

کتاب اندیشه



با تقدیم محمد رضا ناجیک

عارف دانیالی

زهد زیبایی شناسانه به مثابه گفتمان ضد دیداری

میسئل فوکو

چاپ دوم



میشل فوکو



انتشارات تيسا
ساغر مهر

www.teesa.ir

به نام خالق پیدا و پنهان
که پیدا و نهان داند به یکسان

سرشناسه	:	دانیالی، عارف، ۱۳۶۰-.
عنوان و نام پدیدآور	:	میشل فوکو؛ زهد زیبایی‌شناسانه به مثابه گفت‌وگو با گفتمان ضد‌دیداری / نویسنده: عارف دانیالی، با مقدمهٔ محمدرضا تاجیک.
مشخصات نشر	:	تهران: قیسا ساغر مهر، ۱۴۰۲.
مشخصات ظاهری	:	۵۴۰ ص: ۱۴/۵×۲۱.
فروست	:	کتاب‌اندیشه؛ ۴
شابک	:	۲۳۹۰۰۰۰ ریال؛ 978-600-7212-70-7
وضعیت فهرست‌نویسی	:	فایبا
یادداشت	:	کتابنامه: ص. [۵۱۱] - ۵۲۰.
موضوع	:	فوکو، میشل، ۱۹۲۶-۱۹۸۴م. - نقد و تفسیر.
شناسه افزوده	:	تاجیک، محمدرضا، ۱۳۳۷-
رده‌بندی کنگره	:	۱۳۹۳ د ۹۴ ف / B ۲۴۳۰
رده‌بندی دیویی	:	۱۹۴
شماره کتابشناسی ملی	:	۳۵۱۶۹۰۳

انتشارات تیسرا ساغر مهر منتشر کرده است:

مسئله آلتومر آرون حیدری، هفت نصیری

نظریه انتقادی پس از برخاستن جنوب جهانی؛ دیالکتیک کالایدوسکوپیک بویکه رباین، محمد مهدی فلاح

توریزم در اندیشه یکتاپرستی؛ افزایش جهانی خشونت مذهبی مارک بورگنمیر، مجید موحّد، محمود علیگو

سخن گفتن درباره خدایی مشخص؛ رسالهای درباره الهیات فلسفی ونسان برومر، محمد رفسنجانی نژاد

نظریه‌های متأخر نوجیه و شناخت جلال پیکتی

ثانوی پو پنچمین هاف، شهبور منجی

ماتریالیسم دیالکتیکی هنری لوفور، آیدین ترکمه

نقد تساهل محض هربرت مارکوزه، برینگتون مور، رابرت پل ولف، ایوب کریمی

دوآمدی بر تولید فضای هنری لوفور، آیدین ترکمه

بقای سرمایه‌داری؛ بازتولید روابط تولید هنری لوفور، آیدین ترکمه

نظریه و واقعیت آرش حیدری و دیگران

مریمیه؛ از فریتوف شوان تا سید حسین نصر عبدالله شهبازی

میشل فوکو؛ زیبایی زهدشت‌آسانه به مثابه گفت‌وگو ضد دیداری عارف تاتیلی

هابرماس و پوپر؛ جستارهای معرفت‌شناسی فاطمه گلایی، ابراهیم شهبازی قیچاق

تاریخ تمدن و فرهنگ اسلامی محمد مهدی احمدی

عارف دانیالی

عضویت علمی دانشگاه گنبد کاووس

با مقدمه محمد رضا تاجیک

زهد زیبایی شناسانه به مثابه گفتمان ضد دیداری

امپیشل فوکو

چاپ دوم



انتشارات تیسرا

میشل فوکو: زهد زیبایی‌شناسانه به مثابه گفت‌وگو ضد‌دیداری

نویسنده: دکتر عارف دانیالی

چاپ دوم: بهار ۱۴۰۲

شماره نشر: ۱۴۲

ویراستار: شهین خاصی

صفحه‌آرا: سمیه حسینی

لیتوگرافی: البرز نوین، چاپ: عطا، صحافی: ساغر مهر

ناظر فنی چاپ: سعید صادقی

تعداد: ۳۰۰ نسخه

قیمت: ۲۳۹۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۷۲۱۲-۷۰-۷

«کتاب‌ها دنیای خود را دارند.»



iteesa



telegram.me/iteesa



iteesa

انتشارات تیسسا ساغر مهر

تهران، خیابان گاندی جنوبی، خیابان چهارم، شماره چهار

تلفن: ۷۷۶۰۲۸۹۵، ۷۷۶۰۲۸۹۹

iteesa@mail.com www.teesa.ir

همه حقوق مادی و معنوی این کتاب طبق قرارداد برای ناشر و نویسنده محفوظ است. هرگونه چاپ و تکثیر این کتاب به صورت کلی و یا بخشی از آن، به صورت کاغذی، الکترونیک و صوتی، بدون اجازه کتبی ناشر ممنوع و غیرقانونی است.

این اثر تحت پوشش قانون حمایت از مؤلفان و مصنفان ایران قرار دارد.

استفاده از مطالب تا ۱۰۰۰ کلمه با ذکر منبع بدون اشکال است.

نسخه الکترونیکی این اثر در وبسایت www.ketabrah.ir قابل خرید است.

این اثر با اهداف انسان دوستانه برای استفاده نابینایان به رایگان در اختیار مرکز نابینایان رودکی (کشور) قرار داده شده است.

فهرست

پیشگفتار.....	۱۳
مقدمه.....	۲۷
ساختار کتاب.....	۳۵
فصل یکم: از جامعه نمایش به جامعه مراقبت.....	۴۹
۱. سیطره چشم‌های نامتقارن و نامقابل.....	۴۹
۱-۱. قدرت به مثابه نمایش.....	۴۹
۱-۱-۱. مقاومت در برابر نمایش.....	۵۶
۱-۲. قدرت به مثابه مراقبت.....	۶۲
۱-۲-۱. تولد سوژه مدرن.....	۷۶
۱-۲-۲. خیابان یا زندان؟.....	۸۹
۲. تولد انسان‌شناسی مدرن: غیاب دیالوگ.....	۱۰۱
۲-۱. از جنون به بیماری روانی: روان‌پزشکی.....	۱۰۱
۲-۲. از جرم به سوژه بزه‌کار: جرم‌شناسی.....	۱۲۰
۲-۳. از جامعه خون به جامعه سکس: علم جنسی.....	۱۳۲
فصل دوم: شبان‌کارگی؛ مدلی برای مراقبت از دیگران.....	۱۴۷
۱. کشف انسان در حکومت مدرن.....	۱۴۷
۲. شبان‌کارگی مسیحی و معرفت‌شناسی کردن سوژه.....	۱۵۸
۳. زهد راهبانه همچون کین‌توزی: نیچه و فوکو.....	۱۸۳
۳-۱. نقد به نیچه و فوکو در روایت اخلاق مسیحی.....	۱۹۸
۴. انقلاب به مثابه رخداد سوژه.....	۲۰۴
فصل سوم: زهد زیبایی‌شناسانه: جست‌وجوی روابط متقارن و متقابل.....	۲۱۹

۱. اخلاق زیبایی‌شناسانه: قانون یا سبک زیستن؟ ۲۱۹
- ۱-۱. زندگی همچون اثر هنری ۲۱۹
- ۱-۲. اخلاق یا قانون؟ ۲۲۲
- ۱-۳. آفرینش زیبایی‌شناسانه به مثابه کار ۲۴۸
۲. به سوی روابط متقارن و متقابل؛ زهد معطوف به بدن، دوستی، رابطه همسران و حقیقت ۲۶۰
- ۲-۱. زهد بدن: اعتدال میان نیروها ۲۶۰
- ۲-۲. زهد معطوف به نیک‌نامی: خلق جامعه مبتنی بر دوستی (یونان کلاسیک) ۲۸۰
- ۲-۳. زهد زناشویی؛ نمونه مثالی رابطه فضیلت‌مندانه (هلنیسم) ۲۹۴
- ۲-۴. زهد معطوف به حقیقت: رابطه افلاطونی ۳۱۰
- فصل چهارم: روحانیت؛ کردار و معرفت معطوف به تغییر و آفرینش سوژه ۳۲۳
۱. تقید معرفت به روحانیت ۳۲۳
- ۱-۱. نگاه از بالا به پایین: تحول و رستگاری سوژه ۳۴۳
۲. فلسفه به مثابه سبک زیستن ۳۵۷
۳. رابطه با استاد: پارسیا ۳۷۳
۴. نقد به مثابه اتوس: از دگرآیینی به خودآیینی ۳۸۶
- ۴-۱. کانت و روشنگری ۳۸۶
- ۴-۲. بودلر: نقاش لحظه‌های گذرا ۴۰۴
- فصل پنجم: فراسوی اجماع: جدال میان نیروها ۴۲۳
۱. سوژه زیبایی‌شناسانه: فلسفه یا رمان؟ ۴۲۳
۲. وقتی قدرت و مقاومت به هم می‌رسند ۴۳۸
۳. به سوی سیاست آنتاگونیستی ۴۵۸
- نتیجه‌گیری ۴۹۲
- کتابنامه ۵۱۱

سپاسگزاری

نگارنده بر خود فرض می‌داند از استادان خود که در به فرجام رسیدن این نوشتار سهم بسزایی داشته‌اند، سپاسگزاری کند. بیش از هرکسی استاد بزرگوارم، جناب آقای دکتر عبدالکریم رشیدیان، برای این نوشتار متحمل زحمت‌های فراوان شدند؛ راهنمایی‌ها، پیشنهادها و انتقادهای ایشان اندکی از اشکال‌های نوشتار کاسته است. از استاد فرهیخته، جناب آقای دکتر محمدرضا تاجیک که با موشکافی و بردباری این نوشتار را ارزیابی کردند، بسیار سپاسگزارم؛ نکته‌بینی‌های ژرف ایشان هادی این نوشتار بود. همچنین بر خود لازم می‌دانم که از استاد دانشمند، جناب آقای دکتر ایلخانی تشکر کنم؛ حضور در برخی از جلسه‌های درسی ایشان، به تدقیق مباحث مرتبط با مسیحیت و یونان باستان کمک شایانی کرد. کلمات و ایده‌های استاد فرزانه‌ام، جناب آقای دکتر نصرالله حکمت برای این شاگرد حقیر همواره موجب اشتیاق به خواندن، نگاشتن و اندیشیدن بوده است؛ بدون بزرگواری‌های ایشان، این نوشتار به سرانجام نمی‌رسید. استاد ارجمند، جناب آقای دکتر علی مرادخانی که نگارنده از سالیان دیرین افتخار تلمذ نزد ایشان را داشته است، مرارت مطالعه و نقد این نوشتار را متحمل شدند؛ همواره رهینِ مرحمتِ ایشان هستم. استاد گران‌قدر، جناب آقای دکتر اصغر واعظی با منشی علمی - اخلاقی نوشتار حقیر را خواندند و نکات مفیدی را به بنده یادآور شدند؛ بی‌نهایت از ایشان نیز

سپاسگزارم. مراتبِ قدردانیِ خویش را نسبت به استادِ اندیشمند جناب آقای دکتر/میرعلی نجومیان که زحمتِ نقدِ این نوشتار را پذیرفتند، ابراز می‌دارم. از برادرِ بزرگوارم، جناب آقای دکتر مهدی خبازی‌کناری بسیار آموختم؛ سپاسگزارِ همهٔ این انسان‌های والا و فرهیخته هستم. همچنین از خانواده و به‌ویژه پدر و مادرم، به‌سبب زحمات و حمایت‌های بی‌دریغشان کمالِ قدردانی را دارم. در پایان، بر خود تکلیف می‌دانم که سپاسگزارِ شکیبایی‌ها و مهربانی‌های همسرم باشم؛ رنج و مرارتِ این نوشتار، در حضورِ او شیرین بود.

پیشگفتار

تاریخ نظام‌های فکری تدریس می‌کرد و آموزه‌هایش در عرصه نظام فکری، تاریخ‌ساز شدند، زیرا از جسارت متفاوت اندیشیدن به «تفاوت‌ها» برخوردار بودند. او دل‌مشغول دانش‌های تحت‌انقیاد، صداها، بی‌صدا، امور فرار و ناپایدار و متفاوت بود؛ از این‌رو، از منظری دگر/دیگران‌دیشانه، و همچون اندیشه‌ورزی شبیه هیچ‌کس، از بی‌عقلی، جنون، خواست حقیقت، کارکردها و کنش‌های گفتمانی، میکروفیزیک قدرت، زیست - سیاست، اخلاق مقاومت، قدرت و دانش، قدرت و مقاومت، قدرت و حقیقت، حکومت‌مندی، انتظام در پراکندگی، ویرژیل، نظم اشیا، دیرینه‌شناسی علوم انسانی، تبارشناسی قدرت، غیریت و حذف و طرد، نظام‌های دانایی، نظام‌های صدقی، مرگ انسان، تاریخ اکنون، ناپیوستگی، تکنولوژی‌های قدرت، قدرت گفتمانی، قدرت انتظامی، جامعه پناپتیکن (سراسر بین)، پیدایش زندان، انضباط و مجازات، ظهور و زوال سوژه، بدن‌های رام، سوژگی‌یافته، کردارهای شکاف‌انداز و عقلانیت‌های خاص، با ما سخن می‌گوید.

