



ترجمه‌ی
نیکو سرخوش
افشین جهان‌دیده

ایران: روح یک جهانی روح

حبس، روان‌پزشکی، زندان
فیلسوف نقاب‌دار
خودکمینه‌گرا

ساختارگرایی و پساساختارگرایی
نظامی محدود در برابر تقاضایی نامحدود
موسیقی معاصر و مخاطبان

زیبایی‌شناسی زیستن
دغدغه‌ی حقیقت
بازگشت اخلاق

و گفت‌وگوی دیگر با
میشل فوکو

ایران: روح یک جهان بی روح

و ۹ گفت و گوی دیگر

فوکو، میشل، ۱۹۲۶-۱۹۸۴. Foucault, Michel

ایران: روح یک جهان بی روح: و نه گفت‌وگوی دیگر با میشل فوکو / ترجمه‌ی نیکو سرخوش، افشین جهان‌دیده. - تهران: نشر نی، ۱۳۷۹. ۲۳۲ ص.

ISBN 964-312-548-3

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
چاپ هشتم: ۱۳۹۱.

۱. فوکو، میشل، ۱۹۲۶-۱۹۸۴، Foucault, Michel - مصاحبه‌ها. ۲. فلسفه جدید. الف. جهان‌دیده، افشین، ۱۳۴۲ - ، مترجم. ب. سرخوش، نیکو، ۱۳۴۶ - ، مترجم. ج. عنوان. د. عنوان: ده گفت‌وگو با میشل فوکو.
B ۲۴۳۰ / ۹۴ آ ۵
۱۹۴
۱۳۷۹

۷۹-۱۷۲۱۲ م

کتابخانه ملی ایران

میشل فوکو

ایران: روح یک جهان بی روح

و ۹ گفت و گوی دیگر

ترجمه‌ی

نیکو سرخوش • افشین جهان‌دیده



نشرنی



ایران: روح یک جهان بی روح
و گفت‌وگوی دیگر
میشل فوکو

مترجم نیکو سرخوش / افشین جهان‌دیده
ویراستار مهتاب یلوکی
چاپ هشتم تهران، ۱۳۹۱
تعداد ۷۰۰ نسخه
لیتوگرافی غزال
چاپ غزال
ناظر چاپ بهمن سراج

تمامی حقوق این اثر محفوظ است. تکثیر یا تولید مجدد آن کلاً و جزئاً،
به هر صورت (چاپ، فتوکپی، صوت، تصویر و انتشار الکترونیکی)
بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع است.

شابک ۳ ۵۴۸ ۳۱۲ ۹۶۴

www.nashreny.com

قیمت: ۸۰۰ تومان

فهرست مطالب

۷	حبس، روان پزشکی، زندان (۱۹۷۷)
۵۳	ایران: روح یک جهان بی روح (۱۹۷۹)
۷۱	فیلسوف نقاب دار (۱۹۸۰)
۸۵	خود کمینه گرا (۱۹۸۲)
۱۰۷	ساختارگرایی و پسا ساختارگرایی (۱۹۸۳)
۱۴۷	نظامی محدود در برابر تقاضایی نامحدود (۱۹۸۳)
۱۷۳	موسیقی معاصر و مخاطبان (۱۹۸۳)
۱۸۷	زیبایی شناسی زیستن (۱۹۸۴)
۱۹۷	دغدغه ی حقیقت (۱۹۸۴)
۲۱۵	بازگشت اخلاق (۱۹۸۴)

حبس، روان پزشکی، زندان

متن حاضر گفت‌وگویی است میان میشل فوکو و دیوید کوپر، ژان-پی یر فی، ماری ادیل فی و مارین زکا که در نشریه‌ی شاتر شماره‌های ۲۲ و ۲۳، ویژه‌ی دیوانگی محصور شده (اکتبر ۱۹۷۷) به چاپ رسید. این گفت‌وگو پس از مبارزه‌ی ویکتور فاینبرگ برای آزادی ولادیمیر بریسوف از بیمارستان روان‌پزشکی ویژه در لنینگراد انجام گرفت. نشریه‌ی شاتر و شماری از روشنفکران هم‌چون دیوید کوپر و میشل فوکو و سازمان‌های گوناگون از این مبارزه حمایت کردند.

دیوید کوپر [David Cooper] (۱۹۳۱-۱۹۸۶) پزشک و روان‌پزشک که به همراه آر. دی لینینگ، مکتب انگلیسی ضد - روان‌پزشکی را بنیان نهاد. او نهاد روان‌کاوی را به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد و آن را نهادی می‌داند که خشونت را بر فرد اعمال می‌کند.

ژان-پی یر فی [Jean-Pierre Faye] (متولد ۱۹۲۵) نویسنده، فیلسوف و سردبیر نشریه‌ی شاتر. او با حمایت دولت سوسیالیست فرانسوا میتران، کولژ انترناسیونال دو فیلوزوفی [مدرسه‌ی بین‌المللی فلسفه] را بنیان گذارد. ژان-پی یر فی به دلیل انتشار کتاب [Langages totalitaires] زبان‌های تمامیت‌خواه در جهان انگلوساکسون به خوبی شناخته شده است.

ماری-ادیل فی [Marie-Odile Faye] دستیار سردبیر نشریه‌ی شاتر.

مارین زکا [Marine Zeca] همکار دیوید کوپر.

متن فارسی ترجمه‌ای است از متن اصلی به زبان فرانسوی:

"Enfermement, psychiatrie, prison", entretien avec David Cooper, Jean - Pierre Faye, Marie-Odile Faye, Marine Zecca, *Change*, nos 22-23: *La Folie encerclée*, octobre 1977, pp. 76-110.

و ترجمه‌ی انگلیسی آن:

Confinement, Psychiatry, Prison, translated by Alan Sheridan, in *Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture*, pp. 178-270.

ژان - پی-یو فی: ... این تداخل میان دو عرصه - یعنی عرصه‌ی ضد روان‌پزشکی انگلیسی و عرصه‌ی محبوس کردن مخالفان («کسانی که به گونه‌ای دیگر می‌اندیشند») که تو هم اکنون توصیف کردی -، [به عبارتی] این دو واقعیت چنان بنیادین و چنان به مسئله‌ی مرکزی اندیشه‌ی تو نزدیک‌اند که به نظرم می‌رسد با تو نمی‌توان به آن‌ها نیندیشید.

پس مسئله عبارت است از ارتباط بدیهی میان نقد ضد روان‌پزشکانه‌ی انگلیسی با واقعیت سرکوب روان‌پزشکانه‌ی «ویژه».

فاینبرگ^۱ به ما توضیح می‌دهد که این تاریخ و حشتناک «به آرامی» آغاز شد: در واقع، این پدیده یک فراورده‌ی جایگزین استالینسم بود که به ویژه پس از سخنرانی خروشچف و در پی کنگره‌ی بیستم، به منزله‌ی «روند آزادسازی» آغاز شد. این پدیده بی‌شبهت به شیوه‌ی تولد تیمارستان در آن چشم‌اندازهایی که تو توصیف می‌کنی نیست: پس از سرکوب وحشیانه‌ی «دیوانه»ی به زنجیر کشیده شده در سلول، اصلاحات پنیل^۲ یعنی آزاد کردن زنجیرشدگان [زندان] بیستر^۳ روی داد ... فرهنگ مصور جدید لاروس در حدود پایان سده‌ی نوزدهم این آزادسازی را به منزله‌ی «انقلابی راستین در درمان دیوانگان» توصیف کرد... اما تو

۱. Victor Fainberg، یهودی اهل اتحاد شوروی که به دلیل اعتراض به یورش سال ۱۹۶۸ به چکسلواکی به بیمارستان روان‌پزشکی لنینگراد فرستاده شد.

۲. Philippe Pinel (۱۷۴۵-۱۸۲۸)، پزشک فرانسوی که روان‌شناسی مدرن را بنیان گذارد. روش درمانی او بر پایه‌ی مطالعه‌ی سیستماتیک بیماران بالینی استوار بود. او جداسازی و نظارت را «درمان اخلاقی» بیماران روانی می‌دانست و روش‌های ملایم را جایگزین خشونت‌های اعمال شده بر این بیماران کرد.

3. Bicêtre

کوشیدی آشکار کنی که «اصلاحات پنیل بیش تر تکمیل آشکار این سرکوب دیوانگی به منزله‌ی گفتار ممنوع بود تا اصلاح آن»^۱.

خروشچف این سخنرانی را در سال ۱۹۵۸ و پس از آن که خواهان باز شدن در اردوگاه‌ها شد ایراد کرد، و در واقع، اندیشه‌ی مخالف یا دگراندیشی را به دیوانگی نسبت داد. اما پیش از این، در زمان نیکلای اول^۲ یک رویداد طلایه‌دار این روند وجود دارد، یعنی ماجرای چادایف^۳ دوست پوشکین که تزار - این «دشمن انقلاب‌ها» و «ژاندارم اروپا» - پس از خواندن هجیونامه‌اش، او را محکوم کرد که در خانه تحت درمان یک روان‌پزشک قرار گیرد....

میشل فوکو: اما به نظر من شاید این رویداد طلایه‌دار این روند نباشد. درست است که به نظر می‌رسد دو کارکرد بسیار متفاوت - یعنی کارکرد پزشکی روان‌پزشکی از یک سو و کارکرد دقیقاً سرکوب‌گرانه‌ی پلیس از سوی دیگر - در یک لحظه‌ی معین و در نظامی که از آن صحبت می‌کنیم با یکدیگر تلاقی کردند. اما در واقع، این دو کارکرد از همان آغاز جز یک کارکرد واحد نبودند. تو باید کتاب گسٹیل^۴ را درباره‌ی تولد نظام روان‌پزشکی خوانده باشی: او به خوبی نشان می‌دهد که چگونه روان‌پزشکی آن‌گونه که در ابتدای سده‌ی نوزدهم رشد و توسعه یافت، به هیچ‌رو محدود به تیمارستان و محدود به یک کارکرد پزشکی نبود تا بعدها عمومیت یابد و در کلی پیکر اجتماع بسط داده شود و به امتزاج‌های کنونی بینجامد که در فرانسه تا اندازه‌ای پنهانی‌اند اما در اتحاد شوروی بسیار آشکارتر و بارزتر. بلکه برنامه‌ی روان‌پزشکی از همان آغاز این بود که کارکردی از نوع اجتماعی داشته باشد.

1. 3. Michel Foucault, *Histoire de la folie*, Paris, Gallimard, 1972, p. 579.

۲. «تزار نیکلاس [...] به فضایل خانوادگی و مهارت خود در حکومت کردن می‌بالید [...] این شاهزاده [...] هر نوع آزار و اذیتی را بر مخالفان روا می‌داشت»

(M. N. Bouiller, *Dictionnaire universel d'histoire*, 1872)

۳. Peter Iakovievitch Tchaadaïev، فیلسوف روس (۱۷۹۴-۱۸۵۶)، حکومت تزاری برای ساکت کردن‌اش، او را دیوانه خواند. - م.

4. Castel

حبس، روان‌پزشکی، زندان ۱۱

پس از انقلاب [۱۷۸۹ فرانسه] که در جریان آن ساختارهای بزرگ حبس متزلزل و منسوخ شدند، چگونه می‌بایست کنترل‌ها را بازسازی کرد تا شکل حبس نداشته باشند اما در عین حال کاراتر و مؤثرتر باشند؟ روان‌پزشکی بی‌درنگ خود را به منزله‌ی یک کارکرد دائمی از نوع اجتماعی در نظر گرفت و از تیمارستان‌ها فقط به دو منظور استفاده کرد: نخست درمان حادترین و آزاردهنده‌ترین بیماران، و در همان حال، دادن یک پشتوانه و ضمانت و یک چهره‌ی علمی به خود، آن هم با دادن ظاهر بیمارستان به مکان حبس. مکان حبس که بیمارستان نام گرفته بود ضمانتی بود گواه بر این که عمل روان‌پزشکی کاملاً عملی پزشکی است، چون روان‌پزشکی نیز همانند پزشکی یک بیمارستان داشت. اما کتاب کستل اساساً نشان می‌دهد که بیمارستان به هیچ‌وجه عنصری مهم و اساسی در این تاریخ نبوده است....

ژان - پی‌یر فی: این عملی پوششی بود.

میشل فوکو: دقیقاً همین‌طور است، عملی توجیهی برای برنامه‌ی روان‌پزشکی که در نشریه‌های آن زمان و در سخنرانی‌های روان‌پزشکان با صراحت هر چه تمام‌تر آشکار بود: جامعه در همه جا، در خیابان، در محل کار، در خانواده و سایر مکان‌ها با مسائل و مشکلاتی روبه‌رو است و ما روان‌پزشکان کارگزاران نظم اجتماعی هستیم. مسئولیت ما این است که این بی‌نظمی‌ها و نابسامانی‌ها را سامان دهیم. ما مسئول بهداشت عمومی هستیم. این رسالت حقیقی روان‌پزشکی است. این فضای روان‌پزشکی و افق تولد آن است. چندان که روان‌پزشکی هرگز از این رؤیا و از این هم‌جواری^۱ دست نکشیده است. بنابراین آنچه در اتحاد جماهیر شوروی روی می‌دهد جفت شدن مخوف یک کارکرد پزشکی با یک کارکرد پلیسی که هیچ ارتباطی با هم ندارند، نیست. بلکه صرفاً تشدید و استحکام خویشاوندی شبکه‌مندی است که هرگز از عمل بازنیستاد.

1. Voisinage

ژان - پی یر فی: این امر نوعی آشکارسازی است.

میشل فوکو: پله، و نوعی متراکم کردن. اتحاد شوروی در این مورد از این میراث بهره‌برداری کرده است.

می توان تاریخ آن را نوشت. چون این کارکرد همواره در آن جایی دخالت داده شده است که به نظر می‌رسد «بهداشت عمومی» - به معنای نظم عمومی - در معرض بزرگ‌ترین تهدید، یعنی جرم قرار گرفته است. از همان سال ۱۸۳۰، روان‌پزشکی شروع به کنجکاوی در این عرصه [جرم] کرد. بدیهی است وقتی جرم‌شناسی ایتالیایی توسعه یافت، روان‌پزشکی [آنجا] حضور داشت و از جرم‌شناسی امبروزو^۱ حمایت کرد. یکی از کنگره‌های جرم‌شناسی که شمارشان در حدود سال‌های ۱۸۹۰ رو به فزونی گذارده بود در سال ۱۸۹۰ و در سن پترزبورگ برگزار شد و در آن لویه نامی - که یک فرانسوی بود - خطاب به روس‌ها گفت^۲: «ما اروپایی‌ها در برخورد با افرادی که مجرم‌اند، اما پیش از هر چیز بیمار روانی‌اند - مجرم‌اند چون بیمار روانی‌اند و بیمار روانی‌اند چون مجرم‌اند - مشکلات بسیاری داریم و واقعاً نمی‌دانیم که با آن‌ها چه کنیم چون از ساختارهای لازم برای پذیرش آنان برخوردار نیستیم، اما شما [روس‌ها] که از سرزمین‌هایی وسیع و بکر در سیبری برخوردارید، شما که سیبری را دارید، به خوبی می‌توانید برای همه‌ی کسانی که ما به کاین یا کالدونیای جدید تبعید می‌کنیم، اردوگاه‌های بزرگ کار را ترتیب دهید، آن‌ها را با پیوند پزشکی به نظام کیفری. شما می‌توانید از آن‌ها برای این کار استفاده کنید و بدین ترتیب از ثروت نویدبخش این زمین‌ها بهره‌برداری کنید...» لویه‌ی صالح و نیکوکار گولاک را تبیین کرده بود.

ژان - پی یر فی: آیا او در آن دوران با پاسخی هم روبه‌رو شد؟

۱. Cesare Lombroso (۱۸۳۶-۱۹۰۹)، پزشک و روان‌پزشک و جرم‌شناس ایتالیایی که از دید او تبهکار پیش‌تر یک بیمار است تا مجرم. -م.

2. Léveillé (J.), *Compte rendu des travaux de la seconde section du Congrès de Saint-Petersbourg*, Melun, Imprimerie administrative, 1891.

حبس، روان‌پزشکی، زندان ۱۳

میشل فوکو: نه پاسخی و نه سپاسی. او - حتا پس از مرگ هم - نشان افتخاری دریافت نکرد.

ژان - پی‌یر فی: اما او راضی برگشت؟

میشل فوکو: بسیار خرسند بازگشت، تبعید به سیبری قبل از آن نیز وجود داشت، اما اگر بخواهم بر مبنای این متن در مورد تبعید به سیبری قضاوت کنم، فکر می‌کنم که کارکرد این تبعید صرفاً نفی بلند زندانیان سیاسی بوده است. این ایده که می‌توان در آن جا حبسی سیاسی - پزشکی (حبسی سیاسی - کیفری - پزشکی یا حبسی پزشکی - سیاسی - کیفری) با کارکردی اقتصادی داشت که بهره‌برداری از ثروت‌های سرزمینی بکر را امکان‌پذیر کند، به عقیده‌ی من ایده‌ای نو بود. در هر حال وقتی لویه این ایده را بیان کرد، در ذهن او این ایده چیز جدیدی بود.

ژان - پی‌یر فی: تجربه‌ی داستایوفسکی این نبود.

میشل فوکو: هنگامی که متن‌های مربوط به تبعید در سده‌ی نوزدهم را بازخوانی می‌کنیم، در واقع درمی‌یابیم که تبعید چنین کارکردی نداشت.

دیوید کوپر: در کنفرانس مطبوعاتی فاینبرگ و پلیوچ^۱، پرسش کلود بورده^۲ از ویکتور فاینبرگ مرا بسیار شگفت‌زده کرد. او پرسید: چرا در اتحاد شوروی از روان‌پزشکی استفاده می‌شود؟ با آن که یک دستگاه تمام عیار پلیسی و ندامت‌گاهی وجود دارد که در خود کامل است و می‌تواند هر کسی را زیر نظر گیرد. پس چرا از روان‌پزشکی استفاده می‌شود؟

میشل فوکو: پاسخی وجود ندارد. مگر این که بگوییم شاید این پرسش محلی برای طرح شدن ندارد. چون روان‌پزشکی همواره بدین گونه عمل می‌کرده است.

ژان - پی‌یر فی: از قبل این طور بوده است...

۱۴ ایران: روح یک جهان بی روح

میشل فوکو: از قبل این طور بوده است. باز هم تکرار می‌کنم که این تحریفی در استفاده از روان پزشکی نیست، بلکه برنامه‌ی بنیادین روان پزشکی است.

دیوید کوپر: جنبشی که در سال‌های ۱۹۳۰ در اتحاد شوروی در جهت روان پزشکی‌زدایی^۱ به راه افتاد، در دوران حکومت استالین وارونه شد. در پی ممنوعیت قانونی آزمون‌های روان‌شناختی – و ممنوعیت قانونی قطعه‌بری^۲ در حدود سال ۱۹۳۶ – این روش‌ها از سر گرفته شد، البته نه به آن گستردگی‌یی که در غرب بود....

ژان - پی‌یر فی: چه کسی بانی ممنوعیت قطعه‌بری در اتحاد جماهیر شوروی سرسیالیستی بود؟

دیوید کوپر: ... تکنیک جدید غربی عبارت است از کاشتن بیست الکتروود در مخچه – در یک فضای کوچک یک سانتی‌متری – تا کنترل از راه دور را میسر کند و این تکنیک به مراتب پیشرفته‌تر از دستگاه دلگادو در ییل است؛ این روش و این پیچیدگی هنوز در اتحاد شوروی وجود ندارد. اما اکنون این عقب‌گرد [در اتحاد شوروی] به چشم می‌خورد.

ژان - پی‌یر فی: در ایالات متحد – و نیز فرانسه – از قطعه‌بری در دهی پنجاه استفاده می‌شد؛ البته اگر به کارهای برگین^۳ و به متن‌های انتشار یافته در *Les Temps modernes* [در آوریل ۱۹۷۳] دقت کنیم درمی‌یابیم که این کار در ایالات متحد بیش‌تر برای مقاصد سیاسی انجام می‌گرفت – و استفاده از این روش به گونه‌ای خطرناک با سرکوب روان‌پزشکانه‌ی پس از استالین همسو بود.

میشل فوکو: در واقع مسئله‌ای که دیوید مطرح کرد، مسئله‌ای اساسی و

1. dépsychiatisation

۲. Lobotomie، عمل جراحی‌یی که در آن برخی از تارهای عصبی درون مغز قطع می‌شدند و به اختلال‌های روانی-عصبی منجر می‌شد. در برخی موارد برای درمان برخی اختلال‌های روانی-عصبی از این عمل جراحی استفاده می‌شد. -م.

۳. Peter Breggin (متولد ۱۹۳۶)، متخصص روان پزشکی قانونی که روی روان-جراحی برای مقاصد سیاسی و کنترل خشونت تحقیق می‌کرد...

بنیادین است: آن نوع لگامی که بر روان‌پزشکی...

ژان - پی. یر. فی: ... بر روان‌پزشکی شوروی.

میشل فوکو: بله، بر روان‌پزشکی شوروی پیش از سال ۱۹۴۰ زده شده بود و آن شتاب‌گیری ناگهانی [روان‌پزشکی] پس از سال ۱۹۴۵ با چه چیز ارتباط داشت؟ باید واکنش‌شناسی^۱ را در این جریان در نظر گیریم که در هر حال پس از سال ۱۹۴۵ و شاید تا به امروز، برای مدت‌های طولانی تنها پس‌زمینه‌ی نظری مورد قبول روان‌پزشکی شوروی بود. تمام نظریه‌های دیگر نظریه‌هایی ایده‌ئولوژیک، ایده‌آلیستی، عقل‌ناباور و غیره به شمار می‌رفتند. واکنش‌شناسی در سال‌های ۱۹۴۵ تا ۱۹۶۵ به طور تمام و کمال مورد استفاده قرار می‌گرفت. من ملاقات‌ام را با مارت روبر^۲ و میشل دوموزان^۳ پس از صدمین سالگرد تولد کافکا که در پراگ برگزار شد، به یاد دارم: آن‌ها با دیدن درمان‌های واکنش‌شناختی و پاولفی^۴ که روی مردان هم‌جنس‌خواه انجام می‌گرفت وحشت زده شده بودند. روش کار بسیار ساده بود: اول عکس یک زن را به هم‌جنس‌خواه نشان می‌دادند و ماده‌ای لذت‌آور به او تزریق می‌کردند. بعد عکس یک مرد را به او نشان می‌دادند و ماده‌ای تهوع‌آور به او تزریق می‌کردند و الا آخر. این روش را به بازدیدکنندگان نشان می‌دادند و آن را کاری بسیار قابل ملاحظه اعلان می‌کردند... بعدها لحن نمایش به دلیل واکنش نه چندان گرم بازدیدکنندگان و پرسش‌های آنان، تا اندازه‌ای تغییر کرده بود... حتا می‌توان از خود پرسید که آیا آن‌ها این نمایش را در ظاهر برای قانع کردن بازدیدکنندگان اما در واقع برای نشان دادن یک رسوایی، یعنی تلقی خود پزشکان از این کار ارائه نمی‌دادند، دقیقاً نمی‌دانم، این پدیده کاملاً دو پهلوی بود...

1. reflexologie

2. Marthe Robert

3. Michel de M'uzan

۴. Ivan Pavlov (۱۸۴۹-۱۹۳۶)، فیزیولوژیست روس که روی واکنش‌های شرطی کار کرد. - م.

اگر از واکنش‌شناسی صحبت کردم به این دلیل است که واکنش‌شناسی به طور قطع یکی از دلایل عدم گسترش ضد روان‌پزشکی در فرانسه بود. روان‌پزشکانی که در فرانسه به دلیل گرایش سیاسی خود می‌توانستند دستگاه روان‌پزشکی را زیر سؤال برند، یعنی به‌طور کلی روان‌پزشکان چپ، موقعیتی سیاسی را سد راه خود می‌دیدند و در واقع این زیر سؤال بردن به هیچ وجه مطلوب نبود، آن هم به دلیل آن‌چه در اتحاد شوروی می‌گذشت - حال چه این روان‌پزشکان به وضوح از این امر آگاه بودند و چه نبودند. دوم این که این ایده تئولوژی واکنش‌شناسی به منزله‌ی ایده تئولوژی‌یی علیه «عقل‌ناباوری‌ها»ی معاصر - [یعنی] اگزیستانسیالیسم، روان‌کاوی و غیره - بر آنان تحمیل می‌شد. و سوم این که وظیفه‌ای عینی که بر عهده‌ی این روان‌پزشکان گذاشته شده بود، نه به زیر سؤال بردن روش روان‌پزشکی و نهاد تیمارستانی، بلکه دفاع از حرفه و جامعه‌ی روان‌پزشکان بود. این سد سه گانه وجود داشت.

ژان - پی‌یر فی: نتیجه‌ی جالب واکنش‌شناسی در زایشگاه‌ها - «زایمان بدون درد» - همتایی در روان‌پزشکی داشت که مانعی بود بی‌چون و چرا: دست نزنید! یک پیکر سیاسی واحد به این شیوه‌ی دوگانه عمل می‌کرد.

اما پارادوکس بسیار عجیب این است که در سرکوب‌گرانه‌ترین دوران فعالیت پلیسی در دهه‌ی سی و در اوج تصفیه‌های استالینی، بدون شک هنوز هم میراثی انقلابی در پزشکی شوروی وجود داشت. اثر این میراث عبارت بود از ممنوعیت، تعلیق یا اجتناب از قطعه‌بُری به منزله‌ی تکنیک روان‌پزشکی. احتمالاً استالین به دلیل لطف بی‌پایانش نبود که چنین تدبیری را اتخاذ کرد... این تدبیر باید در سطح نهادهای پزشکی اتخاذ شده باشد؟

دیوید کوپر: اما این کار هم اکنون غیرقانونی نیست؟
مارین زکا: معلوم نیست...

ژان - پی‌یر فی: آیا می‌دانید چه کسی بانی این تدبیر یا این گرایش [ممنوعیت قطعه‌بُری] بود؟

میشل فوکو: بی‌شک توضیح من در قیاس با توضیح دقیقی که باید ارائه داد،

حبس، روان‌پزشکی، زندان ۱۷

بسیار مبهم خواهد بود. اما به طور کلی، درون‌مایه‌ای دوگانه بر تمام این سال‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۴۰ در اتحاد شوروی حاکم بوده است. نخست این‌که طبیعت فی‌نفسه خوب است و آن‌چه طبیعت را تحریف می‌کند فقط ناشی از نوعی از خودبیگانگی تاریخی و اقتصادی و اجتماعی است. دوم این‌که انسان موظف است طبیعت را دگرگون کند و می‌تواند آن را دگرگون کند. این خوبی بی‌پایان طبیعت و تغییرپذیری تدریجی طبیعت آن سد ایده‌تولوژیکی است که تمام گفتمان‌ها - برای مثال گفتمان لیسنکو^۱ - را احاطه کرده بود.

ژان - پی‌یر فی: میچورینیسیم^۲...

میشل فوکو: من فکر می‌کنم که ممنوعیت قطعه‌بری به هدف‌هایی به مراتب خاص‌تر از آن‌چه گفته شد مربوط باشد. اما برای من به‌خوبی روشن است که این ممنوعیت در چه جوی امکان‌پذیر شد. چون قطعه‌بری قطع عضو طبیعت است. و این صرف‌نظر کردن انسان از دگرگونی خود طبیعت است.

مارین زکا: این توضیح شباهت بسیاری به توضیح آنری لاهوری^۳ دارد. میشل فوکو: پس زمینه‌ی ایده‌تولوژیک [آن] همین بود. به نظر می‌رسد که برای ممنوعیت قطعه‌بری دلیلی خاصی وجود داشته باشد، درست همان‌گونه که برای لیسنکو چنین دلیلی وجود داشت: فقط این ایده‌تولوژی نبود که اثر لیسنکو را به بار آورد. ممنوعیت قطعه‌بری نیز باید واکنش به چیزی باشد. من زمانی را به یاد

۱. Trofim Denisovich Lyssenko (۱۸۹۸-۱۹۷۶)، گیاه‌شناس روسی و دانشمند علم ژنتیک، او معتقد به تأثیر محیط و توارث ویژگی‌های اکتسابی به‌منزله‌ی عوامل تکامل گونه‌ها بود. او سال‌ها هدایت‌کننده‌ی زیست‌شناسی شوروی بود و مخالفان‌اش را «دشمن مردم» نام می‌داد و از کار بیکار می‌کرد. پس از مرگ استالین، نظریه‌های او به‌شدت مورد انتقاد قرار گرفت و کاملاً کنار گذاشته شد. -م.

۲. Michourinisme، آموزه‌ای نولامارکی که تمام خصوصیات فرد را ارثی می‌دانند. -م.

۳. Henri Laborit (۱۹۱۴-۱۹۹۵)، پزشک فرانسوی و پژوهش‌گر در عرصه‌ی دستگاه اعصاب نباتی و دارو روان‌شناسی

می آورم که غرب اندکی پس از جنگ شروع به شناختن سبیرتیک و تمام تکنیک‌های اطلاع‌رسانی کرد؛ نشریه‌های رسمی حزب کمونیست شروع به افشای این شبه‌علم و این تکنیک کاپیتالیستی و غیره کردند. آن تکنیک‌هایی که در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی بر آن‌ها احاطه و تسلط نداشتند، در وهله‌ی اول بی اعتبار بودند.

ژان - پی یو فی: البته ایده‌تولوژی سبیرتیک هم اکنون در آن جا کاملاً رایج شده است.

دیوید کوپر: در کنگره‌ی میلان، آن‌چه پیتربرگین از واشنگتن ارائه داد بسیار مهم بود: در دهه‌ی سی در بیمارستان‌های روان‌پزشکی آلمان، روان‌پزشکان افسران اِس. اِس را در مورد کشتن «علمی» از روی ترحم^۱ آموزش می‌دادند. در میان همین روان‌پزشکان که بسیاری‌شان به ایالات متحد مهاجرت کردند، سرکردگان انجمن روان‌پزشکی آمریکا دیده می‌شوند... با آن پس‌زمینه‌ی آمریکایی، علیه برگین به دلیل افترا شکایت‌هایی شد ولی او به خوبی از خود دفاع کرد.

مارین زکا: تمام ایالت‌هایی که در ایالات متحد برای مدتی عمل جراحی مغز را لغو کرده بودند، اکنون دوباره این جراحی‌ها را مجاز کرده‌اند، البته به دو شرط: این که بیمار با هیچ تکنیک دیگری جز روان-جراحی^۲ درمان‌پذیر نباشد؛ که مستلزم یک «جراح خوب» است؛ دیگر این که چند نفر بیرون از جامعه‌ی پزشکی تصدیق کنند که بیمار یک «بیمار حقیقی» است... که این حرف مهملی است.

میشل فوکو: یک «بیمار حقیقی» و یک «پزشک خوب»... حال اگر یک «بیمار خوب» و یک «جراح حقیقی» داشتیم چه طور؟ آنگاه این عمل انجام نمی‌شود؟ بیش‌تر در این گونه موارد است که این عمل انجام می‌گیرد...

دیوید کوپر: اما تعریف‌های روان‌پزشکی از «بیماران اصلی» بسیار جالب است...

1. euthansie

2. Psycho - Chirurgie

حبس، روان‌پزشکی، زندان ۱۹

نخست طبقه‌ی کارگر. یهودیان بیش‌تر از غیریهودیان. سیاه‌پوستان بیش‌تر از غیرسیاه‌پوستان.

مارین زکا: و زنان...

دیوید کوپر: بیش‌تر از مردان. بدیهی است که یک زن سیاه‌پوست معرّف یک بیمار کامل است.

مارین زکا: که روی او عمل جراحی مغز نتیجه‌ی مثبتی دارد.

ژان - پی یرفی: نمی‌دانم که آیا نگاه به گذشته ما را از خاستگاه دور یا به آن نزدیک می‌کند، اما گزارش روایه - کولار^۱ در مورد [مارکی دوا ساد^۲ و حبس او سندی ابتدایی و بدوی است که شاید نخستین سند نوشته شده برای ارائه‌ی گزارشی پزشکی از یک حبس روان‌پزشکی با هدف سیاسی آشکار باشد. این قضیه به ابتدای سده‌ی رواج تیمارستان بازمی‌گردد.

میشل فوکو: بله و به خوبی نشان می‌دهد که مسئله چه بوده است. از همین‌رو است که انقلاب [۱۷۸۹ فرانسه] حق حبس کردن مردم را بدون انجام آیین قابل کنترل دادرسی، به دلایل سیاسی و به ویژه قضایی (برای آن که این حق را به قوه‌ی اجرایی واگذار نکنند) لغو کرد و در تیمارستان‌ها را باز کرد. آن‌گاه مجموعه مسائلی مطرح شد که در تمام طول انقلاب مورد بحث قرار گرفت: با این آدم‌ها چه باید کرد؟ حال که دیگر مکانی برای حبس بیماران روانی وجود ندارد و پدران خانواده‌ها دیگر حق حبس کردن فرزندان یا همسرشان را ندارند و یا زنان دیگر حق حبس کردن شوهرشان را ندارند (این دو مورد از لحاظ آماری کم و بیش برابر بود) چه باید کرد؟ چون با این همه نمی‌توان مردم را از این حق بسیار بنیادین و بسیار ضروری برای عملکرد صحیح اجتماعی محروم کرد، یعنی حق هر فرد در حبس کردن آن کسی از بستگان‌اش که موجب آزار و اذیت او شده است. در فرانسه حق حبس کردن که هرگز به صراحت ضابطه‌بندی نشد، در واقع در

۱. Antoine Athanase Royer - Collard (۱۷۶۸ - ۱۸۲۵)، پزشک فرانسوی و مدیر

تیمارستان شارانتون که کتابخانه‌ای پزشکی تأسیس کرد. - م.

۲. Marquis De Sade (۱۷۴۰ - ۱۸۱۴)، نویسنده‌ی فرانسوی. - م.

۲۰ ایران: روح یک جهان بی روح

طول بیش از یک سده و نیم اجرا شد. و در نهایت، همین حق است که بعدها به صورتی ساخته و پرداخته و پیچیده در قانون سال ۱۸۳۸ - و قانون‌های بعدی - ظاهر شد.

ماری - آدیل فی: آیا گذار از [زندان] باستیل به [تیمارستان] شارانتون نوعی ترقی بود؟...

میشل فوکو: حتماً! پیش از آن، نامه‌ای محتوی افشای جرم ارتكابی به دست افسر پلیس می‌رسید و او نیز دلایل و مدافعات متهم را رسیدگی می‌کرد و سرانجام با آری یا نه پاسخ می‌داد که فرد مورد نظر زندانی شود یا نه.

ماری - آدیل فی: آیا برای غیر اشراف‌زادگان نیز همین «حق» حبس کردن، مثل نامه‌های سر به مهر^۱ وجود داشت؟

میشل فوکو: شما پرسشی بسیار مهم را طرح کردید. چون من نیز تا مدت‌ها بر این باور بودم که نامه‌های سر به مهر یک نهاد اختصاصی در دستان خود پادشاه بود و تنها علیه دشمنان مستقیم پادشاه به کار می‌رفت... اما با کاوش در بایگانی‌های آرسانال متوجه شدم که این نامه‌های سر به مهر عملی کاملاً عمومی بوده است. نامه‌های سر به مهر به هیچ‌رو منحصر به استفاده‌ی سلطنتی و اشرافیت فرادست نبود. از سده‌ی هفدهم به بعد، دو نهاد هم‌بسته و تقریباً مقارن توسعه یافتند. از یک سو، محله‌بندی شهرهای بزرگ تحت کنترل شدید پلیسی با کلانترهایی برای هر محله و بازرسان و خبرچینانی که در خیابان‌ها پرمه می‌زدند و موجب دستگیری روسپیان و هم‌جنس‌خواهان و غیره می‌شدند. از سوی دیگر و در همان حال، همین نامه‌های سر به مهر که استفاده‌ای کاملاً عمومی و گسترده داشت و هر کسی با استفاده از آن‌ها می‌توانست، البته نه از شخص قاضی، بلکه از کلانتر محله بخواهد که دستور دستگیری و زندانی کردن فلان کس را بدهد.

۱. Lettres de cachet، حکم پادشاه برای توقیف یا تبعید در دوران پیش از انقلاب ۱۷۸۹.

ماری - اَدیل فی: اما در کجا؟

میشل فوکو: در بیستر که بین سه تا شش هزار نفر در آن جا [زندانی] بودند. در سالپتری^۱ که در آن زنان را نگه می‌داشتند و غیره. انبوهی از این نامه‌ها که به دست میرزا بنویسان سرگذر در گوشه‌ی خیابان‌ها نوشته می‌شد، به دست آمده است. نامه‌هایی به درخواست فلان کفاش یا فلان زن ماهی‌فروش که می‌خواست از شر شوهر، پسر، عمو، پدر یا هر کس دیگری خلاص شود و شکایت خود را به میرزا بنویس سرگذر دیکته می‌کرد. سندهایی شگفت‌انگیز. چون میرزا بنویس به مشتری خود توضیح می‌داد که باید از این یا آن عبارت اجباری استفاده کند. پس نامه این چنین آغاز می‌شد: «عالی جناب، با افتخار خود را به پای‌تان می‌اندازم تا...». سپس نوبت به درخواست شاکی و «توجیه» این درخواست می‌رسید که در قالب واژه‌های فرد شاکی به همراه خواسته‌ها، نفرت‌ها و داد و فغان‌های او ادا می‌شد. در میانه‌ی آن زبان رسمی دستگاه اداری لویی چهاردهم به ناگاه چنین عبارتی جلب نظر می‌کرد: «او بدکاره‌ترین فاحشه‌ها است...» در واقع، ابزار لو دادن و زندانی کردن در اختیار مردم و حتا «پایین‌ترین» قشرهای جامعه قرار گرفته بود و این ابزار پس از یک سده کاربرد، به یک حق راستین بدل شده بود، حقی که مردم در طول انقلاب ۱۷۸۹ از آن محروم شدند. و در تمام دوران انقلاب این مسئله بی‌وقفه مطرح بود؛ باید وسیله‌ای یافت تا خانواده‌ها بتوانند به طور مشروع و قانونی کسانی را که موجب مزاحمت‌شان می‌شوند به زندان بپندازند... منشأ ایجاد دادگاه‌های خانواده همین‌جا بود و این دادگاه‌ها برای مدتی در سده‌ی نو، دهم وجود داشتند و عمل می‌کردند. و سرانجام قانون سال ۱۸۳۸ که فقط جایگزینی برای همه‌ی این‌ها بود - به همراه کنترل اداری رئیس پلیس و امضای پزشک در بالای تقاضاهای اطرافیان.

اما گرفتن این امضای دوم کار دشواری نبود، چون روان‌پزشکان خود را کم‌تر پزشک - در معنای امروزی آن - و بیش‌تر کارگزاران بهداشت عمومی می‌دانستند: یعنی مسئول کنترل هر آنچه بی‌نظمی و خطر است. همین انگاره‌ی

1. Salepêtrière

«خطر» است که سرانجام در سده‌ی نوزدهم متداول شد و در روان‌پزشکی و جرم‌شناسی سده‌ی نوزدهم نظریه‌پردازی شد - و شما می‌توانید آن را در قانون‌گذاری شوروی بیابید. این قانون می‌تواند بگوید که آیا شما ادعا می‌کنید که ما یک بیمار را به زندان می‌اندازیم (یا یک زندانی را به بیمارستان می‌فرستیم)؟ به هیچ‌رو! ما کسی را که «خطرناک» بوده حبس می‌کنیم. آنان سرانجام آن عملی را که خطرناک محسوب می‌شد به منزله‌ی جرم و بزه در قانون آوردند....

ما هنوز به این مرحله نرسیده‌ایم... اما در روش انگلیسی، آمریکایی، ایتالیایی، آلمانی و فرانسوی روان‌پزشکی و قانون کیفری، می‌بینیم که انگاره‌ی «خطر» همچنان خط هدایت‌کننده است. و تمام این‌ها - پلیس و روان‌پزشکی - نهادهایی‌اند برای واکنش در برابر خطر.

دیوید کوپر: فرمول همواره این است: «خطرناک برای دیگران یا برای خودش»... میشل فوکو: به عبارتی «برای خودش» خطرناک است، اگر نتوان ثابت کرد که «برای دیگران» خطرناک است...

ماری - آدیل فی: پس آن‌چه در آن زمان متولد شد «پلیس اجتماعی» بود... اما پلیس «سیاسی» چه؟ مسئله‌ی پلیس «سیاسی» در کمون [پاریس] مطرح شد: ما با خواندن گزارش داکوستا^۱ درباره‌ی پلیس امپراتوری دوم و به ویژه پلیس سیاسی آن رژیم این مسئله را می‌بینیم.^۲

ژان - پی‌یر فی: داکوستا از دوست خود ریگو^۳ (نماینده در تأمین عمومی کمون که خود داکوستا برای مدتی رئیس هیئت آن بود) انتقاد می‌کند که ریگو

1. Da Costa

۲. شاتر شماره‌ی ۱۵: *Police Fiction* (۱۹۷۳): گزارش گاستون داکوستا، رئیس هیئت نمایندگی تأمین عمومی (وزارت داخله) کمون؛ این گزارش در ۲۹ ژوئن ۱۸۷۱: دو روز پس از محکومیت داکوستا به مرگ نوشته شده است.

3. Rigault

«رؤیای...» «تداوم روش‌های پلیسی امپراتور»^۱ را در سر دارد. روش‌های پلیسی امپراتور دوم و نیز امپراتور اول، یعنی روش‌های پلیسی فوشه^۲ که حبس [مارکی دو] ساد را در شارانتون تضمین کرد و گزارش روایه - گلار را به بار آورد. میشل فوکو: پلیس سیاسی؟ پلیس سیاسی دست کم از سده‌ی شانزدهم به بعد همیشه وجود داشته است. اما مراحل مهمی را برای شکل‌گیری‌اش پشت‌سر گذاشته است. در فرانسه پس از الغاء فرمان نانت^۳، یک پلیس بزرگ و گسترده (به قولی) در مرز سیاست و اجتماع، در مورد پروتستان‌ها وجود داشت. تعقیب پروتستان‌ها، آمد و شدشان در داخل کشور، گردهمایی‌های‌شان و اداره‌ها و خدمات‌شان، همه و همه باید تحت مراقبت قرار می‌گرفت: «ترقی» مهمی انجام گرفت... البته بعد از آن، دوران پس از انقلاب بود.

ژان - پی‌یر فی: دوران ناپلئون.

میشل فوکو: بله. سپس بعد از سال ۱۸۴۸ نتیجه‌ای که به دست آمد پلیس ناپلئون سوم - و کمون - بود.

ژان - پی‌یر فی: تناقض‌های کمون... چون گزارش داکوستا به «نمایندگی پلیس» یعنی به فیره^۴ (جانشین دوم ریگو) این وظیفه را پیش‌رو قرار می‌دهد: «رها کردن نظام ترور و ارباب، رژیم ترس و بیم، رژیم ناشایسته‌ی ما» و به ویژه دور کردن «ترس‌هایی که خاطره‌ی روزهای سپتامبر^۵ برای شماری از زندانیان بیدار می‌کند»^۶ به ندرت می‌توان چنین خواستی مبنی بر رها کردن روش‌های پلیسی به‌ارث رسیده از دولت تک‌سالارانه و بورژوازی را از آگاهی انقلابی و زبان آن

۱. همان‌جا، ص ۱۷.

۲. Joseph Fouché (۱۷۵۹-۱۸۲۰). رئیس پلیس دوران امپراتوری اول. - م

3. Nantes

4. Ferré

۵. سپتامبر ۱۷۹۲: قتل‌عام‌های نخستین کمون پاریس. داکوستا نیز منصب دانتون و ایپر را اشغال کرد یعنی قائم‌مقام دادستان کمون شد.

۶. شاتو، شماره‌ی ۹، مه ۱۹۷۱، ص ۱۷۶-۱۸۰.

شنید. داکوستا در همان حال به صراحت این وظیفه را همان گونه که خود می نویسد، پیش رو قرار داد: «پیگرد قانونی کسانی که متهم به عضویت در پلیس سیاسی پیشین بناپارت اند».^۱ اما آن چه داکوستا - در ماه مه ۱۸۷۱ - «برای خروج از این وضعیت وحشتناک» به فیه پیشنهاد کرد عبارت بود از «انحلال کامل سازمان کنونی پلیس» و «بازسازمان دهی آن بر بنیان های دموکراتیک، اخلاقی و برادرانه...». از دید او هدف عینی عبارت بود از فسخ فرمان سرکوب گرایانه ی گروگان گیری جزایی^۲ که تا آن زمان عملی نشده بود. (مارکس در همان زمان، کمون را از این بابت تحسین کرده بود!) در این جا، انگاره ی «خطر» کاملاً وارونه می شود. اما در عرصه ی روان پزشکی...

دیوید کوپر: برای روان پزشکان «خطر» به شیوه ای بسیار ساده عمل می کند. این شکل ها و فرمول ها وجود دارد: خطر برای دیگران و خطر برای خود... می توان یکی از این عبارت ها را خط زد و دیگری را نگاه داشت. اما نگاه داشتن هر دو به مراتب ساده تر است... شکل های بازداشت کوتاه مدت در صورت «ضرورت» می تواند تمدید شود. و برای تجدید محکومیت به مدت یک سال، نوشتن یک پاراگراف ضروری است - همین و بس.

ژان - پی یر فی: پاراگراف ها از پیش حاضر و آماده اند.

میشل فوکو: هم اکنون در فرانسه نخستین پرسشی که در دادگاه از یک کارشناس روان پزشکی می کنند این است: آیا این فرد خطرناک است؟ [اما] اغلب روان پزشکان به پرسشی که ماده ی ۶۴ قانون از آنان می کند - آیا این فرد مسئول اعمالش است؟ - پاسخ نمی دهند، چون نمی توانند به آن پاسخ دهند. آنان بر این باورند که نمی توانند به این پرسش پاسخ دهند، چون می گویند این پرسش بی معنا است. ولی می پذیرند - و این پذیرش بسیار پر معنا است - که می توانند به این پرسش که آیا این فرد خطرناک است؟ پاسخ دهند. اما با این حال، وقتی به

... -----

۱. همان جا.

۲. otages، دستگیری یک یا چند نفر به عنوان گروگان، تا مقصر خود را معرفی کند و در غیر این صورت گروگان ها را می کشند. - م.

دقت در حقوق کیفری، چه از نوع آنگلو ساکسونی و چه از نوع ناپلئونی، نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که خطر هرگز جرمی را شکل نمی‌داد و خطرناک بودن جرم نبود. خطرناک بودن نه بیماری بود و نه نشانه‌ی بیماری [سمپتوم]. اما از بیش از یک سده‌ی پیش بدین سو به این جا رسیدیم و گویی به امری بدیهی رسیدیم که با ارجاع دائمی انگاره‌ی خطر از حوزه‌ی کیفری به پزشکی و برعکس، این انگاره را به کار گیریم. حوزه‌ی کیفری می‌گوید: ببینید، من درست نمی‌دانم که با این فرد چه کار کنم و می‌خواهم نظر شما را بدانم - آیا او خطرناک است؟ - و اگر به روان‌پزشک بگوییم که آیا بالاخره به این پرسش پاسخ می‌دهید یا نه؟ روان‌پزشک پاسخ می‌دهد که بدیهی است که «خطر» انگاره‌ی روان‌پزشکی نیست - اما این پرسشی است که قاضی از من می‌خواهد پاسخ دهم. حال اگر کل مجموعه را با هم در نظر بگیریم درمی‌یابیم که همه‌ی این‌ها بر پایه‌ی انگاره‌ی خطر عمل می‌کند.

ژان - پی.یر فی: فرستادنِ توپ از یک طرف به طرف دیگر.
میشل فوکو: و سیستم شوروی نیز بر همین مبنا عمل می‌کند.

ژان - پی.یر فی: مفهوم «سکیزوفرنی راکد»^۱ ... بیماری‌یی که هیچ نشانه‌ای ندارد. سکیزوفرنی بیماری‌یی است که ممکن است نشانه‌ای نداشته باشد: نوعی «نومنون»^۲، نوعی «چیز - در - خود»^۳. بسیار «خطرناک»...
دیوید کوپر: چند روز پیش، روان‌پزشکان آمریکایی به این شکل از تشخیص بیماری در اتحاد شوروی اعتراض کردند. چون شکل‌هایی از سکیزوفرنی که در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی تشخیص داده شده‌اند (از دید این روان‌پزشکان) «در حقیقت» روان‌رنجوری‌های سکیزوفرن نما یا شبه‌سکیزوفرنی‌های روان‌رنجور و غیره‌اند. این قضیه به مسئله‌ای زبان‌شناختی بدل شده است!

1. "Schizophrénie Torpide"

2. "Noumenon"

3. "chose en soi" / "Thing in Itself"

ژان - پی یو فی: اگر بتوانیم بدین ترتیب از مفهوم سکیزوفرنی صرف‌نظر از هر نشانه‌ی بیماری و در فضایی «غیرغربی» استفاده کنیم، آنگاه در واقع این پرسش مطرح می‌شود که این مفهوم در آغاز چگونه در غرب ساخته شد.

دیوید کوپر: در «دیوانگی» به واقع خطری وجود دارد. اما این خطر خطر چیزی دور از انتظار، خطر چیزی خودجوش است، چون دیوانه به دیگران آسیب نمی‌رساند... «در واژگان ما» است که دیوانه چنین می‌کند... در این معنا، همه‌ی دیوانگان مخالفان سیاسی‌اند. در هر هذیانی - یا در هر هذیانی فرضی - می‌توان گفته‌هایی سیاسی یافت. چیز دیگری هم هست: «پارانویا» که شکلی از هنجارمندی مفرط^۱ است... شکلی فاشیستی از زیستن.

ژان - پی یو فی: [شکلی] که اغلب خیلی خوب پذیرفته می‌شود.

دیوید کوپر: اما این گفته که همه‌ی دیوانگان مخالفان سیاسی‌اند به این سادگی‌ها پذیرفته نمی‌شود. با این حال این گفته درست است. باید مفهوم مخالفت^۲ را بسط داد - من ترجیح می‌دهم بگویم: ناهمنوایی^۳، تفاوت در احساس، در اندیشیدن... مخالفت یعنی در اردوگاه دیگر بودن. اما در اتحاد شوروی مخالفانی وجود دارند که نمی‌خواهند «در اردوگاه دیگر باشند». یا در آلمان شرقی، ولف بیرمن^۴ می‌خواهد در اردوگاه سوسیالیستی باشد، ولی به گونه‌ای متفاوت بیندیشد. این ناهمنوایی است؛ ناهمنوایی فرد ناهمنوا که به انگلیسی به آن *dissent* or *dissenter* می‌گویند. این چیز متفاوتی است. در همایش دو سالانه‌ی ونیز، برخی از سوسیالیست‌های ایتالیایی موضوع مخالفت در اروپای شرقی را پیشنهاد کردند. اما چرا مخالفت به طور کلی نه؟ این موضوع می‌تواند دستمایه‌ای برای یک همایش خیلی خوب باشد... فقط مخالفت روان‌پزشکانه در جهان سرمایه‌داری موضوع بحث نیست. بلکه مخالفت در سرتاسر جهان

1. hyper-normality

2. dissidence

3. dis-sension

۴. Wolf Biermann، شاعر و ترانه‌سرای آلمانی (متولد ۱۹۳۶). او ابتدا زندگی در آلمان شرقی را انتخاب کرد اما بعدها در سال ۱۹۷۶ به تابعیت آلمان غربی درآمد. آهنگ‌های او که خود احرار می‌کرد نقد شدید سیاسی و اجتماعی بود. -م.

سوم مطرح است، جهان سومی که در آن نقد سلاح‌ها عمل می‌کند. کشورهای سوسیالیستی نیز مخالفانی دارند - اما این دقیقاً همان مخالفت‌هایی است که کاپیتالیسم نیز بر آن‌ها استوار است؛ از طریق استثمار مفرط جهان سوم. این هزاران و این میلیون‌ها مخالف. چگونه می‌توان بنیانی ایده‌ئولوژیک برای مخالفت در همه جای جهان ساخت؟ از رهگذر تحلیل قدرت. تحلیلی که تومیشل پیش از این در چند عرصه انجام داده‌ای: در مراقبت و تنبیه و در جلد اول اراده به دانستن^۱. و شاید با استفاده از تحلیل مکتب بوداپست در قالب «نیازهای ریشه‌ای» که چشم‌اندازهای بسیاری را می‌گشاید و احتمالاً در آن جا چندان قابل پذیرش نیست...

مسئله‌ی ما این است: شکل دادن بنیانی ایده‌ئولوژیک برای مخالفت در همه جای جهان. و شاید توسعه‌ی کنشی بین‌المللی - بر همین بنیانی که باید بیابیم^۲. ژان - پی‌یر فی: رویدادهای زمستان گذشته در آرژانتین نشان داد که بخشی از سرکوب‌ها در آمریکای لاتین، روان‌پزشکی را نیز در برمی‌گیرد. آن هم به شیوه‌ای عجیب. اما آن جا دقیقاً چه چیزی را نشانه رفته‌اند؟ روان‌پزشکان چپ با گرایش‌هایی نزدیک به ضد روان‌پزشکی یا روان‌کاوی آماج حمله بوده‌اند. (برای نمونه، بالثو و دوستان‌اش)، ضربه را چه کسی وارد کرده است؟ معیار این سرکوب بر چه «الگو»یی استوار بوده است؟ نوعی «روان‌پزشکی خوب» برای آمریکای لاتین که در جایی از آن کشور «تحقق‌پذیر» است؟

میشل فوکو: من آرژانتین را خوب نمی‌شناسم اما با برزیل اندکی آشنایی دارم. موقعیت در آن جا بسیار پیچیده است. از یک سو، کاملاً درست است که پزشکان

۱. *La Volonté de Savoir*

۲. این همان چشم‌انداز کنگره‌ی دائمی سانتیاگو است. این کنگره در ۲۵ فوریه ۱۹۷۶ با قرائت حکم دادگاه روسل II توسط خولیو کورتازار و پیام‌های ماریو پدروزا، میگوئل روخاس میکس، آرل دورهمان، منوئل سکورزا و ساول یورکیویچ، پیام ماندو آروانتینو به نمایندگی از جمعیت قناری آتن و پیام وراتیسلاو اِفنیگر و قرائت پیام گروه سوررئالیست پراگ توسط رنسان بونورگشایش یافت. قرار شد این کنگره در نمایشگاه موزه‌ی مقاومت شبلی تداوم یابد.

۲۸- ایران: روح یک جهان بی روح

در برزیل در بازجویی‌هایی که شکل شکنجه به خود می‌گیرد، شرکت می‌کنند و مورد متجاوز قرار می‌گیرند... و به طور قطع روان‌پزشکانی هستند که در این کار مشارکت دارند. فکر می‌کنم می‌توان این نکته را تأیید کرد که در ریو دست کم یک روان‌کاو وجود دارد که مشاور شکنجه است. در هر حال این چیزی است که به من گفته شده است. و آن هم نه یک روان‌کاو سطح پایین بلکه شخصیتی که با پیچیده‌ترین شکل‌های روان‌کاوی امروز آشنا است و به آن‌ها استناد می‌کند. از سوی دیگر، این نکته نیز کاملاً صحت دارد که در برزیل روان‌کاوان و روان‌پزشکانی هستند که قربانی سرکوب سیاسی شده‌اند. همان روان‌کاوان و روان‌پزشکانی که موفق شده‌اند در اپوزیسیون ابتکار عمل را در جهت مخالف به دست گیرند. یک روان‌کاو اهل ریو در رأس تظاهراتی بسیار مهم علیه سرکوب طی سال‌های ۱۹۶۸-۱۹۶۹ بود.

دیوید کوپر: اما یکی از ژنرال‌های فاشیست و یکی از «گوریلاها»ی پیش از گیزل^۱ رئیس افتخاری انجمن جهانی روان-جراحی بود. بدون شک در زمان مدیچی^۲. میشل فوکو: مدیچی در واقع یک پلیس بود.

من فکر می‌کنم که دیوید تو مسئله‌ای اساسی را طرح کردی: چه پایه‌ی ایده‌تولوژیکی را می‌توان به مخالفت به طور کل داد؟ اما آیا فکر نمی‌کنی که به محض تلاش برای دادن یک ایده‌تولوژی به آن، پیشاپیش مانع از آن می‌شویم که حقیقتاً مخالفت باشد؟

من فکر می‌کنم که باید به آن ابزارهایی داد...

دیوید کوپر: اما نه یک ایده‌تولوژی: بلکه یک پایه‌ی ایده‌تولوژیکی که تاحدودی متفاوت است. و برای مثال می‌تواند شامل تحلیل قدرت، مثل تحلیل

۱. Ernesto Geisel (متولد ۱۹۰۷)، افسر ارتش برزیل و سیاست‌مدار. از سال ۱۹۷۴ تا

۱۹۷۹ رئیس جمهور برزیل بود.

2. Medici

تو باشد: پدیده‌ای که برای من هنوز هم نسبتاً غیرقابل درک است. از دید من تو در کار خودت برای درک این پدیده مبارزه می‌کنی. اما این پدیده چیزی است کاملاً چند شکلی: چیزی پایه‌ای که «یک ایده‌تولوژی» نیست. میشل فوکو: کاری که باید انجام گیرد، بیش‌تر ایزاری ایده‌تولوژیک خواهد بود، ابزار تحلیل، درک و رمزگشایی. امکان تبیین تاکتیک‌ها و غیره. در واقع این همان چیزی که باید روی آن کار کرد.

دیوید کوپر: چگونه و با چه کسی؟

مارین زکا: من فکر می‌کنم که می‌توان این کار را با برخی از گروه‌های ایتالیایی نیز انجام داد که شاید فاقد این کار پایه‌ای و نظری باشند، اما از ده سال پیش بدین سو به کار عملی مشغول‌اند.

دیوید کوپر: مهم‌ترین کاری که در پارما انجام شده است بی‌شک کار ماریو توماسینی^۱ است که کارگر حزب کمونیست ایتالیا بود و ارزیاب امور بهداشت و سلامت منطقه‌ی پارما شد. اشغال بیمارستان در پارما منجر شد به «بیرون کردن روان‌پزشکان» و «خودگردانی در حل مسائل عاطفی» در مجتمع... مارین زکا: زندان جوانان، یتیم‌خانه، سه نهاد معلولان جسمی و حرکتی و نیمی از بیمارستان روان‌پزشکی «تخلیه» شدند و سایر نهادها بسته شدند و ساکنان آن‌ها وارد جامعه شدند و به دنبال کار و مسکن گشتند - جنبشی تمام عیار برای یافتن آپارتمان شخصی یا جمعی... این حرکت به راستی کار مهمی است و در نهایت، بحران اقتصادی را در قالب واژگانی مثبت درمی‌آورد، یعنی به منزله‌ی موقعیتی که به آنان امکان می‌دهد که کارخانه‌هایی خودگردان «ایجاد» کنند. زمین‌های کشت‌نشده را بگیرند و جمعیت‌هایی از جوانان را گرد آورند که زمین‌ها را کشت کنند، کار آنان بسیار مهم است. اما احساس می‌کنم که کار آنان برای فراتر رفتن چیزی کم دارد. و ماریو در این تجربه‌ی شگفت‌انگیز تا حدودی راه خود را گم کرده است: او نمی‌تواند این تجربه را نظریه‌پردازی کند، و در نهایت نمی‌تواند

1. Mario Tomasini

۳۰ ایران: روح یک جهان بی روح

این تجربه را از مرزهای استان پارما فراتر برد - که این دومی نیز همان اولی است.

دیوید کوپر: در حزب کمونیست ایتالیا دو جریان پیرامون «جدایی آشکار» برلینگوئر^۱ وجود دارد. از یک سو جریان آمندولا و از سوی دیگر، گروهی هم چون گروه توماسینی که به خودگردانی ریشه‌ای همه‌ی جنبه‌های زندگی، از جمله مسائل عاطفی و مسائل مربوط به دیوانگی معتقدند. در موقعیت ایتالیای امروز، جریانی تقریباً نهانی اما بنیادین، و نیز بدگمانی روان‌پزشکان چپ ایتالیا نسبت به آن وجود دارد.

میشل فوکو: نگرش جرویس^۲ سرشت‌نما است. آخرین عبارت کتاب او شگفت‌انگیز است. این عبارت تقریباً چنین می‌گوید: روان‌پزشکی، بلکه البته! روان‌پزشکی از آن جا که به فرد امکان بازسازی تمامیت شخصیت‌اش را می‌دهد می‌تواند در خدمت بازسازی سنتزهای شکسته شده و غیره باشد. او در این عبارت تعریفی را ارائه می‌دهد که تعریف‌های روایه - کلار را به یاد می‌آورد...

مارین زکا: در ایتالیا، انگاره‌ای وجود دارد که تقریباً بر «خطرناک بودن» تقدم دارد: انگاره‌ی «درد»...

دیوید کوپر: بلکه، ایده‌تولوژی درد، یا به عبارتی ایده‌تولوژی «تسکین درد» که کل زبان روان‌پزشکی را به زبان درد ترجمه می‌کند.

مارین زکا: راهی برای توجیه کل دستگاه روان‌پزشکی... که با اندکی تمرکز و برنامه‌ریزی بیش‌تر امکان پایان بخشیدن به تجربه‌های کنونی را که در جهت تمرکززدایی انجام می‌گیرد خواهد داد.

در یکی از کلاس‌های کولژ دوفرانس، تو از سفر به برزیل و از «برنامه‌ای بهداشتی» که در آن جا در حال شکل‌گیری است صحبت کردی - برنامه‌ای که به

۱. Enrico Berlinguer (۱۹۲۲-۱۹۸۴): دبیر کل پیشین حزب کمونیست ایتالیا که مدافع

رویکردی میان‌روانه از کمونیسم بود.

طور اخص برنامه‌ی بهداشت روانی نیست بلکه برنامه‌ی بهداشت به طور کلی است - و با این همه از طریق نهادهایش، رابطه‌ای نو با بدن و با بیماری ایجاد می‌کند و در نهایت، نظم‌ی اجتماعی را می‌سازد که بر بیماری، یعنی بر برداشتی سطحی از بیماری استوار است. و این کاملاً نزدیک است به موقعیت ایتالیایی، یا به عبارت بهتر، به آنچه این موقعیت را تهدید می‌کند.

میشل فوکو: به طور قطع اگر در حال حاضر نقطه‌ای وجود داشته باشد که بتوان در آن درگیر کنشی مبارزه‌جویانه شد، کنشی که معنایی داشته باشد و صرفاً تزریق ایده‌ئولوژی ذهن‌های مان نباشد بلکه خودمان را زیر سؤال برد، این نقطه همان مسئله‌ی بیماری است.

شمال شرقی برزیل را مثال می‌زنم. نرخ بیماری در آن جا صد در صد است: بیماری انگل - حال هر قدر هم که «ضد پزشک» باشیم - این بیماری وجود دارد؛ و می‌توان بیماری انگلی را از بین برد. مسئله این است که بدانیم چگونه می‌توان به واقع به نتیجه‌هایی درمانی دست یافت (کاری که نفی آن مسخره است)، بی‌آن‌که پایه و نتیجه‌ی این کار استقرار نوعی قدرت پزشکی، نوعی رابطه با بدن، نوعی سلطه‌جویی، و در نهایت، استقرار یک سیستم اطاعت باشد، چون همین سیستم اطاعت است که اکنون سرشت‌نمای رابطه‌ی ما با پزشک و پزشکی است.

مسئله‌ای دشوار در آن جا وجود دارد و ما در برابر آن کاملاً خلع سلاح شده‌ایم. در این مورد با دوستان برزیلی‌یی که می‌بینم، بسیار بحث می‌کنیم. آنان کارهای بسیار خوبی انجام داده‌اند، اما این کارها بسیار موضعی و محلی باقی می‌ماند و بی‌درنگ خفه می‌شود؛ آنان به دلایل سیاسی مجبورند منطقه‌ی کار خود را ترک کنند و شش ماه بعد منطقه را مشکل دیگری در برمی‌گیرد. نکته‌ی مسلم این است که اکنون شبکه‌های قدرت از خلال بهداشت و بدن می‌گذرند. در گذشته، این شبکه‌ها «از خلال روح» می‌گذشتند. اکنون از خلال بدن...

ژان - پی یو فی: این تفتیش بدن^۱ است.

مارین زکا: تکنیک‌ها آن‌چنان ساخته و پرداخته، پیچیده و کارا شده‌اند که اگر روان‌پزشکی در گذشته افراد را تفاوت‌گذاری می‌کرد، بی آن‌که بتواند به راستی آنان را «درمان کند»، اکنون کاملاً توانایی آن را دارد که افراد را «بهنجار کند» و آنان را «درمان کند». آن هم از طریق جراحی، داروها، رفتار - درمانی...

