The Quarterly Journal of
PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS
University of Tabriz

Vol. 16/ Issue: 38/ Spring 2022

Enlightenment and Domination: Foucault on Critique of Enlightenment's Emancipation Discourse

Morteza Nouri
Assistant Professor of Philosophy Department, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.
mo_nouri@sbu.ac.ir

Abstract

Michel Foucault is well-known as a contemporary representative of counter-Enlightenment. His analyses bring to light finely a self-deception committed by social and political institutions inherited from Enlightenment which, in spite of their progressive, more humane self-image, facilitate domination and subjugation more than before. Based on some hints from Rorty, Habermas and Walzer, I would show that Foucault's analyses presuppose some crypto-normativity, despite his persistent refusal of using such normative concepts as truth, emancipation, reform and progress. In his work, the concept of 'power' is constantly fluctuating between two meanings: neutral, descriptive on the one hand, and pejorative, normative on the other hand. Foucault's fear of being bounded to a specific position subjected unconsciously to a ubiquitous power, related to first meaning, prevents him from making an invidious distinction between emancipatory and authoritative aspects of social and political disciplinary institutions. I would argue that this ambiguity of power concept makes him biased towards emancipatory contribution of Enlightenment.

Keywords: Enlightenment, Counter-Enlightenment, Power Relations, Disciplinary Society, Normativity, Emancipation.

Type of Article: **Original Research**
Received date: **2021.12.17** Accepted date: **2022.3.7**
DOI: **10.22034/jpiut.2022.49442.3082**
Journal ISSN (print): **2251-7960** ISSN (online): **2423-4419**
Journal Homepage: **www.philosophy.tabrizu.ac.ir**

Foucault's critical analyses of emancipatory discourse of Enlightenment suffers from one-sidedness and inconsistency. Deliberately or not, in his archeological and genealogical analyses, Foucault does not distinguish between emancipatory and dominative features of social and political institutions inherited from Enlightenment. Due to considering power as an inescapably ubiquitous network, he does not notice that some aspects of modern political structures have been successful in securing human freedom and equal opportunities. This presupposition, in turn, is followed from Foucault's insistence to use a pure descriptive language in his analyses, deliberately withholding from normative concepts.

Attaching to this pure descriptive language is inconsistent in two ways. First, Foucault's analyses, in spite of their allegedly neutral position, suggest taking side of repressed groups such as madmen, prisoners, subjugated knowledges and the like. Talking about these subject matters without taking any specific sides, however, is mostly just posturing. Moreover, selecting these subject matters implicitly reveals normative, emancipatory intents, however Foucault insists on his entirely neutral, descriptive way of speaking.

Secondly, this inconsistency gets more apparent when one considers the original intention of Foucault's refusal to use a normative language. In a lecture later called "what is critique", Foucault talks of "critique" as a virtue: the virtue of not being governed. Irrespective of the fact that this definition of critique is totally normative, then, he links Kant's definition of Enlightenment with this virtue and traces the Enlightenment's failure to remove domination and its "excess of power" back to its linkage between critique and legitimate knowledge. In order to do justice to this virtue, he urges us to link between knowledge and power, instead of knowledge and legitimacy. Here one can see how a totally normative intent – not to be governed - is shrewdly hidden behind a neutral, descriptive analysis of connection between ubiquitous power relations and knowledge systems.

In my view, other faults of Foucault's analyses of Enlightenment might be categorized under these two weak points, namely inconsistency and

one-sidedness. For example, Foucault's failure to make an invidious distinction between emancipatory features of division of scientific disciplines and its authoritative ones forces him to see only the exclusive function of disciplines, whereas the expert cultures, having been made possible just through this division, have made a crucial contribution to distinguishing between validity claims and power claims, a distinction which has positive consequences in replacing argument with force, knowledge with power, emancipation with domination, and consequently inclusion by fairness with exclusion by force.

Foucault's failure to recognize emancipatory aspects of Enlightenment partly is due to his insistence to separate Enlightenment as some social-political institutions from Enlightenment as an "enthusiasm for revolution" or a "will not to be governed". One may object, however, that this separation is partly questionable, in that a people who sets up a revolutionary movement out of a political cause, including the cause not to be governed, naturally designs its political institutions according to that cause. So, however unsuccessful may be those political-social structures on some ways, it is undeniable that they originally meant to reflect that cause, respecting its requirements and promoting its practical realization. So is the case with the connection between Enlightenment's original visions and its disciplinary norms, most of which are intentionally designed to protect human freedom and equality.

On the one hand, Foucault speaks of so inclusive power relations which nothing could escape from their ubiquitous network and their subjugating effects. On the other hand, however, he speaks of possibility, and even actuality, of resistance against these dominative forces, considering subjects not the mere receptive vehicle of power. I would argue that these two ways of speaking is inconsistence, in that ubiquity of power relations naturally rules out the possibility of resistance. Moreover, Foucault's non-normative language strips "resistance" off its whole major function towards removing undesirable, authoritative relations. On this view, Foucault's analyses lose their tie with the virtue of not being governed, a virtue Foucault cherishes so heartily.

In spite of Foucault's insistence on putting aside the whole transcendental concepts, it seems that his analyses presuppose a transcendental concept of "subject" which its character is improperly distorted through the acculturation process, a subject which its very nature could not totally realized until the whole social norms are removed and the governmentalization is stopped. Although Foucault expressly rejects this presupposition, it could be inferred from his incessant refusal to enumerate, or at least refer to, social norms which, free from accusation of governmentalization, have some positive, non-authoritative function such as providing opportunities for human liberty, free self-expression, and equality, ideals which some disciplinary norms, especially some of those inherited from Enlightenment, at least on a faire evaluation, have been successful in promoting.

****

In sum: Foucault' work - including *discipline and punish* and *history of madness* - just need a normative way of speaking and an explicit position-taking in favor of emancipatory aspects of Enlightenment to be categorized into anti-authoritative attitude of Enlightenment. If one would rather continue to take advantage of these anti-authoritative, anti-dominative function of Foucault's work without coming to term with normativity and explicit position-taking towards positive, emancipatory aspects of Enlightenment's legacy, he has to come to term with inconsistency and one-sidedness accusations.

References

- Foucault, Michel (1965) *Madness and Civilisation: A History of Insanity in the Age of Reason*, trans. Richard Howard, New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel (1981) 'The order of discourse', in R. Young (ed.), *Untying the Text: A Post-structuralist Reader*, London: Routledge, Kegan and Paul, pp. 48–79.
- Foucault, Michel (1986) "Kant on Enlightenment and Revolution", *Economy and Society*, 15:1: 88-96
- Foucault (1996) "What is critique?", in *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, ed. James Schmidt, Berkely: University of California Press.
- Foucault (2001) *Power*. Vol. 3 of *The Essential Works of Foucault, 1954–1984*. Edit. J. Faubion. Trans. R. Hurley *et al.* London: Allen Lane/Penguin.

مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز
سال ۱۶/ شماره ۳۸/ بهار ۱۴۰۱

روشنگری و سلطه:
نقدی بر تحلیل‌های فوکو از گفتمان رهایی‌بخش روشنگری

مرتضی نوری
استادیار گروه فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران
mo_nouri@sbu.ac.ir

چکیده

میشل فوکو عمدتاً به عنوان یکی از چهره‌های معاصر جنبش ضد روشنگری شناخته می‌شود. تحلیل‌های او از نوعی خودفریبی در نهادهای سیاسی‌اجتماعیِ به‌میراث‌رسیده از روشنگری پرده می‌دارد که به دلایلی به‌ظاهر موجه و انسان‌دوستانه، شرایط سلطه و انقیاد را بیش از پیش تسهیل می‌کنند. در این مقاله، قصد دارم با تکیه بر آرای چندتن از منتقدان اصلی فوکو، از جمله ریچارد رورتی، یورگن هابرماس و مایکل والزر نشان دهم که به رغم تلاش فوکو برای پرهیز از هرگونه توسل به مفاهیم هنجارینی چون حقیقت، رهایی، اصلاح و پیشرفت، در لایه‌های زیرین تحلیل‌های او بایستگی چنین ارزش‌هایی پیش‌فرض گرفته می‌شود و او خواه ناخواه از یک «هنجاریت پنهان» سود می‌برد. مفهوم «قدرت» در تحلیل‌های او میان دلالتی خنثی و توصیفی از یک سو، و دلالتی منفی و سرزنش‌بار از سوی دیگر، در نوسان است و هراس از مقید شدن به موضع مشخصی که ناآگاهانه گرفتار معنای همه‌شمول قدرت باشد، فوکو را از تفکیک این دو دلالت ناهمگون بر حذر می‌دارد. نشان خواهم داد که این ابهام مفهوم قدرت، در نهایت باعث می‌شود فوکو در ارزیابی نقش رهایی‌بخش برخی از نهادهای روشنگری مرتکب نوعی یکجانبه‌نگری و بی‌انصافی شود.

کلید واژه‌ها: روشنگری، ضد روشنگری، روابط قدرت، جامعه انضباطی، هنجاریّت، رهایی‌بخشی.

نوع مقاله: **علمی- پژوهشی**
تاریخ دریافت: **۱۴۰۰/۹/۲۶** تاریخ پذیرش: **۱۴۰۰/۱۲/۱۶**

مقدمه

میشل فوکو یکی از فیلسوفانی است که در غالب آثار خود موضعی انتقادی نسبت به جنبش روشنگری دارد و در شناخته‌شده‌ترینِ این آثار می‌کوشد در پس شعارهای اومانیستیِ این جنبش چهره‌ای سلطه‌گرانه را برملا کند. موضوعِ غالب در آثارِ او به پرسش‌کشیدنِ دعاوی «رهایی‌بخشی»، «پیش‌رفت» و «اصلاح» در شیوه‌های برخوردِ نهادهای اجتماعی ـ سیاسی با افراد از زمانِ روشنگری به این سو بوده است. به عقیدهٔ او، جامعهٔ مدرن شبکهٔ در هم تنیده‌ای از مفاهیم، نهادها، و مقرراتِ اجتماعی‌ست که غایت‌اش نه رهایی‌بخشی و آزادسازیِ بشر بلکه کمک به منقادساختنِ آن از طریقِ درونی‌سازیِ هنجارهای مختلف است. فوکو البته در دوره‌های متأخرترِ اندیشهٔ خود سعی می‌کند رابطهٔ یک‌سویهٔ قدرت و سرکوب را تبدیل به رابطهٔ دو–سویهٔ قدرت و مقاومت کند (Foucault, 1978: 95)؛ اما فقدان هرگونه نقطهٔ ارجاع هنجاری در این رابطهٔ دوسویه، مفهوم مقاومت را از مضامین رهایی‌بخش تهی می‌کند، مضامینی که دست کم در بادی نظر پیوندی تناتنگ با مفهوم مقاومت دارند. در همین راستا و با تکیه بر زبانی که علی‌الادعا از هرگونه پیش‌فرض‌های هنجاری عاری است، او می‌کوشد در *مراقبت و تنبیه* نشان دهد جامعهٔ ایدئالی که فیلسوفان و اصلاح‌گرانِ قرن هجدهم رؤیای‌اش را در سر می‌پروراندند «رؤیایی نظامی (military) از جامعه» بود که به «چرخ‌دنده‌های به‌دقت هماهنگ‌شدهٔ یک دستگاه» می‌مانست (Ibid, 1995: 169). او این استعاره‌های نظامی و ماشین‌گونه را به کار می‌گیرد تا تصویر شوم و تاریکی را عیان سازد که در لایه‌های زیرینِ خطابهٔ اخلاقیِ *فیلوزوف‌ها* برای برساختنِ یک «جامعهٔ کامل» نهفته است و ویران‌شهر(dystopia)ی را به تصویر بکشد که در زیر آرمان‌شهر آنان پنهان است.