او خود شور و شوق کودکانه خلق و آفرینش مستمر و همواره داشت و دیگران را نیز بدان توصیه می‌کرد. او ما را در امر «دیدن» و «شنیدن» و «خواندن» و «نوشتن» به متفاوت بودن دعوت می‌کرد. او شیفته تشخیص بود و خرق عادت بودن را سخت می‌پسندید و از «عامی بودن» سخت بیزار بود. برای همین به عنوان

یک فیلسوف، دل‌آشوبه اصلی او آن بود که عادت‌ها و شیوه‌های مرسوم و متعارف اندیشیدن و دانستن را زیر سایه پاک‌کن قرار دهد و با پرسش بن‌افکن از «شرایط امکان» ظهور و بروز آن‌ها، بدهات و ضرورتشان را به چالش کشد.

او به ما می‌گوید: فلسفه سبکی از زیستن است و نه اراده به دانستن. فلسفه طریقی است برای آفرینش خود به گونه‌ای ویژه و متفاوت، راهی برای مراقبت و اداره خویش: «فلسفه چیست ... اگر آن عمل نقادانه‌ای نباشد که اندیشه را متمرکز بر خود کند؟ ... فلسفه عبارت از چیست، اگر کوشش و تقلایی برای دانستن این امر نباشد که چگونه و تا چه حدی ممکن است به شیوه‌ای متفاوت بیندیشیم، به جای آنکه آنچه را که از قبل می‌دانیم مشروعیت ببخشیم؟»؛ پس، «فلسفه» همان برگزیدن سبکی برای زندگی شخصی به‌منظور تغییر خویشتن است. بدین معنا فلسفه و اخلاق بر هم منطبق می‌شوند؛ هردو به دنبال امکان خلق سوژه‌ای آزاد و کنش‌گردد. غایت چنین زیستنی رهایی از قدرت ابژه‌ساز «دیگری» و دستیابی به رابطه‌ای متقابل و متقارن میان افراد هر جامعه است: اخلاق مقاومتی در برابر همگانی و نرمالیزه شدن.

او ما را به دیدن و اندیشیدنی متفاوت که منتهی به تفاوت در زیستن و کشف یک خودآیینی شخصی می‌شود، به نوعی «اخلاق مقاومت»، یعنی وفاداری به خویشتن، فرامی‌خواند و به قانون‌زدایی از اخلاق و جست‌وجوی سلوکی شخصی برای اخلاق و اخلاق خطر کردن، پرهیز از هرگونه قضاوت و ارزش‌دآوری کلی فرامی‌خواند. به ما می‌آموزد که می‌توان به جای بررسی جنبش‌های فکری به شیوه تاریخ‌اندیشه‌ها، که در آن اندیشه‌ها مقدم بر ماده به بررسی می‌آیند، یا بدان شیوه که ایدئولوژی‌ها یا نظریه‌ها اوضاع مادی را بیان می‌کنند، نظام‌های کنش را تجزیه و تحلیل کرد. او به ما می‌آموزد: از آنجاکه مرز بین گفتن (گفتار) و کردن (کردار)، مثل مرز بین دیدن و سخن گفتن، همیشه ناپایدار است، «نظام‌های کنش» را نمی‌توان تا حد نوعی کنش یا عمل غیرتاریخی تقلیل داد. به دیگر سخن، او از ما می‌خواهد که از فراق‌کنی «معنی» به درون تاریخ اجتناب کنیم. فوکو در نظم اشیا: دیرینه‌شناسی علوم انسانی، با ما از محور انسان و کنش‌گر، همچون نقشی که بر شن‌های ساحل دریا کشیده می‌شود، سخن می‌گوید.

هرآنچه را هست معلول مادی و اعمال مادی می‌داند و برای ابژه‌ها، هیچ معنای ذاتی‌ای قائل نمی‌شود. تاریخ را نیز فاقد هرگونه نظم ذاتی می‌داند و تأکید می‌کند: تاریخ همواره از منظر حال حاضر (تاریخ اکنون) نوشته می‌شود یا به بیان دیگر، نوشتن تاریخ گذشته به معنی از نو دیدن آن است. عمل را به شیوه اندیشیدن تبدیل می‌کند؛ شیوه اندیشیدنی که «منطق، راهبرد، گواه و دلیل» خاص خود را دارد. شیوه‌های اندیشه و اندیشیدن، فهم و فهمیدن همواره در فرایند تغییرند؛ معرفت‌شناسی این تغییرات را به عنوان «دستور زبان» تولید دانش مورد تدقیق و مذاقه قرار می‌دهد. اندیشه را نباید فقط در فرمول‌بندی‌های نظری مادی، مانند فرمول‌بندی‌های فلسفه و علم جست‌وجو کرد؛ آن را می‌توان و باید در تمام شیوه‌های سخن گفتن، عمل کردن یا رفتار کردن که فرد در آن‌ها به عنوان سوژه فراگیری، سوژه اخلاقی و حقوقی، سوژه آگاه از خود و دیگران ظاهر می‌شود و عمل می‌کند، تحلیل کرد. البته سوژه از نظر فوکو، نه عاملی عام و جهان‌شمول، بلکه فاعلی شخصی و فردی است که محصول رابطه‌ای است که فرد با خودش برقرار می‌سازد تا بتواند دگرگون و متفاوت شود.

این اندیشه‌ورز متفاوت تفاوت‌ها، با ما از نوعی اخلاق زیبایی‌شناسانه، که برآمده از بطن «رابطه خود با خود» یا کردارهای زاهدانه‌ای است که فرد بر خویشتن اعمال می‌کند تا خود را به زیباترین صورت بیافریند و در نتیجه به سوژه یا هویتی ویژه دست یابد، سخن می‌گوید. فوکو در همین فضا تصریح می‌کند: «همگان‌وارگی‌های اخلاقی»^۱ در جست‌وجوی قواعد عام برای سوژه‌ای کلی است، خودبه‌خود و بلاواسطه ضرورت «شناخت دیگران» یا بسط «اراده به دانستن»^۲ به منظور کنترل و اطاعت پدیدار می‌شود. غایت این نگاه کشف «انسان نرمال و همگانی» است: تبدیل انسان به ابژه‌های کلی معرفت.

فوکوی تبارشناس، همچون تاریخ‌نگاری نه‌چندان شبیه تاریخ‌نگار، تأکید می‌کند: هیچ‌گونه ماهیت ثابت یا قاعده بنیادین و یا غایت متافیزیکی وجود ندارد که موجب تداوم تاریخ شود، بلکه باید پیوسته شکاف‌ها، گسست‌ها و جدایی‌هایی را

که در حوزه‌های گوناگون معرفتی وجود دارند جست‌وجو کرد. باید «رویدادها را در همان جایی نشان گرفت که کمتر از هر جای دیگری، انتظارشان می‌رود و در همان چیزی سراغشان رفت که بدون تاریخ شمرده می‌شوند. باید با مرکززدایی از تولید نظری، امکان شورش دانش‌های تحت‌انقیاد را فراهم آورد. باید به احیای تجربه‌هایی همت گماشت که در زیر پای نظریه‌پردازی‌های عام درنور دیده شده‌اند.

این اندیشه‌ورز متفاوت، همچنین از ما می‌خواهد دیوانگی و عقل را محصول فرایندهای تاریخی و نه مقولات عینی جهان‌شمول بدانیم، به لذت از طریق قاعده‌مند کردن و منضبط کردن خود به جای رفتار بی‌بندوبار یا سهل‌انگار بیندیشیم، به امر نااندیشیدنی بیندیشیم، در همبستگی اخلاق و آزادی تأمل کنیم، به کثرت تعبیر بیندیشیم و معرفت را نمایش حقیقت امور ندانیم، توفیق هر گفتمان را در گرو رابطه آن با شبکه قدرت بدانیم، هر گفتمان را رژیم حقیقتی بدانیم که هویت، فردیت، ذهنیت و کردارها را متعین می‌سازد، به فعالیت معنابخش سوژه خودمختار و آزاد به دیده تردید بنگریم، تحلیل رفتار آدمی را در پرتو الگوی صوری قاعده‌مندی قرار ندهیم، بر فرایندهای عمومی تاریخ تأکید نورزیم، بلکه خصلت منفرد و پراکنده رخدادهای تاریخی را برجسته کنیم، به «گشتاوری» به جای «تغییر» بیندیشیم، یعنی تلاش کنیم به‌طور جزئی چگونگی گشتاوری عناصر متفاوت، خصایص روابط نظام‌های صورت‌بندی، روابط میان قواعد مختلف صورت‌بندی و روابط میان گفتمان‌های گونه‌گون را مورد تدقیق و مذاقه قرار دهیم.

فوکو با شورش علیه منظر و نظرهای مرسوم و مألوف در عرصه قدرت، قدرت را نه صرفاً در ارتباط با سازوکارهای ساختارهای رسمی یا در قالبی صرفاً سیاسی، بلکه به مثابه امر منتشر در تمامی حوزه‌های اجتماعی تعریف می‌کند. با این متفاوت اندیشیدن به مفهومی کهن به نام قدرت، او از ما نمی‌خواهد که از زیست‌جهان «واقعاً موجود» خود فاصله بگیریم، بلکه از ما می‌خواهد در مسیر دیگری گام بگذاریم که ما را زودتر به «اقتصاد جدید روابط قدرت» می‌رساند، راهی که تجربی‌تر، دارای ارتباط نزدیک‌تر با وضعیت جاری ما و متضمن رابطه بیشتری میان نظریه و عمل است. این راه عبارت است از اینکه اشکال مقاومت در مقابل انواع مختلف قدرت را به عنوان نقطه عزیمت خود اتخاذ کنیم.

دل آشوبه اصلی رویکرد تبارشناختی فوکو در این کتاب «قدرت» است. فوکو از ما می‌خواهد در برابر رویکردهایی که قدرت را چیزی می‌دانند که می‌توان آن را به شیوه تملک کالا تصاحب کرد و قدرت را قدرت انضمامی می‌دانند که هر فردی می‌تواند داشته باشد و می‌تواند تمام یا بخشی از آن را واگذار کند تا قدرت یا حاکمیتی سیاسی را ایجاد کند و یا رویکردهایی که سازوکار قدرت را سرکوب می‌دانند: قدرت اساساً چیزی است که سرکوب می‌کند، قدرت چیزی است که طبیعت، غرایز، طبقه‌ای یا افراد را سرکوب می‌کند و یا بنیان رابطه قدرت را در برخورد جنگ آسا بین نیروها جست‌وجو می‌کنند، به این مهم بیندیشیم که قدرت چیزی داده‌شده، مبادله‌شده یا بازگشت داده‌شده نیست، بلکه چیزی است که اعمال شده است و تنها در کنش وجود دارد. قدرت اساساً استمرار و تجدید روابط اقتصادی نیست، بلکه در اساس، در ذات خود، رابطه نیرو است. او همچنین به ما می‌گوید که باید به روابط چندگانه قدرتی بیندیشیم که بدن اجتماعی را درمی‌نورد و آن را ترسیم و تأسیس می‌کند؛ این روابط چندگانه قدرت باید به گفتمان حقیقت متصل باشند و از رهگذر تولید، انباشت، گردش و به کار انداختن گفتمانی حقیقی استقرار یابند و عمل کنند. باید پذیریم قدرت، ما نمی‌تواند اعمال شود، مگر اینکه اقتصاد خاصی از گفتمان‌های حقیقت، در آن هر پایه آن و در نتیجه آن عمل کند. ما باید قدرت را درک و فهم کنیم، آنجا که مویر^۱، می‌شود و در محلی‌ترین شکل‌ها و نهادهایش، به‌ویژه در جاهایی که این قدرت، عد حق سازمان‌دهنده و ترسیم‌کننده خود را نقض می‌کند، از آن‌ها عدول می‌کند. و در نهادها احاطه می‌شود، در تکنیک‌ها تجسم می‌یابد و وسایل مادی‌ای برای داخله گاهی خشونت‌آمیز تحصیل می‌کند. فوکو از ما می‌خواهد از منظری تاریخی و از پایین بینیم که سازوکارهای کنترلی چگونه می‌توانند براساس حذف و سرکوب^۲، وارد عمل شوند و این پدیده‌های سرکوب و حذف چگونه ابزارها و منطق خود را پایه‌گذاری می‌کنند و در سطح واقعی خانواده و پیرامون بی‌واسطه آن، یا در سلول‌ها یا پایین‌ترین لایه‌های جامعه، نیازهای معینی را برآورده می‌سازند. او همچنین از ما می‌خواهد نشان دهیم که کارگزاران آن‌ها چه و که بوده‌اند و این کارگزاران را در میان کارگزاری واقعی بجویم که در پیرامون بی‌واسطه، یعنی خانواده، والدین، اطباء،

پایین‌ترین لایه‌های سیاست‌های پلیس و غیره جست‌وجو کنیم و ببینیم چگونه این سازوکارهای قدرت، در لحظه‌ای معین، و در پیوندی خاص با دسته مشخصی از دگرگونی‌ها و به تبع آن‌ها، از لحاظ اقتصادی سودآور و از لحاظ سیاسی مفید شده‌اند. ما باید به جای سوق دادن سازوکارهای قدرت به سوی عمارت حقوقی حاکمیت، دستگاه دولتی و ایدئولوژی‌های ملازم آن، تحلیل قدرت را به سوی عملکردهای مادی، اشکال منقذسازی و پیوندهای بین نظام‌های محلی منقذسازی و کاربردهای آن‌ها در یک سو و دستگاه‌های دانش، از سوی دیگر، سوق دهیم؛ به بیان دیگر، باید مدل لویاتان را کنار بگذاریم و قدرت را بیرون از قلمرو ترسیم‌شده با حاکمیت حقوقی و نهاد دولت به تأمل بنشینیم. این نوع قدرت غیرحاکمه که می‌توان آن را «قدرت انضباطی» نامید، متضمن حداقل هزینه و حداکثر اثربخشی است. این قدرت از طریق، بر پایه و درست در بازی ناهمگونی حق عمومی حاکمیت و سازوکارهای چندریختی انضباط اعمال می‌شود. تقریباً به این معنی که از یک سو، نظام مطلق و آشکار حق و از سوی دیگر، انضباط‌های خاموش و پنهانی را داریم که در نقاط زیرین و در سایه‌ها عمل می‌کنند و زیرزمین خاموش سازوبرگ‌های عظیم قدرت را می‌سازند. درواقع، انضباط‌ها دارای گفتمان خاص خود هستند. انضباط‌ها دستگاه‌های دانش، دانش‌ها و گستره‌های چندگانه تخصص را می‌آفرینند. وقتی دستگاه‌های خلاق برای شکل دادن به دانش و تخصص فراهم باشند، آن‌ها فوق‌العاده ابداع‌گرند و از گفتمان پشتیبانی می‌کنند. انضباط‌ها کد قانونی مقرر نمی‌کنند، بلکه کد بهنجارسازی مقرر می‌کنند و الزاماً به افقی تئوریک اشاره دارند. این افق تئوریک نه عمارت قانون، بلکه قلمرو علوم انسانی است.