ژان - پی یر فی: به منظور «کاهش درد» - و خطر؟

دیوید کوپر: ایده‌ئولوژی «درد» ایده‌ئولوژی «رستگاری شخصی» است. در این امر «پیشرفته»ترین تکنیک‌ها عبارت‌اند از: H.S.T. (حساسیت آموزی [رهارد]^۱)، «مراقبه‌ی متعالی»^۲ و «درمان نوزا»^۳: این تکنیک‌ها - پس از روانکاوی و نظریه‌ی رفتار - کلی آن «نیروی سوم» در درمان‌شناسی‌اند. تحلیل تبادلی، «فریاد آغازین» (Primal Scream) و غیره. این تکنیک‌ها را به منزله‌ی تکنیک‌هایی ارزان برای مردم فقیر به مکزیک وارد کردند. اکنون در پوئبلو «ضد روان‌پزشکی» رواج دارد... در آن جا تی‌شرت‌هایی فروخته می‌شود که روی آن‌ها این شعار نوشته شده است «من یک انسان‌ام، ابژه نیستم»... این هم تبلیغات ضد روان‌پزشکی.

میشل فوکو: در هزار تویی از پارادوکس‌ها قرار داریم... به تازگی در نشریه‌ای که علاقه‌ی خاصی به آن داریم، در راستای مبارزه‌ی ضد پزشکی، تحقیقی در مورد رسوایی‌های پزشکی رسمی، پزشکی ارشد در زمینه‌ی بیماری‌های قلبی - عروقی چاپ شده است. علیه این پزشکی ارشد چیزی پیشنهاد شد که یک دستگاه کوچک الکتریکی بود و آن را وارد ناف و مقعد می‌کنند و گویا این دستگاه با تخلیه‌ی بار الکتریکی، گلبول‌های لخته‌شده‌ی خون را می‌لرزاند و آن‌ها را دوباره به جریان سالم می‌اندازد.

آن‌چه تهوع‌آور است این نوع پزشکی تجربی متعلق به سده‌ی هجدهم است که هنوز هم به حیات خود ادامه می‌دهد...

ژان - پی یر فی: «تکان‌های کوچک»...

1. Erhard Sensivity Training

2. "méditation transcendante"

3. "thérapie de renaissance"

میشل فوکو: این مقاله با نام کتابی به پایان می‌رسد که در آن می‌توان کاربرد این ابزار معجزه‌آسا و نام سازنده‌ی آن را یافت. و به سختی می‌توانید حدس بزنید که او کیست: او یک پزشک است.

ماری - آدیل فی: ما در مرحله‌ی نقد هستیم... آیا مرحله‌ی پیشنهاد هم وجود دارد؟

میشل فوکو: موضع من این است که ما موظف به پیشنهاد دادن نیستیم. چون وقتی پیشنهاد می‌دهیم، مجموعه‌ای از واژگان و یک ایده‌تولوژی را پیشنهاد می‌کنیم که صرفاً می‌توانند اثرهایی استیلایی داشته باشند. آنچه باید ارائه داد ابزارها و وسیله‌هایی است که به نظر ما می‌توانند مفید باشند. با ایجاد گروه‌هایی که با استفاده از این ابزارها یا ابزارهایی دیگر، دقیقاً برای انجام این تحلیل‌ها و به راه‌انداختن این مبارزه‌ها تلاش می‌کنند، سرانجام امکان‌ها گشوده خواهند شد. اما اگر روشنفکر شروع به ایفای دوباره‌ی همان نقشی کند که طی صد و پنجاه سال اخیر کرده است - یعنی ایفای نقش پیامبرگونه در مورد آنچه «باید باشد» و آنچه «باید روی دهد» - آنگاه آن اثرهای استیلایی تداوم خواهند یافت و ایده‌تولوژی‌های دیگری خواهیم داشت که بر مبنای همان الگو عمل می‌کنند. فقط در خود مبارزه و از خلال آن است که شرایط ایجابی^۱ رخ می‌نمایند.

ژان - پی‌یر فی: به عبارت دیگر، این «فلسفه‌ای ایجابی»^۲ است...
میشل فوکو: بله، به عبارت دیگر، این فلسفه‌ای ایجابی است که سر بر می‌آورد.

ژان - پی‌یر فی: اما این ایده‌تولوژی «تسکین درد» که کمی پیش دیوید از آن سخن گفت، در عمل به چه نوع تزریق درد اجتماعی شده. منجر می‌شود؟ نوعی درد وجود دارد که به گونه‌ای هنجارمند می‌شود که دردی «بی‌خطر» و سالم تلقی می‌شود. اما شاید این درد برای بیمار تحمل‌ناپذیرتر باشد. در مقابل، شکل‌هایی

1. conditions positives

2. philosophie positive

از درد وجود دارد که به منزله‌ی شکل‌های بد درد رمزگذاری شده‌اند.
دیوید کوپر: ایده‌تولوژی درد و ایده‌تولوژی «تسکین» درد عبارت است از
ایده‌تولوژی تسکین همه - همه‌ی دیگران... - حول این ابژه.

ژان - پی‌رفی: اما کدام ابژه؟

دیوید کوپر: دیوانه، دیوانگی ما.

ژان - پی‌رفی: این تسکین درد دیگران است. او [دیوانه] هم مهم نیست. چون از
منطقه‌ی خطر خارج شده است...

دیوید کوپر: دیوانه... اما میشل من توصیه‌ی تو را گوش کردم و واژه‌ی «دیوانگی»
را از آخرین صفحه‌های کتاب‌ام حذف کردم. آنچه برای من اهمیت دارد تحلیل
روان‌پزشکی‌زدایی^۱ در جهان سوم است: مدیریت غیرپزشکی. و پیشا-روان
پزشکی^۲ - اجتناب از روان‌پزشکی در برخی از کشورهای جهان سوم، یعنی در
مکزیک، کوبا، تانزانیا و نیجریه.

مارین زکا: در ایتالیا، بلژیک و کشور ما.

ژان - پی‌رفی: در تری‌پشت^۳، بستن بیمارستان روان‌پزشکی به مرحله‌ی نهایی
خود رسیده است.

مارین زکا: اما دو پرسش اساسی می‌ماند: چگونه به بحران در جامعه پاسخ داده
می‌شود و آیا بیمارستان به خرده‌مرکزهایی بیرونی تجزیه شده است که همان
نقش - یعنی نقش حبس کردن - را ایفا می‌کنند؟ آیا مسئولان این «تجزیه» موفق
شده‌اند که در بیمارستان‌های عمومی تخت بگیرند و در صورت لزوم کسی را دو
سه روزی در آن جا بستری کنند؟ به علاوه در این جا پرسشی در مورد
قانون‌گذاری مطرح است که جنبش روان‌پزشکی دموکراتیک^۴ می‌کوشد آن را حل
کند. پس مسئله این است که آیا این کار در نهایت نوعی سیاست «بخش‌بندی»^۵

1. dépsychiatisation

2. pré-psychiatisation

۳. Trieste، شهری در ایتالیا. - م.

۴. Psychiatria democratica، جنبش ایتالیایی اعتراض به روان‌پزشکی و چارچوب
قضایی آن که نخستین کنگره‌ی ملی خود را در ژوئن ۱۹۷۴ در گوریتزیا برگزار کرد.

5. "sectorisation"

نیست. همان چیزی که در پارما از آن اجتناب کردند. اما باید دید که در تری‌یست چه روی خواهد داد.

ژان - پی‌یر فی: در این مورد، رویدادی طلایه‌دار وجود دارد که - وارونه‌ی مورد [مارکی‌دو] ساد است. می‌دانیم که در [شهر] توبینگن^۱، خانه‌ی مشهور هولدرلین، یا به عبارتی، برج هولدرلین قرار دارد که او نزدیک به چهل سال در آن جا زندگی کرد و خود را اسکاردانلی^۲ معرفی می‌کرد. چندان نمی‌دانیم که او چگونه به آن جا برده شد و چه کسی او را در آن جا مستقر کرده بود. در واقع این کار را رئیس بیمارستان مجاور انجام داده بود، بیمارستانی که در گذشته و در دوران پیش از لوتر، دانشکده‌ی الهیات بود و ملانکتون^۳ در آن جا تدریس کرده بود (یک لوح بزرگ این نکته را نشان می‌دهد). بنایی بزرگ و بسیار زیبا متعلق به سده‌ی پانزدهم که اکنون دانشکده‌ی فلسفه است. در این مکان، چند تخت به «بیماران روانی»، به بیماران «روحی» اختصاص داشت. در همین مکان بود که هولدرلین برای مدتی بستری شد، آن هم پس از آن که در حالتی به وورتمبرگ^۴ بازگردانده شده بود که آن را حالت «خطرناک» - حالت «جنون» - توصیف کرده بودند، و در واقع، همه‌ی این‌ها در بافتی کاملاً سیاسی روی داد. چون پس از دستگیری دوست و حامی‌اش، ایساک سینکлер به جرم هم‌دستی با جنبش‌های انقلابی آلمان که هم‌فکری‌هایی با انقلاب فرانسه داشتند، هولدرلین نیز احساس خطر کرد - این بار از لحاظ سیاسی. او را به زور سوار درشکه‌ای کردند که قرار بود او را به وورتمبرگ، یعنی به «سرزمین مادری» اش بازگرداند و او این احساس را داشت که به هنگام ورود دستگیر خواهد شد. (دوک وورتمبرگ از حامیان سرسخت ضد انقلاب [۱۷۸۹ فرانسه] بود.) در همین زمان است که هولدرلین دچار حمله‌ی «هذیانی» می‌شود و در نتیجه در بیمارستان توبینگن حبس می‌شود - در همان

1. Tübingen

2. scardanelli

۳. Philippe Melancton (۱۴۹۷-۱۵۶۰)، دانشمند و پژوهش‌گر آلمانی در حوزه‌ی الهیات، اصلاح‌گر مذهبی و دوست لوتر، -م.

۴. Württemberg، ایالتی در آلمان که شهر توبینگن در آن واقع است. -م.

مکانی که به دلیل تاریخ‌اش، در جایی میان الهیات و فلسفه قرار داشت، و دارای یک «بخش» نیمه روان‌پزشکی بود...

اما تصمیم شگفت‌آور و جالب رئیس بیمارستان به ناگاه هولدرلین را از این حبس رهاوند و برای او یک نا - مکان^۱ یافت: خانه‌ی یک استاد نجار به نام زیمر. در همین جا بود که سرنوشت هولدرلین در برج‌اش، یعنی در *Hölderlin Turm* آغاز شد. او در طول [رودخانه‌ی] نکار^۲ قدم می‌زد و گردش می‌کرد بی آن‌که هرگز به حوزه‌ی علمیه‌ای که در چند صد متری آن جا قرار داشت بازگردد، همان مکانی که سابقاً به همراه هگل و شلینگ در آن جا درس خوانده بود. در چنین عالمی بود که هولدرلین دومین بخش از شعرهای دیوانگی را نوشت - نه سروده‌هایی به زبانی بریده‌بریده و ناقص، بلکه دو بیتی‌هایی قافیه‌دار و موزون و به‌دقت تقطیع شده: دو بیتی‌هایی «آرام».

برج هولدرلین در چند صد متری بیمارستان و تخت‌های «روانی»‌اش، نوعی خُرده‌عملیات روان‌پزشکی‌زدایی است. یک خُرده - تری‌یست هولدرلینی، «تجربه‌ی بازآگلیا»^۳ در عصر رومانتیک، برج هولدرلین تری‌یست توپینگن است... دیوید کوپر: پس از این عصر و با کرشمر^۴ و «گونه‌های بدنی» او اوضاع بسیار خراب شد. اگر کسی بیش از اندازه بلند قد و لاغر باشد احتمالاً سکیزوفرن است. اگر کسی بسیار چاق باشد افسرده‌ی مانیایی است. اگر کسی بسیار عضلانی باشد: صرعی...

ژان - پی‌یر فی: افراد پیشاپیش مجرم‌اند. اما در عصر زیمر نجار هنوز «سکیزوفرنی راکد» ابداع نشده بود.

در تری‌یست، در خود بیمارستان قرار است چه روی دهد؟ آن جا کنگره برگزار

۱. Non-Lieu، به معنای قرار منع پیگرد نیز هست.

2. Neckar

۳. تجربه‌ی گروه اروپایی هیکه. (ن.ک. به زیرنویس در مورد Réseum). - م.

۴. Ernst Kretschmer، روان‌پزشک آلمانی (۱۸۸۸-۱۹۶۴)، او به وجود رابطه‌ای میان ساختار ریخت‌شناسی فرد و بیماری روانی‌اش باور داشت و چهارگونه‌ی اصلی را در این مورد برمی‌شمرد. - م.

خواهد شد... تو به آن جا می‌روی؟

میشل فوکو: به کنگره‌ی «شبکه»^۱؟ نه من آن جا نخواهم بود. اکنون مسئله‌ی دیگری دارم که به همین عرصه مربوط است و تمایل دارم در مورد آن با شما صحبت کنم.

مسئله‌ی من این است: اکنون در فرانسه، کمیسیونی برای اصلاح قانون کیفری وجود دارد که از چند ماه پیش آغاز به کار کرده (با فرض ایجاد تغییری در نظام؟) و تاکنون تصمیم‌های بی‌اهمیتی اتخاذ کرده است. برای من شگفت‌انگیز بود که به من تلفن زدند و گفتند که مشغول مطالعه و بررسی فصل قانون‌گذاری در مورد عمل جنسی^۲ اند. آنان با مشکلات بسیاری روبه‌رو شده بودند و می‌خواستند نظر مرا در این مورد بدانند... از آنان پرسیدم که چه پرسش‌هایی از من دارند؟ آن‌ها پرسش‌ها را برای من فرستادند که همین امروز صبح به دست‌ام رسید.

هر آن‌چه به قانون‌گذاری در مورد فیلم‌ها، کتاب‌ها و غیره مربوط است مسئله‌ساز نیست. به عقیده‌ی من، از لحاظ نظری می‌توان گفت که عمل جنسی در هیچ موردی به قانون‌گذاری از هر نوعی مربوط نیست. خوب، اما دو عرصه وجود دارند که برای من مسئله‌سازند. عرصه‌ی تجاوز و عرصه‌ی کودکان. در مورد تجاوز چه باید گفت؟

دیوید کوپر: این پرسش بسیار دشوار است.

میشل فوکو: همواره می‌توان این گفته را بیان کرد که در هر حال، نمی‌توان عمل جنسی را در هیچ موردی مورد تنبیه قرار داد. و وقتی تجاوز تنبیه می‌شود، فقط باید خشونت فیزیکی تنبیه شود و نه هیچ چیز دیگری. و باید گفت که تجاوز چیزی پیش از حمله و تهاجم نیست؛ مشت‌زدن به صورت یک نفر تفاوتی با

۱. Réseau، شبکه‌ای برای جایگزینی بخش که یک گروه اروپایی تأمل روی جایگزین‌های روان‌پزشکی است و گردانندگان اصلی آن عبارت‌اند از اف. بازاگلیا، ار. کستل، ام. ال‌کم، ج. جرویس و اف. گتاری.

۳۸ ایران: روح یک جهان بی روح

دخول قضیب در اندام جنسی ندارد... اما اولاً من مطمئن نیستم که زنان با این گفته موافق باشند...

مارین زکا: نه آن قدرها و حتا به هیچ وجه.
میشل فوکو: پس شما می پذیرید که یک جرم «دقیقاً جنسی» وجود دارد.

مارین زکا: بله، البته!
ماری - آدیل فی: برای همه ی دختر بچه هایی که در هشت، ده یا دوازده سالگی در یک پارک، در مترو یا در تمام تجربه های زندگی روزمره مورد تجاوز قرار می گیرند، این یک آسیب روحی^۱ بزرگ است...
ژان - پی پر فی: اما این تجاوز «روانی» است و نه خشونت؟
میشل فوکو: شما از عورت نمایی صحبت می کنید؟

ماری - آدیل فی: بله، اما اگر در آن زمان عابری، کسی نباشد که سر برسد یا دخالت کند، عورت نمایی به تجاوز منجر می شود و این قضیه هر روز در خرابه ها و جاهای دیگر روی می دهد. و این با خوردن یک جفت کشیده از یک بزرگسال تفاوت دارد.

میشل فوکو: من دیروز در این مورد با یک قاضی سندیکای قضات بحث کردم. او می گفت: هیچ دلیلی وجود ندارد که تجاوز کیفرمند شود. تجاوز می تواند خارج از نظام کیفری باشد. باید آن را صرفاً در چارچوب مسئولیت مدنی جا داد: خسارت و غرامت.

شما در این مورد چه فکر می کنید؟ شما زن ها... چون مردها شاید متأسفانه تجربه ی چندانی در این مورد ندارند.

مارین زکا: من نمی توانم خودم را در سطح قانون گذاری قرار دهم. و یا در سطح

1. traumatisme

«تنبیه کردن» چون این کار برایم آزاردهنده است.

ژان - پی‌یو فی: از یک سو ما به نام آزادی زنان در جناح «ضد تجاوز» هستیم. و از سوی دیگر به نام ضد سرکوب در جناح مخالف؟

دیوید کوپر: می‌بایست «جرم دیگری» ابداع کرد. یک «جرم» واحد (تقریباً همانند چین که کل شرایط لازم برای تعیین جرم به پانزده مورد تقسیم می‌شود...)، جرمی که عدم رعایت حق دیگری در گفتن نه باشد. جرمی بدون تنبیه اما مرتبط با آموزش سیاسی... بدون در نظر گرفتن موارد جراحت در تجاوز.

ماری - ادیل فی: در فضای جدیدی که در آن باید آزادانه عمل جنسی را پذیرفت و کیفری نیز نباید متوجه کسی باشد، بدیهی است که تجاوز «در تضاد» با آن است.

ژان - پی‌یو فی: خود تجاوز جنبه‌ای سرکوب‌گرانه دارد... در مورد سرکوب‌گری خود تجاوز چه فکر می‌کنید؟

میشل فوکو: پاسخ هر دو شما، چه ماری - ادیل و چه مارین، بسیار روشن بود؛ وقتی من پرسیدم که آیا می‌توان تجاوز را خشونت به شمار آورد، خشونتی احتمالاً شدیدتر اما از همان نوع خشونتی که مشت زدن به صورت یک نفر است. پاسخ شما بی‌درنگ این بود که نه، تجاوز کاملاً چیز دیگری است و فقط یک ضربه‌ی مشت محکم و شدیدتر نیست.

مارین زکا: البته که نیست!

میشل فوکو: خُب این پاسخ مسائلی را پیش می‌کشد. چون به این نتیجه‌گیری می‌رسیم که از آن‌جا که جنسیت جایگاهی برتر در بدن دارد، اندام جنسی دست، مو یا دماغ نیست و در نتیجه باید از آن محافظت کرد، آن را احاطه کرد و با حصاری از قانون‌گذاری متفاوت با قانون‌گذاری در مورد بقیه‌ی بدن، آن را محصور کرد.

مارین زکا: من به خصوص، مورد کودکان را در نظر داشتم. اما در مورد کودکان، این کار دیگر دقیقاً یک عمل جنسی نیست و فکر می‌کنم به راستی یک خشونت جسمی است.

۴۰. ایران: روح یک جهان بی روح

دیوید کوپر: تجاوز به اوج لذت جنسی نمی رسد. تجاوز نوعی استمنای سریع در بدن دیگری است. تجاوز رابطه‌ی جنسی نیست. بلکه جراحت است. مارین زکا: منظور من هم همین بود: تجاوز دیگر عمل جنسی نیست و ما وارد حوزه‌ی دیگری می شویم، حوزه‌ی خشونت جسمی. میشل فوکو: در این صورت برمی گردیم به آن چه من گفتم؟ این نه عمل جنسی، بلکه خشونت جسمی است که باید تنبیه شود، بدون دخالت دادن عمل جنسی. ببخشید که من روی این نکته پافشاری می کنم. برعکس، نخستین واکنش شما این بود که گفتید تجاوز کاملاً متفاوت است و مشت زدن به صورت نیست.

مارین زکا: این نکته به دیدگاه بستگی دارد و تحلیل آن بسیار دشوار است. من به خودم می گویم که نسبت به این گفته فاصله‌ای را احساس می کنم و فکر می کنم که تجاوز خشونتی جسمی است، چون مورد کودک را در نظر می گیرم. اما هم چنین فکر می کنم که تجاوز به راستی آسیبی روحی است. ماری - آدیل فی: در حال حاضر در مورد حق لذت بردن بسیار صحبت می شود. اما آیا می توان با چنین عملی، حق لذت بردن را از دیگری گرفت... ژان - پی پر فی: پس تجاوز جراحی است که می تواند به خود جنسیت نیز آسیب رساند.

ماری - آدیل فی: در حلبی آبادهای شیلی (poblaciones) و در شرایط بسیار وحشتناک سکنا در این حلبی آبادها (که پس از حکومت نظامیان به مراتب بدتر شد)، موارد بسیاری از تجاوز پدرها و برادرها به دختر بچه‌های هشت نه ساله دیده می شود. در آن جا کودکانی یافت می شوند که کاملاً معلول شده اند همانند آنچه در هندوستان به دلیل ازدواج کودکان دیده می شود. ژان - پی پر فی: اگر در قالب خسارت به قضیه نگاه کنیم، ویژگی این خسارت این است که در آینده بروز می کند.

میشل فوکو: در این مورد، برای مثال وقتی سرد مزاجی یک زن (یا احتمالاً میل جنسی یک مرد) به آسیب روحی ناشی از تجاوز یا حتا آسیب روحی ناشی از یک تجربه‌ی حاد عورت‌نمایی نسبت داده می شود، آیا نمی توان گفت که همان

نقشی به تجاوز داده می‌شود که عقده‌ی اُدیپ در روان‌کاوی‌های ساده‌انگارانه دارد؟

ژان - پی‌یر فی: در جریان بحثی در «شکسپیر و شرکاء»، کیت میلِت^۱ برای همه توضیح داد که چگونه در پاریس به شدت مورد تجاوز، «تجاوز روانی» قرار گرفت... او تمام جزئیات را تعریف کرد: در یک کافه، تجاوزگر روانی پشت میز کنار او نشست و هنگامی که کیت به کافه‌ی دیگری می‌رفت، تجاوزگر او را تعقیب می‌کرد و دوباره کنار او می‌نشست...

مثال ناراحت‌کننده‌تری نیز برای من حکایت شده است. دختر بچه‌ای هشت‌ساله که یک کارگر کشاورز ۲۸ ساله در انبار غله به او تجاوز می‌کند. دخترک پنداشته بود که مرد می‌خواهد او را بکشد چون مرد لباس‌های او را پاره کرده بود. دختر به خانه بازمی‌گردد. پدر او یک پزشک متخصص قلب و در عین حال علاقه‌مند به رایش بود و این منشأ تناقض بود. پدر می‌بیند که دخترک به خانه بازمی‌گردد و حرف نمی‌زند. دخترک برای چند روز کاملاً سکوت می‌کند و تب می‌کند. اما کلمه‌ای از ماجرا نمی‌گوید. با این حال پس از چند روز جراحی بدنی‌اش را نشان می‌دهد. پدر جراحی را مداوا می‌کند و پاریگی را بخیه می‌زند. حال، این پدر پزشک و هوادار رایش شکایت خواهد کرد؟ او فقط پیش از آن‌که کارگر روزمزد آن‌جا را ترک کند، با او صحبت می‌کند. و هیچ اقدام قضایی انجام نمی‌گیرد. آن‌ها صحبت می‌کنند - و دیگر در این مورد صحبتی نمی‌شود. اما این قضیه بعدها با بروز یک مشکل شدید روانی از لحاظ جنسی ادامه می‌یابد، مشکلی که تنها پس از نزدیک به ده سال امکان اثبات و بررسی پیدا کرد.

در نظر گرفتن این قضیه از لحاظ قضایی بسیار دشوار است. از لحاظ روانی نیز ساده نیست، حال آن‌که به نظر می‌رسد از لحاظ بدنی ساده است.

میشل فوکو: به عبارت دیگر، آیا باید برای حمله‌ی فیزیکی به اندام جنسی یک

۱. Katharine Murray Millett (متولد ۱۹۲۴)، فمینیست آمریکایی و نویسنده‌ی کتاب

Sexual Politics که مطالعه‌ای است روی ساختارهای استیلا در روابط مردانه زنانه.

ویژگی قضایی قائل شد یا نه؟ مسئله این است.

ژان - پی یر فی: جراحتی که هم جراحی بدن است، مانند مشت زدن به دماغ، و هم پیشاپیش - به اصطلاح - یک «جراحی روانی» که شاید جبران ناپذیر باشد، اما ارزیابی آن بسیار دشوار می نماید. از لحاظ مسئولیت مدنی، «ارزیابی خسارت» دشوار است. از لحاظ مسئولیت کیفری، یک هوادار رایش چه موضعی می تواند اتخاذ کند؟ آیا او می تواند اقامه ی دعوا کند و خواهان اقدامی سرکوب گرانه باشد؟

میشل فوکو: اما شما هر دو در مقام زن بی درنگ با این ایده مخالفت کردید که تجاوز در زمره ی خشونت های جسمی است و باید با آن فقط تحت این عنوان برخورد کرد!

ماری - ادیل فی: به ویژه هنگامی که کودکان و دختر بچه ها مورد نظرند. دیوید کوپر: در قضیه ی رومن پولانسکی^۱ در ایالات متحد که مسئله ی رابطه ی جنسی دهانی و مقعدی و مهبلی با یک دختر سیزده ساله مطرح بود، به نظر نمی رسید که دختر آسیب روحی دیده باشد. دختر به یکی از دوستان اش تلفن می کند تا تمام ماجرا را برایش بگوید و در مورد آن صحبت کنند، اما خواهر دختر پشت در گوش ایستاده بود و بدین ترتیب کل قضیه ی دادگاه پولانسکی به راه می افتد. در این جا هیچ جراحتی وجود ندارد و «آسیب» ناشی از «صورت بندی های ایده ای» و اجتماعی است. به نظر می رسد که دختر از تجربه های لذت می برده است.

میشل فوکو: به نظر می رسد که دختر راضی بوده است، و این مرا به پرسش دومی که قصد طرح آن را دارم سوق می دهد. با این همه، تجاوز را می توان به گونه ای نسبتاً ساده نه تنها عدم موافقت، بلکه امتناع جسمی از دستیابی تعریف کرد. در مقابل، مسئله ای که چه برای پسرها و چه دخترها مطرح است - چون از لحاظ

۱. Roman Polanski (متولد ۱۹۳۳)، کارگردان فرانسوی لهستانی تبار. م.

قانونی، تجاوز برای پسرها وجود ندارد - مسئله‌ی کودکی است که اغفال می‌شود. یا کودکی که شروع به اغفال شما می‌کند. حال، آیا می‌توان به قانون‌گذار پیشنهاد کرد که بگوید: می‌توان با کودکی که راضی است و امتناع نمی‌کند، هر شکلی از رابطه را داشت و این به هیچ‌وجه به قانون ربط ندارد؟

دیوید کوپر: یک جمله‌ی معترضه بگوییم: دو سال پیش پنج زن در انگلستان به جرم تجاوز به یک مرد محکوم شدند و فکر می‌کنم که حکم‌شان تعلیقی بود. اما برای بسیاری از مردها این بهشت است، این طور نیست؟
میشل فوکو: پرسش در مورد کودکان است. کودکان ده ساله‌ای هستند که خود را روی یک بزرگ‌سال می‌اندازند... خوب در این صورت چی؟ کودکانی هستند که راضی‌اند و لذت می‌برند.

ماری - آدیل فی: رابطه میان خود کودکان به کنار. اما وقتی یک طرف رابطه بزرگ‌سال است، دیگر برابری یا توازن در یافته‌ها و مسئولیت‌ها وجود ندارد. یک نابرابری... وجود دارد که تبیین آن دشوار است.

میشل فوکو: وسوسه می‌شوم بگویم که وقتی کودک امتناع نکند، دیگر هیچ دلیلی برای مجازات از هر نوع وجود ندارد. اما نکته‌ی شگفت‌انگیز این است که دیروز که با اعضای سندیکای قضات در این مورد صحبت می‌کردیم، یکی از قاضی‌ها موضع‌گیری‌های بسیار رادیکالی داشت و دقیقاً گفت که تجاوز را نباید به منزله‌ی تجاوز کیفر داد، و تجاوز صرفاً یک خشونت است. در مورد کودکان نیز او در آغاز موضع بسیار رادیکالی گرفت. اما یک آن از جا پرید و گفت: ولی باید بگویم وای اگر بینم کسی به بچه‌هایم دست می‌زند!

به علاوه بزرگ‌سالانی را می‌بینیم که با کودک رابطه‌ای مقتدرانه دارند، حال چه در مقام پدر، چه سرپرست، چه معلم و چه پزشک. باز هم در این جا وسوسه می‌شویم که بگوییم درست نیست که به واسطه‌ی رابطه‌ای مقتدرانه، بتوان به کودک چیزی را تحمیل کرد که به واقع نمی‌خواهد. و با این همه، مسئله‌ی پدر مادرها و به ویژه ناپدری‌ها مسئله‌ای مهم و بسیار رایج است.

ژان - پی یر فی: نکته‌ی عجیب در مورد قضیه‌ی ورسای...
میشل فوکو: ... قضیه‌ی یک پزشک بود... (به اضافی دو آموزگار!)

ژان - پی یر فی: من قانون‌گذاری در مورد «اغفال کودکان» را تقریباً مطالعه کرده‌ام. قانون‌ها به گونه‌ای تعجب‌آور به تدریج آستانه‌ی سنی را بالا برده‌اند. در دوران لویی - فیلیپ، این آستانه‌ی سنی یازده سال بود، و ناپلئون سوم آن را تا سن سیزده سالگی بالا برد.

میشل فوکو: تا سال ۱۹۶۰، روند قانون‌گذاری در جهت سرکوب بود. در مجموعه قوانین سال ۱۸۱۰، جرمی به نام جرم جنسی دیده نمی‌شود و این تنها مجموعه قوانین اروپایی است که در آن هم جنس‌خواهی محکوم نمی‌شود. به تدریج این جرم‌ها - هتک ناموس، هتک علنی حرمت... - در سال ۱۸۲۳ در دوران لویی - فیلیپ و سپس در دوران امپراتوری دوم، در حدود سال ۱۸۶۰ مطرح شدند. سپس انبوهی از قانون‌گذاری‌ها بین سال‌های ۱۸۸۵ تا ۱۹۰۵ و هم‌چنین در دوران حکومت پتن و پس از آن صورت گرفت. بعد در سال ۱۹۶۰ باز هم قانونی در این راستا وضع شد که تشدید مجازات را برای دو مرد یا دو زنی که مرتکب «هتک ناموس علنی» (یعنی عشق‌بازی در ملأ عام) شوند، در نظر می‌گرفت: مجازات این جرم دو برابر است. پس در سال ۱۹۶۰ و در دوران حکومت دوگل، دو زن یا دو مردی که در ملأ عام یکدیگر را در آغوش گیرند و بوسند بیش‌تر از مرد و زنی که چنین کنند، محکومیت می‌یابند: از هجده ماه تا سه سال حبس - به جای شش ماه تا دو سال (حد اقل مجازات سه برابر شده است). پس باید کاملاً توجه کرد! باید نگاه دقیقی داشت...

بدین ترتیب این قانون‌گذاری‌هایی بود که نسبتاً همین اواخر وضع شده است.

ژان - پی یر فی: آیا نمی‌توان قانون‌گذاری ناپلئونی را وارث انقلاب فرانسه دانست که خود گسستی است از قانون‌گذاری پیشین؟

میشل فوکو: پیشین؟ کیفرهایی کاملاً نامتناسب وجود داشت. سوزاندن برای هم جنس‌خواهان که فقط دو یا سه بار در سده‌ی هجدهم و در مواردی که کاملاً

«حاد» به شمار می‌آمد، اجرا شد.^۱ قانون‌گذاری‌های سخت‌گیرانه در مورد زنا و غیره، اما همه‌ی اصلاح‌گرایان اواخر سده‌ی هجدهم این اصل را طرح کردند که آن‌چه به زندگی خصوصی تعلق دارد - این شکل از زندگی خصوصی - ربطی به قانون‌گذاری ندارد.

ژان - پی‌یر فی: بکاریا^۲...

میشل فوکو: بکاریا، بریسو^۳... بریسو حرف‌های اعجاب‌آوری در مورد هم‌جنس‌خواهان می‌زند.. او می‌گوید هم‌جنس‌خواهان «با استهزای خودشان»، پیشاپیش به قدر کفایت تنبیه شده‌اند و دیگر نیازی به تنبیه اضافی نیست..

ژان - پی‌یر فی: این به چه زمانی برمی‌گردد؟

میشل فوکو: سال ۱۷۸۷-۱۷۸۸. قانون‌گذاری‌های دوران انقلاب عملاً همه‌ی جرم‌های جنسی را از قلم انداختند. وانگهی فکر می‌کنم که جامعه‌ی ناپلئونی هرچند در برخی از جنبه‌ها بسیار سخت‌گیر و خشک بود، اما در تحلیل نهایی، جامعه‌ای نسبتاً مسامحه‌گر بود.

ژان - پی‌یر فی: به نظر می‌رسد که به گفتمان درآمدن جنسیت به منزله‌ی فرایندی عمومی در دوره‌ای طولانی را که تو به گونه‌ای تحسین برانگیز در کتاب اراده به

۱. ۲۴ مارس ۱۷۲۶. «راتی پین پنزامن دِشوفور مطابق قانون به جرم لواط که در جریان دادرسی به آن‌ها اشاره شده است محکوم می‌شود. مجازات دِشوفور مذکور این است که در میدان گِرُو زنده‌زنده سوزانده شود، خاکسترش به باد داده شود و اموالش به نفع شاه توقیف و مصادره شود» (تاریخ دیوانگی، p. 10).

۲. Cesare Marchese de Beccaria (۱۷۳۵-۱۷۹۴)، سیاست‌مدار ایتالیایی که با مجازات اعدام و شکنجه مخالفت می‌کرد و به حای آن آموزش را شیوه‌ی جلوگیری از جرم می‌دانست.

۳. Jacques Pierre Brissot (۱۷۴۵-۱۷۹۳)، حقوق‌دان فرانسوی و سیاست‌مدار انقلابی که نظریه‌ی قوانین کیفری را ارائه داد.

۴۶ ایران: روح یک جهان بی‌روح

دانستن توصیف کردی، در واقعیتِ جامعه‌ی امروز شوروی دچار وقفه شده است. یا این فرایند در آن جا روی نداده است. حتا در میان مخالفان هم، این سکوت در مورد مسائل جنسی تقریباً تقویت می‌شود و این کاملاً شگفت‌انگیز است. مورد تیپیکال برای مثال پاراجانف^۱ و آسیب او از تابویی چیره‌ناشدنی است.

میشل فوکو: در واقع نمی‌توان یک گفته‌ی مثبت به نفع پاراجانف از یک مخالف شوروی شنید.

ژان - پی‌یر فی: از سوی دیگر، در توصیف‌هایی که از مکان‌های حبس، چه مکان‌های روان‌پزشکی و چه مکان‌های صرفاً پلیسی، گولاک و غیره، البته به طور محرمانه ارائه می‌شود، همین سکوت تام و تمام دیده می‌شود. راوی بزرگ گولاک هیچ اشارای به این «موضوع» نمی‌کند. او در مورد همه چیز صحبت می‌کند: پلیس، نقل و انتقال‌ها، سیاست‌مداران، مذهبی‌ها و تبه‌کاران. اما در مورد مسائل جنسی هیچ. همین تابو در میان مخالفان اگر نه تقویت، دست کم تداوم می‌یابد.

با این همه، این امر در مقایسه با دوران الکساندر کولونتای^۲ در انقلاب روسیه که گزارش‌های بورژوایی از سال‌های خوب را آن همه رسوا کرد، شگفت‌انگیز است.

میشل فوکو: این فرایند رشد گفتمان درباره‌ی جنسیت - به گفتمان درآمدن جنسیت - در بلندمدت و در دوره‌ای طولانی و البته با افت و خیزهایی، قابل مشاهده است.

در اتحاد شوروی به همان نسبت که شاهد نوعی سیاست‌زدایی هستیم، نوعی مست‌شدن چنگالِ دستگاه سیاسی بر افراد یا آن پدیده‌های مطایبه‌گون

۱. Sergueï Paradjanov، کارگردان گرجی (۱۹۲۴-۱۹۹۰)، او در سال ۱۹۷۴ به بهانه‌ی هم‌جنس‌خواهی و معامله‌ی غیرقانونی شمایل‌نگاری به زندان افتاد. -م.

۲. Alexandra Kollontai (۱۸۷۲-۱۹۵۲)، انقلابی بلشویک و دیپلمات روس. -م.

برداشتن مهارها که تو کمی پیش از آنها صحبت کردی (و پل تورز^۱ برای حکایت کرده بود)، شکل‌های نوینی از کنترل استقرار می‌یابند. آن چارچوب منحصرأ سیاسی که با یک حزب واحد تضمین می‌شود، با نهادهای دیگری جایگزین خواهد شد. در این برهه، روان‌پزشکی که پیشاپیش آن نقش آشنایش را ایفا می‌کند و نیز روان‌شناسی و روان‌کاوی... عملکردی تمام و کمال را آغاز می‌کنند. قرار است در اکتبر آینده نخستین کنگره‌ی روان‌کاوی در اتحاد شوروی برگزار شود: همه‌ی روان‌کاوان خارجی‌اند، اما از آنان دعوت شده است. حال چرا از آنان دعوت می‌کنند، مگر این‌که فایده‌ای در گفتمان آنان می‌بینند؟ و من مطمئن‌ام که از آنان در مقام «متخصص رفتار جنسی»^۲ دعوت شده است. به عبارت دیگر، نیازی حقیقی وجود دارد که بی‌شک ذهنیت روشنی از آن‌ها دارند، و ماکیاوول کوچکی در پس این همه قرار ندارد. اساساً ضرورت «هنجارمند کردن» و بر عهده گرفتن رفتارهای فرد توسط نهادهایی حس می‌شود که دیگر نهادهای اداری و پلیسی‌کا. گ. ب نیستند، بلکه ظریف‌ترند.

ماری - آدیل فی: در مورد این کنگره تا حالا باید زیاد صحبت شده باشد... دعوت‌شدگان کنگره دقیقاً درخواست کرده‌اند که مؤلف فرضی کتاب راهنمای روان‌پزشکی برای مخالفان سیاسی که هنوز در زندان است، در این کنگره حضور داشته باشد....

ژان - پی‌یر فی: سِمیون گلوژمن^۳.

ماری - آدیل فی: این مسئله در جریان کنفرانس مطبوعاتی ماه فوریه با فاینبرگ، بوکوو سکی^۴، پلچوچ^۵ و گوربانفسکایا^۶ مطرح شد.

ژان - پی‌یر فی: فکر می‌کنم سیریل کوپرنیک^۷ این درخواست را طرح کرد.

۱. Paul Thorez، پسر موریس تورز (۱۹۰۵-۱۹۶۴)، کمونیست و سیاست‌مدار فرانسوی.

۲. "sexologue"

۳. Sémion Glouzman

۴. Boukovski

۵. Pliouch

۶. Gorbanevskaja

۷. Cyrille Koupernik

۴۸ ایران: روح یک جهان بی روح

میشل فوکو: شاید مخالفان از لحاظ تاکتیکی در این مورد حق داشته باشند چون آن چه هم اکنون تهدیدکننده است شاید «گفتمانی در مورد جنسیت» باشد که می تواند خیلی زود به گفتمان روان پزشکی ردگی^۱ عمومی بدل شود... به نظر من این گفته که در جامعه ای سوسیالیستی، رفتار جنسی افراد مسئله ای سلامت عمومی است، تناقض گویی نیست و از لحاظ ساختاری ناممکن نمی نماید. من فکر نمی کنم که میان سوسیالیسم و عفت گرایی رابطه ای ضروری وجود داشته باشد. و به خوبی ظهور سوسیالیسمی را می بینم که در آن رفتار جنسی مردم...

ژان - پی یر فی: ... کارکردی عمومی است؟

میشل فوکو: مردم را با روش هایی ساده در قید و بند نگه می دارند، یعنی با شرایط مسکن و مراقبت متقابل، به عبارتی چند خانواده که فقط یک آشپزخانه و حمام دارند.

ماری - اُدیل فی: اما می توان در کشتی های بخار مسکو قرار ملاقات گذاشت و یکدیگر را دید.

میشل فوکو: روزی که مردم فضای خود را بیابند و در نتیجه امکان های گریز یا مقاومت شان در برابر دستگاه پلیسی یا امکان های پنهان ماندن شان از این دستگاه بیش تر شود، آنگاه چگونه آنان را به بند می کشند؟ آنان را روی تخت روان درمانی و از رهگذر روان درمانی و غیره به بند می کشند.

مارین زکا: اما اگر مسئله را - در مورد کودکان - وارونه کنیم، و اگر تجاوز را ضربه ای مشت به صورت به شمار آوریم، آیا امکان دارد که مسائل را از زاویه ای «تعصب اخلاقی» در نظر گیریم؟

ژان - پی یر فی: به مسئولیت مدنی برمی گردیم.

میشل فوکو: ... غرامت و جریمه: مقوله های بسیاری از این دست وجود دارد.

1. psychiatrisation

حبس، روان‌پزشکی، زندان ۴۹

حال اگر بگوییم دیگر نباید تجاوزگر را به زندان انداخت و این کار هیچ معنایی ندارد و باید او را به صد هزار فرانک جریمه کرد، این گفته چه معنایی دارد؟ آیا می‌توان چنین چیزی گفت؟

مارین زکا: من از زاویه‌ی جریمه‌ی نقدی نگاه نمی‌کردم. من فقط از خودم می‌پرسم که چگونه می‌توان راهی را برای بازشناختن عمل خشونت باز کرد، به نحوی که این عمل به چیزی معمولی و پیش پا افتاده بدل نشود. میشل فوکو: همانند تصادف اتومبیل.

مارین زکا: بله. چیزی در این جا مرا آزار می‌دهد، یعنی کاری که بزرگسالان می‌توانند روی کودکان انجام دهند. و موقعیتی که در آن کودکان دیگر هیچ ابزاری قضایی برای دفاع از خود نداشته باشند. در این جا چیزی نادیده گرفته می‌شود. اگر این عمل صرفاً هم‌چون یک ضربه‌ی مشت به صورت در نظر گرفته شود، آیا در این صورت به هر کسی امکان تجاوز به یک کودک داده نمی‌شود؟ میشل فوکو: تو در عین حال می‌دانی که قانون‌گذاری در مورد تجاوز به کودکان و «حمایت قانونی» از کودکان ابزاری است در دست پدر مادرها تا اغلب مسائل‌شان را با سایر بزرگسالان حل و فصل کنند.

مارین زکا: دقیقاً.

میشل فوکو: یا این که دستگاه اداری و کارکردی دیوان‌سالارانه را به نهاد و مرجعی بدل می‌کنیم که باید در مورد شیوه‌ی ضروری حمایت از کودک تصمیم‌گیری کند؟

مارین زکا: نه، این مناسب نیست.

میشل فوکو: آیا این مددکاری اجتماعی نیست که می‌تواند تصمیم‌گیری کند؟

مارین زکا: این امکان‌پذیر نیست.

۵۰ ایران: روح یک جهان بی روح

میشل فوکو: شاید بپرسند که چرا من خودم را درگیر این قضیه کردم و چرا پذیرفتم که به این پرسش‌ها پاسخ دهم... اما در تحلیل نهایی، من کم و بیش از نگرشی که تا مدت‌ها خودم هم داشتم و اکنون دیگر مورد پذیرش‌ام نیست خشمگین می‌شوم. یعنی این نگرش که مسئله‌ی ما افشاگری و نقد است و بگذاریم آن‌ها یا قانون‌گذاری‌ها و اصلاحات مشکل‌شان را خودشان حل کنند. به نظر من این نگرش درستی نیست.

ماری - آدیل فی: آیا به دلیل همین اصلاح قانون کیفری در مورد تجاوز و حمایت از کودکان است که مطبوعات جنجال‌برانگیز چنین مبارزه‌ای را در مورد «کودکان قربانی» به راه انداخته‌اند؟
میشل فوکو: این امر به نظر من بدیهی است.

ماری - آدیل فی: اما این مبارزه مبنای درستی ندارد، چون «پدر مادرهای امروزی» به یک باره هیولا نشده‌اند؛ و باید این رابطه‌ی کودکان - بزرگسالان را در بافتی تاریخی جا داد: در گذشته، مسئولیت کودکان همان‌گونه که دیوید به خوبی نشان داده است، بر عهده‌ی جماعت^۱ یا خانواده‌ی بزرگ جماعتی بود. اما اکنون، تنهایی یک زوج جوان به همراه کودکان‌شان در مجتمع‌های مسکونی ارزان قیمت در یک شهرک کارگری دقیقاً «کودکان قربانی» به بار می‌آورد، یعنی مجموعه‌ای کامل از تنش‌ها و از جمله تجاوز به کودکان.

ژان - پی‌یر فی: فشار خانواده و درگیری‌های آن به نسبت محدود شدن عرصه‌ی خانواده، افزایش می‌یابد و این همان چیزی است که دیوید نشان می‌دهد. دیوید کوپر: بله، جماعت مکان مبادله‌های (نسبتاً) آزاد بود. از آن جمله مبادله میان کودکان و بزرگسالان.

مکان مبادله‌های جنسی.

اما در بافت کاپیتالسم پیشرفته چگونه می‌توان چنین جماعتی را بازسازی کرد؟

1. Communauté

ایران: روحِ یک جهانِ بی روح

متن حاضر گفت‌وگویی است میان میشل فوکو و (خانم) کلیری یرو و پی‌یر بلانشه که خبرنگار روزنامه‌ی لیبراسیون در ایران بودند و در سال ۱۹۷۹ کتابی به نام ایران: انقلاب برای خدا را به چاپ رساندند که گفت‌وگوی حاضر نیز در همین کتاب آمده است. انتشار این کتاب هم‌زمان بود با نخستین اعدام‌های مخالفان در ایران، و همین امر انتقادهایی را متوجه فوکو کرد. از جمله، برنامه‌اولمن در مقاله‌ای به نام «ایران، انتقام پیامبر» در نشریه‌ی اکسپرس (شماره‌ی ۱۴۴۹، ۲۰ آوریل ۱۹۷۹) با استناد به همین کتاب و نسبت دادن عبارت‌ها یا توضیح‌هایی برگرفته از بری‌یر و بلانشه به میشل فوکو، چنین نتیجه‌گیری کرد: «در هر حال، میشل فوکو اولین و آخرین روشنفکر غربی نیست که توهم‌هایی در مورد فردای انقلاب دارد، حال چه انقلاب اکتبر ۱۹۱۷، چه انقلاب اوتیه‌ها در پرتغال و چه انقلابی که تاج و تخت خاندان پهلوی را سرنگون کرد.» میشل فوکو در «لوموند ۱۱ مه ۱۹۷۹» به همه‌ی این انتقادات پاسخ گفت.

عنوان متن فرانسوی «روح یک جهان بی‌روح» است و «ایران» در عنوان انگلیسی اضافه شده است.

متن فارسی ترجمه‌ای است از متن اصلی به زبان فرانسوی:

"L'esprit d'un monde sans esprit", entretien avec Pierre Blancher et Claire Brière, *Iran: La révolution au nom de Dieu*, Paris, Éd. du Seuil, Coll. "L'Essai immédiat", 1979, pp. 227-247.

و متن انگلیسی:

Iran: The Spirit of a World Without Spirit, translated by Alan Sheridan, in *Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture*, p. 211-223.

کلر بری یو: آیا می‌توانم با ساده‌ترین پرسش آغاز کنم؟ من هم مثل تو و دیگران مجذوب آن‌چه در ایران روی داد شدم. چرا؟

میشل فوکو: من ترجیح می‌دهم که اکنون به پرسش دیگری بپردازم که شاید اهمیت کم‌تری داشته باشد، اما می‌تواند راهی برای رسیدن به پرسش نخست باشد: در آن‌چه در ایران روی داد چه چیزی وجود داشت که کم و بیش خشم مجموعه‌ای از هواداران چپ یا راست را برانگیخت؟ ماجرای ایران و چگونگی روی دادن‌اش آن شکل از همدلی بی‌چون و چرایی را که برای مثال در مورد پرتغال یا نیکاراگوئه دیدیم برنمی‌انگیخت. من نمی‌گویم که نیکاراگوئه در وسط تابستان و وقتی مردم حمام آفتاب می‌گرفتند، توجه و علاقه‌ی زیادی را برانگیخت، اما در مورد ایران من خیلی زود نوعی واکنش سطحی و خفیف را احساس کردم که حاکی از همدلی بی‌درنگ نبود. برای مثال، آن خبرنگار زنی که به‌خوبی او را می‌شناسید و متوجه شد که در مقاله‌اش که در تهران نوشته بود و در پاریس چاپ شد به جمله‌ی پایانی مقاله که از انقلاب اسلامی سخن می‌گفت، صفت «متحجر»^۱ به شیوه‌ای ناشیانه اضافه شده است که بی‌شک کار او نبود. به‌نظر من این قضیه کاملاً نمونه‌ی آن نوع خشمی است که جنبش ایران برانگیخت.

پی‌یر بلانشه: در مورد ایران، چند نگرش ممکن وجود دارد. یکی نگرش چپ افراطی کلاسیک یا چپ ارتدوکس. منظور من به ویژه لیگ کمونیست است که از انقلاب ایران و مجموعه‌ی چپ افراطی و گروه‌های مارکسیست - لنینیست

1. "fanatique"

حمایت می‌کند، گروه‌هایی که می‌گویند: این‌ها انقلابی‌هایی مذهبی‌اند، اما این مهم نیست. مذهب فقط یک پوشش است. پس می‌توان از آنان بدون مشکل پشتیبانی کرد و این یک مبارزه‌ی ضد امپریالیستی کلاسیک همانند مبارزه‌ی ویتنام است که یک نفر مذهبی یعنی [آیت الله] خمینی آن را رهبری می‌کند، اما می‌توانست تحت رهبری یک مارکسیست-لنینیست باشد. اومانیت [ارگان حزب کمونیست] را که می‌خوانیم می‌بینیم که حزب کمونیست بیش‌تر همین جهت‌گیری لیگ کمونیست انقلابی^۱ را دارد. برعکس، نگرش چپ، خواه حزب سوسیالیست خواه آن چپ حاشیه‌ای‌تری که حول نشریه‌ی لیبراسیون است، از همان ابتدا واکنشی خشمگینانه داشت. این نگرش کم و بیش به دو نکته اشاره می‌کند. نخست این که مذهب یعنی حجاب، یعنی کهنه‌گرایی و نوعی واپس‌گرایی دست‌کم در مورد زنان. و نکته‌ی دومی که نمی‌توان انکارش کرد زیرا حس می‌شود این است که اگر روزی روحانیان به قدرت برسند و برنامه‌ی خود را پیاده کنند، آیا نباید از یک دیکتاتوری جدید هراس داشت؟

میشل فوکو: می‌توان گفت که در پس این دو خشم، خشمی دیگر یا شاید یک شگفتی و نوعی نگرانی و تشویش در برابر این پدیده که برای ذهنیت سیاسی ما بسیار غریب است، وجود دارد. پدیده‌ای که می‌توان آن را انقلابی (به معنای بسیار گسترده‌ی این واژه) دانست، چون عبارت است از قیام همه‌ی ملت علیه قدرتی که بر آن ستم می‌راند. اما ما در صورتی یک انقلاب را به رسمیت می‌شناسیم که دو دینامیک رادر آن مشاهده کنیم: یکی دینامیک تضادهای درون این جامعه، یعنی دینامیک مبارزه‌ی طبقاتی یا دینامیک رویارویی‌های بزرگ اجتماعی. و دیگری دینامیک سیاسی یعنی حضور یک پیشگام، یعنی یک طبقه، حزب یا ایده‌تولوژی سیاسی و خلاصه نیروی پیشتازی که همه‌ی ملت را به دنبال خود می‌کشد. اما به نظر می‌رسد که در آن‌چه در ایران روی می‌دهد نمی‌توان هیچ یک از این دو دینامیک را که برای ما نشانه‌های بارز و علامت‌های روشن پدیده‌ای انقلابی‌اند، تشخیص داد. جنبشی انقلابی که نتوان جایگاه

۱. L. C. R.، جنبش دانشجویی تروتسکیست.

ایران؛ روح یک جهان بی روح ۵۵

مبارزه‌ی طبقاتی و تضادهای درونی جامعه و یک پیشگام را در آن مشخص کرد، از نظر ما چه می‌تواند باشد؟

پی‌یر بلانشه: در دانشگاه تهران، مارکسیست‌هایی بودند - من با چند تن از آنان برخورد داشتم - که همگی از این که انقلابی شگفت‌انگیز را تجربه می‌کنند، آگاه بودند. این انقلاب بسی بیش‌تر از آن چیزی بود که آنان تصور و آرزویش را داشتند و رؤیایش را می‌دیدند. هنگامی که از این مارکسیست‌ها نظرشان را می‌پرسیدیم، آنان به طور یکسان پاسخ می‌دادند: «این وضعیتی انقلابی است، اما پیشگامی وجود ندارد.»

کلر بری‌یو: واکنشی که اغلب در مورد ایران شنیده‌ام این است که آن را نمی‌فهمیم. وقتی جنبشی را انقلابی می‌خوانند، برداشت مردم در غرب و از جمله خود ما نوعی پیشرفت و ترقی است، یعنی دگرگونی در راستای پیشرفت و ترقی. همه‌ی این‌ها با پدیده‌ی مذهبی زیر سؤال می‌رود. در واقع، موج اعتراض‌های مذهبی برای مبارزه و مخالفت با شاه به انگاره‌هایی استناد می‌کند که به سیزده سده‌ی پیش بازمی‌گردند و در عین حال خواسته‌هایی در زمینه‌ی عدالت اجتماعی و غیره را مطرح می‌کند که به نظر می‌رسد در راستای اندیشه یا کنشی ترقی‌خواهانه حرکت می‌کنند. نمی‌دانم شما در ایران موفق شدید که ماهیت این اعتراض عظیم مذهبی را تعیین و مشخص کنید یا نه؛ من که این کار را بسیار دشوار می‌بینم. خود ایرانی‌ها در این دو پهلویی غوطه‌ورند و سطوح متفاوتی از زبان، تعهد، بیان و غیره را دارند. میان کسی که می‌گوید: «درود بر خمینی» و حقیقتاً یک مذهبی بسیار مؤمن است و کسی که می‌گوید: «درود بر خمینی، اما من آن‌قدرها مذهبی نیستم و خمینی فقط یک نماد است» و آن که می‌گوید: «من کم و بیش مذهبی‌ام، خمینی را دوست دارم اما شریعتمداری را نیز به همان اندازه دوست دارم»، شریعتمداری‌یی که شخصیتی بسیار متفاوت است، میان دختری که چادر سر می‌کند تا به روشنی نشان دهد که یکی از مخالفان رژیم [شاه] است و دختر دیگری که نیمه لاییک-نیمه مسلمان است و حجاب ندارد اما او نیز می‌گوید: «من مسلمان‌ام و درود بر خمینی»... میان این

آدم‌ها سطح فکرهای متفاوتی وجود دارد. و با این حال، همه در یک زمان و با شور و حرارت فریاد می‌زنند «دروود بر خمینی»، و آن سطح‌های متفاوت از میان می‌رود.

میشل فوکو: نمی‌دانم که آیا کتاب فرانسوا فوره در مورد انقلاب فرانسه^۱ را خوانده‌اید یا نه. کتابی بسیار هوشمندانه که می‌تواند تا حدودی به حل این سردرگمی کمک کند. او تمایزی را میان مجموعه فرایندهای دگرگونی اقتصادی و اجتماعی که مدت‌ها پیش از انقلاب ۱۷۸۹ آغاز شدند و مدت‌ها پس از آن به پایان رسیدند و ویژگی رویداد انقلابی قائل می‌شود. یعنی ویژگی آن‌چه مردم در اعماق خود تجربه و احساس کردند و نیز ویژگی آن‌چه مردم در این نوع از نمایشی که هر روز برپا می‌کردند و انقلاب را شکل می‌دهد آن را تجربه و زیست کردند. من از خودم می‌پرسم که آیا نمی‌توان این تمایز را در مورد ایران نیز تا حدودی به کار بست. درست است که تناقض‌هایی مطلقاً انکارناپذیر در جامعه‌ی ایران وجود دارد، اما به طور قطع رویدادی انقلابی که از یک سال پیش در جریان است و تجربه‌ای درونی و نوعی نیایش بی‌وقفه و تجربه‌ای جمعی است، همگی به مبارزه‌ی طبقاتی پیوند خورده است ولی مبارزه‌ی طبقاتی را به گونه‌ای مستقیم و شفاف بیان نمی‌کند و به نمایش نمی‌گذارد. پس مذهب با آن تسلط شگفت‌انگیزش بر مردم و جایگاهی که همواره نسبت به قدرت سیاسی داشته ست و با محتوای خود که آن را به مذهب مبارزه و ایثار و غیره بدل می‌کند، چه نقشی دارد؟ نه نقش یک ایده‌ئولوژی که به پنهان کردن تضادها یا به تضمین نوعی وحدت مقدس میان مجموعه‌ی کاملی از منافع ناهم‌سو امکان می‌دهد. مذهب به راستی واژگان، آیین و نمایشی بی‌زمان بوده است که می‌توان در درون آن نمایش تاریخی ملتی را جاداد که هستی‌شان را در مقابل هستی پادشاه‌شان قرار می‌دهند.

1. Francois Furet, *Penser la révolution*, Paris, Gallimard, "Coll. Bibliothèque des histoires", 1978.

ایران: روح یک جهان بی روح ۵۷

بی‌یر بلائشه: نکته‌ی شگفت‌انگیز برای من قیام همه‌ی مردم است. بر واژه‌ی همه تأکید می‌کنم و اگر برای مثال تظاهرات روز عاشورا [۱۳۵۷] را در نظر بگیری می‌بینی که غیر از کودکان خردسال و معلولان و سال‌مندان و بخشی از زنان که در خانه ماندند، تمام تهران در خیابان‌ها بودند و فریاد می‌زدند «مرگ بر شاه»، البته به جز انگل‌هایی که به راستی از رژیم ارتزاق می‌کردند. حتا کسانی هم که تا مدت‌ها با رژیم بودند و طرفدار سلطنت مشروطه بودند، از یک ماه پیش فریاد می‌زنند «مرگ بر شاه». این برهه‌ای شگفت‌انگیز و منحصر به فرد است و باید باقی بماند. بدیهی است که بعدها این جریان شفاف‌تر خواهد شد و قشرها و طبقه‌ها هریک خواهند شد.

میشل فوکو: یکی از چیزهای سرشت نمای این رویداد انقلابی این واقعیت است که این رویداد انقلابی اراده‌ای مطلقاً جمعی را نمایان می‌کند - و کم‌تر مردمی در تاریخ چنین فرصت و اقبالی داشته‌اند. اراده‌ی جمعی اسطوره‌ای سیاسی است که حقوق‌دانان یا فیلسوفان تلاش می‌کنند به کمک آن نهادها و غیره را تحلیل یا توجیه کنند، اراده‌ی جمعی یک ابزار نظری است: «اراده‌ی جمعی» را هرگز کسی ندیده است، و خود من فکر می‌کردم که اراده‌ی جمعی مثل خدا یا روح است و هرگز کسی نمی‌تواند با آن روبه‌رو شود. نمی‌دانم با من موافق‌اید یا نه، اما ما در تهران و سرتاسر ایران با اراده‌ی جمعی یک ملت برخورد کرده‌ایم. و خوب باید به آن احترام بگذاریم، چون چنین چیزی همیشه روی نمی‌دهد. وانگهی، یک مقصود و هدف و تنها یک هدف به این اراده‌ی جمعی داده شده است، یعنی رفتن شاه (و در همین جا است که می‌توان از معنای سیاسی [آیت الله] خمینی سخن گفت). این اراده‌ی جمعی که در نظریه‌های ما همواره اراده‌ای کلی است، در ایران هدفی کاملاً روشن و معین را برای خود تعیین کرده و بدین گونه در تاریخ ظهور کرده است. البته می‌توان پدیده‌هایی از همین نوع را در مبارزه‌های استقلال‌طلبانه و جنگ‌های ضد استعماری یافت. در ایران عرق ملی بی‌نهایت قوی بوده است: سرباززدن از اطاعت از بیگانگان، بیزاری از چپاول منابع ملی، عدم پذیرش سیاست وابستگی به خارج و دخالت همه جا آشکار آمریکایی‌ها، همه و همه عوامل تعیین‌کننده‌ای بودند تا شاه یک دست نشانده‌ی غرب به شمار

آید. اما به عقیده‌ی من عرق ملی فقط یکی از اجزاء رد و طردی به مراتب رادیکال‌تر بوده است: نه تنها رد و طرد پیگانگان از سوی ملت بلکه رد و طرد هر آنچه در طول سال‌ها و سده‌ها سرنوشت سیاسی یک ملت را رقم زده بود.

پی‌یر بلانشه: ما در سال ۱۹۶۷ یعنی اوج دوران لین‌پیاثوگرایی در چین بودیم و در آن زمان این احساس را داشتیم که همین نوع اراده‌ی جمعی وجود دارد. در هر حال، چیزی بسیار قوی در حال روی دادن بود، میل بسیار عمیق همه‌ی مردم چین، مثلاً در مورد رابطه‌ی شهرها و روستاها، رابطه‌ی روشنفکران و کارگران، یعنی در مورد تمام آن مسائلی که [امروز] به گونه‌ای کلاسیک در چین حل شده‌اند. در پکن این احساس را داشتیم که چینی‌ها یک ملت متحد را تشکیل داده‌اند، اما بعدها دریافتیم که تقریباً خود را فریب داده بودیم. چینی‌ها هم همین‌طور. به راستی ما خود را فریب داده بودیم. از همین‌رو است که گاهی تردید می‌کنیم در مورد ایران شگفت‌زده شویم. در هر حال، چیز مشترکی میان فره‌مند^۱ مائوتسه - تونگ و [آیت الله] خمینی وجود دارد، چیز مشترکی میان شیوه‌ی سخن گفتن مبارزان جوان مسلمان در مورد [آیت الله] خمینی و شیوه‌ی سخن گفتن سربازان سرخ از مائو.

میشل فوکو: با این همه، انقلاب فرهنگی [چین] مبارزه‌ای بود میان برخی عناصر ملت با برخی دیگر، میان برخی عناصر حزب با برخی دیگر، یا میان مردم و حزب، و غیره. اما آنچه در ایران مرا شگفت‌زده کرده است این است که مبارزه‌ای میان عناصر متفاوت وجود ندارد. آنچه به همه‌ی این‌ها زیبایی و در عین حال اهمیت می‌بخشد این است که فقط یک رویارویی وجود دارد: رویارویی میان تمام مردم و قدرتی که با سلاح‌ها و پلیس‌اش مردم را تهدید می‌کند. لازم نیست خیلی دور برویم، این نکته را می‌توان بی‌درنگ دریافت؛ در یک سو کل اراده‌ی مردم و در سوی دیگر مسلسل‌ها. مردم تظاهرات می‌کنند و تانک‌ها از راه می‌رسند. تظاهرات تکرار می‌شود و مسلسل‌ها بار دیگر آتش

1. charisma

می‌کنند. و همه‌ی این‌ها تقریباً به گونه‌ای یکسان تکرار می‌شود، البته هر بار بدون هیچ تغییری در شکل یا ماهیت آن، تشدید می‌شود. این تکرار تظاهرات است. خوانندگان روزنامه‌های غربی بی‌شک می‌بایست کم و بیش زود خسته شده و گفته باشند: بیا باز هم یک تظاهرات دیگر در ایران. اما من فکر می‌کنم که نفس تکرار تظاهرات معنایی شدیداً سیاسی دارد. باید این واژه‌ی تظاهرات را در معنای دقیق کلمه در نظر گرفت: یک ملت به طور خستگی‌ناپذیر اراده‌ی خود را ظاهر می‌کنند. فقط به دلیل تظاهرات نبود که شاه سرانجام رفت. اما نمی‌توان انکار کرد که شاه با عدم پذیرشی که به طور بی‌پایان ظاهر می‌شد مواجه بود. در این تظاهرات، رابطه‌ای میان کنش‌های جمعی، آیین مذهبی و بیان حقوق عمومی وجود داشت. تقریباً به مانند تراژدی یونانی که در آن آیین‌های جمعی و تحقق‌بخشیدن دوباره به اصول حقوقی با یکدیگر همراه بودند. در خیابان‌های تهران، کنشی سیاسی و قضایی جریان داشت که در آیین‌های مذهبی به طور جمعی اجرا می‌شد - کنش سلب حق از پادشاه.

پی‌یر بلانشه: در مورد اراده‌ی جمعی، آنچه مرا شگفت‌زده کرد - ایران هم مرا مجذوب کرده بود و هم گاهی نسبتاً نگران و آشفته - این بود که برای مثال دانشجویان می‌گفتند: «ما همگی یکسان‌ایم، ما همگی یکی هستیم، همگی پیرو قرآن‌ایم، همگی مسلمان‌ایم، تفاوتی میان ما نیست. و این را بنویسید که ما همگی یکسان‌ایم.» با این حال به خوبی می‌دانیم که تفاوت‌هایی وجود داشت، برای مثال، روشنفکران و بخشی از بازاری‌ها و قشرهای میانی می‌ترسیدند که تندروی کنند و با این حال تبعیت می‌کردند. این همان چیزی است که باید توضیح‌اش داد.

