروع بر خانه برای خیر و صلاح مشترک تمام خانواده» (*op. cit.*, p. 241).
۲۰. «حکومت بر دولت چگونه می‌تواند همانند حکومت بر خانواده که بنیانی بسیار متفاوت دارد، باشد؟ [...] به کمک عقل است که *اقتصاد عمومی* از *اقتصاد جزئی* متمایز شد، و از آن‌جا که دولت هیچ فصل مشترکی با خانواده ندارد [...]، قواعد رفتاری یکسانی در مورد هر دو مناسب نیست.» (*ibid.*, p. 241 et p. 244).
۲۱. میشل فوکو، *مراقبت و تنبیه، تولد زندان*، ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، نشر نی، ۱۳۷۸.

نقد چیست؟ [نقد و *Aufklärung* ^۱]

فوکو این سخنرانی را در ۲۷ مه ۱۹۷۸ برای انجمن فرانسوی فلسفه ایراد کرد. ریاست جلسه را آنری گوئیته که مورخ فلسفه و متخصص مالبرانش و برگسون است، برعهده داشت. در انتهای سخنرانی، بحثی با حضور چند استاد فلسفه برگزار شد، از آن جمله مولو (متخصص زیبایی‌شناسی)، بروش (متخصص کانت)، زاک (متخصص اسپینوزا)، بیرو (متخصص هایدگر)، و دیگران. لازم است بگوییم که فوکو متن حاضر را که از روی نوار سخنرانی پیاده شده، بازبینی نکرده است. برای متن فرانسوی ن.ک.:

«Qu'est-ce que la critique?», in *Bulletin de la société française de Philosophie*, t. LXXXIV, 1990;

و برای متن انگلیسی ن.ک.:

«What is Critique?», in *The Politics of Truth*, Semiotext (e), 2007.

آنری گوئیته^۲: خانم‌ها، آقایان، نخست می‌خواهم از آقای میشل فوکو تشکر کنم

۱. روشنگری؛ در این سخنرانی، فوکو همواره کلمه‌ی آلمانی را به کار برده است که اغلب معادل فارسی آن را آورده‌ایم.

2. Henri Gouhier

که این جلسه را در برنامه‌ی کاری پُرمشغله‌ی امسال خود جا داد، زیرا تقریباً دو روز بعد از برگشتن از سفری طولانی به ژاپن، در این جا حاضر شده‌است. این نکته توضیح می‌دهد که چرا دعوت‌نامه برای این جلسه تا اندازه‌ای موزن بود؛ اما از آن جا که مقاله‌ی فوکو به‌واقع غافلگیرکننده بود و می‌توان غافلگیری آن را خوشایند تصور کرد، شما را بیش از این در انتظار لذت شنیدن آن نمی‌گذارم.

میشل فوکو: از دعوت‌تان برای این جلسه و در برابر این انجمن بی‌نهایت متشکرم. فکر می‌کنم قبلاً حدود ده سال پیش، این جا در مورد «مؤلف چیست؟» صحبت کرده‌ام.

به پرسشی که امروز می‌خواهم از آن برای‌تان سخن بگوییم، عنوانی نداده‌ام. آقای گوئییه با اغماض، خواستند به شما بگویند که علت آن اقامت من در ژاپن بوده‌است. درحقیقت، این نوعی رقیق‌کردن بسیار مهربانانه‌ی حقیقت است. باید بگویم که تا همین روزهای آخر، عنوانی پیدا نکرده بودم؛ یا به عبارت دقیق‌تر، یک عنوان وجود داشت که ذهن مرا مشغول کرده بود، اما نمی‌خواستم انتخاب‌اش کنم. خواهید دید که چرا: عنوان نابجایی بود.

درواقع، پرسشی که می‌خواستم از آن برای‌تان صحبت کنم و هنوز هم می‌خواهم صحبت کنم، این است: نقد چیست؟ جا دارد چند کلمه‌ای حول این پروژه سخن بگوییم، پروژه‌ای که در سرحدات فلسفه، کاملاً نزدیک به آن، کاملاً علیه آن، به بهای آن، در جهت فلسفه‌ی آینده، و شاید به‌جای هر فلسفه‌ی ممکن، بی‌وقفه شکل می‌گیرد، تداوم می‌یابد و از نو متولد می‌شود. میان اقدام والای کانتی و خُرده‌فعالیت‌هایی جدلی-حرفه‌ای که نقد نام دارند، به‌نظرم می‌رسد که در غرب مدرن (تقریباً و به‌طور تجربی، از سده‌ی پانزدهم-شانزدهم به بعد)، شیوه‌ای از اندیشیدن، گفتن و نیز عمل‌کردن، نسبتی با آن چه وجود دارد، با آن چه می‌دانیم، با آن چه انجام می‌دهیم، نسبتی با جامعه، با فرهنگ و نیز نسبتی با دیگران وجود داشته‌است که می‌توان به‌قولی، رهیافت انتقادی نامید. به‌طور قطع از شنیدن این گفته تعجب خواهید

کرد که چیزی همچون یک رهیافت انتقادی وجود دارد که خاص تمدن مدرن است، درحالی که نقدها، جدل‌ها و چیزهای بسیاری از این دست وجود داشته‌است و حتا خاستگاه‌های مسائل کانتی بی‌شک بسی عقب‌تر از سده‌های پانزدهم-شانزدهم است. همچنین تعجب خواهید کرد که تلاش می‌کنم وحدتی را در این نقد بیابم، درحالی که به نظر می‌رسد این نقد بنابر ماهیت، کارکرد و می‌توان گفت بنابر حرفه‌اش، محتوم است به پراکندگی، وابستگی و دگرسالاری ناب. با این همه نقد فقط در نسبت با چیزی دیگر غیر از خودش وجود دارد: نقد ابزار است، وسیله‌ای برای یک آینده یا برای حقیقتی که نقد از آن آگاه نیست و نقد این آینده یا حقیقت هم نیست، نقد نگاهی است بر عرصه‌ای که نقد می‌خواهد در آن به منزله‌ی پلیس عمل کند، اما قادر نیست فرمان براند. این همه موجب می‌شود که نقد یک کارکرد باشد که نسبت به آنچه فلسفه، علم، سیاست، اخلاقیات، حقوق، ادبیات و غیره به طور ایجابی برمی‌سازند، کارکردی تابع است. و درعین حال، لذت‌ها یا فرامت‌های همراه با این فعالیت کنجکاوانه‌ی نقد هرچه باشند، به نظر می‌رسد که نقد نسبتاً به طور مرتب و تقریباً همواره، نه تنها حامل نوعی خشکی فایده‌مند که ادعایش را دارد، است، بلکه همچنین مبتنی است بر نوعی حکم عمومی‌تر- بسی عمومی‌تر از رفع خطاها. در نقد چیزی هست که به فضیلت شبیه است. و آنچه می‌خواستم برای‌تان از آن صحبت کنم، از یک لحاظ، همین رهیافت انتقادی به منزله‌ی فضیلت است.

راه‌های بسیاری برای پردازش تاریخ این رهیافت انتقادی وجود دارد. فقط می‌خواهم این راه را که در میان بسیاری از راه‌های دیگر، راهی ممکن است، به شما پیشنهاد کنم. پیشنهاد من این است: شبان‌کارگی^۱ مسیحی یا کلیسای مسیحی از آن‌جا که فعالیتی دقیقاً و مشخصاً شبانی را گستراند، این ایده را که به اعتقاد من، ایده‌ای تکین و کاملاً بیگانه با فرهنگ باستان است،

1. la pastorale/the pastoral

توسعه داد: بر هر فردی، حال در هر سنی و با هر منزلتی، باید از بدو تولد تا پایان عمر و در جزئیات اعمالش حکومت شود و باید بگذارد که بر او حکومت شود، یعنی به سمت رستگاریش هدایت شود، توسط کسی که فرد رابطه‌ی فراگیر و در همان حال موشکافانه و دقیق فرمان‌برداری با او دارد. و این عمل هدایت به سمت رستگاری در رابطه‌ی فرمان‌برداری از کسی باید در نسبتی سه‌گانه با حقیقت انجام گیرد: حقیقت به منزله‌ی اصول ایمانی؛ همچنین حقیقت از این حیث که این هدایت متضمن شیوه‌ای از شناخت خاص و فردیت‌بخش از افراد است؛ و سرانجام حقیقت از این حیث که این هدایت گسترش می‌یابد به منزله‌ی تکنیکی حساب‌شده و شامل قواعدی کلی، شناخت‌های خاص، احکام، و روش‌های آزمون، اعتراف، مصاحبه و غیره. با این همه، نباید فراموش کرد که آنچه طی قرن‌ها در کلیسای یونانی *technè technôn*^۱ و در کلیسای لاتین رومی *ars artium*^۲ نامیده می‌شد، دقیقاً هدایت وجدان بود، هنر حکومت‌کردن بر انسان‌ها. به‌طور قطع، این هنر حکومت‌کردن تا مدت‌های مدید مرتبط بود با کردارهایی نسبتاً محدود، و دست‌آخر حتا در جامعه‌ی قرون وسطا مرتبط بود با زندگی صومعه‌ای، مرتبط بود با گروه‌های معنوی نسبتاً محدود و به‌ویژه در این گروه‌ها به کار بسته می‌شد. اما فکر می‌کنم می‌توان گفت که از سده‌ی پانزدهم به بعد و پیش از نهضت اصلاح دین، یک انفجار تمام‌عیار هنر حکومت‌کردن بر انسان‌ها وجود داشت، انفجار به دو معنا. نخست جابه‌جایی نسبت به کانون مذهبی هنر حکومت‌کردن، به‌قولی دین‌جداگری^۳، و اشاعه‌ی این درون‌مایه‌ی هنر حکومت‌کردن بر انسان‌ها در جامعه‌ی مدنی و روش‌هایی برای انجام این هنر. و دوم بس‌گانه‌کردن این هنر حکومت‌کردن در عرصه‌های گوناگون: چگونه حکومت‌کردن بر کودکان، چگونه حکومت‌کردن بر فقیران و گدایان، چگونه حکومت‌کردن بر یک خانواده، یک خانه، چگونه حکومت‌کردن بر ارتش‌ها،

۱. فن فنون.

۲. هنر هنرها.

چگونه حکومت کردن بر گروه‌های متفاوت، شهرها، دولت‌ها، چگونه حکومت کردن بر بدن خود، چگونه حکومت کردن بر ذهن خود. فکر می‌کنم چگونه حکومت کردن یکی از پرسش‌های بنیادین آن چیزی بود که در سده‌ی پانزدهم یا در سده‌ی شانزدهم اتفاق افتاد. پرسشی بنیادین که بس‌گانه کردن تمامی هنرهای حکومت کردن - هنر تربیتی، هنر سیاسی، هنر اقتصادی - و بس‌گانه کردن تمامی نهادهای حکومت به آن پاسخ داد، و حکومت در معنای گسترده‌ای که این کلمه در آن دوران داشت.

اما به نظرم می‌رسد که نمی‌توان از این حکومت‌مندسازی^۱ که به نظرم نسبتاً سرشت‌نمای این جوامع اروپای غربی در سده‌ی شانزدهم است، این پرسش را جدا کرد: «چگونه حکومت نشدن؟». منظورم این نیست که این گفته‌ی متضاد «ما نمی‌خواهیم بر ما حکومت شود، ما به هیچ‌رو نمی‌خواهیم بر ما حکومت شود»، در نوعی رویارویی، در تضاد است با حکومت‌مندسازی. بلکه منظورم این است که در این دل‌نگرانی عظیم حول شیوه‌ی حکومت کردن و در پژوهش در باب شیوه‌ی حکومت کردن، یک پرسش دائمی را می‌یابیم: «چگونه بدین‌گونه، توسط این، به نام این اصول، به منظور این اهداف و با چنین روش‌هایی بر ما حکومت نشود؛ نه این‌چنین، نه برای این، نه توسط آن‌ها»؛ و اگر به این جنبش حکومت‌مندسازی هم جامعه هم افراد، اندراج تاریخی و دامنه‌ای را که به اعتقاد من، متعلق به آن است، بدهیم، به نظر می‌رسد که می‌توانیم آن‌چه را رهیافت انتقادی می‌نامیم، تقریباً در همین جانب جا دهیم. در مقابل و به منزله‌ی طرف مقابل، یا به عبارت دقیق‌تر، به منزله‌ی هم شریک هم رقیب هنرهای حکومت کردن، به منزله‌ی شیوه‌ی سوءظن داشتن به این هنرها، نپذیرفتن آن‌ها، محدود کردن آن‌ها، یافتن معیاری درست برای آن‌ها، تغییر آن‌ها، جست‌وجوی گریز از این هنرهای حکومت کردن، یا در هر حال، جابه‌جا کردن آن‌ها تحت عنوان یک تردید

1. gouvernementalisation/governmentalization

اساسی، اما همچنین و بر همین اساس، حتا به منزله‌ی خط توسعه‌ی هنرهای حکومت‌کردن، چیزی وجود دارد که در این زمان در اروپا متولد شد، نوعی شکل فرهنگی کلی، رهیافتی هم اخلاقی هم سیاسی، شیوه‌ی اندیشیدن و غیره، و آن‌چه می‌توانم به سادگی هنر حکومت‌نشدن یا هنر حکومت‌نشدن بدین‌گونه و بدین‌قیمت بنامم. پس این ویژگی شماری کلی را به منزله‌ی تعریفی کاملاً اولیه از نقد پیشنهاد می‌کنم: هنر آن‌قدرها حکومت‌نشدن.

به من خواهید گفت که این تعریف هم بسیار کلی است، هم بسیار مبهم، هم بسیار گنگ. مسلماً! اما با این حال فکر می‌کنم این تعریف امکان می‌دهد که چند لنگرگاه مشخص آن چیزی را بیابیم که تلاش می‌کنم رهیافت انتقادی بنامم. البته لنگرگاه‌هایی تاریخی و می‌توان آن‌ها را این‌چنین تعیین کرد:

۱. نخستین لنگرگاه: در دوره‌ای که هنر حکومت بر انسان‌ها اساساً هنری معنوی، یا کرداری اساساً مذهبی مرتبط با اولیای یک کلیسا، مرتبط با مرجعیت کلام مقدس بود، خواست حکومت‌نشدن بدین‌گونه اساساً به دنبال نسبتی دیگر با کلام مقدس بود، نسبتی غیر از نسبتی که با عمل به تعالیم خداوند مرتبط بود، خواست حکومت‌نشدن شیوه‌ای از رد کردن، نپذیرفتن و (به قولی) محدود کردن مرجعیت کلیسایی بود، بازگشت به کلام مقدس، و پرسش در باب آن‌چه در کلام مقدس موثق است، آن‌چه به واقع در کلام مقدس نوشته شده است، پرسش در باب این‌که کلام مقدس چه نوع حقیقتی را می‌گوید، چگونه می‌توان در کلام مقدس و شاید با وجود آن‌چه کلام است، به این حقیقت کلام مقدس دست یافت، تا آن‌جا که سرانجام به این پرسش بسیار ساده می‌رسیم: آیا کلام مقدس حقیقی است؟ و روی هم رفته، از جان ویکلیف^۱ تا پی‌یر بل^۲، نقد تا حدودی، و فکر می‌کنم تا حدود زیادی و

۱. John Wycliffe، متاله و اصلاح‌طلب انگلیسی سده‌ی چهاردهم.

۲. Pierre Bayle، فیلسوف و نویسنده‌ی فرانسوی سده‌ی هفدهم-هجدهم.

البته نه منحصرأ، در نسبت با کلام مقدس توسعه یافت. به عبارتی نقد از لحاظ تاریخی مرتبط با کلام مقدس است.

۲. خواست حکومت نشدن دومین نقطه‌ی لنگرگاه است، خواستِ بدین‌گونه حکومت نشدن، خواست نپذیرفتن این قوانین، چون ناعادلانه‌اند، چون در زیر قدمت قوانین یا در زیر درخشش و برتری کم‌ویش تهدیدکننده‌ای که حاکم امروز به آن‌ها می‌دهد، عدم مشروعیتی اساسی را پنهان می‌کنند. پس از این دیدگاه، نقد در مقابل حکومت و اطاعتی است که حکومت طلب می‌کند، در تقابل با حقوق عام و غیرقابل شمول مرور زمان که هر حکومتی، هرچه باشد، چه پادشاه، چه حاکم، چه مربی، چه پدر خانواده، باید از آن‌ها تبعیت کند. روی هم رفته، در این جا مسئله‌ی حقوق طبیعی را بازمی‌یابیم.

حقوق طبیعی به‌طور قطع ابداع رنسانس نیست، اما از سده‌ی شانزدهم به بعد، کارکردی انتقادی یافت که هنوز هم حفظ کرده‌است. حقوق طبیعی به پرسش «چگونه حکومت نشدن؟»، این چنین پاسخ می‌دهد: محدوده‌های حق حکومت کردن کدام‌اند؟ باید بگوییم که در این جا نقد اساساً حقوقی است.

۳. و سرانجام «خواست حکومت نشدن» به‌طور قطع این است که اجمالاً آن‌چه یک اقتدار به شما می‌گوید که حقیقت است، به منزله‌ی حقیقت نپذیرید، یا دست‌کم آن را از آن‌رو که یک اقتدار به شما می‌گوید که حقیقت است، نپذیرید، بلکه صرفاً در صورتی بپذیرید که خودتان دلایل پذیرش آن را درست قلمداد کنید. و این بار لنگرگاهِ نقد در مسئله‌ی یقین و صحت در برابر اقتدار است.

کتاب مقدس، حق، علم، کلام، طبیعت، نسبت با خود؛ مرجعیت، قانون، اقتدار اصول ایمانی. می‌بینیم که چگونه بازی حکومت‌مندسازی و نقد موجب پدیده‌هایی شد که به گمان من، در تاریخ فرهنگ غرب، مهم و اساسی بودند، چه توسعه‌ی علوم لغت‌شناختی مدنظر باشد، چه توسعه‌ی تأمل، چه

تحلیل حقوقی، چه تأمل روش‌شناختی. اما به‌ویژه می‌بینیم که کانون نقد اساساً مجموعه‌ای است از نسبت‌هایی که قدرت، حقیقت و سوژه را، یکی را به دیگری یا یکی را به دوتای دیگر، گره می‌زند. و اگر حکومت‌مندسازی به‌واقع آن جنبشی است که مقصود از آن عبارت است از این‌که در خود واقعیت یک کردار اجتماعی، افراد را به کمک سازوکارهای قدرت مدعی یک حقیقت، سوژه-منقاد کند^۱، پس باید بگوییم که نقد آن جنبشی است که سوژه این حق را به خود می‌دهد که حقیقت را بر مبنای اثرهای قدرت آن و قدرت را بر مبنای گفتمان‌های حقیقت‌اش به پرسش گیرد؛ پس نقد هنر نافرمانی اختیاری است، هنر سرکشی فکورانه. کارکرد نقد اساساً سوژه-منقادزدایی^۲ در بازی آن چیزی است که می‌توان در یک کلام، سیاست حقیقت نامید.

آن‌قدر خودپسندی دارم که تصور کنم این تعریف با وجود ویژگی هم تجربی، هم تقریبی و هم به‌طرز مطبوعی دوردست‌اش نسبت به تاریخی که بررسی سطحی می‌کند، خیلی متفاوت نیست از تعریفی که کانت ارائه می‌دهد: نه تعریف نقد، بلکه دقیقاً تعریف چیزی دیگر. این تعریف دست‌آخر خیلی دور نیست از تعریفی که کانت از روشنگری ارائه می‌کند. درواقع، این نکته سرشت‌نماست که کانت در متن ۱۷۸۴ خود در باب روشنگری چیست؟، روشنگری را نسبت به وضعیت معینی از عدم‌بلوغ تعریف می‌کند، وضعیتی که بشریت در آن نگه داشته می‌شود و مستبدانه در آن نگه داشته می‌شود. دوم این‌که کانت این عدم‌بلوغ را تعریف می‌کند و آن را با نوعی ناتوانی که بشریت در آن نگه داشته می‌شود، ویژگی شماری می‌کند، ناتوانی در به‌خدمت‌گرفتن فهم خود بدون آن‌چه دقیقاً هدایت دیگری است، و او کلمه‌ی *leiten*^۳ را به کار می‌برد که معنای مذهبی کاملاً تعریف‌شده‌ای از لحاظ تاریخی دارد. سوم این‌که فکر می‌کنم این نکته سرشت‌نماست که کانت

1. assujettir/subjugate

2. désassujettissement/desubjugation

۳. هدایت.

این ناتوانی را براساس همبستگی معینی تعریف می‌کند، همبستگی میان ازیک‌سو، اقتداری که اعمال می‌شود و بشریت را در این وضعیت عدم‌بلوغ نگه می‌دارد، همبستگی میان این زیاده‌روی در اقتدار، و ازسوی دیگر آن‌چه او فقدان تصمیم‌گیری و شجاعت به‌شمار می‌آورد و می‌نامد. درنتیجه، این تعریف از روشنگری صرفاً نوعی تعریف تاریخی و نظری نیست؛ در این تعریف از روشنگری چیزی وجود دارد که موعظه‌نامیدن آن بی‌شک اندکی مضحک به‌نظر می‌آید، اما درهرحال، فراخوانی است به شجاعت که او در این توصیف از روشنگری پیش می‌کشد. نباید فراموش کرد که این مقاله‌ای برای روزنامه است. جا دارد مطالعه‌ای انجام گیرد در باب مناسبات فلسفه با روزنامه‌نگاری از پایان سده‌ی هجدهم به بعد... مگر آن‌که چنین مطالعه‌ای انجام شده‌باشد، اما من مطمئن نیستم... بسیار جالب است ببینیم که از چه مقطعی به بعد، فیلسوفان به روزنامه‌ها وارد شدند تا چیزی بگویند که از لحاظ فلسفی برای آنان جالب بود و باین حال، وارد نسبتی با عموم مردم می‌شد که اثرهای یک فراخوان را داشت. و سرانجام این نکته سرشت‌نماست که در این متن در باب روشنگری، کانت دقیقاً مذهب، حق و شناخت را مثال‌هایی از این نگه‌داشتن بشریت در وضعیت عدم‌بلوغ می‌آورد و درنتیجه مثال‌هایی از نقاطی که روشنگری باید این وضعیت عدم‌بلوغ را از میان بردارد و به‌نوعی انسان‌ها را به بلوغ برساند. آن‌چه کانت روشنگری می‌خواند، به‌واقع همان چیزی است که من کمی پیش تلاش کردم نقد بخوانم، آن رهیافت انتقادی که دیدیم ظهور آن را به‌منزله‌ی رهیافتی خاص غرب با عزیمت از آن‌چه به‌گمان من، از لحاظ تاریخی فرایند بزرگ حکومت‌مندسازی جامعه بود. در نسبت با این روشنگری (که شعارش همان‌طور که می‌دانید و کانت یادآور می‌شود، «*sapere aude*»^۱ است و البته به همراه آن صدای دیگر، صدای فردریک دوم که در مخالفت با آن می‌گوید: «هرچه دل‌شان می‌خواهد تعقل کنند، به شرط این‌که اطاعت کنند»)، کانت در

نسبت با این روشنگری، نقد را چگونه تعریف می‌کند؟ یا از آن‌جا که ادعا نمی‌کنم پروژه‌ی نقد کانتی را در دقت فلسفی‌اش از آن خود کرده‌ام و به خودم اجازه نمی‌دهم که در برابر چنین شنوندگان فیلسوفی چنین کنم، چون خودم فیلسوف نیستم و به زحمت یک متقدم... در هر حال، چگونه می‌توان در نسبت با این روشنگری، نقد در معنای دقیق کلمه را جا داد؟ اگر به واقع کانت همه‌ی این جنبش نقد را که مقدم بر روشنگری است، فرامی‌خواند، چگونه آن‌چه را از نقد مد نظر دارد، جا می‌دهد؟ هر چند کاملاً کودکانه است، اما باید بگویم که از دیدگاه کانت، نقد در نسبت با روشنگری، آن چیزی است که کانت به دانش می‌گوید: به راستی می‌دانی تا کجا می‌توانی بدانی؟ هر چقدر که می‌خواهی دلیل بیاور، اما به راستی می‌دانی که تا کجا می‌توانی بدون خطر، دلیل بیاوری؟ روی هم رفته، نقد می‌گوید که آزادی‌مان کم‌تر در اقدام کمایش شجاعانه‌ی ما و بیش‌تر در ایده‌ای است که از شناخت‌مان و محدوده‌هایش می‌سازیم، و در نتیجه به جای آن‌که بگذاریم دیگری به ما بگوید که «اطاعت کنید»، در همان زمانی که ایده‌ای درست از شناخت‌مان می‌سازیم است که می‌توانیم اصل خودسالاری را کشف کنیم و دیگر نباید بشنویم اطاعت کنید؛ یا به عبارت دقیق‌تر، اطاعت کنید براساس خودِ خودسالاری بنا می‌شود.

من سعی نمی‌کنم تضادی را نشان دهم که نزد کانت، میان تحلیل روشنگری و پروژه‌ی نقد وجود دارد. به گمان من ساده است نشان دهیم که برای خود کانت، این شجاعتِ راستین دانستن که روشنگری به آن استناد می‌کند، خود همین شجاعت دانستن عبارت است از بازشناختن و پذیرش محدوده‌های شناخت؛ و سهل است نشان دهیم که برای کانت، خودسالاری تضادی با اطاعت از حاکمان ندارد. اما با این حال، کانت شناختنِ شناخت را پیوند می‌زند به نقد در اقدام‌اش برای سوژه-منقادزدایی نسبت به بازی قدرت و حقیقت، و به منزله‌ی وظیفه‌ی اصلی و مقدمه‌ی هر روشنگری کنونی و آینده.

نمی‌خواهم بیش از این تأکید کنم بر پیامدهای این نوع فاصله‌مندی میان روشنگری و نقد که کانت می‌خواست نشان دهد. من صرفاً می‌خواهم تأکید کنم بر این جنبه‌ی تاریخی مسئله که برای مان حکایت دارد از آنچه در سده‌ی نوزدهم روی داد. تاریخ سده‌ی نوزدهم به تداوم عمل نقد تکیه‌گاه‌هایی عرضه کرد بسی بیش‌تر از آنچه به چیزی مثل خود روشنگری عرضه کرد، همان‌گونه که کانت نقد را در نوعی فاصله‌گیری از روشنگری جا داده‌بود. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد تاریخ سده‌ی نوزدهم - و قطعاً حتا بسی بیش‌تر، تاریخ سده‌ی بیستم - اگر حق را به کانت ندهد، دست‌کم باید تکیه‌گاهی انضمامی به این رهیافت جدید نقد دهد، به این رهیافت نقد در عقب‌نشست نسبت به روشنگری، رهیافتی که کانت امکان‌اش را فراهم آورده بود.

این تکیه‌گاه تاریخی که به نظر می‌رسد نقد کانتی بسی بیش‌تر از شجاعت روشنگری، از آن بهره برد، فقط این سه ویژگی بنیادین بود: نخست، یک علم تحصیلی، یعنی علمی که اساساً به خودش اعتماد دارد، ولو این‌که نقدی دقیق نسبت به هر یک از نتایج‌اش باشد؛ دوم، توسعه‌ی یک دولت یا یک نظام دولتی که خودش را به منزله‌ی عقل و عقلانیت عمیق تاریخ ارائه کرد و از سوی دیگر، رویه‌های عقلانی‌سازی اقتصاد و جامعه را به منزله‌ی ابزارهایش انتخاب کرد؛ و از همین‌جا و در نقطه‌ی اتصال این تحصیل‌گرایی علمی و توسعه‌ی دولت‌ها، ویژگی سوم می‌آید که عبارت است از علم دولت یا دولت‌گرایی^۱. میان این سه ویژگی، بافت تمام‌عیاری از روابط فشرده تنیده شد تا آن‌جا که علم نقشی بیش‌ازپیش تعیین‌کننده در توسعه‌ی نیروهای مولد بازی کرد؛ و از سوی دیگر، تا آن‌جا که قدرت‌هایی از نوع دولتی بیش‌ازپیش از طریق مجموعه‌هایی از تکنیک‌های ظرافت‌یافته اعمال شدند. از همین‌روست این واقعیت که پرسش ۱۷۸۴، یعنی روشنگری چیست؟، یا به عبارت دقیق‌تر،

شیوه‌ای که کانت تلاش می‌کند اقدام انتقادی‌اش را در نسبت با این پرسش و پاسخی که به آن می‌دهد، جا دهد، این پرسش‌گری در مورد مناسبات میان روشنگری و نقد به گونه‌ای قابل قبول هیئت یک سوءظن، یا در هر حال، هیئت یک پرسش‌گری بیش‌ازپیش ظنین را یافت: خود همین عقل از لحاظ تاریخی مسئول کدام زیاده‌روی‌های قدرت و کدام حکومت‌مندسازی‌یی که چون توجیه عقلانی می‌شود، به مراتب اجتناب‌ناپذیرتر است، نیست؟

اما تصور می‌کنم تحول و دگرگونی این پرسش در آلمان و فرانسه کاملاً یکسان نبوده‌است، و این بنابر دلایلی تاریخی است که باید تحلیل‌شان کرد، زیرا دلایلی پیچیده‌اند.

به‌طور کلی، می‌توان گفت که شاید توسعه‌ی دولت خوب و کاملاً جدید و عقلانی در آلمان کم‌تر از تعلق پُر قدمت دانشگاه‌ها به *Wissenschaft*^۱ و به ساختارهای اداری و دولتی موجب این ظن شد که چیزی در عقلانیت و حتا در خود عقل هست که مسئول زیاده‌روی قدرت است؛ به‌نظم می‌رسد که این ظن به‌ویژه در آلمان توسعه یافت و اگر بخواهیم به‌اجمال سخن بگوییم، به‌ویژه در آن چیزی توسعه یافت که می‌توان چپ آلمانی نامید. در هر حال، از چپ هگلی تا مکتب فرانکفورت، نقد تمام‌عیاری از پوزیتیویسم، ابژکتیویسم، عقلانی‌سازی، تخریب^۲ و تکنیکی‌کردن^۳ وجود داشته‌است، نقدی تمام‌عیار از مناسبات میان پروژه بنیادین علم و پروژه بنیادین تکنیک که هدف این نقد آشکار کردن روابط میان خودپسندی ساده‌لوحانه‌ی علم از یک سو و شکل‌های استیلای خاص شکل معاصر جامعه از سوی دیگر بود. اگر کسی را مثال بزنیم که بی‌شک دورترین فرد نسبت به آن‌چه می‌توان نقد چپ نامید، بود، نباید فراموش کرد که هوسرل در سال ۱۹۳۶، بحران معاصر انسانیت اروپایی را به چیزی ارجاع داد که در آن پرسش مناسبات شناخت با تکنیک، مناسبات پیوسته با تخریب مطرح بود.

۱. علم.

2. *techné*

3. *technicisation/technicalization*

در فرانسه، شرایط اعمال فلسفه و تأمل سیاسی بسیار متفاوت بود، و از همین رو به نظر نمی‌رسد که نقد عقل پُرمدها و اثرهای خاص قدرت‌اش به شیوه‌ای یکسان پیش برده شده باشد. و فکر می‌کنم در جانب اندیشه‌ای راست باشد که می‌توانیم طی سده‌ی نوزدهم و بیستم همین متهم کردن تاریخی عقل یا عقلانی‌سازی را تحت عنوان اثرهای قدرتی که عقل با خود همراه دارد، ببینیم. در هر حال، جبهه‌ای که جنبش روشنگری^۱ و انقلاب شکل دادند، بی‌شک به شیوه‌ای عمومی مانع از آن شد که این نسبت میان عقلانی‌سازی و قدرت به طور واقعی و عمیق از نو زیر سؤال رود؛ و شاید این واقعیت نیز که نهضت اصلاح دین، یعنی آنچه به گمان من، در ریشه‌های عمیق‌اش، نخستین جنبش نقد به منزله‌ی هنر حکومت‌نشدن بود، در فرانسه دارای آن وسعت و توفیقی نبود که در آلمان داشت، بی‌شک موجب شد که در فرانسه، این انگاره‌ی روشنگری با تمام مسائلی که طرح می‌کرد، دلالت و اهمیتی به همان اندازه وسیع را نداشته باشد، و به علاوه، این انگاره هرگز بدل نشد به ارجاعی تاریخی با همان بُرد و دامنه‌ای که در آلمان داشت. باید بگوییم که در فرانسه، به ارزش‌گذاریِ سیاسیِ فیلسوفانِ سده‌ی هجدهم اکتفا شد، در همان حال که اندیشه‌ی جنبش روشنگری به منزله‌ی مقطعی کم‌اهمیت‌تر در تاریخ فلسفه بی‌اعتبار شد. برعکس در آلمان، آنچه از *Aufklärung* فهم می‌شد، خوب یا بد، دارای اهمیت اندکی به نظر می‌رسید، اما به طور قطع مقطعی مهم به شمار می‌آمد، نوعی تجلی درخشانِ سرنوشت عمیقِ عقلِ غربی. در روشنگری و در تمام این دوران که روی هم رفته از سده‌ی شانزدهم تا هجدهم به منزله‌ی مرجع این انگاره‌ی روشنگری بود، تلاشی وجود داشت برای رمزگشایی و بازشناختن بارزترین گرایش عقل غربی، در حالی که سیاست که این گرایش با آن مرتبط بود، موضوع یک بررسی حاکی از ظن شد. به طور کلی، چنین است شکاف عمیقی که ویژگی شیوه‌ی طرح

مسئله‌ی روشنگری در فرانسه و آلمان طی سده‌ی نوزدهم و سرتاسر نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم را نشان می‌دهد.

با این حال، فکر می‌کنم وضعیت در فرانسه طی سال‌های اخیر تغییر کرده‌است؛ و در واقع، به‌نظرم می‌رسد در فرانسه به دورانی می‌رسیم که از سرگیری این مسئله‌ی روشنگری (همان‌گونه که برای اندیشه‌ی آلمانی از مندلسون و کانت تا هگل، نیچه، هوسرل، مکتب فرانکفورت و دیگران بسیار مهم بود) دقیقاً در یک نزدیکی نسبتاً معنادار با کارهای مکتب فرانکفورت امکان‌پذیر شد. باید همچنان به‌اختصار بگوییم - و این مایه‌ی شگفتی نیست - که پدیده‌شناسی و مسائلی که طرح می‌کرد، بود که ما را به پرسش روشنگری چیست، بازگرداند. این پرسش در واقع بر مبنای پرسش از معنا و پرسش از آنچه می‌تواند معنا را بر سازد، به‌سوی ما بازگشت. چگونه می‌شود که معنا از بی‌معنا به وجود می‌آید؟ چگونه معنا پدید می‌آید؟ پرسشی که به‌خوبی می‌بینیم مکمل این پرسش دیگر است: چگونه می‌شود که جنبش بزرگ عقلانی‌سازی ما را رهنمون شد به این همه هیاهو، به این همه جنون، به این همه سکوت و سازوکار حزن‌انگیز؟ با این همه، نباید فراموش کنیم که تهوع [سارتر] تقریباً معاصر بحران [علم اروپایی هوسرل] بود. و پس از جنگ، براساس این تحلیل، یعنی این که معنا صرفاً بر ساخته‌ی نظام‌های اجبارهای سرشت‌نمای ماشین دلالت‌گر است، برپایه‌ی تحلیل این واقعیت که معنا صرفاً براساس اثرهای اجبار خاص ساختارها وجود دارد، است که به‌نظرم می‌رسد با میان‌بری عجیب، مسئله‌ی میان *ratio*^۱ و قدرت دوباره به‌میان آمد. همچنین فکر می‌کنم (و بی‌شک در این مورد باید مطالعه‌ای انجام گیرد) که تحلیل‌های تاریخ علوم، همه‌ی آن مسئله‌سازی تاریخ علوم (که بی‌شک این مسئله هم ریشه داشت در پدیده‌شناسی که در فرانسه از رهگذر کاوایه، باشلار، ژرژ کانگیلم، تاریخ کاملاً متفاوتی را دنبال کرد)، و مسئله‌ی تاریخی

تاریخ‌مندی علوم بدون برخی نسبت‌ها و شباهت‌ها با این مسئله‌ی برساختن معنا نیست و تا حدودی آن را بازتاب می‌دهد: چگونه این عقلانیت از چیزی کاملاً متفاوت متولد شد و شکل گرفت؟ چنین است عکس و وارونه‌ی مسئله‌ی روشنگری: چگونه عقلانی‌سازی به جنونِ قدرت رهنمون می‌شود؟ بنابراین، چه این پژوهش‌هایی باشد در مورد برساختن معنا به‌همراه این کشف که معنا فقط برساخته‌ی ساختارهای اجبارآورِ دال است، چه تحلیل‌هایی انجام شده‌باشد در مورد تاریخ عقلانیت علمی به‌همراه اثرهای الزام‌آور مرتبط با نهادینه‌سازی این عقلانیت و مرتبط با برساختن الگوها، در هر حال به‌نظم می‌رسد همه این‌ها، همه‌ی این پژوهش‌های تاریخی همچون پرتوی از نور صبحگاهی و از خلال نوعی روزنه‌ی دانشگاهی، مطابقت داشت با کل جنبش اساسی تاریخ‌مان از یک سده‌ی پیش بدین‌سو. زیرا به‌زورِ بیانِ این ادعا برای‌مان که سازمان اجتماعی یا اقتصادی‌مان فاقد عقلانیت است، در هر حال مسلماً - نمی‌دانم این حرف زیادی معقول است یا به اندازه‌ی کافی معقول نیست - با زیاده‌روی قدرت مواجه شدیم؛ به زور شنیدن مدح و ثنای وعده‌های انقلاب - نمی‌دانم آن‌جا که این انقلاب روی داد، خوب بود یا بد -، با سکونِ قدرتی مواجه شدیم که به‌طور نامحدود خود را حفظ می‌کرد؛ و به زور شنیدنِ ادعای تضاد میان ایدئولوژی‌های خشونت و نظریه‌ی حقیقتاً علمی از جامعه، پرولتاریا و تاریخ، با دو شکل از قدرت مواجه شدیم که مانند دو برادر به یک‌دیگر شبیه‌اند: فاشیسم و استالینیسم. در نتیجه پرسش روشنگری چیست؟ باز می‌گردد. و بدین ترتیب، سلسله‌ای از مسائل که معرفِ تحلیل‌های ماکس وبر بود، دوباره طرح شد: ما چه نسبتی داریم با این عقلانیت که می‌توان گفت نه‌تنها سرشت‌نمای اندیشه و علم غربی از سده‌ی شانزدهم به بعد است، بلکه همچنین سرشت‌نمای مناسبات اجتماعی، سازمان‌های دولتی، کردارهای اقتصادی و شاید حتا رفتار افراد است؟ نسبت ما چیست با این عقلانیت در اثرهای الزام‌آور و شاید در اثرهای تیره‌وتارکننده‌اش، اثرهای استقرارِ فراگیر و فزاینده‌ی یک

نظام گسترده‌ی علمی و تکنیکی، استقراری که هرگز به‌طور ریشه‌ای زیر سؤال نرفته‌است؟

به این مسئله که به‌راستی در فرانسه مجبوریم دوباره برعهده گیریم، به این مسئله‌ی روشنگری چیست؟، می‌توان از راه‌هایی متفاوت نزدیک شد. و راهی را که می‌خواهم به این مسئله نزدیک شوم، ابداً - و می‌خواهم حرف‌ام را باور کنید - در ذهنیتی جدلی یا انتقادی ترسیم نمی‌کنم. در نتیجه، دو دلیل موجب می‌شود که من در پی چیزی غیر از نشان‌دادن تفاوت‌ها نباشم و به‌نوعی در پی دیدن این‌که تا کجا می‌توان شکل‌های تحلیل این مسئله‌ی روشنگری را بس‌گانه کرد، تکثیر داد، از یک‌دیگر متمایز کرد، و حتا از جای خود خارج کرد، مسئله‌ای که با این‌همه شاید مسئله‌ی فلسفه‌ی مدرن است.

با نزدیک شدن به این مسئله که ما را با مکتب فرانکفورت برادر می‌کند، می‌خواهم بی‌درنگ نشان دهم که در هر حال بدل کردن روشنگری به پرسش مرکزی قطعاً به معنای شماری از چیزهاست. نخست به این معناست که درگیر کرداری می‌شویم که می‌توان کرداری تاریخی-فلسفی نامید و هیچ ربطی به فلسفه‌ی تاریخ و تاریخ فلسفه ندارد؛ کرداری تاریخی-فلسفی و منظورم از آن این است که عرصه‌ای از تجربه که این کار فلسفی به آن ارجاع می‌دهد، ابداً هیچ عرصه‌ی دیگری را حذف نمی‌کند. این کردار تجربه‌ی درونی نیست، ساختارهای بنیادین شناخت علمی نیست، مجموعه‌ای از محتواهای تاریخی تدوین شده در جایی دیگر هم نیست که مورخان آماده کرده باشند و به‌منزله‌ی واقعه‌هایی حاضر و آماده پذیرفته شده باشند. درواقع، در این کردار تاریخی-فلسفی، باید تاریخ خاص خود را پرداخت و گویی با تخیل، تاریخی را ساخت که پرسش مناسب میان ساختارهای عقلانیت که گفتمان حقیقی و سازوکارهای سوژه-منقادسازی مرتبط با آن را مفصل‌بندی می‌کنند، آن را درمی‌نوردد، پرسشی که به‌واقع می‌بینیم موضوعات تاریخی معمول و آشنا برای مورخان را جابه‌جا می‌کند به سمت مسئله‌ی سوژه و حقیقت که مورخان به آن نمی‌پردازند. همچنین می‌بینیم که این پرسش کار

فلسفی، اندیشه‌ی فلسفی و تحلیل فلسفی را در محتواهایی تجربی که دقیقاً این پرسش آن‌ها را نشان می‌دهد، به خدمت می‌گیرد. بنابراین مورخان در برابر این کار تاریخی یا فلسفی خواهند گفت: «بله، بله، البته شاید»، در هر حال، این کار هرگز کاملاً این‌طور نیست، آنچه نتیجه‌ی اختلال ناشی از این جابه‌جایی به سمت سوژه و حقیقت است که از آن سخن گفتیم. و فیلسوفان هم حتا اگر ظاهر یک مرغ شاخ‌دار اهانت‌شده را به خود نگیرند، عموماً فکر می‌کنند که «با این همه، فلسفه به‌واقع چیزی دیگر است»، و این ناشی از اثر سقوط است، ناشی از این بازگشت به یک تجربه‌مندی^۱ که حتا تجربه‌ی درونی هم ضامن آن نیست.

برای این صداها‌ی جانبی همه‌ی اهمیتی را که دارند، قائل شویم و این اهمیت بسیار است. این صداها دست‌کم به‌گونه‌ای منفی نشانه‌ی آن‌اند که ما در راه درستی گام می‌زنیم، یعنی از طریق محتواهایی تاریخی که تدوین می‌کنیم و با آن‌ها پیوند داریم، زیرا این محتواها حقیقی‌اند یا هم ارز حقیقی‌اند، این پرسش را پیش می‌نهیم که پس من چیستم، منی که تعلق دارم به این بشریت، شاید به این اقلیت، به این لحظه، به این آن از بشریت که سوژه-منقادِ قدرتِ حقیقت به‌طور اعم و حقیقت‌ها به‌طور اخص است؟ سوژه‌زدایی از پرسش فلسفی با توسل به محتوای تاریخی و آزادکردن محتواهای تاریخی با پرسش‌گری در مورد اثرهای قدرت، اثرهایی که این حقیقت که بنابر فرض این اثرها با آن مرتبط‌اند، بر آن‌ها اثر می‌گذارد، به‌نوعی نخستین ویژگی این کردار تاریخی-فلسفی است. از سوی دیگر، این کردار تاریخی-فلسفی آشکارا در نسبتی ممتاز قرار دارد با دورانی که به‌طور تجربی تعیین‌پذیر است: حتا اگر این دوران نسبتاً و ضرورتاً مبهم باشد، به‌طور قطع به‌منزله‌ی لحظه‌ی شکل‌گیری بشریتِ مدرن مشخص می‌شود، روشنگری در معنای گسترده‌ی کلمه که کانت، وبر و دیگران به آن ارجاع می‌دادند، دورانی

بدون تاریخ‌گذاری معین و با ورودی‌هایی بس‌گانه، زیرا می‌توان آن را هم با شکل‌گیری کاپیتالیسم تعریف کرد، هم با برساخته‌شدن جهان بورژوایی، با استقرار نظام‌های دولتی، با پایه‌ریزی علم مدرن به همراه همه‌ی همبسته‌های تکنیکی‌اش، و با سازمان‌دهی رویارویی میان هنر حکومت‌شدن و هنر آن‌قدرها حکومت‌نشدن. در نتیجه، دورانی به‌واقع ممتاز برای کار تاریخی-فلسفی، زیرا در این دوران است که به نوعی این نسبت‌های میان قدرت، حقیقت و سوژه که باید تحلیل شوند، عریان و بر سطح تغییراتی مشهود ظاهر شدند. اما همچنین دورانی ممتاز در این معنا که باید زهدانی را از آن برای خط‌سیر کل سلسله‌ی سایر عرصه‌های ممکن شکل داد. باید بگوییم که به دلیل ممتازدانستن سده‌ی هجدهم و علاقه به آن نیست که با مسئله‌ی روشنگری مواجه می‌شویم؛ باید بگوییم که چون اساساً می‌خواهیم مسئله‌ی روشنگری چیست؟ را طرح کنیم است که با شاکله‌ی تاریخی مدرنیته‌مان مواجه می‌شویم. مسئله این نیست که بگوییم یونانیان سده‌ی پنجم اندکی مانند فیلسوفان سده‌ی هجدهم‌اند یا سده‌ی دوازدهم پیشاپیش نوعی رنسانس بود، بلکه باید تلاش کنیم ببینیم که تحت چه شرایطی و به قیمت چه تغییرات یا چه تعمیم‌هایی، می‌توان این پرسش روشنگری، یعنی مناسبات قدرت‌ها، حقیقت و سوژه را در مورد هر لحظه از تاریخ به کار بندیم.

این چنین است چارچوب کلی این پژوهش که تاریخی-فلسفی می‌نامم. حال خواهیم دید که چگونه می‌توان این پژوهش را پیش برد.

پیش‌تر گفتم که می‌خواهم در هر حال سایر راه‌های ممکن را به گونه‌ای بسیار مبهم ترسیم کنم، راه‌هایی غیر از راه‌هایی که به‌نظم می‌رسد تاکنون معمولاً باز شده‌اند. این به‌هیچ‌رو به معنای آن نیست که این راه‌ها را متهم کنیم به این‌که به جایی راه نمی‌برند یا هیچ نتیجه‌ی باارزشی ندارند. صرفاً می‌خواستم بگویم و پیشنهاد کنم که به‌نظم می‌رسد از کانت بدین سو و به

سبب کانت و احتمالاً به سبب شکافی که او میان روشنگری و نقد باب کرد، این پرسش روشنگری اساساً در قالب شناخت طرح شده است، یعنی با عزیمت از آنچه سرنوشت تاریخی شناخت در لحظه‌ی برساخته شدن علم مدرن بود؛ همچنین یعنی با جست‌وجوی آنچه در این سرنوشت پیشاپیش نشانه‌ی اثرهای نامعین قدرت بود و این سرنوشت ضرورتاً از رهگذر ابژکتیویسم، پوزیتیویسم، تکنیک‌گرایی و غیره، با آن‌ها پیوند داشت، با مرتبط کردن این شناخت با شرایط برساخته شدن و مشروعیت هر شناخت ممکن، و سرانجام با جست‌وجوی این‌که چگونه در تاریخ، گذار بدون مشروعیت (توهم، خطا، فراموشی، بازیابی و غیره) انجام گرفت. در یک کلام، این روش تحلیل است که به‌نظم در اصل با جدایی نقد از روشنگری که کانت انجام داد، آغاز شد. به‌نظم می‌رسد که از این زمان به بعد، روش تحلیلی داریم که در اصل روش تحلیلی است که اغلب دنبال شده است، روش تحلیلی که می‌توان تحقیقی در مشروعیت روش‌های تاریخی شناخت نامید. در هر حال فهم شماری از فیلسوفان سده‌ی هجدهم و نیز دیلتای، هابرماس و دیگران از این روش تحلیل این چنین است. به عبارتی بسی ساده‌تر: شناخت چه ایده‌ی کاذبی از خودش ساخته است و در معرض چه کاربرد افراطی‌یی قرار گرفته است و در نتیجه با چه استیلایی مرتبط است؟

حال به جای این روش که شکل تحقیق در باب مشروعیت شیوه‌های تاریخی شناخت را می‌یابد، شاید بتوان روش متفاوتی را در نظر گرفت. این روش برای ورود به پرسش روشنگری، می‌تواند نه مسئله‌ی شناخت، بلکه مسئله‌ی قدرت را در نظر گیرد؛ این روش نه به‌منزله تحقیق در باب مشروعیت، بلکه به‌منزله‌ی چیزی که می‌خواهم آزمودن رویدادپردازی^۱ بنامم، پیش می‌رود. مرا به خاطر ترسناکی این کلمه ببخشید! و خب معنای آن چیست؟ منظور من از روش رویدادپردازی (شاید مورخان از وحشت فریاد

1. événementualisation/ eventualization

بکشند) این است: نخست در نظر گرفتن مجموعه‌هایی از عناصر که در این مجموعه‌ها می‌توان در رویکرد اول و در نتیجه به شیوه‌ای کاملاً تجربی و موقتی، پیوندهایی را میان سازوکارهای اجبار و محتوای شناخت ردیابی کرد. سازوکارهای گوناگون اجبار و همچنین شاید مجموعه‌های قانون‌گذاری، قواعد، سامانه‌های مادی، پدیده‌های اقتدار و غیره؛ محتوای شناخت که به‌طور یکسان در گوناگونی و ناهمگنی‌شان در نظر گرفته می‌شوند، و لحاظ می‌شوند برحسب اثرهای قدرت که این محتواها حاملان آن‌هایند، از این حیث که به‌منزله‌ی بخشی از یک نظام شناخت اعتبار یافته‌اند. پس آن‌چه جست‌وجو می‌شود، این نیست که بدانیم چه چیز حقیقی است یا کذب، موجه است یا ناموجه، واقعی است یا موهوم، علمی است یا ایدئولوژیک، مشروع یا نابجا. بلکه در پی دانستن آن‌ایم که روابط کدام‌اند، پیوندهایی که می‌توان میان سازوکارهای اجبار و عناصر شناخت پیدا کرد، کدام‌اند، و کدام‌اند بازی‌های ارجاع و اتکا که یک‌دیگر را توسعه می‌دهند، چیزی که باعث می‌شود فلان عنصر شناخت بتواند اثرهای پُر تکلفِ قدرت را در یک نظام همانند و دارای عنصری حقیقی یا احتمالی یا نامعلوم یا کاذب بیابد، و چیزی که باعث می‌شود فلان روّی اجبار شکل و توجیه‌های خاصِ یک عنصر عقلانی، حساب‌شده، از لحاظ تکنیکی کارآمد و غیره را کسب کند.

پس در این نخستین سطح، مسئله‌ی تقسیم‌بندی مشروعیت و تعیین نقطه‌ی خطا و توهم مطرح نیست.

و از این رو به‌نظم می‌رسد که در این سطح، می‌توان از دو کلمه استفاده کرد که کارکردشان نامیدنِ موجودیت‌ها، قوه‌ها یا چیزی مانند امور متعالی نیست، بلکه فقط این است که در مورد عرصه‌هایی که این دو کلمه به آن‌ها ارجاع می‌دهند، یک تقلیلِ نظام‌مند ارزش را انجام دهند، به‌عبارتی یک خنثاسازیِ اثرهای مشروعیت و آشکارکردن آن‌چه این اثرها را در لحظه‌ای معین قابل پذیرش می‌کند و موجب می‌شود که به‌واقع پذیرفته شوند. نخست

کلمه‌ی دانش که دلالت دارد بر تمام روش‌ها و تمام اثرهای شناخت که در لحظه‌ای معین و در عرصه‌ای مشخص قابل پذیرش‌اند؛ و دوم اصطلاح قدرت که فقط سلسله‌ی کاملی از سازوکارهای خاص، قابل تعریف و معین را دربرمی‌گیرد، سازوکارهایی که به نظر می‌رسد قادرند رفتارها یا گفتمان‌ها را ترغیب کنند. بی‌درنگ می‌بینیم که این دو اصطلاح فقط نقشی روش‌شناختی دارند: قرار نیست از طریق این دو اصطلاح، اصول کلی واقعیت را دریابیم، بلکه به نوعی تعیین دقیق حوزه‌ی تحلیل مورد نظر است، تعیین آن نوع عنصری که باید برای تحلیل مناسب باشد. بدین ترتیب، باید از همان ابتدا از در نظر گرفتن چشم‌انداز مشروعیت، آن‌گونه که اصطلاحات شناخت یا استیلا می‌کنند، اجتناب کرد. همچنین در هر لحظه از تحلیل، باید بتوان به این دو اصطلاح [دانش و قدرت] محتوایی دقیق و معین داد: فلان عنصر دانش، بهمان سازوکار قدرت؛ هرگز نباید تصور کرد که یک دانش یا یک قدرت وجود دارد، یا بسی بدتر از آن، دانش یا قدرتی که به خودی خود و در خود مؤثر و کارآمدند. دانش و قدرت فقط یک شبکه‌ی تحلیل‌اند. همچنین می‌بینیم که این شبکه تشکیل نشده است از دو دسته از عناصر بیگانه از یک دیگر، از یک سو آن‌چه به دانش تعلق دارد و از سوی دیگر آن‌چه به قدرت تعلق دارد. و همان‌طور که پیش‌تر گفتم، آن‌ها را بیرونی یک‌دیگر می‌کند، چون نمی‌توان چیزی را به منزله‌ی عنصری از دانش نشان داد، مگر آن‌که از یک سو منطبق باشد بر مجموعه‌ای از قواعد و اجبارهای سرشت‌نمای مثلاً فلان نوع از گفتمان علمی در دوره‌ای معین، و مگر آن‌که از سوی دیگر، دارای اثرهای اجبار یا صرفاً تحریک باشد، اثرهایی مختص آن‌چه به منزله‌ی علمی یا صرفاً عقلانی یا صرفاً مورد پذیرش عموم و غیره معتبر است. برعکس، هیچ چیزی نمی‌تواند به منزله‌ی سازوکار قدرت عمل کند، مگر آن‌که مطابق روش‌ها، ابزارها، وسایل و اهدافی که بتوانند در نظام‌های کم‌یابیش منسجم دانش معتبر باشند، استقرار یابد. پس نباید آن‌چه را دانش است و آن‌چه را قدرت است، توصیف کرد و این‌که چگونه یکی دیگری را سرکوب می‌کند یا

چگونه یکی از دیگری سوءاستفاده می‌کند، بلکه باید شبکه‌ای از دانش-قدرت را توصیف کرد که امکان می‌دهد آنچه مقبولیت یک نظام را برمی‌سازد، درک کنیم، چه این نظام نظام بیماری روانی باشد، چه نظام کيفری، چه نظام بزهکاری، چه نظام سکسوالیته و غیره.

به‌اختصار به‌نظر می‌رسد از مشاهده‌پذیری تجربی یک مجموعه برای ما تا مقبولیت تاریخی آن در همان دوره‌ای که به‌واقع قابل مشاهده است، راه از مسیر تحلیلی از شبکه‌ی دانش-قدرت می‌گذرد، شبکه‌ای که پشتوانه‌ی این مجموعه است و این مجموعه را باز از آن خود می‌کند با عزیمت از این واقعیت که این مجموعه مورد پذیرش است و در راستای آن چه این مجموعه را البته نه عموماً، بلکه فقط آن‌جا که مورد پذیرش است، قابل قبول می‌کند: این همان چیزی است که می‌توان به‌منزله‌ی بازار آن‌خودکردن در ایجابیت‌اش ویژگی‌شماری کرد. پس نوعی روش داریم که خارج از دغدغه‌ی مشروعیت و در نتیجه با فاصله گرفتن از دیدگاه بنیادین قانون، چرخه‌ی ایجابیت را مرور می‌کند، با حرکت از واقعیت پذیرش تا نظام مقبولیتی که با عزیمت از بازی دانش-قدرت تحلیل می‌شود. باید بگوییم که سطح دیرینه‌شناسی تقریباً همین جاست.

دوم این‌که بی‌درنگ می‌بینیم با عزیمت از این نوع تحلیل، خطرهای بروز می‌کنند که ممکن است نتایج منفی و پُر هزینه‌ی چنین تحلیلی به‌نظر آیند.

این ایجابیت‌ها مجموعه‌هایی‌اند که بدیهی نیستند، یعنی عادت یا فرسودگی‌یی که ما را با این ایجابیت‌ها مأنوس می‌کند، هرچه باشد، نیروی کورکننده‌ی سازوکارهای قدرتی که این ایجابیت‌ها به‌کار می‌بندند، هرچه باشد، یا توجیه‌هایی که این ایجابیت‌ها فراهم می‌کنند، هرچه باشد، حقی آغازین و اولیه این ایجابیت‌ها را قابل پذیرش نکرده‌است؛ و برای درک درست آنچه این ایجابیت‌ها را قابل پذیرش می‌کند، دقیقاً همین نکته را باید بیرون بکشیم که این ایجابیت‌ها بدیهی نیستند، در هیچ ماتقدمی جا نگرفته‌اند و هیچ تقدمی حاوی آن‌ها نیست. دو عملیات همبسته‌ای که باید انجام دهیم،

عبارت است از بازکردن شرایط مقبولیت یک نظام و دنبال کردن خطوط گسستی که نشانه‌ی ظهور این نظام‌اند. این‌که دیوانگی و بیماری روانی در نظام نهادینه و علمی روان‌پزشکی روی هم قرار گرفتند، به هیچ‌رو بدیهی نیست؛ این‌که رویه‌های تنبیهی، حبس کردن و انضباط ندامتگاهی در یک نظام کیفری مفصل‌بندی شدند، نیز بدیهی نیست؛ این‌که میل، شهوت‌پرستی و رفتار جنسی افراد باید در یک نظام دانش و هنجارمندی که سکسوالیته نامیده می‌شود، با یک‌دیگر مفصل‌بندی شوند، هم بدیهی نیست. شناسایی مقبولیت یک نظام تفکیک‌ناپذیر است از شناسایی آن‌چه پذیرش آن را دشوار می‌کند: خودسرانگی آن در قالب شناخت، خشونت آن در قالب قدرت، و به اختصار انرژی آن. پس لازم است مسئولیت این ساختار را برعهده گیریم تا ترفندهایش را بهتر دنبال کنیم.

دومین نتیجه که آن هم پُر هزینه و منفی است، این است که این مجموعه‌ها به منزله‌ی امور عامی که تاریخ با وضعیت‌های خاص‌اش تغییراتی را در آن‌ها به بار آورد، تحلیل نمی‌شوند. البته ممکن است در پس بسیاری از عناصر پذیرفته شده و بسیاری از شرط‌های مقبولیت، دورانی طولانی وجود داشته باشد؛ اما آن‌چه باید در تحلیل این ایجابیت‌ها بازیافت، به نوعی تکینگی‌های ناب‌اند، نه عینیت بخشی به یک ذات یا فردیت بخشی یک گونه: تکینگی دیوانگی در جهان مدرن غربی، تکینگی مطلق سکسوالیته، تکینگی مطلق نظام حقوقی-اخلاقی مجازات‌های ما.

بی شک یکی از مهم‌ترین و مناقشه‌برانگیزترین جنبه‌های این رهیافت تاریخی-فلسفی این است که هیچ چاره‌ای بنیان‌گذار و هیچ گریزی به یک شکل ناب وجود ندارد: اگر این رهیافت نمی‌خواهد به فلسفه‌ی تاریخ یا به تحلیلی تاریخی در غلطد، باید خود را در حوزه‌ی درون‌ماندگار تکینگی‌های ناب نگه دارد. پس چی؟ گسست، ناپوستگی، تکینگی، توصیف ناب، تابلوی بی حرکت، بدون شرح و بدون گذرگاه، شما با این همه آشناید. باید گفت که تحلیل این ایجابیت‌ها تعلق ندارد به آن رویه‌های به اصطلاح

توضیحی که مطابق سه شرط، برای شان ارزشی علی قائل ایم:

۱. صرفاً برای توضیح‌هایی ارزش علی قائل ایم که واپسین مرجع را هدف دارد، مرجعی که به منزله‌ی عاملی عمیق و یگانه ارزش‌مند است، برای برخی اقتصاد و برای دیگران جمعیت‌شناسی؛
۲. صرفاً برای آن چیزی ارزش علی قائلیم که تبعیت می‌کند از هرم‌وارسازی‌یی که رو به سوی علت یا کانون علی، به عبارتی خاستگاه یگانه دارد؛

۳. و سرانجام صرفاً برای آن چیزی ارزش علی قائلیم که نوعی اجتناب‌ناپذیری، یا دست‌کم آنچه را به ضرورت نزدیک است، پی می‌ریزد.

تحلیل ایجابیت‌ها از آن‌جا که تکینگی‌های ناب مدنظر است، تکینگی‌های مرتبط نه با یک‌گونه یا با یک ذات، بلکه با شرایط صرف مقبولیت، چنین تحلیلی مستلزم استقرار یک شبکه‌ی علی پیچیده و در عین حال فشرده است، اما بی‌شک شبکه‌ای از نوع دیگر، شبکه‌ای علی که به‌طور اولی تبعیت نمی‌کند از اقتضای اشباع‌شدن از یک اصل عمیق و یگانه‌ی هرم‌ساز و ضروری‌ساز. باید شبکه‌ای را پایه ریخت که این تکینگی را به منزله‌ی یک اثر توضیح می‌دهد: از همین جاست ضرورت بس‌گانگی روابط، تفاوت‌گذاری میان انواع متفاوت روابط، تفاوت‌گذاری میان شکل‌های متفاوت ضرورت زنجیره‌ها، رمزگشایی از برهم‌کنش‌ها و کنش‌های چرخه‌ای و در نظر گرفتن تلاقی فرایندهای ناهمگن. بنابراین هیچ چیزی بیش‌تر از عدم‌پذیرش علیت از چنین تحلیلی بیگانه نیست. اما آنچه مهم است این است که در چنین تحلیل‌هایی، بازگرداندن مجموعه‌ای از پدیده‌های مشتق به یک علت مدنظر نیست، بلکه قابل‌فهم کردن ایجابیتی تکین در قالب آنچه آن را تکین می‌سازد، مورد نظر است.

در مجموع باید بگوییم که برخلاف تکوینی که رو به سوی واحد یک

علت اولیه‌ی آکنده از اخلافِ بس‌گانه دارد، آن‌چه در این‌جا مورد نظر است تبارشناسی است، یعنی چیزی که تلاش می‌کند شرایط ظهور یک تکینگی را برمبنای عناصر بس‌گانه‌ی تعیین‌کننده بازسازی کند، عناصری که این تکینگی نه به‌مثابه محصول آن‌ها، بلکه به‌مثابه اثرشان ظاهر می‌شود. پس قابل فهم کردن [این تکینگی مد نظر است]؛ اما باید به‌روشنی دید که این قابل فهم کردن برمبنای اصل بسته‌شدن عمل نمی‌کند. در این‌جا اصل بسته‌شدن بنابر شماری از دلایل مورد نظر نیست.

نخستین دلیل این است که روابطی که امکان می‌دهند این اثر تکین را توضیح دهیم، اگر نه در تمامیت‌شان، دست‌کم تا حدود قابل ملاحظه‌ای، روابط برهم‌کنش‌هایی اند میان افراد یا گروه‌ها، یعنی این روابط دربرگیرنده‌ی سوژه‌ها، انواع رفتارها، تصمیم‌گیری‌ها و انتخاب‌هایند: در طبیعت چیزها نیست که می‌توان پشتوانه را یافت، پایه‌ی این شبکه‌ی روابط قابل فهم منطقِ خاصِ بازیِ برهم‌کنش‌هاست با حاشیه‌های همواره متغیرِ عدم قطعیت‌اش.

همچنین بسته‌شدنی در کار نیست، زیرا این روابط که تلاش می‌کنیم برقرار کنیم تا تکینگی را به‌مثابه اثر توضیح دهیم، این شبکه‌ی روابط نباید یک نقشه‌ی واحد را برسازد. این روابط‌اند که در حال جدایی دائمی از یک‌دیگرند. در سطحی معین، منطقِ برهم‌کنش‌ها میان افراد بازی می‌کند، افرادی که می‌توانند هم قواعد آن و خاص‌بودگی‌اش را حفظ کنند، هم اثرهای تکین آن را و درعین حال، برهم‌کنش‌هایی را با عناصر دیگر شکل دهند که در سطحی دیگر بازی می‌شود، به‌نحوی که از یک لحاظ، هیچ‌یک از این برهم‌کنش‌ها اولیه یا تمامیت‌بخش به نظر نمی‌رسد. ممکن است هر یک از این برهم‌کنش‌ها در بازی‌ی جا گیرد که از آن فراتر می‌رود؛ و برعکس، هیچ‌یک از این برهم‌کنش‌ها هر قدر هم که موضعی باشد، بدون اثر یا بدون امکان اثر روی برهم‌کنشی نیست که آن برهم‌کنش بخشی از این دومی است و آن را دربرمی‌گیرد. پس به‌اجمال، تحرکی دائمی، ناپایداری ذاتی، یا به عبارت دقیق‌تر، درهم آمیختگی میان آن‌چه همان فرایند را تجدید می‌کند و آن‌چه این

فرایند را تغییر می دهد. مختصر این که پیش بردنِ کل شکل تحلیل هایی که می توان استراتژیک نامید، مدنظر است.

منظور من از دیرینه شناسی، استراتژی و تبارشناسی سه سطح متوالی نیست که با عزیمت از یک دیگر توسعه یابند، بلکه ویژگی شماری سه بُعد ضرورتاً هم زمان از یک تحلیل واحد است، سه بُعدی که در هم زمان بودگی شان، باید امکان بازیافت آن چه را ایجابی است، فراهم کنند، یعنی چه شرایطی یک تکینگی را قابل پذیرش می کند، تکینگی بی که فهم پذیری اش با شناسایی برهم کنش ها و استراتژی هایی شکل می گیرد که این تکینگی در آن ها ادغام می شود. چنین تحقیقی با در نظر گرفتن ... [چند جمله در حین برگرداندن نوار از دست رفته است] ... به منزله ی اثر پدید می آید، و سرانجام رویدادپردازی بدین معنا که با چیزی سروکار داریم که ثبات اش، ریشه دواندن اش و بنیادش هرگز آن چنان نیست که نتوانیم اگر نه پراکندگی اش را در نظر بگیریم، دست کم به طریقی شناسایی کنیم که با چه چیزی و بر مبنای چه چیزی پراکندگی اش امکان پذیر می شود.

پیش تر گفتم که به جای طرح مسئله در قالب شناخت و مشروعیت، باید پرسش را از راه قدرت و رویدادپردازی بررسی کنیم. اما می بینید که منظور این نیست که قدرت را به منزله ی استیلا، سلطه، به عنوان داده ای بنیادین، اصلی یگانه، توضیح یا قانونی گریز ناپذیر به کار بگیریم؛ برعکس، باید قدرت را همواره به منزله ی رابطه در حوزه ای از برهم کنش ها در نظر بگیریم، باید قدرت را در رابطه ای جدایی ناپذیر از شکل های دانش در نظر بگیریم، و باید قدرت را همواره به شیوه ای در نظر بگیریم که آن را همراه با عرصه ای از امکان و در نتیجه عرصه ای از برگشت پذیری و واژگونی ممکن ببینیم.

بنابراین می بینید که دیگر پرسش این نیست که با چه خطا، توهم، فراموشی و با چه عدم مشروعیتی، شناخت به این جا رسید که اثرهای استیلا را که با تسلط [کلمه ی نارسا در نوار] در جهان مدرن آشکار می شود، تولید کند؟ بلکه پرسش این است که چگونه تفکیک ناپذیری دانش و قدرت در بازی

برهم‌کنش‌ها و استراتژی‌های بس‌گانه می‌تواند هم تکنیکی‌هایی را تولید کند که بر مبنای شرایط مقبولیت‌شان تعیین و تثبیت می‌شوند، هم حوزه‌ای از امکان‌ها، گشایش‌ها، بی‌ثباتی‌ها، دگرگونی‌ها، و تلاش‌های احتمالی را تولید کند که این تکنیکی‌ها را ناپایدار و گذرا می‌کنند و این اثر را به رویدادها بدل می‌کنند، نه چیزی بیش‌تر و نه چیزی کم‌تر از رویدادها؟ به چه طریقی می‌توان اثرهای اجبارِ خاصِ این ایجابیت‌ها را نه این‌که با بازگشت به سرنوشت مشروع شناخت و با تأمل بر امر متعالی یا شبه‌متعالی که این سرنوشت را تعیین می‌کند، محو کرد، بلکه در درون حوزه‌ای استراتژیک و انضمامی، و درون این حوزه‌ی استراتژیک و انضمامی که این اثرها را القا می‌کند، و با عزیمت از تصمیم به حکومت‌نشدن، این اثرها را وارونه یا گره‌گشایی کرد؟

روی‌هم‌رفته، حرکتی که موجب تغییر جهت رهیافت انتقادی در پرسش نقد شد، یا به عبارت بهتر، حرکتی که موجب بازدر نظر گرفتن اقدام روشنگری در پروژه‌ی انتقادی شد، پروژه‌ای که باید به نحوی عمل می‌کرد که شناخت بتواند ایده‌ای درست از خودش بسازد، آیا اکنون نباید تلاش کرد که راهی وارونه را در پیش گرفت، وارونه‌ی این حرکت تغییرجهت‌دهنده، این جابه‌جایی، این شیوه‌ی منحرف‌کردن پرسش روشنگری در نقد؟ آیا نمی‌توان تلاش کرد این راه را در مسیری دیگر پیمود؟ و اگر پرسش در باب شناخت باید در نسبت‌اش با استیلا طرح شود، این پرسش می‌تواند نخست و پیش از همه با عزیمت از نوعی خواست قاطعانه حکومت‌نشدن باشد، این خواست قاطعانه، این رهیافتِ هم‌فردی هم‌جمعی به خروج از، به قول کانت، عدم‌بلوغ. پرسشِ رهیافت. می‌بیند که چرا نتوانستم، جرئت نکردم به سخنرانی‌ام عنوانی دهم که می‌توانست «روشنگری چیست؟» باشد.



آنری گوتیه: از میشل فوکو بسیار متشکرم که مجموعه‌ای بسیار هماهنگ از تأملاتی را برای‌مان ارائه داد که می‌توانم تأملات فلسفی بخوانم، هرچند گفت

که «خودم یک فیلسوف نیستم». باید بی‌درنگ بگویم که پس از گفتن این‌که «خودم یک فیلسوف نیستم»، افزود که «به‌زحمت یک منتقدم»، یعنی باین‌همه اندکی منتقد. و پس از سخنرانی‌اش، از خودم پرسیدم آیا اندکی منتقدبودن خیلی فیلسوف‌بودن نیست.

نوئل مولو^۱: می‌خواهم شاید دو یا سه نکته را یادآور شوم. نخست این‌که به‌نظر می‌رسد که آقای فوکو ما را در برابر یک رهیافت عمومی اندیشه قرار داد، عدم پذیرش قدرت یا عدم‌پذیرش قاعده‌ی الزام‌آوری که یک رهیافت عمومی یعنی رهیافت انتقادی را به‌وجود می‌آورد. او از این‌جا به پروبلماتیکی رسید که آن را امتداد این رهیافت معرفی کرد، فعلیت‌بخشی به این رهیافت: یعنی مسائلی که اکنون در مورد نسبت‌های دانش، تکنیک و قدرت مطرح است. من به‌نوعی رهیافت‌های انتقادی موضعی را حول برخی از هسته‌های مسائل، یعنی تا حدود زیادی دارای سرچشمه‌ها یا محدوده‌های تاریخی می‌بینم. برای آن‌که رهیافتی انتقادی سر برآورد، نخست باید نوعی عمل داشته‌باشیم، روشی که به برخی محدوده‌های تاریخی می‌رسد، مسائلی را طرح می‌کند، و به بن‌بست‌هایی می‌انجامد. برای مثال، موفقیت‌های روش‌شناختی پوزیتیویسم که به همراه مشکلاتی که پوزیتیویسم برمی‌انگیزد، واکنش‌هایی انتقادی را در برابر پوزیتیویسم به‌وجود آورده‌اند، واکنش‌هایی آشنا برای ما که از نیم قرن پیش بدین‌سو نمایان شده‌اند، یعنی تأمل منطق‌گرا، تأمل نقدگرا، منظوم مکتب پوپری یا تأمل ویتگنشتاینی در مورد محدوده‌های یک زبان متعارف علمی است. اغلب از خلال این دقایق انتقادی، شاهد ظهور راه‌حلی نو، جست‌وجوی کرداری نوشده و جست‌وجوی روشی هستیم که خودش دارای جنبه‌ای منطقه‌ای است، جنبه‌ای از یک جست‌وجوی تاریخی.

میشل فوکو: کاملاً حق با شماست. در واقع در همین راه است که رهیافت انتقادی وارد شد و نتایج‌اش را به‌شیوه‌ای ممتاز در سده‌ی نوزدهم توسعه داد. در این جا باید بگوییم که این مسیر کانتی است، یعنی این‌که لحظه‌ی مهم، لحظه‌ی اساسی رهیافت انتقادی به‌راستی باید مسئله‌ی پرسش‌گری شناخت در باب محدوده‌های خاص‌اش یا بن‌بست‌هایی باشد که شناخت در کاربست اولیه و انضمامی‌اش با آن‌ها روبه‌رو می‌شود.

آن‌چه مرا شگفت‌زده کرد، دو چیز است. از یک سو، این کاربرد کانتی رهیافت انتقادی مانع از آن نشد - درحقیقت، برای کانت مسئله کاملاً آشکارا مطرح بود - که نقد نیز (می‌توان در این مورد بحث کرد که آیا این مسئله اساسی است یا نه) این پرسش را طرح کند: کاربرد عقل چیست، چه کاربردی از عقل می‌تواند اثرهایی در مورد زیاده‌روی در اعمال قدرت، و در نتیجه در مورد هدف انضمامی آزادی به‌بار آورد؟ من فکر می‌کنم بعید است که کانت این مسئله را نادیده گرفته‌باشد و به‌ویژه در آلمان یک جنبش تمام‌عیار تأمل حول این درون‌مایه وجود داشته‌است، درون‌مایه‌ی تعمیم‌دهنده و جابه‌جاکننده‌ی مسئله‌ی محض نقد که از آن یاد کردید، به سمت مناطق دیگر. شما از پوپر یاد کردید، اما با این حال، زیاده‌روی قدرت برای پوپر نیز به‌واقع مسئله‌ای بنیادین بوده‌است.

از سوی دیگر، آن‌چه می‌خواستم یادآور شوم - و از بابت ویژگی کاملاً سطحی آن (البته اگر بتوانم این چنین بگویم) معذرت می‌خواهم - این است که به‌نظرم می‌رسد باید ریشه‌ی تاریخ رهیافت انتقادی را با ویژگی‌اش در غرب - غرب مدرن از سده‌ی پانزدهم - شانزدهم به بعد - در مبارزات دینی و رهیافت‌های معنوی نیمه‌ی دوم قرون وسطا جست‌وجو کرد. دقیقاً در آن لحظه‌ای که این مسئله طرح شد: چگونه حکومت شویم، آیا این چنین حکومت‌شدنی را خواهیم پذیرفت؟ در این صورت است که چیزها در انضمامی‌ترین و از لحاظ تاریخی متعین‌ترین سطح‌شان‌اند: همه‌ی مبارزات حول شبان‌کارگی در نیمه‌ی دوم قرون وسطا نهضت اصلاح دین را تدارک

دیدند، و فکر می‌کنم نوعی آستانه‌ی تاریخی بودند که این رهیافت انتقادی بر مبنای آن توسعه یافت.

آنری بیرو^۱: نمی‌خواهم نقش مرغ شاخ‌دار وحشت‌زده را ایفا کنم! من کاملاً موافق‌ام با شیوه‌ی طرح پرسش‌رؤشنگری که کانت به‌صراحت بارها آن را تکرار می‌کند تا در عین حال محدودیت نظری تعیین‌کننده‌ای را برحسب ضرورت‌هایی اخلاقی، مذهبی، سیاسی و غیره بر آن تحمیل کند، ضرورت‌هایی که سرشت‌نمای اندیشه‌ی کانتی‌اند. تصور می‌کنم در این مورد میان ما توافق کامل برقرار است.

حال در مورد بخش مستقیماً ایجابی‌تر سخنرانی، یعنی مطالعه‌ی آتش‌های متقاطع دانش و قدرت، مطالعه‌ای در سطح زمین، یا به‌نوعی در سطح رویداد، از خودم می‌پرسم آیا با این حال، جایی برای این پرسش نهفته، و به‌قولی، پرسشی اساسی‌تر یا به‌طور سنتی فلسفی‌تر وجود ندارد، پرسشی که در پس‌زمینه‌ی این مطالعه‌ی ارزش‌مند و موشکافانه‌ی بازی‌های دانش و قدرت در عرصه‌های متفاوت جا دارد. این پرسش متافیزیکی و تاریخی را می‌توان این‌چنین صورت‌بندی کرد: آیا نمی‌توان گفت که در لحظه‌ای معین از تاریخ‌مان و در منطقه‌ای معین از جهان، دانش در خود، دانش در معنای دقیق کلمه، شکل یک قدرت یا قدرت‌مندی را گرفت، حال آن‌که قدرت نیز که همواره به‌منزله‌ی کاردانی، به‌منزله‌ی شیوه‌ای از دانش چگونگی به‌کارگرفتن یا عمل‌کردن تعریف می‌شد، سرانجام ذات به‌معنای دقیق کلمه پویای عقل‌ورزی را آشکار کرد؟ اگر بناست این‌چنین باشد، هیچ تعجبی ندارد که میشل فوکو بتواند شبکه‌ها یا روابط بس‌گانه‌ای که میان دانش و قدرت برقرار است، بیابد و روشن کند، زیرا دست‌کم از یک دوران معین به بعد، دانش در بنیان خود، یک قدرت است و قدرت در بنیان خود یک دانش، دانش و قدرت

یک خواست واحد، یک خواست واحد که مجبورم خواستِ قدرت‌مندی^۱ بنامم.

میشل فوکو: پرسش‌تان در مورد عمومیت این نوع نسبت است؟

آنری بریو: نه آن قدرها در مورد عمومیت که در مورد ریشه‌ای بودن یا بنیان نهفته‌ی این نسبت، و رای دوگانگی این دو اصطلاح دانش-قدرت. آیا نمی‌توان نوعی ذات مشترک دانش و قدرت را بازیافت، دانشی که در خود به منزله‌ی دانشِ قدرت تعریف می‌شود و قدرت که به نوبه‌ی خود دانشِ قدرت تعریف می‌شود (ولو با کاویدن دقیق دلالت‌های بس‌گانه‌ی این حالت ملکی دوگانه)؟

میشل فوکو: البته. من دقیقاً در این جا به اندازه‌ی کافی واضح و روشن نبودم، چون آن‌چه می‌خواستم انجام دهم، آن‌چه طرح می‌کردم، این است که در زیر و در این سوی نوعی توصیف - در مجموع، روشنفکران و مردانِ قدرت، عالمان و اقتضاهای صنعت وجود دارند و غیره -، درواقع یک شبکه‌ی تمام‌عیارِ درهم‌تنیده داریم. نه تنها عناصر دانش و قدرت، بلکه برای آن‌که دانش به منزله‌ی دانش عمل کند، نمی‌تواند چنین باشد، مگر تا آن‌جا که قدرتی را اعمال می‌کند. در درون سایر گفتمان‌های دانش در نسبت با گفتمان‌های ممکن دانش، هر گزاره‌ای که حقیقت در نظر گرفته می‌شود، قدرت معینی را اعمال می‌کند و در همان حال یک امکان را خلق می‌کند؛ برعکس، هر اعمال قدرتی، حتا اگر به قتل رساندن مدنظر باشد، دست‌کم یک کاردانی را دربردارد، و بالاخره از پا درآوردن وحشیانه‌ی یک نفر همچنان شیوه‌ای از عمل کردن است. پس می‌بینید که من کاملاً موافقم و این همان چیزی است که تلاش کردم آشکار کنم: در زیر قطب‌بندی‌هایی که کاملاً متمایز از قطب‌بندی‌های قدرت به نظرمان می‌رسد، یک نوع تلون وجود دارد...

1. volonté de puissance/will to power

نوئل مولو: برمی‌گردم به ارجاع مشترک مان، ارجاع مشترک آقای بیرو و من، یعنی پوپر. یکی از مقاصد پوپر نشان دادن این است که در برساختن قلمروهای قدرت، حال ماهیت‌شان هرچه باشد، یعنی دُگم‌ها، هنجارهای الزامی و پارادایم‌ها، این خودِ دانش نیست که دخیل و مسئول است، بلکه عقلانیتی منحرف است که دیگر حقیقتاً دانش نیست. دانش - یا عقلانیت از این لحاظ که سازنده است، خودش عاری است از پارادایم‌ها و دستورعمل‌ها. ابتکار خاص دانش زیرسؤال بردن اطمینان خاطرهایش و اقتدارش و «مجادله علیه خودش» است. دقیقاً به همین دلیل است که عقلانیت عقلانیت است و روش‌شناسی آن‌گونه که پوپر می‌فهمید، عبارت است از جداکردن این دو رفتار و انتخاب کردن میان آن‌ها، و دشوارکردن دربرهمی یا آمیزش ناممکن میان کاربرد دستورعمل‌ها، مدیریت روش‌ها و ابداع دلایل. و از خودم می‌پرسم که هرچند این کار کاملاً دشوار است، اما آیا در عرصه‌ی انسانی، اجتماعی و تاریخی، علوم اجتماعی در مجموع نقش آغازگر را نیز و پیش از هر ضمیر ایفا نمی‌کند: در این جا وضعیتی بسیار دشوار وجود دارد، زیرا علوم اجتماعی در واقع همبسته‌ی تکنیک است. میان یک علم و قدرت‌هایی که از آن استفاده می‌کنند، رابطه‌ای وجود دارد که حقیقتاً ذاتی نیست: هرچند این رابطه مهم باشد، اما به نوعی «اتفاقی» باقی می‌ماند. به جای شرایط خود دانش، بیش‌تر شرایط تکنیکی استفاده از دانش است که در نسبت است با اعمال یک قدرت، قدرتی که از معاوضه یا بررسی می‌گریزد؛ و در همین معناست که من کاملاً استدلال را نمی‌فهمم. گذشته از این، آقای فوکو نکات روشنی بخشی را یادآور شدند که بی‌شک آن‌ها را بسط خواهند داد. اما من این پرسش را از خودم می‌کنم که آیا رابطه‌ای حقیقتاً مستقیم میان الزام‌ها یا اقتضاهای دانش و الزام‌ها یا اقتضاهای قدرت وجود دارد؟

میشل فوکو: من بسیار خوشحال خواهم شد اگر بتوان چنین کاری را انجام داد، یعنی بتوان گفت: علم خوب وجود دارد، علمی که هم حقیقی است، هم با

قدرت شرور نسبت ندارد؛ و سپس قطعاً استفاده‌های بد از علم وجود دارد، چه کاربرد سودجویانه‌اش، چه خطاهایش. اگر بتوانید به من نشان دهید که قضیه این چنین است، خوشحال این جا را ترک می‌کنم.

نوئل مولو: من آن قدرها این را نگفتم و می‌پذیرم که رابطه‌ی تاریخی، رابطه‌ی مبتنی بر رویدادها مستحکم و قوی است. اما چند چیز را یادآور می‌شوم: پژوهش‌های علمی جدید (پژوهش‌های زیست‌شناسی، پژوهش‌های علوم انسانی) انسان و جامعه را در موقعیت عدم‌تعیّن قرار می‌دهد، راه‌های آزادی را به روی آن‌ها می‌گشاید، و بدین ترتیب، آن‌ها را به عبارتی ملزم به تصمیم‌گیری‌هایی جدید می‌کند. به علاوه، قدرت‌های سرکوب‌گر به‌ندرت بر دانشی علمی، بلکه ترجیحاً بر نادانی اتکا می‌کنند، بر علمی پیشاپیش تقلیل‌یافته به یک «اسطوره»: با مثال‌های یک نژادپرستی مبتنی بر «شبه‌علم ژنتیک» یا یک عمل‌علم‌گرایی سیاسی مبتنی بر تحریف «نولامارکی زیست‌شناسی» و غیره آشنا می‌شویم. و سرانجام بسیار خوب درک می‌کنم که اطلاعات مثبت یک علم فاصله‌ی یک داوری انتقادی را ایجاد می‌کند. اما به‌نظرم می‌رسد - و این تقریباً معنای استدلال من بود - که یک نقد انسان‌گرا که معیارهای فرهنگی و ارزش‌شناختی را از سر می‌گیرد، نمی‌تواند توسعه یابد و به نتیجه برسد مگر با نقطه اتکایی که خود شناخت با نقد بنیان‌ها، پیش‌فرض‌ها و پیشینه‌هایش، برای آن فراهم می‌کند. این نکته به‌ویژه مرتبط با توضیحاتی است که علوم انسانی و تاریخی فراهم می‌آورد؛ و به‌نظرم می‌رسد که به‌ویژه هابرماس همین بُعد تحلیلی را وارد آن چیزی می‌کند که نقد ایدئولوژی‌ها می‌نامد، نقد همان ایدئولوژی‌هایی که دانش به‌وجود می‌آورد.