فوکو به ما می‌گوید نظارت و کنترل پایا و پویا بر جوامع امروزی مستلزم قدرت پنهانی است که جانشین قدرت آشکار شاه شود. تحقق این مهم مستلزم غیرفردی کردن قدرت و پاره‌پاره کردن جامعه تا سطح اجزایی بی‌نشان و بی‌هویت است. حکومت‌ها توأمان به سمت مرئی ساختن هرچه بیشتر قلمروهای نامرئی و بالعکس پیش می‌روند و گستره چشم خود را وسعت می‌بخشند و قلمروهای متمرکز نگاه خود را تکثیر می‌کنند و مدارس نظامی، اردوگاه‌ها، درمانگاه‌ها، تیمارستان‌ها، زندان‌ها ... را همه و همه به رصدگاه‌های انسانی خود تبدیل می‌کنند.

این حکومت‌ها سخت در تلاش‌اند تا چشمانشان همچون «چشمان خداوند»، که «ناظر و قاضی همه‌جا حاضر» است و بر جزئی‌ترین و ناچیزترین امور احاطه دارد و هر تکانه و لغزشی را ثبت و ضبط می‌کند، مهندسی شوند. آنان به هر امر جزئی از آن‌رو که می‌تواند (و باید) تجلی‌گاه ارادهٔ آنان باشد، اهمیت قائل می‌شوند و به هر فرد به‌عنوان جزئی از جامعه می‌آموزند که تنها از رهگذر نظارتی دقیق و مراقبتی پایا که در خلوت و جلوت با اوست، می‌تواند به تهذیب نفس و خودسازی واصل شود.

حکومت‌های مبتنی بر زیست‌قدرت، تلاش دارند در پروسهٔ زمانی مشخصی «جامعهٔ مراقبهٔ خود» را جایگزین «جامعهٔ مراقبتی» کنند که هدفش نه مراقبهٔ خود، بلکه ادارهٔ دیگران است. از نظر آنان، زمان نظارت و کنترل انسان‌ها از طریق شبکه‌بندی سفت‌وسخت مکان و کنترل تک‌تک خانه‌ها گذشته است. دیگر گزیده‌ها نمی‌توانند در هر خانه را از بیرون قفل کنند و کلید آن را به داروغه تحویل دهند. نگاه مراقب، دیگر نمی‌تواند همه‌جا حضور داشته باشد. دیگر نمی‌توان قدرت را از طریق هجوم پلیس و به شکلی آشکار و رؤیت‌پذیر اعمال کرد. دیگر نمی‌توان به «انضباط محاصره‌ای» امید داشت. امروز باید از الگویی انضباطی پیروی شود که امکان سراسرینی با مشخصهٔ رؤیت‌ناپذیری را فراهم می‌آورد. امروز نهادهای حکومتی دیگر نباید از زور استفاده کنند، بلکه باید قدرت را در وجود خاطی نهاده‌اند کنند. در جوامع پیچیدهٔ امروز، حکومت‌ها نیازمند طراحی جامعهٔ سراسرینی هستند که به‌صورت نوعی آزمایشگاه قدرت و همچون ماشین اعجاب‌انگیزی که بر پایهٔ خواست‌ها و تمایل‌های بسیار متفاوت، اثرها و نتایج همگونی از قدرت را می‌سازد، عمل کند. چنین جامعه‌ای (سراسرین) آنان را قادر می‌سازد تا به کمک تکنیک‌های کنترلی و مشاهده‌گرانه، افزون بر کنترل محیط‌های جمعی، در ساختِ خصوصی افراد نیز چنان نفوذی کنند که از آن‌ها موجوداتی کاملاً مطیع و در دسترس بسازند. برای تضمین چنین انقیادی، باید هویت شهروندان از عنصر شناختی هستهٔ عقلانی فردیت تهی شود و آحاد جامعه به‌مثابهٔ ابژهٔ معرفت خود، بازآفرینش شوند و رفتار زندگی روزمره در خانواده، مدرسه و محل کار از طریق روابط اجتماعی و ازسوی روابط قدرت شکل داده شود و تدبیری اندیشیده شود

تا افراد در بافت‌های اجتماعی به خودتنظیمی پردازند و رفتار خود را تنظیم کنند. فوکو در پایان جلد نخست تاریخ جنسیت، فرایندی را خلاصه می‌کند که از طریق آن، درست در آستانه عصر جدید، حیات طبیعی در مکانیسم‌ها و محاسبات قدرت دولتی ادغام می‌شود و سیاست به زیست - سیاست^۱ بدل می‌شود. فوکو می‌نویسد: «برای هزاره‌ها انسان همان چیزی باقی ماند که نزد ارسطو بود: جانوری زنده که دارای قابلیت اضافی تجربه هستی سیاسی نیز هست؛ انسان مدرن جانوری است که سیاستش هستی او را در مقام موجودی زنده زیر سؤال می‌برد»؛ در نظر فوکو، «آستانه مدرنیته زیست‌شناختی» هر جامعه در همان نقطه‌ای قرار دارد که در آن، گونه و فرد در مقام یک بدن زنده صرف، محل نزاع استراتژی‌های سیاسی آن جامعه می‌شوند.

از ۱۹۷۷ بدین سو، کانون درس‌گفتارهای فوکو در کلژ دو فرانس رفته‌رفته از «دولت حاکم بر قلمرو» به «دولت حاکم بر جمعیت» و پیامد آن انتقال یافت، یعنی مهم‌تر شدن حیات زیست‌شناختی و سلامتی ملت به مثابه موضوعی برای قدرت حاکم، قدرتی که سپس به تدریج به نوعی «اداره کردن آدمیان» تبدیل شد. «حاصل این امر نوعی حیوانی شدن انسان است که به یاری پیچیده‌ترین تکنیک‌های سیاسی تحقق می‌یابد. برای نخستین بار در تاریخ، امکانات علوم اجتماعی معلوم می‌شوند و بلافاصله در پی این امر، هم محافظت از زندگی و هم به راه انداختن هولوکاست ممکن می‌شود؛ از این منظر، بدون مهار انضباطی تحقق یافته به لطف زیست‌قدرت جدید، رشد و پیروزی سرمایه‌داری مشخصاً ناممکن می‌بود، مهار یا کنترلی که به یاری مجموعه‌ای از تکنولوژی‌های مناسب، به تعبیری، همان «بدن‌های دست‌آموز»ی را خلق کرد که بدن‌ها نیاز داشت.

فوکو، همچنین درباره «حکومت‌اندیشی» با ما سخن می‌گوید و می‌آموزد: حکومت از طریق «عقلانیت‌ها و تکنولوژی‌ها به کار تولید سوژه‌ها (شهروندان تحت حاکمیت) و ساختارهای مطلوب خود می‌پردازد. با مفهوم حکومت‌اندیشی او تلاش می‌کند مرز میان حوزه‌های زندگی شخصی، اقتصادی و اجتماعی و نیز میان

حوزه عمومی - خصوصی، برنامه‌ها یا عقلانیت‌ها و تکنولوژی‌های حکومت، امر سیاسی و امر اجتماعی، امر محلی و غیرمحلی و غیره را بردارد و به اجتماع به مثابه ابزار مرکزی حکومت بنگرد. افزون بر این، در چهارچوب این مفهوم، فوکو به ما یادآور می‌شود که تکنولوژی‌های جدید «حاکمیت از مرکز» را به وسیله ابزارهای حاکمیت از راه دور اعمال می‌کنند. در این نوع حکومت، خودمختاری و مسئولیت‌پذیری شهروندان افزایش داده می‌شود، اما در عین حال شهروندان را به مثابه «سوژه‌های حکومت» در چنبره‌ای از اشکال جدید تنظیم، نظیر ممیزی، بودجه‌بندی، استانداردها، مدیریت ریسک و غیره گرفتار می‌سازد.

«امروز چه اتفاقی می‌افتد؟ اکنون چه اتفاقی می‌افتد؟ و این «اکنون» که همه ما در آن زیست می‌کنیم، چیست؟» برمی‌آییم و سخت دل‌مشغول «تاریخ اکنون» خود می‌شویم؛ همچون او در صدد امتناع از آنچه هستیم و یا انکار چیرستی‌مان برمی‌آییم و از گره خوردن به هویت‌هایی که در معرض آن‌ها هستیم، دوری می‌گزینیم؛ با روابط پیچیده قدرت و دانش، قدرت و حقیقت، قدرت و مقاومت و نقش این روابط در تولد سوژه و فرایند سوژه‌شدگی آشنا می‌شویم؛ با مسیرهایی که در آن‌ها مردم در سوژه‌سازی خود توسط اعمال قدرت بر خودشان، پیوند دادن خود به تعاریف علمی یا اخلاقی درباره کیستی خود سهیم می‌شوند (یا به بیان دیگر، «اخلاق»)، آشنا می‌شویم؛ انگیزه می‌یابیم تا در برابر حقایقی که علوم انسانی بیان می‌کنند، اشکال جدید دولت که ما را سوژه می‌کنند و حتی تعاریف خودمختارانه آشکار ما از خود، مقاومت کنیم. می‌آموزیم در شرایطی که احساس می‌شود هیچ راه برون‌رفتی از انقیاد وجود ندارد و فقط می‌توانیم سلطه را با سلطه دیگر جابه‌جا کنیم، چگونه به آزادی و فرار از همه محدودیت‌ها بیندیشیم. می‌آموزیم که صرفاً با شکل دادن به هدف است که می‌توانیم به هستی‌ای که به گونه تحمل‌پذیری سبک و سنگین است دست یابیم، نه به جهانی بدون قدرت، بلکه به جلوگیری از تصلب روابط استراتژیک درون الگوهای سلطه از رهگذر قائل شدن به بی‌انتهایی روابط مبارزه‌جویانه بیندیشیم. می‌آموزیم در فاصله میان دو قطب قدرت، یعنی محدودیت و آزادی، هیچ قدرتی نیست که نامحدود باشد و گستره‌ای از ظرفیت‌های آزاد نداشته باشد؛ می‌آموزیم هر شیوه حکومت مستلزم محدودیت‌هایی است که به‌طور

ذاتی گرایش به تثبیت، تصلب و ماندگار شدن دارد، روابطی که اشکال جدید سوژگیویتیته در آن‌ها رشد می‌کنند و پیامد آن‌ها سیاست‌هایی مطلوب هستند که امکانات را برای مبارزه‌جویی نهادینه می‌کنند. به جای اینکه صرفاً به این موضوع بیندیشیم که سوژه‌ای وجود دارد که به کل اثر هنری معنا می‌بخشد، به شرایط امکان تألیف نیز می‌اندیشیم و به تألیف جایگاهی بینامتنی اعطا می‌کنیم که در آن سوژه گزاره‌هایش را بیان می‌کند، جایگاهی که پیش از سخنان مؤلف وجود داشته است. می‌آموزیم امر شخصی امر سیاسی است. می‌آموزیم نیاز به عقلانی بودن به هر قیمتی و وفادار بودن به سستی عقل‌گرا را به منزله باج دادن به روشنگری دانسته و آن را رد کنیم. می‌توانیم از «سوژه‌های خودآیین» سخن بگوییم که آزادند، نه به این دلیل که آن‌ها به «هسته ذاتی عقلانیت» مقید بوده‌اند، بلکه به این دلیل که توانسته‌اند از محدودیت‌هایی تخطی کنند که آن‌ها را به عنوان آنچه هستند بر ساخته است. می‌آموزیم که چگونه سوژه‌های سیاسی بیشتر به عنوان نتایج (افعال) قدرت بر ساخته می‌شوند، تا اینکه حاصل چگونگی استقرار یا تصویب حاکمیت سیاسی به وسیله کنش‌های «کنندگان» یا سوژه‌ها باشند. متوجه می‌شویم که معنادار بودن گفتمان علوم انسانی صفت باطنی آن نیست، بلکه به وسیله شرایط امکان آن اعطا می‌شود، شیوه‌ای که انسان‌ها جهان را تفسیر کرده است تا آن را معنادار سازند، به چشم‌انداز فردی و مورد علاقه آن‌ها بستگی دارد. می‌آموزیم که باید گفتمان را به عنوان خشونت‌ی که بر چیزها روا می‌داریم یا به هر روی به مثابه کرداری که ما به آن‌ها تحمیل می‌کنیم دریابیم. درمی‌یابیم که بهبود زندگی بیشتر منوط به کثرت ناهمگونی است تا اینکه حاصل تحمیل الگویی واحد از سوژگیویتیته و اخلاق انسانی باشد. می‌آموزیم تلاش‌هایی که برای تفسیر دوباره خویشتن انجام می‌دهیم باید در برابر شبکه‌های قدرت/دانشی که سوژه‌ها را برمی‌سازند مقاومت کند؛ با چهره دیگر از سیاست تحت عنوان «سیاست پرسشی» آشنا می‌شویم که به وسیله چشم‌اندازی سیاسی از پیش‌پناشده متعین نشده است و تمایلی به سمت تحقق برخی از طرح‌های سیاسی معین ندارد و علاقه‌مند به چالش با چیزی است که وجود دارد، نه ارائه جایگزین‌ها.