میشل فوکو: به طور قطع، در آنچه در ایران روی می‌دهد واقعیتی بسیار قابل ملاحظه وجود دارد. مردم با حکومتی سروکار داشتند که تا بُن دندان مسلح بود و ارتش بزرگی را در خدمت خود داشت که به گونه‌ای شگفت‌انگیز و غیرقابل تصور وفادار بود؛ مردم با پلیسی سروکار داشتند که گرچه یقیناً بسیار کارا نبود، اما خشونت و بی‌رحمی‌اش اغلب جای خالی زیرکی و ظرافت را پُر می‌کرد؛ به

علاوه، رژیمی که مستقیماً متکی به ایالات متحد بود؛ و سرانجام رژیمی که از پشتیبانی، تمام جهان و کشورهای بزرگ و کوچک اطراف برخوردار بود. به یک معنا، این رژیم تمام برگ‌های برنده و البته نفت را در دست داشت که درآمدهایی را برای دولت تضمین می‌کرد و دولت می‌توانست به دل‌خواه از آن استفاده کند. با این حال، مردم قیام کردند؛ البته مردم در بافتی از بحران و مشکلات اقتصادی و غیره قیام کردند، اما مشکلات اقتصادی ایران در این دوران آن‌قدرها بزرگ نیست که مردم در دسته‌های صد هزار نفری و میلیونی به خیابان‌ها بپرزند و در مقابل مسلسل‌ها سینه سپر کنند. در مورد این پدیده است که باید صحبت کرد.

بی‌یر بلاشه: شاید ما در مقام قیاس با مشکلات اقتصادی پیش‌تری رو به روئیم. میشل فوکو: شاید. در نهایت با در نظر گرفتن تمام مشکلات اقتصادی، هم‌چنان باید ببینیم که چرا مردم قیام کردند و گفتند: دیگر این وضع را نمی‌خواهیم. ایرانیان با قیام‌شان به خود گفتند: و این شاید روح قیام‌شان باشد: ما به طور قطع باید این رژیم را تغییر دهیم و از دست این آدم خلاص شویم، باید کارکنان فاسد را تغییر دهیم، ما باید همه چیز را در کشور، اعم از تشکیلات سیاسی، نظام اقتصادی و سیاست خارجی تغییر دهیم. اما به ویژه باید خودمان را تغییر دهیم. باید شیوه‌ی بودن‌مان و رابطه‌مان با دیگران، با چیزها، با ابدیت، با خدا و غیره کاملاً تغییر کند و تنها در صورت این تغییر ریشه‌ای در تجربه‌ی مان است که انقلاب‌مان انقلابی واقعی خواهد بود. من فکر می‌کنم که در همین جا است که اسلام ایفای نقش می‌کند. آیا این نقش همان جاذبه‌ای است که تکالیف و دستورهای اسلام دارد؟ شاید، اما به ویژه در رابطه با شکل زندگی چنین نقشی برای‌شان دارد، و مذهب برای آنان نوید و تضمین وسیله‌ای برای تغییر ریشه‌ای ذهنیت [سوبژکتیویته]‌شان است. تشیع دقیقاً شکلی از اسلام است که با تعالیم و محتوای باطنی خود میان اطاعت صرف بیرونی و زندگی عمیق معنوی تمایز قائل می‌شود؛ وقتی می‌گوییم که آنان از طریق اسلام در جست‌وجوی تغییری در ذهنیت خویش‌اند، این گفته کاملاً سازگار است با این واقعیت که روش سنتی اسلامی از پیش حضور داشته و به آنان هویت می‌داده است؛ در این شیوه که آنان

ایران: روح یک جهان بی روح ۶۱

مذهب اسلام را به منزله‌ی نیرویی انقلابی زیست می‌کنند، چیزی غیر از اراده به اطاعتی وفادارانه‌تر از قانون شرع وجود داشت، یعنی اراده به تغییر کل هستی‌شان با بازگشت به تجربه‌ای معنوی که فکر می‌کنند در قلب اسلام شیعه می‌یابند. همیشه از مارکس و افیون مردم نقل قول می‌آورند. [اما] جمله‌ای که درست پیش از آن جمله وجود دارد و هرگز نقل نمی‌شود، می‌گوید که مذهب روح یک جهان بی روح است. پس باید گفت که اسلام در آن سال ۱۹۷۸ افیون مردم نبوده است، دقیقاً از آن رو که روح یک جهان بی روح بوده است.

کلر بری‌یر: برای روشن کردن گفته‌ی تو، یعنی «در آن جا تظاهرات به راستی ظاهر کردن است»، فکر می‌کنم باید از واژه‌ی شهادت^۱ استفاده کرد. در ایران همواره از حسین سخن می‌گویند. حال حسین کیست؟ یک «ظاهرکننده»، یک شاهد – یک شهید – که با رنج خود علیه بدی ظهور کرد و مرگ‌اش با شکوه‌تر از زندگی فاتح‌اش بود. مردمی که با دست خالی تظاهرات می‌کردند نیز شاهد بودند. آنان بر جنایت‌های شاه، جنایت‌های ساواک، بی‌رحمی رژیم که دیگر آن را نمی‌خواستند و بر شری که این رژیم تجسم می‌بخشید، شهادت می‌دادند. پی‌یر بلائشه: من به هنگام صحبت از حسین، با مسئله‌ای مواجه می‌شوم. حسین یک شهید بود و جان باخت. مردم ایران با فریادهای خستگی‌ناپذیر «شهید، شهید»، شاه را بیرون کردند و این باور نکردنی و بی‌سابقه است. اما اکنون چه روی خواهد داد؟ همه تا آخرین نفس و تا وقوع کودتای نظامی، فریاد نخواهند زد «شهید، شهید». با رفتن شاه، جنبش به ناگزیر چند پاره خواهد شد.

میشل فوکو: زمانی فراخواهد رسید که این پدیده که تلاش می‌کنیم درک‌اش کنیم و ما را به شدت مجذوب خود کرده است – یعنی خود تجربه‌ی انقلابی – خاموش خواهد شد. دقیقاً نوری بود که در همه‌ی این مردم روشن بود و در عین حال همه‌ی آنان را در خود غرق کرد. این نور خاموش خواهد شد. آن‌گاه نیروهای متفاوت سیاسی و جریان‌های متفاوت سر بر خواهند آورد؛ سازش‌هایی صورت

1. témoignage

خواهد گرفت و من به هیچ وجه نمی دانم چه کسی پیروز خواهد بود و گمان نمی کنم زیاد باشند کسانی که بتوانند از هم اکنون این را پیش گویی کنند. این نور محو خواهد شد. فرایندهایی متعلق به سطحی دیگر و به نوعی متعلق به واقعیتی دیگر وجود خواهد داشت. منظورم این است که آنچه شاهدش بوده ایم، نتیجه ی یک ائتلاف، مثلاً میان گروه های متفاوت سیاسی نبود، نتیجه ی سازش میان دو طبقه ی اجتماعی هم نبود که یکی با عقب نشینی بر سر این موضع و دیگری بر سر موضعی دیگر، سرانجام بر سر مطالبه ی این یا آن انتخاب به توافق برسند. ابدأ. چیز دیگری روی داد. پدیده ای همه ی مردم را دربرگرفت و روزی از حرکت بازخواهد ایستاد. در آن زمان دیگر فقط محاسبه های سیاسی باقی خواهد ماند، محاسبه هایی که هر کس پیوسته در سر داشته است. یک عضو فعال یک گروه سیاسی را در نظر بگیرید. هنگامی که او در یکی از آن تظاهرات شرکت می کرد دوپاره بود: هم محاسبه ی سیاسی خود را در سر داشت و هم فردی درگیر این جنبش انقلابی، یا به عبارت بهتر، یک ایرانی قیام کرده علیه پادشاه اش بود. و این دو برهم منطبق نیستند، [زیرا] او به دلیل فلان محاسبه ی حزب خود، علیه شاه قیام نکرده است.

کلر بری یز: یکی از مثال های گویای این جنبش آن چیزی است که برای کردها روی داد. کردها که اکثریت شان سنی مذهب اند و گرایش های خودمختاری شان از دیرباز بر همه آشکار است، با زبان این قیام و این جنبش سخن می گفتند. همه فکر می کردند که کردها مخالف این جنبش اند، حال آن که آنان از این جنبش حمایت می کردند و می گفتند: «درست است که ما سنی هستیم اما پیش از هر چیز مسلمان ایم.» هنگامی که از ویژگی کرد بودن شان با آنان سخن می گفتم، کم و بیش واکنشی حاکی از خشم و عدم پذیرش نشان می دادند. آن ها به زبان کردی به تو پاسخ می دادند و مترجم از کردی ترجمه می کرد: «چه، ما کردیم! نه ابدأ، ما پیش از هر چیز ایرانی هستیم، و در تمام مسائل و مشکلات ایران سهیم ایم، ما می خواهیم شاه برود.» شعارهای کردستان دقیقاً همان شعارهای تهران یا مشهد بود: «درود بر خمینی»، «مرگ بر شاه».

ایران: روح یک جهان بی روح ۶۳

میشل فوکو: من ایرانی هایی را در پاریس می شناختم و آن چه در بسیاری از آنان مرا شگفت زده می کرد ترس بود. ترس از این که معلوم شود با چپ ها رفت و آمد دارند. ترس از این که مأموران ساواک با خبر شوند که آنان فلان کتاب را می خوانند و غیره. وقتی درست پس از کشتار ماه سپتامبر [۱۷ شهریور] به ایران وارد شدم به خودم می گفتم که با شهری وحشت زده رو به رو خواهم شد، چون در آن جا چهار هزار نفر کشته شده بودند. نمی توانم بگویم که در آن جا مردمانی شاد و مسرور دیدم، اما از ترس خبری نبود و حتا شجاعت شان بیش تر هم شده بود، به عبارت دقیق تر، مردم وقتی خطر را بی آن که رفع شده باشد، پشت سر می گذارند شجاعت شان بیش تر می شود. مردم در انقلاب شان خطر مسلسل هایی را که همیشه در مقابل شان قرار داشت، پشت سر گذارده بودند.

پنی یر بلانشه: آیا کردها همواره با شیعیان خواهند ماند؟ آیا جبهه ی ملی با مذهبی ها خواهد بود؟ آیا روشنفکران همواره از [آیت الله] خمینی پیروی خواهند کرد؟ اگر بیست هزار نفر کشته شوند و ارتش واکنش نشان دهد، اگر جنگ داخلی روی دهد یا یک جمهوری اسلامی خودکامه بر سر کار آید، آنگاه این خطر وجود دارد که شاهد واگشت هایی غریب باشیم. برای مثال خواهند گفت که [آیت الله] خمینی جبهه ی ملی را وادار کرد که برخلاف میل اش واکنش نشان دهد. یا بگویند [آیت الله] خمینی نخواست به خواسته ی قشرهای میانی و روشنفکران برای سازش توجه کند. همه جور حرف هایی که هم درست اند هم نادرست.

میشل فوکو: همین طور است. این ها درست و در عین حال نادرست اند. روزی یک نفر به من گفت که تمام آن چه شما در مورد ایران تصور می کنید، در واقع صحت ندارد و شما نمی دانید که کمونیست ها همه جا هستند. اما برعکس، من این را می دانم. من می دانم که بسیاری به سازمان های کمونیستی یا مارکسیست - لنینیست تعلق دارند و این را نمی شود انکار کرد. اما اگر من از مقاله های شما لذت می بردم، به این دلیل بود که این مقاله ها به درستی تلاش نمی کردند که این پدیده [ی انقلاب] را به اجزاء تشکیل دهنده اش تجزیه کنند و اجازه می دادند این

پدیده همچون نوری که می‌دانیم از اشعه‌های متعدد تشکیل شده است بماده، خطر و نفع سخن گفتن از ایران در همین است.

پی‌یر بلائشه: برایت مثالی می‌ورم. یک شب پس از ساعت منع عبور و مرور، با یک خانم [ایرانی] چهل ساله که کاملاً غربی شده و در لندن زندگی کرده بود و در شمال تهران خانه داشت، بیرون رفتیم. یک شب در ایام قبل از محرم بود و او به محل اقامت ما در یک محله‌ی پایین شهر آمده بود. از همه طرف صدای تیراندازی می‌آمد. ما او را به کوچه پس‌کوچه‌ها بردیم تا نظامی‌ها و مردم و فریادهای روی پشت‌بام‌ها و غیره را ببینند... این نخستین بار بود که پای پیاده به این محله می‌آمد و نخستین بار بود که با مردم فقیر کوچه و خیابان که فریاد می‌زدند «الله اکبر»، صحبت می‌کرد. او از این که چادر بر سر نداشت کاملاً پشیمان و سراسیمه بود، نه به این دلیل که می‌ترسید اسید روی صورت‌اش بپاشند، بلکه می‌خواست مثل زنان دیگر باشد. مسئله‌ی چادر آن‌قدرها هم مهم نبود، بلکه آنچه اهمیت داشت حرف‌هایی بود که مردم برای ما بازگو می‌کردند. آنان به شیوه‌ای کاملاً مذهبی صحبت می‌کردند و همیشه در پایان می‌گفتند: «خدا حفظ‌تان کند» و بسیاری از عبارت‌های تاحدودی عرفانی. آن خانم هم با همان شیوه و با همان زبان پاسخ می‌داد. او به ما گفت که این نخستین بار است که این چنین صحبت می‌کند. او به شدت تحت تأثیر قرار گرفته بود.

میشل فوکو: با این حال، روزی همه‌ی این‌ها، از دید تاریخ‌نگاران، پیوستن طبقه‌های فرادست به چپ مردمی و غیره تلقی خواهد شد و این حقیقتی تحلیلی خواهد بود. من فکر می‌کنم این نکته یکی از دلایلی است که ما وقتی از ایران باز می‌گردیم و مردم برای درک مسئله، از ما یک نمای کلی تحلیلی از واقعیتی پیش‌ساخته می‌خواهند، دچار تشویش می‌شویم.

کلر بری‌یر: من شبکه‌ی تأویلی دیگری را در نظر دارم که ما روزنامه‌نگاران و غربی‌ها اغلب از آن برخوردار بوده‌ایم. این جنبش از چنان منطقی منحصر به فرد و غربی پیروی کرده است که ناظران غربی اغلب آن را نادیده گرفته‌اند. روز

ایران: روح یک جهان بی روح ۶۵

اعتصاب جبهه‌ی ملی در ماه نوامبر یعنی روز چهلّم جمعه‌ی سیاه یک شکست بود. جمعه‌ی سیاه بسیار فجیع و بی‌رحمانه بود. و تصور می‌رفت که عزاداری روز چهلّم جمعه‌ی سیاه بسیار عمیق و غم‌انگیز باشد. اما روز چهلّم بسیاری از مغازه‌ها باز کردند و مردم سوگوآر به نظر نمی‌رسیدند. با این حال، جنبش با منطق خاص خود و با آهنگ و نفس خود دوباره به راه افتاد. من این احساس را دارم که جنبش در ایران به رغم آهنگ پر تب و تاب‌اش در تهران، از آهنگی پیروی می‌کند که می‌توان آن را به آهنگ یک انسان تشبیه کرد - ایرانیان همچون تنی واحد راه‌پیمایی می‌کنند - انسانی که نفس می‌گیرد، خسته می‌شود، نفس تازه می‌کند و دوباره حمله را آغاز می‌کند، البته به راستی با یک نفس جمعی. در آن روز چهلّم، از تظاهرات بزرگ سوگواری خبری نبود. ایرانی‌ها پس از کشتار میدان ژاله نفس تازه کردند. جنبش دوباره با سرایت شگفت‌انگیز اعتصاب‌هایی که در آن زمان افزایش می‌یافتند به راه افتاد. سپس بازگشایی دانشگاه‌ها و جوشش خشم مردم تهران که نمادهای غربی را به آتش می‌کشیدند.

میشل فوکو: چیز دیگری نیز به نظرم عجیب می‌آید: شیوه‌ی استفاده از سلاح نفت. اگر در واقع یک نقطه‌ی کاملاً و فوراً حساس وجود داشته باشد همانا نفت است که هم علت شر و هم یک سلاح تمام‌عیار است. شاید روزی بفهمیم که چه روی داده است. اما کاملاً به نظر می‌رسد که اعتصاب و تاکتیک‌هایش از پیش حساب شده نبود. [بلکه] کارگران در خود محل و بدون داشتن شعارهای محوری و در لحظه‌ای معین دست به اعتصاب می‌زدند، و از شهری به شهر دیگر و به شیوه‌ای کاملاً آزادانه، با یکدیگر هماهنگ می‌شدند. وانگهی این یک اعتصاب به معنای توقف کار و ممانعت از تولید نبود، بلکه آشکارا تأیید این نکته بود که نفت به مردم ایران تعلق دارد نه به شاه یا مشتریان و شریکان او. این یک اعتصاب برای ملی کردن دوباره بود.

کلر بری‌یر: برعکس، باید این نکته را گفت (چون نگفتن آن صادقانه نیست) که وقتی تو به منزله‌ی یک فرد و خبرنگار خارجی و یک زن با این یک‌پارچگی و وحدت و این اراده‌ی مشترک روبه‌رو می‌شوی، ضربه‌ای سهمگین را احساس

می‌کنی. ضربه‌ای اخلاقی و فیزیکی. گویی که این یک پارچگی ایجاب می‌کند که با آن هم‌رنگ شوی. و به یک معنا، بدا به حال کسی که هم‌رنگ نشود. ما همگی مسائلی از این دست را در ایران داشته‌ایم. شاید تردیدی که در اروپا شاهد آن‌ایم از همین جا ناشی شود. زیبایی یک قیام، بله، اما...

میشل فوکو: تظاهرات یهودستیزانه‌ی تند، دست‌کم به صورت شفاهی دیده می‌شد. تظاهرات بیگانه‌ستیزی نیز نه تنها در مورد آمریکایی‌ها بلکه هم‌چنین در مورد کارگران خارجی که برای کار به ایران آمده بودند وجود داشت.

پی‌یر بلاشه: در واقع همین جنبه‌ی دیگر یک پارچگی و وحدت است که می‌تواند برای برخی نفرت‌انگیز باشد. برای مثال، یک بار به صورت یکی از عکاسان ما چند ضربه‌ی مشت زدند، چون فکر می‌کردند او آمریکایی است. او اعتراض می‌کند و می‌گوید: «نه، من فرانسوی‌ام». در نتیجه، تظاهرکنندگان او را در آغوش می‌گیرند و به او می‌گویند: «حتماً این قضیه را در روزنامه‌تان نقل نکنید.» من هم‌چنین تقاضاهای آمرانه‌ی تظاهرکنندگان را به یاد دارم: «حتماً بگویید که چندین هزار کشته وجود دارد، و میلیون‌ها تظاهرکننده در خیابان‌ها بودند.»

کلر بری‌یر: این مسئله‌ی دیگری است: مسئله‌ی فرهنگی متفاوت و ایده‌ای متفاوت از درستی. به علاوه، این بخشی از مبارزه بود. وقتی با دست خالی مبارزه می‌کنی، اگر کشته شدگان واقعی و خیالی را با هم جمع کنی، ترس را دور کرده‌ای و خودت را بیشتر قانع می‌کنی.

میشل فوکو: نظام حقیقت آنان با نظام حقیقت ما یکی نیست. نظام ما حتا اگر تقریباً جهانی شده باشد، هم‌چنان کاملاً خاص است. یونانی‌ها نظام خود را داشتند و عرب‌های مغربی نظام دیگری دارند. در ایران نیز تا حدود زیادی این نظام مبتنی است بر مذهبی که دارای شکلی ظاهری و محتوایی باطنی است. به عبارت دیگر، هرآنچه در شکل صریح قانون بیان می‌شود، در همان حال به معنای دیگری باز می‌گردد. پس گفتن چیزی که معنایی دیگر دارد، نه تنها دوپهلویی و ابهامی قابل سرزنش نیست بلکه برعکس، معنای اضافی ضروری و

ایران: روح یک جهان بی روح ۶۷

ارزش مند است. در واقع مردم چیزی را می گویند که در سطح داده ها حقیقت ندارد اما به معنای عمیق تری باز می گردد که در قالب درستی و مشاهده غیر قابل هضم است...

کلر بری یو: این آن چیزی نیست که مرا آزار می دهد. بلکه آن چه مرا خشمگین می کند این است که مکرر به من می گویند به همه ی اقلیت ها احترام خواهند گذارد، در حالی که احترام نمی گذارند. من خاطره ای وهم آلود - که با این همه مطمئن ام جایی رخ داده است - از تظاهرات ماه سپتامبر [شهریور ماه] دارم که در آن با توجه به این که زن بودم حجاب داشتم و چادر سر کرده بودم. اما می خواستند مانع از سوار شدن من به وانت خبرنگاران شوند. من خیلی راه رفته بودم و خسته بودم. وقتی در وانت بودم تظاهرکنندگان اطراف وانت می خواستند مانع از ایستادن من شوند. سپس یک عده نعره زدند و هیاهو به راه انداختند - این نفرت انگیز بود - چون من بدون جوراب بودم و صندل به پا داشتم: این یک احساس شدید عدم تساهل بود. با این همه، در اطراف ما حدود پنجاه نفری بودند که می گفتند: «او خبرنگار است و باید در صف راه پیمایان باشد و دلیلی وجود ندارد که در وانت نباشد.» اما وقتی مردم در مورد یهودیان به تو می گویند که تنها در صورتی یهودیان را تحمل خواهند کرد که از اسرائیل حمایت نکنند - و این درست است که گفته هایی یهودستیزانه وجود داشت - و وقتی نامه هایی کوتاه و بی نام فرستاده می شود، آن گاه اعتبار جنبش تاحدودی آسیب می بیند. نیروی جنبش در یگانه و واحد بودن است. به محض آن که جنبش تفاوت های کوچکی را حس می کند، احساس خطر می کند. من فکر می کنم عدم تساهل در این جا ضروری است.

میشل فوکو: آن چه به جنبش ایران قدرت بخشید، یک ویژگی دوگانه است. از یک سو، اراده ای جمعی که از لحاظ سیاسی کاملاً مستحکم شده است و از سوی دیگر، اراده به تغییر ریشه ای زندگی. اما این تأیید دوگانه صرفاً می تواند بر سنت ها و نهادهایی متکی باشد که حامل یک بار میهن پرستی افراطی، ملی گرایی و طردند و حقیقتاً نیرویی بسیار عظیم برای به دنبال کشیدن افراد

۶۸ ایران: روح یک جهان بی روح

دارند. برای رویارویی با قدرتی مسلح و چنین مهیب، نباید احساس تنهایی کرد یا از هیچ آغاز کرد. جدا از مسائل مربوط به جانشینی بی درنگ شاه، مسئله‌ی دیگری نیز دست‌کم به همان اندازه توجه مرا جلب کرده است: آیا این جنبش یک پارچه و واحد که به مدت یک سال مردم را در برابر مسلسل‌ها برانگیخته است، قدرت آن را خواهد داشت که از مرزهای خاص خود فراتر رود و پا را فراتر از آن چیزهایی بگذارد که مدتی بر آن‌ها متکی بوده است؟ آیا این محدوده‌ها و این تکیه‌گاه‌ها به محض انجام خیزش، محو خواهند شد یا برعکس، ریشه خواهند دواند و تقویت خواهند شد؟ بسیاری در این جا و برخی در ایران، انتظار و امید دیدن لحظه‌ای را دارند که سرانجام لائیسم حقوق خود را بازیابد، و لحظه‌ای که انقلاب خوب و حقیقی و جاودانه ظاهر شود. من از خودم می‌پرسم که این راه منحصر به فرد، راهی که طی آن مردم علیه سرسختی سرنوشت‌شان و علیه همه‌ی آن‌چه برای قرن‌ها بوده‌اند، «چیزی کاملاً متفاوت» را جست‌وجو می‌کنند، آنان را تا کجا خواهد برد.

فيلسوف نقاب دار

بین سال‌های ۱۹۷۹ تا ۱۹۸۴، روزنامه‌ی لوموند یک رشته گفت‌وگو با روشنفکران اروپایی را هر هفته به چاپ رساند و بخش وسیعی از ضمیمه‌ی روزهای یکشنبه‌ی روزنامه لوموند در آن دوره به برخورد آراء و افکار اختصاص داشت. در ژانویه ۱۹۸۰، کریستین دلاکامپنی تصمیم گرفت که از میشل فوکو درخواست گفت‌وگویی مفصل کند. فوکو نیز بی‌درنگ این درخواست را پذیرفت اما یک شرط اساسی گذاشت: این گفت‌وگو بی‌نام به چاپ رسد و نام او مشخص نباشد و هر نشانه‌ای که امکان حدس نام او را دهد پاک شود. میشل فوکو در توجیه این شرط چنین استدلال آورد: از آن‌جا که صحنه‌ی روشنفکری در چنگ رسانه‌ها است و شخصیت‌های نام‌آور چنان بر اندیشه‌ها تقدم دارند که دیگر اندیشه را نمی‌توان بازشناخت، در نتیجه آن‌کس که سخن می‌گوید اهمیت بیش‌تری از آن‌چه می‌گوید دارد. حتا همین نقد بر رسانه‌ها نیز این خطر را دارد که بی‌اعتبار شود و چه بسا خوراکی شود برای آن‌چه در صدد افشای آن است، به خصوص اگر آن‌کس که این نقد را بیان می‌کند خود ناخواسته جایگاهی را در نظام رسانه‌ای اشغال کرده باشد — مثل میشل فوکو. پس برای پرهیز از این اثرهای تباه‌کننده و برای به گوش رساندن گفتاری که نتوان آن را تا حد نام‌کسی که آن را بیان می‌کند فروکاست، باید وارد عرصه‌ی بی‌نامی شد. کریستین دلاکامپنی از این فکر استقبال کرد و تصمیم گرفته شد که گفت‌وگو با یک «فیلسوف نقاب‌دار» و بدون هویت مشخص انجام گیرد. فقط باید روزنامه‌ی لوموند را که خواستار گفت‌وگویی با میشل فوکو بود به متنی از «هیچ‌کس» قانع می‌کردند. این کار دشواری بود اما میشل فوکو نیز انعطاف نشان نداد.

این راز تا زمان مرگ میشل فوکو کاملاً محفوظ ماند و به نظر می‌رسد نادر باشند کسانی که موفق به کشف این راز شدند. بعدها لوموند و انتشارات لادکور

۷۱ فیلسوف نقاب‌دار

اقدام به چاپ دوباره‌ی این گفت‌وگو و دیگر گفت‌وگوهای این مجموعه در یک کتاب کردند. و همانند موردهای مشابه، لوموند به‌طور یک‌جانبه تصمیم به افشای نام «فیلسوف نقاب‌دار» گرفت.

متن این گفت‌وگو به‌طور کامل همان متن گفت‌وگو با میشل فوکو است و او به همراه کریستین دلا کامپنی پرسش‌ها را نیز تنظیم کرده و با نهایت دقت هر یک از پاسخ‌های خود را بازنویسی کرده بود.

متن فارسی ترجمه‌ای است از متن اصلی به زبان فرانسوی:

"Le philosophe Masqué" (entretien avec Christian Delacampagne, l'Événement 1980), *Le Monde*, n° 10945, 6 avril 1980: *Le Monde-Dimanche*, pp. I et XVII. (Entretien avec *Le Monde*, I, *Philosophies*, La Découverte, 1984, pp. 21-30).

و ترجمه‌ی انگلیسی آن:

The Masked Philosopher, translated by Alan Sheridan. in *Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture*, pp. 323-330.

کریستین دلاکامپنی: بگذارید نخست از شما بپرسم که چرا بی نامی را برگزیده اید؟
 میشل فوکو: حتماً ماجرای آن روان‌شناسان را شنیده اید که برای نمایش یک
 فیلم -آزمون به روستایی در دورترین نقطه‌ی آفریقا رفته بودند. پس از نمایش
 فیلم، از تماشاگران خواستند که داستان را آن‌گونه که فهمیده‌اند بیان کنند؛ تنها
 چیزی که از این داستان سه شخصیتی نظر تماشاگران را جلب کرده بود گذر
 سایه‌ها و نورها در میان درخت‌ها بود.

نزد ما، ادراک تحت‌الشعاع شخصیت‌ها است. نگاه‌ها با علاقه متوجه
 چهره‌هایی است که می‌آیند و می‌روند، به ناگاه ظاهر می‌شوند و محو می‌شوند.
 چرا به شما پیشنهاد کردم که از بی نامی استفاده کنیم؟ به دلیل نوستالژی آن زمانی
 که چون کاملاً ناشناخته بودم آن‌چه می‌گفتم تا حدودی شانس شنیده شدن را داشت.
 سطح تماس با خواننده‌ی احتمالی بدون چین و چروک بود. اثرها و بازتاب‌های
 کتاب از مکان‌هایی پیش‌بینی نشده سر بر می‌آورد و شکل‌هایی را ترسیم می‌کرد که
 من فکرش را نکرده بودم. نام [نویسنده] نوعی آسانی و راحتی [در خواندن] است.
 من یک بازی پیشنهاد می‌کنم: بازی «سال بدون نام». برای مدت یک سال،
 کتاب‌ها بدون نام مؤلف به چاپ رسد. منتقدان می‌بایست با تولیدی کاملاً بی نام
 دست و پنجه نرم کنند. اما فکرش را که می‌کنم می‌بینم شاید [در این صورت]
 منتقدان هیچ چیز برای گفتن نداشته باشند: همه‌ی مؤلف‌ها برای چاپ
 کتاب‌های‌شان تا سال بعد صبر می‌کنند.

کریستین دلاکامپنی: آیا فکر می‌کنید که امروز روشنفکران بیش از حد حرف
 می‌زنند؟ و ما را با گفتمان‌هایی در مورد همه‌ی موضوع‌ها و اغلب بی‌ربط با
 موضوع اشباع می‌کنند؟

میشل فوکو: واژه‌ی روشنفکر به نظرم غریب می‌آید. من هرگز با هیچ روشنفکری برخورد نکرده‌ام. کسانی را دیده‌ام که رمان می‌نویسند. افراد دیگری که بیماران را مداوا می‌کنند. گروهی که در زمینه‌ی اقتصاد مطالعه می‌کنند و گروه دیگری که موسیقی الکترونیک می‌سازند. کسانی که تدریس می‌کنند، کسانی که نقاشی می‌کنند و کسانی که درست نفهمیدم که اصلاً کاری می‌کنند یا نه. اما روشنفکر هرگز.

در عوض، آدم‌های بسیاری را دیده‌ام که از روشنفکر صحبت می‌کنند. و من از فرط گوش دادن به آن‌ها، تصویری از آن‌چه این جانور می‌تواند باشد برای خود ساخته‌ام. کار دشواری نیست، روشنفکر کسی است که مجرم و گناهکار است. تقریباً گناه همه چیز به گردن او است، گناه صحبت کردن، سکوت کردن، هیچ کاری انجام ندادن، دخالت کردن در همه چیز و... خلاصه روشنفکر موضوعی است برای قضاوت، حکم، محکومیت، طرد و...

من ندیدم که روشنفکران بیش از اندازه صحبت کنند چون برای من روشنفکر وجود ندارد. اما دیده‌ام که صحبت در مورد روشنفکران بسیار فراگیر و البته نه چندان اطمینان‌بخش است.

من عادت بدی دارم. وقتی مردم این طوری و بی پایه و اساس حرف می‌زنند سعی می‌کنم نتیجه‌ی آن را در صورت متحقق شدن تصور کنم. هنگامی که آنان کسی را «نقد می‌کنند»، وقتی اندیشه‌های او را «افشاء می‌کنند»، وقتی آن‌چه می‌نویسد «محکوم می‌کنند»، آنان را در موقعیتی ایده‌آل در نظر می‌گیرم، موقعیتی که در آن قدرتی تمام و کمال بر او دارند. من می‌گذارم واژه‌هایی که آنان به کار می‌برند به معنای اولیه‌شان بازگردند: «تخریب کردن»، «از پا درآوردن»، «ساکت کردن»، «دفن کردن». من نیم‌نمای شهری درخشان را می‌بینم که در آن روشنفکر در زندان است و اگر علاوه بر روشنفکر، نظریه پرداز هم باشد سرش بالای دار است. درست است که ما در رژیم می به سر نمی‌بریم که در آن روشنفکران را به شالیزارها بفرستند؛ اما آیا چیزی در مورد تونی نگری^۱ نامی

۱. Toni Negri، فیلسوف ایتالیایی و استاد دانشگاه پادوا و اندیشمند برجسته‌ی جنبش چپ

شنیده‌اید؟ آیا او صرفاً به دلیل روشنفکر بودن در زندان نیست؟

کریستین دلاکامپنی: حال چه چیزی موجب شد که شما در پس بی‌نامی سنگر بگیرید؟ [به دلیل] نوعی استفاده‌ی تبلیغاتی که فیلسوفان از نام‌شان می‌کنند یا اجازه می‌دهند که دیگران از نام‌شان بکنند؟

میشل فوکو: این به هیچ وجه مرا شگفت‌زده نمی‌کند. من در راهروهای دبیرستان قدیمی‌ام، نیم‌تنه‌های گچی مردان بزرگ را دیده‌ام. و حالا در پایین صفحه‌ی اول روزنامه‌ها عکس اندیشمندان را می‌بینم. نمی‌دانم که آیا زیبایی‌شناسی ارتقاء یافته است یا نه. اما عقلانیت اقتصادی، به‌طور قطع...

کانت هنگامی که خیلی پیر شده بود نامه‌ای نوشت که به واقع مرا بسیار تحت تأثیر قرار داد. او می‌نویسد که به‌رغم کهولت و ضعف بینایی و اندیشه‌های درهم برهم، عجله می‌کرده است تا یکی از کتاب‌هایش را برای نمایشگاه [کتاب] لایپزیگ به پایان برساند. من این را گفتم تا نشان دهم که بی‌نامی هیچ اهمیتی برای من ندارد. با تبلیغات یا بی‌تبلیغات، با نمایشگاه یا بی‌نمایشگاه، کتاب چیز دیگری است. من هرگز قانع نشده‌ام که یک کتاب به این دلیل که مؤلف آن به تلویزیون رفته، کتاب بدی است. اما صرفاً به این دلیل هم هرگز متقاعد نمی‌شوم که کتاب خوبی است.

من بی‌نامی را از آن‌رو برگزیدم که از این یا آن انتقاد کنم، کاری که هرگز نمی‌کنم. بلکه این شیوه‌ی مستقیم‌تر خطاب قرار دادن خواننده‌ی احتمالی یعنی تنها کسی است که در این جا برای من مهم است: «از آن جا که نمی‌دانی من کیستم، تمایل هم نخواهی داشت که جست‌وجو کنی به چه دلایلی آن‌چه را می‌خوانی گفته‌ام؛ بگذار فقط به خود بگویی: این درست است، آن اشتباه است. از این

افراطی استقلال‌کارگری. او را برای پیش‌گیری از شورش مسلحانه علیه دولت، همکاری مخرب ضددرستی و تشکیل گروه‌های مسلح، به مدت چهار سال و سه ماه زندانی کردند. او پس از آن که به‌عنوان نماینده‌ی رادیکال انتخاب شد، در ۸ ژوئیه ۱۹۸۳ از زندان آزاد شد. سپس مجلس مصونیت پارلمانی او را لغو کرد و حکم‌های جدیدی برای دستگیری او صادر شد و در نتیجه به فرانسه پناهنده شد.

خوشام آمد، از آن خوشام نیامد. همین و بس.»

کریستین دلاکومپنی: اما آیا مردم از نقد انتظار ندارند که ارزیابی‌هایی دقیق در مورد ارزش یک اثر ارائه دهد؟

میشل فوکو: من نمی‌دانم که آیا مردم از نقد این انتظار را دارند که آثار یا مؤلفان را قضاوت کند یا نه. من فکر می‌کنم که پیش از آن‌که مردم بتوانند بگویند چه می‌خواهند، قاضی‌ها وجود داشته‌اند.

به نظرم کوربه^۱ دوستی داشت که شب‌ها از خواب بیدار می‌شد و فریاد می‌زد: «می‌خواهم قضاوت کنم، قضاوت کنم.» شگفت‌انگیز است که مردم تا چه حد دوست دارند قضاوت کنند. مردم همه جا و همیشه قضاوت می‌کنند. بی‌شک قضاوت یکی از ساده‌ترین کارهایی است که به انسان داده شده است. و به خوبی می‌دانید که آخرین انسان هنگامی که واپسین آذرخش آخرین رقیب‌اش را به خاکستر بدل کند، پشت میز زهوار دررفته‌ای می‌نشیند و محاکمه‌ی مسئول واقعه را آغاز می‌کند.

نمی‌توانم از فکر کردن به نقدی که در صدد قضاوت نباشد، بلکه به یک اثر، کتاب، یک جمله یا ایده وجود ببخشد خودداری کنم؛ نقدی که آتش‌ها برافروزد، رشد سبزه‌ها را بنگرد، به صدای باد گوش دهد، کف دریا را از نسیم بگیرد و پراکند. این نقد می‌تواند نه قضاوت بلکه نشانه‌های هستی را تکثیر کند؛ این نقد این نشانه‌ها را فرامی‌خواند و از خواب بیدار می‌کند. آیا این نقد گاهی آن‌ها را ابداع می‌کند؟ چه بهتر که چنین کند. نقد به صورت داوری و حکم مرا به خواب می‌برد و من نقدی با درخشندگی‌های خیال‌پردازانه را دوست دارم. این نقد نه نقدی مطلق و حاکم است و نه نقدی قرمزپوش.^۲ این نقد برق طوفان‌های ممکن را با خود خواهد آورد.

۱. Gustave Courbet (۱۸۱۹-۱۸۷۷)، نقاش فرانسوی. -م.

۲. اشاره به جامه‌ی قرمز قضاوت. -م.

کریستین دلاکامپنی: پس چیزهای بسیاری وجود دارد که باید شناساند و کارهای جالب بسیاری وجود دارد که باید انجام داد، از آن جمله رسانه‌ها باید همواره از فلسفه سخن بگویند...

میشل فوکو: به‌طور قطع، نوعی دلخوری سنتی میان «منتقدان» و نویسندگان کتاب وجود دارد. دسته‌ی اول احساس می‌کند که بد فهمیده شده‌اند و دسته‌ی دوم فکر می‌کنند که دسته‌ی اول می‌خواهند آن‌ها را به بند کشند. اما همه‌ی این‌ها بازی است.

به نظر می‌رسد که موقعیت امروز نسبتاً خاص است. ما نهادهای کمبود داریم، حال آن‌که در مرقعیت فراوانی مفرط به‌سر می‌بریم.

هرکس [در زندگی] شاهد شور و هیجانی بوده است که اغلب با انتشار (یا تجدید چاپ) آثاری که گاهی هم آثاری جالب‌اند همراه است. با این همه، این کتاب‌ها هرگز چیزی کم‌تر از «انهدام تمام قانون‌ها»، «خلاف فرهنگ معاصر» و «به زیر سؤال بردن ریشه‌ای تمام شیوه‌های اندیشیدن‌مان» نیست. مؤلف این کتاب‌ها باید حاشیه‌نشینی ناشناخته باشد.

و در مقابل، نویسندگان دیگری که باید آن‌ها را به دست فراموشی سپرد، فراموشی‌یی که هرگز نباید از آن بیرون می‌آمدند؛ آن‌ها فقط تفاله‌ی «یک مُد مسخره»‌اند، محصول صرف یک نهاد فرهنگی و غیره.

می‌گویند که این پدیده‌ای پاریسی و سطحی است. من بیش‌تر آن را پیامدهای اضطرابی عمیق می‌بینم. احساس «بی‌مکانی»، «او یا من»، «هرکس به نوبت». به علت تنگی بسیار زیاد مکان‌هایی که در آن‌ها می‌توانیم گوش دهیم و به ما گوش دهند پشت سر یکدیگر صف می‌کشیم.

از همین‌رو است آن نوع نگرانی که در هزار نشانه، نشانه‌های مضحک یا جدی‌تر منتشر می‌شود. از همین‌رو است احساس ناتوانی نویسندگان در برابر رسانه‌ها که جهان کتاب را اداره می‌کنند و بسته به خوشامد یا ناخوشامدشان از کسی، به او اعتبار می‌بخشند یا از او سلب اعتبار می‌کنند و از همین‌رو مورد انتقاد نویسندگان‌اند. از همین‌رو است که منتقدان احساس می‌کنند صدای‌شان به گوش نمی‌رسد مگر آن‌که صدای‌شان را بلند کنند و هر هفته شعبده‌ای نو

ساز کنند. از همین رو است شبه-سیاسی کردنی که نگرانی عمیق از خواننده نشدن و شنیده نشدن را در زیر ضرورت «مبارزه‌ی ایده‌تولوژیک» یا ریشه‌کشی «اندیشه‌های خطرناک» پنهان می‌کند. از همین رو است ترس خیالی از قدرت: هر کس که می‌نویسد قدرت نگران‌کننده‌ای اعمال می‌کند که باید کوشید اگر نه آن را پایان داد، دست کم محدود کرد. و نیز از همین رو است این گفته‌ی کم و بیش وردگونه که اکنون همه چیز تهی است، محزون است، بی‌فایده و بی‌اهمیت است: گفته‌ای که آشکارا از دهان کسانی جاری می‌شود که خودشان هیچ کاری نمی‌کنند و دیگران را زیادی می‌دانند.

کریستین دلاکامپنی: با این حال آیا فکر نمی‌کنید که دوران ما فاقد ذهن‌هایی است که بتوانند از عهده‌ی مسائل این زمان برآیند، و فاقد نویسندگان بزرگ است؟ میشل فوکو: نه، من این ورد زبان یعنی زوال و انحطاط، نبود نویسندگان، سترونی اندیشه و افق بسته و ملال‌آور را باور ندارم.

برعکس معتقدم که کثرت وجود دارد و آنچه موجب رنج ما است خلاء و تهی بودن نیست، بلکه اندکی ابزارهایی است برای اندیشیدن در مورد هر آنچه روی می‌دهد. حال آن‌که چیزهای زیادی برای دانستن وجود دارد، چیزهایی اساسی یا وحشتناک یا خارق‌العاده یا مضحک یا خرد و در همان حال مهم. و نیز کنجکاوی عظیم، نیاز یا میل به دانستن، همواره گله می‌کنند که رسانه‌ها ذهن مردم را پُر می‌کنند، نوعی مردم‌گریزی در این اندیشه وجود دارد. برعکس، من فکر می‌کنم که مردم واکنش نشان می‌دهند؛ هر چه می‌خواهند بیش‌تر مردم را قانع کنند، آن‌ها بیش‌تر از خود پرسش می‌کنند. ذهن یک مرم نرم نیست. ذهن ماده‌ای است که از خود واکنش نشان می‌دهد و به همان نسبت که می‌خواهند ذهن را پُر کنند، میل به بیش‌تر و بهتر دانستن و دانستن چیزهای دیگر افزایش می‌یابد.

اگر شما این نکته را بپذیرید و اضافه کنید که در دانشگاه‌ها و سایر مکان‌ها، انبوهی از مردم آموزش می‌بینند که می‌توانند میانجی‌هایی میان این انبوه چیزها و این اشتیاق فراوان به دانستن باشند، آن‌گاه به سرعت درخواهید یافت که

بیکاری دانشجویان پوچ‌ترین و واهی‌ترین چیز ممکن است. مسئله این است که مجراها، پل‌ها، ابزارهای اطلاع‌رسانی، شبکه‌های تلویزیونی و رادیویی و روزنامه‌ها افزایش یابد.

کنجکاوی عیبی است که مسیحیت، فلسفه و حتا برداشتی خاص از علم، یکی پس از دیگری آن را محکوم کرده‌اند. کنجکاوی یعنی پوچی و سبک‌سری. با این همه، من این واژه را دوست دارم؛ این واژه برای من چیزی کاملاً متفاوت را تداعی می‌کند؛ این واژه یادآور «دغدغه» است؛ یادآور دقت و توجهی است که ما نسبت به آن‌چه هست و آن‌چه می‌تواند وجود داشته باشد، نشان می‌دهیم؛ معنایی بُرنده و تیز از واقعیت، اما معنایی که هرگز در برابر واقعیت از حرکت باز نمی‌ایستد؛ چالاک‌ی در عجیب و غریب یافتن چیزهای پیرامون‌مان؛ نوعی سرسختی در کنار گذاشتن چیزهای آشنای‌مان و نگریستن به همان چیزها به گونه‌ای متفاوت؛ شور و اشتیاق در درک هر آن‌چه روی می‌دهد و هر آن‌چه در گذر است؛ گستاخی نسبت به پایگان‌بندی‌های سنتی میان امر مهم و امر اساسی. من رؤیای عصری جدید از کنجکاوی را در سر دارم. ما ابزارهای تکنیکی آن را داریم؛ میل به آن وجود دارد؛ چیزهایی که باید دانسته شوند نامحدودند؛ کسانی که می‌توانند به این کار پردازند موجودند. حال مشکل چیست؟ مشکل بسیار ناچیز است: مجراهای تنگ و باریک و تقریباً انحصاری و ناکافی. ما نباید رویکردی حمایت‌گرانه را در پیش گیریم تا جلوی اطلاع‌رسانی «بد» را در هجوم به اطلاع‌رسانی «خوب» و خفه کردن آن بگیریم. بلکه باید راه‌ها و امکان‌های تبادل را افزایش دهیم. در این عرصه کولبریس^۱ جایی ندارد! و این برخلاف ترس موجود، به معنای یک شکل کردن و هم‌تراز کردن نیست، بلکه برعکس، به معنای تمایزگذاری و هم‌زمانی شبکه‌های متفاوت است.

کریستین دلاکامپنی: تصور می‌کنم که رسانه‌ها و دانشگاه‌ها در این سطح به جای

۱. Jean-Baptiste Colbert (۱۶۱۹-۱۶۸۳)، وزیر لویی چهاردهم که از صنعت و تجارت

حمایت کرد. م.

آن‌که به مخالفت با یکدیگر ادامه دهند، می‌توانند مکمل یکدیگر باشند. میشل فوکو: شما آن گفته‌ی تحسین‌برانگیز سیلون لوی^۱ را به خاطر دارید: آموزش یعنی وقتی که شما یک شنونده دارید، اما به محض آن‌که دو شنونده داشتید این کار همگانی کردن است. کتاب‌ها و دانشگاه‌ها و مجله‌های تخصصی نیز رسانه‌اند. باید پرهیز کنیم از این‌که هر مجرای اطلاع‌رسانی پی‌راکه نمی‌توانیم یا نمی‌خواهیم به آن دست یابیم رسانه بنامیم. مسئله این است که چگونه باید تفاوت‌ها را وارد عمل کرد؛ و آیا باید منطقه‌ای حفاظت شده، یک «پارک فرهنگی» برای گونه‌های شکننده‌ی عالمان که در معرض تهدید درندگان بزرگ اطلاع‌رسانی‌اند ایجاد کرد و بقیه‌ی فضا بازاری بزرگ برای فراورده‌های بنجل باشد. به نظر من چنین تقسیمی پاسخ‌گوی واقعیت نیست. از آن بدتر این‌که چنین تقسیمی مطلقاً مطلوب نیست. تمایزگذاری‌های مفید برای آن‌که بتوانند عمل کنند نباید تقسیمی وجود داشته باشد.

کریستین دلاکامپنی: بیاییم خطر کنیم و چند پیشنهاد عینی ارائه دهیم. اگر همه چیز بد است پس از کجا باید آغاز کنیم؟ میشل فوکو: اما همه چیز بد نیست. در هر حال، من فکر می‌کنم که نباید نقد مفید چیزها را با آه و ناله‌های تکراری علیه افراد یکی گرفت. در مورد پیشنهادهای عینی هم باید گفت که اگر ابتدا چند اصل کلی پذیرفته نشود، این پیشنهادهای صرفاً در حد خُرده‌ابزارها باقی می‌مانند و نخستین اصل کلی این است که حق دانستن نباید مختص یک گروه سنی یا دسته‌هایی خاص باشد؛ بلکه باید بتوان این حق را بی‌وقفه و در شکل‌هایی گوناگون اعمال کرد.

کریستین دلاکامپنی: آیا این میل به دانش میلی مبهم نیست؟ در واقع مردم با تمام این دانشی که می‌خواهند به دست آورند چه می‌خواهند بکنند؟ و این دانش چه فایده‌ای می‌تواند برای آنان داشته باشد؟

۱. Sylvain Lévi (۱۸۸۳-۱۹۳۵)، شرق‌شناس فرانسوی. - م.

میشل فوکو: یکی از کارکردهای اصلی آموزش این بود که آموزش فرد با تعیین جایگاه او در جامعه همراه می‌شد. امروز باید آموزش چنان باشد که به فرد امکان دهد تا به میل خود خویشتن را تغییر دهد و این تنها در صورتی امکان‌پذیر است که آموزش یک امکان «همواره» ارزانی شده باشد.

کریستین دلاکامپنی: آیا روی هم رفته شما هوادار جامعه‌ای عالمانه‌اید؟
میشل فوکو: من می‌گویم که پیوند مردم با فرهنگ باید بی‌وقفه و تا حد ممکن چندشکلی^۱ باشد. نباید از یک سو آن آموزش تحمیلی وجود داشته باشد و از سوی دیگر آن اطلاعاتی که ما را تابع خود می‌سازد.

کریستین دلاکامپنی: در این جامعه‌ی عالمانه، فلسفه‌ی جاویدان به چه چیز بدل خواهد شد؟... آیا هم‌چنان به فلسفه و به پرسش‌های بی‌پاسخ‌اش و سکوت‌هایش در برابر امر شناخت‌ناپذیر نیاز است؟

میشل فوکو: فلسفه جز شیوه‌ی تأمل و اندیشیدن چه چیز می‌تواند باشد، و اندیشیدن نه آن‌قدرها در مورد آن‌چه درست و آن‌چه نادرست است، بلکه در مورد رابطه‌ی ما با حقیقت؟ اغلب گله می‌شود که در فرانسه فلسفه‌ی غالب وجود ندارد. چه بهتر! درست است که فلسفه‌ی حاکم وجود ندارد، اما فلسفه یا به عبارت بهتر، فلسفه‌ای فعال وجود دارد. جنبشی که از رهگذر آن (البته نه بدون تلاش‌ها، تردیدها، رؤیاها و توهم‌ها) از آن‌چه حقیقت و درست پنداشته شده دل می‌کنیم و به دنبال سایر قاعده‌های بازی می‌گردیم، یک جنبش فلسفی است. جابه‌جایی و تغییر چارچوب‌های اندیشه، تغییر ارزش‌های دریافت‌شده و همه‌ی کاری که برای اندیشیدن به گونه‌ای دیگر و انجام کاری دیگر و بدل شدن به چیزی غیر از آن‌چه هستیم انجام گرفته است نیز فلسفی است. از این دیدگاه، سی سال اخیر یک دوره‌ی فعالیت شدید فلسفی است. تداخلی بی‌وقفه و قابل ملاحظه میان تحلیل، پژوهش و نقد «عالمانه» یا «نظری» از یک سو و تغییرهایی در کردار

1. polymorphe

و رفتار واقعی مردم، شیوهی بودنشان و رابطه‌شان با خود و دیگران از سوی دیگر وجود داشته است.

من پیش‌تر گفتم که فلسفه شیوهی تأمل و اندیشیدن در مورد رابطه‌ی ما با حقیقت است. باید تکمیل کنم که فلسفه شیوهی از خود پرسیدن است: اگر رابطه‌ی ما با حقیقت این چنین است پس چگونه باید رفتار کنیم؟ من فکر می‌کنم که کاری قابل ملاحظه و متنوع انجام شده است و هم‌اکنون نیز انجام می‌شود تا هم رابطه‌ی ما را با حقیقت و هم شیوهی رفتار ما را تغییر دهد. و این امر در پیوندی پیچیده میان کل مجموعه‌ی پژوهش‌ها و کل مجموعه‌ی جنبش‌های اجتماعی صورت گرفته است. این همان زندگی فلسفه است.

قابل درک است که برخی بر خلاء کنونی می‌گیرند و تا حدودی آرزوی یک تک‌سالاری را در نظم اندیشه‌ها دارند. اما به اعتقاد من، کسانی که یک بار در زندگی‌شان لحنی نو، شیوهی جدید نگرستن و شیوهی متفاوت عمل کردن را یافته‌اند هرگز نیاز به ناله و شکایت نخواهند داشت، ناله و شکایت از این‌که جهان یک خطا است و تاریخ پُر از ناموجودها^۱ است، و زمان آن رسیده است که دیگران سکوت کنند تا دیگر [صدای] زنگوله‌ی نکوهش و تقبیح‌شان شنیده نشود...

1. inexistences

خودِ کمینه گرا

گفت‌وگوی حاضر را استیون ریگینز (سرخ‌پوست تبار) در سال ۱۹۸۲ در تورنتو و به زبان انگلیسی انجام داده است که در پاییز ۱۹۸۳ در نشریه‌ی *Ethos* به چاپ رسید.

متن فارسی ترجمه‌ای است از متن اصلی به زبان انگلیسی:
 «Michel Foucault, An Interview with Stephen Riggins», *Ethos*, vol. I, n°2, Automne 1983, pp. 4-9. in *Michel Foucault, Politics, Philosophy, culture*, pp. 3-16.

و متن فرانسوی:

«Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins»; réalisée en anglais à Toronto, le 22 Juin 1982; trad. F. Durand-Bogaert. in *Michel Foucault, Dits et écrits 1983*, pp. 525-538.

استیون ریگینز: ارج نهادن به سکوت یکی از آن چیزهای بی‌شماری است که خواننده‌ی شما بدون آن‌که انتظارش را داشته باشد، در آثارش می‌یابد. شما در مورد آزادی‌یی که سکوت امکان‌پذیر می‌کند و در مورد علت‌ها و معناهای بی‌شمار آن نوشته‌اید. برای مثال، در آخرین کتاب‌تان^۱ گفته‌اید که نه یک سکوت بلکه سکوت‌های بسیاری وجود دارد. آیا درست است که بگوییم در این گفته عنصری قوی مربوط به زندگی‌تان وجود دارد؟

میشل فوکو: من فکر می‌کنم که هر کودکی که درست پیش از جنگ جهانی دوم یا طی آن در محیطی کاتولیک پرورش یافته باشد، این تجربه را داشته است که شیوه‌های بی‌شمار و متفاوتی از سخن گفتن و نیز شکل‌های بی‌شماری از سکوت وجود دارد. برخی از سکوت‌ها می‌توانست بر دشمنی شدید دلالت داشته باشد و برخی دیگر بر عکس، نشانه‌ی دوستی عمیق، ستایشی عاطفی و حتا عشق بود. به خوبی به یاد دارم که هنگام ملاقات با دانیل شمید (فیلم‌ساز) که نمی‌دانم برای چه کاری به دیدن‌ام آمده بود، من و او بعد از چند دقیقه دریافتیم که واقعاً حرفی برای گفتن به یکدیگر نداریم. ما به همین ترتیب از ساعت سه بعدازظهر تا نیمه شب را با هم گذرانیدیم. نوشیدیم، حشیش کشیدیم و شام خوردیم. و من فکر نمی‌کنم در این ده ساعت بیش‌تر از بیست دقیقه با هم حرف زده باشیم. این نقطه‌ی آغاز یک دوستی نسبتاً طولانی شد و برای من نخستین بار بود که دوستی در سکوتی کامل پا می‌گرفت.

ممکن است عنصر دیگر این ارج نهادن به سکوت با الزام به سخن گفتن مرتبط باشد. من کودکی‌ام را در محیط خرده‌بورژوازی یکی از شهرستان‌های

1. *La Volonté de savoir* [اراده به دانستن]

فرانسه گذراند و الزام به سخن گفتن و گفت‌وگو با میهمانان برای من چیزی بسیار غریب و در عین حال بسیار ملال‌آور بود. اغلب از خود می‌پرسیدم که چرا آدم‌ها احساس می‌کنند مجبور به سخن گفتن‌اند. سکوت می‌تواند شیوه‌ی بسیار جالب‌تری از ارتباط با دیگران باشد.

استیون ریگینز: در فرهنگ سرخ‌پوستان آمریکای شمالی به مراتب بیش‌تر از جامعه‌های انگلیسی‌زبان و حتا به گمان‌ام جامعه‌های فرانسوی‌زبان، به سکوت ارج می‌نهند.

میشل فوکو: بله، همان‌طور که می‌دانید به نظر من سکوت یکی از آن چیزهایی است که متأسفانه جامعه‌ی ما از آن دست کشیده است. ما فرهنگ سکوت نداریم. فرهنگ خودکشی نداریم. اما ژاپنی‌ها دارند. به رومیان و یونانیان جوان یاد می‌دادند که در رویارویی با افراد مختلف شیوه‌های گوناگونی از سکوت را اختیار کنند. در آن دوران، سکوت نمایان‌گر شیوه‌ای کاملاً خاص از رابطه با دیگران بود. به اعتقاد من، سکوت ارزش آن را دارد که آموخته شود. من موافق گسترش سکوت به منزله‌ی منشی فرهنگی‌ام.

استیون ریگینز: به نظر می‌رسد که شما نه تنها مجذوب فرهنگ‌های باستانی، بلکه شیفته‌ی فرهنگ‌های دیگر نیز هستید. شما طی نخستین ده سال کارتان، در سوئد، آلمان غربی و لهستان به سر بردید و این خط سیر برای یک دانشگاهی فرانسوی نامعمول به نظر می‌آید. آیا ممکن است دلایلی را که شما را وادار به ترک فرانسه کرد توضیح دهید و [بگویید] چرا هنگامی که حدود سال ۱۹۶۱ [به فرانسه] بازگشتید، گویا ترجیح می‌دادید در ژاپن زندگی کنید؟

میشل فوکو: امروزه در فرانسه نوعی فخر فروشی در مورد مخالفت با میهن‌پرستی افراطی به چشم می‌خورد. امیدوارم به دلیل آن‌چه می‌گویم، مرا با نمایندگان این رویکرد یکی نکنند. اگر آمریکایی یا کانادایی هم می‌بودم، ممکن بود از برخی از جنبه‌های فرهنگ آمریکای شمالی رنج ببرم. در هر حال من از بسیاری از جنبه‌های زندگی اجتماعی و فرهنگی فرانسه رنج برده‌ام و هنوز هم رنج می‌برم و

۸۷ خود کمینه گرا

به همین دلیل بود که در سال ۱۹۵۵ فرانسه را ترک کردم. به علاوه، من دو سال، یعنی از سال ۱۹۶۶ تا ۱۹۶۸ را البته به دلایلی کاملاً شخصی در تونس گذراندم.

استیون ریگینز: آیا ممکن است به برخی از جنبه‌های جامعه‌ی فرانسه که شما را رنج می‌داده است اشاره کنید؟

میشل فوکو: هنگامی که فرانسه را ترک کردم، آزادی در زندگی شخصی در این کشور به شدت محدود بود. در آن دوران، سوئد کشوری به مراتب آزادتر به شمار می‌آمد. اما در آن‌جا دریافتم که نوعی از آزادی می‌تواند دست‌کم بسیاری از اثرهای محدودکننده‌ی جامعه‌ای دارای محدودیت‌های مستقیم را داشته باشد، اگر نه همان اثرهای محدودکننده‌ی چنین جامعه‌ای را. این برای من تجربه‌ای بسیار مهم بود. سپس امکان آن را یافتم که یک سالی را در لهستان بگذرانم، کشوری که به‌طور قطع محدودیت‌ها و قدرت سرکوب حزب کمونیست در آن‌جا کاملاً متفاوت بود. من توانستم در دوره‌ای نسبتاً کوتاه، هم تجربه‌ای از یک جامعه‌ی کهن سنتی داشته باشم – یعنی جامعه‌ای مانند فرانسه در پایان دهه‌ی چهل و ابتدای دهه‌ی پنجاه – و هم تجربه‌ای از جامعه‌ای نو و آزاد مانند سوئد. نمی‌خواهم بگویم که تجربه‌ای کامل از تمامی امکان‌های سیاسی داشته‌ام، اما نمونه‌ای از امکان‌های مختلف جوامع غربی در آن دوران را تجربه کردم و این تجربه‌ی خوبی بود.

استیون ریگینز: صدها آمریکایی در دهه‌های بیست و سی درست به همان دلایلی که خود شما در دهه‌ی پنجاه وادار به ترک فرانسه شدید، به پاریس آمدند. میشل فوکو: بله، اما فکر می‌کنم که اگر آن‌ها امروز به پاریس می‌آیند برای یافتن آزادی در پاریس نیست، بلکه برای چشیدن طعم یک فرهنگ کهن سنتی است. آن‌ها همانند نقاشانی که در سده‌ی هفدهم به ایتالیا می‌رفتند تا زوال یک تمدن را شاهد باشند، به فرانسه می‌آیند. در هر حال، ببینید شما در کشوری بیگانه اغلب احساس آزادی بیش‌تری در مقایسه با کشور خودتان می‌کنید. و در مقام یک خارجی می‌توانید تمام آن الزام‌ها و اجبارهای ضمنی‌یی را که در قانون ثبت

نشده‌اند اما در شیوه‌ی عمومی رفتار جا دارند، نادیده بگیرید. به علاوه، همین که الزام‌ها و اجبارها تغییر می‌کند شما نوعی آزادی را تجربه یا احساس می‌کنید.

استیون ریگینز: اگر ایشکالی ندارد کمی به نخستین سال‌های زندگی شما در پاریس بازگردیم. فکر می‌کنم شما در مقام روان‌شناس در بیمارستان سنت - آن^۱ کار می‌کردید.

میشل فوکو: بله، فکر می‌کنم کمی بیش‌تر از دو سال در آن‌جا کار کردم.

استیون ریگینز: و در جایی گفته‌ایند که خودتان را بیش‌تر همانند بیماران می‌دانستید تا کادر پزشکی. به‌طور قطع این امر تجربه‌ای کاملاً نامعمول برای یک روان‌شناس یا روان‌پزشک است. چرا شما تا حدودی به دلیل همین تجربه به این ضرورت رسیدید که روان‌پزشکی باید به‌طور ریشه‌ای زیر سؤال رود، حال آن‌که بسیاری دیگر به این بسنده می‌کردند که مفهومی‌های جا افتاده را دقیق‌تر کنند؟

میشل فوکو: در واقع من استخدام رسمی نبودم. من در بیمارستان سنت - آن مشغول فراگرفتن روان‌شناسی بودم و این قضیه به حدود اوایل دهه‌ی پنجاه باز می‌گردد. در آن دوران روان‌شناسان جایگاه حرفه‌ای روشنی در بیمارستان‌های روانی نداشتند. من در مقام دانشجوی روان‌شناسی (البته من اول فلسفه خواندم و سپس روان‌شناسی) جایگاهی بسیار عجیب و غریب در بیمارستان سنت - آن داشتم. رئیس بیمارستان خیلی به من لطف داشت و به من کاملاً آزادی عمل داده بود. در عین حال، هیچ‌کس دغدغه‌ی کار من را نداشت و من می‌توانستم هر کاری می‌خواهم بکنم. جایگاه من جایگاه میانجی میان کارکنان بیمارستان و بیماران بود، اما من به هیچ‌وجه سزاوار چنین جایگاهی نبودم و این جایگاه نتیجه‌ی رفتاری خاص از طرف من نبود. همین نامعلوم بودن جایگاه‌ام موجب شده بود که از کارکنان نباشم. کاملاً مطمئن‌ام که این امر به هیچ‌رو نتیجه‌ی شایستگی‌ام

1. Sainte-Anne

خود کمینه گرا ۸۹

نبود، چون در آن موقع کل این جریان در من نوعی احساس ناراحتی ایجاد می‌کرد. فقط چند سال پس از آن و به هنگام نوشتن کتابی در مورد تاریخ روان‌پزشکی بود که این ناراحتی و این تجربه‌ی شخصی شکل یک نقد تاریخی یا تحلیلی ساختاری را به خود گرفت.

استیون ریگینز: آیا بیمارستان سنت - آن چیزی خاص و نامعمول داشت؟ آیا ممکن است این بیمارستان تصویری فوق‌العاده منفی از روان‌پزشکی به یکی از کارکنان‌اش داده باشد؟

میشل فوکو: به هیچ وجه. بیمارستان سنت - آن یکی از آن بیمارستان‌های بزرگی که می‌توان تصورش را داشت بود و باید بگویم که این بیمارستان از بیش‌تر بیمارستان‌های بزرگ شهرستانی که بعدها دیدم، به مراتب بهتر بود. بیمارستان سنت - آن یکی از بهترین بیمارستان‌های پاریس بود. نه، این بیمارستان هیچ چیز وحشتناکی نداشت و دقیقاً همین نکته مهم است. اگر من همین کار را در یک بیمارستان کوچک شهرستانی می‌داشتم، شاید تمایل پیدا می‌کردم که نقص‌های آن را به پای موقعیت جغرافیایی یا نارسایی‌های خاص آن بگذارم.