میشل فوکو: فکر می‌کنم مزیت نقد دقیقاً همین است!

آنری گوئی: می‌خواهم از شما پرسشی بکنم. من کاملاً موافقم با شیوه‌ای که شما تقطیع‌بندی [تاریخی] کردید و اهمیت نهضت اصلاح دین. اما به‌نظرم

می‌رسد که در تمام سنت غربی، یک خمیرمایه‌ی نقدِ حاصل از سقراط‌گرایی وجود دارد. می‌خواهم از شما پرسم که آیا کلمه‌ی نقد آن‌گونه که شما تعریف کردید و به کار بردید، نمی‌تواند مناسب باشد برای نامیدن آن‌چه موقتاً خمیرمایه‌ی نقادانه‌ی سقراط‌گرایی در تمام اندیشه‌ی غربی می‌نامم و با بازگشت‌ها به سقراط در سده‌ی شانزدهم و هفدهم، نقشی را ایفا کرد؟

میشل فوکو: شما مرا با پرسشی دشوارتر غافل‌گیر کردید. باید بگویم که این بازگشت سقراط‌گرایی (به‌نظم می‌رسد که این بازگشت را از لحاظ تاریخی در حد فاصل سده‌ی شانزدهم-هفدهم حس می‌کنیم، پیدا می‌کنیم و می‌بینیم) امکان‌پذیر نیست مگر بر مبنای آن چیز به‌نظم بسی مهم‌تر، یعنی مبارزات کشیشی و مسئله‌ی حکومت بر انسان‌ها، حکومت در معنای بسیار کامل و بسیار گسترده‌ای که در پایان قرون وسطا داشت. حکومت‌کردن بر انسان‌ها عبارت بود از گرفتن دست‌شان و هدایت آن‌ها تا رستگاری‌شان از رهگذر عملیات و تکنیکِ هدایتِ دقیق و جزء‌به‌جزء که مستلزم یک بازی تمام‌عیار دانش بود: [دانش] در مورد فردی که هدایت می‌شد، در مورد حقیقتی که به‌سوی آن هدایت می‌شد...

آنری گوتیه: اگر می‌خواستید در مورد سقراط و زمانه‌ی او سخن بگویید، آیا می‌توانستید تحلیل‌تان را تکرار کنید؟

میشل فوکو: این به‌واقع مسئله‌ی حقیقی است. باز هم برای آن‌که به این نکته‌ی دشوار پاسخی سریع دهم، به‌واقع به‌نظم می‌رسد هنگامی که سقراط بدین‌گونه بررسی می‌شود، یا حتا - به‌سختی جرئت گفتن‌اش را دارم - از خودم می‌پرسم آیا هایدگر با بررسی پیشاسقراطی‌ها، این کار را نکرد... نه، به‌هیچ‌رو، زمان‌زدایی و به‌کار بستن سده‌ی هجدهم در مورد سده‌ی پنجم مورد نظر نیست... اما این پرسش روشنگری که با این همه فکر می‌کنم از کانت بدین‌سو، پرسشی بنیادین برای فلسفه‌ی غرب است، از خودم می‌پرسم که آیا

با همین پرسش نیست که می‌توان به‌نوعی تمام تاریخ فلسفه را تا خاستگاه‌های ریشه‌ایش پیوید، به‌نحوی که بتوان محکمه‌ی سقراط را به‌گونه‌ای معتبر بررسی کرد، بدون هیچ زمان‌زدایی، اما با عزیمت از مسئله‌ای که مسئله‌ی روشنگری است و در هر حال کانت آن را مسئله‌ی روشنگری یافت.

ژان-لویی بروش^۱: می‌خواهم از شما پرسشی بکنم در مورد صورت‌بندی‌یی که در صحبت‌تان محوری بود، اما به دو شکل که به‌نظم متفاوت رسید، بیان شد. در پایان از «خواست قاطعانه‌ی حکومت‌نشدن» به‌منزله‌ی یک بنیان یا دگرگونی روشنگری که موضوع سخنرانی‌تان بود، صحبت کردید. [حال آن‌که] در آغاز، از «بدین‌گونه حکومت‌نشدن»، از «آن‌قدرها حکومت‌نشدن»، از «به این قیمت حکومت‌نشدن» صحبت کردید. در یک مورد صورت‌بندی مطلق است و در دیگری نسبی، و مطابق چه معیارهایی؟ آیا از آن‌رو که زیاده‌روی در حکومت‌مندسازی را احساس کردید، به موضعی رادیکال رسیدید، به خواست قاطعانه‌ی حکومت‌نشدن، پرسش من این است؟ و سرانجام آیا نباید همین موضع آخری را موضوع پرسش‌گری قرار داد، موضوع زیرسؤال‌بردنی که ذاتاً فلسفی است؟

میشل فوکو: این دو پرسش‌هایی خوب است. در مورد گوناگونی‌های صورت‌بندی‌ها، فکر نمی‌کنم که در واقع خواست به‌هیچ‌رو حکومت‌نشدن را بتوان آرمانی بنیادین قلمداد کرد. فکر می‌کنم که در واقع خواست حکومت‌نشدن همواره این‌چنین، آن‌طور، توسط اینان و به این قیمت حکومت‌نشدن است. در مورد صورت‌بندی به‌هیچ‌رو حکومت‌نشدن به‌نظم می‌رسد که این صورت‌بندی انتها درجه‌ی فلسفی و نظری همان خواست حکومت‌نشدن نسبی است. و وقتی در پایان گفتم خواست قاطعانه‌ی حکومت‌نشدن، اشتباه از جانب من بود و این به‌معنای این‌چنین، آن‌طور و

بدین شیوه حکومت نشدن بود. من به چیزی اشاره نکردم که می‌تواند آنارشیسمی بنیادین باشد، که می‌تواند آزادی بنیادین کاملاً و اساساً نافرمان در برابر هر حکومت‌مندسازی باشد. من این را نگفتم، اما این بدان معنا نیست که کاملاً آن را حذف کردم. تصور می‌کنم در واقع صحبت‌ام در همین جا متوقف شد، زیرا همین جوری هم بیش از حد طولانی شده بود؛ اما همچنین از آن رو که از خودم پرسیدم... آیا می‌خواهیم این بُعد از نقد را که به نظرم بسیار مهم می‌آید، زیرا هم بخشی از فلسفه است، هم بخشی از آن نیست، مطالعه و بررسی کنیم، اگر این بُعد از نقد را مطالعه کنیم، آیا به منزله‌ی پایه‌ی رهیافت انتقادی به چیزی ارجاع داده نمی‌شویم که یا کردار تاریخی شورش و نپذیرفتن یک حکومت واقعی باشد، یا از سوی دیگر تجربه‌ی فردی عدم پذیرش حکومت‌مندی؟ آن‌چه مرا بسیار شگفت زده می‌کند - اما شاید فکرم را مشغول می‌کند، زیرا این‌ها چیزهایی‌اند که اکنون بسیار به آن‌ها می‌پردازم - این است که اگر این زهدان رهیافت انتقادی در جهان غرب را باید در قرون وسطا و رهیافت‌های مذهبی در مورد اعمال قدرت شبانی بجویم، با این حال بسیار شگفت‌انگیز است که می‌بینیم عرفان به منزله‌ی تجربه‌ی فردی و مبارزه‌ی نهادی و سیاسی کاملاً عجین بودند و در هر حال مدام به یک‌دیگر ارجاع می‌دادند. می‌توانم بگویم که یکی از نخستین شکل‌های مهم شورش در غرب عرفان بود؛ و تمام این کانون‌های مقاومت در برابر اقتدار کلام مقدس و در برابر وساطت کشیش، چه در صومعه‌ها چه در بیرون از صومعه‌ها و نزد لائیک‌ها توسعه یافت. وقتی می‌بینیم که این تجربه‌ها، این جنبش‌های معنویت اغلب از تن پوش‌ها، از واژگان، اما حتا بسی بیش‌تر، از شیوه‌های بودن و از پشته‌های امید به مبارزه بهره می‌بردند، مبارزه‌ای که می‌توان اقتصادی یا مردمی نامید، یا در قالب واژگان مارکسیستی مبارزه‌ی طبقاتی، فکر می‌کنم که در این‌جا چیزی بنیادین وجود دارد.

در خط سیر این رهیافت انتقادی که به نظرم می‌رسد تاریخ خاستگاه آن را در این لحظه می‌یابد، آیا نباید اکنون آن چیزی را بررسی کنیم که خواست

حکومت نشدن این چنین و آن طور و غیره است، چه در شکل فردی تجربه، چه در شکل جمعی؟ اکنون باید مسئله‌ی خواست را طرح کنیم. مختصر این که (و گویا این نکته بدیهی است)، نمی‌توان با دنبال کردن جریان قدرت، این مسئله را تکرار کرد، بدون آن که به طور قطع به طرح پرسش خواست برسیم. کاملاً آشکار بود که می‌توانستم قبلاً به این مسئله توجه کنم؛ اما باید بگویم از آن جا که این مسئله‌ی خواست مسئله‌ای است که فلسفه‌ی غرب همواره با نهایت احتیاط و دشواری بدان پرداخته است، من تلاش کردم تا حد ممکن از این مسئله اجتناب کنم، و باید بگویم که این پرسش اجتناب‌ناپذیر است. من در این جا جنبه‌هایی از کار در دست انجام را برای تان ارائه کردم.

آندره سرنن^۱: شما بیش‌تر به کدام جانب گرایش دارید؟ به جانب آگوست کنت که اجمالاً قدرت معنوی و قدرت ناسوتی را به دقت از یک‌دیگر جدا می‌کرد؛ یا برعکس، به جانب افلاطون که می‌گفت مادامی که خود فیلسوفان راهبری قدرت دنیوی را در دست نگیرند، امور هرگز روبه‌راه نخواهند بود؟

میشل فوکو: واقعاً باید انتخاب کنم؟

آندره سرنن: نه، نباید انتخاب کنید، اما بیش‌تر به کدام جانب تمایل دارید؟

میشل فوکو: سعی می‌کنم خودم را میان‌شان جا کنم!

پی‌یر حاجی-دیمو^۲: شما با موفقیت، مسئله‌ی نقد را در رابطه‌اش با فلسفه برای ما ارائه دادید و به مناسبات میان قدرت و شناخت رسیدید. می‌خواستم توضیحی کوتاه در مورد اندیشه‌ی یونانی بدهم. فکر می‌کنم قبلاً آقای رئیس این مسئله را طرح کرد. «شناخت» یعنی داشتن *logos* و *mytos*. به نظر من با روشنگری به شناخت نمی‌رسیم: شناخت فقط عقلانیت نیست، و شناخت در حیات تاریخی فقط *logos* نیست و سرچشمه‌ی دومی وجود دارد، *mytos*. اگر

به بحث میان پروتاگوراس و سقراط رجوع کنیم، هنگامی که پروتاگوراس پرسشی را در مورد سیاست حق تنبیه کردن و قدرت آن طرح می‌کند، می‌گوید که اندیشه‌اش را در باب *mytos* تدقیق خواهد کرد و توضیح خواهد داد. *mytos* مرتبط است با *logos*، زیرا عقلانیتی وجود دارد: هرچه بیش‌تر به ما می‌آموزد، زیباتر است. پرسشی که می‌خواستم اضافه کنم، این است که آیا با حذف بخشی از اندیشه، اندیشه‌ی ناعقلانی که به *logos* می‌رسد، یعنی *mytos*، به شناخت سرچشمه‌های شناخت می‌رسیم، شناخت از قدرت که خودش معنایی اساطیری دارد؟

میشل فوکو: با پرسش‌تان موافق‌ام.

سیلون زاک^۱: می‌خواهم دو نکته را یادآور شوم. شما به حق گفتید که رهیافت انتقادی توانست یک فضیلت به‌شمار آید. فیلسوفی هست، مالبرانش، که این فضیلت را مطالعه کرد: این فضیلت آزادی ذهن است. از سوی دیگر، در مورد مناسباتی که نزد کانت میان مقاله‌اش در باب روشنگری و نقدش از شناخت برقرار می‌کنید، با شما موافق نیستم. نقد شناخت قطعاً محدوده‌هایی را تعیین می‌کند، اما خودش محدوده‌ای ندارد؛ نقد تمام‌وکمال است. هنگامی که مقاله در باب روشنگری را می‌خوانیم، می‌بینیم که کانت تمایزی بسیار مهم میان کاربرد عمومی و کاربرد شخصی می‌گذارد. در کاربرد عمومی، این شجاعت باید محو شود. که بدین معناست که...

میشل فوکو: برعکس است، زیرا آن‌چه را او کاربرد عمومی می‌نامد،...

سیلون زاک: هنگامی که برای مثال کسی کرسی فلسفه را در یک دانشگاه دارد، در آن‌جا او دارای کاربرد عمومی گفتار است و نباید کتاب مقدس را نقد کند؛ برعکس، در کاربرد شخصی، می‌تواند آن را نقد کند.

میشل فوکو: برعکس است، و همین است که بسیار جالب است. درواقع، کانت می‌گوید: «یک کاربردی عمومی از عقل وجود دارد که نباید محدود شود». این کاربرد عمومی چیست؟ کاربردی است که میان عالمان در گردش است، در روزنامه‌ها و نشریات و کتاب‌ها ظاهر می‌شود و به آگاهی همه متوسل می‌شود. این کاربردها، این کاربردهای عمومی عقل نباید محدود شود، و به طرزی عجیب آنچه کاربرد شخصی می‌نامد، به نوعی کاربرد یک کارگزار است و می‌گوید که کارگزار یا کارمند حق ندارد به مافوق خود بگوید: «من از تو تبعیت نمی‌کنم و فرمان تو بی‌معناست». اطاعت هر فرد، از این حیث که بخشی از دولت است، اطاعت از مافوق، از حاکم یا از نماینده‌ی حاکم همان چیزی است که او به طرزی عجیب کاربرد شخصی می‌نامد.

سیلون زاک: با شما موافقام و من اشتباه کردم، اما با این همه، نتیجه این است که در این مقاله، محدودیت‌هایی برای بروز شجاعت وجود دارد. و من این محدودیت‌ها را همه جا می‌بینم، نزد همه‌ی *Aufklärer* [روشنگران]، و بی‌شک نزد مندلسون. در جنبش روشنگری آلمانی، یک بخش هم‌نواگرایی وجود دارد که در جنبش روشنگری فرانسوی سده‌ی هجدهم نمی‌یابیم.

میشل فوکو: کاملاً موافقام و خیلی خوب نمی‌فهمم که این چگونه آنچه را گفتم زیر سؤال می‌برد.

سیلون زاک: فکر نمی‌کنم رابطه‌ای تاریخی و نزدیک وجود داشته باشد میان روشنگری که شما بر آن تمرکز کردید، و توسعه‌ی رهیافت انتقادی، رهیافت مقاومت از دیدگاه فکری یا از دیدگاه سیاسی. آیا فکر نمی‌کنید که بتوان این تدقیق را انجام داد؟

میشل فوکو: از یک سو، فکر نمی‌کنم که کانت خود را بیگانه حس کند از روشنگری که برای او اکنونیت‌اش بود و در درون آن مشارکت داشت، نه تنها با این مقاله‌ی روشنگری، بلکه با بسیاری از کارهای دیگر...

سیلون زاک: کلمه‌ی روشنگری را در مذهب در محدوده‌های عقل محض باز می‌یابیم، اما این کلمه در مورد ناب‌بودگی احساس‌ها، در مورد چیزی درونی به کار می‌رود. همچون روسو، یک وارونگی روی می‌دهد.

میشل فوکو: می‌خواهم آن‌چه را داشتم می‌گفتم، خاتمه دهم... پس کانت کاملاً خودش را با این اکنونیت که روشنگری می‌نامد، مرتبط می‌بیند و تلاش می‌کند آن را تعریف کند. و به‌نظرم می‌رسد بُعدی را در این جنبش روشنگری وارد می‌کند که می‌توانیم خاص‌تر، یا برعکس، عام‌تر و رادیکال‌تر به‌شمار آوریم که این بُعد است: نخستین شجاعتی که باید به کار بندیم، هنگامی که دانش و شناخت مطرح است، شجاعتِ شناختن آن چیزی است که می‌توانیم بشناسیم. رادیکال‌بودن همین است و برای کانت نیز عام‌بودنِ اقدام‌اش. من به این خویشاوندیِ شجاعت‌های روشنگران باور دارم، حال محدوده‌ها هرچه باشند. من نمی‌دانم واقعیتِ کم‌شهامتی‌های روشنگران چه تغییری (حال هرچه باشد) می‌تواند در این نوع حرکتی که کانت انجام داد و به‌اعتقاد من تقریباً از آن آگاه بود، ایجاد کند.

آتری بریو: درواقع فکر می‌کنم که فلسفه‌ی انتقادی بدین‌ترتیب جنبشی را نمایندگی می‌کند که هم جنبش محدودکردن و هم جنبش رادیکال‌کردنِ روشنگری به‌طور اعم است.

میشل فوکو: اما رابطه‌ی آن با روشنگری پرسش همه در این دوران بود. ما در حال گفتن چه هستیم، و این جنبشی که اندکی بر ما تقدم دارد و هنوز هم به آن تعلق داریم و روشنگری نام دارد، چیست؟ بهترین گواه این است که نشریه‌ی مزبور سلسله‌ای از مقالات را انتشار داد، مقاله‌ی مندلسون، مقاله‌ی کانت... این پرسشِ اکنونیت بود. اندکی همچون ما که این پرسش را برای خودمان طرح می‌کنیم: بحران ارزش‌های کنونی مان چیست؟

خانم ژان دوبوشه: می‌خواهم از شما بپرسم که آن چه به مثابه مضمون در دانش

قرار دادید، چیست. فکر می‌کنم قدرت باشد، زیرا حکومت نشدن مسئله بود: اما چه نوع دانشی؟

میشل فوکو: دقیقاً در این جا اگر این واژه را به کار بردم، باز هم اساساً به منظور خنثا کردنِ هر آن چیزی است که ممکن است خواه مشروعیت‌دهی ارزش‌ها، خواه صرفاً پایگاه‌بندی آن‌ها باشد. ببینید از دید من - به همان اندازه شرم‌آور که ممکن است به واقع به چشم یک دانشمند یا یک روش‌شناس یا حتی یک مورخ علوم بیاید - از دید من، هنگامی که از دانش صحبت می‌کنم، عجبالتاً فرقی نمی‌گذارم میان جمله‌ی یک روان‌پزشک و یک اثبات ریاضی. تنها نقطه‌ای که من از آن تفاوت‌ها را وارد می‌کنم، دانستن این است که از یک سو کدام‌اند آن اثرهای قدرت، یا به عبارتی، اثرهای القایی - القا^۱ نه در معنایی که این اصطلاح در منطق دارد - که این جمله می‌تواند در درون عرصه‌ای علمی که در درون آن صورت‌بندی می‌شود - ریاضیات، روان‌پزشکی و غیره - بگذارد، و از سوی دیگر، کدام‌اند شبکه‌های نهادینه، ناگفتمانی، غیرقابل صوری‌سازی و به‌ویژه ناعلمی قدرت که این جمله از آن زمان که به گردش درمی‌آید، با آن‌ها مرتبط است. همین است که من دانش می‌نامم: عناصری از شناخت که در درون و بیرون عرصه‌شان، اثرهایی از قدرت را اعمال می‌کنند، حال ارزش‌شان برای ما، برای یک ذهن ناب هرچه می‌خواهد باشد.

آنری گوتیه: فکر می‌کنم فقط می‌ماند تشکر از میشل فوکو برای آن‌که چنین نشست جالبی را برای ما فراهم آورد و قطعاً امکان چاپ آن را که اهمیتی خاص خواهد داشت، فراهم می‌کند.

میشل فوکو: متشکرم.

تولد زیست-سیاست

درس‌گفتار پایان سال تحصیلی ۱۹۷۸-۱۹۷۹ در کوثر دو فرانس؛ برای متن
فرانسوی ن.ک.:

«Naissance de la biopolitique», 1979; in Michel Foucault, *Dits et écrits*, III;

و ترجمه‌ی انگلیسی آن

«The Birth of Biopolitics», in *The Essential Works*, 1.

سرانجام برنامه‌ی درسی امسال به‌طور کامل به چیزی اختصاص یافت که بنا بود صرفاً درآمدی بر این برنامه باشد. درون‌مایه‌ی مورد نظر «زیست-سیاست»^۱ بود: منظور من از این اصطلاح شیوه‌ای است که از سده‌ی هجدهم بدین سو، تلاش شد تا مسائل پیش روی کردار حکومتی عقلانی شود، مسائلی که پدیده‌های سرشت‌نمای مجموعه‌ی انسان‌های تشکیل‌دهنده‌ی جمعیت پیش می‌آورند، مسائلی همچون سلامت، بهداشت، نرخ موالید، طول عمر، نژاد... ما آگاه‌ایم از اهمیت فزاینده‌ای که این مسائل از

1. «biopolitique»/«biopolitics»

سده‌ی نوزدهم بدین سو یافته‌اند و نیز از مسائل اقتصادی و سیاسی‌یی که تا به امروز طرح کرده‌اند.

به‌نظم رسید که نمی‌توان این مسائل را تفکیک کرد از چارچوب عقلانیت سیاسی که از دل آن سر برآورده و حدت یافته‌اند. یعنی «لیبرالیسم»، چرا که این مسائل در رابطه با لیبرالیسم بود که به چالشی پیش‌رو بدل شدند. در نظامی که دغدغه‌ی احترام به اتباع قانونی‌اش و آزادی اقدام افراد را دارد، چگونه پدیده‌ی «جمعیت» به همراه اثرها و مسائل خاص‌اش اهمیت یافت؟ اداره‌ی پدیده‌ی جمعیت تحت لوای چه چیزی و براساس چه قواعدی امکان‌پذیر است؟ بحثی را که در اواسط سده‌ی نوزدهم در انگلستان در مورد قانون‌گذاری سلامت عمومی درگرفت، می‌توان مثال گرفت.

منظور از «لیبرالیسم» چیست؟ من در این جا استناد می‌کنم به تأملات پُل وِین [مورخ فرانسوی] در مورد امور عام تاریخی و ضرورت آزمودن روشی نام‌گرا در تاریخ. من با پی‌گرفتن شماری از انتخابِ روش‌ها که پیش‌تر انجام شده، می‌کوشم «لیبرالیسم» را نه به منزله‌ی یک نظریه یا یک ایدئولوژی و البته به مراتب کم‌تر، نه به منزله‌ی شیوه‌ای برای «جامعه» تا «خود را بازنمایی کند...»، بلکه به منزله‌ی یک کردار تحلیل‌کنم، یعنی به منزله‌ی «شیوه‌ی عمل کردن» در جهت اهدافی مشخص که تأملی دائمی آن را سامان می‌دهد. پس لیبرالیسم را باید به منزله‌ی اصل و روش عقلانی‌سازیِ اعمالِ حکومت تحلیل کرد، عقلانی‌سازی‌یی که از قاعده‌ی درونی حداکثر صرفه‌جویی^۱ تبعیت می‌کند، و این ویژگی‌اش است. گرچه هدفِ هر گونه عقلانی‌سازیِ اعمالِ حکومت به حداکثر رساندن اثرهای آن و در همان حال کم کردن هزینه‌های آن (هم در معنای سیاسی و هم در معنای اقتصادی) تا حد ممکن است، اما مبنای عقلانی‌سازی لیبرال این بن‌انگاره است که حکومت (البته نه

به معنای نهاد «حکومت»، بلکه به معنای فعالیتی که عبارت است از اداره‌ی رفتار انسان‌ها در چارچوبی معین و به کمک ابزارهای دولتی) نمی‌تواند به‌خودی‌خود باشد. علت وجودی حکومت در خودش نیست، و به‌حداکثر رساندن حکومت، حتا در بهترین شرایط ممکن، نباید اصل سامان‌بخش آن باشد. در این جا لیبرالیسم جدا می‌شود از آن «مصلحت دولت»^۱ که از اواخر سده‌ی شانزدهم به بعد، در وجود و تقویت دولت به دنبال هدفی بود که هم حکومت‌مندی فزاینده را توجیه کند و هم توسعه‌ی آن را سامان دهد. *Polizewissenschaft* [علم پلیس] که آلمانی‌ها در سده‌ی هجدهم توسعه دادند، خواه از آن‌رو که فاقد دولتی بزرگ بودند، یا همچنین از آن‌رو که محدودبودن تقسیمات کشوری‌شان به آن‌ها امکان می‌داد تا با توجه به ابزارهای تکنیکی و مفهومی آن زمان، با سهولت به‌مراتب بیش‌تری به واحدهای قابل مشاهده دسترسی یابند، همواره در زیر این اصل قرار می‌گیرد که به حد کافی توجه نمی‌کنیم، بسیاری از چیزها از نظارت‌مان می‌گریزند، بسیاری از عرصه‌ها فاقد سامان‌مندی و قاعده‌مندی‌اند، و نظم و اداره‌ی کافی وجود ندارد - مختصر این که بسیار اندک حکومت می‌کنیم. علم پلیس شکلی است که تکنولوژی حکومتی به‌خود می‌گیرد و تابع اصل مصلحت دولت است. و به‌نوعی «کاملاً طبیعی» است که این علم به مسائل جمعیت توجه نشان دهد، جمعیتی که باید به‌منظور نیروی دولت، تا حد ممکن پُرشمارترین و فعال‌ترین جمعیت باشد: از همین‌رو سلامت، نرخ موالید و بهداشت بی‌چون‌وچرا جایگاه مهمی در آن یافت.

در لیبرالیسم نیز این اصل طنین‌انداز است که «همواره بیش از حد حکومت می‌کنیم» - یا دست‌کم باید همواره این ظن را داشت که بیش از حد حکومت می‌کنیم. حکومت‌مندی نباید بدون «نقد»ی اعمال شود که به‌مراتب رادیکال‌تر از آزمودن بهینه‌سازی است. حکومت‌مندی را نباید صرفاً در مورد

1. "raison d'Etat"/"reason of State"

بهترین (یا کم‌هزینه‌ترین) روش‌های دستیابی به اثرهایش بررسی کرد، بلکه باید آن را در مورد امکان و حتا مشروعیت پروژه‌اش برای دستیابی به این اثرها مورد پرسش قرار داد. در این ظن که همواره ممکن است بیش از حد حکومت کنیم، این پرسش مطرح است: چرا حکومت کردن ضروری است؟ و از همین روست که نقد لیبرال چندان جدا نیست از پروبلماتیک «جامعه» که در آن زمان جدید بود: به نام جامعه است که در پی آن‌ایم که بدانیم چرا وجود یک حکومت ضروری است و در چه مواردی می‌توان از آن صرف‌نظر کرد، و در چه مواردی دخالت حکومت بی‌فایده یا مضر است. عقلانی‌سازیِ کردارِ حکومت در قالب مصلحت دولت مستلزم به‌حداکثر رساندن آن در شرایط بهینه بود، زیرا وجود دولت بی‌درنگ مستلزم اعمال حکومت است. نقطه عزیمت اندیشه‌ی لیبرال وجود دولت نیست، چون حکومت را وسیله‌ی رسیدن به آن هدف که دولت به‌خودی‌خود است، می‌داند؛ بلکه نقطه عزیمت آن جامعه است که در رابطه‌ی پیچیده‌ی درونگی و بیرونگی نسبت به دولت قرار دارد. جامعه - هم به‌مثابه شرط، هم هدف نهایی - است که امکان می‌دهد دیگر پرسیم که چگونه می‌توان با بیش‌ترین حد ممکن و با کم‌ترین هزینه‌ی ممکن حکومت کرد؟ بلکه پرسیم که چرا باید حکومت کرد؟ یعنی چه چیزی وجود یک حکومت را ضروری می‌کند و حکومت چه اهدافی را باید در مورد جامعه دنبال کند تا وجود خود را توجیه کند؟ ایده‌ی جامعه همان چیزی است که امکان توسعه‌ی تکنولوژی حکومت را با عزیمت از این اصل فراهم می‌آورد که حکومت پیشاپیش و در خود «بیش از حد» و «مفرط» است - یا دست‌کم این اصل به‌منزله‌ی مکمل اضافه می‌شود که می‌توان و باید همواره از حکومت پرسید که آیا ضروری است و برای چه مفید است.

به جای آن‌که تمایز میان دولت و جامعه‌ی مدنی را به یک امر تاریخی و سیاسی بدل کنیم که می‌تواند به ما امکان بررسی تمامی نظام‌های انضمامی

را دهد، می‌توان این تمایز را شکلی از شاکله‌سازی خاص یک تکنولوژی خاص حکومت تلقی کرد.

پس نمی‌توان گفت که لیبرالیسم اتوپیایی است که هرگز متحقق نشده است. مگر آن‌که هسته‌ی لیبرالیسم را آن تصاویری در نظر گیریم که لیبرالیسم از نقدها و تحلیل‌هایش عرضه کرده است. لیبرالیسم رویایی نیست که با واقعیت مواجه شود و نتواند در آن جا گیرد. لیبرالیسم ابزاری برای نقد واقعیت است و این دلیلی است برای چندریختی بودن و تکرارهایش: (۱) نقد حکومت‌مندی پیشین که می‌کوشند خود را از آن متمایز کنند، (۲) نقد حکومت‌مندی فعلی که می‌کوشند با بازنگری در اهداف‌اش، اصلاح و عقلانی‌اش کنند، (۳) نقد حکومت‌مندی‌یی که با آن مخالف‌اند و سعی می‌کنند تا زیاده‌روی‌هایش را محدود کنند. به نحوی که می‌توان لیبرالیسم را در شکل‌هایی متفاوت اما مقارن دید، به مثابه شاکله‌ی سامان‌دهنده‌ی کردار حکومتی و به مثابه درون‌مایه‌ی مخالفتی گاه رادیکال. اندیشه‌ی سیاسی انگلیسی در پایان سده‌ی هجدهم و در نیمه‌ی نخست سده‌ی نوزدهم، و حتا به‌طور خاص‌تر، تحولات یا دوپهلویی‌های بنتام و پیروانش کاملاً سرشت‌نمای این کاربردهای چندگانه‌ی لیبرالیسم است.

شکی نیست که بازار به منزله‌ی واقعیت و اقتصاد سیاسی به منزله‌ی نظریه نقش مهمی در نقد لیبرال ایفا کرده‌اند. اما همان‌گونه که در کتاب مهم پ. روزان و آلن می‌بینیم (۱)، لیبرالیسم نه نتیجه‌ی آن دو و نه توسعه‌ی آن‌هاست، بلکه بازار نقش یک «محک» را در نقد لیبرال ایفا می‌کند، نقش مکان تجربه‌ای ممتاز که می‌توان در آن اثرهای زیاده‌روی حکومت‌مندی را شناسایی کرد و حتا آن را ارزیابی کرد: هدف از تحلیل سازوکارهای «قحطی»، یا به‌طور عام‌تر، تحلیل سازوکارهای تجارت غلات در میانه‌ی سده‌ی هجدهم این بود که نشان دهد از چه نقطه‌ای به بعد حکومت‌کردن همواره بیش از حد حکومت‌کردن است. خواه تابلوی فیزیوکرات‌ها مدنظر باشد، یا «دست

نامرئی» آدام اسمیت، و بنابراین، خواه تحلیلی به منظور رؤیت‌پذیر ساختن شکل‌گیری ارزش و گردش ثروت‌ها به صورت امری «بدیهی» مد نظر باشد، یا برعکس، تحلیلی که رؤیت‌ناپذیری درونی رابطه‌ی میان سودجویی فردی و افزایش ثروت جمعی را فرض می‌گیرد، در هر حال، اقتصاد نشان می‌دهد که میان جریان بهینه‌ی فرایند اقتصادی و به‌حداکثر رساندن روّیه‌های حکومتی ناسازگاری بنیادین وجود دارد. اقتصاددانان فرانسوی یا انگلیسی سده‌ی هجدهم نه از طریق بازی انگاره‌ها، بلکه بر همین مبنا بود که از مرکانتیلیسم و کامرالیسم جدا شدند؛ و تأمل بر کردار اقتصادی را از سیطره‌ی مصلحت دولت و از اشباع دخالت حکومتی خلاص کردند. آن‌ها با به‌کارگیری کردار اقتصادی به منزله‌ی معیار «بیش از حد حکومت‌کردن»، آن را در «سرحد» عمل حکومت قرار دادند.

لیبرالیسم بی‌شک به همان اندازه که از تحلیل اقتصادی مشتق نشده، از اندیشه‌ی حقوقی هم مشتق نشده است. ایده‌ی یک جامعه‌ی سیاسی مبتنی بر رابطه‌ی قراردادی نیست که لیبرالیسم را پدید آورد، بلکه در جست‌وجوی یک تکنولوژی لیبرال حکومت، به‌نظر رسید که سامان‌دهی از طریق شکل حقوقی ابزاری به‌مراتب کارآمدتر از حکمت یا میانه‌روی حاکمان است. فیزیوکرات‌ها از سر بی‌اعتمادی به حقوق و نهاد حقوقی، بیش‌تر گرایش داشتند که این سامان‌دهی را در پذیرش قوانین «طبیعی» اقتصاد از سوی یک مستبد دارای قدرت نهادینه‌ی نامحدود جست‌وجو کنند، قوانینی که خود را به‌منزله‌ی حقیقتی بدیهی بر او تحمیل می‌کند. لیبرالیسم این سامان‌دهی را در «قانون» جست‌وجو می‌کرد، نه براساس یک قانون‌گرایی که از دید آن طبیعی باشد، بلکه از آن‌رو که قانون شکل‌هایی از دخالت عمومی را تعریف می‌کند که تدابیر خاص، فردی یا استثنایی را حذف می‌کنند، و از آن‌رو که مشارکت اتباع در تدوین قانون در یک نظام پارلمانی کاراترین نظام اقتصاد حکومتی است. پس در ابتدای سده‌ی نوزدهم «دولت قانونی»، *Rechtsstaat*، *Rule of law* [حکومت قانون] و سازمان‌دهی یک نظام پارلمانی «به‌راستی

منتخب» ارتباطی تنگاتنگ با لیبرالیسم داشت، اما درست همان طور که اقتصاد سیاسی که نخست به مثابه معیار حکومت‌مندی مفرط به کار می‌رفت، نه ماهیتاً و نه از لحاظ کارایی، لیبرال نبود و حتا به سرعت به نگرش‌های ضد لیبرال انجامید (چه در *National oekonomie* [اقتصاد ملی] سده‌ی نوزدهم و چه در اقتصادهای برنامه‌ریز سده‌ی بیستم)، دموکراسی و دولت قانون نیز ضرورتاً لیبرال نبودند و لیبرالیسم نیز ضرورتاً دموکراتیک یا وابسته به شکل‌هایی از قانون نبود.

پس من به جای آن‌که لیبرالیسم را آموزه‌ای نسبتاً منسجم و سیاستی در جهت اهدافی کم‌ویش تعریف شده ببینم، تلاش می‌کنم شکلی از تأمل انتقادی بر کردار حکومتی را در آن ببینم؛ این نقد می‌تواند از درون یا از بیرون نشأت گیرد، می‌تواند بر فلان نظریه‌ی اقتصادی مبتنی باشد، یا به بهمان نظام حقوقی ارجاع دهد، بدون آن‌که ارتباطی ضروری و یک‌به‌یک میان آن‌ها برقرار باشد. پرسش لیبرالیسم یعنی پرسش «بیش از حد حکومت‌کردن» یکی از ابعاد ثابت این پدیده‌ی جدید، یعنی «حیات سیاسی» در اروپا است که به نظر می‌رسد نخست در انگلستان پدیدار شد؛ حیات سیاسی حتا یکی از عناصر تشکیل‌دهنده‌ی لیبرالیسم است، و فرض بر این است که حیات سیاسی زمانی وجود دارد که زیاده‌روی ممکن کردار حکومتی را این واقعیت محدود می‌کند که موضوع بحثی عمومی در مورد «خیر یا شر»ش و در مورد «افراط یا تفریط»اش قرار می‌گیرد.

البته در این جا «تأویلی» از لیبرالیسم که ادعای جامع‌بودن داشته باشد، مورد نظر نیست، بلکه طرحی از یک تحلیل ممکن مورد نظر است - تحلیلی از «مصلحت حکومتی» یعنی تحلیلی از گونه‌هایی از عقلانیت که در شیوه‌های هدایت رفتار انسان‌ها از طریق اداره‌ی دولتی به کار بسته شده‌اند. من کوشیده‌ام چنین تحلیلی را در مورد دو نمونه‌ی معاصر انجام دهم: لیبرالیسم آلمانی سال‌های ۱۹۴۸ تا ۱۹۶۲ و لیبرالیسم آمریکایی مکتب شیکاگو. در هر

دو مورد، لیبرالیسم در بافتی کاملاً تعریف شده، به منزله‌ی نقد ناعقلانیت خاص زیاده‌روی حکومت و به منزله‌ی بازگشت به تکنولوژی حکومت مقتصدانه^۱، آن‌گونه که فرانکلین می‌توانست بگوید، معرفی می‌شود.

این زیاده‌روی در آلمان رژیم جنگ، یا به عبارتی نازیسم بود، اما ورای آن، گونه‌ای از اقتصاد هدایت‌گرا و برنامه‌ریزی شده‌ی مولود سال‌های ۱۹۱۴-۱۹۱۸ و بسیج عمومی منابع و انسان‌ها؛ این زیاده‌روی همچنین «سوسیالیسم دولتی» بود. درواقع، لیبرالیسم آلمانی پس از جنگ دوم را کسانی تعریف و برنامه‌ریزی کردند و حتا تا حدودی به کار بستند که از ۱۹۲۸-۱۹۳۰ به بعد، به مکتب فرایبورگ تعلق داشتند (یا دست‌کم ملهم از آن بودند) و بعدها آرای‌شان را در مجله‌ی *Ordo* بیان کردند. در نقطه‌ی تلاقی فلسفه‌ی نوکاتتی، پدیده‌شناسی هوسرل و جامعه‌شناسی وبر، در برخی موارد نزدیک به اقتصاددانان وینی، و نگران رابطه‌ی تاریخی میان فرایندهای اقتصادی و ساختارهای حقوقی، کسانی همچون اویکن، و. روپکه، فرانتس بوم و فون روستو بودند که نقدهای خود را در سه جبهه‌ی متفاوت سیاسی ارائه دادند: سوسیالیسم شوروی، ناسیونال-سوسیالیسم و سیاست‌های مداخله‌گرانه‌ی ملهم از آرای کینز؛ اما روی سخن آن‌ها با آن چیزی بود که یگانه دشمن می‌پنداشتند: نوعی حکومت اقتصادی که به گونه‌ای نظام‌مند به سازوکارهای بازار بی‌توجه است، سازوکارهایی که یگانه ضامن تنظیم قیمت‌ها است. اُردو-لیبرالیسم با کار روی مضامین اصلی تکنولوژی لیبرال حکومت، کوشید آن‌چه را می‌تواند اقتصاد بازار باشد، تعریف کند، اقتصادی سازمان‌یافته (اما نه برنامه‌ریزی شده یا هدایت شده) در درون یک چارچوب نهادینه و حقوقی که از یک سو، ضمانت‌ها و محدودیت‌های قانون را ارائه دهد، و از سوی دیگر، تضمین کند که آزادی فرایندهای اقتصادی موجب عدم تعادل اجتماعی نشود. نخستین بخش از درس حاضر اختصاص داشت به

1. frugal goverment

مطالعه‌ی این اُردو-لیبرالیسم که الهام‌بخش گزینش اقتصادی در سیاست کلّی جمهوری فدرال آلمان طی دوران آدِناوئر و لودویگ اِرارِت بود.

بخش دوم اختصاص داشت به جنبه‌هایی از آن‌چه «نولیبرالیسم امریکایی» می‌نامند: آن لیبرالیسمی که معمولاً با مکتب شیکاگو مشخص می‌شود و به نوبه‌ی خود در واکنش به این «بیش از حد حکومت کردن» توسعه یافت؛ از دید این نولیبرالیسم از سایمونز به بعد، سیاست معامله‌ی نو^۱ [روزولت]، برنامه‌ریزی جنگی و برنامه‌های عظیم اقتصادی و اجتماعی اغلب مورد حمایت دولت‌های دموکرات پس از جنگ نشان‌گر این بیش از حد حکومت کردن بود. این نقد همانند نقد اُردو-لیبرال‌های آلمانی، تحت نام لیبرالیسم اقتصادی انجام می‌گرفت و به خطرِ تسلسلی اجتناب‌ناپذیر استناد می‌کرد: مداخله‌گری اقتصادی، تورم دستگاه‌های حکومتی، مدیریت بیش از حد، بوروکراسی و انعطاف‌ناپذیری تمامی سازوکارهای قدرت به همراه پدید آمدن عدم تعادل‌های جدید اقتصادی که به دخالت‌های جدید می‌انجامید. اما آن‌چه در این نولیبرالیسم امریکایی جلب توجه می‌کرد، جنبشی بود کاملاً مغایر با آن‌چه در اقتصاد اجتماعی بازار در آلمان دیده می‌شد: از نظر اقتصاد اجتماعی بازار در آلمان، تنظیم قیمت‌ها از طریق بازار – یگانه بنیان اقتصاد عقلانی – فی‌نفسه آن‌قدر شکننده است که یک سیاست گوش‌به‌زنگِ داخلی مبتنی بر مداخله‌های اجتماعی (شامل کمک به بیکاران، پوشش خدمات بهداشتی، سیاست مسکن و غیره...) باید از آن حمایت و آن را مدیریت کند و «سامان دهد»، حال آن‌که نولیبرالیسم امریکایی بیش‌تر در صدد بود عقلانیت بازار، شاکله‌های تحلیلی پیشنهادی این عقلانیت و معیارهای تصمیم‌گیری را که این عقلانیت توصیه می‌کند، به عرصه‌هایی گسترش دهد که منحصرأ یا عمدتاً اقتصادی نیستند. برای مثال، خانواده و نرخ موالید؛ یا بزهکاری و سیاست کیفری.

پس آن‌چه اکنون باید مطالعه کرد، شیوه‌ای است که مسائل خاص زندگی و جمعیت در درون یک تکنولوژی حکومت طرح شد، تکنولوژی‌یی که بی‌آن‌که همواره لیبرال بوده باشد (و بلکه برعکس)، از پایان سده‌ی هجدهم بدین سو، دائماً پرسشِ لیبرالیسم در آن مطرح بوده است.

سمینار امسال به بحران اندیشه‌ی حقوقی در سال‌های پایانی سده‌ی نوزدهم اختصاص داشت و این افراد سخنرانی کردند: فرانسوا اوالد (درباره‌ی حقوق مدنی)، کاترین مول (درباره‌ی حقوق عمومی و اداری)، الی‌ین آلو (درباره‌ی حق زندگی در قانون‌گذاری در مورد کودکان)، ناتالی گوپینگر و پاسکوال پاسکوئینو (درباره‌ی حقوق کیفری)، آلکساندر فوتتانا (درباره‌ی تدابیر امنیتی)، فرانسوا دولاپورت و آن-ماری مولن (درباره‌ی پلیس و سیاست بهداشت).

یادداشت

1. P. Rosanvallon, *Le Capitalisme utopique: critique de l'idéologie économique* (Paris, Ed. de Seuil, coll. «Sociologie politique», 1979).

مصلحت دولت

متن حاضر گفت‌وگویی است که م. دیلون با فوکو انجام داده‌است و در شماره‌ی زمستان-بهار *The Three Penny Review* چاپ شد. نسخه‌ی دیگری از این گفت‌وگو با تغییراتی در *Campus Report* چاپ شده‌است. از آن‌جا که متن انگلیسی گفت‌وگو در دسترس نبود، متن فارسی بر مبنای متن فرانسوی ترجمه شده‌است. برای متن انگلیسی ن.ک.:

«Foucault Examines Reason in Service of State Power», in *The Three Penny Review*, 1st year, no. 1, winter-spring 1980 (*Campus Report*, 12th year, n° 6, 24 Octobre 1979);

و برای متن فرانسوی:

«Foucault étudie la raison d'État», in *Dits et écrits*, III.

م. دیلون: در فرانسه، کار شما برای بسیاری آشناست و بخشی از فرهنگ مردم است. در این‌جا [ایالات متحده] شهرت شما از محافل دانشگاهی فراتر نمی‌رود. به نظر می‌رسد این سرنوشت اکثر منتقدان روشنفکر در ایالات متحده است. این تفاوت را چگونه توضیح می‌دهید؟

فوکو: از ۱۹۶۴، دانشگاه فرانسه دچار بحران عمیقی شد، بحرانی هم سیاسی

هم فرهنگی. دو جنبش سر برآوردند: جنبشی که دانشجویان به راه انداختند تا از چارچوب زندگی صرفاً دانشگاهی خلاص شوند و این جنبش یکی شد با جنبش‌های دیگری همچون جنبش فمینیستی یا جنبش برای حقوق همجنس‌گرایان. جنبش دوم در میان مدرسان خارج از دانشگاه راه افتاد. در میان آنان، تلاشی برای بیان ایده‌های‌شان در مکان‌های دیگر به چشم می‌خورد: نوشتن کتاب، صحبت کردن در رادیو یا تلویزیون. به علاوه، روزنامه‌های فرانسوی همواره بیش‌تر از روزنامه‌های آمریکایی به این نوع بحث در مورد ایده‌ها علاقه نشان داده‌اند.

— شما در سخنرانی‌های‌تان، از ضرورت تحقق خود برای فرد صحبت می‌کنید. البته از یک زمان به بعد، شاهد رشد جنبشی گسترده در ایالات متحده برای تحقق خود هستیم که جنبشی غیرسیاسی و نزدیک به گروه‌های اتفاقی یا گروه‌هایی E.S.T.^۱ یا سایر گروه‌هاست. آیا تفاوتی هست میان «تحقق خود» آن‌گونه که در این جا فهمیده می‌شود و آن‌چه این انگاره برای شما دربردارد؟

— در فرانسه نیز جنبشی مشابه با همان شدت وجود دارد. اما رویکرد من به سوژه‌مندی^۲ متفاوت است. فکر می‌کنم از دهه‌ی شصت به بعد سوژه‌مندی، هویت و فردیت مسائل سیاسی مهمی بوده‌اند. به نظر خطرناک می‌رسد اگر هویت و سوژه‌مندی را مؤلفه‌هایی عمیق و طبیعی که عوامل سیاسی و اجتماعی به آن‌ها تعین نبخشیده‌اند، بدانیم. باید از آن نوع سوژه‌مندی مورد نظر روان‌کاوان، یعنی سوژه‌مندی روان‌شناختی خلاصی یابیم. ما زندانی برخی مفهوم‌سازی‌ها از خودمان و رفتارمان ایم. باید سوژه‌مندی‌مان و نسبت‌مان با خود را آزاد کنیم.

۱. Erhard Sensitivity Training، روان‌درمانگری گروهی رایج در ایالات متحده.

2. subjectivité/subjectivity

— در سخنرانی تان، چیزی در مورد ظلم و ستم دولت مدرن در ارتباط با جنگ و رفاه اجتماعی گفتید.

— بله، اگر شیوه‌ای را در نظر بگیریم که دولت مدرن به فرد توجه نشان داد، یعنی دل مشغول زندگی او شد، آنگاه تاریخ یک پارادوکس را آشکار می‌کند. در همان زمان که دولت اقدام به بزرگ‌ترین قتل‌عام‌ها کرد، دل مشغول سلامت جسمی و روانی افراد نیز بود. در فرانسه، نخستین کتاب بزرگ در مورد سلامت عمومی در سال ۱۷۸۴ نوشته شد، یعنی پنج سال پس از انقلاب [فرانسه] و ده سال پیش از جنگ‌های ناپلئونی. این بازی میان زندگی و مرگ یکی از پارادوکس‌های اصلی دولت مدرن است.

— آیا این وضعیت در جوامع دیگر، مثلاً در کشورهای سوسیالیستی یا کمونیستی متفاوت است؟

— از این دیدگاه، وضعیت در اتحاد شوروی یا چین آن قدرها متفاوت نیست. کنترل اعمال شده بر زندگی فردی در اتحاد شوروی بسیار شدید است. ظاهراً حکومت از کنار هیچ چیزی در زندگی فرد بی تفاوت نمی‌گذرد. شوروی‌ها شانزده میلیون نفر را برای بنای سوسیالیسم قتل‌عام کردند. قتل‌عام توده‌ها و کنترل فردی دو ویژگی فاحش همه‌ی جوامع مدرن است.

— در ایالات متحده، نقدهایی وجود دارد که به مسئله‌ی اداره‌ی افراد توسط دولت و نهادها می‌پردازد. برای مثال توماس ساس. چه رابطه‌ای میان کار خودتان و کار آنها می‌بینید؟

— مسائلی که من در کتاب‌هایم بررسی می‌کنم، مسائلی جدید نیست و من آنها را ابداع نکرده‌ام. در گزارش‌هایی که در ایالات متحده در مورد کتاب‌هایم نوشته شده است، یک چیز شگفت‌زده‌ام می‌کند، به ویژه آن‌چه در مورد کتاب من درباره‌ی زندان‌ها نوشته شده است. می‌گویند کاری که من تلاش کرده‌ام انجام

دهم، همان چیزی است که اروینگ گافمن در اثرش درباره‌ی تیمارستان‌ها انجام داد (۱) (همان چیز، اما کم‌تر رضایت‌بخش). من محققى در علوم اجتماعى نیستم. من در پی انجام همان کارى نیستم که گافمن انجام می‌دهد. او به عملکرد نوع معینی از نهاد توجه دارد: نهاد تمام‌وکمال (تیمارستان، مدرسه، زندان). اما من تلاش می‌کنم نسبت موجود میان مجموعه‌ای از تکنیک‌های قدرت و شکل‌هایی سیاسى همچون دولت و شکل‌هایی اجتماعى را نشان دهم و تحلیل کنم. مسئله‌ای که گافمن به آن علاقه‌مند است، مسئله‌ی خودِ نهاد است. مسئله‌ی من عقلانى‌سازی اداره‌ی فرد است. هدف من ارائه‌ی تاریخى از نهادها یا تاریخى از ایده‌ها نیست، بلکه تاریخى از عقلانیت است، عقلانیت آن‌گونه که در نهادها و در رفتار آدم‌ها عمل می‌کند. عقلانیت آن چیزی است که مجموعه‌ای از رفتار انسانى را برنامه‌ریزی و هدایت می‌کند. منطقی در نهادها وجود دارد، به همان اندازه که در رفتار افراد و در مناسبات سیاسى وجود دارد. حتا در خشن‌ترین شکل‌ها، عقلانیتى وجود دارد و خطرناک‌ترین چیز در خشونت عقلانیت‌اش است. به‌طور قطع، خشونت فی‌نفسه وحشتناک است. اما عمیق‌ترین لنگرگاه خشونت و مایه‌ی استمرارش در آن شکلی از عقلانیت است که ما به کار می‌بریم. ادعا کرده‌اند که اگر در جهانی عقلانى زندگى کنیم، می‌توانیم از شر خشونت خلاص شویم. این کاملاً خطاست. میان خشونت و عقلانیت، ناسازگاری و مغایرت وجود ندارد. مسئله‌ی من محکوم‌کردن عقل نیست، بلکه تعیین سرشت آن عقلانیتى است که بسیار سازگار با خشونت است. من با عقل به‌طور اعم نیست که می‌جنگم. من نمی‌توانم با عقل بجنگم.

— گفتید که دانشمند نیستید. برخی ادعا می‌کنند که شما یک هنرمندید. اما خودم شاهد بودم که وقتی دانشجویی برای دیدن‌تان با یک نسخه از مراقبت و تنبیه آمده بود و از شما خواست که برایش اهداییه بنویسید، شما در پاسخ گفتید: «نه، فقط هنرمندان باید آثارشان را امضا کنند. و من یک هنرمند نیستم.»

— یک هنرمند؟ هنگامی که نوجوان بودم، هرگز فکر نمی‌کردم نویسنده شوم. هنگامی که یک کتاب اثری هنری است، چیزی مهم است. کسی مثل من باید همواره کاری انجام دهد و تغییری به وجود آورد، حتا اگر این تغییر ذره‌ای خُرد از واقعیت باشد. نوشتن کتابی درباره‌ی دیوانگی، تغییر جزئی‌ترین بخش از واقعیت‌مان، تغییر ایده‌های انسان‌ها.

من یک هنرمند نیستم و دانشمند هم نیستم. من کسی‌ام که تلاش می‌کند واقعیت را از خلال آن چیزهایی که همواره — یا دست‌کم اغلب — دور از واقعیت‌اند، بررسی کند.

— فکر می‌کنم شما در سوئد، لهستان، آلمان و تونس، کار کرده و درس داده‌اید. آیا کارکردن در این کشورها تأثیر زیادی روی شما داشت؟

— زمانی را که در سوئد، لهستان و آلمان گذراندم، کشورهایی که جوامع‌شان در عین آن‌که نزدیک به جامعه‌ی من است، اندکی متفاوت نیز است، به علت علایق نظری‌ام، بسیار مهم بود. گاهی به‌نظر می‌رسید که این جوامع وضعیتِ افراطی یا حادِ جامعه‌ی من است. بین سال‌های ۱۹۵۵ تا ۱۹۶۰، سوئد از لحاظ رفاه اجتماعی و سیاسی بسیار جلوتر از جامعه‌ی فرانسه بود. شماری از گرایش‌هایی که در فرانسه محسوس نبود، در آن‌جا به‌نظر محسوس می‌رسید، گرایش‌هایی که خود سوئدی‌ها همچنان از آن‌ها بی‌خبر بودند. یک پای من در ده سال عقب‌تر و پای دیگرم در ده سال جلوتر بود.

یک سال در لهستان زندگی کردم. از دیدگاه روان‌شناختی و فرهنگی، رابطه‌ای عمیق میان لهستان و فرانسه وجود دارد، اما لهستانی‌ها در نظامی سوسیالیستی زندگی می‌کنند. تفاوت به‌نظر بسیار آشکار بود.

با این حال، اگر به اتحاد شوروی می‌رفتم، ممکن بود چیزها متفاوت باشد. در آن‌جا در نتیجه‌ی نظامی سوسیالیستی که از بیش از پنجاه سال پیش بدین سو دوام آورده بود، حکومت رفتار آدم‌ها را به مراتب بیش‌تر شکل می‌دهد.

— منظور تان از شکل دادن به رفتار آدم‌ها را باید این طور فهمید که در آن‌جا این پدیده اجتناب‌ناپذیر است، یا فکر می‌کنید در انسان‌ها چیزی وجود دارد که در برابر این شکل‌دهی مقاومت می‌کند؟

— در جوامع انسانی، قدرت سیاسی بدون استیلا وجود ندارد. اما هیچ‌کس نمی‌خواهد تحت سلطه باشد، حتا اگر بتوان مثال‌های بسیاری آورد که انسان‌ها استیلا را می‌پذیرند. اگر اکثر جوامعی را که می‌شناسیم، از دیدگاهی تاریخی بررسی کنیم، می‌بینیم که ساختار سیاسی بی‌ثبات است. از جوامع غیرتاریخی (جوامعی بدوی) حرف نمی‌زنم. تاریخ آن‌ها هیچ شباهتی به تاریخ ما ندارد. اما تمام جوامع متعلق به سنت ما با بی‌ثباتی و انقلاب آشنایند.

— تیر شما در مورد قدرت شبانی بر ایده‌ی خداوندی استوار است که از مردمی مطیع مراقبت و حمایت می‌کند و این ایده در عهد عتیق بسط داده شده است. اما در مورد دورانی که بنی‌اسرائیل اطاعت نمی‌کردند، چه می‌گویید؟

— عدم دنباله‌روی رمه از شبان کاملاً عادی است. مسئله این است که انسان‌ها چگونه نسبت‌شان با خدا را زندگی می‌کنند. در عهد عتیق، استعاره‌ی خدا-شبان بیان‌گر نسبت یهودیان با خداست. در شهر یونانی، نسبت افراد با الهیت بیش‌تر شبیه نسبتی است میان ناخدای کشتی با مسافران کشتی.

— این پدیده‌ای بسیار عجیب است (و شاید آن‌چه به شما می‌گویم مایه‌ی شگفتی‌تان شود)، اما حتا اگر شمار زیادی از فرضیه‌های‌تان متناقض به نظر آید، در روش و باورهای‌تان، چیزی بسیار قانع‌کننده وجود دارد.

— من به‌راستی مورخ نیستم. رمان‌نویس هم نیستم. من نوعی داستان تاریخی را تعبیه می‌کنم. از دیدگاهی، بسیار خوب می‌دانم که آن‌چه می‌گویم حقیقی نیست. یک مورخ می‌تواند کاملاً در مورد آن‌چه نوشته‌ام، بگوید که «این حقیقت نیست.» به‌بیان دیگر، من در اوایل دهه‌ی شصت چیزهای بسیاری در مورد دیوانگی

نوشته‌ام، و تاریخی از تولد روان‌پزشکی را پرداخته‌ام. بسیار خوب می‌دانم که آن‌چه کرده‌ام، از دیدگاهی تاریخی، جانب‌دارانه و اغراق‌آمیز است. شاید برخی از عناصری را که ممکن است نقیض دیدگاه من باشند، نادیده گرفته‌ام. اما کتاب من تأثیری روی شیوه‌ی فهم افراد از دیوانگی داشت. و بدین ترتیب کتاب من و تزی که در آن بسط دادم، دارای حقیقتی در واقعیت امروز است. من تلاش می‌کنم پیوندی را میان واقعیت‌مان و آن‌چه از تاریخ گذشته‌مان می‌دانیم، ایجاد کنم. اگر موفق شوم، این پیوند اثرهایی واقعی روی تاریخ اکنون‌مان خواهد گذاشت. امیدوارم که کتاب‌هایم به محض نگارش و نه پیشاپیش، حقیقت‌شان را بیابند.

از آن‌جا که دیدگاه‌هایم را خیلی خوب به انگلیسی بیان نمی‌کنم، آن نوع گفتاری را که در این‌جا در پیش گرفته‌ام، موجب می‌شود بگویند که «می‌بینید، دروغ می‌گوید.» اما اجازه دهید این ایده را به گونه‌ای دیگر بیان کنم. من کتابی در مورد زندان‌ها نوشته‌ام و تلاش کرده‌ام برخی از گرایش‌ها را در تاریخ زندان‌ها آشکار کنم. ممکن است به من ایراد بگیرند که «فقط یک گرایش. پس آن‌چه می‌گویید اصلاً حقیقت ندارد.»

اما دو سال پیش در فرانسه، ناآرامی‌هایی در چند زندان رخ داد و زندانیان سر به شورش گذاشتند. در دو تا از این زندان‌ها، زندانیان کتاب‌ام را می‌خواندند و برخی از زندانیان از سلول‌های‌شان متن کتاب‌ام را با صدای بلند برای رفقای‌شان می‌خواندند. می‌دانم آن‌چه می‌خواهم بگویم، خودپسندانه است، اما این گواهی است بر حقیقت - حقیقتی سیاسی، ملموس، حقیقتی که به محض نگارش کتاب، آغاز می‌شود. امیدوارم که حقیقت کتاب‌هایم در آینده باشد.

یادداشت

1. Erving Goffman, *Asylums*, New York, Double-day, 1961.

آیا اندیشیدن مهم است؟

این گفت‌وگو را د. اریبون چند هفته پس از انتخابات ریاست جمهوری در فرانسه با فوکو انجام داد و در مه ۱۹۸۱ در شماره‌ی پانزدهم *لیبراسیون* به چاپ رسید. در این انتخابات، فرانسوا میتران انتخاب شد و چپ به قدرت رسید. برای متن فرانسوی ن.ک.:

«Est-il donc important de penser?», in *Dits et écrits, IV*;

و برای متن انگلیسی ن.ک.:

«So is it important to think?», in *The Essential Works*, 3.

د. اریبون: شامگاه انتخابات، نخستین واکنش‌تان را پرسیدیم و شما نخواستید پاسخی بدهید. اما امروز احساس راحتی بیش‌تر برای حرف‌زدن می‌کنید...

فوکو: درواقع، تصور می‌کردم که خودِ رأی‌دادن یک شیوه‌ی عمل کردن است. سپس برعهده‌ی حکومت است که به‌نوبه‌ی خود عمل کند. اکنون زمان واکنش نشان‌دادن به آن چیزی است که در آغاز انجام‌شدن است.

درهرحال، به‌اعتقاد من باید درنظر داشت که مردم آن‌قدر بزرگ‌اند که موقع رأی‌گیری به‌تنهایی تصمیم بگیرند و از نتیجه‌ی آن، اگر مطلوب بود،

خرسند شوند. وانگهی به نظرم می‌رسد که مردم بسیار خوب از عهده‌ی کار برآمدند.

— خب امروز واکنش‌تان چیست؟

— سه چیز مرا تحت تأثیر قرار داد. از حدود بیست سال پیش، مجموعه‌ای از پرسش‌ها در خود جامعه طرح شدند که تا مدت‌های مدید اجازه‌ی طرح در سیاست «جدی» و نهادی را نداشتند.

به نظر می‌رسد سوسیالیست‌ها تنها کسانی بودند که واقعیت این مسائل را دریافتند و آن‌ها را انعکاس دادند (و این بی‌شک با پیروزی‌شان بی‌ارتباط نبود). دوم این‌که نخستین تدابیر و بیانیه‌ها در مورد این مسائل (به‌ویژه منظوم نظام قضایی و مسئله‌ی مهاجران است) کاملاً سازگار بود با آنچه می‌توان «منطق چپ» نامید، منطقی که می‌تران به‌خاطر آن انتخاب شد.

سوم این‌که آن‌چه بیش از همه قابل ملاحظه است، این است که این تدابیر در راستای آرای اکثریت نیست. در مورد حکم اعدام و مسئله‌ی مهاجران، از آرای بسیار رایج تبعیت نشد.

و این مغایرت دارد با آن‌چه طی ده پانزده سال اخیر در مورد بیهودگی این پرسش‌های مطرح گفته می‌شد؛ با آن‌چه در مورد عدم وجود یک منطق چپ در شیوه‌ی حکومت کردن گفته می‌شد؛ با آن‌چه در مورد تسهیلات مردم‌فریبانه‌ی نخستین تدابیری که ممکن بود اتخاذ شود، گفته می‌شد. حکومت تصمیم‌گیری‌هایش را در مورد انرژی هسته‌ای، مهاجران و نظام قضایی، بر مسائل واقعاً مطرح استوار کرد و به منطقی رجوع کرد که در راستای آرای اکثریت نبود. و من مطمئن‌ام که اکثریت این شیوه‌ی عمل را تأیید می‌کند، اگر نه خود این تدابیر را. با این وصف، منظوم این نیست که کار تمام شده است و حالا می‌توان رفت استراحت کرد. این تدابیر اولیه یک منشور نیستند، با این حال چیزی بیش از حرکاتی نمادین‌اند.

مقایسه کنید با آن‌چه ژیسکار [دستن] فردای روز انتخاب شدن‌اش کرد و

دست زندانیان را فشرد. حرکتی صرفاً نمادین خطاب به رأی‌دهندگان که به او رأی نداده‌اند. امروز نخستین مجموعه از تدابیر واقعی و مؤثر را داریم که شاید مخالفت بخشی از رأی‌دهندگان را برانگیزد، اما نشان از یک سبک از حکومت دارد.

— به نظر می‌رسد در واقع شیوه‌ی کاملاً متفاوتی از حکومت کردن در حال استقرار است.

— بله، این نکته‌ای مهم است که به مجرد پیروزی انتخاباتی می‌تران، می‌شد آن را دید. به نظر می‌رسد که بسیاری این انتخابات را همچون نوعی رویداد-پیروزی تجربه کرده‌اند، یعنی تغییری در نسبت میان حاکمان و اتباع. نه این که اتباع جای حاکمان را گرفته باشند. با این همه، با یک جابه‌جایی در طبقه‌ی سیاسی مواجه‌ایم. ما وارد یک حکومت حزبی شده‌ایم، به همراه خطراتی که چنین حکومتی در پی دارد و نباید هرگز آن را از یاد برد. اما آن چه از پی این تغییر مسئله است، این است که آیا ممکن است میان حاکمان و اتباع نسبتی برقرار شود که نسبت اطاعت نباشد، بلکه نسبتی باشد که کار نقش مهمی در آن داشته باشد.

— منظورتان این است که کار کردن با این حکومت امکان‌پذیر باشد؟

— باید از این دوراهی که یا باید له چیزی بود یا علیه آن، خلاص شویم. در هر حال، می‌توان رویارو و ایستاده بود. کار کردن با یک حکومت نه به معنای تبعیت است، نه به معنای پذیرش همه‌جانبه. می‌توان کار کرد و در عین حال، نافرمان بود. من حتا فکر می‌کنم که این دو هم ترازند.

— آیا پس از میشل فوکوی منتقد، شاهد میشل فوکوی اصلاح طلب خواهیم بود؟
با این همه، اغلب این سرزنش را می‌شنویم که نقد روشنفکران به هیچ چیز نمی‌انجامد؟

— نخست به این مورد پاسخ می‌دهم که «نقد هیچ نتیجه‌ای نداشته است».

صدها و هزارن نفر هستند که برای ظهور شماری از مسائل که امروز واقعاً مطرح‌اند، کار کرده‌اند. گفتن این‌که این کار هیچ نتیجه‌ای ندارد، کاملاً اشتباه است. آیا فکر می‌کنید بیست سال پیش، مسئله‌ی نسبت میان بیماری روانی و هنجارمندی روان‌شناختی، مسئله‌ی زندان، مسئله‌ی قدرت پزشکی، مسئله‌ی نسبت میان جنسیت‌ها و غیره همان‌گونه طرح می‌شد که امروز طرح می‌شود؟

از سوی دیگر، اصلاحات در خود وجود ندارد. اصلاحات در هوا و مستقل از کسانی که آن را انجام می‌دهند، وجود ندارد. نمی‌توان کسانی را که باید این اصلاحات را اداره کنند، در نظر نگرفت.

وانگهی پیش از هر چیز فکر نمی‌کنم که بتوان نقد و تغییر، نقد «آرمانی» و تغییر «واقعی» را در تقابل با یک‌دیگر قرار داد.

نقد این نیست که بگوییم چیزها آن‌گونه که هستند، خوب نیستند. بلکه این است که ببینیم کردارهای مورد قبول برپایه‌ی کدام نوع از قطعیت‌ها، انگاره‌های آشنا، شیوه‌های مسلم و نسنجیده‌ی اندیشه استوار است.

باید از مقدس‌شمردن امر اجتماعی به‌منزله‌ی یگانه مرجع امر واقع خلاص شویم و دست بکشیم از این‌که این چیز اساسی در زندگی انسان و در مناسبات انسانی یعنی اندیشه را باد هوا به‌شمار آوریم. اندیشه در پس و پیش نظام‌ها و بناهای گفتمان وجود دارد. اندیشه چیزی است که اغلب پنهان می‌شود، اما همواره رفتارهای روزمره‌مان را برمی‌انگیزد. حتا در ابله‌ترین نهادها همواره اندکی اندیشه وجود دارد، و در عادت‌های خاموش، همواره اندیشه وجود دارد.

نقد عبارت است از بیرون‌کشیدن این اندیشه و تلاش برای تغییر آن: نشان دادن این‌که چیزها آن‌طور که تصور می‌شود، بدیهی نیستند، عمل کردن به‌نحوی که آن‌چه به‌منزله‌ی امری بدیهی می‌پذیریم، دیگر بدیهی نباشد. نقد کردن یعنی دشوار کردن کارهایی بیش از حد آسان.

در این صورت، نقد (و نقد رادیکال) برای هر تغییری کاملاً ضروری

است. زیرا تغییری که در همان شیوه‌ی [سابق] اندیشه بماند، تغییری که فقط شیوه‌ای برای سازگاری بهتر همان اندیشه با واقعیت چیزها باشد، صرفاً تغییری سطحی است.

درمقابل، از همان زمان که دیگر نمی‌توانیم چیزها را به همان‌گونه که می‌اندیشیم، بیندیشیم، تغییر هم بسیار ضروری، هم بسیار دشوار، و هم کاملاً امکان‌پذیر می‌شود.

پس زمانی برای نقد و زمانی برای تغییر وجود ندارد، و کسانی برای نقدکردن و کسانی برای تغییر، کسانی محبوس در رادیکال‌بودنی دسترس‌ناپذیر و کسانی ملزم به دادن امتیازاتی ضروری به واقعیت وجود ندارند. درواقع، به اعتقاد من، کارِ تغییر عمیق صرفاً در جو آزاد و متلاطم یک نقدِ دائمی امکان‌پذیر است.

— اما آیا فکر می‌کنید که روشنفکر باید نقش برنامه‌ریز را در این تغییر داشته باشد؟

— اصلاحات هرگز چیزی غیر از نتیجه‌ی فرایندی نیست که در آن درگیری، رویارویی، مبارزه، مقاومت و ... وجود دارد.

فکر می‌کنم این‌که از همان آغاز به خودت بگویی که چه اصلاحاتی را خواهی توانست انجام دهی، هدفی نیست که روشنفکر باید دنبال کند. از آن‌جا که روشنفکر دقیقاً در قلمرو اندیشه کار می‌کند، نقش او این است که ببیند آزادسازی اندیشه تا کجا می‌تواند این تغییرات را آن‌قدر مبرم سازد که انجام این تغییرات مطلوب و خواستنی شود، و برای آن‌که این تغییرات عمیقاً در امر واقع جاگیرند، انجام آن‌ها را به قدر کفایت دشوار سازد.

باید درگیری‌ها را رویت‌پذیرتر و اساسی‌تر کنیم از رویارویی‌های صرفِ منافع یا انسدادهای صرفِ نهادها. باید از این درگیری‌ها و از این رویارویی‌ها، نسبت جدیدی از نیروها بیرون آید که نمای موقتی‌اش اصلاحات خواهد بود. همان‌طور که می‌دانیم، پروژه‌ی اصلاحات هرچه باشد، اگر بر مبنای کار اندیشه روی خودش نباشد و اگر شیوه‌های اندیشه، یعنی شیوه‌های

کنش به واقع تغییر نکرده باشند، این پروژه را همچنان همان شیوه‌های رفتار و همان نهادها می‌خورند و جذب خواهند کرد.

— پس از شرکت در جنبش‌های متعدد، اندکی کناره‌گیری کردید. آیا دوباره می‌خواهید در چنین جنبش‌هایی وارد شوید؟

— هر بار که سعی کردم کاری نظری انجام دهم، نقطه‌ی عزیمتِ این کار عناصری از تجربه‌ی خودم بود: همواره در نسبت با فرایندهایی که شاهد جریان‌شان در اطراف خودم بودم. این به واقع از آن روست که فکر می‌کردم می‌توان قطعاتی از زندگی‌ام را بازشناخت در چیزهایی که می‌دیدم، در نهادهایی که با آن‌ها سروکار داشتم و در گزارش‌هایم (همراه با دیگران) از ترک‌ها، لرزش‌های پنهان و ناکارایی‌هایی که دست به کاری روی آن‌ها زده‌ام. من یک کنش‌گرای کناره‌گیری کرده نیستم که امروز بخواهم دوباره به خدمت بازگردم. شیوه‌ی کارم آن قدرها تغییر نکرده است؛ اما آن‌چه از کارم انتظار دارم، این است که همچنان مرا تغییر دهد.

— می‌گویند شما نسبتاً بدبین‌اید. با گوش دادن به صحبت‌های تان، شما را بیش‌تر خوش‌بین می‌یابم؟

— نوعی خوش‌بینی وجود دارد که می‌گوید در هر حال، این مورد نمی‌توانست بهتر از این شود. خوش‌بینی من بیش‌تر این است که می‌گویم بسیاری از چیزها می‌توانند تغییر کنند، چون ناپایدارند، چون بیش‌تر در پیوندند با پیشامدها تا با ضرورت‌ها، با تصادف‌ها تا با قطعیت‌ها، با پیشامدهای تاریخی پیچیده اما گذرا تا با مؤلفه‌های ثابت و اجتناب‌ناپذیر انسان‌شناختی... می‌دانید که منظور از این گفته که ما بسی جدیدتر از آن‌چه فکر می‌کنیم هستیم، این نیست که تمام سنگینی تاریخ‌مان را روی دوش‌مان بیندازیم. بلکه بیش‌تر این است که بیش‌ترین بخش ممکن از آن‌چه را به ما دسترس‌ناپذیر معرفی شده است. در دسترس کاری که می‌توانیم روی خودمان انجام دهیم، قرار دهیم.

حقیقت، قدرت و خود

متن حاضر گفت‌وگویی است که ر. مارتین در ۲۵ اکتبر ۱۹۸۲ با فوکو انجام داده‌است. از آن‌جا که متن انگلیسی در دسترس نبود، متن فارسی بر مبنای متن فرانسوی ترجمه شده‌است. برای متن انگلیسی ن.ک.:

«Truth, Power, self», in Hutton (P.H.), Gutman (H.) et Martin (I.H.), éd., *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*, Amherst, the University of Massachusetts, Press, 1988, pp. 9-15.

و برای متن فرانسوی:

«Vérité, pouvoir et soi», in *Dits et écrits*, IV.

ر. مارتین: چرا تصمیم گرفتید به دانشگاه ورمونت بیایید؟

فوکو: برای توضیح دقیق‌تر سرشت کارم برای برخی، برای آشنایی با سرشت کار آن‌ها و برای برقراری روابطی پایدار. من نه نویسنده‌ام، نه فیلسوف، و نه یک چهره‌ی بزرگ زندگی روشنفکری: من یک مدرس‌ام. پدیده‌ای اجتماعی وجود دارد که مرا آزار می‌دهد: از دهه‌ی شصت بدین سو، برخی از مدرسان گرایش دارند که با همان تکالیف، آدم‌هایی دارای نقشی عمومی شوند. من نمی‌خواهم نقش پیامبر را ایفا کنم و بگویم: «لطفاً بنشینید، آن‌چه باید به شما

بگویم، بسیار مهم است.» من برای آن آمده‌ام که در مورد کار مشترک‌مان با هم بحث کنیم.

— اغلب برچسب «فیلسوف»، اما همچنین «مورخ»، «ساختارگرا» و «مارکسیست» به شما می‌زنند. عنوان کرسی درس شما در کولژ دو فرانس «تاریخ نظام‌های اندیشه» است. این به چه معناست؟

— فکر نمی‌کنم ضرورتی داشته باشد که دقیقاً بدانیم من کیستم. آن‌چه موجب جاذبه و کشش اصلی زندگی و کار می‌شود، این است که زندگی و کار به شما امکان می‌دهند کسی متفاوت از آن‌چه در آغاز بودید، بشوید. هنگامی که نوشتن کتابی را آغاز می‌کنید، اگر بدانید که در پایان چه خواهید گفت، آیا فکر می‌کنید شجاعت نوشتن‌اش را خواهید داشت؟ آن‌چه برای نوشتن و برای رابطه‌ی عاشقانه ارزش‌مند است، برای زندگی نیز ارزش‌مند است. بازی صرفاً از آن‌رو به زحمت‌اش می‌ارزد که ندانی چگونه پایان می‌یابد.

عرصه‌ی من تاریخ اندیشه است. انسان موجودی اندیشه‌گر است. شیوه‌ی اندیشیدن انسان مرتبط است با جامعه، سیاست، اقتصاد و تاریخ؛ این شیوه همچنین مرتبط است با مقوله‌هایی بسیار عمومی، حتا عام، و با ساختارهای صوری. اما اندیشه و مناسبات جامعه دو چیز کاملاً متفاوت‌اند. مقوله‌های عام منطق قادر نیستند شیوه‌ی اندیشیدن انسان را به گونه‌ای بسنده گزارش دهند. میان تاریخ اجتماعی و تحلیل‌های صوری اندیشه، راه و مسیری هست (شاید راهی بسیار باریک) که راه مورخ اندیشه است.

— در تاریخ سکسوالیته، به آن کسی اشاره می‌کنید که «قانون را مختل می‌کند، و آزادی آتی را هر قدر هم کم، جلو می‌اندازد». آیا این چنین به کارتان می‌نگرید؟

— نه. تا مدت‌های نسبتاً مدید، از من می‌خواستند که آن‌چه را ممکن است پیش آید، برای‌شان توضیح دهم و برنامه‌ای برای آینده به آنان ارائه دهم. بسیار خوب می‌دانیم که چنین برنامه‌هایی، حتا اگر بهترین نیت‌ها محرک‌شان

باشد، همواره بدل می‌شود به یک وسیله و ابزاری برای ظلم و جور. انقلاب فرانسه از روسو که آزادی را بسیار دوست داشت، برای تهیه‌ی الگوی ظلم و جور اجتماعی استفاده کرد. استالینسم و لنینسم می‌توانند مارکس را به وحشت اندازند. نقش من - اما این واژه‌ای بیش از حد پُرطمطراق است - این است که نشان دهم آدم‌ها به مراتب بیش‌تر از آن‌که تصور می‌کنند، آزادند، این‌که برخی از درون‌مایه‌هایی که درست و بدیهی قلمداد می‌کنند، در لحظه‌ای خاص از تاریخ ساخته شده‌اند، و این‌که می‌توان بدهاتِ فرضی را به نقد کشید و ویران کرد. تغییر دادن چیزی در ذهن آدم‌ها، این است نقش یک روشنفکر.

- به نظر می‌رسد که در نوشته‌های تان مجذوب چهره‌هایی هستی که در حاشیه‌ی جامعه زندگی می‌کنند: دیوانه‌ها، جذامی‌ها، مجرمان، منحرفان، دوجنسیتی‌ها، جانی‌ها، اندیشمندان گمنام. چرا؟

- گاهی به من ایراد می‌گیرند که به جای آن‌که مثال‌هایم را از تاریخ سستی بگیرم، اندیشمندانِ حاشیه‌ای را انتخاب می‌کنم. به شما پاسخی متفاخرمآبانه می‌دهم: ممکن نیست اشخاصی نظیر بوپ یا ریکاردو گمنام به شمار آیند.

- اما توجه‌تان به کسانی که جامعه طردشان می‌کند، چه؟

- من به دو دلیل چهره‌های گمنام و فرایندهای مبهم را تحلیل می‌کنم: فرایندهایی سیاسی و اجتماعی که سامان‌دهی جوامع اروپای غربی را امکان‌پذیر کردند، کاملاً آشکار نیستند و فراموش یا عادی شده‌اند. این فرایندها بخشی از آشنا‌ترین و عادی‌ترین چشم‌اندازمان‌اند و ما دیگر آن‌ها را نمی‌بینیم. اما زمانی این فرایندها موجب خشم و انزجار اکثریت آدم‌ها بودند. یکی از هدف‌های من نشان دادن این نکته است که بسیاری از چیزهایی که بخشی از چشم‌انداز عادی و آشناست - و عام و جهان‌شمول محسوب

می‌شود.، محصول برخی تغییرات تاریخی کاملاً خاص است. تمام تحلیل‌های من مخالف ایده‌ی ضرورت‌های عام در زیست انسانی است. این تحلیل‌ها بر ویژگی دلبخواهی نهادها تأکید دارد و به ما نشان می‌دهد که هنوز از چه فضای آزادی برخورداریم و چه تغییراتی هنوز هم ممکن است عملی شود.

– نوشته‌های تان حامل جریان‌های احساسی عمیقی است که به‌ندرت در تحلیل‌های عالمانه دیده می‌شود: دلهره و اضطراب در مراقبت و تنبیه، تحقیر و امید در کلمه‌ها و چیزها، خشم و اندوه در تاریخ جنون.

– هر یک از کتاب‌هایم بخشی از سرگذشت‌ام را نمایش می‌دهد. هر بار به دلیلی، این امکان را یافته‌ام که این چیزها را تجربه یا زندگی کنم. مثالی ساده بزنم. در دهه‌ی پنجاه در یک بیمارستان روان‌پزشکی کار می‌کردم. پس از تحصیل در فلسفه، می‌خواستم بینم دیوانگی چیست: به اندازه‌ی کافی دیوانه بودم که عقل را مطالعه کنم و به اندازه‌ی کافی عاقل بوده‌ام که دیوانگی را مطالعه کنم. از آن‌جا که در این بیمارستان وظیفه‌ی مشخصی نداشتم، بین بیماران و پرسنل بهیار در رفت‌وآمد بودم. این دوره دوران شکوفایی جراحی اعصاب، آغاز روان‌داروشناسی^۱، و حکم‌فرمایی نهاد سنتی بود. در وهله‌ی نخست، این چیزها را همچون چیزهایی ضروری پذیرفتم، اما پس از سه ماه (من ذهنی‌گند دارم)، شروع به این پرسش از خودم کردم که «اما چرا این چیزها ضروری‌اند؟» پس از سه سال این شغل را ول کردم و با احساس ناخرسندی شخصی بسیار، به سوئد رفتم؛ در آن‌جا شروع به نوشتن تاریخی از این کردارها کردم.

گمان می‌رفت که تاریخ جنون نخستین جلد از چندین جلد کتاب باشد. دوست دارم نخستین جلد را بنویسم، اما از نوشتن جلد دوم بدم می‌آید. یک

1. psychopharmacologie

ژست ضدروان‌پزشکی در این کتاب دیده می‌شد، حال آن‌که کتاب توصیفی تاریخی بود. آیا با تفاوت علم راستین و شبه‌علم آشنایید؟ علم راستین بی آن‌که احساس کند مورد حمله قرار گرفته‌است، تاریخ خاص‌اش را باز می‌شناسد و می‌پذیرد. [اما] وقتی به یک روان‌پزشک می‌گویید که نهادش مولود جذام‌خانه است، خشمگین می‌شود.

— خاستگاه مراقبت و تنبیه چه بود؟

— باید اعتراف کنم که هیچ رابطه‌ی مستقیمی با زندان‌ها یا زندانیان نداشتم، هرچند در مقام روان‌شناس، در یک زندان فرانسه کار کردم. هنگامی که در تونس بودم، آدم‌هایی را می‌دیدم که بنابر دلایلی سیاسی به زندان می‌افتند، و این مرا تحت تأثیر قرار داد.

— عصر کلاسیک عصری محوری در تمام نوشته‌های تان است. آیا احساسی نوستالژیک نسبت به روشنائی این دوران، یا به «رؤیت‌پذیری» رنسانس دارید، عصری که در آن همه چیز وحدت یافته و در معرض دید بود؟

— تمام این زیبایی دوران‌های قدیم اثری از نوستالژی است و نه منشأ آن. بسیار خوب می‌دانم که این خودمان‌ایم که این نوستالژی را ابداع می‌کنیم. اما بهتر است که این نوع از نوستالژی را تجربه و احساس کنیم، درست همان‌گونه که خوب است نسبتی رضایت‌بخش با کودکی مان داشته باشیم، اگر خودمان کودکانی داریم. خوب است که احساس نوستالژی نسبت به برخی از دوران‌ها داشته باشیم، به شرط آن‌که این نوستالژی شیوه‌ای از حفظ نسبتی فکورانه و ایجابی با زمان حال باشد. اما اگر نوستالژی به دلیلی بدل شود برای آن‌که خود را پرخاشگر و ستیزه‌جو و بی‌اعتنا نسبت به زمان حال نشان دهیم، باید آن را کنار بگذاریم.

— برای تفریح چه می‌خوانید؟

— کتاب‌ها و نویسندگانی که در من بیش‌ترین احساس و هیجان را به وجود می‌آورند: فاکنر، توماس مان، رمان در زیر آتش فشان از ملکم لاوری.

— چه کسی از لحاظ فکری روی اندیشه‌تان تأثیر گذاشته است؟

— شگفت‌زده شدم وقتی دیدم دو تن از دوستان‌ام از برکلی در کتاب‌شان نوشتند که من تحت تأثیر هایدگر بوده‌ام. (۱) بی‌شک این درست بود، اما در فرانسه هرگز کسی به آن اشاره نکرده بود. هنگامی که در سال‌های پنجاه دانشجو بودم، هوسرل، سارتر و مرلوپونتی می‌خواندم. وقتی احساس می‌کنید چیزی تأثیری بسیار بر شما می‌گذارد، تلاش می‌کنید که پنجره‌ای را باز کنید. برای یک فرانسوی، هایدگر نویسنده‌ای بسیار دشوار فهم نیست. و این نسبتاً ناسازه‌گون است. این که هر کلمه یک معما باشد، شما را در وضعیتی بیش از حد بد برای فهم هایدگر قرار نمی‌دهد. هستی و زمان کتابی دشوار است، اما نوشته‌های اخیر او کم‌تر معمایی‌اند.