از سوی دیگر، در حاشیهٔ این موضع غالب، می‌توان فقراتی را در برخی آثار فوکو مشاهده کرد که مضمون آن‌ها نه ارائهٔ انتقادی رادیکال به جنبش روشنگری بلکه تلاش برای فهم «اکنونیّت گفتمانیِ» (discursive presentness) آن یا «تاریخیتِ تفکر درباب امر جهان‌شمول» است (Ibid, 1986: 89, 95). با نگاهی به این فقرات، که البته موضع فوکو در آن‌ها تاحدودی مبهم به نظر می‌رسد، می‌توان حسی از تعلق خاطر فوکو به برخی از مؤلفه‌های فلسفهٔ روشنگری ــ به

ویژه به روایت کانت ــ را مشاهده کرد، فلسفه‌ای که از نظر او اغراق نکرده‌ایم اگر بگوییم «برای نخستین بار [در تاریخ تفکر]، اکنونیّت گفتمانیِ خود را تبدیل به مسئله می‌کند: اکنونیّتی که آن را به مثابهٔ رخدادی که معنا، ارزش و تکینگیِ فلسفی‌اش نیازمند تقریر است، به پرسش می‌کشد» (همان: ۸۹). روشنگری در این مقاله، نه در قالب میراث‌ها و ساختارهای سیاسی بلکه در قالب نوعی رویکرد یا گرایش مطرح می‌شود، گرایشِ «به پرسش کشیدنِ خویش دربارهٔ اکنونیّت‌مان» و این‌که به چه «ما»یی تعلق داریم (همان: ۹۱).

او در اثری دیگر تحت عنوان «نقد چیست؟» که در واقع سخنرانی‌ای است که عامدانه بدون عنوان ایراده شده است، نقد را به یک فضیلت (virtue) یا هنر (art) پیوند می‌زند: «هنرِ حکومت نشدن» (Foucault 1996: 384) و البته خاستگاه‌های این هنر را به سده‌های پانزدهم و شانزدهم باز می‌گرداند و روشنگری به روایت کانت را یکی از نقاط عطف این هنر می‌داند که می‌کوشد تقلای حکومت نشدن را به مسئلهٔ دانش و مشروعیت گفتمان‌های علمی بازگرداند (همان: ۳۹۳). فوکو در مقابل پیشنهاد می‌کند خواستِ حکومت نشدن را به جای مسئلهٔ دانش به مسئلهٔ قدرت گره بزنیم و به جای تحقیق در «مشروعیت حالات تاریخیِ دانستن» در این باره پژوهش کنیم که چه پیوندی میان مکانیسم‌های اجبار و محتواهای دانش برقرار است. او برای این کار دیگربار به ما توصیه می‌کند از مفاهیم استعلایی و هنجاری دست بکشیم و مفاهیم «قدرت»، «دانش»، «حقیقت» و «سوژه» را از این بار ارزشگذارانه تهی کنیم تا هرچه بیشتر امکانات تحلیل و ظرفیت آن برای پرده برداشتن از پیوند ناگسستنی قدرت و دانش تقویت شود.

از این فقرات چنین بر می‌آید که موضع فوکو در برابر جنبش روشنگری موضعی توأم با همسویی و نقد است. او تا آنجا که انگیزه‌های جنبش روشنگری را در راستای خواستِ حکومت نشدن می‌بیند، با آن همدلی و همسویی نشان می‌دهد و حتی تا آنجا پیش می‌رود که فلسفهٔ خود را در تداوم جریانی می‌بیند که با مقالهٔ «روشنگری چیستِ» کانت آغاز می‌شود و از رهگذر هگل، مکتب فرانکفورت، نیچه و وبر به او می‌رسد (همان: ۹۶). از سوی دیگر، از نظر او روشنگری از وجه دیگر، نمونهٔ بارزی از طغیان قدرت (excess of power) است که در پس شعار عقل‌گرایی، شرایط را برای منقادسازی و محدودسازی آزادی بشر بیش از پیش تسهیل کرده (Foucault, 1996:

388) و طبیعتاً آراسته شدن به فضیلت حکومت نشدن را بیش از پیش دشوار کرده است. او با معرفی شیوه‌های غیرهنجاری تحلیل‌های دیرینه‌شناسانه، تبارشناسانه و استراتژیک خود تلاش می‌کند سلطهٔ پنهانی را که در لایه‌های زیرین روال‌های مدرن در قلمروهای گوناگون ــ از روان‌پزشکی و جرم‌شناسی گرفته تا نظام‌های تربیتی و سکسوالیته ــ در جریان است برملا کند.

در این جستار، می‌کوشم نشان دهم که این رابطهٔ کج‌دار و مریزِ فوکو با روشنگری از برخی جهات توأم با یک‌سونگری و ناسازگاری است. ابتدا نمونه‌ای از نقدهای فوکو به جنبش روشنگری را از خلال تحلیل‌های او از دو پدیدهٔ «مجازات» و «جنون» ارائه می‌دهم. سپس نشان می‌دهم که می‌توان این نقدها را با توجه به فقراتی که فوکو در آن‌ها رویکردی همدلانه نسبت به این جنبش دارد طوری خوانش کرد که در راستای آرمان‌های اصلی جنبش روشنگری، یعنی رهایی‌بخشی و ضدیت با اقتدارگرایی و هنرِ حکومت نشدن دیده شوند. در ادامه با تکیه بر هستهٔ مشترک نقدهای ریچارد رورتی، یورگن هابرماس و مایکل والزر می‌کوشم یکجانبه‌نگری‌های فوکو در حق نهادهای به میراث‌رسیده از روشنگری را نشان دهم و از ابهامی در مفهوم «قدرت» پرده بردارم که تحلیل‌های او را نامنسجم و یکجانبه‌نگر می‌کند.

۱. سلطهٔ پنهان در تغییر شیوه‌های اِعمال مجازات و مداوای جنون

«مجازات» و «جنون» دو پدیده‌ای هستند که فوکو با تحلیلِ آن‌ها می‌کوشد شکافِ میانِ واقعیت و ایدئالِ قرنِ هجدهم را از خلالِ آن‌ها به ما نشان دهد. جنون یکی از شکل‌های «بی‌خردی» (unreason) است که تا پیش از روشنگری همه جا حاضر بود، در چهره‌های مختلفِ خود جولان می‌داد، با جریانِ غالبِ تمدن درگیرِ گفت‌وگو می‌شد و حتا منبعِ الهام و روزنه‌ای به جهانی دیگر، تلقی می‌شد، قلمروِ رازآمیزی از نیروها و بینش‌ها که ادراکِ روزمرهٔ بشر را راهی به درونِ آن نبود؛ در قرنِ هجدهم، اما، دگرگونیِ بنیادینی در شیوهٔ برخورد با جنون رخ داد؛ ابتدا آن را جوششِ عنصرِ حیوانی در انسان دانستند که باعث می‌شود فرد «در نقطهٔ صفرِ طبیعت‌اش تثبیت شود» (Foucault, 1965: 74) و سپس به تدریج در آن به چشمِ نوعی بیماری نگریستند که باید با دارو یا روان‌درمانی مداوا شود. در نتیجهٔ این تغییرِ نگرش‌ها دیالوگِ سازندهٔ جنون و تمدن گسسته شد و جنون مهرِ خاموشی بر لب گرفت:

> در عصرِ رنسانس، جنون همه جا حضور داشت و همراه با تصویرها و خطراتِ خود با همه چیز در آمیخته بود. در طولِ دورهٔ کلاسیک [یعنی فاصلهٔ بین سال‌های ۱۸۰۰ـ۱۶۶۰] نیز جنون به تصویر کشیده شد، اما در آن سوی میله‌ها؛ اگر هم در جامعه رخصتِ حضور می‌یافت، فاصلهٔ آن با «دیگری» هم‌چنان حفظ می‌شد و عقل آن را زیرِ نظر داشت، عقلی که دیگر هیچ نسبتی میانِ خود و جنون احساس نمی‌کرد و علاقه‌ای نداشت که با نزدیکیِ بیش از حد به آن، اعتبارِ خود را لکه‌دار کند (همان: ۷۰).

از خلالِ تحلیلی که فوکو به دست می‌دهد، رابطهٔ میانِ قدرت و عقل در دورانِ مدرن بیش‌تر هویدا می‌شود. عقل اینک ابزاری شده است برای اعمال سلطه و سرکوب بر دیگری، و این «دیگری» ــ که جنون یکی از اشکالِ آن است ــ همان افراد یا گروه‌هایی هستند که از همرنگی با هنجارهای جماعت تن می‌زنند و هژمونیِ عقل را به چالش می‌کشند. «از پایان قرن هجدهم، حیات بی‌خردیْ دیگر خود را آشکار نکرد مگر در بارقه‌های آثاری چون نوشته‌های هولدرلین، نروال، نیچه، یا آرتو ــ آثاری که هرگز نمی‌شد آن‌ها را به دیوانگی‌های قابل‌درمان فرو کاست، آثاری که با تمام نیروی خویش در برابر حبسِ اخلاقیِ فراگیر ... مقاومت می‌کردند.» (همان: ۲۷۸، ۲۱۲).