استیون ریگینز: شما با لحنی حاکی از اندکی تحقیر به شهرستان‌های فرانسه، یعنی زادگاه‌تان اشاره کردید. با این همه، آیا خاطرات خوشی از دوران کودکی‌تان در پوآیته در دهه‌های سی و چهل دارید؟

میشل فوکو: بله البته. خاطرات من بیش‌تر ... البته نمی‌خواهم به دقت بگویم خاطراتی غریب‌اند، اما هنگامی که سعی می‌کنم تأثیرات آن دوران را به یاد آورم، نکته‌ی شگفت‌انگیز برای من این است که بیش‌تر هیجان‌های عاطفی بزرگ من با یک موقعیت سیاسی پیوند خورده است. به خوبی به یاد دارم که یکی از نخستین هراس‌های بزرگام را زمانی تجربه کردم که دولفوس، صدراعظم اتریشی، به دست نازی‌ها کشته شد. فکر می‌کنم این رویداد به سال ۱۹۳۴ برمی‌گردد. اکنون همه‌ی این رویدادها از ما بسیار دورند و اندک‌اند کسانی که قتل دولفوس را به یاد می‌آورند. اما من به خوبی به یاد دارم که این رویداد مرا

وحشت زده کرده بود. فکر می‌کنم که در این رویداد برای نخستین بار ترسی عظیم از مرگ و احساس کردم. ورود پناهندگان اسپانیایی به پوآتیه را هم به یاد دارم و نیز نزاعی که با همکلاسی‌هایم بر سر جنگ اتیوپی کردم. فکر می‌کنم دوران کودکی پسران و دختران هم نسل من با این رویدادهای بزرگ تاریخی شکل گرفته است. خطر جنگ پس‌زمینه و چارچوب زندگی ما بود. سپس جنگ از راه رسید. جوهر خاطرات ما بیش‌تر با این رویدادهای جهانی شکل گرفته است تا با صحنه‌هایی از زندگی خانوادگی. من می‌گویم «ما» چون تقریباً مطمئن‌ام که بیش‌تر پسران و دختران جوان فرانسوی در آن دوران تجربه‌ی یکسانی را از سر گذرانده‌اند. زندگی خصوصی ما در معرض تهدیدی جدی بود. شاید به همین دلیل باشد که من مجذوب تاریخ و رابطه‌ی تجربه‌ی شخصی با رویدادهایی هستم که در آن سهیم می‌شویم. فکر می‌کنم هسته‌ی امیال نظری‌ام در همین جا است [می‌خندد].

استیون ریگینز: حتماً اگر چیزی در مورد این دوره ننویسید، با این حال مجذوب آن خواهید ماند.
میشل فوکو: بله البته.

استیون ریگینز: منشأی این تصمیم شما که فیلسوف شوید چه بود؟
میشل فوکو: ببینید، فکر نمی‌کنم که هرگز برنامه‌ی فیلسوف شدن داشته‌ام. من اصلاً هیچ فکری برای آن‌که در زندگی‌ام چه کنم نداشتم. و فکر می‌کنم که این نکته نیز تا حدودی سرشت‌نمای هم‌نسلان من است. در آن زمان وقتی ده یازده ساله بودیم، نمی‌دانستیم که آلمانی خواهیم شد یا فرانسوی باقی خواهیم ماند. نمی‌دانستیم زیر بمباران‌ها می‌میریم یا زنده می‌مانیم. وقتی شانزده هفده ساله بودم فقط یک چیز را می‌دانستم: زندگی در مدرسه محیطی محافظت شده در برابر تهدیدهای بیرونی و سیاست بود. و تصور یک زندگی محافظت شده در محیطی اهل مطالعه و اهل تفکر همواره مرا مجذوب خود کرده است. برای من، دانش آن چیزی است که کارکردش باید از زندگی فردی محافظت کند و امکان

خرد کمینه گرا ۹۱

درک جهان بیرون را دهد. من فکر می‌کنم دانش همین است. دانش وسیله‌ای است برای بقا به یمن فهم.

استیون ریگینز: آیا ممکن است کمی درباره‌ی تحصیل‌تان در پاریس صحبت کنید؟ آیا کسی روی کار امروزتان تأثیر و نفوذ خاصی داشته است یا استادانی هستند که شما به دلایلی شخصی سپاسگزارشان باشید؟

میشل فوکو: نه، من شاگرد آلتوسر بودم و در آن دوران جریان‌های اصلی فلسفی در فرانسه عبارت بود از مارکسیسم، هگل‌گرایی و پدیدارشناسی. البته من این سه جریان را مطالعه کرده‌ام، اما آنچه برای نخستین بار در من میل به انجام کاری شخصی را برانگیخت، خواندن نیچه بود.

استیون ریگینز: بی‌شک خواننده‌ی غیر فرانسوی درک بسیار اندکی از بازتاب‌های رویدادهای ماه مه ۱۹۶۸ دارد. شما گاهی گفته‌اید که این رویدادها مردم را نسبت به کارهای شما حساس‌تر کرده است. می‌توانید توضیح دهید چرا؟

میشل فوکو: فکر می‌کنم پیش از ماه مه ۱۹۶۸ دست کم در فرانسه، یک فیلسوف یا باید مارکسیست می‌بود یا پدیدارشناس و یا ساختارگرا، و من به هیچ یک از این جزم‌اندیشی‌ها نپیوستم. نکته‌ی دوم این‌که در آن دوران در فرانسه، مطالعه‌ی روان‌پزشکی یا مطالعه‌ی تاریخ پزشکی هیچ جایگاه حقیقی در عرصه‌ی سیاست نداشت. هیچ‌کس به این نوع مطالعه علاقه‌مند نبود. نخستین پی‌آمدها ماه مه ۱۹۶۸ زوال مارکسیسم به منزله‌ی چارچوبی جزم‌اندیشانه و ظهور علایق جدید سیاسی و فرهنگی در مورد زندگی شخصی بود. به همین دلیل فکر می‌کنم که کار من پیش از ماه مه ۱۹۶۸ جز در یک حلقه‌ی بسیار کوچک هیچ بازتابی نداشت.

استیون ریگینز: برخی از آثاری که شما در نخستین جلد تاریخ جنسیت به آن‌ها ارجاع داده‌اید - برای مثال، روایت زندگی نهانی من^۱ مربوط به دوران

1. Auteur anonyme, *My Secret Life* 1890, 11 vol, rééd. par Grove Press en 1964

ویکتوریایی - به طور گسترده‌ای به تخیلات جنسی می‌پردازند و اغلب تمایز میان واقعیت و خیال دشوار است. آیا در توجه صریح و آشکاران به مطالعه‌ی تخیلات جنسی و دیرینه‌شناسی آن‌ها به جای دیرینه‌شناسی جنسیت، ارزش خاصی وجود دارد؟

میشل فوکو: [می‌خندد] نه، من تلاش نمی‌کنم تخیلات جنسی را دیرینه‌شناسی کنم. [بلکه] تلاش می‌کنم گفتمان درباره‌ی جنسیت را دیرینه‌شناسی کنم که در واقع رابطه‌ای است میان آنچه در عرصه‌ی جنسی انجام می‌دهیم یا موظف‌ایم یا مجازیم یا منع شده‌ایم یا مجازیم یا منع شده‌ایم انجام دهیم با آنچه موظف‌ایم یا مجازیم یا منع شده‌ایم در مورد رفتار جنسی‌مان بگوییم. مسئله این است. مسئله‌ی تخیلات مطرح نیست بلکه مسئله‌ی به زبان آوردن مطرح است.

استیون ریگینز: می‌توانید توضیح دهید که چگونه شما به این ایده رسیدید که سرکوب جنسی که سرشت‌نمای سده‌ی هجدهم و نوزدهم اروپا و آمریکای شمالی است و به نظر می‌رسد که از لحاظ تاریخی کاملاً مستند باشد، در واقع چیزی دو پهلوی بوده و در زیر این سرکوب نیروهایی وجود داشته است که در جهت مخالف عمل می‌کردند؟

میشل فوکو: مسلماً انکار وجود این سرکوب مطرح نیست، بلکه مسئله نشان دادن این نکته است که این سرکوب همواره بخشی از استراتژی به مراتب پیچیده‌تر سیاسی در مورد جنسیت است. مسئله صرفاً این نیست که سرکوب وجود داشته است. در قلمرو جنسی، شمار زیادی از مقررات ناقص وجود دارد که در آن‌ها اثرهای منفی ممنوعیت با اثرهای مثبت تحریک متعادل می‌شوند. شیوه‌ی سرکوب جنسیت در سده‌ی نوزدهم، اما هم‌چنین تکنیک‌هایی هم‌چون روان‌شناسی و روان‌پزشکی در روشن‌گری، تأکید و تحلیل جنسیت به‌خوبی

(*My Secret Life. Récit de La Vie sexuelle d'un Anglais de l'époque victorienne*, trad. C. Charnaux, N. Gobbi, N. Heinrich, M. Lessana), Préface de Michel Foucault, Paris Les Formes du secret, 1977.

خود کمینه‌گرا ۹۳

نشان می‌دهد که مسئله صرفاً سرکوب نبوده است، بلکه بیش‌تر تغییری در اقتصاد^۱ رفتارهای جنسی جامعه‌ی ما بوده است.

استیون ریگینز: برجسته‌ترین مواردی که فرضیه‌ی شما بر آن استوار است کدام‌اند؟

میشل فوکو: یکی از این موارد استمنای کودکان است. مورد دیگر هیستری و تمام آن هیاهوهای است که در مورد هیستری زنان وجود دارد. البته این دو مورد نشان‌دهنده‌ی سرکوب و جلوگیری و ممنوعیت‌اند. اما این واقعیت که امور جنسی کودکان به مسئله‌ای واقعی برای پدر مادرها بدل شد و منشأی پرسش‌ها و نگرانی آنان شد، اثرهای بسیاری هم بر کودکان و هم بر پدر مادرها گذاشت. توجه پدر مادرها به امور جنسی کودکان‌شان فقط یک مسئله‌ی اخلاقی نبود، بلکه مسئله‌ی لذت نیز بود.

استیون ریگینز: لذت؟ لذت به چه معنا؟
میشل فوکو: به معنای تحریک و ارضای جنسی.

استیون ریگینز: برای خود پدر مادرها؟
میشل فوکو: بله. حتا شاید بتوان آن را نوعی تجاوز نامید. متن‌هایی وجود دارد که تا حدودی حاکی از نظام‌مندکردن تجاوز پدر مادرها به فعالیت جنسی کودکان‌شان است. دخالت در این فعالیت خصوصی و نهانی کودکان یعنی استمناء، برای پدر مادرها کاری خنثا نیست. و فقط مسئله‌ی قدرت یا اقتدار یا اخلاق مطرح نیست؛ بلکه نوعی لذت نیز در کار است. به نظر شما این‌طور نیست؟ واضح است که لذتی در این دخالت وجود دارد. منع کردن سفت و سخت کودکان از استمناء بی‌شک موجب اضطراب و نگرانی [آنها] می‌شد. اما موجب تشدید این فعالیت، استمنای متقابل و لذت گفت‌وگوی نهانی کودکان در مورد

1. économie

این مسئله نیز بود. همه‌ی این‌ها شکلی خاص به زندگی خانوادگی، به روابط میان پدر و مادرها با کودکان و به رابطه‌ی خود کودکان با یکدیگر داد. و نتیجه‌ی همه‌ی این‌ها نه فقط سرکوب بلکه تشدید اضطراب‌ها و لذت‌ها نیز بود. من قصد ندارم بگویم که لذت پدر و مادرها با لذت کودکان یکسان بوده یا نشان دهم که سرکوبی وجود نداشته است. بلکه تلاش کرده‌ام که ریشه‌های این ممنوعیت واهی را بیابم.

یکی از دلایل تداوم طولانی ممنوعیت ابلهانه‌ی استمناء به لذت و اضطراب و تمام شبکه‌ی هیجانی پیرامون این ممنوعیت باز می‌گردد. همه به خوبی می‌دانند که بازداشتن کودک از استمناء ناممکن است. و هیچ دلیل علمی هم وجود ندارد که نشان دهد استمناء برای بدن زیان‌بار است. دست کم [می‌خندد] می‌توان مطمئن بود که این تنها لذتی است که به هیچ‌کس صدمه نمی‌زند. پس چرا استمناء برای مدت‌های مدید ممنوع بود؟ تا آن‌جا که من می‌دانم در کل ادبیات یونانی - لاتینی، پیش‌تر از دو یا سه بار به استمناء اشاره نمی‌شود و حرفی از آن در میان نیست. در تمدن یونان و روم، استمناء مختص بردگان و شهوت‌بارگان به شمار می‌آمد و [می‌خندد] صحبت از استمناء در مورد شهروندان آزاد جایی نداشت.

استیون ریگینز: ما در برهه‌ای به سر می‌بریم که آینده بسیار نامعلوم است. نگرش‌های آخرزمانی^۱ در مورد آینده به‌طور گسترده‌ای در فرهنگ مردم به چشم می‌خورد. برای نمونه می‌توان به فیلمی از لویی مال به نام شام من با آندره^۲ اشاره کرد. آیا این نشانه‌ی آن نیست که در چنین جوی، رفتار جنسی و تولید مثل مسئله‌ساز شده‌اند، و آیا نوشتن تاریخی از جنسیت نمی‌تواند نشانه و سرشت‌نمای زمان ما باشد؟

میشل فوکو: نه، فکر نمی‌کنم با این گفته موافق باشم. نخست این‌که به نظر

1. apocalyptic visions

2. Louis Malle, *My Dinner with André*, 1981.

خود کمینه گرا ۹۵

می‌رسد دغدغه‌ی رابطه‌ی میان رفتار جنسی و تولید مثل برای مثال در جامعه‌های یونانی و رومی و در جامعه‌ی بورژوایی سده‌ی هجدهم و نوزدهم بیش‌تر باشد. نکته‌ی شگفت‌انگیز برای من این است که به نظر می‌رسد امروزه رفتار جنسی به مسئله‌ای بدون رابطه‌ای مستقیم با تولید مثل بدل شده است. و آن‌چه مسئله است رفتار جنسی به منزله‌ی رفتار شخصی است.

برای نمونه، هم‌جنس‌خواهی را در نظر بگیرید. فکر می‌کنم که یکی از دلایل این‌که هم‌جنس‌خواهی در سده‌ی هجدهم مهم نبود، این نگرش باشد که اگر مردی فرزند می‌داشت، دیگر چندان مهم نبود که چه کارهای دیگری انجام می‌دهد. در سده‌ی نوزدهم شاهد اهمیت یافتن رفتار جنسی برای تبیین «خود» فردی هستیم و این چیزی کاملاً جدید بود. جالب است بدانیم که پیش از سده‌ی نوزدهم رفتارهای ممنوع حتی اگر به سختی مورد قضاوت قرار می‌گرفتند، باز هم نوعی زیاده‌روی، لأبالی‌گری و چیزی افراطی به شمار می‌آمدند. رفتار هم‌جنس‌خواهی همواره نوعی افراط نسبت به رفتار طبیعی به شمار می‌آمد، یعنی غریزه‌ای که نگه‌داشتن آن در محدوده‌هایی خاص دشوار است. از سده‌ی نوزدهم بدین سو می‌بینیم که رفتاری هم‌چون هم‌جنس‌خواهی رفتاری نابهنجار تلقی شد. البته منظورم از این‌که این رفتار لأبالی‌گری بود این نیست که مجاز و روا هم بود.

من فکر می‌کنم نشان دادن منش افراد از طریق رفتار جنسی یا میل جنسی‌شان تا پیش از سده‌ی نوزدهم یا مطلقاً دیده نمی‌شود یا به ندرت دیده می‌شود. این پرسش که «به من بگو امیالات چیست تا به تو بگویم کیستی» پرسش سرشت‌نمای سده‌ی نوزدهم است.

استیون ریگینز: امروزه دیگر به نظر نمی‌رسد که رفتار جنسی راز زندگی خوانده شود. آیا از این لحاظ چیزی جایگزین آن شده است؟

میثل فوکو: بدیهی است که دیگر امروزه رفتار جنسی راز زندگی نیست، چون در روزگار ما هر کسی می‌تواند دست کم برخی از شکل‌های عمومی علایق جنسی‌اش را ابراز کند بی‌آن‌که خطر طرد و نفرین یا محکوم شدن را به جان

بخرد. اما فکر می‌کنم تلقی مردم و آن‌چه ترغیب می‌شوند تا تلقی کنند این است که میل جنسی را نشانه‌ای از هویت عمیق و باطنی‌شان بدانند. جنسیت دیگر آن راز بزرگ نیست اما هم‌چنان نشانه و تجلی رازآمیزترین جنبه‌ی فردیت ما است.

استیون ریگینز: می‌خواهم اکنون پرسشی را مطرح کنم که ممکن است در وهله غریب به نظر آید اما در این صورت توضیح خواهم داد که چرا به نظر من این پرسش ارزش مطرح شدن را دارد. آیا زیبایی معنایی خاص برای شما دارد؟ میشل فوکو: من فکر می‌کنم زیبایی برای همه معنا دارد! [می‌خندد] من آدم نزدیک‌بینی هستم، اما آن‌قدرها کور نیستم که زیبایی برایم معنایی نداشته باشد. چرا این سؤال را کردید؟ متأسفام که چیزی از خودم نشان داده‌ام که شما فکر کردید نسبت به زیبایی حساس نیستم.

استیون ریگینز: یکی از آن چیزهایی که در شما جلب توجه بسیار می‌کند، آن نوع سادگی تارک دنیایی زندگی‌تان است. آپارتمان‌تان در پاریس تقریباً یک‌دست سفید است؛ به زحمت می‌توان «اشیاء هنری» تزئین‌کننده‌ی اغلب خانه‌های فرانسوی را در آن یافت. همین ماه پیش در تورنتو هر بار که شما را دیدم لباس ساده‌ای به تن داشتید، مثلاً یک شلوار سفید، یک تی‌شرت سفید و یک کت مشکی چرم. گفته‌اید که دلیل این‌که تا این اندازه به رنگ سفید علاقه دارید شاید این است که در دهه‌های سی و چهل نمای خانه‌ها در پوآتیه هرگز کاملاً سفید نبود. شما این‌جا در خانه‌ای زندگی می‌کنید که دیوارهای سفیدش با مجسمه‌هایی سیاه‌رنگ تزئین شده است و گفته‌اید که تا چه حد از وضوح و نیروی رنگ سیاه و سفید ناب خوش‌تان می‌آید. در تاریخ جنسیت، این عبارت به یادماندنی به چشم می‌خورد: «تک‌سالاری بی‌پیرایه‌ی سکس». شما با تصویر یک فرانسوی خوش ذوق که هنر خوب زیستن را به کار می‌بندد هم‌خوانی ندارید. به علاوه، از میان فرانسوی‌هایی که می‌شناسم شما تنها فرانسوی‌یی هستید که گفته است غذاهای آمریکایی را ترجیح می‌دهد.

میشل فوکو: بله، درست است! [می‌خندد] یک ساندویچ خوب با کوکاکولا. از

این‌ها لذت می‌برم، درست است، البته با بستنی، درست است.
در واقع فکر می‌کنم که به سختی می‌توانم لذت را تجربه کنم. به نظر من لذت بردن بسیار دشوار است، لذت بردن از چیزها به این سادگی‌ها [می‌خندد] نیست. و باید بگویم که لذت بردن رؤیای من است، خواست و آرزوی من این است که از زیاده‌روی^۱ [می‌خندد] در لذت، هر لذتی که باشد، بمیرم، چون فکر می‌کنم که لذت بردن بسیار دشوار است و من همواره این احساس را دارم که نمی‌توانم لذت حقیقی، لذت تام و تمام را تجربه کنم و برای من، این لذت با مرگ پیوند دارد.

استیون ریگینز: چرا این را می‌گویید؟

میشل فوکو: چون فکر می‌کنم آن نوع لذتی که به نظر من لذت واقعی است، آن‌چنان عمیق و آن‌چنان عظیم است که نخواهم توانست از آن جان سالم به در برم و خواهم مرد. برای تان مثالی روشن‌تر و ساده‌تر می‌زنم: روزی در حالی که داشتم در خیابان راه می‌رفتم، ماشینی به من زد. شاید برای دو ثانیه احساس کردم که در حال مرگ‌ام و به‌راستی لذتی بسیار بسیار شدید را تجربه کردم. هوا بی‌نظیر بود. حدود ساعت هفت بعد از ظهری تابستانی، خورشید داشت غروب می‌کرد. آسمان باشکوه و آبی و ... بود. آن روز یکی از بهترین خاطرات من بود و هنوز هم هست [می‌خندد].

برخی از مخدرها نیز واقعاً برایم مهم‌اند، چون واسطه‌ی دست‌یابی به شادی‌هایی با شدتی باورنکردنی‌اند که جویای‌شان‌ام و به تنهایی نمی‌توانم به آن‌ها برسم و تجربه‌شان کنم، درست است که یک لیوان شراب، شراب خوب و قدیمی می‌تواند خوشایند باشد، ولی این [لذت] مناسب من نیست. لذت باید شدتی باورنکردنی داشته باشد. اما فکر نمی‌کنم که من فقط این‌طور باشم.

من نمی‌توانم آن لذت‌های میانمایه‌ی زندگی روزمره را به خود یا به دیگران دهم. این لذت‌ها برای من معنایی ندارند و نمی‌توانم زندگی‌ام را به گونه‌ای سامان

1. Overdose

دهم که جایی برای این لذت‌ها باز کنم. به همین دلیل است که آدمی اجتماعی نیستم و واقعاً موجودی فرهنگی نیز نیستم. و باز به همین دلیل است که در زندگی روزمره فردی بسیار ملال آورم. [می‌خندد] زندگی کردن یا من، چه ملالی! [می‌خندد].

استیون ریگینز: اغلب این گفته‌ی رومن رولان را نقل می‌کنند که نویسندگان رماتیک فرانسوی «دیداری» بودند و برای آنان موسیقی چیزی جز سرو صدا نبود. حتماً اگر این گفته آشکارا اغراق‌آمیز باشد، اما برخی مطالعه‌های اخیر این گفته را تأیید می‌کنند. در بسیاری از کتاب‌های شما اشاره‌های بسیاری به نقاشی می‌بینیم اما اشاره به موسیقی اندک است. آیا شما نیز یکی از نمایندگان این ویژگی فرهنگ فرانسوی مورد اشاره‌ی رومن رولان اید؟

میشل فوکو: بله، به طور قطع. بی شک فرهنگ فرانسوی جایی برای موسیقی قائل نیست، یا اگر جایی برای آن قائل باشد ناچیز است. اما موسیقی به واقع در زندگی شخصی من نقش مهمی ایفا کرده است. در بیست سالگی نخستین دوست من یک موسیقی‌دان بود. بعدها دوست دیگرم یک آهنگ‌ساز بود که اکنون مرده است. من به کمک او با همه‌ی نسل بولیز^۱ آشنا شدم و این تجربه‌ای بسیار مهم برایم بود. نخست به این دلیل که این تجربه مرا در تماس با نوعی هنر قرار داد که به‌راستی برایم معماگونه بود. من سرشته‌ای در این عرصه نداشتم و هنوز هم ندارم. اما می‌توانستم زیبایی را در چیزی که برایم بسیار معماگونه بود حس کنم. برخی از آثار باخ و وِبرن برایم لذت‌بخش است، اما زیبایی حقیقی برای من آن جمله‌ی موسیقایی و قطعه‌ی موسیقی^۲ است که نتوانم آن را بفهمم و چیزی در موردش بگویم. شاید خودستایی و پرمدعایی باشد، اما فکر می‌کنم که بتوانم در مورد هر یک از بزرگ‌ترین تابلوهای نقاشی جهان چیزی بگویم و به

۱. Pierre Boulez (متولد ۱۹۲۵)، آهنگ‌ساز فرانسوی، -م.

۲. این عبارت در متن اصلی به زبان فرانسوی آمده است:

une phrase musicale, 'un morceau de musique.

خود کمینه گرا ۹۹

همین دلیل است که تابلوهای نقاشی کاملاً زیبا نیستند. در هر حال، من نوشته‌ای در مورد بولز و چند ماه زندگی با یک موسیقی‌دان و اهمیت آن حتا در زندگی فکری دارم.

استیون ریگینز: اگر درست فهمیده باشم در وهله هنرمندان و نویسندگان واکنش مثبت‌تری به کارهای شما نشان دادند تا فیلسوفان و جامعه‌شناسان و دیگر دانشگاهیان.
میشل فوکو: بله، درست است.

استیون ریگینز: آیا خویشاوندی خاصی میان نوع فلسفه‌ی شما و هنرها به‌طور اعم وجود دارد؟

میشل فوکو: فکر می‌کنم وظیفه‌ی من نیست که به این پرسش پاسخ دهم. ببینید هرچند از گفتن این مسئله اکراه دارم اما در حقیقت من یک دانشگاهی^۱ واقعاً خوب نیستم. از دید من، کار فکری با آن‌چه شما زیبایی‌گرایی^۲ می‌خوانید پیوند خورده است؛ و منظورم از زیبایی‌گرایی دگرگونی خود است. فکر می‌کنم مسئله‌ی من این رابطه‌ی غریب میان دانش، دانش پژوهی، نظریه و تاریخ واقعی است. من به خوبی می‌دانم (و فکر می‌کنم از کودکی هم این را می‌دانستم) که دانش ناتوان از تغییر جهان است. شاید اشتباه می‌کنم و مطمئن‌ام که از دیدگاه نظری اشتباه می‌کنم، چون می‌دانم که دانش جهان را تغییر داده است.

اما اگر به تجربه‌ی شخصی‌ام مراجعه کنم این احساس را می‌یابم که دانش نمی‌تواند کاری برای ما انجام دهد و قدرت سیاسی می‌تواند ما را نابود کند. و تمام دانش جهان هم نمی‌تواند در برابر آن کاری انجام دهد. تمام آن‌چه گفتم ربطی به آن‌چه از لحاظ نظری می‌اندیشم ندارد (می‌دانم که درست نیست) بلکه من تجربه‌ی شخصی‌ام را بازگو کردم. می‌دانم که دانش می‌تواند ما را تغییر دهد و حقیقت صرفاً شیوه‌ای برای رمزگشایی جهان نیست (و ممکن است آن‌چه ما

1. academic

2. Aestheticism

حقیقت می‌نامیم هیچ چیزی را رمزگشایی نکند) اما هم‌چنین می‌دانم که اگر حقیقت را بدانم تغییر خواهم کرد. و ممکن است نجات یابم یا بمیرم. در هر حال فکر می‌کنم همه‌ی این‌ها برایم یکسان است. [می‌خندد].

همان‌طور که می‌دانید به همین دلیل است که من مثل سنگ کار می‌کنم و تمام عمر هم مثل سنگ کار کرده‌ام. من مطلقاً دغدغه‌ی جایگاه دانشگاهی‌ام را ندارم، چون مسئله‌ی من تغییر خود است. به همین دلیل است که وقتی از من می‌پرسند: «شما چند سال قبل چنین می‌اندیشیدید و حالا چیز دیگری می‌گویید» پاسخ می‌دهم که [می‌خندد] «آیا فکر می‌کنید در طول این سال‌ها این همه کار کرده‌ام تا همان حرف‌ها را بزنم و تغییر نکنم؟» من فکر می‌کنم که این تغییر خود به وسیله‌ی دانش خود تا حدودی به تجربه‌ی زیبایی‌شناختی نزدیک است. اگر یک نقاش از رهگذر نقاشی‌اش تغییر نکند، چرا باید نقاشی کند؟

استیون ریگینز: آیا تاریخ جنسیت و رای بُعد تاریخی، دغدغه‌ای اخلاقی هم دارد؟ آیا شما به نوعی به ما نمی‌گویید که چگونه باید عمل کنیم؟ میشل فوکو: خیر. اگر منظور شما از «اخلاق»^۱ مجموعه قوانینی است که به ما می‌گوید چگونه باید عمل کنیم، پس تاریخ جنسیت به‌طور قطع [کتاب] اخلاق نیست. اما اگر منظور شما از اخلاق رابطه‌ی فرد با خودش به هنگام عمل است، در این صورت باید بگویم که این کتاب قصد دارد [کتاب] اخلاق باشد، یا دست کم اخلاقی رفتار جنسی را، نشان دهد. این کتاب می‌تواند آن اخلاقی باشد که مسئله‌ی آن حقیقت عمیق واقعیت زندگی جنسی ما نباشد. به نظر من، رابطه‌ای که ما باید با خودمان به هنگام رابطه‌ی جنسی داشته باشیم، نوعی اخلاق لذت، نوعی اخلاقی تشدید لذت است.

استیون ریگینز: بسیاری شما را فردی می‌دانند که می‌تواند حقیقت عمیق درباره‌ی جهان و درباره‌ی خودشان را به آنان بگوید. شما این مسئولیت را

1. "ethics"

چگونه می بینید؟ و در مقام یک روشنفکر آیا نسبت به این نقش پیامبرگونه و شکل دهنده‌ی ذهنیت‌ها مسئولیتی احساس می کنید؟

میشل فوکو: من کاملاً مطمئن‌ام که نمی توانم آن چه را از من انتظار دارند به آنان بدهم. [می خندد] من هرگز مانند یک پیامبر رفتار نمی کنم. کتاب های من به مردم نمی گوید که چه کار باید بکنند و اغلب به همین دلیل مرا سرزنش می کنند (و شاید حق داشته باشند) و در همان حال مرا سرزنش می کنند که مثل یک پیامبر رفتار می کنم. من کتابی در مورد روان پزشکی از سده‌ی هفدهم تا ابتدای سده‌ی نوزدهم نوشته‌ام. و در آن تقریباً هیچ اشاره‌ای به موقعیت کنونی روان پزشکی نکرده‌ام. با این حال، مردم این کتاب را هم چون مانیفست ضد روان پزشکی می خوانند. یک بار به یک همایش روان پزشکی در مونترال دعوت شدم. نخست از رفتن سر باز زدم چون من روان پزشک نیستم، گرچه ممکن است تجربه‌ای بسیار مختصر در این زمینه داشته باشم، یعنی همان تجربه‌ای که قبلاً به آن اشاره کردم. اما برگزارکنندگان همایش به من اطمینان دادند که صرفاً مرا در مقام تاریخ نگار روان پزشکی دعوت کرده اند تا مقدمه‌ای ایراد کنم. چون کِیک^۱ را دوست دارم دعوت را پذیرفتم. ولی در آنجا جداً غافلگیر شدم، چون رئیس همایش مرا نماینده‌ی مشهور ضد روان پزشکی در فرانسه معرفی کرد. خُب در آنجا آدم هایی بسیار دوست داشتنی حضور داشتند که هرگز حتا یک خط هم از نوشته های مرا نخوانده بودند و متقاعد شده بودند که من یک ضد روان پزشک‌ام. من کاری جز نوشتن تاریخ روان پزشکی تا ابتدای سده‌ی نوزدهم نکرده‌ام. لعنت بر شیطان، پس چرا بسیاری از مردم، از جمله روان پزشکان مرا یک ضد روان پزشک می دانند؟ به این دلیل ساده که آن ها نمی توانند تاریخ حقیقی نهادهای شان را بپذیرند، تاریخی که بی شک نشان می دهد که روان پزشکی یک شبه علم^۲ است. یک علم واقعی قادر است حتا حکایت های کوچک اما ننگ آور نخستین گام های خود را بپذیرد. [می خندد].

پس می بینید که توسل به پیامبرگرایی تا چه حد قوی است و به نظر من باید

1. Québec

2. pseudo-science

از آن رهایی یابیم. مردم باید اخلاق خود را بسازند، و نقطه‌ی آغاز حرکت‌شان را تحلیلی تاریخی، تحلیلی جامعه‌شناختی یا هر تحلیل دیگری که بتوان به آنان ارائه داد، قرار دهند. من فکر نمی‌کنم کسانی که برای رمزگشایی حقیقت تلاش می‌کنند، باید در همان حال و در همان کتاب و از طریق همان تحلیل، اصول اخلاقی یا اندرزهای عملی ارائه دهند. [بلکه] خود مردم باید تمام این شبکه‌ی تجویزی را بسازند و تغییر دهند.

استیون ریگینز: برای یک فیلسوف موضوع گزارش نشریه‌ی تایم بودن، همانند شما که در نوامبر ۱۹۸۱ موضوع آن بودید^۱، نشان از نوعی محبوبیت مردمی دارد. نظر شما در این مورد چیست؟

میشل فوکو: هنگامی که روزنامه‌نگاران از من می‌خواهند اطلاعاتی در مورد کارم ارائه دهم، خودم را موظف به این کار می‌بینم. ببینید جامعه و مالیات‌دهندگان به ما حقوق می‌دهند تا کار کنیم [می‌خندد]. و من به راستی فکر می‌کنم که بیش‌تر ما می‌کشیم تا کارمان را به بهترین وجه ممکن انجام دهیم. به نظر من طبیعی است که این کار باید تا حد ممکن به همه ارائه شود و در دسترس همه قرار گیرد. البته بخشی از کار ما را نمی‌توان در اختیار همه قرار داد چون بیش از حد دشوار است. نهادی که من در فرانسه به آن تعلق دارم (من به دانشگاه وابسته نیستم و فقط به کولژ دو فرانس تعلق دارم) اعضای خود را موظف می‌کند که سخنرانی‌هایی همگانی برای هر کس که بخواهد در آن حضور یابد ارائه دهند، و ما موظف‌ایم در این سخنرانی‌ها کارمان را توضیح دهیم. ما هم پژوهشگریم و هم موظف‌ایم که پژوهش‌های خود را به عموم توضیح دهیم. به نظر من در این نهاد بسیار قدیمی که قدمت آن به سده‌ی شانزدهم باز می‌گردد، چیز بسیار جالبی وجود

۱. منظور مقاله‌ای است از آتو فردریش به نام «فیلسوفان فرانسوی قدرت» شامل خلاصه‌ای از یک گفت‌وگو با میشل فوکو:

Otto Friedrich, «France's Philosopher of Power», *Time*, 118^e année, n°20, 16 novembre 1981, pp. 147–148.

خودِ کمینه‌گرا ۱۰۳

دارد که معنای عمیق آن بسیار مهم است. هنگامی که یک روزنامه‌نگار از من می‌خواهد که اطلاعاتی را در مورد کارم ارائه دهم، سعی می‌کنم این اطلاعات را به واضح‌ترین شیوه‌ی ممکن به او ارائه دهم.

در هر حال، زندگی شخصی من هیچ جاذبه‌ای ندارد. اگر کسی فکر می‌کند که نمی‌توان کار مرا بدون ارجاع به فلان جنبه‌ی زندگی من فهمید، می‌پذیرم که این پرسش را لحاظ کنم و [می‌خندد] اگر این پرسش را قابل قبول و موجه ببینم، حاضرم به آن پاسخ دهم. از آن‌جا که زندگی شخصی من جالب توجه نیست به زحمت‌اش نمی‌ارزد که از آن یک راز ساخته شود. و به همین دلیل ارزش آن را هم ندارد که جار زده شود.

ساختارگرایی و پسا ساختارگرایی

گفت‌وگوی حاضر که به همت ژرار روله انجام گرفت، در بهار سال ۱۹۸۳ در نشریه‌ی *Telos* و با عنوان «ساختارگرایی و پساساختارگرایی: گفت‌وگویی با میشل فوکو» به چاپ رسید.

متن فارسی ترجمه‌ای است از متن اصلی به زبان فرانسوی:

"Structuralism and Post - Structuralism", *Telos*, vol. XVI, n° 55, spring 1983, pp. 195-211. "Structuralism et poststructuralism"; entretien avec G. Raulot; in *Michel Foucault, Dits et écrits 1983*, pp. 431-457.

و ترجمه‌ی انگلیسی آن:

Critical Theory/Intellectual History; in *Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture*; translated by Jerny Harding. pp. 17-46.

ژرار روله: از کجا شروع کنیم؟ من دو پرسش در ذهن داشتم: نخست این که خاستگاه این نام‌گذاری بسیار فراگیر یعنی پساساختارگرایی چیست؟ میشل فوکو: ابتدا باید به نکته‌ای در مورد ساختارگرایی اشاره کنم و آن این که نه تنها هیچ یک از فعالان این جنبش – که البته این امر طبیعی است – بلکه هیچ یک از کسانی که خواسته یا ناخواسته بر آنان برچسب ساختارگرا زده شد به دقت نمی‌دانستند که منظور از این اصطلاح چیست. به طور قطع کسانی که روش س ساختارکاوی^۱ را در حوزه‌هایی بسیار خاص هم‌چون زبان‌شناسی یا اسطوره‌شناسی تطبیقی به کار می‌بستند، می‌دانستند که ساختارگرایی چیست، اما به محض این که پا را از این حوزه‌های بسیار خاص فراتر می‌گذاشتند هیچ‌کس نمی‌دانست که ساختارگرایی دقیقاً چیست. مطمئن نیستم که تلاش برای تعریف دوباره‌ی آن چه در آن دوره ساختارگرایی نامیده می‌شد چندان جالب باشد. در عوض به نظرم می‌رسد که مطالعه‌ی اندیشه‌ی شکل‌محور^۲ و گونه‌های متفاوت شکل‌گرایی^۳ که فرهنگ غرب را در سده‌ی بیستم درنوردید جالب باشد (و اگر فرصت داشتم دوست داشتم این کار را بکنم). وقتی به سرنوشت خارق‌العاده‌ی شکل‌گرایی در نقاشی و پژوهش‌های شکل‌محور در موسیقی می‌اندیشیم، وقتی به اهمیت شکل‌گرایی در تحلیل فولکلور و افسانه‌ها و در معماری فکر می‌کنیم و در کاربرد آن و برخی از شکل‌های آن در اندیشه‌ی نظری دقیق می‌شویم یقین می‌یابیم که شکل‌گرایی به طور اعم احتمالاً یکی از قوی‌ترین و متنوع‌ترین جریان‌ها در اروپای سده‌ی بیستم بوده است. به علاوه به نظر من باید یادآور شد

1. méthode structurale

2. pensée formelle

3. formalisme

که شکل‌گرایی اغلب با موقعیت‌ها و حتا با جنبش‌های سیاسی خاص و همواره جالب توجه پیوند داشته است. به‌طور قطع بررسی دوباره و بسیار دقیق مناسبات میان شکل‌گرایی روسی و انقلاب روسیه ضروری است. نقش اندیشه و هنر شکل‌محور در ابتدای سده‌ی بیستم، ارزش ایده‌ئولوژیک آن‌ها و رابطه‌شان با جنبش‌های مختلف سیاسی، همه و همه باید تحلیل شود.

آن‌چه در جنبش مشهور به ساختارگرایی در فرانسه و اروپای غربی در حدود دهه‌ی شصت مرا شگفت‌زده می‌کند این است که این جنبش در واقع بازتاب تلاشی بود که در برخی از کشورهای اروپای شرقی و به‌ویژه چکسلواکی برای رهایی از جزم‌اندیشی مارکسیستی انجام گرفت. در میانه‌ی دهه‌ی پنجاه یا حدود دهه‌ی شصت، تقریباً هم‌زمان با تولد دوباره‌ی سنت قدیمی شکل‌گرایی اروپایی متعلق به پیش از جنگ در کشوری هم‌چون چکسلواکی، شاهد ظهور آن چیزی در اروپای غربی بودیم که ساختارگرایی نامیده شد و به باور من، شکلی جدید و وجهی جدید از همان اندیشه و همان پژوهش شکل‌گرا بود. من جایگاه پدیده‌ی ساختارگرایی را بدین‌گونه تعیین می‌کنم و آن را درون این جریان بزرگ اندیشه‌ی شکل‌محور جا می‌دهم.

ژرار ژوله: در اروپای غربی، آلمانی‌ها برای مطالعه و ارزیابی جنبش دانشجویی [شان] که زودتر از جنبش دانشجویی فرانسه آغاز شد (از همان سال‌های ۱۹۶۴ و ۱۹۶۵، شورش‌های دانشجویی مشخصی وجود داشت) از نظریه‌ی انتقادی استفاده می‌کردند.
میشل فوکو: بله ...

ژرار ژوله: روشن است که رابطه‌ای ضروری میان نظریه‌ی انتقادی و جنبش دانشجویی وجود ندارد. و شاید بیش‌تر این جنبش دانشجویی بود که از نظریه‌ی انتقادی به منزله‌ی ابزار استفاده کرد و به آن متوسل شد. به همین ترتیب شاید رابطه‌ی علی مستقیمی میان ساختارگرایی و جنبش دانشجویی سال ۱۹۶۸ وجود نداشته باشد.

میشل فوکو: درست است.

ژرار ژوله: اما آیا منظورتان این است که ساختارگرایی به نوعی پیش شرطی ضروری بوده است؟

میشل فوکو: نه، هیچ ضرورتی در این ترتیب اندیشه‌ها وجود ندارد. اما به بیانی بسیار بسیار خام و ناپخته می‌توان گفت که فرهنگ و اندیشه و هنر شکل‌گرا در سه دهه‌ی نخست سده‌ی بیستم عموماً با جنبش‌های سیاسی چپ یا به قولی جنبش‌های انتقادی چپ و حتی با برخی رویدادهای انقلابی در پیوند بوده و مارکسیسم همه‌ی این‌ها را مستور می‌کرده است؛ مارکسیسم به شدت از شکل‌گرایی در هنر و نظریه انتقاد می‌کرد، انتقادی که از دهه‌ی ۱۹۳۰ به بعد شکلی کاملاً آشکار یافت. سی سال بعد می‌بینید که در برخی از کشورهای اروپای شرقی و در کشوری هم‌چون فرانسه، کسانی بر پایه‌ی شکل‌ها و گونه‌هایی از تحلیل که آشکارا ملهم از شکل‌گرایی بود شروع به متزلزل کردن جزم‌اندیشی مارکسیسم کردند. آن‌چه در سال ۱۹۶۸ در فرانسه و نیز به عقیده‌ی من در کشورهای دیگر روی داد هم بسیار جالب است و هم بسیار دو پهلو؛ جالب است چون دو پهلو است: جنبش‌هایی که از یک سو اغلب کاملاً به مارکسیسم ارجاع می‌کردند و از سوی دیگر مارکسیسم جزم‌اندیشانه‌ی حزب‌ها و نهادها را به شدت مورد انتقاد قرار می‌دادند. در واقع، همین بازی میان شکل خاصی از اندیشه‌ی غیر مارکسیستی و آن ارجاع‌های مارکسیستی فضایی را برای رشد جنبش‌های دانشجویی پدید آورد، جنبش‌هایی که گاهی گفتمان انقلابی مارکسیستی را به اوج افراط می‌رساندند و در همان حال اغلب از یک خشونت ضد جزمی متضاد با این نوع از گفتمان الهام می‌گرفتند.

ژرار ژوله: خشونت ضد جزمی که در جست‌وجوی مرجع‌هایی برای خود بود... میشل فوکو: ... و گاهی این مرجع‌ها را در یک جزم‌اندیشی افراطی جست‌وجو می‌کرد.

ژرار ژوله: نزد فروید یا ساختارگرایی.

میشل فوکو: همین طور است. بنابراین باز هم می گویم که دوست داشتم تاریخ شکل گرایی را به گونه ی دیگری بازسازی کنم و آن خُرده رویداد^۱ یعنی ساختارگرایی در فرانسه را (که نسبتاً کوتاه بود و شکل هایی پراکنده داشت) دوباره در درون پدیده ی بزرگ شکل گرایی در سده ی بیستم جا دهم، پدیده ای که از دید من در نوع خود به همان اندازه مهم است که رمانتیسم یا تحصیل گرایی^۲ در سده ی نوزدهم مهم بودند.

ژرار ژوله: شاید کمی بعد به این اصطلاح تحصیل گرایی که شما گفتید باز گردیم. اما پیش از آن می خواهم خط سیر تحول فرانسوی را که شما کمابیش در حال ترسیم آن بودید دنبال کنم: خط سیر ارجاع هایی بسیار جزم آندیشانه و در عین حال ملهم از خواستی ضد جزمی، یعنی ارجاع هایی به مارکس، فروید و ساختارگرایی که گاهی با این امید همراه می شدند که نزد کسانی هم چون لاکان چهره ای را بیابند که بتواند به این آمیزش نظام ها سرانجام بخشد و این همه را پیوند دهد. پاسخ استادانه ی لاکان به دانشجویان [مرکز دانشگاهی] ونسن^۳ پاسخی به همین رویکرد بود: «شما می خواهید مارکس و فروید را ترکیب کنید. آن چه روان کاوی می تواند به شما بیاموزد این است که شما جویای یک پیشوا هستید و این پیشوا را پیدا خواهید کرد»^۴؛ و این نوعی شانه خالی کردن بسیار تند از این تلاش برای ترکیب کردن است. من در کتاب وَنسان دِکومب با عنوان

1. petit épisode

2. positivisme

3. Vincennes

4. Lacan, "Analyticon. Impromptu sur la psychanalyse", Centre universitaire de Vincenne, 3 décembre 1969. Repris in *Le Magazine Littéraire*, n° 121, février 1977, pp. 21-25.

عبارتی که در مگزین لیتور آمده چنین است: «آن چه شما به منزله ی یک انقلابی جویای آن هستید یک پیتوا است. شما آن را خواهید یافت» (یادداشت مترجم انگلیسی).

خود و دیگری^۱ که حتماً با آن آشنایید...
 میشل فوکو: نه. می دانم چنین کتابی هست اما آن را نخوانده‌ام.

ژرار روله: ... در این باره خواندم که برای دست کشیدن از این تلاش بیهوده در ترکیب مارکسیسم و فرویدیسم در واقع می‌بایست تا سال ۱۹۷۲ صبر می‌کردیم تا با دلوز و گتاری که از مکتب لاکان آمده بودند، این دست کشیدن به سرانجام رسد. من در جایی به خودم این اجازه را دادم که بنویسم ما به‌طور قطع از این تلاش بیهوده برای ترکیب کردن دست کشیده‌ایم، اما به شیوه‌ای که اگر هگل می‌بود به آن انتقاد می‌کرد. یعنی، ما به جست‌وجوی شخص سومی که نیچه باشد رفتیم تا او را به جای آن ترکیب ناممکن قرار دهیم؛ پس به جای ترکیب ناممکن فرویدیسم-مارکسیسم، نیچه را مرجع قرار دادیم^۲. اما براساس کتاب دکومب، به‌نظر می‌رسد که این جریانِ توسل به نیچه تقریباً از سال ۱۹۷۲ آغاز شده است. شما در این مورد چه فکر می‌کنید؟

میشل فوکو: نه، فکر نمی‌کنم که این گفته کاملاً درست باشد. پیش از هر چیز، شما می‌دانید که من چگونه آدمی هستم: من همواره نسبت به این شکل‌های ترکیب کردن کمی بدگمان‌ام، شکل‌هایی که اندیشه‌ی فرانسوی را برای یک برهه‌ی معین فرویدی-مارکسیستی معرفی می‌کنند و در برهه‌ای دیگر آن را کاشفِ نیچه می‌دانند. در واقع به محض دقیق شدن روی مسئله، با جهانی دارای عنصرهای بسیار روبه‌رو می‌شویم که در آن پدیده‌ها جابه‌جا شده ظاهر می‌شوند و برخوردهایی نسبتاً پیش‌بینی نشده را به وجود می‌آورند. فرویدیسم-مارکسیسم را در نظر بگیریم. درست است که از سال ۱۹۴۵، به دلایلی سیاسی و فرهنگی، مارکسیسم افقی را در فرانسه می‌ساخت که سارتر زمانی فراتر رفتن از

1. Vincent Descombes, *Le Même et L'Autre: quarante-cinq ans de philosophie française*, Paris, Éd. de Minuit, 1979.

2. Gerard Raulet, *Materialien zur kritischen Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1982.

آن را ناممکن می‌دید؛ و در واقع این افق در آن دوره افقی بسیار بسته و در هر حال کاملاً مسلط بود. به علاوه نباید فراموش کرد که در تمام سال‌های ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۵، بیش‌ترین دل‌مشغولی و حتا مشغله‌ی تمام دانشگاه‌های فرانسه (منظورم دانشگاه‌های جوان فرانسه است تا آن را از دانشگاه سنتی متمایز کنم) ساختن چیزی فروپیدی-مارکسی نبود بلکه ساختن چیزی هوسرلی-مارکسی، یا به عبارتی ایجاد رابطه‌ای میان پدیدارشناسی و مارکسیسم بود. و این کار موضوع بحث‌ها و تلاش‌های مجموعه‌ای از افراد بود. مرلوپونتی و سارتر با حرکت از پدیدارشناسی به مارکسیسم کاملاً در همین افق جا داشتند، دزانتی^۱ نیز همین طور...

ژرار ژوله: دوفرن^۲ و خود لیوتا....

میشل فوکو: و ریکور که به‌طور قطع مارکسیست نبود اما پدیدارشناسی بود که با مارکسیسم آشنا بود. پس آنان در ابتدا تلاش می‌کردند مارکسیسم و پدیدارشناسی را پیوند دهند و پس از آن بود که درست هم‌زمان با رشد شکلی از اندیشه‌ی ساختارکاو^۳ و روش ساختارکاو، دیدیم که ساختارگرایی جایگزین پدیدارشناسی شد تا جفت مارکسیسم شود و گذاری از پدیدارشناسی به ساختارگرایی انجام گرفت و این گذار در اساس حول مسئله‌ی زبان بود. من فکر می‌کنم لحظه‌ای بسیار مهم در این گذار وجود داشت: لحظه‌ی رویارویی مرلوپونتی با زبان. و همان‌طور که می‌دانید آخرین تلاش‌های مرلوپونتی به این مسئله مربوط بود. کلاس‌های درس مرلوپونتی را به خوبی به یاد می‌آورم که شروع کرد به سخن‌گفتن از سوسور، کسی که با وجود گذشت پنجاه سال از زمان مرگ‌اش، نه در میان لغت‌شناسان و زبان‌شناسان فرانسوی بلکه در میان فرهیختگان هنوز گمنام بود. پس مسئله‌ی زبان مطرح شد و به‌نظر رسید که

۱. Jean-Toussaint Desanti (متولد ۱۹۱۴)، فیلسوف فرانسوی و مورخ فلسفه که با گرایش پدیدارشناسی هوسرلی روی شناخت‌شناسی ریاضیات کار می‌کرد. -م.

2. Dufresne

3. pensée structurale

ساختارگرایی و پسا ساختارگرایی^۱ ۱۱۳

پدیدارشناسی نمی تواند به اندازه‌ی تحلیل ساختارکاوانه توضیح دهنده‌ی اثرهای معنایی حاصل از ساختاری از نوع زبان شناختی باشد، ساختاری که در آن سوژه در معنای پدیدارشناختی آن و به منزله‌ی سوژه‌ای معنابخش دخالت نمی کرد. و چون پدیدارشناختی در مقام زوجی مارکسیسم به دلیل ناتوانی از سخن گفتن درباره‌ی زبان بی اعتبار شد، کاملاً طبیعی بود که ساختارگرایی زوجی جدید شود. من قضایا را این گونه روایت می کنم. از این مسئله که بگذریم، روان کاوی تا حدود زیادی تحت تأثیر لاکان، مسئله‌ی دیگری را آشکار کرد که در عین تفاوت بسیار با مسئله‌ی زبان، بی شباهت به آن هم نبود. این مسئله دقیقاً مسئله‌ی ناخودآگاه بود که در تحلیلی از نوع پدیدارشناختی نمی توانست وارد شود. بهترین حجت برای آن که ناخودآگاه نمی توانست در پدیدارشناسی، دست کم آن گونه که فرانسوی ها پدیدارشناسی را درک می کردند، وارد شود آن است که سارتر یا مریلو پونتی (از دیگران سخن نمی گویم) بی وقفه سعی می کردند که به نام تأیید سوژه‌ی مؤسس^۱، آن چه را از دیدگاه آنان تحصیل گرایی، یا ماشینی انگاری^۲، یا شیء باوری^۳ فروید بود محدود کنند. لاکان تقریباً هم زمان با آغاز طرح شدن پرسش هایی در مورد زبان، گفت: «هر چه هم بکنید باز نمی توانید عملکرد ناخودآگاه را تا حد اثرهای معنابخشی که سوژه در پدیدارشناسی قادر به آن است فرو بکاهید» و بدین ترتیب مسئله‌ای را طرح کرد که کاملاً قرینه‌ی مسئله‌ی زبان شناسان بود. سوژه‌ی پدیدارشناختی که نظریه‌ی زبان شناختی آن را بی اعتبار کرده بود، برای بار دوم توسط روان کاوی بی اعتبار شد. و به خوبی می توان دلیل این گفته‌ی لاکان را فهمید که ناخودآگاه همانند زبان ساختارمند است: این مسئله برای هر دو گروه یکسان بود. پس ما با یک فرویدیسم - ساختارگرایی - مارکسیسم مواجه بودیم و آن زمان که پدیدارشناسی بنابر دلایلی که هم اینک برشمردم بی اعتبار شد، به جز نامزدهایی که هر یک دست به دست مارکس می دادند تا حلقه‌ای زیبا را تشکیل دهند دیگر چیزی وجود نداشت. فقط روند

1. sujet constituant

2. mécanisme

3. chosisme

کار خیلی خوب نبود. البته توصیف من از همه‌ی این‌ها به گونه‌ای بود که گویی از جنبشی کاملاً عمومی حرف می‌زنم؛ آن‌چه در این جا توصیف کردم به‌طور قطع روی داده و شماری را در برمی‌گرفته است اما افرادی نیز بودند که از این جنبش پیروی نمی‌کردند. منظورم کسانی است که به تاریخ علم علاقه داشتند و بی‌شک تاریخ علم در فرانسه از زمان آگوست کنت به بعد سنتی مهم بود. به‌ویژه کانگیلیم^۱ که تأثیری شگرف در دانشگاه فرانسه، البته دانشگاه جوان فرانسه داشت. و بسیاری از دانشجویان او نه مارکسیست بودند، نه پیرو فروید و نه ساختارگرا. و این جا من از خودم حرف می‌زنم.

ژرار ژوله: پس شما در زمره‌ی این افراد بودید.
میشل فوکو: من هرگز نه پیرو فروید بوده‌ام، نه مارکسیست و نه ساختارگرا.

ژرار ژوله: در همین جا برای آن‌که [صحبت] شکل مناسبی داشته باشد و خواننده‌ی آلمانی هم دچار اشتباه نشود، کافی است که به تاریخ‌ها نگاهی بیندازیم. شروع کار شما...

میشل فوکو: نوشتن نخستین کتاب‌ام را در پایان زندگی دانشجویی، یعنی حدود سال‌های ۱۹۵۶ یا ۱۹۵۷ آغاز کردم. این کتاب تاریخ دیوانگی نام داشت که آن را بین سال‌های ۱۹۵۵ تا ۱۹۶۰ نوشتم. این کتاب نه فرویدی بود، نه ساختارگرا و نه مارکسیست. از طرفی، نیچه را به‌طور اتفاقی در سال ۱۹۵۳ خواندم و هر قدر هم که عجیب به نظر رسد، نیچه را از چشم‌انداز پرسش در مورد تاریخ دانش و تاریخ عقل خواندم؛ چگونه می‌توان تاریخ عقلانیت را نگاشت (آن‌چه مسئله‌ی سده‌ی نوزدهم بود).

۱. George Canguilhem (۱۹۰۴-۱۹۹۵)؛ فیلسوف فرانسوی که به‌ویژه روی تاریخ علم و شناخت‌شناسی کار می‌کرد. او استاد راهنمای رساله‌ی دکترای فوکو با عنوان تاریخ دیوانگی بود. -م.

ژرار ژوله: دانش، عقل، عقلانیت

میشل فوکو: دانش، عقل، عقلانیت و امکان نگارش تاریخ عقلانیت، و می توانم بگویم که در این جا بار دیگر پدیدارشناسی را باز می یابیم، آن هم با کسی هم چون کویره^۱، مورخ علوم و دانش آموخته‌ی آلمان که فکر می کنم حدود سال های ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۵ به فرانسه آمد و تحلیلی تاریخی از شکل های عقلانیت و دانش را در افقی پدیدارشناختی توسعه داد. برای من، مسئله کم و بیش در قالب اصطلاح هایی همسان با اصطلاح هایی که پیش تر به آن ها اشاره کردم طرح شد: آیا سوژه ای از نوع پدیدارشناختی و فرا تاریخی قادر است تاریخ مندی عقلانیت را توضیح دهد؟ همین جا بود که خواندن نیچه برای من نقطه ی انگست بود: درست همان گونه که تاریخ عقل وجود دارد تاریخ سوژه نیز وجود دارد و نباید تاریخ عقل را در عمل بنیان گذارانه و اولیه ی سوژه ی عقل باور^۲ نمایش داد. من تقریباً به طور اتفاقی نیچه را خوانده بودم و شگفت زده شدم وقتی دیدم کانگلم نیز که تأثیرگذارترین مورخ علم در آن دوره در فرانسه بود، به نیچه علاقه مند است و کاملاً از آن چه سعی در انجام آن داشتم استقبال می کند.

ژرار ژوله: اما هیچ نشانه ی آشکاری از نیچه در آثارش وجود ندارد...

میشل فوکو: چرا وجود دارد. نشانه هایی بسیار آشکار و حتا ارجاع هایی صریح که در آخرین متن های او صریح تر از متن های اولیه اش است. رابطه ی فرانسوی ها با نیچه و حتا رابطه ی کل اندیشه ی سده ی بیستم با نیچه به دلایلی کاملاً قابل درک رابطه ای دشوار است. اما من از خودم حرف می زدم و باید از دلوز نیز سخن بگویم. دلوز کتاب خود در مورد نیچه را در دهه ی ۱۹۶۰ نوشت^۳. من تقریباً

۱. Alexandre Koyré (۱۹۰۲-۱۹۶۴)، فیلسوف فرانسوی روسی تبار که در آلمان شاگرد هوسرل و هیلبرت بود و در فرانسه شاگرد برگسون و برنشتویک. آثار او در حوزه ی فلسفه ی علم در پی بازسازی بافت فکری بی بود که به ظهور مفاهیم نو و آموزه های نوین می انجامد. کارهای او به کارهای باشلار، کانگلم و فوکو نزدیک است. -م.

2. acte fondateur et premier du sujet rationaliste

3. G. Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, P.U.F., 1962.

مطمئن‌ام که دلوز نیز که به تجربه‌باوری^۱، به هیوم^۲، و نیز دقیقاً به همین پرسش علاقه‌مند بود که آیا نظریه‌ی پدیدارشناسی در مورد سوژه نظریه‌ای پذیرفتنی است یا نه (پرسشی که او به کمک تجربه‌باوری هیوم از آن خلاص می‌شد)، در همین شرایط با نیچه آشنا شد. پس می‌توانم بگویم که هر آن‌چه حول و حوش دهه‌ی شصت رخ داد کاملاً ناشی از همین نارضایتی از نظریه‌ی پدیدارشناختی سوژه بود، به همراه گریزها و گریزگاه‌ها و میان‌برهای مختلف به زبان‌شناسی، به روان‌کاوی یا به نیچه، بسته به این‌که از واژگانی سلبی یا ایجابی استفاده کنیم.

ژرار ژوله: در هر حال نیچه معرف تجربه‌ای تعیین‌کننده برای دست کشیدن از عمل بنیانگذارانه‌ی سوژه بود.

میشل فوکو: دقیقاً. و همین جا است که نویسندگان فرانسوی نظیر بلانشو و باتای برای ما مهم بودند. بالاتر گفتم که از خودم می‌پرسیدم چرا نیچه خواندم. من به‌خوبی پاسخ آن را می‌دانم: من تحت تأثیر باتای نیچه خواندم و تحت تأثیر بلانشو باتای خواندم. بنابراین این گفته ایداً درست نیست که نیچه در سال ۱۹۷۲ مطرح شد؛ نیچه در سال ۱۹۷۲ در گفتمان کسانی مطرح شد که در دهه‌ی شصت مارکسیست بودند و به کمک نیچه مارکسیسم را ترک کردند؛ اما نخستین کسانی که به نیچه متوسل شدند در پی خروج از مارکسیسم نبودند، چون اصلاً مارکسیست نبودند. آنان می‌خواستند از پدیدارشناسی بیرون آیند.

ژرار ژوله: شما از مورخان علم و سپس درباره‌ی نوشتن تاریخی از دانش، تاریخی از عقلانیت و تاریخی از عقل سخن گفتید. پیش از آن‌که دوباره به نیچه بازگردیم که فکر می‌کنم برای خوانندگان آلمانی جالب باشد، می‌توانید این چهار اصطلاح را به‌طور بسیار خلاصه تدقیق کنید، اصطلاح‌هایی که با توجه به

1. empirisme

2. G. Deleuze, *Empirisme et Subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, P.U.F., coll., «Épiméthée», 1953.

گفته‌های شما تقریباً مترادف به نظر می‌رسند.

میشل فوکو: نه، من جنبشی را توصیف کردم که عنصرهای بسیار و مسائل متفاوت بسیاری را در برمی‌گیرد. من مسائل را یکی نمی‌کنم. من از خویشاوندی پژوهش‌ها و نزدیکی کسانی که این پژوهش‌ها را انجام می‌دادند صحبت می‌کنم.

ژرار زوله: با این حال، آیا می‌توانیم در تدقیق رابطه‌ی آن‌ها بکوشیم؟ هرچند می‌توان این کار را به وضوح در آثار شما به ویژه در دیرینه‌شناسی دانش^۱ یافت، اما با این همه آیا می‌توانید روابط میان علم، دانش و عقل را تدقیق کنید؟

میشل فوکو: این کار در یک گفت‌وگو کار ساده‌ای نیست. می‌توانم بگویم که در فرانسه، تاریخ علم نقش قابل ملاحظه‌ای در فلسفه ایفا کرده است. اگر فلسفه‌ی مدرن، یعنی فلسفه‌ی سده‌ی نوزدهم و بیستم، تا حدود زیادی از این پرسش کانتی «دوشنگری چیست؟»^۲ مشتق شده است، یعنی اگر بپذیریم که یکی از کارکردهای اصلی فلسفه‌ی مدرن پرسش در مورد لحظه‌ی تاریخی ظهور عقل به صورت «بالغ» و «بدون قیّم»^۳ اش است، آن گاه شاید کارکرد فلسفه‌ی سده‌ی نوزدهم عبارت باشد از پرسش در مورد آن لحظه‌ای که عقل به خودگردانی رسید، یعنی پرسش در مورد تاریخ عقل و در مورد این که چه ارزشی را باید برای استیلای عقل در جهان مدرن قائل شد، استیلائی که از رهگذر سه شکل بزرگ اندیشه‌ی علمی، دستگاه تکنیکی و سازمان سیاسی صورت گرفت.^۳ به اعتقاد من، یکی از کارکردهای مهم فلسفه پرسش در مورد این سه عرصه است، یعنی به نوعی ارائه‌ی بی‌لانی از آن‌ها یا وارد کردن پرسشی بی‌پاسخ مانده در قلمرو عقل. ادامه و تداوم پرسش کانتی «دوشنگری چیست؟»، وانگهی این از سرگیری و تکرار پرسش کانتی در فرانسه شکلی خاص و شاید ناکافی به خود گرفت: «تاریخ علم چیست؟ در فاصله‌ی میان ریاضیات یونانی تا فیزیک مدرن یعنی هنگامی که

1. *L'Archéologie du savoir*

2. "Was ist Aufklärung"

3. I. Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» (septembre 1784), *Berlinische Monatsschrift*, IV, n° 6, decembre 1784, pp. 491-494.

این جهان علم بنا شد، چه روی داده است؟» من فکر می‌کنم که از [اگوست] کنت تا دهه‌ی ۱۹۶۰، کارکرد فلسفی تاریخ علم از سر گرفتن این پرسش بوده است. اما به باور من، در آلمان این پرسش در مورد تاریخ عقل یا تاریخ شکل‌های عقلانیت در اروپا آن قدرها در تاریخ علم ظاهر نشد بلکه بیش‌تر در جریان فکری‌ی ظاهر شد که در مجموع از ماکس وبر تا نظریه‌ی انتقادی را در بر می‌گیرد.

ژرار ژوله: بله. تأمل درباره‌ی هنجارها، درباره‌ی ارزش‌ها.

میشل فوکو: از ماکس وبر تا هابرماس. به نظرم می‌رسد که در این جریان فکری این پرسش واحد مطرح می‌شود: تاریخ عقل و استیلای عقل چه وضعیتی دارند و شکل‌های متفاوتی که از طریق آن‌ها این استیلا اعمال می‌شود چه وضعیتی دارند؟ اما نکته‌ی شگفت‌انگیز این است که فرانسه مطلقاً با جریان اندیشه‌ی وبری آشنا نبود یا بسیار بد و غیرمستقیم با آن آشنا بود، و چیز زیادی از نظریه‌ی انتقادی نمی‌دانست و عملاً از مکتب فرانکفورت بی‌خبر بود. وانگهی در این‌جا مسئله‌ی تاریخی کوچکی وجود دارد که توجه مرا بسیار جلب می‌کند و به هیچ‌رو موفق به حل آن نشده‌ام: همه می‌دانند که بسیاری از نمایندگان مکتب فرانکفورت در سال ۱۹۳۵ به پاریس آمدند تا در آن‌جا پناهگاهی بیابند اما خیلی زود آن‌جا را ترک کردند، احتمالاً با دل‌سردی (حتا برخی از آنان به این نکته اشاره کردند) و در هر حال با حزن و اندوه از این‌که در آن‌جا با استقبال بهتری روبه‌رو نشدند. سپس سال ۱۹۴۰ فرا رسید اما آنان پیش از آن پاریس را به قصد بریتانیا یا آمریکا ترک کرده بودند، و به‌راستی هم در آن‌کشورها با استقبال به مراتب بهتری روبه‌رو شدند. بدین ترتیب میان مکتب فرانکفورت و اندیشه‌ی فلسفی فرانسه تفاهمی برقرار نشد، تفاهمی که می‌توانست از طریق تاریخ علم و در نتیجه، پرسش تاریخ عقلانیت برقرار شود. می‌توانم به شما اطمینان دهم که در دوران دانشجویی حتی یک بار هم نام مکتب فرانکفورت را از استادان‌ام نشنیده‌ام.