نیچه برای من یک کشف بود. احساس می‌کردم نویسنده‌ای را کشف کرده‌ام که کاملاً متفاوت است با آن که به من آموخته بودند. با شوق بسیار او را خواندم، با زندگی‌ام قطع رابطه کردم، شغل‌ام را در بیمارستان روان‌پزشکی رها کردم و فرانسه را ترک کردم: احساس می‌کردم که در دام افتاده‌بودم. از رهگذر نیچه، با همه‌ی این چیزها بیگانه شدم. من هرگز کاملاً در حیات اجتماعی و فکری فرانسه ادغام نشده‌ام. به محض این که فرصتی دست دهد، فرانسه را ترک می‌کنم. اگر جوان‌تر بودم، به ایالات متحده مهاجرت می‌کردم.

— چرا؟

— وجود امکان‌هایی را در این جا [ایالات متحده] حدس می‌زنم. شما یک حیات فکری و فرهنگی منسجم و یکپارچه ندارید، و من در مقام یک خارجی، نباید ادغام شوم. هیچ فشاری بر من اعمال نمی‌شود. در این جا

دانشگاه‌های بزرگ بسیاری وجود دارد و همگی علایق متفاوتی دارند. البته ممکن است دانشگاه به نامناسب‌ترین شیوه مرا اخراج کند.

— چه چیزی شما را وادار می‌کند بگویید که ممکن است دانشگاه شما را اخراج کند؟

— بسیار سرافرازم که برخی فکر می‌کنند من برای سلامت فکری دانشجویان خطرناک‌ام. وقتی آدم‌ها شروع می‌کنند به استدلال آوردن در قالب سلامت در فعالیت‌های فکری، از آن‌روست که یک چیزی دیگر درست و منظم کار نمی‌کند. از دید آن‌ها، من آدم خطرناکی هستم، چون یک مارکسیست نهان، یک عقل‌ستیز و نیست‌انگارم.

— می‌توان از خواندن کلمه‌ها و چیزها این‌طور برداشت کرد که اقدامات اصلاحی فردی ناممکن است، چون کشف‌ها دارای انواع دلالت‌ها و استلزاماتی‌اند که ابداع‌گران‌شان قادر به درک آن‌ها نیستند. برای مثال در مراقبت و تنبیه، نشان می‌دهید که گذاری ناگهانی صورت گرفته‌است از دسته‌ی غل‌وزنجیرشدگان محکوم به اعمال شاقه به گاری بسته‌ی پلیس، گذاری از نمایش مجازات به این‌که سازوکارهای انضباطی و نهاد مسئولیت مجازات را برعهده بگیرند. اما همچنین بر این واقعیت تأکید می‌کنید که این تغییر که در آن دوران، اصلاحات قلمداد شد، درواقع فقط بهنجارسازی قدرت‌های تنبیهی جامعه بود. تغییر آگاهانه چگونه امکان‌پذیر است؟

— چگونه می‌توانید این ایده را به من نسبت دهید که تغییر ناممکن است، چون من همواره علاقه‌مند پدیده‌هایی که در کنش سیاسی تحلیل کرده‌ام، بوده‌ام؟ کل مراقبت و تنبیه تلاشی است برای پاسخ به این پرسش و برای نشان دادن این‌که چه شیوه‌ی جدیدی از اندیشه بنا نهاده می‌شود.

ما همگی موجوداتی هستیم که زندگی می‌کنند و می‌اندیشند. آن‌چه علیه

آن واکنش نشان می‌دهم، همین گسستی است که میان تاریخ اجتماعی و تاریخ ایده‌ها وجود دارد. مورخان جوامع گمان می‌کنند شیوه‌ای را توصیف می‌کنند که انسان‌ها عمل می‌کنند بی‌آنکه بیندیشند، و مورخان ایده‌ها هم گمان می‌کنند شیوه‌ای را توصیف می‌کنند که انسان‌ها می‌اندیشند بی‌آنکه عمل کنند. همه هم می‌اندیشند هم عمل می‌کنند. شیوه‌ی کنش و واکنش انسان‌ها مرتبط است با شیوه‌ای از اندیشیدن، و این شیوه‌ی اندیشیدن به طبع مرتبط است با سنت. پدیده‌ای که تلاش کردم تحلیل کنم و بسیار پیچیده است، این است که آدم‌ها در زمانی نسبتاً کوتاه، شروع می‌کنند به این‌که به شیوه‌ای متفاوت به جرائم و مجرمان واکنش نشان دهند.

من دو نوع کتاب نوشته‌ام. یکی کلمه‌ها و چیزها که موضوع‌اش صرفاً اندیشه‌ی علمی است؛ دیگری مراقبت و تنبیه که موضوع‌اش نهادها و اصول اجتماعی است. توسعه‌ای که تاریخ علم از سرگذرانده است، متفاوت است با توسعه‌ی حساسیت. اندیشه برای آن‌که به منزله‌ی گفتمانی علمی پذیرفته شود، باید با برخی معیارها متناسب باشد. در مراقبت و تنبیه، متون، کردارها و افراد با یک‌دیگر مقابله می‌کنند.

اگر در کتاب‌هایم به‌راستی تلاش کرده‌ام تغییرات را تحلیل کنم، برای یافتن علل مادی این تغییرات نیست، بلکه برای نشان دادن برهم‌کنش عوامل متفاوت و شیوه‌ی واکنش افراد است. من به آزادی افراد معتقدم. آدم‌ها در موقعیتی یکسان، به شیوه‌هایی بسیار متفاوت واکنش نشان می‌دهند.

— شما مراقبت و تنبیه را با این گفته جمع‌بندی می‌کنید: «من در این جا این کتاب را به پایان می‌برم، کتابی که باید در حکم زمینه‌ای تاریخی برای مطالعات گوناگون در مورد قدرت بهنجارساز و شکل‌گیری دانش در جامعه‌ی مدرن به کار آید.» چه رابطه‌ای می‌بینید میان بهنجارسازی و این ایده که انسان در مرکز دانش است؟

— از طریق این کردارهای متفاوت (کردارهای روان‌شناختی، پزشکی، ندامتگاهی، آموزشی)، ایده‌ای معین و الگویی از انسانیت شکل می‌گیرد؛ و

امروز این ایده از انسان هنجارین و بدیهی شده است و جهان شمول قلمداد می شود. اما ممکن است انسانیت جهان شمول نباشد، بلکه همبسته با موقعیتی خاص باشد. مارکسیست ها، لیبرال ها، نازی ها و کاتولیک ها از آن چه ما انسان گرایی می نامیم، استفاده کرده اند. این به معنای آن نیست که باید آن چه را «حقوق بشر» و «آزادی» می نامیم، دور بریزیم، بلکه به معنای آن است که نمی توان گفت که آزادی و حقوق بشر باید در درون مرزهایی معین محدود شود. برای مثال اگر بیست سال پیش می پرسیدید که آیا پاک دامنی زنانه بخشی از انسان گرایی جهان شمول است، همه پاسخ مثبت می دادند.

آن چه در انسان گرایی مرا می ترساند این است که انسان گرایی معرف شکل معینی از اخلاق ما به منزله ی الگویی جهان شمول و ارزش مند برای هر نوع از آزادی است. من فکر می کنم که آینده ی ما دربردارنده ی رازها، آزادی های ممکن و ابداع هایی بیش تر از آن چیزی است که انسان گرایی امکان تصورش را به ما در بازنمایی جزمی می دهد که عناصر متفاوت طیف سیاسی، یعنی چپ، میانه و راست از آن ارائه می دهند.

— و این همان چیزی است که «تکنیک های خود» طرح می کند؟

— بله. شما زمانی گفتید که فکر می کنید من آدم پیش بینی ناپذیری ام. درست است. اما گاهی به نظرم می رسد که بیش از حد نظام مند و بیش از حد انعطاف ناپذیرم.

مسائلی را که مطالعه کرده ام، سه مسئله ی سنتی است. (۱) ما از رهگذر دانش علمی، چه مناسباتی را با حقیقت برقرار می کنیم، ما چه مناسباتی داریم با این «بازی های حقیقت» که در تمدن بسیار مهم اند و در آن ها هم سوژه ایم، هم ابژه؟ (۲) ما از طریق این استراتژی ها و مناسبات عجیب قدرت، چه مناسباتی با دیگران داریم؟ و سرانجام، (۳) میان حقیقت، قدرت و خود چه مناسباتی وجود دارد؟

می خواهم با یک پرسش، به این مطلب خاتمه دهم: چه چیزی کلاسیک تر

از این پرسش‌ها می‌تواند وجود داشته‌باشد و چه چیزی نظام‌مندتر از این گذار از پرسش اول به پرسش دوم و به پرسش سوم برای بازگشت به پرسش اول می‌تواند وجود داشته‌باشد؟ موضع من دقیقاً همین جاست.

یادداشت

۱. ه. دریفوس و پ. رابینو، میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنیوتیک، ترجمه‌ی حسین بشیریه، نشر نی، ۱۳۷۶.

تکنولوژی سیاسی افراد

فوکو این سخنرانی را در اکتبر ۱۹۸۲ در دانشگاه ورمونت (ایالات متحده آمریکا) ایراد کرد. برای متن انگلیسی ن.ک.:

«The political technology of individuals», in *The Essential Works*, 3;

و برای متن فرانسوی ن.ک.:

«La technologie politique des individus», in *Dits et écrits*, IV.

پرسشی در پایان سده‌ی هجدهم طرح شد که چارچوب کلی آن چیزی است که من «تکنیک‌های خود» می‌نامم. این پرسش به یکی از قطب‌های فلسفه‌ی مدرن بدل شد و بسیار متفاوت است از پرسش‌های فلسفی به اصطلاح سنتی: جهان چیست؟ انسان چیست؟ حقیقت چیست؟ شناخت چیست؟ دانش چگونه امکان‌پذیر است؟ و قس علی‌هذا. فکر می‌کنم پرسشی که در پایان سده‌ی هجدهم طرح شد، این است: ما در اکنون‌مان چیستیم؟ صورت‌بندی این پرسش را در متنی از کانت می‌بینید. منظورم این نیست که باید پرسش‌های پیشین درباره‌ی حقیقت و شناخت و غیره را کنار گذاشت. برعکس، این پرسش‌ها حوزه‌ای منسجم و محکم از تحلیل را ارائه می‌دهند که مایل‌ام هستی‌شناسیِ صوریِ حقیقت بنامم. اما گمان می‌کنم قطب جدیدی

برای فعالیت فلسفی شکل گرفته است و این پرسش دائمی و همواره متغیر سرشت‌نمای آن است: «ما امروز چیستیم؟» و به گمان من، این پرسش عرصه‌ی تأمل تاریخی در مورد خودمان است. کانت، فیشته، هگل، نیچه، ماکس وبر، هوسرل، هایدگر و مکتب فرانکفورت تلاش کردند به این پرسش پاسخ دهند. من با جادادن خود در این سنت، تلاش می‌کنم از طریق تاریخ اندیشه، یا به عبارت دقیق‌تر، از طریق تحلیل تاریخی روابط میان اندیشه‌ها و کردارهای مان در جامعه‌ی غرب، پاسخ‌هایی بسیار جزئی و موقتی به این پرسش دهم.

به اختصار باید بگویم که از طریق مطالعه‌ی دیوانگی و روان‌پزشکی، مطالعه‌ی جرم و مجازات، تلاش کردم نشان دهم چگونه با طرد برخی از دیگران - مجرمان، دیوانگان و غیره -، خودمان را غیرمستقیم بر ساخته‌ایم. و کار من در حال حاضر پرداختن به این پرسش است: چگونه هویت‌مان را مستقیماً از طریق برخی تکنیک‌های اخلاقی خود^۱ بر ساخته‌ایم، تکنیک‌هایی که از عهد باستان تا به امروز توسعه یافته‌اند؟ موضوع مورد مطالعه‌ی این سمینار همین است.

اکنون می‌خواهم عرصه‌ی دیگری از پرسش‌ها را مطالعه کنم: شیوه‌ای که از طریق چند تکنولوژی سیاسی افراد، رهنمون شدیم به بازشناختن خودمان به منزله‌ی جامعه، عنصری از یک تمامیت اجتماعی، بخشی از یک ملت یا یک دولت. در این جا می‌خواهم یک بررسی اجمالی نه از تکنیک‌های خود بلکه از تکنولوژی سیاسی افراد ارائه دهم.

البته می‌ترسم مطالبی که می‌خواهم بررسی کنم، برای یک سخنرانی عمومی اندکی بیش از حد تکنیکی و تاریخی باشد. من به هیچ‌رو سخنران نیستم و می‌دانم که بهتر است این مطالب در یک سمینار ارائه شود. اما به رغم تکنیکی بودن شاید بیش از حد این مطالب، دو دلیل خوب برای ارائه‌ی آن به

1. techniques éthique de soi/ethical techniques of the self

شما دارم. نخست این که به گمان‌آم ارائه‌ی کم‌ویش پیامبرگونه‌ی این که مردم باید چگونه بیندیشند، اندکی متکبرانه است. من ترجیح می‌دهم که مردم را واگذارم تا نتیجه‌گیری‌های خاص خود را بکنند یا از پرسش‌گری‌هایی که تلاش می‌کنم با تحلیل مطالب خاص و تاریخی طرح کنم، ایده‌هایی کلی را نتیجه بگیرند؛ فکر می‌کنم این کار به آزادی فرد احترام بیش‌تری می‌گذارد و این روش من است. دومین دلیل ارائه‌ی مطالبی نسبتاً تکنیکی برای شما این است که من نمی‌دانم چرا مخاطبان یک سخنرانی عمومی باید کم‌تر از مخاطب یک کلاس درس، هوشمند یا آگاه یا فرهیخته باشند. پس به مسئله‌ی تکنولوژی سیاسی افراد بپردازیم.

در ۱۷۷۹ نخستین جلد از اثری از نویسنده‌ای آلمانی به نام ی. پ. فرانک با عنوان *نظام واحد و کامل پلیس پزشکی* (۱) به چاپ رسید و پنج جلد دیگر هم در پی آن منتشر شد. هنگامی که آخرین جلد در ۱۷۹۰ به چاپ رسید، انقلاب فرانسه پیش‌تر آغاز شده بود. چرا رویدادی به شهرت انقلاب فرانسه و این اثر گمنام را کنار هم آوردم؟ دلیل آن ساده است. کتاب فرانک نخستین برنامه‌ی بزرگ و نظام‌مند سلامت عمومی برای دولت مدرن است. این کتاب با جزئیات تمام اشاره می‌کند به آنچه دستگاه اداری^۱ باید انجام دهد تا تأمین مایحتاج عمومی، مسکن مناسب و سلامت عمومی تضمین شود، بی‌آن‌که نهادهای پزشکی ضروری برای سلامت مطلوب جمعیت را از یاد ببرد، به‌اختصار آنچه برای حفاظت از زندگی افراد باید انجام دهد. با این کتاب می‌توانیم ببینیم که تیمار و دغدغه‌ی زندگی فردی در این دوران بدل شد به وظیفه‌ای برای دولت.

در همین دوران، انقلاب فرانسه آغاز جنگ‌های عظیم ملی زمان ما را اعلام کرد، جنگ‌هایی که ارتش‌های ملی را به کار گرفت و به مسلخ‌های عظیم جمعی منجر شد یا در این مسلخ‌ها نقطه‌ی اوج خود را یافت. فکر می‌کنم

می‌توان پدیده‌ی مشابهی را طی جنگ جهانی دوم مشاهده کرد. به زحمت می‌توان در تمام تاریخ، مسلخی قابل قیاس با مسلخ جنگ جهانی دوم یافت، و دقیقاً در همین دوران، در همین دوره است که برنامه‌های عظیم تأمین اجتماعی و رفاه، سلامت عمومی و خدمات درمانی آغاز شد. در همین دوران است که برنامه‌ی بورلیج^۱ اگر نه طراحی دست‌کم چاپ شد. می‌توان این تقارن را با یک شعار خلاصه کرد: بروید سلاخی شوید، ما یک زندگی طولانی و مطبوع را به شما نوید می‌دهیم. بیمه‌ی عمر دوشادوش فرمان مرگ گام برمی‌دارد.

در بطن ساختارهای سیاسی، همزیستی سازوکارها و دستگاه‌های عظیم کشتار و ویرانی و نهادهایی به منظور حفاظت و تیمار زندگی فردی چیزی گیج‌کننده و معمای است و درخور بررسی و تحقیق. این یکی از تناقض‌ها و تعارض‌های اصلی عقل سیاسی ماست و می‌خواهم به همین تعارض بپردازم. منظور من این نیست که مسلخ‌های جمعی معلول، نتیجه یا پیامد منطقی عقلانیت ماست، یا دولت موظف است از افراد مواظبت کند، زیرا حق دارد میلیون‌ها نفر را بکشد. قصد انکار این نکته را هم ندارم که مسلخ‌های جمعی یا بیمه و حمایت اجتماعی توجیهات اقتصادی یا انگیزه‌های عاطفی خود را دارند.

ببخشید اگر به همان نقطه بازمی‌گردم: ما موجوداتی اندیشه‌ورزیم. به عبارت دیگر، حتا وقتی می‌کشیم یا کشته می‌شویم، جنگ به راه می‌اندازیم یا در مقام بیکار طلب یاری می‌کنیم، له یا علیه حکومتی که از بودجه‌ی تأمین اجتماعی کم می‌کند و هزینه‌های نظامی را افزایش می‌دهد، رأی می‌دهیم، همچنان موجوداتی اندیشه‌ورزیم و بی‌شک ما این همه را نه تنها بنابر قواعد عام رفتار، بلکه بنابر یک عقلانیت کاملاً خاص تاریخی انجام می‌دهیم. همین عقلانیت و همین بازی مرگ و زندگی در چارچوب این عقلانیت است که

۱. William Henry Beveridge (۱۸۷۹-۱۹۶۳)، اقتصاددان و زمام‌دار بریتانیایی؛ شهرت او به‌ویژه به دلیل برنامه‌ی سازمان‌دهی بیمه‌های اجتماعی بریتانیا (۱۹۴۱-۱۹۴۲) است.

می‌خواهم در چشم‌اندازی تاریخی مطالعه کنم. این نوع از عقلانیت که یکی از ویژگی‌های اصلی عقلانیت سیاسی مدرن است، در سده‌ی هفدهم و هجدهم از طریق ایده‌ی کلی «مصلحت دولت»^۱ و نیز از طریق مجموعه‌ای کاملاً خاص از تکنیک‌هایی که در این دوران و در معنایی کاملاً خاص پلیس می‌نامیدند، توسعه یافت.

با «مصلحت دولت» شروع کنیم. من به‌اختصار شمار اندکی از تعاریف برگرفته از مؤلفان ایتالیایی و آلمانی را یادآور می‌شوم. در پایان سده‌ی شانزدهم، حقوق‌دانی ایتالیایی به نام جوانی بوترو مصلحت دولت را این‌چنین تعریف می‌کند: «شناختی کامل از روش‌هایی که دولت‌ها شکل می‌گیرند، تقویت می‌شوند، دوام می‌یابند و رشد می‌کنند.»^(۲) یک ایتالیایی دیگر به نام پالاتسو در ابتدای سده‌ی هفدهم در کتاب خود با نام *گفتمان حکومت و مصلحت راستین دولت* می‌نویسد: «مصلحت دولت روش یا هنری است که به ما امکان می‌دهد کشف کنیم که چگونه نظم یا صلح را در بطن جمهوری حکم‌فرما کنیم.»^(۳) و کمیتس مؤلف آلمانی اواسط سده‌ی هفدهم در *باب مصلحت دولت* (۱۶۴۷) این تعریف را از مصلحت دولت می‌دهد: «نوعی تأمل سیاسی ضروری برای تمام امور عمومی، شوراها و طرح‌ها که یگانه هدف‌اش حفظ، توسعه و سعادت دولت است» - به این کلمات دقت کنید: حفظ دولت، توسعه‌ی دولت و سعادت دولت - «که برای این هدف، از سریع‌ترین و آسان‌ترین روش‌ها استفاده می‌شود.»^(۴)

روی برخی ویژگی‌های مشترک این تعاریف درنگ کنیم. مصلحت دولت پیش از هر چیز یک «هنر» به‌شمار می‌آید، یعنی تکنیکی منطبق بر برخی قواعد. این قواعد صرفاً به آداب و رسوم یا سنت‌ها مربوط نیست، بلکه همچنین به یک شناخت عقلانی معین مرتبط است. همان‌طور که می‌دانید عبارت «مصلحت دولت» در روزگار ما بیش‌تر استبداد یا خشونت را تداعی

1. «raison d'Etat»/«reason of state»

می‌کند. اما در آن دوران، منظور از این عبارت عقلانیتی مختصر هنر حکومت‌کردن دولت‌ها بود. علت وجودی و پایه‌ی عقلانی این هنر حکومت‌کردن از کجا به دست می‌آید؟ پاسخ به این پرسش مایه‌ی ننگ و رسوایی اندیشه‌ی سیاسی نوپا در ابتدای سده‌ی هفدهم بود. و با این حال به عقیده‌ی مؤلفانی که از آنان نقل قول کردم، این پاسخ بسیار ساده بود. هنر حکومت‌کردن عقلانی است، به شرط آن‌که ماهیت آن‌چه را بر آن حکومت می‌شود، به عبارت دیگر، خود دولت را در نظر گیرد. اما اعلام چنین حرف بدیهی و پیش‌پاافتاده‌ای در واقع گسستی بود همزمان از دو سنت متضاد: سنت مسیحی و نظریه‌ی ماکیاولی. سنت مسیحی مدعی بود که حکومت برای آن‌که اساساً عادل باشد، باید کل نظام قوانین انسانی، طبیعی و الهی را رعایت کند. در این مورد متنی پُر معنا و آشکارکننده از توماس آکویناس قدیس وجود دارد که در آن توضیح می‌دهد شاه باید در حکومت بر کشور خود، از حکومت خداوند بر طبیعت تقلید کند. شاه باید شهرهایی بنا کند، همان‌گونه که خداوند جهان را خلق کرد؛ شاه باید انسان را به سوی غایت‌اش هدایت کند، همان‌گونه که خداوند این کار را برای موجودات طبیعی می‌کند. و غایت انسان چیست؟ سلامت جسمانی؟ آکویناس قدیس پاسخ می‌دهد خیر. اگر سلامت بدن غایت انسان بود، انسان نه به پادشاه بلکه فقط به پزشک نیاز داشت. ثروت؟ خیر، زیرا در این صورت یک مدیر و نه پادشاه، کافی بود. حقیقت؟ آکویناس پاسخ می‌دهد خیر، زیرا برای یافتن حقیقت هیچ نیازی به شاه نیست، بلکه یک مربی کفایت می‌کند. انسان به کسی نیاز دارد که قادر باشد در این جهان خاکی با پیروی از آن‌چه *honestum*^۱ است، راهی به سوی رستگاری ملکوتی بگشاید. پادشاه باید انسان را به سوی *honestum* به منزله‌ی غایت طبیعی و الهی‌اش هدایت کند.

الگوی آکویناس قدیس برای حکومت عقلانی اصلاً سیاسی نیست، حال آن‌که در سده‌ی شانزدهم و هفدهم، به تدریج نام‌های دیگری برای مصلحت

دولت و اصول مناسب برای هدایت انضمامی یک حکومت جست و جو شد. دیگر نه غایت‌های طبیعی یا الهی انسان، بلکه چیستی دولت مورد توجه بود. مصلحت دولت با نوع دیگری از تحلیل نیز در تقابل است. مسئله‌ی ماکیاولی در امیر این است که چگونه می‌توان از یک ایالت یا یک قلمرو به‌ارث رسیده یا فتح‌شده در مقابل رقبای درونی یا بیرونی محافظت کرد. کل تحلیل ماکیاولی تلاش می‌کند آن‌چه رابطه‌ی میان امیر و دولت را استحکام می‌بخشد، تعریف کند، درحالی‌که مسئله‌ای که در ابتدای سده‌ی هفدهم با انگاره‌ی مصلحت دولت طرح شد، مسئله‌ی خودِ وجود و ماهیت این موجود جدید یعنی دولت بود. از همین روست که نظریه‌پردازان مصلحت دولت تلاش کردند تا حد ممکن از ماکیاولی فاصله بگیرند، زیرا هم ماکیاولی در این دوران شهرت بسیار بدی داشت، هم این نظریه‌پردازان نمی‌توانستند مسئله‌ی خود را در مسئله‌ی ماکیاولی بازشناسند. مسئله‌ی ماکیاولی دولت نبود، بلکه مسئله‌ی روابط میان امیر-شاه-و قلمرو سرزمین و مردم‌اش بود. با وجود همه‌ی بحث و جدل‌ها در مورد امیر و اثر ماکیاولی، مصلحت دولت نقطه‌عطفی است در ظهور نوعی از عقلانیت که بی‌نهایت متفاوت است از نوع خاص تلقی ماکیاولی. هدف از این هنر جدید حکومت‌کردن دقیقاً عدم تقویت قدرت امیر و تقویت و استحکام خودِ دولت است.

خلاصه کنیم، مصلحت دولت نه به حکمت خداوند ارجاع می‌دهد نه به عقل یا استراتژی‌های امیر. مصلحت دولت مرتبط است با دولت، ماهیت و عقلانیت خاص آن. این نظریه که هدف حکومت تقویت دولت است، ایده‌های گوناگونی را دربردارد که به گمان من، بررسی آن‌ها برای فهم ظهور و توسعه‌ی عقلانیت سیاسی مدرن ما اهمیت دارد.

نخستین این ایده‌ها مربوط است به رابطه‌ی جدید و بی‌سابقه‌ای که میان سیاست به‌منزله‌ی عمل و سیاست به‌منزله‌ی دانش برقرار شد. این ایده مربوط است به امکان یک دانش سیاسی خاص. به عقیده‌ی آکویناس قدیس، شاه باید فقط با تقوا باشد. در جمهوری افلاطونی، رهبر شهر باید فیلسوف

می‌بود. برای نخستین بار، آن کسی که باید دیگران را در چارچوب دولت هدایت کند، باید یک سیاست‌مدار باشد؛ او باید صلاحیت و دانش خاص سیاسی داشته باشد و بر آن اتکا کند.

دولت چیزی است که به خودی خود^۱ وجود دارد. نوعی ابژه‌ی طبیعی، حتا اگر حقوق‌دانان تلاش کنند که بفهمند چگونه دولت می‌تواند به شیوه‌ای مشروع بر ساخته شود. دولت به خودی خود یک نظم امور است و دانش سیاسی آن را از تأملات حقوقی متمایز می‌کند. دانش سیاسی به حقوق مردم یا قوانین انسانی یا الهی نمی‌پردازد، بلکه به ماهیت دولتی که باید بر آن حکومت شود، می‌پردازد. حکومت تنها در صورتی امکان‌پذیر است که نیروی دولت را بشناسیم: با همین دانش است که نیروی دولت می‌تواند حفظ شود. باید توانایی دولت و راه‌های افزایش آن را شناخت. باید نیرو و توانایی دولت‌های دیگر، دولت‌های رقیب دولت من را نیز شناخت. دولت تحت [اداره‌ی] حکومت باید در برابر دولت‌های دیگر ایستادگی کند. پس حکومت را نمی‌توان به اجرای صرف اصول عمومی عقل، حکمت و دوراندیشی محدود کرد. دانشی خاص ضروری است: دانشی انضمامی، دقیق و سنجیده مرتبط با توان دولت. هنر حکومت‌کردن که ویژگی مصلحت دولت است، رابطه‌ی تنگاتنگی دارد با توسعه‌ی آنچه در آن دوران «حساب» سیاسی می‌خواندند. حساب سیاسی شناختی بود که صلاحیت سیاسی متضمن آن بود. به خوبی می‌دانیم که نام دیگر این حساب سیاسی علم آمار بود که هیچ ارتباطی با احتمالات ندارد، بلکه مرتبط است با شناخت از دولت و شناخت از نیروهای هر یک از دولت‌های متفاوت.

دومین نکته‌ی مهم منتج از این ایده‌ی مصلحت دولت ظهور روابطی بی‌سابقه میان سیاست و تاریخ است. در این چشم‌انداز، ماهیت راستین دولت دیگر تعادلی میان چند عنصر فهم نمی‌شود که صرفاً قانونی خوب

1. per se

بتواند آن‌ها را یک‌جا گرد آورد و حفظ کند. پس ماهیت راستین دولت مجموعه‌ای فهم می‌شود از نیروها و نقطه‌قوت‌هایی که بسته به سیاست حکومت‌ها، ممکن است افزایش یا کاهش یابند. افزایش این نیروها مهم است، چون هر دولتی در رقابتی دائمی با کشورهای دیگر، ملت‌های دیگر و دولت‌های دیگر است، به‌طوری که هر دولتی در برابر خود چیزی ندارد جز آینده‌ای نامعین از نبردها یا دست‌کم رقابت‌ها با دولت‌های مشابه. ایده‌ی غالب در سرتاسر قرون وسطا این بود که روزی همه‌ی پادشاهی‌های روی زمین درست پیش از بازگشت مسیح به زمین، در واپسین امپراتوری متحد می‌شوند. از ابتدای سده‌ی هفدهم، این ایده‌ی آشنا دیگر فقط یک رویا بود، رویایی که یکی از ویژگی‌های اصلی اندیشه‌ی سیاسی، یا اندیشه‌ی تاریخی-سیاسی طی قرون وسطا بود. این پروژه‌ی بازسازی امپراتوری روم برای همیشه از میان رفت. از این پس سیاست باید با بس‌گانگیِ تقلیل‌ناپذیری از دولت‌ها سروکار داشته‌باشد که در تاریخی محدود، با یک‌دیگر مبارزه و رقابت می‌کنند.

سومین ایده‌ای که می‌توانیم از این انگاره‌ی مصلحت دولت استخراج کنیم، این است: از آن‌جا که دولت غایت خاص خود را دارد و هدف انحصاری حکومت‌ها باید نه‌تنها حفظ، بلکه همچنین تقویت پیوسته و توسعه‌ی نیروهای دولت باشد، روشن است که حکومت‌ها نباید نگران افراد باشند؛ یا به عبارت دقیق‌تر، صرفاً تا آن‌جایی نگران افراد باشند که افراد فایده‌ای برای تقویت توان دولت دارند: آنچه انجام می‌دهند، زندگی‌شان، مرگ‌شان، فعالیت‌شان، رفتار فردی‌شان، کارشان و غیره. باید بگوییم که در این نوع از تحلیل روابط میان فرد و دولت، فرد فقط تا آن‌جایی مورد توجه دولت است که می‌تواند کاری برای توان دولت انجام دهد. اما در همین چشم‌انداز، عنصری وجود دارد که می‌توانیم نوعی مارژینالیسم سیاسی بنامیم، زیرا آن‌چه در این‌جا مسئله است، صرفاً فایده‌مندی سیاسی است. از دیدگاه دولت، فرد صرفاً از آن‌رو وجود دارد که قادر است تغییری

هرچند ناچیز در توان دولت به وجود آورد، حال این تغییر در جهت مثبت باشد یا منفی. پس دولت باید صرفاً تا آن جایی دغدغه‌ی فرد را داشته باشد که فرد می‌تواند چنین تغییری را به وجود آورد. و دولت گاهی از فرد می‌خواهد که زندگی کند، کار کند، تولید و مصرف کند و گاهی از فرد مردن‌اش را طلب می‌کند.

این ایده‌ها به وضوح شبیه مجموعه‌ی دیگری از ایده‌هایند که می‌توانیم در فلسفه‌ی یونان بیابیم. و درحقیقت، در این ادبیات سیاسی ابتدای سده‌ی هفدهم، ارجاع به شهرهای یونان بسیار رایج است. اما فکر می‌کنم که در پس شمار اندکی از درون‌مایه‌های مشابه، چیزی کاملاً متفاوت در این نظریه‌ی جدید سیاسی به چشم می‌خورد. در واقع در دولت مدرن، ادغام مارژینالیستی افراد در فایده‌مندی دولت شکل جماعت اخلاقی سرشت‌نمای شهر یونانی را به خود نمی‌گیرد، بلکه در این عقلانیت جدید سیاسی، این ادغام به کمک تکنیکی کاملاً خاص به دست می‌آید که در آن زمان «پلیس» می‌نامیدند.

در این جا با مسئله‌ای روبه‌رو می‌شویم که می‌خواهم آن را در کاری در آینده تحلیل کنم. این مسئله این است: چه نوع از تکنیک‌های سیاسی و کدام تکنولوژی حکومت در چارچوب عمومی مصلحت دولت به کار بسته شدند، مورد استفاده قرار گرفتند و توسعه یافتند تا فرد را به عنصری مهم برای دولت بدل کنند؟ اغلب وقتی نقش دولت در جامعه‌مان را بررسی می‌کنیم، یا بر نهادها - ارتش، دستگاه اداری، بوروکراسی و غیره - و قماش مدیران این نهادها متمرکز می‌شویم، یا نظریه‌ها یا ایدئولوژی‌هایی را تحلیل می‌کنیم که به منظور توجیه یا مشروعیت بخشی به وجود دولت تدوین شده‌اند.

برعکس، آنچه من به دنبال آن‌ام، تکنیک‌ها و کردارهایی‌اند که شکلی انضمامی به این عقلانیت جدید سیاسی و به این نوع جدید از رابطه میان موجودیت اجتماعی و فرد می‌دهند. به گونه‌ای نسبتاً شگفت‌انگیز دست‌کم در کشورهایی همچون آلمان و فرانسه بنابر دلایلی متفاوت، مسئله‌ی دولت

مهم تلقی شد و ضرورت تعریف، توصیف و سازمان‌دهی کاملاً صریح این تکنولوژی جدید قدرت پذیرفته شد، تکنیک‌های جدیدی که امکان ادغام فرد در موجودیت اجتماعی را می‌دهد. این ضرورت پذیرفته شد و به آن یک نام داده شد: در فرانسوی *police* و در آلمانی *polizei* (تصور می‌کنم که *police* در انگلیسی معنایی کاملاً متفاوت دارد). باید دقیقاً تلاش کنیم تعاریف بهتری را ارائه دهیم از آنچه از این واژه‌های فرانسوی و آلمانی *polizei* و *police* فهم می‌شد.

معنای این واژه‌ها گیج‌کننده است، زیرا دست‌کم از سده‌ی نوزدهم تا به امروز، برای اطلاق به چیز دیگری به کار برده شدند، یعنی برای نهادی کاملاً مشخص که دست‌کم در فرانسه و آلمان - در مورد ایالات متحده چیزی نمی‌دانم - همواره وجهه‌ی خیلی خوبی نداشته‌است. اما از پایان سده‌ی شانزدهم تا پایان سده‌ی هجدهم، واژه‌های *police* و *polizei* معنایی بسیار گسترده و درعین حال بسیار دقیق داشتند. در این دوران وقتی از پلیس صحبت می‌شد، از تکنیک‌های خاصی صحبت می‌شد که به حکومت امکان می‌دادند که در چارچوب دولت، بر مردم حکومت کند و درعین حال فایده‌مندی بسیار افراد برای جهان را از نظر دور ندارند.

برای تحلیلی اندکی دقیق‌تر از این تکنولوژی جدید حکومت، فکر می‌کنم بهتر آن باشد که آن را در سه شکل اصلی‌یی که هر تکنولوژی می‌تواند در جریان توسعه و تاریخ خود بیابد، درک کنیم: به منزله‌ی یک رویا، یا به عبارت بهتر، یک اتوپیا؛ سپس به منزله‌ی کردار یا قواعدی برای نهادهای واقعی؛ و سرانجام به منزله‌ی رشته‌ای دانشگاهی.

لوئی تورکه دو مایرن در ابتدای سده‌ی هفدهم مثال خوبی از آرای آن دوران در مورد تکنیک اتوپیا یا جهان‌شمول حکومت ارائه می‌دهد. او در اثر خود به نام *سلطنت اشرافی-دموکراتیک* (۱۶۱۱) (۵)، تخصصی کردن قوه‌ی مجریه و قوای پلیس را پیشنهاد می‌کند. وظیفه‌ی پلیس مراقبت از احترام مدنی و اخلاقیات عمومی است.

تورکه ایجاد چهار هیئت از پلیس را در هر ایالت پیشنهاد می‌دهد که مسئول حفظ نظم عمومی باشند. دو هیئت مسئول مراقبت از افراد و دو هیئت دیگر مسئول مراقبت از اموال. اولین هیئت باید مراقب جنبه‌های مثبت، فعال و مولد زندگی باشد. به عبارت دیگر، این هیئت باید به آموزش بپردازد و با دقتی تمام سلايق و قابلیت‌های هر فرد را معین کند. این هیئت باید قابلیت کودکان را از بدو تولد بیازماید: هر فرد بالای بیست و پنج سال باید در دفتری معرف قابلیت‌ها و حرفه‌ی او ثبت شود؛ مابقی فرومایگان و تفاله‌ی جامعه محسوب می‌شدند.

دومین هیئت باید به جنبه‌های منفی زندگی می‌پرداخت: فقرا، بیوه‌ها، یتیمان و سالمندان که نیازمند یاری بودند؛ همچنین باید وضعیت کسانی را سامان می‌داد که باید به کار گمارده می‌شدند، اما از کار سر باز می‌زدند، یا کسانی که فعالیت‌های‌شان نیازمند کمک مالی بود و این هیئت باید صندوقی را برای کمک‌ها و وام‌های مالی به تهیدستان اختصاص می‌داد. این هیئت همچنین باید مراقب سلامت عمومی - بیماری‌ها و اپیدمی‌ها - و نیز حوادثی نظیر آتش‌سوزی و سیل می‌بود و صندوق بیمه‌ای را برای حمایت از اشخاص در برابر چنین حوادثی تشکیل می‌داد.

سومین هیئت باید به کالاها و محصولات تولیدی اختصاص می‌یافت. این هیئت مشخص می‌کرد که چه چیزی باید تولید شود و چگونه تولید شود. همچنین بر بازار و تجارت نظارت می‌کرد که کارکرد کاملاً سنتی پلیس بود. چهارمین هیئت باید به املاک، یعنی قلمرو، محوطه و فضا، اموال خصوصی، میراث، هبه‌ها و فروش، و نیز به حقوق اربابی، جاده‌ها، نهرها، ساختمان‌های عمومی و غیره رسیدگی می‌کرد.

این متن از بسیاری جهات شبیه است به اتوپیا‌های سیاسی‌یی که در آن دوران و حتا از سده‌ی شانزدهم به بعد فراوان بود. اما همچنین هم‌زمان است با بحث‌های مهم نظری درباره‌ی مصلحت دولت و سازمان اداری سلطنت‌ها. این متن کاملاً معرف آن چیزی است که در آن دوران، یک دولت کاملاً تحت

[اداره‌ی] حکومت^۱ به‌شمار می‌آمد.

این متن چه چیزی را آشکار می‌کند؟ نخست آشکار می‌کند که «پلیس» اداره‌ای است که دولت را به همراه ارتش و مالیه اداره می‌کند. با این حال، درواقع پلیس همه‌ی این ادارات دیگر را دربرمی‌گیرد و همان‌گونه که تورکه می‌گوید، پلیس فعالیت‌هایش را به تمام موقعیت‌ها و شرایط مردم و به تمام آن‌چه انجام می‌دهند یا به آن اقدام می‌کنند، بسط می‌دهد. عرصه‌ی پلیس شامل عدلیه، مالیه و ارتش می‌شود. (۶)

بنابراین همان‌طور که می‌بینیم، پلیس در این اتوپیا همه چیز را دربرمی‌گیرد، اما از دیدگاهی بی‌نهایت خاص. در این اتوپیا افراد و چیزها در روابطشان در نظر گرفته می‌شوند. آن‌چه به پلیس مربوط است، همزیستی انسان‌ها در یک قلمرو، روابطشان با اموال و دارایی‌ها، آن‌چه تولید می‌کنند، آن‌چه در بازار مبادله می‌کنند و غیره است. پلیس همچنین به شیوه‌ی زیستن افراد و به بیماری‌ها و حوادثی که در معرض آن قرار می‌گیرند، توجه دارد. در یک کلام، پلیس از انسان زنده، فعال و مولد مراقبت می‌کند. تورکه عبارتی بسیار درخور توجه را به کار می‌برد: «انسان هدف حقیقی پلیس است.» (۷)

البته کمی می‌ترسم که تصور کنید من این عبارت را جعل کرده‌ام تا یکی از آن‌گزین‌گویه‌های تهییجی را بیابم که به گمان‌ام نمی‌توان دربرابرشان مقاومت کرد، اما این یک نقل قول واقعی است. تصور نکنید که قصد دارم بگویم انسان فقط یک محصول فرعی پلیس است. آن‌چه در این ایده از انسان به منزله‌ی هدف حقیقی پلیس مهم است، تغییری تاریخی در مناسبات میان قدرت و افراد است. درکل می‌خواهم بگویم که قدرت فئودالی از روابط میان سوژه‌های حقوقی ساخته شده‌است، تا آن‌جا که به علت تبار، مرتبه یا تعهد شخصی، این سوژه‌ها در روابطی حقوقی گرفتارند، حال آن‌که با این دولت جدید پلیس، حکومت شروع کرد به سروکارداشتن با افراد، نه فقط برحسب

1. un État bien gouverné/a well-governed state

جایگاه حقوقی شان، بلکه به منزله‌ی انسان، به منزله‌ی موجوداتی زنده که کار می‌کنند و دادوستد می‌کنند.

حال از رویا به واقعیت و به کردارهای اداری برسیم. متن فرانسوی چکیده‌ای از اوایل سده‌ی هجدهم در دست داریم که به شیوه‌ای نظام‌مند، مقررات اصلی پلیس پادشاهی فرانسه را به ما ارائه می‌دهد. نوعی جزوه‌ی راهنما یا دانش‌نامه‌ی نظام‌مند برای استفاده‌ی مقامات دولت. نویسنده‌ی این متن، ن. دولامار این دانش‌نامه‌ی پلیس (رساله‌ی پلیس، ۱۷۰۵) (۸) را در یازده فصل نگاشت. (۹) فصل نخست به مذهب می‌پردازد؛ فصل دوم به اخلاقیات؛ فصل سوم به سلامت؛ فصل چهارم به ارزاق و آذوقه؛ فصل پنجم به جاده‌ها، پل‌ها، راه‌ها و ساختمان‌های عمومی؛ فصل ششم به امنیت عمومی؛ فصل هفتم به هنرهای آزاد (درکل هنرها و علوم)؛ فصل هشتم به تجارت؛ فصل نهم به کارخانه‌ها؛ فصل دهم به خدمتکاران و زحمتکشان؛ و فصل یازدهم به فقرا. از دید دولامار و نیز اخلاف او، کردار اداری فرانسه این چنین بود. پس عرصه‌ی پلیس عبارت بود از مذهب، اخلاقیات، سلامت، هنرهای آزاد و غیره تا فقرا. همین طبقه‌بندی را در بیش‌تر رساله‌ها یا چکیده‌هایی مربوط به پلیس می‌یابیم. همچون اتویای تورکه، پلیس به جز ارتش، عدلیه در معنای دقیق کلمه و مالیات‌های مستقیم، ظاهراً مراقب همه چیز است.

اما از این دیدگاه، کردار اداری واقعی و مؤثر فرانسوی چه بود؟ در پس دخالت در آیین‌های مذهبی، تکنیک‌های تولید در مقیاس کوچک، حیات فکری و شبکه‌ی جاده‌ای، چه منطقی عمل می‌کرد؟ پاسخ دولامار اندکی تردیدآمیز به نظر می‌آید. او گاهی تصریح می‌کند که «پلیس مراقب هر آن چیزی است که به سعادت انسان‌ها مربوط است» (۱۰)، گاهی می‌گوید که «پلیس مراقب هر آن چیزی است که جامعه را سامان می‌دهد» (۱۱) - و منظور او از جامعه مناسبات اجتماعی است «که میان انسان‌ها غالب است» (۱۲) و گاهی هم می‌گوید پلیس مراقب موجود زنده است. می‌خواهم روی همین تعریف درنگ کنم، زیرا بدیع‌ترین تعریف است و فکر می‌کنم این تعریف دو

تعریف دیگر را روشن می‌کند و روی هم‌رفته، روی همین تعریف از پلیس به‌منزله‌ی مراقبِ موجود زنده است که دولامار تأکید می‌کند. او این ملاحظات را درباره‌ی یازده هدف پلیس ارائه می‌دهد. پلیس با مذهب سروکار دارد، البته نه از دیدگاه حقیقت جزمی، بلکه از زاویه‌ی کیفیت اخلاقی زندگی. پلیس با مراقبت از سلامت و ارزاق، تلاش می‌کند از زندگی محافظت کند؛ پلیس در مورد تجارت، کارخانه‌ها، کارگران، فقرا و نظم عمومی، با تسهیلات و رفاه و آسایش زندگی سروکار دارد. هدف پلیس در مراقبت از تئاتر، ادبیات و نمایش‌ها، چیزی غیر از لذت‌های زندگی نیست. مختصر این‌که زندگی هدف پلیس است. امر ضروری، امر مفید و امور زائد و غیر ضروری سه نوع از آن چیزهایی است که ما به آن‌ها نیاز داریم یا می‌توانیم در زندگی مان از آن‌ها استفاده کنیم. رسالتِ پلیس دقیقاً این است: انسان‌ها زنده بمانند، زندگی کنند و حتا بهتر از آن‌که صرفاً زنده بمانند یا زندگی کنند. این نظام‌مندکردنِ کردار اداری فرانسه به دلایلی گوناگون به‌نظم مهم می‌رسد. نخست همان‌طور که می‌بینید این نظام‌مندکردن تلاش می‌کند نیازها را طبقه‌بندی کند، کاری که بی‌شک یک سنت قدیمی فلسفی است، اما به همراه پروژه‌ی تکنیکی تعیین همبستگی میان میزان فایده‌مندی برای افراد و میزان فایده‌مندی برای دولت. تز کتاب دولامار درواقع این است که آنچه برای افراد زائد است، ممکن است برای دولت ضروری باشد و برعکس. دومین نکته‌ی مهم این است که دولامار سعادت انسانی را به یک هدف سیاسی بدل می‌کند. بسیار خوب می‌دانم که از سرآغازِ فلسفه‌ی سیاسی در کشورهای غربی، همه می‌دانند و گفته‌اند که هدف دائمی حکومت‌ها باید سعادت انسان‌ها باشد، اما سعادت مورد نظر نتیجه یا معلولِ حکومتی حقیقتاً خوب به‌نظر می‌رسید. از این پس، سعادت دیگر فقط یک معلول صرف نیست. سعادت افراد ضرورتی است برای بقا و توسعه‌ی دولت؛ شرط و ابزار و نه صرفاً نتیجه. سعادت انسان‌ها به‌عنصری از توان‌مندی دولت بدل می‌شود. و سوم این‌که دولامار می‌گوید دولت نه‌تنها باید مراقب انسان‌ها یا

توده‌ای از انسان‌ها که با هم زندگی می‌کنند، باشد، بلکه باید مراقب جامعه باشد. از این پس هدف واقعی پلیس این است: جامعه و انسان‌ها به منزله‌ی موجوداتی اجتماعی، افرادی قوی با همه‌ی روابط اجتماعی‌شان.

آخرین و با این حال نه کم‌اهمیت‌ترین این که «پلیس» به رشته‌ای تحصیلی بدل شد. منظور از پلیس صرفاً یک کردار اداری انضمامی یا یک رویا نبود، بلکه یک رشته‌ی تحصیلی در معنای دانشگاهی این کلمه نیز مورد نظر بود که تحت نام *Polizeiwissenschaft* [علم پلیس] در دانشگاه‌های گوناگون آلمان به‌ویژه در گوتینگن تدریس می‌شد. دانشگاه گوتینگن اهمیتی اساسی برای تاریخ سیاسی اروپا داشت، چون در آنجا بود که کارگزاران پروسی، اتریشی و روسی - همان کسانی که اصلاحات ژوزف دوم یا کاترین کبیر را انجام دادند - آموزش دیدند. و چند فرانسوی، به‌ویژه در میان اطرافیان ناپلئون، با آموزه‌های علم پلیس آشنا بودند.

مهم‌ترین سندی که ما در مورد آموزش پلیس در اختیار داریم، نوعی جزوه‌ی راهنما برای دانشجویان علم پلیس است. این جزوه نوشته‌ی فون یوستی است و اصول علم پلیس (۱۳) نام دارد. در این کتاب و در این جزوه‌ی راهنما برای دانشجویان، باز هم همانند اثر دولامار، رسالت و هدف پلیس مراقبت از افراد زنده در جامعه تعریف می‌شود. با این حال، نظم و ترتیب کتاب یوستی کاملاً متفاوت است. او کتاب را با مطالعه‌ی آن چیزی آغاز می‌کند که «ملکِ دولت» یعنی قلمرو و مالکیت ارضی دولت می‌نامد. او ملک دولت را از دو جنبه در نظر می‌گیرد: چگونه در آن سکنا گزیده‌اند (شهرها و روستاها) و سپس ساکنان آن چه کسانی هستند (تعداد، رشد جمعیت، سلامت، مرگ و میر، مهاجرت و غیره). سپس فون یوستی «اموال و دارایی‌های منقول» را تحلیل می‌کند، یعنی کالاها، ساخت کالاها و نیز گردش‌شان که مسائلی در مورد هزینه، اعتبار و پول را پیش می‌آورد. سرانجام آخرین بخش از مطالعه‌ی او اختصاص دارد به رفتار افراد، اخلاقیات‌شان، مهارت‌های حرفه‌ای‌شان، درست‌کاری‌شان و احترام‌شان به قانون.

به نظر من، کتاب یوستی شرح به مراتب دقیق‌تری از تحول مسئله‌ی پلیس ارائه می‌دهد تا پیش‌گفتارِ دولامار بر متن چکیده‌اش. دلایلی متفاوت برای این گفته وجود دارد. نخست این‌که فون یوستی تمایزی مهم قائل می‌شود میان آن‌چه پلیس (*die Polizei*) می‌نامد و آن‌چه سیاست (*die Politik*) می‌خواند. از دید او، سیاست اساساً وظیفه‌ی سلبی دولت است. این وظیفه برای دولت عبارت است از مبارزه علیه دشمنان داخلی با استفاده از قانون و مبارزه علیه دشمنان خارجی با استفاده از ارتش. برعکس، پلیس وظیفه‌ای ایجابی دارد و ابزارهای آن دیگر ارتش یا قانون، دفاع یا ممنوعیت نیست. هدف پلیس افزایش دائمی تولید چیز جدیدی است که بنابر فرض، زندگی مدنی و توان‌مندی دولت را استحکام می‌بخشد. پلیس نه با قانون بلکه با دخالت به‌شیوه‌ای خاص، دائمی و ایجابی در رفتار افراد، حکومت می‌کند. حتا اگر تمایز معنایی میان *Politik* که عهده‌دار وظایف سلبی است و *Polizei* که متضمن وظایف ایجابی است، خیلی زود از گفتمان و واژگان سیاسی محو شده‌باشد، مسئله‌ی دخالت دائمی دولت در زندگی اجتماعی، حتا بدون شکل قانون، سرشت‌نمای سیاست مدرن ما و پروبلماتیک سیاسی است. بحثی که از پایان سده‌ی هجدهم تا به امروز حول لیبرالیسم، *Polizeistaat* [دولت پلیس]، *Rechtsstaat* [دولت قانون] و غیره تداوم دارد، در این مسئله‌ی وظایف ایجابی و سلبی دولت ریشه دارد، در این‌که ممکن است دولت فقط وظایف سلبی را عهده‌دار شود و نه وظیفه‌ای ایجابی را، و ممکن است نتواند در رفتار افراد دخالت کند.

نکته‌ی مهم دیگری در این تلقی فون یوستی وجود دارد که تأثیری عمیق بر همه‌ی کارکنان سیاسی و اداری کشورهای اروپایی در پایان سده‌ی هجدهم و ابتدای سده‌ی نوزدهم گذارد. یکی از مفاهیم اصلی کتاب فون یوستی در واقع مفهوم جمعیت است، و فکر نمی‌کنم بتوان این انگاره را در هیچ رساله‌ی دیگری در مورد پلیس یافت. بسیار خوب می‌دانم که فون یوستی این انگاره یا کلمه را ابداع نکرده‌است، اما جا دارد اشاره کنیم که فون یوستی در

زیر واژه‌ی جمعیت، به آن چیزی توجه کرد که جمعیت‌شناسان آن دوران در حال کشف آن بودند. از دید او، تمام عناصر مادی یا اقتصادی دولت محیطی را برمی‌سازند که جمعیت به آن وابسته است و متقابلاً این محیط هم به جمعیت وابسته است. البته تورکه و اتویاگرایانی مثل او نیز از رودخانه‌ها، جنگل‌ها، کشتزارها و غیره سخن می‌گفتند، اما آنان این موارد را اساساً عناصری می‌دانستند که می‌توانند مالیات‌زا و عایدی‌زا باشند. برعکس، برای فون یوستی، جمعیت و محیط دائماً رابطه‌ی متقابل و زنده‌ای را حفظ می‌کنند و برعهده‌ی دولت است که این روابط متقابل و زنده میان این دو نوع موجود زنده را اداره کند. حال می‌توانیم بگوییم که در پایان سده‌ی هجدهم، جمعیت به هدف و ابژه‌ی حقیقی پلیس بدل شد؛ یا به عبارت دیگر، دولت باید پیش از هر چیز مراقب انسان‌ها به منزله‌ی جمعیت باشد. دولت قدرت‌اش را بر موجودات زنده به منزله‌ی موجودات زنده اعمال می‌کند، و در نتیجه، سیاست دولت ضرورتاً زیست-سیاست است. از آن جا که جمعیت هرگز چیزی نیست جز آن‌چه دولت در منافع خاص خود از آن مراقبت می‌کند، به طور قطع دولت می‌تواند در صورت لزوم، جمعیت را قتل عام کند. بدین ترتیب مرگ-سیاست^۱ و ارونه‌ی زیست-سیاست است.

بسیار خوب می‌دانم که این‌ها فقط طرح‌های اولیه و خطوطی راهنمایند. از بوترو تا فون یوستی، از پایان سده‌ی شانزدهم تا پایان سده‌ی هجدهم، می‌توانیم دست‌کم توسعه‌ی عقلانیتی سیاسی مرتبط با یک تکنولوژی سیاسی را حدس بزنیم. از این ایده که دولت ماهیت و غایت خاص خود را دارد تا این ایده از انسان به منزله‌ی فردی زنده یا عنصری از جمعیت در ارتباط با محیط، می‌توانیم مداخله‌ی فزاینده‌ی دولت در زندگی افراد و اهمیت فزاینده‌ی مسائل زندگی برای قدرت سیاسی و توسعه‌ی عرصه‌های ممکن برای علوم اجتماعی و انسانی را دنبال کنیم، تا جایی که این علوم به این مسائل رفتار فردی در درون

جمعیت و روابط میان جمعیتی زنده و محیط‌اش توجه می‌کنند. اکنون اجازه دهید که به اختصار گفته‌هایم را جمع‌بندی کنم. نخست این که می‌توان عقلانیت سیاسی را تحلیل کرد، همان‌گونه که می‌توان هر عقلانیت علمی را تحلیل کرد. البته این عقلانیت سیاسی متصل است به شکل‌های دیگری از عقلانیت. توسعه‌ی این عقلانیت کاملاً وابسته است به فرایندهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و تکنیکی. این عقلانیت همواره در نهادها و استراتژی‌ها تجسم می‌یابد و ویژگی خاص خود را دارد. از آن‌جا که عقلانیت سیاسی ریشه‌ی بسیاری از بن‌انگاره‌ها، اموری بدیهی از هر نوع، نهادها و ایده‌هایی است که مسلم می‌پنداریم، از دیدگاهی نظری و عملی اهمیتی دوچندان دارد که این نقد تاریخی و این تحلیل تاریخی از عقلانیت سیاسی‌مان را دنبال کنیم، تحلیلی که تا حدودی متفاوت است از مباحث مربوط به نظریه‌های سیاسی و نیز اختلافات سیاسی مهم. امروز شکست نظریه‌های بزرگ سیاسی نباید منجر شود به شیوه‌ای غیرسیاسی از اندیشیدن، بلکه باید منجر شود به پژوهشی در مورد آن‌چه شیوه‌ی سیاسی اندیشیدن ما طی این قرن بوده است.

باید بگویم که در عقلانیت سیاسی روزمره، شکست نظریه‌های سیاسی احتمالاً ناشی از سیاست یا نظریه‌ها نیست، بلکه ناشی از آن نوع عقلانیتی است که این نظریه‌ها در آن ریشه دارند. در این چشم‌انداز، ویژگی اصلی عقلانیت مدرن ما نه ساخت دولت است، این سردترین همه‌ی هیولاهای سرد، و نه رشد فردگرایی بورژوازی. حتا نمی‌خواهم بگویم که این تلاشی است پیوسته برای ادغام افراد در تمامیت سیاسی. به نظر من، ویژگی اصلی عقلانیت سیاسی ما ناشی از این واقعیت است: این ادغام افراد در یک اجتماع یا تمامیت منتج است از همبستگی دائمی میان فردیت بخشی فزاینده و تحکیم این تمامیت. از این دیدگاه، می‌توانیم بفهمیم که چرا تعارض قانون/نظم عقلانیت سیاسی مدرن را امکان‌پذیر می‌کند.

بنابر تعریف، قانون همواره دلالت دارد بر نظامی حقوقی، حال آن‌که نظم

به نظامی اداری مرتبط است، به یک نظم خاص دولت - آن چه دقیقاً ایده‌ی همه‌ی آن اتوپیاگرایان آغاز سده‌ی هفدهم و نیز مدیران واقعی سده‌ی هجدهم بود. رویای آشتی قانون و نظم که رویای همین افراد بود، و به نظر من، باید همچنان رویا باقی بماند. آشتی قانون و نظم امکان‌ناپذیر است، زیرا تلاش برای آشتی قانون و نظم فقط در شکل ادغام قانون در نظم دولت است. آخرین نکته‌ام این است که همان‌طور که می‌بینید، نمی‌توانیم ظهور علم اجتماعی را جدا کنیم از رشد این عقلانیت جدید سیاسی و از این تکنولوژی جدید سیاسی. همه می‌دانند که قوم‌نگاری زاده‌ی استعمار است (و این به معنای آن نیست که قوم‌نگاری علمی امپریالیستی است)؛ به همین ترتیب فکر می‌کنم اگر انسان - اگر ما به منزله‌ی موجودات زنده، ناطق و کارگر - بدل شد به ابژه‌ای برای علوم گوناگون، باید دلیل آن را نه در یک ایدئولوژی، بلکه در وجود همین تکنولوژی سیاسی که در بطن جوامع مان شکل داده‌ایم، جست‌وجو کنیم.

یادداشت‌ها

1. J. P. Frank, *System einer vollständigen Medicinische Polizei*, Mannheim, C. F. Schwann, 1780-1790, 4 vol.
2. Giovanni Botero, *Della ragione di stato dieci libri*, Roma, V. Pellagallo, 1590; [مصلحت دولت در ده کتاب].
3. Palazzo (G. A.), *Discorso del governo e della ragione Vera di Stato*, Venetia, de Franceschi, 1606.
4. Chemnitz (B. P. von), *Dissertatio de ratione Status in imperio nostra romano-germanico*, Freistadii, 1647.
5. Louis Turquet de Mayerne, *La Monarchie aristo-democratique, ou le gouvernement composé des trois formes de légitimes républiques*, Paris, 1611.
۶. همان، کتاب اول، ص 19.
۷. همان.
8. N. de Lamare, *Traité de la police*, 1705.
۹. رساله‌ی اول، کتاب اول، فصل اول، ص 4.
۱۰. همان، پیش‌گفتار، ص II.
۱۱. همان، کتاب اول، فصل اول، ص 2.
۱۲. همان، ص 4.
13. Justi (J. H. von), *Grundsätze der Polizey-Wissenschaft*, Göttingen, Van den Hoeds, 1756.

تکنیک‌های خود

متن سخنرانی فوکو در سمیناری در دانشگاه ورمونت در اکتبر ۱۹۸۲. برای
متن فرانسوی ن.ک.:

«Les techniques de soi», in *Dits et écrits*, IV;

و برای متن انگلیسی ن.ک.:

“Technologies of the Self”, in *The Essential Works*, 1.

۱

هنگامی که مطالعه‌ی قواعد، وظایف و منع‌های سکسوالیته، و ممنوعیت‌ها و محدودیت‌های مرتبط با آن را آغاز کردم، نه تنها به اعمالی که مجاز یا ممنوع بودند، توجه داشتم، بلکه همچنین توجه داشتم به احساس‌هایی که بازنمایی می‌شدند، به اندیشه‌ها و میل‌هایی که ممکن بود برانگیخته شوند، و به گرایش به موشکافی و بررسی دقیق هر احساس پنهان درون خود، هر حرکت نفس^۱ و هر میل پنهان در زیر شکل‌های واهی. برخلاف ممنوعیت‌های دیگر، ممنوعیت‌های جنسی همواره با الزام و اجبار به گفتن حقیقت در مورد خود مرتبط است.

1. âme/soul

ممکن است دو ایراد به من گرفته شود: نخست این که اعتراف نقشی مهم در نهادهای کیفری و مذهبی داشته است و این نقش در مورد همه‌ی گناهان و نه فقط گناهان جسم بوده است. اما وظیفه‌ی تحلیل میل جنسی خود که برعهده‌ی فرد گذاشته می‌شود، به مراتب مهم‌تر است از وظیفه‌ی تحلیل هر نوع دیگری از گناه.

از دومین ایراد نیز آگاه‌ام: این که رفتار جنسی بیش از هر رفتار دیگری تابع قواعد بسیار سفت و سخت رازداری، نزاکت و حجب و حیاست، به نحوی که سکسوالیته به شیوه‌ای تکین و پیچیده مرتبط است هم با ممنوعیت گفتاری، هم با الزام به گفتن حقیقت [در مورد خود] الزام به پنهان کردن آنچه انجام می‌دهی و رمزگشایی از آنچه هستی.

پیوند ممنوعیت و دستور بسیار اکید به سخن گفتن یک ویژگی ثابت فرهنگ ماست. درون‌مایه‌ی چشم‌پوشی از جسم با اعتراف راهب به کشیش و با این واقعیت مرتبط است که راهب همه‌ی افکاری را که ذهن‌اش را مشغول کرده، با کشیش در میان می‌گذارد.

من پروژه‌ای نسبتاً خاص را در نظر داشتم: نه مطالعه‌ی تحول رفتار جنسی، بلکه مطالعه‌ی تاریخی رابطه‌ی میان الزام به گفتن حقیقت و ممنوعیت‌هایی که بر سکسوالیته سنگینی می‌کند. از خودم پرسیدم که در مورد آنچه ممنوع بود، سوژه ملزم به چه رمزگشایی‌یی از خود بود. این پرسشی است در مورد رابطه‌ی میان زهد^۱ و حقیقت.

ماکس وبر این پرسش را طرح کرد که اگر فرد می‌خواهد رفتاری عقلانی در پیش گیرد و کنش‌اش را مطابق اصول حقیقی سامان دهد، باید از چه بخش از خودش چشم‌پوشد؟ عقل باید چه زهدی در پیش گیرد؟ باید از چه نوع زهدی تبعیت کرد؟ اما من به نوبه‌ی خود پرسشی وارونه را طرح کردم: چگونه برخی از انواع دانش در مورد خود بهایی شد که باید برای برخی از شکل‌های

1. ascétisme/asceticism

ممنوعیت پرداخت؟ برای تقبیل چشم‌پوشی^۱، باید چه چیزی از خود را شناخت؟

بدین ترتیب، به هرمنوتیک تکنیک‌های خود در کردار پاگانی و سپس در کردار صدر مسیحیت رهنمون شدم. من در این مطالعه با مشکلاتی مواجه شدم، چون این کردارها کاملاً شناخته شده نیستند. نخست این که مسیحیت همواره بیش‌تر به تاریخ باورها و علقه داشته‌است تا به تاریخ کردارهای واقعی‌اش. دوم این که این نوع از هرمنوتیک، برخلاف هرمنوتیک متن، هیچ‌گاه در مجموعه‌ای از اصول سامان نیافته‌است. سوم این که هرمنوتیک خود به اشتباه یکی گرفته شده‌است با الهیات نفس - نفس‌پرستی، گناه، به غضب‌الهی گرفتار شدن. چهارم این که یک هرمنوتیک خود در سرتاسر فرهنگ غرب منتشر شده، در مجراهای بسیاری نفوذ کرده و در انواع گوناگونی از رفتارها و تجربه‌ها ادغام شده‌است، به نحوی که جدا کردن و تمیز دادن آن از تجربه‌های خودانگیخته‌مان دشوار است.

بافت مطالعه

هدف من از بیش از بیست و پنج سال پیش بدین سو ترسیم خطوط کلی تاریخی است از شیوه‌های متفاوتی که در فرهنگ ما، انسان‌ها دانشی را در مورد خودشان تدوین کردند: اقتصاد، زیست‌شناسی، روان‌پزشکی، پزشکی و جرم‌شناسی. نکته‌ی مهم نه باورداشتن ساده‌لوحانه به این دانش، بلکه تحلیل این به اصطلاح علوم به منزله‌ی «بازی‌های حقیقت» است که مرتبط‌اند با تکنیک‌های خاصی که انسان‌ها به کار می‌برند تا بفهمند کیستند.

در بافت این تأمل، باید دید که این تکنیک‌ها به چهار گروه بزرگ تقسیم می‌شوند که هر یک معرف چارچوبی از عقل عملی است: (۱) تکنیک‌های تولید که به مدد آن‌ها می‌توانیم چیزهایی را تولید کنیم، دگرگون کنیم و

۱. renoncement، کف نفس.

دست‌کاری کنیم؛ ۲) تکنیک‌های نظام‌های نشانه‌ها که به کارگیری نشانه‌ها، معناها، نمادها یا دلالت را امکان‌پذیر می‌کند؛ ۳) تکنیک‌های قدرت که رفتار افراد را تعیین می‌کند، آنان را تابع اهدافی معین یا تابع استیلا می‌کند، و سوژه را ابژه می‌کند؛ ۴) تکنیک‌های خود که به افراد امکان می‌دهد که به تنهایی یا به کمک دیگران، شماری از عملیات را روی بدن و نفس‌شان، اندیشه‌ها، رفتارها و شیوه‌ی بودن‌شان انجام دهند؛ و امکان می‌دهد خودشان را تغییر دهند تا به وضعیتی از سعادت، پاکی، حکمت، کمال یا نامیرایی برسند.

این چهار نوع از تکنیک‌ها به ندرت جدا از یک‌دیگر عمل می‌کنند، گرچه هر نوع با شکل خاصی از استیلا همراه است. هر نوع از این تکنیک‌ها مستلزم شیوه‌های معینی از آموزش و دگرگونی افرادند، چون بی‌شک نه فقط کسب مهارت‌هایی معین، بلکه همچنین کسب حالت‌ها و رفتارهایی معین نیز مورد نظر است. می‌خواستم خاص‌بودگی این تکنیک‌ها و درعین حال تعامل پیوسته‌شان را توصیف کنم. برای مثال، نسبت میان دست‌کاری چیزها و استیلا به وضوح در سرمایه‌ی کارل مارکس عیان می‌شود و در آن هر تکنیک تولید مستلزم تغییری در رفتار فردی است، نه تنها مستلزم مهارت‌ها، بلکه همچنین حالت‌ها و رفتارها.

دو نوع اول این تکنیک‌ها عموماً در مطالعه‌ی علوم و زبان‌شناسی به کار می‌رود. دو نوع دیگر از این تکنیک‌ها - تکنیک‌های استیلا و تکنیک‌های خود - است که اساساً توجه من را جلب کرده است. من می‌خواستم تاریخی از سازمان دانش را پردازم، هم در آنچه به استیلا مربوط است، هم در آنچه به خود مربوط است. برای مثال دیوانگی را نه بر مبنای معیارهای علوم رسمی، بلکه به منظور آن مطالعه کردم که نشان دهم این گفتمان عجیب چه نوع از اداره‌ی فرد را در درون و بیرون تیمارستان‌ها امکان‌پذیر کرد. من تلاقی تکنیک‌های استیلا که بر دیگران اعمال می‌شود و تکنیک‌های خود را «حکومت‌مندی»^۱ می‌نامم.

1. «gouvernementalité»/«governmentality»

شاید بیش از حد روی تکنیک‌های استیلا و قدرت تأکید کرده‌ام. من بیش از پیش توجه دارم به تعاملی که میان خود و دیگران انجام می‌گیرد، به تکنیک‌های استیلای فردی، و به شیوه‌ی کنشی که فرد از طریق تکنیک‌های خود، روی خود عمل می‌کند.

تحول تکنیک‌های خود

در این جا قصد دارم تحول هرمنوتیکِ خود را در درون دو بافت متفاوت، اما از لحاظ تاریخی نزدیک به هم به‌طور کلی ترسیم کنم: (۱) فلسفه‌ی یونانی-رومی دو سده‌ی نخست پس از میلاد در آغاز امپراتوری روم؛ (۲) معنویت مسیحی و اصول رهبانی، آن‌گونه که در سده‌ی چهارم و پنجم در اواخر امپراتوری روم توسعه یافت.

از سوی دیگر، می‌خواهم سوژه را نه تنها از دیدگاه نظری، بلکه همچنین در نسبت با مجموعه‌ای از کردارها در عهد باستان متأخر بررسی کنم. نزد یونانیان، این کردارها شکل یک دستورعمل را یافت: *epimeleisthai sautou*، یعنی «توجه کردن به خود»، «دغدغه‌ی خود» را داشتن، «دل‌مشغول خود بودن و دغدغه‌ی خود را داشتن».

این دستور «دغدغه‌ی خود» برای یونانیان یکی از اصول مهم شهرها، یکی از قواعد اصلی رفتار زندگی اجتماعی و شخصی و یکی از بنیان‌های هنر زیستن بود. این انگاره‌ای است که امروز برای ما قدرت‌اش را از دست داده و مبهم شده‌است. هنگامی که پرسیده می‌شود: «چه اصل اخلاقی بر تمام فلسفه‌ی باستان حاکم بود؟»، پاسخ بی‌درنگ «مراقبت از خود» نیست، بلکه این اصلِ دلفی است *gnothi seauton*، یعنی «خودت را بشناس».

بی‌شک سنت فلسفی ما بیش از حد بر این اصل آخری تأکید کرده و اصل اولی را فراموش کرده‌است. این اصل دلفی یک قاعده‌ی انتزاعی در مورد زندگی نبود، بلکه اندرزی تکنیکی بود، قاعده‌ای که باید برای مشاوره با غیب‌گوی معبد رعایت می‌شد. «خودت را بشناس» بدین معنا بود: «تصور

نکن خدا هستی». سایر مفسران این تأویل را از این اصل ارائه می دهند: «وقتی برای مشورت نزد غیب‌گوی معبد می روی، بدان که در واقع چه می خواهی». در متون یونانی و رومی، دستور خودت را بشناس همواره با این اصل دیگر، یعنی دغدغه‌ی خود همراه است، و نیاز به توجه به خود است که کاریست ضابطه‌ی دلفی را امکان‌پذیر می کند. این ایده‌ی تلویحی در تمام فرهنگ یونانی و رومی، از آلکسییادس اول (۴) افلاطون به بعد صراحت می یابد. در گفت‌وگوهای سقراطی، در کسنوفون، هیپوکراتس و تمام سنت نوافلاطونی که با آلینوس آغاز می شود، فرد باید به خود توجه کند. باید پیش از کاریست اصل دلفی، به خود پردازد. اصل دوم تابع اصل اول است. من در این مورد سه یا چهار مثال می آورم.

در آپولوژی افلاطون، پاره‌ی بیست و نهم، سقراط خود را به قضات، آموزگارِ *epimileia heautou* معرفی می کند (۲) و به آنان می گوید: شما «بدون شرمساری به کسب زر و سیم و شهرت و جاه می پردازید»، اما به خودتان نمی پردازید و به هیچ‌رو دغدغه‌ی «حکمت، حقیقت و کمال نفس» را ندارید. در عوض، سقراط مراقب شهروندان است تا مطمئن شود آنان دغدغه‌ی خود را دارند.

سقراط به سه چیز مهم در مورد شیوه‌ی دعوت دیگران به پرداختن به خودشان اشاره می کند: (۱) خدایان این رسالت را برعهده‌ی او گذاشته‌اند و او از این وظیفه تا دم مرگ دست نمی کشد؛ (۲) او هیچ مزدی را در ازای این رسالت طلب نمی کند؛ این رسالت از سر منفعت‌طلبی نیست؛ و سقراط آن را از سر خیرخواهی انجام می دهد؛ (۳) رسالت او برای شهر مفید است - مفیدتر از پیروزی نظامی آتنی‌ها در المپیا - زیرا با یاددادن پرداختن به خود، سقراط به انسان‌ها یاد می دهد که به شهرشان پردازند.

هشت قرن بعد، همین ایده و همین عبارت را در در باب بکارت از گرگوریوس نیسی باز می یابیم، اما در معنایی کاملاً متفاوت. (۳) گرگوریوس آن حرکتی را در نظر ندارد که فرد را به توجه به خود و توجه به شهر هدایت

می‌کند؛ بلکه حرکتی را در نظر دارد که فرد از جهان و از ازدواج چشم می‌پوشد، از جسم دل می‌کند و با بکارت قلب و بدن، نامیرایی را که از آن خلع شده بود، باز می‌یابد. او با تفسیر حکایت درهم گمشده، آدمی را تشویق می‌کند چراغی روشن کند و خانه را بکاود تا این که درهم را که در تاریکی می‌درخشد، بیابد. برای باز یافتن کارایی‌یی که خداوند بر نفس انسانی حک کرده است و بدن آن را تیره و تار کرده، انسان باید به خود توجه کند و گوشه و کنار نفس‌اش را بکاود.

می‌بینیم که فلسفه‌ی باستان و زهد مسیحی تحت نشانه‌ای واحد، یعنی نشانه‌ی دغدغه‌ی خود قرار می‌گیرند. الزام به خودشناسی یکی از عناصر محوری زهد مسیحی است میان این دو سرحد - سقراط و گرگوریوس نیسی -، توجه به خود نه تنها یک اصل، بلکه همچنین کرداری ثابت است.

دو مثال دیگر: نخستین متن اپیکوری کتابچه‌ای است اخلاقی با عنوان نامه به منویکیوس (۴). اپیکور می‌نویسد که برای آن که دغدغه‌ی نفس خود را داشته باشی، هرگز نه خیلی زود است، نه خیلی دیر. باید به هنگام جوانی و به هنگام پیری فلسفید. این کاری است که باید در تمام طول عمر دنبال کرد. دستوراتی که زندگی روزمره را سامان می‌دهد، حول دغدغه‌ی خود سازمان می‌یابد تا به هر عضو از گروه در وظیفه‌ی مشترک رستگاری یاری رساند.

مثال دیگر برگرفته از متنی اسکندریه‌ای به نام در باب زندگی اهل مراقبه اثر فیلون اسکندرانی است. نویسنده گروهی مرموز و معماگونه را در حاشیه‌ی فرهنگ یونانی و عبری توصیف می‌کند که تراپویتا^۱ نام داشتند و مشخصه‌شان خشکه مذهبی بودن بود. این گروه جماعتی پارسا بودند که وقت خود را به مطالعه، مراقبه‌ی درمانی، دعای جمعی و فردی می‌گذراندند و در ضیافتی معنوی (*agapê* = «سور») گرد می‌آمدند. خاستگاه این کردارها در همان وظیفه‌ی اصلی یعنی دغدغه‌ی خود بود. (۵)

این بود نقطه‌ی عزیمت تحلیلی ممکن از دغدغه‌ی خود در فرهنگ باستان. مایل‌ام نسبت میان دغدغه‌ی خود و خودشناسی را تحلیل کنم، رابطه‌ای که در سنت یونانی-رومی و در سنت مسیحی، میان دل‌مشغولی فرد به خودش و دستور بسیار مشهور «خودت را بشناس» وجود دارد. همان‌طور که شکل‌های متفاوتی از دغدغه وجود دارد، شکل‌های متفاوتی از خود نیز وجود دارد.

خلاصه

دلایل چندی وجود دارد که توضیح می‌دهد چرا «خودت را بشناس» بر «به خودت توجه کن» سایه انداخته‌است. نخستین دلیل این است که اصول اخلاقی جامعه‌ی غرب دستخوش دگرگونی عمیقی شد. به‌دشواری می‌توان اخلاقیاتی^۱ سخت‌گیرانه و اصولی زاهدانه را براساس این دستور که باید بیش از هر چیز دیگری، دغدغه‌ی خودمان را داشته‌باشیم، بنا کرد. ما بیش‌تر تمایل داریم که دغدغه‌ی خود را چیزی غیر اخلاقی و راهی برای گریز از همه‌ی قواعد ممکن به‌شمار آوریم. ما وارث اخلاقیات مسیحی هستیم که چشم‌پوشی از خود را شرط رستگاری می‌داند. به‌گونه‌ای متناقض‌نما، خودشناسی راهی است برای چشم‌پوشی از خود.

همچنین ما وارثان سنتی سکولاریم که قانون بیرونی را بنیان اخلاقیات می‌داند. بنابراین چگونه احترام به خود می‌تواند بنیان اخلاقیات باشد؟ ما وارثان اخلاقیاتی اجتماعی‌ایم که قواعد یک رفتار قابل قبول را براساس مناسبات با دیگران بنا می‌کند. اگر اخلاقیات مستقر از سده‌ی شانزدهم به بعد نقد شد، این نقد تحت لوای اهمیت بازشناسی و شناخت خود بود. پس دشوار بتوان تصور کرد که دغدغه‌ی خود بتواند با اخلاقیات سازگار باشد. «خودت را بشناس» بر «به خودت توجه کن» سایه انداخته‌است، زیرا

1. la morale

اخلاقیات ما، اخلاقیاتی زاهدانه، بی‌وقفه گفته‌است که خود آن مرجعی است که می‌شود آن را پذیرفت.

دومین دلیل این است که در فلسفه‌ی نظری از دکارت تا هوسرل، شناخت از خود (سوژه‌ی اندیشه‌ورز) اهمیت فزاینده‌ای به‌منزله‌ی نخستین شاخص نظریه‌ی دانش یافته‌است.

خلاصه کنیم: در پایگان‌بندی دو اصل عهد باستان، یعنی «به خودت توجه کن» و «خودت را بشناس» وارونگی روی داده‌است. در فرهنگ یونانی-رومی، خودشناسی نتیجه‌ی دغدغه‌ی خود است. در جهان مدرن، شناخت از خود اصل بنیادین است.

۲

در *آلکیبیادس افلاطون* است که می‌توانیم نخستین تدوین فلسفی دغدغه‌ی خود را که می‌خواهم در این‌جا بررسی کنم، بیابیم. تاریخ نگارش این متن معلوم نیست و ممکن است که این گفت‌وگوی افلاطونی جعلی باشد. من در این‌جا قصد ندارم تاریخ‌ها را بررسی کنم، بلکه می‌خواهم به ویژگی‌های اصلی دغدغه‌ی خود که محور این گفت‌وگو است، اشاره کنم.

نوافلاطونی‌های سده‌ی سوم و چهارم نشان دادند که چه دلالتی را باید برای این گفت‌وگو قائل بود و این گفت‌وگو در سنت کلاسیک چه اهمیتی دارد. آنان می‌خواستند گفت‌وگوهای افلاطون را به ابزاری تربیتی و چارچوبی برای دانش *دائرة المعارفی* بدل کنند. *آلکیبیادس* برای آنان نخستین گفت‌وگوی افلاطون بود. نخستین گفت‌وگویی که باید خواند، نخستین گفت‌وگویی که باید مطالعه کرد. روی هم رفته *arkhê*^۱. در سده‌ی دوم، *آلینوس* اعلام کرد که هر جوان مستعدی که می‌خواهد از سیاست فاصله بگیرد و پارسایی پیشه کند، باید *آلکیبیادس* را بخواند. (۶) پس این گفت‌وگو نقطه‌ی عزیمتی است که

۱. سرآغاز، اصل نخست.

برنامه‌ی تمام فلسفه‌ی افلاطونی را فراهم می‌آورد. «توجه کردن به خود» نخستین اصل آن است. مایل‌ام دغدغه‌ی خود را در آلکیبیادس برحسب سه پرسش مهم تحلیل کنم.

(۱) چگونه این پرسش وارد گفت‌وگو می‌شود؟ چه دلایلی آلکیبیادس و سقراط را به این انگاره‌ی دغدغه‌ی خود رهنمون شد؟

آلکیبیادس در نقطه‌ی آغاز زندگی عمومی و سیاسی‌اش قرار دارد. او می‌خواهد مردم را مخاطب قرار دهد و در شهر قادر مطلق باشد. او از جایگاه سنتی و امتیازاتی که تبار و میراث‌اش به او ارزانی داشته‌اند، راضی نیست. او می‌خواهد قدرت شخصی به دست آورد و آن را بر دیگران، هم در درون و هم در بیرون شهر، اعمال کند. در این نقطه‌ی تلاقی و دگرگونی، سقراط وارد می‌شود و عشق خود را به آلکیبیادس اعلام می‌کند. آلکیبیادس نمی‌تواند دیگر معشوق باشد: او باید عاشق شود. او باید مشارکتی فعال در بازی سیاست و در بازی عشق داشته باشد. بنابراین دیالکتیکی میان گفتمان سیاسی و گفتمان اروتیک شکل گرفت. برای آلکیبیادس، گذار به شیوه‌ای خاص، هم در سیاست و هم در عشق انجام می‌گیرد.

واژگان سیاسی و اروتیکِ آلکیبیادس یک دوپهلویی را آشکار می‌کند. هنگامی که آلکیبیادس نوجوان بود، محبوب بود و ستایشگران بسیاری گرد او ازدحام می‌کردند؛ اما اکنون که ریش‌اش درآمده، می‌بیند که خاطرخواهانش ناپدید می‌شوند. در زمان شکوه و جلال‌اش، دست رد به سینه‌ی همه‌ی آنان می‌زند، زیرا می‌خواست مسلط باشد و نه تحت سلطه. او هنگامی که جوان بود، اجتناب کرد از این که به سلطه درآید، اما اکنون می‌خواهد بر دیگران سلطه یابد. در همین لحظه است که سقراط سر می‌رسد و آن جایی که دیگران ناکام ماندند، موفق می‌شود: او آلکیبیادس را وادار به اطاعت می‌کند، اما اطاعتی به شیوه‌ای متفاوت. آلکیبیادس و سقراط پیمان می‌بندند: آلکیبیادس از عاشق‌اش، سقراط، اطاعت می‌کند، نه در معنای اطاعت جسمانی، بلکه اطاعتی معنوی. جاه‌طلبی سیاسی و عشق فلسفی نقطه‌ی پیوندشان را در «دغدغه‌ی خود» می‌یابند.

۲) در چنین نسبتی، چرا آلکیبیادس باید دغدغهی خود را داشته باشد، و چرا سقراط دل مشغول این دغدغهی آلکیبیادس است؟ سقراط از آلکیبیادس در مورد توانایی‌های شخصی و ماهیت جاه‌طلبی‌اش پرسش می‌کند. آیا او معنای قاعده‌ی حقوقی، عدالت و توافق را می‌داند؟ مسلماً آلکیبیادس از همه‌ی آن‌ها بی‌خبر است. سقراط او را تشویق می‌کند تا تعلیم و تربیت خود را با تعلیم و تربیت پادشاهان پارس و اسپارت، یعنی رقیبان‌اش، مقایسه کند. استادانِ امیران پارس و اسپارت عبارت‌اند از حکمت، عدالت، اعتدال و شجاعت. در مقایسه با تعلیم و تربیت آنان، تعلیم و تربیت آلکیبیادس شبیه تعلیم و تربیت برده‌ای پیر و جاهل است. آلکیبیادس که از همه‌ی این چیزها بی‌خبر است، نمی‌تواند خود را وقف دانش کند. سقراط می‌گوید، اما خیلی دیر نیست. برای پیروزشدن - دست‌یابی به *tekhnē*^۱ - آلکیبیادس باید همت گمارد و به خود توجه کند. اما آلکیبیادس نمی‌داند باید به چه چیز همت گمارد. آن دانشی که او می‌خواهد کسب کند، چیست؟ دست‌پاچگی و سردرگمی بر او چیره می‌شود. سقراط او را تشویق می‌کند که شجاعت‌اش را از دست ندهد.

در قطعه‌ی d۱۲۷ آلکیبیادس است که شاهد نخستین ظهور اصطلاح *epimeleisthai sautou*^۲ هستیم. دغدغهی خود همواره به یک وضعیت سیاسی و اروتیکِ فعال ارجاع می‌دهد. *epimeleisthai* بیانگر چیزی به مراتب جدی‌تر از عملِ صرفِ توجه کردن است. این انگاره بر چیزهای متفاوتی دلالت می‌کند - برای مثال دغدغهی اموال و سلامت خود را داشتن. این اصطلاح همواره فعالیت واقعی است و نه صرفاً یک رویکرد. این اصطلاح در مورد فعالیت زارعی به کار می‌رود که به کشتزارهایش رسیدگی می‌کند، مراقب گله‌هایش است و به خانه‌اش توجه دارد؛ در مورد کار شاه به کار می‌رود که از شهر و اتباع‌اش مراقبت می‌کند؛ در مورد نیایش نیاکان و خدایان به کار می‌رود؛ در پزشکی این اصطلاح دلالت دارد بر تیماری که از بیماران

۱. تخته، فن، تکنیک.