دگرگونیِ مشابهِ دیگری که در سدهٔ هجدهم رخ داد، شیوهٔ برخورد با جرم و مجرمان بود. این دگرگونی در راستای همان وسواسِ شومی است که می‌خواهد جهان را برای «فرمان‌روایِ عقل در یک دولتِ پالوده» پاک‌سازی کند (همان: ۶۴)، از این رو شیوه‌های خشک و خشنِ مجازات را به دلیلِ موقتی بودن و عدمِ کارایی‌شان کنار می‌زند و شیوه‌های ظریف‌تر و مؤثرتری را در قالبِ رژیم‌های انضباطی در پیش می‌گیرد. این بار نیز فوکو زیرِ بارِ دعویِ «پیش‌رفت» نمی‌رود، و نمی‌پذیرد که روش‌های نوینِ اعدام همچون تزریقِ مرگ‌آور که هیچ دردی را به همراه ندارد یا روش‌های نوینِ کنترل و نظارتِ مجرمان از قبیلِ نصبِ ردیاب‌های الکترونیکی بر بدنِ آن‌ها روش‌هایی «انسان‌دوستانه‌تر»اند. هدفِ اصلیِ اصلاح‌گرانِ نظام‌های تنبیهی بیش از آن که کاستن از درد و رنجِ مجازات باشد، مؤثرتر کردنِ آن بوده است. «هدف واقعی جنبش اصلاحْ بیش‌تر تأسیس «اقتصادِ» جدیدی از قدرت برای تنبیه بود تا پایه‌ریزی حقی جدید برای تنبیه بر اساس اصولِ

منصفانه‌تر ... به گونه‌ای که این اقتصاد قدرت می‌بایست در مدارهای همگون توزیع شود تا بتواند همه جا به شیوه‌ای پیوسته و تا عمقِ اجزای ظریفِ پیکرهٔ اجتماعی عمل کند» (Ibid, 1995: 80-81). روش‌های جدید با نشانه گرفتنِ قلب، اندیشه‌ها، اراده و تمایلاتِ مجرم، بی‌آن که هیچ ردی بر بدن او به جای بگذارند، رفتارِ نابه‌هنجار و دردسرساز را از او می‌زدایند و مجالِ عملِ ناهم‌گون را از او می‌گیرند. ابزارهای بی‌رحمانه‌ای چون چاقو، گازانبر، و اهرم که برای شکنجهٔ بدنِ مجرم طراحی شده بود اینک جای خود را به «عدالتی بسیار ظریف‌تر» (*more finely tuned justice*) می‌دهد که هدف‌اش «بیش از آن که ادای احترامی تازه به انسانیتِ محکوم باشد ... نقشه‌کشیِ جزائیِ دقیق‌تری برای پیکرِ اجتماعی است» (همان: ۷۸). نمایشِ خشن مجازات در انظار عموم جای خود را به «تکنولوژی ظریف و محاسبه‌شدهٔ انقیاد» داده است که به درونِ نهادها رسوخ کرده و به‌ظرافت از نگاهِ عموم پنهان داشته شده است. در اینجا مجرم به اشکال جدیدی از اجبار و محدودیت، همراه با نظام‌های خشن و دلسردکننده‌ای از «برنامه‌های زمانی، حرکات اجباری، فعالیت‌های منظم، تفکر گوشه‌گیرانه، کار مشترک، سکوت، به‌کارگیری، احترام و عاداتِ نیک»، تن می‌دهد و آن‌ها را در خود نهادینه می‌کند (همان: ۱۲۸–۱۲۹).

نمونهٔ بارزِ این نظامِ تنبیهی را می‌توان در زندانِ سراسربینِ بنتام سراغ گرفت که فوکو آن را چنین توصیف می‌کند:

> ساختمانی مدوّر: در مرکزِ آن برجی واقع‌شده که پنجره‌هایی بزرگ در آن تعبیه شده است، پنجره‌هایی که به سطحِ درونیِ حلقه گشوده می‌شوند. ساختمانِ درونی به سلول‌هایی تقسیم شده که هریک از کلِ پهنای ساختمان عبور می‌کند. سلول‌ها دو پنجره دارند، که یکی به داخل گشوده می‌شود، و رو به پنجره‌های برج مرکزی‌ست، و دیگری، یعنی پنجرهٔ بیرونی اجازه می‌دهد که نور روز بر کل سلول بتابد. تنها چیزی که می‌ماند این است که مأموری را در برج بگماریم و در هر یک از سلول‌ها یک روانی، یک بیمار، یک محکوم، یک کارگر، یا یک بچه‌مدرسه‌ای را قرار دهیم. نوری که از پنجرهٔ بیرونی به درونِ سلول می‌تابد به فردی که در

> برجِ مرکزی مستقر است امکان می‌دهد نماهای سیاه و شبح‌مانندِ زندانیان را در حلقهٔ سلول‌ها تشخیص دهد. کوتاه سخن این که در این طرح قاعدهٔ زندان زیرزمینی معکوس می‌شود؛ نور روز و نگاه مأمور زندان در شکار زندانی موفق‌تر عمل می‌کنند تا تاریکی، که هرچه بود موجباتِ نوعی حفاظت را فراهم می‌کرد (Ibid, 1972: 147).

زندانِ سراسربین حداکثرِ رؤیت‌پذیری را فراهم می‌کند و این امر دغدغهٔ نهادهای قدرت برای نظارت و نیز نقشِ نظارت در نهادینه‌سازیِ رویه‌های انضباطی را نشان می‌دهد. نصبِ دوربین‌های مداربسته در مدارس، دانشگاه‌ها، خیابان‌ها، و مکان‌های عمومی به فرد القا می‌کنند که همیشه تحتِ نظر است حتا در آن هنگام که هیچ کس اطرافِ او نیست، و این به نوبهٔ خود زمینه را برای خودسانسوری و حذفِ خود به خودیِ رفتارهای نابه‌هنجار فراهم می‌کند:

> «آن که در معرضِ یک میدانِ رؤیت‌پذیر قرار دارد و به آن واقف است، مسئولیتِ محدودیت‌های قدرت را می‌پذیرد، و کاری می‌کند که این محدودیت‌ها به طورِ خودجوش او را به خدمت گیرند؛ او رابطهٔ قدرت را در ضمیرِ خود حک می‌کند، رابطه‌ای که وی در آن توأمان هر دو نقش را بازی می‌کند؛ او خود مبنای انقیادِ خویش می‌شود» (Ibid, 1995: 202-203).

بنابراین نظام‌های انضباطی فقط مجرمان را نشانه نگرفته است بلکه شبکه‌ای از نظارت‌های بی‌وقفه از سوی «قضاتِ به‌هنجاری» (judges of normality) یعنی پدر و مادر، دکتر، معلم، و غیره در کار است تا عناصر سرکش، کله‌شق و نابه‌خردانهٔ جامعه را در برابرِ «قدرتِ هنجار» رام کنند (همان: ۱۴۸). این فرآیند که فوکو آن را «به‌هنجارسازی» می‌نامد یکی از ابزارهای بزرگِ قدرت در پایانِ سدهٔ هجدهم بود که امروزه تا عمقِ ظریف‌ترین اجزایِ پیکرهٔ اجتماع نفوذ کرده است و «جامعه‌ای انضباطی» (disciplinary society) را رقم زده است که در آن گرایش‌های گریز از مرکز با واکنشِ بی‌درنگ «قضاتِ هنجارها» یا خودسانسوریِ سوژه حذف می‌شوند.

نتیجه‌ای که فوکو از این تحلیل‌های تبارشناسانه می‌گیرد این است که روشنگری در تحققِ آرمان‌های خود دچارِ خودفریبی‌ست، و به رغمِ خطابه‌های اومانیستی و انسان‌دوستانه‌اش در محدود کردنِ انسان و گرفتنِ مجالِ خودآفرینی و متفاوت‌اندیشی گوی سبقت را از دیکتاتورترین رژیم‌ها را ربوده است:

> آیا نمی‌توان نتیجه گرفت که نویدِ روشنگری برای رسیدن به آزادی از طریقِ به کار بستنِ عقل وارونه شده و به سلطهٔ خودِ عقل انجامیده است که پیوسته هر چه بیش‌تر جایگاهِ آزادی را غصب می‌کند؟ این مسئلهٔ بنیادینی است که ما همه با آن دست و پنجه نرم می‌کنیم. (Foucault, 2001: 273)

۲. کارکرد رهایی‌بخش اندیشه‌های فوکو

فوکو از نیچه آموخته است که از اشتیاقِ متافیزیکیِ دست‌یابی به چشم‌اندازی فراتاریخی چشم بپوشد و به برملا کردنِ پیشآیندی‌ها (contingency) و گسست‌ها (discontinuity) قناعت کند. او هم‌چنین از نیچه آموخته که پشتِ پردهٔ آزادی‌های روشنگری را ببیند و محدودیت‌ها و قیدوبندهایی را که «جامعهٔ انضباطی» مدرن به افراد تحمیل می‌کند و بدین طریق راه را بر خودآفرینی‌ها و پروژه‌های شخصیِ آنان می‌بندد بازشناسد (Rorty, 1989: 61-62). از این منظر، به تعبیر ریچارد رورتی، می‌توان فوکو را «شوالیهٔ خودآیینی» نامید (Ibid, 1991: 194)؛ زیرا او درخشان‌تر از دیگر منتقدانِ مدرنیته هشدار داده است که خطرِ افتادن در گردابِ تمامیت‌خواهی و سرکوب‌گریْ نهادهای لیبرالِ به میراث‌رسیده از روشنگری را تهدید می‌کند. او برخلافِ فیلسوفانِ مکتبِ فرانکفورت که زبان‌شان آغشته به نظرورزی‌های انتزاعیِ هگلی است، به زبانی دقیق، جزئی‌نگر و ملموس نشان می‌دهد که نهادهای لیبرال از تمایلاتِ سلطه‌طلبانه و سرکوب‌گرانه مصون نیستند و علومِ اجتماعی چه‌بسا در پسِ دعوی‌های شناختیِ خود ابزاری برای سلطه و سرکوب و نهادینه‌سازی ساختارهای قدرت باشند. *جنون و تمدن*، *مراقبت و تنبیه*، و *قدرت/دانش* فوکو بهترین نمونهٔ آثاری است که در کنارِ ژورنالیسم، و رمان‌های اجتماعی‌ای چون *ژرمینال*، *پسرکِ سیاه*، *جادهٔ ساحلِ ویگان* و *۱۹۸۴* سرکوب‌شدگان و به‌حاشیه‌رانده‌شدگانی را که از