با فوکو در این کتاب همچنین می‌آموزیم: محدودیت‌های شناخت مبنایی

اثباتی برای امکان دانستن فراهم می‌آورند؛ آنچه ما را مجاز به متمایز کردن گفتمانی می‌کند وجود قواعد صورت‌بندی برای تمامی ابژه‌های آن ... عملکردها ... مفاهیم ... و گزینه‌های نظری آن است. انسان نه مبنایی برای شناخت که یکی از نتایج آن است. انسان، سوژه یا مؤلف را نمی‌توان به‌عنوان مبنا، منشأ یا شرایط امکان گفتمان محسوب کرد، بلکه سوژه را می‌توان به‌عنوان عنصری درون زمینه گفتمانی دانست، فضای ویژه‌ای که سخن گفتن یا نوشتن را امکان‌پذیر می‌سازد. گفتمان تجلی آشکار و شکوهمندی از سوژه‌ای سخن‌گو، شناساگر و اندیشمند نیست، بلکه کلیت است که در آن چندپارگی و گسستگی سوژه از بین می‌رود. قدرت و دانش کاملاً مستلزم یکدیگرند. شیوه‌های حکومت پدیده‌هایی (از قبیل شمار فزاینده‌ای از مردم) را به ابژه‌هایی (از قبیل جمعیت) که پذیرای مطالعه علمی هستند تبدیل می‌کند؛ شیوه انقیاد انضباط است. انضباط افراد را می‌سازد، این تکنیک خاص قدرت است که افراد را هم به‌عنوان ابژه‌ها و هم ابزارهای اعمال آن در نظر می‌گیرد. قدرت به همان اندازه که سرکوبگر است مولد نیز هست؛ شکل دادن خویشتن خود به‌عنوان سوژه‌ای اخلاقی نیازمند کردارهای نفس است. این کردارها به گونه‌ای «تکنولوژی‌های نفس» را برمی‌سازند که افراد به‌واسطه خودشان یا با کمک شمار معینی از عملکردها بر جسم و روحشان، افکار، رفتار و شیوه بودنشان تحت‌تأثیر قرار می‌گیرند به‌نحوی که خود را به‌منظور کسب خوشبختی، خلوص، فرزاندگی، تکامل و یا جاودانگی دگرگون می‌کنند. حکومت رابط بین اخلاق و سیاست است؛ به بیان دیگر، حکومت (حکومت‌مندی) زاده میثاق میان تکنولوژی‌های سلطه بر دیگران و بر خویشتن است. هنر حکومت ایجاد پیوستگی میان عرصه‌های سه‌گانه دولت، نفوس و خانوارهاست.

بالاخره، با فوکو در این کتاب به فلسفه سیاسی‌ای می‌اندیشیم که حول مسئله حاکمیت بنا نشود. این کتاب در پی ایجاد جغرافیای مشترک بین امر فلسفی و امر سیاسی است و برای نیل به این مهم، نه تنها آموزه‌های سیاسی فوکو که تمامی فضای اندیشگی او مورد کنکاش قرار می‌گیرد. اما با فوکو در این کتاب نمی‌آموزیم که این تخطی عملی فراسوی شیوه زندگی هم‌جنس‌گرایانه چه صورت و سیرتی دارد. به‌عنوان «ما»ی استعمارزده و استثمار و استعمارشده نمی‌آموزیم که راه‌هایی

از هژمونی گفت‌وگو مسلط و امپراتوری فرهنگی جدید کدام است. نمی‌آموزیم که براساس چه ایده‌ای اجبایی‌ای باید در سلب آنچه هستیم، قیام کنیم و نمی‌گوییم که چه تضمینی برای رهایی در این «امتناع» و «سلب» نهفته است. نمی‌آموزیم که چگونه تنوع در روابط و لذت‌ها، می‌تواند اصول اخلاقی مقاومت دائم در برابر بهنجارسازی باشد و نمی‌گوییم در ازای این تنوع در روابط و لذت‌ها، از کدامین اصول اخلاقی باید عبور کنیم. به‌عنوان یک «دگر بیرونی»^۱ نمی‌آموزیم که راه برون‌شدن ما از چنبره هویتی غرب‌ساخته، توأمان همراه و همسو با امتناع آنچه هستیم، خود چگونه ممکن و میسر است. نمی‌آموزیم که با فاصله گرفتن از سوژگی‌های رایج باید به کدام سو روان شویم، به‌سوی کدامین افق باید ره بسپاریم و برای این طی مسیر چرا، چگونه و چگونه باید خود و دیگران را توجیه کنیم. نمی‌آموزیم که جامعه مردمان و گروه‌های مختلف اجتماعی و هویتی باید چه مراحل را طی کنند، چه آموزش‌هایی را ببینند، به چه صفاتی متصف شود، از چه نوع فناوری‌های قدرتی برخوردار شوند، به چه آگاهی‌های تاریخی دست یابند تا به مرحله امتناع از آنچه هستند، نائل آیند و تا علیه محدودیت‌ها شورش کنند. نمی‌آموزیم که با آن‌گونه سیاستی که آنچه نمی‌توان به پایان رساند و آنچه را نمی‌توان حل کرد با آغوش باز می‌پذیرد، چگونه می‌توان به سنگینی غیرقابل تحمل سلطه‌های گوناگون خارجی و داخلی پایان داد و گسستی در قدرت سرکوبگر و سوژه‌ساز ایجاد کرد. نمی‌آموزیم در فضای اندیشگی فاقد «تجویز» فوکویی، چگونه می‌توانیم خویش را تیمار کنیم، عاشقانه آزادی‌مان را دوست بداریم، با کدام منطق و کدام هدف عمل کنیم و مشق آزادی کنیم.

فوکو با وجود تلاش برای درانداختن طرح نظری جدید در عرصه سیاسی، کاملاً واقف بود در اندیشه و تحلیل سیاسی، هنوز سر پادشاه قطع نشده است. مطالعه سیاست با فاصله گرفتن و جدا شدن از گفت‌وگو سیاسی، فلسفی، حقوقی حاکمیت و قانون که بر اندیشه و تحلیل سیاسی ما غالب است. در همین جا فوکو از «بازگشت‌های دانشی» با ما سخن می‌گوید که «نقد محلی» را امکان‌پذیر

۱. غرب همیشه شرق را همچون «دیگری» تعریف کرده است.

می‌سازند. به تصریح او، درست است که در سال‌های اخیر، غالباً با مضمون تمام‌وکمالی چون «زندگی، نه دانش»، «امر واقعی، نه فضل» و «پول، نه کتاب» مواجه بوده‌ایم، دست‌کم در سطح ظاهری، به نظر می‌رسد که زیر کل این مضمون، از طریق آن و حتی در چهارچوب آن، شاهد چیزی بوده‌ایم که می‌توان آن را شورش دانش‌های تحت‌انقیاد نامید. مقصودم از «دانش‌های تحت‌انقیاد» دو چیز است؛ از یک سو، به درون‌مایه‌های تاریخی‌ای اشاره دارم که در انسجام‌های کارکردی یا نظام‌بندی‌های صوری مدفون یا مکنون شده‌اند؛ به بیانی عینی‌تر، مسلماً این نشانه‌شناسی زندگی در تیمارستان یا جامعه‌شناسی بزهکاری نبود که نقد مؤثر تیمارستان یا زندان را امکان‌پذیر ساخت. درواقع، این ظهور درون‌مایه‌های تاریخی به‌تنهایی ما را قادر می‌سازند تا خطوط متمایزکننده در رویارویی‌ها و مبارزه‌هایی را ببینیم که ترتیبات کارکردی یا سازمان‌دهی‌های نظام‌مند برای پوشاندنشان طراحی شده‌اند؛ بنابراین، دانش‌های تحت‌انقیاد بلوک‌های دانش‌های تاریخی‌اند که در مجموعه‌های کارکردی و نظام‌مند حضور داشتند، اما پوشانده شده بودند و نقد می‌توانست با استفادهٔ مسلماً کافی از ابزارهای تحقیق، وجودشان را آشکار سازد؛ دوم، به عقیدهٔ من باید دانش‌های تحت‌انقیاد را در معنایی دیگر، و از لحاظی به‌منزلهٔ چیزی کاملاً متفاوت درک کرد. وقتی می‌گوییم «دانش‌های تحت‌انقیاد»، به مجموعهٔ کاملی از دانش‌هایی نیز اشاره دارم که به‌منزلهٔ دانش‌های غیرمفهومی یا دانش‌های کم‌شرح و بی‌سط، از آن‌ها سلب صلاحیت شده است: دانش‌های خام، دانش‌های فرو - پایگان^۱، دانش‌هایی که پایین‌تر از سطح مطلوب فضل و علمیت قرار دارند.

اما به‌رغم این طراوت و بداعت اندیشگی، نباید در فوکو متوقف شد. فوکو را باید خواند اما نباید متفاوت بودن از او و متفاوت اندیشیدن از او را فراموش کرد. تفاوت اندیشه‌های او تفاوتی بود در زنجیرهٔ بی‌پایان تفاوت‌ها؛ پس باید با او بود، در او تأمل کرد، تعمق کرد، تفکر کرد، تردید کرد و گذر کرد. باید به «تفاوت»های او با دیده‌ای متفاوت نگریست. باید به گرانیگاه، خاستگاه، حواله تاریخی و فرهنگی و ساختار متفاوت اندیشهٔ او توجه داشت. باید با تصویری که فوکو از خود

۱. مراد دانش‌هایی است که در گفتمان مسلط شأن معرفتی ندارند.

ارائه می‌کند - «در بسیاری از خانه‌های شطرنج سیاست، می‌توان نشانی از حضور مرا یافت. خواه به صورت جداگانه و خواه توأمان، جایگاه من در این خانه‌ها به‌عنوانین مختلف مشهود است: به‌عنوان آنارشویست، چپ‌گرا، مارکسیستی متظاهر یا متمایز، فن‌سالاری در خدمت مکتب دوگل، نولیبرال و جز این‌ها. تقریباً می‌پذیرم که این مفاهیم غالباً معرف من هستند» - فاصله انتقادی خود را حفظ کرد.

به‌عنوان آغازی دیگر، می‌خواهم بر این گفته برخی از تفسیرکنندگان و منتقدین فوکو تأکید داشته باشم که فوکو را باید «روشن‌فکری خاص و انتقادی» دانست که تحت‌تأثیر اقتدار اصول عام یا مسئولیت‌های اجتماعی و سیاسی خاص نیست، بلکه براساس دانش و بینش گسترده تاریخی و مهارت‌های تحلیلی عمل می‌کند، نه «حماسه‌سرای ابدیت» و نه «استراتژیست زندگی و مرگ»، بلکه روشن‌فکری انتقادی که ابزار روشن‌فکری، یعنی آگاهی راهبردی و امکانات دیالکتیکی لازم برای مقاومت و مبارزه‌ای همه‌جانبه و فراگیر علیه «آنچه هستیم» و «آنچه می‌دانیم»، را فراهم می‌کند.

محمد رضا تاجیک

مقدمه

تمامی آثار فوکو را می‌توان در این پرسش خلاصه کرد: «وقتی کسی از شما مراقبت می‌کند، چه چیزی به شما می‌بخشد و چه چیزی از شما می‌ستاند؟». این پرسشی است که همواره هر فردی در زندگی شخصی و جمعی‌اش با آن مواجه می‌شود. فوکو نیز در آثارش با آن درگیر است.

همیشه چشمانی هستند که ما را می‌بینند و می‌پایند و از ما مراقبت می‌کنند. این چشم‌ها در همهٔ جوامع و موقعیت‌ها همواره حاضر بوده‌اند، هرچند اشکالشان متفاوت بوده است: چشمان استاد؛ چشمان خداوند؛ چشمان پدر یا مادر؛ چشمان پلیس؛ چشمان روان‌شناس؛ چشمان دوست و بسیاری چشم‌های دیگر.

در زیر این نگاه‌های خیرهٔ مراقبتگر، همیشه چیزهایی به دست می‌آمده و چیزهایی از دست می‌رفته‌اند. این چشمان مراقبه‌گر به ما نیکی، فضیلت، هنجارمندی، امنیت و سلامتی می‌بخشند. در کنار همهٔ این‌ها نگرانی‌های بسیار هم وجود داشته‌اند: از دست دادن آزادی و فردیت و خودآیینی و تکنیکی و تشخص. مانند مادری که به گونه‌ای از فرزندش حمایت و محافظت می‌کند که آن فرزند همواره کودک و نابالغ و مطیع باقی بماند و نتواند زندگی‌ای مستقل از مادر را در پیش بگیرد. این کودک هرچند شاید امنیت و سلامتی داشته باشد، اما دارای هیچ‌گونه هویت مستقلی نیست.