۲. دغدغهی خود، تیمار خود.

می‌شود. نکته‌ی مهم این است که در آلکیبیادس، دغدغهی خود ارتباط مستقیمی دارد با ایده‌ی تربیت ناقص - تربیتی که به جاه‌طلبی سیاسی و لحظه‌ای خاص از زندگی می‌پردازد.

(۳) مابقی متن به تحلیلی از این انگاره‌ی *epimeleisthai*، به تیمار فرد از خود می‌پردازد. دو پرسش این تحلیل را هدایت می‌کند: این خودی که باید به آن توجه کرد، چیست، و این توجه چیست؟

نخست، این خود چیست (۱۲۹ b)؟ «خود» ضمیری است انعکاسی که دلالتی دوگانه دارد. *Auto* به معنای «همان» است، اما بر انگاره‌ی هویت نیز دلالت دارد. این معنای دوم گذاری را امکان‌پذیر می‌کند از پرسش «این خود چیست؟» به این پرسش که «با عزیمت از چه بنیانی من هویت‌ام را می‌یابم؟». آلکیبیادس تلاش می‌کند خود را از طریق حرکتی دیالکتیکی بیابد. توجه به بدن توجه به خود نیست. خود قابل تقلیل نیست به لباس، به وسایل یا اموال. باید آن را در اصلی جست‌وجو کرد که امکان استفاده از این وسایل را می‌دهد، اصلی که نه به بدن، بلکه به نفس تعلق دارد. باید نگران نفس بود - این است فعالیت اصلی دغدغهی خود. دغدغهی خود دغدغهی فعالیت است، نه دغدغهی نفس به منزله‌ی جوهر.

دومین پرسش این است چگونه باید به این اصل فعالیت توجه کرد، چگونه باید به نفس توجه کرد؟ این توجه عبارت از چیست؟ باید بدانیم که نفس عبارت از چیست. نفس نمی‌تواند خود را بشناسد، مگر آن‌که خود را در عنصری شبیه آن، یک آینه، مشاهده کند. نفس باید عنصر الهی را تماشا کند. در همین تماشای عنصر الهی است که نفس قواعدی مناسب برای بنانهادن یک رفتار درست و یک کنش سیاسی درست را کشف می‌کند. تلاش نفس برای شناخت خودش اصلی است که بر مبنای آن می‌توان عمل سیاسی درست را پایه‌ریزی کرد و آلکیبیادس سیاست‌مدار خوبی خواهد بود، زیرا نفس‌اش را در عنصر الهی تماشا می‌کند.

اغلب بحث حول اصلِ دلفی «خودت را بشناس» می‌گردد و در قالب

واژگان آن بیان می‌شود. توجه کردن به خود عبارت است از خود را شناختن. خودشناسی بدل می‌شود به موضوع کاوش دغدغه‌ی خود. رابطه‌ای برقرار می‌شود میان دغدغه‌ی خود و فعالیت سیاسی. گفت‌وگو هنگامی پایان می‌یابد که آلکیبیادس درمی‌یابد باید با واریسی نفس‌اش، به خود توجه کند.

این متن که یکی از نخستین متون افلاطون است، زمینه‌ای تاریخی را روشن می‌کند که دستور توجه به خود به آن پیوند زده می‌شود؛ این متن چهار مسئله‌ی اصلی را نیز که عهد باستان بی‌وقفه درگیر آن‌ها بوده است، برای نخستین بار به کار می‌گیرد، حتا اگر راه‌حل‌های پیشنهادی اغلب متفاوت باشند با راه‌حل‌هایی که آلکیبیادس ارائه می‌کند.

نخست، مسئله‌ی نسبت میان دغدغه‌ی خود و فعالیت سیاسی. در حدود اواخر دوران یونانی مآبی^۱ و امپراتوری، پرسش این بود: بهتر است چه زمانی از فعالیت سیاسی روکنیم به پرداختن به خود؟

دوم مسئله‌ی نسبت میان دغدغه‌ی خود و تعلیم و تربیت. از دید سقراط، پرداختن به خود وظیفه‌ی یک جوان است، اما بعدها و طی دوران یونانی مآبی، دغدغه‌ی خود را داشتن به وظیفه‌ی دائمی تمام عمر بدل می‌شود.

سوم مسئله‌ی نسبت میان دغدغه‌ی خود و خودشناسی. افلاطون اولویت را به دستور دلفی «خودت را بشناس» می‌داد. این اولویت داده شده به «خودت را بشناس» سرشت‌نمای همه‌ی افلاطونی‌هاست. بعدها و طی دوران یونانی مآبی و دوران یونانی-رومی، این اولویت معکوس شد. و تأکید نه بر خودشناسی، بلکه بر دغدغه‌ی خود بود. دغدغه‌ی خود مستقل شد و حتا به منزله‌ی مسئله‌ی اول فلسفی طرح شد.

چهارم مسئله‌ی نسبت میان دغدغه‌ی خود و عشق فلسفی یا رابطه با استاد.

طی دوران یونانی مآبی و در دوران امپراتوری، انگاره‌ی سقراطی «دغدغه‌ی خود» به درون‌مایه‌ی مشترک و فراگیر فلسفی بدل شد. اپیکور و پیروانش، کلیون، برخی از رواقیون نظیر سنکا، روفوس و گالی‌ین، همگی «دغدغه‌ی خود» را پذیرفته بودند. فیثاغورثی‌ها بر ایده‌ی یک زندگی منظم و جمعی تأکید می‌کردند. این درون‌مایه‌ی دغدغه‌ی خود توصیه‌ای انتزاعی نبود، بلکه فعالیتی رایج بود، شبکه‌ای از الزام‌ها و خدماتی که فرد باید نسبت به نفس ادا کند. اپیکوری‌ها مطابق خود اپیکور، فکر می‌کردند که هرگز برای پرداختن به خود خیلی دیر نیست. رواقیون می‌گفتند که باید به خود توجه کرد، و «در خود عزلت‌گزید و آن‌جا ماند». لوسین این ایده را به سخره گرفت. (۷) دغدغه‌ی خود رایج‌ترین فعالیت بود و خاستگاه رقابتی بود که به‌ویژه بر سر مسئله‌ی نقش استاد، سخن‌وران را در مقابل کسانی قرار می‌داد که رو سوی خود داشتند.

البته شیادانی نیز بودند. اما برخی این موضوع را جدی می‌گرفتند. پذیرش عمومی این بود که تأمل دست‌کم برای دوره‌ای کوتاه مفید است. پلینیوس به دوستی توصیه می‌کرد که چند دقیقه‌ای را در روز، و یا چند هفته یا چند ماهی را برای عزلت‌گزینی در خود کنار بگذارد. این فراغتی فعال بود - مطالعه کردن، خواندن، خود را برای تیره‌روزی یا مرگ آماده کردن. هم مراقبه بود، هم آماده‌سازی.

در این فرهنگ دغدغه‌ی خود، نوشتار نیز اهمیت داشت. در میان وظایفی که دغدغه‌ی خود تعریف‌شان می‌کرد، یادداشت‌برداری در مورد خود - که بتوان آن را بازخوانی کرد -، نوشتن رساله‌ها و نامه‌هایی به دوستان برای کمک به آنان، نگهداری دفترچه‌های شخصی به منظور احیای حقایق مورد نیاز برای خود به چشم می‌خورند. نامه‌های سنکا نمونه‌ای است از این تمرین خود.

در زندگی سیاسی سنتی، فرهنگ شفاهی مقام اول را داشت. اهمیت بلاغت و سخن‌وری از همین جاست. اما توسعه‌ی ساختارهای اداری و بوروکراسی در دوران امپراتوری شمار نوشته‌ها و اهمیت نوشتن را در قلمرو

سیاسی افزایش داد. در نوشته‌های افلاطون، گفت‌وگو جای خود را به شبه‌گفت‌وگویی ادبی می‌دهد. با این حال، با دوران یونانی مآبی، این نوشتن است که ارجحیت می‌یابد و دیالکتیک حقیقی عرصه‌ی بیان‌اش را در مکاتبه می‌یابد. توجه به خود از این پس همراه شد با فعالیت مستمر نوشتن. خود چیزی است که روی آن ماده‌ای برای نوشتن، درون‌مایه یا مقصودی (موضوع) برای فعالیت نوشتن وجود دارد. این نه ویژگی مدرن برآمده از نهضت اصلاح دین است، نه محصول رمانتیسم؛ بلکه یکی از قدیمی‌ترین سنت‌های غرب است - زمانی که آگوستینوس قدیس شروع به نوشتن اعترافات کرد (۸)، این سنت پیشاپیش کاملاً جاافتاده و عمیقاً ریشه‌دار بود.

دغدغه‌ی جدید خود متضمن تجربه‌ای جدید از خود است. می‌توان دید که این تجربه‌ی جدید خود در قرون اول و دوم پس از میلاد که درون‌نگری^۱ با دقتی بیش از پیش انجام می‌گرفت، چه شکلی به خود می‌گیرد. نسبتی میان نوشتن و مراقبت تیزبینانه برقرار می‌شود. به تفاوت‌های ظریف زندگی، حالت‌های نفس و به قرائت توجه می‌شود، و عمل نوشتن تجربه‌ی خود را تشدید می‌کند و عمق می‌بخشد. حوزه‌ی تمام‌عیاری از تجربه‌ها گشوده می‌شود که پیش از آن وجود نداشت.

می‌توان سیسرون را با سنکای فیلسوف یا مارکوس اورلیوس مقایسه کرد. برای مثال نزد سنکا و مارکوس اورلیوس، توجهی موشکافانه را به جزئیات زندگی روزمره، حرکات ذهن و تحلیل خود می‌بینیم. تمام عناصر سرشت‌نمای دوران امپراتوری در نامه‌ی مارکوس اورلیوس به فروتون (۱۴۴-۱۴۵ پس از میلاد) حاضرند^۲.

1. introspection

۲. این نامه در متن فرانسوی نیامده است و از متن انگلیسی ترجمه شده است: «درود بر خوش‌آهنگ‌ترین آموزگاران.

ما خوب‌ایم. به دلیل اندکی سرماخوردگی که اکنون به نظر می‌رسد فروکش کرده است، کمی دیر خوابیدم. از پنج تا نه صبح، بخشی از وقت را صرف خواندن کتاب کشاورزی اثر کاتو

این نامه شرحی از زندگی روزمره را به ما ارائه می‌دهد. تمام جزئیات دغدغه‌ی خود دیده می‌شود، تمام چیزهای بی‌اهمیتی که مارکوس اورلیوس انجام داده‌است. سیسرون فقط رویدادهای مهم را نقل می‌کند، اما در نامه‌ی مارکوس اورلیوس این جزئیات اهمیت دارند، زیرا سوژه را بازنمایی می‌کنند - آنچه او فکر کرده و شیوه‌ای که چیزها را تجربه کرده‌است.

نسبت میان بدن و نفس نیز جالب است. از دید رواقیون، بدن آن قدرها مهم نیست، اما مارکوس اورلیوس از خودش سخن می‌گوید، از سلامت‌اش، از آنچه خورده‌است، و از درد گلویش. این نشانه‌ها کاملاً سرشت‌نمای دوپهلویی مرتبط با بدن در این خودپروری است. از لحاظ نظری، سمت‌گیری

کردم و بخشی را هم صرف نوشتن، البته خدا می‌داند که چندان همچون مزخرفاتی که دیروز نوشتم، نیست. آن‌گاه پس از ادای احترام به پدرم، درد گلویم را آرام کردم، البته نه با قرقره کردن دهان‌شوی - هرچند به باور من، کلمه‌ی دهان‌شوی نزد نوویوس [شاعر رومی] و هر جای دیگری یافت می‌شود -، بلکه با قورت دادن آب و غسل تا گلو و سپس بیرون ریختن آن. پس از تسکین درد گلو، سراغ پدرم رفتم تا با جان و دل بدو خدمت کنم. سپس ناهار خوردیم. فکر می‌کنی چه خوردم؟ تکه‌ی کوچکی نان، هرچند طعام دیگری نظیر لوبیا، پیاز و ماهی‌های پُر شده از تخم‌ماهی موجود بود. بعد سخت مشغول چیدن انگور شدیم و حسابی عرق کردیم و شاد شدیم و همان‌طور که شاعر می‌گوید "خوشه‌هایی همچنان بر تارک، چونان که خوشه‌های چیده‌شده‌ی انگور". پس از ساعت شش به خانه بازگشتیم. کار زیادی نکردم و این علتی نداشت. سپس با مادر نازنین‌ام که روی تخت نشسته بود، گفت‌وگویی طولانی را آغاز کردیم. گفتم: "فکر می‌کنی فرونتون من اکنون چه می‌کند؟" گفت: "فکر می‌کنی گراتسیای من چه می‌کند؟" سپس گفتم: "و تو فکر می‌کنی گنجشک کوچولوی ما، گراتسیای کوچولو چه می‌کند؟" در همین اثنا که بدین منوال پُرچانگی می‌کردیم و بحث می‌کردیم که کدام یک از ما دو نفر یکی یا هر دوی شما را بیش‌تر دوست دارد، ناقوسی به صدا درآمد که نشان از آن داشت که پدر به حمام رفته‌است. آن‌گاه پس از استحمام در اتاق روغن‌مالی، شام خوردیم؛ البته منظورم این نیست که در اتاق روغن‌مالی حمام کردیم، بلکه این است که در حین استحمام، همان‌جا شام خوردیم و از شنیدن چرت‌وپرت‌های دهانی‌ها که یک‌دیگر را دست می‌انداختند، لذت بردیم. پس از بازگشت و پیش از خوابیدن و خروپف کردن، وظیفه‌ام را انجام دادم و شرحی از کارهای روزانه‌ام را به شما عزیزترین استادم ارائه دادم و اگر بیش‌تر دل‌تنگ‌اش شوم، ابایی ندارم که نحیف‌تر و استخوانی‌تر شوم. هرجا هستی، بدرود فرونتون من، شیرین‌ترین‌ام، عشق من، بهجت من. میان من و تو چه می‌گذرد؟ من عاشق تو‌ام و تو از من دوری. ن. ک.:

Marc Aurele, *Lettres à Fronton in Penssées*, Paris, Charpentier et Fasquelle.

خودپروری به سمت نفس است، اما هرآنچه به بدن ربط دارد، اهمیتی قابل ملاحظه می‌یابد. از دید پلینیوس و سنکا، خودبیمارانگاری^۱ یک ویژگی مهم است. آنان در خانه‌ای در روستا عزلت می‌گزیدند. دل‌مشغولی‌های شان فکری و نیز روستایی بود. خوراک می‌خوردند و در فعالیت‌های زارعان شرکت می‌کردند. در این نامه، عزلت‌گزینی در روستا از آن رو اهمیت دارد که طبیعت به فرد کمک می‌کند تماس با خود را بازیابد.

همچنین رابطه‌ای عاشقانه میان مارکوس اورلیوس و فروتتون وجود دارد، رابطه میان یک جوان بیست و چهار ساله و یک مرد چهل ساله. *ars erotica* یکی از درون‌مایه‌های مورد بحث است. در این دوران عشق هم‌جنس خواهانه مهم بود و این درون‌مایه‌ای است که آن را در زندگی رهبانی مسیحی بازخواهیم یافت.

دست آخر این‌که در آخرین سطور، اشاره‌ای به وارسی وجدان را می‌بینیم که در پایان روز انجام می‌گیرد. مارکوس اورلیوس به رخت‌خواب می‌رود و دفترچه‌اش را وارسی می‌کند تا ببیند آیا آن‌چه انجام داده‌است همخوانی دارد با آن‌چه پیش‌بینی انجام‌اش را کرده‌بود یا نه. نامه رونویسی این وارسی وجدان است. نامه یادآوری آن چیزی است که فرد انجام داده و نه آن‌چه فکر کرده‌است. و همین تفاوتی است که کردار دوران یونانی مآبی و دوران امپراتوری با کردار رهبانی متأخر دارد. در سنکا نیز صرفاً اعمال و نه افکار رونویسی می‌شوند. اما ما در این جا نشانه‌ای از اعتراف مسیحی را می‌بینیم.

این ژانر از نامه‌ها جنبه‌ای کاملاً خاص از فلسفه‌ی آن دوران را آشکار می‌کند. وارسی وجدان با نوشتن نامه‌هایی از این دست آغاز شد و نوشتن یادداشت‌های روزانه بعدها باب شد. نوشتن یادداشت روزانه در دوران مسیحی پا به عرصه گذاشت و اساساً بر انگاره‌ی جهاد با نفس تأکید می‌کند.

1. hypochondrie/hypochondria

۳

در تفسیرم از آلکیبیادس افلاطون، سه درون‌مایه‌ی اصلی را جدا کردم: نخست نسبت میان دغدغه‌ی خود و دغدغه‌ی زندگی سیاسی؛ سپس نسبت میان دغدغه‌ی خود و ایده‌ی تعلیم و تربیت ناقص؛ و سرانجام نسبت میان دغدغه‌ی خود و خودشناسی. درحالی‌که دیدیم در آلکیبیادس رابطه‌ای تنگاتنگ میان «توجه به خود» و «شناخت خود» وجود دارد، دستور توجه به خود در دومی حل شد.

این سه درون‌مایه را در افلاطون، و نیز در سرتاسر دوران یونانی‌مآبی، و چهار یا پنج قرن بعد در سنکا، پلوتارخوس، اپیکتتوس و امثالهم می‌یابیم. گرچه مسائل همان مسائل‌اند، اما راه‌حل‌های پیشنهادی و درون‌مایه‌های بسط‌یافته متفاوت و حتا گاهی متضادند با دلالت‌های افلاطونی.

نخست این‌که پرداختن به خود در دوران یونانی‌مآبی و در امپراتوری فقط آماده‌شدن برای زندگی سیاسی نبود. پرداختن به خود به اصلی همگانی بدل شد. باید از سیاست روی گرداند تا بهتر بتوان به خود پرداخت.

دوم این‌که توجه به خود فقط تکلیفی بر عهده‌ی جوانانی نیست که دغدغه‌ی آموزش‌شان را دارند؛ توجه به خود شیوه‌ای از زندگی است برای هر کس در تمام طول عمرش.

سوم این‌که حتا اگر خودشناسی نقشی مهم در دغدغه‌ی خود ایفا کند، دربرگیرنده‌ی انواع دیگری از روابط نیز است.

می‌خواهم به‌اختصار دو نکته‌ی اولی را تفسیر کنم: همگانی بودن دغدغه‌ی خود آن‌گونه که مستقل از زندگی سیاسی است، و دغدغه‌ی خود به‌منزله‌ی وظیفه‌ای دائمی در تمام طول عمر.

(۱) یک الگوی پزشکانه جایگزین الگوی تربیتی افلاطون می‌شود. دغدغه‌ی خود شکل دیگری از تعلیم و تربیت نیست؛ دغدغه‌ی خود باید دغدغه‌ی پزشکانه‌ی دائمی باشد. دغدغه‌ی پزشکانه‌ی دائمی یکی از ویژگی‌های اصلی دغدغه‌ی خود است. باید پزشک خود شد.

۲) از آن‌جا که دغدغه‌ی خود را داشتن باید وظیفه‌ی تمام عمر باشد، دیگر هدف آماده‌شدن برای زندگی بزرگ‌سالی یا یک زندگی دیگر نیست، بلکه آماده‌شدن برای تحقق تمام‌وکمال است: زندگی. این تحقق زمانی کامل می‌شود که بر مرگ پیشی گیرد. این ایده‌ی نزدیکی خشنودانه به مرگ – پیری به منزله‌ی کمال – وارونه‌ی ارزش‌هایی است که یونانیان به‌طور سنتی به جوانی نسبت می‌دادند.

۳) سرانجام کردارهای متفاوتی وجود دارد که خودپروری آن‌ها را به‌وجود آورده‌است، و نسبتی که میان این کردارها و خودشناسی برقرار شده‌است. در آلکیبیادس، نفس در نسبتی آینه‌ای با خودش است – نسبتی که با مفهوم حافظه پیوند دارد و وجود گفت‌وگو را به‌منزله‌ی روشی توجیه می‌کند که امکان کشف حقیقت مستقر در نفس را می‌دهد. اما از دوره‌ی افلاطون تا دوره‌ی یونانی مآبی، نسبت میان دغدغه‌ی خود و خودشناسی تغییر کرد، و دو چشم‌انداز آشکار شد.

در بطن جنبش‌هایی که فلسفه‌ی رواقی را در دوران امپراتوری تحرک می‌بخشید، تلقی جدیدی از حقیقت و حافظه، و نیز روش دیگری از واریسی خود رخ می‌نماید. نخست گفت‌وگوست که ناپدید می‌شود، حال آن‌که نسبت تربیتی جدیدی برقرار می‌شود که اهمیت آن رو به فزونی می‌گذارد؛ این یک بازی جدید تربیتی است که در آن مربی/استاد بدون طرح پرسش سخن می‌گوید و شاگرد پاسخ نمی‌دهد: او باید گوش دهد و سکوت را حفظ کند. می‌بینیم که اهمیت فرهنگ سکوت افزایش می‌یابد. در پرورش فیثاغورثی، شاگردان باید پنج سال ساکت می‌ماندند و قاعده‌ی تربیتی این چنین بود. آنان نه پرسش می‌کردند و نه طی درس سخن می‌گفتند، بلکه هنر گوش‌دادن را تمرین می‌کردند. این شرط لازم برای کسب حقیقت بود. این سنت در دوران امپراتوری ایجاد شد و در این دوران فرهنگ افلاطونی گفت‌وگو جای خود را به فرهنگ سکوت و به هنر گوش‌دادن داد.

کسی که می‌خواهد هنر گوش‌دادن را یاد بگیرد، باید رساله‌ی پلوتارخوس

در باب گوش دادن به درس‌ها را بخواند (*Peri tou akouein*) (۹). پلوتارخوس در آغاز رساله اعلام می‌کند که پس از گذراندن سال‌های مدرسه، فرد باید گوش دادن به سخن^۱ در تمام عمر بزرگ سالی‌اش را یاد بگیرد. هنر گوش دادن برای آن کسی که می‌خواهد در گفتار سخن‌وران حقیقت را از تزویر و بلاغت را از کذب تشخیص دهد، مهم و حیاتی است. گوش دادن با این واقعیت مرتبط است که شاگرد تحت کنترل استادان‌اش نیست، بلکه در وضعیت آن کسی است که سخن را ضبط می‌کند. باید در طول سخنرانی ساکت بود و سپس به آن اندیشید. این است تعریف هنر گوش دادن به صدای استاد و صدای عقل در خود.

ممکن است این توصیه پیش‌پاافتاده به نظر آید، اما به اعتقاد من مهم است. فیلون اسکندرانی در رساله‌اش در باب زندگی اهل مراقبه، ضیافت‌های سکوت را توصیف می‌کند که هیچ ربطی ندارد به ضیافت‌های عیاشی که مجلس شراب و پسران و عیش و نوش و گفت‌وگو بود. در این ضیافت‌ها، استاد یک تک‌گویی را در باب تأویل کتاب مقدس ایراد می‌کرد و توصیه‌هایی بسیار دقیق درباره‌ی روش بایسته‌ی گوش دادن ارائه می‌داد. (در باب زندگی اهل مراقبه، ۷۷) برای مثال باید همواره وضعیتی یکسان را به هنگام گوش دادن به خود گرفت. زندگی رهبانی و بعدها تعلیم و تربیت به این انگاره یک ریخت‌شناسی جالب بخشیدند.

در افلاطون، به‌یمن گفت‌وگو است که رابطه‌ای دیالکتیکی میان نگریستن به خود و دغدغه‌ی خود برقرار می‌شود. در دوران امپراتوری، دو درون‌مایه هویدا شدند: از یک سو، درون‌مایه‌ی الزام به گوش دادن به حقیقت و از سوی دیگر درون‌مایه‌ی واریسی خود و گوش دادن به خود به منزله‌ی روشی برای کشف حقیقت مستقر در فرد. تفاوتی که میان این دو دوران بارز است، یکی از نشانه‌های بزرگ محور ساختار دیالکتیکی است.

وارسی وجدان در این فرهنگ چیست و فرد چه نگاهی به خود می‌اندازد؟ برای فیثاغورثی‌ها، وارسی وجدان با تزکیه مرتبط است. خواب دارای نسبیتی است با مرگ، زیرا ملاقاتی با خدایان را میسر می‌کند و از همین رو ضروری است پیش از خواب، خود را پالایش دهیم. به یاد آوردن مردگان شیوه‌ای است برای تمرین حافظه. اما این کردار با دوران یونانی مآبی و آغاز امپراتوری، ارزش‌های جدیدی یافت و معنایش تغییر کرد. در این مورد چند متن گویاست: در باب خشم (۱۰) و در باب آرامش نفس (۱۱) از سنکا و نیز نخستین صفحات کتاب چهارم تأملات مارکوس اورلیوس.

در باب خشم (کتاب سوم) سنکا حاوی ردو اثرهایی از سنت قدیمی است. فیلسوف وارسی وجدان را شرح می‌دهد - وارسی‌یی که اپیکوری‌ها نیز توصیه می‌کردند و خاستگاه این کردار در سنت فیثاغورثی است. هدف از وارسی خود تزکیه‌ی وجدان به وسیله‌ی روش حافظه است. عمل کردن مطابق خیر و وارسی درست وجدان گواه خوابی خوب و رویاهای خوب‌اند که تماس با خدایان را تضمین می‌کنند.

گاهی به نظر می‌رسد سنکا زبانی قضایی را به کار می‌گیرد، آن‌جا که خود هم قاضی است، هم متهم. سنکا قاضی‌یی است که خود را تحت تعقیب قرار می‌دهد، به نحوی که وارسی وجدان شکل یک دادگاه را می‌یابد. اما کافی است از نزدیک‌تر به آن نگاه کنیم تا تصدیق کنیم که دادگاهی در کار نیست. سنکا واژگانی را به کار می‌برد که نه بر کردارهای قضایی، بلکه بر کردارهای اداری دلالت دارد، مثل هنگامی که یک بازرش دفاتر حساب را بررسی می‌کند یا یک ناظر ساخت یک ساختمان را بررسی می‌کند. وارسی خود یک شیوه‌ی انبارگردانی است. خطاها فقط نیت‌هایی خیرند که هنوز جامه‌ی عمل نپوشیده‌اند. قاعده وسیله‌ای است برای رفتار درست، نه وسیله‌ای برای قضاوت آن‌چه در گذشته روی داده است. بعدها اعتراف مسیحی در پی بیرون‌کشیدن نیت‌های بد بود.

به جای الگوی قضایی، همین نگاه اداری که فیلسوف بر زندگی‌اش

می‌اندازد است که اهمیت دارد. سنکا یک قاضی نیست که وظیفه‌اش تنبیه و مجازات باشد، بلکه مدیری است که انبارگردانی می‌کند. او مدیر دائمی خودش است، نه قاضی گذشته‌اش. او مراقب است که همه چیز به درستی و مطابق قاعده انجام گیرد، نه مطابق قانون. او خود را نه به خاطر خطاهای واقعی‌اش، بلکه بیشتر تر به خاطر عدم موفقیت‌هایش سرزنش می‌کند. اشتباهات او اشتباهات استراتژی است، نه خطاهای اخلاقی. او نباید گناهان خود را کشف کند، بلکه باید ببیند چگونه آن‌چه انجام داده مطابق است با آن‌چه می‌خواسته انجام دهد و برخی از قواعد رفتار را احیا کند. در اعتراف مسیحی، توبه کار ملزم به یادآوری قوانین است، اما این یادآوری برای کشف گناهان‌اش است.

نخست این‌که مسئله از دید سنکا کشفِ حقیقتِ سوژه نیست، بلکه یادآوری این حقیقت در حافظه است، بازسازی حقیقتی گم‌شده. دوم این‌که سوژه نه خودش، نه طبیعت‌اش، نه خاستگاه‌اش یا خویشاوندی‌های فوق‌طبیعی‌اش، هیچ‌یک را فراموش نمی‌کند: او قواعد رفتار را فراموش می‌کند، آن‌چه باید انجام می‌داد. سوم این‌که یادآوری اشتباهات انجام‌شده در طول روز امکان می‌دهد فاصله‌ی میان آن‌چه انجام‌شده و آن‌چه باید انجام شود، ارزیابی شود. چهارم این‌که سوژه عرصه‌ی فرایند رمزگشایی نیست، بلکه نقطه‌ی تلاقی قواعد رفتار در حافظه است. سوژه نقطه‌ی تلاقی اعمالی است که مستلزم تبعیت از قواعدند و قواعدی که شیوه‌ی رفتار بایسته را تعریف می‌کنند. ما کاملاً دوریم از تلقی افلاطونی و تلقی مسیحی از وجدان. رواقیون به انگاره‌ی *anakhoresis* معنویت بخشیدند، که به معنای عقب‌نشینی ارتش، پناه‌بردنِ برده‌ای که از دست ارباب‌اش می‌گریزد یا عزلت‌گزیدن در روستا و دور از شهرها همانند مارکوس اورلیوس است. عزلت‌گزینی در روستا شکل یک عزلت‌گزینی معنوی در خود را می‌یابد. عزلت‌گزیدن در خود نه تنها رویکردی عمومی، بلکه عملی دقیق است که فرد هر روز انجام می‌دهد: در خود عزلت می‌گزینیم تا کشف کنیم - اما نه کشف

خطاها یا احساس‌های عمیق؛ در خود عزلت می‌گزینیم تا قواعد عمل را به یاد آوریم، قوانین اساسی را که رفتار را تعریف می‌کند. این یک فرمول تکنیکی به یادسپاری^۱ است.

۴

من از سه تکنیک خود صحبت کردم که فلسفه‌ی رواقی تعریف کرده بود: نامه‌هایی به دوستان و آنچه این نامه‌ها از خود فاش می‌کنند؛ واریسی خود و وجدان خود که شامل ارزیابی آنچه فرد انجام داده و آنچه باید انجام دهد، و مقایسه‌ی آن دو است. اکنون می‌خواهم سومین تکنیکی را که رواقیون تعریف کردند، در نظر گیرم: *askesis* که فاش کردن رازی از خود نیست، بلکه عمل یادآوری است.

از دید افلاطون، فرد باید حقیقتی را که در او پنهان شده، کشف کند. از دید رواقیون، حقیقت را نباید در فرد کشف کرد، بلکه باید در سخن‌ها^۲، یعنی تعالیم استادان کشف کرد. شاگرد آنچه را شنیده است، به یاد می‌آورد، و گفته‌های استادان‌اش را به قواعد رفتار تبدیل می‌کند. هدف از این تکنیک‌ها سوژه‌مندسازی^۳ حقیقت است. در دوران امپراتوری، اصول اخلاقی بدون چارچوبی نظری، مثلاً علم، قابل از آن خودکردن نبود، همان‌گونه که برای مثال در باب طبیعت (۱۲) لوکرتیوس کاروس گواه آن است. برخی پرسش‌های ساختاری شالوده‌ی کردار واریسی خوددند که فرد هر شب ملزم به انجام آن است. می‌خواهم بر این نکته تأکید کنم که در رواقی‌گری، رمزگشایی از خود یا کاربست روش‌هایی برای افشای یک راز نیست که اهمیت دارد؛ بلکه آنچه مهم است به یاد آوردن آن چیزی است که فرد انجام می‌دهد و آنچه قرار بود انجام دهد.

1. mnémotechnique/mnemotechnical

۲. Logoi، جمع Logos.

3. subjectivation

در کردار مسیحی، زهد همواره همراه است با شکلی از چشم‌پوشی از خود و چشم‌پوشی از واقعیت، زیرا خود بخشی از همین واقعیت است که باید از آن چشم‌پوشید تا به سطحی دیگر از واقعیت رسید. همین حرکت برای دستیابی به چشم‌پوشی از خود است که زهد مسیحی را متمایز می‌کند.

در سنت فلسفی‌یی که رواقی‌گری آغازگر آن بود، *askesis* به چشم‌پوشی از خود اطلاق نمی‌شد، بلکه به معنای توجه فزاینده به خود و تسلط بر خود بود. تسلطی که نه با چشم‌پوشی از واقعیت، بلکه با کسب و از آن خود کردن حقیقت، به آن دست می‌یافتی. هدف نهایی *askesis* آماده کردن فرد برای واقعیتی دیگر نبود، بلکه امکان دادن به او برای دستیابی به واقعیت این جهان بود. در یونانی، کلمه‌ای که این رویکرد را توصیف می‌کند *paraskeuazo* («آماده شدن») است. *askesis* مجموعه‌ای از تمرین‌ها و کردارهاست که با انجام آن‌ها فرد می‌تواند به حقیقت دست یابد و آن را از آن خود کند و به اصل دائمی کنش بدل کند. *alêtheia*^۱ به *êthos*^۲ بدل می‌شود. این یک فرایند تشدید سوژه‌مندی است.

ویژگی‌های اصلی سرشت‌نمای *askesis* کدام‌اند؟ *askesis* شامل شماری از تمرین‌هاست که در آن‌ها سوژه خود را در موقعیت ارزیابی این نکته قرار می‌دهد که آیا قادر است با رویدادها مواجه شود و از گفتارهایی که به آن‌ها مجهز شده، استفاده کند یا نه. هدفِ آزمونِ آمادگی است. آیا سوژه به قدر کفایت این حقیقت را از آن خود کرده‌است تا بتواند آن را به یک اخلاق بدل کند و در مقابل یک رویداد، آن‌گونه که باید، رفتار کند؟

در یونانی، دو واژه سرشت‌نمای دو قطب از این تمرین‌هاست: *meletê* و *gumnsia*. *meletê* بر مبنای ترجمه‌ی لاتین آن (*meditatio*)، به معنای «تأمل» است. این واژه هم‌ریشه است با *epimeleisthai*. این واژه اصطلاحی نسبتاً مبهم است، واژه‌ای تکنیکی برگرفته از بلاغت. *meletê* به معنای تأمل روی

۱. حقیقت.

۲. خلق و خو.

واژگان و استدلال‌های مناسبی است که همراه‌اند با آماده‌سازی یک گفتار یا یک بداهه‌گویی. منظور این است که از طریق گفت‌وگوی اندیشه‌ها، موقعیتی واقعی را پیش‌بینی کنی. تأمل فلسفی از *meletê* می‌آید و عبارت است از به‌یادآوری واکنش‌ها و احیای خاطرات‌شان با قراردادن خود در وضعیتی که بتوان تصور کرد به چه شیوه‌ای باید واکنش نشان داد. فرد به وسیله‌ی تمرین تصور («فرض کنیم که...»)، در مورد استدلالی قضاوت می‌کند که باید به‌منظور آزمودن یک کنش یا یک رویداد درپیش گیرد (برای مثال: «چگونه واکنش نشان دهم؟»). تأمل عبارت است از تصورکردن این‌که چگونه رویدادهای گوناگون و ممکن به یک‌دیگر مفصل‌بندی می‌شوند تا شیوه‌ی واکنش فرد آزموده شود.

مشهورترین تمرین تأمل *praemeditatio malorum* است، آن‌گونه که رواقیون عمل می‌کردند. *praemeditio* تجربه‌ای اخلاقی و یک تمرین تصور است، و ظاهراً منطبق است بر نگرشی بیش‌تر تیره و بدبینانه از آینده. می‌توان این تمرین را با آن‌چه هوسرل تقلیل ماهیت‌نگرانه^۱ می‌خواند، مقایسه کرد. رواقیون سه تقلیل ماهیت‌نگرانه را از تیره‌روزی آینده انجام می‌دادند. نخست این‌که نباید آینده را آن‌گونه که امکان ظهور دارد، تصور کرد، بلکه باید بدترین چیز را تصور کرد، حتا اگر این بدترین چیز امکان اندکی برای روی دادن داشته باشد. بدترین چیز به منزله‌ی قطعیت، به منزله‌ی بالفعل کردن امر ممکن و نه به منزله‌ی محاسبه‌ی احتمالات. دوم این‌که نباید امکان وقوع چیزها را در آینده‌ای دور تصور کرد، بلکه باید به منزله‌ی چیزهایی واقعی و در جریان دید. برای مثال تصور نکنیم که ممکن است تبعید شویم، بلکه تصور کنیم که پیشاپیش تبعید شده‌ایم و در معرض شکنجه‌ایم و در حال مرگ. سرانجام این‌که هدف از این تلاش تجربه‌کردن آلامی گنگ نیست، بلکه متقاعدکردن خود به این است که این آلام شر واقعی نیستند. تقلیل هر امر

1. reduction eidétique/eidetic reduction

ممکن، هر دیرند و هر تیره‌روزی یک شر را آشکار نمی‌کند، بلکه آن‌چه را باید پذیرفت، آشکار می‌کند. تقلیل عبارت است از فهم هم‌زمان رویداد آینده و رویداد حاضر. اپیکوری‌ها با این تقلیل مخالف بودند، زیرا آن را بی‌فایده می‌یافتند. به عقیده‌ی آنان بهتر است لذت‌های گذشته به یاد آورده شود تا از رویدادهای حاضر لذت برده شود.

در قطب مقابل، *gymnasia* («تمرین») را داریم. اگر *meditatio* تجربه‌ای تصویری است که اندیشه را تمرین می‌دهد، *gymnasia* تمرینی است در یک موقعیت واقعی، حتی اگر این موقعیت به‌طور مصنوعی ایجاد شده باشد. سنتی طولانی در پس آن رخ می‌نماید: پرهیزگاری جنسی، محرومیت جسمانی و سایر آیین‌های تزکیه.

هدف از این تمرین‌های پرهیزگاری چیزی غیر از تزکیه و بررسی قدرت شیطانی است، اهدافی که توجیه‌گر این تمرین‌ها برای فیثاغورث و سقراط بودند. در فرهنگ رواقی، کارکرد این تمرین‌ها استقرار و آزمودن استقلال فرد نسبت به جهان بیرونی است. برای مثال در در باب شیطان سقراط اثر پلوتارخوس، فرد به فعالیت‌های بسیار طاقت‌فرسای ورزشی می‌پردازد؛ یا خود را در معرض وسوسه قرار می‌دهد، و در برابر طعام بسیار لذیذ و اشتهاآور قرار می‌گیرد و از آن‌ها چشم می‌پوشد. او برده‌اش را صدا می‌زند و طعام را به او می‌دهد، درحالی‌که خود از طعام بردگان می‌خورد. (۱۳) مثال دیگری از این تمرین‌ها را در نامه‌ی هجدهم سنکا به لوسیلیوس می‌یابیم. سنکا با پرهیزگاری جسم، خود را برای روز بزرگ جشن آماده می‌کند تا خود را قانع کند که فقر شر نیست و او قادر به تاب آوردن آن است. (۱۴)

میان این دو قطب تمرین اندیشه و تمرین در واقعیت، یعنی *meletê* و *gymnasia*، سلسله‌ای از امکان‌های میانجی وجود دارد. بهترین مثال از این حد وسط را می‌توان در اپیکتتوس یافت. اپیکتتوس خواستار مراقبت بی‌وقفه از تصورات بود - تکنیکی که اوج آن را در فروید می‌یابیم. از دید او دو استعاره مهم‌اند. استعاره‌ی شبگرد که اگر کسی نتواند هویت خود را ثابت

کند، نمی‌گذارد وارد شهر شود (ما باید نسبت به جریان اندیشه‌های مان، رفتار یک شبگرد را در پیش بگیریم) (۱۵)، و استعاره‌ی صراف که قلبی نبودن سکه را ارزیابی می‌کند، آن را بررسی می‌کند، سبک سنگین می‌کند و از ارزش آن اطمینان می‌یابد. ما باید صرافان تصورات و اندیشه‌های مان باشیم، آن‌ها را با هشیاری بیازماییم و فلز، وزن و تمثال آن‌ها را ارزیابی کنیم. (۱۶)

این استعاره‌ی صراف را نزد رواقیون و در ادبیات صدر مسیحیت، اما با دلالت‌هایی متفاوت می‌بینیم. برای اپیکتئوس، در پیش گرفتن رفتار یک صراف بدین معنا است که به محض آن‌که ایده‌ای به ذهن مان خطور کرد، باید به قواعدی بیندیشیم که به ما امکان ارزیابی آن را می‌دهد. اما از دید ژان کاسین، صراف بودن و واریسی اندیشه‌های مان معنایی کاملاً متفاوت دارد و به معنای تعیین این است که آیا در خاستگاه جنبشی که تصورات مرا برانگیخت، نفس‌پرستی یا میل وجود ندارد - آیا اندیشه‌های معصومانه مان خاستگاهی شیطانی و گناه‌کارانه ندارد، آیا در پس آن‌ها چیزی وجود ندارد که اغواگر بزرگ است و شاید ناپیدا باشد، سکه‌ی اندیشه‌مان. (۱۷)

اپیکتئوس دو نوع تمرین را تعریف می‌کند: تمرین‌های سوفسطائی و تمرین‌های اخلاقی. نخستین دسته تمرین‌هایی است برگرفته از مدرسه: بازی پرسش و پاسخ که باید یک بازی اخلاقی باشد، یعنی چیزی که به آموزشی اخلاقی منجر می‌شود. (۱۸) دومین مجموعه متشکل است از تمرین‌های بسیار: صبح‌ها پیاده‌روی می‌کنی و واکنش‌هایی که این پیاده‌روی در تو برمی‌انگیزد، بررسی می‌کنی. (۱۹) هدف از این دو نوع تمرین رمزگشایی حقیقت نیست، بلکه کنترل تصورات است. این تمرین‌ها یادآوری قواعدی است که در برابر ناملايمات باید از آن‌ها پیروی کرد. آزمون‌هایی که اپیکتئوس توصیه می‌کند و کاسین کلمه به کلمه تکرار می‌کند، یک ماشین پیشافروری سانسور است. از دید اپیکتئوس، کنترل تصورات یک رمزگشایی نیست، بلکه یادآوری اصول کنش است تا به یمن واریسی خود، تعیین کند که آیا این اصول بر زندگی او حاکم است یا نه. این نوعی واریسی دائمی خود است که فرد باید

سانسورچی خود باشد. تأمل بر مرگ متعهد درجه‌ی این تمرین‌های متفاوت است.

علاوه بر نامه‌ها، واریسی و *askesis*، چهارمین تکنیک واریسی خود نیز وجود دارد که باید از آن یاد کرد: تأویل رویاها. این تکنیکی است که در سده‌ی نوزدهم سرنوشت مهمی را پشت سر گذاشت، اما در عهد باستان موقعیتی نسبتاً حاشیه‌ای داشت. فیلسوفان عهد باستان نسبت به تأویل رویاها، رویکردی دوپهلو داشتند. اکثریت رواقیون نسبت به چنین چیزی مردد و منتقد بودند. با این حال، تأویل رویاها کرداری عمومی و مردم‌پسند بود. از یک سو کارشناسانی بودند که می‌توانستند رویاها را تأویل کنند - و می‌توان در میان آنان به فیثاغورث و برخی فیلسوفان رواقی اشاره کرد - و از سوی دیگر متخصصانی که کتاب‌هایی را به منظور آموزش شیوه‌ی تأویل رویاها برای مردم نگاشتند. نوشته‌ها در مورد این موضوع بسیارند، اما یگانه جزوه‌ی رویاسنجی^۱ که به طور تمام و کمال برای ما باقی مانده، کلید رویاها نوشته‌ی آرتمیدوروس (سده‌ی دوم پس از میلاد) است. (۲۰) تأویل رویاها از آن رو در عهد باستان مهم بود که از طریق معنای یک رویا می‌شد خبر رویداد آینده را خواند.

باید به دو سند دیگر اشاره کنم که اهمیت تأویل رویاها در زندگی روزمره را آشکار می‌کند. نخستین سند متعلق به سونسیوس کورنایی و متعلق به سده‌ی چهارم پس از میلاد است. (۲۱) سونسیوس فردی سرشناس و فرهیخته بود و هرچند مسیحی نبود، درخواست کرد که اسقف شود. مطالب او درباره‌ی رویاها جالب‌اند، چون پیش‌گویی عمومی ممنوع بود تا امپراتور از خبرهای بد مصون بماند. پس باید فرد خودش رویاهایش را تأویل کند و تأویل‌گر خود شود. بدین منظور ضروری بود که نه تنها رویاها به یاد آورده شود، بلکه رویدادهای پیش و پس از رویاها نیز باید به یاد آورده می‌شد. باید

هر آن‌چه طی روز، چه در زندگی روزانه یا شبانه روی می‌داد، ثبت می‌شد. ایلینوس آریستید در گفتارهای مقدس که در سده‌ی دوم نوشته شده است، رویاهایش را نقل می‌کند و شرح می‌دهد که به چه شیوه‌ای باید آن‌ها را تأویل کرد. (۲۲) به گفته‌ی او، ما از طریق تأویل رویاها، از خدایان توصیه‌هایی در مورد درمان‌های بیماری‌های مان دریافت می‌کنیم. اثر آریستید ما را در تقاطع دو نوع گفتمان قرار می‌دهد. چارچوب گفتارهای مقدس نه حکایت جزء به جزء فعالیت‌های روزمره‌ی سوژه، بلکه ثبت آیینی نیایش‌های سوژه خطاب به خدایان است که سوژه را درمان کرده‌اند.

۵

اکنون می‌خواهم نمای کلی یکی از تکنیک‌های اصلی خود را که مسیحیت آغازگر آن بود، تحلیل کنم و بینم این تکنیک بازی حقیقت را از چه چیزی بر ساخته است. برای این کار، باید گذار از فرهنگ پاگانی به فرهنگ مسیحی را در نظر بگیرم - گذاری که می‌توان پیوستگی‌ها و گسستگی‌های کاملاً آشکاری را در آن تشخیص داد.

مسیحیت در زمره‌ی مذاهب رستگاری طبقه‌بندی می‌شود. مسیحیت یکی از آن مذاهبی است که وظیفه‌ی خود را هدایت فرد از واقعیتی به واقعیت دیگر، از مرگ به زندگی، از زمان به جاودانگی قرار داده است. برای این هدف، مسیحیت مجموعه‌ای از شروط و قواعد رفتار را تحمیل می‌کند که هدف‌شان دگرگونی خود است.

مسیحیت فقط یک مذهب رستگاری نیست: مذهب اعتراف نیز است که به مراتب بیش‌تر از مذاهب پاگانی، تکالیف بسیار سخت‌گیرانه‌ی حقیقت، احکام اصولی و شریعت را تحمیل می‌کند. در مسیحیت، تکالیف حقیقت که فرد را وامی‌دارد به فلان یا بهمان اعتقاد داشته‌باشد، همواره پُر شمار بوده است و هنوز هم پُر شمار است. تکلیف فرد به پذیرش شماری از وظایف، به در نظر گرفتن برخی کتاب‌ها به منزله‌ی یک منبع حقیقت دائمی، به

پذیرش تضمیم‌گیری‌های مقتدرانه در مورد حقیقت، به باورداشتن به برخی از امور - نه تنها باورداشتن به آن‌ها، بلکه همچنین نشان‌دادن این اعتقاد - و به پذیرش اقتدار و مرجعیت نهاد، همگی سرشت‌نمای مسیحیت‌اند.

مسیحیت شکل متفاوتی از تکلیف حقیقت را طلب می‌کند، شکلی متفاوت از ایمان. مسیحیت از هر فرد می‌خواهد بداند که کیست، یعنی بکوشد آنچه را در او می‌گذرد، کشف کند، خطاها و وسوسه‌هایش را بپذیرد و امیال‌اش را مشخص کند؛ سپس هر کس باید این امور را نزد خداوند یا نزد دیگر اعضای جماعت فاش کند و بدین ترتیب به‌طور عمومی یا خصوصی، علیه خود شهادت دهد. رابطه‌ای میان تکالیف حقیقت مرتبط با ایمان و تکالیف مرتبط با فرد وجود دارد. این رابطه تزکیه‌ی نفس^۱ را که بدون خودشناسی ناممکن است، امکان‌پذیر می‌کند.

در سنت کاتولیک و در سنت پروتستان، این امور به‌شیوه‌ای یکسان ارائه نمی‌شود. اما در هر دو سنت، ویژگی‌های یکسانی را می‌توان یافت: مجموعه‌ای از تکالیف حقیقت در ارتباط با ایمان، کتب، احکام، و مجموعه‌ی دیگری در ارتباط با حقیقت، قلب و نفس. دستیابی به حقیقت را نمی‌توان بدون خلوص نفس فهمید. خلوص نفس نتیجه‌ی خودشناسی است و شرط لازم برای فهم متن: آگوستینوس از «*quis facit veritatem*» (ساختن حقیقت در خود، دست‌یافتن به نور) سخن می‌گوید.

مایل‌ام شیوه‌ای را تحلیل کنم که کلیسا در اشتیاق‌اش به نور، توانست تنویر را افشای خود فهم کند. آیین مقدس توبه و اعتراف به گناهان ابداعاتی نسبتاً جدیدند. در صدر مسیحیت، مسیحیان به شکل‌های دیگری برای کشف و رمزگشایی حقیقت در خود متوسل می‌شدند. با اصطلاح *exomologêsis*^۲، «اقرار به یک عمل»، است که می‌توان یکی از دو شکل اصلی این افشای خود را نشان داد. حتا آبای لاتین نیز این کلمه‌ی یونانی را حفظ کرده‌بودند، بدون

1. purification de l'âme/purification of the soul

۲. توبه.

آن‌که در پی ترجمه‌ی دقیق آن باشند. برای مسیحیان، *exomologêsis* به معنای اقرار علنی به حقیقتِ ایمان‌شان یا اقرار علنی به مسیحی بودن‌شان بود. این کلمه معنای توبه‌کارانه نیز داشت. گناه‌کاری که طلب توبه می‌کند، باید اسقف را بیابد و از او طلب توبه کند. در صدر مسیحیت، توبه یک عمل یا آیین نبود، بلکه جایگاهی بود که به کسی که گناهان بسیار بزرگ مرتکب می‌شد، تحمیل می‌کردند.

exomologêsis آیینی بود که از طریق آن فرد خود را گناه‌کار و توبه‌کار می‌شناخت. این آیین چند ویژگی داشت: نخست، فرد گناه‌کار برای یک دوره‌ی چهار تا ده ساله، جایگاه توبه‌کار را می‌یافت و این جایگاه بر کل زندگی او تأثیر می‌گذاشت. باید روزه می‌گرفت و برخی قواعد در مورد پوشش و برخی ممنوعیت‌ها در مورد رابطه‌ی جنسی بر او تحمیل می‌شد. فرد توبه‌کار ناامیده می‌شد به نحوی که زندگی او شبیه زندگی دیگران نبود. حتا پس از آمرزیدگی نیز برخی از چیزها همچنان برای او ممنوع بود: برای مثال نمی‌توانست ازدواج کند یا کشیش شود.

در این جایگاه می‌توان تکلیف *exomologêsis* را باز یافت. گناه‌کار طلب توبه می‌کرد. او به دیدار اسقف می‌رفت و از او می‌خواست تا جایگاه توبه‌کار را بر او تحمیل کند. او باید برای این درخواست دلایلی ارائه می‌داد و تقصیرهایش را توضیح می‌داد. این یک اعتراف نبود: شرط دستیابی به این جایگاه بود. بعدها در قرون وسطا، *exomologêsis* بدل شد به آیینی که در پایان دوره‌ی توبه و درست پیش از آمرزیدگی انجام می‌گرفت. این مناسکی بود که به‌یمن آن توبه‌کار مکان‌اش را در میان سایر مسیحیان باز می‌یافت. ترتولیانوس با توصیف این مناسکِ اقرار، می‌گوید که گناه‌کار با پیراهنی پشمی و کاملاً پوشیده از خاکستر در برابر کلیسا و با حالتی متواضعانه می‌ایستد. سپس سجده می‌کند و زانوان برادران مسیحی‌اش را می‌بوسد (توبه، ۹-۱۲) (۲۳). *exomologêsis* رفتاری شفاهی نیست، بلکه بیانِ نمایشیِ اقرار به جایگاه توبه‌کار است. بعدها ژروم قدیس در یکی از رسائل‌اش، توبه‌ی فابیولا، زن

گناه‌کاری از اشراف رومی را توصیف می‌کند. (۲۴) در آن دوران که فابیولا در زمره‌ی توبه‌کاران بود، مردم همراه با او آه و ناله می‌کردند و بدین ترتیب مکافات علنی او را به مراتب اسفناک‌تر می‌ساختند.

این اقرار همچنین به کل فرایندی اطلاق می‌شود که در آن جایگاه توبه‌کار فرد را برای سال‌ها مقید می‌کند. توبه‌کار نقطه‌ی تلاقی یک رفتار توبه‌کارانه‌ی به‌وضوح نمایش داده‌شده، تنبیه خود و افشای خود است. نمی‌توان اعمالی را که توبه‌کار با آن‌ها خود را تنبیه می‌کند، متمایز کرد از اعمالی که او با آن‌ها خود را افشا می‌کند. رابطه‌ای تنگاتنگ میان تنبیه خود و بیان داوطلبانه‌ی خود وجود دارد و این رابطه آشکارا در بسیاری از نوشته‌ها دیده می‌شود. برای مثال کوپریانوس از اظهار شرم و فروتنی سخن می‌گوید. توبه اسمی نیست، نمایشی است. (۲۵)

ابراز رنج، اظهار شرم، نشان دادن حقارت و نمایش فروتنی ویژگی‌های اصلی تنبیه‌اند. در صدر مسیحیت، توبه شیوه‌ای از زندگی بود که در هر لحظه و با پذیرش تکلیف افشای خود، ابراز می‌شد. توبه مستلزم نمایش آشکار و حضور دیگرانی بود که این آیین را قبول دارند. این تلقی از توبه تا سده‌ی پانزدهم و شانزدهم دوام داشت.

ترتولیانس از اصطلاح *publicatio sui*^۱ برای توصیف *exomologêsis* استفاده می‌کند. *publicatio sui* دلالت دارد بر واریسی خود که سنکا از آن سخن می‌گفت. اما این واریسی که کرداری هر روزه بود، کاملاً خصوصی بود. از دید سنکا *exomologêsis* یا *publicatio sui* دربرگیرنده‌ی تحلیل شفاهی اعمال یا اندیشه‌ها نیست، بلکه فقط یک بیان جسمانی و نمادین است. آنچه برای رواقیون خصوصی بود، برای مسیحیان عمومی شد.

این *publicatio sui* چه کارکردهایی داشت؟ نخست این‌که شیوه‌ای بود برای پاک‌کردن گناه و استرداد پاکی حاصل از غسل تعمید به فرد. دوم این‌که

همچنین شیوه‌ای بود برای افشا گناه‌کار آن‌گونه که هست. این جا تناقضی در بطن *exomologêsis* هست: *exomologêsis* گناه را محو می‌کند، اما گناه‌کار را افشا می‌کند. مهم‌ترین نکته در عمل توبه افشای حقیقت گناه نیست، بلکه نشان دادن سرشت حقیقتاً گناه‌کارانه‌ی گناه‌کار است. این شیوه‌ای نیست برای آن‌که گناه‌کار گناهان‌اش را توضیح دهد، بلکه شیوه‌ای است برای نشان دادن هستی‌اش به منزله‌ی گناه‌کار.

چرا اعلام گناهان می‌تواند آن‌ها را پاک کند؟ گزارش^۱ قلب *exomologêsis* است. مؤلفان مسیحی سده‌های اول همواره به سه الگو متوسل می‌شدند تا نسبت متناقض میان پاک کردن گناهان و افشای خود را توضیح دهند.

نخستین الگو الگوی پزشکی است: باید جراحات خود را نشان داد تا درمان شود. الگوی دیگر که کم‌تر متداول بود، الگوی دادگاه و قضاوت است: فرد با اعتراف به تقصیرها همواره قاضی را آرام می‌کند. گناه‌کار وکیل شیطان می‌شود، درست همانند شیطان در روز قیامت.

مهم‌ترین الگویی که برای توضیح *exomologêsis* به آن متوسل می‌شدند، الگوی مرگ، شکنجه یا شهادت بود. نظریه و عمل توبه حول مسئله‌ی آدمی تدوین شد که مرگ را بر تضییع ایمان‌اش یا دست‌کشیدن از آن ترجیح می‌دهد. شیوه‌ی رویارویی شهید با مرگ الگوی توبه‌کار است. برای بازگشت به کلیسا، مرتد باید داوطلبانه خود را در معرض شهادت آیینی قرار دهد. توبه میل شدید به تغییر و گسست از خود، گذشته‌ی خود و جهان است. توبه شیوه‌ای است برای فرد که نشان دهد می‌تواند از زندگی و خود چشم‌پوشد و با مرگ رویارو شود و آن را بپذیرد. هدف از توبه بنانهادن یک هویت نیست، بلکه برعکس، نشان دادن امتناع از خود و گسستن از خود است: *ego non sum, ego*^۲. این عبارت در قلب *publicatio sui* و معرف گسست فرد از هویت گذشته‌اش است. کارکرد این رفتارهای

1. exposé

۲. من من نیستم.

متظاهرا نه افشای حقیقتِ هستیِ گناه‌کار است. افشای خود در عین حال تخریب خود است.

تفاوت میان سنت رواقی و سنت مسیحی این است که در سنت رواقی، واریسی خود، قضاوت و انضباط با به‌کارگیری حافظه، یعنی با یادآوری قواعد برای آشکارکردنِ تلفیقیِ حقیقتِ فرد در مورد خودش، راهی به خودشناسی می‌گشاید. در *exomologêsis*، از طریق گسست و جداسازیِ خشونت‌آمیز است که توبه‌کار حقیقت را در مورد خودش آشکار می‌کند. مهم است تأکید کنیم که این *exomologêsis* کلامی نیست، بلکه نمادین، آیینی و نمایشی است.

۶

در سده‌ی چهارم، شاهد ظهور یک تکنیک کاملاً متفاوتِ افشای خود هستیم: *exagoreusis* که به مراتب کم‌تر از *exomologêsis* شناخته شد، اما مهم‌تر از آن است. این تکنیک یادآور تمرین‌های به‌زبان آوردن^۱ است که نسبت استاد/شاگرد را برای مدارس فلسفی پاگانی تعریف می‌کرد. برخی از تکنیک‌های خود که رواقیون تدوین کرده بودند، به تکنیک‌های معنوی مسیحی انتقال می‌یابد.

دست‌کم یک مثال از واریسی خود – مثالی که خروسوستوم قدیس به ما ارائه می‌دهد – معرفِ همان شکل و همان ویژگی اداره‌کننده‌ای است که سنکا در در باب خشم توصیف می‌کند. در واریسی خود آن‌گونه که خروسوستوم در نظر دارد، سوژه باید از همان صبح، حساب و کتاب‌اش را بررسی کند؛ و شب، خود را به پرسش گیرد تا رفتارش را گزارش دهد و آن‌چه به نفع او و آن‌چه به زیان اوست، بررسی کند، و همه‌ی این‌ها را با نیایش و دعا انجام دهد و نه با گفتارهایی نسنجیده. (۲۶) این دقیقاً واریسی خود آن‌گونه که سنکا شرح

1. verbalisation/verbalizing

می‌دهد، است. مهم است به خاطر داشته‌باشیم که این شکل از واریسی خود در ادبیات مسیحی نادر است.

گرچه این تمرین تعمیم‌یافته و بدون واریسی خود در زندگی رهبانی مسیحی متفاوت است از واریسی خود از دیدگاه سنکا، تفاوتی ریشه‌ای نیز دارد با آنچه خروسوستوم توصیف می‌کند و با *exomologesis*. این تمرینی از نوع جدید است که ما باید برحسب دو اصل معنویت مسیحی درک کنیم: اطاعت و جذبه^۱.

از دید سنکا، رابطه‌ی شاگرد با استادش قطعاً مهم بود، اما رابطه‌ای انتفاعی و حرفه‌ای بود. این رابطه مبتنی بود بر قابلیت استاد در هدایت شاگردش به سوی یک زندگی سعادت‌مندانه و مستقل به وسیله‌ی توصیه‌هایی معقولانه، و به محض آن‌که شاگرد راه دستیابی به این زندگی را پیدا می‌کرد، قطع می‌شد.

بنابر مجموعه‌ی کاملی از دلایل، اطاعت که زندگی رهبانی ایجاب می‌کرد، ماهیتی کاملاً متفاوت دارد. اطاعت متفاوت است از الگوی یونانی-رومی رابطه با استاد، بدین معنا که اطاعت صرفاً مبتنی نیست بر ضرورت پیشرفت در آموزش شخصی، بلکه اطاعت بر تمام جنبه‌های زندگی رهبانی تأثیر می‌گذارد. در زندگی راهب هیچ چیزی نیست که بتواند از این رابطه‌ی بنیادین و دائمی اطاعت مطلق از استاد بگریزد. ژان کاسین این اصل قدیمی سنت شرقی را یادآور می‌شود: «هرآن‌چه راهب بدون اجازه‌ی استادش انجام می‌دهد، شبیه سرقت است.» (۲۷) اطاعت مستلزم کنترل جامع استاد بر رفتار شاگرد است و نه وضعیت مستقل نهایی. اطاعت نوعی گذشتن از خود است، نوعی گذشتن از اراده‌ی سوژه. این تکنیک جدید خود است. راهب برای هر عمل خود، حتا عمل مردن، نیازمند اجازه‌ی راهنمایش است. هرآن‌چه او بدون این اجازه انجام می‌دهد، سرقت محسوب می‌شود.

1. contemplation

هیچ لحظه‌ای از زندگی راهب نیست که او مستقل باشد. حتا هنگامی که راهب به نوبه‌ی خود راهنما می‌شود، باید روح اطاعت را حفظ کند - باید آن را به منزله‌ی از خودگذشتنی دائمی مبتنی بر کنترل مطلق استاد بر رفتار حفظ کند. خود باید خود را از طریق اطاعت بر سازد.

ویژگی دیگر سرشت‌نمای زندگی رهبانی این است که جذبه خیر متعالی است. تأمل تکلیفی است بر عهده‌ی راهب تا بی‌وقفه اندیشه‌هایش را به سوی آن نقطه یعنی خداوند معطوف کند و اطمینان حاصل کند که قلب‌اش برای دیدن خداوند به اندازه‌ی کافی پاک است. هدف جذبه‌ی دائمی خداوند است.

این تکنیک جدید خود که در درون صومعه ساخته و پرداخته شد، از آن‌جا که بر اطاعت و جذبه مبتنی است، معرف برخی ویژگی‌های خاص است. کاسین که این تکنیک جدید را شبیه به اصل واریسی خود برگرفته از سنت‌های رهبانی سوری و مصری می‌داند، آن را در قالب واژگانی نسبتاً واضح شرح می‌دهد.

این تکنیک واریسی خود با خاستگاهی شرقی که اطاعت و جذبه اصول حاکم بر آن است، بیش‌تر متوجه اندیشه است تا کنش. سنکا بر کنش تأکید می‌گذاشت. با کاسین، این کنش‌های گذشته نیست که موضوع واریسی خود است، بلکه اندیشه‌های اکنون هدف واریسی خود است. این‌که راهب باید پیوسته اندیشه‌اش را به سمت خداوند معطوف کند، مستلزم آن است که سیر کنونی این اندیشه را مورد مذاقه قرار دهد. هدف واریسی که راهب باید از آن تبعیت کند، تمایزگذاری دائمی است میان اندیشه‌هایی که راهب را به سوی خداوند هدایت می‌کند و اندیشه‌هایی که راهب را از خداوند منحرف می‌کند. این دغدغه‌ی پیوسته‌ی زمان حال متفاوت است از به‌یادسپاری اعمال و بنابراین متفاوت است از اعمال مطابق با قواعدی که سنکا توصیه می‌کرد. یونانیان برای این دغدغه واژه‌ای نسبتاً تحقیرآمیز به کار می‌بردند: *logismoi*.

یعنی اندیشه‌ها^۱، برهان، اندیشه‌ی حسابگر. در کاسین، یک ریشه‌ی *logosmoi* را می‌یابیم – *co-agitationes* – اما من نمی‌دانم که این ریشه‌شناسی معتبر است یا نه. ذهن *polukinêtos* است، یعنی «در وضعیت حرکت دائمی» (نخستین خطابه‌ی پدر سرنوس، ۴)(۲۸). از دید کاسین، تحرکِ دائمیِ ذهن به معنای ضعف آن است. این تحرک همان چیزی است که فرد را از جذبه‌ی خداوند دور می‌کند (نخستین خطابه‌ی پدر نستروس، ۱۳)(۲۹).

مداقه کردن در آن‌چه در خود می‌گذرد، عبارت است از تلاش برای حذف حرکت‌های ذهن که از خداوند منحرف می‌کنند. این امر مستلزم آن است که هر اندیشه‌ای را که در وجدان و آگاهی وجود دارد، واریسی کنیم تا ببینیم چه رابطه‌ای میان عمل و اندیشه، میان حقیقت و واقعیت وجود دارد؛ تا ببینیم آیا در این اندیشه چیزی وجود ندارد که قابلیت آن را داشته باشد که ذهن‌مان را به حرکت اندازد، امیال‌مان را برانگیزد و ذهن‌مان را از خداوند منحرف کند. ایده‌ی یک نفس‌پرستی مخفی این واریسی را بنیان می‌گذارد.

سه نوع اصلی واریسی خود وجود دارد: نخست واریسی‌یی که همخوانی میان اندیشه‌ها و واقعیت را ارزیابی می‌کنیم (دکارت)؛ دوم واریسی‌یی که همخوانی میان اندیشه‌ها و قواعد را ارزیابی می‌کنیم (سکا)؛ سوم واریسی‌یی که نسبت میان یک اندیشه‌ی پنهان و ناپاکِ نفس را ارزیابی می‌کنیم. با همین سومین نوع واریسی است که هرمنوتیک مسیحی خود و رمزگشایی آن از اندیشه‌های درونی آغاز می‌شود. هرمنوتیک خود مبتنی است بر این ایده که در ما چیزی پنهان وجود دارد و ما همواره در خیالی باطل از خودمان زندگی می‌کنیم، خیال باطلی که رازی را مخفی می‌کند.

کاسین می‌گوید که به‌منظور این واریسی، ما باید دغدغه‌ی خودمان را داشته باشیم و مستقیماً اندیشه‌هایمان را گواهی دهیم. او از سه تمثیل استفاده می‌کند. نخست تمثیل آسیاب (نخستین خطابه‌ی پدر موئیز، ۱۸)(۳۰).

اندیشه‌ها دانه‌های غله‌اند و وجدان سنگ آسیاب. ما باید درست مثل آسیابان دانه‌های غله را غربال کنیم - دانه‌های بد را جدا کنیم از دانه‌هایی که سنگ آسیاب آن‌ها را خرد کرده و آرد خوب و نان خوب برای سلامت ما می‌دهد. دومین تمثیل نظامی است (نخستین خطابه‌ی پدر سرانوس، (۵)(۳۱). کاسین افسری را مثال می‌زند که به سربازانش فرمان می‌دهد در دو ردیف به صف شوند: خوب‌ها سمت راست و بد‌ها سمت چپ. ما باید رفتار همان افسر را درپیش گیریم که سربازانش را به دو صف تقسیم کرد، صف خوب‌ها و صف بد‌ها.

سومین تمثیل صراف است (نخستین خطابه‌ی پدر مونیز، (۲۰-۲۲)(۳۲). وجدان صراف خود است. وجدان باید سکه‌ها را محک بزند، تمثال‌شان را بررسی کند، از خود پرسد که این سکه‌ها از چه فلزی ساخته شده‌اند و از کجا می‌آیند. وجدان باید سکه‌ها را سبک‌سنگین کند تا ببیند مبادا تقلبی باشند. همان‌طور که سکه‌ها تمثال امپراتور را بر خود دارند، اندیشه‌های ما باید اثر تصویر خداوند باشند. ما باید کیفیت اندیشه‌مان را ارزیابی کنیم: آیا این تمثال خداوند واقعی است؟ درجه‌ی خلوص آن چقدر است؟ آیا میل یا نفس‌پرستی در آن قاطی نشده‌است؟ در این‌جا همان تصویر سنکا را باز می‌یابیم، اما با دلالتی متفاوت.

از آن‌جا که باید صراف دائمی خودمان باشیم، چگونه این تمیزدادن امکان‌پذیر است، چگونه می‌توانیم تعیین کنیم که اندیشه‌مان کیفیت خوبی دارد؟ چگونه این تمیزدادن می‌تواند واقعی و مؤثر باشد؟ تنها یک راه وجود دارد: باید همه‌ی اندیشه‌های مان را به راهنمای مان بگوییم، در هر موردی از استادمان تبعیت کنیم، و پیوسته افکارمان را به زبان آوریم. در کاسین، واریسی خود منوط است به اطاعت و به زبان‌آوری دائمی افکار. فلسفه‌ی رواقی از این لحاظ متفاوت است. راهب با اعتراف نه تنها افکار خود، بلکه همچنین کوچک‌ترین حرکات‌های وجدان و نیت‌هایش، خود را در نسبتی هرمنوتیکی با خودش و نیز با استادش قرار می‌دهد. این به زبان‌آوری سنگ محک یا سکه‌ی افکارمان است.

چرا اعتراف می‌تواند این کارکرد هرمنوتیکی را برعهده گیرد؟ چگونه می‌توانیم با بیان شفاهی یا کتبی همه‌ی افکارمان، به هرمنوتیسین‌های خود بدل شویم؟ اعتراف دانشی را ارزانی استاد که تجربه و حکمتی بیشتر دارد، می‌کند، و در نتیجه به او امکان می‌دهد ناصحی بهتر باشد. استاد در کارکرد خود به منزله‌ی قدرت تمیزدهنده، حتا اگر هیچ نگوید، همین که افکار بیان شده‌است، اثری تمیزدهنده دارد.

کاسین راهبی را مثال می‌زند که نان دزدیده‌بود. در وهله‌ی اول نمی‌توانست اعتراف کند. تفاوت میان افکار خوب و افکار بد این است که افکار بد به سادگی قابل بیان نیستند، چون شر و صف ناپذیر و پنهان است. از آن‌جا که افکار بد بدون دشواری یا بدون شرم، قابل بیان نیستند، مانع از آن می‌شوند که تفاوت کیهان‌شناختی میان نور و ظلمات، میان به‌زبان‌آوری و گناه، میان راز و سکوت، میان خدا و شیطان عیان شود. سپس راهب سجده و اعتراف می‌کند. فقط هنگامی که راهب اعتراف شفاهی می‌کند است که شیطان از او خارج می‌شود. به‌زبان‌آوری گناه لحظه‌ی مهمی است (دومین خطابه‌ی پدر موئیز، ۲)(۳۳) اعتراف مَهر تأیید حقیقت است. اما ایده‌ی به‌زبان‌آوری دائمی صرفاً یک آرمان است. هیچ‌گاه به‌زبان‌آوری نمی‌تواند کامل باشد. تاوان به‌زبان‌آوری دائمی این است که هر آن‌چه قابل بیان نیست، به گناه تبدیل می‌شود.

پس – و من در همین جا نتیجه می‌گیرم که – دو شکل اصلی افشای خود و بیان حقیقت سوژه در مسیحیت سده‌های نخست وجود دارد. نخست *exomologêsis* به معنای بیان نمایشی موقعیت توبه‌کار که جایگاه خود را به منزله‌ی گناه کار آشکار می‌سازد. دوم همان چیزی که در ادبیات معنوی *exagoreusis* خوانده می‌شود و به‌زبان‌آوری تحلیلی و پیوسته‌ی افکار است و سوژه در چارچوب رابطه‌ی اطاعت مطلق از یک استاد، به آن عمل می‌کند. الگوی این رابطه چشم‌پوشی سوژه از خواست و خودش است. گرچه تفاوتی بنیادین میان *exomologêsis* و *exagoreusis* وجود دارد،

با این حال باید بر این نکته تأکید کرد که عنصری مشترک در هر دو دیده می‌شود: افشاگری بدون چشم‌پوشی و کفّ نفس امکان‌پذیر نیست. در *exomologêsis*، گناه‌کار با ریاضت‌های زاهدانه، باید مرتکب «قتل» خود شود. افشای خود چه با شهادت تکمیل شود، چه با اطاعت از استاد، مستلزم چشم‌پوشی سوژه از خود است. از سوی دیگر، در *exagoreusis*، فرد با به زبان آوردن دائمی افکارش و با اطاعت از استادش، نشان می‌دهد که هم از خواست‌اش، هم از خودش چشم می‌پوشد. این کردار که با مسیحیت متولد شد، تا قرن هفدهم تداوم داشت. رواج توبه در سده‌ی سیزدهم مرحله‌ای مهم در توسعه‌ی *exagoreusis* است.

این درون‌مایه‌ی چشم‌پوشی سوژه از خودش بسیار مهم است. در سرتاسر تاریخ مسیحیت، رابطه‌ای میان افشای خود، چه نمایشی یا شفاهی، و چشم‌پوشی سوژه از خودش برقرار می‌شود. فرضیه‌ای که الهام‌بخش من در مطالعه‌ی این دو تکنیک بود، این است که تکنیک دوم - به زبان‌آوری - است که مهم‌ترین تکنیک شد. از سده‌ی هجدهم تا دوران کنونی، «علوم انسانی» تکنیک‌های به زبان‌آوری را در بافتی متفاوت دوباره جا دادند و این تکنیک‌ها را نه به ابزار چشم‌پوشی سوژه از خودش، بلکه به ابزار ایجابی بر ساخته شدن سوژه‌ای نو بدل کردند. کاربرد این تکنیک‌ها بدون چشم‌پوشی سوژه از خودش گسستی تعیین‌کننده است.

یادداشت‌ها

1. Platon, *Alcibiade*, Paris, Les Belles Lettres, «Collection des universités de France», 1980;
[افلاطون، *آلکیبیادس اول*، در دوره‌ی آثار افلاطون، ترجمه‌ی حسن لطفی و رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی ۱۳۸۰].
۲. افلاطون، *آپولوژی*، همان.
3. Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, Éd. du Cerf, chop, XII.
4. Epicure, Lettre à Ménécé, in *Lettres et Maximes*, Ed. de Mégare.
5. Philon l'Alexandrie, *La Vie comtem plative*, Éd de Cerf, p. 105.
6. Albinus, *prologos*, 5.
7. Lucien, *Hermotime Works*, Cambridge, t. IV, p. 65.
۸. آگوستینوس قدیس *اعتراف* را بین سال‌های ۳۹۷ تا ۴۰۱ میلادی نگاشت.
9. Plutarque, *Comment écouter*, in *Œuvres morales*, Les Belles Lettres, 1989, t. I, 2^e partie, chap. II, pp. 39-70.
10. Sénèque, *De la colère*, in *Dialogues*, Paris, Les Belles Lettres, «Collection des universités de France».
11. Sénèque, *De la tranquillité de l'ame*, in *Dialogues*, Paris, Les Belles Lettres, «Collection des universités de France», 1927.
12. Lucrèce, *De la nature des choses*, Les Belles Lettres, t. I, 1984, e t. II, 1985.
13. Plutarque, *Le Démon de Socrate* in *Œuvres morales*, Les Belles Lettres, 1980, t. VIII, § 585a, p. 95.
14. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, Les Belles Lettres, 1945, Lettre 18, 51-8, pp. 71-76.
15. Épictète, *Entretiens*, Les Belles Lettres, 1963, livre III, chap. XII, § 15, p. 45.
16. Épictète, *op. cit.*, pp. 76-77.
17. Jean Cassien, «Première conférence de l'abbé Muïse», in *Conférences*, Éd. du Cerf, n° 42, 1955, t. I, chap. XX, pp. 101-105.
18. Epictète, *op. cit.*, pp. 32-33.
19. Épictète, *op. cit.*, p. 18.

20. Artémidore, *La Clef des songes. Onirocriticon*, Vrin, 1975.
21. Synésius de Cyrène, *Sur Les rêves* (404) in *ŒUvres*, Hachette, 1878, pp. 346-376.
22. Aelius Aristide, *Discours sacrés*, Macula, 1986.
23. Tertulien, *La Pénitence*, Éd. du Cerf, 1984, chap. IX, p. 181.
24. Jérôme, *Correspondance*, Les Belles Lettres, 1954, t. IV, lettre LXXVII, pp. 42-44.
25. Cyprien de Cartage, *De ceux qui ont faillis*, in *Textes*, Éd. du Soleil levant, 1958, pp. 89-92.
26. Jean Chrysostome, *Homélie*:

«سخن گفتن از سر خوش آمدن برای ناطق و شنونده خطرناک است، و مفیدترین و نیز سخت‌گیرانه‌ترین عدالت گناهان خود را آشکارکردن است»،
in *ŒUvres complètes*, Thomas et Pieron, 1864, 6. III, p. 401.
27. Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, Éd. du Cerf, 1965, livre IV, chap. X-XII, pp. 133-137, et chap. XXIII-XXXII, pp. 153-171.
28. Jean Cassien, *Première Conférence de l'abbé Serenus*,

«در باب نفس و اذهان شر»، § 4, in *Conférences*, Éd. du Cerf, 1955, p. 248.
29. Jean Cassien, *Première Conférence de l'abbé Nesterus*, *op. cit.*, 1958, t. II, § 13, pp. 199-201.
30. *op. cit.*, 1955, t. I, § 18, p. 99.
31. *op. cit.*, pp. 249-252.
32. *op. cit.*, pp. 101-107.
33. *op. cit.*, pp. 121-123.

سوژه و قدرت

متن پیش رو مؤخره‌ای است که فوکو بر کتاب دریفوس و رابینو با عنوان میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک می‌نویسد. برای متن انگلیسی ن.ک.:

«The Subject and Power», in *The Essential Works*, 3;

و برای متن فرانسوی:

«Le sujet et pouvoir», in *Dits et écrits*, IV;

چرا قدرت را مطالعه می‌کنیم: پرسش درباب سوژه

ایده‌هایی که می‌خواهم در این جا در موردشان صحبت کنم، نه معرف یک نظریه است نه یک روش‌شناسی.

نخست می‌خواهم بگویم که هدف کار من در این بیست سال اخیر چه بوده‌است. هدف کار من تحلیل پدیده‌های قدرت یا ساختن بنیان‌هایی برای چنین تحلیلی نبود. بلکه من در پی تولید تاریخی از شیوه‌های متفاوت سوژه‌شدن انسان در فرهنگ‌مان بودم؛ از این دیدگاه، من سه شیوه‌ی ابژه‌کردن را بررسی کرده‌ام که انسان‌ها را به سوژه بدل می‌کنند.

نخست، شیوه‌های متفاوتی از تحقیق که در پی رسیدن به جایگاه علم‌اند؛

برای مثال ابره کردن سوژه‌ی ناطق در دستور زبان عمومی، در فیلولوژی و در زبان‌شناسی. یا در همین شیوه‌ی نخست، ابره کردن سوژه‌ی مولد و سوژه‌ای که کار می‌کند، در علم اقتصاد و در تحلیل ثروت‌ها؛ یا برای مثال سوم، ابره کردن صرف واقعیت زنده‌بودن در تاریخ طبیعی یا در زیست‌شناسی.

در دومین بخش از کارم، ابره کردن سوژه را در آنچه می‌توانم «کردارهای تقسیم‌کننده» بنامم، مطالعه کردم. سوژه یا در درون خودش تقسیم می‌شود یا از دیگران جدا می‌شود. این فرایند سوژه را به یک ابره بدل می‌کند. تقسیم‌بندی میان دیوانه و انسان دارای سلامت روان، میان بیمار و فرد سالم، و میان مجرم و «بچه‌ی خوب» مثال‌های این گرایش‌اند.

و سرانجام اکنون مشغول مطالعه‌ی شیوه‌ای‌ام که انسان خودش را به سوژه بدل می‌کند؛ من تحقیقات‌ام را به سمت سکسوالیته سمت‌وسو دادم، برای مثال شیوه‌ای که انسان یادگرفت خود را به منزله‌ی سوژه‌ی یک «سکسوالیته» بازشناسد.

پس درون‌مایه‌ی کلی پژوهش‌هایم نه قدرت، بلکه سوژه است. درست است که کاملاً درگیر پرسش دریاب قدرت شدم و خیلی زود بر من آشکار شد که اگر سوژه‌ی انسانی در مناسبات تولید و در روابط معنا قرار گرفته است، در روابط بسیار پیچیده‌ی قدرت نیز قرار دارد. روشن است که به‌یمن تاریخ اقتصادی و نظریه‌ی اقتصادی، از ابزارهایی مناسب برای مطالعه‌ی مناسبات تولید برخورداریم؛ زبان‌شناسی و معناشناسی نیز ابزارهایی برای مطالعه‌ی روابط معنا ارائه می‌کنند، اما برای روابط قدرت هیچ ابزار معینی وجود نداشت؛ ما برای اندیشیدن به قدرت، به شیوه‌هایی متوسل می‌شدیم که یا مبتنی بود بر الگوهای حقوقی (چه چیزی به قدرت مشروعیت می‌دهد؟)، یا بر الگوهای نهادی (دولت چیست؟).

پس اگر می‌خواستیم از تعریفی از قدرت برای مطالعه‌ی ابره کردن سوژه استفاده کنیم، باید ابعاد این تعریف را گسترش می‌دادیم.

آیا نیازمند نظریه‌ای از قدرت‌ایم؟ از آن‌جا که هر نظریه‌ای مستلزم ابژه‌سازی مقدماتی است، هیچ نظریه‌ای نمی‌تواند پایه‌ای برای کار تحلیلی باشد. اما کار تحلیل بدون مفهوم‌سازی پیوسته‌ی مسائل مطرح امکان‌پذیر نیست. و این مفهوم‌سازی مستلزم اندیشه‌ای انتقادی است - یک ارزیابی مداوم.

نخستین چیزی که باید ارزیابی کرد، همان چیزی است که «نیازهای مفهومی» می‌نامم و منظور من از آن این است که مفهوم‌سازی نباید برپایه‌ی نظریه‌ی ابژه استوار شود: ابژه‌ی مفهوم‌سازی شده یگانه معیار اعتبار یک مفهوم‌سازی نیست. ما باید شرایط تاریخی‌یی را که موجب این یا آن نوع مفهوم‌سازی می‌شود، بشناسیم و از موقعیتی که در آن زندگی می‌کنیم، آگاهی تاریخی داشته باشیم.

دومین چیزی که باید ارزیابی کنیم، نوع واقعیتی است که با آن روبه‌رویم. نویسنده‌ای در یک روزنامه‌ی مشهور فرانسوی شگفتی‌اش را این‌چنین بیان می‌کند: «چرا امروز بسیاری پرسش درباب قدرت را طرح می‌کنند؟ آیا این موضوع تا این اندازه مهم است؟ و آن قدر مستقل که بتوان بدون در نظر گرفتن مسائل دیگر، از آن صحبت کرد؟»

این شگفتی مایه‌ی تعجب‌ام شد. برایم دشوار است باور کنم که این مسئله برای نخستین بار در سده‌ی بیستم طرح شده باشد. در هر حال، قدرت برای ما صرفاً پرسشی نظری نیست، بلکه بخشی از تجربه‌مان است. می‌خواهم به دو «شکل آسیب‌شناختی» قدرت اشاره کنم، آن دو «بیماری قدرت»، یعنی فاشیسم و استالینیسم. یکی از دلایل بی‌شماری که موجب شد این دو شکل برای ما تا این اندازه معماگونه باشند، این است که به‌رغم تکینه‌گی تاریخی‌شان، کاملاً بدیع و تازه نیستند. فاشیسم و استالینیسم سازوکارهایی را که پیشاپیش در اکثر جوامع دیگر وجود داشت، به کار گرفتند و بسط دادند. به‌علاوه، به‌رغم دیوانگی درونی‌شان، فاشیسم و استالینیسم تا حد زیادی از ایده‌ها و روش‌های عقلانیت سیاسی ما استفاده کردند.

اقتصاد جدیدی از روابط قدرت برای ما ضروری است - و من در این جا کلمه‌ی «اقتصاد» را در معنای نظری و عملی آن به کار می‌برم. به عبارت دیگر، از کانت بدین سو، نقش فلسفه این است که عقل را از فراتر رفتن از محدوده‌های آنچه در تجربه داده می‌شود، بازدارد؛ اما همچنین از آن زمان به بعد، یعنی از زمان توسعه‌ی دولت مدرن و مدیریت سیاسی جامعه، کارکرد فلسفه نظارت بر قدرت‌های بیش از اندازه‌ی عقلانیت سیاسی نیز بوده است. و این توقعی بسیار از فلسفه است.

واقعیت‌هایی بی‌نهایت پیش‌پا افتاده وجود دارند که همگی با آن‌ها آشنا می‌باشیم. اما پیش‌پا افتادگی این واقعیت‌ها دلیل عدم وجودشان نیست. آنچه باید با این واقعیت‌های پیش‌پا افتاده انجام دهیم، کشف - یا دست‌کم تلاش برای کشف - این است که چه مسئله‌ی خاص و شاید بدیعی با آن واقعیت‌ها مرتبط است.