دیده‌ها پنهان مانده‌اند به رخ می‌کشند و رنج‌های پنهانِ آنان را عیان می‌سازد (Ibid, 1989: 64)؛ اما برای کسانی که خود را هم‌چنان وفادار به اصلی‌ترین آرمان روشنگری ــ یعنی آرمان رهایی و آراسته شدن به فضیلتِ حکومت نشدن ــ می‌دانند تلاش فوکو به جای این که در مقابل آن جریان قرار گیرد، راهِ تحقق آرمان آن را تسهیل می‌کند، چرا که نقدهای او می‌تواند به عنوان تکمیل پژوهٔ روشنگری در به زیر کشیدن هرگونه سلطه ــ چه پنهان چه آشکار ــ تعبیر شود. نسل اولیهٔ روشنگران نهادهای آشکارا سلطه‌گر ــ سلطنت و کلیسا ــ را فراروی خود می‌دیدند، و نسل امروزینْ نهادهایی با سلطه‌گریِ پنهان را، نهادهایی که بی‌آنکه بدانند فرصت‌های آزاد و برابر را از عضوی یا گروهی دریغ می‌کنند و آن‌ها را به حاشیه می‌رانند. نقدهای ظریف فوکو می‌تواند راه رسیدن به آرمانِ همبستگی اجتماعیِ فراگیرتر و گسترده‌تر را نیز هموار کند، و موانعِ عضویتِ «سرکوب‌شدگان»، «فرهنگ‌های فرودست»، «بیگانگان»، «مجنون‌خوانده‌شدگان» و «دانش‌های تحتِ انقیاد» را در باهمستانِ «ما» تشخیص دهد و زمینه برای برطرف کردنِ آن‌ها فراهم کند. از این رو، بیراه نیست گفتن اینکه روشنگری‌های فوکو علومِ اجتماعی را در ایفای مهم‌ترین نقشِ خود ــ «گسترش و تعمیقِ حسِ اجتماع [باهم بودگی] و امکان‌های فراروی این اجتماع» ــ تواناتر ساخته است (Ibid, 1982: 204). به رغمِ بدبینی‌های خودِ فوکو برای رهایی از چنگالِ شبکه‌های قدرت، آثارِ او الهام‌بخشِ کسانی بوده است که پروژهٔ رهایی‌بخشیِ روشنگری را پی گرفته‌اند؛ شاهدِ این مدعا سیلی از نظریه‌های پسا-استعماری و فمنیستی است که با عیان ساختن رابطهٔ میان قدرت، دانش و تابوهای جنسی، انسان غربیِ مردسالار را به محلی‌نگری، اروپامحوری، سلطه‌طلبی، سرکوب‌گری و تبعیض‌گرایی‌اش در حق فرهنگ‌های بیگانه و فرودست آگاه‌تر کرده و نه تنها امکان همبستگی با این فرهنگ‌ها را فراهم نموده بلکه در خودشناسیِ آنان و تلاش‌شان برای تأمینِ جایگاهی فراخور در روابط بینا-فرهنگی کمک کرده است.

۳. فوکو: مدافع روشنگری یا یک اندیشمند بی‌چهره؟

فوکو، به رغمِ خدمتی که با تحلیل‌های ریزبینانه‌اش به نهادهای روشنگری و پیش‌برد آرمان‌های آن کرده است، در اندیشهٔ خود گرفتار یک‌سونگری‌ها و انتقادهای نامنصفانه در حق روشنگری شده است:

۱) اگر چه فوکو با برملاکردنِ قیدوبندها و محدودیت‌های جامعهٔ انضباطی و سرکوبِ نیروهای گریز از مرکز و سوق دادن آن‌ها به سمت یک به‌هنجارسازیِ یک‌دست، خود را در هیأتِ «شوالیهٔ خودآیینیِ شخصی» ظاهر می‌کند اما در نگرشِ خود به جامعهٔ مدرن بیش از حد یک‌سونگر است. او این نکته را نادیده می‌گیرد که بخشی از این به‌هنجارسازی‌ها و محدودیت‌ها بهایی است که انسانِ مدرن برای کاستن از رنج و تضمینِ آزادی‌های شخصی پرداخته است:

> پیش‌رفت سیاسی زمانی رخ می‌دهد که نهادهایی که افزایشِ آزادی و کاهشِ سنگ‌دلی را امکان‌پذیر کرده‌اند جای خود را به نهادهایی می‌دهند که آزادیِ به‌مراتب بیش‌تر و سنگ‌دلیِ به‌مراتب کم‌تر را رقم می‌زنند. حق با فوکو بود آنجا که می‌گفت تحویل دادنِ مجرمان به کارگرانِ اجتماعی روانی [/زندان‌بانان] در مقایسه با کشیدن و چهارشقه کردنِ آن‌ها، به قانونِ اخلاقی نزدیک‌تر نیست. اما او برخطا بود آنجا که می‌گفت این دو کار به یک اندازه سنگ‌دلانه‌اند. برخطا بود آنجا که همهٔ تلاش‌های قدیمی، ملال‌آور، و شناخته‌شده در راستای اصلاحِ اجتماعی را، که از ایستادگی بر سرِ امیدهای اجتماعی روشنگری نشأت می‌گرفت، به تمسخر می‌گرفت (Ibid, 2001: 25).

فوکو بسیاری از جنبه‌های محدودکنندهٔ جامعهٔ مدرن را که نتیجه‌اش کاهشِ چشمگیرِ رنجِ انسان‌ها و افزایشِ آزادیِ آنان برای پیگیریِ سبکِ زندگیِ شخصیِ خویش بوده عامدانه نادیده می‌گیرد (Habermas 1987: 292). برای مثال، اگر از منظر بدبینانهٔ فوکو شکل‌گیری فرهنگ‌های تخصصی و قواعد سختگیرانهٔ گفتمان در حوزه‌های مختلف علوم انسانی و تجربی بیش از هرچیز به فرایند طرد (exclusion) و به حاشیه راندن صداهای متفاوت و حذف یا نادیده گرفتن افراد یا گروه‌های نابهنجار دامن می‌زند (برای مثال، نک: Foucault, 1981: 59-61). از منظری دیگر می‌توان تأکید بر این قواعد و تفکیک قلمروهای تخصصی را تمهیدی عقلانی برای تمییز دعاوی معتبر از دعاوی آمیخته به قدرت و زور و فریب قلمداد کرد، قلمروهایی که در آن‌ها دانش، امنیت و آرامش لازم برای سنجیدن عیار استدلال‌ها و تفکیک سره از ناسره بیش از

پیش فراهم می‌شود.[۱] شکی نیست که منظر بدبینانهٔ فوکو نیز خالی از وجه نیست و در گوشه و کنار فعالیت‌هایی که در این قلمروهای تخصصی در جریان است و نیز گاه در بطن قواعد آن‌ها، می‌توان همچنان نفوذ سلطه و رخنهٔ روابط قدرت و استراتژی‌های منفعت‌جویانهٔ گروه‌های مسلط را مشاهده کرد. اما این بدان معنا نیست که تمهیدات جامعهٔ مدرن برای کاستن از نفوذ سلطه و مجال دادن به عقلانیت و آزادی و برابری یکسره ناکام بوده است. به تعبیر هابرماس:

> شکل‌گیری فرهنگ‌های تخصصی، که در چارچوب آنْ حوزه‌های به‌دقت تفکیک‌شدهٔ اعتبار به دعاویِ حقیقتِ گزاره‌ای، درستیِ هنجاری و صداقت کمک می‌کنند، *منطق خاصِ* خود را به دست می‌آورند... و این نوع پیشرفت در رقابت است با جریانی که می‌خواهد به طور طبیعت‌گرایانه دعاوی اعتبار را در دعاوی قدرت جذب کند و ظرفیت‌های انتقادی ما را به نابودی بکشاند[۲] ... من در اینجا دینامیکِ نظری خاصی را منظور می‌دارم که هماره علوم، و حتا خود-اندیشیِ (self-reflection) علوم، را به *فراسوی* تولید صِرفِ دانشِ سودمندِ تکنیکی سوق می‌دهد. به علاوه، اشاره‌ام به بنیان‌های جهان‌شمول قانون و اخلاق است که در دل حکومت مشروطه، و در دل شکل‌های دموکراتیک تصمیم‌گیری، *نیز* گنجانده شده‌اند (هرچند به شکلی تحریف‌شده و ناقص) و نهایتاً به بارآوری و قدرت انفجاریِ تجربه‌های زیبایی‌شناختیِ اساسی می‌اندیشم که سوبژکتیویتهٔ رهاشده از دستورهای فعالیتِ هدف‌مند و آزادشده از قراردادهای ادراک روزمره، از طریق مرکززدایی خویش به دست می‌آورد ــ تجربه‌هایی که در قالب آثار هنری آوانگارد عرضه می‌شوند و در قالب گفتمان‌های نقد هنری تشریح می‌شوند (Habermas, 1978: 113).

همچنین فوکو به سادگی از کنارِ این نکته می‌گذرد که حذف این محدودیت‌ها گزینهٔ دیگری جز یک جامعهٔ آنارشیستی را فراروی ما باقی نمی‌گذارد، جامعه‌ای که از بیم مجال‌یافتنِ سلطه‌های

پنهان، قیدِ نهادهای سیاسی‌اجتماعیِ لازم برای برقراری امینت و ثبات را می‌زند. به تعبیرِ مایکل والزر:

> [فوکو] به ما سخت نمی‌گیرد که این یا آن اصل انتقادی را اتخاذ کنیم یا این هنجارهای انضباطی را با مجموعهٔ دیگری از هنجارها جایگزین کنیم. او مدافعِ [هیچ هنجاری] نیست. ما باید باورمان به حقیقتِ، مثلاً، کیفرشناسی، را کنار بگذاریم و آن‌گاه از چه چیزی حمایت کنیم؟ نه از هر شورشی در زندان؛ زیرا چه بسا شورشی در کار باشد که ما «دلایل خوبی» برای حمایت نکردن از آن داشته باشیم. از این حیث، به نظر من موضع فوکو کاملاً نامنسجم است. تصویرِ تکان‌دهنده‌ای که او از جامعهٔ انضباطی به نمایش می‌گذارد به سیاستی ضدانضباطی میدان می‌دهد که بیش‌تر به نوعی خطابه و ژست‌گیری شبیه است (Walzer, 1986: 65).

به نظر می‌رسد نادیده گرفتن ارزش ساختارهای سیاسی و محدودیت‌های نهادیِ به میراث رسیده از روشنگری، نتیجهٔ تلاش فوکو برای تفکیک میان روشنگری به مثابهٔ یک خواست یا یک آرمان ــ خواست حکومت نشدن، آرمان خروج از نابالغیِ خودخواسته ــ از روشنگری به مثابهٔ یک رویداد تاریخی یا میراث سیاسی است. به عقیدهٔ او دگرگونی عظیم در قرن هجدهم و در پی انقلاب فرانسه را نباید در دگرگونی انقلابی ساختارهای سیاسی، زیر و زبر شدن دولت‌ها و شورش‌های پر سروصدای توده‌ها دنبال کرد؛ همچنین توفیق یا شکست این جریان‌های سیاسی نمی‌تواند منظر درستی برای قضاوت دربارهٔ روشنگری یا انقلاب باشد. آنچه برای شناخت روشنگری یا انقلاب اهمیت دارد بیش از همه «مشارکت شورمندانه‌ای است که پیوند تنگاتنگی با اشتیاق (enthusiasm) ... به انقلاب دارد، اشتیاقی که نشانهٔ گرایش اخلاقی بشر است، و خود را به دو شیوهٔ دائمی بروز می‌دهد: حق هر ملتی برای تدارک ساختار سیاسی‌ای که در راستای خیر آن‌ها باشد، و اصل قانونمند و اخلاقیِ قانون اساسی‌ای که به شیوه‌ای تدوین شده باشد که به موجب همان اصولی که دارد هرگونه امکان جنگِ موهن را منتفی کند.» (Foucault, 1986: 93). در همین راستا، فوکو به پیروی از کانت چنین به ما توصیه می‌کند:

> بیایید کسانی را که از ما می‌خواهند میراث روشنگری را زنده و دست‌نخورده نگه داریم، در حرمت‌گزاری‌شان [به روشنگری] به حال خود رها کنیم. حرمت‌گزاری ایشان بی‌شک تأسف‌بارترین خیانت [به روشنگری] است. وظیفهٔ ما نه حفظ میراث روشنگری بلکه حفظ نفس مسئلهٔ این رویداد و معنای آن است؛ مسئلهٔ تاریخیت تفکر امر جهان‌شمول است که باید زنده نگه داشته شود (همان: ۹۵).