ژرار ژوله: جداً شگفت‌انگیز است.

میشل فوکو: شکی نیست که اگر می‌توانستم با مکتب فرانکفورت آشنا شوم و اگر

ساختارگرایی و پسا ساختارگرایی ۱۱۹

به موقع با مکتب فرانکفورت آشنا می‌شدم، آن‌گاه از بسیاری از کارها معاف می‌شدم، بسیاری از گفته‌های ابلهانه‌ام را نمی‌گفتم و در حالی که مکتب فرانکفورت راه‌هایی را باز کرده بود، بسیاری از بیراهه‌ها و پیچ و خم‌ها را در تلاش خود برای دنبال کردن راه باریک‌ام طی نمی‌کردم. در این‌جا مسئله‌ای عجیب وجود دارد، مسئله‌ی عدم راه‌یابی دو شکل بسیار نزدیک اندیشه در یکدیگر، و شاید همین نزدیکی توضیحی باشد برای این عدم راه‌یابی. هیچ چیز بیش‌تر از دو شیوه‌ی کاملاً نزدیک در بررسی یک مسئله نمی‌تواند اشتراک آن مسئله را پنهان کند.

ژرار ژوله: آن‌چه شما هم‌اکنون در مورد مکتب فرانکفورت یا نظریه‌ی انتقادی گفتید به این مضمون که این نظریه می‌توانست در جای خود جلوی برخی از اشتباه‌ها و تردیدهای شما را بگیرد زمانی به مراتب جالب‌تر می‌شود که بدانیم هابرماس و نیگت^۱ بارها روش شما را تحسین کرده‌اند. در گفت‌وگویی که با هابرماس داشتم^۲، او «توصیف استادانه»ی شما را «از دوشاخه شدن عقل^۳» ستود: عقل در لحظه‌ای معین دوشاخه شده است. با این حال برای من سؤال است که آیا شما با این دوشاخه‌گی عقل آن‌گونه که نظریه‌ی انتقادی آن را درک می‌کند موافق‌اید یا نه، یعنی با «دیالکتیک عقل» که بنابر آن عقل در اثر نیروی خاص خود انحطاط می‌یابد و دگرگون می‌شود و تا حد نوعی دانش تکنیکی فرو کاسته می‌شود. ایده‌ی غالب در نظریه‌ی انتقادی ایده‌ی پیوستگی دیالکتیکی عقل است به همراه انحطاطی که در لحظه‌ای معین، عقل را کاملاً تغییر داد و امروز مسئله‌ی تصحیح آن در میان است؛ و موضوع مبارزه برای رهایی همین است. در اصل، با خواندن آثار شما در می‌یابیم که اراده به دانستن از

1. Negt

۲. این گفت‌وگو برای مجله‌ی اکسپرس انجام شده بود اما هرگز در آن به چاپ نرسید، بلکه در نشریه‌ی *Allemagne d'aujourd'hui*، شماره‌ی ۷۳، سال ۱۹۸۰ چاپ شد.

3. bifurcation de la raison

۱۲۰ ایران: روح یک جهان بی روح

دوشاخه شدن به شیوه‌ی خود دست نکشیده و بارها و بارها در تاریخ، دوشاخه شده است. شاید واژه‌ی دوشاخه شدن هم واژه‌ی درستی نباشد... عقل بارها دانش را بخش بخش کرده است...

میشل فوکو: بله، بله. به اعتقاد من حتی سکوتی که اغلب در مورد هرگونه نقد عقل یا هرگونه پرسش منتقدانه درباره‌ی تاریخ عقلانیت گرفته می‌شود (یا عقل را می‌پذیرید و یا در دام عقل ناباوری می‌افتید) به گونه‌ای است که گویی یک نقد عقلانی از عقلانیت ناممکن است، یا گویی نگارش یک تاریخ عقلانی از تمام شاخه‌ها و دوشاخه‌گی‌های عقلانیت، یعنی تاریخی محتمل از عقلانیت ناممکن است. اما به اعتقاد من از ماکس وبر بدین سو، در مکتب فرانکفورت و در هر حال نزد بسیاری از مورخان علم هم چون کانگیلم مسئله عبارت بود از بیرون کشیدن آن شکل از عقلانیت که به منزله‌ی شکل غالب معرفی می‌شود و به آن جایگاه عقل داده می‌شود تا بدین ترتیب نشان دهند که این شکل از عقلانیت صرفاً یکی از شکل‌های ممکن عقلانیت است. در این تاریخ فرانسوی علم که به اعتقاد من تاریخی بسیار مهم است، نقش باشلار^۱ نیز که تاکنون از آن سخن نگفته‌ام، اساسی و مهم بوده است.

ژرار ژوله: آن تحسین‌ها و ستایش‌ها با این همه کمی نیش دار است. به گفته‌ی هابرماس، شما «لحظه‌ای را که در آن عقل دوشاخه شد» استادانه توصیف کرده‌اید. این دوشاخه‌گی منحصر به فرد بوده و یک بار روی داده است، آن هم در لحظه‌ای که عقل به سمت عقلانیت تکنیکی و نوعی خود-فروگاهی^۲ و خود-محدودسازی^۳ چرخش می‌کند. این دوشاخه‌گی هرچند نوعی تقسیم‌شدگی نیز باشد، فقط و فقط یک بار در تاریخ روی داده و دو عرصه‌ای را

۱. Gaston Bachelard (۱۸۸۴-۱۹۶۲)، فیلسوف فرانسوی که روی شرایط شناخت علمی کار می‌کرد و معتقد بود پیشرفت علم تنها در صورت چیرگی بر موانع شناخت‌شناسانه امکان‌پذیر است. -م.

2. autoréduction

3. autolimitation

که از زمان کانت بدین سو با آن‌ها آشناییم از هم جدا کرده است. چنین تحلیلی از دوشاخه‌گی تحلیلی کانتی است: از یک سو دانش فاهمه وجود دارد و از سوی دیگر دانش عقل، از یک سو عقل تکنیکی وجود دارد و از سوی دیگر عقل اخلاقی. ما برای داوری در مورد این دوشاخه‌گی، آشکارا از دیدگاه عقل عملی یعنی از دیدگاه عقل اخلاقی- عملی به آن نگاه می‌کنیم. پس یک دوشاخه‌گی واحد و جدایی میان تکنیک و عمل هنوز هم بر کل تاریخ اندیشه‌های آلمانی مسلط است؛ و همان‌گونه که شما کمی پیش گفتید، همین منت است که از پرسش «روشنگری چیست؟» مشتق می‌شود. بنابراین به نظر من آن تحسین و ستایش از شما، رویکردتان به تاریخ اندیشه‌ها را محدود می‌کند و فرو می‌کاهد. میشل فوکو: درست است. من نه از یک دوشاخه‌گی [یگانه‌ی] عقل بلکه از دوشاخه‌گی چندگانه و بی‌وقفه، یعنی از نوعی شاخه‌شاخه‌شدگی فراوان سخن می‌گویم و از لحظه‌ای سخن نمی‌گویم که در آن عقل به عقل تکنیکی بدل می‌شود. برای مثال، هم‌اکنون در حال مطالعه روی مسئله‌ی تکنیک‌های خود^۱ در عهد یونان و روم باستان هستم، یعنی مطالعه‌ی این‌که چگونه انسان و زندگی انسانی و «خود» ابژدی شماری از تخته‌ها^۲ بوده‌اند، تخته‌هایی که از حیث عقلانیت سفت و سخت‌شان کاملاً با تکنیک تولید قابل قیاس‌اند.

ژرار روله: اما بدون دربرگرفتن کل جامعه.

میشل فوکو: بدون دربرگرفتن کل جامعه. و آن‌چه موجب توسعه‌ی تخته‌ی «خود» شد، یعنی هر آن‌چه امکان توسعه‌ی تکنولوژی [اداره‌ی] «خود» را فراهم آورد پدیده‌ای تاریخی است که به عقیده‌ی من می‌توان آن را کاملاً تحلیل و مکان‌یابی کرد و این پدیده دوشاخه‌گی عقل نیست. این پدیده در آن کثرت شاخه‌ها و شاخه‌شاخه‌شدگی‌ها و گسست‌ها و شکاف‌ها، رویداد و اپیزودی مهم با نتیجه‌هایی قابل ملاحظه بوده است، اما نه پدیده‌ای یگانه.

1. techniques de soi

۲. tekhnai، تکنیک، فن...م.

ژرار ژوله: اما همین که پدیده‌ی خود - انحطاطی^۱ عقل را پدیده‌ای منحصر به فرد و یگانه ندانیم که یک‌بار در تاریخ و در لحظه‌ای که عقل چیزی اساسی و جوهری را از دست داده روی داده باشد (همان‌گونه که همراه با وبر باید چنین گفت)، آیا شما می‌خواهید بگویید که در کارتان به دنبال احیای نوعی عقل غنی‌تر هستید و برای مثال در روش شما به‌طور ضمنی ایده‌ی دیگری از عقل و پروژه‌ی دیگری از عقلانیت غیر از عقلانیتی که امروز به آن دست یافته‌ایم وجود دارد؟

میشل فوکو: بله، اما فکر نمی‌کنم که نوعی عمل بنیانگذارانه وجود داشته باشد که جوهر عقل را کشف یا تأسیس کرده باشد و سپس فلان رویداد توانسته باشد عقل را از این عمل بنیانگذارانه منحرف کند (و شاید در همین جاست که بار دیگر تلاش می‌کنم خود را از پدیدارشناسی که افق آغاز حرکت من بود جدا کنم)؛ به نظر من نوعی خود - آفرینی^۲ عقل وجود دارد و از همین رو تلاش کرده‌ام شکل‌های عقلانیت را تحلیل کنم: بنیان‌گذاری‌های متفاوت، آفرینش‌های متفاوت و تغییرهای متفاوتی که از رهگذر آن‌ها، عقلانیت‌ها یکدیگر را تولید می‌کنند و در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند و یکدیگر را پس می‌زنند، بی‌آن‌که بر مبنای آن‌ها بتوان لحظه‌ای را تعیین کرد که عقل پروژه‌ی بنیادین‌اش را از دست داده باشد، یا حتا لحظه‌ای را تعیین کرد که گذاری از عقلانیت به عقل‌گریزی انجام گرفته باشد. اگر بخواهم خیلی خیلی خلاصه بگویم، آن‌چه در دهه‌ی شصت می‌خواستم انجام دهم عبارت بود از عزیمت از درون‌مایه‌ی پدیدارشناختی که بر مبنای آن نوعی بنیان و پروژه‌ی اساسی عقل وجود داشت (پروژه‌ای که به دلیل فراموشی از آن دور شده‌ایم و هم اکنون باید به آن بازگردیم) و نیز عزیمت از درون‌مایه‌ی مارکسیستی یا لوکاسچی که بر مبنای آن نوعی عقلانیت وجود داشت که عالی‌ترین شکل خود عقل بود اما شماری از شرایط اجتماعی (کاپیتالیسم یا به عبارت دقیق‌تر، گذار از شکلی از کاپیتالیسم به شکل دیگری از کاپیتالیسم) بحرانی را در این عقلانیت موجب شدند، یعنی نوعی فراموشی و

1. Autoperversion

2. Auto création

ساختارگرایی و پسا ساختارگرایی ۱۲۳

سقوط در عقل ناباوری را موجب شدند. این دو درون‌مایه که به شیوه‌ای بسیار خلاصه و بسیار ناقص ارائه کردم دو الگوی بزرگی بودند که من کوشیدم از آن‌ها متمایز شوم.

ژرار ژوله: براساس این الگوها، یا یک دو شاخه‌گی یگانه و واحد وجود دارد و یا فراموشی در لحظه‌ای معین و پس از مصادره‌ی عقل توسط یک طبقه. بنابراین، جنبش‌های رهایی‌بخش در تاریخ نه تنها بازپس‌گرفتن آنچه ضبط شده و مصادره‌ی آن به شیوه‌ای دیگر است، بلکه برعکس، پس دادن تمام حقیقت عقل به عقل و دادن جایگاه یک علم کاملاً جهان‌شمول به آن است. همان‌گونه که با وضوح کامل در آثارتان نوشته‌اید، روشن است که در کار شما پروژه‌ی یک علم نوین یا یک علم گسترده‌تر دیده نمی‌شود.

میشل فوکو: به هیچ‌رو.

ژرار ژوله: اما شما نشان می‌دهید که هر بار نوعی از عقلانیت تأیید می‌شود این کار با نوعی بُرش انجام می‌گیرد، یعنی با طرد یا متمایز کردن، با کشیدن مرزی میان خود و دیگری، آیا شما در پروژه‌تان می‌خواهید از این دیگری اعاده‌ی حقوق کنید؟ و برای مثال، با گوش دادن به سکوت یک دیوانه فکر می‌کنید که در این سکوت زبانی وجود دارد که می‌تواند در مورد شرایط آفرینش آثار گویا باشد؟

میشل فوکو: بله، با حرکت از این چهارچوب کلی که هم اینک به آن اشاره کردم نکته‌ی جالب برای من دقیقاً شکل‌های عقلانیتی بود که سوژه‌ی انسانی آن‌ها را در مورد خودش به کار می‌گرفت. در حالی که در فرانسه مورخان علم در اساس به مسئله‌ی شکل‌گیری ابژه‌ی علمی توجه داشتند، اما پرسشی که من برای خودم طرح کردم این بود که چه می‌شود که سوژه‌ی انسانی خودش را به منزله‌ی ابژه‌ی دانشی ممکن قرار می‌دهد و این امر از طریق چه شکل‌هایی از عقلانیت و چه شرایط تاریخی و سرانجام به چه بهایی انجام می‌گیرد؟ پرسش من این است: سوژه به چه بهایی می‌تواند حقیقت را در مورد خود بگوید؟ سوژه به چه بهایی

می تواند حقیقت را در مورد خود در مقام یک دیوانه بگوید؟ به بهای ساختن دیوانه به منزله‌ی «دیگری» مطلق، و با پرداخت نه تنها این بهای نظری بلکه هم چنین با پرداخت بهای نهادی و حتا بهای اقتصادی که سازمان روان پزشکی امکان تعیین آن را می دهد. مجموعه‌ای از چیزهای در هم بافته و رده بندی شده که بازی نهادینه، مناسبات طبقه ها، درگیری های حرفه ای، وجه های دانش و سرانجام تمام تاریخ و سوژه و عقلی وارد شده در این تاریخ را در آن می یابید. این همان چیزی است که من سعی کردم بازسازی کنم. شاید این پروژه ای کاملاً دیوانه وار و بسیار پیچیده باشد که من فقط توانستم برخی از لحظه ها و برخی از نقطه های خاص آن را هم چون این مسئله که سوژه ی دیوانه چیست آشکار کنم: چگونه می توان حقیقت را در مورد سوژه ی بیمار گفت؟ چگونه می توان حقیقت را در مورد سوژه ی دیوانه گفت؟ این ها پرسش های دو کتاب نخستین من بود. پرسش من در کلمه ها و چیزها^۱ این بود: به چه بهایی می توان از سوژه ی سخن گو، سوژه ی کارورز و سوژه ی زنده مسئله ساخت^۲ و آن را تحلیل کرد. از همین رو است که من تلاش کردم تولد دستور زبان، تولد دستور زبان عمومی، تولد تاریخ طبیعی و تولد اقتصاد را تحلیل کنم. به علاوه، من همین نوع پرسش ها را در مورد مجرم و نظام تنبیهی طرح کردم: چگونه می توان حقیقت را در مورد خویشتن در مقام یک سوژه ی مجرم گفت؟ و این همان کاری است که من در مورد جنسیت با دامنه ای بسیار گسترده تر انجام می دهم: چگونه و به چه بهایی سوژه در مقام سوژه ی لذت جنسی می تواند حقیقت را در مورد خود بگوید؟

ژرار ژوله: [یعنی] بر اساس رابطه ی سوژه با آنچه هر بار از طریق ساختن یک زبان یا یک دانش هست.

میشل فوکو: این تحلیلی است از روابط میان شکل های بازتابندگی^۳ (رابطه ی خود با خود)، و در نتیجه، تحلیل روابط این شکل های بازتابندگی با گفتمان

1. *Les Mot et les Choses*

2. *problematiser*

3. *réflexivité*

حقیقت و شکل‌های عقلانیت و اثرهای دانش.

ژرار ژوله: اما به هیچ‌رو، نبش قبر یک عنصر دیرینه^۱ی پیشاتاریخی به وسیله‌ی دیرینه‌شناسی^۲ مد نظر نیست (شما کمی بعد خواهید دید که چرا من این پرسش را طرح کردم، پرسشی که رابطه‌ای کاملاً مستقیم با برخی از قرائت‌ها در آلمان از جریان فرانسوی به اصطلاح «نیچه‌ای» دارد).

میشل فوکو: نه، به هیچ‌رو، به هیچ‌رو. دلیل کاربرد واژه‌ی دیرینه‌شناسی که اکنون دیگر به کار نمی‌برم آن بود که بگویم نوع تحلیل من، تحلیلی جابه‌جاشده است، جابه‌جاشده نه در زمان بلکه براساس سطحی که این تحلیل در آن جا می‌گیرد. مسئله‌ی من مطالعه‌ی تاریخ اندیشه‌ها در تحول‌شان نیست بلکه بیش‌تر بررسی این نکته است که چگونه در زیر ایده‌ها، فلان ابژه توانست به منزله‌ی ابژه‌ی ممکن شناخت ظاهر شود. برای مثال چرا دیوانگی در برهه‌ای معین بدل شد به ابژه‌ی شناخت، ابژه‌ای متناسب با نوع معینی از شناخت. من با به کاربردن واژه‌ی «دیرینه‌شناسی» به جای «تاریخ» قصد داشتم جابه‌جایی ایده‌ها را در مورد دیوانگی و ساختن دیوانگی به منزله‌ی ابژه نشان دهم.

ژرار ژوله: پرسش من از آن رو بود که این روزها به بهانه‌ی توسلِ جناح راست نو آلمان به نیچه، این گرایش وجود دارد که کم‌وبیش همه را با یک چوب برانند و نیچه‌گرایی فرانسوی را اگر اصلاً چنین نیچه‌گرایی‌یی وجود داشته باشد (به نظرم می‌رسد که شما کمی پیش تأیید کردید که نیچه نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کرده بود) از همان قماش بدانند. در اصل، هدف از این یک کاسه کردن دوباره‌ی جبهه‌های یک مبارزه‌ی طبقاتی نظری است که امروزه به سختی می‌توان از آن سراغ گرفت.

میشل فوکو: به عقیده‌ی من، یک نوع نیچه‌گرایی وجود ندارد و نمی‌توان گفت که نوعی نیچه‌گرایی راستین وجود دارد یا نیچه‌گرایی ما راستین‌تر از نیچه‌گرایی

1. un archaïque

2. archéologie

دیگران است؛ اما به نظر من هیچ رابطه‌ای میان کسانی که بیش از بیست و پنج سال پیش در نیچه راهی برای تغییرِ افق فلسفی تحت سیطره‌ی پدیدارشناسی و مارکسیسم یافتند و کسانی که امروز از نیچه‌گرایی استفاده می‌کنند وجود ندارد. مثلاً دلوژ کتابی عالی در مورد نیچه نوشته است و در بقیه‌ی آثارش نیز حضور نیچه محسوس است اما این کار بدون هرگونه ارجاع پر سروصدا و بدون هرگونه تلاشی برای عَلم کردنِ پرچم نیچه به منظور تأثیرهایی سخن‌ورانه یا سیاسی انجام گرفته است. نکته‌ی جالب این است که کسی هم‌چون دلوژ نیچه را صرفاً جدی گرفت و جداً جدی گرفت، و این همان کاری است که من هم خواستم انجام دهم: از نیچه چه استفاده‌ی جدی می‌توان کرد؟ من درس‌هایی در مورد نیچه داده‌ام اما بسیار کم درباره‌ی او نوشته‌ام. تنها تجلیل و ستایش کمی پر سروصدای من از نیچه آن بود که عنوان نخستین جلد از کتاب تاریخ جنسیت را اراده به دانستن^۱ گذاشتم.

ژرار ژوله: در مورد اراده به دانستن، فکر می‌کنم که از خلال گفته‌های کمی پیش شما به‌خوبی می‌توان دید که این اراده همواره نوعی رابطه یا نسبت بوده است، به تصور من شما از این دو واژه یعنی رابطه و نسبت به دلیل نشان‌داشتن از هگل‌گرایی اکراه دارید. شاید همان‌گونه که نیچه می‌گوید باید گفت «ارزیابی»، شیوه‌ی ارزیابی حقیقت، شیوه‌ی فعلیت‌یافتن نیرو که به منزله‌ی عنصری دیرین یا بنیانی آغازین یا اولیه وجود ندارد، و در نتیجه [باید گفت] رابطه‌ی نیروها و شاید پیشاپیش رابطه‌ی قدرت در عملی تأسیس هر دانشی؟

میشل فوکو: نه، من این را نمی‌گویم و این بیش از حد پیچیده است. مسئله‌ی من رابطه‌ی خود با خود و رابطه‌ی گفتن حقیقت است. رابطه‌ی من با نیچه یعنی دین من به او بیش‌تر به متن‌های سال‌های ۱۸۸۰ نیچه برمی‌گردد، یعنی زمانی که پرسش درباره‌ی حقیقت و تاریخ حقیقت و اراده به حقیقت برای او محوری بود. نمی‌دانم شما خبر دارید یا نه، اما نخستین متنی که سارتر وقتی دانشجویی جوان

1. *La Volonté de savoir*

بود نوشت متنی نیچه‌ای بود: افسانه‌ی حقیقت، متن کوتاهی که برای نخستین بار در حدود سال‌های سی در نشریه‌ای دبیرستانی چاپ شد.^۱ او از همین مسئله آغاز کرده بود. و بسیار عجیب این‌که روش او از تاریخ حقیقت به پدیدارشناسی رسید، حال آن‌که روش نسل بعد از او که ما به آن تعلق داریم، عزیمت از پدیدارشناسی به منظور بازگشت به همین پرسش درباره‌ی تاریخ حقیقت بود.

ژرار ژوله: فکر می‌کنم که ما در حال روشن کردن منظور شما از اراده به دانستن، یعنی این ارجاع به نیچه هستیم. به نظرم می‌رسد که شما کاملاً نوعی خویشاوندی را تا جایی با دلوز می‌پذیرید. آیا این خویشاوندی مفهوم دلوزی میل^۲ را هم دربرمی‌گیرد؟
میشل فوکو: نه ابداً.

ژرار ژوله: توضیح خواهم داد که چرا این پرسش را طرح کردم و شاید این توضیح پیش دستی بر پاسخ باشد. به نظرم می‌رسد که میل دلوزی که میلی است مولد، دقیقاً آن نوع بنیان‌آغازینی است که شروع به تولید شکل‌ها می‌کند. میشل فوکو: من نه می‌خواهم در این مورد موضعی بگیرم و نه بگویم که دلوز چه خواسته بگوید. افراد آن چیزی را می‌گویند که می‌خواهند بگویند یا می‌توانند بگویند. از لحظه‌ای که یک اندیشه درون سنتی فرهنگی شکل می‌گیرد، تثبیت می‌شود و هویت می‌پذیرد، کاملاً طبیعی است که این سنت فرهنگی آن را از آن خود کند، از آن آن‌چه خود می‌خواهد بسازد و آن را وادار به گفتن آن‌چه نگفته است بکند و بگوید که این فقط شکل دیگری از آن چیزی است که این سنت فرهنگی می‌خواسته بگوید. این بخشی از بازی فرهنگی است، اما آشکار است

1. J.-P. Sartre, *la légende de la vérité*.

این متن در سال ۱۹۲۹ نوشته شد و بخشی از آن در آخرین شماره‌ی *Bifur*، شماره‌ی ۸ ژوئن ۱۹۳۱، ص ۷۷-۹۶ به چاپ رسید.

2. *désir*

که رابطه‌ی من با دلوز نمی‌تواند این چنین باشد و در نتیجه من آنچه را او خواسته بگوید نخواهم گفت. با این همه به نظرم می‌رسد که مسئله‌ی او دست کم تا مدت‌ها، طرح مسئله‌ی میل بوده است؛ و احتمالاً در نظریه‌ی میل است که اثرهای رابطه با نیچه در او دیده می‌شود، حال آن‌که مسئله‌ی من همواره عبارت بوده است از حقیقت، گفتن حقیقت، *Wahr-Sagen* (آنچه گفتن حقیقت است) و رابطه‌ی گفتن حقیقت با شکل‌های بازتابندگی، یعنی بازتابندگی خود بر خود.

ژرار ژوله: بله. اما به نظرم می‌رسد که نیچه به تمایزی بنیادین میان اراده به دانستن و اراده به قدرت قائل نیست.

میشل فوکو: من فکر می‌کنم که نوعی جابه‌جایی کاملاً محسوس در متن‌های نیچه وجود دارد، جابه‌جایی از متن‌هایی که روی هم رفته پرسش اراده به دانستن در آن‌ها غالب است به متن‌هایی که اراده به قدرت در آن‌ها غالب است. اما نمی‌خواهم وارد این بحث شوم آن هم به این دلیل بسیار ساده که سال‌ها است نیچه را بازخوانی نکرده‌ام.

ژرار ژوله: به نظرم روشن کردن این نکته کاملاً مهم آمد، آن هم به دلیل التقاطی که ویژگی دریافت این مسئله چه در خارج از فرانسه و چه در فرانسه است. میشل فوکو: در هر حال می‌توانم بگویم که رابطه‌ی من با نیچه رابطه‌ای تاریخی نبوده است؛ خود تاریخ اندیشه‌ی نیچه به آن اندازه توجه مرا جلب نکرد که آن نوع مبارزه‌طلبی که سال‌ها پیش به هنگام خواندن نیچه برای نخستین بار احساس کردم جلب کرد؛ دانشجویی که در سنت بزرگ و قدیمی دانشگاهی، یعنی دکارت، کانت، هگل و هوسرل آموزش دیده است، وقتی دانش شاد یا سپیده‌دمان را باز می‌کند و با این متن‌های کم‌ویش طنزآمیز و غریب و گستاخانه روبه‌رو می‌شود، به خود می‌گوید: من آن کاری را که دوستان و همکلاسی‌ها و استادان‌ام می‌کنند نخواهم کرد و از کنار قضیه با بی‌اعتنایی و به سادگی نمی‌گذرم. بیش‌ترین نیرو و توان فلسفی و اثرهای بالفعل فلسفی‌یی که می‌توان از این متن‌ها استخراج کرد کدام‌اند؟ مبارزه‌طلبی نیچه برای من همین بود.

۱۲۹ ساختارگرایی و پسا ساختارگرایی

ژرار ژوله: به نظر می‌رسد که در دریافت کنونی، التقاط دیگری وجود دارد که پسامدرنیته است و تعداد بی‌شماری به آن استناد می‌کنند، و در آلمان نیز این اصطلاح از آن زمان که هابرماس آن را برای نقد این جریان در تمام جنبه‌هایش به کار گرفت نقشی خاص یافته است...

میشل فوکو: چه چیزی را پسامدرنیته می‌نامند؟ من در جریان نیستم.

ژرار ژوله: ... از یک سو جامعه‌شناسی آمریکای شمالی (دی. پل^۱) و از سوی دیگر آن‌چه پسامدرنیته در هنر می‌خوانند و مستلزم تعریف دیگری است (شاید بازگشت به نوعی شکل‌گرایی)؛ و سرانجام آن‌چه هابرماس در این مورد می‌گوید و اصطلاح پسامدرنیته را به جریان فرانسوی و به سنتی نسبت می‌دهد که در نوشته‌ی خود درباره‌ی پسامدرنیته آن را «جریانی از باتای تا دریدا، با گذر از فوکو» می‌خواند. این موضوعی مهم در آلمان است چون تأمل درباره‌ی مدرنیته از دیرباز و از زمان ماکس وبر وجود داشته است. حال پسامدرنیته از جنبه‌ی مورد نظر ما در این جا و در این پدیده که دست‌کم شامل سه چیز است چه می‌تواند باشد؟ پسامدرنیته خصوصاً ایده‌ای است که نزد لیوتار می‌یابیم و برطبق آن مدرنیته و عقل «روایت اعظم»ی است که سرانجام با نوعی بیداری شفاف‌بخش از آن رها می‌شویم؛ پسامدرنیته می‌تواند نوعی فروپاشی عقل، یا به عبارتی سکیزوفرنی دلوزی باشد؛ در هر حال، گویا پسامدرنیته نشان‌دهنده‌ی آن است که عقل در تاریخ فقط روایتی در میان روایت‌های دیگر بوده است، البته روایتی اعظم، اما روایتی در میان روایت‌های دیگر که امروز می‌توان روایت‌های دیگری را جایگزین آن کرد. به نظر می‌رسد که عقل در واژگان شما شکلی از اراده به دانستن است. آیا می‌پذیرید که جریانی در این مورد وجود دارد و آیا شما خود را در این جریان جا می‌دهید و به چه نحو؟

میشل فوکو: باید بگویم که برای پاسخ دادن بسیار سردرگم هستم. نخست به این

۱. Daniel Bell (متولد ۱۹۱۹)، نظریه‌پرداز آمریکایی در علوم سیاسی که یکی از مشهورترین کتاب‌هایش به سوی جامعه‌ی پسا صنعتی (۱۹۷۴) نام دارد. -م.

دلیل که هرگز به درستی نفهمیدم که در فرانسه معنایی که به واژه‌ی مدرنیته می‌دهند چیست؛ معنایی را که بودلر به این واژه می‌دهد می‌فهمم اما به نظر می‌رسد که بعدها این معنا تقریباً از دست رفت.^۱ من نمی‌دانم که آلمانی‌ها چه معنایی به مدرنیته می‌دهند. می‌دانم که آمریکایی‌ها قصد داشتند سمیناری را با حضور هابرماس و من برگزار کنند و می‌دانم که هابرماس مدرنیته را به عنوان موضوع پیشنهاد کرد. من احساس سردرگمی می‌کنم زیرا به درستی نمی‌فهمم که معنای این واژه چیست و حتا نمی‌دانم که چه نوع مسائلی در این واژه مورد نظر است (خود واژه چندان مهم نیست همواره می‌توان از برچسبی دل‌بخواهی استفاده کرد) یا چه نوع مسائلی در میان کسانی که پسامدرن خوانده می‌شوند مشترک است. من به وضوح می‌دانم که در پس آن چه ساختارگرایی نامیده شد، مسئله‌ای معین وجود داشت که در کل مسئله‌ی سوژه و تغییر و اصلاح آن بود، اما به همان وضوح نمی‌دانم که نزد کسانی که پسامدرن یا پساساختارگرا نامیده می‌شوند چه نوع مسائلی مشترک است.

ژرار ژوله: بدیهی است که ارجاع به مدرنیته یا تقابل با آن نه تنها دو پهلوی بلکه محدودکننده‌ی مدرنیته نیز هست. دست‌کم سه تعریف از مدرنیته موجود است: تعریفی تاریخ‌نگارانه، [مانند] تعریف وبر، تعریف آدورنو و تعریف بودلری والتر بنیامین که شما به این آخری اشاره کردید.^۲ پس دست‌کم سه ارجاع وجود دارد. ارجاعی که به نظر می‌رسد هابرماس برخلاف آدورنو، آن را ترجیح می‌دهد سنت عقل است، یعنی تعریف وبری از مدرنیته. در ارتباط با همین تعریف است که هابرماس پسامدرنیته را زوال و فروپاشی عقل می‌داند و خود را مجاز می‌داند که بگوید یکی از شکل‌های پسامدرنیته که با تعریف وبری از مدرنیته مرتبط

۱. شارل بودلر (۱۸۶۷-۱۸۲۱)، شاعر و منتقد فرانسوی، نخستین کسی بود که اصطلاح «مدرنیته» را در مقاله‌ی خود به نام «نقاش زندگی جدید» (۱۸۶۳) به کار برد. منظور او از این اصطلاح به طور خیلی خلاصه، امروزی و به روز بودن است.

2. W. Benjamin, «über einige Motive bei Baudelaire», *Zeitschrift für Sozialforschung*, n° VIII, 1939, pp. 50-89.

۱۳۱ ساختارگرایی و پسا ساختارگرایی

است جریانانی است که عقل را در واقع شکلی در میان شکل‌های دیگر اراده به دانستن می‌داند و عقل را روایتی اعظم می‌داند اما روایتی در میان روایت‌های دیگر...

میشل فوکو: این موضوع مسئله‌ی من نیست زیرا من ابدأً این‌همانی^۱ عقل با مجموعه شکل‌های عقلانیت را نمی‌پذیرم، شکل‌هایی که در برهه‌ای معین از دوران ما و همین اواخر توانستند شکل‌های غالب در انواع دانش و شکل‌های تکنیک و شیوه‌های حکومت یا استیلا، یعنی در عرصه‌های کاربردهای اصلی عقلانیت باشند. مسئله‌ی هنر را که مسئله‌ای پیچیده است کنار می‌گذارم. برای من، هیچ شکل معینی از عقلانیت عقل نیست. بنابراین نمی‌فهمم چرا می‌گویند که شکل‌های عقلانیت مسلط و غالب در آن سه بخش یاد شده همگی در حال زوال و ناپیدی است. من چنین ناپدیدشدن‌هایی را نمی‌بینم بلکه دگرگونی‌های بسیار را می‌بینم و نمی‌دانم که چرا این دگرگونی را زوال عقل می‌خوانند؛ شکل‌های دیگر عقلانیت بی‌وقفه خلق می‌شوند؛ پس این گزاره که عقل روایتی است طولانی که اینک به پایان رسیده و روایت دیگری آغاز می‌شود، گزاره‌ای بی‌معنا است.

ژرار ژوله: باید بگوییم که عرصه به روی انبوهی از شکل‌های روایت باز است. میشل فوکو: به عقیده من، ما در این جا با یکی از شکل‌ها و شاید باید گفت با یکی از زیان‌بارترین عادت‌های اندیشه‌ی معاصر و شاید اندیشه‌ی مدرن و در هر حال اندیشه‌ی پساهاگلی روبه‌روئیم: تحلیل لحظه‌ی حاضر به منزله‌ی لحظه‌ای که گویی در تاریخ دقیقاً لحظه‌ی گسست یا اوج یا انجام و یا لحظه‌ی سپیده‌دم نوظهور است. آن طمطراق و آب و تاب هر گوینده‌ی گفتمان فلسفی در بازتاب لحظه‌ی خاص خودش به نظر من نشانه‌ی بیماری است؛ و این گفته‌ی من از آن رو موثق‌تر است که خودم چنین کاری را کرده‌ام و نزد کسی هم چون نیچه نیز همین کار را بی‌وقفه یا دست کم به شیوه‌ای کاملاً مصرانه می‌بینیم. به نظر من باید

1. identification

با فروتنی به خود گفت که لحظه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم آن یگانه لحظه‌ی بنیادین یا انفجاری تاریخ نیست که در آن همه چیز به پایان می‌رسد و همه چیز از نو آغاز می‌شود؛ و در عین حال با فروتنی و حتا بدون این آب و تاب به خود گفت که لحظه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم لحظه‌ای بسیار جالب توجه است و باید تحلیل شود و در واقع باید این پرسش را برای خودمان طرح کنیم که «اکنون» چیست؟ از خودم می‌پرسم که درست از زمان پرسش کانتی «دوشنگری چیست؟»، آیا یکی از نقش‌های مهم اندیشه‌ی فلسفی این نیست که بگوید اکنون چیست و «ما اکنون» چیستیم. اما خودمان را به دست این ساده‌انگاری کم‌ویش درشت‌نمایانه و نمایشی نسپاریم که می‌گوید لحظه‌ای که در آن هستیم اگر سیاهی شب است، لحظه‌ی عظیم‌ترین تباهی و نیستی است و اگر روشنایی روز است که لحظه‌ی پیروزی خورشید است و الا آخر. نه، این هم روزی است همانند روزهای دیگر، یا به عبارت دقیق‌تر، روزی است که هرگز کاملاً همانند روزهای دیگر نیست.

ژرار ژوله: گفته‌های شما انبوهی از پرسش‌ها را طرح می‌کند که در هر حال خودتان نیز طرح کردید: اکنون چیست؟ با این همه آیا ویژگی این دوره قطعه‌قطعه‌شدنی^۱ عظیم‌تر از سایر دوره‌ها و نوعی «قلمروزدایی»^۲ و سکیزوفرونی نیست؟ (بی‌آن‌که لازم باشد در مورد این واژه‌ها موضع‌گیری کنید). میشل فوکو: نکته‌ای که می‌خواهم درباره‌ی این کارکرد تشخیص‌چیستی «اکنون» اضافه کنم این است که این تشخیص فقط مشخص کردن آن‌چه هستیم نیست، بلکه با دنبال کردن خطوط شکنندگی «اکنون»، باید بفهمیم که به چه نحو و چگونه آن‌چه هست دیگر نمی‌تواند آن‌چه هست باشد. و به همین معنا است که باید توصیف را همواره مطابق با این نوع گسستگی بالقوه^۳ انجام داد، گسستگی‌یی که فضای آزادی را به منزله‌ی فضای آزادی عینی،

1. morcellement

2. "déterritorialisation"

3. fracture virtuelle

یعنی فضای دگرگونی ممکن باز می‌کند.

ژرار ژوله: آیا کار روشنفکر که مسلماً کاری عملی است، روی همین نقطه‌های گسستگی انجام می‌گیرد؟

میشل فوکو: من این طور فکر می‌کنم. و می‌توانم بگویم که کار روشنفکر به یک معنا عبارت است از گفتن آن‌چه هست و نمایاندن آن به منزله‌ی آن‌چه می‌تواند نباشد یا آن‌چه می‌تواند آن‌گونه که هست نباشد. و از همین رو است که این نشان دادن و توصیف کردن امر واقع هرگز دارای ارزشی تجویزی به صورت «چون چنین است چنان خواهد شد» نیست و نیز از همین رو است که به نظر می‌رسد رو آوردن به تاریخ (که یکی از رویدادهای بزرگ اندیشه‌ی فلسفی فرانسه دست کم از حدود بیست سال پیش بدین سو است) از آن رو اهمیت می‌یابد که تاریخ نشان می‌دهد آن‌چه هست همواره نبوده است، یعنی چیزهایی که به نظر ما بدیهی‌ترین چیزها می‌رسند همواره در بستر تلاقی‌ها و اتفاق‌ها و در طول تاریخی ناپایدار و گذرا شکل گرفته‌اند. کاملاً می‌توان تاریخ آن‌چه عقل به منزله‌ی ضرورت خود می‌بیند یا تاریخ آن‌چه شکل‌های مختلف عقلانیت به منزله‌ی ضرورت‌شان ارائه می‌دهند نوشت و شبکه‌های احتمال‌هایی را بازیافت که این ضرورت از آن‌ها سر بر آورده است؛ با این همه این بدان معنا نیست که این شکل‌های عقلانیت ناعقلانی بوده‌اند، بلکه به معنای آن است که این شکل‌های عقلانیت بر پایه‌ی عملی انسانی و تاریخ انسانی استوارند و از آن‌جا که این شکل‌ها ساخته شده‌اند به شرط دانستن چگونگی ساخته شدن‌شان، می‌توانیم آن‌ها را تجزیه کنیم.

ژرار ژوله: این کار روی گسستگی‌ها که هم کاری توصیفی و هم کاری عملی است، یک کار میدانی است.

میشل فوکو: شاید کاری میدانی باشد و شاید هم کاری باشد که بر مبنای پرسش‌هایی که میدان طرح می‌کند در تحلیل تاریخی به گذشته‌ی دور بازگردد.

۱۳۴ ایران: روح یک جهان بی روح

ژرار ژوله: آیا کار روی مکان گسستگی‌ها، یعنی کار میدانی همان چیزی است که شما خُرده فیزیک قدرت یا تحلیل قدرت می‌نامید؟
میشل فوکو: تا حدودی همین طور است. آن شکل‌هایی از عقلانیت که در فرایند استیلا به کار بسته می‌شوند به نظرم فی‌نفسه شایسته‌ی تحلیل آمدند، چون از شکل‌های دیگر قدرت که برای مثال در دانش یا تکنیک به کار بسته شده‌اند جدا نیستند. برعکس، نوعی مبادله، انتقال‌ها، جابه‌جایی‌ها و تداخل‌ها وجود دارد، اما تأکید می‌کنم که به نظر من نشان دادن یک شکل واحد و یکسان از عقلانیت در این سه عرصه امکان‌پذیر نیست و ما همان انواع عقلانیت را اما به گونه‌ای جابه‌جاشده باز می‌یابیم که پیوندی فشرده و متکثر اما ناهم‌ساخت^۱ با یکدیگر دارند.

ژرار ژوله: در هر دورانی یا در دورانی خاص؟
میشل فوکو: قانونی کلی وجود ندارد که بگوید مناسبات میان عقلانیت‌ها و روش‌های به کاررفته‌ی استیلا چه نوع مناسباتی‌اند.

ژرار ژوله: این پرسش را به دلیل شاکله‌ای مطرح کردم که در شماری از نقدهایی که از شما شده است دیده می‌شود. از آن جمله این که شما از لحظه‌ای خاص سخن می‌گویید و روی برهه‌ای تأمل می‌کنید که (برای مثال نقد بودریار این است) قدرت «به دلیل پراکندگی، غیرقابل ردیابی» شده است^۲؛ و در اصل، رویکرد خُرده فیزیک قدرت همین پراکندگی غیرقابل ردیابی و همین کثرت ضروری را بازتاب می‌دهد. به همین ترتیب، یک آلمانی به نام الکساندر شوبرت از دیدگاهی دیگر می‌گوید که شما از برهه‌ای سخن می‌گویید که کاپیتالیسم سوژه را آن‌چنان تجزیه کرده است که می‌توان پذیرفت سوژه هرگز چیزی جز کثرتی از موقعیت‌ها نبوده است^۳.

1. pas isomorphisme

2. J. Baudrillard, *Oublier Foucault*, Paris, Galilé, 1977.

3. A. Schubert, *Die Decodierung des Menschen*, Francfort, focus Verlag, 1981.

۱۳۵ ساختارگرایی و پسا ساختارگرایی

میشل فوکو: تمایل دارم ابتدا به دو سه موضوعی که آغاز کرده بودم بپردازم و آن گاه بی‌درنگ به پرسش شما باز می‌گردم. نخست این‌که من با مطالعه‌ی عقلانیت استیلاها می‌کوشم که هم‌پیوندی‌هایی^۱ را تبیین کنم که هم‌ساخت نیستند. دوم این‌که وقتی از مناسبات قدرت و از شکل‌های عقلانیت قادر به اداره و تنظیم این مناسبات صحبت می‌کنم، به قدرت اعظمی^۲ ارجاع نمی‌کنم که بر کل پیکر اجتماع حاکم باشد و عقلانیت‌اش را بر آن تحمیل کند. در واقع، این‌ها مناسبات قدرتی متکثر و با شکل‌های مختلف‌اند که می‌توانند در مناسبات خانواده، در درون یک نهاد و اداره و میان طبقه‌ی مسلط و طبقه‌ی تحت سلطه عمل کنند، مناسبات قدرتی دارای شکل‌های خاصی از عقلانیت که میان آن‌ها مشترک است. این یک حوزه‌ی تحلیل است و نه ارجاع به مرجعی یگانه و واحد. سوم این‌که گرچه من این مناسبات قدرت را مطالعه می‌کنم اما به هیچ‌رو نظریه‌ی قدرت نمی‌سازم، بلکه چون مسئله‌ی من دانستن این است که چگونه بازتابندگی سوژه و گفتمان حقیقت با یکدیگر مرتبط‌اند و «چگونه سوژه می‌تواند حقیقت را در مورد خودش بگوید؟»، به نظرم می‌رسد که مناسبات قدرت یکی از عنصرهای تعیین‌کننده در این رابطه‌ی مورد تحلیل من است. مثلاً در نخستین موردی که مطالعه کردم یعنی دیوانگی، این نکته واضح است. در واقع، از رهگذر شیوه‌ی معینی از استیلای گروهی بر گروهی دیگر بود که سوژه توانست حقیقت را در مورد دیوانگی‌اش که به صورت انواع «دیگری» نمایانده شده بگوید. پس من به هیچ‌رو نظریه پرداز قدرت نیستم. دست‌کم می‌توانم بگویم که قدرت به منزله‌ی پرسشی مستقل مورد توجه من نیست و اگر بارها مجبور شده‌ام از مسئله‌ی قدرت صحبت کنم از آن‌رو بوده است که به نظرم تحلیل سیاسی ارائه شده از پدیده‌های سیاسی ناتوان از گزارش پدیده‌های ظریف‌تر و جزئی‌تری بود که من به هنگام طرح پرسش گفتن حقیقت درباره‌ی «خود» مورد نظرم بود. اگر من حقیقت را در مورد خودم می‌گویم، همان‌گونه که اکنون چنین می‌کنم، از

1. interconnexions

۲. در متن اصلی این عبارت به صورت «Pouvoir» (با P بزرگ) آمده است. -م.

آن‌رو است که تا حدودی از طریق شماری از مناسبات قدرت که بر من اعمال می‌شوند و من بر دیگران اعمال می‌کنم، خودم را به منزله‌ی سوژه می‌سازم. این را گفتم تا روشن کنم که پرسش قدرت از دیدگاه من چه جایگاهی دارد. برای آن‌که به پرسش شما بازگردم باید اعتراف کنم که خوب نمی‌فهمم ایراد از چیست. من نظریه‌پردازی قدرت نمی‌کنم. من تاریخ شیوه‌ی استقرار بازتابندگی «خود» بر «خود» و گفتمان حقیقت مرتبط با آن در برهه‌ای معین را می‌نویسم. هنگامی که از نهادهای حبس در سده‌ی هجدهم سخن می‌گویم از مناسبات قدرت آن‌گونه که در آن زمان وجود داشتند سخن می‌گویم. بنابراین به هیچ‌رو آن ایراد را درک نمی‌کنم مگر آن‌که پروژه‌ای کاملاً متفاوت از پروژه‌ی خودم را به من نسبت دهند، پروژه‌ای که یا نظریه‌پردازی عمومی قدرت است و یا تحلیل قدرت آن‌گونه که اکنون هست. به هیچ‌رو! در واقع من روان‌پزشکی را آن‌گونه که اکنون هست در نظر می‌گیرم. من در خود عملکرد این نهاد، ظهور شماری از مسائل را می‌بینم که مرا به تاریخی نسبتاً دور با قدمت چندین سده ارجاع می‌دهند. من می‌کوشم تاریخ‌پردازی یا دیرینه‌شناسی کنم؛ تاریخ‌پردازی یا دیرینه‌شناسی شیوه‌ی گفتن حقیقت در مورد دیوانگی در سده‌ی هفدهم و هجدهم، و می‌خواهم این شیوه را آن‌گونه که در آن دوران بود نشان دهم. برای مثال در مورد مجرمان و نظام تنبیهی سرشت‌نمای نظام کیفری ما که در سده‌ی هجدهم شکل گرفت، همه‌ی شکل‌های قدرت را آن‌گونه که در سده‌ی هجدهم اعمال می‌شدند توصیف نکردم، بلکه به دنبال آن بودم که ببینم در شماری از نهادهای موجود در سده‌ی هجدهم که الگو قرار گرفتند چه شکل‌هایی از قدرت اعمال شدند و چگونه توانستند عمل کنند. بنابراین من هیچ جایی برای این گفته نمی‌بینم که اکنون دیگر قدرت آن‌گونه نیست.

ژرار ژوله: دو پرسش دیگر دارم که تا حدودی بی‌ارتباط‌اند اما با این حال به نظرم مهم می‌رسند. می‌توانیم با جایگاه روشنفکر شروع کنیم. در کل مشخص شد که تصور شما از کار و حتا عمل روشنفکر چیست، البته اگر برای او عملی را ضروری بدانیم. آیا آمادگی دارید که به‌طور بسیار کلی در مورد موقعیت فلسفی

۳۷ ساختارگرایی و پسا ساختارگرایی

در فرانسه صحبت کنید و برای مثال از این موضوع شروع کنیم که نقش روشنفکر دیگر این نیست که یک عقل جهان‌شمول را در تقابل با دولت قرار دهد و به مشروعیت دولت را تأمین کند. و آیا این امر ارتباطی با موقعیت کاملاً غریب و نگران‌کننده‌ای که امروز شاهد آن‌ایم دارد: نوعی توافق نظر کاملاً ضمنی و ناگفته میان روشنفکران نسبت به جریان چپ و در همان حال سکوت کامل اندیشه‌ی چپ که وسوسه می‌شویم در موردش بگوییم قدرت چپ را وادار به توسل با درون‌مایه‌های بسیار قدیمی مشروعیت می‌کند. کنگره‌ی حزب سوسیالیست اد، سال ۱۹۸۱ در ولانس با آن سخنان افراطی در مورد مبارزه‌ی طبقاتی و...

میشل فوکو: ... و گفته‌ی اخیر رئیس مجلس ملی با این مضمون که باید یک الگوی جدید فرهنگی مبتنی بر همبستگی و ایثار را جایگزین آن الگوی فرهنگی بورژوازی و خودپرستانه و فردگرا کنیم. زمانی که مارشال پتن در فرانسه به قدرت رسید، من سن زیادی نداشتم اما اینک در گفته‌ی این سوسیالیست همان چیزی را باز می‌یابم که در دوران کودکی در گوش‌ام زمزمه شده بود.

ژرار ژوله: بله، در اصل شاهد این نمایش بسیار شگفت‌انگیز از سوی قدرتی هستیم که محروم از پشتیبانی فکری، به درون‌مایه‌های کاملاً کهنه‌ی مشروعیت متوسل می‌شود. به نظر می‌رسد که جناح چپ به محض به قدرت رسیدن، حرفی برای گفتن در مورد این پشتیبانی فکری ندارد.

میشل فوکو: پرسش بسیار خوبی است. نخست یادآور می‌شوم که اگر چپ در فرانسه وجود دارد (منظور من از «چپ» در معنایی بسیار کلی است)، یعنی اگر کسانی هستند که خود را چپ می‌دانند، اگر کسانی هستند که به چپ رأی می‌دهند و در نتیجه اگر یک حزب بزرگ چپ وجود دارد (که حزب سوسیالیست را تشکیل داد)، به عقیده‌ی من تا حدود زیادی به علت وجود نوعی اندیشه‌ی چپ، تأمل چپ، تحلیل یا کثرتی از تحایل‌های انجام شده از سوی چپ و انتخاب‌هایی سیاسی است که چپ دست کم از سال ۱۹۶۰ بدین سو و بیرون از احزاب کرده است. بنابراین اگر چپ در فرانسه زنده است به یمن حزب کمونیست یا به یمن بخش فرانسوی اترناسیونال کارگری (S.F.I.O) که تا پیش از

۱۹۷۲ هنوز سرپا بود و مدت‌ها طول کشید تا جان دهد) نیست؛ بلکه از آن‌رو است که برای مثال طی جنگ الجزایر، یک اندیشه‌ی فوق‌العاده زنده‌ی چپ در بخش کاملی از زندگی فکری و در بخش‌هایی که به مسائل زندگی روزمره می‌پرداختند و در بخش‌هایی نظیر بخش‌های تحلیل اقتصادی و اجتماعی وجود داشت و این اندیشه برخلاف احزاب چپ که در همان برهه به دلایل مختلف بی‌اعتبار شدند، به حیات خود ادامه داد و نمرد.

ژرار ژوله: نه در آن برهه نمرد.

میشل فوکو: و می‌توان گفت که اگر چپ در طول پانزده سال (نخستین پانزده سال دوگلی‌گرایی و رژیم پس از آن) به حیات خود ادامه داد به یمن تمام این کارها بود. دوم باید به این نکته اشاره کنم که حزب سوسیالیست تا حدود زیادی به این دلیل با استقبال روبه‌رو شد که به روی این رویکردها و مسائل و پرسش‌های جدید نسبتاً باز بود و به روی پرسش‌های مطرح در مورد زندگی روزمره، زندگی جنسی، زندگی زوجها و موقعیت زنان باز بود و برای مثال نسبت به مسائلی هم‌چون خودگردانی همه‌ی درون‌مایه‌های اندیشه‌ی چپ حساس بود، اندیشه‌ی چپی که نه در لاک احزاب فرو رفت و نه رویکردی سنتی به مارکسیسم داشت. مسائل جدید و اندیشه‌ی نو، این‌ها مهم و حیاتی بود. من فکر می‌کنم اگر روزی به این دوره از تاریخ فرانسه نگاه کنیم، در آن ظهور یک اندیشه‌ی نوین چپ را خواهیم دید که در شکل‌های متکثر و بدون وحدت (شاید این یکی از جنبه‌های مثبت آن باشد)، افق جنبش‌های بالفعل چپ را تغییر داد. تصور می‌شد که این شکل از فرهنگ چپ کاملاً با سازمانده‌ی یک حزب در تعارض است و نمود راستین خود را فقط در خُرده‌گروه‌ها یا در افراد می‌یابد. اما مشخص شد که این‌طور نیست؛ در نهایت (همان‌گونه که پیش‌تر گفتم) نوعی هم‌زیستی وجود داشت که موجب می‌شد این اندیشه‌ها کاملاً در حزب جدید سوسیالیست رسوخ کند. و در هر حال (این نکته آن قدر جالب و جذاب است که به آن اشاره کنیم) شماری از روشنفکران که تعدادشان هم بسیار زیاد نبود در کنار حزب سوسیالیست بودند. به‌طور قطع حزب سوسیالیست به یمن تاکتیک‌های

ساختارگرایی و پسا ساختارگرایی ۱۳۹

سیاسی و استراتژی‌های سیاسی بسیار ماهرانه (منظورم بار منفی این کلمه نیست) بود که به قدرت رسید؛ اما حزب سوسیالیست این بار هم با جذب شماری از شکل‌های فرهنگ چپ بود که به قدرت رسید، و به‌طور قطع پس از کنگره‌ی میز [در سال ۱۹۷۹] و به ویژه پس از کنگره‌ی ولانس (که در آن همان چیزهایی گفته و شنیده شد که پیش‌تر نقل کردیم)، این اندیشه‌ی چپ اندکی به پرسش از خود پرداخت.

ژرار ژوله: آیا خود این اندیشه هنوز هم وجود دارد؟

میشل فوکو: نمی‌دانم. باید چیزهای بسیار پیچیده‌ای را در نظر گرفت. برای مثال، در حزب سوسیالیست یکی از کانون‌هایی که این اندیشه‌ی نوین چپ در آن بیش از همه فعال بود در حلقه‌ی کسی هم‌چون روکار^۱ بود. کتمان روکار و گروه و جریان او در حزب سوسیالیست تأثیر بسیاری بر جا گذاشت. موقعیت بسیار پیچیده است. اما به عقیده‌ی من گفته‌های تقریباً توخالی‌یی که بسیاری از رهبران حزب سوسیالیست هم‌اکنون ابراز می‌کنند خیانتی است به امید بخش بزرگی از این اندیشه‌ی چپ؛ آنان به تاریخ اخیر حزب سوسیالیست که از این اندیشه‌ی چپ بهره‌مند بوده خیانت می‌کنند، و به شیوه‌ای کاملاً خودکامانه، جریان‌های موجود در درون خود حزب سوسیالیست را خفه می‌کنند. به‌طور قطع روشنفکران در برابر این پدیده تا حدودی سکوت کرده‌اند. می‌گویم تا حدودی، چون خطایی ژورنالیستی است اگر بگوییم روشنفکران سکوت می‌کنند. خود من روشنفکرانی را می‌شناسم که در مورد فلان تدبیر، تصمیم‌گیری و یا مسئله اظهار عقیده کرده‌اند. و فکر می‌کنم اگر ترازنامه‌ی دقیقی از دخالت‌های روشنفکران در طول همین ماه‌های اخیر تهیه شود، بدون شک این دخالت‌ها کم‌تر از گذشته

۱. Michel Rocard (متولد ۱۹۳۰)، یکی از مؤسسان حزب سوسیالیست متحد (PSU) و رهبر این حزب بین سال‌های ۱۹۶۷ تا ۱۹۷۴ بود که در رویدادهای ماه مه ۱۹۶۸ شرکت داشت. او در سال ۱۹۶۹ نامزد ریاست جمهوری فرانسه شد و در سال ۱۹۷۴ وارد حزب سوسیالیست شد و پس از به قدرت رسیدن چپ‌ها، ابتدا وزیر کشور و سپس وزیر کشاورزی شد. در ماه مه ۱۹۸۸ میتران او را به سمت نخست‌وزیر خود منصوب کرد. -م.

۱۴۰ ایران: روح یک جهان بی روح

نخواهد بود. در هر حال من خودم هیچ گاه به اندازه‌ی اکنون که می‌گویند سکوت کرده‌ام در نشریه‌ها مقاله ننوشته‌ام. با این همه من چندان مهم نیستم. شکی نیست که این واکنش‌ها گزینش‌هایی محکم و قاطع نیستند؛ بلکه دخالت‌هایی اند کمی متفاوت، تردیدآمیز، اندکی شکاکانه و دل‌گرم‌کننده اما سازگار با وضع کنونی اوضاع؛ و به جای گله از سکوت روشنفکران، باید بیش‌تر خویشتن‌داری سنجیده‌ی آنان را در برابر رویداد اخیر و فرایندی که به درستی نمی‌دانیم به کجا می‌انجامد بازشناسیم.

ژرار ژوله: پس هیچ رابطه‌ای ضروری میان این موقعیت سیاسی و این نوع از گفتمان با آن‌تر بسیار شایع که می‌گوید عقل همان قدرت است و در نتیجه باید هم از عقل و هم از قدرت رهایی یافت وجود ندارد؟

میشل فوکو: نه، نه. شما باید توجه داشته باشید که این بخشی از سرنوشت تمام مسائل مطرح شده است که تا حد شعار تنزل یابند. هیچ‌کس نگفته است که «عقل همان قدرت است» و به عقیده‌ی من هیچ‌کس نگفته است که دانش همان قدرت است.

ژرار ژوله: گفته‌اند.

میشل فوکو: گفته‌اند، اما شما باید توجه داشته باشید که وقتی من این‌تر را می‌خوانم (و به خوبی می‌دانم که این‌تر را به من نسبت می‌دهند) که «دانش همان قدرت است» یا (فرق چندانی نمی‌کند) «قدرت همان دانش است» به خنده می‌افتم چون دقیقاً مسئله‌ی من مطالعه‌ی رابطه‌ی آن‌ها است؛ اگر این دو یکی می‌بودند که من نمی‌بایست رابطه‌ی آن‌ها را مطالعه می‌کردم و خودم را هم به مراتب کم‌تر خسته می‌کردم. همین نکته که من پرسش رابطه‌ی آن‌ها را طرح می‌کنم به خوبی ثابت می‌کند که من آن‌ها را یکی نمی‌کنم.

ژرار ژوله: آخرین پرسش. گویا مارکسیسم امروزه حال و روز نسبتاً بدی دارد چون از سرچشمه‌های عصر روشنگری می‌نوشد، اما با این حال درون‌مایه‌ای

۱۴۱ ساختارگرایی و پسا ساختارگرایی

است که خواه ناخواه طی دهه‌ی هفتاد بر اندیشه حاکم بوده است، حتا اگر این امر صرفاً از آن رو باشد که شماری از افراد و روشنفکران که فیلسوفان نو خوانده می‌شدند، این درون‌مایه را عمومیت و رواج دادند. پس آیا مارکسیسم حال و روز نسبتاً بدی دارد؟

میشل فوکو: نمی‌دانم حال و روزِ مارکسیسم بد است یا خوب. اما اگر اجازه دهید می‌خواهم روی این عبارت که مارکسیسم ایده‌ای حاکم بر اندیشه یا فلسفه بوده است درنگ کنم. فکر می‌کنم کاملاً حق دارید که این پرسش را طرح کنید و بدین‌گونه هم طرح کنید. وسوسه شدم بگویم (و کم مانده بود همان جا صحبت شما را قطع کنم) که این ایده نه بر اندیشه بلکه بر لایه‌های زیرین اندیشه حاکم بوده است، اما این گفته ساده‌انگاری و جدلی بی‌فایده می‌بود و حقیقتاً هم درست نیست. من فکر می‌کنم که باید موقعیتی را در فرانسه در نظر گرفت و آن این‌که تا حدود سال‌های پنجاه، دو حلقه‌ی اندیشه در فرانسه وجود داشت که اگر نه بیگانه با هم، دست کم عملاً مستقل از یکدیگر بودند. در یک سو آنچه می‌توانم حلقه‌ی دانشگاهی یا حلقه‌ی آکادمیک یعنی حلقه‌ی اندیشه‌ی دانش‌آموخته نام دهم و در سوی دیگر، حلقه‌ی اندیشه‌ی باز یا اندیشه‌ی متداول. و منظور من از «متداول» به هیچ‌رو الزاماً اندیشه‌ای با کیفیت پایین نیست. اما کتاب دانشگاهی یا پایان‌نامه یا درس چیزهایی بودند که صرفاً در انتشارات دانشگاهی یافت می‌شدند و در دسترس خوانندگان دانشگاهی بودند و تأثیر چندانی جز بر دانشگاهیان نداشتند. مورد خاص برکسون^۱ استثناء بود. پس از جنگ شاهد اندیشه‌هایی بودیم که خاستگاه و ریشه‌شان در اساس دانشگاهی بود (چون روی هم رفته می‌توان ریشه‌ی سارتر را در هوسرل و هایدگر که بازیگران صحنه‌ی عمومی نبودند یافت) اما مخاطبانی بسیار فراگیرتر از دانشگاهیان داشتند (بدون شک اگزیستانسیالیسم در این امر نقش داشت). حال حتا اگر در فرانسه دیگر کسی در ابعاد سارتر برای خلق این پدیده نباشد، این

۱ Henri Bergson (۱۸۵۹-۱۹۴۱)، فیلسوف فرانسوی و استاد کولژ دو فرانس بین سال‌های

۱۹۰۰ تا ۱۹۱۴ م.

پدیده دیگر مردمی شده است. سارتر به تنهایی یا شاید سارتر و مرلو پونتی توانستند چنین کاری را انجام دهند، اما از آن پس این کار تقریباً برای همه امکان پذیر شد، آن هم به دلایل چندی و پیش از همه به دلیل تغییر جایگاه دانشگاه‌ها، افزایش شمار دانشجویان و استادان که در نهایت یک توده‌ی اجتماعی را تشکیل می‌دادند، و نیز تغییر ساختارهای درونی و افزایش دانشگاهیان، و هم چنین انتشار فرهنگ^۱ (که پدیده‌ای منفی نیست). سطح میانگین فرهنگی مردم نیز به طور قابل ملاحظه‌ای ارتقاء یافته است؛ و هر چه هم درباره‌ی تلویزیون بگویند، باز تلویزیون نقش بزرگی در این میان ایفا می‌کند. مردم در می‌یابند که تاریخی نوین و غیره وجود دارد. باید به همه‌ی این‌ها تمام پدیده‌های سیاسی و گروه‌ها و جنبش‌هایی را که هم‌زمان درون دانشگاه و بیرون از دانشگاه بودند افزود. همه‌ی این‌ها بازتابی به کار دانشگاهی دادند که به طور بسیار گسترده‌ای از محدوده‌های نهاد دانشگاهی با حتماً گروه روشنفکران متخصص و حرفه‌ای فزاینده رفت. هم‌اکنون پدیده‌ای سرشت‌نما در فرانسه مشاهده می‌شود: ما تقریباً دیگر مجله‌های تخصصی فلسفه نداریم یا این مجله‌ها کم و بیش بی‌ارزش و بی‌محتوایند. وقتی می‌خواهید چیزی بنویسید کجا آن را می‌نویسید؟ کجا می‌توانید آن را بنویسید؟ در نهایت فقط می‌توانید در هفته‌نامه‌های کثیرالانتشار یا مجله‌های مردم‌پسند مطلبی را لابه‌لای مطالب دیگر جا دهید. این پدیده‌ای بسیار مهم است. بنابراین آن‌چه روی می‌دهد (و در چنین موقعیت‌هایی مهلک و مرگبار است) این است که گفتمانی که کم و بیش روی آن کار شده است به جای آن‌که با یک کار تکمیلی جایگزین شود، کاری که با انعکاس یا نقد این گفتمان، آن را تکمیل، پیچیده‌تر، پالایش و ظریف‌تر می‌کند، برعکس با افت و تنزل انعکاس می‌یابد و تکرار می‌شود؛ و کم‌کم از کتاب به مقاله، از مقاله به مطلبی کوتاه برای روزنامه‌ها و از روزنامه‌ها به تلویزیون، یعنی به آن‌جا می‌رسیم که یک کتاب، یک کار یا یک مسئله را به صورت شعار خلاصه کنیم. نباید مسئولیت این گذار از پرسش فلسفی به شعار، این بدل شدن پرسش

1. diffusion de la culture

ساختارگرایی و پسا ساختارگرایی ۱۴۳

در مورد مارکسیسم به «کار مارکسیسم تمام است» را به گردن فلان فرد انداخت، بلکه باید متوجه سُر سُرهای بود که روی آن، اندیشه‌ی فلسفی یا پرسش فلسفی بدین سان به موضوعی برای مصرف روزمره بدل می‌شود؛ حال آن‌که در گذشته دو حلقه‌ی متفاوت وجود داشت، و حلقه‌ی نهادینه که نارسایی‌ها و عیب‌های خود را داشت (یعنی بسته بودن، خشک‌اندیشی و آکادمیسم)، هر چند از تمام ضایعات بر حذر نمی‌ماند اما کم‌تر تباهی می‌یافت؛ [در گذشته] میل به آنتروپی کم‌تر بود، حال آن‌که هم‌اکنون آنتروپی شتاب شگفت‌انگیزی یافته است. می‌توانم مثال‌هایی در مورد خودم بزنم: پانزده سال طول کشید تا کتاب من در مورد دیوانگی به این شعار بدل شود: «همه‌ی دیوانگان در سده‌ی هجدهم محبوس شدند»، اما حتا پانزده ماه که نه، سه هفته هم زمان نبرد که کتاب من درباره‌ی اراده به دانستن به این شعار بدل شود: «رفتار جنسی^۱ هرگز سرکوب نشده است». تجربه‌ی شخصی‌ام نشان می‌دهد که این پدیده‌ی آنتروپی به گونه‌ای نفرت‌انگیز در مورد اندیشه‌ی فلسفی شتاب گرفته است، اما هم‌چنین باید به خود گفت که این امر مسئولیت کسانی را که می‌نویسند به مراتب بیش‌تر می‌کند.