اگر بخواهیم این کلمات را جمع‌بندی کنیم، مسئله جز این نیست: گویی آدمیان همواره در میانه دوگانه «فضیلت یا آزادی» گرفتار آمده‌اند. «شما برای اینکه فضیلت‌مند باشید، باید از آزادی خویش صرف‌نظر کنید». «شما برای اینکه نیک و بهنجار باشید، باید از سوی دیگران تحت مراقبت و نظارت و کنترل قرار گیرید».

این دوگانه «فضیلت یا آزادی» یا به زبان فوکو مسئله مراقبت، مسئله بنیادین جوامع ماست. از دید فوکو، مسیحیت و مدرنیته، جوامع مبتنی بر مراقبت از دیگران هستند: شبان مسیحی از رمه‌اش مراقبت می‌کند و رمه را به مراتع و علفزارهای سرسبز رهنمون می‌شود. رمه بدون راهبری شبان، مسیر خویش را گم می‌کند و زندگی و سعادت خویش را از دست می‌دهد. شخصیت محوری و انسان کامل مسیحی، راهب است. راهب هیچ اراده‌ای مستقل از ارده مرشد و مرادش ندارد. اگر راهب بدون اجازه و رخصت استادش کاری انجام دهد، سرقت محسوب می‌شود. بدین معنا، تمام زندگی راهب، تحت مراقبت و سلطه دیگری بزرگ است. البته تقلیل اخلاق مسیحی به شبان‌کارگی، برگرفته از روایت مشهور نیچه از مسیحیت است که کاملاً قابل نقد و یک‌سویه است؛ دست‌کم روایت کمی یرگگور از مسیحیت یا حتی ماکس وبر در این تلقی نیچه‌ای - فوکویی نمی‌گنجند.

در مدرنیته هم با ظهور علوم انسانی و به شکل خاص، روان‌شناسی، اجتماع شهروندان تحت مراقبتی دائمی قرار می‌گیرد و همگان موظف می‌شوند که از هنجارهایی همگانی و مطلق پیروی کنند. در غیر این صورت، دیوانه، مجنون، شوریده و شیدا، بزه‌کار، نابهنجار یا آن‌رمال خوانده می‌شوند و جایگاه شهروندی آزاد را از دست می‌دهند. جامعه مدرن همان زندان سراسر بین بتسامی است، خانه‌ای شیشه‌ای که در آن کوچک‌ترین حرکات و لغزش‌ها و خلجان‌ها تحت نظارت و مراقبت چشم‌ها درآمده‌اند. جامعه‌ای که در آن جمعیت و توده‌ها دائماً رؤیت می‌شوند، بدون آنکه لحظه‌ای امکان دیدن و قضاوت کردن داشته باشند.

حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا این دوگانه فضیلت و آزادی تقدیر

ما آدمیان است؟ آیا ما ناگزیریم برای اینکه خوب و نیک باشیم، آزادی و فردیت خود را قربانی کنیم؟ از دید فوکو هیچ گونه ضرورت و تقدیری وجود ندارد. یونان باستان جامعه‌ای است که مراقبت و آزادی را در کنار هم گرد آورده است. فضیلت مند بودن یعنی آزاد بودن و آزاد بودن یعنی فضیلت مند بودن.

از دید فوکو، جامعه یونانی جامعه مراقبت از خود است و نه مراقبت شدن از سوی دیگران. هیچ انسانی بی نیاز از مراقبت نیست. به قول /پیکتوس، به زبان اگزیستانسیالیستی، زئوس یا خدایان ما را وانهاده‌اند به حال خویشان. خدایان سرنوشت زندگی‌هایمان را به دست خودمان سپرده‌اند، پس ما موظفیم که از این زندگی مراقبت کنیم. زندگی ما هر چیزی می‌تواند باشد، پس باید آن را به زیباترین شکل بیافرینیم. تفاوت انسان و حیوان در همین است: «انسان نیازمند مراقبت است، اما حیوان بی نیاز است از مراقبت». به زبان اگزیستانسیالیست‌ها، حیوانات زندگی‌ای تمامیت یافته و از پیش ساخته شده یا همان زندگی غریزی دارند، اما آدمیان پرتاب شده‌اند در پهنه وسیعی از امکان‌ها و بدیل‌ها و اگر از خویشان مراقبت نکنند، بی شک در میانه این موقعیت‌ها و بدیل‌های متضاد گم می‌شوند؛ مراقبت یعنی مراقبت از این آزادی.

پس مراقبت عنصری ضروری در زندگی آدمیان است. اما یونانیان معتقد بودند که ما باید خود از خویشان مراقبت کنیم و نه اینکه تحت مراقبت دیگران قرار گیریم و همچون بردگان یا کودکان زندگی را بگذرانیم. به زبان کانتی در رساله روشنگری چیست؟ مراقبت (روشنگری) یعنی خروج از کودکی به بلوغ و بزرگسالی، یعنی اینکه ما آن قدر بزرگ شویم که بتوانیم خود قوانین زندگی خویشان را بسازیم و بیافرینیم، یا به قول بودلر، مراقبت یعنی فرارفتن از هرآنچه طبیعت پیش از ما مستقر ساخته است و زیستن با ساخته‌های دست و ذهن خویش.

پرسش این است: آیا یونانیان باستان هیچ اعتقادی به «مراقبت شدن به وسیله دیگران نداشتند؟» یونانیان اگرچه غایت و هدف نهایی را مراقبت از خود می‌دانستند، اما مراقبت از دیگران را هم ضروری می‌پنداشتند. ما به دیگران

نیاز داریم: فرد برای اینکه نجاری یاد بگیرد باید این مهارت را از استادش بیاموزد، یا کودک برای اینکه راه رفتن بیاموزد، نیازمند مراقبت مادر است. ولی برای یونانی‌ها این مراقبت، موقتی است و هرگز مانند مسیحیت و روان‌شناسی شکل اطاعت دائمی به خود نمی‌گیرد. نزد فیلسوف برخلاف شبان مسیحی یا روان‌شناس، اطاعت، فضیلت نیست. سقراط / فیلسوف به عنوان استاد یونانی، ما را در زندگی همراهی می‌کند، برای اینکه بتوانیم به آزادی برسیم؛ همچون مادری که بعد از بلوغ فرزندش، زندگی‌اش را به خودش می‌سپارد و می‌گذارد فرزند خود برای خود تصمیم بگیرد و انتخاب کند.

از دید فوکو، جوامع مبتنی بر «مراقبت شدن از سوی دیگران» منتهی می‌شوند به شکل‌گیری روابط نامتقارن و یک‌سویه. در مسیحیت شبان یا کشیش و در مدرنیته جمعی از کارشناسان و متخصصان و نخبگان اجتماعی، سبک زندگی شهروندان را تعیین می‌کنند؛ وضعیتی که در دولت رفاه اتفاق می‌افتد؛ دولت رفاه سکولاریزه کردن رویه‌های شبان‌کارگی است. دولت رفاه وظیفه دارد که برای همگان، از تولد تا مرگ، امکانات پرستاری، درمانی، بیمه بیکاری و بیماری و مسکن و بازنشستگی و غیره فراهم آورد. بدین معنا جامعه دوپاره می‌شود: کسانی که متولیان هنجار و معرفت و مراقبت هستند در برابر توده‌هایی قرار می‌گیرند که امنیت و رفاهشان را به دیگران مدیون‌اند؛ بدین ترتیب، شکاف و نابرابری اجتماعی به نهایت خود می‌رسد.

نامتقارن و نامتقابل بودن از دو جنبه است:

۱) نابرابری در اعمال نیرو؛ ۲) نابرابری در تصاحب معرفت و نظارت و مراقبت. این دو بُعد در پیوستگی دانش / قدرت عرضه می‌شوند؛ نقطه اعمال معرفت همان نقطه اعمال قدرت است.

درواقع، در مسیحیت و مدرنیته، فرد برای فضیلت‌مندی و هنجارگرایی ناگزیر است که درگیر روابط نامتقارن و یک‌سویه شود؛ سراسربین مدرن بازی نامتقارن نگاه است: چشمانی که می‌بینند بدون آنکه دیده شوند. چشمانی که بر ما نظارت می‌کنند، بدون آنکه امکان نظارت بر آن‌ها باشد. نگاه‌ها یا صداها یا بی‌پاسخ، در چنین جهانی، رابطه دیالوگی یا مکالمه‌ای میان نیروها غایب است.

به اعتقاد فوکو، مسئله زهد در یونان باستان، در راستای نقدِ این روابط نامتقارن و یک‌سویه شکل می‌گیرد. در یونان باستان، فضیلت‌مندی اساساً با این روابط نامتقارن و نابرابر همسویی ندارد و در تضاد با آن‌هاست. یعنی اخلاق و زهد زیبایی‌شناسانه یونانی آنجایی ضرورت می‌یابد که آزادی و برابری حاکم است. زهد شیوه‌ای نظم و انضباط‌بخشی است. اما تفاوت زهد زیبایی‌شناسانه با زهد راهبانه مسیحی یا دیسیپلین مدرن آن است که در شکل «رابطه خود با خود» پدیدار می‌شود و نه در شکل «رابطه خود با دیگری». زهد یونانی زیبایی‌شناسانه است، بدان معنا که شخصی است. زهد در یونان باستان، در نقطه‌ای ساخته می‌شد که در آنجا هیچ سخنی از نهاد یا قانونی کلی نبود، بلکه قلمرو انتخاب شخصی بود. چنین زهدی بیش از آنکه شکل قانونی همگانی به خود بگیرد، در حکم امتیاز و زینتی برای شخص بود؛ بنابراین اخلاق خودانگیزگی و تفاوت بود. زهد زیبایی‌شناسانه در شکاف‌هایی پدیدار می‌شد که دولت‌شهر و عرف و قانون و دین به یکسان، آن را وانهاده بودند و هیچ نهاد قانونی مجازاتگری نبود که فرد مکلف به پیروی از آن باشد، مثلاً تک‌همسری عرف نبود و تخطی از آن هیچ مجازات نهادینی در پیش نداشت، اگرچه اخلاقیون برای زینت بخشیدن به زندگی خود بدان متعهد بودند؛ بنابراین، غایت زهد زیبایی‌شناسانه سوژه‌ای متفاوت بود و نه سوژه‌ای همگانی. بدین معنا ساختن و آفرینش سوژه مقید به هیچ نهاد یا قانون بیرونی نیست. به‌طور خلاصه می‌توان گفت که اگر سوژه مسیحی / مدرن، فردیتی را شکل می‌دهد که در تمامیتی فراگیر مستحیل شده است، سوژه یونانی نوعی فردیت متمایز و متفاوت را برمی‌سازد و می‌آفریند. از همین رو است که اخلاق مسیحی / مدرن همگانی و کلی و مطلق است، اما اخلاق زیبایی‌شناسانه یونانی، شخصی و مبتنی بر انتخاب‌های آزادانه و خلاقانه.

از این رو است که در یونان کلاسیک، نمونه مثالی رابطه فضیلت‌مندانه دوستی میان مردان آزاد بود و در روابط زنان و بردگان که شهروند به حساب نمی‌آمدند، سخنی از اخلاق و فضیلت نبود، فضیلت قلمرو آزادی بود. اما در هلنیسم، که به روابط همسران بر روابط دوستی برتری بخشیده شد، مسئله

فضیلت و اخلاق به روابط مردان و زنان انتقال یافت. هر جا روابط تاحدودی متقارن و دوسویه‌اند، مسئله زهد و فضیلت و اخلاق مطرح می‌شود.

بدین معنا، اگر با هابرماس موافق باشیم که فوکو یک «هنجارگرایی پنهان» است، آن‌گاه هنجار پنهان فوکویی چیزی نیست جز مفهوم برابری. چنین قرائتی از فوکو بی‌گمان او را از نیچه دور و به مارکس نزدیک می‌کند.

درنهایت، نگارنده می‌کوشد با تحلیل مفهوم قدرت نزد فوکو، نشان دهد که آنچه برای فوکو شر است، همین روابط نامتقارن و نامتقابلی هستند که از آن‌ها به سلطه یا هژمونی تعبیر می‌شود. روابط سلطه یک‌سویه و برگشت‌ناپذیر هستند و بدیل‌ها را حذف می‌کنند. ولی روابط قدرت اگرچه نامتقارن‌اند، اما برگشت‌پذیرند و هر لحظه دستخوش جابه‌جایی و وارونگی می‌شوند. بدین معنا، اگرچه در روابط سلطه، دیالوگ میان نیروها وجود ندارد، اما در روابط قدرت، دوسویگی و دیالوگ همواره حاضر است. نگارنده از این فهم فوکو از قدرت به این نتیجه می‌رسد که سوژه زیبایی‌شناسانه فوکویی در رمان یافت می‌شود و نه فلسفه و سیاستی که فوکو از آن سخن می‌گوید، نه همچون هابرماس، سیاستی مبتنی بر اجماع، بلکه سیاستی آنتاگونیستی است که به تضادها و تفاوت‌ها و نزاع‌ها مشروعیت می‌بخشد و عرصه سیاست را همچون عرصه بازی نیروها تصویر می‌کند که هر دم از بدیل‌های متفاوت پر و خالی می‌شود.