چنانکه از این نقل قول هویدا است به نظر می‌رسد فوکو می‌کوشد روشنگری به مثابهٔ یک اشتیاق و خواست را از روشنگری به مثابهٔ نهادهای سیاسی‌اجتماعی تفکیک کند. اما آیا نمی‌توان خود این تفکیک و امکان آن را به پرسش کشید؟ آیا چنانکه از نقل قول‌های فوق پیداست اشتیاق مذکور خود را در تدارک و تدوین یک قانون اساسی خاص و همچنین ساختارهای سیاسی‌اجتماعی مشخص برای پیشبرد خیر عموم و جلوگیری از جنگ‌های نامشروع متبلور نمی‌کند؟ و آیا از این نکته نمی‌توان نتیجه گرفت تفکیک آرمان روشنگری ــ خواست حکومت نشدن ــ از ساختارها و محدودیت‌های نهادی‌ای که ضامن امنیت و ثبات و در نتیجه ضامن استفادهٔ مؤثر از آزادی‌های شخصی و جمعی است تلاشی بیهوده است؟ از این منظر، شاید بیراه نباشد اگر بگوییم تلاش فوکو برای همدلی با روشنگری به مثابهٔ یک خواست یا اشتیاق و تلاشِ توأمان او برای زاویه گرفتن از روشنگری به مثابه نهادهای سیاسی–اجتماعی خاص محکوم به ناسازگاری و عدم توفیق است.

۲) در آثارِ فوکو نوسانی هست میان دو معنای «قدرت»: یکی «قدرت» آن‌گاه که معنایی سرزنش‌بار دارد، با «سلطه» همراه است، و نمی‌توان آن را جدا از مفاهیمِ هنجارینی چون «حقیقت» و «آزادی» تصور کرد؛ در مواقعی که «قدرت» چنین معنای هنجارین و سرزنش‌باری به خود می‌گیرد فوکو از «زبانِ سرکوب‌شدگان» سخن می‌گوید، «به سودِ» مجانین و دیوانگان ــ کسانی که تا پیش از روشنگری به چشمِ منبعِ الهام و روزنه‌ای به جهانِ رازآمیز نگریسته می‌شدند ــ موضع می‌گیرد و پرده از «دانش‌های تحتِ انقیاد» برمی‌دارد (برای نمونه، نک: Ibid, 1972: 81-82)؛ اما «قدرت» در بیش‌تر آثارِ فوکو معنایی خنثا و توصیفی به خود می‌گیرد و گویی عنوانی است برای یک مرجعِ متافیزیکیِ همه‌شمول، شبکه‌ای از مناسباتِ ظریف و پیچیده که سرکوب‌گر

و سرکوب‌شده را به‌یکسان در می‌نوردد، و به همین دلیل سخن گفتن از مفاهیمِ هنجارینی چون «حقیقت»، «سرکوب»، «رهایی» و «مقاومت» در معنای هنجاریِ کلمه در قلمروِ آن تقریباً بی‌معنا می‌شود:

> مسئلهٔ سیاسی اصلی برای روشنفکر این نیست که محتواهای ایدئولوژیکی را نقد کند که علی‌الادعا با علم مرتبط‌اند یا تضمین کند که روال‌های علمی خود او با یک ایدئولوژیِ صحیح گره خورده‌اند؛ مسئلهٔ اصلی او مشخص کردن امکان برساختن سیاست جدیدی از حقیقت است ... این به معنای رهاسازی حقیقت از بند هرگونه نظام قدرت نیست (این کار خیال خامی بیش نیست، چرا که حقیقت همانا قدرت است) ... کوتاه سخن این‌که مسئلهٔ سیاسی نه خطا، توهم، آگاهیِ ازخودبیگانه یا ایدئولوژی بلکه خود حقیقت است (Foucault, 1972: 133).

همانطور که در مقدمه خاطر نشان شد، فوکو سعی می‌کند رابطهٔ یک‌سویهٔ قدرت و سرکوب را به رابطهٔ دو سویهٔ قدرت و مقاومت تبدیل کند و بدین طریق افراد را صرفاً به چشم پذیرندگانِ منفعل قدرت ننگرد: «هرجا که قدرت هست، مقاومت هم وجود دارد» (Ibid, 1978: 95)؛ اما بلافاصله خاطر نشان می‌کند که مقاومت هرگز موضعی بیرون از قدرت نیست بلکه مندرج در قدرت است. (نک. همان) از این منظر، تو گویی سرکوب‌گر و سرکوب‌شده هردو عناصرِ بی‌اختیاری در شبکهٔ خود_بازتنندهٔ قدرت‌اند و بی‌جاست سخن گفتن به زبانِ هنجارینی که یکی را از کارِ نابایسته منع می‌کند و دیگری را به خاطرِ پایمال شدنِ حق‌اش مستحقِ احقاقِ حق می‌داند (Habermas, 1987: 284 ؛Bartky 1988: 79). این زبانِ موعظه‌گرانه و هنجارمند در آنجا که قدرت معنای توصیفی و خنثی به خود می‌گیرد به شدت نخ‌نما و از مد افتاده به نظر می‌رسد و فوکو در جای جای آثار خود ما را از به‌کارگیری آن بر حذر می‌دارد (برای مثال، نک: Foucault, 1996: 394).

اما به رغم این پرهیز فوکو از اختیار کردن یک زبان توصیفیِ محض و حذر کردن از به‌کارگیریِ یک زبان هنجاری، طبق تحلیلی که خود فوکو به دست می‌دهد، خاستگاه و انگیزهٔ اختیار کردن

چنین زبانی کاملاً هنجاری و ارزشگذارانه است. او در سخنرانی «نقد چیست»، اذعان می‌کند که پروژه‌اش در تداوم یک جریان درازدامن از سدهٔ پانزدهم و شانزدهم به این سو است که عصر روشنگری همچون نقطهٔ عطفی در این جریان عمل می‌کند. این جریان، همانطور که در مقدمه آمد، مبتنی بر «خواستِ حکومت نشدن» است:

> در نقد چیزی هست که آن را به *فضیلت* پیوند می‌زند. و به یک معنا، آنچه که من می‌خواهم از آن سخن بگویم، رویکرد انتقادی به مثابهٔ یک *فضیلت* به طور کلی است ... مقصود من این است که در اضطراب بزرگ حول شیوهٔ حکومت کردن و در تحقیقات پیرامون حالات حکومت کردن، یک پرسش دائمی را کشف می‌کنیم بدین مضمون که «چه کنیم که اینگونه، بدین وسیله، به نام این اصول، در پرتو چنین اهدافی و به چنین راه و روش‌هایی حکومت نشویم» (Ibid: 383-384).

فوکو در ادامهٔ آن سخنرانی، نشان می‌دهد که روشنگری، در پرتو تعریف کانت، این خواستِ حکومت نشدن را به مسئلهٔ دانش و پرسش از محدودیت‌های عقل گره می‌زند تا با بررسی مشروعیت دانش، راه‌های نفوذ قدرت و اعمال سلطه را سد کند. این رویکرد به پژوهش‌هایی در «مشروعیت حالات تاریخیِ دانستن (knowing)» می‌انجامد و می‌کوشد با بررسی شرایط مشروعیت یا موجه‌بودن دانش، پرده از آنچه «توهم، خطا یا غفلت» نامیده می‌شود بردارد. از نظر فوکو، از آنجا که دانش با قدرت پیوندی تنگاتنگ دارد و روند عقلانی‌سازی در دورهٔ مدرن در نهایت به سلطهٔ خود عقل و طغیان قدرت دامن زده است، چنین رویکردی به افت نسبت نقد و روشنگری انجامیده است.

او پیشنهاد می‌دهد که به جای مسیری که روشنگری در پی تعریف و تلاش کانتی طی کرده است، مسیری دیگر را در پیش گیریم. این مسیر، روشنگری به معنای حقیقی کلمه ــ یعنی خروج از نابالغی و خواست حکومت نشدن ــ را به جای مسئله دانش و مشروعیت به مسئلهٔ قدرت گره می‌زند و پیوند مکانیسم‌های سلطه و محتواهای دانش را مورد بررسی قرار می‌دهد. اما برای این

نوع تحلیل باید از هرگونه مفاهیم هنجاری و استعلایی دست کشید و دانش و قدرت را در هم تنیده در شبکه‌ای واحد قلمداد کرد:

> آنچه ما در اینجا می‌جوییم دانستنِ این نیست که درست و غلط، موجه و ناموجه، واقعی و موهوم، علمی یا ایدئولوژیک، مشروع یا اجحاف‌گر چیست. بلکه می‌خواهیم بدانیم کدام‌اند پیوندها و ارتباطاتی که می‌توان میان مکانیسم‌های اجبار و مؤلفه‌های دانش برقرار کرد، چه بازی‌هایی از نوع طرد و حمایت از جانب یکی در قبال دیگری شکل گرفته است، چیست آنچه که به مؤلفه‌ای از دانش امکان می‌دهد اثرات قدرتی را مطرح کند که در نظامی مشابه به مؤلفه‌ای درست یا محتمل یا غیریقینی یا غلط نسبت داده شده است، و چیست آنچه که به فرآیندی از اجبار امکان می‌دهد شکل و توجیهات مخصوصِ یک مؤلفهٔ عقلانی، حساب‌شده، به لحاظ تکنیکی مؤثر و غیره را به خود بگیرد (۳۹۳).

آنچه در اینجا جالب توجه است، این است که فوکو برای انگیزه‌ای که سرتاپا هنجاری و ارزشگذارانه است ــ یعنی فضیلتِ حکومت نشدن ــ به زبانی تکیه می‌کند که از هرگونه هنجاریت عاری است. در اینجا می‌توان به هابرماس حق داد آنجا که می‌گوید فوکو در تحلیل‌هایش از نوعی «هنجارگرایی پنهان» (cryptonormativism) استفاده می‌کند، به رغم اینکه ما را از کاربرد هرگونه مفاهیم هنجاری بر حذر می‌دارد (Habermas, 1987: 284). اگر خاستگاه و انگیزهٔ تحلیل فوکویی را معیار قرار دهیم، نوعی گرایش و همسویی فوکو با سویهٔ مقاومت برجسته و عیان می‌شود، و اگر اقرار هرچند کمرنگ او به وامداری به کانت را مد نظر قرار دهیم، آن‌گاه به رغم میل او شاید بتوان نقدهای گاه و بیگاهش به جنبش روشنگری را در راستای تحکیم آرمان اصلی آن ــ یعنی رهایی و خواست حکومت نشدن ــ خوانش کرد.