ژرار ژوله: یک لحظه وسوسه شدم که البته به صورت پرسش و بدون آن‌که بخواهم شعاری را جایگزین شعاری دیگر کنم، برای جمع‌بندی پرسم که پس آیا کار مارکسیسم تمام نشده است؟ آن هم در آن معنایی که شما در کتاب دیرینه‌شناسی دانش^۲ گفته‌اید که یک «مارکس تحریف نشده می‌تواند به ارائه‌ی نظریه‌ای عمر می‌درباره‌ی ناپیوستگی‌ها، رشته‌ها، محدوده‌ها، واحدها، نظم‌های خاص، خودگردانی‌ها و وابستگی‌های متفاوت کمک کند».

میشل فوکو: بله. نمی‌خواهم پیش‌داری کنم که شکل فرهنگی آینده چه خواهد بود. به خوبی می‌دانید که در درون یک فرهنگ معین، همه چیز یا لااقل هر آن‌چه قبلاً زمانی در آن وجود داشته، دست کم به صورت بالقوه وجود دارد. مسئله‌ی چیزهایی که هرگز در فرهنگی معین حضور نداشته‌اند مسئله‌ی دیگری است. اما

1. sexualité

2. L'Archéologie du savoir

این بخشی از عملکرد حافظه و فرهنگ است که هر چیزی را که زمانی در آن‌ها حضور داشته دوباره فعلیت بخشند؛ تکرار همواره امکان‌پذیر است، تکرار به همراه کاربرد و دگرگونی. کسی چه می‌داند که نیچه در سال ۱۹۴۵ کاملاً بی‌اعتبار می‌شود... آشکار است که مارکس، حتا اگر بپذیریم هم‌اکنون در شرف ناپدید شدن است، روزی دوباره پدیدار خواهد شد. خواسته‌ی من چندان تحریف‌زدایی و احیای یک مارکس حقیقی نیست (و در همین جا است که من عبارت‌ام را نسبت به آن عبارتی که نقل کردید تغییر داده‌ام)، بلکه به‌طور قطع سبک‌کردن و رها کردن مارکس از جزم‌اندیشی حزبی است که تا مدت‌های مدید هم مارکس را محبوس کرده است و هم او را تبلیغ کرده و به چماق بدل کرده است. می‌توان به عبارت «مارکس مرده است» معنایی موقعیت‌مند^۱ داد و گفت که این عبارت نسبتاً درست است ولی مارکس بدین‌سان در شرف ناپدید شدن است...

ژرار ژوله: اما آن عبارت در دیرینه‌شناسی دانش بدان معنا است که مارکس به گونه‌ای در روش‌شناسی شما عمل می‌کرده است؟
میشل فوکو: بله، کاملاً. می‌دانید که در آن دوره‌ای که من این کتاب‌ها را می‌نوشتم برای آن‌که شما را در زمره‌ی چپ‌نهادی قرار دهند، درست آن بود که نام مارکس را در پانویست صفحه‌ها بیاورید و به همین دلیل من از این کار پرهیز می‌کردم. می‌توانم قطعه‌های بسیاری را بیاهم (و این کار هیچ جذابیتی ندارد) که با ارجاع به مارکس آن‌ها را نوشته‌ام، اما اگر مارکس چنین مؤلفی نبود یعنی چنین افزونه‌باری در فرهنگ فرانسوی نداشت، نام او را در پانویست می‌آوردم. این کار من برای سرگرم‌شدن یا به دام انداختن آن مارکسیست‌هایی که دقیقاً مچ مرا سر همین عبارت‌ها می‌گرفتند نبود، بلکه این بخشی از بازی بود.

1. conjuncture

نظامی محدود در برابر تقاضایی نامحدود

گفت‌وگوی حاضر به همت روبر بونو انجام گرفت و به صورت پیوست در کتاب *Sécurité Sociale: l'enjeu* (پاریس، انتشارات Syros، ۱۹۸۳) به چاپ رسید. روبر بونو دبیر ملی کنفدراسیون فرانسوی دموکراتیک کارگران (CFDT) است. مقر این کنفدراسیون در شورای اداری تأمین اجتماعی است.

متن فارسی ترجمه‌ای است از متن اصلی به زبان فرانسوی:
"Un Système fini face à une demande infinie" (entretien avec R. Bono) in *Sécurité sociale: l'enjeu*, Paris, Syros, 1983, pp. 39-63. in *Michel Foucault, Dits et écrits 1983*, pp. 367-383.

و ترجمه‌ی انگلیسی آن:

Social Security, translated by Alan Sheridan; in *Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture*, pp. 159-177.

روبر بونو: تأمین اجتماعی به طور مرسوم افراد را در برابر شماری از خطرهای مربوط به بیماری، سازمان خانوادگی و سال خوردگی محافظت می‌کند و قطعاً این کارکردی است که تأمین اجتماعی باید آن را تداوم بخشد.

اما از سال ۱۹۴۶ تا به امروز، امور دستخوش تحول شده‌اند و نیازهای جدیدی سربرآورده‌اند. از همین رو شاهد آرزویی فزاینده در افراد و گروه‌ها برای استقلال هستیم - آرزوی کودکان [برای استقلال] در برابر پدر مادرها، زنان در برابر مردان، بیماران در برابر پزشکان و معلولان در برابر نهادهایی از هر نوع. جلوگیری از پدیده‌های حاشیه‌رانی^۱ نیز ضرورت یافته‌است، پدیده‌هایی که می‌توان تا حدود زیادی آن‌ها را به بیکاری و نیز در برخی موارد، به نارسایی‌های دستگاه حمایت اجتماعی مان نسبت داد.

به نظر ما می‌رسد که شوراهای آتی اداره‌ی تأمین اجتماعی باید دست کم این دو نیاز را در نظر گیرند، به طوری که تأمین اجتماعی وظایف از نو تعریف شده‌ای را بر عهده گیرد که قادر به اصلاح نظام کمک معاش‌های تأمین اجتماعی باشند. آیا به نظر شما، این نیازها به واقع در جامعه‌ی ما وجود دارد؟ آیا نیازهای دیگری به نظر تان می‌رسد؟ و به عقیده‌ی شما تأمین اجتماعی چگونه می‌تواند در پاسخ‌گویی به این نیازها یاری رساند؟

میشل فوکو: من فکر می‌کنم که ابتدا باید بر سه چیز تأکید کرد.

نخست این که نظام تأمین اجتماعی ما آن گونه که در سال ۱۹۴۶ استقرار یافت، امروزه با موانعی اقتصادی که از آن‌ها مطلع ایم روبه‌رو است. دوم این که این نظام که در فاصله‌ی دو جنگ جهانی شکل گرفت - یعنی در

1. marginalisation

دورانی که یکی از هدف‌ها کاهش و حتا خنثا کردن شماری از تعارض‌های اجتماعی بود و الگوی مفهومی مورد استفاده حاکی از نوعی عقلانیت تولد یافته در حول و حوش جنگ جهانی اول بود. اکنون با محدودیت‌های خود روبه‌رو است، چون با مانع عقلانیت سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جامعه‌های مدرن مواجه شده است.

سرانجام این که تأمین اجتماعی هر اثر مثبتی که داشته باشد، «اثرهایی ثباه کننده» نیز داشته است: انعطاف‌ناپذیری فزاینده‌ی برخی سازوکارها و موقعیت‌های وابستگی. می‌توان این نکته را که ذاتی سازوکارهای کارکردی این دستگاه است، نشان داد: از یک سو مردم از تأمین بیشتری برخوردار می‌شوند و از سوی دیگر وابستگی آنان افزایش می‌یابد. حال آن‌که تأمین مردم باید بتواند به هر فرد در برابر خطرهای و موقعیت‌هایی که در او احساس فرودستی ایجاد می‌کنند یا او را به انقیاد می‌کشند، استقلال دهد.

روبو بنو: گیریم که مردم حاضر باشند کمی از آزادی و استقلال‌شان را از دست بدهند به شرط آن‌که پیش‌تر تأمین شوند، در این صورت چگونه می‌توان این «زوج جهنمی» یعنی تأمین-وابستگی را اداره کرد؟

میشل فوکو: در این جا مسئله‌ای وجود دارد که حدود آن قابل گفت‌وگو است. آنچه باید برای آن تلاش کرد ارزیابی توانایی و ظرفیت مردم در برعهده گرفتن چنین گفت‌وگویی است و نیز ارزیابی میزان مصالحه‌ای که می‌توانند بپذیرند.

شیوه‌ی درک امور تغییر کرده است. در دهه‌ی سی و فردای جنگ جهانی، مسئله‌ی تأمین چنان مبهم و فوری بود که مسئله‌ی وابستگی به زحمت به حساب می‌آمد. در مقابل، از دهه‌ی پنجاه و به مراتب پیش‌تر از دهه‌ی شصت بدین سو، به تدریج مفهوم تأمین با مسئله‌ی استقلال همراه شد. این تغییر یک پدیده‌ی فرهنگی، سیاسی و اجتماعی بی‌نهایت مهم است که نمی‌توان آن را در نظر نگرفت.

امروزه نوعی دیدگاه ضد تأمین وجود دارد که به نظر من به شیوه‌ای تقریباً ساده‌انگارانه با تمام خطرهای احتمالی خواست و مطالبه‌ای مخالفت می‌کند که

نظامی محدود در برابر تقاضایی نامحدود ۱۴۹

برای مثال قانون «تأمین و آزادی»^۱ به آن استناد می‌کند. جا دارد که نسبت به چنین دیدگاهی کاملاً محتاط باشیم.

درحقیقت، تقاضایی مثبت وجود دارد: تقاضا برای تأمینی که راه را به روی روابط غنی‌تر، پُرشمارتر، متنوع‌تر و انعطاف‌پذیرتر هر فرد با خودش و محیط‌اش باز کند و در عین حال استقلال واقعی هر فرد را تضمین کند. این واقعیتی جدید است که می‌بایست در برداشت‌های امروزی در مورد حمایت اجتماعی در نظر گرفته شود.

و این همان جایگاهی است که (البته به صورتی بسیار خلاصه) من برای مسئله‌ی تقاضای استقلال قائل‌ام.

روبر بونو: گفت‌وگویی که از آن صحبت کردید فقط می‌تواند روی یک خط رأس انجام گیرد: در یک سو به خوبی شاهدیم که برخی انعطاف‌ناپذیری‌های دستگاه حمایت اجتماعی مان به همراه ویژگی تمرکزگرای آن استقلال گروه‌ها و افراد را تهدید می‌کند و آنان را در قید و بند اداری به بند می‌کشند، قید و بندی که (خصوصاً اگر تجربه‌ی سوئد را باور کنیم) در نهایت تحمل‌ناپذیر است؛ اما در سوی دیگر می‌بینیم که آن شکل از لیبرالیسمی که ژول گِد^۲ به هنگام صحبت از «روبه‌های آزاد در مرغداری‌های آزاد»، آن را توصیف کرد دیگر چندان جذابیتی ندارد. کافی است به ایالات متحد نگاهی بیندازیم تا قانع شویم...

میشل فوکو: دقیقاً دشواری برقراری یک مصالحه روی این خط رأس است که مستلزم تحلیلی تا حد ممکن ظریف از موقعیت کنونی است. منظور من از «موقعیت کنونی» مجموعه سازوکارهای اقتصادی و اجتماعی نیست که دیگران بهتر از من توصیف می‌کنند؛ بلکه منظورم آن نوع مرز مشترک میان مردم و

۱. قانون ویژه‌ی سیاست کیفری جناح راست فرانسه در سال ۱۹۸۰ که جناح چپ در سال ۱۹۸۳ آن را لغو کرد.

۲. Jules Guesde با نام حقیقی Mathieu Basil (۱۸۴۵-۱۹۲۲)، موسیالیست فرانسوی که از کمون پاریس (۱۸۷۱) دفاع کرد و هر نوع سازش با حکومت سرمایه‌داری را که موجب دودستگی میان موسیالیست‌ها می‌شد، رد کرد.

انتخاب‌های اخلاقی‌شان و رابطه‌شان با خود از یک سو و نهادهایی که آنان را احاطه کرده‌اند از سوی دیگر است. عملکردهای نامطلوب، نارضایتی‌ها و شاید بحران‌ها از همین جا ناشی می‌شود.

با در نظر گرفتن آنچه می‌توان «اثرهای منفی» نظام تأمین اجتماعی نامید، به نظر من جا دارد که میان دو گرایش تمایز قائل شویم: اثر وابستگی ناشی از ادغام کردن^۱ و اثر وابستگی ناشی از به حاشیه راندن یا طرد کردن. باید در برابر هر دو آن‌ها واکنش نشان داد.

به اعتقاد من مقاومت در برابر پدیده‌ی ادغام ضرورت دارد. در واقع، کل دستگاه حمایت اجتماعی فقط به این شرط فرد را کاملاً بهره‌مند می‌سازد که او یا در محیط خانوادگی یا در محیط کار و یا در محیط جغرافیایی ادغام شده باشد.

روبر بونو: این نکته اکنون چندان صادق نیست و در این خصوص برخی تصمیم‌ها، به‌ویژه در مورد کمک‌معاش‌های خانوادگی مورد بازبینی قرار گرفته‌اند، به‌طوری‌که اکنون بدون در نظر گرفتن معیارهای حرفه‌ای و خانوادگی، کل جمعیت را شامل می‌شوند. در عرصه‌ی بهداشت و سلامت نیز همانند عرصه‌ی مستمری‌ها، شاهد آغاز بازسامان‌دهی هستیم. گرچه اصل ادغام کاملاً منسوخ نشده است اما رجحان‌اش را از دست داده است. برعکس، مسئله‌ی روند به حاشیه‌رانی هم‌چنان به قوت خود باقی است.

میشل فوکو: درست است که از برخی فشارها برای ادغام کاسته شده است. [اما] من به پدیده‌های ادغام و پدیده‌های حاشیه‌رانی به‌طور هم‌زمان اشاره کردم، چون از خودم می‌پرسم که آیا نباید تلاش کرد این دو را با هم در نظر گرفت. بدون شک می‌توان اصلاحاتی را در مورد اثرهای وابستگی حاصل از ادغام انجام داد، همان‌گونه که احتمالاً می‌توان شماری از پدیده‌های حاشیه‌رانی را اصلاح کرد. اما آیا چند اصلاح جزئی و برطرف کردن چند تنگنا کافی است؟ آیا این به نیازهای

1. intégration

نظامی محدود در برابر تقاضایی نامحدود ۱۵۱

ما پاسخ می‌دهد؟ آیا به جای آن نباید تلاش کنیم کل نظام حمایت اجتماعی را در نظر بگیریم، نظامی که به این تقاضای مورد صحبت ما یعنی استقلال توجه نشان دهد، به گونه‌ای که آن اثرهای آشنای وابستگی تقریباً به تمامی محو شوند؟

روبر بونو: آیا مسئله‌ی ادغام از زاویه‌ی مناسبات فرد با دولت نیز مطرح است؟ میشل فوکو: در این مورد نیز پدیده‌ای مهم را شاهدیم: به نظر من تا زمان [بروز] آن‌چه «بحران» می‌نامیم و به عبارت دقیق‌تر، تا زمان [برخورد با] آن موانعی که هم‌اکنون با آن‌ها روبه‌رو شده‌ایم، فرد چندان به مسئله‌ی رابطه‌ی خود با دولت نمی‌اندیشید، زیرا این رابطه با توجه به شیوه‌ی عملکرد نهادهای بزرگ تمرکزبخش، عبارت بود از یک «درون داد» (یعنی سهمی که فرد می‌پرداخت) و یک «برون داد» (یعنی کمک‌معاش‌هایی که دریافت می‌کرد). او در این میان اثرهای وابستگی به‌ویژه در سطح محیط بی‌واسطه‌ی فرد [محسوس بود]. امروزه مسئله‌ی محدودیت‌ها مطرح است. دیگر دستیابی برابر همگان به تأمین مورد بحث نیست، بلکه دستیابی نامحدود هر فرد به شماری از کمک‌معاش‌های ممکن مورد نظر است. به مردم گفته می‌شود: «شما نمی‌توانید به طور نامحدود مصرف کنید» و وقتی مسئولان و مقام‌ها به مردم اعلام می‌کنند: «شما دیگر در این مورد حقی ندارید»، یا «شما دیگر برای چنین جراحی‌هایی تحت پوشش قرار نمی‌گیرید»، یا «شما باید بخشی از هزینه‌های بیمارستانی را بپردازید»، و در نهایت می‌گویند: «هیچ فایده‌ای ندارد که عمر شما سه ماه طولانی‌تر شود؛ ما مانع مردن‌تان نخواهیم شد...» آن‌گاه فرد ماهیت رابطه‌اش با دولت را زیر سؤال می‌برد و به تدریج وابستگی خود را به نهادی که تا آن زمان قدرت تصمیم‌گیری‌اش را به درستی درنیافته بود، احساس می‌کند.

روبر بونو: آیا مسئله‌ی وابستگی تداوم آن دوسویگی حاکم بر ایجاد نخستین نهادهای بهداشتی حتا پیش از استقرار دستگاه حمایت اجتماعی نیست؟ آیا هدف نخستین بیمارستان‌ها و نوان‌خانه‌ها از یک‌سو تخفیف بی‌نواهی‌ها و از

سوی دیگر دورنگه داشتن فقیران و بیماران از دید جامعه و در عین حال جلوگیری از امکان مختل کردن نظم عمومی توسط آنان نبود؟ آیا در سده‌ی بیستم نمی‌توانیم از آن منطقی‌رهایی‌یابیم که احسان و حبس را به هم پیوند می‌دهد، و بدین ترتیب نظام‌هایی را ابداع کنیم که کم‌تر موجب از خود بیگانگی شوند و مردم بتوانند آن‌ها را - به قولی - «از آن خود کنند»؟ میشل فوکو: درست است که تداوم برخی مسائل را می‌توان به یک معنا با گاه‌شماری درازمدت^۱ آشکار کرد.

با این حال، من نسبت به دو نگرش روشنفکرانه بسیار بدگمان‌ام، نگرش‌هایی که تداوم آن‌ها در دهه‌ی اخیر مایه‌ی تأسف است. یکی از این نگرش‌ها عبارت است از پیش‌فرض گرفتن تکرار و گسترش سازوکارهایی یکسان در طول تاریخ جامعه‌های ما. و گاهی از این نگرش این ایده را که گویی نوعی سرطان کل پیکر اجتماع را فرا می‌گیرد نتیجه می‌گیرند. این نظریه غیرقابل قبول است. برای مثال شیوه‌ی حبس کردن برخی از گروه‌های مردم در سده‌ی هفدهم بسیار متفاوت است از به بیمارستان فرستادن در سده‌ی نوزدهم، و دستگاه‌های تأمین اجتماعی امروز ما از آن دو به مراتب متفاوت‌تر است.

نگرش دیگر که به همان اندازه رواج دارد عبارت است از زنده نگه داشتن خیال «روزگار خوش گذشته»، زمانی که پیکر اجتماع گرم و زنده بود، خانواده‌ها یک دل و متفق بودند و افراد مستقل. گویا این روزگار خوش با ظهور سرمایه‌داری، بورژوازی و جامعه‌ی صنعتی به سر آمده است. این نگرش حماقتی تاریخی است.

قرائت تداوم‌باورانه^۲ از تاریخ و ارجاع نوستالژیک به یک عصر طلایی زندگی اجتماعی هنوز هم ذهن بسیاری را اشغال کرده است و شماری از تحلیل‌های سیاسی و جامعه‌شناختی از آن نشان دارند. باید این دو نگرش را [از ذهن] بیرون راند.

1. chronologie longue.

2. lecture continuiste

نظامی محدود در برابر تقاضایی نامحدود ۱۵۳

روبر بونو: با اشاره به این نکته، شاید به مسئله‌ی حاشیه‌نشینی^۱ برسیم... به نظر می‌رسد که جامعه‌ی ما به دو بخش «تحت حمایت» و بخشی که در معرض بی‌ثباتی است، تقسیم شده است. گرچه تأمین اجتماعی به تنهایی نمی‌تواند چاره‌ساز این وضع باشد، اما با این حال نظام تأمین اجتماعی می‌تواند با تدبیرهایی مناسب در جهت معلولان و مهاجران و تمام گروه‌هایی که در وضعیت بی‌ثباتی به سر می‌برند، به کاهش حاشیه‌رانی‌ها و تبعیض‌ها یاری رساند. دست کم تحلیل ما این است. آیا تحلیل شما نیز همین است؟

میشل فوکو: بدون شک می‌توان گفت که برخی از پدیده‌های حاشیه‌رانی به عوامل جدایی میان جمعیت «بیمه شده» و جمعیت «در معرض خطر» مربوط‌اند. از سوی دیگر شماری از اقتصاددانان در دهه‌ی هفتاد این نوع از جدایی را به صراحت پیش‌بینی کرده بودند و تصورشان این بود که جامعه‌های یساصنعتی بر این جدایی صحنه می‌گذارند - چون بخش در معرض خطر باید روی هم‌رفته نسبت به گذشته افزایش قابل ملاحظه‌ای یابد. با این حال چنین «برنامه‌ریزی»‌هایی در مورد جامعه اغلب تحقق نیافته است و نمی‌توان آن را به منزله‌ی یگانه توضیح فرایندهای حاشیه‌رانی در نظر گرفت.

در برخی از حاشیه‌رانی‌ها چیزی به چشم می‌خورد که من آن را جنبه‌ی دیگری از پدیده‌ی وابستگی می‌نامم. نظام‌های حمایت اجتماعی ما شیوه‌ای اجباری از زندگی را تحمیل می‌کنند که فرد را به انقیاد می‌کشد و هر شخص یا گروهی که به هر دلیلی نخواهد یا نتواند این شیوه‌ی زندگی را بپذیرد از طریق بازی نهادها به حاشیه رانده می‌شود.

روبر بونو: میان حاشیه‌نشینی خودگزیده و حاشیه‌نشینی تحمیل‌شده تفاوتی وجود دارد...

میشل فوکو: درست است و جا دارد که این دو را در چشم‌انداز تحلیلی ظریف‌تر از یکدیگر جدا کنیم. و با این حال، مناسبات میان عملکرد تأمین اجتماعی و

1. marginalité

شیوه‌های زندگی را به‌طور کلی روشن کنیم. از حدود ده سال پیش بدین سو، مطالعه روی این شیوه‌های زندگی آغاز شده است؛ اما باید این مطالعه را تعمیق کرد و در همان حال آن را تا حدودی از بند «جامعه‌شناسی گرایی»^۱ بیش از اندازه سفت و سختی که برخی از مسائل مهم اخلاقی^۲ را نادیده می‌گیرد رهایی داد.

روبر بونو: هدف ما هم تأمین مردم و هم دادن استقلال به آنان است. شاید به دو طریق بتوان به این هدف نزدیک شد: از یک سو، کنار گذاشتن آن قانون پرستی واهی‌یی که در فرانسه به آن علاقه‌مند و دل‌بسته‌ایم و سدهایی از کاغذ پاره‌ها را در مسیر هر فرد برپا می‌دارد (و بدین ترتیب حاشیه‌نشینان را به محرومیت بیش‌تری می‌کشاند) و اقدام به قانون‌گذاری مبتنی بر تجربه که دستیابی همگان به کمک‌معاش‌ها و تسهیلات اجتماعی را آسان کند؛ و از سوی دیگر، اقدام به تمرکززدایی واقعی که کارکنان و مکان‌هایی خاص را برای پذیرایی از مردم پیش‌بینی کند.

نظر شما در این مورد چیست و آیا با هدف مذکور موافق‌اید؟

میشل فوکو: بله، حتماً. هدف حمایت اجتماعی بهینه به همراه حداکثر استقلال کاملاً واضح است. در مورد رسیدن به این هدف...

به نظر من رسیدن به چنین هدفی مستلزم دو نوع وسیله است. از یک سو نوعی تجربه‌گرایی لازم است. باید عرصه‌ی نهادهای اجتماعی را به عرصه‌ی وسیع تجربی بدل کرد تا تعیین شود که چه اهرم‌هایی باید به گردش درآیند و چه پیچ و مهره‌هایی باید این‌جا یا آن‌جا باز شوند تا تغییر مطلوب صورت گیرد؛ اقدام به تمرکززدایی به‌واقع ضروری است تا برای مثال، بیمه‌شدگان وابسته به مراکز تصمیم‌گیری به این مراکز نزدیک شوند و در فرایندهای تصمیم‌گیری مشارکت کنند و بدین ترتیب، از آن نوع ادغام کردن‌های بزرگ و فراگیری اجتناب شود که مردم را در ناآگاهی کامل از آنچه شرطِ فلان تصمیم‌گیری است وامی‌گذارند. پس باید تجربه‌ها را در این عرصه‌ی خصوصاً مفید و مهم اجتماع

1. "Sociologisme"

2. éthique

نظامی محدود در برابر تقاضایی نامحدود ۱۵۵

در هر جای ممکن افزایش داد و توجه داشت که کلی مجموعه‌ی نهادهای که در حال حاضر شکننده و ضعیف است، احتمالاً باید از سر تا پا ساختاری نو بیابد. از سوی دیگر (و این نکته‌ای اساسی است)، باید کاری قابل ملاحظه برای نو کردن مقوله‌های مفهومی انجام گیرد، مقوله‌هایی که شیوه‌ی رویکرد ما به تمام مسائل مربوط به بیمه‌های اجتماعی و تأمین ملهم از آن‌ها است. ما اندیشه‌ای را بسط می‌دهیم که هنوز در قالب‌های فکری شکل گرفته بین سال‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۴۰ و اساساً تحت تأثیر پوریچ^۱ قرار دارد، کسی که امروز بیش از یک سده از تولدش می‌گذرد.

پس در حال حاضر ما کاملاً فاقد ابزارهای فکری لازم برای تجسم شکلی رسیدن به مطلوب‌مان در قالب واژگانی نو هستیم.

روبرو بنو: آیا برای آشکار کردن این کهنگی قالب‌های فکری که به آن اشاره کردید، نباید معنای واژه‌ی «مقید»^۲ در زبان تأمین اجتماعی را مورد مطالعه‌ای زبان‌شناختی قرار داد؟

میشل فوکو: قطعاً! و مسئله این است که بدانیم چگونه باید عمل کرد تا فرد دیگر «سوز» به معنای مقیدبودن^۳ نباشد...

در مورد نبود ابزارهای فکری‌یی که بر آن تأکید کردم، می‌توان از خود پرسید که در حال حاضر شکل‌های نوین تحلیل و قالب‌های نوین مفهومی را از چه کانون‌هایی می‌توان استخراج کرد.

برداشت من به اختصار این است که در پایان سده‌ی هجدهم در انگلستان و

۱. Lord William Henry Beveridge (۱۸۷۹-۱۹۶۳)، اقتصاددان انگلیسی که طرح و برنامه‌ای را برای تأمین اجتماعی تنظیم کرد (۱۹۴۲).

2. "assujéti" / "subjected"

۳. در این جا فوکو به رابطه‌ای که او بین دو واژه‌ی هم‌خانواده‌ی "sujet" (به معنای فاعل و سوز) و "assujétissement" (در انگلیسی "subjection" و به معنای مقیدبودن و به انقیاد درآمدن) برقرار می‌کند اشاره دارد. به تعبیری، فرد برای آن‌که سوز باشد باید مقید به مجموعه‌ای از قواعد باشد. -م.

در سده‌ی نوزدهم در برخی از کشورهای اروپایی، مجلس توانست مکان تهیه‌ی لایحه‌های جدید و بحث بر سر آن‌ها باشد (هم‌چون قانون‌های مالیاتی و گمرکی در بریتانیای کبیر). در همین مکان بود که مبارزه‌هایی از تبادل نظر‌ها و تأمل شعله‌ور می‌شد. در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم بسیاری از مسائل و لایحه‌ها از دل زندگی نوین اتحادیه‌ای، زندگی نوین سندیکاها و حزب‌های سیاسی و انجمن‌های گوناگون دیگر متولد شد. در نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم، کاری بسیار مهم – تلاشی مفهوم‌ساز – در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی از سوی کسانی همچون کینز^۱ و بورریج و نیز شماری از روشنفکران و دانشگاهیان و مدیران انجام گرفت.

اما باید پذیرفت که بحرانی که اکنون در حال گذار از آن‌ایم و به زودی ده ساله خواهد شد، هیچ واکنش جالب یا جدیدی را از این محیط‌ها دریافت نکرده است. به نظر می‌رسد که نوعی سترونی در این جناح وجود دارد و از این جناح هیچ ابداع مهمی بر نمی‌آید.

روبر بونو: آیا سندیکاها می‌توانند آن «کانون‌های روشن‌گری» باشند؟
میشل فوکو: اگر درست باشد که نارضایتی و بحران کنونی همه‌چیز را در جناح قدرت نهاده‌ی دولتی به زیر سؤال می‌برد، پس این نکته نیز واقعیت دارد که پاسخ‌ها از سوی مدیران و گردانندگان این قدرت نخواهد بود، بلکه از جانب کسانی خواهد بود که قصد دارند قدرت و امتیاز دولتی را متعادل کنند و پاد-قدرت‌ها^۲ را شکل دهند. پس نتیجه و محصول کنش سندیکایی در واقع می‌تواند احتمالاً فضایی از ابداع را باز کند.

روبر بونو: آیا این ضرورت نوسازی قالب‌های فکری حمایت اجتماعی امکان و فرصتی را به «جامعه‌ی مدنی» – که سندیکاها بخشی از آن‌اند –

۱. John Maynard Keynes (۱۸۸۳-۱۹۴۶)، اقتصاددان انگلیسی.

2. contre-pouvoirs

نسبت به «جامعه‌ی دولتی» می‌دهد؟

میشل فوکو: گرچه این تقابل میان جامعه‌ی مدنی و دولت توانست در پایان سده‌ی هجدهم و در سده‌ی نوزدهم به‌درستی و در مقیاسی وسیع مورد استفاده قرار گیرد، اما من مطمئن نیستم که این تقابل هنوز هم کارآمد باشد. مثال لهستان در این مورد جالب است: وقتی جنبش اجتماعی قدرتمندی را که کشور را درنوردید با شورش و طغیانی جامعه‌ی مدنی علیه دولت یکی می‌گیریم، پیچیدگی و کثرت رویارویی‌ها و جبهه‌گیری‌ها را نادیده می‌گیریم. جنبش همبستگی فقط علیه دولت - حزب نبود که باید مبارزه می‌کرد.

مناسبات میان قدرت سیاسی، نظام وابستگی مولود این قدرت و افراد پیچیده‌تر از آن است که بتوان آن را در چنین قالبی جا داد. در واقع، تقابل میان جامعه‌ی مدنی و دولت در بافتی معین و برای پاسخ‌گویی به قصد و نیتی خاص فرمول‌بندی شد: اقتصاددانان لیبرال این ایده را در پایان سده‌ی هجدهم به منظور محدود کردن قلمرو کنش دولت طرح کردند، چون جامعه‌ی مدنی به منزله‌ی مکان فرایند مستقل اقتصادی تلقی می‌شد. این مفهومی تقریباً جدلی، در تقابل با گزینش‌های اجرایی دولت‌های آن زمان و به منظور پیروز کردن نوعی لیبرالیسم بود.

اما آنچه برای من به مراتب دست‌وپاگیرتر است این است که ارجاع به این جفت متخاصم هرگز از نوعی دوگانه‌انگاری مصون نبوده است، دوگانه‌انگاری که به انگاره‌ی «دولت» بار معنایی بد و تحقیرآمیز می‌دهد و در همین حال، به جامعه به منزله‌ی مجموعه‌ای خوب و زنده و گرم، صورت آرمانی می‌دهد. من به این نکته توجهی دقیق دارم که هر رابطه‌ی انسانی تا حدی یک رابطه‌ی قدرت است. ما در جهانی از روابط دائمی استراتژیک تحول می‌یابیم. هر رابطه‌ی قدرتی فی‌نفسه رابطه‌ای بد نیست، بلکه واقعیتی است که همواره خطرهایی را دربر دارد.

عدالت کیفری را مثال بگیریم که برای من به مراتب آشنا تر از تأمین اجتماعی است: هم‌اکنون در اروپا و ایالات متحد، جنبشی تمام عیار برای نوعی «عدالت غیررسمی» یا شکل‌هایی از داوری و حکمیت توسط خود گروه به راه افتاده

است. این ایده که جامعه قادر است صرفاً با سامان بخشی درونی، مسائل پیش رویش را حل کند، ایده‌ای کاملاً خوش بینانه از جامعه است. برای آن که به صحبت خودمان بازگردیم، به اختصار باید بگوییم که من نسبت به شیوه‌ی خاصی از کاربرد تقابلی جامعه‌ی مدنی با دولت و نیز طرح انتقال قدرت ابتکار و تصمیم‌گیری به جامعه‌ی مدنی، که گویی دولت آن را ضمیمه‌ی خود کرده است تا به شیوه‌ای خودسرانه اعمال کند کاملاً با احتیاط برخورد می‌کنم: سناریوی مورد نظر هر چه باشد، یک رابطه‌ی قدرت برقرار خواهد شد و تمام مسئله این خواهد بود که چگونه اثرهای این رابطه‌ی قدرت را محدود کنیم، چون این رابطه فی‌نفسه نه خوب است و نه بد، بلکه خطرناک است. به گونه‌ای که باید در تمام سطح‌ها شیوه‌ای را جست که بتواند کارایی این رابطه را در بهترین راستای ممکن هدایت کند.

روبر بونو: این تلقی کاملاً در ذهن ما نقش بسته است که تأمین اجتماعی در شکل کنونی‌اش، نهادی دور و دولتی است – حتا اگر چنین نباشد –، چون دستگاهی بزرگ و متمرکز است. پس مسئله‌ی ما این است که برای بازکردن راه مشارکت به روی بیمه‌شدگان، باید مراکز تصمیم‌گیری را به آنان نزدیک کرد. حال برای این منظور چگونه باید عمل کرد؟

میشل فوکو: این مسئله بیش‌تر از آن که به تقابلی میان جامعه‌ی مدنی و دولت مربوط باشد، به تجربه مربوط است، به تجربه کردنِ آن‌چه من «فاصله‌ی تصمیم‌گیری» می‌نامم. به عبارت دیگر، باید فاصله‌ای بهینه را میان تصمیم گرفته شده و فردی که این تصمیم به او مربوط می‌شود در نظر گرفت، چندان که فرد امکان ابراز نظر داشته باشد و این تصمیم برای او قابل فهم باشد و در عین حال با موقعیت او سازگار باشد، بی‌آن‌که مجبور شود از کلاف سردرگم مقررات بگذرد.

روبر بونو: این مسائل مسئله‌ی دیگری را پیش می‌کشد که ارتباط مستقیمی با موقعیت اقتصادی دارد. در واقع، ما در موقعیت بحرانی است که باید فرضیه‌هایی را تنظیم کنیم که بتوانند به پرسش «فاصله‌ی تصمیم‌گیری» و به

تقاضای استقلال و ضرورت مبارزه علیه حاشیه‌رانی‌ها پاسخ دهند. بنابراین کنفدراسیون فرانسوی دموکراتیک کارگران به شیوه‌ای کاملاً سخت‌گیرانه، سلامت را نه تنها آسایش جسمی و روانی در نظر می‌گیرد، بلکه ورای جنبه‌ی ثابت امور، به منزله‌ی توانایی غلبه بر تعارض‌ها و تنش‌ها و هجوم‌هایی که در زندگی پیرامونی و اجتماعی فرد به او آسیب می‌رسانند، به شمار می‌آورد. چنین برداشتی علاوه بر دستگاه مراقبت بهداشتی، استقرار یک دستگاه تمام عیار آموزشی و پیشگیرانه را طلب می‌کند و کل جامعه را دربرمی‌گیرد. در چنین شرایطی، آیا می‌توان به بهانه‌ی هزینه‌ی اقتصادی، با این برداشت مخالفت کرد؟ وانگهی موضع شما در مورد «حق سلامت» که بخشی از درخواست‌های ما است، چیست؟

میشل فوکو: در این جا، ما در قلب مسئله‌ای بی‌نهایت جالب قرار داریم. هنگامی که نظام تأمین اجتماعی کنونی مان در مقیاسی وسیع استقرار یافت، نوعی توافق نظر و اجماع کم‌وبیش صریح و تا حد زیادی ناگفته در مورد «نیازهای سلامتی» وجود داشت. این نیازها در کل نیاز به محافظت شدن در برابر «حوادث» بود، یعنی محافظت شدن در برابر ناتوانی‌های ناشی از بیماری و معلولیت‌های مادرزادی یا اکتسابی.

بر همین مبنا دو فرایند روی داد. از یک سو، رشد شتابان تکنولوژی پزشکی که قدرت درمانی آن را افزایش داد، اما به مراتب سریع‌تر از آن، توان معاینه^۱ و تحلیل آن را بالا برد. از سوی دیگر، رشد تقاضای سلامت نشان داد که نیاز به سلامت (دست کم آن‌گونه که این نیاز حس می‌شود) محدودیت‌پذیر نیست.

در نتیجه، تثبیت عینی و بی‌طرفانه‌ی یک آستانه‌ی نظری و عملی معتبر برای همه امکان‌پذیر نیست، آستانه‌ای که بتوان گفت از آن به بعد دیگر نیازهای سلامتی به‌طور کامل و قطعی برآورده شده‌اند.

در چنین بافتی، مسئله‌ی حق سلامت مسئله‌ای فوق‌العاده دشوار می‌نماید. می‌خواهم به چند نکته‌ی ساده اشاره کنم.

روشن است که صحبت کردن از «حق سلامت» چندان معنایی ندارد. سلامت - سلامت مطلوب - نمی تواند به یک حق مربوط باشد و هر معیار ناشیانه یا ظریفی که به کار بریم، در هر حال سلامت و عدم سلامت واقعیت اند، یعنی وضعیت های جسمی و نیز حالت های روانی اند. و چنانچه اگر فوراً گفته مان را تصحیح کنیم و یادآور شویم که مرز میان سلامتی و بیماری تا حدی با توانایی پزشکان در تشخیص بیماری، نوع زندگی یا فعالیت فرد و آنچه در یک فرهنگ، بیماری به شمار می آید تعریف می شود، باز هم این نسبی بودن مانع از آن نیست که چنین حقی، یعنی حق بودن در این یا آن سوی مرز وجود نداشته باشد.

در عوض، می توان از حق شرایط کار برخوردار بود، شرایطی که موجب افزایش قابل ملاحظه ای خطرهای بیماری یا معلولیت های گوناگون نشود. هم چنین هنگامی که حادثه ای به سلامت فرد آسیب می رساند و مسئولیت این حادثه به نوعی برعهده ای اولیای امر است، در این صورت می توان از حق جبران و پرستاری و غرامت برخوردار بود.

اما این مسئله ای نیست که اکنون با آن روبه روئیم. به اعتقاد من مسئله این است که آیا جامعه باید با امکانات جمعی درصدد برآورده کردن نیازهای سلامتی افراد باشد یا نه؟ و آیا افراد به طور مشروع و قانونی می توانند برآورده شدن این نیازها را مطالبه کنند؟

اگر این نیازها قابلیت افزایش نامحدود داشته باشند، به نظر می رسد پاسخ مثبت به این پرسش شکل عملی ممکن یا حتماً قابل تصویری ندارد. در عوض، می توان از «وسایل سلامت» سخن گفت؛ و منظور از وسایل فقط تأسیسات و تجهیزات بیمارستانی و دارو نیست، بلکه هر آن چیزی است که جامعه در هر زمان برای بازگرداندن سلامت تا آنجا که از لحاظ تکنیکی امکان پذیر باشد در اختیار دارد. این وسایل سلامت مرز متغیری را بسته به توانایی های تکنیکی پزشکی، توانایی های اقتصادی جمعیت و منابع و وسایلی که جامعه می خواهد به سلامت اختصاص دهد تعریف می کند. و می توان حق دسترسی به این وسایل سلامت را تعریف کرد و این حق جنبه های متفاوتی دارد. مسئله ای برابری همه در دسترسی به این وسایل نیز مطرح است - مسئله ای که پاسخ به آن

نظامی محدود در برابر تقاضایی نامحدود ۱۶۱

از لحاظ نظری ساده است، هر چند از لحاظ عملی تضمین این برابری همواره ساده نیست. مسئله‌ی دسترسی نامحدود به این وسایلی نیز مطرح است؛ در این مورد نباید خود را فریب دهیم و بی‌شک این مسئله راه‌حلی نظری ندارد؛ مهم این است که بدانیم بر مبنای کدام داورِ همواره انعطاف‌پذیر و همواره موقتی، می‌توان حدود این دسترسی را تعریف کرد. باید در نظر داشت که نمی‌توان این حدود را یک بار برای همیشه، بر پایه‌ی تعریف پزشکی از سلامت یا مفهومی مطلق از «نیازهای سلامت» تعریف کرد.

روبر بونو: در این مورد مسائلی مطرح می‌شود، از آن جمله مسئله‌ی کاملاً بدیهی نابرابری است: میانگین عمر یک کارگر ساده به مراتب کم‌تر از میانگین عمر یک کشیش یا آموزگار است؛ حال داورِهای تعیین‌کننده‌ی «هنجار سلامت» چگونه می‌توانند این وضعیت را در نظر گیرند؟

وانگهی امروزه هزینه‌های مربوط به سلامت ۸/۶ درصد از تولید ناخالص داخلی است و این هزینه‌ها برنامه‌ریزی نشده است بلکه نتیجه‌ی کثرتی از تصمیم‌گیری‌های فردی و فرایند تداوم این تصمیم‌گیری‌ها است - و این فاجعه است. بنابراین آیا ما در حالی که خواستار دسترسی برابر به سلامت هستیم، در وضعیت سلامت «جیره‌بندی شده» قرار نداریم؟

میشل فوکو: به نظر من دل‌مشغولی ما یکسان است و می‌خواهیم بدانیم که بر اساس چه معیارهایی و بر مبنای چه شیوه‌ی توکیبی می‌توان هنجاری را مستقر کرد که بر مبنای آن بتوان حق سلامت را در برهه‌ای معین تعریف کرد، و این پرسش یک مسئله‌ی مهم سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است.

مسئله‌ی هزینه هم که می‌دانیم چگونه هجوم می‌آورد، به این پرسش بُعد جدیدی می‌دهد.

من نمی‌فهمم و کسی هم نمی‌تواند به من توضیح دهد که برآورده کردن تمام نیازهای سلامت که رشدی بی‌پایان دارند چگونه از لحاظ تکنیکی امکان‌پذیر است. گرچه نمی‌دانم چه مانعی می‌تواند نوعی حدود را برای این نیازها تعیین کند، اما در هر حال نمی‌توان اجازه داد که هزینه‌ها در عرصه‌ی سلامت

۱۶۲ ایران: روح یک جهان بی روح

با آهنگ سال‌های اخیر افزایش یابد.

پس دبستگاهی که برای تأمین سلامت مردم ساخته شده است، به نقطه‌ای از توسعه‌ی خود می‌رسد که باید تصمیم بگیرد فلان بیماری و فلان نوع درد دیگر نمی‌تواند تحت پوشش قرار گیرد - نقطه‌ای که در آن حتی خود زندگی نیز در برخی موارد تحت هیچ محافظتی قرار نمی‌گیرد. این نکته مسئله‌ای سیاسی و اخلاقی را پیش می‌کشد که با توجه به همه‌ی جوانب، تا حدودی با این پرسش مرتبط است که دولت به چه حقی می‌تواند از فرد بخواهد که در جنگ شرکت کند و خود را به کشتن دهد. این پرسش بی آن که ذره‌ای از شدت و حدت خود را از دست داده باشد، در طول توسعه‌های طولانی تاریخی، کاملاً در خود آگاه مردم جا گرفته است، به طوری که سربازان به راستی پذیرفته‌اند خود را به کشتن دهند و در نتیجه، زندگی‌شان را بدون محافظت و در معرض خطر بگذارند. حال مسئله این است که چگونه مردم می‌پذیرند در معرض برخی خطرهای قرار گیرند، بی آن که از حمایت و پوشش‌دهی دولت رفاه^۱ برخوردار شوند.

روبر بنو: آیا این به معنای زیر سؤال بردن دوباره‌ی دستگاه نگهداری از کودکان زودرس، پذیرش کشتن ترحمی^۲ و بازگشت به همان چیزی است که تأمین اجتماعی علیه آن مبارزه کرده است، یعنی بازگشت به شکلی از حذف افرادی که از لحاظ زیست‌شناختی ضعیف‌ترین و شکننده‌ترین‌اند؟ آیا باید به این شعار ارجحیت دهیم: «باید انتخاب کرد، پس قوی‌ترین‌ها را انتخاب کنیم»؟ چه کسی میان پافشاری و سرسختی در درمان، توسعه و پیشرفت پزشکی نوزادان و بهبود شرایط کار (در مؤسسه‌های فرانسوی، سالانه سی درصد از کارکنان زن دچار افسردگی عصبی می‌شوند...) انتخاب خواهد کرد؟

میشل فوکو: چنین انتخاب‌هایی پیوسته انجام می‌گیرد هرچند که گفته نمی‌شود. این انتخاب‌ها در منطق عقلانیتی معین انجام می‌گیرد و

1. État-providence

۲. Euthanasie، کشتن بیماران علاج‌ناپذیر به منظور تخفیف درد. -م.

نظامی محدود در برابر تقاضایی نامحدود ۱۶۳

گفتمان‌هایی برای توجیه آن‌ها ساخته می‌شود.

پرسش من این است که آیا نوعی «استراتژی سلامت» – یعنی همین مسئله‌ی انتخاب – باید مسکوت بماند یا نه... در این جا ما به یک پارادوکس برمی‌خوریم: این استراتژی در وضعیت کنونی در صورتی که ناگفته بماند قابل پذیرش است. اما اگر گفته شود، حتماً اگر در قالب عقلانیتی تقریباً قابل پذیرش هم گفته شود، باز از لحاظ اخلاقی غیرقابل تحمل می‌شود. برای مثال دیالیز را در نظر بگیرید: چه تعداد از بیماران دیالیز می‌شوند و چه تعداد نمی‌توانند از این امکان بهره‌مند شوند؟ حال فرض کنید انتخاب‌هایی که به واسطه‌ی آن‌ها به این نوع از نابرابری درمانی رسیده‌ایم فاش شود، آنگاه قاعده‌هایی رسوایی‌برانگیز برملا خواهد شد! و همین جا است که خود آن عقلانیت نیز رسوایی‌برانگیز می‌شود.

من هیچ راه حلی برای پیشنهاد ندارم. اما به اعتقاد من، روبرگرداندن از این مسئله بیهوده است و باید تلاش کرد که به عمق مسائل رفت و با آن‌ها روبه‌رو شد.

روبر بونو: وانگهی، آیا جا ندارد که به تحلیلی نسبتاً دقیق از هزینه‌ها دست بزنیم تا برخی امکان‌های اقتصادی را آشکار کنیم، پیش از آن که دست به انتخاب‌هایی دردناک‌تر و حتماً «رسوایی‌برانگیز» بزنیم؟ منظور من به خصوص عوارض و آسیب‌های ناشی از خود پزشکان^۱ است که اگر به برخی از آمارها اعتماد کنیم، در حال حاضر ۸ درصد از مشکلات مربوط به سلامتی را موجب می‌شوند: آیا این یکی از آن «اثرهای تباه‌کننده»^۲ ای نیست که دقیقاً می‌توان به نقصان و عیب عقلانیت نسبت داد؟

میشل فوکو: بازبینی عقلانیت حاکم بر انتخاب‌های ما در مورد مسائل سلامتی به واقع وظیفه‌ای است که باید قاطعانه به آن همت کنیم.

مثلاً می‌توان نشان داد که شماری از اختلال‌ها هم‌چون گفتارپریشی^۲ به دلیل آن‌که خوش‌خیم تلقی می‌شوند، چندان تحت پوشش تأمین اجتماعی قرار

1. affections iatrogènes

2. dyslexia

۱۶۴ ایران: روح یک جهان بی روح

نمی گیرند درحالی که هزینه‌ی اجتماعی این اختلال‌ها ممکن است هنگفت باشد. (آیا کل سرمایه‌گذاری آموزشی در مورد گفتارپیشی، صرف‌نظر از هزینه‌های پرستاری، برآورد شده است؟) و این همان وضعیتی است که به هنگام بازبینی «هنجارمندی» در مورد سلامت باید دوباره در نظر گرفت. باید کارِ عظیم نظرسنجی‌ها، آزمایش‌ها، ارزیابی‌ها و بازاندیشی‌های فکری و اخلاقی در این زمینه انجام گیرد.

ما آشکارا نقطه‌ی عطفی برای گفت‌وگو داریم.

روبر بونو: آیا تعریف یک هنجار و معیار در مورد سلامت و جست‌وجوی اجماع حول سطحی از هزینه‌ها و نیز شیوه‌های تخصیص این هزینه‌ها فرصتی فوق‌العاده برای مردم نیست تا بتوانند مسئولیت آن چیزی را که اساساً به آنان ربط دارد، یعنی زندگی و آسایش‌شان را برعهده گیرند، هم‌چنان که تلاش و کوششی با چنین گستردگی می‌تواند نوعی تردید را برانگیزد؟ چگونه می‌توان این بحث و جدل را در دسترس تمام سطوح آرای عمومی قرار داد؟

میشل فوکو: درست است که برخی از تلاش‌ها به منظور ترغیب این تأمل و بازاندیشی، فریادهای اعتراض را بلند می‌کند.^۱ اما نکته‌ی پُرمعنا این است که این اعتراض‌ها بر آن گفته‌هایی می‌تازند که به امور فوراً رسوایی برانگیز، یعنی زندگی و مرگ می‌پردازند. ما با طرح مسائل مربوط به سلامت، وارد نظامی از ارزش‌ها می‌شویم که تقاضایی مطلق و نامحدود را در پی دارد. پس مسئله عبارت است از ارتباط و تناسب تقاضایی نامحدود با نظامی محدود.

این نخستین بار نیست که جامعه‌ی انسانی با این مسئله روبه‌رو می‌شود. آیا مذهب‌ها روی هم رفته برای پاسخ به این مسئله ساخته نشده‌اند؟ اما امروز ما باید برای این مسئله راه حلی تکنیکی بیابیم.

۱. نگاه کنید به:

Jacques Attali, *L'ordre Cannibale*

روبر بونو: آیا طرح مسئولیت‌پذیری هر فرد در مورد انتخاب‌هایش بخشی از راه حل را به دست نمی‌دهد؟ برای مثال هنگامی که از یک فرد سیگاری می‌خواهیم که مالیات اضافی بپردازد، آیا این بدان معنا نیست که پذیرش مسئولیت هزینه‌های خطری را که می‌کند بر او تحمیل می‌کنیم؟ آیا بدین گونه نمی‌توان مردم را به معنا و پیامد تصمیم‌گیری‌های فردی‌شان ارجاع داد، به جای آن که مرزهایی تعیین کرد که در ورای این مرزها زندگی دیگر همان بها را ندارد؟

میشل فوکو: من کاملاً موافق‌ام. وقتی از داورها و هنجارگذاری سخن می‌گوییم، منظور من نوعی مجمع خردمندان نیست که بتواند هر سال اعلام کند که «با توجه به اوضاع و احوال و موقعیت مالی ما، فلان خطر تحت پوشش قرار خواهد گرفت و بهمان خطر نه». بلکه منظور من به گونه‌ای کلی‌تر، چیزی هم‌چون ابری از تصمیم‌گیری‌ها حول محوری است که در کل هنجار مورد نظر را تعریف می‌کند. فقط باید دانست که این محور هنجارگذار چگونه می‌تواند تا حد ممکن معرّف وضعیتی از آگاهی مردم باشد، به عبارت دیگر معرّف ماهیت تقاضای آنان و آنچه می‌تواند مورد رضایت آنان باشد. به اعتقاد من، داورها باید نتیجه‌ی نوعی توافق اخلاقی باشند، به نحوی که فرد بتواند در تصمیم‌های گرفته شده و در ارزش‌های الهام‌بخش این تصمیم‌گیری‌ها خود را بازشناسد. در این صورت است که این تصمیم‌گیری‌ها قابل پذیرش خواهند بود، حتا اگر برخی اعتراض کنند و تن در ندهند.

با این همه اگر درست است که سیگاری‌ها و الکلی‌ها باید بدانند که خطر می‌کنند، این نیز درست است که خوردن نمک برای کسانی که تصلب شرایین دارند خطرناک است، همان‌گونه که خوردن قند و شیرینی برای کسانی که بیماری قند دارند خطرناک است. من بر این نکته تأکید می‌کنم تا نشان دهم که مسائل تا چه حد پیچیده‌اند و نشان دهم که داورها، به عبارتی «ابری از تصمیم‌گیری‌ها، هرگز نباید شکل مقرراتی سفت و سخت را به خود بگیرد. هر الگوی عقلانی یک‌سویه و یک‌نواخت خیلی زود به پارادوکس‌ها می‌انجامد!

وانگهی کاملاً بدیهی است که هزینه‌ی بیماری قند یا تصلب شرایین در مقایسه با هزینه‌های ناشی از مسمومیت‌های حاصل از توتون و الکلیسم ناچیز است.

روبو بونو: ... مسمومیت‌هایی که در زمره‌ی بلاهایی حقیقی‌اند و از لحاظ اجتماعی هزینه‌برند: منظور من نوعی بزهکاری، کودکان قربانی، زنان کتک‌خورده و... است.

میشل فوکو: هم‌چنین باید به یاد آوریم که الکلسم دقیقاً در محیط‌های کارگری فرانسه و در سده‌ی نوزدهم با باز شدن مجاز مشروب‌فروشی‌ها و بارها رواج یافت؛ و نیز به یاد آوریم که مسئله‌ی عرق‌کشی‌ها و مسئله‌ی تاکستان‌ها هیچ‌گاه حل نشده است... می‌توان از یک سیاست تمام عیار الکلسم سازمان‌یافته در فرانسه سخن گفت. شاید در دوره‌ای به سر می‌بریم که رو در رو شدن با مشکلات و حرکت به سمت ارائه‌ی حداقل پوشش در برابر خطرهای ناشی از الکلسم امکان‌پذیر شده باشد.

در هر حال نیازی به گفتن نیست که من طرفدار آن لیبرالیسم وحشی‌یی نیستم که پیامد آن پوشش‌دهی فردی کسانی است که از امکانات مالی برای این پوشش‌دهی برخوردارند و دیگران را بدون حمایت وامی‌گذارد...

من فقط تأکید می‌کنم که واقعیت «سلامت» واقعیتی فرهنگی در گسترده‌ترین معنای این واژه است، یعنی واقعیتی سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است، به عبارت دیگر واقعیتی مرتبط با سطحی از آگاهی فردی و جمعی. هر دوره‌ای نمایی «هنجار» از سلامت را ترسیم می‌کند. شاید ما می‌بایست به سمت نظامی سمت‌گیری کنیم که در عرصه‌ی ناهنجاری و آسیب‌شناختی بتواند بیماری‌هایی را که به‌طور معمول و هنجارمند تحت پوشش جامعه قرار می‌گیرند، تعریف کند.

روبو بونو: آیا فکر نمی‌کنید که برای روشن شدن بحث جا داشته باشد که پیش از تعریف یک هنجار برای سلامت، تمایزی قائل شویم میان آنچه به حوزه‌ی پزشکی مربوط است و آنچه به مناسبات اجتماعی ربط دارد؟ آیا در سی سال اخیر شاهد نوعی «پزشکی‌زدگی»^۱ مسائلی که می‌توان آن‌ها را مسائل جامعه خواند نبوده‌ایم؟ برای مثال، به مسئله‌ی غیبت در مؤسسه‌ها پاسخی از نوع

1. médicalisation

نظامی محدود در برابر تقاضایی نامحدود ۱۶۷

پزشکی داده شده است، حال آنکه بیش تر باید شرایط کار را بهبود بخشید. این نوع «جابه جایی» بودجه‌ی بهداشتی را سنگین می‌کند...

میشل فوکو: در واقع هزاران چیزی که به مقوله‌ای غیر از پزشکی مربوط است، «پزشکی زده» و حتا «بیش از حد پزشکی زده»^۱ شده است. گاهی پیش می‌آید که راه حل پزشکی برای برخی مسائل موفق‌ترین و اقتصادی‌ترین راه حل تلقی می‌شود و همین تلقی در مورد برخی مسائل آموزشی و مدرسه‌ای و مسائل جنسی و مسائل مربوط به زنان و... به چشم می‌خورد. بسیاری از این نوع انتخاب‌ها به طور قطع باید مورد بازبینی قرار گیرد.

روبر بونو: ما به مسئله‌ی سال‌خوردگان نپرداختیم. آیا جامعه‌ی ما گرایش ندارد که سال‌خوردگان را به «خانه‌ی سال‌مندان» بفرستد گویی می‌خواهد آنان را به فراموشی بسپارد؟

میشل فوکو: اعتراف می‌کنم که من کاملاً با احتیاط و درنگ نسبت به تمام آن‌چه در مورد موقعیت کنونی سال‌مندان و انزوا و تنهایی و بدبختی‌شان در جامعه‌های ما گفته می‌شود می‌نگرم.

به طور قطع خانه‌ی سال‌مندانِ نانتر^۲ و ایوری^۳ تصویری کثیف و نفرت‌انگیز ارائه می‌دهند. اما خشم ما از این وضعیت بر حساسیتی جدید دلالت دارد که خود به موقعیتی جدید مربوط است. پیش از جنگ، خانواده‌ها سال‌خوردگان‌شان را به گوشه‌ای از خانه هل می‌دادند و از باری که آنان بر دوش خانواده داشتند گله و شکایت می‌کردند و آنان را وامی‌داشتند که به جبران حضورشان در خانه، به هزار تحقیر و هزار نفرت تن دردهند. امروزه سال‌مندانِ مستمری‌ی دریافت می‌کنند که با آن می‌توانند زندگی کنند، و در تمام شهرهای فرانسه «باشگاه‌های بازنشستگان» وجود دارد که پاتوق افرادی است که با یکدیگر آشنا می‌شوند و ملاقات می‌کنند، به مسافرت می‌روند، غذا و نوشیدنی

1. surmédicalisé

2. Nanterre

3. Ivry

می‌خورند و اقلیتی از مردم را شکل می‌دهند که اهمیت آن قابل ملاحظه شده است. حتی اگر شماری از سال‌مندان هم در حاشیه مانده باشند، شرایط سال‌مندان در چند دهه‌ی اخیر بسیار بهبود یافته است. به همین دلیل است که ما به آن‌چه در برخی از مؤسسه‌ها می‌گذرد تا این اندازه توجه و دقت داریم و این عالی است.

روبر بونو: در نهایت، تأمین اجتماعی چگونه می‌تواند به اخلاق^۱ انسان یاری رساند؟

میشل فوکو: صرف‌نظر از تمام آن عنصرهایی که به منزله‌ی بخشی از پاسخ به این پرسش در طول این گفت‌وگو آمد، باید بگوییم که تأمین اجتماعی دست کم با طرح شماری از مسائل، به‌ویژه مسئله‌ی ارزش زندگی و شیوه‌ی رویارویی با مرگ، می‌تواند به این امر یاری رساند.

ایده‌ی نزدیک‌سازی افراد به مراکز تصمیم‌گیری دست کم باید این نتیجه را داشته باشد که برای هر فرد حق خودکشی را در صورتی که مقتضی بدانند به رسمیت بشناسد... اگر من چند میلیارد فرانک در لاتاری می‌بردم، مؤسسه‌ای برای کسانی که می‌خواهند بمیرند تأسیس می‌کردم تا به آن‌جا بیایند و تعطیل آخر هفته‌ای، هفته‌ای یا یک ماهی را در لذت و شاید همراه با مخدرها بگذرانند و سپس گویی با محو شدن بمیرند.

روبر بونو: حق خودکشی؟

میشل فوکو: بله.

روبر بونو: در مورد شیوه‌ای که مردم امروزه می‌میرند چه می‌توان گفت؟ در مورد این مرگ ضد عفونی شده، اغلب در بیمارستان و بدون همراهی خانواده چه فکر می‌کنید؟

میشل فوکو: مرگ به یک نا-رویداد بدل شده است. اغلب مردم اگر در اثر تصادف

نظامی محدود در برابر تقاضایی نامحدود ۱۶۹

نمیرند، زیر انبوهی از داروها می‌میرند، به‌طوری که در عرض چند ساعت، چند روز یا چند هفته کاملاً هوش و حواس‌شان را از دست می‌دهند: آن‌ها محو می‌شوند. ما در جهانی زندگی می‌کنیم که در آن، مشایعت پزشکی و دارویی سیاری از رنج‌ها و هیجان‌های مرگ را از آن گرفته است.

من چندان موافق با تمام آن‌چه در مورد «ضد عفونی شدن» مرگ گفته می‌شود و به چیزی هم‌چون یک آیین بزرگ جامع و نمایشی ارجاع داده می‌شود نیستم. شیون و زاری پُرهیاهوی پیرامون تابوت از نوعی کلبی مسلکی مصون نیست و ممکن است لذت ارث بردن با این شیون و زاری درآمیخته باشد. من اندوه ملایم ناپدید شدن و مرگ را به چنین آیینی ترجیح می‌دهم.

شیوه‌ی کنونی مردن به نظر من بر یک حساسیت و بر نظامی از ارزش‌های متداول امروز دلالت دارد. به نظر می‌رسد که چیزی واهی در این خواست احیاء و بازفعال ساختن کردارهایی که دیگر هیچ معنایی ندارند، **آن‌هم با آن شور و دل‌بستگی** نوشتالژیک وجود دارد.

به حای آن بکشیم به مرگ و محوشدن معنا و زیبایی بخشیم

موسیقی معاصر و مخاطبان

متن حاضر گفت‌وگویی است میان میشل فوکو و دوست موسیقی‌دان و آهنگ‌سازش، پی‌یر بولز (متولد ۱۹۲۵). بولز تأثیری عمیق بر موسیقی معاصر داشته است. او تلاش می‌کند که آموزه‌های شوئنبرگ، برگ و وبرن را ترکیب کند و در عین حال زیبایی‌شناسی دیوسی (آهنگ‌ساز فرانسوی) را احیاء کند.

متن فارسی ترجمه‌ای است از متن اصلی به زبان فرانسوی:

"Michel Foucault/Pierre Boulez. La musique contemporaine et le public", C. N. A. C. Magazine, n° 15, mai-Juin 1983, pp. 10-12.

و ترجمه‌ی انگلیسی آن:

Contemporary Music and its Public, translated by John Rahn, in *Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture*, pp. 314-322.