رابطه میان عقلانی‌سازی و زیاده‌روی‌های قدرت سیاسی بدیعی و آشکار است و ما نباید منتظر بوروکراسی یا اردوگاه‌های کار اجباری باشیم تا وجود روابطی از این دست را دریابیم. اما مسئله‌ی مطرح این است که با چنین واقعیتی بدیعی چه باید کرد؟

آیا باید عقل را محاکمه کنیم؟ به عقیده‌ی من، هیچ کاری سترون‌تر و بیهوده‌تر از این نمی‌تواند باشد. نخست از آن رو که این حوزه هیچ ارتباطی با گناه یا بی‌گناهی ندارد. سپس از آن رو که ارجاع به عقل به منزله‌ی تمامیتی متضاد با بی‌عقلی بیهوده و پوچ است. و سرانجام از آن رو که چنین محاکمه‌ای ما را محکوم می‌کند که نقش دلبخواهی و کسالت‌بار عقل‌گرا یا عقل‌ستیز را ایفا کنیم.

آیا باید آن نوع عقل‌باوری‌یی را تحلیل کنیم که به نظر می‌رسد مختص فرهنگ مدرن ماست و خاستگاه آن *Aufklärung* [روشنگری] است؟ رویکرد برخی از اعضای مکتب فرانکفورت چنین است. با این حال، هدف من نه آغاز بحثی در مورد آثار آنان که با وجود این بسیار مهم و ارزش‌مندند، بلکه ارائه‌ی

شیوهی دیگری از تحلیل مناسبات میان عقلانی سازی و قدرت است. بی شک عاقلانه تر آن است که عقلانی سازی جامعه یا فرهنگ را به طور کلی در نظر نگیریم، بلکه فرایندی را در چندین حوزه تحلیل کنیم که هر یک از آن‌ها به یک تجربه‌ی بنیادین ارجاع دارند: دیوانگی، بیماری، مرگ، جرم، سکسوالیته و غیره. فکر می‌کنم که کلمه‌ی «عقلانی سازی» خطرناک است. آنچه باید انجام دهیم تحلیل عقلانیت‌های خاص است و نه اشاره‌ی پیوسته به پیشرفت‌های عقلانی سازی به طور اعم.

حتا اگر روشنگری مرحله‌ای بسیار مهم از تاریخ ما و توسعه‌ی تکنولوژی سیاسی باشد، معتقدم که اگر می‌خواهیم بفهمیم با چه سازوکارهایی در دام تاریخ خاص مان گرفتاریم، باید به فرایندهایی به مراتب دورتر رجوع کنیم. در این جا می‌خواهم شیوه‌ی دیگری از رفتن به سمت اقتصاد جدید روابط قدرت را پیشنهاد کنم که هم تجربی تر باشد، هم ارتباط مستقیم‌تری با موقعیت کنونی مان داشته باشد و هم متضمن مناسبات بیش‌تری میان نظریه و عمل باشد. این شیوه‌ی جدید پژوهش عبارت است از این‌که شکل‌های مقاومت در برابر انواع متفاوت قدرت را نقطه عزیمت خود قرار دهیم. یا اگر بخواهیم استعاره‌ی دیگری به کار ببریم، این شیوه‌ی جدید عبارت است از استفاده از مقاومت به منزله‌ی کاتالیزوری شیمیایی که امکان می‌دهد روابط قدرت آشکار شود و ببینیم که این روابط در کجا جا دارند و بتوانیم نقاط کاربرد این روابط و روش‌های مورد استفاده‌شان را کشف کنیم. به جای تحلیل قدرت از دیدگاه عقلانیت درونی‌اش، باید روابط قدرت را از خلال رویارویی استراتژی‌ها تحلیل کنیم.

برای مثال، برای درک آن‌چه جامعه از «عقل سلیم» می‌فهمد، شاید باید آن‌چه در حوزه‌ی دیوانگی روی می‌دهد، تحلیل کنیم. و به همین ترتیب، برای درک آن‌چه از قانون‌مندی می‌فهمیم، باید آن‌چه در قلمرو بی قانونی می‌گذرد، تحلیل کنیم. و برای درک این‌که روابط قدرت چیست، شاید باید شکل‌های مقاومت و تلاش‌هایی برای گسستن این روابط را تحلیل کنیم.

من مجموعه‌ای از مخالفت‌ها را که در این چند سال اخیر توسعه یافته‌اند، به منزله‌ی نقطه عزیمت پیشنهاد می‌کنم: مخالفت با قدرت مردان بر زنان، مخالفت با قدرت والدین بر کودکان‌شان، مخالفت با قدرت روان‌پزشکی بر بیماران روانی، مخالفت با قدرت پزشکی بر جمعیت، مخالفت با قدرت اداره‌ی شیوه‌ی زیست انسان‌ها.

کافی نیست بگوییم که این مخالفت‌ها مبارزاتی علیه اقتدارند؛ بلکه باید تلاش کنیم فصول مشترک این مخالفت‌ها را به شیوه‌ای دقیق‌تر تعریف کنیم. (۱) این‌ها مبارزه‌هایی «تراگذرنده»^۱ اند؛ منظورم این است که این مبارزه‌ها به یک کشور خاص محدود نمی‌شوند. به طور قطع، در برخی از کشورها، این مبارزه‌ها سهل‌تر گسترش می‌یابند و توسعه‌ی بیش‌تری دارند، اما محدود به نوع خاصی از حکومت سیاسی یا اقتصادی نیستند.

(۲) هدف این مبارزه‌ها اثرهای قدرت آن‌گونه که هستند، است. برای مثال، انتقاد از حرفه‌ی پزشکی پیش‌ازهمه انتقاد از هدف کسب سود در این حرفه نیست، بلکه انتقاد از اعمال بدون کنترل قدرت بر بدن‌ها، بر سلامت افراد، بر زندگی و بر مرگ‌شان است.

(۳) این‌ها مبارزه‌هایی «بی‌واسطه»^۲ اند و این به دو دلیل است. نخست از آن‌رو که افراد آن مراجعی از قدرت را نقد می‌کنند که پیش‌ازهمه به آنان نزدیک است، مراجعی که کنش خود را بر آنان اعمال می‌کند. مردم در جست‌وجوی «دشمن شماره‌ی یک» نیستند، بلکه دشمن بی‌واسطه را جست‌وجو می‌کنند. سپس از آن‌رو که آن‌ها انتظار ندارند که راه‌حلی برای مسائل‌شان در آینده بیابند (یعنی در وعده‌ی آزادسازی، در انقلاب‌ها، در پایان مبارزه‌ی طبقاتی). در مقایسه با مقیاس نظری تبیین و در مقایسه با نظم انقلابی که مبارزات را برای مورخ دوقطبی می‌کند، این‌ها مبارزه‌هایی بی‌نظم^۲ اند.

1. «transversale»

2. anarchique/anarchical

اما این‌ها بدیع‌ترین ویژگی‌های مبارزه‌ها نیستند. می‌توان خصوصیت‌شان را بیش‌تر این‌چنین تعریف کرد:

(۴) این‌ها مبارزه‌هایی‌اند که جایگاه فرد را زیر سؤال می‌برند: از یک سو، این مبارزه‌ها بر حق تفاوت و بر هر آن چیزی تأکید دارند که می‌تواند فرد را حقیقتاً فرد کند. از سوی دیگر، این مبارزه‌ها بر هر آن چیزی حمله می‌برند که می‌تواند فرد را منفرد و مجزا کند، ارتباط او را با دیگران بگسلد، زندگی باهمستان^۱ را تجزیه کند، فرد را وادارد که در لاک خود فرو رود و او را به هویت خویش مقید می‌کند.

این مبارزه‌ها دقیقاً له یا علیه «فرد» نیستند، بلکه با هر آن چیزی مخالفت می‌کنند که می‌توان «حکومت از طریق فردیت‌سازی^۲» نامید.

(۵) این مبارزه‌ها در برابر اثرهای قدرتی مقاومت می‌کنند که با دانش، قابلیت و صلاحیت در پیوند است. این مبارزه‌ها علیه امتیازهای دانش مبارزه می‌کنند. اما همچنین با رازآمیزی، تحریف و هر آن‌چه ممکن است بازنمایی‌های فریبنده‌ای باشد که به مردم تحمیل می‌شود، مخالفت می‌کنند. در این مبارزه‌ها هیچ چیز «علم‌گرایانه» (یعنی هیچ باور جزمی به ارزش دانش علمی) وجود ندارد، اما ردوانکار شک‌آمیز یا نسبی‌گرایانه‌ی هر حقیقت تصدیق‌شده‌ای نیز وجود ندارد. آن‌چه زیر سؤال می‌رود، شیوه‌ای است که دانش به گردش درمی‌آید و عمل می‌کند، مناسبات دانش با قدرت و به اختصار، نظام دانش.

(۶) سرانجام این‌که همه‌ی مبارزه‌های کنونی حول پرسشی واحد می‌چرخند: ما کیستیم؟ این مبارزه‌ها از این انتزاع‌ها امتناع می‌ورزند و خشونت اعمال‌شده‌ی دولت اقتصادی و ایدئولوژیک را که فردیت‌مان را نادیده می‌گیرد، رد می‌کنند، و همچنین تفتیش علمی یا اداری که هویت‌مان را تعیین می‌کند، رد می‌کنند.

1. vie communautaire/community life

2. «individualisation»

مختصر این که هدف اصلی این مبارزه‌ها آن قدرها حمله بردن به نهادی از قدرت یا یک گروه، یک طبقه یا نخبگان نیست، بلکه تکنیکی خاص و شکلی از قدرت است.

این شکل از قدرت که بر زندگی روزمره‌ی بی‌واسطه اعمال می‌شود، افراد را طبقه‌بندی می‌کند، با فردیت خاص‌شان مشخص می‌کند، آنان را به هویت‌شان مقید می‌کند، و بر آنان قانونی از حقیقت را تحمیل می‌کند که باید بپذیرند و دیگران نیز باید این قانون را در آنان بازشناسند. این شکلی از قدرت است که افراد را به سوژه تبدیل می‌کند. در کلمه‌ی «سوژه» دو معنا وجود دارد: سوژه‌ی تابع دیگری از طریق کنترل و وابستگی، و سوژه مقید به هویت خویش از طریق آگاهی یا شناخت از خود. در هر دو حالت، این کلمه شکلی از قدرت را القا می‌کند که به انقیاد درمی‌آورد و سوژه-منقاد می‌سازد.

به‌طور کلی می‌توان گفت که سه نوع مبارزه وجود دارد: مبارزه‌هایی علیه شکل‌های سلطه (قومی، اجتماعی و مذهبی)؛ مبارزه‌هایی علیه شکل‌های استثمار که فرد را از آنچه تولید می‌کند، جدا می‌کند؛ و مبارزه‌هایی علیه هر آنچه فرد را به خودش مقید می‌کند و بدین ترتیب او را تابع دیگران می‌کند (مبارزه‌هایی علیه سوژه-منقادسازی^۱، علیه شکل‌های گوناگون سوژه‌مندی^۲ و تبعیت).

تاریخ پُر است از مثال‌هایی از این سه نوع مبارزه‌ی اجتماعی، حال چه مبارزه‌هایی منفرد، چه مرتبط با یک‌دیگر؛ اما حتا هنگامی که این مبارزه‌ها درهم آمیخته‌اند، تقریباً همواره یکی از آن‌ها غالب است. برای مثال در جوامع فئودالی، مبارزه علیه شکل‌های سلطه‌ی قومی یا اجتماعی غالب است، هرچند استثمار اقتصادی عاملی بسیار مهم در شورش‌ها بود. در سده‌ی نوزدهم، مبارزه علیه استثمار غالب بود.

و امروز مبارزه علیه شکل‌های سوژه-منقادسازی – علیه تبعیت از

1. assujettissement

2. subjectivité/subjectivity

سوژه‌مندی - بیش از پیش غالب شده‌است، حتا اگر مبارزه علیه سلطه و استثمار نه تنها محو نشده‌باشد، که برعکس.

فکر می‌کنم این نخستین بار نیست که جامعه‌ی ما با این نوع مبارزه روبه‌رو می‌شود. باید تمامی آن جنبش‌هایی را که در سده‌ی پانزدهم و شانزدهم روی داد و بیان و توجیه خود را در نهضت اصلاح دین می‌یافت، نشانه‌های بحران مهمی فهمید که تجربه‌ی غربی از سوژه‌مندی را تحت تأثیر قرار داد، و نشانه‌های شورش علیه آن نوع قدرت مذهبی و اخلاقی که در قرون وسطا به این سوژه‌مندی شکل داده‌بود. پس نیازی به مشارکت مستقیم در زندگی معنوی، در روند رستگاری و در حقیقت نهفته در کتاب مقدس احساس شد و این همه گواهی است بر مبارزه‌ای برای سوژه‌مندی نوین.

می‌دانم که چه ایرادهایی ممکن است گرفته شود. ممکن است بگویند که تمام انواع سوژه-منقادی فقط پدیده‌هایی مشتق و منتج از سایر فرایندهای اقتصادی و اجتماعی‌اند: نیروهای تولید، مبارزات طبقاتی و ساختارهای ایدئولوژیک که نوع سوژه‌مندی را تعیین می‌بخشند. آشکار است که نمی‌توان سازوکارهای سوژه-منقادی را بدون در نظر گرفتن مناسبات‌شان با سازوکارهای استثمار و سلطه، مطالعه کرد. اما این سازوکارهای تبعیت صرفاً «نقطه‌ی انتهایی» سایر سازوکارهای اساسی‌تر نیستند. این سازوکارها روابطی پیچیده و چرخه‌ای با سایر شکل‌ها دارند.

دلیل غلبه‌ی این نوع از مبارزه در جامعه‌ی ما این واقعیت است که شکل جدیدی از قدرت سیاسی از سده‌ی شانزدهم به بعد پیوسته توسعه یافته‌است. این ساختار جدید سیاسی همان‌طور که می‌دانیم، دولت است. اما اغلب دولت را نوعی از قدرت سیاسی تصور کرده‌اند که افراد را نادیده می‌گیرد و فقط به منافع جامعه، یا باید بگوییم، به منافع یک طبقه یا گروهی از شهروندان توجه دارد.

این کاملاً درست است. با این حال می‌خواهم بر این واقعیت تأکید کنم که قدرت دولت - و این یکی از دلایل نیروی آن است - شکلی از قدرت است

که هم فردیت‌ساز است هم تمامیت‌ساز^۱. به اعتقاد من، در تاریخ جوامع بشری، حتا در جامعه‌ی چین قدیم، هرگز ترکیبی تا این اندازه پیچیده از تکنیک‌های فردیت‌ساز و رویه‌های تمامیت‌ساز در درون ساختارهای سیاسی یکسان دیده نمی‌شود.

این امر ناشی از این واقعیت است که دولت مدرن غربی یک تکنیک قدیمی قدرت را در یک شکل سیاسی جدید ادغام کرد، تکنیکی که در نهادهای مسیحی متولد شده بود. این تکنیک قدرت را «قدرت شبانی»^۲ بنامیم.

نخست چند کلمه‌ای در باب این قدرت شبانی صحبت می‌کنیم. اغلب گفته می‌شود مسیحیت رمزگانی اخلاقی را به وجود آورد که اساساً با رمزگان اخلاقی جهان باستان متفاوت است. اما عموماً کم‌تر بر این واقعیت تأکید می‌شود که مسیحیت روابط جدیدی از قدرت را در سرتاسر جهان باستان ارائه و گسترش داد.

مسیحیت یگانه مذهبی است که به صورت کلیسا سازمان یافت، و بدین ترتیب، مسیحیت به مثابه کلیسا این اصل را مسلم فرض گرفت که برخی از افراد به دلیل قابلیت مذهبی‌شان، و نه در مقام شاه، صاحب منصب، پیامبر، غیب‌گو، نیکوکار یا آموزگار، بلکه در مقام شبان، شایسته‌ی خدمت به دیگران‌اند. با این حال، این کلمه بر شکل کاملاً خاصی از قدرت دلالت دارد. (۱) قدرت شبانی شکلی از قدرت است که هدف نهایی آن تضمین رستگاری افراد در جهان آخرت است.

(۲) قدرت شبانی صرفاً شکلی از قدرت نیست که حکم براند؛ بلکه همچنین آماده است تا خود را برای زندگی و رستگاری رمة قربانی کند. بنابراین، این قدرت متمایز است از قدرت سلطنتی که خواهان قربانی شدن بخشی از اتباع‌اش به منظور نجات تاج و تخت است.

1. totalisatrice/totalizing

2. «pouvoir pastoral»/«pastoral power»

۳) قدرت شبانی شکلی از قدرت است که صرفاً دغدغهی کل جماعت را ندارد، بلکه دل‌نگران هر فرد خاص در طول تمام عمرش است.

۴) سرانجام این‌که این شکل از قدرت نمی‌تواند بدون شناخت از آن‌چه در ذهن آدم‌ها می‌گذرد، بدون کنکاش نفس‌شان، و بدون واداشتن آنان به برملا کردن درونی‌ترین رازهای‌شان، اعمال شود. این شکل از قدرت متضمن شناختی از وجدان و قابلیت هدایت آن است.

این شکل از قدرت (برعکس قدرت سیاسی) به سوی رستگاری معطوف است. این شکل از قدرت (برعکس اصل حاکمیت) وقفی^۲ است و (برعکس قدرت حقوقی) فردیت‌ساز. این شکل از قدرت در سرتاسر زندگی امتداد و حضور دارد؛ این شکل از قدرت با تولید حقیقت (حقیقت خود فرد) در پیوند است.

اما ممکن است به من بگویید که این همه به تاریخ تعلق دارد و شبان‌کارگی اگر نه محو، دست‌کم اساس کارایی‌اش را از دست داده است.

درست است، اما فکر می‌کنم باید میان دو جنبه از قدرت شبانی تمایز قائل شویم: میان نهادینه‌سازی کلیسا که محو شده است یا دست‌کم قدرت‌اش را از سده‌ی هجدهم به بعد از دست داده است، و کارکرد این نهادینه‌سازی که خارج از نهاد کلیسا، بسط و گسترش یافته است.

در حدود سده‌ی هجدهم، پدیده‌ای مهم روی داد که توزیع جدید و بازسازمان‌دهی این نوع از قدرت فردیت‌ساز است.

به اعتقاد من، نباید «دولت مدرن» را تمامیتی در نظر بگیریم که بر فراز افراد و با نادیده گرفتن آن‌چه هستند و زیست‌شان، توسعه یافت، بلکه برعکس باید آن را ساختاری کاملاً ساخته و پرداخته در نظر بگیریم که افراد به یک شرط می‌توانند در آن ادغام شوند: به این شرط که این فردیت شکلی جدید بیابد و از مجموعه‌ای از سازوکارهای خاص تبعیت کند.

1. âme/soul

2. oblativ

از یک لحاظ می‌توان دولت را یک زهدان مدرنِ فردیت‌سازی یا شکل جدیدی از قدرت شبانی دید.

می‌خواهم چند کلمه‌ای درمورد این قدرت جدید شبانی اضافه کنم. (۱) طی تحول این قدرت، شاهد تغییری در هدف آن بوده‌ایم. هدایت مردم به سمت رستگاری در جهان آخرت دیگر مسئله نیست، بلکه تضمین این رستگاری در همین جهان مسئله است. و در این بافت، کلمه‌ی «رستگاری» چندین معنا می‌یابد: معنای سلامت، رفاه (یعنی سطح عینی زندگی، دارایی کافی)، امنیت، محافظت در برابر حوادث. شماری از اهداف «زمینی» جایگزین اهداف مذهبی شبان‌کارگی سنتی شد، و از آن‌جا که بنابر دلایلی گوناگون، برخی از این اهداف اهداف جانبی و درجه‌ی دوم شبان‌کارگی سنتی بودند، این جایگزینی به مراتب سهل‌تر انجام گرفت. کافی است نقش پزشکی و کارکرد رفاهی و اجتماعی آن را در نظر بگیریم که تا مدت‌ها کلیساهای کاتولیک و پروتستان آن را تضمین می‌کردند.

(۲) همزمان با این تغییر، متولیان قدرت شبانی نیز افزایش یافتند. گاهی این شکل از قدرت را دستگاه دولتی، یا دست‌کم، نهادی عمومی همچون پلیس اعمال می‌کردند (فراموش نکنیم که پلیس در سده‌ی هجدهم نه تنها برای حفظ نظم و قانون و برای یاری‌رساندن به حکومت‌ها در مبارزه علیه دشمنان‌شان، بلکه برای تأمین آذوقه‌ی شهرها، حفظ بهداشت و سلامت و محافظت از تمامی معیارهایی ایجاد شد که برای توسعه‌ی صناعت و تجارت ضروری قلمداد می‌شد). گاهی بنگاه‌هایی خصوصی، انجمن‌های مددکاری، نیکوکاران و به‌طور کلی، انسان‌دوستان قدرت شبانی را اعمال می‌کردند. از سوی دیگر، نهادهایی قدیمی نظیر خانواده نیز عهده‌دار کارکردهای شبانی شدند. سرانجام، ساختارهایی پیچیده این قدرت شبانی را اعمال می‌کردند، نظیر پزشکی که هم شامل فعالیت‌های خصوصی (فروش خدمات بر مبنای اقتصاد بازار) بود، هم شامل برخی نهادهای عمومی همچون بیمارستان‌ها.

(۳) سرانجام این‌که بس‌گانه‌شدنِ اهداف و کارگزاران قدرت شبانی امکان داد

که توسعه‌ی دانش در مورد انسان حول دو نقش متمرکز شود: یکی نقش تمامیت‌ساز و کمی در مورد جمعیت؛ و دیگری نقشی تحلیلی در مورد فرد. یکی از نتایج این امر این است که قدرت شبانی که برای قرن‌ها - در واقع طی بیش از یک هزاره - به یک نهاد کاملاً خاص مذهبی متصل بود، به ناگاه در کل بدن اجتماعی گسترش یافت؛ و بر شمار کثیری از نهادها تکیه کرد. و به جای این که یک قدرت شبانی و یک قدرت سیاسی داشته باشیم که کم و بیش در پیوند با یک دیگر و کم و بیش رقیب یک دیگر باشند، شاهد توسعه‌ی یک «تاکتیک» فردیت‌ساز هستیم که سرشت‌نمای کل سلسله‌ی قدرت‌های بس‌گانه است: قدرت خانواده، قدرت پزشکی، قدرت روان‌پزشکی، قدرت آموزش، قدرت کارفرمایان و غیره.

در پایان سده‌ی هجدهم، کانت در یک نشریه‌ی آلمانی به نام *Berliner Monatschrift*، متنی بسیار کوتاه با عنوان «Was heisst Aufklärung?» [«روشنگری چیست؟»] به چاپ رساند. تا مدت‌ها و هنوز هم، این متن را متنی نسبتاً کم‌اهمیت تلقی کرده‌اند.

اما من این متن را هم شگفت‌آور، هم جالب و پیچیده می‌یابم، زیرا برای نخستین بار یک فیلسوف وظیفه‌ی فلسفه را نه تنها تحلیل نظام یا بنیان‌های متافیزیکی دانش علمی، بلکه تحلیل رویدادی تاریخی - رویداد اخیر و حتا رویداد اکنونیت - می‌داند.

هنگامی که کانت در ۱۷۸۴ می‌پرسد «روشنگری چیست؟»، منظور او این است که «چه چیزی در این لحظه می‌گذرد؟» بر ما چه می‌گذرد؟ این جهان، این دوره و این لحظه‌ی خاصی که در آن زندگی می‌کنیم، چیست؟

یا به عبارت دیگر، «ما چیستیم؟» ما در مقام روشنگر، به منزله‌ی بخشی از عصر روشنگری و در مقام شاهدان این عصر چیستیم؟ این پرسش را مقایسه کنیم با پرسش دکارتی من کیستم؟ من در مقام سوژه‌ای یگانه، اما عام و غیرتاریخی کیستم؟ برای دکارت، من هرکسی، در هر جایی و در هر لحظه‌ای است.

اما پرسشی که کانت مطرح می‌کند، متفاوت است: ما در این لحظه‌ی خاص از تاریخ چیستیم؟ این پرسش هم ما، هم موقعیت کنونی مان را تحلیل می‌کند. این جنبه از فلسفه اهمیتی بیش از پیش یافت. برای مثال در هگل، نیچه ... جنبه‌ی دیگر، یعنی جنبه‌ی «فلسفه‌ی عام» محو نشد. اما وظیفه‌ی فلسفه، یعنی تحلیل نقادانه‌ی جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، بیش از پیش اهمیت یافت. شاید قطعی‌ترین مسئله‌ی فلسفه مسئله‌ی دوران کنونی و مسئله‌ی چستی ما در این لحظه‌ی خاص است. شاید امروز هدف اصلی نه کشف، بلکه رد آن‌چه هستیم، باشد. برای رهایی خود از این «مخمصه‌ی دوگانه‌ی سیاسی، یعنی فردیت‌سازی و تمامیت‌سازی همزمان ساختارهای قدرت مدرن، باید آن‌چه را می‌توانیم باشیم، تصور کنیم و برسازیم. برای نتیجه‌گیری می‌توان گفت که مسئله‌ی سیاسی، اخلاقی، اجتماعی و فلسفی‌یی که امروز برای ما مطرح است، نه تلاش برای رهاکردن فرد از دولت و نهادهایش، بلکه رهاکردن خودمان هم از دولت، هم از این نوع فردیت‌سازی متصل به آن است. باید با رد آن نوع فردیتی که طی چندین قرن بر ما تحمیل شده است، شکل‌های جدیدی از سوژه‌مندی را ایجاد کنیم.

قدرت چگونه اعمال می‌شود؟

از دید برخی، پرسش در مورد «چگونگی» قدرت به معنای آن است که خودمان را به توصیف اثرهای قدرت محدود کنیم، بی‌آن‌که این اثرها را به علل یا به یک ماهیت بنیادین ارتباط دهیم. بدین ترتیب، این قدرت به جوهری رازآمیز بدل می‌شود که مانع از تحقیق در باب خود این جوهر می‌شود، و این بی‌شک از آن‌روست که ترجیح می‌دهیم این جوهر را «زیر سؤال» نبریم. به نظر می‌رسد که در این دیدگاه که هرگز به روشنی مدلل نشده است، این افراد به وجود نوعی تقدیر باور دارند. اما آیا خود همین باور آنان حاکی از این پیش‌فرض نیست که قدرت چیزی است که با خاستگاه متمایزش، ماهیت بنیادین‌اش و نمودهایش وجود دارد؟

اگر عجالتاً مزیتی به این پرسش در مورد «چگونگی» می‌دهم، از آن‌رو نیست که می‌خواهم پرسش در باب «چیستی» یا «چرایی» را حذف کنم. بلکه برای آن است که این پرسش‌ها به شیوه‌ای دیگر طرح شود؛ یا به عبارت بهتر، آیا درست است که قدرتی را تصویر کنیم که چیستی، چرایی و چگونگی را یک‌جا در خود گرد می‌آورد. به عبارتی صریح‌تر، می‌خواهم بگویم که شروع تحلیل با «چگونه» به معنای وارد کردن این ظن است که چنین قدرتی وجود ندارد. در هر حال، از خود پرسیم که به هنگام استفاده از این واژه‌ی باشکوه، فراگیر و جوهرساز^۱، چه محتواهای قابل‌تعیینی را می‌توان در نظر داشت؛ و به این نکته ظن ببریم که وقتی بی‌وقفه در برابر این پرسش دوگانه در جا می‌زنیم که «قدرت چیست؟ و از کجا می‌آید؟»، مجموعه‌ای از واقعیت‌های بسیار پیچیده از دست‌مان در می‌رود. پرسش کوتاه و کاملاً ساده و تجربی «چگونه روی می‌دهد؟» به منظور وارد کردن مخفیانه‌ی یک «متافیزیک» یا یک «هستی‌شناسی» قدرت نیست؛ بلکه به معنای تلاش برای پژوهشی نقادانه در درون مایه‌ی قدرت است.

۱. «چگونه» نه در معنای «قدرت چگونه متجلی می‌شود؟»، بلکه در معنای «قدرت چگونه اعمال می‌شود؟»، «چگونه افراد به‌قولی قدرتی بر دیگران اعمال می‌کنند؟»

باید این قدرت را متمایز کنیم نخست از قدرتی که بر چیزها اعمال می‌کنیم و توانایی تغییر، استفاده، مصرف یا تخریب چیزها را می‌دهد - قدرتی که دلالت دارد بر توانایی‌هایی که مستقیماً در بدن وجود دارند یا با ابزارهای بیرونی انتقال یافته‌اند. باید گفت که در این مورد «توانایی» مورد نظر است. در مقابل، سرشت‌نمای قدرتی که در این‌جا تحلیل می‌کنیم، این است که روابط میان افراد (یا گروه‌ها) را به کار می‌گیرد. زیرا نباید در این مورد دچار اشتباه شویم، یعنی اگر از قدرتِ قوانین، نهادها یا ایدئولوژی‌ها صحبت

1. substantificateur/reifying

می‌کنیم، اگر از ساختارها یا سازوکارهای قدرت صحبت می‌کنیم، صرفاً از آن‌روست که این نکته را فرض می‌گیریم که «برخی از افراد» بر دیگران اعمال قدرت می‌کنند. واژه‌ی «قدرت» دلالت دارد بر روابط میان «طرف‌ها» (منظورم نظامی از بازی نیست، بلکه صرفاً، و عجالتاً به‌طور بسیار کلی، منظورم مجموعه‌ای است از کنش‌هایی که یک‌دیگر را برمی‌انگیزند و به یک‌دیگر پاسخ می‌دهند).

همچنین باید روابط قدرت را متمایز کنیم از مناسبات هم‌رسانی^۱ که اطلاعاتی را از طریق زبان، نظامی از نشانه‌ها یا هر رسانه‌ی نمادین دیگری انتقال می‌دهند. بی‌شک هم‌رسانی همواره شیوه‌ای از کنش بر دیگری یا دیگران است. اما هرچند هدف یا نتیجه‌ی تولید و به‌گردش درآوردن عناصر دلالت‌گر ممکن است اثرهای قدرت را در پی داشته‌باشد، اما اثرهای قدرت صرفاً جنبه‌ای از این هدف یا نتیجه نیست. روابط قدرت چه از نظام‌های هم‌رسانی بگذرند، چه نگذرند، خصوصیت خود را دارند.

پس نباید «روابط قدرت»، «مناسبات هم‌رسانی» و «توانایی‌های عینی» را با یک‌دیگر یکی گرفت. این به معنای وجود سه عرصه‌ی مجزا نیست؛ به این معنا هم نیست که از یک سو عرصه‌ی چیزها، تکنیک‌های هدف‌مند، کار و تغییر امر واقع وجود دارد، از سوی دیگر عرصه‌ی نشانه‌ها، هم‌رسانی و رابطه‌ی متقابل و تولید معنا، و سرانجام عرصه‌ی استیلای ابزارهای الزام‌آور، نابرابری و کنش انسان‌ها بر انسان‌ها (۱). سه نوع از روابط مورد نظر است که در واقع همواره درهم تنیده‌اند، تکیه‌گاه متقابل یک‌دیگرند و به‌طور متقابل به‌منزله‌ی وسیله‌ی یک‌دیگر برای رسیدن به یک هدف عمل می‌کنند. کاربست توانایی‌های عینی در مقدماتی‌ترین شکل‌هایش مستلزم مناسبات هم‌رسانی است (چه در قالب اطلاعاتی پیشاپیش کسب‌شده، چه در قالب کار مشترک)؛ کاربست این توانایی‌ها با روابط قدرت نیز مرتبط است (چه

1. communication

به صورت وظایف اجباری، چه حرکاتی که یک سنت یا نوآموزی تحمیل می‌کند، و چه زیرتقسیمات یا توزیع کم‌وبیش اجباری کار). مناسبات هم‌رسانی متضمن فعالیت‌های هدف‌مندند (حتا اگر منظور فقط کاربست «درست» عناصر دلالت‌گر باشد)، و با تغییر حوزه‌ی اطلاعاتی طرف‌ها، اثرهای قدرت را تولید می‌کنند. روابط قدرت نیز تا حدود بسیار زیادی از طریق تولید و مبادله‌ی نشانه‌ها، اعمال می‌شود و این روابط چندان قابل تفکیک نیست از فعالیت‌های هدف‌مند، چه فعالیت‌هایی که اعمال این قدرت را امکان‌پذیر می‌کنند (مانند تکنیک‌های تعلیم و تربیت، رویه‌های استیلا، شیوه‌های کسب اطاعت)، یا فعالیت‌هایی که برای عمل کردن، به مناسبات قدرت متوسل می‌شوند (برای مثال تقسیم کار و پایگان‌بندی وظایف).

به طور قطع، هماهنگی میان این سه نوع از روابط نه یک شکل است، نه ثابت. در یک جامعه‌ی معین، یک نوع عمومی از تعادل میان فعالیت‌های هدف‌مند، نظام‌های هم‌رسانی و روابط قدرت وجود ندارد. بلکه شکل‌هایی گوناگون، مکان‌هایی گوناگون، موقعیت‌ها یا مناسبت‌هایی گوناگون وجود دارد که در آن‌ها این روابط متقابل بر مبنای الگویی خاص مستقر می‌شود. اما همچنین «مجموعه‌ها»یی وجود دارد که در آن‌ها سازگاری میان توانایی‌ها، شبکه‌های هم‌رسانی و روابط قدرت نظام‌هایی قاعده‌مند و هماهنگ می‌سازند. برای مثال یک نهاد آموزشی را در نظر بگیریم: آرایش مکانی این نهاد، مقررات دقیق حاکم بر زندگی درونی آن، فعالیت‌های متفاوتی که در آن سازمان می‌یابند، شخصیت‌های گوناگونی که در آن زندگی می‌کنند یا با یک‌دیگر ملاقات می‌کنند و هریک کارکرد، مکان و سیمایی کاملاً تعریف شده دارند؛ همه‌ی این‌ها یک «مجموعه»ی توانایی-هم‌رسانی-قدرت را می‌سازد. فعالیت‌هایی که یادگیری و کسب توانایی‌ها یا انواع رفتار را تضمین می‌کند، از طریق مجموعه‌ای کامل از هم‌رسانی‌های قاعده‌مند (درس‌ها، پرسش و پاسخ‌ها، فرمان‌ها، تشویق‌ها، نشانه‌های رمزگذاری شده‌ی اطاعت، و نشان‌های تفاوت‌گذارانه‌ی «ارزش» هر فرد و سطوح دانش) و از طریق

سلسله‌ای تمام‌عیار از رویه‌های قدرت (حصارکشی، مراقبت، پاداش و تنبیه، پایگان‌بندی هر می) عمل می‌کند.

این مجموعه‌ها که در آن‌ها کاربست توانایی‌های تکنیکی و بازی هم‌رسانی‌ها و روابط قدرت با یک‌دیگر و مطابق فرمول‌هایی سنجیده سازگار می‌شوند، همان چیزی را می‌سازند که با اندکی بسط معنای این کلمه، می‌توان «انضباط‌ها» نامید. تحلیل تجربی برخی از انضباط‌ها، آن‌گونه که از لحاظ تاریخی ساخته شده‌اند، به همین دلیل فایده‌ای معین دارد. نخست از آن‌رو که انضباط‌ها برحسب شاکله‌هایی به‌طور مصنوعی واضح و پالایش‌یافته، نشان می‌دهند که نظام‌های هدف‌مندی عینی، هم‌رسانی‌ها و قدرت چگونه می‌توانند به یک‌دیگر چفت‌وبست شوند. همچنین از آن‌رو که این انضباط‌ها الگوهای متفاوتی از چفت‌وبست‌شدن را نشان می‌دهند: گاهی با تفوق مناسبات قدرت و اطاعت (مثل انضباط‌های صومعه و ندامتگاه)، گاهی با تفوق فعالیت‌های هدف‌مند (مثل انضباط‌های کارگاه‌ها یا بیمارستان‌ها)، و گاهی با تفوق مناسبات هم‌رسانی (مثل انضباط‌های کارآموزی و آموزشی)؛ همچنین گاهی با اشباع‌شدن از هر سه نوع از روابط (شاید مانند انضباط نظامی که در آن کثرتی از نشانه‌ها حاکی از حتا ازدیاد روابط فشرده و به‌دقت حساب‌شده‌ی قدرت به‌منظور تولید شماری از اثرهای تکنیکی‌اند).

نباید انضباطی‌شدن جوامع در اروپا از سده‌ی هجدهم به بعد را این‌طور فهمید که افراد این جوامع بیش‌ازپیش مطیع شده‌اند، یا این جوامع همگی به پادگان، مدرسه یا زندان شبیه شده‌اند؛ بلکه باید این‌طور فهمید که به دنبال سازگاری هرچه کنترل‌شده‌تر - بیش‌ازپیش عقلانی و اقتصادی - میان فعالیت‌های تولیدی، شبکه‌های هم‌رسانی و بازی روابط قدرت بوده‌اند.

پس برای آن‌که با تحلیل «چگونه»، درون‌مایه‌ی قدرت را بررسی کنیم، باید چند جابه‌جایی انتقادی را در پنداشت یک قدرت بنیادین وارد کنیم. یعنی ابژه‌ی تحلیل مان را نه خود قدرت، بلکه روابط قدرت قرار دهیم؛ روابط قدرتی که هم از توانایی‌های عینی، هم از مناسبات هم‌رسانی متمایزند و

می‌توان این روابط را در تنوع پیوندهای شان با این توانایی‌ها و این مناسبات فهمید.

۲. خصوصیت روابط قدرت در چیست؟

اعمال قدرت صرفاً رابطه‌ای میان «طرف‌ها»، طرف‌های فردی یا جمعی نیست؛ بلکه شیوه‌ای است از کنش برخی بر برخی دیگر. به‌طور قطع این بدان معناست که چیزی به منزله‌ی قدرت وجود ندارد، یا قدرتی (قدرت با یا بدون حرف بزرگ [Power یا power]) که به‌طور فراگیر، یکپارچه یا پراکنده، متمرکز یا منتشر اعمال شود. صرفاً قدرتی وجود دارد که «برخی» بر «دیگران» اعمال می‌کنند. قدرت فقط در کنش وجود دارد، حتا اگر درون حوزه‌ای از امکان‌های پراکنده و موجود باشد، حوزه‌ای متکی بر ساختارهای پایدار. این همچنین بدان معناست که قدرت از نوع توافق نیست؛ قدرت فی‌نفسه چشم‌پوشی از یک آزادی، واگذاری حق، یا واگذاری قدرت همه و هرکس به گروهی اندک‌شمار نیست (با این حال، این مانع از آن نیست که توافق بتواند شرطی برای وجود یا حفظ روابط قدرت باشد)؛ رابطه‌ی قدرت می‌تواند اثر یک توافق پیشین یا دائمی باشد؛ اما ماهیتاً نمود یک اجماع نیست.

آیا این بدان معناست که باید ویژگی خاص روابط قدرت را در خشونت جست‌وجو کنیم که می‌تواند شکل بدوی قدرت و راز دائمی و چاره‌ی نهایی آن باشد، خشونت‌ی که هنگامی که قدرت مجبور می‌شود نقاب برگیرد و خود را آن‌گونه که هست نشان دهد، در تحلیل نهایی، به منزله‌ی ماهیت حقیقی قدرت آشکار می‌شود؟ در واقع، آنچه رابطه‌ی قدرت را تعریف می‌کند، شیوه‌ی کنشی است که مستقیماً و بی‌واسطه بر دیگران وارد نمی‌آید، بلکه بر کنش خاص آن‌ها عمل می‌کند. کنشی بر کنش، بر کنش‌های احتمالی یا بالفعل، آتی یا کنونی. رابطه‌ی خشونت بر یک بدن یا بر چیزها اعمال می‌شود. رابطه‌ی خشونت مجبور می‌کند، مطیع می‌کند، درهم می‌شکند، تخریب می‌کند. رابطه‌ی خشونت تمام امکان‌ها را می‌بندد؛ پس قطب مقابل رابطه‌ی خشونت فقط می‌تواند انفعال باشد؛ و اگر این رابطه با مقاومتی مواجه

می‌شود، انتخاب دیگری جز درهم شکستن آن ندارد. در مقابل، رابطه‌ی قدرت با دو عنصر در پیوند است که برای آن‌که این رابطه دقیقاً رابطه‌ی قدرت باشد، ضروری‌اند: این‌که «دیگری» (آن کسی که قدرت بر او اعمال می‌شود) تا انتها به منزله‌ی سوژه‌ی کنش پذیرفته و حفظ شود؛ و این‌که در برابر رابطه‌ی قدرت، حوزه‌ی تمام‌عیاری از پاسخ‌ها، واکنش‌ها، اثرها و ابتکارات ممکن گشوده شود.

روشن است که استقرار روابط قدرت با استفاده از خشونت مغایرت ندارد، همچنان‌که با کسب توافق مغایرت ندارد؛ و بی‌شک هیچ اعمال قدرتی نمی‌تواند بدون یکی از آن دو و یا اغلب هر دو آن‌ها در آن واحد، انجام گیرد. اما حتا اگر خشونت و توافق ابزارها یا اثرهای روابط قدرت باشند، اصل یا ماهیت بنیادین آن را تشکیل نمی‌دهند. اعمال قدرت می‌تواند هر قدر که بخواهیم، قابل قبول و مطلوب باشد؛ اعمال قدرت می‌تواند از کشته پشته بسازد و در پس همه‌ی تهدیدهای قابل تصور پناه گیرد. اعمال قدرت به خودی خود یک خشونت نیست، خشونت‌ی که گاهی پنهان شود، یا یک توافق که به‌طور ضمنی تجدید شود. اعمال قدرت در حوزه‌ای از امکان‌ها عمل می‌کند که در این حوزه، رفتار سوژه‌های کنش‌گر قرار دارد. اعمال قدرت مجموعه‌ای از کنش‌ها بر کنش‌های ممکن است؛ اعمال قدرت برمی‌انگیزد، ترغیب می‌کند، اغوا می‌کند، تسهیل یا دشوارتر می‌کند، باز یا محدود می‌کند، کم‌تر یا بیش‌تر محتمل می‌کند؛ و درنهایت، ملزم می‌کند یا مطلقاً ممانعت می‌کند؛ اما در هر حال اعمال قدرت همواره شیوه‌ای است از کنش بر یک سوژه‌ی کنشگر یا بر سوژه‌های کنشگر و این از آن‌روست که این سوژه‌ها کنش می‌کنند یا قادر به کنش‌اند. مجموعه‌ای از کنش‌ها بر کنش‌های دیگر.

شاید دوبهلویی واژه‌ی «راهبری»^۱ امکان درک بهتر خصوصیت روابط قدرت را فراهم آورد. «راهبری» هم به معنای «هدایت» دیگران است (مطابق

1. «conduite»/«conduct»

سازوکارهای اجبار که کم‌وبیش سفت و سخت‌اند)، هم به معنای شیوه‌ی رفتار در حوزه‌ی کم‌وبیش باز امکان‌های رفتاری. اِعمال قدرت عبارت است از «هدایت رفتارها» و مدیریت امکان‌ها. اساساً قدرت بیش‌تر به پرسش «حکومت» ارتباط دارد تا به رویارویی میان دورقیب یا درگیری متقابل آن‌ها. باید معنای بسیار گسترده‌ای را که واژه‌ی حکومت در سده‌ی شانزدهم داشت، در نظر گیریم. این واژه صرفاً بر ساختارهای سیاسی و اداری دولت‌ها دلالت نداشت؛ بلکه به شیوه‌ی هدایت رفتار افراد یا گروه‌ها نیز اطلاق می‌شد: حکومت بر کودکان، بر روان‌ها، بر جماعت‌ها، بر خانواده‌ها، بر بیماران. این کلمه نه تنها دلالت داشت بر شکل‌های برساخته و مشروع سوژه-منقادی سازی سیاسی یا اقتصادی، بلکه بر شیوه‌های کم‌وبیش سنجیده و محاسبه‌شده‌ی کنش به منظور عمل روی امکان‌های کنش افراد دیگر. در این معنا، حکومت کردن ساختاردهی به حوزه‌ی ممکنِ کنشِ دیگران است. پس باید رابطه‌ی خاص قدرت را نه در خشونت و مبارزه یا قرارداد و رابطه‌ی اختیاری (که حداکثر می‌توانند ابزارهای آن باشند)، بلکه در شیوه‌ی تکین کنش که نه جنگی است نه حقوقی، یعنی حکومت جست‌وجو کرد.

اگر اِعمال قدرت را شیوه‌ای از کنش بر کنش‌های دیگران تعریف کنیم و این کنش‌ها را «حکومت» برخی بر دیگران - حکومت در گسترده‌ترین معنای این کلمه - توصیف کنیم، آنگاه عنصری مهم یعنی آزادی را وارد کرده‌ایم. قدرت صرفاً بر «سوژه‌های آزاد» و از آن حیث که «آزاد»ند، اِعمال می‌شود. منظور سوژه‌هایی فردی یا جمعی است که حوزه‌ای از امکان‌ها را در برابر خود دارند که انواع متفاوت رفتار، واکنش‌های گوناگون و شیوه‌های متفاوت رفتار می‌توانند در آن باشند. هر آن‌جا که از قطعیت‌ها و تعین‌ها اشباع است، رابطه‌ی قدرت وجود ندارد: بردگی وقتی فرد در غل و زنجیر است، یک رابطه‌ی قدرت نیست (در این صورت با رابطه‌ی جسمی مبتنی بر اجبار مواجه‌ایم)، مگر آن‌که فرد بتواند تحرکی داشته‌باشد و حتا در نهایت بگریزد. پس قدرت نقطه مقابل آزادی نیست و وجود یکی به معنای حذف دیگری

نیست (هر آن‌جا که قدرت اعمال شود، آزادی محو می‌شود)؛ بلکه بازی به مراتب پیچیده‌تری میان آن‌ها وجود دارد: در این بازی، آزادی شرط اعمال قدرت به نظر می‌رسد (هم پیش شرط اعمال قدرت، چون باید آزادی وجود داشته باشد تا قدرت اعمال شود، هم پشتوانه‌ی دائمی آن، چون بدون امکان نافرمانی، قدرت معادل یک اجبار جسمی خواهد بود، و اگر آزادی کاملاً از قدرتی که بر آن اعمال می‌شود، بگریزد، قدرت از همین رو محو می‌شود و باید برای خود جایگزینی در زور بی‌قید و شرط خشونت بیاید)؛ اما آزادی نیز آن چیزی به نظر می‌رسد که فقط می‌تواند در معرض اعمال قدرتی قرار گیرد که در نهایت، می‌کوشد آزادی را کاملاً تعین بخشد.

پس رابطه‌ی قدرت و نافرمانی آزادی قابل تفکیک نیستند. مسئله‌ی محوری قدرت مسئله‌ی «بردگی اختیاری» نیست (چگونه می‌توانیم بخواهیم که برده باشیم؟)؛ سرکشی اراده و سازش‌ناپذیری آزادی در بطن رابطه‌ی قدرت وجود دارد و همواره آن را برمی‌انگیزد. به جای یک «آنتاگونیسم» ذاتی [میان قدرت و آزادی]، بهتر است از یک «مبارزه‌جویی»^۱ سخن بگوییم، از رابطه‌ای که هم برانگیختن متقابل است، هم مبارزه؛ بهتر است کم‌تر از تضاد که دو طرف را از حرکت باز می‌دارد، بلکه از یک برانگیختن دائمی سخن بگوییم.

۳. چگونه رابطه‌ی قدرت را تحلیل کنیم؟

می‌توان رابطه‌ی قدرت را با توجه به نهادهایی کاملاً معین تحلیل کرد و باید بگوییم که چنین کاری کاملاً موجه است؛ این نهادها رصدگاهی ممتاز برای درک روابط قدرت‌اند، روابطی متنوع، متمرکز و سامان‌یافته که به نظر می‌رسد به نهایت کارائی‌شان رسیده‌اند؛ در همین جاست که می‌توان در برآورد نخست، ظهور شکل و منطق سازوکارهای مقدماتی روابط قدرت را دید. با این حال، تحلیل روابط قدرت در نهادهایی بسته مشکلات چندی در پی

1. agonisme

دارد. نخست، این واقعیت که بخش مهمی از سازوکارهای به کار بسته شده‌ی یک نهاد برای تضمین حفظ خود این نهاد است، این خطر را در پی دارد که ما کارکردهای اساساً بازتولیدگر را به‌ویژه در روابط قدرت درون نهاد رمزگشایی کنیم. دوم این‌که در تحلیل روابط قدرت با عزیمت از نهادها این خطر وجود دارد که توضیح و خاستگاه روابط قدرت را در نهادها جست‌وجو کنیم، یعنی روی هم رفته، قدرت را با قدرت توضیح دهیم. و سرانجام این‌که چون نهادها اساساً با به کار بستن دو عنصر، یعنی قواعدی (ضمنی یا ناگفته) و یک دستگاه عمل می‌کنند، این خطر وجود دارد که در روابط قدرت، به یکی از این دو مزیتی بیش از اندازه دهیم و در نتیجه روابط قدرت را فقط شکل‌هایی از قانون و اجبار ببینیم.

منظور انکار اهمیت نهادها در استقرار و ترتیب روابط قدرت نیست، بلکه این است که باید نهادها را با عزیمت از روابط قدرت تحلیل کنیم و نه برعکس؛ و لنگرگاه بنیادین روابط قدرت را بیرون از نهاد جست‌وجو کنیم، حتا اگر این روابط در یک نهاد تجسم و تبلور یابد.

به تعریفی بازگردیم که بر مبنای آن، اعمال قدرت شیوه‌ای است که برخی از کنش‌ها به حوزه‌ی کنش‌های ممکن دیگر ساختار می‌دهند. بنابراین، ویژگی رابطه‌ی قدرت این است که رابطه‌ی قدرت شیوه‌ی کنش بر کنش‌هاست. یعنی روابط قدرت عمیقاً در شبکه‌ی اجتماعی ریشه دوانده‌است و ساختاری اضافی بر فراز «جامعه» نیست که بتوان رویای محو ریشه‌ایش را در سر پروراند. زیستن در جامعه در هر حال زیستن به شیوه‌ای است که کنش بر کنش‌ها امکان‌پذیر باشد. جامعه «بدون روابط قدرت» چیزی جز یک انتزاع نمی‌تواند باشد. مختصر این‌که این نکته تحلیل روابط قدرت را در جامعه‌ای معین از لحاظ سیاسی بیش از پیش ضروری می‌کند، تحلیل شکل‌گیری تاریخی این روابط، تحلیل آن‌چه به این روابط استحکام یا شکنندگی می‌دهد، تحلیل شرایطی که برای تغییر برخی از این روابط و برچیدن برخی دیگر ضروری است. زیرا گفتن این‌که جامعه بدون روابط

قدرت نمی‌تواند وجود داشته‌باشد، به معنای آن نیست که روابط مستقر قدرت ضروری‌اند، یا در هر حال قدرت تقدیری اجتناب‌ناپذیر در بطن جوامع است که نمی‌توان آن را از بین برد؛ بلکه منظور من این است که تحلیل، پردازش و به‌پرسش‌گرفتن روابط قدرت و «مبارزه‌جویی» میان روابط قدرت و سازش‌ناپذیری^۱ آزادی یک وظیفه‌ی سیاسی بی‌وقفه است؛ و وظیفه‌ی سیاسی لاینفک هر زیست اجتماعی.

به‌طور انضمامی، تحلیل روابط قدرت توجه به شماری از نکات را ایجاب می‌کند:

(۱) نظام تفاوت‌گذاری‌ها که امکان کنش بر کنش‌های دیگران را می‌دهد: تفاوت‌های حقوقی یا سنتی جایگاه و امتیازها؛ تفاوت‌های اقتصادی در تصاحب ثروت‌ها و کالاها؛ تفاوت‌های موقعیت و مکان در فرایندهای تولید؛ تفاوت‌های زبانی یا فرهنگی؛ تفاوت‌ها در مهارت و صلاحیت، و غیره. هر رابطه‌ی قدرتی تفاوت‌گذاری‌هایی را به‌کار می‌بندد که هم شرط‌های این رابطه‌اند، هم اثرهای آن.

(۲) نوع اهدافی که هر کنشگری بر کنش دیگران دنبال می‌کند: حفظ امتیازها، انباشت سود، اعمال اقتدار قانونی، انجام یک کارکرد یا یک حرفه.

(۳) وجه‌های ابزاری: بسته به این‌که اعمال قدرت از طریق تهدید سلاح‌ها باشد، یا اثرهای گفتار، از طریق نابرابری‌های اقتصادی، سازوکارهای کم‌وبیش پیچیده‌ی کنترل، نظام‌های مراقبت، با یا بدون بایگانی‌ها، برحسب قواعد آشکار یا ضمنی، دائمی یا متغیر، با یا بدون سامانه‌های مادی، و غیره.

(۴) شکل‌های نهادینه‌سازی: این شکل‌ها می‌توانند سامانه‌های سنتی، ساختارهای حقوقی، پدیده‌های مرسوم یا باب روز را در هم آمیزند (همان‌گونه که در روابط قدرت در نهاد خانواده می‌بینیم)؛ این شکل‌ها همچنین می‌توانند روش یک سامانه‌ی بسته با مکان‌های خاص، مقررات

خاص، ساختارهای پایگان‌مند به‌دقت طراحی شده و دارای استقلال نسبی کارکردی را در پیش بگیرند (برای مثال، نهادهای آموزشی یا نظامی)؛ همچنین می‌توانند نظام‌های بسیار پیچیده‌ی برخوردار از دستگاه‌های بس‌گانه را شکل دهند، مثل دولت که کارکردش این است که همه را پوشش دهد، مرجع کنترل فراگیر باشد، اصل سامان‌دهی و نیز تاحدودی توزیع تمام روابط قدرت در یک مجموعه‌ی معین اجتماعی باشد.

۵) درجات عقلانی‌سازی: زیرا روابط قدرت به‌منزله‌ی کنش بر حوزه‌ای از امکان‌ها، ممکن است بسته به کارایی ابزارها و قطعیت نتایج (ظرافت‌های تکنولوژیک کم‌ویش بسیار در اعمال قدرت) یا بسته به هزینه‌ی احتمالی (چه «هزینه»ی اقتصادی ابزارهای به‌کار بسته‌شده یا هزینه‌ی «واکنش» در برابر مقاومت‌ها)، به‌طور کم‌ویش پیچیده پیاده شود. اعمال قدرت واقعی خام و برهنه نیست، داده‌ای نهادینه، یا ساختاری که حفظ یا درهم شکسته می‌شود: اعمال قدرت شکل می‌گیرد، تغییر می‌کند، سازمان می‌یابد و از رویه‌های کم‌ویش سازگار با موقعیت برخوردار می‌شود.

می‌بینیم که چرا تحلیل روابط قدرت در یک جامعه را نمی‌توان به مطالعه‌ی سلسله‌ای از نهادها، یا حتا به مطالعه‌ی تمام نهادهایی که سزاوار نام «سیاسی»‌اند، فروکاست. روابط قدرت در کل شبکه‌ی اجتماعی ریشه دارند. با این حال، این بدان معنا نیست که یک اصل قدرتِ اولیه و بنیادین وجود دارد که حتا بر کوچک‌ترین اجزاء جامعه استیلا دارد؛ بلکه بدان معناست که با عزیمت از همین امکان‌کنش بر کنش دیگران که هم‌گستره با هر رابطه‌ی اجتماعی است، شکل‌های بس‌گانه‌ی تفاوت فردی، انواع اهداف، انواع کاربردهای ابزاری روی خودمان و روی دیگران، انواع نهادینه‌سازی کم‌ویش جزئی یا فراگیر، و انواع سازمان‌دهی کم‌ویش سنجیده شکل‌های متفاوت قدرت را تعریف می‌کنند. شکل‌ها و مکان‌های «حکومت» برخی بر برخی دیگر در یک جامعه‌ی معین بس‌گانه‌اند؛ این شکل‌ها و مکان‌ها تلفیق می‌شوند، در یک‌دیگر تداخل می‌کنند، یک‌دیگر را محدود و گاهی

حذف می‌کنند، و در مواردی، یک‌دیگر را تقویت می‌کنند. روشن است که در جوامع معاصر، دولت صرفاً یکی از شکل‌ها یا یکی از مکان‌های اعمال قدرت نیست - حتا اگر مهم‌ترین مکان اعمال قدرت باشد -، بلکه سایر انواع روابط قدرت به‌طریقی به دولت ارجاع می‌دهند. اما این از آن‌رو نیست که این روابط همگی مشتق از دولت‌اند، بلکه از آن‌روست که روابط قدرت پیوسته دولتی می‌شود (هرچند این دولتی‌شدن شکل یکسانی در نظام‌های تربیتی، قضایی، اقتصادی و خانوادگی ندارد). با توجه به معنای دقیق کلمه‌ی «حکومت»، می‌توان گفت که روابط قدرت به تدریج حکومت‌مند شدند، یعنی در شکل نهادهای دولتی یا با پشتیبانی آن‌ها، مدون، عقلانی و متمرکز شدند.

۴. روابط قدرت و مناسبات استراتژیک

کلمه‌ی استراتژی معمولاً در سه معنا به کار می‌رود. نخست به انتخاب وسیله‌هایی اطلاق می‌شود که برای رسیدن به یک هدف به کار می‌روند؛ کاربست عقلانیت برای رسیدن به یک مقصود مورد نظر است. معنای دوم به شیوه‌ای اطلاق می‌شود که هریک از طرف‌های یک بازی معین برحسب آنچه تصور می‌کند باید کنش دیگران باشد و آنچه برآورد می‌کند که دیگران فکر می‌کنند که باید کنش او باشد، عمل می‌کند؛ در مجموع، شیوه‌ای که تلاش می‌کنیم بر دیگران برتری یابیم. سومین معنای کلمه‌ی استراتژی به رویه‌هایی اطلاق می‌شود که در یک رویارویی به کار بسته می‌شود تا حریف را از وسایل اش در نبرد محروم کند و او را به دست‌کشیدن از مبارزه وادارد؛ پس در این معنا منظور از استراتژی وسیله‌هایی برای کسب پیروزی است. در موقعیت‌های رویارویی - جنگ یا بازی - که هدف عبارت است از کنشگری بر رقیب به گونه‌ای که مبارزه را برای او ناممکن کند، این سه معنا با هم تلفیق می‌شوند. پس تعریف استراتژی این است: انتخاب راه‌حل‌های «برنده». اما باید به یاد داشت که در این‌جا موقعیتی کاملاً خاص مدنظر است و موقعیت‌های دیگری نیز وجود دارد که باید تمایز میان معانی متفاوت کلمه‌ی استراتژی را در آن‌ها در نظر داشت.

با توجه به معنای نخست کلمه‌ی استراتژی که به آن اشاره کردم، می‌توان مجموعه وسایل به‌کار بسته‌شده برای به‌کار انداختن یا حفظ یک سامانه‌ی قدرت را «استراتژی قدرت» نامید. همچنین از آن‌جا که روابط قدرت شیوه‌های کنش بر کنش ممکن، احتمالی و فرضی دیگران است، می‌توان از استراتژی مختص روابط قدرت سخن گفت. پس می‌توان سازوکارهای به‌کار بسته‌شده در روابط قدرت را «استراتژی‌ها» دانست. اما مهم‌ترین نکته به‌طور قطع نسبت میان روابط قدرت و استراتژی‌های رویارویی است. چون اگر درست است که در بطن روابط قدرت و به‌منزله‌ی شرط دائمی وجود روابط قدرت، یک «نافرمانی» و آزادی‌هایی اساساً سرکش وجود دارد، پس روابط قدرتی بدون مقاومت، بدون گریزگاه یا فرار، یا بدون دگرگونی احتمالی وجود ندارد؛ هر رابطه‌ی قدرتی دست‌کم به‌طور نهفته^۱، متضمن یک استراتژی مبارزه است، بی‌آن‌که از همین‌رو روابط قدرت و استراتژی‌های رویارویی تلفیق شوند، خصوصیت‌شان را از دست دهند و نهایتاً با یک‌دیگر یکی گرفته شوند. روابط قدرت و استراتژی مبارزه برای یک‌دیگر نوعی محدوده‌ی دائمی و نقطه‌ی واژگونی ممکن را شکل می‌دهند. نقطه‌ی پایانی و لحظه‌ی نهایی یک رویارویی (و پیروزی یکی از دو حریف) هنگامی است که بازی آزادانه‌ی واکنش‌های آنتاگونیستی جای خود را به سازوکارهایی ثابت می‌دهد که به‌یمن این سازوکارها یکی از حریفان می‌تواند به‌شیوه‌ای نسبتاً ثابت و با قطعیتی کافی، رفتار دیگران را هدایت کند. از لحظه‌ای که رابطه‌ی رویارویی دیگر مبارزه تا سرحد مرگ نیست، تثبیت رابطه‌ی قدرت - هم تحقق آن، هم تعلیق آن - هدف می‌شود. درمقابل، استراتژی مبارزه نیز یک مرز را برای رابطه‌ی قدرت شکل می‌دهد، مرزی که ترغیب حساب‌شده‌ی رفتارهایی در دیگران دیگر نمی‌تواند چیزی غیر از پاسخ به کنش خاص آنان باشد. از آن‌جا که روابط قدرت بدون نقاط نافرمانی که بنابر تعریف، از آن

می‌گیرزند، ممکن نیست. هرگونه تشدید و گسترش روابط قدرت برای به‌اطاعت‌و‌اداشتن این نقاط نافرمانی، فقط می‌تواند در محدوده‌های اعمال قدرت انجام گیرد. پس اعمال قدرت خواه در نوعی کشش که دیگری را به ناتوانی تمام و کمال می‌کشاند (پیروزی بر رقیب جایگزین اعمال قدرت می‌شود)، خواه در دگرگونی افرادی که بر آن‌ها حکومت می‌کند و بدل کردن آنان به رقیب، به نقطه‌ی نهایی‌اش می‌رسد. روی هم رفته، هر استراتژی رویارویی این رویا را در سر دارد که به رابطه‌ی قدرت بدل شود؛ و هر رابطه‌ی قدرتی چه در تداوم خط خاص توسعه‌اش و چه در رویارویی با مقاومت‌ها، گرایش دارد به استراتژی برنده بدل شود.

درواقع میان رابطه‌ی قدرت و استراتژی مبارزه، توسل متقابل، پیوندی بی‌پایان و واژگونی دائمی وجود دارد. هر لحظه ممکن است رابطه‌ی قدرت به رویارویی میان رقیبان بدل شود و در برخی نقاط این چنین می‌شود. همچنین هر لحظه ممکن است روابط میان رقیبان در یک جامعه موجب کار بست سازوکارهای قدرت شود. در نتیجه‌ی این بی‌ثباتی، می‌توان فرایندها و رویدادها و دگرگونی‌هایی یکسان را هم در تاریخ مبارزات کشف کرد، هم در تاریخ روابط و سامانه‌های قدرت. اما نه شاهد عناصر معنایی یکسانی هستیم، نه شاهد پیوندهایی یکسان و نه شاهد انواع یکسانی از فهم‌پذیری، هرچند این همه به بافت تاریخی یکسانی ارجاع می‌دهند و هرچند هر دو تحلیل [تحلیل تاریخ مبارزات و تحلیل تاریخ روابط قدرت] به یک‌دیگر ارجاع می‌دهند. و دقیقاً تقارن همین دو خوانش است که پدیده‌های بنیادین «استیلا» را که تاریخ بخش اعظم جوامع بشری معرف آن است، آشکار می‌کند. درواقع، استیلا ساختار فراگیر قدرت است که می‌توان گاهی دلالت‌ها و پیامدهای آن را تا ظریف‌ترین تاروپود جامعه یافت؛ اما در همان حال، استیلا موقعیت استراتژیک کم‌وبیش به دست آمده و استحکام یافته در رویارویی طولانی مدت تاریخی میان رقیبان است. ممکن است واقعیت استیلا فقط نسخه‌ای از یکی از سازوکارهای قدرت حاصل از یک رابطه‌ی رویارویی و

پیامدهایش باشد (یک ساختار سیاسی مشتق از تهاجم)؛ همچنین ممکن است رابطه‌ی مبارزه میان دو رقیب اثر و نتیجه‌ی توسعه‌ی روابط قدرت به همراه درگیری‌ها و شکاف‌های پیامد آن باشد. اما آن‌چه استیلای یک گروه، گاست یا طبقه و مقاومت‌ها یا شورش‌های پیش روی این استیلا را به پدیده‌ای محوری در تاریخ جوامع بدل می‌کند، این است که این استیلا و مقاومت‌ها و شورش‌ها پیوند میان روابط قدرت و مناسبات استراتژیک و اثرهای تعامل‌شان را در شکلی فراگیر و یکپارچه و در سطح کل بدن اجتماعی آشکار می‌کنند.

یادداشت

۱. فکر می‌کنم هنگامی که یورگن هابرماس استیلا، هم‌سانی و فعالیت هدف‌مند را از یک‌دیگر متمایز می‌کند، نه سه عرصه‌ی متفاوت، بلکه سه عرصه‌ی «متعالی» را در نظر دارد.

هرمنوتیک سوژه

درس‌گفتار پایانی سال تحصیلی ۱۹۸۱-۱۹۸۲ که در سال‌نامه‌ی کولژ دو
فرانس به چاپ رسید. برای متن فرانسوی ن.ک.:

«Herméneutique du sujet», in *Dits et écrits*, IV;

برای متن انگلیسی:

«The Hermeneutic of the subject», in *The Essential Works*, I.

برنامه‌ی درسی امسال اختصاص داشت به شکل‌گیری درون‌مایه‌ی هرمنوتیکِ
خود. نه تنها مطالعه‌ی شکل‌گیری این درون‌مایه در صورت‌بندی‌های
نظری‌اش، بلکه تحلیل آن در ارتباط با مجموعه‌ای از کردارهایی که در دوران
باستان کلاسیک یا متأخر اهمیتی بسیار زیاد داشتند. این کردارها مرتبط است
با آن چیزی که اغلب در یونانی *epimeleia heautou* و در لاتین *cura sui*^۱
می‌خواندند. این اصل که باید «به خود پرداخت» و «دغدغه‌ی خود را داشت»
بی‌شک با تالو *gnothi seauton*^۲، به نظرمان تاریک و گنگ می‌آید. اما باید به
یاد داشت که این قاعده که خودت را بشناس، قاعدتاً با درون‌مایه‌ی دغدغه‌ی

۱. دغدغه‌ی خود، تیمار خود.

۲. گزین‌گویی در یونان باستان به معنای «خودت را بشناس».

خود مرتبط است. در سرتاسر فرهنگ باستان، به سادگی می‌توان شواهدی را از اهمیتی یافت که به «دغدغهی خود» و پیوند آن با درون‌مایه‌ی شناخت خود می‌دادند.

نخست نزد خود سقراط. در آپولوژی، سقراط را می‌بینیم که خود را به قضات، آموزگارِ دغدغهی خود معرفی می‌کند (۱). او همان کسی است که رهگذران را مخاطب قرار می‌دهد و به آنان می‌گوید: شما به سیم و زر و شهرت و جاه‌تان می‌پردازید، اما به فضیلت و نفس^۱تان توجه ندارید. سقراط همان کسی است که مراقبت می‌کند تا همشهریان‌اش «به خودشان پردازند». کمی جلوتر در همان آپولوژی، سقراط سه نکته‌ی مهم را می‌گوید: این رسالتی است که خداوند بر عهده‌ی او گذاشته‌است و او تا دم مرگ از آن دست نخواهد کشید؛ این وظیفه‌ای است بدون منفعت که در ازای آن هیچ مزدی را تقاضا نمی‌کند و آن را از سر خیرخواهی محض انجام می‌دهد؛ و سرانجام نقشی است مفید برای شهر، به مراتب مفیدتر از پیروزی یک پهلوان در المپیا، زیرا با آموزش پرداختن به خود به شهروندان (به جای پرداختن به دارایی‌شان)، به آنان همچنین یاد می‌دهد که به خود شهر پردازند (به جای آن‌که به امور مادی‌شان پردازند). قضات به جای محکوم کردن سقراط، بهتر است او را برای آموزشِ دغدغهی خود به دیگران پاداش دهند.

هشت قرن بعد، همین انگاره‌ی *epimeleia heautou* با نقشی به همان اندازه مهم نزد گرگوریوس نیزی ظاهر شد. او از این اصطلاح برای نامیدن حرکتی استفاده می‌کند که از ازدواج چشم می‌پوشیم و از جسم دل می‌کنیم و نیز نامیدن حرکتی که به یمن بکارت قلب و بدن، نامیرایی را که از آن خلع شده بودیم، باز می‌یابیم. در قطعه‌ی دیگری از رساله‌ی بکارت (۲)، او حکایتِ درهم گمشده را الگوی دغدغهی خود قرار می‌دهد: برای یافتن درهم گمشده، باید چراغ روشن کرد، همه‌ی خانه را زیر و رو کرد، همه‌ی گوشه و کنار

را گشت تا این که برق فلز سکه را در تاریکی دید؛ به همین شیوه، برای باز یافتن تمثالی که خداوند در نفس مان به ودیعه گذاشته و بدن با آلودگی ها آن را پوشانده است، باید «مراقب خود» بود، چراغ عقل را روشن کرد و همه ی گوشه و کنار نفس را کاوید. می بینیم که زهد مسیحی همانند فلسفه ی باستان تحت نشانه ی دغدغه ی خود قرار می گیرد و وظیفه ی شناخت خود را به یکی از عناصر این دل مشغولی اساسی بدل می کند.

میان این دو مرجع سرحد - سقراط و گرگوریوس نیسی -، می توان مشاهده کرد که دغدغه ی خود نه تنها یک اصل بلکه کرداری مستمر را شکل می دهد. می توان دو مثال دیگر زد که این بار از لحاظ اندیشه و نوع اخلاقیات، بسیار دورند. متنی از اپیکور، نامه به منویکینوس (۳)، این چنین آغاز می شود: «برای مراقبت از نفس خود نه هرگز خیلی زود است، نه هرگز خیلی دیر. پس باید به هنگام جوانی و به هنگام پیری، فلسفید»: فلسفه شبیه تیمار نفس است (این اصطلاح دقیقاً پزشکانه است: *hugiaineim*)، و این تیمار وظیفه ای است که باید در تمام طول عمر آن را دنبال کرد. بنابراین، فیلون در رساله ی زندگی اهل مراقبه، یک کردار خاص درمان گران را *epimelie* ی نفس می خواند. (۴)

با این حال نمی توان به همین جا بسنده کرد. اشتباه خواهد بود فکر کنیم که دغدغه ی خود ابداع اندیشه ی فلسفی بوده و یک تعلیم خاص زندگی فلسفی را بر ساخته است. در واقع، دغدغه ی خود یک تعلیم زندگی است که در یونان به طور عمومی ارزش بسیار بالایی به آن می دادند. پلوتارخوس یک سخن حکیمانه ی لاکونیایی را نقل می کند که از این لحاظ بسیار گویاست (۵). روزی از الکساندرید می پرسند که چرا اسپارته ی های هم وطن اش کشت و زرع زمین های شان را به بردگان می سپارند، به جای آن که خود این کار را کنند. آلکساندرید این چنین جواب می دهد: «زیرا ما ترجیح می دهیم به خودمان بپردازیم.» پرداختن به خود یک امتیاز است؛ نشانه ی برتری اجتماعی در مقابل کسانی که باید به دیگران بپردازند و به آنان خدمت کنند یا به حرفه ای بپردازند تا زنده بمانند. برخورداری از امکان پرداختن به خود بیانگر امتیاز

حاصل از ثروت، منزلت و تبار است. می‌توان گفت که تلقی رومی از *otium*^۱ بی‌ارتباط با این درون‌مایه نیست: «فراغت» در این جا به‌ویژه به معنای زمانی است که صرفِ پرداختن به خود می‌کنیم. در این معنا، فلسفه در یونان همچون روم، کاری جز انتقال یک آرمان اجتماعی بسی رایج‌تر به درون اقتضاهای خاص خود نکرد.

در هر حال، دغدغه‌ی خود حتا وقتی اصلی فلسفی شد، همچنان شکلی از فعالیت ماند. خود اصطلاح *epimeleia* صرفاً به رویکردی آگاهانه یا شکلی از توجه به خود اطلاق نمی‌شود؛ بلکه به مشغولیتی منظم و کاری همراه با روش‌ها و اهداف‌اش اطلاق می‌شود. برای مثال کسنوفون کلمه‌ی *epimeleia* را به کار می‌برد تا کار ارباب منزل را که زمین زراعی‌اش را اداره می‌کند، مشخص کند. *epimeleia* همچنین کلمه‌ای است که برای مشخص کردن وظایف آیینی در مورد خدایان و مردگان به کار می‌رود. دیون دهان طلا فعالیت حاکمی را که مراقب مردم‌اش است و شهر را اداره می‌کند، *epimeleia* می‌نامد. پس باید دانست که هنگامی که فیلسوفان و اخلاق‌گرایان دغدغه‌ی خود (*epimeleisthai heautô*) را توصیه می‌کنند، صرفاً توجه به خود و اجتناب از اشتباهات یا خطرهای مصون‌داشتن خود را سفارش نمی‌کنند. آنان به عرصه‌ای کامل از فعالیت‌های پیچیده و منظم اشاره دارند. می‌توان گفت که در تمامی فلسفه‌ی باستان، دغدغه‌ی خود هم یک وظیفه به‌شمار می‌آمد، هم یک تکنیک، تکلیفی بنیادین و مجموعه‌ای از روش‌های به‌دقت تدوین شده.

نقطه عزیمت مطالعه‌ای در مورد دغدغه‌ی خود طبیعتاً *آلکیبیادس* (۶) است که در آن سه پرسش در مورد نسبت دغدغه‌ی خود با سیاست، با تعلیم و تربیت و با شناخت از خود طرح می‌شود. مقایسه‌ی *آلکیبیادس* با متون سده‌ی اول و دوم نشانگر چند تغییر مهم است.

۱. سقراط به آلکیبیادس سفارش می‌کند که از جوانی‌اش برای پرداختن به خود بهره گیرد: «در پنجاه سالگی، خیلی دیر خواهد بود.» اما اپیکور می‌گوید: «وقتی جوانی، نباید در فلسفیدن تردید کنی، و وقتی پیری، نباید در فلسفیدن تردید کنی. برای توجه به نفس خود، هرگز نه خیلی زود است، نه خیلی دیر.» همین اصل مراقبت دائمی در تمام طول عمر است که کاملاً آشکارا غالب است. برای مثال موسونیوس روفوس می‌گوید: «اگر می‌خواهی سالم زندگی کنی، باید بی‌وقفه مراقب خود باشی.» یا گالی‌ین می‌گوید: «هر کسی برای آن‌که مردی کامل شود، باید به‌قولی تمام عمر ممارست کند»، حتا اگر درحقیقت بهتر آن باشد که «از همان اوان جوانی از نفس خود مراقبت کرده‌باشد.»

این یک واقعیت است که دوستانی که سنکا و پلوتارخوس به آنان پند و اندرز می‌دادند، دیگر به‌هیچ‌رو آن نوجوانان جاه‌طلبی نبودند که سقراط مخاطب قرار می‌داد: آنان مردانی گاه جوان بودند (همانند سرنوس)، و گاه کاملاً مجرب و پخته (همانند لوسیلیوس که هنگامی که سنکا و او مکاتبات معنوی مفصلی با یک‌دیگر داشتند، مباشر سیسیل بود). اپیکتوس که مدرسه‌ای را اداره می‌کرد، دانش‌آموزانی هنوز کاملاً جوان داشت، اما پیش می‌آمد که بزرگسالان – حتا «دولت‌مردان» – را نیز مخاطب قرار می‌داد تا به آنان دغدغهی خود را یادآوری کند.

پس پرداختن به خود یک آماده‌سازی ساده‌ی موقتی در زندگی نیست، بلکه شکلی از زندگی است. آلکیبیادس فهمید که باید دغدغهی خود را داشته‌باشد، چون می‌خواهد پس از آن به دیگران پردازد. اینک پرداختن به خود و برای خود مورد نظر است. باید برای خود بود و در تمام طول عمر، برای هدف خاص خود.

از همین‌جاست ایده‌ی روکردن به خود (*ad se convertere*)، ایده‌ی یک حرکت وجودی که با آن به خودمان باز می‌گردیم (*eis heautpn epistrephein*).

بی‌شک درون‌مایه‌ی *epistrophê*^۱ درون‌مایه‌ای مشخصاً افلاطونی است. اما (پیش‌تر توانستیم این نکته را در *آلکیپیادس* ببینیم) حرکتی که نفس به خودش رو می‌کند، حرکتی است که نگاه نفس به سوی «عالم برین» کشیده می‌شود. به سوی عنصر الهی، به سوی جوهرها و به سوی جهان ملکوت اعلا که در آن جوهرها آشکارند. بازگشتی که سنکا و پلوتارخوس و اپیکتتوس ما را به آن فرامی‌خوانند، به نوعی بازگشت درجاست: این بازگشت هدف یا نهایت دیگری ندارد مگر مقیم‌شدن نزد خود، «سکناگزیدن پیش خود» و آن‌جا ماندن. هدف نهایی روکردن به خود برقراری شماری از روابط با خود است. این روابط گاهی بر مبنای الگوی حقوقی-سیاسی فهم می‌شود: حاکم بر خود بودن، اعمال تسلطی کامل بر خود، کاملاً مستقل بودن، کاملاً «به خود» تعلق داشتن (سنکا اغلب می‌گفت *fieri suum*^۲). این روابط همچنین اغلب بر مبنای الگوی حظ انحصاری^۳ بازنمایی می‌شوند: حظ‌بردن از خود، لذت‌بردن با خود، یافتن کیف تمام در خود.

۲. دومین تفاوت مهم مربوط به تعلیم و تربیت است. در *آلکیپیادس*، دغدغه‌ی خود به دلیل نقصان تعلیم و تربیت الزامی می‌شود؛ یا تکمیل این تعلیم و تربیت مد نظر است یا جایگزین شدن به جای آن؛ در هر حال «آموزش» دادن مورد نظر است.

از زمانی که کار روی خود بدل شد به یک کردار بزرگسالان که باید در تمام عمر به آن عمل کنند، نقش تربیتی آن رو به محو شدن گذاشت و بر کارکردهای دیگری تأکید شد.

الف) نخست کارکرد نقادانه. کردار خود باید خلاصی از تمامی عادت‌های بد و تمامی آرای غلطی را که ممکن است از جمعیت یا از آموزگاران بد و نیز از والدین و اطرافیان کسب کنیم، امکان‌پذیر کند. «از یاد بردن آموخته‌ها» (*de-discere*) یکی از وظایف مهم خودپروری است.

۱. بازگشت.

۲. تسلط بر خود، خویش‌ن سالاری.

3. *jouissance possessif/possessive enjoyment*

ب) کردار خود کارکرد مبارزاتی هم دارد و مبارزه‌ای دائمی فهم می‌شود. صرفاً آموزشِ مردی ارزش‌مند برای آینده مورد نظر نیست. باید سلاح‌ها و شجاعتی را به فرد داد که به او امکان می‌دهند تا در تمام طول عمر مبارزه کند. می‌دانیم که این دو استعاره چقدر تکرار شده‌اند: استعاره‌ی نبرد پهلوانی (در زندگی به کشتی‌گیری می‌مانیم که خود را از شر حریفان متوالی‌اش خلاص می‌کند و حتا هنگامی که مبارزه‌ای ندارد، باید تمرین کند) و استعاره‌ی جنگ (نفس باید همچون یک ارتش مجهز شود، ارتشی که دشمن همواره آماده‌ی حمله به آن است).

ج) اما این خودپروری پیش از هر چیز کارکردی شفابخش و درمانی دارد و به مراتب پیش‌تر به الگوی پزشکی نزدیک است تا به الگوی تربیتی. البته باید واقعیت‌هایی را به یاد داشت که در فرهنگ یونانی بسیار قدیمی‌اند: وجود انگاره‌ای همچون *pathos* که به معنای درد و رنج نفس و همچنین بیماری بدن است؛ وسعت حوزه‌ای استعاری که امکان می‌داد اصطلاحاتی همچون تیمارکردن، درمان‌کردن، قطع عضوکردن، نیشترزدن و پاکسازی‌کردن در مورد بدن و نفس به کار رود. همچنین باید این اصل آشنا برای اپیکوری‌ها، کلیون و رواقیون را به یاد داشت که نقش فلسفه درمان‌کردن بیماری‌های نفس است. پلوتارخوس روزی خواهد توانست بگوید که فلسفه و پزشکی یک *mia* *khōra*، یک ناحیه‌ی واحد و عرصه‌ای واحد را شکل می‌دهند. اپیکتوس نمی‌خواست که مدرسه‌اش یک مکان صرفاً آموزشی باشد، بلکه می‌خواست یک «درمانگاه پزشکی»، یک *iatreion* باشد؛ او می‌خواست که مدرسه‌اش «درمانگاه رایگان نفس» باشد؛ و شاگردان با آگاهی از بیماربودن به آن جا بیایند: «یکی با کتف دررفته، دیگری با آبه، و سومی با ناسور و سردرد».

۳. در قرون اول و دوم، تصور از نسبت با خود همواره این بود که این نسبت باید متکی باشد بر نسبت با یک معلم، با یک هدایتگر، یا در هر حال با یک دیگری. اما این نسبت استقلالی بیش از پیش بارز نسبت به رابطه‌ی عاشقانه داشت.

این که نمی‌توان بدون کمک دیگری به خود پرداخت، اصلی عموماً پذیرفته شده بود. سنکا می‌گفت که هیچ‌کس آن قدر قوی نیست که بتواند خود را از وضعیت *stultitia*^۱ که در آن قرار دارد، خلاص کند: «او نیاز دارد که کسی دست‌اش را به سوی او دراز کند و او را از این وضعیت بیرون کشد.» گالی‌ین به همین طریق می‌گفت که آدمی بیش از آن خود را دوست دارد که بتواند به تنهایی خود را از هوس‌هایش رها کند: او اغلب دیده بود که آدم‌هایی که راضی نبودند خود را به دست اقتدار دیگری بسپارند، اغلب «سکندری خورده و اشتباه کرده» اند. این اصل در مورد نوآموزان صادق است و نیز برای ادامه‌ی راه تا پایان عمر. رویکرد سنکا در مکاتبات‌اش با لوسیلیوس سرشت‌نماست: او با آن‌که سالخورده است و از تمامی فعالیت‌هایش صرف‌نظر کرده‌است، به لوسیولیوس پند و اندرز می‌دهد و از او پند و اندرز می‌طلبد و از کمکی که در این مکاتبات به دست می‌آورد، خرسند است. آنچه در این کردار نفس درخور توجه است، چندگانگی روابط اجتماعی است که می‌توانند پایه‌ی این کردار باشند.

– مؤسسه‌هایی کاملاً تحصیلی وجود داشت: مدرسه‌ی اپیکتئوس می‌تواند مثالی برای آن باشد؛ در آن‌جا در کنار شاگردانی که برای یک دوره‌ی طولانی‌تر می‌ماندند، مستمعین آزاد را نیز می‌پذیرفتند؛ همچنین به کسانی که می‌خواستند خودشان فیلسوف و راهنمای نفس باشند، نیز آموزش داده می‌شد؛ برخی از گفتارهای گردآوری شده توسط آریانوس [شاگرد اپیکتئوس] درس‌هایی است تکنیکی برای این متخصصان آتی خودپروری. (۷)

– همچنین مشاورانی خصوصی را – به‌ویژه در روم – می‌بینیم که در اطراف یک شخصیت بزرگ که بخشی از گروه‌شان یا ارباب رجوع‌شان بود، اقامت می‌گزیدند، آرای سیاسی ارائه می‌دادند، آموزش جوانان را اداره می‌کردند و در موقعیت‌های خطیر زندگی یاری می‌رساندند. برای مثال

دمتریوس که از اطرافیان تراسه آ پاکتوس بود؛ هنگامی که پاکتوس را برای کشتن خود می بردند، دمتریوس به نوعی مشاور خودکشی او بود و با خطابه‌ای درباره‌ی نامیرایی، در آخرین لحظات زندگی به او قوت قلب می داد.

اما شکل‌های بسیار دیگری از هدایت نفس هم وجود داشت. هدایت نفس مجموعه‌ی کاملی از مناسبات دیگر را تقویت می کرد و تحرک می بخشید: مناسبات خانوادگی (سکا به خاطر تبعیدش، تسلی نامه‌ای به مادرش می نویسد)؛ مناسبات حمایتی (همین سکا به حرفه و نفس سرنیوس جوان، پسر عمومی شهرستانی تازه واردش به روم توجه می کند)؛ مناسبات دوستانه میان دو نفر نسبتاً نزدیک از لحاظ سن، فرهنگ و موقعیت (سکا با لوسیوس)؛ مناسبات با شخصی بلندمرتبه که با دادن مشاوره‌هایی مفید، به او ادای احترام می کردند (برای مثال، رابطه‌ی پلوتارخوس با فوندانوس که پلوتارخوس یادداشت‌هایی را که خودش در مورد آرامش نفس برداشته بود، فوراً برای او می فرستد).