نقد هر جامعه مبتنی بر روابط نامتقارن و یک‌سویه و تأکید بر روابط برابر، آفرینش سوژه‌هایی است که در روابط دیالوگی درگیرند. جامعه فیلسوف برخلاف جامعه روان‌شناس، یا جامعه مسیحی بر نوعی دیالوگ حاکم است. فلسفه با دیالوگ آغاز می‌شود. در دیالوگ، روابط میان نیروها، روابطی متقارن و دوسویه است. حقیقت محصول مشارکت با دیگری است و نه اینکه صرفاً در قبضه یک نفر باشد. باختین چنین رهیافتی نسبت به حقیقت را در سقراط می‌یابد: سقراط یک «ماما» است که با همراهی مخاطبش و در گفت‌وگو با او، می‌تواند حقیقتی را متولد کند. بدون مشارکت فعال دیگری، بدون به اشتراک گذاشتن زندگی‌ها، سقراط از هرگونه دستیابی به حقیقتی عاجز است. البته

روایت افلاطونی از سقراط به آنجا منتهی می‌شود که تمامی مخاطبان سقراط، شخصیت‌هایی صوری‌اند که تنها برای قدرت‌نمایی سقراط پدیدار می‌شوند. از این رو است که باختین می‌گوید سیمای سقراط رفته‌رفته در آثار افلاطون از یک قهرمان دیالوگ به مونولوگ می‌رسد. سقراط نخستین خلف حقیقی رمان است. جهان رمان جهان تقابل نیروهای متفاوت و متضاد است که در قالب شخصیت‌های گوناگون پدیدار می‌شوند، بدون آنکه این صداها و روایت‌ها در یک فراروایت به تحلیل روند؛ اجماع‌نهایی وجود ندارد، بلکه تنها روابط میان نیروها در جریان است.

این تعریف فوکو از قدرت است: روابط میان نیروها. اما سلطه آنجاست که روابط نامتقارن و یک‌سویه و برگشت‌ناپذیر حاکم باشند و صدایی فراسوی همه چشم‌اندازها و شخصیت‌ها داوری و قضاوت کند. به زبان فوکویی، سلطه آنجاست که تمامی فردیت‌ها و شخصیت‌ها در تمامیتی فراگیر ادغام شوند. این ادغام فردیت‌سازی در تمامیت‌سازی همان رویه‌های فاشیستی است که بر جوامع مدرن حاکم است. باختین در وصف رمان‌های داستایوفسکی می‌نویسد: «احساس می‌شود که هریک از اندیشه‌های قهرمانان داستایوفسکی ... از همان آغاز پاسخی است در چهارچوب گفت‌وگویی ناتمام. چنین اندیشه‌ای به‌جانب کلیتی فراگیر، تمام‌شده و تک‌گویانه رانده نمی‌شود. این اندیشه در حدود مرز اندیشه و آگاهی فردی دیگر، زندگی پرتنشی دارد؛ باختین چندآوایی^۱ را خصلت رمان حقیقی (داستایوفسکی) می‌داند. سارتر نیز در مقاله «آقای فرانسوا موریاک و آزادی»، رمان و دیالوگ را به یک معنا می‌داند: «نویسنده خدا نیست؛ خود در جنگ شرکت می‌کند». در رمان‌های داستایوفسکی، صداها در تقابل با هم هستند، با هم حرف می‌زنند و به یکدیگر پاسخ می‌دهند، اما هیچ‌یک بر دیگری برتری ندارند.

آن چیزی که مورد نقد دائمی فوکو از مسیحیت و یونان باستان است، ادغام فردیت‌سازی در تمامیت‌سازی است؛ سوژه تا آنجایی سوژه است که در

صدایی همگانی حل شود. این رویه همان سبک زندگی فاشیستی است: ادغام همه صداها در صدایی اعظم. حقیقت در همین جا ظاهر می‌شود. به قول نیچه رؤیت واقعیت یعنی دیدن با کثرتی از چشم‌ها؛ هرچه چشم‌های بیشتری باشند، چیزهای بیشتری نیز می‌توان دید.

در روایت فوکو از مفهوم قدرت، سیاستی آنتاگونیستی استنتاج می‌شود؛ سیاستی که مبتنی است بر پذیرش تفاوت‌ها و تضادها و دیگربودگی؛ سیاستی که به نوعی «برابری در حق متفاوت بودن» منتهی می‌شود.

ساختار کتاب

عنوان این نوشتار «فوکو: زهد زیبایی‌شناسانه به مثابه گفتمان ضددیداری» است. نگارنده می‌کوشد ذیل این مبحث، به یکی از دغدغه‌های بنیادین فوکو پاسخ دهد؛ نقد روابط نامتقارن و نامقابل در جامعه مدرن. هابرماس زمانی فوکو را «هنجارگرای پنهان» می‌نامید. فوکو با وجود اینکه نوشته‌های خود را همچون رمان تخیلی توصیف می‌کند، اما این سخن او نمی‌تواند به معنای فقدان موضع سیاسی / اخلاقی باشد، آن هم فوکویی که دائم درگیر مبارزه‌ها و اعتراض‌های سیاسی بود و زندگی مبارزه‌جویانه‌ای را تجربه می‌کرد و این ویژگی سبب شده بود که به کشورهای دوردستی همچون ایران و تونس سفر کند. اما این هنجار پنهان در آثار فوکو چیست؟ «برابری». با توجه به همین «هنجار برابری» است که زهد زیبایی‌شناسانه در یونان باستان ضرورت می‌یابد، در مقابل زهد راهبانۀ مسیحی که از قضا بدون شرایط نامتقارن و نابرابر نمی‌تواند موجودیت پیدا کند. این زهد زیبایی‌شناسانه، به جای آنکه برساخته چشم‌های سلطه‌جویی باشد که به نام «اراده به دانستن»، بر شناخت از دیگران و کنترل و سلطه بر آن‌ها متمرکز هستند، معطوف به شناخت خود و مراقبت از خود است. بدین معنا، زهد زیبایی‌شناسانه همچون گفتمان ضددیداری است. رویکردی که نیچه و سارتر و هایدگر و فوکو از مدافعان جدی آن هستند و در تقابل با چشم‌هایی قرار دارد که دیگران را به ابژه خویش تبدیل می‌کنند. بدین گونه، زهد زیبایی‌شناسانه در

خدمت شکل‌گیری روابط برابر/آزاد با دیگران قرار می‌گیرد.

البته باید یادآور شد که فوکو هیچ‌گاه به وجود یک «هنجار بنیادین» در آثار خود اشاره نمی‌کند؛ بنابراین، نگارنده مفهوم «برابری» را همچون پیش‌فرض مطرح می‌کند و تلاش می‌کند تا ردپای آن را در کلمات فوکو ردیابی کند و نشان دهد و سپس هرجا که فوکو به سبب «بازمانده‌های نیچه‌ای» از این مفهوم عدول می‌کند، مورد انتقاد قرار گرفته شود و همچون انحرافی در اندیشه فوکویی تلقی شود. روشی که در اینجا به کار گرفته می‌شود، روشی «تحلیلی - انتقادی» است.

از این رو در فصل یکم، نخست به مفهوم «جامعه نمایش» در عصر کلاسیک پرداخته می‌شود. جامعه‌ای که دال باشکوه و مرکزی آن، همان پادشاه/جلاد است. تمامی قلمرو نور و روشنایی بدان دال مرکزی تعلق دارد و توده‌ها در تاریکی و خاموشی خویش به این شکوه و جلال خیره شده‌اند. اگرچه رابطه شاه - مردم، رابطه‌ای نامتقارن و نابرابر است، اما قدرتی که حاکم مستبد بر توده‌ها اعمال می‌کند، چندان پیوسته و فراگیر نیست و توده‌ها در تاریکی و ظلمت‌کده خویش بیرون از نظارت حاکم با درجه‌ای محدود از آزادی و بازیگوشی و خلجانات روح و بدن همراه‌اند و از سویی دیگر به همان میزان که نظارت حاکم مستبد، محدود است، توده‌ها متقابلاً می‌توانند حرکات و نمایش شاه را رصد کنند و در نتیجه در لحظه‌هایی خاص دست به شورش و مقابله با او بزنند و بدین ترتیب روابط قدرت را بازگونه سازند و شدتی از آزادی و برابری و خودآیینی را فراهم آورند. حس محوری در جهان شاهانه، «لامسه» است. دوسویگی روابط قدرت در چنین جهانی هم از همین جا ناشی می‌شود، هیچ‌گاه نمی‌توان بدنی را لمس کرد، بدون آنکه لمس شدن به تعبیر دیگر، قدرت نمایش نمی‌تواند رابطه‌ای از جنس «سوژه - ابژه» بیافریند و همواره به همان میزان که قضاوت می‌کند، مورد قضاوت و داوری واقع می‌شود. بنابراین، در جامعه نمایش هرگونه تماسی منجر به اصطکاک و تنش خواهد شد. قدرت مدرن این خطر را دریافته است، در نتیجه می‌کوشد از لمس بدن‌ها اجتناب کند و از سطح بدن عبور کند و به کشف عمقی به نام روح نائل

شود؛ بدین ترتیب، راه برای عبور از «جامعه نمایش» به «جامعه مراقبت» باز می‌شود. در جامعه مراقبت، چشم‌ها سیطره دارند، نه دست‌ها! خصلت تجاوزگرانه چشم آن است که می‌تواند ببیند، بدون آنکه دیده شود؛ می‌تواند ارزش‌گذاری کند، بدون آنکه بتوان دربارۀ اش قضاوت ارزشی کرد. چنین قدرتی از هرگونه رابطه دوسویه و دیالوگی می‌گریزد. نکته جالب آن است که به همان شدت که این چشم‌ها، توده‌ها را به نور و روشنایی می‌آورند، خود در تاریکی و استتار فرومی‌روند. نتیجه آن می‌شود که هیچ تماس و اصطکاکی اتفاق نمی‌افتد و هرگز جای قدرت قابل ردیابی نیست. همچنین، چشم‌ها محدودیت مکانی دست‌ها را ندارند و می‌توانند گستره وسیعی از جمعیت را تحت پوشش قرار دهند. افزون بر همه این‌ها وقتی به قول فوکو، توده‌ها/ جمعیت نمی‌توانند مکان چشم‌ها را کشف کنند و نمی‌دانند چه موقع دیده می‌شوند و چه زمانی نه، پس هیچ‌گونه «محدودیت زمانی» نیز نمی‌توان برای نظارت این چشم‌ها تصور کرد. این چشم‌ها نه محدودیت مکانی دارند و نه محدودیت زمانی، همانند چشمان خداوند! چنین چشم‌هایی نوعی اضطراب اگزیستانسیالیستی بر فرد تحمیل می‌کنند، به نحوی که فرد احساس ترس و دلهره دارد، بدون آنکه علتش را بتواند دریابد. البته این اضطراب بیش از آنکه ربطی به ساختار وجودی آدمی داشته باشد، به روابط نامتقارن و نامتقابلی بازمی‌گردد که توده‌ها با قدرت دارند.

ضرورت و اهمیت «مقایسه جامعه نمایش و جامعه مراقبت» در آن است که این امکان برای ما ایجاد می‌شود تا دلیل مخالفت و نقد انسان‌شناسی مدرن نزد فوکو عیان شود. انسان‌شناسی مدرن به عنوان محصول علوم انسانی، پیامد شکل‌گیری و تعمیق روابط نامتقارن و نامتقابل در جامعه مراقبت/ مدرن است، چیزی که فوکو از آن به «کردارهای شکاف‌انداز» تعبیر می‌کند. مفهوم نابرابری یا روابط نامتقارن و نامتقابل همچون چسبی است که به پندار نگارنده تمامی آثار فوکو را به هم مرتبط می‌سازد، در تاریخ جنون در شکل دوقطبی عاقل - دیوانه، در مراقبت و تنبیه همچون تقابل بهنجار - نابهنجار، در تولد کلینیک تقابل سالم - بیمار، در تاریخ جنسیت، تقابل دگرجنس‌خواه - هم‌جنس‌خواه؛ به عنوان مثال،

روان‌شناس در اتاق خود نشسته است و به اعتراف‌های بیمار روان‌نژند گوش می‌سپارد و او را به یک شیء معرفتی تبدیل می‌کند. سلامت روانی بیمار و نرمالیزاسیون، بدون چنین اعتراف پیوسته و فراگیری ممکن نیست. همان‌گونه که گناهان مؤمن مسیحی با اقرار نزد کشیش پاک می‌شوند، دقیقاً همان «شکاف میان دیدن - دیده شدن» در اینجا تجسد می‌یابد. روان‌شناس بیمار را می‌بیند بدون آنکه دیده شود. روان‌شناس بسیاری چیزها در مورد بیمار می‌داند بدون آنکه بیمار کوچک‌ترین اطلاعاتی از پزشک داشته باشد و این همان رابطه‌ای است که توده‌ها با حاکمیت دارند.

از همین رو است که در بخش‌های بعدی تلاش می‌شود تا نشان داده شود که چگونه قدرت با دیوانگان، بزه‌کاران و زندانیان، بیماران روانی و منحرفان جنسی مواجه و رودررو می‌شود، بدون آنکه لحظه‌ای امکان مقاومت و شورش از سوی آن‌ها باشد. قدرت به همان شدت که آن‌ها را مبدل به ابژه‌های معرفت می‌سازد، خود را از دایره شناخت/دید خارج می‌سازد. این سلطه اراده به دانستن، همان پیوند عقلانیت و قدرت است که از قضا می‌کوشد نقاب انسان‌دوستانه بر چهره زند و به زبان هابرماسی در شکل «عقلانیت ارتباطی» خود را به نمایش نهد و خصومت خود را پنهان سازد. تکنیسین‌های علوم انسانی بر جای جلاد نشسته‌اند.