میشل فوکو: اغلب گفته می‌شود که موسیقی معاصر [از مسیر خود] منحرف شده است؛ و سرنوشتی غریب داشته و به درجه‌ای از پیچیدگی رسیده است که آن را دسترسی‌ناپذیر می‌کند؛ گفته می‌شود که تکنیک‌هایش آن را به راه‌هایی بیش از پیش دور و انحرافی کشانده‌اند. اما برعکس، آنچه به نظر من شگفت‌انگیز می‌آید، کثرت پیوندها و روابط میان موسیقی و مجموعه‌ی عنصرهای دیگر فرهنگ است. این کثرت به چند شیوه ظاهر می‌شود. از یک سو، موسیقی نسبت به دگرگونی‌های تکنولوژیک به مراتب حساس‌تر بوده است و در مقایسه با دیگر شکل‌های هنر (البته به استثنای سینما) رابطه‌ای به مراتب تنگاتنگ‌تر با این دگرگونی‌ها داشته است. از سوی دیگر، تحول موسیقی از زمان دیبوسی^۱ یا ستراوینسکی^۲ به بعد نمایان‌گر همبستگی‌هایی قابل ملاحظه با تحول نقاشی است. وانگهی مسائل نظری‌یی که موسیقی برای خود مطرح کرده است و شیوه‌ی تأمل موسیقی در مورد زبان خود و ساختارها و مصالح‌اش، همگی وابسته به پرسشی است که به اعتقاد من در سرتاسر سده‌ی بیستم مطرح بوده است: پرسش در مورد «شکل»^۳ که پرسش سزان^۴ یا کوبیست‌ها، پرسش شوئنبرگ^۵ و نیز پرسش شکل‌گرایان^۶ روس یا مکتب پراگ بود. به نظر من نباید از خود پرسید که چگونه موسیقی را که چنین فاصله‌ای گرفته

۱. Claude Debussy (۱۸۶۲-۱۹۱۸)، آهنگ‌ساز فرانسوی. -م.

۲. Igor Stravinski (۱۸۸۲-۱۹۷۱)، آهنگ‌ساز روس. -م.

3. forme

۴. Paul Cézanne (۱۸۳۹-۱۹۰۶)، نقاش فرانسوی. -م.

۵. Arnold Schönberg (۱۸۷۴-۱۹۵۴)، آهنگ‌ساز آمریکایی اتریشی تبار. -م.

6. formalistes

است می‌توان دوباره تسخیر کرد یا دوباره به قلمرو بازگرداند؟ بلکه به جای آن باید از خود پرسید که چه شده که احساس می‌کنیم موسیقی با این همه نزدیکی و هم‌گویی^۱ با کل فرهنگ ما، به دوردست‌ها پرتاب شده و تقریباً در فاصله‌ای دست‌نیافتنی قرار گرفته است؟

پی‌یر بولز: آیا «حلقه»ی موسیقی معاصر از «حلقه‌ها»ی گوناگون موسیقی سمفونیک، موسیقی مجلسی، موسیقی اپرا و باروک آن‌قدر متفاوت است، و تمام حلقه‌های موسیقی آن‌قدر مجزا و تخصصی شده‌اند که می‌توان پرسید به راستی یک فرهنگ عمومی وجود دارد؟ آشنایی با موسیقی از طریق صفحه^۲ از لحاظ نظری می‌بایست این حصارها را که ضرورت اقتصادی‌شان قابل درک است فروبریزد، اما برعکس می‌بینیم که صفحه تخصصی شدن مخاطبان را مانند نوازندگان تقویت می‌کند. در خود سازمان کنسرت یا اجرا، نیروهای دست‌اندرکار انواع متفاوت موسیقی کم و بیش با یک سازمان مشترک و حتا چندکارکردی^۳ مغایرند. یعنی فهرست اجرای^۴ موسیقی کلاسیک یا رمانتیک مستلزم صورت یک‌دست و استاندارد است که تنها در صورتی استثناءها را می‌پذیرد که اداره‌ی مجموعه را مختل نکنند. و موسیقی باروک نه تنها الزاماً مستلزم یک گروه محدود است، بلکه مستلزم سازهایی متناسب با این موسیقی و نیز موسیقی‌دان‌هایی برخوردار از دانشی تخصصی مبتنی بر مطالعه‌ی متن‌ها و کارهای نظری گذشته است. موسیقی معاصر نیز مستلزم رویکردی به تکنیک‌های جدید در عرصه‌ی سازها، نت‌نویسی جدید و قابلیت سازگاری با وضعیت‌های جدید اجرای موسیقی است. می‌توان برشمردن این موارد را ادامه داد و بدین ترتیب مشکلاتی را نشان داد که برای گذار از یک قلمرو به قلمرو دیگر باید بر آن‌ها غلبه کرد: مشکلات سازمان و آرایش و چیدن نوازندگان، صرف‌نظر از مشکلات ناشی از سازگار کردن مکان با این یا آن نوع اجرا. بنابراین این گرایش وجود دارد که بسته به هر یک از انواع موسیقی، جامعه‌ای کم و بیش

1. consubstantielle

2. disque

3. polyvalence

4. répertoire

موسیقی معاصر و مخاطبان ۱۷۵

بزرگ شکل گیرد و میان این جامعه و موسیقی و نوازندگان اش حلقه‌ای برقرار شود که به گونه‌ای خطرناک بسته باشد. موسیقی معاصر را نیز از این شرایط گریزی نیست؛ و حتا اگر آمار اجراهای موسیقی معاصر نسبتاً کم باشد، باز هم این موسیقی گریزی از خطاهای جامعه‌ی موسیقی در کل ندارد؛ این موسیقی نیز مکان‌ها، پاتوق‌ها، ستارگان، فخرفروشی‌ها، رقیبان و انحصارهای خود را دارد؛ این موسیقی نیز به مانند هر جامعه‌ی دیگری، ارزش‌های معامله‌ای، نرخ‌گذاری‌ها و آمارهای خود را دارد. حلقه‌های متفاوت موسیقی هرچند به دانه تعلق ندارند با این حال نشان‌دهنده‌ی نوعی نظام حبس‌اند که بیش‌تر افراد در آن احساس راحتی می‌کنند و برخی هم برعکس، اجبار و الزامی طاقت‌فرسا را احساس می‌کنند.

میشل فوکو: باید توجه داشت که تا مدت‌ها، موسیقی با آیین‌های اجتماعی پیوند خورده و با آن‌ها یکی بود؛ موسیقی مذهبی و موسیقی مجلسی؛ در سده‌ی نوزدهم، پیوند موسیقی و نمایش در اپرا (صرف نظر از معناهای سیاسی یا فرهنگی اپرا در آلمان و ایتالیا) عامل یک پارچگی و وحدت نیز بود.

من فکر می‌کنم که نمی‌توانیم از «انزوای فرهنگی» موسیقی معاصر صحبت کنیم بی‌آن‌که با توجه به سایر حلقه‌های موسیقی، آن‌چه را در مورد موسیقی معاصر گفته می‌شود، بی‌درنگ تصحیح کنیم.

برای مثال، ما در موسیقی راک با پدیده‌ای کاملاً وارونه روبه‌روئیم. موسیقی راک نه تنها بخش تفکیک‌ناپذیر زندگی بسیاری از مردم است (به مراتب بیش‌تر از جاز در گذشته)، بلکه القاگر فرهنگ نیز هست؛ دوست داشتن راک و دوست داشتن نوعی از موسیقی راک نسبت به نوع دیگر [آن] شیوه‌ای از زیستن و واکنش نیز هست و مجموعه‌ی کاملی از سلیقه‌ها و رفتارها است.

راک امکان رابطه‌ای شدید، قوی، زنده و دراماتیک را (بدین معنا که خود را به نمایش می‌گذارد، شنیدن [آن] یک رویداد است و به روی صحنه می‌آید) با موسیقی بی‌فراهم می‌کند که فی‌نفسه موسیقی فقیری است اما از طریق آن، شنونده خودش را بیان می‌کند؛ از سوی دیگر، رابطه‌ای شکننده، سرد، دور و

مسئله ساز با موسیقی عالمانه وجود دارد که مخاطبان فرهیخته اش احساس می کنند طرد شده اند.

نمی توان از رابطه ی فرهنگ معاصر با موسیقی صحبت کرد، بلکه می توان از نوعی تسامح کم و بیش خیرخواهانه نسبت به کثرت موسیقی ها صحبت کرد. هر یک از موسیقی ها از «حق» هستی برخوردار شده اند، و این حق به منزله ی برابری ارزشی تلقی می شود. ارزش هر یک از موسیقی ها برابر است با گروهی که آن را اجرا می کند یا می پذیرد.

پی.یر بولز: آیا (هم صدا با هواداران جامعه ی پیشرفته ی لیبرال) صحبت کردن از موسیقی ها و اعلام یک وحدت گراینی التقاطی، مسئله را حل خواهد کرد؟ برعکس، کاملاً به نظر می رسد که مسئله پنهان می شود. همه ی موسیقی ها خوب اند، همه ی موسیقی ها دلپذیرند. آه هیچ چیز به اندازه ی کثرت گراینی^۱ چاره و علاج عدم درک نیست! پس هر یک در گوشه ی خود دوست بدارید، و آن گاه یکدیگر را دوست خواهید داشت. آزادی خواه باشید، نسبت به سلیقه های دیگران سعه ی صدر داشته باشید، آن گاه نسبت به سلیقه های شما سعه ی صدر خواهند داشت. همه چیز خوب است، هیچ چیز بد نیست؛ ارزش ها وجود ندارند بلکه لذت وجود دارد. این گفتمان هر اندازه هم که آزادی بخش باشد، برعکس، محدوده ها^۲ را تقویت می کند و وجدان شریف را با بودن در یک محدوده تسلی می دهد، به ویژه اگر هرازگاهی کسی پنهانی به کاوش محدوده ی دیگران پردازد. و در صورتی که خود را در این اتوپیای بی روح گم کنیم، اقتصاد هست تا به ما این نکته را یادآوری کند که موسیقی هایی وجود دارند که سودآورند و سود تجاری علت وجودی شان است و موسیقی هایی نیز وجود دارند که پرهزینه اند و حتا برنامه شان نیز هیچ ربطی به سودآوری ندارد. هیچ لیبرالیسمی این تفاوت را محو نخواهد کرد.

میشل فوکو: احساس من این است که بسیاری از عنصرهایی که هدفشان در

1. pluralisme

2. ghetto

موسیقی معاصر و مخاطبان ۱۷۷

دسترس قرار دادن موسیقی است رابطه‌ی ما را با موسیقی ضعیف می‌کند. در این جا نوعی سازوکار کمی عمل می‌کند. نوعی ندرت^۱ رابطه با موسیقی می‌تواند آزادی گوش دادن به موسیقی و در نتیجه انعطاف‌پذیری شنیداری را حفظ کند. اما هرچه این رابطه بیش‌تر می‌شود (رادیو، صفحه، نوار) آشنایی‌ها و الفت‌های بیش‌تری ایجاد می‌شود؛ عادت‌ها تثبیت می‌شود؛ و آنچه بیش از همه متداول است، بیش از همه پذیرفتنی می‌شود و خیلی زود به یگانه چیز پذیرفتنی بدل می‌شود. به قولی عصب‌شناسان، «راهی هموار» باز می‌شود.

بدیهی است که قوانین بازار به راحتی با این سازوکار ساده سازگار می‌شوند. آنچه در اختیار مخاطبان قرار داده می‌شود، همان چیزی است که به آن گوش می‌دهند، و در واقع آنچه مخاطبان به دلیل ارائه‌شدن به آنان، گوش می‌دهند سلیقه‌ای خاص را تقویت می‌کند، حدود ظرفیت کاملاً تعریف‌شده‌ی شنیدن را تعیین می‌کند و بیش از پیش قالبی را برای گوش دادن تعریف می‌کند. خوب باید این انتظار را برآورده کرد و الا آخر. بدین ترتیب تولید تجاری، نقد، کنسرت‌ها و هر آنچه تماس مردم با موسیقی را افزایش می‌دهد، این خطر را دارد که دریافت چیزی نو را دشوارتر کند.

به‌طور قطع، این فرایند تک‌معنایی نیست. و آشنایی و الفت فزاینده با موسیقی ظرفیت گوش دادن به موسیقی را گسترش می‌دهد و راه را برای تفاوت‌گذاری‌های ممکن می‌گشاید، اما این خطر وجود دارد که این پدیده صرفاً در حاشیه روی دهد؛ در هر حال اگر تلاشی برای تغییر آشنایی‌ها و عادت‌ها صورت نگیرد، ممکن است این پدیده در مقایسه با تقویت عظیم عادت‌های کسب‌شده، امری ثانوی و کم‌اهمیت باقی بماند.

بدیهی است که من با نادکردن^۲ رابطه با موسیقی موافق نیستم، اما باید کاملاً درک کرد که روزمرگی این رابطه به همراه تمام مسائل اقتصادی مرتبط با آن ممکن است این اثر ناسازه‌گون^۳ را داشته باشد که سنت را سخت و

1. rareté

2. raréfaction

3. paradoxal

انعطاف‌ناپذیر کند. نباید دسترسی به موسیقی را کم‌تر و نادرتر کرد، بلکه باید کاری کرد که اجراهای متداول آن کم‌تر وقف عادت‌ها و آشنایی‌ها شود. پی‌یر بولز: در مورد نوازنده ما نه تنها باید به گذشته توجه کنیم بلکه باید حتماً توجه به گذشته در گذشته را نیز در نظر گیریم. و بدین ترتیب است که با شنیدن اجرای فلان اثر کلاسیک توسط نوازنده‌ای که چند دهه پیش در گذشته است احساس خلصه می‌کنیم و این خلصه زمانی به اوج می‌رسد که بتوانیم اجرای بیست و نهم ۱۹۴۷ یا سی و دوم ۱۹۳۸ را بشنویم. در این‌جا شاهد ظهور شبه‌فرهنگ اسناد هستیم، شبه‌فرهنگی مبتنی بر آن ساعت عالی و آن لحظه‌ی محوشده که فنا و در عین حال بقای نوازنده‌ی نامیراشده را که در نتیجه با نامیرایی خود شاهکار رقابت می‌کند به یادمان می‌آورد. چه حجتی بیش از همه‌ی این رمز و رازهای مستور و همه‌ی قدرت‌های جادوی مدرن برای بازتولید در برابر تولید کنونی می‌خواهید؟ مدرنیته یعنی همین برتری تکنیکی ما بر سده‌های پیشین در بازآفرینی رویدادها. آه اگر نخستین اجرای سمفونی نه [بتهوون] را حتماً و به‌خصوص – با تمام نقص‌ها و اشتباه‌هایش می‌داشتیم یا می‌توانستیم تفاوت بسیار جالب میان اجرای دون جووانی در پراگ و اجرای آن در وین توسط خود موتسارت را حس کنیم... این لاک تاریخی کسانی را که آن را به تن می‌کنند خفه می‌کند و آنان را در یک خشکی و انعطاف‌ناپذیری خفقان‌آور درهم می‌فشرده؛ هوای متعفن که استنشاق می‌کنند همواره اندام‌هایشان را نسبت به ماجرای کنونی ضعیف می‌کند. من فیدلیوی^۱ محظوظ از برج‌نشینی اش و غار افلاطون و تمدن سایه و سایه‌ها را در خیال تجسم می‌کنم.

میشل فوکو: به‌طور قطع هر چه نوشتار موسیقی خود را از هرگونه قالب و نشانه و علامت قابل درک ساختارهای تکراری رها می‌کند، گوش دادن به آن دشوارتر می‌شود.

۱. Fidelio، اپرای در سه پرده که سروده‌ی آن از سونلایتر و موسیقی آن از بتهوون است. (۱۸۰۵) م.

در موسیقی کلاسیک، نوعی شفافیت از نوشتار تا شنیدن وجود دارد. و هرچند بسیاری از عنصرهای نوشتار موسیقایی باخ یا بتهوون برای اکثریت شنوندگان قابل تشخیص نیست، اما همواره عنصرهای مهم دیگری هست که برای آنان قابل درک است. اما موسیقی معاصر از آنجا که گرایش دارد هر یک از عنصرهایش را به یک رویداد منحصر به فرد بدل کند، هرگونه تسلط یا شناختی را برای شنونده دشوار می‌کند.

پی.یر بولز: آیا صرفاً مسئله‌ی بی‌توجهی و بی‌اعتناییِ شنونده در برابر موسیقی معاصر وجود دارد؟ و شکایت‌هایی که اغلب می‌شنویم فقط ناشی از تنبلی و رخوت و لذت‌ماندن در قلمرو آشنا است؟ نیم‌سده‌ی پیش، پرگ^۱ متنی نوشت با عنوان چرا موسیقی شوئنبرگ دشوار است؟^۲. مشکلاتی که او توصیف می‌کند کم و بیش همان مشکلاتی است که ما امروز می‌شنویم. آیا همواره این‌طور بوده است؟ احتمالاً هر نوآوری با حساسیت‌های کسانی روبه‌رو می‌شود که به این نوآوری عادت ندارند. اما باید باور کرد که امروزه ارتباط اثر با مخاطب نشان از مشکلاتی بسیار خاص دارد. در موسیقی کلاسیک و رمانتیک که منبع اصلی برنامه‌های آشنا است، الگوهای وجود دارد که از آن‌ها تبعیت می‌شود و مستقل از اثر می‌توان آن‌ها را دنبال کرد، یا به عبارت بهتر، اثر مجبور به نمایش این الگوها است. موومان‌های یک سمفونی در شکل، ویژگی و حتا زندگی موزون^۳ خود تعریف شده‌اند؛ این موومان‌ها از یکدیگر متمایزند و اغلب با یک وقفه واقعاً از یکدیگر جدا می‌شوند و گاهی با یک انتقال قابل تشخیص به یکدیگر پیوند می‌خورند. خودِ واژگان بر آکوردهایی «طبقه‌بندی شده» و کاملاً مشخص استوارند: شما برای دانستن چیستی و کارکرد این آکوردها نیازی به تحلیل آن‌ها ندارید، این آکوردها کارایی و ایمنی نشانه‌ها را دارند و از قطعه‌ای به قطعه‌ای دیگر تکرار می‌شوند و همواره همان ظاهر و همان کارکردها را دارند. به تدریج،

۱. Alban Berg (۱۸۸۵-۱۹۳۵)، آهنگ‌ساز اتریشی. م.

2. Berg (A.), "Warum ist Schoenbergs Musik So Schwer Verständlich?", *Musikblätter des Ambruch*, 1924. 3. rythmique

این عنصرهای اطمینان‌بخش از موسیقی «جدی» ناپدید شده‌اند و تحول در راستای نوسازی پیوسته ریشه‌ای‌تر شکل آثار و زبان‌شان بوده است. این گرایش در آثار موسیقی دیده می‌شود که به رویدادهایی منحصر به فرد بدل شوند، رویدادهایی که هرچند پیشینه‌های خود را دارند، اما نمی‌توان آن‌ها را تا حد قالبی مورد پذیرش همگان و هدایت‌کننده فروکاست، و این امر قطعاً در درک بی‌درنگ و فوری اثر ایجاد اشکال و کاستی می‌کند. از شنونده خواسته می‌شود که با سیر اثر آشنا شود و برای این منظور باید چند بار به آن گوش دهد؛ و زمانی که با سیر اثر آشنا و مأنوس شد، درک اثر و دریافت آن چه می‌خواهد بیان کند بستری مساعد برای شکوفایی می‌یابد. امکان درک و دریافت روشن اثر در همان برخورد اول روز به روز کم‌تر می‌شود. ممکن است از رهگذر نیروی پیام اثر، کیفیت نوشتار، زیبایی صوتی و خوانایی راه‌نشان‌های آن، پیوندی خودجوش با اثر به وجود آید، اما درک عمیق تنها در صورت شنیدن‌های مکرر و تکرار مسیر اثر امکان‌پذیر است و این تکرار جای آن قالب پذیرفته‌شده را که در گذشته اجرا می‌شد می‌گیرد.

قالب‌های - یعنی قالب‌های واژگانی و صوری - رانده‌شده از موسیقی به اصطلاح جدی (در گذشته به آن موسیقی عالمانه می‌گفتند)، به برخی شکل‌های مردم‌پسندانه و ابژه‌های مصرف موسیقایی پناه برده‌اند. در این مورد نیز آفرینش هم‌چنان براساس ژانرها و انواع پذیرفته‌شده صورت می‌گیرد. محافظه‌کاری الزاماً در همان جا که مورد انتظار است نیست؛ نمی‌توان انکار کرد که پایه‌ی تمام تولیدهای تجاری نوعی محافظه‌کاری در شکل و زبان است و این تولید با شور و حرارت مورد پذیرش نسل‌هایی قرار می‌گیرد که به هیچ‌رو نمی‌خواهند چیزی کم‌تر از محافظه‌کار باشند. این پارادوکس زمانه‌ی ما است که اعتراض به صورت نواختن یا آواز در قالب واژگانی انتقال می‌یابد که به سهولت آلت دست قرار می‌گیرد و این امر همواره روی می‌دهد؛ [در واقع] موفقیت تجاری اعتراض را خالی و تهی می‌کند.

میشل فوکو؛ و شاید بر سر همین نکته است که تحول موسیقی و تحول نقاشی در

سده‌ی بیستم با یکدیگر متفاوت‌اند. نقاشی از سزان بدین سرگرایش داشت که نسبت به خود عمل نقاشی کردن شفاف باشد و این عمل به گونه‌ای مؤکد در تابلو قابل رؤیت و کاملاً حاضر است، حال چه با استفاده از نشانه‌های ابتدایی و چه با ردّ پاهایی از پویایی^۱ خاص خود. برعکس، موسیقی معاصر فقط نمای بیرونی نوشتارش را برای گوش دادن ارائه می‌دهد.

از همین رو است که چیزی دشوار و آمرانه در گوش دادن به این موسیقی وجود دارد و هر شنیدنی هم چون رویدادی جلوه می‌کند که شنونده در آن حضور دارد و باید آن را بپذیرد. هیچ نشانه‌ای وجود ندارد که به شنونده امکان پیش‌بینی و شناخت این موسیقی را بدهد. شنونده رخ دادن موسیقی را گوش می‌دهد. و این شیوه‌ای است که توجه و دقت در آن بسیار دشوار است و با آشنایی‌های محصول شنیدن مکرر موسیقی کلاسیک تفاوت دارد.

انزوای فرهنگی موسیقی امروز فقط نتیجه‌ی آموزش یا اطلاع‌رسانی ناقص و ناکافی نیست. گلایه کردن از هنرستان‌های موسیقی یا کمپانی‌های ضبط نوار بیش از حد ساده‌انگارانه است. مسائل جدی‌تر از این حرف‌ها است. این موقعیت غریب موسیقی معاصر ناشی از نوشتارش است و بدین ترتیب این موقعیت ارادی و تعمدی است.^۲ این موسیقی در پی آن نیست که آشنا و مأنوس باشد و برای آن ساخته می‌شود که تیزی و بُرندگی‌اش را حفظ کند. می‌توان آن را تکرار کرد اما تکراری نمی‌شود. از این دیدگاه، نمی‌توان به این موسیقی هم‌چون یک ابژه رجوع کرد. این موسیقی همواره به مرزها هجوم می‌برد.

پی‌یر بولز: موسیقی معاصر از آن‌جا که بدین ترتیب می‌خواهد در موقعیت کشف همیشگی باشد – عرصه‌های جدید حساسیت، تجربه‌ی مصالح جدید – آیا محکوم به آن است که نوعی شبه‌جزیره‌ی کامچاتکا^۳ (بودلر^۴ و سنت بُوژ^۴ را به

۱. dynamique

۲. kamtchatka، شبه‌جزیره‌ای کوهستانی و جنگلی در منتهایلیه باختری سبیری، -م.

۳. Charles Baudelaire (۱۸۲۱-۱۸۶۷)، نویسنده و شاعر فرانسوی، -م.

۴. Charles Augustin Saint-Beuve (۱۸۰۴-۱۸۶۹)، نویسنده فرانسوی و منتقد ادبی، -م.

خاطر دارید؟) برای کنجکاوی بی پروای کاوش گرانی نادر باقی بماند؟ این نکته قابل توجه است که مرددترین شنوندگان آن شنوندگانی اند که فرهنگ موسیقایی شان را از انبارهای گذشته و حتا گذشته ای معین به دست آورده اند؛ و پذیراترین شنوندگان – آیا فقط به این دلیل که نادان ترین شنوندگان اند؟ – شنوندگانی هستند که علاقه ای دائمی به دیگر روش های بیان به ویژه هنرهای تجسمی دارند. آیا اینان «بیگانگانی» با تأثیرپذیری بیش ترند؟ هواداری خطرناکی که گرایش دارد ثابت کند موسیقی کنونی خود را از فرهنگ «راستین» موسیقایی جدا می کند تا به عرصه ای گسترده تر و نامعین تر تعلق یابد که در آن غیر حرفه ای بودن^۱ چه در نقد و چه در آفرینش ارجحیت دارد. دیگر آن را «موسیقی» نخوانید و در این صورت مایل ایم شما را با بازیچه تان به حال خود واگذاریم؛ این امر نتیجه ی ارزیابی دیگری است که هیچ ربطی به ارزیابی ما از موسیقی راستین، یعنی موسیقی استادان ندارد. این استدلال ارائه شده است و در ساده اندیشی متکبرانه اش به حقیقتی انکارناپذیر نزدیک می شود. قضاوت و سلیقه در زندان مقوله ها و قالب های از پیش تعیین شده ای که به هر قیمتی به آنها ارجاع می شود، محبوس اند، بر خلاف آن چه می خواهند به ما بقبولانند، تمایزی میان نوعی اشرافیت احساسات و نجیب زادگی بیان با یک صنعت گری^۲ پُرخطر مبتنی بر تجربه، یعنی اندیشه در برابر ابزار وجود ندارد. بلکه گوش دادنی مورد نظر است که نتوان آن را با شیوه های متفاوت ابداع موسیقی تنظیم و سازگار کرد. به طور قطع، من وحدت گرایی موسیقی ها را توصیه نمی کنم، که به نظر من کاملاً نوعی زیبایی شناسی سوپرمارکتی است، یک عوام فریبی که جرأت گفتن نام اش را ندارد و خود را به نیت های خوب آراسته می کند تا زبونی مصالحه هایش را بهتر پنهان کند. به علاوه، من ضرورت کیفیت در صوت و کمپوزسیون را رد نمی کنم و خشونت و تحریک، همه فن حریفی و آرایش های تند و افراطی فقط مُسکن هایی ضعیف و ساده لوحانه است. من به یمن تجربه های متعدد و بسیار مستقیم ام، کاملاً می دانم که دریافت و فهم اثر از درجه ی معینی از پیچیدگی به

1. amateurisme

2. artisanat

بعد، در یک آشفتگی در هم بر هم سردرگم و خسته می‌شود و کار را رها می‌کند. این کاملاً گویای آن است که من می‌توانم واکنش‌های نقادانه‌ام را حفظ کنم و هواداری من خود به خود ناشی از «معاصر بودن» نیست. برخی تغییرهای شنیداری پیشاپیش و در واقع به شیوه‌ای کاملاً بد، و رای برخی محدوده‌های تاریخی صورت می‌گیرد. به موسیقی باروک^۱ به ویژه موسیقی درجه‌ی دو آن – آن‌گونه که به واگنر یا شتراوس گوش می‌دهند گوش نمی‌کنند و به پُلّی فونی هنر نو^۲ آن‌گونه که به دبوسی یا راول^۳ گوش می‌دهند گوش نمی‌کنند. اما در مورد موسیقی اخیر، چند نفر از شنوندگان حاضرند «عادت» موسیقایی‌شان را تغییر دهند؟ و با این حال برای آن‌که فرهنگ موسیقایی، یعنی تمام فرهنگ موسیقایی را جذب و درک کنیم، کافی است که خود را با معیارها و قراردادهایی وفق دهیم که ابداع برحسب برهه‌ی تاریخی‌اش از آن‌ها تبعیت می‌کند. این تنفس گسترده و فراخ سده‌ها درست در نقطه‌ی مقابل آن تک‌سرفه‌های آسمی‌بی است که متعصبانِ بازتاب‌های شبیح‌گونه‌ی گذشته در آینه‌ای کدر، ما را وادار به شنیدن‌شان می‌کنند. یک فرهنگ ساخته می‌شود، تداوم می‌یابد و در ماجرای با چهره‌ای دوگانه انتقال می‌یابد: گاهی قساوت و اعتراض و آشوب و گاهی تأمل و عدم خشونت و سکوت. شکل این ماجرا هرچه باشد (عجیب‌ترین شکل آن همواره پرهیاهوترین شکل نیست، اما پرهیاهوترین شکل آن قطعاً سطحی‌ترین شکل نیست)، نادیده گرفتن این ماجرا بیهوده است و بیهوده‌تر آن‌که آن را منزوی و محبوس کنیم. به سختی می‌توان گفت که احتمالاً دوره‌های اوجی وجود دارد که در آن‌ها تلاقی [ابداع و قرارداد] دشوارتر صورت می‌گیرد، و فلان جنبه از ابداع کاملاً از آن‌چه برای مان قابل تحمل یا «به گونه‌ای معقولانه» قابل جذب و درک است، خارج است؛ و دوره‌های دیگری وجود دارد که در آن‌ها آثاری تولید

1. modulations

۲. Ars Nova، سبکی از موسیقی سده‌ی چهاردهم میلادی به‌ویژه در فرانسه که دارای تئوری پیچیده و غالباً بی‌روح و بی‌لطافت بوده است. (فرهنگ تفسیری موسیقی، بهروز وجدانی).

۳. Maurice Ravel (۱۸۷۵-۱۹۳۷)، آهنگ‌ساز فرانسوی.

۱۸۴ ایران: روح یک جهان بی روح

می‌شوند که به گونه‌ای بی واسطه‌تر و فوری‌تر فهم‌پذیرند. روابط میان تمام این پدیده‌ها - چه فردی و چه جمعی - آن‌چنان پیچیده است که نمی‌توان توازی‌ها یا دسته‌بندی‌هایی سفت و سخت را در موردشان به کار برد. بلکه وسوسه می‌شویم بگوییم: آقایان بنوازید و باقی را به دست «حال و هوای زمانه» بسپارید! اما خواهش می‌کنم بنوازید! بنوازید! در غیر این صورت چه تراوش‌های ملال‌آور بی پایانی را شاهد خواهیم بود!

زیبایی شناسی زیستن

گفت‌وگوی حاضر را آلساندرو فونتانا (یکی از همکاران فوکو در کتاب *I'Pierre* *Rivière*) ترتیب داد که نخست با برخی حذف و تغییرهای او در هفته‌نامه‌ی ایتالیایی پانوراما، شماره ۹۴۵، ۲۸ مه ۱۹۸۴ با عنوان «Alle fonti del piacere» به چاپ رسید. سپس فونتانا به فوکو نوشت که این گفت‌وگو را دوباره به‌طور کامل به چاپ خواهد رساند که در روزنامه‌ی لوموند به چاپ رسید.

متن فارسی ترجمه‌ای است از متن اصلی به زبان فرانسوی:
 «Une esthétique de l'existence» (entretien avec Alessandro Fontana), *Le Monde*, 15-16 Juillet 1984, p.XI. in *Michel Foucault, Dits et écrits 1984*, pp. 730-735.

و ترجمه‌ی انگلیسی آن:

An Aesthetics of Existence, translated by Alan Sheridan. in *Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture*, pp. 47-53.

آلساندرو فونتانا: هفت سالی است که از چاپ کتاب اراده به دانستن^۱ می‌گذرد. می‌دانم که آخرین کتاب‌های تان مسائلی را برای شما پیش آورده است و با مشکلاتی روبه‌رو شده‌اید. علاقه‌مندم از این مشکلات و نیز از آن سفرتان در جهان یونانی-رومی که برای تان اگر نه ناشناخته، دست کم تا حدودی غریب بود بگوئید.

میشل فوکو: مشکلات از خود طرح ناشی می‌شد هرچند قصد طرح دقیقاً اجتناب از همین مشکلات بود.

من براساس برنامه‌ای از پیش آماده شده، کار را برای چند جلد برنامه‌ریزی کردم و به خودم گفتم که اکنون زمان آن رسیده که بتوانم آن‌ها را بی هیچ مشکلی بنویسم و آن‌چه در ذهن دارم فقط روی کاغذ بیاورم و آن را با پژوهش عملی تأیید کنم.

اما نوشتن این کتاب‌ها برای من بسیار ملال‌آور و خسته‌کننده شد چون بیش از اندازه به کتاب‌های قبلی شبیه بودند. برای برخی نوشتن کتاب همواره نوعی خطر کردن است. مثلاً خطر ناکامی در نوشتن آن. وقتی پیشاپیش می‌دانید که به کجا می‌خواهید برسید، بُعد تجربه‌ای ناموفق وجود دارد که دقیقاً عبارت است از نوشتن یک کتاب با خطر به پایان نرساندن آن. بنابراین طرح کلی را تغییر دادم و به جای آن‌که جنسیت و رفتار جنسی^۲ را در محدوده‌های دانش و قدرت مطالعه کنم، تلاش کردم به عقب‌تر بازگردم و تحقیق کنم که چگونه تجربه‌ی جنسی به منزله‌ی میل برای خود سوژه شکل گرفت. برای حل این مسئله مجبور شدم برخی از متن‌های بسیار قدیمی لاتین و یونانی را به دقت مطالعه کنم. این کار

1. *La Volonté de savoir*

2. *sexualité*

آمادگی بسیار و تلاش زیادی را از من طلب می‌کرد و تا پایان مرا در بی‌یقینی‌ها و تردیدهای بسیار وا گذاشت.

آلساندرو فوتانا: همواره قصدی^۱ در آثار شما وجود دارد که اغلب از فهم خواننده می‌گریزد. تاریخ دیوانگی در واقع تاریخ شکل‌گیری دانشی است که روان‌شناسی نامیده می‌شود؛ کلمه‌ها و چیزها دیرینه‌شناسی علوم انسانی است؛ و مراقبت و تنبیه استقرار انضباط‌های بدن و روح است. به نظر می‌رسد که محور آخرین کتاب‌های تان همان چیزی است که شما «بازی‌های حقیقت» می‌نامید.

میشل فوکو: فکر نمی‌کنم که تفاوت زیادی میان این کتاب‌ها و کتاب‌های قبلی وجود داشته باشد. هنگامی که شما کتاب‌هایی نظیر این‌ها را می‌نویسید تمایل بسیار دارید که آن‌چه را می‌اندیشیدید کاملاً تغییر دهید و در پایان، خودتان را کاملاً متفاوت از آن‌چه در آغاز بودید بیابید. سپس درمی‌یابید که در واقع تغییر نسبتاً اندکی کرده‌اید. شاید چشم‌اندازتان را تغییر داده باشید، [اما] هم‌چنان حول همان مسئله چرخیده‌اید، یعنی مسئله روابط میان سوژه، حقیقت و شکل‌گیری تجربه. من درصدد تحلیل آن بودم که چگونه عرصه‌هایی هم‌چون دیوانگی، جنسیت و بزهکاری می‌توانند در نوعی بازی حقیقت وارد شوند، و از سوی دیگر، چگونه از رهگذر این جایگیری عمل انسانی، [یعنی] رفتار در بازی حقیقت، خود سوژه شکل می‌گیرد. مسئله‌ی تاریخ دیوانگی و تاریخ جنسیت همین بود.

آلساندرو فوتانا: آیا به راستی این تحلیل نوعی تبارشناسی نوین اخلاق^۲ نیست؟ میشل فوکو: اگر آن آب و تاب عنوان و آن برچسب با هیبتی که نیچه بر تبارشناسی اخلاق گذارده مد نظر نباشد، می‌توانم بگویم بله.

آلساندرو فوتانا: در نوشته‌ای که در نشریه‌ی *Le Débat* در نوامبر ۱۹۸۳ به چاپ

1. intentionnalité

2. morale

رسید^۱، شما در مورد عهدباستان از اخلاقیاتی^۲ معطوف به اخلاق^۳ و از اخلاقیاتی معطوف به مجموعه قوانین^۴ صحبت می‌کنید.^۵ آیا این همان تمایز میان اخلاقیات یونانی-رومی و اخلاقیاتی که از مسیحیت سربرآورد نیست؟

میشل فوکو: با مسیحیت شاهد تغییری آرام و تدریجی نسبت به اخلاقیات عهدباستان که در اساس نوعی عمل و سبک آزاد بود هستیم. البته برخی از هنجارهای رفتاری نیز وجود داشتند که رفتار تک‌تک افراد را نظم می‌دادند. اما اراده‌ی فرد به سوژه‌ی اخلاقی‌بودن و جست‌وجوی اخلاق زیستن در عهدباستان اساساً تلاشی بود برای تأیید آزادی‌اش و برای آن‌که شکلی به زندگی‌اش دهد که در آن می‌توانست خود را بازشناسد، دیگران می‌توانستند او را بازشناسند و آیندگان هم می‌توانستند در آن الگویی بیابند.

به نظر من این ساختن و پرداختن زندگی خود به منزله‌ی یک اثر هنری شخصی حتماً اگر از قانون‌هایی جمعی پیروی می‌کرد، در مرکز تجربه‌ی اخلاقی و اراده به اخلاقیات در عهدباستان قرار داشت؛ حال آن‌که در مسیحیت با مذهب مکتوب و ایده‌ی اراده‌ی خداوند و اصل اطاعت، اخلاقیات به مراتب بیش‌تر شکل مجموعه‌ای از قاعده‌ها را به خود گرفت (فقط برخی کردارهای زاهدانه پیوند بیش‌تری با اعمال آزادی شخصی داشت).

۱. «Usage de plaisirs et techniques de soi», *Le Débat*, n°27, novembre 1983, pp. 46-72.

۲. morales

۳. éthique

۴. code

۵. فوکو در همین مقاله‌ی چاپ‌شده در نشریه‌ی *Le Débat* با عنوان «کاربرد لذت‌ها و تکنیک‌های خود» که در واقع پیش‌گفتاری کلی بر سه جلد از کتاب تاریخ جنسیت است، به این نکته اشاره می‌کند که اخلاقیات (morale) صرفاً به دو وجه مجموعه قوانین اخلاقی (code) و رفتارهای واقعی افراد در ارتباط با همین قواعد و ارزش‌های تجویزی اخلاقی محدود نیست؛ بلکه وجه سومی نیز دارد که اخلاق (éthique) است. منظور از اخلاق رابطه‌ی فرد با خودش است یعنی فرد چگونه خود را به منزله‌ی سوژه‌ی اخلاقی کنش‌هایش می‌سازد، و مقوله‌های «زیبایی‌شناسی هستی»، «هنرهای زیستن»، «تکنیک‌های خود»، «کردارهای خود» و «سبک‌دهی به زندگی» مقوله‌هایی در ارتباط با «پرورش خود» در مقام سوژه‌ی اخلاقی است. -م.

از عهدباستان تا مسیحیت، گذاری صورت گرفت از اخلاقیاتی که اساساً در جست و جوی اخلاق شخصی بود به اخلاقیات به منزله‌ی اطاعت و پیروی از نظام قاعده‌ها. و علت توجه من به عهدباستان این است که ایده‌ی اخلاقیات به منزله‌ی اطاعت و پیروی از مجموعه‌ی قاعده‌ها بنا به دلایلی اکنون در حال ناپدید شدن است و پیشاپیش ناپدید شده است. و جست و جویی که جست و جوی زیبایی‌شناسی زیستن است به این نبود اخلاقیات پاسخ می‌دهد و باید پاسخ دهد.

آلساندرو فوتتانا: آیا تمام دانشی^۱ که در سال‌های اخیر در مورد بدن، جنسیت و انضباط‌ها انباشته شده است، رابطه‌ی ما با دیگران و هستی‌مان در جهان را بهبود بخشیده است؟

میشل فوکو: نمی‌توانم مانع از این فکرم شوم که مجموعه‌ای از بحث‌هایی که حول برخی از شکل‌های زیستن و قاعده‌های رفتاری و غیره، حتا مستقل از انتخاب‌های سیاسی، دوباره مورد بحث قرار گرفته‌اند عمیقاً مفید بوده‌اند: رابطه با بدن، رابطه‌ی میان مرد و زن، و رابطه با جنسیت.

آلساندرو فوتتانا: پس این دانستن‌ها به ما کمک کرده‌اند بهتر زندگی کنیم. میشل فوکو: فقط تغییری در آن‌چه مردم به آن می‌اندیشند و درباره‌ی آن صحبت می‌کنند رخ نداده است بلکه در گفتمان فلسفی، نظری و انتقادی نیز تغییر رخ داده است: در واقع در بیش‌تر تحلیل‌های انجام شده به مردم القا نشده است که چه چیز باید باشند و چه کار باید بکنند و چه چیز را باور داشته باشند و به چه بیندیشند، بلکه آشکار کردن این نکته مدنظر بوده است که ساز و کارهای اجتماعی چگونه تاکنون توانسته‌اند عمل کنند، شکل‌های سرکوب و الزام

۱. savoir (دانستن)، دانش در زبان فارسی معمولاً مترادف علم گرفته می‌شود. اما در این جا منظور دانستن به طور عام است و ما هرجا که مقدور بوده است از خود واژه‌ی دانستن استفاده کرده‌ایم. -م.

چگونه عمل کرده‌اند، و سپس به نظر من، بر همین مبنا به مردم امکان داده شده است که تصمیم بگیرند و با دانستن این همه، زیستن خود را انتخاب کنند.

آلساندرو فونتانا: پنج سال پیش در سمینار شما در کولژ دو فرانس، شروع کردیم به خواندن هایک و فون میززا^۱. و به خودمان گفتیم که فوکو از رهگذر تأمل بر لیبرالیسم، کتابی درباره‌ی سیاست به ما ارائه خواهد داد. هم‌چنین به نظر می‌رسید که [طرح] لیبرالیسم ترفندی است برای بازیافتن فرد فراسوی سازوکارهای قدرت. با جدل شما با سوژه‌ی پدیدارشناختی کاملاً آشناییم. در آن دوره، صحبت در مورد سوژه‌ی کردارها^۲ را آغاز کردیم و بازخوانی لیبرالیسم تقریباً حول همین نکته انجام گرفت. بر هیچ‌کس پوشیده نیست که بارها گفته‌اند در آثار فوکو سوژه وجود ندارد و سوژه‌ها همواره در انقیادند و نقطه‌ی کاربرد تکنیک‌ها و انضباط‌های هنجارگذارند، اما هیچ‌گاه سوژه‌های حاکم نیستند.

میشل فوکو: باید تمایزی قائل شد. نخست این‌که من به واقع فکر می‌کنم سوژه‌ی من و بنیان‌گذار، یعنی شکلی فراگیر از سوژه که بتوان آن را در همه جا یافت وجود ندارد. و نسبت به این برداشت از سوژه بسیار بدگمان‌ام و با آن بسیار مخالف‌ام. برعکس، فکر می‌کنم که سوژه از طریق روش‌های انقیاد، یا به گونه‌ای مستقل‌تر هم‌چون عهد باستان، از طریق روش‌های آزادسازی و آزادی و البته بر مبنای شماری از قاعده‌ها و سبک‌ها و قراردادهای موجود در محیط فرهنگی ساخته می‌شود.

آلساندرو فونتانا: این گفته ما را به واقعیت سیاسی کنونی هدایت می‌کند. زمانه‌ی

۱. سمینار سال ۱۹۸۰-۱۹۷۹ در مورد برخی از جنبه‌های اندیشه‌ی لیبرال سده‌ی نوزدهم.
 - Friedrich August Von Hayek (۱۸۹۹-۱۹۹۲)، اقتصاددان نولیبرال اتریشی که رابطه‌ی میان ارزش‌های فردی و کنترل‌های اقتصادی را بررسی کرد.
 - Richard Von Mises (۱۸۸۳-۱۹۵۳)، ریاضی‌دان و فیلسوف آلمانی که تلاش کرد بسامد نظریه‌ی احتمالات را بر مبنای روش تجربی توسعه دهد.

سختی است: در بُعد بین‌المللی حق سکوت^۱ و رویارویی دو بلوک؛ و در بُعد ملی شبیح بحران. و به نظر می‌رسد که میان چپ و راست در برخورد با همه‌ی این مسائل دیگر چیزی جز تفاوتی خفیف وجود نداشته باشد. حال اگر ظاهراً هیچ جایگزین ممکن برای این واقعیت وجود نداشته باشد، در برابر آن و تحمیل‌های آن چه تصمیمی می‌توان گرفت؟

میشل فوکو: به نظرم می‌رسد که پرسش شما هم درست است و هم تقریباً موزن. باید این پرسش را به دو نوع پرسش تقسیم کنیم: نخست این که آیا باید این واقعیت را بپذیریم یا نه؟ دوم این که اگر نپذیریم چه می‌توانیم بکنیم؟ به پرسش نخست باید بی‌هیچ ابهام و دوپهلویی پاسخ دهیم: نه ته‌مانده‌های جنگ، نه تداوم موقعیت خاص استراتژیک در اروپا و نه انقیادِ نیمی از اروپا، هیچ‌یک را نباید پذیرفت.

سپس پرسش دوم مطرح می‌شود: «علیه قدرتی هم‌چون قدرت اتحاد شوروی، در ارتباط با حکومت خودمان و در ارتباط با مردمانی در دو سوی پرده‌ی آهنین که می‌خواهند چنین تقسیمی را به زیر سؤال برند، چه می‌توان کرد؟» در مورد اتحاد شوروی کار زیادی نمی‌توان کرد مگر کمک هرچه مؤثرتر به کسانی که در محل مبارزه می‌کنند. در ارتباط با دو هدف دیگر، کارهای زیادی باید انجام دهیم و کارهای زیادی پیش‌رو داریم.

آلساندرو فونتانا: پس نباید رویکردی به اصطلاح هگلی در پیش گیریم، یعنی رویکرد پذیرش واقعیت آن‌گونه که هست و آن‌گونه که به ما ارائه می‌شود. اما هم‌چنان پرسش دیگری نیز باقی است: «آیا حقیقتی در سیاست وجود دارد؟»

میشل فوکو: من آن‌قدر به حقیقت باور دارم که فرض وجود حقیقت‌های متفاوت و شیوه‌های متفاوت گفتن حقیقت را بپذیرم. به‌طور قطع نمی‌توان از یک حکومت خواست که حقیقت را، هر حقیقتی را بگوید و چیزی جز حقیقت

۱. Yalta، مکانی در اوکراین و محل نشستِ سرانِ متفقین (چرچیل، روزولت و استالین) در فوریه‌ی ۱۹۴۵ که تصمیم‌های مهمی در مورد جنگ اتخاذ شد. -م.

نگوید، در عوض، می‌توان از حکومت‌ها خواست که نوعی حقیقت را در مورد برنامه‌های نهایی خود، انتخاب‌های کلی تاکتیک‌شان و شماری از نکته‌های خاص برنامه‌شان بگویند و این *parrhesia* (گفتار آزاد) تبعه‌ی حکومت است که می‌تواند با توجه به دانش و تجربه‌ی خود و به دلیل شهروندبودن‌اش از حکومت در مورد اقدامات و معنای عمل و تصمیم‌گیری‌هایش پرسش کند.

با این همه باید از دامی پرهیز کرد که زمام‌داران می‌خواهند روشنفکران را در آن بیندازند و روشنفکران نیز اغلب در آن می‌افتند: «خودتان را به جای ما بگذارید و به ما بگویید چه می‌کردید.» این پرسشی نیست که موظف به پاسخ‌گویی به آن باشیم. تصمیم‌گیری در مورد هر موضوعی مستلزم شناخت از مدارکی است که در دسترس ما نیست و مستلزم تحلیلی از موقعیت است که ما امکان آن را نداشته‌ایم. این پرسش یک دام است. در هر حال ما در مقام تبعه‌های حکومت کاملاً حق داریم که پرسش‌هایی را در مورد حقیقت طرح کنیم^۱: «اگر برای مثال شما مخالف یا برعکس موافق موشک‌های اروپایی باشید چه می‌کنید، یا اگر بخواهید ساختاری جدید به صنایع فولادسازی لورن دهید یا به مسئله‌ی آموزش خصوصی بپردازید چه می‌کنید؟»

آلساندرو فوتانا: در این سقوط به جهنم یعنی تأمل و جست‌وجوی طولانی – که در آن به نوعی به جست‌وجوی حقیقتی می‌روید –، ترجیح می‌دهید چه نوع خواننده‌ای داشته باشید؟ در واقع هرچند شاید هنوز مؤلفانی خوب وجود داشته باشند اما خوانندگان خوب روزبه‌روز کم‌تر می‌شوند.

میشل فوکو: حالا خوانندگان «خوب» که هیچ، می‌توانم بگویم که روزبه‌روز خوانندگان کم‌تر می‌شوند. روشن است که دیگر کتاب‌های ما را نمی‌خوانند. نخستین کتابی که می‌نویسید خوانده می‌شود چون ناشناخته‌اید و مردم نمی‌دانند که شما کیست‌اید و کتاب در بی‌نظمی و ابهام خوانده می‌شود، و این

۱. اشاره به طرح کتاب سفید که میشل فوکو به یک گروه کوچک کارگری موسوم به «آکادمی تارنیه» که در بیمارستان تارنیه گرد می‌آمدند پیشنهاد کرده بود.

امر از دید من بسیار عالی است. دلیلی وجود ندارد که علاوه بر نوشتن کتاب، قانونی هم در مورد چگونگی خواندن آن بنویسیم. تنها قانون قانون تمام قرائت‌های ممکن است. من اشکالی نمی‌بینم که اگر کتابی خوانده می‌شود به شیوه‌های متفاوتی خوانده شود. نکته‌ی مخاطره‌انگیز این است که به تدریج که کتاب‌های بعدی را می‌نویسید دیگر کتاب‌های تان را نمی‌خوانند بلکه خواندن‌های دیگران را می‌خوانند و بدین ترتیب تحریف از پی تحریف می‌آید و دست آخر تصویری کاملاً هجو^۱ از کتاب ارائه می‌شود.

در این جا واقعاً مسئله‌ای مطرح است: آیا باید وارد بحث و جدل شد و به هر یک از این تحریف‌ها پاسخ داد و در نتیجه قانونی را برای خوانندگان وضع کرد، کاری که از آن اکراه دارم، یا کار دیگری کرد که از آن نیز اکراه دارم، یعنی این‌که گذاشت کتاب تحریف شود تا آن‌جا که به کاریکاتور خود بدل شود؟

اما راه حلی وجود دارد: تنها قانونی که خواهان وضع آن در مورد مطبوعات و کتاب هستم ممنوعیت استفاده از نام مؤلف برای دو بار و نیز حق بی‌نام بودن و نام مستعار داشتن است تا هر کتاب برای خودش خوانده شود. کتاب‌هایی هست که شناخت از مؤلف‌شان کلید فهم‌پذیری‌شان است، اما به جز چند مؤلف بزرگ، برای بیش‌تر مؤلفان این شناخت به هیچ کاری نمی‌آید و فقط در حکم مانع عمل می‌کند. برای کسی مثل من که مؤلفی بزرگ نیست بلکه فقط کسی است که کتاب‌هایی تولید می‌کند، بهتر آن است که کتاب‌هایم برای خودش و به همراه نقص‌ها و ارزش‌های احتمالی‌شان خوانده شوند.

1. grotesque

دغدغہ‌ی حقیقت

ترجمه‌ی این گفت‌وگو از متن اصلی به زبان فرانسوی:

"Le souci de la Vérité" (entretien avec François Ewald), *Magazin littéraire*, n° 207, mai 1984, pp. 18-23.

و ترجمه‌ی انگلیسی آن:

The Concern for truth, translated by Alan Sheridan. in *Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture*, pp. 255—267.

انجام گرفته است.

ف. اوالد: اراده به داشتن¹ ارائه‌ی تاریخی از جنسیت را برنامه‌ی آتی خود اعلام کرد. اما جلد بعدی هشت سال بعد به چاپ رسید و برنامه‌ای کاملاً متفاوت از آن‌چه اعلام شده بود داشت.

میشل فوکو: من تغییر عقیده دادم. وقتی کار در عین حال تلاشی برای تغییر آن‌چه می‌اندیشیم و حتا آن‌چه هستیم نباشد، کار خیلی جالبی نیست. من نوشتن دو کتاب را مطابق با برنامه و طرح اولیه‌ام آغاز کردم؛ اما خیلی زود خسته شدم. و این بی‌فکری از جانب من و خلاف عادت‌هایم بود.

ف. اوالد: پس چرا این کار را کردید؟

میشل فوکو: از روی تنبلی. خیال می‌کردم روزی می‌رسد که از پیش‌خواهم دانست چه می‌خواهم بگویم و فقط باید آن را بگویم. و این واکنشی از روی سال‌خوردگی بود. من تصور کردم سرانجام به سنی رسیده‌ام که دیگر کاری جز جاری کردن آن‌چه در ذهن‌ام است ندارم. این تصور هم نوعی خودبینی و هم واکنشی سهل‌انگارانه بود. اما کارکردن یعنی اقدام به اندیشیدن در مورد چیزی غیر از آن‌چه قبلاً می‌اندیشیدی.

ف. اوالد: ولی خواننده‌تان به این نکته باور داشت.

میشل فوکو: من در برابر خواننده، هم‌اندکی تردید دارم و هم تا حدودی اطمینان. خواننده همانند شنونده‌ی کلاس درس است. او کاملاً می‌تواند بفهمد که چه وقت کار انجام داده‌ایم و چه وقت فقط به بیان آن‌چه در ذهن داریم بسنده

1. *La Volonté de savoir*

کرده‌ایم. شاید خواننده سرخورده شود، اما این سرخوردگی از آن رو نیست که من چیزی غیر از حرف‌های قبلی‌ام نگفته‌ام.

ف. اوالد: دو کتاب کاربرد لذت‌ها^۱ و دغدغهی خود^۲ در وهله هم‌چون کار یک تاریخ‌نگار تحصیلی^۳ و سیستم‌تیزه کردن اخلاقیات جنسی روزگار باستان جلوه می‌کند. آیا چنین است؟

میشل فوکو: این کتاب‌ها کاری تاریخ‌نگارانه است، اما باید تصریح کرد که همانند کتاب‌های دیگر کار روی تاریخ اندیشه است. تاریخ اندیشه فقط به معنای تاریخ ایده‌ها یا بازنمایی‌ها نیست، بلکه هم‌چنین تلاشی است برای پاسخ دادن به این پرسش که یک دانش چگونه می‌تواند شکل گیرد؟ چگونه اندیشه از آن جا که با حقیقت ارتباط دارد، می‌تواند دارای تاریخ نیز باشد؟ پرسش مطرح همین است. من تلاش می‌کنم به مسئله‌ای خاص پاسخ دهم یعنی مسئله‌ی تولد نوعی اخلاق، اخلاق به مثابه تأملی بر جنسیت، میل و لذت.

باید توجه داشت که من تاریخی از آداب و رفتارها، یعنی تاریخی اجتماعی از کردار جنسی را نمی‌نویسم، بلکه تاریخ شیوه‌ی مسئله‌شدن و مورد تأمل و اندیشه قرارگرفتن لذت و امیال و رفتارهای جنسی در ارتباط با نوعی هنر زیستن^۴ در روزگار باستان را می‌نویسم. بدیهی است که فقط گروه کوچکی از مردم این هنر زیستن را به کار می‌بستند. و نامعقول خواهد بود اگر تصور کنیم که آن‌چه سِنِکا^۵، اپیکتتوس^۶ یا موسونیوس روفوس^۷ در مورد رفتار جنسی گفته‌اند، در هر حال نمایان‌گر رفتار عمومی یونانی‌ها و رومی‌ها بوده است. اما به اعتقاد من، این واقعیت که این چیزها در مورد جنسیت گفته شده‌اند و سنتی را

1. *L'Usage des plaisirs*

2. *Le Souci de soi*

3. *historien positif*

4. *art de vivre*

۵. Lucius Annaeus Seneca (۴ پ. م - ۶۵ م.)، فیلسوف؛ سیاست‌مدار و نویسنده‌ی رومی - م.

رومی - م.

۶. Epiktetos (۵۰ - ۱۲۵ یا ۱۳۰ م.)، فیلسوف رواقی - م.

7. Musonius Rufus

شکل داده‌اند که در مسیحیت، جابه‌جا و دگرگون شد و عمیقاً تغییر کرد، واقعیتی تاریخی را شکل می‌دهد. اندیشه نیز دارای تاریخ است؛ اندیشه واقعیتی تاریخی است، حتی اگر دارای بُعدهای بسیار دیگری غیر از تاریخ باشد. از این لحاظ، این کتاب‌ها [یعنی کاربرد لذت‌ها و دغدغی خود] کاملاً شبیه کتاب‌هایی است که من در مورد دیوانگی یا نظام کیفری نوشته‌ام. در مراقبت و تنبیه قصد نداشتم تاریخ زندان را به منزله‌ی یک نهاد بنویسم، کاری که مستلزم مصالحی کاملاً متفاوت و نوع دیگری از تحلیل است. در عوض من از خود پرسیدم که چگونه اندیشه‌ی تنبیه در پایان سده‌ی هجده و ابتدای سده‌ی نوزده، دارای یک تاریخ بود. آن‌چه من تلاش می‌کنم بنویسم تاریخ روابطی است که اندیشه با حقیقت دارد؛ یعنی تاریخ اندیشه، اندیشه‌ای که اندیشیدن در مورد حقیقت است. تمام کسانی که می‌گویند برای من حقیقت وجود ندارد، ذهن‌هایی ساده‌انگارند.

ف. اوالد: با این حال در کاربرد لذت‌ها و دغدغی خود، حقیقت شکلی کاملاً متفاوت از آن شکلی می‌یابد که در کتاب‌های پیشین شما داشت، یعنی آن شکل رقت‌بار انقیاد^۱ و ابژه شدن.

میشل فوکو: از تاریخ دیوانگی به بعد، انگاره‌ی مسئله‌شدن^۲ انگاره‌ی مشترک مطالعه‌های من بوده است، هرچند من این انگاره را آن‌قدرها مجزا نکرده بودم. اما نکته‌ی اصلی همواره با پس‌روی به دست می‌آید و کلی‌ترین چیزها در آخرین مرحله ظاهر می‌شوند. این بها و پاداش هر کاری است که در آن مسائل نظری بر مبنای عرصه‌ای تجربی ساخته و پرداخته می‌شوند. در تاریخ دیوانگی، می‌خواستم بدانم که چگونه و چرا دیوانگی در برهه‌ای معین، از طریق وعی کردار نهادینه و دستگاه شناخت به مسئله بدل شد. به همین ترتیب در مراقبت و تنبیه مسئله عبارت بود از تحلیل تغییرهایی که در مسئله شدن روابط میان بزهکاری و مجازات از طریق روش‌های کیفری و نهادهای ندامتگاهی در پایان سده‌ی هجدهم و ابتدای سده‌ی نوزدهم صورت گرفت. و

1. assujettissement

2. problématisation

اکنون فعالیت جنسی چگونه به مسئله بدل می‌شود؟

مسئله شدن به معنای بازنمایی ابژه‌ای از پیش موجود نیست، به معنای خلقِ ابژه‌ای ناموجود از طریق گفتمان هم نیست. بلکه مجموعه‌ی کردارهای گفتمانی یا غیرگفتمانی^۱ است که چیزی را وارد بازی درست و نادرست^۲ می‌کند و آن را به ابژه‌ای برای اندیشه (خواه در شکل تأمل اخلاقی، خواه شناخت علمی، خواه تحلیل سیاسی و غیره) بدل می‌کند.

ف. اوالد: بی‌شک کاربرد لذت‌ها و دغدغه‌ی خود به همان مسئله‌ی واحد می‌پردازند. با این همه، از کتاب‌های پیشین شما بسیار متفاوت به نظر می‌رسند. میشل فوکو: من در واقع مسیرم را «وارونه» کردم. در مورد دیوانگی، من از «مسئله»‌ای که دیوانگی می‌توانست در بافتی اجتماعی، سیاسی و شناخت شناسیک به وجود آورد حرکت کردم، یعنی مسئله‌ای که دیوانگی برای دیگران پیش می‌آورد. اما در آن دو کتاب، من از مسئله‌ای که رفتار جنسی می‌توانست برای خود افراد (یا دست‌کم برای مردان در روزگار باستان) پیش کشد آغاز کردم. در مورد اولی، مسئله روی هم رفته دانستن این نکته بود که چگونه دیوانگان را «اداره می‌کردند»^۳ و در آن دو کتاب مسئله چگونگی «اداره‌ی خود»^۴ است. اما باید بی‌درنگ این نکته را اضافه کنم که در مورد دیوانگی، کوشیدم که بر همان مبنا، به شکل‌گیری تجربه کردنِ خویشتن به منزله‌ی دیوانه در چارچوب بیماری روانی، عمل روان‌پزشکی و نهاد تیمارستانی نزدیک شوم. و در این دو کتاب می‌خواهم نشان دهم که چگونه اداره‌ی خود با عمل اداره‌ی دیگران ادغام می‌شود. روی هم رفته، این‌ها دو راه وارونه‌ی رسیدن به پرسشی یکسان‌اند: چگونه «تجربه»‌ای شکل می‌گیرد که در آن رابطه با خود و رابطه با دیگران به هم پیوند می‌خورند.

1. pratiques discursives ou non discursives

2. Jeu du vrai et du faux

3. gouverner

4. se gouverner

دغدغهی حقیقت ۲۰۱

ف. اوالد: به نظر می‌رسد که خواننده‌ی شما بیگانگیِ دوگانه‌ای را احساس می‌کند: نخست بیگانگی با خود شما و آنچه از شما انتظار دارد... میشل فوکو: کاملاً. من کاملاً این تفاوت را می‌پذیرم. این یک بازی است.

ف. اوالد: دوم در مورد جنسیت و روابط میان آن‌چه توصیف می‌کنید و تجربه‌ی بدیهی ما از جنسیت.

میشل فوکو: با این حال، نباید در مورد بیگانگی اغراق کرد. درست است که عقیده‌ای همگانی^۱ در مورد روزگار باستان و اخلاق باستان که اغلب اخلاقی «مداواگر» و آزادمنش و خندان بازنمایی می‌شود وجود دارد. اما بسیاری می‌دانند که با این حال در روزگار باستان، یک اخلاق عبوس و سخت‌گیر وجود داشته است. به خوبی می‌دانیم که فیلسوفان رواقی هوادار ازدواج و وفاداری در زناشویی بودند. من با برجسته کردن این «سخت‌گیری» اخلاق فلسفی، هیچ چیز عجیب و غریبی نمی‌گویم.

ف. اوالد: منظور من بیگانگی نسبت به آن درون‌مایه‌های آشنایان در تحلیل از رفتار جنسی^۲ بود، یعنی درون‌مایه‌های قانون و امر ممنوع.

میشل فوکو: این پارادوکسی است که خود مرا هم شگفت‌زده کرد، هرچند پیشاپیش در اراده به دانستن این پارادوکس را اندکی حدس زده بودم، یعنی هنگام طرح این فرضیه که نمی‌توان شکل‌گیری دانش در مورد جنسیت و رفتار جنسی را فقط بر مبنای ساز و کارهای سرکوب تحلیل کرد. آنچه در روزگار باستان مرا شگفت‌زده کرد این بود که در مورد لذت جنسی آن نکته‌هایی که در روزگار باستان بیش‌ترین تأمل روی آن‌ها انجام شده، به هیچ‌رو آن نکته‌هایی نیست که معرف شکل‌های سنتی امر ممنوع است. برعکس، آن‌جا که رفتار جنسی بیش‌ترین آزادی را داشت، اخلاق‌گرایان روزگار باستان با شدت هرچه تمام‌تر پرسش‌هایی را برای خود طرح می‌کردند و موفق به صورت‌بندی

1. Doxa

2. sexualité

سخت‌گیرانه‌ترین آموزه‌ها می‌شدند. ساده‌ترین مثال را در نظر گیریم: قواعد اخلاقی زنان ازدواج کرده را از هرگونه رابطه‌ی جنسی بیرون از دایره‌ی زناشویی منع می‌کرد؛ اما تأمل فلسفی یا دل‌مشغولی نظری چندانی در مورد این «انحصار» دیده نمی‌شود. در عوض، در مورد عشق‌ورزیدن [مردان] به پسران که (تا حدودی) آزاد بود، مفهوم تمام‌عیاری از خویش‌داری و پرهیز و رابطه‌ی غیرجنسی ساخته و پرداخته شد. پس امر ممنوع نیست که امکان توضیح شکل‌های مسئله‌شدن را می‌دهد.

ف. اِوالد: به نظر می‌رسد که شما فزاتر رفته‌اید و مقوله‌های «هنر زیستن» و «تکنیک‌های خود»^۱ و «سبک‌دهی به زیستن»^۲ را در تقابل با مقوله‌های «قانون» و «امر ممنوع» قرار داده‌اید.^۳

میشل فوکو: من با استفاده از شاکله‌های نسبتاً رایج اندیشه می‌توانم بگویم که برخی از ممنوعیت‌ها به واقع در قالب قانون طرح می‌شدند و برخی دیگر از ممنوعیت‌ها که شایع‌تر هم بودند، به صورت اخلاق بیان می‌شدند. به نظر می‌رسد که اندیشیدن به این اخلاق به همان صورتی که معاصرانش روی آن تأمل می‌کردند، یعنی به صورت نوعی هنر زیستن یا به عبارت بهتر نوعی تکنیک زندگی، هم‌خوانی بیش‌تری با حوزه‌های مورد بررسی من و سندهای در دسترس من داشت. دانستن این نکته مدنظرم بود که چگونه هر فرد زندگی شخصی خود را اداره می‌کرد تا به آن زیباترین شکل ممکن را (در چشم دیگران، در چشم خود و در چشم نسل‌های آینده تا برای‌شان الگو و سرمشق باشد) دهد. این همان چیزی است که من تلاش کردم بازسازی کنم، یعنی شکل‌گیری و توسعه‌ی نوعی کردارِ خود^۴ که هدف آن خودسازیِ خویش‌داری در مقام سازنده‌ی زیباییِ زندگی خود است.

1. "techniques de soi"

2. «Stylisation de L'existence»

۳. نگاه کنید به زیرنویس شماره‌ی ۵ ص ۱۸۹-م.