بدین ترتیب، چیزی شکل می گیرد که می توان «خدمات به نفس» نامید و از طریق روابط اجتماعی چندگانه انجام می گرفت. اروس سنتی حداکثر نقشی اتفاقی در این خدمات ایفا می کرد. و این به معنای آن نیست که روابط عاطفی اغلب در آن شدید نبوده است. بی شک مقوله‌های مدرن ما از دوستی و عشق برای رمزگشایی از این روابط عاطفی کاملاً نامناسب‌اند. مکاتبات مارکوس اورلیوس با استادش فرونتون می تواند مثالی از این شدت و این پیچیدگی باشد.

این خودپروری شامل مجموعه‌ای از کردارهاست که عموماً با واژه‌ی askesis^۱ مشخص می شود. نخست جا دارد اهداف این مجموعه را تحلیل کنیم. در قطعه‌ای که سکا نقل می کند، دمتریوس به استعاره‌ی بسیار رایج

پهلوان متوسل می‌شود: ما باید خودمان را همچون یک پهلوان تمرین دهیم؛ پهلوان همه‌ی حرکت‌های ممکن را یاد نمی‌گیرد و نمی‌خواهد رشادت‌هایی بی‌فایده انجام دهد؛ او خود را با چند حرکتی که برای پیروزشدن بر حریفان‌اش در کشتی لازم است، آماده می‌کند. به همین ترتیب، ما نباید کارهایی خارق‌العاده روی خودمان انجام دهیم (زهد فلسفی بسیار بدگمان است نسبت به شخصیت‌هایی که عجایب پرهیزگاری‌ها و روزه‌داری‌ها و علم غیب‌های‌شان از آینده را نمایش می‌دهند). همانند یک کشتی‌گیر خوب ما باید صرفاً آن چیزی را یاد بگیریم که به ما امکان می‌دهد که در برابر رویدادهای ممکن مقاومت کنیم؛ باید یاد بگیریم که در برابر این رویدادها سراسیمه نشویم و خودمان را به دست هیجان‌ها و احساساتی که ممکن است این رویدادها در ما برانگیزد، نسپاریم.

اما برای حفظ تسلط‌مان در برابر رویدادهای ممکن، به چه چیز نیاز داریم؟ ما به «گفتارها»^۱ نیاز داریم: به *logoi*^۲ به معنای گفتارهای راست و گفتارهای عقلانی. لوکرتیوس از *veridica dicta*^۳ سخن می‌گوید که به ما امکان می‌دهد ترس‌های‌مان را دور کنیم و نگذاریم آن‌چه گمان می‌کنیم بداقبالی است، ما را از پا درآورد. لوازمی که برای رویارویی با آینده نیاز داریم، گفتارهای حقیقت است. همین گفتارهاست که به ما امکان رویارویی با امر واقع را می‌دهد.

سه پرسش در مورد این گفتارها طرح می‌شود.

(۱) پرسش ماهیت این گفتارها. در این مورد بحث‌های بسیاری میان مکاتب فلسفی و در درون خود جریان‌ها درگرفته بود. نکته‌ی اصلی بحث در مورد ضرورت شناخت‌های نظری بود. اپیکوری‌ها در این مورد اتفاق‌نظر داشتند که شناخت اصول حاکم بر جهان، ماهیت خدایان، علل معجزه‌ها و قوانین زندگی و مرگ برای آماده‌سازی فرد در برابر رویدادهای ممکن

1. «discours»/«discourses»

۲. جمع کلمه‌ی Logos، سخن‌ها. ۳. سخن حقیقی، سخن حقیقت.

زندگی‌اش ضروری است. رواقیون بسته به نزدیکی‌شان به آموزه‌های کلیون به دو دسته تقسیم شدند: برخی بیش‌ترین اهمیت را به *dogmata*، یعنی به اصول نظری می‌دادند که تکمیل‌کننده‌ی دستورات عملی است؛ برعکس، برخی دیگر اولویت را به قواعد انضمامی رفتار می‌دادند. نامه‌های ۹۰-۹۱ سنکا این نظریه‌ها را با روشنی بسیار ارائه می‌دهد. (۸) آنچه جا دارد در این جا اشاره کنیم، این است که این گفتارهای حقیقت‌مورد نیازمان صرفاً مربوط‌اند به ما در رابطه‌مان با جهان، در جایگاه‌مان در نظم طبیعت و در وابستگی یا عدم‌وابستگی‌مان نسبت به رویدادهای ممکن. این گفتارها به هیچ‌رو از افکار، تصورات و امیال‌مان رمزگشایی نمی‌کنند.

(۲) دومین پرسش مطرح این است که این گفتارهای حقیقت چگونه باید در ما حاضر باشند. گفتن این‌که این گفتارها برای آینده‌مان ضروری‌اند، بدین معناست که در صورت احساس نیاز، باید بتوانیم به آن‌ها متوسل شویم. هنگامی که رویدادی نامنتظر یا یک بداقبالی روی می‌دهد، باید بتوانیم برای حفاظت از خود در برابر این رویدادها، به گفتارهای حقیقت متناسب با آن‌ها متوسل شویم. باید این گفتارها در دسترس ما باشند. یونانی‌ها برای آن اصطلاحی رایج داشتند: *prokheiron ekhein* که لاتینی‌ها آن را این چنین ترجمه می‌کردند: *habere in manu, in promptu habere* - دم‌دست داشتن.

باید به راستی فهمید که آنچه در این جا مد نظر است، چیزی غیر از مخاطره‌ای صرف است که در صورت مقتضی به یاد می‌آوریم. برای مثال پلوتارخوس برای ویژگی‌شماری حضور این گفتارهای راست در ما، به چند استعاره متوسل می‌شود. او این گفتارها را با دارو (*pharmakon*) مقایسه می‌کند که باید به آن مجهز شویم تا در برابر تمام فرازونشیب‌های زندگی آماده باشیم (مارکوس اورلیوس این گفتارها را با لوازم جراحی یک جراح مقایسه می‌کند که باید همواره دم‌دست داشته باشد)؛ پلوتارخوس همچنین از این گفتارها همچون آن دوستانی سخن می‌گوید که «مطمئن‌ترین و بهترین‌شان آنانی‌اند که در ناملایمات، حضور مفیدشان به ما یاری می‌رساند»؛ در جایی

دیگر، او از این گفتارها همچون یک ندای درونی یاد می‌کند که به‌هنگام برانگیخته‌شدن شور و هوس‌ها، خود را به گوش‌مان می‌رسانند؛ این گفتارها باید در ما همچون «اربابی که صدایش برای آرام‌کردن غرغر سگ‌ها کافی است»، باشند. در قطعه‌ی دیگری از در باب نیکی‌ها (۹)، می‌توان یک درجه‌بندی را یافت که از ابزارِ در دسترس‌مان می‌آغازد تا خودکارگیِ گفتار که در ما به میل خودش سخن می‌گوید؛ سنکا در مورد پند و اندرزهای دمتریوس می‌گوید که باید «آنها را دو دستی چسبید» (*utraque manu*) و هرگز ول نکرد؛ اما باید همچنین این پند و اندرزها را محکم به روح بست و چسباند (*adfigere*) تا آن‌که به بخشی از خودمان بدل شوند (*partem sui*) *facere*)، و سرانجام با مکاشفه‌ای هرروزه به آن‌جایی برسیم که «این افکار پندآموز به میل خود حاضر شوند».

در این جا حرکتی داریم کاملاً متفاوت از حرکتی که افلاطون هنگامی که می‌خواهد نفس رو به خودش کند تا ماهیت راستین‌اش را بازابد، توصیه می‌کرد. برعکس، آن‌چه پلوتارخوس یا سنکا پیشنهاد می‌کردند، جذبِ حقیقتی بود که آموزش یا خواندن یا پند و اندرز ارائه می‌داد؛ و فرد این حقیقت را به‌تمامی جذب می‌کرد تا آن‌جا که آن را بدل می‌کرد به بخشی از خودش و نیز به اصل درونی، دائمی و همواره فعالِ کنش. در چنین کرداری، فرد حقیقتی پنهان در اعماق خودش را از طریق یادآوری باز نمی‌یابد؛ بلکه از طریق از آن خودسازی^۱ فزاینده، حقیقت‌های دریافتی را درونی می‌کند.

(۳) بنابراین، سلسله‌ای از پرسش‌های تکنیکی در مورد روش‌های این از آن خودسازی طرح می‌شود. حافظه بی‌شک در آن نقشی مهم دارد؛ باین حال، نه در شکل افلاطونی نفس که ماهیت آغازین و موطن‌اش را بازکشف می‌کند، بلکه در شکل تمرین‌های تدریجی به یاد سپاری. من صرفاً می‌خواهم به چند نکته‌ی مهم در این «زهد» حقیقت اشاره کنم:

— اهمیت گوش دادن. سقراط مردم را مخاطب قرار می‌داد و درصدد بود که آنان را به گفتن آنچه می‌دانند (بی آن‌که بدانند که می‌دانند) وادارد، حال آن‌که نزد رواقیون یا اپیکوری‌ها (همانند فرقه‌های فیثاغورثی‌ها)، شاگرد باید نخست سکوت کند و گوش دهد. نزد پلوتارخوس یا فیلون اسکندرانی، مجموعه‌ی کاملی از قواعد درست گوش دادن را می‌بینیم (قرارگرفتن حالت بدن، شیوه‌ی دقت‌کردن، شیوه‌ی به‌یادسپردن آنچه گفته شده)؛

— همچنین اهمیت نوشتن. در این دوران، فرهنگ کاملی از آنچه می‌توان نوشتار شخصی خواند، وجود داشت: یادداشت‌برداری از خواننده‌ها، از مکالمات و تأملاتی که فرد می‌شنید یا خودش انجام می‌داد؛ داشتن انواع دفترچه یادداشت‌ها در مورد موضوع‌های مهم (آنچه یونانیان *hupomnemata* می‌خواندند) و باید گه‌گاه بازخوانی شوند تا محتوای‌شان به روز شود؛

— و نیز اهمیت بازگشت‌ها به خود، اما در معنای تمرین‌های به‌یادسپاری آنچه یاد گرفته شده است. و این معنای دقیق و تکنیکی اصطلاح *anakhôrêsis eis heauton* است، آن‌گونه که مارکوس اورلیوس آن را به کار می‌برد: بازگشت به خود و بررسی «ثروت‌ها»یی که در آن به ودیعه گذاشته شده است؛ باید نوعی کتاب را در خود داشته باشیم که گه‌گاه بازخوانی کنیم. و این مطابقت دارد با تمرین هنرهای حافظه که فرانسیس بیٹس بررسی کرده است.

پس در این جا مجموعه‌ی کاملی از تکنیک‌هایی را داریم که هدف‌شان پیوند دادن حقیقت و سوژه است. اما باید کاملاً توجه داشت که منظور کشف حقیقتی در سوژه یا بدل‌کردن نفس به مکانی نیست که حقیقت بر پایه‌ی خویشاوندی ذاتی یا حقی اصیل، در آن سکنا دارد؛ بدل‌کردن نفس به ابژه‌ی گفتاری حقیقی نیز مورد نظر نیست. ما هنوز بسیار دوریم از آنچه هرمنوتیک سوژه می‌تواند باشد. کاملاً برعکس، آنچه مورد نظر است، مسلح‌کردن

سوژه به حقیقتی است که سوژه آن را نمی‌شناسد و در سوژه سکنا ندارد؛ منظور بدل کردن این حقیقتِ آموخته‌شده، به یادسپرده‌شده و به تدریج به کار بسته‌شده به شبه سوژه‌ای است که با اقتدار در ما حاکم است.

می‌توان تمایز قائل شد میان تمرین‌هایی که در موقعیت واقعی انجام می‌گیرند و اساساً تمرین بردباری و پرهیزگاری‌اند و تمرین‌هایی که تمرین‌هایی در اندیشه و از طریق اندیشه‌اند.

(۱) مشهورترین این تمرین‌های اندیشه *praemeditatio malorum*، یعنی تأمل بر آلام آتی بود. این تمرین یکی از بحث‌برانگیزترین تمرین‌ها نیز بود. اپیکوری‌ها آن را رد می‌کردند و می‌گفتند که بی‌فایده است که پیشاپیش از آلامی رنج بکشیم که هنوز پیش نیامده‌اند و بهتر است با به یاد آوردن خاطره‌ی لذت‌های گذشته، تمرین کنیم تا بهتر از خودمان در برابر آلام کنونی محافظت کنیم. رواقیون سختگیر – نظیر سنکا و اپیکتوس – و نیز افرادی همچون پلوتارخوس که رویکردشان نسبت به رواقی‌گری بسیار دوپهلو بود، با پشتکار بسیار *praemeditatio malorum* را تمرین می‌کردند. باید کاملاً توجه داشت که این تأمل چیست: ظاهراً این تأمل پیش‌بینی عبوسانه و بدبینانه‌ی آینده است. و در واقع چیزی کاملاً متفاوت است.

– نخست این که منظور تصور آینده آن‌گونه که امکان دارد روی دهد، نیست. بلکه تصور کاملاً نظام‌مند بدترین چیزی است که ممکن است روی دهد، حتا اگر امکان روی دادن‌اش بسیار اندک باشد. سنکا این نکته را در مورد حریق می‌گوید که تمام شهر لیون را نابود کرد: این مثال باید به ما یاد دهد که همواره بدترین را قطعی بشماریم.

– سپس این که نباید امکان روی دادن این چیزها را در آینده‌ای کم‌وبیش دور تصور کنیم، بلکه باید آن‌ها را چیزهایی پیشاپیش بالفعل و در حال تحقق یافتن تصور کنیم. برای مثال پیشاپیش تصور کنیم که تبعید شده‌ایم یا در معرض شکنجه قرار گرفته‌ایم.

— سرانجام این که اگر این چیزها را در فعلیت شان در نظر می آوریم، از آن رو نیست که پیشاپیش رنج ها یا دردهای حاصل از این چیزها را تجربه کنیم، بلکه برای متقاعد کردن خودمان است که این چیزها به هیچ رو آلام واقعی نیستند و صرفاً باوری که ما از آن ها داریم ما را وامی دارد تا این چیزها را تیره روزی هایی حقیقی بپنداریم.

می بینیم که این تمرین در نظر آوردن آینده ای ممکن از آلام واقعی برای عادت کردن به آن ها نیست، بلکه حذف آینده و آلام هر دو است. حذف آینده، چون آن را چیزی معین در فعلیتی فوق العاده در نظر می آوریم. و حذف آلام، چون تمرین می کنیم که دیگر آن را این چنین در نظر نگیریم.

۲) در سرحد دیگر این تمرین ها، تمرین هایی را می یابیم که در واقعیت انجام می گیرد. این تمرین ها سنتی طولانی را پشت سر دارند: آن ها تمرین های پرهیزگاری یا محرومیت یا مقاومت بدنی اند. این تمرین ها می توانند ارزش تزکیه داشته باشند، یا گواه نیروی «اهریمنی» آن کسی باشند که این تمرین ها را انجام می دهد. اما در خودپروری، این تمرین ها معنایی دیگر دارند: اثبات و آزمودن استقلال فرد نسبت به جهان بیرونی مدنظر است.

دو مثال بزنیم. یکی در باب شیطان سقراط (۱۰) نوشته ی پلوتارخوس. یکی از مخاطبان به تمرینی اشاره می کند که خاستگاه آن را به فیثاغورثی ها نسبت می دهد. در این تمرین، نخست فرد به فعالیت هایی ورزشی که اشتها را باز می کند، مبادرت می ورزد؛ سپس پشت میزی مملو از لذیذترین غذاها قرار می گیرد و پس از تماشای غذاها، آن ها را به خدمتکاران می دهد و خودش غذای ساده و مختصر یک فقیر را می خورد.

سنکا در نامه ی هجدهم حکایت می کند که تمام شهر در حال آماده شدن برای جشن های هفت روزه بودند. او بنابر دلایلی مصلحتی، در نظر داشت دست کم به شیوه ای خاص در این جشن ها شرکت کند. آماده شدن او عبارت بود از این که چند روز یک ردای زمخت بپوشد، روی تشکی از کاه بخوابد و فقط نان خشک بخورد. این برای آن نبود که اشتهايش را برای جشن ها بیش تر

باز کند، بلکه برای آن بود که تصدیق کند فقر چیز بدی نیست و در عین حال او کاملاً قادر است آن را تحمل کند. قطعات دیگری در آثار خود سنکا یا اپیکور به فایده‌ی این دوره‌های کوتاه آزمون‌های اختیاری اشاره می‌کند. موسونیوس روفوس نیز دوره‌هایی در روستا را توصیه می‌کند که در آن‌ها، فرد باید همچون زارعان زندگی کند و همانند آن‌ها به کارهای زراعی مشغول شود.

۳) میان قطب *meditatio* که فرد در اندیشه‌اش تمرین می‌کند و قطب *exercitatio* که فرد در واقعیت تمرین می‌کند، سلسله‌ی کاملی از سایر تمرین‌های ممکن به منظور خودآزمایی وجود دارد.

به‌ویژه اپیکتتوس بود که در گفتارها، مثال‌هایی از این تمرین‌ها ارائه می‌دهد. این تمرین‌ها از آن‌رو جالب‌اند که می‌توان کاملاً مشابه آن‌ها را در معنویت مسیحی بازیافت. به‌ویژه آن‌چه می‌توان «کنترل تصورات» نامید.

اپیکتتوس می‌خواست که فرد در حالت مراقبت دائمی نسبت به تصوراتی که ممکن است به اندیشه‌اش راه یابد، باشد. او این حالت را با دو استعاره بیان می‌کند: استعاره‌ی نگهبان شب که نمی‌گذارد هر کسی به شهر یا به خانه وارد شود؛ و استعاره‌ی صراف یا متصدی کنترل پول – *arguronomos* – که به‌هنگام ارائه‌ی یک سکه به او، آن را نگاه می‌کند، سبک‌سنگین می‌کند و فلز و تمثال روی آن را بررسی می‌کند. این اصل را که باید در مورد اندیشه‌های خود، همچون صراف‌ی هوشیار بود، تقریباً می‌توان با همان واژگانِ اواگریوس پونتیکوس و کاسین دید. اما آنان رویکردی هرمنوتیکی به خود را تجویز می‌کردند: رمزگشایی از آن چیزی که ممکن است در اندیشه‌های ظاهراً معصومانه، نفس‌پرستی باشد و بازشناختنِ اندیشه‌هایی با منشأ الهی از اندیشه‌هایی با منشأ شیطانی. اپیکتتوس چیز دیگری را در نظر دارد: باید بدانیم آیا از چیزی که تصور کرده‌ایم تأثیر پذیرفته یا به هیجان آمده‌ایم یا نه و به چه دلیل تأثیر پذیرفته یا نپذیرفته‌ایم.

در همین راستا اپیکتتوس به شاگردانش تمرینی را برای کنترل توصیه می‌کرد که ملهم بود از مبارزه‌طلبی‌های سوفسطایی که در مدارس بسیار ارج

نهاده می‌شد؛ اما به جای طرح پرسش‌هایی دشوار برای یک‌دیگر تا آن‌ها را حل کنند، انواع موقعیت‌هایی را طرح می‌کردند که نسبت به آن‌ها باید واکنش نشان می‌دادند: «پسر فلانی مُرد. - پاسخ‌ها: این در حیطه‌ی نفوذ ما نیست، این یک آلم و شر نیست. - پدر فلانی او را از ارث محروم کرد. چه چیزی به نظرت می‌رسد؟ - این در حیطه‌ی نفوذ ما نیست، این یک آلم و شر نیست... - او از این بابت متأثر است. - این به ما ربط دارد، این یک شر است. - او آن را با شجاعت تحمل کرد. - این به ما مربوط است، این یک خیر است.»

می‌بینیم که هدف از این کنترل تصورات رمزگشایی حقیقتی پنهان در زیر ظواهر که ممکن است حقیقت خود سوژه باشد، نیست؛ برعکس، فرد در این تصورات آن‌گونه که ظاهر می‌شوند، فرصت یادآوریِ شماری از اصول حقیقی را می‌یابد - اصولی در مورد مرگ، بیماری، درد و رنج، زندگی سیاسی و غیره؛ و به کمک این یادآوری، فرد می‌تواند ببیند که آیا قادر است مطابق با چنین اصولی واکنش نشان دهد یا نه - آیا این اصول مطابق استعاره‌ی پلوتارخوس به همان ندای اربابی بدل شده‌اند که به محض خروشِ شور و هوس‌ها، بلند می‌شود و می‌تواند این شور و هوس‌ها را ساکت کند.

(۴) در رأس همه‌ی این تمرین‌ها، *meletê thanatou* مشهور - یعنی مراقبه‌ی مرگ، یا به عبارت دقیق‌تر، تمرین مرگ - دیده می‌شود. درواقع، این مراقبه یک یادآوری صرف یا حتا مصرانه‌ی این نیست که فرد محتوم به مرگ است. این مراقبه شیوه‌ای است برای آن‌که مرگ را در زندگی فعلیت بخشد. در میان سایر رواقیون، سنکا این تمرین را بسیار انجام می‌داد. این تمرین در جهت این بود که فرد هر روز را به گونه‌ای زندگی کند که گویی آخرین روز زندگی‌اش است.

برای آن‌که تمرین پیشنهادی سنکا را خوب درک کنیم، باید تناسب‌ها و همانندی‌های سنتی میان چرخه‌های متفاوت زمان را به یاد آوریم: اوقات روز از سحر تا شفق در نسبتی نمادین با فصول سال است - از بهار تا زمستان - و

این فصول به نوبه‌ی خود مرتبط است با سنین مختلف زندگی از کودکی تا پیری. تمرین مرگ آن گونه که در برخی از نامه‌های سنکا به آن اشاره می‌شود، عبارت است از این که برای مدت‌های طولانی زندگی را به گونه‌ای زندگی کنیم که گویی به اندازه‌ی یک روز، کوتاه است و هر روز را به گونه‌ای زندگی کنیم که گویی همه‌ی زندگی به آن منوط است؛ هر صبح را باید در کودکی زندگی آغاز کرد و تمام طول روز را به گونه‌ای زندگی کرد که گویی شب قرار است وقت مرگ باشد. او در نامه‌ی ۱۲ می‌گوید: «لحظه‌ای که می‌رویم بخوابیم، با شعف و چهره‌ای خندان بگوییم: من زیسته‌ام.» مارکوس اورلیوس همین نوع تمرین را در نظر دارد، وقتی می‌نویسد: «کمال اخلاقی این است که هر روز را به گونه‌ای بگذرانی که گویی آخرین روز است» (VII, 69). او حتا می‌خواست که هر کنشی به گونه‌ای انجام گیرد که «گویی آخرین کنش است» (II, 5).

آن چه مراقبه‌ی مرگ را دارای ارزشی خاص می‌کند، صرفاً این نیست که این مراقبه بر آن چیزی پیش‌دستی می‌کند که در باور عمومی بزرگ‌ترین تیره‌روزی تصور می‌شود، و فقط از آن رو نیست که به فرد امکان می‌دهد تا خود را قانع سازد که مرگ یک شر نیست؛ این مراقبه امکان می‌دهد که فرد به قولی پیشاپیش، نگاهی رو به گذشته بر زندگی‌اش بیندازد. فرد با در نظر گرفتن خود در آستانه‌ی مرگ، می‌تواند هر یک از کنش‌هایی را که در حال انجام دادن است، در ارزش خاص‌شان دآوری کند. اپیکتتوس می‌گوید مرگ بر کارگر در حین کار و بر ملاح در دریانوردی مستولی می‌شود: «و تو در چه مشغولیتی می‌خواهی بر تو مستولی شود؟» و سنکا لحظه‌ی مرگ را لحظه‌ای در نظر می‌آورد که فرد بتواند به نوعی قاضی خود شود و پیشرفت اخلاقی‌اش را تا آخرین روز ارزیابی کند. او در نامه‌ی ۲۶ می‌نویسد: «به مرگ وامی‌گذارم که مشخص کند چه پیشرفت اخلاقی‌یی توانسته‌ام بکنم... روزی را انتظار می‌کشم که قاضی خود شوم و بدانم که آیا فضیلت صرفاً بر زبان‌ام جاری بوده است یا به واقع در قلب‌ام.»

یادداشت‌ها

1. *Platon Apologie de Socrate*, 29;

[افلاطون، آپولوژی، ۳۹، ترجمه‌ی حسن لطفی و رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰].

2. Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, Éd. de Cerf, pp. 411-417, 422-431.

3. Épicure, *Lettre à Ménécée*, Éd. de Mégare, § 122, p. 217.

4. Philon d'Alexandrie, *De la vie contemplative*, Éd. de Cerf, p. 105.

5. Plutarque, *Apophthegmata Laconica*, 217a, *Apophtegmes Laconiens*, Les Belles lettres, t. III, pp. 171-172.

6. Platon, *Alkibiade*, Paris, Les Belles Lettres, «Collection des universités de France», 1985, p. 99;

[افلاطون، آلبیادس، ترجمه‌ی حسن لطفی و رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰].

7. Épictète, *Entretiens*, livre III, chap. XXIII, § 30, Les Belles Lettres, t. III, p. 92.

8. Seneca, *Lettres à Lucilius*, Les Belles Lettres, t. IV, pp. 27-50.

9. Seneca, *De beneficiis*, Livre VII, § 2.

10. Plutarque, *Le Démon de Socrate*, in *Œuvres morales*, Les Belles Lettres, t. VIII, p. 95.

در باب تبارشناسی اخلاق: مروری بر کار در حال انجام

متن حاضر گفت‌وگویی است که پل رابینو و هربرت دریفوس در نشست‌هایی در آوریل ۱۹۸۳ در دانشگاه برکلی با فوکو انجام داده‌اند. برای متن انگلیسی ن.ک.:

«On the Geneology of Ethics: An Overview of Work in Progress», in *The Essential Works*, 1;

و برای متن فرانسوی:

«À propos de la généologie de l'éthique: un aperçu du travail en cours», in *Dits et écrits*, IV.

تاریخچه‌ی طرح

— جلد اول تاریخ سکسوالیته در سال ۱۹۷۶ چاپ شد و پس از آن هیچ مجلد دیگری درنیامد. آیا هنوز هم فکر می‌کنید فهم از سکسوالیته برای فهم آن‌چه هستیم، محوری و اساسی است؟

— باید اذعان کنم که به مسائل مربوط به تکنیک‌های خود یا مسائلی از این دست به مراتب بیشتر علاقه دارم تا سکسوالیته... سکسوالیته ملال‌آور است!

— به نظر می‌رسد که یونانیان هم چندان به مسئله‌ی سکسوالیته توجه نداشتند.

— نه، سکسوالیته آن‌قدرها مورد توجه‌شان نبود و مسئله‌ی مهمی نبود. برای مثال مقایسه کنید با آنچه در مورد جایگاه تغذیه و رژیم غذایی گفته‌اند. به نظرم بسیار جالب است که ببینیم چگونه گذاری بطئی و تدریجی صورت گرفت از نوعی مزیت‌دهی به تغذیه که در یونان باستان بسیار عمومیت داشت، به توجه به سکس. در ابتدای عصر مسیحیت نیز تغذیه اهمیت بی‌بیش‌تر از سکس داشت. برای مثال در قواعد راهبان می‌بینیم که همواره مسئله‌ی غذا مطرح بود. سپس شاهد تغییری بسیار بطئی طی قرون وسطا هستیم که این دو مسئله تا حدودی معادل شدند... اما پس از سده‌ی هفدهم، دیگر فقط سکس مطرح بود.

— با این حال رک و پوست‌کنده بگوییم، کاربرد لذت‌ها، جلد دوم تاریخ سکسوالیته، تقریباً فقط به سکسوالیته می‌پردازد.

— بله. یکی از دلایل بی‌شماری که من با این کتاب بسیار مشکل داشتم، این است که نخست کتابی درباره‌ی سکسوالیته نوشتم که بعداً کنار گذاشتم. سپس کتابی درباره‌ی انگاره‌ی خود و تکنیک‌های خود نوشتم که در آن از سکسوالیته خبری نبود و مجبور شدم برای سومین بار کتابی بنویسم و در آن تلاش کنم توازنی میان این دو مسئله برقرار کنم. آنچه می‌خواستم در جلد دوم تاریخ سکسوالیته انجام دهم، این بود که نشان دهم قانونگان محدودیت‌ها و ممنوعیت‌ها در سده‌ی چهارم پیش از میلاد و نزد اخلاق‌گرایان یا پزشکان ابتدای امپراطوری [روم]، تقریباً یکسان است. اما فکر می‌کنم شیوه‌ی ادغام این ممنوعیت‌ها در نسبت با خود کاملاً متفاوت است. برای مثال تصور نمی‌کنم بتوان هیچ‌گونه بهنجارسازی‌یی را در اخلاقیات^۱ رواقی یافت. زیرا فکر می‌کنم هدف و آماج اصلی اخلاقیات رواقی زیبایی‌شناختی بود. نخست

1. moralité

این که این نوع اخلاقیات فقط یک مسئله‌ی انتخابِ شخصی بود. دوم این که این اخلاقیات مختص شمار اندکی از افرادِ جمعیت بود؛ بنابراین ارائه‌ی الگویی رفتاری برای همه مورد نظر نبود. این اخلاقیات انتخابی شخصی برای شمار اندکی از نخبگان بود. اراده به داشتن یک زندگی زیبا و به جا گذاردن خاطره‌ای از یک زیست زیبا برای دیگران دلیل این انتخاب بود. فکر نمی‌کنم بتوان گفت که این نوع اخلاقیات تلاشی بود برای بهنجارسازی جمعیت.

تداوم درون‌مایه‌های این اخلاقیات بسیار شگفتی‌آور و جذاب است، اما در پس و در زیر این تداوم، تغییراتی وجود داشت که سعی می‌کنم آن‌ها را نشان دهم.

— پس تعادل در کار شما با گذار از مطالعه‌ی سکسوالیته به مطالعه‌ی تکنیک‌های خود میسر شد؟

— از خودم پرسیدم تکنولوژی خود پیش از مسیحیت چه بود، یا تکنولوژی مسیحی خود از کجا نشأت گرفت و چه نوع اخلاقیات^۱ جنسی‌یی در فرهنگ باستان غالب بود. پس مجبور شدم پس از اتمام اعترافات جسم که کتابی است درباره‌ی مسیحیت، آن‌چه را در پیش‌گفتار کاربرد لذت‌ها درباره‌ی اخلاقیات مفروضِ پاگانی گفته بودم، بازبینی کنم، زیرا آن‌چه گفته بودم، فقط مطالب پیش‌پاافتاده‌ای برگرفته از متون دست دوم بود. پس نخست دریافتم که این اخلاقیات پاگانی آن قدر که تصور می‌شد، آزاد و تسامح‌گر نیست؛ زیرا اکثر درون‌مایه‌های پارسایی مسیحی با وضوح بسیار تقریباً از همان آغاز موجود بود، اما همچنین مسئله‌ی اصلی در فرهنگ پاگانی نه تدوین قوانین پارسایی، بلکه بیش‌تر تعریف تکنیک‌های خود بود.

با خواندن سنکا، پلوتارخوس و همه‌ی این مؤلفان، دریافتم که شمار بسیار زیادی از مسائل یا درون‌مایه‌ها در مورد انگاره‌ی خود، اخلاقیات خود و

تکنولوژی خود وجود داشته‌است، و من در اندیشه‌ی نگارش کتابی بودم مرکب از سلسله‌ای از مطالعات مجزا و جزئیاتی در مورد این یا آن جنبه از تکنیک‌های خود در جهان پاگانی باستان.

— عنوان کتاب چیست؟

— دغدغه‌ی خود. پس در این مجموعه درباره‌ی سکسوالیته، نخستین کتاب کاربرد لذت‌ها است و در این کتاب فصلی در باب تکنولوژی خود وجود دارد، چون فکر می‌کنم نمی‌توان اخلاقیات جنسی نزد یونانیان را به روشنی فهمید، بی‌آن‌که آن را با تکنولوژی خود مرتبط کرد. دومین جلد این مجموعه — اعترافات جسم — تکنیک‌های مسیحی خود را بررسی می‌کند. سرانجام، دغدغه‌ی خود که بخشی از این مجموعه نیست، به جزئیاتی درباره‌ی خود می‌پردازد — به همراه برای مثال تفسیری در باب آلکیپیادس افلاطون که می‌توان نخستین تأمل در باب *epimeleia heautou*، یا «دغدغه‌ی خود»، در باب نقش خواندن و نوشتن در برساختن خود، و شاید در باب مسئله‌ی تجربه‌ی پزشکانه‌ی خود و غیره را در آن دید.

— و در ادامه چه خواهد آمد؟ وقتی این سه کتاب را تمام کردید، آیا کتاب‌های دیگری درباره‌ی مسیحیان می‌نویسید؟

— خب نخست به خودم می‌رسم!... من طرح اولیه‌ی کتابی درباره‌ی اخلاقیات جنسی در سده‌ی شانزدهم را نوشته‌ام. در سده‌ی شانزدهم، مسئله‌ی تکنیک‌های خود، خودآزمایی و توجه به نفس^۱ اهمیت بسیاری هم در کلیساهای پروتستان و هم در کلیساهای کاتولیک داشت.

آنچه مرا شگفت‌زده کرد این است که در اخلاقیات یونانیان، مردم به مراتب پیش‌تر دغدغه‌ی رفتارهای اخلاقی‌شان، اخلاق^۲‌شان و نسبت‌شان با

1. âme/soul

2. étique/ethics

خود و با دیگران را داشتند تا مسائل دینی. برای مثال مسائلی نظیر این که پس از مرگ چه روی خواهد داد؟ خدایان چیستند؟ آیا [در امور] مداخله دارند یا نه؟ برای آنان مسائلی بسیار بسیار بی اهمیت بود و رابطه‌ای بی واسطه با اخلاقیات یا رفتار اخلاقی نداشت. دوم این که این اخلاقیات با هیچ نظام نهادی و اجتماعی - یا دست کم با هیچ نظام قانونی - پیوند نداشت. برای مثال قوانین در مورد رفتارهای جنسی بد بسیار نادر بودند و چندان الزام آور نبودند. سوم این که دل مشغولی و درون مایه‌ی اصلی آنان بر ساختن نوعی اخلاقیات، یعنی زیبایی شناسی زیستن بود.

خب، از خودم می پرسم که آیا مسئله‌ی امروز ما به نوعی همین نیست، زیرا اغلب ما دیگر باور نداریم که بتوان بر مبنای مذهب، اخلاقیاتی را بنا نهاد و خواهان یک نظام قانونی که در زندگی اخلاقی، شخصی و خصوصی مان دخالت کند، نیستیم. جنبش های آزادی بخش اخیر دچار این معضل اند که نمی توانند اصلی را برای بنانهادن یک اخلاقیات نو بیابند. آن ها به یک اخلاقیات نیاز دارند، اما نمی توانند اخلاقیاتی غیر از اخلاقیات مبتنی بر شناختی به اصطلاح علمی از خود، میل، ناخود آگاه و غیره بیابند. شباهت این مسائل مرا مجذوب می کند.

— آیا فکر می کنید یونانیان گزینه‌ای جذاب و قابل قبول ارائه می کنند؟

— نه! من به دنبال یک راه حل یدکی و گزینه نیستم؛ نمی توان راه حل یک مسئله را در راه حل مسئله‌ای دیگر که مردمانی دیگر در دوره‌ای متفاوت طرح کرده اند، یافت. آن چه می خواهم انجام دهم، تاریخی از راه حل ها نیست و از همین روست که کلمه‌ی گزینه را نمی پذیرم. مایل ام از مسئله‌ها، از مسائل^۱ تبارشناسی کنم. من نمی خواهم بگویم که همه چیز بد است، بلکه می خواهم بگویم که همه چیز خطرناک است و این دقیقاً معادل بد نیست. اگر همه چیز

خطرناک است، پس همواره باید کاری کرد. بنابراین، موضع من نه به یک بی تفاوتی، بلکه برعکس، به یک بس-مبارزه جویی^۱ بدبینانه رهنمون می شود. فکر می کنم انتخاب اخلاقی-سیاسی یی که باید همواره انجام دهیم، تعیین خطر اصلی است. برای مثال تحلیل روبر گستل از جنبش ضد روان پزشکی (*La Gestion des risques* [مدیریت خطرها]). من کاملاً با آنچه گستل می گوید، موافقم، اما آن گونه که برخی تصور می کنند، این بدان معنا نیست که بیمارستان های روان پزشکی بهتر از ضد روان پزشکی بود؛ بدان معنا هم نیست که حق نداریم این بیمارستان ها را نقد کنیم. به نظر من، نقد کردن این بیمارستان ها خوب بود، چون همین بیمارستان ها خطر بود. و امروز کاملاً روشن است که خطر تغییر کرده است. برای مثال در ایتالیا، همه ی بیمارستان های روان پزشکی بسته شده اند و بیش تر درمانگاه های آزاد وجود دارد، اما مسائل جدیدی مطرح است.

— آیا با چنین دل مشغولی هایی، منطقی نیست که یک تبارشناسی زیست-قدرت^۲ را بنویسد؟

— الآن وقت چنین کاری را ندارم، اما ممکن است این کار انجام شود. در واقع، باید این کار را انجام دهم.

چرا جهان باستان عصر طلایی نبود، اما با این حال چه چیزی می توانیم از آن بیاموزیم

— پس زندگی یونانیان ابداً کامل نیست، با این حال به نظر می رسد بدیلی جذاب در برابر تحلیل بی وقفه ی مسیحیان از خود باشد.

— اخلاقیات یونانیان اخلاقیات جامعه ای صرفاً مردانه به همراه بردگان بود و

1. hyper-militantisme

2. bio-pouvoir/bio-power

زنان در این جامعه ستم‌دیده بودند و لذت‌شان هیچ اهمیتی نداشت و زندگی جنسی‌شان فقط در راستای جایگاه‌شان در مقام زوجه بود و با آن تعیین می‌شد.

— پس زنان تحت سلطه بودند، اما قطعاً وضعیت عشق هم جنس‌خواهانه بهتر از حالا بود.

— درواقع می‌توان این‌طور فکر کرد. از آن‌جا که ادبیات مهم و قابل ملاحظه‌ای درباره‌ی عشق به پسران در ادبیات یونانی وجود دارد، برخی از مورخان می‌گویند که «این گواهی است بر این‌که آنان پسران را دوست داشتند». اما من می‌گویم که این گواهی است بر این‌که عشق به پسران برای آنان یک مسئله بود. زیرا اگر مسئله نبود، آنان از عشق به پسران در قالب همان واژگانی سخن می‌گفتند که از عشق میان مردان و زنان سخن می‌گفتند. مسئله این بود که آنان نمی‌توانستند بپذیرند که پسر جوانی که قرار بود شهروندی آزاد شود، بتواند همچون ابژه، تحت سلطه و مورد استفاده‌ی لذت دیگری قرار گیرد. یک زن یا یک برده می‌توانست منفعل باشد؛ طبیعت و منزلت‌شان این چنین بود. همه‌ی این تأملات و فلسفیدن در باب عشق به پسران که همواره نتیجه‌گیری یکسانی داشت: «لطفاً، با پسران همانند زنان رفتار نکنید»، گواه آن است که یونانیان در واقع نمی‌توانستند این عمل واقعی را در چارچوب خود اجتماعی‌شان ادغام کنند.

با خواندن پلوتارخوس می‌توان دید که چگونه یونانیان حتا نمی‌توانستند دوسویگی لذت میان یک مرد و یک پسر را تصور کنند. اگر پلوتارخوس عشق به پسران را مسئله می‌یابد، به هیچ‌رو بدین معنا نیست که عشق به پسران خلاف طبیعت یا چیزی از این دست است. او می‌گوید: «ممکن نیست که هیچ دوسویگی‌یی در روابط جسمی یک پسر و یک مرد وجود داشته باشد.»

— در این مورد دوستی بسیار مناسب است. به نظر می‌رسد دوستی جنبه‌ای از

فرهنگ یونانی است که ارسطو از آن صحبت می‌کند، اما شما از آن صحبت نکردید و اهمیت بسیار زیادی دارد. در ادبیات کلاسیک، دوستی مکان برخوردار است، کانون بازشناسی متقابل. سنت دوستی را والاترین فضیلت نمی‌داند، اما هم نزد ارسطو هم سیسرون، می‌توان دید که دوستی والاترین فضیلت است، زیرا دوستی از خودگذشتگی است و پایدار است، به راحتی قابل خرید نیست و مغایرتی با سودمندی و لذت از جهان ندارد، هرچند به دنبال چیزی بیش‌تر است.

— اما فراموش نکنید که کاربرد لذت‌ها کتابی درباره‌ی اخلاقیات جنسی است و نه کتابی در مورد عشق یا دوستی یا رابطه‌ی متقابل. این بسیار معنادار است که وقتی افلاطون تلاش می‌کند عشق به پسران و دوستی را تلفیق کند، مجبور می‌شود روابط جنسی را کنار بگذارد. برخلاف رابطه‌ی جنسی، دوستی دوسویه و متقابل است: در رابطه‌ی جنسی می‌توانید دخول کنید یا مورد دخول قرار گیرید. من کاملاً با آنچه در مورد دوستی گفتید، موافقم، اما تصور می‌کنم این گفته آن‌چه را در مورد اخلاقیات جنسی یونانیان می‌گویم، تأیید می‌کند: اگر دوستی مورد نظر باشد، برقراری روابط جنسی دشوار است. برای افلاطون، دوسویگی در دوستی بسیار مهم است، اما نمی‌توانید دوسویگی را در سطح جسمی بیابید؛ یکی از دلایل نیاز یونانیان به تدوین یک نظام فلسفی برای توجیه این نوع از عشق دقیقاً این است که آنان نمی‌توانستند ایده‌ی دوسویگی جسمی را بپذیرند. برای مثال در مهمانی اثر کسنوفون، سقراط می‌گوید بدیهی است که در رابطه‌ی میان یک پسر و یک مرد، پسر فقط تماشاگر لذت مرد است. آن‌چه یونانیان در باب این عشق زیبا به پسران می‌گویند، تلویحاً گویای این است که لذت پسران را نباید به حساب آورد. به علاوه، برای پسر شرم‌آور بود که در رابطه با مرد، نوعی لذت جسمی را احساس کند.

آن‌چه می‌خواهم پرسم این است که آیا امروز قادریم اخلاقیاتی از افعال و لذت‌های‌شان داشته باشیم که بتواند لذت دیگری را در نظر گیرد؟ آیا لذت

دیگری چیزی است که می‌تواند با لذت من تلفیق شود، بی آن‌که به قانون، به ازدواج یا نمی‌دانم به هر چیز دیگری ارجاع دهیم؟

— بسیار خوب، می‌پذیریم که نادوسویگی برای یونانیان مسئله بوده است، اما به نظر می‌رسد که این از آن نوع مسائلی است که می‌شد حل کرد. چرا سکس باید مردانه باشد؟ چرا در نظر گرفتن لذت زنان و پسران بدون تغییری اساسی در چارچوب عمومی جامعه امکان‌پذیر نیست؟ یا این‌که آیا دقیقاً همین است که این مسئله مسئله‌ای کم اهمیت و جزئی نیست، زیرا با تلاش برای وارد کردن لذت دیگری، کل نظام اخلاقی و پایگان‌مند فرومی‌پاشد؟

— درست است. اخلاقیات یونانی لذت مرتبط است با جامعه‌ای مردانه، با ناقرینگی، با حذف دیگری، با وسواس دخول، با نوعی تهدید به محروم شدن از انرژی خود و با.... همه‌ی این‌ها کاملاً نفرت‌انگیز است!

— بسیار خوب، اما گرچه روابط جنسی هم نادوسویه بود، هم مسائلی را برای یونانیان پیش می‌کشید و مایه‌ی دغدغه‌ی شان بود، دست‌کم به نظر می‌رسد لذت به‌خودی‌خود برای آنان مسئله نیست.

— در کاربرد لذت‌ها، تلاش کردم برای مثال نشان دهم که تنشی فزاینده میان لذت و سلامت وجود دارد. وقتی گفته‌های پزشکان و تمام آن دل‌مشغولی در مورد رژیم غذایی را در نظر می‌گیرید، نخست درمی‌یابید که در مجموع، درون‌مایه‌های اصلی طی چندین قرن یکسان است. اما این ایده که سکس خطرناکی دارد، در سده‌ی دوم پس از میلاد — بسی قوی‌تر است تا در سده‌ی چهارم پیش از میلاد. برای مثال می‌توان نشان داد که برای هیپوکراتس، فعل جنسی پیشاپیش خطرناک است، بنابراین باید در مورد آن بسیار مواظب بود، فقط در فصولی معین و نه همواره رابطه‌ی جنسی داشت و غیره. اما به نظر می‌رسد در سده‌ی اول و دوم، برای یک پزشک، فعل جنسی با *pathos* [بیماری] رابطه‌ی تنگاتنگ‌تری داشت. و فکر می‌کنم تغییر مهم این است که

در سده‌ی چهارم پیش از میلاد، فعل جنسی یک فعالیت بود، حال آن‌که برای مسیحیان یک انفعال. تحلیلی بسیار جالب از آگوستینوس قدیس در دست است که در مورد مسئله‌ی نعوظ بسیار سرشت‌نماست. برای یونان سده‌ی چهارم، نعوظ نشانه‌ی فعالیت است، فعالیت تمام‌عیار. اما بعدها برای آگوستینوس قدیس و مسیحیان، نعوظ چیزی ارادی نیست و نشانه‌ی انفعال است. کیفر گناه آغازین.

— پس یونانیان بیشتر دغدغه‌ی سلامت را داشتند تا دغدغه‌ی لذت؟

— بله، در مورد این‌که یونانیان چه باید بخورند تا سلامت باشند، هزاران صفحه مطلب در دست است. در مقام قیاس، مطالب اندکی در مورد این‌که به هنگام رابطه‌ی جنسی چه باید کرد، وجود دارد. در مورد غذا، رابطه‌ای وجود دارد میان اقلیم، فصول، رطوبت یا خشکی هوا، غذای بی‌آب و غیره. اشاره‌های بسیار اندکی در مورد شیوه‌ی درست‌کردن غذا وجود دارد؛ اما مطالب بسیاری در مورد این کیفیت‌ها به چشم می‌خورد. هنر آشپزی مهم نیست، بلکه انتخاب مواد مهم است.

— بنابراین با وجود گفته‌ی یونان‌شناسان آلمانی، یونان کلاسیک عصر طلایی نیست. با این حال می‌توانیم درس‌هایی از این دوران بیاموزیم، نه؟

— فکر می‌کنم هیچ ارزش شایان تقلید و نمونه‌واری در دورانی که دوران ما نیست، وجود ندارد... هیچ چیزی برای بازگشت وجود ندارد. اما نمونه‌ای از یک تجربه‌ی اخلاقی در دست داریم که حاکی از رابطه‌ای بسیار قوی میان لذت و میل است. اگر این تجربه را مقایسه کنیم با تجربه‌ی خودمان که همه — فیلسوف یا روان‌کاو — توضیح می‌دهند که آن‌چه مهم است، میل است و لذت روی هم‌رفته مهم نیست، پس می‌توانیم از خود پرسیم که آیا این جدایی [میان میل و لذت] رویدادی تاریخی نیست که به هیچ‌رو ضروری نیست و هیچ ربطی به طبیعت انسانی یا ضرورتی انسان‌شناختی ندارد.

— اما قبلاً در تاریخ سکسوالیته، با مقایسه‌ی علم جنسی ما با *ars erotica* [هنر کامجویی] شرقی، این نکته را شرح داده بودید.

— یکی از نکات بسیاری که در این کتاب مرتکب اشتباه شدم، همین چیزی است که در مورد هنر کامجویی گفتم. من باید علم جنسی مان را در تقابل با کردار مغایری در فرهنگ خودمان قرار می‌دادم. باید دقیق‌تر بود. یونانیان و رومیان در مقایسه با هنر کامجویی چینی‌ها، هنر کامجویی نداشتند (یا دست‌کم، این هنر اهمیت بسیاری در فرهنگ آنان نداشت). آنان یک *tekhnê tou biou* [فن زیستن] داشتند که اقتصاد لذت نقش بسیار مهمی در آن داشت. در این «هنر زیستن»، انگاره‌ی اعمال تسلط کامل بر خود به سرعت به مسئله‌ای اساسی بدل شد. و هرمنوتیکِ مسیحی خود تدوین جدیدی از این فن بود.

— اما با وجود آن‌چه در مورد این نادوسویگی و این وسواس سلامت گفتید، چه درسی می‌توانیم از این ایده و امکان سوم بگیریم؟

— می‌خواهم نشان دهم که مسئله‌ی کلی یونانیان فن خود نبود، بلکه فن زندگی، *tekhnê tou biou*، شیوه‌ی زیستن بود. از سقراط تا سنکا یا پلینیوس، کاملاً روشن است که آنان دغدغه‌ی زندگی پس از مرگ را نداشتند و این‌که پس از مرگ چه روی خواهد داد، یا خدا هست یا نه. به راستی این مسئله‌ی مهمی برای آنان نبود؛ بلکه مسئله‌ی مهم این بود که چه فنی باید در پیش گرفت تا به گونه‌ای بایسته خوب زیست. و من فکر می‌کنم که یکی از تحولات مهم در فرهنگ باستان این واقعیت بود که این *tekhnê tou biou* بیش از پیش به فنِ خود بدل شد. یک شهروند یونانی سده‌ی پنجم و چهارم تصور می‌کرد فنِ زندگی این است که دغدغه‌ی شهر و دوستان‌اش را داشته باشد. اما برای مثال از دید سنکا، مسئله‌ی اصلی دغدغه‌ی خود است.

در آکمیادس افلاطون، کاملاً روشن است که باید دغدغه‌ی خود را

داشته باشی، چون باید شهر را اداره کنی. اما دلبستگی به دغدغه‌ی خود فقط با اپیکوریان آغاز شد و با سنکا، پلینیوس و دیگران به امری بسیار عمومی بدل شد: هر کسی باید دغدغه‌ی خود را داشته باشد. اخلاقیات یونانی متمرکز بود بر مسئله‌ی انتخاب شخصی و زیبایی‌شناسی زیست.

ایده‌ی *bios* به منزله‌ی ماده‌ای برای یک اثر زیبایی‌شناختی هنر، ایده‌ای مجذوب‌کننده برای من است. همچنین این ایده که اخلاقیات می‌تواند بدون آن‌که هیچ ارتباطی با یک نظام به خودی خود حقوقی یا یک نظام اقتدارطلب یا یک ساختار انضباطی داشته باشد، ساختاری بسیار قوی برای زیست باشد. این همه بسیار جالب و جذاب است.

— یونانیان با انحراف چگونه برخورد می‌کردند؟

— در اخلاقیات جنسی یونانیان، تفاوت زیادی وجود نداشت میان کسانی که زنان یا پسران را ترجیح می‌دادند، یا میان کسانی که به شیوه‌هایی متفاوت رابطه‌ی جنسی داشتند، بلکه پرسش کمیت و فعالیت و انفعال مطرح بود. آیا شما بنده‌ی امیال‌تان‌اید یا ارباب‌شان؟

— و در مورد کسی که آن‌قدر رابطه‌ی جنسی می‌داشت که سلامت‌اش را به خطر می‌انداخت، چه می‌گفتند؟

— این‌که این تکبر و افراط است. مسئله مسئله‌ی انحراف نبود، بلکه مسئله‌ی افراط و میانه‌روی بود.

— با چنین افرادی چه می‌کردند؟

— آنان را مشمئزکننده تلقی می‌کردند و به بدی شهره بودند.

— آیا تلاش نمی‌کردند آنان را درمان یا اصلاح کنند؟

— تمرین‌هایی برای تسلط‌یافتن بر خود وجود داشت. برای اپیکتتوس، شما

باید قادر باشید یک دختر زیبا یا یک پسر زیبا را ببینید، بی آنکه میلی به آن دختر یا پسر داشته باشید. شما باید کاملاً بر خود مسلط باشید.

پارسایی جنسی در جامعه‌ی یونان گرایش یا حرکتی فلسفی بود برآمده از افرادی بسیار فرهیخته که در پی آن بودند که به زندگی شان یک شدت و زیبایی بسی بیش‌تر بخشند. از یک لحاظ، این همانند سده‌ی بیستم است که مردم به منظور داشتن یک زندگی غنی‌تر و زیباتر، تلاش می‌کنند از هر سرکوب جنسی جامعه و کودکی شان خلاص شوند. ژید در یونان می‌توانست یک فیلسوف پارسا باشد.

— یونانیان به نام یک زندگی بهتر، پارسا بودند و ما به نام علم روان‌شناسی، در پی تحقق خودیم.

— دقیقاً. به نظر من پیوند دادن مسائل اخلاقی و دانش علمی به هیچ‌رو ضروری نیست. در ابداعات فرهنگی بشر، گنجینه‌ای از روش‌ها، تکنیک‌ها، ایده‌ها و سازوکارها وجود دارد که نمی‌توانند کاملاً بازفعال شوند، اما دست‌کم می‌توانند دیدگاهی را شکل دهند یا به شکل‌گیری اش کمک کنند که می‌تواند به منزله‌ی ابزاری برای تحلیل و تغییر آن‌چه اکنون می‌گذرد، بسیار مفید باشد. ما نباید میان جهان‌مان و جهان یونانی انتخاب کنیم. اما از آن‌جا که می‌توانیم خوب ببینیم که برخی از اصل‌های مهم اخلاقیات‌مان در لحظه‌ای معین در پیوند است با یک زیبایی‌شناسی زیست، فکر می‌کنم چنین تحلیلی تاریخی می‌تواند مفید باشد. طی قرن‌ها بر این باور بوده‌ایم که میان اخلاقیات ما، اخلاقیات فردی‌مان، زندگی هر روزه‌مان و ساختارهای بزرگ سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، روابطی تحلیلی وجود دارد و نمی‌توانیم برای مثال هیچ تغییری در زندگی جنسی‌مان یا در زندگی خانوادگی‌مان به وجود آوریم، بی آن‌که اقتصاد یا دموکراسی‌مان را درهم شکنیم. به اعتقاد من، باید از ایده‌ی رابطه‌ای تحلیلی و ضروری میان اخلاقیات و سایر ساختارهای اجتماعی، اقتصادی یا سیاسی خلاص شویم.

— اما امروز چه نوع اخلاقیاتی می‌توانیم بسازیم، اگر بدانیم میان اخلاقیات و سایر ساختارها فقط پیوندی تاریخی وجود دارد و نه رابطه‌ای ضروری؟

— آن‌چه مرا شگفت زده می‌کند این واقعیت است که در جامعه‌ی ما هنر به چیزی بدل شده‌است که فقط با ابژه‌ها نسبت دارد و نه با افراد یا زندگی؛ و نیز این‌که هنر عرصه‌ای تخصصی است ساخته‌ی کسانی که در آن سررشته دارند، یعنی هنرمندان. اما آیا زندگی هر فرد نمی‌تواند یک اثر هنری باشد؟ چرا یک چراغ یا یک خانه می‌تواند اثری هنری باشد، اما زندگی مان نه؟

— البته چنین طرحی در جاهایی مثل برکلی بسیار متداول است، چه این تصور وجود دارد که هر چیزی از شیوه‌ی صبحانه‌خوردن تا شیوه‌ی رابطه‌ی جنسی و شیوه‌ی گذراندن ایام باید کامل باشد.

— اما می‌ترسم که در اغلب این موارد، اکثر افراد تصور کنند دلیل آن‌چه انجام می‌دهند و بدین‌گونه زندگی می‌کنند، این است که حقیقت را در مورد میل، زندگی، طبیعت، بدن و غیره می‌دانند.

— اما اگر قرار باشد بدون توسل به دانش یا قوانین جهان‌شمول، خودمان را خلق کنیم، دیدگاه شما با اگزیستانسیالیسم سارتری چه تفاوتی دارد؟

— تصور می‌کنم سارتر از دیدگاه نظری، پرهیز می‌کند از ایده‌ی خود به منزله‌ی چیزی داده‌شده به ما، اما به واسطه‌ی انگاره‌ی اخلاقی اصالت، دوباره باز می‌گردد به این ایده که باید خودمان باشیم و به راستی خودمان باشیم. به عقیده‌ی من، یگانه نتیجه‌ی قابل قبول و عملی آن‌چه سارتر گفته‌است عبارت است از برقرارکردن پیوندی دوباره میان بینش نظری سارتر با کرداری خلاق و نه با ایده‌ی اصالت. من فکر می‌کنم این ایده که خود پیشاپیش به ما داده نشده‌است، فقط یک نتیجه‌ی عملی دارد: باید خودمان را به منزله‌ی یک اثر هنری خلق کنیم. جالب است که در تحلیل سارتر از بودلر، فلوبر و

دیگران، می‌بینیم که او کار خلاقانه را به نسبتی معین با خود - [نسبت] نویسنده با خودش - ارتباط می‌دهد، نسبتی که شکل اصالت یا عدم اصالت دارد. من می‌خواهم درست عکس آن را بگویم: نباید فعالیت خلاق فرد را پیوند دهیم به نسبتی که با خودش برقرار می‌کند، بلکه باید نسبتی را که فرد می‌تواند با خودش برقرار کند، به فعالیت خلاق پیوند دهیم.

- آنچه گفتید این گفته‌ی نیچه در دانش شاد (پاره‌ی ۲۹۰) را به یاد می‌آورد که می‌گوید باید با ممارستی صبورانه و کاری هر روزه، به زندگی یک سبک دهیم و آن را خلق کنیم.

- بله دیدگاه من به نیچه نزدیک‌تر است تا به سارتر.

تبارشناسی میل به منزله‌ی یک مسئله‌ی اخلاقی

- پس از جلد اول تاریخ سکسوالیته، دو جلد بعدی، کاربرد لذت‌ها و اعترافات جسم، چگونه در ساختار طرح تبارشناسی‌های تان ادغام می‌شوند؟

- سه عرصه‌ی ممکن تبارشناسی وجود دارد. نخست، هستی‌شناسی تاریخی خودمان در نسبت‌های مان با حقیقت که در این نسبت، خودمان را به منزله‌ی سوژه‌های دانش برمی‌سازیم؛ دوم، هستی‌شناسی تاریخی خودمان در نسبت‌های مان با قلمروی از قدرت که در آن خودمان را به منزله‌ی سوژه‌هایی کنش‌گر بر دیگران برمی‌سازیم؛ و سوم، هستی‌شناسی تاریخی نسبت‌های مان با اخلاقیات که در آن خودمان را به منزله‌ی عاملان اخلاقی برمی‌سازیم.

پس سه محور برای تبارشناسی امکان‌پذیر است. در تاریخ جنون، هر سه محور حضور دارند، هرچند به شیوه‌ی تا حدودی مبهم و درهم‌برهم. من محور حقیقت را در تولد درمانگاه و در دیرینه‌شناسی دانش مطالعه کردم. محور قدرت را در مراقبت و تنبیه بسط دادم و محور اخلاقی را در تاریخ سکسوالیته.

چارچوب کلی کتاب درباره‌ی سکسوالیته تاریخی از اخلاقیات است. به‌طور کلی فکر می‌کنم در تاریخی از اخلاقیات، باید میان قانونگان اخلاقی و رفتارها تمایز قائل شویم. اعمال یا رفتارها سلوک واقعی افراد در مقابل قانونگان (احکام) اخلاقی تکلیف‌شده به آنان است. فکر می‌کنم باید تمایز قائل شویم میان قانونگانی که تعیین می‌کند کدام اعمال مجازند و کدام یک ممنوع، و قانونگانی که ارزش مثبت یا منفی رفتارهای متفاوت ممکن را تعیین می‌کند. یکی از عناصر قانونگان اخلاقی این است: حق ندارید با کسی غیر از زن‌تان رابطه‌ی جنسی داشته باشید. اما جنبه‌ی دیگری از احکام اخلاقی وجود دارد که معمولاً از این لحاظ متمایز نمی‌شود، اما فکر می‌کنم بسیار مهم است: این جنبه آن نوع رابطه‌ای است که باید با خود داشت، نسبت با خود، و من اخلاق^۱ می‌نامم و تعیین می‌کند که فرد باید چگونه خود را به منزله‌ی سوژه‌ی اخلاقی کنش‌هایش برسازد.

در این نسبت با خود چهار جنبه‌ی اصلی وجود دارد. نخستین جنبه پاسخ به این پرسش است: چه جنبه یا چه بخش از خودم یا رفتارم در نسبت است با رفتار اخلاقی؟ برای مثال به‌طور کلی می‌توان گفت که در جامعه‌ی ما، قلمرو اصلی اخلاقیات، یعنی آن بخش از خودمان که بیش‌ترین نسبت را با اخلاقیات دارد، احساسات ماست (اگر احساس خوبی نسبت به زن‌تان دارید، می‌توانید با یک دختر در خیابان یا هر جای دیگری باشید). خوب کاملاً روشن است که از دیدگاه کانتی، نیت به مراتب مهم‌تر از احساسات است. اما از دیدگاه مسیحی، میل مهم است. البته این نکته جای بحث دارد، زیرا میل در قرون وسطا همان چیزی نبود که در سده‌ی هفدهم...

— اما روی هم رفته، برای مسیحیان میل مهم بود، برای کانت نیت، و امروز برای ما احساسات؟

— بله، در واقع می‌توان این‌طور گفت. همواره بخش یکسانی از ما یا رفتارمان نیست که با اخلاقیات مرتبط است. همین جنبه است که من جوهر اخلاقی^۱ می‌نامم.

— جوهر اخلاقی مثل ماده‌ای است که بعداً اخلاقیات روی آن کار می‌کند؟

— بله همین‌طور است. برای مثال، وقتی *aphrodisia*^۲ را در کاربرد لذت‌ها توصیف می‌کنم، می‌خواهم نشان دهم که آن بخش از رفتار جنسی مرتبط با اخلاقیات یونانیان چیزی است متفاوت با نفس اماره یا جسم. برای یونانیان، جوهر اخلاقی افعال مرتبط با لذت و میل در وحدت‌شان بود. و این بسیار متفاوت است از ایده‌ی جسم، «جسم» مسیحیان. سکسوالیته سومین نوع جوهر اخلاقی است.

— تفاوت اخلاقی میان جسم و سکسوالیته چیست؟

— نمی‌توانم پاسخ دهم، چون این همه فقط در چارچوب مطالعه‌ای بسیار دقیق قابل تحلیل است. پیش از مطالعه‌ی اخلاقیات یونانی یا یونانی-رومی، نمی‌توانستم به این پرسش پاسخ دهم که جوهر اخلاقی اخلاقیات یونانی-رومی دقیقاً چیست؟ اکنون به‌یمن تحلیل آن‌چه آنان از *aphrodisia* می‌فهمیدند، فکر می‌کنم می‌دانم جوهر اخلاقی یونانیان چه بود.

برای یونانیان، وقتی یک فیلسوف به یک پسر عشق می‌ورزید، اما او را لمس نمی‌کرد، رفتار او ارزش‌مند بود. مسئله این بود که او پسر را لمس کرده‌است یا نه؟ جوهر اخلاقی این بود: عملی مرتبط با لذت و میل. برای آگوستینوس قدیس، کاملاً روشن است که وقتی رابطه‌اش را با دوست جوانی در سن هجده سالگی به یاد می‌آورد، آن‌چه مایه‌ی عذاب اوست، این است که بداند دقیقاً چه میلی به پسر داشته‌است. بنابراین می‌بینید که جوهر اخلاقی تغییر کرده‌است.

1. substance éthique/ethical substance

۲. تحریک جنسی.

دومین جنبه‌ی نسبت با خود آن چیزی است که شیوه‌ی سوژه-منقادیسازی^۱ می‌نامم، یعنی شیوه‌ای که افراد به پذیرش تکالیف اخلاقی‌شان دعوت یا ترغیب می‌شوند. برای مثال آیا این قانون الهی است که در متن آشکار می‌شود؟ یا قانون طبیعی یا نظم کیهان‌شناختی است که در هر مورد برای هر موجود زنده‌ای یکسان است؟ یا قانون عقلانی است؟ و یا تلاشی است برای آن‌که زیباترین شکل ممکن را به زندگی بدهد؟

– وقتی می‌گویید «عقلانی» منظورتان علمی است؟

– نه، کانتی، عام. برای مثال می‌بیند که رواقیون به آرامی از ایده‌ی زیبایی‌شناسی زیست به این ایده‌گذار می‌کنند که باید فلان کارها را انجام داد، چون ما موجوداتی عاقل‌ایم – و در مقام اعضای جامعه‌ی بشری، باید این کارها را انجام دهیم. برای مثال گفتار بسیار جالبی را نزد ایسوکراتس می‌بینید که بناست نیکوکلس، حاکم سیپروس آن را ادا کند. در این گفتار، او توضیح می‌دهد که چرا همواره به زن‌اش وفادار بوده است: «از آن‌جا که من پادشاه‌ام و در مقام کسی که بر دیگران فرمان می‌راند و حاکم است، باید نشان دهم که قادرم بر خودم حاکم باشم.» واضح است که این قانون وفاداری هیچ ربطی به این عبارت عام رواقیون ندارد: «باید به زنام وفادار باشم، چون یک موجود بشری و عاقل‌ام.» در مورد قبلی، از آن‌رو وفادارم که پادشاه‌ام. پس می‌بینیم که شیوه‌ی پذیرش یک قانون واحد در نیکوکلس و رواقیون کاملاً متفاوت است. و این همان چیزی است که شیوه‌ی سوژه-منقادیسازی می‌نامم، دومین جنبه‌ی اخلاقیات.

– وقتی پادشاه می‌گوید: «از آن‌جا که پادشاه‌ام»، آیا این نشانه و شکلی از زندگی زیباست؟

– نشانه‌ی یک زندگی هم زیباشناختی هم سیاسی که رابطه‌ای مستقیم با یک‌دیگر دارند. زیرا اگر می‌خواهم مردم مرا در مقام پادشاه بپذیرند، باید از نوعی شکوه و جلال برخوردار باشم که مرا بقا بخشد، و این شکوه و جلال قابل تفکیک از ارزش زیبایی‌شناختی نیست. پس قدرت سیاسی، شکوه، نامیرایی و زیبایی، همگی در یک لحظه‌ی معین به یک‌دیگر پیوند می‌خورند. این شیوه‌ی سوژه-مقادسازی، دومین جنبه از اخلاقیات است.

سومین جنبه این است: وسایلی که با آن‌ها می‌توانیم خودمان را تغییر دهیم تا سوژه‌ای اخلاقی شویم، کدام‌اند؟

– چگونه روی جوهر اخلاقی کار می‌کنیم؟

– بله. خواه برای تعدیل و اعتدال اعمال‌مان، خواه برای فهمیدن این‌که کیستیم، خواه برای محوکردن میل جنسی‌مان، خواه برای بهره‌بردن از میل جنسی‌مان برای رسیدن به اهدافی معین مثل فرزندداشتن، و غیره، به عبارت دیگر، برای همه‌ی این ساختن و پرداختن خودمان به منظور داشتن رفتاری اخلاقی، چه باید بکنیم؟ برای وفادار بودن به زن‌تان، می‌توانید به شیوه‌هایی متفاوت روی خودتان عمل کنید. این سومین جنبه‌ای است که من کردار خود^۱ یا زهد می‌نامم – اما زهد در معنای بسیار گسترده‌ی آن.

چهارمین جنبه این است که وقتی رفتارمان اخلاقی است، می‌خواهیم چه نوع موجودی شویم؟ برای مثال، باید منزّه شویم، یا نامیرا، یا آزاد، یا مسلط بر خود و غیره؟ این همان چیزی است که telos می‌نامم و یک غایت‌شناسی است. در آن‌چه اخلاقیات می‌نامیم، رفتار واقعی افراد، قانونگان، و این نسبت با خود شامل چهار جنبه‌ای که پیش‌تر گفته شد، وجود دارد.

– و همگی مستقل از یک‌دیگرند؟

— هم روابطی میان‌شان برقرار است، هم به‌نوعی مستقل از یک‌دیگرند. برای مثال، بسیار خوب می‌توانید ببینید که اگر هدف‌تان عصمت و پاکی تمام‌عیار وجود باشد، نوع تکنیک‌های کردار خود و تکنیک‌های زهدی که باید به‌کار بگیرید، دقیقاً یکسان نیست با زمانی که تلاش می‌کنید بر رفتارتان مسلط باشید. پیش از هر چیز، نوعی تکنیک رمزگشایی یا تکنیک تزکیه توجه‌مان را جلب می‌کند.

حال اگر این چارچوب کلی را در مورد اخلاقیات پاگانی یا اخلاقیات ابتدای مسیحیت به‌کار بندیم، چه خواهیم گفت؟ ابتدا اگر قانونگان را در نظر گیریم (چه چیز ممنوع است و چه چیز ممنوع نیست)، می‌بینیم که دست‌کم در قانونگان فلسفی رفتار، سه ممنوعیت یا دستور اصلی وجود دارد: اولی در مورد بدن است — باید خیلی مواظب رفتار جنسی‌تان باشید، زیرا بسیار ارزش‌مند است و بنابراین تا حد ممکن به‌ندرت رابطه‌ی جنسی داشته‌باشید. دومین دستور این است: اگر متأهل‌اید، به غیر از زن‌تان، با کس دیگری رابطه‌ی جنسی نداشته‌باشید. و در مورد پسرها: لمس‌شان نکنید. شما این نکات را نزد افلاطون، ایسوکراتس، هیپوکراتس، رواقیون متأخر و دیگران می‌بینید و نیز در مسیحیت و حتا در جامعه‌ی ما. از همین‌رو فکر می‌کنم می‌توان گفت که قانونگان چندان تغییر نکرده‌اند. برخی ممنوعیت‌ها تغییر کرده‌اند، برخی ممنوعیت‌ها در مسیحیت بسی اکیدتر و سخت‌گیرانه‌تر از یونان باستان است. اما درون‌مایه‌ها یکسان است. بنابراین فکر می‌کنم تغییراتی اساسی که میان جامعه‌ی یونانی، اخلاق یونانی، اخلاقیات یونانی و شیوه‌ی نگرش مسیحیان به خودشان روی داده‌است، در قانونگان نیست، بلکه در آن چیزی است که «اخلاق» می‌نامم و نسبت با خود است. در کاربرد لذت‌ها، این چهار جنبه‌ی نسبت با خود را از دریچه‌ی این سه درون‌مایه‌ی پارسایانه‌ی قانونگان تحلیل کردم: سلامت، زوجه‌ها یا زنان، و پسران.

— آیا درست است که بگوییم شما اخلاقیات را تبارشناسی نکرده‌اید، چون فکر

می‌کنید قانونگان اخلاقی نسبتاً ثابت مانده‌است، بلکه آن‌چه می‌کنید، یک تبارشناسی اخلاق است؟

— بله، من یک تبارشناسی اخلاق را می‌نویسم. تبارشناسیِ سوژه به منزله‌ی سوژه‌ی کنش‌های اخلاقی یا تبارشناسی میل به منزله‌ی مسئله‌ای اخلاقی. اگر اخلاق را در فلسفه‌ی کلاسیک یونان یا در پزشکی در نظر بگیریم، جوهر اخلاقی چیست؟ جوهر اخلاقی *aphrodisia* است که اعمال، میل و لذت در آن واحد است. شیوه‌ی سوژه-منقadasازی کدام است؟ شیوه‌ی سوژه-منقadasازی این است که باید زیست خود را به زیستی زیبا بدل کرد؛ شیوه‌ی سوژه-منقadasازی شیوه‌ای زیبایی‌شناختی است. همان‌طور که می‌بینید، آن‌چه تلاش کرده‌ام نشان دهم، این است که در اخلاق کلاسیک هیچ‌کس مجبور نیست به شیوه‌ای عمل کند که گویی باید با زن‌اش صادق باشد، پسران را لمس نکند و غیره. بلکه اگر یونانیان می‌خواستند یک زیست زیبا داشته باشند، اگر می‌خواستند خوش‌نام باشند و اگر می‌خواستند قادر به حکومت بر دیگران باشند، باید این چنین عمل می‌کردند. پس یونانیان برای زیبایی یا شکوه زیست‌شان، آگاهانه این الزام‌ها را می‌پذیرفتند. اما آن نوع بودن را که کاملاً خواستار بودند، تسلط بر خود بود — این *telos* است. و انتخاب، انتخابی زیبایی‌شناختی یا سیاسی که براساس آن این نوع زیست را می‌پذیرفتند، شیوه‌ی سوژه-منقadasازی است. و این یک انتخاب است، یک انتخاب شخصی.

نزد رواقیون متأخر، هنگامی که گفتن این نکته را آغاز کردند که «شما مجبورید این چنین عمل کنید، چون یک موجود بشری هستید»، چیزی تغییر می‌کند. دیگر مسئله‌ی انتخاب مطرح نیست؛ شما باید این چنین عمل کنید، چون موجودی عاقل‌اید. شیوه‌ی سوژه-منقadasازی تغییر می‌کند.

در مسیحیت، نکته‌ی بسیار جالب این است که مذهب دلیل موجهی برای قوانین جنسی رفتار بود. نهادهایی که این قوانین را تحمیل می‌کردند، نهادهای

مذهبی بودند. اما شکل اجبار شکلی قانونی بود. نوعی حقوقی سازی درونی قانون مذهبی در بطن مسیحیت وجود داشت. برای مثال، اصول‌شناسی اخلاق^۱ یک کردار حقوقی خاص بود.

— اما پس از عصر روشنگری، هنگامی که نفوذ مذهب افول کرد، امر حقوقی باقی ماند؟

— بله، پس از سده‌ی هجدهم، چارچوب مذهبی این قوانین تا حدودی محو شد و پس از آن میان رویکرد پزشکی یا علمی و چارچوب حقوقی، نبرد و رقابتی بی نتیجه به راه افتاد.

— ممکن است همه‌ی این‌ها را خلاصه کنید؟

— خب، جوهر اخلاقی یونانیان *aphrodisia* بود؛ و شیوه‌ی سوژه-منقادسازی یک انتخاب سیاسی-زیبایی‌شناختی: فنی که به کار بسته می شد شکل زهد بود- و در آن برای مثال فن بدن یا اقتصاد به منزله‌ی قواعد را می‌یابیم که براساس آن نقش شما در مقام شوهر تعریف می شد، یا اروتیسم به مثابه شکلی از زهدپیشگی نسبت به خود در عشق به پسران و غیره-؛ و تسلط بر خود غایت بود. این موقعیتی است که من در دو بخش نخست کاربرد لذت‌ها توصیف کردم.

سپس جهشی درون این اخلاقیات روی داد. دلیل این جهش تغییر نقش مردان در جامعه بود، هم تغییر نقش‌شان در خانه نسبت به زنان‌شان، هم تغییر نقش‌شان در قلمرو سیاسی، چون شهر محو شد. و بنابراین دلایل، شیوه‌ای که مردان می‌توانستند خودشان را در مقام سوژه‌ی رفتار سیاسی و اقتصادی بازشناسند، نیز تغییر کرد. می‌توان به‌طور کلی گفت که به موازات این تغییرات جامعه‌شناختی، چیزی در اخلاقیات کلاسیک نیز تغییر کرد- به عبارت

1. casuistique/casuistic

دقیق‌تر، در شیوه‌ی ساختن و پرداختن نسبت با خود. با این حال، فکر می‌کنم این تغییر بر جوهر اخلاقی اثر نداشت و جوهر اخلاقی همچنان *aphrodisia* بود. تغییراتی در شیوه‌ی سوژه-منقادسازی روی داد، برای مثال وقتی رواقیون خود را موجوداتی عام دانستند. همچنین تغییراتی بسیار مهم در شکل زهد پیش آمد، تکنیک‌هایی که فرد به کار می‌برد تا در مقام سوژه‌ی اخلاقی، بازشناخته و برساخته شود. هدف نیز تغییر کرد. فکر می‌کنم تفاوت این است که در چشم‌انداز کلاسیک، تسلط بر خود پیش از هر چیز بدین معنا بود که نه دیگری بلکه فقط خودت را به حساب آوری، زیرا تسلط بر خود به معنای آن بود که قادری بر دیگران حکومت کنی. بنابراین تسلط بر خود رابطه‌ی مستقیمی داشت با نسبت نامتقارن با دیگران. تسلط بر خود ضامن فعالیت، ناقرینگی و نادوسویگی بود.

بعدها در نتیجه‌ی تغییراتی در ازدواج، جامعه و غیره، تسلط بر خود دیگر اساساً مرتبط نبود با اعمال قدرت بر دیگران: باید بر خود مسلط باشی، نه فقط برای حکومت بر دیگران، آن‌گونه که در مورد آلکیبیادس یا نیکوکلس بود، بلکه باید بر خود مسلط باشی، زیرا تو موجودی عاقل هستی. و در این نوع تسلط بر خود، فرد با دیگران مرتبط می‌شود، دیگرانی که آنان نیز بر خود مسلط‌اند. و در این نوع جدید از نسبت با دیگری، نادوسویگی کم‌تر از مورد قبلی است.

پس چنین تغییراتی روی داد که من در سه فصل آخر بخش چهارم کاربرد لذت‌ها سعی کردم آن‌ها را نشان دهم. من همان درون‌مایه‌ها - بدن، زوجه‌ها یا زنان، و پسران - را در نظر گرفتم و نشان دادم که این سه درون‌مایه‌ی زهد در پیوندند با یک اخلاقیات تا حدودی جدید. از آن‌رو می‌گویم «تا حدودی» که برخی از عناصر این اخلاقیات تغییر نکرد: برای مثال، *aphrodisia*. در مقابل، عناصر دیگری تغییر کردند: برای مثال، تکنیک‌ها. از دید کسنوفون، یگانه روش برای آن‌که یک شوهر خوب باشی، این است که دقیقاً بدانی نقش تو در خانه و بیرون از خانه چیست، باید چه نوع اقتداری بر زنان اعمال کنی، و چه

انتظاراتی از رفتار او داشته باشی و غیره. همه‌ی این محاسبات قواعدی را برای رفتار ارائه می‌کند و شیوه‌ی رفتار فرد نسبت به خودش را تعریف می‌کند. اما برای مثال از دید اپیکتتوس یا سنکا، برای تسلط بر خود لازم نیست بدانی که چه نقشی در جامعه یا در خانه داری، بلکه باید تمریناتی را انجام دهی، مثلاً دو یا سه روز، خود را از خوردن غذا محروم کنی تا مطمئن شوی که می‌توانی بر خود مسلط شوی یا نه. به نحوی که اگر روزی به زندان افتادی، از محروم شدن از غذا خوردن رنج نخواهی برد و غیره. و باید در مورد همه‌ی لذت‌ها همین‌طور عمل کنی. این شکلی از زهد است که نه نزد افلاطون می‌یابی، نه نزد سقراط، نه نزد ارسطو.

رابطه‌ی کامل و یکسانی میان تکنیک‌ها و *tele* [غایت‌ها] وجود ندارد. می‌توان تکنیک‌هایی یکسان را در غایت‌های متفاوت یافت، اما مرتبط با هر غایت، می‌توان روابطی ممتاز و تکنیک‌هایی ممتاز را یافت.

در کتاب مسیحیت - منظورم کتاب در باب مسیحیت است -، تلاش می‌کنم نشان دهم که کل این اخلاقیات تغییر کرد. زیرا غایت تغییر کرد: آنچه اکنون هدف و غایت است، خلود، عصمت و غیره است. شکل زهد هم تغییر کرد، زیرا از آن پس خودآزمایی شکل رمزگشایی از خود را می‌یابد. شیوه‌ی سوژه - منقادسازی را قانون الهی رقم می‌زند. و فکر می‌کنم حتا جوهر اخلاقی نیز تغییر می‌کند، زیرا جوهر اخلاقی دیگر نه *aphrodisia*، بلکه میل، نفس اماره، جسم و غیره است.

- پس به نظر می‌رسد که یک شبکه‌ی فهم‌پذیری داریم که میل را به مسئله‌ای اخلاقی بدل می‌کند؟

- بله، چنین شاکله‌ای داریم. اگر از رفتار جنسی این سه قطب را می‌فهمیم - اعمال، لذت و میل -، «فرمول» یونانی را داریم که در مورد دو عنصر اولی تغییری نمی‌کند. در این فرمول، بر «اعمال» تأکید می‌شود و لذت و میل فرعی‌اند: عمل - لذت - (میل). میل را در پرانتز گذاشتم، چون فکر می‌کنم با

اخلاقیات رواقی، نوعی از حذف میل آغاز شد و شروع کردند به محکوم کردن میل.

«فرمول» چینی عبارت است از لذت-میل-(عمل). عمل کنار گذاشته می شود، چون برای رسیدن به حداکثر مدت و شدت لذت، باید اعمال را محدود کرد.

«فرمول» مسیحی بر لذت تأکید می کند و تلاش می کند آن را حذف کند. اعمال باید چیزی خنثا شوند؛ و صرفاً باید برای تولیدمثل یا انجام وظیفه‌ی زناشویی عمل کرد. لذت، هم عملاً هم نظری، حذف می شود: (میل) - عمل - (لذت). میل عملاً حذف می شود - باید میل‌ات را نابود کنی - اما از لحاظ نظری بسیار مهم است.

می توانم بگویم که «فرمول» مدرن میل است - از لحاظ نظری بر میل تأکید می شود و در عمل مورد پذیرش است، زیرا باید میل‌تان را آزاد کنید. اعمال آن قدرها مهم نیستند و در مورد لذت هم هیچ‌کسی نمی داند چیست!

از خود کلاسیک تا سوژه‌ی مدرن

- دغدغه‌ی خود که قصد دارید در کتاب دغدغه‌ی خود به آن بپردازید، چیست؟

- آن چه در فرهنگ یونانی، در فرهنگ یونانی-رومی از سده‌ی چهارم پیش از میلاد تا سده‌ی دوم و سوم پس از میلاد، توجه مرا به خود جلب می کند، دستوری است که یونانیان برای آن واژه‌ی خاصی دارند، *epimeleia* *heautou*، که به معنای مواظبت از خود است. این واژه اصلاً به معنای علاقه‌مندی به خود نیست، به معنای تمایل به دلبستگی به خود یا خودشیفتگی هم نیست. *epimeleia heautou* کلمه‌ای بسیار پُر قدرت و مهم در زبان یونانی است که به معنای «کارکردن» روی چیزی یا دل مشغول چیزی بودن است. برای مثال، کسنوفون این واژه را برای توصیف مدیریت کشاورزی به کار می برد. مسئولیت یک پادشاه نسبت به شهروندان تبعه‌اش نیز

epimeleia heautou بود. آنچه یک پزشک نیز به هنگام تیمار از بیمار می‌کند، *epimeleia heautou* است. پس این واژه‌ای بسیار پُر قدرت است و نوعی کار و یک فعالیت را توصیف می‌کند و متضمن توجه، شناخت و دانش، و تکنیک است.

— اما آیا کاربرست دانش و تکنیک خود ابداعاتی مدرن نیستند؟

— در دغدغه‌ی خود کلاسیک، دانش نقش متفاوتی ایفا می‌کرد. چیزهای بسیار جالبی برای تحلیل روابط میان دانش علمی و *epimeleia heautou* وجود دارد. آن کسی که دغدغه‌ی خود را دارد، باید میان چیزهایی که می‌توان به‌یمن دانش علمی دانست، فقط آن نوع چیزهایی را انتخاب کند که با او مرتبط‌اند و برای زندگی‌اش اهمیت دارند.

— پس فهم نظری و فهم علمی نسبت به دغدغه‌ی زیبایی‌شناختی فرعی بودند و دغدغه‌ی خود و دغدغه‌ی زیبایی‌شناختی محرک‌شان بود؟

— مسئله و بحث آن‌ها فقط مرتبط بود با مقولات محدودی از دانش که برای *epimeleia heautou* ضروری بود. برای مثال، از دید اپیکوریان، شناخت عمومی از چیستی جهان، از ضرورت جهان، و از رابطه‌ی میان جهان و ضرورت و خدایان، همگی برای دغدغه‌ی خود بسیار مهم‌اند، زیرا پیش‌ازهرچیز، موضوعی برای تأمل است: اگر قادر باشی دقیقاً ضرورت جهان را بفهمی، آنگاه می‌توانی به‌شیوه‌ای بسی بهتر بر آلام و مصائب مسلط شوی. پس برای اپیکوریان نوعی تناسب و تطابق میان دانش ممکن و دغدغه‌ی خود وجود دارد. دلیل آشنایی با فیزیک و اخترشناسی این بود که باید دغدغه‌ی خود را داشت. برای رواقیون، خودِ راستین فقط با آنچه می‌توانم بر آن مسلط شوم، تعریف می‌شود.

— پس دانش تابعِ هدفِ عملیِ تسلط است؟

— اپیکتتوس در این مورد بسیار روشن است. او تمرینی را توصیف می‌کند: هر روز صبح برای مشاهده و نگریستن در خیابان قدم بزنی. اگر مقامی کنسولی را دیدی، به خود بگویی: «آیا این مقام کنسولی چیزی است که بتوانم بر او تسلط یابم؟» نه، پس کاری نباید انجام دهم. اگر یک دختر زیبا یا یک پسر زیبا را دیدی، [می‌پرسی] آیا زیبایی و جذابیت آنان چیزی است که به من بستگی دارد؟ برای مسیحیان، همه‌ی این امور کاملاً متفاوت است؛ از دید مسیحیان، این امکان وجود دارد که شیطان در نفس‌تان نفوذ کند و افکاری به شما بدهد که نتوانید آن‌ها را به منزله‌ی افکاری شیطانی بازشناسید و ممکن است باور کنید که این افکار از جانب خداوند آمده‌است و شما را به تردید در مورد آنچه در نفس‌تان می‌گذرد، بیندازد. بدون کاری هرمنوتیکی، قادر نیستید ریشه‌ی واقعی میل‌تان را بشناسید.