همانطور که به خاطر رابطهٔ درهم‌تنیدهٔ دانش و قدرت، نمی‌توان به سادگی از ارائهٔ اطلاعات به شکل بی‌طرفانه و خنثی سخن به میان آورد و ردپای استراتژی‌های قدرت در هرگونه نظام دانش قابل‌ردیابی است، مفهوم «تحلیل» هم خواه ناخواه خالی از جانب‌داری‌های ارزشی نیست و نمی‌توان

به سادگی از تحلیل توصیفی ناب بدون تکیه بر هنجار و ارزش سخن به میان آورد (Mills, 2003: 41-42). موضوعاتی که فوکو برای تحلیل‌های خود انتخاب می‌کند ــ مجانین، زندانیان، دانش‌های تحت انقیاد، گرایش‌های جنسی مطرود و موضوعات دیگری از این قبیل ــ به خودی خود گویای آن است که تحلیل‌گرْ بی‌آنکه صراحتاً اذعان کند، جانب سویهٔ مقاومت در معنای هنجاری کلمه را گرفته است و غیرمستقیم در کار تلاش برای پرده برداشتن از شکل‌های نامطلوب اِعمال قدرت است.

به عقیدهٔ ریچارد رورتی، فوکو تا آن‌جا که قدرت را در معنای اول ــ یعنی در معنای هنجاری کلمه و در پیوند با معانی ارزشگذارانه‌ای چون رهایی و مقاومت ــ به کار می‌گیرد، بی‌آنکه خود بداند، به هیأت یک «آیرونیست لیبرال»[۳] درمی‌آید، کسی که بدونِ توسل به مفاهیمِ جهان‌شمولی چون قانونِ اخلاقی یا ماهیتِ بشر نقشی رهایی‌بخش ایفا می‌کند و روشنگری‌هایش مقدمهٔ آگاهی به رنجِ دیگران و برطرف‌سازیِ آن می‌شود. اما آنجا که پشت معنای دومِ «قدرت» ــ یعنی معنای خنثا و توصیفیِ آن ــ سنگر می‌گیرد در واقع حذر می‌کند از این که خود را در جرگهٔ «لیبرال‌ها» یا ادامه‌دهندگان آرمان‌های روشنگری قرار دهد، حتا به بهای تهی‌شدنِ دست‌اش از پاسخی برای این پرسش که «اصلاً چرا باید در برابرِ سلطه ایستاد»؟ فوکو به عنوانِ آیرونیستی که هم‌چون نیچه و هایدگر دغدغهٔ خودآفرینی دارد هراسان است از این که نکند با پیوستن به یک «ما» ــ «**ما**ی لیبرالی»، «**ما**یی که هوادار آرمان‌های مشترک‌ایم» ــ واژگان‌اش همان واژگانِ داسمنِ هایدگری شود؛ نکند با پیوستن به لیبرالیسم به گردابِ ابتذالی فرو افتد که جوامعِ دموکرتیکِ امروزی بدان دچارند:

> شواهد حاکی از آن است که فوکو می‌کوشد دو کار را همزمان انجام دهد. او در تلاش برای خدمت به آزادیِ بشر است، اما هم‌زمان، آنجا که دغدغهٔ خودآیینیِ شخصی دارد، در تقلّاست تا در برابرِ بشریت و تاریخ ژستِ یک بیگانهٔ بی‌چهره، بی‌ریشه، و بی‌وطن بگیرد. در مقامِ یک شهروند، او در تلاش است تا به همان نتایجِ سیاسی‌ای برسد که یک لیبرالِ بورژوای اومانیستِ خوب قصدِ رسیدن به آن‌ها را دارد. در مقامِ یک فیلسوف، اما،

> در تقلّاست تا خود را بیافریند ... [و از این رو به سنتی پشت می‌کند که می‌گوید:] **عمیق‌ترین** هویتِ فرد همانی است که او را با همنوعان‌اش پیوند می‌زند، چیزی مشترک میانِ همهٔ انسان‌ها هست و تماس بر قرار کردن با آن عنصرِ مشترک در واقع تماس برقرار کردن با خویشتنِ راستینِ خویش است. فوکو، تا آنجا که من می‌فهمم می‌خواهد به تحققِ خیرِ همنوعان‌اش یاری رساند اما در عینِ حال هویتی اختیار کند که هیچ ربطی به آن‌ها نداشته باشد. او می‌خواست به انسان‌ها کمک کند بی‌آن که واژگانِ آن‌ها را به عنوانِ واژگانی برگزیند که به زبانِ آن با خویشتن سخن می‌گوید. او می‌خواست به آن‌ها کمک کند و در عین حال خودی بیافریند که ربطی به آن‌ها نداشته باشد (یا دست‌کم کمترین ربطِ ممکن را داشته باشد) (Rorty, 1991: 195-196).

فوکو در پاسخ به رورتی می‌پذیرد که در تحلیل‌هایش به هیچ «ما»یی متوسل نشده است، زیرا چنان «ما»یی که اجماع، ارزش‌ها، و سنت‌هایش چارچوبِ تفکر و رفتارِ فرد را تعیین کند و اعتبارِ آن‌ها را بسنجد درست همان چیزی است که او در آثارِ خود از آن پرهیز می‌جسته است. به عقیدهٔ او، این «ما» باید نتیجهٔ تحلیل‌های ما باشد نه پیش‌فرضِ آن. با تحلیل‌های تبارشناسانه و دیرینه‌شناسانه ما تازه می‌فهمیم که در آینده چه «ما» یا چه «اجتماعی برای کنش» (community of action) باید بسازیم (Rabinow, 1986: 385-386). می‌توان حدس زد که پاسخِ رورتی به این استدلالِ فوکو از چه قرار خواهد بود؟ وسوسهٔ کناره گرفتن از هر «ما»یی برای تحلیل پدیده‌هایی چون جنون یا مجازات یا سکس یا هر موضوعِ دیگری با گرایشِ چشم‌اندازگرایانه‌ای که فوکو از نیچه به ارث برده ناسازگار است. اشتیاقِ گرفتنِ موضعی که در آن هیچ «ما»یی پیش‌فرض گرفته نشده باشد، اشتیاقِ متافیزیکی‌ای است که آیرونیستی چون فوکو باید در برابرش مقاومت کند. فوکو می‌گوید «برای مثال، من مطمئن نیستم آن‌گاه که *تاریخِ جنون* را می‌نوشتم یک «ما»ی از پیش موجود و پذیرنده‌ای وجود داشت که من برای نوشتنِ کتاب‌ام مجبور بودم تنها به آن ارجاع دهم یا این که آن کتاب تجلیِ خودجوشِ آن بوده باشد» (به نقل از

همان: ۳۸۵)؛ اما سخت نیست یافتنِ «ما»یی که کتاب‌هایی چون *تاریخِ جنون* و *مراقبت و تنبیه* از منظرِ آن نوشته شده است. به سادگی می‌توان «ما میراث‌دارانِ **عصرِ کلاسیک**» «ما انسان‌هایی که جامعهٔ انضباطی را از اصلاح‌گرانِ سدهٔ هجدهم به ارث برده‌ایم و بر قیدوبندهای آن افزودیم» را همان چشم‌اندازی گرفت که آن دو کتاب از منظرِ آن نوشته شده و در لایه‌های زیرین‌اش قصد آگاه‌سازی برای کاستن از آسیب‌های آن جولان می‌دهد.

اما دربارهٔ «ما»ی آینده‌ای که ممکن است از پسِ این تحلیل‌ها و تأملات فوکویی، ساختنِ آن را برای خود بایسته بدانیم و مجدّانه تشکیل آن را دنبال کنیم؛ هیچ بعید نیست آنطور که فوکو می‌گوید از پسِ تأملاتِ خوداندیشانه دربارهٔ تاریخِ خویش، پرسیدن از «ما»یی که خود را عضوِ آن می‌دانیم، و به چالش کشیدنِ ارزش‌ها و سنت‌هایی که هویتِ ما را شکل داده‌اند چه بسا از «ما»ی پیشین بگسلیم و سودای ساختنِ «ما»یی تازه در سر بپرورانیم. از قضا، یکی از لوازمِ آیرونیسم دست شستن از اعتقاد به جاودانگیِ ارزش‌ها و آرمان‌هایی است که هم‌اینک هویتِ **ما** را تعریف می‌کنند[۴]. با این وجود، می‌توان پرسید کدام‌یک از تحلیل‌ها و تأملاتِ موشکافانهٔ فوکویی هم‌اینک ضرورتِ ساختنِ یک «ما»ی تازه را نشان می‌دهند. تحلیل‌های تبارشناسانهٔ نیچه و فوکو هیچ‌یک نمی‌توانند وزنِ ارزش‌هایی چون افزایشِ آزادی و کاستن از رنجِ دیگران را که ««ما»ی نوظهور ما پس از روشنگری» حولِ آن‌ها شکل گرفته خدشه‌دار کند. می‌توان به دو دلیل این ««ما»ی وفادار به ارزش‌های آزادی و برابری ذاتیِ انسان‌ها» را هم‌چنان معتبر و برای پیشبرد خود این ارزش‌ها به قدر کافی قوی دانست و برخلافِ فوکو نیازی به ساختنِ یک ««ما»ی تازه» ندید: الف) جامعهٔ مدرن پیشاپیش دربردارندهٔ نهادهایی برای اصلاحِ خود است و از این رو می‌تواند مخاطرات و آسیب‌های موردِ نظرِ فوکو را تا حدِ ممکن کاهش دهد. بخشِ اعظمی از انتقادهای فوکو را می‌توان در قالبِ یک گفتمانِ اصلاح‌طلب در بطنِ جامعهٔ مدرن و نهادهای دموکراتیکِ آن جای داد. ب) لیبرالیسم دغدغهٔ کمال‌طلبی، خودآفرینی، و خودآیینیِ شخصی ــ دغدغهٔ همرنگ نبودن با جماعت و حقِ دنبالهٔ کارِ خویش گرفتن ــ را نه تنها سرکوب نمی‌کند بلکه با محدودکردن‌اش به حوزهٔ خصوصی، آن را در مقایسه با نظام‌های سیاسیِ دیگر، به بهترین شکل تضمین می‌کند. منعِ انسان‌ها برای دخیل کردنِ کمال‌طلبی‌ها و خودآفرینی‌هایشان در نهادهای اجتماعی برابر با تضمینِ حداکثر

آزادیِ ممکن برای پیش‌بردِ آن دغدغه‌ها در حوزهٔ خصوصی است. لیبرالیسم برخلافِ کمال‌گرایانی چون افلاطون، نیچه، و هایدگر جامعه را به سانِ «انسانی در مقیاسِ بزرگ» (man writ large) یا به سانِ یک «شبه‌ـشخص» (quasi-person) نمی‌نگرد:

> هدفِ روشنفکرِ رمانتیکی [چون فوکو] در راستای از‌ـخود‌ـفراروندگی و خودآفرینی به نظرِ من الگوی خوبی (الگویی در میانِ چندین و چند الگوی خوبِ دیگر) برای فرد است، اما برای جامعه الگوی بسیار بدی‌ست. ما نباید تلاش کنیم معادلی جامعه‌گون (societal counterpart) برای میلِ خودآیینی بیابیم. تلاش در این راستا به خیال‌پردازی‌های هیتلرگونه و مائوگونه در خصوصِ «خلقِ نوعِ تازه‌ای از انسان» می‌انجامد. جوامعْ «شخص‌ـمانند» نیستند، بلکه (در بهترین حالتِ لیبرال، یا سوسیال‌ـدموکرات‌شان) مصالحه‌ای میانِ اشخاص‌اند[۵] (Rorty, 1991: 196).