4. Pratique de Soi

ف. اوالد: تجربه‌ی یونانیان و رومیان در مورد مسائل جنسی تنها حوزه‌ی معتبر برای مقوله‌های «هنر زیستن» و «تکنیک‌های خود» نیست.

میشل فوکو: من فکر نمی‌کنم که اخلاق بدون شماری از کردارهای خود وجود داشته باشد. گاهی این کردارهای خود با ساختارهای پُر شمار و نظام‌مند و الزام‌آور مجموعه قوانین^۱ همراه می‌شوند. حتا گاهی این کردارها تقریباً به نفع این مجموعه قواعد محو می‌شود و آن‌گاه این قواعد به منزله‌ی اساس اخلاقیات ظاهر می‌شوند. اما گاهی نیز ممکن است که این کردارها مهم‌ترین و فعال‌ترین کانون اخلاقیات را شکل دهند و حول این کردارها تأمل و اندیشه رشد کند و توسعه یابد. بدین ترتیب، کردارهای خود شکلی یک هنر خود را می‌یابند که نسبتاً مستقل از قانون‌گذاری اخلاقی است. به طور قطع، مسیحیت اصل قانون و ساختار مجموعه قوانین را در تأمل اخلاقی تقویت کرد، حتا اگر کردارهای زاهدانه هم‌چنان اهمیت بسیار زیادی در این تأمل اخلاقی داشته باشند.

ف. اوالد: پس تجربه‌ی مدرن ما از جنسیت با مسیحیت آغاز می‌شود. میشل فوکو: صدر مسیحیت چند تغییر مهم را در زهدمنشی باستان به بار آورد، یعنی شکلی قانون را تشدید کرد و نیز کردارهای خود را در راستای هرمنوتیکی خود و کشف خویشتن به منزله‌ی سوژه‌ی میل قرار داد. به نظر می‌رسد که مفصل‌بندی قانون و میل تا حدودی سرشت نمای مسیحیت باشد.

ف. اوالد: توصیف انضباط‌ها در مراقبت و تنبیه ما را به ریزترین و دقیق‌ترین دستورها و تجویزها عادت داده بود. عجیب است که دستورها و تجویزهای اخلاق جنسی روزگار باستان از این لحاظ هیچ چیز کم ندارند.

میشل فوکو: باید کاملاً وارد جزئیات شد. در روزگار باستان، مردم به عنصرهای رفتار بسیار دقت و توجه داشتند و در عین حال می‌خواستند که همه به این عنصرها دقت و توجه داشته باشند. اما شیوه‌های توجه همان شیوه‌هایی نبود که

۲۰۴ ایران: روح یک جهان بی روح

بعدها رواج یافت. مثلاً خودِ عملِ جنسی، ریخت‌شناسی آن، شیوه‌ی جست‌وجو و به دست آوردن لذت جنسی و «ابژه»ی میل به نظر نمی‌رسد که در روزگار باستان مسئله‌ی نظری بسیار مهمی بوده باشند. در عوض، دل‌مشغولی آن روزگار عبارت بود از شدتِ فعالیتِ جنسی، آهنگ آن، زمان برگزیده و نیز نقش فعال یا منفعلانه‌ی فرد در رابطه‌ی جنسی. بدین ترتیب هزار جزئیات را در مورد عمل جنسی متناسب با فصل‌ها و ساعت‌های روز و زمان استراحت و فعالیت می‌یابیم، یا در مورد شیوه‌ی رفتاری که یک پسر باید داشته باشد تا به نیکی از او یاد شود، اما از آن سیاهه‌های اعمال مجاز و ممنوع که در میان علمای مسیحی بسیار اهمیت دارند، هیچ خبری نیست.

ف. اوالد: به نظر می‌رسد که کردارهای متفاوتی که شما در رابطه با بدن، با زن و با پسران توصیف می‌کنید، هرکدام برای خود مورد تأمل قرار گرفته‌اند، بی آن‌که نظام مستحکمی آن‌ها را به یکدیگر پیوند داده باشد. این نیز تفاوت دیگری است با کتاب‌های پیشین شما.

میشل فوکو: من با خواندن کتابی دریافتم که کل تجربه‌ی دیوانگی در عصر کلاسیک را با عمل حبس خلاصه کرده بودم. وانگهی تاریخ دیوانگی بر این تز استوار است که دست‌کم دو تجربه‌ی متمایز از دیوانگی وجود داشته است: یکی تجربه‌ی حبس و دیگری کرداری پزشکی که خاستگاه‌هایی بسیار دور داشت. این که بتوان تجربه‌هایی متفاوت داشت (خواه هم‌زمان، خواه متوالی) که مرجع یکسانی دارند، فی‌نفسه هیچ چیز عجیب و غریبی نیست.

ف. اوالد: معماری آخرین کتاب‌های شما کمی دفترهای کتاب اخلاق نیکوماخوسی^۱ را به یاد می‌آورد. شما هرکردار را یکی پس از دیگری بررسی می‌کنید. پس چه چیزی میان رابطه با بدن، رابطه با خانه و زن و رابطه با پسر پیوند برقرار می‌کند؟

۱. *Ethika Nikomacheia*، اثر فلسفی ارسطو در ده دفتر در مورد نظریه‌ی اخلاقی. -م.

میشل فوکو: نوعی سبک اخلاقی که تسلط بر خود^۱ است. فعالیت جنسی هم‌چون خشونت بازتمایی و درک می‌شود و در نتیجه از زاویه‌ی دشواری کنترل آن، به مسئله بدل می‌شود. [در این میان] گستاخی^۲ بنیادین است. در این اخلاق^۳، باید برای خود قاعده‌هایی رفتاری را شکل داد که بتوان به کمک آن‌ها تسلط بر خود را تضمین کرد و این تسلط بر خود می‌تواند براساس سه اصل متفاوت سامان یابد: (۱) رابطه با بدن و مسئله‌ی سلامت. (۲) رابطه با زنان، درحقیقت رابطه با زن و با همسر آن‌گونه که زوجها اعضای یک خانه را تشکیل می‌دهند. (۳) رابطه با افراد بسیار خاص، یعنی پسران نوجوان که قابلیت آن را دارند که روزی یک شهروند آزاد باشند. در این سه عرصه، تسلط بر خود سه شکل متفاوت می‌یافت و برخلاف آن‌چه بعدها با نفُس و رفتار جنسی صورت گرفت، عرصه‌ای وجود نداشت که بتواند همه‌ی این شکل‌ها را یکی کند. یکی از تغییرهای بزرگی که مسیحیت به همراه آورد این بود که اهمیت و ارزش اخلاقی نفُس^۴ نزد زنان و مردان یکسان شد. برعکس در اخلاق باستان، تسلط بر خود فقط برای آن فردی مسئله بود که می‌بایست بر خود و بر دیگران مسلط باشد و نه برای فردی که می‌بایست از دیگران اطاعت کند. به همین دلیل است که اخلاق فقط مربوط به مردان بود و در مورد روابط با بدن خود یا با همسر یا با پسران شکل کاملاً یکسانی نداشت.

ف. اوالد: بر مبنای این کتاب‌ها، پرسش در مورد آزادی جنسی بی‌معنا به نظر می‌رسد.

میشل فوکو: می‌توان گفت که در روزگار باستان با اراده‌ای معطوف به قاعده و شکل، و جست‌وجوی زهد و ریاضت سروکار داریم. این خواست و اراده چگونه شکل گرفت؟ آیا این اراده‌ی معطوف به زهد چیزی غیر از بیان یک ممنوعیت بنیادین بود؟ یا برعکس، آیا این اراده زهدانی نبود که بعدها برخی

1. maîtrise de soi

2. Hubris

3. éthique

4. éthique de la chair

۲۰۶ ایران: روح یک جهان بی روح

شکل‌های کلی ممنوعیت‌ها از آن مشتق شد؟

ف. اوالد: پس شما پیشنهاد می‌کنید که شیوه‌ی سنتی در نظرگرفتن پرسش روابط میان رفتار جنسی و امر ممنوع کاملاً وارونه شود؟
میشل فوکو: در یونان، ممنوعیت‌هایی بنیادین وجود داشت. برای مثال، ممنوعیت زنا با محارم. اما فیلسوفان و اخلاق‌گرایان در مقایسه با توجه زیادشان به مسئله‌ی حفظ تسلط بر خود، توجه اندکی به این ممنوعیت‌ها نشان می‌دادند. هنگامی که زنفون^۱ دلایل ممنوعیت زنا با محارم را شرح می‌دهد، توضیح می‌دهد که اگر با مادرت ازدواج کنی، اختلاف سنی چندان است که فرزندان‌تان نه زیبا خواهند بود و نه سالم.

ف. اوالد: با این حال به نظر می‌رسد که سوفوکل چیز دیگری گفته است.
میشل فوکو: جالب این است که همین ممنوعیت جدی و مهم می‌تواند در مرکز یک تراژدی باشد. با این حال، در مرکز تأمل اخلاقی نیست.

ف. اوالد: چرا توجه و دقت‌تان را معطوف این دوره‌ها می‌کنید، دوره‌هایی که به نظر برخی، بسیار از ما دورند؟
میشل فوکو: من کار را از یک مسئله در قالب واژگانی که اکنون این مسئله طرح می‌شود، آغاز می‌کنم و سعی می‌کنم آن را تبارشناسی کنم. و منظور از تبارشناسی این است که من تحلیل را از یک پرسش کنونی آغاز می‌کنم.

ف. اوالد: پرسش کنونی در این جا چیست؟
میشل فوکو: تا مدت‌های مدید برخی تصور می‌کردند که سخت‌گیری قوانین جنسی به صورتی که ما آن‌ها را می‌شناسیم، برای جامعه‌های به اصطلاح «کاپیتالیستی» ضروری و چشم‌ناپوشیدنی است. اما برداشتن قوانین و زوال

۱. Xenophon (۴۳۰ پ.م. – ۳۵۵ پ.م.)، مورخ و نویسنده‌ی یونانی. -م.

دغدغه‌ی حقیقت ۲۰۷

ممنوعیت‌ها بی‌شک آسان‌تر از آن‌چه تصور می‌شد صورت گرفت (و همین امر به خوبی نشان می‌دهد که علت وجودی این قوانین و ممنوعیت‌ها آن‌چه تصور می‌کردند، نبود)؛ و مسئله‌ی اخلاق به منزله‌ی شکلی که باید به رفتار و زندگی خود داد از نو مطرح شد. روی هم رفته تصور این‌که هر اخلاقیاتی در ممنوعیت‌ها است و برداشتن این ممنوعیت‌ها به تنهایی مسئله‌ی اخلاق را حل می‌کند، اشتباه بود.

ف. اوالد: آیا شما این کتاب‌ها را برای جنبش‌های آزادی‌بخش نوشته‌اید؟
میشل فوکو: نه برای [موقعیت کنونی]، بلکه بر حسب موقعیت کنونی.

ف. اوالد: شما در مورد مراقبت و تنبیه گفته‌اید که «نخستین کتاب» شما بود. آیا نمی‌توان این عبارت را به مناسبت انتشار کاربرد لذت‌ها و دغدغه‌ی خود بار دیگر به کار برد؟

میشل فوکو: نوشتن یک کتاب به نوعی منسوخ کردن کتاب پیشین است. سرانجام – با دل‌گرمی و سرخوردگی – درمی‌یابید که آن‌چه انجام داده‌اید کاملاً نزدیک است به آن‌چه پیش‌تر نوشته‌اید.

ف. اوالد: شما از «جدا کردن خودتان از خود» صحبت می‌کنید. چرا خواستی تا به این اندازه عجیب دارید؟

میشل فوکو: اخلاقی^۱ یک روشنفکر – من مسئولیت این واژه یعنی روشنفکر را که هم‌اکنون برای برخی به نظر تهوع‌انگیز می‌آید، برعهده می‌گیرم – غیر از این چه می‌تواند باشد که همواره خود را قادر به فاصله‌گیری و جدایی از خود کند (کاری که خلاف تغییر کیش است)؟ اگر می‌خواستم صرفاً یک فرد دانشگاهی باشم، بی‌شک عاقلانه‌تر آن بود که عرصه‌ای را انتخاب کنم و فقط در آن عرصه به فعالیت پردازم و مسئله‌ای مفروض را بپذیرم و آن را به کار بندم یا در برخی از جنبه‌ها تغییر دهم. آن‌گاه می‌توانستم کتاب‌هایی بنویسم همانند آن کتاب‌هایی که

1. éthique

در اراده به دانستن در نظر داشتم و شش جلد از تاریخ جنسیت را برنامه ریزی کرده بودم و پیشاپیش می دانستم چه می خواهم بکنم و به کجا می خواهم بروم. دانشگاهی و در عین حال روشنفکر بودن یعنی تلاش برای به کار بستن نوعی از دانش و تحلیل که در دانشگاه تدریس و پذیرفته می شود، به طوری که نه تنها اندیشه‌ی دیگران بلکه اندیشه‌ی خود را نیز تغییر دهد. این کار تغییر دادن اندیشه‌ی خود و اندیشه‌ی دیگران به نظرم علت وجودی روشنفکران است.

ف. اوالد: برای مثال، سارتر پیش‌تر تصویر روشنفکری را ارائه می داد که زندگی اش را صرف رشدِ شهود^۱ بنیادین کرده است. به نظر می رسد که این اراده به «جدا کردن خودتان از خویش» کاملاً شما را متمایز و برجسته می کند. میشل فوکو: نمی توانم بگویم که در این اراده چیز منحصر به فردی هست. اما بر این نکته مصرّم که این تغییر نه شکلی یک اشراق ناگهانی را که «چشم‌ها را می گشاید» دارد و نه شکل یک نفوذپذیری در برابر تمام جنبش‌های موجود؛ من می خواهم که این ساختن و پرداختن خود به دست خود باشد، دگرگونی پُرکوش، تغییری آرام و سخت از رهگذر دغدغهی همیشگی حقیقت.

ف. اوالد: کتاب‌های پیشین‌تان تصویر اندیشه‌گری را از شما ارائه می دهد که در مورد حبس و سوژه‌های به انقیاد درآمده، ملزم و منضبط می اندیشد. کاربرد لذت‌ها و دغدغهی خود تصویر کاملاً متفاوت [اندیشه‌گر] سوژه‌های آزاد را ارائه می دهد. به نظر می رسد که در این جا تغییری مهم در اندیشه‌ی شما روی داده است. میشل فوکو: باید به مسئله‌ی روابط دانش و قدرت بازگردیم. در واقع تصور می کنم که از دید عموم، من آن کسی هستم که گفته است دانش با قدرت یکی شده است و دانش فقط نقاب نازکی است که بر ساختارهای استیلا انداخته شده است و این ساختارها همواره سرکوب و حبس و غیره بوده اند. من به نکته‌ی اولی با قهقهه پاسخ می دهم. اگر گفته بودم یا می خواستم بگویم که دانش همان

قدرت است، این را می‌گفتم و با گفتن آن، دیگر چیزی برای گفتن نداشتم، چون با این‌همانی‌کردن^۱ آن دو، دلیلی نمی‌بینم که سرسختی‌کنم تا مناسبات و روابط متفاوت آن دو را نشان دهم. من دقیقاً کوشیده‌ام که ببینم چگونه برخی از شکل‌های قدرت که از یک نوع بودند توانستند دانش‌هایی بی‌نهایت متفاوت از حیث موضوع و ساختار به وجود آورند. مسئله‌ی ساختار بیمارستانی را در نظر گیریم: این ساختار حبس روان‌پزشکانه را به وجود آورد که شکل‌گیری دانش روان‌پزشکی با آن هم‌خوانی داشت، دانشی که ساختار شناخت‌شناسیک^۲ آن می‌تواند نسبتاً شک‌برانگیز باشد. اما من در کتاب دیگرم یعنی تولد درمانگاه^۳، تلاش کردم نشان دهم که در همین ساختار بیمارستانی، چگونه یک دانش کالبد-آسیب‌شناختی^۴ رشد کرد که پایه‌گذار پزشکی‌یی بود که باروری علمی کاملاً متفاوتی داشت. پس با ساختارهای قدرت و شکل‌های نهادینه‌ی نسبتاً نزدیک به هم روبه‌روئیم، یعنی حبس روان‌پزشکانه و بستری‌کردن درمانی^۵ که شکل‌هایی متفاوت از دانش با آن‌ها مرتبط‌اند و میان آن‌ها می‌توان روابطی شرطی برقرار کرد و نه روابط علت و معلولی، یا به مراتب کمتر، روابط این‌همانی. کسانی که می‌گویند از دید من، دانش نقاب قدرت است، به نظرم توان درک کردن ندارند. پاسخ دادن به آن‌ها چندان جایی ندارد.

ف. اوالد: با این حال، انجام این کار را اکنون مفید می‌دانید.
میشل فوکو: در واقع انجام آن را اکنون مهم می‌دانم.

ف. اوالد: دو کتاب آخر شما گویی از نوعی گذار از سیاست به اخلاق^۶ نشان دارند. به همین دلیل قطعاً از شما انتظار می‌رود که به این پرسش پاسخ دهید: چه باید کرد و چه باید خواست؟

1. identification

3. Naissance de la clinique

5. hospitalisation médicale

2. épistémologique

4. anato-pathologique

6. éthique

میشل فوکو: نقش روشنفکر این نیست که به دیگران بگوید چه باید بکنند. روشنفکر به چه حقی می تواند چنین کند؟ و به یاد آورید تمام آن پیشگویی ها، نویدها، حکم ها و برنامه هایی که روشنفکران در دو سده ی گذشته بیان کردند و اکنون اثرها و نتیجه های شان را می بینیم. کار روشنفکر این نیست که اراده ی سیاسی دیگران را شکل دهد؛ کار روشنفکر این است که از رهگذر تحلیل هایی که در عرصه های خاص خود انجام می دهد، امور بدیهی و مسلم را از نو مورد پرسش و مطالعه قرار دهد، عادت ها و شیوه های عمل و اندیشیدن را متزلزل کند، آشنایی های پذیرفته شده را بزدايد، قاعده ها و نهادها را از نو ارزیابی کند، و بر مبنای همین دوباره مسئله کردن^۱ (که در آن روشنفکر حرفه ی خاص روشنفکری اش را ایفا می کند) در شکل گیری اراده ی سیاسی (که در آن می بایست نقش شهروندی اش را ایفا کند) شرکت کند.

ف. اوالد: این اواخر روشنفکران به دلیل سکوت شان بسیار مورد سرزنش قرار گرفته اند.

میشل فوکو: وارد شدن به این بحث که مبنای آن یک دروغ بود، حتا اکنون هم جایی ندارد. در عوض، خود واقعیت این لشکرکشی خالی از فایده نیست. باید از خود پرسید که چرا سوسیالیست ها و دولت چنین لشکرکشی را به راه انداختند یا از سرگرفتند و بدین ترتیب جدایی میان خود و کل آرای چپ را که فایده ای برای شان نداشت، آشکار کردند. و به طور سطحی، البته نزد برخی، لباس یک گزاره را به تن یک حکم کردند: «شما سکوت می کنید» یعنی «از آن جا که ما نمی خواهیم حرفه های تان را بشنویم، [پس] سکوت کنید». اما به واقع در این سرزنش نوعی درخواست و گلایه وجود دارد: «قدری از آن چیزهایی که بسیار به آن ها نیازمندیم برای مان بگویید. در تمام آن دورانی که ما با آن همه دشواری، ائتلاف انتخاباتی مان را با کمونیست ها اداره می کردیم به طور قطع مسئله این نبود که گفتاری را بر زبان آوریم که کم ترین نشانی از ارتدوکسی «سوسیالیستی» مورد

1. Reproblématisation

پذیرشِ کمونیست‌ها نداشته باشد. میان ما و آن‌ها آن قدر اختلاف وجود داشت که دیگر نخواهیم این یکی را اضافه کنیم. پس در این دوره شما فقط باید سکوت می‌کردید و ما را وامی‌گذاشتید که بنا به ضرورت‌های ائتلاف‌مان، شما را «خرده‌چپ»، «چپ آمریکایی» یا «کالیفرنایی» بخوانیم. اما به محض آن که دولت را در دست گرفتیم، نیاز داشتیم که شما سخن بگویید. و گفتاری با کارکردی دوگانه را برای‌مان تأمین کنید، یعنی گفتاری که استحکام آرای چپ را حول ما نشان دهد (که بهترین حالت آن گفتاری وفادارانه خواهد بود، با این حال ما به گفتاری متملقانه هم قانع بودیم)؛ و نیز گفتاری که می‌بایست واقعیتی - اقتصادی و سیاسی - را که ما در گذشته آن را با دقت و مراقبت از گفتارمان دور کرده بودیم، بگوید. ما نیاز داشتیم که دیگران در کنار ما نوعی گفتارِ عقلانیت حکومتی را بیان کنند که نه گفتار کاذبِ ائتلاف ما باشد و نه گفتارِ عریانِ رقیبانِ دست راستی ما (گفتاری که ما امروز بازگو می‌کنیم). ما می‌خواستیم شما را دوباره وارد بازی کنیم؛ اما شما ما را وسط آب رها کردید و اینک بر ساحل نشسته‌اید.» روشنفکران می‌توانند به این گفته‌ها این چنین پاسخ دهند: «وقتی ما بر شما فشار می‌آوردیم که گفتارتان را تغییر دهید، شما با استناد به کهنه‌ترین شعارهای‌تان ما را محکوم کردید. و اکنون که زیر فشار واقعیتی که قادر به دریافت آن نبودید، تغییر جبهه داده‌اید، از ما نمی‌خواهید که اندیشه‌ای را در اختیارتان بگذاریم که امکان رویارویی با این واقعیت را به شما دهد، بلکه می‌خواهید گفتاری را به شما ارائه دهیم که تغییر جبهه‌تان را بپوشاند. برخلاف آن‌چه گفته شده است، مشکل ناشی از این نیست که روشنفکران به هنگام به قدرت رسیدن کمونیست‌ها، از مارکسیست بودن دست کشیدند، بلکه مشکل ناشی از این واقعیت است که وسواس‌ها و دغدغه‌های ائتلاف‌تان مانع از آن بود که شما به موقع با روشنفکران کار فکری کنید، کاری که شما را قادر به حکومت کردن کند. حکومت کردن بدون آن راه‌حل‌های کهنه‌تان و بدون تکنیک‌های دیگران که به شیوه‌ای بد نویسازی شده بودند.»

ف. اوالد: در دخالت‌های متفاوتی که شما توانستید در سیاست و به ویژه در

مورد لهستان انجام دهید، آیا رویکردی مشترک وجود دارد؟
 میشل فوکو: بیاایم پرسش‌هایی را در قالب درست و نادرست طرح کنیم. آیا وقتی وزیر امور خارجه گفت که کودتای ژاروزلسکی^۱ قضیه‌ای است که فقط به لهستان مربوط است، درست بود؟ آیا این درست است که اروپا آن چنان ناچیز باشد که تقسیم اروپا و استیلای کمونیستی اعمال شده در آن سوی مرزی خودسرانه، به ما ربطی نداشته باشد؟ آیا این درست است که امتناع از آزادی‌های ابتدایی سندیکایی در یک کشور سوسیالیستی برای کشوری که سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها دولت را در دست دارند قضیه‌ای بی‌اهمیت باشد؟ اگر درست است که حضور کمونیست‌ها در دولت تأثیری بر تصمیم‌گیری‌های اصلی سیاست خارجی ندارد، در مورد این دولت و ائتلافی که این دولت بر آن استوار است چه می‌توان اندیشید؟ این پرسش‌ها قطعاً تبیین‌گر یک سیاست نیست، بلکه پرسش‌هایی است که تبیین‌کنندگان سیاست می‌بایست به آن‌ها پاسخ دهند.

ف. راولد: آیا نقشی که شما برای خودتان در سیاست قائل‌اید می‌تواند با آن اصل «گفتار آزاد»ی که شما آن را درون‌مایه‌ی کلاس‌های‌تان در دو سال اخیر کرده‌اید هم خوانی داشته باشد؟

میشل فوکو: هیچ چیز بی‌ثبات‌تر از رژیم سیاسی‌یی نیست که نسبت به حقیقت بی‌تفاوت است؛ اما هیچ چیز خطرناک‌تر از نظامی سیاسی نیست که ادعای وضع کردن حقیقت را دارد. کارکرد «حقیقت‌گویی» نباید شکل قانون به خود بگیرد، درست همان‌گونه که این باور پیورده است که حقیقت بی‌چون و چرا در بازی‌های خودجوش ارتباطات جا دارد. وظیفه‌ی حقیقت‌گویی کاری است بی‌پایان و احترام به این وظیفه با پیچیدگی‌اش تکلیفی است که هیچ قدرتی نمی‌تواند از آن صرف‌نظر کند مگر با تحمیل سکوت بردگی.

۱. Wojciech Jaruzelski (متولد ۱۹۲۳)، دولت‌مرد و ژنرال لهستانی که در سال ۱۹۸۱ به ریاست شورای نظامی نجات ملی رسید و در همان سال و در مخالفت با فعالیت‌ها و محبوبیت فزاینده‌ی جنبش همبستگی، اعلام «وضعیت جنگی» کرد. م.

بازگشتِ اخلاق

متن حاضر آخرین گفت‌وگوی میشل فوکو پیش از مرگ است که ژیل باربدت و آندره سکالا آن را به مناسبت انتشار جلد دوم و سوم تاریخ جنسیت (۱۹۸۴) ترتیب دادند. عنوان این گفت‌وگو را خود هیئت دبیران نشریه‌ی *Les Nouvelles Littéraires* که گفت‌وگو در آن چاپ شد (۲۸ ژوئن - ۵ ژوئیه ۱۹۸۴) انتخاب کردند. آندره سکالا فیلسوف جوان و دوست ژیل دلوز این گفت‌وگو را به میشل فوکو پیشنهاد کرد و میشل فوکو به رغم کسالت بسیار این پیشنهاد را پذیرفت و به نوعی دوستی خود را به ژیل دلوز که در این سال‌های آخر او را کم می‌دید ابراز کرد. ژیل باربدت و آندره سکالا پرسش‌هایی کاملاً متفاوت داشتند و از همین رو این گفت‌وگو در واقع دو گفت‌وگوی درهم‌بافته است. میشل فوکو پیش از پایان پیاده‌شدن نوارهای این گفت‌وگو، در بیمارستان بستری شده بود و در نتیجه، دانیل دوفرر علاوه بر مسئول اصلاح این گفت‌وگو به سلیقه‌ی خود کرد. این گفت‌وگو سه روز پس از مرگ میشل فوکو به چاپ رسید.

متن فارسی ترجمه‌ای است از متن اصلی به زبان فرانسوی:

"Le retour de la morale" (entretien avec Gilles Barbedette et André Scala, 29 mai 1984), *Les Nouvelles Littéraires*, n° 2937, 28 Juin-5 Juillet 1984, pp. 36-41.

و ترجمه‌ی انگلیسی آن:

«The Return of Morality», translated by Thomas Levin and Isabelle Lorenz. in *Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture*, pp. 242-254.

ژ. باربدت و آ. سکالا: آنچه خواننده‌ی آخرین کتاب‌های شما را شگفت‌زده می‌کند نوشتار روشن، ناب، روان و بسیار متفاوت شما در مقایسه با آن سبکی است که به آن عادت داشتیم. دلیل این تغییر چیست؟

میشل فوکو: من در حال بازخوانی دست‌نوشته‌هایم در مورد تاریخ اخلاق در ابتدای مسیحیت هستم (این کتاب‌ها به ترتیب عکس نگارش‌شان چاپ می‌شوند. و این یکی از دلایل تأخیر چاپ آن‌ها است). من به هنگام بازخوانی این دست‌نوشته‌ها که برای مدت‌های مدید در گوشه‌ای رها شده بودند، از سبک آن احساس نارضایتی کردم، همان احساسی که نسبت به سبک کلمه‌ها و چیزها، تاریخ دیوانگی یا ریمون روسل داشتم. باید بگویم که این امر برای من مشکل‌ساز است چون این گسست به تدریج روی نداد، بلکه در همان سال‌های ۱۹۷۵-۱۹۷۶ بسیار ناگهانی و یک‌باره از این سبک دست کشیدم، زیرا قصد نگارش تاریخی از سوژه را داشتم که تاریخ رویدادی که روزی رخ داده و می‌بایست تکوین و نتیجه‌ی آن را روایت کرد، نباشد.

ژ. باربدت و آ. سکالا: آیا شما با دست کشیدن از سبکی خاص، بیش از پیش فیلسوف نشده‌اید؟

میشل فوکو: اگر بپذیرم - و من این نکته را می‌پذیرم - که با کلمه‌ها و چیزها، تاریخ دیوانگی و حتا مراقبت و تنبیه، دست به مطالعه‌ای فلسفی زدم که در اساس مبتنی بر استفاده‌ای خاص از واژگان، بازی و تجربه‌ی فلسفی بود و خود را به تمامی وقف این مطالعه کرده بودم، به‌طور قطع اکنون تلاش می‌کنم از این شکل از فلسفه جدا شوم. اما این جدایی تماماً برای آن است که بتوانم از آن به منزله‌ی حوزه‌ای از تجربه برای مطالعه، برنامه‌ریزی و سازمان‌دهی استفاده کنم.

به طوری که این دوره که برخی ممکن است آن را دوره‌ی غیر فلسفی رادیکال به شمار آورند، در عین حال شیوه‌ای است از اندیشیدن رادیکال‌تر تجربه‌ی فلسفی.

ژ. باربدت و آ. سکالا: به نظر می‌رسد که [اکنون] شما چیزهایی را به‌طور صریح بیان می‌کنید که در آثار پیشین‌تان فقط به‌طور ضمنی می‌شد خواند. میشل فوکو: باید بگوییم که من مسائل را بدین‌گونه نمی‌بینم. به نظرم می‌رسد که در تاریخ دیوانگی، کلمه‌ها و چیزها و نیز در مراقبت و تنبیه، بسیاری از چیزهایی که به‌طور ضمنی یافت می‌شوند به علت شیوه‌ی من در طرح مسائل نمی‌توانستند به‌طور صریح بیان شوند. من تلاش کردم که سه نوع اصلی مسائل را مشخص کنم: مسئله‌ی حقیقت، مسئله‌ی قدرت و مسئله‌ی رفتار فردی. درک این سه عرصه‌ی تجربه تنها در ارتباط با یکدیگر و نه مستقل از یکدیگر امکان‌پذیر است. آن‌چه در کتاب‌های پیشین‌ام مرا ناراحت می‌کند در نظر گرفتن دو تجربه‌ی اول بدون در نظر گرفتن تجربه‌ی سوم است. با آشکارکردن این تجربه‌ی آخری به نظرم رسید که در آن خط هدایت‌گری وجود دارد که برای توجیه خود نیازی به توسل به روش‌های تا حدودی سخن‌ورانه^۱ ندارد، روش‌هایی که از طریق آن‌ها یکی از آن سه عرصه‌ی بنیادین تجربه نادیده گرفته می‌شد.

ژ. باربدت و آ. سکالا: مسئله‌ی سبک مسئله‌ی زیستن^۲ را نیز پیش می‌کشد. چگونه می‌توان سبک زندگی را به یک مسئله‌ی مهم فلسفی بدل کرد؟ میشل فوکو: پرسش دشواری است و مطمئن نیستم که بتوانم پاسخی دهم. در واقع فکر می‌کنم که پرسش سبک در روزگار باستان پرسشی مرکزی بوده است؛ سبک‌دهی^۳ به رابطه با خود، سبک رفتار و سبک‌دهی به رابطه با دیگران. در روزگار باستان پیوسته این پرسش مطرح بود که آیا تعریف سبکی مشترک میان این عرصه‌های متفاوت رفتار امکان‌پذیر است. در واقع کشف چنین سبکی

1. rhetoric

2. existence

3. stylisation

بازگشتِ اخلاق ۲۱۷

بی‌شک رسیدن به تعریفی از سوژه را امکان‌پذیر می‌کند. تا دوران امپراتوری روم در سده‌ی دوم و سوم به وحدتِ «اخلاق سَبک»^۱ نمی‌اندیشیدند و این کار در آن زمان بی‌درنگ در قالب مجموعه قوانین و حقیقت آغاز شد.

ژ. باربدت و آ. سکالا: سبک زیستن، این قابل تحسین است. آیا شما یونانی‌ها را قابل تحسین یافته‌اید؟
میشل فوکو: نه.

ژ. باربدت و آ. سکالا: نه الگو و نه قابل تحسین؟
میشل فوکو: نه.

ژ. باربدت و آ. سکالا: آن‌ها را چگونه یافته‌اید؟
میشل فوکو: نه خیلی عالی. آنان بلافاصله به مانعی برخوردند که به نظرم نقطه‌ی تناقضِ اخلاق باستان بود یعنی تناقض میان جست‌وجوی مصرانه‌ی یک سبک خاص زیستن از یک سو و تلاش برای مشترک کردن آن در میان همگان از سوی دیگر؛ سبکی که بی‌شک یونانیان کم و بیش به‌طور مبهم با سِنِکا و اپیکتتوس به آن نزدیک شدند، اما صرفاً در قالب یک سبک مذهبی امکان بیان یافت. به نظر من، کلی‌روزرگار باستان «خطایی ژرف» بوده است [می‌خندد].

ژ. باربدت و آ. سکالا: شما تنها کسی نیستید که انگاره‌ی سبک را در تاریخ وارد کرد. پیتر براون در کتاب *The Making of Late antiquity* [۱۹۷۸] این کار را می‌کند.

میشل فوکو: استفاده‌ی من از «سبک» تا حدود زیادی وام‌دار پیتر براون است. اما آنچه اکنون می‌خواهم بگویم و ربطی به آنچه او نوشته است ندارد، هیچ تعهدی برای او ایجاد نمی‌کند. انگاره‌ی سبک در تاریخ اخلاق باستان به نظرم

1. unité d'une «morale de style»

بسیار مهم می آید. من چند لحظه پیش، حق مطلب را در مورد این اخلاق ادا نکردم؛ و اکنون تلاش می کنم که به درستی در مورد آن صحبت کنم. اخلاق باستان در آغاز فقط شمار اندکی از افراد را خطاب قرار می داد و از همه نمی خواست که از یک الگوی یکسان رفتاری پیروی کنند. اخلاق باستان در میان مردم، حتا در میان مردم آزاد، فقط اقلیت کوچکی را در برمی گرفت. چندین شکل از آزادی وجود داشت و آزادی سران دولت یا سران ارتش هیچ ربطی به آزادی فرزندان نداشت. سپس این اخلاق گسترش یافت و ظاهراً در دوران سنکا و به مراتب بیش تر در دوران مارکوس اورالیوس^۱، این اخلاق برای همه معتبر و محترم شد. اما هرگز مسئلهی الزامی کردن این اخلاق برای همه مطرح نبود. و این به انتخاب تک تک افراد مربوط می شد؛ هرکسی می توانست در این اخلاق سهمی باشد. به طوری که بسیار دشوار است که دریابیم در روزگار باستان و در دوران امپراتوری [روم] چه کسی در این اخلاق سهمی بوده است. بنابراین از آن همگان وارگی های اخلاقی^۲ که جامعه شناسان و تاریخ نگاران الگوی یک جمعیت متوسط فرضی قرار می دهند بسیار دوریم. آن چه پیتر براون و من تلاش می کنیم انجام دهیم امکان می دهد تا افرادی را که در اخلاق باستان یا مسیحیت نقشی داشته اند بر مبنای ویژگی های شان جدا کنیم. ما در ابتدای راه این مطالعه روی سبک هستیم و جالب خواهد بود که ببینیم این انگاره از سدهی چهارم پیش از میلاد تا سدهی اول پس از میلاد چه انتشاری داشته است.

ژ. باربدت و آ. سکالا: نمی توان آموزه ی اخلاقی یک فیلسوف روزگار باستان را بدون در نظر گرفتن کل فلسفه ی او مطالعه کرد؛ و به خصوص وقتی به فیلسوفان رواقی می اندیشیم، به خود می گوئیم که درست به این دلیل که [فلسفه ی] مارکوس اورالیوس نه فیزیک داشت و نه منطق، آموزه ی اخلاقی

۱. Marcus Auralius Antoninus (۱۲۱-۱۸۰)، امپراتور و فیلسوف رواقی رومی. -م.

2. conformités morales

او بیش‌تر به سمت آن‌چه شما مجموعه قوانین^۱ می‌نامید گرایش داشت تا به سمت آن‌چه شما اخلاق^۲ می‌نامید.

میشل فوکو: اگر درست فهمیده باشم شما این تحول طولانی را به پیامد نوعی اضمحلال و فقدان^۳ بدل می‌کنید. شما نزد افلاطون، ارسطو و نخستین فیلسوفان رواقی فلسفه‌ای می‌یابید که در آن، تعادلی خاص میان مفاهیم حقیقت، سیاست و زندگی خصوصی برقرار است. از سده‌ی سوم پیش از میلاد تا سده‌ی دوم پس از میلاد، مردم به تدریج از پرسش در مورد حقیقت و قدرت سیاسی دست کشیدند و پرسش درباره‌ی اخلاقیات را برای خود طرح کردند. در واقع، تأمل فلسفی از سقراط تا ارسطو زهدان نظریه‌ی شناخت، نظریه‌ی سیاست و نظریه‌ی رفتار فردی بود. و سپس نظریه‌ی سیاسی پس‌روی آغاز کرد چون شهر عهد باستان ناپدید شد و تک‌سالاری‌های عظیم پس از اسکندر جایگزین آن شدند. مفهوم حقیقت نیز به دلایلی پیچیده‌تر اما به نظر از همان دست، پس‌روی آغاز کرد. سرانجام به جایی رسیدیم که در سده‌ی اول پس از میلاد گفته شد که فلسفه ابداً نباید به حقیقت به‌طور کلی بپردازد، بلکه باید به حقیقت‌های مفید، یعنی به سیاست و به ویژه به اخلاقیات بپردازد. صحنه‌ی بزرگ فلسفه‌ی باستان را پیش‌رو داریم و سنکا که درست در دوران کنار کشیدن از سیاست، کار فلسفی را آغاز کرد. او تبعید شد، سپس به قدرت بازگشت و حکومت کرد، بعد دوباره نیمه تبعید شد و در تبعید کامل مُرد. در همین دوره‌ها بود که گفتمان فلسفی برای او معنای تمام عیار خود را یافت. می‌توان گفت که این پدیده‌ی مهم و اساسی، بداقبالی فلسفه‌ی باستان بود، یا در هر حال، آن لحظه‌ی تاریخی‌یی بود که از آن پس فلسفه شکلی از اندیشه را به وجود آورد که بعدها در مسیحیت یافت شد.

ژ. باربدت و آ. سکالا: به نظر می‌رسد که شما بارها نوشتن را به کردار ممتاز

1. code

2. éthique

3. perte

«خود»^۱ بدل می کنید. آیا نوشتار در مرکز «پرورش خود»^۲ است؟

میشل فوکو: درست است که پرسش درباره‌ی خود و نوشتار درباره‌ی خود مرکزی نبوده، اما در شکل‌گیری خود بسیار مهم بوده است. افلاطون را مثال بزنیم و سقراط را که فقط از طریق افلاطون می‌شناسیم کنار بگذاریم. کم‌ترین چیزی که در مورد افلاطون می‌توان گفت این است که او کردار خود را به منزله‌ی کرداری کتبی، کردار حافظه یا کردار نگارش درباره‌ی خود بر مبنای خاطرات خویش نه‌پرورانده است؛ گرچه او به‌طور قابل ملاحظه‌ای درباره‌ی شماری از مسائل سیاسی، اخلاقی و متافیزیکی نوشته است اما به نظر می‌رسد که در گفت‌وگوهای افلاطونی، متن‌های نسبتاً اندکی درباره‌ی رابطه با خود وجود دارد. این در مورد ارسطو نیز صادق است. در عوض، از ابتدای سده‌ی اول پس از میلاد، شاهد نوشته‌های بی‌شماری هستیم که از الگویی نوشتاری به منزله‌ی رابطه با خود پیروی می‌کنند (توصیه‌ها، اندرزها و راهنمایی به دانش‌آموزان، و غیره). در دوران امپراتوری [روم] طی درس‌هایی که به جوانان می‌دادند به آنان رفتار بایسته را یاد می‌دادند و فقط پس از آن، به آنان می‌آموختند که چگونه پرسش‌های‌شان را مطرح کنند، و سپس چگونه آرای‌شان را ابراز کنند و آن‌ها را در قالب درس و سرانجام در قالبی آموزشی مطرح کنند. متن‌های سنکا، اپیکتتوس و مارکوس اورالیوس گواه این امر است. من کاملاً با این گفته موافق نیستم که اخلاقیات باستان در تمام طول تاریخ‌اش، اخلاقیات توجه به خود بوده است؛ بلکه در لحظه‌ای معین به اخلاقی توجه به خود بدل شده است. مسیحیت آن هنگام که کارکردهای بی‌نهایت گسترده‌ی توبه و استغفار را سازمان داد که مستلزم توجه به خود و سخن گفتن از خویشتن برای دیگری [یعنی اعتراف] بودند، البته بدون آن‌که هیچ نوشته‌ای در کار باشد، تحریف‌ها و تغییرهای نسبتاً قابل ملاحظه‌ای را وارد کرد. از سوی دیگر، مسیحیت در همان دوران یا کمی پس از آن، جنبش معنوی پیوستگی تجربه‌های فردی را توسعه داد – برای مثال، خاطره‌نویسی – که ارزیابی یا در هر حال برآورد واکنش‌های هر فرد را امکان‌پذیر می‌کرد.

1. pratique de soi privilégiée

2. «la culture de soi»

ژ. باربدت و آ. سکالا: به نظر می‌رسد میان کردارهای مدرن خود و کردارهای یونانی خود تفاوت‌هایی عظیم وجود دارد. آیا این کردارها هیچ اشتراکی با یکدیگر ندارند؟

میشل فوکو: هیچ اشتراکی؟ هم بله و هم نه. از یک دیدگاه دقیق فلسفی، اخلاق یونانی روزگار باستان و اخلاق معاصر هیچ اشتراکی با هم ندارند. در مقابل، اگر آنچه این اخلاق‌ها تجویز و ابلاغ و توصیه می‌کنند در نظر گیریم، آنگاه این دو اخلاق به‌طور خارق‌العاده‌ای به هم نزدیک‌اند. همین نزدیکی و تفاوت است که باید آشکار کرد، و از رهگذر بازی آن‌ها نشان داد که چگونه یک اندرز یکسان در اخلاق باستان می‌تواند نقشی متفاوت در سبک اخلاقی معاصر ایفا کند.

ژ. باربدت و آ. سکالا: به نظر می‌رسد که در مقایسه با آن تجربه‌ای که شما به یونانیان نسبت می‌دهید، ما تجربه‌ای بسیار متفاوت از رفتار جنسی^۱ داشته باشیم. آیا نزد یونانیان نیز همانند ما جایی برای هذیان عاشقانه و از خود بی‌خود شدن وجود داشت؟ آیا عشق‌ورزی^۲ آنان با امر غریب^۳ پیوندی داشت؟

میشل فوکو: نمی‌توانم به‌طور کلی پاسخ دهم. [بلکه] در قالب فلسفه پاسخ خواهم داد، یعنی تا آن‌جا که از متن‌های فلسفی فراگرفته‌ام. به نظرم می‌رسد که در متن‌های سده‌ی چهارم پیش از میلاد تا سده‌ی دوم پس از میلاد، مفهومی از عشق که برای بازنمایی تجربه‌هایی که شما از آن صحبت کردید یعنی تجربه‌های دیوانگی یا میل عظیم عاشقانه معتبر باشد، چندان وجود ندارد.

ژ. باربدت و آ. سکالا: حتا در فدروس افلاطون؟

میشل فوکو: نه! فکر نمی‌کنم! باید دقیق‌تر نگاه کرد، اما به نظرم می‌رسد که در فدروس کسانی را می‌بینیم که پس از تجربه‌ای عاشقانه، سنت متداول و ثابت دوران‌شان را که عمل عشق‌ورزی را بر پایه‌ی شیوه‌ای از «اظهار عشق» بنا می‌کرد

1. sexualité

2. érotisme

3. L'étrange

نادیده می گیرند تا به نوعی دانش برسند که به آنان امکان دهد تا از یک سو به یکدیگر عشق بورزند و از سوی دیگر رفتار مناسبی نسبت به قانون و اجبارهایی که بر شهروندان تحمیل می شود داشته باشند. ظهور هذیان عاشقانه را در اُوید^۱ می بینیم، زمانی که امکان و آغاز تجربه ای را داریم که در آن فرد به نوعی کاملاً مجنون می شود، دیگر نمی داند کیست، هویت خود را فراموش می کند و تجربه ی عاشقانه اش را هم چون فراموشی دائمی خود می زید. این تجربه ای مؤخر است که هیچ هم خوانی یی با تجربه ی افلاطون یا ارسطو ندارد.

ژ. باربدت و آ. سکالا: تاکنون عادت کرده بودیم که شما را در فضای تاریخی میان عصر کلاسیک تا پایان سده ی نوزدهم بیابیم. و حالا شما را در جایی می یابیم که هیچ کس انتظارش را نمی داشت، یعنی در روزگار باستان! آیا امروز بازگشتی به یونانیان وجود دارد؟

میشل فوکو: باید محتاط بود. درست است که بازگشت به شکلی از تجربه ی یونانی وجود دارد، اما این بازگشت بازگشتی به اخلاق [یونانی] است. نباید فراموش کرد که خاستگاه این اخلاق یونانی سده ی پنجم پیش از میلاد است و فلسفه ی یونانی به تدریج به اخلاقی بدل شد که ما اکنون خود را در آن باز می شناسیم، و [البته] فراموش می کنیم که چه چیزی در سده ی چهارم همراه بنیادین این اخلاق بوده است: فلسفه ی سیاسی و فلسفه به معنای مطلق کلمه.

ژ. باربدت و آ. سکالا: اما آیا این بازگشت به یونانی ها نشانه ی نوعی بحران در اندیشه نیست، همانند بحران دوران رنسانس به هنگام شقاق مذهبی و بعدها پس از انقلاب [۱۷۸۹] فرانسه؟

میشل فوکو: به احتمال زیاد. مسیحیت برای مدت های مدید نمودار شکلی از فلسفه بود. سپس به تناوب تلاش هایی برای بازیابی شکلی از اندیشه در روزگار باستان که به مسیحیت آلوده نشده باشد انجام گرفت. به طور قطع در این بازگشت

۱. Publius Ovidius Naso (۴۳ پ.م - ۱۸ م)، شاعر رومی - م.

متناوب به یونانی‌ها نوعی نوستالژی وجود دارد: کوششی برای بازیافت شکلی اصیل از اندیشه و تلاشی برای تصور جهان یونانی عاری از پدیده‌های مسیحی. در سده‌ی شانزدهم، بازیافت گونه‌ای فلسفه‌ی یونانی - مسیحی از خلال مسیحیت مد نظر بود. این تلاش با هگل - منظورم هگل اولیه است - و با شلینگ، شکل بازیافت یونانیان عاری از مسیحیت را به خود گرفت، تلاشی که نزد نیچه نیز آن را می‌یابیم. امروز تلاش برای بازاندیشی یونانیان نه برجسته کردن اخلاق یونانی به منزله‌ی عرصه‌ی مثال اعلای اخلاقی که برای خوداندیشی به آن نیاز داشته باشیم، بلکه تلاشی است برای آن که اندیشه‌ی اروپایی بتواند بر اساس اندیشه‌ی یونانی به منزله‌ی تجربه‌ای که زمانی روی داده است و در برابر آن می‌توان کاملاً آزاد بود از نو حرکت آغاز کند.

ژ. باربدت و آ. سکالا: بازگشت هگل و نیچه به یونانیان رابطه‌ی تاریخ و فلسفه را به میان آورد. از دید هگل، این رابطه عبارت بود از پایه‌گذاری اندیشه‌ی تاریخی بر مبنای دانش فلسفی. برعکس، برای شما همانند نیچه، میان تاریخ و فلسفه تبارشناسی و شیوه‌ی ازخودبیگانه‌سازی وجود دارد. آیا ویژگی بازگشت شما به یونانیان سست کردن زمینه‌ای است که اندیشیدن ما و زیستن ما بر آن استوار است؟ شما قصد ویران کردن چه چیز را داشتید؟

میشل فوکو: من قصد ویران کردن هیچ چیز را نداشتم. اما فکر می‌کنم وقتی به همراه یونانیان به «صید» می‌پردازیم به هیچ‌رو نباید محدوده‌هایی را برای خود تعیین کنیم یا از پیش نوعی برنامه را مشخص کنیم و بر پایه‌ی آن بگوییم من این بخش از یونانی‌ها را می‌پذیرم و آن بخش دیگر را نمی‌پذیرم. تمام تجربه‌ی یونانی را می‌توان کم و بیش به همین ترتیب بازیافت، آن هم بار بار در نظر گرفتن تفاوت‌های بافت و با مشخص کردن آن بخش از این تجربه که شاید بتوان نکه داشت و بخش دیگری که برعکس می‌توان کنار گذاشت.

ژ. باربدت و آ. سکالا: شما در آن‌چه توصیف می‌کنید یک نقطه‌ی تلاقی میان تجربه‌ی آزادی و تجربه‌ی حقیقت را یافته‌اید. دست‌کم یک فیلسوف هست که

برای او رابطهای میان آزادی و حقیقت نقطه‌ای آغاز اندیشه‌ی غرب است: این فیلسوف هایدگر است که بر همین مبنا امکان یک گفتمان تا-تاریخی^۱ را بنا می‌کند. اگر در گذشته، هگل و مارکس خط نشانه‌ی شما بودند، آیا اکنون هایدگر خط نشانه‌ی شما نیست؟

میشل فوکو: به‌طور قطع. هایدگر همواره برای من فیلسوف اساسی بوده است. من با خواندن هگل و سپس مارکس آغاز کردم و در سال ۱۹۵۱ یا ۱۹۵۲ شروع به خواندن هایدگر کردم، و در سال ۱۹۵۳ یا ۱۹۵۴ (درست به خاطر ندارم) نیچه خواندم. من هنوز این‌جا یادداشت‌هایی را که به هنگام خواندن هایدگر برداشته‌ام دارم – خوارها از این یادداشت‌ها دارم! – و این یادداشت‌ها به مراتب مهم‌تر از یادداشت‌های من در مورد هگل یا مارکس است. خواندن هایدگر برای کل تحول فلسفی من تعیین‌کننده بود. اما اعتراف می‌کنم که نیچه بر او می‌چربد. من به اندازه‌ی کافی با هایدگر آشنا نیستم و با هستی و زمان یا چیزهایی که به تازگی چاپ شده تقریباً آشنایی ندارم. آشنایی من با نیچه به مراتب بهتر از آشنایی من با هایدگر است؛ با این همه آن‌ها دو تجربه‌ی بنیادین من هستند. احتمالاً اگر هایدگر را نخوانده بودم نیچه را نمی‌خواندم. من سعی کرده بودم که نیچه را در سال‌های پنجاه بخوانم اما نیچه به تنهایی هیچ چیز به من نمی‌گفت! حال آن‌که نیچه و هایدگر [با هم] یک شوک فلسفی بود! البته من هرگز چیزی در مورد هایدگر ننوشته‌ام و در مورد نیچه هم فقط یک مقاله‌ی کوتاه نوشته‌ام، با این همه، بیش از همه از این دو خوانده‌ام. فکر می‌کنم مهم این است که شمار اندکی از مؤلفان را داشته باشی که با آن‌ها فکر کنی و با آن‌ها کار کنی، اما در موردشان چیزی ننویسی. شاید روزی در موردشان بنویسم اما آن زمان آن‌ها دیگر برای من ابزارهای اندیشه نخواهند بود. سرانجام این‌که برای من سه دسته فیلسوف وجود دارند: فیلسوفانی که نمی‌شناسم، فیلسوفانی که می‌شناسم و درباره‌ی آن‌ها صحبت کرده‌ام و فیلسوفانی که می‌شناسم و در موردشان صحبت نمی‌کنم.

۱. un discours a-historique

ژ. باربدت و آ. سکالا: آیا سرچشمه‌ی بدفهمی‌ها در مورد آثار شما دقیقاً در همین جا نیست؟

میشل فوکو: منظور شما این است که نیچه‌گرایی بنیادین من شاید منشأ بدفهمی‌های متفاوتی باشد؟ شما پرسشی از من می‌کنید که مرا به زحمت می‌اندازد، چون در میان کسانی که می‌توانند به این پرسش پاسخ دهند من بدترین موقعیت را دارم! مخاطب این پرسش همان کسانی هستند که طرح پرسش می‌کنند! فقط می‌توانم این‌طور پاسخ دهم که صرفاً نیچه‌ای هستم و تلاش می‌کنم تا حد ممکن به کمک متن‌های نیچه - و نیز تزه‌های ضد نیچه‌ای (که با این حال نیچه‌ای‌اند!) - بینم که در فلان عرصه و در مورد شماری از موضوع‌ها چه می‌توان کرد. من دنبال هیچ چیز دیگری نیستم، بلکه به واقع همین را جست‌وجو می‌کنم.

ژ. باربدت و آ. سکالا: کتاب‌های شما چیزی غیر از عنوان‌های‌شان می‌گویند. آیا شما بازی دوگانه‌ی غافل‌گیری و فریب را با خواننده نمی‌کنید؟

میشل فوکو: ممکن است که کتاب‌هایم با عنوان‌هایی که به آن‌ها داده‌ام کاملاً مطابقت نداشته باشد. این ناشی‌گری از جانب من است، اما وقتی عنوانی را برمی‌گزینم آن را حفظ می‌کنم. من کتابی می‌نویسم، آن را بازنویسی می‌کنم و مسائل جدیدی می‌یابم، اما کتاب هم‌چنان همان عنوان را حفظ می‌کند. دلیل دیگری هم هست. در کتاب‌هایی که می‌نویسم سعی می‌کنم به آن نوع مسئله‌ای بپردازم که پیش‌تر به آن پرداخته نشده است. در نتیجه، در چنین شرایطی ضروری است که در پایان کتاب آن نوع مسئله‌ای را آشکار کنم که نمی‌شد در عنوان آورد. به همین دو دلیل است که این نوع «بازی» میان عنوان و کتاب وجود دارد. به‌طور قطع، یا باید به من بگویند که این کتاب‌ها با این عنوان‌ها اصلاً نمی‌خوانند و در واقع باید عنوان‌شان تغییر کند، یا به خود بگویند که نوعی جدایی میان عنوان کتاب و محتوا وجود دارد و این اختلاف را باید به منزله‌ی فاصله‌ای در نظر گرفت که من در حین نوشتن کتاب گرفته‌ام.

ژ. باربدت و آ. سکالا: شما برای به انجام رساندن طرح نیچه‌ای تبارشناسی‌ها،

ناگزیر شده‌اید از رشته‌های علمی^۱ فراتر بروید و دانش‌ها را از نهادهای متولّی این رشته‌ها استخراج کنید. اما آیا قدرت نهادهای آن‌قدر مهیب بود که شما را واداشت تا بگویید که «مطالعه‌هایی تاریخی و نه تاریخ‌نگارانه» می‌کنید و «یونان‌شناس و لاتین‌شناس» نیستید.

میشل فوکو: بله، من این نکته را یادآوری می‌کنم چون در هر حال کسی آن را خواهد گفت – حتا می‌توانم بگویم چه کسی! – من یونان‌شناس نیستم، لاتین‌شناس هم نیستم؛ من شناختی از زبان لاتین دارم و همین‌طور از زبان یونانی، اما نه آن‌قدرها زیاد. ولی در این سال‌های اخیر، یونانی و لاتین را از نو مطالعه کردم تا شماری از پرسش‌ها را طرح کنم که از یک سو برای یونان‌شناسان و لاتین‌شناسان قابل قبول باشد و از سوی دیگر شکلی مسائل واقعاً فلسفی را داشته باشد.

ژ. باربدت و آ. سکالا: شما مدام می‌گویید من تغییر کرده‌ام و آن‌چه اعلام کرده بودم انجام نداده‌ام. [پس] چرا آن را اعلام کرده بودید؟

میشل فوکو: درست است که وقتی هفت هشت سال پیش نخستین جلد تاریخ جنسیت را نوشتم کاملاً قصد داشتم که مطالعه‌هایی تاریخی در مورد رفتار جنسی از سده‌ی شانزدهم به بعد را بنویسم و تحول آن دانش را تا سده‌ی نوزدهم تحلیل کنم. اما در حین انجام این کار بود که دریافتم کار پیش نمی‌رود؛ مسئله‌ای مهم هم‌چنان باقی بود: چرا از جنسیت و رفتار جنسی تجربه‌ای اخلاقی ساخته بودیم؟ پس خودم را حبس کردم، کارهایی که در مورد سده‌ی هفدهم انجام داده بودم رها کردم و به عقب بازگشتم: نخست به سده‌ی پنجم، برای آن‌که سرآغازهای تجربه‌ی مسیحی را ببینم؛ سپس به دوره‌ی درست پیش از آن، یعنی پایان روزگار باستان. سرانجام سه سال پیش با مطالعه‌ی رفتار جنسی در سده‌ی پنجم و چهارم پیش از میلاد کار را به پایان بردم. به من خواهید گفت که آیا این روند در وهله‌ی ناشی از بی‌توجهی محض من در اول کار بوده است یا میلی مخفی

1. disciplines

که پنهان کرده بودم و در پایان برملايش کردم؟ به واقع نمی دانم و اعتراف می کنم که نمی خواهم هم بدانم. تجربه ی من آن گونه که اکنون به نظرم می رسد این است که بی شک تنها در صورتی می توانستم این تاریخ جنسیت را به خوبی بنویسم که آن چه را در روزگار باستان روی داده است از نو در نظر گیرم تا مشخص شود که چگونه رفتار جنسی را شماری از کنش گران^۱ اداره کردند، زیستند و تغییر دادند.

ژ. باربدت و آ. سکالا: شما در پیش گفتار کاربرد لذت ها، مسئله ی بنیادین تاریخ جنسیت تان را این طور بیان می کنید: چگونه افراد خود را به منزله ی سوژه های میل و لذت می سازند؟ بنا به گفته ی شما این پرسش در مورد سوژه همان چیزی است که کار شما را در مسیری جدید انداخت. اما به نظر می رسد که کتاب های پیشین تان حاکمیت سوژه را ویران می کند؛ آیا این بازگشت به پرسشی نیست که هرگز پایان نمی پذیرد و برای شما بوته ی آزمایش کاری سخت و بی پایان است؟ میشل فوکو: قطعاً کار سخت و بی پایانی است؛ و این دقیقاً همان چیزی است که با آن روبه رو شدم و خواستم انجام اش دهم، چون مسئله ی من تبیین آن لحظه ای نبود که از آن پس چیزی به منزله ی سوژه ظاهر شده باشد، بلکه [تبیین] مجموعه ای از فرایندها بود که از طریق آن ها سوژه به همراه مسائل و موانع مختلف اش و از خلال شکل هایی که هنوز تا تکمیل شدن فاصله ی زیادی دارند وجود دارد. پس باید مسئله ی سوژه را که در نخستین مطالعه هایم کم و بیش کنار گذاشته بودم دوباره وارد می کردم و تلاش می کردم که پیش روی ها یا موانع و مشکلات سوژه را در طول تاریخ اش دنبال کنم. شاید این نحوه ی بیان چیزها اندکی حيله گرانه باشد، اما آن چه من واقعاً قصد انجام آن را داشتم نشان دادن این نکته بود که چگونه مسئله ی سوژه بی وقفه در سرتاسر این پرسش در مورد رفتار جنسی که در تنوع خود، همواره با سوژه برخورد می کند و آن را تکثیر می کند وجود داشته است.

1. acteurs

ژ. باربدت و آ. سکالا: آیا از دید شما، این سوژه شرط امکان تجربه است؟
 میشل فوکو: به هیچ رو. این تجربه است که عقلانی کردن یک فرایند است،
 فرایندی که خود موقتی است و به سوژه، یا به عبارت بهتر، به سوژه‌ها منتهی
 می‌شود. من این فرایند را سوژه‌سازی^۱ می‌نامم، فرایندی که از طریق آن سوژه یا
 به عبارت دقیق‌تر، سوژکتیویته که قطعاً فقط یکی از امکان‌های مشخص
 سامان‌دهی خودآگاهی است ساخته می‌شود.

ژ. باربدت و آ. سکالا: با خواندن [آثار] شما، این احساس را داریم که نزد یونانیان،
 نظریه‌ی سوژه وجود نداشته است. اما آیا ممکن است یونانیان تعریفی از سوژه
 داده باشند که با مسیحیت از دست رفته باشد؟

میشل فوکو: من فکر نمی‌کنم که بازسازی تجربه‌ای از سوژه آن‌جا که این تجربه به
 بیان^۲ درنیامده است ضروری باشد. نزدیکی من به مسائل بسی بیش از این‌ها
 است. و از آن‌جا که هیچ اندیشه‌گر یونانی هرگز تعریفی از سوژه نیافته و هرگز به
 دنبال این تعریف نبوده است، به همین سادگی می‌توانم بگویم که سوژه‌ای وجود
 نداشته است. و این بدان معنا نیست که یونانی‌ها تلاش نکردند شرایط روی دادن
 تجربه را تبیین کنند، تجربه‌ای که نه تجربه‌ی سوژه بلکه تجربه‌ی فرد است از آن
 حیث که در پی ساختن خود به منزله‌ی ارباب خود بود. در روزگار باستان، از
 مسئله کردن^۳ ساختن خود به منزله‌ی سوژه خبری نیست؛ برعکس، از مسیحیت
 به بعد، اخلاق به انحصار نظریه‌ی سوژه درآمد. اما تجربه‌ای اخلاقی که اساساً بر
 محور سوژه استوار باشد امروز دیگر به نظرم رضایت‌بخش نمی‌آید. و از
 همین رو شماری از پرسش‌ها در همان قالب‌هایی برای ما مطرح‌اند که در روزگار
 باستان مطرح بودند. جست‌وجوی سبک‌های زیستن که تا حد ممکن متفاوت از
 یکدیگر باشند، به نظر من یکی از آن نکاتی است که پیش از این، گروه‌های مجزا
 جست‌وجوی معاصر را بر پایه‌ی آن‌ها آغاز کرده‌اند. جست‌وجوی یک شکل

1. subjectivation

2. formulation

3. problématiser

۲۲۹ بازگشت اخلاق

اخلاقی که برای همه قابل پذیرش باشد - به این معنا که همه باید از آن پیروی کنند - به نظرم فاجعه بار می آید.

اما این کج فهمی است که بخواهیم اخلاق مدرن را بر مبنای اخلاق باستان بنا کنیم و اخلاق مسیحی را در نظر بگیریم. اگر من اقدام به مطالعه ای تا به این اندازه طولانی کرده ام کاملاً از آن رو بود که تلاش کنم نشان دهم که آن چه اخلاق مسیحی می نامیم چگونه در اخلاق اروپایی لنگر انداخته است، آن هم نه از ابتدای جهان مسیحی بلکه از اخلاق باستان بدین سو.

ژ. باربدت و آ. سکالا: از آن جا که شما هیچ حقیقت جهان شمولی را تصدیق نمی کنید، بلکه پارادوکس هایی را در اندیشه برمی انگیزید و فلسفه را به پرسشی همیشگی بدل می کنید، آیا شما یک اندیشه گر شک پیشه اید؟

میشل فوکو: کاملاً. تنها چیزی که در برنامه ی شک پیشگی نمی پذیرم تلاشی است که شکاکان برای رسیدن به شماری از نتایج با ترتیبی معین انجام داده اند - چون شک گرایی هرگز شک گرایی تام و تمام نبوده است! شک گرایی تلاش کرده است که مسائلی را در حوزه هایی معین طرح کند و سپس در درون حوزه های دیگر، به انگاره هایی اعتبار بخشد که در واقع معتبر شمرده می شوند. دوم این که به نظرم می رسد که کمال مطلوب شکاکان این است که خوش بینانی باشند که نسبتاً چیزهای اندکی می دانند اما آن ها را به طور مطمئن و تردیدناپذیر و همیشگی می دانند، حال آن که آن چه من می خواهم انجام دهم کاربردی از فلسفه است که امکان تعیین حدود عرصه های دانستن را بدهد.

نشانی چند پایگاه مهم اینترنت درباره میشل فوکو و آثارش

- * Foucault Dictionary Project
<http://www.california.com/rathbone/foucault10.htm>
 includes a reading list of Foucault's writings and a summary study of The Birth of the Clinic.
- * Featured Author: Michel Foucault
<http://www.nytimes.com/books/00/12/17/specials/foucault.html>
 from The New York Times. Archive of book reviews, articles about Foucault, and selected lecture texts.
- * Foucault Pages at CSUN
<http://www.csun.edu/hfsc002/foucault.home.html>
- * History of Sexuality
<http://cgi.student.nada.kth.se/cgi-bin/d95-aei/get/foucaulteng>
 summary of the book which pioneered queer theory.
- * Michel Foucault Resources
<http://www.qut.edu.au/edu/cpol/foucault>
 includes FAQ, bibliography, news, articles, and links.
- * Michel Foucault: "What is an Author?"
<http://www.colorado.edu/English/ENGL2012Klages/foucault.html>
 synopsis and explanation of the essay.
- * What Is Enlightenment?
<http://www.knuten.liu.se/bjoch509/works/foucault/enlight.txt>