— مسیحیان تا چه حد تکنیک‌های جدید حکومت بر خود را توسعه دادند؟

— در این مفهوم کلاسیکِ دغدغه‌ی خود، آنچه برایم جالب است، این است که می‌توانیم تولد و توسعه‌ی شماری از درون‌مایه‌ها و تکنیک‌های زاهدانه را ببینیم که معمولاً به مسیحیت نسبت داده می‌شوند. عموماً مسیحیت را متهم می‌کنند که یک سبک پارسایانه‌ی زندگی را که با سلسله‌ای از کف‌نفس‌ها و نهی‌ها و ممنوعیت‌ها مشخص می‌شود، جایگزین سبک زندگی نسبتاً تسامح‌گر یونانی-رومی کرده‌است. اما می‌توان دید که مردمان باستان در این فعالیت خود بر خود، سلسله‌ی تمام‌عیاری از کردارهای پارسایانه را توسعه دادند که بعدها مسیحیان این کردارها را مستقیماً از آنان اقتباس کردند. بنابراین می‌بینیم که این فعالیت [خود بر خود] به تدریج پیوند خورد به یک پارسایی جنسی معین که اخلاقیات مسیحی مستقیماً از آن خود کرد. صحبت بر سر گسست اخلاقی میان روزگار باستان تسامح‌گر و مسیحیت پارسا نیست.

— تحت چه لوایی تصمیم می‌گیریم این سبک زندگی را به خودمان تحمیل کنیم؟

— در دوران باستان، این کار روی خود همراه با پارسایی را قانونی مدنی یا تکلیفی مذهبی به فرد تحمیل نمی‌کرد، بلکه این کار یک انتخاب فردی در مورد زیست بود. افراد خودشان تصمیم می‌گرفتند که دغدغه‌ی خود را داشته باشند یا نه.

من فکر نمی‌کنم که دستیابی به زندگی جاودانه پس از مرگ مسئله بوده باشد، زیرا مردمان باستان توجه خاصی به چنین چیزهایی نداشتند. بلکه چنین می‌کردند تا ارزش‌هایی معین را به زندگی‌شان ارزانی کنند (بازتولید برخی الگوها، برجا گذاشتن بلندآوازی از خود یا دادنِ حداکثرِ درخشش به زندگی خود). مسئله این بود که زندگی‌ات را به ابژه‌ای برای نوعی دانش، ابژه‌ای برای یک فن، برای یک هنر بدل کنی.

ما در جامعه‌ی خودمان به زحمت خاطره و تتمه‌ای از این ایده داریم که کار اصلی هنری که باید دغدغه‌اش را داشته باشیم، و عرصه‌ی اصلی‌یی که باید ارزش‌هایی زیبایی‌شناختی را به کار بندیم، خود، زندگی و زیست خود است. این ایده را البته در شکلی اندکی آکادمیک در رنسانس می‌یابیم و نیز در آراسته‌گرایی^۱ قرن نوزدهم، اما این‌ها اپیزودهایی کوتاه بوده‌اند.

— آیا دغدغه‌ی خود یونانیان نخستین نمونه از درخودفرورفتگی^۲ ما نیست که بسیاری آن را مسئله‌ی محوری جامعه‌مان به‌شمار می‌آورند؟

— شما شماری از درون‌مایه‌ها را دارید — و منظورم این نیست که این درون‌مایه‌ها را باید از نو بدین شیوه به کار بندیم — و این درون‌مایه‌ها برای‌تان نشان‌دهنده‌ی آن‌اند که در فرهنگی که شماری از مهم‌ترین و متداول‌ترین عناصر اخلاقیات‌مان مرهون آن است، کرداری از خود و برداشتی از خود وجود داشته که با فرهنگ کنونی‌مان از خود کاملاً متفاوت است. در آیین کالیفرنایی خود، فرض بر این است که می‌توان با جدا کردن خود حقیقی‌مان

1. dandysme

2. autoconcentration/self-absorption

از آن چه ممکن است آن را تیره و تاریک یا از خود بیگانه کند و با رمزگشایی حقیقت آن به یمن علم روان‌شناسی یا روان‌کاوی که مدعی است قادر است خود حقیقی‌تان را به شما بگوید، خود حقیقی را کشف کرد. بنابراین، نه تنها این فرهنگ باستان خود را این همان نمی‌کنم با آن چه می‌توان آیین کالیفرنایی خود نامید، بلکه فکر می‌کنم آن دو کاملاً متضاد یک دیگرند. آن چه میان آن‌ها روی داده است، دقیقاً زیر و رو شدن فرهنگ کلاسیک خود است. این تغییر هنگامی روی داد که مسیحیت این ایده از خود را که باید از خود چشم‌پوشی کرد، چون دلبستگی به خود متضاد با خواست خداوند است، جایگزین این ایده از خود کرد که باید خود را به منزله‌ی یک اثر هنری بر ساخت و خلق کرد.

— می‌دانیم که یکی از مطالعات [کتاب] دغدغه‌ی خود نقش نوشتن در شکل‌گیری خود است. افلاطون چگونه پرسش نسبت میان خود و نوشتن را طرح می‌کند؟

— نخست این که برای توضیح شماری از واقعیت‌های تاریخی که اغلب به هنگام طرح مسئله‌ی نوشتار، بر آن‌ها سرپوش گذاشته می‌شود، باید مسئله‌ی معروف *hupomnemata* را از نو بررسی کنیم. اکنون مفسران نقد نوشتار به منزله‌ی پایه‌ی مادی حافظه را در نقد *hupomnemata* در فایدروس می‌بینند. در واقع، *hupomnemata* معنایی بسیار دقیق دارد: یک دفتر، یک دفترچه یادداشت. به عبارت دقیق‌تر، در دوران افلاطون، این دفترچه برای کاربردی شخصی و اداری متداول بود. این تکنولوژی جدید به اندازه‌ی ورود رایانه در زندگی شخصی امروز، یک انقلاب بود. به نظر می‌رسد که پرسش خود و نوشتار را باید در چارچوبی تکنیکی و مادی که در قالب آن طرح شده بود، طرح کرد.

دوم این که در مورد این نقد مشهور نوشتار در تضاد با فرهنگ حافظه آن‌گونه که در فایدروس آمده است، مسائل تأویل مطرح است. اگر فایدروس را بخوانید، می‌بینید که این قطعه نسبت به قطعه‌ای دیگر فرعی است، چه این قطعه‌ی دیگر بنیادین است، در این معنا که در ادامه‌ی درون‌مایه‌ای است که تا

پایان متن بسط داده شده است. این که یک متن شفاهی باشد یا مکتوب، اهمیت چندانی ندارد، مسئله این است که آیا سخن مورد نظر راه به حقیقت می برد یا نه. پس پرسش مکتوب یا شفاهی نسبت به پرسش حقیقت، فرعی است.

سوم این که آن چه به نظرم درخور توجه می آید، این است که این ابزارهای جدید بی درنگ برای برقراری نسبتی دائمی با خود به کار بسته شد - فرد باید بر خود حکومت کند، همان گونه که یک حاکم بر اتباع اش حکومت می کند، همان گونه که مدیر یک بنگاه بر بنگاه اش حکومت می کند، همان گونه که رئیس خانواده بر خانواده اش حکومت می کند. این ایده ی جدید که بر مبنای آن فضیلت اساساً عبارت است از حکومت تمام و کمال بر خود، یعنی اعمال تسلطی به همان اندازه تام و تمام که تسلط یک حاکم، حاکمی که دیگر شورشی علیه او روی نخواهد داد، ایده ای بسیار مهم است که ما طی قرن ها (تقریباً تا مسیحیت) آن را می بینیم. پس اگر می خواهید نقطه ای را بیابید که در آن پرسش *hupomnemata* و فرهنگ خود به شیوه ای درخور توجه با یک دیگر ادغام شدند، این نقطه لحظه ای است که فرهنگ خود حکومت تمام و کمال را هدف قرار داد - نوعی نسبت سیاسی دائمی خود با خود. مردم باستان این سیاست خود را با این دفترچه ها به کار می بستند، درست مثل حکومت ها و مدیران بنگاه ها که از دفاتر ثبت برای اداره کردن استفاده می کنند. به نظرم می رسد نوشتار بدین گونه با مسئله ی فرهنگی خود مرتبط است.

— می توانید در مورد این *hupomnemata* بیشتر صحبت کنید؟

— این *hupomnemata* در معنای تکنیکی، می توانست دفاتر محاسبات باشد یا دفاتر ثبت عمومی یا دفتر شخصی به منزله ی دفترچه یادداشت. به نظر می رسد استفاده از آن ها به منزله ی کتاب زندگی و کتاب های راهنمای رفتار در میان کل جماعت فرهیخته چیزی رایج بود. آن چه در این دفاتر نوشته می شد، عبارت بود از نقل قول ها، گزیده ای از آثار، مثال ها، و اعمالی که یا

شاهد آن بودند یا گزارشی از آن‌ها را خوانده بودند، تأملات یا استدلال‌هایی که شنیده بودند یا به ذهن‌شان خطور کرده بود. این دفاتر حافظه‌ی مادی چیزهای خوانده یا شنیده یا اندیشیده شده بود و از این همه گنجینه‌ای گردآوری شده برای بازخوانی یا تأمل بعدی فراهم می‌آمد. همچنین این دفاتر ماده‌ی خامی بود برای نوشتن رساله‌هایی نظام‌مندتر که در آن‌ها برهان‌ها و راه‌های مبارزه با این یا آن نقطه ضعف (نظیر عصبانیت، حسادت، غیبت، چاپلوسی) یا غلبه بر یک وضعیت دشوار (عزا، تبعید، ورشکستگی، رسوایی) ارائه می‌شد.

— اما نوشتار چگونه با اخلاقیات و خود ارتباط می‌یافت؟

— هیچ تکنیک و هیچ مهارتی حرفه‌ای را نمی‌توان بدون تمرین به دست آورد؛ هیچ هنر زیستنی، *tekhne tou biou*، را نیز نمی‌توان کسب کرد، مگر با *askesis* که باید آن را آموزش خود توسط خود فهمید: این یکی از اصول سنتی‌یی بود که فیثاغورثی‌ها، پیروان سقراط و کلیون تا مدت‌ها برای آن اهمیت بسیار قائل بودند. در میان تمام شکل‌های این آموزش (از آن جمله کف نفس‌ها، به یاد سپاری‌ها، آزمون‌های وجدان، مراقبه و تأملات، سکوت و گوش سپردن به دیگران)، به نظر می‌رسد که نوشتار — عمل نوشتن برای خود و برای دیگران — کمابیش دیرتر، نقش نسبتاً مهمی ایفا می‌کند.

— این دفترها هنگامی که نهایتاً در اواخر روزگار باستان اهمیت یافتند، چه نقش خاصی ایفا می‌کردند؟

— *hupomnemata* به همان اندازه که می‌توانست شخصی باشد، با این حال نباید دفتر خاطرات خصوصی یا حکایت‌هایی از تجربه‌ی معنوی (وسوسه‌ها، مبارزه‌ها، شکست‌ها و پیروزی‌ها) که می‌توان بعدها در ادبیات مسیحی سراغ گرفت، به شمار آید. *Hupomnemata* «حکایت خود» نیست؛ و هدف آن روشن کردن اسرار وجدان نیست که اعتراف به آن‌ها — چه شفاهی

چه کتبی - ارزشی تطهیرکننده داشت. حرکتی که *hupomnemata* در پی انجام‌اش بود، عکس روشن کردن اسرار بود: نه تعقیب امر وصف‌ناپذیر، نه آشکارکردن امر پنهان و گفتن ناگفته‌ها، بلکه برعکس، گردآوری آن‌چه پیش‌تر گفته شده مدنظر بود، گردآوری آن‌چه می‌شد شنید یا خواند، و مقصود از آن چیزی غیر از برساختن خود نبود.

Hupomnemata را باید دوباره در بافت تنش بسیار حساس این دوران جا داد: در این فرهنگ بسیار متأثر از سنت، از ارزش داده‌شده به آن‌چه پیش‌تر گفته شده، از تکرار خطابه، و از تکرار و تمرین «نقل قول» در پرتو سن و اقتدار، اخلاقیاتی در حال شکل‌گیری و توسعه بود که سمت‌وسوی کاملاً آشکار آن دغدغه‌ی خود و اهدافی معین بود، اهدافی همچون درخودخلوت‌گزینی، ارتباط برقرارکردن با خود، زندگی با خود، خودکفابودن، بهره‌بردن از خود. هدف از *Hupomnemata* این بود که از خاطره‌ی سخنی تکه‌تکه که با آموزش، شنیدن یا خواندن انتقال یافته‌بود، وسیله‌ای بسازی برای برقراری نسبتی تا حد ممکن مناسب و کامل میان خود با خود.

- پیش از آن‌که به نقش این دفترچه‌ها در ابتدای عصر مسیحیت بازگردیم، می‌توانید درباره‌ی تفاوت پارسایی یونانی- رومی و پارسایی مسیحی برای‌مان صحبت کنید؟

- نکته‌ی بسیار مهم این است که در اخلاقیات رواقی، پرسش «عصمت و پاکی» تقریباً وجود ندارد، یا به عبارت دقیق‌تر، پرسشی حاشیه‌ای است. این پرسش در میان حلقه‌ی فیثاغورسیان و مکتب نوافلاطونی‌ها مهم بود، و با تأثیر آنان و نیز تأثیرات مذهبی، اهمیتی روزافزون یافت. در لحظه‌ای معین، مسئله‌ی زیبایی‌شناسی زیست را مسئله‌ی عصمت و پاکی که چیز دیگری بود و تکنیک دیگری را ایجاب می‌کرد، پوشاند. در زهد مسیحی، پرسش عصمت اهمیت فزاینده‌ای یافت؛ دلیل این‌که باید بر خود کنترل داشته‌باشی، این است که باید خود را پاک و معصوم نگاه داری. مسئله‌ی بکارت، این

الگوی «شرافت» زنانه در مسیحیت اهمیتی به مراتب بیش‌تر یافت. درون‌مایه‌ی بکارت تقریباً هیچ ربطی به اخلاقیات جنسی در زهد یونانی-رومی ندارد؛ در این‌جا، مسئله مسئله‌ی تسلط بر خود است. این الگویی مردانه برای تسلط بر خود بود، و زنی که اعتدال و میانه‌روی می‌کرد، به همان اندازه نسبت به خودش مردانه بود که یک مرد. پارادایم محدودسازی جنسی خود از رهگذر درون‌مایه‌ی عصمت و بکارت مبتنی بر الگوی شرافت جسمی، به پارادایمی زنانه بدل شد؛ شرافت جسمی و نه دیگر تسلط بر خود اهمیت یافت. مسئله‌ی اخلاقیات به منزله‌ی زیبایی‌شناسی زیست را مسئله‌ی تزکیه پوشاند.

این خود جدید مسیحی باید پیوسته بررسی و معاینه شود، زیرا این خود جولانگاه نفس‌پرستی و امیال جسم است. از این‌زمان به بعد، خود دیگر چیزی نبود که باید آن را ساخت، بلکه چیزی بود که باید از آن چشم پوشید و آن را رمزگشایی کرد. در نتیجه، تضاد میان پاگانیزم و مسیحیت تضاد میان تسامح و پارسایی نیست، بلکه تضاد میان شکلی از پارسایی مرتبط با زیبایی‌شناسی زیست است با شکل‌های دیگری از پارسایی مرتبط با ضرورت چشم‌پوشی از خود و کشف حقیقت آن.

— پس نیچه در تبارشناسی اخلاق اشتباه می‌کند که زهد مسیحی را سزاوار می‌داند، چون از ما «مخلوقات» می‌سازد که می‌توانند نویدبخش باشند؟

— بله، با توجه به همه‌ی آن‌چه از تحول اخلاقیات پاگانی از سده‌ی چهارم پیش از میلاد تا سده‌ی چهارم پس از میلاد می‌دانیم، فکر می‌کنم که او در سزاوار دانستن مسیحیت دچار اشتباه می‌شود.

— هنگامی که مسیحیان این دفترچه‌ها را در نسبت خود با خود به کار گرفتند، نقش این دفترچه‌ها چه تغییری کرد؟

— یک تغییر مهم این است که مطابق متنی از آتاناسیوس قدیس در باب زندگی

آنتونی قدیس، یادداشت کردنِ حرکاتِ درونیِ سلاحی برای مبارزه‌ی معنوی است: درحالی که شیطان نیرویی است که گمراه می‌کند و فرد را در مورد خودش به گمراهی می‌اندازد (بخش اعظم زندگی آنتونی^۱ به همین حیل‌ها اختصاص دارد)، نوشتارِ یک متن و یک سنگ محک است: نوشتار در عیان کردنِ حرکات اندیشه، سایه‌ای درونی را که جولانگاه دسیسه‌چینی‌های دشمن است، می‌زداید.

— چنین تغییر بنیادینی چگونه امکان‌پذیر شد؟

— به‌راستی میان *hupomnemata* که کسنوفون طرح کرد و فقط یادآوری عناصر یک رژیم غذایی مورد نظر بود و توصیف و سوسه‌های شبانه‌ی آنتونی قدیس، تغییری شگرف وجود دارد. مکانی جالب که به نظر می‌رسد مرحله‌ی بینابینی در تغییر تکنیک‌ها توصیف رویاهاست. تقریباً از همان آغاز، فرد باید دفترچه‌ای را کنار تخت‌اش می‌داشت و خواب‌هایش را در آن یادداشت می‌کرد تا فردا صبح یا آن‌ها را خودش تفسیر کند یا به کسی نشان دهد تا او آن‌ها را تفسیر کند. با این توصیف شبانه، گامی مهم در توصیف خود برداشته شد.

— اما این ایده که غور و تأمل در خود به شما امکان می‌دهد سایه‌ها و تیرگی‌ها را در خود بزدايید و به حقیقت دست یابید، بی‌شک پیشاپیش در افلاطون وجود داشت؟

— بله، اما این شکلی هستی‌شناختی و نه روان‌شناختی از غور و تأمل بود. این شناخت هستی‌شناختی از خود دست‌کم در برخی از متون و به‌ویژه در آلکیبیادس، در شکل غور و تأمل خود در نفس در قالب استعاره‌ی مشهور چشم دیده می‌شود. افلاطون می‌پرسد: «چشم چگونه خودش را می‌بیند؟» پاسخ ظاهراً بسیار ساده است، اما در واقع بسیار پیچیده است. از دید افلاطون، نمی‌توان به سادگی خود را در آینه نگریست. باید در چشمی دیگر

نگریست، یعنی چشمی که در خود است، حتا اگر این در خود تلویحاً در هیئت چشم یک دیگری باشد. و در این جا سرانجام فرد خود را در مردمک چشم دیگری می بیند: مردمک همچون آینه عمل می کند. و به همین شیوه، نفس که خودش را در نفسی دیگر (یا در عنصری الهی از نفسی دیگر) که شبیه مردمک اش است، تماشا می کند، عنصر الهی اش را بازمی شناسد.

می بینید که این ایده که باید خود را شناخت، یعنی باید به شناختی هستی شناختی از شیوهی هستی نفس دست یافت، هیچ ارتباطی ندارد با آنچه می توان تمرین خود روی خود نامید. وقتی شما شیوهی هستی نفس تان را دریافتید، دیگر نیازی نیست از خودتان پرسید که چه کرده اید، به چه اندیشیده اید، حرکات ایده های تان یا تصورات تان چه بود، و به چه چیز دل بسته اید. از همین روست که می توانید با استفاده از نفس یک دیگری به منزله ی ابژه، این تکنیک نگریستن و غور را اجرا کنید. افلاطون هرگز از آزمودن و بررسی وجدان سخن نگفت - هرگز!

- در مطالعات ادبی، معمولاً از مونتنی در مقام نخستین خودزندگی نامه نویس بزرگ یاد می شود، با این حال به نظر می رسد که شما منشأ نوشتار در باب خود را بسی عقب تر می برید.

- در بحران دینی سده ی شانزدهم - مخالفت عظیم با کردارهای کاتولیکی اعتراف -، به نظرم می رسد که شیوه های جدیدی از نسبت با خود توسعه یافتند. می توان احیای شماری از کردارهای رواقیون باستان را مشاهده کرد. برای مثال، به نظرم می رسد که انگاره ی آزمودن های خود از لحاظ مضمون به آن چیزی نزدیک است که می توان در میان رواقیون یافت که تجربه ی خود را نه کشف یک حقیقت نهفته در خود، بلکه تلاشی می دانستند برای تعیین آنچه با آزادی موجود می توان انجام داد و آنچه نمی توان انجام داد. هم نزد کاتولیک ها هم نزد پروتستان ها، احیای این تکنیک های قدیمی که شکل کردارهای معنوی مسیحی را می یابد، بسیار آشکار است.

برای مثال، تمرین قدم زدن را که اپیکتئوس توصیه می‌کند، در نظر بگیریم. هر روز صبح در حین قدم زدن در شهر، باید تلاش کنیم تعیین کنیم که در مورد هر چیزی (یک شخصیت رسمی یا یک زن زیبا) چه انگیزه‌هایی داریم، آیا تحت تأثیر قرار گرفته یا جذب شده‌ایم یا نه، یا آیا آن قدر بر خودمان تسلط داریم که بی تفاوت بگذریم یا نه.

در مسیحیت، همین نوع تمرین‌ها را داریم، اما این تمرین‌ها در خدمت آزمودن وابستگی ما به خداوند است. به یاد می‌آورم که در یک متن سده‌ی هفدهم، تمرینی را یافته‌ام که یادآور اپیکتئوس بود و در آن یک طلبه‌ی جوان در حین قدم زدن تمرین‌هایی را انجام می‌دهد که نشان‌دهنده‌ی آن است که هر چیزی به چه شیوه‌ای وابستگی‌اش را به خداوند نشان می‌دهد - و این به او یاری می‌کند تا حضور مشیت الهی را دریابد. این دو قدم زدن با یک‌دیگر تناظر دارند، تا آن‌جا که با اپیکتئوس قدم زدن را داریم که طی آن فرد با نشان دادن این‌که به هیچ چیز یا هیچ‌کس وابستگی ندارد، حاکمیت‌اش را بر خودش تضمین می‌کند، حال آن‌که در مثال طلبه‌ی مسیحی، طلبه قدم می‌زند و در برابر هر چیزی که می‌بیند، می‌گوید: «آه، چقدر حسن خداوند عظیم است! هم او که چنین چیزی را ساخته است، همه چیز و به‌ویژه مرا در ید قدرت خود دارد»، و بدین ترتیب، به خود یادآوری می‌کند که هیچ نیست.

- پس سخن نقشی مهم ایفا می‌کند، اما همواره در خدمت کردارهایی دیگر است، حتا در ساختن خود.

- به نظر می‌رسد که همه‌ی این به اصطلاح ادبیات خود - دفترچه‌ی خاطرات شخصی، حکایت‌های خود و غیره - را نمی‌توان فهمید، مگر آن‌که آن را در چارچوب عمومی و بسیار غنی این کردارهای خود جا دهیم. طی دو هزار سال، افراد در مورد خودشان نوشته‌اند، اما نه به شیوه‌ای یکسان. احساس می‌کنم - شاید اشتباه می‌کنم - که گرایش وجود دارد که رابطه‌ی میان نوشتار

و حکایت خود را پدیده‌ای خاص مدرنیته‌ی اروپایی معرفی می‌کند. قصد ندارم انکار کنم که این پدیده‌ای مدرن است، اما یکی از نخستین کاربردهای نوشتار همین بوده است.

پس کافی نیست بگوییم که سوژه در یک نظام نمادین بر ساخته می‌شود. فقط در بازی نمادها نیست که سوژه بر ساخته می‌شود. سوژه در کردارهایی واقعی بر ساخته می‌شود، کردارهایی که می‌توان از لحاظ تاریخی تحلیل‌شان کرد. یک تکنولوژی بر ساختن سوژه وجود دارد که در عین بهره‌بردن از نظام‌های نمادین، از آن‌ها می‌گذرد.

— اگر خودکاوی ابداعی فرهنگی است، چرا به نظرمان این همه طبیعی و خوش آیند می‌رسد؟

— شاید خودکاوی در ابتدا تمرینی بی‌نهایت پُرمشقت بوده و شماری از ارزش‌دهی‌های فرهنگی لازم بوده است تا دست‌آخر به فعالیتی مثبت بدل شود. فکر می‌کنم تکنیک‌های خود را می‌توان در تمام فرهنگ‌ها در شکل‌هایی متفاوت پیدا کرد. به همان اندازه که مطالعه و مقایسه‌ی تکنیک‌های متفاوت تولید چیزها و هدایت و اداره‌ی انسان‌ها به دست انسان‌ها از طریق حکومت ضروری است، باید تکنیک‌های خود را نیز به پرسش گرفت. دو چیز تحلیل تکنیک‌های خود را دشوار می‌کند. نخست این‌که تکنیک‌های خود نیاز به همان دستگاه مادی ندارند که مورد نیاز تولید چیزهاست و در نتیجه اغلب تکنیک‌هایی رویت‌ناپذیرند. دوم این‌که تکنیک‌های خود اغلب مرتبط‌اند با تکنیک‌های اداره‌ی دیگران. برای مثال، اگر نهادهای آموزشی را در نظر بگیریم، می‌بینیم که دیگران هدایت و اداره می‌شوند و به آنان حکومت بر خود آموزش داده می‌شود. از همین روست که به نظر می‌رسد تکنیک خود با تکنیک حکومت بر دیگران مرتبط است.

— به تاریخ سوژه‌ی مدرن بپردازیم. پیش از همه، آیا فرهنگ کلاسیک خود کاملاً از

دست رفته‌است، یا برعکس، تکنیک‌های مسیحی آن را در خود ادغام کرده و تغییر داده‌است؟

— فکر نمی‌کنم که فرهنگ خود محو شده یا از میان رفته باشد. عناصر بسیاری را باز می‌یابیم که مسیحیت به سادگی آن‌ها را ادغام کرده، جابه‌جا کرده و از نو به کار برده‌است. از زمانی که مسیحیت فرهنگ خود را جذب کرد، این فرهنگ در خدمت اعمال قدرت شبانی قرار گرفت، تا آن‌جا که *epimeleia* [دغدغه‌ی خود] اساساً به *epimeleia ton allon* — دغدغه‌ی دیگران — بدل شد، چیزی که کار شبان است. اما از آن‌جا که رستگاری فرد را — دست‌کم تا حدودی — نهاد شبانی که دغدغه‌ی نفس‌ها را هدف قرار داده‌است، هدایت می‌کند، دغدغه‌ی کلاسیک خود محو شد، یعنی ادغام شد و بخش اعظم استقلال‌اش را از دست داد.

نکته‌ی جالب این است که طی رنسانس، سلسله‌ی کاملی از گروه‌های مذهبی را (که وجودشان پیش‌تر در قرون وسطا تأیید شده بود) می‌بینیم که در برابر این قدرت شبانی مقاومت می‌کنند و حق تعیین قوانین خاص خود را طلب می‌کنند. از دیدگاه این گروه‌ها، فرد باید مستقل از نهاد کلیسا و نهاد شبانی، مسئولیت رستگاری‌اش را برعهده گیرد. پس تا حدودی شاهد ظهور دوباره‌ی نه فرهنگ خود که هرگز محو نشد، بلکه تأیید دوباره‌ی استقلال‌اش هستیم.

در رنسانس، همچنین قهرمان را به منزله‌ی اثر هنری‌اش می‌بینیم — در این‌جا اشاره‌ی من به متن مشهور بورکهارت در باب زیبایی‌شناسی زیست است. این ایده که می‌توان زندگی خود را به اثری هنری بدل کرد، بی‌شک در قرون وسطا ایده‌ای غریب بود و فقط در دوران رنسانس دوباره ظاهر شد.

— تا این‌جا، از درجات گوناگون تصاحب تکنیک‌های قدیمی حکومت بر خود صحبت کردید. در نوشته‌های تان، همواره برگسستی بزرگ میان رنسانس و عصر کلاسیک تأکید می‌کنید. آیا تغییری به همان اندازه مهم در شیوه‌ی مرتبط‌شدن حکومت بر خود و سایر کردارهای اجتماعی وجود نداشت؟

— این پرسشی بسیار جالب است، اما نمی‌توانم بی‌درنگ به آن پاسخ دهم. با گفتن این نکته آغاز کنیم که نسبت میان مونتینی، پاسکال و دکارت را می‌توان در قالب این پرسش بازاندیشی کرد. نخست این‌که پاسکال همچنان در سنتی بود که کردارهای خود و کردار زهد مرتبط بود با شناخت جهان. دوم این‌که نباید فراموش کنیم که دکارت «تأملات» را نوشت — و تأملات یک کردار خود است. اما نکته‌ی خارق‌العاده در متن دکارت این است که او موفق شد یک سوژه‌ی بنیان‌گذار کردارهای شناخت را جایگزین سوژه‌ی بر ساخته به‌یمن کردارهای خود کند.

این بسیار مهم است. حتا اگر درست باشد که فلسفه‌ی یونانی عقلانیت را بنیان گذاشت، این فلسفه همواره اعتقاد داشت که یک سوژه نمی‌تواند به حقیقت دست یابد، مگر آن‌که نخست کاری روی خودش انجام دهد که او را قادر به شناخت حقیقت می‌سازد — کار تزکیه، نوکیشی نفس به‌مدد غور و تأمل خود نفس. همچنین درون‌مایه‌ی تمرین رواقی را می‌بینیم که با آن سوژه نخست استقلال و عدم وابستگی‌اش را تضمین می‌کند — و آن را در چارچوب نسبتی کاملاً پیچیده با شناخت از جهان تضمین می‌کند، زیرا همین شناخت است که به او امکان تضمین عدم وابستگی‌اش را می‌دهد، و در عین حال، فقط به محض تضمین این عدم وابستگی است که او قادر می‌شود نظم جهان را آن‌گونه که عرضه می‌شود، بازشناسد. در فرهنگ اروپایی تا سده‌ی شانزدهم، مسئله همچنان این است که «کدام کار را باید روی خودم انجام دهم تا قادر و سزاوار دستیابی به حقیقت شوم؟» به بیانی دیگر، حقیقت همواره بهایی دارد؛ بدون زهد، دستیابی به حقیقت وجود ندارد. در فرهنگ غرب تا سده‌ی شانزدهم، زهد و دستیابی به حقیقت کم‌وبیش به گونه‌ای مبهم همواره با یک‌دیگر مرتبط‌اند. فکر می‌کنم دکارت از این نگاه دست می‌کشد، وقتی می‌گوید: «برای دستیابی به حقیقت کافی است که من آن سوژه‌ای باشم که بتواند آن‌چه را واضح و بدیهی است، ببیند.» وضوح و بدهت در نقطه‌ی پیوند میان نسبت با خود و نسبت با دیگران و نسبت با جهان، جایگزین زهد می‌شود. برای

نسبت یافتن با حقیقت، نسبت با خود دیگر نیازی به زاهدانه بودن ندارد. کافی است که نسبت با خود حقیقت واضح آن چه را می بینم، بر من آشکار کند تا این حقیقت را قطعاً دریابم. بنابراین، من می توانم غیر اخلاقی باشم و حقیقت را بشناسم. به اعتقاد من، این ایده ای است که همه ی فرهنگ های پیشین کم یابیش صراحتاً آن را رد کرده اند. پیش از دکارت، نمی شد ناپاک و بی اخلاق بود و حقیقت را شناخت. با دکارت، نشانه و گواه مستقیم کافی بود. پس از دکارت، سوژه ی بی زهد شناخت است که ظهور می کند. با این تغییر، نهادینه شدن علم مدرن امکان پذیر شد.

بی شک در این جا تاریخی بسیار طولانی را که با این حال اساسی و بنیادین است، به اجمال نشان دادم. پس از دکارت، سوژه ی شناختی را داریم که مسئله ی نسبت میان سوژه ی اخلاقی و سوژه ی شناخت را برای کانت طرح کرد. در عصر روشنگری، بحث های بسیاری در گرفت بر سر این که آیا این دو سوژه کاملاً متفاوت اند یا نه. راه حل کانت یافتن سوژه ای عام بود که چون عام است، می تواند سوژه ی شناخت باشد، اما با این حال رفتاری اخلاقی را ایجاب می کند - دقیقاً همین نسبت با خود است که کانت در نقد عقل عملی طرح می کند.

— منظورتان این است که دکارت عقلانیت علمی را از قید اخلاقیات رها کرد و کانت دوباره اخلاقیات را به منزله ی شکلی کاربردیِ روش های عقلانیت وارد کرد؟

— دقیقاً. کانت می گوید: «من باید خودم را به منزله ی سوژه ی عام باز شناسم، یعنی خودم را با سازگار کردن با قواعد عام، در هر یک از کنش هایم به منزله ی سوژه ی عام بر سازم.» پس پرسش های قدیمی دوباره مطرح شدند: چگونه می توانم خودم را به منزله ی سوژه ی اخلاق بر سازم؟ چگونه می توانم خودم را بدین گونه باز شناسم؟ آیا به تمرین های زاهدانه نیاز دارم؟ یا صرفاً همین نسبت کانتی با امر عام است که با سازگار کردن من با عقل عملی، مرا اخلاقی می کند؟ پس کانت راه جدید دیگری را در سنت ما باز می کند که به یمن آن، خود صرفاً داده شده نیست، بلکه در نسبت با خود به منزله ی سوژه بر ساخته می شود.

پیش‌گفتار کاربرد لذت‌ها

متن حاضر پیش‌گفتاری عمومی است که فوکو بر سه جلد از تاریخ سکسوالیته (کاربرد لذت‌ها، دغدغه‌ی خود، اعترافات جسم) نوشته‌است. این متن نخستین بار در نوامبر ۱۹۸۳ به‌طور مستقل در مجله‌ی *Débat* (شماره‌ی ۲۷) و سپس در ۱۹۸۴ در کاربرد لذت‌ها چاپ شد. برای متن فرانسوی ن.ک.:

L'Usage des plaisirs, Gallimard, 1984;

و برای متن انگلیسی ن.ک.:

The Usage of Plasure, The History of Sexuality 2, trans. Robert Hurley (Harmondsworth: Penguin, 1992).

۱

تغییرات

این سلسله از پژوهش‌ها دیرتر از آنچه پیش‌بینی کرده‌بودم و در شکلی کاملاً متفاوت چاپ می‌شود. توضیح خواهم داد که چرا.

این پژوهش‌ها نباید نه تاریخی از رفتارها می‌بود، نه تاریخی از بازنمایی‌ها، بلکه باید تاریخی از «سکسوالیته» می‌بود – گیومه‌ها اهمیت

دارند. من قصد نداشتم تاریخی از رفتارها و کردارهای جنسی را براساس شکل‌های متوالی‌شان، تحول‌شان و انتشارشان بازسازی کنم. همچنین قصد نداشتم ایده‌هایی (علمی، مذهبی یا فلسفی) را تحلیل کنم که در آن‌ها این رفتارها بازنمایی می‌شوند. من پیش از هر چیز می‌خواستم در برابر این انگاره‌ی بسیار روزمره و بسیار جدید «سکسوالیته» درنگ کنم: از آن فاصله بگیرم، بداهت عادی‌اش را دور بزنم، و بافت نظری و عملی‌یی را که این انگاره با آن مرتبط است، تحلیل کنم. خود اصطلاح «سکسوالیته» دیرتر و در ابتدای سده‌ی نوزدهم ظهور کرد. این واقعیتی است که نباید آن را نه کم‌اهمیت شمرد، نه بیش از اندازه مهم دانست. این واقعیت نشانه‌ی چیزی غیر از یک تغییر واژه است؛ اما بی‌شک نشانه‌ی ظهور ناگهانی آن چیزی نیست که این اصطلاح با آن در ارتباط است. کاربرد این واژه در ارتباط با پدیده‌های دیگری متداول شد: توسعه‌ی عرصه‌های گوناگون شناخت (که هم سازوکارهای زیست‌شناختی تولیدمثل را دربرمی‌گرفتند، هم گونه‌های فردی یا اجتماعی رفتار را)؛ تنظیم مجموعه‌ای از قواعد و هنجارها که بخشی سنتی و بخشی جدید بودند و بر نهادهای مذهبی، قضایی، تربیتی و پزشکی استوار بودند؛ همچنین تغییراتی در شیوه‌ی هدایت افراد در دادن معنا و ارزش به رفتار، وظایف، لذت‌ها، احساسات، هیجان‌ها و رویاهای‌شان. روی هم رفته، این پژوهش‌ها باید می‌دید که چگونه در جوامع مدرن غربی، «تجربه»‌ای برساخته شد که موجب شد افراد خود را به منزله‌ی سوژه‌های یک «سکسوالیته» بازشناسند، «سکسوالیته»‌ای که به عرصه‌های گوناگون شناخت راه یافت و به نظامی از قواعد و هنجارها پیوند خورد. پس پروژه‌ی من عبارت بود از تاریخی از سکسوالیته به منزله‌ی تجربه – اگر تجربه را به هم پیوستگی میان عرصه‌های دانش، انواع هنجارمندی و شکل‌های سوژه‌مندی در یک فرهنگ بفهمیم.

این چنین سخن گفتن از سکسوالیته مستلزم رهایی از این شاکله‌ی فکری نسبتاً رایج بود که از سکسوالیته یک نامتغیر می‌سازد و چنین فرض می‌کند که

اگر سکسوالیته در تجلی‌هایش شکل‌هایی را می‌یابد که از لحاظ تاریخی تکین‌اند، این در اثر سازوکارهای گوناگون سرکوب است، سازوکارهایی که در هر جامعه‌ای سکسوالیته در معرض آن‌هاست؛ چنین فرضی میل و سوژه‌ی میل را از حوزه‌ی تاریخی بیرون می‌گذارد و شکل عمومی ممنوعیت را دلیل آن‌چه در سکسوالیته می‌تواند تاریخی باشد، می‌داند. اما رد این فرضیه به‌تنهایی کافی نبود. سخن‌گفتن از سکسوالیته به‌منزله‌ی یک تجربه‌ی از لحاظ تاریخی تکین همچنین مستلزم دراختیارداشتن ابزارهایی بود که بتوانند سه محورِ برساننده‌ی سکسوالیته را در ویژگی‌های خاص‌شان و پیوندهای‌شان تحلیل کنند: (۱) شکل‌گیری دانش‌هایی که به سکسوالیته مربوط بودند، (۲) نظام‌های قدرت که کردار سکسوالیته را تنظیم می‌کردند و (۳) شکل‌هایی که در آن‌ها افراد می‌توانند و باید خود را به‌منزله‌ی سوژه‌ی این سکسوالیته بازشناسند. بااین‌حال، در مورد دو نکته‌ی اولی، کاری که قبلاً کرده‌بودم – چه در مورد پزشکی و روان‌پزشکی، چه در خصوص قدرت تنبیهی و کردارهای انضباطی – ابزارهای مورد نیازم را به من داده‌بود؛ تحلیل کردارهای گفتمانی امکان می‌داد درعین‌گریز از دوشقی علم و ایدئولوژی، شکل‌گیری دانش‌ها را دنبال کنم؛ تحلیل روابط قدرت و تکنولوژی‌های‌شان امکان می‌داد که در عین‌گریز از دوشقی درنظرگرفتن قدرت به‌منزله‌ی استیلا یا رد و افشای آن به‌مثابه و انموده، این روابط و تکنولوژی‌ها را استراتژی‌هایی باز در نظر گیرم. اما مطالعه‌ی شیوه‌هایی که فرد را به بازشناختن خود به‌منزله‌ی سوژه‌ی جنسی هدایت می‌کرد، مشکلات به‌مراتب بیش‌تری را برایم پیش‌آورد. در آن زمان، انگاره‌ی میل یا انگاره‌ی سوژه‌ی میل‌گر اگر نه یک نظریه، دست‌کم یک درون‌مایه‌ی نظری عموماً پذیرفته‌شده بود. خود این پذیرش عجیب بود: درواقع همین درون‌مایه یا گونه‌هایی از آن بود که نه‌تنها در قلب نظریه‌ی کلاسیک سکسوالیته، بلکه همچنین در برداشت‌هایی که در پی خلاص‌شدن از این نظریه بودند، یافت می‌شد؛ همچنین همین درون‌مایه بود که به‌نظر می‌رسید در سده‌ی نوزدهم و بیستم، از سنت طولانی مسیحیت به ارث

رسیده است. در حالی که تجربه‌ی سکسوالیته می‌تواند به منزله‌ی یک شکل تاریخی تکین، کاملاً از تجربه‌ی مسیحی «جسم» متمایز باشد، با این حال، به نظر می‌رسد هر دو تجربه تحت سیطره‌ی اصل «انسان میل‌گر» قرار دارند. در هر حال، تحلیل شکل‌گیری و توسعه‌ی تجربه‌ی سکسوالیته از سده‌ی هجدهم به بعد بدون انجام کاری تاریخی و نقادانه و بنابراین بدون یک «تبارشناسی»، دشوار به نظر می‌رسید. منظور من از تبارشناسی پردازش تاریخی از برداشت‌های متوالی از میل، نفس‌پرستی یا لیبیدو نیست، بلکه تحلیل کردارهایی است که به‌یمن آن‌ها افراد هدایت شدند به بذل توجه به خود، رمزگشایی از خود، بازشناختن خود به منزله‌ی سوژه‌ی میل و خود را سوژه‌ی میل دانستن، و به کار انداختن نسبتی معین میان خود با خود که به آنان امکان می‌دهد حقیقت هستی‌شان را در میل کشف کنند، چه این میل طبیعی باشد، چه گمراه و منحرف. مختصر این‌که ایده‌ی این تبارشناسی جست‌وجوی آن بود که چگونه افراد هدایت شدند به انجام هرمنوتیک میل در مورد خود و در مورد دیگران، هرمنوتیکی که رفتار جنسی‌شان بی‌شک محمل آن بود، اما به‌طور قطع عرصه‌ی انحصاری‌اش نبود. روی هم رفته، برای درک این‌که چگونه فرد مدرن توانست خودش را به منزله‌ی سوژه‌ی یک «سکسوالیته» تجربه کند، ضروری بود نخست مشخص شود که انسان غربی چگونه طی قرن‌ها به بازشناختن خود به منزله‌ی سوژه‌ی میل هدایت شده است.

برای تحلیل آن‌چه اغلب پیشرفت شناخت‌ها خوانده می‌شد، یک جابه‌جایی نظری به‌نظم ضروری می‌رسید: این جابه‌جایی مرا به بررسی شکل‌های کردارهای گفتمانی مفصل‌بندی‌کننده‌ی دانش هدایت کرد. همچنین برای تحلیل آن‌چه اغلب تجلی‌های «قدرت» توصیف می‌شد، یک جابه‌جایی نظری ضروری بود: این جابه‌جایی مرا بیش‌تر به بررسی روابط بس‌گانه، استراتژی‌های باز و تکنیک‌های عقلانی مفصل‌بندی‌کننده‌ی اعمال قدرت‌ها هدایت کرد. حال برای تحلیل آن‌چه «سوژه» خوانده می‌شود،

جابه‌جایی سومی ضروری به نظر می‌رسید؛ باید جست‌وجو می‌شد که کدام‌اند شکل‌ها و وجه‌های نسبت با خود که از رهگذر آن‌ها فرد خود را به منزله‌ی سوژه برمی‌سازد و بازمی‌شناسد. پس از مطالعه‌ی بازی‌های حقیقت در نسبت با یک‌دیگر - بر مبنای مثال شماری از علوم تجربی در سده‌ی هفدهم و هجدهم - و سپس مطالعه‌ی بازی‌های حقیقت در نسبت با روابط قدرت بر مبنای نمونه‌ی کردارهای تنبیهی، کار دیگری به نظر ضروری می‌رسید: مطالعه‌ی بازی‌های حقیقت در نسبت خود با خود و برساختن خود به منزله‌ی سوژه، بر مبنای در نظر گرفتن آن‌چه می‌توان «تاریخ انسان میل‌گر» نامید، به منزله‌ی عرصه‌ی مرجع و حوزه‌ی تحقیق.

اما آشکار بود که دست‌زدن به این تبارشناسی مرا از پروژه‌ی اولیه‌ام بسیار دور خواهد کرد. باید انتخاب می‌کردم: یا حفظ طرحی که در نظر گرفته بودم و همراه کردن آن با یک بررسی سریع تاریخی در مورد درون‌مایه‌ی میل، یا باز سازمان‌دهی کل مطالعه حول شکل‌گیری بطنی و یک هرمنوتیک خود در دوران باستان. من این آخری را برگزیدم، چون فکر کردم که دست آخر، آن‌چه به آن دل‌بسته بودم و از سال‌ها پیش می‌خواستم انجام دهم، همین تلاش برای جدا کردن برخی از عناصری است که می‌توانند به کار [پردازش] تاریخی از حقیقت بیایند. نه تاریخی از آن‌چه ممکن است حقیقت موجود در شناخت‌ها باشد؛ بلکه تحلیلی از «بازی‌های حقیقت»، بازی‌های حقیقت و کذب که از رهگذر آن‌ها هستی از لحاظ تاریخی به منزله‌ی تجربه برساخته می‌شود، یعنی به منزله‌ی آن‌چه می‌تواند و باید اندیشیده شود. از رهگذر کدام بازی‌های حقیقت، انسان هستی خاص خود را برای اندیشیدن عرضه می‌کند، هنگامی که خود را در مقام دیوانه می‌فهمد، هنگامی که خود را به منزله‌ی بیمار می‌بیند، هنگامی که به مثابه موجودی زنده، ناطق و کارکن، در مورد خود می‌اندیشد، هنگامی که تحت عنوان مجرم، در مورد خود قضاوت می‌کند و خود را تنبیه می‌کند؟ از رهگذر کدام بازی‌های حقیقت، انسان خود را به منزله‌ی انسان میل‌گر باز شناخته‌است؟ به نظر می‌رسید که هرچند با طرح

پرسش بدین شیوه و پردازش آن در دوره‌ای که از افق‌هایی که قبلاً با آن‌ها آشنا بودم، تا بدین اندازه دور است، بی‌شک از طرح مورد نظرم دست می‌کشم، اما با این حال به پرسشی نزدیک‌تر خواهم بود که از دیرباز تلاش می‌کردم آن را طرح کنم، حتا اگر چنین رویکردی چند سال کار اضافی را از من طلب کند. به‌طور قطع، چنین تغییر مسیری طولانی خطرهایی داشت؛ اما من انگیزه‌ای داشتم و به‌نظرم می‌رسید که این پژوهش فایده‌ای نظری دارد.

چه خطرهایی؟ خطر به تأخیر افتادن و به‌هم‌ریختن برنامه‌ای که برای انتشار [مجموعه] پیش‌بینی کرده بودم. من سپاسگزار کسانی‌ام که مسیرها و تغییر مسیرهای کارم را دنبال کردند - شنوندگان‌ام در کولژ دو فرانس مورد نظرند - و کسانی که با شکیبایی پایان کار را انتظار کشیدند - پیش از همه، پی‌یر نورا^۱. در مورد کسانی که سخت کارکردن، آغازیدن و بازآغازیدن، آزمودن، اشتباه کردن، همه چیز را از اول تا به آخر بازنگری کردن، و همچنان دلیلی یافتن برای تردید گام به گام، در مورد کسانی که کارکردن در تردید و اضطراب را معادل شکست و ناکامی می‌دانند، در کل می‌توانم بگویم روشن است که ما از یک سیاره نیستیم. همچنین خطر بررسی اسنادی که آشنایی بسیار اندکی با آن‌ها داشتم. (۱) من با این خطر مواجه بودم که بی‌آن‌که چندان متوجه باشم، این اسناد را تابع شکل‌های تحلیل یا شیوه‌های پرسش‌گری‌یی کنم که چون از جای دیگری آمده بودند، چندان مناسب آن‌ها نبودند؛ آثار پیتر براون و پی‌یر آدو، و گفت‌وگوهای مکرر شان با من و نظرات شان بسیار به من یاری کرد. همچنین با این خطر معکوس مواجه بودم که در تلاش برای آشنایی با متون باستان، رشته‌ی پرسش‌هایی را که می‌خواستم طرح کنم، از دست بدهم؛ هیوبرت دریفوس و پل رابینو در برکلی با تفسیرها، تأملات، پرسش‌ها و مطالبات شان، امکان بازصورت‌بندی نظری و روش‌شناختی را به من دادند. فرانسوا وال نیز توصیه‌های ارزش‌مندی به من کرد.

۱. Pierre Nora، سرویراستار گالیمار از ۱۹۷۷.

پل ون طی این سال‌ها پیوسته مرا یاری کرد. او می‌داند که جست‌وجوی حقیقت برای یک تاریخ‌دان واقعی چیست؛ همچنین با هزارتویی آشنا بود که به محض آن‌که بخواهی تاریخ بازی‌های حقیقت و کذب را پردازی، وارد آن می‌شوی؛ او یکی از آن افراد نسبتاً نادر این روزهاست که حاضرند با خطری که پرسش از تاریخ حقیقت برای هر اندیشه‌ای به همراه دارد، مواجه شوند. به سختی می‌شد از تأثیر او بر این نوشته اجتناب کرد.

انگیزه‌ای که مرا به پیش می‌راند، کاملاً ساده بود. امیدوارم که از دید برخی، این انگیزه به‌خودی‌خود کافی باشد. این انگیزه کنجکاوی بود. یگانه نوع کنجکاوی که در هر حال، به زحمت‌اش با اندکی سرسختی می‌ارزد: نه آن کنجکاوی که در پی از آن‌خودکردنِ آن چیزی است که درخور شناختن است، بلکه آن کنجکاوی که وارheidن از خود را امکان‌پذیر می‌کند. سرسختی و پشتکار در دانستن، اگر این دانستن فقط به کسب شناخت بینجامد، نه آن‌که فرد شناسنده را به‌طریقی و تا حد ممکن از خودش دور کند، چه ارزشی دارد؟ در زندگی لحظاتی هست که اگر بتوانی طور دیگری بیندیشی غیر از آن‌گونه که می‌اندیشی، و طور دیگری ببینی غیر از آن‌گونه که می‌بینی، پرسش از دانستن برای تداوم نگریستن یا تأمل کردن کاملاً ضروری است. شاید به من بگویند که این بازی‌های با خود باید فقط در خلوت بمانند؛ و در بهترین حالت، این بازی‌ها بخشی از آن کارهای آماده‌سازی‌اند که به محض آن‌که اثرشان را گذاشتند، محو می‌شوند. اما امروز فلسفه - منظورم فعالیت فلسفی است - اگر کار نقادانه‌ی اندیشه روی خودش نیست، پس چیست؟ و اگر به‌جای مشروعیت‌بخشیدن به آن‌چه پیشاپیش می‌دانیم، تلاش برای دانستن این‌که چگونه و تا چه حد می‌توان به‌گونه‌ای دیگر اندیشید؟ همواره چیزی مضحک در گفتمان فلسفی وجود دارد، هنگامی که می‌خواهد از بیرون، برای دیگران قانون وضع کند، به دیگران بگوید که حقیقت‌شان کجاست و چگونه آن را بیابند، یا هنگامی که ادعا می‌کند که با ایجابیتی ساده‌لوحانه، به دعوای‌شان رسیدگی می‌کند؛ اما این حق گفتمان فلسفی است که آن چیزی را

در اندیشه‌اش جست‌وجو کند که ممکن است با عمل به دانشی بیگانه با آن، تغییر کند. «جستار»^۱ - که باید آن را آزمودنی فهمید که خودمان را در بازی حقیقت تغییر می‌دهد و نه از آن خودکردن ساده‌انگارانه‌ی دیگری برای اهداف ارتباطی - بدن زنده‌ی فلسفه است، دست‌کم اگر هنوز هم فلسفه همان چیزی باشد که سابقاً بود، یعنی یک «زهد»^۲، یک ممارست و تمرین خود در اندیشه.

مطالعاتی که در پی می‌آید، همانند مطالعات دیگری که قبلاً انجام داده‌بودم، براساس عرصه‌ای که بررسی می‌کند و ارجاع‌هایی که می‌دهد، مطالعات «تاریخ» است؛ اما این مطالعات کارهای یک «مورخ» نیست. این بدان معنا نیست که این مطالعات تلخیص یا تلفیق کاری است که دیگران انجام داده‌اند؛ این مطالعات - اگر از منظر «کاربردی» شان در نظر گرفته شود - گزارشی است از ممارستی طولانی و کورمال‌کورمال که اغلب نیازمند بازنگری و تصحیح بود. این ممارستی فلسفی بود: موضوع این ممارست این بود که اندیشیدن به تاریخ خود تا چه حد می‌تواند اندیشه را از آن‌چه اندیشه در سکوت می‌اندیشید، رها کند و به اندیشه امکان دهد به گونه‌ای دیگر بیندیشد. آیا حق داشتم که چنین خطرهایی بکنم؟ دیگران باید جواب دهند. من فقط می‌دانم که با این چنین جابه‌جا کردن درون‌مایه و چارچوب زمانی مطالعات، به فایده‌ای نظری دست یافتم؛ این کار به من امکان داد به دو تعمیم دست بزنم که این دو تعمیم هم جادادن این مطالعه در افقی گسترده‌تر را برایم امکان‌پذیر کرد، هم تعیین دقیق‌تر روش و موضوع آن را.

به‌نظرم رسید که با چنین عقب‌رفتنی از دوران مدرن و گذر از مسیحیت تا دوران باستان، نمی‌توان از طرح پرسشی بسیار ساده و در همان حال بسیار عام اجتناب کرد: چرا رفتار جنسی و فعالیت‌ها و لذت‌های مرتبط با آن موضوع دل‌مشغولی اخلاقی‌اند؟ چرا این دغدغه‌ی اخلاقی، که دست‌کم در

۱. «essay»/«essai»، رساله، جستار و نیز آزمایش و امتحان.

۲. «ascèse»/«accesis»

برخی برهه‌ها، در برخی جوامع یا برخی گروه‌ها، به نظر مهم‌تر رسید از توجه اخلاقی به عرصه‌های دیگر که با این حال در زندگی فردی یا جمعی مهم و اساسی‌اند، نظیر رفتار تغذیه‌ای یا انجام وظایف مدنی؟ می‌دانم که بی‌درنگ پاسخی به ذهن خطور می‌کند: چون ممنوعیت‌هایی اساسی در مورد رفتار جنسی و فعالیت‌ها و لذت‌های مرتبط با آن وجود دارد که تخطی از آن‌ها خطایی مهم به شمار می‌آید. اما این به معنای ارائه‌ی خود پرسش در مقام راه‌حل است؛ و به‌ویژه به معنای نادیده گرفتن این است که دغدغه‌ی اخلاقی در مورد رفتار جنسی در شدت و شکل‌هایش، همواره رابطه‌ای مستقیم با نظام ممنوعیت‌ها ندارد؛ و اغلب پیش می‌آید که دل‌مشغولی اخلاقی دقیقاً آن جایی شدیدتر است که نه اجباری هست نه ممنوعیتی. مختصر این‌که ممنوعیت یک چیز است و مسئله‌سازی اخلاقی چیزی دیگر. پس به‌نظم رسید که پرسشی که باید راهنمای پژوهش من باشد، این است: چگونه، چرا و در چه شکلی فعالیت جنسی به‌منزله‌ی عرصه‌ی اخلاقی بر ساخته شد؟ چرا بر این دغدغه‌ی اخلاقی با وجود شکل‌های گوناگون و شدت متغیرش، تا بدین اندازه تأکید می‌شود؟ این مسئله‌سازی از چه روست؟ با این‌همه، وظیفه‌ی تاریخی از اندیشه در تقابل با تاریخی از رفتارها یا بازنمایی‌ها، این است که شرایطی را تعریف کند که در آن موجود انسانی آن‌چه را هست، آن‌چه را می‌کند و دنیایی را که در آن می‌زید، «مسئله می‌کند».

اما با طرح این پرسش بسیار عام و طرح آن در فرهنگ یونانی و یونانی-رومی، به‌نظم رسید که این مسئله‌سازی مرتبط است با مجموعه‌ای از کردارها که به‌طور قطع اهمیتی بسیار در جوامع ما دارند: این مجموعه همان چیزی است که می‌توان «هنرهای زیستن»^۱ نامید. این هنرها را باید کردارهایی سنجیده و اختیاری فهمید که انسان‌ها براساس آن‌ها نه تنها قواعد رفتار را برای خود وضع می‌کنند، بلکه همچنین در پی دگرگونی خود، تغییر

1. «arts de l'existence»/«arts of existence»

خود در هستی تکین‌شان، و ساختن اثری از زندگی‌شان‌اند که حامل برخی ارزش‌های زیبایی‌شناختی و مطابق برخی معیارهای سبک است. این «هنرهای زیستن»، این «تکنیک‌های خود» بی‌شک بخشی از اهمیت و استقلال‌شان را از دست داده‌اند، هنگامی که در مسیحیت، با اِعمال قدرت شبانی ادغام شدند و سپس بعدها با کردارهایی از نوع آموزشی، پزشکی و روان‌شناختی ادغام شدند. با این حال، بی‌شک جا دارد که تاریخ طولانی این زیبایی‌شناسی‌های زیستن و این تکنیک‌های خود پردازش شود یا باز یافت شود. خیلی وقت پیش، بوکهارت بر اهمیت آن‌ها در دوران رنسانس تأکید کرده بود؛ اما ماندگاری، تاریخ و توسعه‌شان در همان‌جا متوقف نماند. (۲) در هر حال، به نظر می‌رسد که مطالعه‌ی مسئله‌سازی رفتار جنسی در دوران باستان می‌تواند یک فصل - یکی از نخستین فصل‌ها - از این تاریخ عمومی «تکنیک‌های خود» باشد.

چنین است طنز این تلاش‌ها برای تغییر شیوه‌ی دیدن‌مان، برای تغییر افق آنچه می‌شناسیم و برای اندکی دور شدن از خودمان. آیا این تلاش‌ها به واقع به اندیشیدن به گونه‌ای دیگر رهنمون شده‌اند؟ این تلاش‌ها شاید حداکثر امکان داده‌اند که به آنچه قبلاً می‌اندیشیدی، به گونه‌ای دیگر بیندیشی و آنچه را انجام داده‌ای، از زاویه‌ای متفاوت و در پرتو نوری روشن‌تر ببینی. تصور می‌کردی که از خودت دور شده‌ای و خودت را در وضعیتی عمود بر خود می‌یابی. سفر چیزها را جوان می‌کند و نسبت با خود را پیر می‌کند. به نظر می‌رسد که اکنون بهتر درمی‌یابم که به شیوه‌ای اندکی کورمال‌کورمال‌کنان و با قطعاتی متوالی و متفاوت، مشغول این کار روی تاریخی از حقیقت شدم: نه تحلیل رفتارها یا ایده‌ها، نه تحلیل جوامع یا ایدئولوژی‌های‌شان، بلکه تحلیل مسئله‌سازی‌هایی که از رهگذر آن‌ها هستی به منزله‌ی آنچه می‌تواند و باید اندیشیده شود، عرضه می‌شود و تحلیل کردارهایی که بر مبنای آن‌ها این مسئله‌سازی‌ها شکل می‌گیرند. بُعد دیرینه‌شناختی تحلیل به من امکان داد شکل‌های مسئله‌سازی را تحلیل کنم؛ بُعد تبارشناختی تحلیل تحلیل

شکل‌گیری این مسئله‌سازی‌ها را با عزیمت از کردارها و تغییرات‌شان امکان‌پذیر کرد. مسئله‌سازی دیوانگی و بیماری با عزیمت از کردارهای اجتماعی و پزشکیانه‌ای انجام گرفت که نمایی از «بهنجارسازی» را تعریف می‌کردند؛ مسئله‌سازی زندگی، زبان و کار در کردارهایی گفتمانی انجام گرفت که از قواعد معین «اپیستمیک» تبعیت می‌کردند؛ مسئله‌سازی جرم و رفتار مجرمانه با عزیمت از کردارهایی تنبیهی انجام گرفت که از الگویی «انضباطی» تبعیت می‌کردند. و اکنون می‌خواهم نشان دهم که چگونه در دوران باستان، فعالیت و لذت‌های جنسی از طریق کردارهای خود مسئله شدند، کردارهایی که معیارهای یک «زیبایی‌شناسی زیستن» را به کار انداختند.

پس به همین دلایل بود که من تمام مطالعه‌ام را از نو بر تبارشناسی انسان میل‌گر از دوران باستان کلاسیک تا نخستین سده‌های مسیحیت متمرکز کردم. من ترتیب زمانی ساده‌ای را دنبال کردم: جلد اول، کاربرد لذت‌ها، به شیوه‌ای می‌پردازد که فیلسوفان و پزشکان در فرهنگ یونان کلاسیک در سده‌ی چهارم پیش از میلاد، فعالیت جنسی را مسئله کردند؛ دغدغه‌ی خود به همین مسئله‌سازی در متون یونانی و لاتین دو سده‌ی نخست پس از میلاد می‌پردازد؛ و سرانجام، اعترافات جسم شکل‌گیری آموزه و شبانکارگی جسم را بررسی می‌کند. اسناد مورد استفاده‌ی من بیش‌تر متون «تجویزی» خواهند بود؛ منظورم متونی است که شکل‌شان هرچه باشد (خطابه، گفت‌وگو، رساله، مجموعه‌ی احکام، نامه‌ها و غیره)، موضوع اصلی‌شان طرح قواعد رفتار است. توجه من به این متون فقط از آن‌روست که در آن‌ها توضیح‌هایی بر متون نظری در باب آموزه‌ی لذت یا شهوت‌ها بیابم. عرصه‌ای که تحلیل خواهم کرد، از متونی تشکیل شده‌است که ادعای ارائه‌ی عقاید و توصیه‌هایی برای رفتار بایسته را دارند: متونی «عملی» که خودشان موضوع عمل‌اند، چون نوشته شده‌اند تا خوانده شوند، آموخته شوند، مورد تأمل قرار گیرند، به کار بسته شوند و امتحان شوند، و چون هدف‌شان نهایتاً برساختن چارچوب رفتار روزمره است. این متون نقش اپراتورهایی را ایفا کرده‌اند که به افراد

امکان می‌دهند از خودشان در مورد رفتارشان پرسش کنند، مراقب آن باشند، آن را شکل دهند و خودشان را به منزله‌ی سوژه‌ی اخلاقی بسازند؛ با پس‌و‌پیش کردن کلمه‌ای از پلوتارخوس، می‌توان گفت که روی هم رفته کارکرد این متون «اخلاقی-بوطیقایی»^۱ است.

اما از آن‌جا که این تحلیل از انسان میل‌گر در نقطه‌ی تلاقی یک دیرینه‌شناسی مسئله‌سازی‌ها و یک تبارشناسی کردارهای خود واقع است، می‌خواهم پیش از آغاز، روی این دو انگاره درنگ کنم: توجیه شکل‌های «مسئله‌سازی» که من برای بررسی انتخاب کردم، نشان‌دادن آن‌چه می‌توان از «کردارهای خود» فهمید و توضیح این‌که چه پارادوکس‌ها و مشکلاتی مرا هدایت کرد که تاریخی از مسئله‌سازی‌های اخلاقی با عزیمت از کردارهای خود را جایگزین تاریخی از نظام‌های اخلاقیات با عزیمت از ممنوعیت‌ها کنم.

۲

شکل‌های مسئله‌سازی

فرض کنیم که برای لختی مقوله‌هایی عام همچون «پاگانیسم»، «مسیحیت»، «اخلاقیات»، و «اخلاقیات جنسی» را بپذیریم. فرض کنیم که پرسیم در چه نقاطی، «اخلاقیات جنسی مسیحیت» به آشکارترین نحو در تقابل است با «اخلاقیات جنسی پاگانیسم باستان»: ممنوعیت زنا با محارم، استیلای مردانه، سوژه-منقادسازی^۲ زن؟ بی‌شک این پاسخ‌هایی نیست که می‌توان داد؛ با گستره و استمرار این پدیده‌ها در شکل‌های متنوع‌شان آشناییم. به احتمال قوی‌تر می‌توان نقاط تفاوت‌گذاری دیگری را طرح کرد. برای مثال، ارزش خودِ عمل جنسی: مسیحیت عمل جنسی را به شر، گناه، هبوط و مرگ پیوند می‌دهد، حال آن‌که دوران باستان به آن دلالت‌هایی مثبت می‌دهد. تعیین شریک مشروع زندگی: متفاوت با آن‌چه در جوامع یونانی و رومی

1. «étho-poétique»/«etho-poetic»

2. assujettissement/subjugation

می‌گذشت، مسیحیت شریک زندگی را فقط در ازدواج تک‌همسری می‌پذیرد و در درون این رابطه‌ی زناشویی، اصلِ غایت‌مندی منحصراً تولیدمثلی را تحمیل می‌کند. مردود دانستن روابط میان افراد هم‌جنس: مسیحیت چنین روابطی را با سخت‌گیری طرد می‌کند، حال آن‌که یونان این روابط را دست‌کم در میان مردان تمجید می‌کرد و روم آن را می‌پذیرفت. می‌توان به این سه نقطه‌ی اصلی تضاد، ارزش والای اخلاقی و معنوی را افزود که مسیحیت متفاوت با اخلاقیات پاگانی، برای کف‌نفس، عفت مادام‌العمر و بکارت قائل بود. روی هم رفته، به نظر می‌رسد که نسبت به همه‌ی این موارد که برای مدتی بسیار مدید بسیار مهم به‌شمار آمده‌است – ماهیت عمل جنسی، وفاداری تک‌همسری، روابط هم‌جنس خواهانه، عفت و پاک‌دامنی –، مردمان باستان بیش‌تر بی‌تفاوت بودند، و هیچ‌یک از این موارد توجه زیادی را در آنان برنمی‌انگیخت و برای‌شان مسائل بسیار حادی نبود.

اما این تصویر چندان درست نیست و نشان‌دادن نادرستی آن ساده‌است. می‌توان این نکته را با یادآوری اقتباس‌های مستقیم و پیوستگی‌هایی بسیار تنگاتنگ میان نخستین آموزه‌های مسیحی و فلسفه‌ی اخلاقی دوران باستان نشان داد: نخستین متن مهم مسیحی در خصوص کردار جنسی در زندگی زناشویی – یعنی فصل دهم از کتاب دوم آموزگار مسیحی اثر کلماکس اسکندرانی [متأله قرن دوم میلادی] – استوار است بر شماری از ارجاع‌های کتاب مقدس و نیز بر مجموعه‌ای از اصول و تعالیم مستقیماً اقتباس‌شده از فلسفه‌ی پاگانی. در این متن می‌توان پیوندی را میان فعالیت جنسی و شر، قاعده‌ی تک‌همسری تولیدمثل‌گر، محکومیت روابط هم‌جنس خواهانه، و تحسین کف‌نفس دید. اما این همه‌ی قضیه نیست: با توجه به چارچوب تاریخی طولانی‌تر، می‌توان استمرار درون‌مایه‌ها، نگرانی‌ها و مطالباتی را دنبال کرد که بی‌شک نشان‌دهنده‌ی اخلاق مسیحی و اخلاقیات^۱ جوامع

مدرن اروپایی است، اما همین درون مایه ها، نگرانی ها و مطالبات پیشاپیش در قلب اندیشه ی یونانی یا یونانی-رومی به وضوح حضور دارند. در این جا چند گواه این مدعا را خواهیم آورد که عبارت اند از: بیان یک ترس، یک الگوی رفتار، تصویر منشی بی اعتبار، و نمونه ای از کف نفس.

۱. یک ترس

جوانان مبتلا به اتلاف منی «در هر عادت بدن شان نشان از کهولت و پیری دارند؛ آنان سست، بی رمق، کرخ، خنگ، بی بنیه، خمیده پشت، ناتوان از هر کاری، رنگ پریده، زردنبو، زن سان، بی اشتها، سرد، دارای احساس سنگینی در اعضا، پاهای کرخ، ضعف مفرط، و در یک کلام تقریباً به تمامی از دست رفته اند. این بیماری بعضی ها را حتا به فلج شدن می کشاند؛ درواقع وقتی اصل حیات بخش طبیعت و خود سرچشمه ی حیات ضعیف شده باشد، چگونه ممکن است قوای عصبی آسیب نبیند؟» این بیماری «به خودی خود شرم آور، چون به بی حسی و بی حرکتی می انجامد، خطرناک است و «چون مغایر تولیدمثل نوع است، برای جامعه مضر است؛ از آن جا که این بیماری در تمامی جوانب منشأ بسیاری از بیماری هاست، کمکی فوری را ایجاب می کند» (۳).

به سهولت می توان در این متن، نگرانی هایی را بازشناخت که پزشکی و تعلیم و تربیت از سده ی هجدهم به بعد حول اتلاف محض جنسی - فعالیتی که نه باروری دارد، نه شریک - حفظ کرده اند؛ تحلیل تدریجی قوای موجود زنده، مرگ فرد، مقطوع النسل شدن، و سرانجام خسران وارد شده بر کل بشریت به طور منظم در ادبیاتی پُر حرف به کسی که در سکس زیاده روی می کرد، خبر داده می شد. به نظر می رسد این ترس های برانگیخته شده جایگزینی «طبیعت باورانه» و علمی یک سنت مسیحی که لذت را به حوزه ی مرگ و شر اختصاص می داد، در اندیشه ی پزشکی سده ی نوزدهم بود. اما این توصیف درواقع ترجمه ای است - ترجمه ای آزاد به سبک آن

دوران - از متنی که آرتایوس، پزشک یونانی، در قرن اول پس از میلاد نوشته است. و در همان دوران، می‌توان شواهدی بسیار از همین ترس از عمل جنسی را یافت، عملی که می‌تواند در صورت بی‌رویه‌گی، زیان‌بارترین اثرات را بر زندگی فرد بگذارد: برای مثال، به نظر سورانوس، فعالیت جنسی در هر حال کم‌تر از کف‌نفس تمام‌عیار و بکارت، برای سلامت مناسب و خوب است. حتا مدت‌ها قبل‌تر، پزشکی توصیه‌هایی مصرانه برای احتیاط و قناعت در کاربرد لذت‌های جنسی داده بود: اجتناب از لذت‌های بی‌موقع جنسی، در نظر گرفتن شرایط انجام این لذت‌ها، هراس از خشونت خاص این لذت‌ها و اثرات ناشی از خطاهای مربوط به رژیم آن‌ها. حتا برخی توصیه می‌کردند که به این لذت‌ها تن ندهید «مگر آن‌که بخواهید به خودتان آسیب برسانید». در نتیجه، ترسی بسیار قدیمی وجود دارد.

۲. یک شاکله‌ی رفتاری

می‌دانیم که فرانسوا دو سال قدیس چگونه مردم را به فضیلت اخلاقی زناشویی ترغیب می‌کند؛ او با ارائه‌ی الگوی فیل و آداب زیبایش نسبت به جفت ماده‌اش، آئینه‌ای طبیعی به متأهل‌ها ارزانی می‌کند. فیل «فقط یک حیوان تنومند است، اما لایق‌ترین حیوانی که روی زمین زندگی می‌کند و بیش‌ترین شعور را دارد... فیل هرگز جفت ماده‌اش را عوض نمی‌کند و صمیمانه ماده‌ای را که انتخاب کرده، دوست دارد، با این حال فقط هر سه سال یک بار و آن هم فقط برای پنج روز، بسیار مخفیانه با جفت‌اش جفت‌گیری می‌کند، به‌طوری که هرگز در حین این عمل دیده نمی‌شود، اما روز ششم کاملاً دیده می‌شود که قبل از هر چیز، یک‌راست به رودخانه می‌رود و تمام بدن‌اش را در آن می‌شوید، و به‌هیچ‌رو تمایل ندارد تا پیش از پاک‌شدن، به گله برگردد. آیا این‌ها خلق‌وخوی زیبا و نجیبانه نیست؟» (۴) اما خود این متن تنوعی است در باب درون‌مایه‌ای که سنتی قدیمی (توسط آلدرو واندی،

گسنر، و نسان بووه و فیزیولوگوس^۱ مشهور) آن را انتقال داده است؛ این صورت‌بندی را پیش‌تر نزد پلینیوس می‌یابیم که فرانسوا دو سال قدیس در مقدمه بر زندگی متعبد تقریباً به دقت از آن پیروی می‌کند: «از سر حجب و حیاست که فیل‌ها فقط در اختفا با یک‌دیگر جفت‌گیری می‌کنند... جفت ماده در ده سالگی و فقط هر دو سال یک بار اجازه‌ی جفت‌گیری می‌دهد و می‌گویند طی پنج روز در سال و نه بیش‌تر؛ روز ششم فیل‌ها در رودخانه شست‌وشو می‌کنند و فقط پس از شست‌وشو به گله ملحق می‌شوند. در فیل‌ها از زنا خبری نیست...» (۵) البته پلینیوس ادعا نمی‌کند که شاکله‌ای پیشنهاد می‌کند که به اندازه‌ی شاکله‌ی فرانسوا دو سال قدیس، صراحتاً آموزشی است؛ با این حال، به یک الگوی رفتاری آشکارا ارزش‌مند ارجاع می‌کند. این چنین نیست که وفاداری متقابل زوج‌ها یک حکم عموماً پذیرفته‌شده و مقبول یونانیان و رومیان باشد. اما درسی بود که در برخی از جریان‌های فلسفی مانند فلسفه‌ی متأخر رواقی، مصرانه داده می‌شد؛ همچنین رفتاری بود که به منزله‌ی تجلی فضیلت اخلاقی، استحکام نفس و تسلط بر خود ارزش‌مند بود. کاتوی جوان تحسین می‌شد، چون در سنی که تصمیم به ازدواج گرفت، هنوز با هیچ زنی رابطه‌ی جنسی برقرار نکرده بود. یا حتا بهتر از او لایلیوس بود که «طی عمر طولانی‌اش فقط به یک زن، آن هم نخستین و یگانه زنی که با او ازدواج کرده بود، نزدیک شده بود.» (۶) در تعریف این الگوی زناشویی متقابل و وفادارانه می‌توان باز هم به عقب‌تر بازگشت. نیکوکلس در خطابه‌ای که ایسوکراتس به او نسبت می‌دهد، اهمیت اخلاقی و سیاسی‌یی را نشان می‌دهد که برای این عمل قائل است که از زمان ازدواج‌اش به بعد، «هرگز با هیچ زنی جز زن خودش نزدیکی نکرده است.» (۷) و ارسطو در شهر آرمانی‌اش می‌خواهد که رابطه‌ی شوهر با زنی دیگر یا رابطه‌ی زوجه با مردی دیگر («بی‌چون و چرا و بدون استثناء»)، «عملی شرم‌آور» به‌شمار

۱. *Physiologus*، متنی با محتوای اخلاقی در باب حیوانات و نباتات از مؤلفی گمنام، متعلق به قرن دوم پس از میلاد.

آید. (۸) «وفاداری» جنسی شوهر به زوجه‌ی مشروع‌اش را نه قوانین طلب کرده‌بود، نه آداب و سنن؛ بااین‌حال، این وفاداری پرسشی بود که مطرح می‌شد، و شکلی از پارسایی بود که برخی از اخلاق‌گرایان ارزش زیادی برایش قائل بودند.

۳. یک تصویر

در متون سده‌ی نوزدهم، یک چهره‌نگاری کلیشه‌ای از فرد همجنس‌خواه یا همجنس‌گرا وجود دارد: ژست‌ها، حالت بدن، شیوه‌ی لباس‌پوشیدن و عشوه‌گری‌اش، و نیز شکل و حالت‌های سیما، اندام‌شناسی و ریخت‌شناسی زنانه‌ی کل بدن‌اش معمولاً بخشی از این توصیف تحقیرآمیز است؛ این توصیف هم به درون‌مایه‌ی وارونگی نقش‌های جنسی اشاره دارد، هم به اصل داغ طبیعی این بی‌حرمتی به طبیعت؛ باور بر این بود که گویی «خود طبیعت همدست این کذب جنسی شده‌است.» (۹) بی‌شک جا دارد تاریخ طولانی این تصویر پرداخته شود (تصویری که رفتارهای واقعی توانست از رهگذر یک بازی پیچیده‌ی استقراها و تمردها، با آن مطابقت کند). می‌توان در شدت بسیار منفی این کلیشه، معضلی دیرینه را در جوامع مان دید، معضل ادغام این دو پدیده‌ی متفاوت، یعنی وارونگی نقش‌های جنسی و رابطه میان افراد هم‌جنس. اما این تصویر با هاله‌ی نفرت‌انگیز پیرامون‌اش قرن‌ها را درنوردیده‌است. این تصویر پیشاپیش در ادبیات یونانی-رومی دوران امپراطوری کاملاً آشکارا ترسیم شده‌بود. می‌توان این تصویر را در چهره‌نگاری *Effeminatus*^۱ دید که مؤلف گمنام سده‌ی چهارمی در رساله‌ای به نام قیافه‌شناسی ترسیم کرده‌بود؛ در توصیف کاهنان خدای سامی که آپولیوس در مسخ‌ها (۱۰) آنان را به سخره می‌گیرد؛ در نمادسازی دیون‌دهان طلا که در یکی از سخنرانی‌هایش در باب سلطنت، از شیطان شهوت‌رانی ارائه می‌دهد (۱۱)؛ در اشاره‌ی گذرا به خُرده‌خطیبان عطرآگین و با موهای

فرزده که اپیکتتوس در ته کلاس خود آنان را استیضاح می‌کند و از آنان می‌پرسد که مردند یا زن. (۱۲) می‌توان این تصویر را در چهره‌نگاری جوانان منحنی دید، آن‌گونه که سنکای خطیب با اکراه بسیار پیرامون خود می‌بیند: «هوس زیان‌بار آوازخواندن و رقصیدن نفس‌زن‌صفتان ما را آکنده است؛ فرزندانِ موها، ظریف‌کردن صدا آن‌قدر که با دل‌نوازی صداهاى زنانه برابری کند، رقابت با زنان در نرمی حالت بدن و رفتار، خوشگل‌کردن خود با آرایش‌های بسیار جلف، این است الگوی جوانان ما... آنان که از همان بدو تولد، ضعیف و بزدل‌اند، با طیب خاطر در همین حال می‌مانند و همواره آماده‌اند تا به حجب و عفت دیگران حمله برند، چون دل‌مشغول حجب و عفت خود نیستند.» (۱۳) اما این چهره‌نگاری با ویژگی‌های اساسی‌اش بسی قدیمی‌تر است. نخستین خطابه‌ی سقراط در فایدروس به این چهره‌نگاری اشاره می‌کند، هنگامی که عشق به پسران نازک‌نارنجی را نکوهش می‌کند، پسرانی که آن‌چنان ضعیف بار آمده‌اند که تاب رفتن به زیر آفتاب را ندارند، پسرانی با رزگونه و زیورآلات. (۱۴) آگاتون نیز با همین ویژگی‌ها در تسموفوریا ظاهر می‌شود - رنگ رو پریده، صورت اصلاح‌شده، صدای زنانه، ردای نارنجی روشن، توری بر موها - چندان‌که هم صحبت‌اش از خود می‌پرسد که به‌راستی در حضور یک مرد است یا یک زن. (۱۵) کاملاً نادرست است اگر در این جا محکومیت عشق به پسران را ببینیم یا محکومیت آن‌چه به‌طور کلی روابط هم‌جنس‌گرایانه می‌نامیم؛ بلکه در این جا باید اثر ارزیابی‌هایی کاملاً منفی در مورد برخی جنبه‌های ممکن روابط میان مردان را بازشناسیم و نیز انزجار شدید از هر آن‌چه ممکن است چشم‌پوشی عمدی از وجهه و نشان‌های نقش مردانه باشد. عرصه‌ی عشق‌های مردانه به‌راستی می‌توانست در یونان باستان «آزاد» باشد، در هر حال بسی آزادتر از جوامع مدرن اروپایی؛ با این حال، می‌بینیم که خیلی زود واکنش‌های شدید منفی و شکل‌های بی‌اعتبارسازی بروز کرد که تا مدت‌ها تداوم خواهد داشت.

۴. یک الگوی پرهیزگاری

قهرمان باتقوایی که قادر است از لذت رو برگرداند، گویی از وسوسه‌ای که می‌تواند به آن درنغلطد، سیمایی آشنا در مسیحیت است، همان‌گونه که این ایده متداول بوده است که این چشم‌پوشی می‌تواند نیل به تجربه‌ی معنوی حقیقت و عشق را که فعالیت جنسی مغایر با آن است، امکان‌پذیر کند. اما در روزگار باستان پاگانی نیز سیمای آن پهلوانانِ اعتدال و خویش‌داری که آن‌قدر بر خود و بر آزمندی‌های‌شان مسلط بودند که می‌توانستند از لذت جنسی چشم‌پوشی کنند، سیمایی کاملاً آشنا بود. بسیار پیش از معجزه‌گری همچون آپولونیوس توثانی که یک‌بار برای همیشه عهد عفت و پاک‌دامنی بست و دیگر تا پایان عمر روابط جنسی نداشت، (۱۶) یونانیان چنین الگوهایی را شناخته و محترم شمرده بودند. از دید برخی، این تقوای مفرط نشان آشکار تسلطی بود که آنان بر خود اعمال می‌کردند و نشان آشکار قدرتی که آنان شایستگیِ اعمال آن را بر دیگران داشتند: مثلاً [پادشاه] آگسیلائوس کسنوفون نه تنها «کسانی را که هیچ میلی در او بر نمی‌انگیختند، لمس نمی‌کرد»، بلکه حتا از درآغوش گرفتن پسری که عاشق‌اش بود، چشم می‌پوشید؛ و دقت می‌کرد فقط در معابد یا مکانی قابل مشاهده منزل کند «تا همگان بتوانند شاهد خویش‌داری و اعتدال او باشند». (۱۷) اما برای دیگران، این پرهیزگاری ارتباطی مستقیم با شکلی از حکمت داشت که آنان را مستقیماً در تماس با عنصری برتر از طبیعت بشری قرار می‌داد و نیل به خودِ هستی حقیقت را امکان‌پذیر می‌کرد: سقراط میهمانی کاملاً این‌چنین بود، همه می‌خواستند به او نزدیک شوند، همه عاشق‌اش بودند و همه در پی تصاحب حکمت‌اش بودند - آن حکمتی که دقیقاً در این واقعیت تجلی می‌یافت و معلوم می‌شد که او خودش قادر بود به زیبایی تحریک‌آمیز آلکیبیادس دست دراز نکند. (۱۸) درون‌مایه‌ی [وجود] نسبتی میان کف نفس جنسی و دستیابی به حقیقت پیشاپیش کاملاً بارز بود.

باین حال، نباید بیش از حد به این ارجاع‌ها توسل جست. نمی‌توان از این ارجاع‌ها نتیجه گرفت که اخلاقیات جنسی مسیحیت و اخلاقیات جنسی پاگانسم یک پیوستگی و استمرار را شکل می‌دهند. درحقیقت می‌توان چندین درون‌مایه، اصل یا انگاره را در هر دو یافت؛ باین‌همه، این درون‌مایه‌ها، اصول یا انگاره‌ها جایگاه و ارزش یکسانی ندارند. سقراط پدر صحرا و در جدال با وسوسه نیست، و نیکوکلس شوهری مسیحی نیست؛ خندیدن آریستوفانس به آگاتون در لباس زنانه‌اش ویژگی‌های مشترک اندکی دارد با بی‌اعتبارسازی هم‌جنس‌گرایی که بعدها در گفتمان پزشکی خواهیم یافت. به‌علاوه، باید به‌خاطر داشت که کلیسا و شبان‌کارگی مسیحی بر اصل اخلاقیات تأکید می‌کند که احکام آن الزام‌آور بود و دامنه‌ی آن عام و فراگیر (که نه نافی تفاوت‌های احکام متناسب با جایگاه افراد است، نه نافی وجود جنبش‌های زاهدانه‌ی دارای آرمان‌های خاص خود). درمقابل، در اندیشه‌ی باستان، مقتضیات پارسایی در اخلاقیاتی یک‌دست، منسجم و آمرانه که به‌شیوه‌ای یکسان بر همه تحمیل شود، سازمان نیافته بود؛ بلکه این مقتضیات یک متمم بود، و همچنین چیزی «تجملی» نسبت به اخلاقیاتی که عموماً پذیرفته شده بود؛ وانگهی این مقتضیات در «کانون‌هایی پراکنده» ارائه می‌شد؛ خاستگاه این کانون‌ها جنبش‌های متفاوت فلسفی یا مذهبی بود؛ و این کانون‌ها در میان گروه‌های گوناگون توسعه می‌یافتند؛ این کانون‌ها سبک‌های اعتدال یا سخت‌گیری را که هریک ویژگی یا سیمای خود را داشت، بیش‌تر از آن‌که تحمیل کنند، پیشنهاد می‌کردند: پارسایی فیثاغورسی با پارسایی رواقیون یکی نبود، و پارسایی رواقیون نیز به‌نوبه‌ی خود بسیار متفاوت بود از پارسایی که اپیکور توصیه می‌کرد. نباید از برخی از شباهت‌هایی که می‌توان بدان‌ها اشاره کرد، چنین نتیجه گرفت که اخلاقیات مسیحی در مورد سکس به‌نوعی در اندیشه‌ی باستان «پیشاپیش شکل گرفته» بود؛ بلکه باید در نظر گرفت که در تأمل اخلاقی باستان، خیلی زود یک مجموعه درون‌مایه‌های پارسایی جنسی - یک «مجموعه‌ی چهاربخشی» - شکل گرفت، مجموعه‌ای

پیرامون و در مورد زندگی بدن، نهاد ازدواج، روابط میان مردان و وجود حکمت. و این مجموعه‌ی درون‌مایه‌ها از رهگذر نهادها، مجموعه‌های احکام، و مراجع نظری بسیار گوناگون و با وجود تغییرات بسیار، نوعی ثبات را در طول زمان حفظ کرده‌است: گویی از دوران باستان بدین‌سو، چهار نقطه‌ی مسئله‌سازی وجود داشته‌است که بر مبنای آن‌ها دغدغه‌ی پارسایی جنسی — مطابق شاکله‌هایی اغلب متفاوت — بی‌وقفه باز صورت‌بندی شده‌است.