تصویری که فوکو از جامعه مدرن می‌دهد براساس مدل «زندان سراسربین بتام» طراحی شده است. سراسربین بتنامی تجسد و تعیین کامل سیطره چشم‌های نامتقارن و نامقابل است. نگهبان در برج مراقبت همچون خداوندگار، کوچک‌ترین تصورات و حرکات زندانی را می‌بیند، بدون آنکه لحظه‌ای خود دیده شود. چنین مکانیسمی منجر به ظهور سوژه علوم انسانی می‌شود. چشمانی درون‌فکنی شده که به جزئی از سوژه بدل شده و نحوی خودتنظیمی را ممکن می‌کنند. سراسربینی روایت ابژه شدن توده‌هاست و نه سوژه شدن آن‌ها. حتی آنجا که سوژه‌ها پدید می‌آیند، محصول مکانیسمی از ابژه‌سازی هستند.

از این رو است که فوکو، مبارزه‌های هویت‌بنیاد را هرگز سفارش نمی‌کند. زنانی که براساس زنانگی دست به پیکار می‌زنند، از هویت/بدنی شروع

می‌کنند که پیشاپیش به انقیاد و اسارت درآمده‌اند. پس تبارشناسی فوکویی، مقاومت و مبارزه را در این کلمات صورت‌بندی می‌کند: «امتناع از آنچه هستیم».

نقد نگارنده بر فوکو این است که مدرنیته صرفاً در شکل «هویت‌سازی»، اعمال قدرت نمی‌کند که بتوان با تکیه بر «بازگونی تاکتیکی»، از طریق «هویت‌زدایی» دست به مقاومت زد. از قضا، مکانیسم ادغام هویتی، مکانیسمی ثانوی است و پیش از آن «حذف» صورت می‌گیرد. به قول آگامبن، ما با «حذف ادغامی» مواجهیم تا «ادغام حذفی». این شعار هر نظم توتالیتری است که «سرخ‌پوست خوب سرخ‌پوست مرده است». پس قبل از ادغام، حتماً حذف و سرکوب اتفاق می‌افتد: «مخالف همچون مخالف نباید وجود داشته باشد». مواجهه مدرنیته با «یوگا» در این مورد، سرشت‌نما است؛ تمامی سویه‌های آیینی، سنتی و تاریخی یوگا از آن سلب شده و سپس به شکل تکنیک‌های ورزشی یا آرامش‌بخش در جامعه ادغام می‌شوند و هویتی جدید بدان منتسب می‌گردد. سرانجام ما یک «یوگای بدون یوگا» داریم، مانند «کافئین بدون کافئین». سرمایه‌داری همچون پیوستاری است که هیچ خلئی را بر نمی‌تابد، یعنی اجازه نمی‌دهد حتی گوشه‌ای از فضای انسانی، بیرون از روابط سرمایه‌داری قرار گیرد یا ذره‌ای از پتانسیل تحقق ارزش افزوده و تراکم سرمایه از منطق مبادله/تولید تخطی کند و به صورت بالقوه به حال خود رها شوند و بالفعل نشوند. برطبق منطق سرمایه، باید تمام فضا را پر کرد و این تعبیر دیگری از سخن دلوژ است مبنی بر «قلمروییایی مجدد سرمایه». در نظام سرمایه‌داری به‌دنبال فرایند قلمروزدایی که همه را از ریشه‌ها یا اصل و خاستگاهشان بیرون می‌کشد، فرایند قلمروییایی دوباره‌ای صورت می‌گیرد که همه چیز را در بطن منطق سرمایه ادغام می‌کند. یوگا همچون چیزی خودآیین تصویر نمی‌شود که به‌خودی‌خود ارزشمند باشد، بلکه وضعیتی دگرآیین دارد که برای اغراض و اهداف دیگری از آن بهره‌برداری می‌شود. همچون کالا که ارزش مصرفش اهمیتی ندارد و اتفاقاً سرمایه‌دار می‌خواهد با قراردادن آن در فرایند مبادله از شرش خلاص شود. پس یک بودایی اتفاقاً زمانی می‌تواند سویه اعتراضی و شورشی داشته باشد که بر

هویت تاریخی و آیینی خویش یا همان سرشتِ آغازین و نخستینش تأکید و اصرار ورزد که با منطق مبادله یا ماشینِ هویت‌سازِ مدرن، بیگانه است. بدین ترتیب، برخلاف تبارشناسیِ فوکویی، خاستگاه‌باوری می‌تواند رهایی‌بخش و انقلابی باشد. مسئله در اینجا حقانیت و مشروعیتِ خاستگاه نیست، بلکه پدیدار شدن آن همچون «بدیل» است که امکان‌های متفاوت زیستن را می‌آفریند. اگر قدرتِ مدرن به دنبال «توزیع نابرابر چشم‌ها» است، آن‌گاه باید از جایی دید که قدرت آن را پیش‌بینی نکرده است. از قضا، بازگشتِ یوگا به معابد کهن هندو نکته‌ای است که قدرت نمی‌تواند کنترل و مدیریت کند. بازگشتِ ساحتی مرموز و برآشوبنده که به قاعده و نظم بیرون نیاید. تنها در این صورت، هندوئیسم یا بودیسم می‌تواند همچون سوراخ یا ترک در نظم نمادین پدیدار شود. در پیوستارِ چشمانِ فراگیر و ادغام‌گرِ مدرنیته، یگانه‌شکلِ خودآیینی، ظهورِ سوژه همچون حفره و خلأ است.

حتی آنجاکه سرکوبِ علنی در کار نیست و به زبانِ هابرماسی از نوعی «ادغام از طریق اجماع عقلانی» سخن به میان می‌آید، همچنان حذف و طرد وجود دارد: «شما تا آنجایی می‌توانید با ما باشید که شبیه ما بیندیشید و استدلال کنید و سخن بگویید»؛ بنابراین، تمامی آن تفاوت‌ها و دیگربودگی‌هایشان به کنار رود و همه چیز در نظامی همگانی و یکپارچه مضمحل شود و این همان الگوی فاشیستی است که فوکو از آن سخن می‌گوید: ادغامِ فردیت‌سازی در رویه‌های تمامیت‌ساز.

همچنین، این سخن فوکو که «در جامعهٔ مدرن، هرگونه فردیت‌سازی تحت مکانیسم‌های تمامیت‌سازیِ آن‌رمالیزاسیونِ انسان‌شناسی تحقق می‌یابد»، می‌تواند جای خدشه و نقد باشد. اشکالِ کارِ فلاسفه‌ای همچون هایدگر یا فوکو و دیگران آن است که مدرنیته را صرفاً محصولِ فلسفه و علوم انسانی می‌دانند و از این منظر به نقد آن می‌پردازند. غافل از آنکه به قول کوندرا در هنرِ رمان: «پایه‌گذار عصر جدید، فقط دکارت نیست، بلکه سروانتس نیز هست» (کوندرا، ۱۳۸۹: ۴۱). بیهوده نیست که مارشال برمن در کتابِ درخشانش یعنی تجربهٔ مدرنیته برای روایت جهان و زندگیِ مدرن به خوانشِ آثارِ عظیمِ رمان‌نویسان و

شاعران می‌پردازد و نه فلاسفه. نباید فراموش کرد و از این نکته غافل بود که رمان یکی از بزرگ‌ترین نوآوری‌های جهان مدرن است و برای شناخت مدرنیته، بی‌گمان باید به آن رجوع کرد. آن روز که مدرنیته دود شود و به هوا رود، تنها مدارکی که ما را به کشف آن رهنمون می‌کنند، آثار سروانتس و بالزاک و داستایوفسکی و تولستوی و پروست و ویرجینا ولف و کوندرا و جویس و دیگران هستند.

رمان فردیت‌سازی را هرگز در تمامیت‌سازی ادغام نمی‌کند و از این‌رو، برخلاف فوکو به «خیابان» رجوع می‌کند و نه «زندان سراسرینی بتنام» یا «گشتل هایدگری» یا حتی «قفس آهنین وبری». رمان شکلی از به «روشنا آمدن توده‌ها/ جمعیت» را روایت می‌کند که بیش از آنکه دام یا تلهٔ زندان باشد، مکان پر آشوب و متحرک و متکثر خیابان است که در آن، توده‌ها زبانی و صدایی برای بیان خویش می‌یابند و برای نخستین بار در تاریخ، به جای آنکه پادشاهان و حاکمان و نخبگان و قدیسان و پهلوانان و تمثال‌های حماسی سخن بگویند، مردمان کوچه و بازار از زندگی و احساس‌ها و منش‌های خویش حرف زدند، بی‌آنکه زبان برتری آنان را به حاشیه راند. توده‌ها مکانی را که پادشاه غصب کرده بود، بازپس گرفتند. رمان راویِ سوژه‌های فعال است و نه اسیر و دربند. از این حیث نگارنده می‌کوشد با تکیه بر رویکرد مارشال برمن و میلان کوندرا نشان دهد که پارادایم مدرنیته، خیابان است و نه زندان. رمان راویِ واقع‌بینانه‌تری از مدرنیته می‌تواند باشد و غنا و تکثر و خصلتِ دیالکتیکیِ مدرنیته را بهتر به نمایش می‌نهد.

در فهم فوکو از مدرنیته، رابطهٔ قدرت با توده‌ها از جنس «شبان و رمه» است. در فصل دوم نگارنده می‌خواهد نشان دهد که حکومت مدرن، با الگوبرداری از «شبان‌کارگی مسیحی» از یک سو، سیطرهٔ معرفتیِ خویش از توده‌ها/ جمعیت را بسط می‌دهد و از سوی دیگر، به موازات این گسترش «اراده به دانستن»، مراقبت و مدیریتِ خویش بر توده را اعمال می‌کند و کنترلِ خویش را به جزئی‌ترین امورِ زندگیِ توده‌ها تسری می‌دهد. این رویکرد حکومت مدرن در دولت رفاه به تمامی مشهود است. جایی که به نام امنیت و رفاه، بر انسان با

تمام جزئیات زندگی‌اش از آغاز تا مرگ نظارت و حکومت می‌شود و این همان نسبتی است که شبان مسیحی با رمه‌اش دارد. شبان باید نسبت به تک‌تک گوسفندان شناخت داشته باشد و از نیازها و خواست‌هایشان آگاهی داشته باشد، برای اینکه بتواند به‌خوبی از آن‌ها مراقبت کند و سعادت آخروی‌شان را محقق سازد. انسان‌شناسی مدرن و شبان‌کارگی مسیحی در یک نقطه به هم می‌رسند: مراقبت از دیگران. اندک‌شماری از آدمیان به سبب مرجعیت معرفتی و اخلاقی و مدیریتی‌شان این حق را می‌یابند تا متولی هدایت و راهبری دیگران شوند و بر آن‌ها حکومت کنند. بدین ترتیب، حکومت مدرن به چیزهایی دسترسی پیدا کرد که تا پیش از آن از قلمرو حکمرانی خارج بود، همان‌گونه که انسان‌شناسی مدرن راهی برای قاضی‌گشود تا کل زندگی روانی و امور شخصی و خاطرات و گذشته مجرمان و بزه‌کاران را به چنگ آورد و در مورد آن‌ها قضاوت و داوری کند. ماشین حکمرانی مدرن همه چیز را در درون خود ادغام و هضم می‌کند. فوکو این «خواست افراطی به حکومت کردن» را که از نوعی ادعای مرجعیت معرفتی / اخلاقی ناشی می‌شود، به نقد می‌کشد و حتی به شمایل «روشن‌فکر همچون شبان» حمله می‌کند.

فوکو تحت‌تأثیر نیچه، این میل شبانی به «مراقبت از دیگران» را در «کین‌توزی نسبت به امر بزرگ و خودآیین و متفاوت» می‌یابد. نیچه در تبارشناسی اخلاق بدین نکته اشاره می‌کند که کین‌توزی از دل رحم مسیحی بیرون آمده است. نگارنده در ادامه می‌کوشد این رهیافت نیچه‌ای به مسیحیت را توضیح دهد و سپس نشان دهد که فوکو نمی‌تواند با تبارشناسی کین‌توزی نیچه از مسیحیت موافق باشد؛ زیرا ریشه در نوعی نخبه‌گرایی و اشرافیت‌سالاری دارد که با دیدگاه توده‌گرایانه و مساوات‌طلبانه فوکو همسازی ندارد. نیچه از اشراف و نجبای یونانی ستایش می‌کند، چون به‌طور غریزی و طبیعی زندگی می‌کردند و با اتکا به نیروهای درونی خویش دست به زایش و خلاقیت می‌زدند؛ ولی بردگان به سبب حسادت، تحمل تفاوت و امتیاز بزرگان را ندارند و می‌خواهند با کین‌توزی و تخریب آن‌ها، نظمی گله‌وار و همگانی و یکدست را مستولی سازند. نگارنده می‌کوشد نشان دهد که این نگاه نیچه‌ای از درک

سویه شورشی و انقلابی و مبارزه جویانه کین توزی عاجز است. همچنین وقتی فوکو از «تفکر معطوف به تغییر» دفاع می کند، نمی تواند به اندیشه ای تنوریک بسنده کند که از هرگونه خشم و عصیانی عاری باشد. تفکر عاری از کین توزی همان تفکر خشی و عینیت گرای علمی است که به قول فوکو یک مشت کارشناس و کارمند را می تواند تربیت کند و نه چهره ای مبارز که به زعم نگارنده، پرتره محبوب فوکویی است.