۳) بیایید دو چهرهٔ فوکو، دو نقشی را که او در آثارش ایفا می‌کند، از هم تفکیک کنیم: یکی چهرهٔ یک شهروندِ برابری‌طلب و آزادی‌خواه، و دیگر چهرهٔ یک فیلسوفِ جویایِ خودآفرینیِ شخصی. از نظر رورتی، ترکیب این دو دغدغه ــ دغدغهٔ کاهش رنج دیگران از طریق مقابله با نهادهای سلطه و دغدغهٔ دستیابی به کمال یا خودآفرینی یا خودآیینی شخصی ــ از زمان افلاطون بدین سو طرح‌های فلسفی کلان را ناکام گذاشته است (Ibid, 1989: xiii). تفکیک دو حوزهٔ خصوصی و عمومی که در جوامع لیبرال شکل نهادین به خود گرفته است، شاید بهترین راه حلی باشد که تاکنون برای موازنهٔ این دو دغدغه به دست داده شده است. گرایش‌های خودآفرینی، خودآیینی و کمال‌طلبیِ شخصی به حوزهٔ خصوصی تعلق دارند، به حوزه‌ای که جان رالز آن‌ها را «برداشت‌های شخصیِ هرکسی از خیر و سعادتِ خود» می‌نامد (Rawls, 1999: 380-386). در این حوزه هر کسی مختار است تا از باورهای عمومی و شیوه‌های زندگیِ همنوعان و هموطنان خود بگسلد و راهی را که دوست دارد در پیش گیرد اما حق ندارد که برداشتِ خود از خیر و سعادت را به دیگران تحمیل کند یا انتظار داشته باشد که خودآیینیِ شخصیِ او در نهادهای

سیاسی ـ اجتماعی تحقق یابند و دیگران را به آن چه خودش ارزشمند و بایسته می‌داند وادار کند. در مقابل، ارزشِ همبستگیْ محدود به حوزهٔ عمومی است؛ نهادهای سیاسی ـ اجتماعی باید به گونه‌ای سامان داده شوند که بیش‌ترین مقدارِ همبستگی را با بیش‌ترین مقدارِ آزادیِ فردی و فراخ‌ترین میدان برای متفاوت‌اندیشی و متفاوت‌زیستی امکان‌پذیر سازند.

کسی که «جامعهٔ انضباطی» را به طورِ رادیکال نقد می‌کند در واقع خواهانِ آن است که قید و بندها به طورِ کامل برطرف شوند تا مجالِ آن فراهم شود که هرکس به راهی که می‌خواهد برود یا هرکس تا جایی که ممکن است به فضیلتِ حکومت نشدن آراسته شود. از منظر چنین کسی، چه بسا تمامیِ جنبش‌های اصلاح‌طلبانه، ناخودآگاهانه یا خودفریبانه، سرگرم بازی در میدان «مناسباتِ قدرت»اند حتا آن گاه که می‌کوشند از طریقِ سبک و سنگین کردنِ هزینه و فایده، تعادلی سنجیده میانِ «واگذاریِ زندگیِ خصوصیِ مردم به خودشان» و «تأمینِ امنیت» یا میانِ «افزایشِ آزادی و کاهشِ رنج» برقرار کنند. افرادی چون نیچه، هایدگر و فوکو خواهانِ آن‌اند که خودآفرینیِ شخصی در نهادهای سیاسی تحقق یابد و از آنجا که نهادهای سیاسیِ موجود را در چنبرهٔ «واپسین انسان» یا «داسمن» یا «جامعهٔ انضباطی» می‌بینند خواهانِ «انقلابی تام و تمام» در کل نهادهای بشری‌اند. در واقع فوکو از یک سو مفهومِ «انسان» یا «خود» یا «سوژهٔ استعلایی» را به پرسش می‌کشد و معتقد است در انسان چیزی نیست که محصولِ فرآیندِ جامعه‌پذیری نباشد، و از سوی دیگر هم‌چنان نوستالژیِ آن «خود»ی را در سر دارد که در نبودِ قید و بندهای جامعهٔ انضباطی می‌توانست مجالِ خودآفرینی، اصالت، و خلوص داشته باشد. «او هنوز به چیزی می‌اندیشد که در عمقِ جانِ آدمی وجود دارد اما در پیِ فرآیندِ فرهنگ‌پذیری دچارِ تحریف می‌شود» (Rorty, 1989: 64). این تلقی را می‌توان میراثِ روسو دانست که از طریقِ تلاشِ کانت برای دیدنِ بخشی از خویشتنِ انسانی در بیرون از طبیعت، به نیچه، هایدگر، و فوکو منتقل شده است، میراثی که معتقد است در ژرفای انسان چیزی ناب، یکتا، خودجوش، یَله، و نیالوده به آدابِ اجتماعی وجود دارد که در فرآیندِ تربیت، جامعه‌پذیری، و فرهنگ‌پذیری خلوصِ خود را از دست می‌دهد و در بند می‌شود، خلوصی که تنها یک «انقلابِ تام و تمام» می‌تواند آن را احیا کند. نگرش‌های تاریخ‌گرایانه و جماعت‌گرایانه دربارهٔ «خویشتن انسانی»، ما را در موقعیتی بهتر برای قضاوت دربارهٔ این پرسش

قرار داده است که آیا ««جامعه» **ذاتاً** انسانیت‌زُدا (dehumanizing) است؟» (همان: ۶۵) بر این اساس، جامعهٔ انضباطی با هنجارها و باید و نبایدهایش به همان اندازه که محدودکننده است فرصت‌ساز نیز هست. این هنجارها بستری است که بر زمینهٔ آن فرد طرح‌افکنی‌ها و خودآفرینی‌هایش را به اجرا در می‌آورد. گسستنِ فرد از تمامیِ تعلقات و وابستگی‌های اجتماعی‌ـتاریخی‌اش مجالِ کنشِ غایت‌مند و معنادار را از او می‌گیرد و بیش از آن که باری از دوشِ او بردارد ناتوان و سرگردان‌اش می‌کند: برای فردی که خود را جدا از جماعت خویش می‌داند، «لحظهٔ رهایی‌بخش پیش از آن که فرا رسد پایان می‌یابد» (Sandel, 1982: 178).

۴) فوکو هم‌چون نیچه با از اعتبار افتادنِ مفاهیمِ هنجارینی چون عینیت، حقیقت، و عقلانیت امیدِ اجتماعی به یک همبستگیِ انسانیِ فراگیرتر را نیز برباد رفته می‌بیند. سنتِ افلاطونی‌ـکانتی می‌کوشید با غربال کردنِ هسته‌ای مرکزی، غیرتاریخی، و مصون از پیشآیندی‌ها در درونِ انسان مبنایی برای توجیهِ نهادهایِ سیاسیِ عادلانه و دلیلی برای مشروعیتِ آن‌ها فراهم کند. با تاریخ‌گرایی و نام‌انگاری‌ای که در سدهٔ نوزدهم و بیستم اوج گرفت امید به یافتنِ چنین مبنای فراتاریخی و تَرافرهنگی و، به همراه آن، چشم‌اندازِ رسیدن به زمینه‌ای برای همبستگی نیز به نومیدی گرایید.

> فوکو این تلاشِ [سنتِ افلاطونی‌ـکانتی] را وارونه می‌کند. از آنجا که سوژهٔ انسانی محصولِ پیشامدگونهٔ نیروهای پیشامدیِ موجود است، او باور ندارد که چنین هستهٔ غیرتاریخیِ مصون از پیشآیندی‌ها وجود دارد. بنابراین او، دستِ کم در لحظاتی که به آنارشیسم گرایش دارد، نتیجه می‌گیرد که هر نهادِ اجتماعی‌ای به یک میزان ناموجه است و همهٔ نهادهای اجتماعی از یک قماش‌اند. همهٔ آن‌ها اعمال‌کنندهٔ «قدرتِ به‌هنجارساز»اند (Rorty, 1991: 197).

نیچه و فوکو به رغمِ وارونه کردنِ افلاطون یک فرضِ مشترکِ پنهان با او دارند که زمینهٔ بدبینی و نومیدیِ سیاسیِ آنان را فراهم می‌کند. آن فرضِ مشترک این است که اگر مفاهیمی چون مُثُل، خدا، عقل و «همزادهایشان» یعنی ماهیتِ مشترکِ بشر یا اصولِ اخلاقیِ مشترک از اعتبار