با این حال باید یادآور شد که این درون‌مایه‌های پارسایی منطبق نیستند بر تقسیم‌بندی‌هایی که ممنوعیت‌های بزرگ اجتماعی، عرفی یا مذهبی می‌توانستند ترسیم کنند. در واقع، می‌توان تصور کرد که به‌طور کلی هر جا که ممنوعیت‌ها بیش از همه اساسی‌اند و تکالیف بیش از همه الزام‌آور، اخلاقیات اکیدترین مقتضیات پارسایی را توسعه می‌دهد. ممکن است چنین موردی روی داده باشد و تاریخ مسیحیت و اروپای مدرن بی‌شک می‌تواند نمونه‌هایی از آن ارائه دهد. (۱۹) اما در واقع به نظر می‌رسد که در عهد باستان این چنین نبوده‌است. این نکته با وضوح بسیار نخست در عدم تقارن کاملاً خاص کل این تأمل اخلاقی در مورد رفتار جنسی نمایان است: زنان عموماً به قید و بند‌هایی بی‌نهایت سفت و سخت ملزم بودند (به استثنای آزادی‌یی که جایگاهی همانند جایگاه روسپیان درباری می‌تواند آن را به آنان بدهد)؛ و با این حال، زنان مخاطب این اخلاقیات نبودند؛ نه وظایف و نه تکالیف‌شان در این اخلاقیات یادآوری، توجیه یا بسط داده نمی‌شد. این اخلاقیاتی برای مردان بود: اخلاقیاتی که مردان آن را اندیشیده، نوشته و آموزش داده بودند، و مخاطب آن مردان بودند، البته مردان آزاد. در نتیجه، در این اخلاقیات مردانه، زنان فقط به منزله‌ی ابژه ظاهر می‌شوند، یا حداکثر به منزله‌ی شریکی که اگر تحت قدرت و اختیار شما بود، بهتر است آموزش داده شود، تربیت شود و مراقبت شود، و در عوض، اگر تحت قدرت و اختیار دیگری است (پدر، شوهر، قیم)، باید از آن پرهیز کرد. بی‌شک این نکته یکی از مهم‌ترین نکات

این تأمل اخلاقی است: این تأمل اخلاقی تلاش نمی‌کند حوزه‌ای از رفتار و عرصه‌ای از قواعد معتبر را - با تنظیمات ضروری - برای هر دو جنس تعریف کند؛ این تأمل اخلاقی تدوین رفتاری مردانه بود که از دیدگاه مردان و برای شکل دادن به رفتارشان ساخته می‌شد.

به عبارت بهتر، این تأمل اخلاقی مردان را در مورد رفتارهایی خطاب قرار نمی‌داد که ممکن است به برخی ممنوعیت‌ها مربوط باشد، ممنوعیت‌هایی که همگان آن‌ها را پذیرفته‌اند و به‌طور رسمی در قانونگان، سنن یا احکام مذهبی از آن‌ها یاد شده‌است. این تأمل اخلاقی مردان را دقیقاً در مورد رفتارهایی خطاب قرار می‌داد که در آن‌ها باید از حقوق، قدرت، اقتدار و آزادی‌شان در لذت‌بردن‌هایی که ناروا و محکوم نبود، بهره می‌بردند. باید این درون‌مایه‌های پارسایی جنسی را نه ترجمان یا تفسیر ممنوعیت‌های فاحش و اساسی، بلکه تدوین و سبک‌دهی به یک فعالیت در اِعمال قدرت مرد و کاربرد آزادی‌اش بفهمیم.

این بدان معنا نیست که این مجموعه درون‌مایه‌های پارسایی جنسی نمایانگر چیزی بیش از یک ظرافت بی‌نتیجه و تأمل نظری بی‌ارتباط با دل‌مشغولی خاص نیست. برعکس، به‌سادگی می‌توان دید که هر یک از این شکل‌های بزرگ پارسایی جنسی با محوری از تجربه، و مجموعه‌ای از روابط انضمامی نسبت دارد: نسبت‌ها با بدن به همراه پرسش در باب سلامت و در پس آن، کل بازی زندگی و مرگ؛ نسبت با جنس مخالف، به همراه پرسش در باب زوجه به منزله‌ی شریک ممتاز، در بازی نهاد خانواده و پیوندی که این نهاد خلق می‌کند؛ نسبت با هم‌جنس به همراه پرسش در باب شریکانی که می‌توان از میان هم‌جنسان انتخاب کرد و مسئله‌ی سازگاری میان نقش‌های اجتماعی و نقش‌های جنسی؛ و سرانجام، نسبت با حقیقت که در آن پرسش در باب شرایط معنوی امکان‌دهنده‌ی نیل به حکمت مطرح است.

بدین ترتیب، به‌نظم رسید که تغییر تمام‌عیار کانون ضروری است. به‌جای جست‌وجوی ممنوعیت‌های بنیادینی که در مقتضیات پارسایی جنسی پنهان

یا آشکار بود، باید جست‌وجو کرد که بر پایه‌ی کدام عرصه‌های تجربه و تحت چه شکل‌هایی، رفتار جنسی مسئله شد و بدل شد به موضوع دغدغه، عنصری برای تأمل و ماده‌ای برای سبک‌دهی. به عبارت دقیق‌تر، جا داشت پرسیده شود که چرا چهار عرصه‌ی بزرگ روابط که به نظر می‌رسید در آن‌ها مرد آزاد در جوامع باستان می‌توانست بدون مواجهه با ممنوعیتی اساسی، فعالیت خود را گسترش دهد، دقیقاً مکان‌های مسئله‌سازی شدید کردار جنسی بودند. چرا در این عرصه‌هاست که در مورد بدن، زوجه، پسران و حقیقت، کردار لذت‌ها مورد پرسش قرار می‌گیرد؟ چرا تداخل فعالیت جنسی در این روابط بدل می‌شود به موضوع نگرانی، بحث و تأمل؟ چرا این محورهای تجربه‌ی روزانه اندیشه‌ای را امکان‌پذیر کرد که در پی کاهش رفتار جنسی، تعدیل آن، شکل‌دهی به آن، و تعریف سبکی پارسایانه در کردار لذت‌ها بود؟ چگونه رفتار جنسی از آن‌جا که متضمن این انواع متفاوت روابط بود، عرصه‌ای از تجربه‌ی اخلاقی در نظر گرفته شد؟

۳

اخلاقیات و کردار خود

برای پاسخ‌دادن به این پرسش باید چند ملاحظه‌ی روش‌شناختی را وارد کنیم؛ یا به عبارت دقیق‌تر، باید در مورد موضوعی که به هنگام مطالعه‌ی شکل‌ها و تغییر شکل‌های یک «اخلاقیات» در نظر داریم، تأمل کنیم. با ابهام این کلمه آشنا می‌شویم. منظور از کلمه‌ی «اخلاقیات» مجموعه‌ای از ارزش‌ها و قواعد عمل است که به واسطه‌ی دستگاه‌های گوناگون تجویزگر نظیر خانواده، نهادهای آموزشی، کلیساها و غیره، به افراد و گروه‌ها توصیه می‌شود. گاهی این قواعد و ارزش‌ها با صراحت بسیار در یک آموزه‌ی منسجم و یک آموزش صریح صورت‌بندی شده‌اند. اما گاهی نیز این قواعد و ارزش‌ها به طور پراکنده و بدون شکل‌دادن به مجموعه‌ای نظام‌مند، انتقال می‌یابند و بازی پیچیده‌ی عناصری را شکل می‌دهند که یک‌دیگر را متعادل

می‌کنند، تصحیح می‌کنند و در برخی نکات، باطل می‌کنند و بدین ترتیب حد وسط‌ها یا راه‌های گریز را امکان‌پذیر می‌کنند. با توجه به آنچه آمد، می‌توان این مجموعه‌ی تجویزی را «قانون اخلاقی»^۱ نامید. اما همچنین منظور از «اخلاقیات» رفتار واقعی افراد در نسبت با قواعد و ارزش‌هایی است که به افراد توصیه می‌شوند: بدین ترتیب، «اخلاقیات» به شیوه‌ی تبعیت کم‌ویش کامل افراد از یک اصل رفتاری اطلاق می‌شود، به شیوه‌ی اطاعت از یک ممنوعیت یا حکم یا مقاومت در برابر آن، به شیوه‌ی احترام یا بی‌اعتنایی به مجموعه‌ای از ارزش‌ها؛ مطالعه‌ی این جنبه از اخلاقیات باید روشن کند که چگونه و با چه حاشیه‌هایی از تغییر یا تخطی، افراد یا گروه‌ها با ارجاع به یک نظام تجویزی رفتار می‌کنند، نظامی که صراحتاً یا تلویحاً در فرهنگ‌شان به آنان داده می‌شود و آگاهی کم‌ویش روشنی از آن دارند. این سطح از پدیده‌ها را «اخلاقیات رفتارها»^۲ بنامیم.

این همه‌ی مطلب نیست. در واقع قاعده‌ی رفتار یک چیز است و رفتاری که می‌توان با این قاعده آن را سنجید، یک چیز دیگر؛ اما چیز دیگری هم هست، شیوه‌ای که باید «رفتار کرد» - یعنی شیوه‌ای که باید خود را به منزله‌ی سوژه‌ای اخلاقی ساخت که با ارجاع به عناصری تجویزی که قانون را تشکیل می‌دهند، عمل می‌کند. با توجه به یک قانونِ کنش‌ها و برای نوع معینی از کنش‌ها (که می‌توان این کنش‌ها را با درجه‌ی سازگاری‌شان با این قانون یا فاصله‌گیری‌شان از آن تعریف کرد)، شیوه‌های متفاوت «رفتار» اخلاقی وجود دارد، شیوه‌های متفاوتی برای آن‌که فرد عمل‌گر نه صرفاً به منزله‌ی عامل، بلکه به منزله‌ی سوژه‌ی اخلاقی این کنش عمل کند. برای مثال، یک قانون احکام جنسی که وفاداری اکید و متقارن زناشویی و نیز استمرارِ خواستِ تولیدمثل را به زن و شوهر حکم می‌کند؛ اما حتا در همین چارچوب تا بدین اندازه سفت‌وسخت، شیوه‌های بسیاری در عمل به این پارسایی و شیوه‌های

1. «code moral»/«moral code»

2. «moralité des comportements»/“the morality of behaviors”

بسیاری در «وفاداربودن» وجود دارد. ممکن است این تفاوت‌ها به چند نکته مربوط باشند.

این تفاوت‌ها به آن چیزی مربوط‌اند که می‌توان تعیین جوهر اخلاقی نامید، یعنی شیوه‌ای که فرد باید این یا آن بخش از خودش را به منزله‌ی ماده‌ی اصلی رفتار اخلاقی‌اش برساند. بنابراین می‌توان اساس کردار وفادارانه را مبتنی کرد بر رعایت اکید ممنوعیت‌ها و الزام‌ها در کنش‌هایی که فرد انجام می‌دهد. اما همچنین می‌توان اساس وفاداری را در مهار امیال قرار داد، در مبارزه‌ی سرسختانه که فرد علیه امیال به راه می‌اندازد، در نیرویی که فرد با آن می‌تواند در برابر وسوسه‌ها مقاومت کند: پس آنچه محتوای وفاداری است، همین هشیاری و مبارزه است؛ در این صورت، جنبش‌های ضدونقیض نفس بسی بیش‌تر از انجام خود اَعمال، ماده‌ی کردار اخلاقی است. همچنین ماده‌ی کردار اخلاقی می‌تواند عبارت باشد از شدت، استمرار، رابطه‌ی متقابل احساساتی که فرد نسبت به همسرش دارد، و کیفیت رابطه‌ای که زن و شوهر را به‌طور دائمی پیوند می‌دهد.

این تفاوت‌ها همچنین ممکن است مرتبط باشند با شیوه‌ی سوژه-منقادیسازی، یعنی شیوه‌ای که فرد با این قاعده نسبت برقرار می‌کند و خودش را ملزم و مکلف به اجرای آن می‌داند. برای مثال، فرد می‌تواند به وفاداری زناشویی عمل کند و از حکمی که تحمیل می‌شود، تبعیت کند، چون خود را بخشی از گروهی اجتماعی می‌داند که این حکم را پذیرفته‌است و آن را با صدای بلند اعلام می‌کند و بی‌سروصدا آن را به منزله‌ی عادت حفظ می‌کند؛ همچنین ممکن است فرد از آن‌رو به این وفاداری عمل کند که خود را وارث سنتی معنوی می‌داند که مسئولیت حفظ یا احیای آن را دارد؛ همچنین ممکن است فرد از آن‌رو به وفاداری زناشویی عمل کند که به یک فراخوان پاسخ می‌دهد، خود را همچون نمونه عرضه می‌کند، یا در جست‌وجوی آن است که به زندگی شخصی‌اش شکلی دهد همچون با معیارهای درخشش، زیبایی، نجیب‌زادگی یا کمال.

همچنین ممکن است تفاوت‌ها در شکل‌های پردازش و کار اخلاقی‌بی باشد که فرد بر خودش اعمال می‌کند تا نه تنها رفتار خود را با قاعده‌ای معین سازگار کند، بلکه خود را به سوژه‌ی اخلاقی رفتارش بدل کند. بنابراین ممکن است پارسایی جنسی از رهگذر کار طولانی یادگیری، به یادسپاری و جذب مجموعه‌ای نظام‌مند از احکام و از رهگذر کنترل منظم رفتار به منظور ارزیابی دقت و صحت اجرای این قواعد انجام گیرد؛ همچنین ممکن است فرد به شکل چشم‌پوشی ناگهانی، فراگیر و قطعی از لذت‌ها، به پارسایی جنسی عمل کند؛ و نیز به شکل مبارزه‌ای دائمی که فرازونشیب‌هایش - حتا ناکامی‌های موقتی‌اش - معنا و ارزش خود را داشته باشد؛ همچنین ممکن است پارسایی جنسی از رهگذر رمزگشایی تا حد ممکن دقیق، بی‌وقفه و مبسوط جنبش‌های میل در تمام شکل‌های پنهان‌اش و از آن جمله تیره و تارترین شکل‌ها، انجام گیرد. سرانجام، تفاوت‌های دیگر مرتبط‌اند با آنچه می‌توان غایت‌شناسی سوژه‌ی اخلاقی خواند: زیرا کنش فقط به خودی خود و در تکینگی‌اش اخلاقی نیست؛ بلکه همچنین با جاگیری‌اش و جایی که در مجموعه‌ی رفتار اشغال می‌کند، اخلاقی است؛ این کنش عنصر و جنبه‌ای از این رفتار است، و نشانگر مرحله‌ای در دیرند این رفتار و پیشرفتی احتمالی در تداوم‌اش است. یک کنش اخلاقی رو به انجام خاص خود دارد؛ اما علاوه بر این، از رهگذر این انجام، بر ساختن یک رفتار اخلاقی را هدف دارد که فرد را نه فقط رهنمون می‌شود به کنش‌هایی همواره منطبق بر ارزش‌ها و قواعد، بلکه همچنین به شیوه‌ی معینی از بودن که سرشت‌نمای سوژه‌ی اخلاقی است. و در همین نقطه، تفاوت‌های ممکن بسیاری وجود دارد: وفاداری زناشویی ممکن است به رفتاری اخلاقی وابسته باشد که به تسلطی بیش از پیش کامل تر بر خود رهنمون می‌شود؛ این وفاداری ممکن است رفتاری اخلاقی باشد که دل‌کندن و وارسنگی ناگهانی و ریشه‌ای از دنیا را آشکار می‌کند؛ این وفاداری ممکن است تمایل به آرامش کامل نفس داشته باشد، یا به بی‌اعتنایی کامل نسبت به تلاطم‌های شور و هوس‌ها، و یا به تزکیه‌ای که رستگاری پس از مرگ و نامیرایی سعادت‌مندانه را تضمین می‌کند.

روی هم رفته، برای آن‌که یک کنش را «اخلاقی» بخوانیم، نباید آن را به یک عمل یا سلسله‌ای از اعمالِ منطبق بر یک قاعده، قانون یا ارزش محدود کنیم. درست است که هر کنش اخلاقی دارای نسبتی است با امر واقع که در آن عملی می‌شود و نسبتی با قانونی که به آن ارجاع می‌کند، اما همچنین دربرگیرنده‌ی نسبتی با خود است؛ نسبت با خود صرفاً «آگاهی از خود» نیست، بلکه بر ساختن خود به منزله‌ی «سوژه‌ی اخلاقی» است که در آن، فرد بخشی از خودش را که ابژه‌ی این کردار اخلاقی است، تعیین می‌کند، موقعیت‌اش را نسبت به حکمی که از آن پیروی می‌کند تعریف می‌کند، شیوه‌ای از بودن را که به منزله‌ی انجام اخلاقی‌اش است، برای خود تعیین می‌کند؛ و بدین منظور، روی خودش کار می‌کند، اقدام به شناخت از خود می‌کند، خودش را زیر نظر می‌گیرد، می‌آزماید، کمال می‌بخشد و تغییر می‌دهد. کنش اخلاقی خاصی وجود ندارد که به واحدی از یک رفتار اخلاقی رجوع نکند؛ رفتاری اخلاقی نیز وجود ندارد که بر ساختنِ خود به منزله‌ی سوژه‌ی اخلاقی را ایجاب نکند؛ و بر ساختن سوژه‌ی اخلاقی نیز بدون «شیوه‌های سوژه‌شدن» و بدون یک «زهدپیشگی» یا «کردارهای خود» که پایه‌های این شیوه‌های سوژه‌شدن‌اند، وجود ندارد. کنش اخلاقی تفکیک‌ناپذیر است از این شکل‌های فعالیت روی خود که از یک اخلاقیات به اخلاقیاتی دیگر، به همان اندازه متفاوت‌اند که نظام ارزش‌ها، قواعد و ممنوعیت‌ها متفاوت‌اند.

این تمایزها نباید صرفاً نتایجی نظری داشته باشند. این تمایزها برای تحلیل تاریخی نیز نتایجی دارند. کسی که می‌خواهد تاریخ یک «اخلاقیات» را پردازد، باید واقعیت‌های متفاوتی را که این واژه دربرمی‌گیرد، در نظر گیرد. تاریخ «اخلاقیات‌ها» تاریخی است که مطالعه می‌کند کنش‌های فلان افراد یا بهمان گروه‌ها تا چه حد مطابقت دارند با قواعد و ارزش‌هایی که مراجع متفاوت به آن‌ها توصیه کرده‌اند. تاریخ «قانونگان» تاریخی است که تحلیل می‌کند نظام‌های متفاوت قواعد و ارزش‌هایی را که در یک جامعه یا گروهی معین عمل می‌کنند، مراجع یا دستگاه‌های الزام‌آوری را که بر این نظام‌ها تأکید

دارند، و شکل‌هایی را که این نظام‌ها در بس‌گانگی، گوناگونی یا تضادهای شان به خود می‌گیرند. سرانجام تاریخ شیوه‌ی فراخواندن افراد به بر ساختن خود به منزله‌ی سوژه‌ی رفتار اخلاقی: این تاریخ الگوهای است توصیه‌شده برای برقراری و توسعه‌ی مناسبات با خود، برای تأمل بر خود، شناخت از خود، آزمودن خود و رمزگشایی خود از خود، و تغییراتی که در پی انجام آن‌ها روی خود به منزله‌ی ابژه هستیم. همین تاریخ است که می‌توان تاریخی از «اخلاق» و «زهد» به مثابه تاریخ شکل‌های سوژه‌شدن اخلاقی و کردارهای خود به منظور تضمین این سوژه‌شدن نامید.

اگر در واقع درست است که هر «اخلاقیاتی» در معنای وسیع کلمه دربرگیرنده‌ی دو جنبه است که به آن‌ها اشاره کردم، یعنی جنبه‌ی قانونگان رفتار و جنبه‌ی شکل‌های سوژه‌شدن؛ اگر درست است که هرگز نمی‌توان این دو را کاملاً از هم تفکیک کرد، اما ممکن است آن دو در استقلال نسبی از یک‌دیگر توسعه یابند، همچنین باید پذیرفت که در برخی از اخلاقیات‌ها، تأکید به‌ویژه روی قانون و نظام‌مندی، غنا و قابلیت آن در انطباق با تمامی موارد ممکن و دربرگرفتن همه‌ی عرصه‌های رفتار است؛ در چنین اخلاقیات‌هایی، نکته‌ی مهم در جانب مراجع مقتدری است که بر این قانون تأکید دارند، یادگیری و رعایت آن را تحمیل می‌کنند، و تخطی‌ها را مجازات می‌کنند؛ در این شرایط، سوژه‌شدن اساساً در یک شکل تقریباً قضایی انجام می‌گیرد و در آن سوژه‌ی اخلاقی نسبت برقرار می‌کند با یک قانون یا با مجموعه‌ای از قوانین که باید از آن تبعیت کند تا اجتناب کند از خلاف‌هایی که او را در معرض مجازات قرار می‌دهند. تقلیل «اخلاقیات مسیحی» - بی‌شک باید گفت «اخلاقیات‌های مسیحی» - به چنین الگویی کاملاً نادرست است؛ با این حال، شاید خطا نباشد که بپنداریم سازمان نظام کیفری در ابتدای سده‌ی سیزدهم و توسعه‌ی آن تا آستانه‌ی نهضت اصلاح دین یک «قاعده‌گذاری»^۱

1. «juridification»

بسیار قوی - یک «قانون‌گذاری»^۱ بسیار قوی، در معنای دقیق کلمه - را از تجربه‌ی اخلاقی به وجود آورد؛ علیه همین قانون‌گذاری است که بسیاری از جنبش‌های معنوی و زاهدانه که پیش از نهضت اصلاح دین توسعه یافته بودند، واکنش نشان دادند.

در مقابل، به سادگی می‌توان اخلاقیات‌هایی را در نظر گرفت که عنصر قوی و پویا در آن‌ها را می‌توان در جانب شکل‌های سوژه‌شدن و کردارهای خود جست‌وجو کرد. در این مورد، نظام قانونگان و قواعد رفتار ممکن است نسبتاً مختصر باشد. ممکن است رعایت دقیق این نظام نسبتاً مهم نباشد، دست‌کم در مقایسه با آنچه از فرد طلب می‌شود تا در نسبت با خود و در کنش‌های متفاوت، اندیشه‌ها یا احساس‌هایش، خود را به منزله‌ی سوژه‌ی اخلاقی بر سازد؛ در این صورت، بر شکل‌های مناسبات با خود تأکید می‌شود، بر روش‌ها و تکنیک‌هایی که با آن‌ها فرد این مناسبات را می‌پردازد، بر ممارست‌هایی که فرد با آن‌ها خود را به منزله‌ی ابژه‌ی شناخت به خودش عرضه می‌کند، و بر کردارهایی که به فرد امکان تغییر شیوه‌ی خاص بودن‌اش را می‌دهند. در مسیحیت، این اخلاقیات‌های «اخلاق‌راستا»^۲ (که لزوماً همخوان نیست با آنچه اخلاقیات‌های دربرگیرنده‌ی چشم‌پوشی زاهدانه می‌خوانیم) در کنار اخلاقیات‌های «قانون‌راستا»^۳ بسیار مهم بوده‌اند: این دو اخلاقیات گاهی کنار هم قرار گرفته‌اند، گاهی میان آن‌ها رقابت‌ها و ستیزهایی وجود داشته‌است، و گاهی ترکیب.

حال دست‌کم در نگاه اول به نظر می‌رسد که در دوران باستان یونانی و یونانی-رومی، تأملات اخلاقی بسی بیش‌تر در راستای کردارهای خود و پرسش *askēsis*^۴ بوده‌است تا در راستای قانون‌گذاری رفتارها و تعریف دقیق امر مجاز و ممنوع. اگر [کتاب‌های] جمهوری و قوانین را مستثنا کنیم،

1. «codification»

2. «orientés vers l'éthique»/«ethics-oriented»

3. «orientés vers le code»/«code-oriented»

ارجاع‌های بسیار اندکی را می‌یابیم به اصل یک قانون که بخواهد رفتار بایسته را جزء به جزء تعریف کند، به لزوم مرجعی که مسئول مراقبت از کاربست این قانون باشد، و به امکان کیفرهایی که تخطی‌های ارتکاب یافته را مجازات کند. حتا اگر اغلب بر ضرورت رعایت قانون و عرف - *nomoi* - تأکید شده باشد، نکته‌ی مهم کم‌تر در محتوای قانون و شرایط کاربست آن و بیش‌تر در رویکردی است که فرد را وادار به رعایت آن‌ها می‌کند. تأکید بر نسبت با خود بود که به فرد امکان می‌داد نگذارد اشتیاق‌ها و لذت‌ها بر او چیره شوند، تسلط و برتری‌اش را در برابر آن‌ها حفظ کند، احساس‌هایش را در وضعیت آرامش نگه دارد، از هر بندگی درونی نسبت به هوس‌ها آزاد بماند و به شیوه‌ای از بودن برسد که می‌توان آن را براساس حظ^۱ کامل از خود یا حاکمیت تمام‌عیار خود بر خود تعریف کرد.

از همین روست انتخاب آن روشی که من در تمام طول این مطالعه‌ی اخلاقیات‌های جنسی عهد باستان پاگانی و مسیحی درپیش گرفتم: به‌خاطر سپردن تمایز میان عناصر قانون یک اخلاقیات و عناصر زهد؛ از یاد نبردن هم‌زیستی‌شان، روابط‌شان، استقلال نسبی‌شان، و تفاوت‌های ممکن‌شان در تأکیدگذاری؛ در نظر گرفتن هر آنچه در این اخلاقیات‌ها نشان‌دهنده‌ی مزیت کردارهای خود بود، نشان‌دهنده‌ی منفعتی که می‌شد برای این کردارها قائل بود، نشان‌دهنده‌ی تلاشی که برای توسعه، کامل کردن و آموزش‌شان انجام می‌گرفت، و بحث و جدلی که در موردشان در جریان بود. به‌طوری که بدین ترتیب باید پرسش اغلب مطرح در مورد پیوستگی (یا گسست) میان اخلاقیات‌های فلسفی عهد باستان و اخلاقیات مسیحی را تغییر داد؛ به‌جای آن‌که بپرسیم مسیحیت چه عناصری از قانون را از اندیشه‌ی باستان وام گرفت و چه عناصری را به اختیار خود به آن‌ها افزود تا در نظم سکسوالیته‌ای بنابر فرض ثابت، امر مجاز و امر ممنوع را تعریف کند، به‌نظر

1. jouissance/enjoyment

می‌رسد بهتر باشد پیرسیم که با توجه به پیوستگی، انتقال یا تغییر قانونگان، چگونه شکل‌های نسبت با خود (و کردارهای خود مرتبط با آن‌ها) تعریف شدند، تغییر یافتند، دوباره تدوین شدند و تنوع یافتند.

فرض من این نیست که قانونگان بی‌اهمیت‌اند یا ثابت می‌مانند. اما می‌توان دید که این قانونگان نهایتاً حول چند اصل نسبتاً ساده و نسبتاً کم‌شمار دور می‌زنند: شاید ابداعات انسان‌ها در ممنوعیت‌ها بسی بیشتر از ابداعات‌شان در لذت‌ها نباشد. همچنین ماندگاری قانونگان نسبتاً زیاد است: در مسیحیت، تکثیر قابل ملاحظه‌ی قانون‌گذاری‌ها (در مورد مکان‌ها و شریکان و اعمال مجاز و ممنوع) نسبتاً دیرتر ظاهر شد. در عوض، به نظر می‌رسد - و در هر حال، این فرضیه‌ای است که می‌خواهم در این جا بررسی کنم - که حوزه‌ای کامل، پیچیده و غنی از تاریخ‌مندی شیوه‌ی فراخواندن فرد برای بازشناختن خود به منزله‌ی سوژه‌ی اخلاقی رفتار جنسی وجود دارد. باید دید که از اندیشه‌ی یونان باستان تا بر ساخته‌شدن آموزه و شبان‌کارگی مسیحی جسم، چگونه این سوژه‌شدن تعریف شد و تغییر یافت.

در این جلد اول، می‌خواهم چند ویژگی عمومی را بر شمارم که سرشت‌نمای شیوه‌ای است که اندیشه‌ی یونان باستان در مورد رفتار جنسی به منزله‌ی عرصه‌ی ارزیابی و انتخاب اخلاقی اندیشید. کار را با انگاره‌ی رایج «کاربرد لذت‌ها» - *chrēsis aphrodisiōn* - شروع می‌کنم تا شیوه‌های سوژه‌شدن را که این انگاره به آن‌ها ارجاع می‌دهد، نشان دهم: ماده‌ی اخلاق، انواع سوژه - متقادسازی، شکل‌های پردازش خود و غایت‌شناسی اخلاقی. سپس با هر بار عزیمت از یک کردار که هستی، جایگاه و قواعد خود را در فرهنگ یونانی داشت (کردار نظام سلامت، کردار اداره‌ی خانوار، کردار اداره‌ی رابطه‌ی عاشقانه)، شیوه‌ای را مطالعه کردم که اندیشه‌ی پزشکی و فلسفی این «کاربرد لذت‌ها» را تدوین کرد و چند درون‌مایه‌ی پارسایی را صورت‌بندی کرد که حول چهار محور اصلی تجربه دور می‌زنند: نسبت با بدن، نسبت با زوجه، نسبت با پسران، نسبت با حقیقت.

یادداشت‌ها

۱. من نه یونانی‌دان‌ام نه لاتین‌دان. اما به‌نظم رسید که به شرط دقت، شکیبایی، فروتنی و توجه کافی، می‌توان با متون یونان و روم باستان آشنایی کافی به‌دست آورد: منظورم آن نوع آشنایی است که متناسب با کردار بی‌شک بر سازنده‌ی فلسفه‌ی غرب، امکان می‌دهد که هم تفاوتی را مطالعه کنم که ما را از اندیشه‌ای که خاستگاه اندیشه‌مان می‌دانیم، دور نگه می‌دارد، هم نزدیکی‌یی را مطالعه کنم که به‌رغم دوری‌یی که بی‌وقفه بر آن تأکید می‌کنیم، همچنان باقی است.

۲. این تصور درست نیست که مطالعه‌ی این هنرها و این زیبایی‌شناسی زیستن پس از بوکهارت کاملاً نادیده گرفته شد. می‌توان مطالعه‌ی بنیامین در مورد بودلر را به یاد آورد. همچنین می‌توان تحلیلی جالب را در کتاب اخیر گرین بلات یافت. ن.ک.:

S. Greenblatt, *Renaissance Self-fashioning*, 1980.

3. Aretaeus, *Des signes et de la cure des maladies chroniques*, II, p. 3.

مترجم فرانسوی، ال. رنو (۱۸۳۴)، این قطعه را این‌چنین تفسیر می‌کند (ص ۱۶۳): «گونوره [gonorrhea، منی‌روی] که در این‌جا مورد سؤال است، تفاوتی اساسی دارد با بیماری‌یی که امروزه همین نام را دارد و به‌عبارتی صحیح‌تر سوزاک [blennorrhea] خوانده می‌شود... مشخصه‌ی گونوره‌ی ساده یا حقیقی که آرتایوس در این‌جا از آن سخن می‌گوید، ترشح غیر ارادی و خارج از جماع مایع منی مخلوط با مایع پروستات است. این بیماری شرم‌آور را اغلب استمنا موجب می‌شود و یکی از عواقب آن است.» ترجمه‌ی فرانسوی اندکی معنای متن یونانی را تغییر داده‌است؛ متن یونانی را می‌توان در *Corpus Medicorum Graecorum* یافت.

4. Francois de Sales, *Introduction a la vie devote*, II, 39.

5. Plinius, *Historie naturelle*, VIII, 5, 13.

6. Plutarque, *Vie de Caton*, VII.

7. Isocrate, *Nicocles*, 36.

8. Aristote, *Politique*, VII, 16, 1 335 b.

9. H. Dauvergne, *Les Forcats*, 1841, p. 289.

10. Apulee, *Metamorphoses*, VIII, 26sq.

11. Dion de Pruse, *Discours*, IV, 101-115.

12. Epictete, *Entretiens*, III, 1.

13. Seneque Le Rheteur, *Contreverses*, 1. Preface, 8.

۱۴. افلاطون، فایدروس، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰، ۲۳۹.

15. Aristophanes, *Thesmophoriazusa*, V. 130sq.

16. Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, I, 13.

17. Xenophon, *Agesilas*, 6.

۱۸. افلاطون، میهمانی، ترجمه‌ی حسن لطفی و رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰، ۲۱۷، ۲۱۹.

۱۹. می‌توان تصور کرد که توسعه‌ی اخلاقیاتی در مورد روابط ازدواج و به عبارت دقیق‌تر، تأملاتی در مورد رفتار جنسی زوجها در رابطه‌ی زناشویی (که اهمیتی بسیار زیاد در شبان‌کارگی مسیحی می‌یابد) نتیجه‌ی بنیان‌گذاری بطنی، متأخر و دشوار الگوی مسیحی ازدواج طی اوایل قرون وسطاست (ن.ک.:

(C.Duby, *Le Chevalier, La Femme et le Prêtre*, 1981.

حیات: تجربه و علم

متن حاضر پیش‌گفتاری است که فوکو برای چاپ ترجمه‌ی انگلیسی کتاب ژرژ کانگیلیم (استاد فوکو) با عنوان *The Normal and The Pathological* (New York, Zone, 1989) نوشت. فوکو قصد داشت متن جدیدی غیر از این پیش‌گفتار را برای *Revue de métaphysique et de morale* که شماره‌ای ویژه را به کانگیلیم اختصاص داده بود، بفرستد، اما به دلیل ناتوانی ناشی از بیماری، فقط توانست همین پیش‌گفتار را البته با اصلاحاتی در آوریل ۱۹۸۴ تحویل دهد. این آخرین متنی است که فوکو اجازه‌ی چاپ‌اش را داد. برای متن فرانسوی ن.ک.:

«La vie: l'expérience et la science», in *Dis et écrits*, IV;

و برای متن انگلیسی:

«Life: Experience and Science», in *The Essential Works*, 2.

همه می‌دانند که در فرانسه، منطق‌دانان اندکی وجود دارند، اما شمار قابل ملاحظه‌ای مورخ علوم هست. همچنین می‌دانیم که این مورخان در نهاد فلسفه – آموزش یا تحقیق –، جایگاه قابل ملاحظه‌ای دارند. اما شاید کم‌تر با

کاری همچون کار ژ. کانگیلم^۱ در این بیست سی سال اخیر و تا مرزهای این نهاد آشنا باشیم. بی شک تئاترهای بسیار پُرهیاوتری وجود داشته است: روان‌کاوی، مارکسیسم، زبان‌شناسی، قوم‌شناسی. اما نباید واقعیتی را فراموش کنیم که یا مرتبط است با جامعه‌شناسی محیط‌های روشنفکری فرانسه، یا با عملکرد نهادهای دانشگاهی مان و یا با نظام ارزش‌های فرهنگی مان: در تمام بحث‌های سیاسی یا علمی این دهه‌ی عجیب شصت، نقش فلسفه - منظورم صرفاً کسانی نیست که در دیپارتمان‌های فلسفه، آموزش دانشگاهی دیده‌بودند - مهم بود و شاید از دید برخی، بیش از حد مهم. در هر حال، تمام یا تقریباً تمام این فیلسوفان مستقیماً یا غیرمستقیم با آموزش یا با کتاب‌های ژ. کانگیلم سروکار داشتند.

در نتیجه، پارادوکسی بروز می‌کند: کسی که آثارش ساده و بی‌پیرایه، به‌عمد کاملاً محدود، و دقیقاً مختص عرصه‌ای خاص در تاریخ علوم است که در هر حال، رشته‌ای چشمگیر نیست، به‌نوعی در بحث‌هایی حضور داشت که خود او مواظب بود هرگز در آن‌ها حضور نداشته‌باشد. اما اگر کانگیلم را حذف کنید، دیگر چیز زیادی از سلسله‌ی کاملی از مباحثی که نزد مارکسیست‌های فرانسوی در گرفت، نخواهید فهمید؛ همچنین آن‌چه را خاص جامعه‌شناسانی همچون بوردیو، گستل و پاسرون است و کاملاً آن‌ها را در حوزه‌ی جامعه‌شناسی متمایز می‌کند، در نخواهید یافت؛ تمام جنبه‌ی کار نظری روان‌کاوان و به‌ویژه لاکانی‌ها را نیز از دست خواهید داد. به‌علاوه، در تمام بحث‌های فکری پیش و پس از جنبش ۱۹۶۸، به‌سادگی می‌توان جایگاه کسانی را یافت که از نزدیک یا دورادور، تحت آموزش کانگیلم بودند.

بدون آن‌که دودستگی‌هایی را نادیده بگیریم که طی این سال‌های اخیر و از پایان جنگ بدین سو، مارکسیست‌ها و غیرمارکسیست‌ها، فرویدی‌ها و غیرفرویدی‌ها، متخصصان یک رشته و فیلسوفان، دانشگاهیان و

1. George Canguilhem

غیردانشگاهیان، و نظریه‌پردازان و سیاستمداران را در تقابل با یک‌دیگر قرار داد، به‌نظر می‌رسد که می‌توان تقسیم‌بندی دیگری را یافت که همه‌ی این تقابل‌ها را دربرمی‌گیرد. همین تقسیم‌بندی است که فلسفه‌ی تجربه، حس و سوژه را جدا می‌کند از فلسفه‌ی دانش، عقلانیت و مفهوم. از یک سو، رشته‌ی پیوند سارتر و مرلوپوتتی، از سوی دیگر، رشته‌ی پیوند کاوایه، باشلار، کویره و کانگیلم. بی‌شک منشاء این دودستگی به دورتر برمی‌گردد و می‌توان ردونشان آن را تا سده‌ی نوزدهم به عقب برد: برگسون و پوانکاره، لاشلیه و کوتورا، من دو بیران و گنت. در هر حال، در همین نقطه‌ی شکل‌گرفته در سده‌ی بیستم و از رهگذر آن بود که پدیده‌شناسی در فرانسه پذیرفته شد. تأملات دکارتی (۱) که در ۱۹۲۹ ایراد شد، و کمی بعد اصلاح، ترجمه و چاپ شد، خیلی زود موضوع دو قرائت ممکن شد: یکی قرائتی که در راستای فلسفه‌ای از سوژه، در پی رادیکال‌کردن هوسرل بود و بی‌درنگ با پرسش‌های هستی و زمان (۲) مواجه شد: مقاله‌ی سارتر در مورد «تعالی اگو» (۳) در ۱۹۳۵؛ قرائت دیگر به مسائل بنیان‌گذارانه‌ی اندیشه‌ی هوسرل، یعنی صورت‌باوری^۱ و شهودباوری^۲ بازگشت؛ و این در ۱۹۳۸، دورساله‌ی کاوالیه در باب روش آکسیوماتیک و شکل‌گیری نظریه‌ی مجموعه‌ها (۴) بود. حال انشعاب‌ها، تداخل‌ها و حتا نزدیکی‌ها هرچه باشند، این دو شکل از اندیشه در فرانسه دو‌گرایش را شکل دادند که دست‌کم طی دوره‌ای، عمیقاً ناهمگون باقی ماندند.

ظاهراً گرایش دوم هم نظریه‌پردازترین بود، هم در کارهای نظری قاعده‌مندترین، و نیز از پرسش‌گری‌های بی‌واسطه‌ی سیاسی دورترین. و با این حال، همین گرایش بود که طی جنگ، به‌شیوه‌ای بسیار مستقیم در مبارزه شرکت کرد، گویی ممکن نیست که پرسش در مورد بنیان عقلانیت را از پرسش‌گری در مورد شرایط کنونی وجودش تفکیک کرد. همچنین همین

گرایش بود که طی دهه‌ی شصت در بحرانی که صرفاً بحران دانشگاه نبود، بلکه بحران جایگاه و نقش دانش بود، نقشی تعیین‌کننده ایفا کرد. می‌توان پرسید که چرا این نوع از تأمل توانست بنابر منطق خاص‌اش، چنین رابطه‌ی عمیقی با زمان حال برقرار کند.

یکی از دلایل اصلی بی‌شک این است که شأن فلسفی تاریخ علوم مرهون این واقعیت است که این تاریخ یکی از آن درون‌مایه‌هایی را به کار بست که بی‌شک اندکی مخفیانه و گویی تصادفی، وارد فلسفه‌ی سده‌ی هجدهم شده بود. در این دوران برای نخستین بار نه تنها پرسش از ماهیت، بنیان، قدرت‌ها و حقوق اندیشه‌ی عقلانی برای این اندیشه طرح شد، بلکه پرسش از تاریخ و جغرافیای آن، پرسش از گذشته‌ی بی‌واسطه و شرایط اعمال آن، و پرسش از زمان، مکان و فعلیت آن طرح شد. می‌توان نماد این پرسش را که فلسفه با آن توانست یک پرسش‌گری اساسی را از شکل کنونی‌اش و رابطه‌اش با بافت‌اش طرح کند، در بحثی دید که در نشریه‌ی *Berlinische Monatsschrift* درگرفت و موضوع آن این بود؟ *Was ist Aufklärung* [روشنگری چیست؟]. مندلسون و سپس کانت هریک از جانب خود، به این پرسش پاسخی دادند. (۵)

این پرسش در وهله‌ی نخست بی‌شک یک پرسش‌گری نسبتاً فرعی فهم شد، چون از فلسفه درباره‌ی شکلی که می‌توانست به خود بگیرد و درباره‌ی سیمای این لحظه‌اش و درباره‌ی اثرهایی که می‌توان از آن انتظار داشت، پرسش می‌شد. اما به سرعت آشکار شد که پاسخ داده‌شده به این پرسش کاملاً ممکن است فراتر رود. *Aufklärung* بدل به لحظه‌ای شد که فلسفه امکان یافت که خود را به منزله‌ی سیمای تعیین‌کننده‌ی یک دوران بسازد و این دوران به شکل تحقق این فلسفه بدل شد. همچنین این خوانش از فلسفه امکان‌پذیر شد که چون فلسفه چیزی نیست غیر از ترکیب ویژگی‌های خاص دوره‌ای که در آن ظاهر می‌شود، سیمای منسجم، نظام‌دهی و شکل

تأمل شده‌ی آن دوره است؛ اما از سوی دیگر، به نظر رسید که این دوره در ویژگی‌های بنیادین‌اش، چیزی غیر از ظهور و تجلی آن‌چه فلسفه در ذات‌اش بود، نیست. پس فلسفه هم عنصر کم‌ویش آشکارکننده‌ی دلالت‌های یک دوران به نظر آمد، هم برعکس، قانونی عمومی که برای هر دوره سیمایی را که باید داشته‌باشد، تثبیت می‌کند. بنابراین، خوانش از فلسفه در چارچوب تاریخی عمومی و تأویل آن به منزله‌ی اصل رمزگشایی از هر توالی تاریخی همزمان امکان‌پذیر شد. در نتیجه، پرسش از «لحظه‌ی اکنون» برای فلسفه بدل شد به پرسش‌گری‌یی که فلسفه دیگر نمی‌تواند از آن منفک شود: این «لحظه» تا چه حد مرتبط است با یک فرایند تاریخی عمومی، و فلسفه تا چه حد نقطه‌ای است که در آن باید شرایط خود تاریخ رمزگشایی شود؟

پس تاریخ بدل شد به یکی از مسائل اصلی فلسفه. بی‌شک باید تحقیق کرد که چرا این پرسش از *Aufklärung* بی‌آن‌که هرگز محو شود، سرنوشتی بسیار متفاوت در سنت‌های آلمان، فرانسه و کشورهای آن‌گلو ساکسون داشته‌است؛ چرا این پرسش این‌جا و آن‌جا در عرصه‌های بسیار گوناگون و مطابق با گاه‌شماری‌های بسیار متنوع اهمیت یافت. در هر حال باید گفت که فلسفه‌ی آلمان این پرسش را به‌ویژه در تأملی تاریخی و سیاسی در مورد جامعه (با یک مسئله‌ی محوری، یعنی تجربه‌ی دینی در نسبت‌اش با اقتصاد و دولت) تجسم بخشید؛ از پساهاگلی‌ها و فویرباخ، مارکس، نیچه و وبر تا مکتب فرانکفورت و لوکاچ، همگی گواه این نکته‌اند. در فرانسه، این تاریخ علوم است که عمدتاً به منزله‌ی پایه‌ی این پرسش فلسفی *Aufklärung* چیست، عمل کرد؛ نقدهای سن‌سیمون و تحصیل‌گرایی کنت و وارثان‌اش به نوعی شیوه‌ای بودند برای از سرگیری پرسش مندلسون و کانت در مقیاس یک تاریخ عمومی از جوامع. دانش و ایمان، شکل علمی شناخت و محتواهای دینی بازنمایی، یا گذار از امر پیش‌علمی به علمی، بر ساختن یک قدرت عقلانی بر مبنای تجربه‌ی سنتی، ظهور نوعی از تاریخ مختص شناخت علمی در بطن تاریخی از ایده‌ها و باورها، خاستگاه و آستانه‌ی عقلانیت: در

قالِبِ همین درون‌مایه‌هاست که از رهگذر تحصیل‌گرایی - و مخالفان‌اش -، از رهگذر بحث‌های پُرهیاو بر سر علم‌گرایی و بحث وجدل‌ها در مورد علم قرون وسطایی، پرسش از *Aufklärung* به فرانسه انتقال یافت. و اگر پدیده‌شناسی پس از دوره‌ای بسیار طولانی در حاشیه ماندن، در نهایت به نوبه‌ی خود نفوذ کرد، بی‌شک از روزی بود که هوسرل در تأملات دکارتی و در بحران (۶)، پرسش مناسبات میان پروژه‌ی غربی گسترش فراگیر عقل، تحصیل‌گرایی علوم و بنیادین‌بودن^۱ فلسفه را طرح کرد.

از یک قرن و نیم پیش بدین‌سو، تاریخ علوم حاملِ مسائلی فلسفی بوده‌است که به سهولت پذیرفته شدند. آثاری همچون آثار کویره، باشلار، کاوایه یا کانگیلم توانستند عرصه‌هایی خاص، «ناحیه‌ای» و از لحاظ زمانی کاملاً معین تاریخ علوم را مراکز ارجاعی خود قرار دهند، و از آن‌جا که این آثار پرسش *Aufklärung* را که برای فلسفه‌ی معاصر اساسی است، از جنبه‌هایی متفاوت به کار بستند، به منزله‌ی کانون‌های مهم پردازش فلسفی عمل کردند.

اگر لازم باشد کاری نظیر کار کویره، باشلار، کاوایه و کانگیلم را در خارج از فرانسه جست‌وجو کنیم، بی‌شک آن را در جانب مکتب فرانکفورت خواهیم یافت. و با این حال، سبک‌ها همانند روش‌ها و عرصه‌های مورد بررسی متفاوت‌اند. اما هر دو گروه نهایتاً نوع یکسانی از پرسش‌ها را طرح می‌کنند، حتا اگر در این‌جا خاطره‌ی دکارت سکنا کرده باشد و آن‌جا سایه‌ی لوتر. خطاب این پرسش‌گری‌ها به عقلانیتی است که ادعای عام بودن را دارد و در عین حال تصادفی توسعه می‌یابد، عقلانیتی که بر وحدت‌اش تأکید می‌کند و با این حال، با تغییراتی جزئی عمل می‌کند؛ عقلانیتی که با حاکمیت خاص‌اش، به خود اعتبار می‌بخشد، اما نمی‌توان تاریخ آن را از سکون‌ها، سنگینی‌ها و الزام‌هایی تفکیک کرد که آن را مقید می‌کنند. در تاریخ علوم در

1. radicalité/radicality

فرانسه و در نظریه‌ی انتقادی آلمانی، اساساً بررسی و مطالعه‌ی عقلی مطرح است که خودآیینی^۱ ساختاری‌اش حاملِ تاریخ جزم‌اندیشی‌ها و استبدادهاست - در نتیجه، عقلی که فقط به شرطی اثر رهایی‌بخش دارد که موفق به آزادسازی خودش شود.

چند فرایند معرفِ نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم پرسش‌روشنگری را به قلب دل‌مشغولی‌های معاصر بازآوردند. نخستین فرایند اهمیتی است که عقلانیت علمی و تکنیکی در توسعه‌ی نیروهای تولید و در بازی تصمیم‌گیری‌های سیاسی یافت. دومین فرایند خود تاریخ یک «انقلاب» است که از پایان سده‌ی هجدهم بدین سو، کلِ عقل‌باوری امید به آن را به بار آورده‌است، و حق داریم پرسیم که در اثرهای استبدادی که این امید در آن گم شد، این عقل‌باوری ممکن است چه سهمی داشته‌باشد. و سرانجام، سومین فرایند جنبشی است که از طریق آن در غرب این پرسش مطرح شد که فرهنگ، علم و سازمان اجتماعی غرب و بالاخره خود عقلانیت غرب چه عناوینی را توانستند اختیار کنند تا مدعی اعتباری جهان‌شمول شوند: آیا این اعتبار چیزی غیر از سرابی گره‌خورده با استیلا و هژمونی سیاسی است؟ *Aufklärung* دو قرن پس از ظهور بازمی‌گردد: هم به منزله‌ی شیوه‌ای برای آگاهی‌یافتن غرب از امکان‌های کنونی‌اش و آزادی‌هایی که می‌تواند به دست آورد، هم به منزله‌ی شیوه‌ای برای پرسش‌گری غرب درباره‌ی محدودیت‌هایش و درباره‌ی قدرت‌هایی که به کار می‌گیرد. عقل به منزله‌ی هم استبداد، هم روشنگری. نباید تعجب کنیم که تاریخ علوم و به‌ویژه شکل خاصی که ژ. کانگیلم به آن داد، توانست جایگاهی کاملاً محوری در بحث‌های معاصر در فرانسه اشغال کند.

بسیار اجمالی باید بگوییم که تاریخ علوم تا مدت‌های مدیدی (ترجیحاً، اگر نه

1. autonomie/autonomy

منحصرأ) به شمار اندکی رشته‌ی «والا» مشغول بود که منزلت‌شان را از قدمت تأسیس، از درجه‌ی بالای صوری‌سازی^۱، از رویکرد ریاضی‌گونه‌شدن^۲ و از جایگاه ممتازی که در پایگان‌بندی تحصیل‌گرای علوم داشتند، به دست آورده بودند. بدین ترتیب تاریخ علوم با حفظ رابطه‌ای تنگاتنگ با این شناخت‌ها که روی هم رفته از یونانیان تا لایب‌نیتس، با فلسفه عجین بودند، از زیر پریشی که برایش محوری بود و در مورد نسبت‌اش با فلسفه بود، شانه خالی کرد. ژ. کانگیلم این مسئله را وارونه کرد؛ او با علم به این که اهمیت نظری مسائل برخاسته از توسعه‌ی یک علم لزوماً نسبت مستقیمی ندارد با درجه‌ی صوری‌سازی‌یی که این علم به آن دست می‌یابد، اساس کار خود را بر تاریخ زیست‌شناسی و تاریخ پزشکی متمرکز کرد. پس وی تاریخ علوم را از نقاط اوج (ریاضیات، نجوم، مکانیک گالیله‌ای، فیزیک نیوتنی، نظریه‌ی نسبیت) به سمت ناحیه‌هایی پایین آورد که شناخت‌ها به مراتب کم‌تر استنتاجی^۳ بودند، تا مدت‌های بسیار مدید با اعتبار تخیل پیوند داشتند، و سلسله‌ای از پرسش‌ها را طرح می‌کردند که با عادت‌های فلسفی به مراتب بیگانه‌تر بود.

اما ژ. کانگیلم با این جابه‌جا کردن، کاری بسی بیش‌تر از تضمین ارزش‌دهی مجدد به عرصه‌ای نسبتاً مغفول کرد. او صرفاً حوزه‌ی تاریخ علوم را گسترش نداد؛ بلکه خود این رشته را در شماری از نقاط اساسی تغییر داد.

(۱) او نخست درون‌مایه‌ی «ناپیوستگی» را از سر گرفت، درون‌مایه‌ای قدیمی که خیلی زود و همزمان یا تقریباً همزمان با تولد تاریخ علوم شکل گرفت. فوتنل قبلاً گفته بود که آنچه چنین تاریخی را مشخص می‌کند، عبارت است از شکل‌گیری ناگهانی برخی از علوم «برمبنای هیچ»، سرعت بی‌اندازه‌ی برخی پیشرفت‌ها که انتظارشان نمی‌رفت، همچنین فاصله‌ای که شناخت‌های علمی را جدا می‌کند از «کاربرد عمومی» و از انگیزه‌های محرک

1. formalisation

2. mathematisation

3. deductives

دانشمندان؛ همچنین شکلِ جدلیِ این تاریخ است که بی‌وقفه مبارزه علیه «پیش‌داوری‌ها»، «مقاومت‌ها» و «موانع» را حکایت می‌کند. (۷) ژرژ کانگیلم با ازسرگرفتن همین درون‌مایه‌ی ساخته‌وپرداخته‌ی کویره و باشلار، بر این نکته تأکید کرد که برای او، شناساییِ ناپیوستگی‌ها نه بن‌انگاره است، نه نتیجه؛ بلکه «شیوه‌ی عمل» است، روشی که با تاریخ علوم عجین است، زیرا همان ابژه‌ای که این تاریخ باید آن را بررسی کند، این روش را ایجاب می‌کند. تاریخ علوم تاریخ حقیقت و ظهور بطلی آن نیست؛ تاریخ علوم نمی‌تواند مدعی باشد که کشف تدریجی حقیقتِ همواره مندرج در چیزها یا در عقل را حکایت می‌کند، ولو تصور کند که دانش امروز سرانجام این حقیقت را به گونه‌ای آن‌قدر کامل و قطعی تصاحب می‌کند که می‌تواند بر مبنای آن به معیاری برای گذشته دست یابد. و با این حال، تاریخ علوم تاریخ بدون محدودیتِ ایده‌ها و شرایطِ ظاهر شدن آن‌ها پیش از محوشدن‌شان نیست. در تاریخ علوم، نمی‌توان حقیقت را به منزله‌ی چیزی مسلم ارائه کرد، اما از نسبتی با حقیقت و از نسبتی با تقابل حقیقت و کذب نیز نمی‌توان اجتناب کرد. همین ارجاع به نظم حقیقت و کذب است که به این تاریخ ویژگی و اهمیت می‌دهد. به چه شکل؟ با در نظر گرفتن این‌که باید تاریخ «گفتمان‌های حقیقت‌گو» پرداخته شود، یعنی گفتمان‌هایی که خودشان را اصلاح و تصحیح می‌کنند و کار تمام‌عیار تدوین را روی خودشان انجام می‌دهند، کاری که وظیفه‌ی «گفتن حقیقت»، به آن سمت و سو می‌دهد. پیوندهایی تاریخی که لحظات متفاوت یک علم می‌توانند با یک‌دیگر داشته‌باشند، ضرورتاً همین شکل ناپیوستگی را دارند و این شکل ناپیوستگی را تغییرها، بازنویسی‌ها، ساختن بنیان‌های جدید، تغییرات در مقیاس، و گذر به نوع جدیدی از ابژه‌ها می‌سازند - همان‌گونه که کاوایه می‌گوید، «بازبینی دائمی محتواها از طریق تعمق و قلم‌گرفتن‌ها». خطا را نه نیروی نهان حقیقتی که به تدریج از سایه خارج می‌شود، بلکه شکل‌گیری شیوه‌ی جدیدی از «گفتن حقیقت» بر طرف می‌کند. (۸) ژرژ کانگیلم می‌گوید یکی از لازمه‌های ممکن‌شدنِ شکل‌گیری

تاریخی از علوم در ابتدای سده‌ی هجدهم در واقع همین آگاهی از «انقلاب‌های علمی» اخیر بود - انقلاب در هندسه‌ی جبر و حساب مقادیر بسیار خُرد، انقلاب کیهان‌شناسی کوپرنیکی و نیوتنی. (۹)

(۲) آن که می‌گوید «تاریخ گفتمان حقیقت‌گو»، روش تکرارپذیر را نیز می‌گوید. نه در این معنا که تاریخ علوم بگوید: به فرض این که حقیقت سرانجام امروز باز شناخته شده باشد، از چه زمانی پیشاپیش حس شده است، چه راه‌هایی باید در پیش گرفته می‌شد، و برای کشف و نشان دادن این حقیقت چه گروه‌هایی باید متفق می‌شدند؟ بلکه در این معنا که دگرگونی‌های پی‌درپی این گفتمان حقیقت‌گو بی‌وقفه اصلاحاتی اساسی را در تاریخ خاص‌شان به وجود می‌آورند؛ آن چه تا مدت‌های مدید بن‌بست بود، روزی مَفَر می‌شود؛ آزمایشی جانبی به مسئله‌ای محوری بدل می‌شود که تمام مسائل دیگر شروع به گشتن حول آن می‌کنند؛ روندی اندک متفاوت گسستی بنیادین می‌شود: کشف تخمیر غیر سلولی - پدیده‌ای جانبی در قلمرو میکروبیولوژی پاستوری - فقط از آن روزی نشانگر گسستی اساسی شد که فیزیولوژی آنزیم‌ها توسعه یافت. (۱۰) روی هم رفته، تاریخ ناپیوستگی‌ها یک بار برای همیشه به دست نمی‌آید؛ این تاریخ فی‌نفسه «ناپایدار» و ناپیوسته است؛ این تاریخ باید بی‌وقفه تحت شرایط جدید از سر گرفته شود.

آیا باید چنین نتیجه گرفت که علم در هر لحظه و به گونه‌ای خودانگیخته، تاریخ خاص خود را می‌سازد و بازمی‌سازد، چندان که یگانه مورخ جایز یک علم فقط می‌تواند خود دانشمند باشد، دانشمند بازسازنده‌ی گذشته‌ی آن چه در حال انجام‌اش است؟ برای کانگیلم، مسئله نه حرفه، بلکه دیدگاه است. تاریخ علوم نمی‌تواند بسنده کند به گردآوری آن چه دانشمندان گذشته معتقد بوده‌اند یا نشان داده‌اند؛ نگارش تاریخی از فیزیولوژی گیاهی عبارت نیست از مرور «تمام آن چه کسانی موسوم به گیاه‌شناس، پزشک، شیمی‌دان، متخصص باغبانی، کارشناس کشاورزی یا اقتصاددان در باب فرض‌ها، مشاهدات یا آزمایش‌های‌شان در مورد روابط میان ساختار و کارکرد در

ابژه‌هایی نوشته‌اند که گاهی رستنی خوانده می‌شوند، گاهی گیاه و گاهی نبات.^۱ اما همچنین نگارش تاریخ علوم عبارت نیست از دوباره غربال کردن گذشته از خلال مجموعه‌ی گزاره‌ها یا نظریه‌هایی که هم‌اکنون معتبرند و بدین ترتیب شناسایی حقیقت آتی در آن‌چه «کذب» بود و شناسایی خطای متعاقباً آشکار در آن‌چه حقیقت بود. این یکی از نقاط بنیادین روش کانگیلم است.

تاریخ علوم را نمی‌توان در شکل خاص آن بر ساخت، مگر آن‌که میان مورخ ناب و دانشمند، دیدگاه اپیستمولوگ را در نظر گرفت. این دیدگاه دیدگاهی است که از خلال اپیزودهای گوناگون یک دانش علمی، «یک پیشروی منظم و نهفته» را آشکار می‌کند: این به معنای آن است که فرایندهای حذف و گزینش گزاره‌ها، نظریه‌ها و ابژه‌ها در هر لحظه متناسب با یک هنجار معین روی می‌دهند؛ و این هنجار را نمی‌توان با یک ساختار نظری یا با پارادایم کنونی این همان گرفت، زیرا خود حقیقت علمی امروز فقط اپیزودی از آن است؛ و حداکثر باید بگوییم که نتیجه‌ی موقتی آن است. با اتکا به «علم بهنجار» نیست که می‌توان به گذشته بازگشت و به گونه‌ای معتبر تاریخ آن را ترسیم کرد؛ بلکه با بازیافتن فرایند «طبیعی»^۲ است که می‌توان چنین کرد، فرایندی که دانش کنونی فقط یک لحظه از آن است، بی‌آن‌که بتوان آینده را پیش‌گویی کرد، مگر آن‌که غیب‌گو بود. کانگیلم با نقل قول از سوزان باشلار، می‌گوید که تاریخ علوم نمی‌تواند ابژه‌اش را جایی غیر از «یک مکان-زمان مثالی»^۳ بر سازد. (۱۲) و این مکان-زمان را نه زمان «واقع‌گرا» که دانش مورخ انبافته است، نه مکان مثالیته^۳ که مقتدرانه علم امروز را تقسیم‌بندی می‌کند، هیچ‌یک به تاریخ علوم نمی‌دهد، بلکه دیدگاه اپیستمولوژی می‌دهد. دیدگاه اپیستمولوژی نظریه‌ی عمومی هر عاقل و هر گزاره‌ی علمی ممکن نیست؛ بلکه جست‌وجوی هنجارمندی درونی فعالیت‌های متفاوت علمی است،

1. «normé»/«normal»

2. idéal/ideal

3. idéalité/ideality

آن‌گونه که به‌واقع انجام می‌شوند. پس یک تأمل نظری ضروری مورد نظر است که به تاریخ علوم امکان می‌دهد به‌شیوه‌ای غیر از تاریخ عمومی بر ساخته شود؛ و برعکس، تاریخ علوم عرصه‌ی تحلیلی را باز می‌کند که این عرصه ضروری است برای آن‌که اپیستمولوژی چیزی غیر از بازتولید صرف شاکله‌های درونی یک علم در لحظه‌ای معین باشد (۱۳). در روشی که کانگیلم به کار می‌بندد، تدوین تحلیل‌های «گسست‌باور» و تبیین نسبت تاریخی میان علوم و اپیستمولوژی هم‌گام‌اند.

۳) کانگیلم با جادادن علوم حیات در این چشم‌انداز تاریخی-اپیستمولوژیک، شماری از ویژگی‌های اساسی را آشکار کرد که توسعه‌ی این علوم را متفاوت با توسعه‌ی سایر علوم می‌کنند و مسائلی خاص را برای مورخان‌شان طرح می‌کنند. درواقع در پایان سده‌ی هجدهم، اعتقاد بر این بود که میان فیزیولوژی که پدیده‌های حیات را مطالعه می‌کند و آسیب‌شناسی که بیماری‌ها را تحلیل می‌کند، می‌توان عنصری مشترک را یافت که امکان می‌دهد فرایندهای بهنجار و فرایندهای بیماری را یک واحد تلقی کرد. از بیشا تا کلود برنار، از تحلیل تب‌ها تا آسیب‌شناسی کبد و کارکردهایش، عرصه‌ای وسیع گشوده شد که به‌نظر می‌رسید وحدت تن‌کرد آسیب‌شناسی^۱ و دستیابی به فهمی از پدیده‌های بیماری را بر مبنای تحلیل فرایندهای بهنجار امکان‌پذیر می‌کند. چنین انتظار می‌رفت که ارگانیزم سالم چارچوبی عمومی را ارائه کند که پدیده‌های آسیب‌شناختی در آن ریشه دوانده‌اند و برای مدتی شکل خاص خودشان را گرفته‌اند. به‌نظر می‌رسد این آسیب‌شناسی بر مبنای هنجارمندی برای مدت‌های مدید سرشت‌نمای کل اندیشه‌ی پزشکی بوده‌است.

اما در شناخت از حیات، پدیده‌هایی وجود دارند که این شناخت را دور می‌کنند از هر شناختی که ممکن است به عرصه‌های فیزیکی-شیمیایی

۱. physiopathology/physiopathologie. وحدت فیزیولوژی (تن‌کردشناسی) و آسیب‌شناسی.

مربوط باشد؛ همین است که شناخت از حیات نتوانست اصل توسعه‌اش را جز در پرسش‌گری در مورد پدیده‌های آسیب‌شناختی بیابد. بر ساختن علمی از موجود زنده ممکن نبود، مگر آن‌که این علم امکان بیماری، مرگ، عجیب‌الخلقه‌بودن، نابهنجاری و خطا را ویژگی اساسی ابژه‌اش در نظر گیرد. می‌توان سازوکارهای فیزیکی-شیمیایی تضمین‌کننده‌ی این پدیده‌ها را با دقت فزاینده‌ای شناخت؛ با این حال، جایگاه این پدیده‌ها در خصوصیتی است که علوم حیات باید در نظر بگیرند، مگر آن‌که این علوم آن‌چه را دقیقاً ابژه و عرصه‌ی خاص‌شان است، از یاد ببرند.

از همین جاست واقعیتهای پارادوکسیکال در علوم حیات. گرچه روند بر ساختن این علوم به واقع با روشن کردن سازوکارهای فیزیکی و شیمیایی، با بر ساختن عرصه‌هایی همچون شیمی سلول‌ها و مولکول‌ها، و با استفاده از الگوهای ریاضی و غیره انجام گرفت، در عوض، این روند امکان‌پذیر نمی‌شد، مگر از آن‌رو که مسئله‌ی خصوصیت بیماری و آستانه‌ای که بیماری در میان تمام موجودات طبیعی نشان می‌دهد، بی‌وقفه به منزله‌ی یک چالش مطرح می‌شد. (۱۴) این بدان معنا نیست که حیات‌باوری^۱ که بسیاری از تصاویر را رواج داده و بسیاری از اسطوره‌ها را تداوم بخشیده است، حقیقت است. بدان معنا هم نیست که باید فلسفه‌ی تزلزل‌ناپذیر زیست‌شناسان ساخته شود، همان فلسفه‌ای که اغلب در فلسفه‌هایی با کم‌ترین دقت ریشه دوانده است. بلکه بدین معناست که در تاریخ زیست‌شناسی، حیات‌باوری نقشی اساسی به منزله‌ی «راهنما» داشته است و بی‌شک هنوز هم دارد. و این راهنمایی به دو شیوه است: راهنمای نظری مسائلی که باید حل شود (یعنی به شیوه‌ای عمومی، آن‌چه اصالت حیات را برمی‌سازد، بی‌آن‌که حیات به هیچ‌رو یک امپراتوری مستقل را در طبیعت بر سازد)؛ و راهنمای منتقد فروکاستن‌هایی که باید از آن‌ها اجتناب کرد (یعنی همه‌ی فروکاستن‌هایی که

موجب نادیده گرفتن این واقعیت می شوند که علوم حیات نمی تواند از یک موضع معین ارزشی که معرف بقاء، تنظیم، سازگاری، تولیدمثل و غیره است، صرف نظر کند؛ « بیش تر یک اقتضا تا یک روش، بیش تر یک اخلاقیات^۱ تا یک نظریه» (۱۵).

۴) علوم حیات شیوه‌ی معینی از پردازش تاریخ‌اش را می طلبد. این علوم همچنین به شیوه‌ای تکین، پرسش فلسفی از شناخت را طرح می کند. زندگی و مرگ هرگز فی نفسه مسائل فیزیکی نیستند، حتا اگر فیزیک دان در کار خود، زندگی خود یا دیگران را به خطر اندازد؛ این مسئله برای او پرسشی اخلاقی یا سیاسی است و نه پرسشی علمی. همان گونه که آندره لووف می گوید، جهشی ژنتیکی از دید فیزیکی، چه مرگبار باشد چه نباشد، دقیقاً فقط جایگزینی یک بنیان نوکلئیک با بنیانی دیگر است. اما زیست شناس نشانه‌ی ابژه‌ی خاص خود را در این تفاوت بازمی شناسد. و نشانه‌ی آن نوع ابژه‌ای که خود او به آن تعلق دارد، زیرا او می زید و همین طبیعت موجود زنده را در فعالیت شناخت آشکار می کند، اعمال می کند و بسط می دهد، فعالیتی که باید آن را «روشی عمومی برای حل مستقیم یا غیرمستقیم تنش های میان انسان و محیط» فهمید. زیست شناس باید دریابد چه چیزی حیات را به ابژه‌ی خاص شناخت بدل می کند و از همین طریق آن چیزی را دریابد که موجب می شود در میان موجودات زنده و از آن رو که زنده اند، موجوداتی وجود داشته باشند که قادر به شناخت باشند و نهایتاً قادر به شناخت خود حیات باشند.

پدیده شناسی معنای اصیل هر عمل شناخت را از «تجربه‌ی زیسته» طلب می کند. اما آیا نمی توان یا نباید آن را در جانب خود «موجود زنده» جست و جو کرد؟

ژ. کانگلیلم با توضیح دانش درباره‌ی حیات و مفاهیمی که این دانش را بیان می کنند، می خواهد باز یابد که مقصود از مفهوم در حیات چیست. یعنی مفهوم

از این حیث که یکی از وجه‌های آن اطلاعاتی است که هر موجود زنده‌ای از محیط خود می‌گیرد و بالعکس، محیطش را با آن ساخت می‌بخشد. این‌که انسان در محیطی می‌زید که از لحاظ مفهومی معماری شده‌است، ثابت نمی‌کند که انسان با یک فراموشی از زندگی دور و منحرف شده‌است یا درامی تاریخی انسان را از زندگی جدا کرده‌است؛ بلکه فقط ثابت می‌کند که انسان به شیوه‌ای معین می‌زید و نسبتی با محیطش دارد، همان‌گونه که دیدگاهی ثابت در مورد محیطش ندارد، بر قلمروی نامحدود یا دارای محدوده‌ای نسبتاً وسیع سیار و متحرک است، باید جابه‌جا شود تا اطلاعات گردآوری کند، و باید چیزها را نسبت به یک‌دیگر به حرکت درآورد تا مفیدشان سازد؛ ساختن مفاهیم شیوه‌ای از زیستن است، نه کشتن زندگی؛ شیوه‌ای از زیستن در تحرک نسبی و نه تلاشی برای از حرکت بازداشتن زندگی؛ و در میان این میلیاردها موجود زنده که به محیطشان اطلاعات می‌دهند و از طریق این محیط، اطلاعات کسب می‌کنند، آشکارکردن یک نوآوری است، نوآوری‌یی که ممکن است ناچیز یا چشمگیر قلمداد شود: نوع کاملاً خاص اطلاعات.

از همین روست اهمیتی که ژ. کانگلم در علوم حیات قائل است برای تلاقی پرسش قدیمی امر بهنجار و امر آسیب‌شناختی با مجموعه‌ی انگاره‌هایی که زیست‌شناسی طی دهه‌های اخیر از نظریه‌ی اطلاعات وام گرفته‌است: رمزها، پیام‌ها، پیام‌آوران و غیره. از این دیدگاه، امر بهنجار و امر آسیب‌شناختی^۱ که بخشی از آن در ۱۹۴۳ و بخش دیگری از آن در ۱۹۶۳-۱۹۶۶ نوشته شد، بی‌هیچ شکی گویاترین اثر ژ. کانگلم است. در این اثر می‌بینیم که چگونه مسئله‌ی خصوصیت زندگی اخیراً به مسیری تغییر جهت داده‌است که در آن با برخی از مسائلی مواجه می‌شویم که تصور می‌شد منحصرأ به پیشرفته‌ترین شکل‌های تکامل تعلق دارند.

1. *Le Normal et le Pathologique/The Normal and the Pathologic*

در مرکز این مسائل، مسئله‌ی خطا واقع است. زیرا در بنیادین‌ترین سطح حیات، بازی‌های رمز و رمزگشایی جا را برای پیشامدی باز می‌کند که پیش از بیماری یا نارسایی یا عجیب‌الخلقه‌بودن، چیزی همچون اختلال در نظام اطلاعاتی است، چیزی همچون یک «اشتباه». در این معنا، حیات آن چیزی است که قابلیت خطا را دارد - ویژگی رادیکال حیات همین است. و شاید از همین داده، یا به عبارت دقیق‌تر، از همین احتمال بنیادین است که باید توضیح خواست که چرا پرسش نابهنجاری سرتاسر کل زیست‌شناسی را فراگرفته است. علت جهش‌ها و فرایندهای تکاملی حاصل از این جهش‌ها را نیز باید از آن توضیح خواست. همچنین باید از آن درباره‌ی آن خطای تکین اما موروثی پرسید که موجب می‌شود با انسان، حیات به موجود زنده‌ای منتهی شود که هرگز کاملاً سر جای خودش نیست، به موجود زنده‌ای که محکوم است به «خطا کردن» و «اشتباه کردن».

و اگر می‌پذیریم که مفهوم پاسخی است که خود حیات به این پیشامد می‌دهد، باید قبول کنیم که خطا ریشه‌ی آن چیزی است که اندیشه‌ی انسانی و تاریخ‌اش را می‌سازد. تقابل حقیقت و کذب، ارزش‌هایی که به هریک از آن‌ها نسبت داده می‌شود، و اثرهای قدرتی که جوامع مختلف و نهادهای مختلف به این تقسیم‌بندی پیوند می‌دهند، همگی شاید فقط پاسخ متأخر به این امکان درونی حیات، یعنی امکان خطا باشد. اگر تاریخ علوم ناپیوسته است، یعنی اگر نمی‌توان این تاریخ را تحلیل کرد، مگر به منزله‌ی سلسله‌ای از «تصحیح‌ها»، به منزله‌ی توزیعی جدید که هرگز سرانجام و برای همیشه، لحظه‌ی نهایی حقیقت را آزاد نمی‌کند، از آن‌روست که باز هم «خطا» نه فراموشی یا تأخیر در تحقق موعود، بلکه بُعد خاص حیات انسان‌ها و ضروری برای زمان نوع انسان است.

نیچه درباره‌ی حقیقت می‌گفت که حقیقت فاحش‌ترین دروغ است. کانگیلیم که هم از نیچه دور و هم به او نزدیک است، شاید بگوید که در تقویم عظیم حیات، حقیقت جدیدترین خطاست؛ یا به عبارت دقیق‌تر، می‌توانست بگوید

تقسیم‌بندی حقیقت-کذب و ارزش نسبت داده‌شده به حقیقت تکین‌ترین شیوه‌ی زیستن است که یک زندگی می‌توانست ابداع کند، زندگی‌یی که از همان آغاز، احتمالِ خطا را در خود حمل کرده‌است. برای کانگیلم، خطا پیشامد دائمی است که تاریخ حیات و شوند انسان‌ها حول آن پیچیده‌اند. همین انگاره‌ی خطاست که به او امکان می‌دهد آن‌چه را از زیست‌شناسی می‌داند، و شیوه‌ای را که او تاریخ زیست‌شناسی را می‌پردازد، به یک‌دیگر پیوند دهد، بی‌آن‌که هرگز خواسته‌باشد این تاریخ را از زیست‌شناسی استنتاج کند، همان‌گونه که در زمان تکامل‌گرایی می‌کردند. همین انگاره است که به او امکان می‌دهد نسبت میان حیات و شناخت از حیات را نشان دهد و حضور ارزش و هنجار را همچون رشته‌ای قرمز، در آن دنبال کند.

این مورخ عقلانیت‌ها که خودش بسیار «عقل‌باور» است، فیلسوف خطاست؛ منظورم این است که برمبنای خطاست که او مسائل فلسفی، یا به عبارت دقیق‌تر، مسئله‌ی حقیقت و حیات را طرح می‌کند. در این جا بی‌شک با یکی از رویدادهای اساسی در تاریخ فلسفه‌ی مدرن برخورد می‌کنیم: اگر گسست بزرگ دکارتی پرسش از مناسبات میان حقیقت و سوژه را طرح کرد، سده‌ی هجدهم سلسله‌ای از پرسش‌ها را در مورد مناسبات حقیقت و حیات وارد کرد که نقد قوه‌ی حکم (۱۶) و پدیده‌شناسی روح (۱۷) نخستین صورت‌بندی‌های بزرگ آن است. و از آن پس، یکی از مسائل بحث فلسفی این است: آیا حیات را باید فقط یکی از آن مناطقی به‌شمار آوریم که به پرسش کلی حقیقت، سوژه و شناخت تعلق دارند؟ یا حیات ما را وامی‌دارد این پرسش را به‌گونه‌ای دیگر طرح کنیم؟ آیا کل نظریه‌ی سوژه نباید از نو صورت‌بندی شود، چون شناخت به‌جای آن‌که به روی حقیقت جهان‌گشوده شود، در «خطاها»ی حیات ریشه دارد؟

حال می‌فهمیم که چرا ژ. کانگیلم و کار او در مقام مورخ و فیلسوف، توانست در فرانسه اهمیتی بسیار تعیین‌کننده برای تمام کسانی داشته‌باشد که از دیدگاه‌هایی بسیار متفاوت، تلاش کردند پرسش سوژه را بازاندیشند.

[گرچه] پدیده‌شناسی توانست بدن، سکسوالیته، مرگ و جهانِ دریافت‌شده را وارد حوزه‌ی تحلیل کند؛ [اما] کوگیتو همچنان در آن محوری باقی ماند؛ نه عقلانیت علم و نه خصوصیت علوم حیات نتوانستند به نقش بنیان‌گذارانه‌ی کوگیتو لطمه وارد کنند. در تقابل با همین فلسفه‌ی حس، سوژه و تجربه‌ی زیسته است که ژ. کانگيلم فلسفه‌ی خطا و مفهوم حیات را به منزله‌ی شیوه‌ی دیگری از رویکرد به انگاره‌ی حیات قرار داد.

یادداشت‌ها

1. Husserl (E.), *Cartesiansche Meditationen, Ein Einleitung in die Phänomenologie*, 1931, in *Gesammelte Werke*, t. I, la Haye, Martin Nihoff, 1950;
[هوسرل، تأملات دکارتی، مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، ۱۳۸۱].
2. Heidegger (M.), *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1927.
3. Sartre (J.-P.), «La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique», *Recherches philosophiques*, n° 6, 1935; rééd., Paris, Vrin, 1988.
4. Cavaillès (J.), *Méthode axiomatique et formalisme, Essai sur le problème du fondement des mathématiques*, Paris, Hermann, 1937; *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles. Etude historique et critique*, Paris, Hermann, 1937.
5. Mendelssohn (M.), «Ueber die Frage: Was Heisst Aufklären?», IV, n° 3, septembre 1784, pp. 193-200. Kant (I.), «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», *Berlinische Monatsschrift*, IV, n° 6, decembre 1784, pp. 491-497;
[کانت، روشن‌نگری چیست؟ نظریه‌ها و تعریف‌ها، ترجمه‌ی سیروس آریان‌پور، تهران، مؤسسه‌ی انتشارات آگاه، ۱۳۷۶].
6. Husserl (E.), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die tranzendente Phänomenologie. Einleitung in die Phänomenologie*, Belgrade, Philosophia, t. I, 1936, pp. 77-176;
[برای ترجمه‌ی فارسی بخشی از این متن نگاه کنید به هوسرل، «بحران علم اروپایی و پدیده‌شناسی استعلایی»، ترجمه‌ی کامران ساسانی، در *از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، سرویراستار عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، ۱۳۸۱، صص ۲۲۸-۲۴۲].
7. Fontenelle (B. Le Bovier de), *Préface à l'histoire de l'Académie*, in *Œuvre*, éd. de 1790, t. VI, pp. 73-74.

ژرژ کانلیگم این متن را در کتاب زیر نقل می‌کند:

l'Introduction à l'histoire des sciences, Paris, 1970, t. I. *Éléments et Instruments*, pp. 7-8.

۸. در مورد این درون‌مایه، ن.ک.:

G. Canguilhem, *Idéologie et Rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1977, p. 21.

۹. ن.ک.:

Études d'histoire et de philosophie des sciences, Paris, Vrin, 1968, p. 17.

۱۰. کانگیلم مثالی را تکرار می‌کند که م. فلورکین آن را در این کتاب بررسی کرده بود:

A History of Biochemistry (Amsterdam, Elsevier, 1972-75);

ن.ک.:

Canguilhem, *Idéologie et Rationalité*, op.cit., p. 15.

11. Canguilhem, *Idéologie et Rationalité des sciences de la vie*, op. cit., p. 14.

12. Suzanne Bachelard, «Épistémologie et Histoire des sciences» (XII Congrès international d'histoire des sciences, Paris, 1968), *Revue de synthèse*, IIIe série, n°s 49-52, janvier-décembre 1968, p. 51.

۱۳. در مورد نسبت میان اپیستمولوژی و تاریخ، به‌ویژه نگاه کنید به پیش‌گفتار

Idéologie et Rationalité..., op. cit., pp. 11-29.

14. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, p. 239.

15. Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, 1952, 2e éd., Paris, Vrin, 1965, p. 88.

16. Kant (I.), *Kritik der Urteilskraft*, 1790, *Gesammelte Schriften*, t. V, Berlin, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1902, pp. 165-486;

17. Hegel (G. W. F.), *Phänomenologie des Geistes*, Wurtzbourg, Anton Goebhardt, 1807.

منابع

منابع فرانسوی

- _ *Dits et écrits*, I, 1954-1969, Éditions Gallimard, Paris, 1994;
- _ *Dits et écrits*, II, 1970-1975, Éditions Gallimard, Paris, 1994;
- _ *Dits et écrits*, III, 1976-1979, Éditions Gallimard, Paris, 1994;
- _ *Dits et écrits*, IV, 1980-1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994;

منابع انگلیسی

- The Essential Works of Michel Foucault 1954-1988*, vol. 1, *Ethics: Subjectivity and Truth*, ed. Paul Rabinow, trans. Robert Hurley *et al.* (New York: New York Press, 1997).
- The Essential Works of Michel Foucault 1954-1988*, vol. 2, *Aesthetics: Method and Epistemology*, ed. James Faubion, trans. Robert Hurley *et al.* (New York: New York Press, 1998).
- The Essential Works of Michel Foucault 1954-1988*, vol. 3, *Power*, ed. James Faubion, trans. Robert Hurley *et al.* (New York: New York Press, 2000).

اندیشه که دورترین بازآغازیدن‌ها نویدش را داده‌است، قرار نیست بیاید. اندیشه همین جاست، در متن‌های دلوز، جهنده و رقصان در برابر ما، در میان ما؛ اندیشه‌ی تناسلی، اندیشه‌ی اشتدادی، اندیشه‌ی آری‌گو، اندیشه‌ی نامقولی - همه‌ی چهره‌هایی که ما نمی‌شناسیم، نقاب‌هایی که هرگز ندیده‌بودیم؛ تفاوت که هیچ‌چیز امکان پیش‌بینی کردن‌اش را نمی‌دهد و بالاین حال موجب می‌شود افلاطون، دانز اسکوتس، اسپینوزا، لایبنیتس، کانت و همه‌ی فیلسوفان همچون نقاب‌های نقاب‌هایش باز آیند، فلسفه نه به‌منزله‌ی اندیشه، بلکه به‌منزله‌ی تئاتر؛ تئاتر تقلیدبازی‌ها بر صحنه‌های بس‌گانه، گریزان و آنی که در آن حرکات بی‌آن‌که دیده شوند، به یک‌دیگر نشانه می‌دهند؛ تئاتری که در آن در زیر نقاب سقراط، به‌ناگاه سوفیست قهقهه می‌زند؛ تئاتری که در آن وجه‌های اسپینوزا دایره‌ای مرکز‌زدوده را رسم می‌کنند، درحالی‌که جوهر همچون سیاره‌ای دیوانه بر گرد آن‌ها می‌چرخد؛ تئاتری که در آن فیشته‌ی لنگ اعلام می‌کند: «من ترک‌خورده # خودم منحل‌شده»؛ تئاتری که در آن لایبنیتس رسیده به رأس هرم، در تیرگی تشخیص می‌دهد که آن موسیقی آسمانی پیرو لوتور است. در اتاقک نگهبانی لوگزامبورگ، دانز اسکوتس سرش را از پنجره‌ی مدور می‌گذرانند؛ او سیبیل‌هایی انبوه دارد؛ این‌ها سیبیل‌های نیچه‌اند که به کلوسوفسکی تغییر چهره داده‌اند.

«تئاتر فلسفه»

۹۸۰۰ تومان

ISBN 978-964-185-161-5



9 789641 851615



نشر نی