همین توجه به «سویه شورشی و انقلابی مذهب» است که فوکو را به انقلاب شیعی ایران متمایل ساخت و از قضا، در آنجا از شیعه ای سخن می گوید که می تواند خشم و کینه توده ها را بسیج کند و علیه استبداد و ستم به کار گیرد. فوکو با ستایش از انقلاب، از روایت نیچه ای از مسیحیت و مذهب فاصله می گیرد. البته نگارنده می کوشد نشان دهد که اگرچه رهیافت فوکویی به شیعه بسیار بصیرت بخش است و از خوانش علی شریعتی و هانری کربن نشئت می گیرد، اما همچنان از نوعی «مصادره به مطلوب» رنج می برد و قرائتی یک سویه و غلو شده در آن مشهود است.

این رهیافت فوکو به شیعه به عنوان نوعی «روحانیت سیاسی» که بیش از آنکه معطوف به سعادت اخروی باشد، از تغییر در همین جهان و سبک زیستن و آفرینش خویشتن همچون سوژه های خودآیین سخن می گوید، باعث چرخشی ویژه در فوکو و بازگشت به یونان باستان شد. یونان باستانی که از اخلاق زیبایی شناسانه ای حرف می زد که نه بر اطاعت و سرسپردگی به قانون یا نهادهای مجازاتگر، بلکه مبتنی بر نوعی تصمیم و انتخاب شخصی برای برگزیدن زندگی و سرنوشت خود بود. اخلاق زیبایی شناسانه ای که نه همچون اخلاق مسیحی بر نوعی انحلال فردیت در اتوریتة شبان/دیگری بزرگ بنا شده و نه همچون نرمالیزاسیون روان شناسی از نوعی بهنجارسازی همگانی و سلطه جویانه سخن می گوید که هرگونه تفاوت و دیگربودگی را همچون انحراف و بیماری سرکوب می کند. اخلاق زیبایی شناسانه همچون اخلاق کانتی بر سوژه های خودآیین تأکید می کند، اما برخلاف اخلاق کانتی، کلی و قانون بنیاد نیست؛ بلکه سبکی شخصی از زیستن است. البته باید توجه داشت که اخلاق

زیبایی‌شناسانه از آن حیث که همگانی و عمومی نیست، می‌تواند بر قلمرو عمومی و همگانی تأثیر نهد. به تعبیر دیگر، این اخلاق نوعی «رابطه خود با خود» است که «رابطه خود با دیگری» را تعیین می‌کند؛ ازاین‌رو، رهیافت فوکویی به اخلاق کاملاً سیاسی است. نگارنده در فصل سوم، به اخلاق زیبایی‌شناسانه در جهان باستان می‌پردازد. نگارنده در این فصل، در فوکو دو نوع رهیافت به زیبایی‌شناسی، یعنی «زیبایی‌شناسی همچون محصول» و «زیبایی‌شناسی همچون کار» می‌یابد که معتقد است رهیافت نخست به نوعی انفعال سیاسی/ اخلاقی و محافظه‌کاری و حتی مدل فاشیستی حکومت می‌انجامد و نابرابری‌ها را تشدید می‌کند، اما رهیافت دوم (زیبایی‌شناسی همچون کار) می‌تواند سویه‌رهای بخش و انقلابی داشته باشد.

در ادامه این فصل از ضرورت و اهمیت «زهد» نزد یونانیان باستان سخن به میان می‌آید و تلاش می‌شود که سویه سیاسی زهد نشان داده شود. زهد راهبانه مسیحیت در بطن روابطی نامتقارن و نامتقابل اتفاق می‌افتد، رابطه‌ای از جنس حاکم - محکوم که یکی (مؤمن - گنهگار) باید به اطاعت و انقیاد به دیگری بزرگ (مسیح) تن دهد و درحقیقت، زهد راهبانه منتهی به انکار خود در برابر دیگری/ شبان می‌شود، اما زهد زیبایی‌شناسانه در میانه سوزدهای فعال و آزاد شکل می‌گیرد؛ ازاین‌رو، در یونان کلاسیک که «دوستی میان مردان آزاد» فضیلت بنیادین بود، مسئله زهد میان آن‌ها مطرح می‌شد و هرگز از زنان و بردگان که شهروند و برابر و آزاد نبودند درخواست نمی‌شد که زهد پیشه کنند، ولی در هلنیسم که رابطه فضیلت‌مندانه به قلمرو زناشویی و رابطه همسران انتقال یافت، زهد میان همسران اهمیت فراوانی پیدا کرد. زهد زیبایی‌شناسانه قلمرو آزادی و برابری و آفرینش خود است، برخلاف زهد راهبانه که عرصه اطاعت و فرمان‌بری و انقیاد و نابرابری و انکار خود است. یونانی در کنترل نفس، قدرت و نیروی اراده خویش را می‌یابد، اما مسیحی در چنین وضعی چیزی جز لطف و عظمت خداوند نمی‌یابد.

نکته مهم در تفاوت زهد زیبایی‌شناسانه و زهد راهبانه آن است که زهد زیبایی‌شناسانه نیازمند «مراقبت از خود» است، اما زهد راهبانه منتهی به «مراقبت

شدن ازسوی دیگران» می‌شود. مؤمن مسیحی به سبب گناه نخستین، اراده‌اش چنان آلوده و منحرفانه است و آن‌چنان از خود دور افتاده که لازم است برای بازپوستن به خویشتن، واسطه‌ای همچون دیگری بزرگ وجود داشته باشد. شبان از ما به ما نزدیک‌تر است! همان‌گونه که به سبب خودفریبی و خودسانسوری، درمان روان‌نژندی بدون حضور و سیطره روان‌شناس ممکن نیست. اگر زهد زیبایی‌شناسانه خواست «حکومت بر خود» است، زهد راهبانه همان خواست «حکومت شدن توسط دیگران» است؛ بنابراین، اگر زهد زیبایی‌شناسانه منتهی به «شناخت از خود» می‌شود، زهد راهبانه یا نرمالیزاسیون روان‌شناسی بدون «تبدیل شدن به اُبژه معرفتی برای دیگران» که در فرایند اعتراف و اقرار رخ می‌دهد ممکن نیست.

بدین ترتیب، نگارنده در فصل چهارم بدین نکته می‌پردازد که چگونه زهد یا روحانیت یونانی از یک سو، «معرفت از خود» را بر «معرفت به دیگران» اولویت می‌بخشد و ازسویی دیگر، معرفت را محدود و مقید می‌سازد؛ زیرا اعتقاد بر این است: «نیکو بودن» مهم است و نه «بیشتر دانستن». ازاین‌رو است که معیار فیلسوف بودن را «سبک زندگی فلسفی» می‌دانستند و نه «نظام‌سازی فلسفی». یونانیان باستان، مارکوس اورلیوس را فیلسوف رواقی می‌خوانند، بی‌اینکه هیچ دیسکورس فلسفی، نوشتار یا کتاب فلسفی عرضه کرده باشد. کتاب تأملات پس از مرگش در میان یادداشت‌هایش یافت شد. مارکوس اورلیوس فیلسوف بود چون رواقی‌وار زندگی می‌کرد. کلیون نیز مثال کاملی ازاین‌دست هستند که هیچ نوشتار یا مدرسه و محفلی از آن خود نداشتند و تنها زندگی غرابت‌آمیز و بیگانه‌شان آن‌ها را فیلسوف ساخته بود.

فیلسوف کسی بود که می‌خواست خدایی شود بدون مدد یا حکم مذهب، بدون اجباری ازسوی آیین و عرف و قانون یا نهاد مجازاتگری. همین نظم خودانگیخته بود که فیلسوف را بیگانه و متمایز از قلمرو همگانی کرده و به قول سقراط به موجودی «غیرقابل طبقه‌بندی» تبدیل کرده بود. زهد فلسفی/ زیبایی‌شناسانه کنشی به تمامی آزادانه و امتیازبخش برای اندک‌شماری از افراد بود که می‌خواستند متفاوت و ممتاز باشند و نه تکلیفی همگانی، اما برخلاف

نگاه فوکو و در موافقت با پی‌یر آدو این انتخاب و تصمیم شخصی و تمایزبخش، هرگز به هدف خلق و آفرینش یک «سوپرژکتیوئه شخصی» صورت نمی‌گیرد، بلکه فیلسوف افلاطونی چون از غار بیرون آمد، می‌خواهد به انسانی مثالی تبدیل شود و یا فیلسوف رواقی می‌خواهد با لوگوس کیهانی یکی شود و در نتیجه نه «انسان شدن»، بلکه «طبیعت شدن» یا همان مبدل شدن به «عالم صغیر» غایت است.

این فهم از «فلسفه به مثابه سبک زیستن» تمثال فیلسوف را همچون «پارسیاستس» به نمایش می‌نهد. فیلسوف کسی است که می‌خواهد برطبق حقیقت خود زندگی کند و برای آن بمیرد. سقراط چنین کسی بود. چهره «شهید» مورد حرمت و احترام فوکو است، زیرا شهید کسی است که برای حقیقت، زندگی‌اش را به خطر می‌اندازد و مرگ را پذیرا می‌شود. فیلسوف/استاد برای شاگردش همچون پارسیاستس است و می‌تواند از فضیلت «شجاعت» سخن بگوید، زمانی که خود شجاعانه زندگی کرده باشد. زندگی فیلسوف باید تجسد و تعین حقیقتی باشد که از آن حرف می‌زند. در اینجا رابطه با استاد/پارسیاستس رابطه‌ای دوسویه و متقابل است، زیرا شاگرد می‌تواند استادش را مورد انتقاد قرار دهد، اگر لوگوس استاد/فیلسوف به اتوس تبدیل نشده باشد؛ بنابراین، رابطه با استاد/فیلسوف صرفاً انتقال معرفت و نظریه نیست، بلکه دیالوگی است برای به اشتراک گذاشتن زندگی. فیلسوف، استاد زندگی است و نه ارباب معرفت. هم‌نشینی با فیلسوف، باعث تغییر و دگرگونی در سبک زندگی می‌شود و نه صرفاً بازاندیشی در نظام دانستنی‌هایمان. در مدرنیته با سیطره «اراده به دانستن» یا «گفت‌وگو دینار»، شناخت و معرفت در فلسفه مرکزیت یافت و مفهوم مراقبه از قلمرو آن به حاشیه رفت.

این «تقید معرفت به تغییر» که از طریق زهد و روحانیت امکان می‌یابد، در مفهوم روشنگری در نگاه کانت، یافت می‌شود. کانت روشنگری را «خروج از کودکی و نابالغی به بلوغ» تعریف می‌کند و این تعریفی است که مفهوم نقد نزد فوکو دارد: نقد یعنی حکومت نشدن، به مراجع بیرونی تسلیم نشدن و به نیروی درون، خویش‌نهادن را راه‌بردن. به بیانی دیگر، فلسفه و معرفت روحانی و نقد و

روشنگری عبارت آخرای یکدیگرند: طریقی برای تبدیل سوژه‌های دگرآیین به سوژه‌های خودآیین، سوژه‌ای که در روابط متقابل و متقارن می‌بالد و به بار می‌نشیند.

در پایان، در فصل پنجم، نگارنده می‌کوشد نشان دهد که رویکرد فوکو به اخلاق همچون آفرینش سوژه‌های خودآیین و تأکید بر مبارزه و مقاومت دائمی، و نیز فهم او از سوژه همچون «صیرورت و شدن» که در فرایند روابطی دوسویه و دیالوگی ساخته می‌شود، در جهان رمان یافت می‌شود و نه جهان فلسفه. در رمان است که سوژه‌ها به شکل دیالوگی با یکدیگر درگیر می‌شوند، بدون آنکه به نقطه اجماع و واحدی برسند؛ یعنی شخصیت‌های رمان درگیر روابطی با یکدیگر می‌شوند که هیچ‌یک قابل تقلیل به دیگری نیست. چنین دیالوگی تنها دیالوگی آنتاگونیستی است که هرگز به «اجماع هابرماسی» معطوف نیست. این دیالوگ آنتاگونیستی، ریشه در فهم او از «روابط قدرت» دارد، این فهم از روابط قدرت، اخلاق زیبایی‌شناسانه را به سیاستی آنتاگونیستی پیوند می‌زند.

نگارنده در پایان می‌کوشد نشان دهد که تنها با پیوند زدن اخلاق زیبایی‌شناسانه به سیاست آنتاگونیستی، هنجار پنهان فوکو یعنی «نقد سلطه» ممکن می‌شود: روابط سلطه یعنی روابط نامتقارن و نامتقابل. جامعه آرمانی فوکو جامعه‌ای است که در آن، روابطی دوسویه و متقابل حاکم است و عدم تقارن و نابرابری به حداقل ممکن رسیده است، جامعه‌ای که همواره به بدیل‌های متفاوت و متضاد گشوده است و سرشتی شناور و متحرک دارد که به شکل دائمی از بدیل‌های متفاوت و متضاد پر و خالی می‌شود. تنها در چنین جامعه‌ای است که می‌توان به آرمان «آزادی و برابری برای همه» نزدیک شد، جامعه‌ای مخاطره‌آمیز که به تمامی مصداق سخن مشهور هولدرلین است که هایدگر از او نقل می‌کند: «آنجا که خطر هست، نجات‌دهنده می‌بالد».