بیافتند امیدِ اجتماعی و همبستگیِ انسانی‌ای که روشنگری نوید می‌داد خودفریبانه و از لحاظِ فلسفی خام‌اندیشانه است (Ibid, 1982: 207). در مقابل، می‌توان بر باد رفتنِ آرمان‌های عینیت، عقلانیت، روش و حقیقت را به عنوان نویدی برای ایجاد فضایی گشوده تعبیر کرد که در آن انسان به هیچ چیز ــ خدا، حقیقت، واقعیت ــ جز خود پاسخ‌گو نیست و به حالِ خود رها شده تا سرنوشت‌اش را خود و اجتماع‌اش رقم بزنند. فوکو از منظرِ رورتی آیرونیستی‌ست که نمی‌خواهد لیبرال باشد، اما آیرونیست لیبرالی چون خود رورتی دلیلی نمی‌بیند که از آرمانِ اجتماعیِ «افزایشِ هر چه بیش‌ترِ همبستگی و کاهشِ هرچه بیش‌ترِ رنج»، قطعِ امید کند. آیرونیست‌بودن به ما امکان می‌دهد همصدا با نیچه و فوکو بپرسیم «اعتبارِ جهان‌شمولِ مفاهیمی چون ماهیتِ بشر و قانونِ اخلاقی به من چه ربطی دارد؟» اما لیبرال‌بودن بودن، ما را باز می‌دارد از این که به همان بی‌تفاوتی بپرسیم «رنجِ هم‌نوعان‌ام به من چه ربطی دارد؟» وظیفهٔ تلاش برای کاستن از رنجِ دیگران جزءِ ارزش‌های غاییِ یک آیرونیستِ لیبرال است که او نمی‌تواند با یک استدلالِ غیردوْری (noncircular) ــ استدلالی که مصادره به مطلوب نباشد ــ از آن دفاع کند و، در مقابل، هیچ استدلالِ تبارشناسانه یا دیرینه‌شناسانه‌ای نمی‌تواند او را متقاعد کند که وی حق دارد نسبت به رنجِ دیگران بی‌اعتنا باشد. اگر چه این استدلال‌ها می‌توانند نشان دهند که آرمانِ رسیدن به جامعه‌ای با رنجِ کم‌تر و آزادی و برابری بیش‌تر به هیچ پشتوانهٔ نظریِ فراتاریخی و ناوابسته به بخت و زمان پشت‌گرم نیست، اما نمی‌توانند ثابت کنند که امید به تحققِ چنان جامعه‌ای سراسر واهی است. این «امیدِ بی‌بنیان» (ungrounded hope)، که تحققِ آن آرمان را نه تنها وابسته به همتِ بی‌دریغ نسل‌های پیاپی بلکه در گروِ یاریِ بخت قرار می‌دهد، امیدی‌ست که یک آیرونیستِ لیبرال حاضر نیست بدونِ آزمودنِ بختِ خود از آن دست بشوید.

نتیجه‌گیری

از آن چه گذشت می‌توان به این نتیجه رسید که ابهام مفهوم «قدرت» در تحلیل‌های فوکو منشأ نوعی یکجانبه‌نگری از سوی او در حق نهادهای سیاسی‌اجتماعیِ به میراث رسیده از جنبش روشنگری است. اگر «قدرت» را به معنای یک مرجع متافیزیکی فراگیر، شبکه‌ای از مناسبات ظریف و پیچیده، بفهمیم که سرکوب‌گر و سرکوب‌شده را به یکسان تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و

هرگونه نهاد سیاسی‌اجتماعی، آگاهانه یا ناآگاهانه، در حال اِعمال آن بر اتباع خویش است و پس از براندازیِ هر اوتوریه‌ای از نو خود را بازتولید می‌کند، در این صورت پیوند تحلیل‌های فوکو با مفاهیمی چون «رهایی» و «آزادی» از دست می‌رود. از سوی دیگر، اگر مفهوم «قدرت» را نه در معنایی خنثی بلکه در معنایی با بار منفی و سرزنش‌بار در نظر بگیریم که در تقابل با مفاهیم هنجاریِ «مقاومت»، «رهایی» و «آزادی» قرار می‌گیرد و با آن‌ها گره خورده است، به نظر می‌رسد تحلیل‌های فوکو پیوند نزدیکی با آرمان ضدیت با اقتدارگرایی در جنبش روشنگری برقرار می‌کند و می‌تواند حتی در تداوم آن دیده شود. بدین معنا که از خلال تحلیل‌های ریزبینانهٔ فوکو می‌توان دید که سلطهٔ پنهان چگونه به شکلی نامحسوس به درون نهادهایی که خود منادی رهایی بوده‌اند رخنه کرده است. از این منظر، نقدهای فوکو ارزش‌های روشنگری را زیر سؤال نمی‌برد بلکه برپایهٔ بایستگی آن آرمان‌ها، کارکرد معیوب نهادهای سیاسی‌اجتماعی را گوشزد می‌کند؛ در واقع، نهادهایی که به قصد رهایی بشر، افزایش آزادی و برابری فرصت‌ها ایجاد شده‌اند، در جهتی خلاف آن عمل می‌کنند. بیراه نیست که بسیاری از جنبش‌های پسا–استعماری و فمنیستی که در ضدیت‌شان با اقتدارگرایی شریک ارزش‌ها و هنجارهای اساسی روشنگری‌اند، اندیشه‌های فوکو را الهام‌بخش خود یافته‌اند.

اما این بدان معنا نیست که می‌توان فوکو را از اتهام یکجانبه‌نگری در حق نهادهای روشنگری مبرا دانست. دست کم بخشی از تمهیداتِ اینگونه نهادها، از جمله ساختارهای انضباطی و تخصصی آن‌ها، در پیشبرد آرمان رهایی بشر از چنگال نهادهای سلطه‌گر مؤثر بوده‌اند. برای مثال، می‌توان به این نکته اشاره کرد که تخصصی‌شدن علوم، از جمله علوم انسانی، حتی اگر طبق تحلیل‌های فوکو به طرد و به حاشیه راندن «دانش‌های تحت انقیاد» منجر شده باشد، از منظری دیگر تمهید مؤثری برای تفکیک قاطع «دعوی قدرت» از «دعوی اعتبار» بوده و در جلوگیری از حاکمیت «زور» به جای «استدلال» مؤثر واقع شده است (Habermas, 1987: 112-113)؛ یا از منظری دیگر، محدودیت‌ها و قیدوبندهای آن چیزی که فوکو «جامعهٔ انضباطی» می‌نامد در حقیقت بهایی است که جوامع برای برقراری امنیت و، به تبع آن، تحکیم آزادی‌های فردی و مؤثرتر کردنِ آن‌ها می‌دهند. در جامعه‌ای فاقد امنیت، اگر هم آزادی‌ای وجود داشته باشد، متزلزل و ناموثر است.

شکی نیست که در برخی جوامع برقراری امنیت صرفاً بهانه‌ای برای قربانی کردن آزادی افراد است نه تمهیدی برای تأمین و تضمین آن؛ اما برای جلوگیری از چنین وضعیت‌هایی، چه بسا راه بهتر نه نفی این تمهیدات بلکه تلاش پیگیر برای تشخیص محدودیت‌های موجه از ناموجه، انگیزه‌های سره از ناسره و همچنین سبک و سنگین کردن هزینه‌ها و فایده‌های تمهیدات انضباطی با نظر به ارزش‌های آزادی و برابری است، و ناگفته پیداست که طی کردن چنین مسیر صعبی بی‌مددِ یک گفتمان هنجاری ناب امکان‌پذیر نیست، چیزی که فوکو به خاطر هراس از درافتادن در چنگال قدرت همه‌شمول، هرگز حاضر نیست به آن تن دهد.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای نقدی مشابه به دیدگاه‌های اعضای مکتب فرانکفورت به جنبش روشنگری (نک. نوری، ۱۳۹۵a: ۱۳۶-۱۳۷).

۲. برای استدلالی مشابه در دفاع از وجه انتقادی نظریه، نک. (نوری، ۱۳۹۹: ۱۱۴-۱۱۳).

۳. «من تعریف‌ام از واژهٔ «لیبرال» را از جودیث اشکلار وام گرفته‌ام که می‌گوید لیبرال‌ها کسانی هستند که سنگدلی و بی‌رحمی را بدترین کاری می‌دانند که می‌تواند از ما سر بزند؛ و عنوان «آیرونیست» را برای کسی به کار می‌برم که با پیشامدی‌بودنِ بنیادی‌ترین آرزوها و باورهای خود کنار می‌آید ـ کسی که به قدر کفایت تاریخ‌گرا و نامانگار هست که این تصور را از سر بیرون کرده باشد که آن آرزوها و باورهای محوری به چیزی ورای بخت و زمان اشاره دارند» (Rorty, 1989: vx).

۴. برای بحثی مفصل‌تر در این باب نک. (نوری، ۱۳۹۵b: ۴۳۰-۴۳۸).

۵. برای استدلالی مشابه از سویِ جان رالز، نک. (Rawls, 1999: 19-24).

منابع

- نوری، مرتضی (۱۳۹۹) «رویارویی تفسیرگرایی حقوقی و پراگماتیسم حقوقی: یک ارزیابی» فصلنامه *پژوهش‌های فلسفی*، ۱۴(۳۰): ۱۰۱-۱۲۱.
- نوری، مرتضی (۱۳۹۵) «نقد جماعت‌گرایی بر لیبرالیسم و ارزیابیِ آن از منظرِ ریچارد رورتی» فصلنامه *پژوهش‌های فلسفی*، ۱۰(۱۹): ۴۰۹-۴۴۴.
- نوری، مرتضی (۱۳۹۵) «نقد مکتب فرانکفورت بر روشنگری و ارزیابی آن از منظرِ ریچارد رورتی»، *غرب‌شناسی بنیادی*، ۷(۱۴): ۱۲۵-۱۴۶.

- Bartky, S. (1988) 'Foucault, femininity and the modernisation of patriarchal power', in I. iamond and L. Quinby (eds), *Feminism and Foucault: Reflections of Resistance*, Boston: North Eastern University Press, pp. 60–85.
- Foucault, Michel (1965) *Madness and Civilisation: A History of Insanity in the Age of Reason*, trans. Richard Howard, New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel (1972) *Power/ Knowledge*: *Selected Interviews and Other Writings* 1972-1977, trans. Colin Gordon & Others, New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1978) *The History of Sexuality, Vol. I: An Introduction*, trans. Robert Hurley, Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, Michel (1981) 'The order of discourse', in R. Young (ed.), *Untying the Text: A Post-structuralist Reader*, London: Routledge, Kegan and Paul, pp. 48–79.
- Foucault, Michel (1986) "Kant on Enlightenment and revolution", *Economy and Society*, 15(1): 88-96
- Foucault, Michel (1995) *Discipline and Punish: The birth of the Prison*, Translated by A. Sheridan, New York: Vintage Books.
- Foucault (1996) "What is critique?", in *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions,* edit. James Schmidt, Berkely: University of California Press.
- Foucault (2001) *Power. Vol. 3 of The Essential Works of Foucault, 1954–1984*. Edit. J. Faubion. Trans. R. Hurley *et al.* London: Allen Lane/Penguin.
- Habermas, Jürgen (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence, Cambridge: Polity Press.
- Mills, Sara (2003) *Michel Foucault*, London & New York: Routledge.
- Rabinow, Paul (1986) *The Foucault Reader*, Harmondsworth: Peregrine.
- Rawls, John (1999) *A theory of Justice: Revised Edition*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rorty, Richard (1982) *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rorty, Richard (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991) *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Rorty, Richard (2001) "The Continuity Between the Enlightenment and 'Postmodernism'" in *What's Left of Enlightenment: A Postmodern Question*, Edit. Keith Michael Baker; Peter HannsReill, Stanford, California: Stanford University Press.
- Sandel, Michael (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Walzer, Michael (1986) "The Politics of Michel Foucault" in *Foucault: A Critical Reader*, Oxford: Basil Blackwell.