

فوکو؛ ایران، معنویت و بدن

مارک ج. ای. کلی



ترجمه‌ی مهدی پنجعلی‌پور



مقدمه‌ی مترجم:

متن حاضر، سخنرانی مارک کلی، استاد فلسفه در دانشگاه سیدنی غربی در استرالیا است که آثاری درباره‌ی فوکو و مقولات فلسفه معاصر دارد. مارک کلی این سخنرانی را به‌دعوتی شخصی و دوستانه در ۱۴۰۲ برای جمعی از علاقمندان ایرانی به‌طور مجازی ایراد کرد. وی در این گفتار، ضمن اشاره به پیوندهای پدیدارشناختی فوکو، به موضوع او پیرامون انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷ نیز پرداخت. مارک کلی مشفقانه متن انگلیسی سخنرانی خود را، با کمترین تغییر، در اختیارم گذاشت. او مشتاقانه می‌خواست بداند که «ایرانیان به‌راستی چه افکاری در سر دارند». یقیناً من قادر به این بازنمایی نبودم و صرفاً سعی کردم حال‌وهوای جلسه و پرسش‌هایی که طرح شد را برای این دوست فرنگی توصیف کنم. گمانم بر این است که این گفتار مارک کلی، از آن حیث اهمیت دارد که می‌کوشد روایتی از فوکو ارائه دهد که به‌مراتب توجیه‌پذیرتر از روایتی است که آفاری و اندرسون در پروژه سیاسی خود به‌سال ۲۰۰۵ با عنوان «فوکو و انقلاب ایران: جنسیت و وسوسه‌گری‌های اسلام‌گرایی» ارائه داده‌اند. به‌گمانم «فوکو در ایران» نوشته‌ی بهروز قمری‌تبریزی، گرچه که روشنگری‌های ارزشمندی درباره‌ی فوکو به‌همراه داشت و پرتو خوبی بر خصلت‌های شرق‌شناسانه فوکو-چنان‌که در گفتار حاضر نیز بدان اشاره‌ای گذرا می‌شود-انداخت، اما درنهایت رویکرد فوکو درباب انقلاب ایران را به تأثیر و تأثراتی زمینه‌گرا و فهمی بیرونی کاهش می‌دهد. تصور می‌کنم مارک کلی نیز در فقره‌هایی به‌نحوی از مواجهه سیاسی با فوکو پرداخته است؛ گاه کوشیده وی را از ورطه‌ای نجات دهد و گاه هم با اشاراتی کوشیده موضع خود را در نسبت با فوکوی آن روزگار مشخص کند. باهمه این‌ها، اگر در نظر داشته باشم که باید از دوگانه‌هایی چون داخلی/خارجی بپرهیزم، تصور می‌کنم فوکویی که ما در ایران در نسبت با انقلاب ۱۳۵۷ می‌شناسیم به‌مراتب فوکویی پیچیده‌تر و بیرون از هیجان‌زدگی‌های رایج درباب وی است. نیز، به‌سیاق مارک کلی، شما

«رفقای ایرانی» را به خواندن آنچه وی در آن روزها ایراد نمود دعوت می‌کنم.

از من خواسته شده است تا در این مجال به برخی مسائل درباره‌ی دیدگاه‌های میشل فوکو، پیوندهای پدیدارشناختی آن و نیز موضع فوکو درباره‌ی انقلاب ۵۷ در ایران، بپردازم و من هم سعی کرده‌ام نکاتی را در پیوند با این موضوعات درهم‌تنیده ارائه دهم و طرحی کلی از آن‌ها فرمایش بنهم.

ایران

به دید من، خطاب قراردادن این جمع، عجیب با مخاطرات عدیده است؛ از جنس مخاطراتی که فوکو خود درباره‌اش سخن گفته. آنگاه که در اروپای شرقی کمونیستی سخنرانی‌ای ایراد کرد و در آن دربرابر گرایش‌های اومانیستی، به دفاع از جریان ساختارگرایی در فرانسه پرداخت. البته که اتخاذ موضع فوکو از آن منظر در فرانسه قابل‌درک بود: وی در زمره‌ی نسلی نو از اندیشمندان جوانی قرار داشت که به‌طور خاصی با باورهای ارتدوکس حزب کمونیست فرانسه مرزبندی‌هایی صریح داشتند. اما در اروپای شرقی، ساختارگرایی دقیقاً با همان گارد قدیمی کمونیست‌ها پیوند خورده بود و دفاع فوکو از آن، بیشتر موجب این برداشت شد که گویی فوکو از گرایش‌های کهنه در برابر نسل جوان دفاع می‌کند. به همین سیاق، من نیز در غرب با اشتیاق از معنویت در برابر ماتریالیسم دفاع می‌کنم. اما سخت نگرانم که مبادا در ایران چنین اتخاذ موضعی به‌طرزی غیرقابل‌پیش‌بینی موضعی ارتجاعی قلمداد شود. اگر ظنی چنین را برمی‌انگیزد، تنها می‌توانم پوزش بطلبم و دست‌کم منادی این انذار برای رفقای ایرانی باشم که مسیر ماتریالیسم بنابر تجربه‌ی غربی به کجا می‌تواند ختم شود.

فوکو در ۱۹۷۸ به ایران آمد؛ صرفاً همین یکبار بود که وی در کسوت روزنامه‌نگار ظاهر شد که آن‌هم برای روزنامه‌ای ایتالیایی بود.^۱ در گزارش‌های خود شور و شوق وصف‌ناپذیری راجع به انقلاب اسلامی از خود نشان داد. لابد می‌توان گفت که این

جنگال‌برانگیزترین صفحه از داستان زندگی فوکو است؛ خود همین موضوع حاکی از اهمیت آن است. حال آنکه منتقدان اغلب با ساده‌سازی، فوکو را «هورا کش» جمهوری اسلامی قلمداد کردند، ولی به‌گمانم باید پذیرفت که او درک درستی از کنه این انقلاب نداشت.

آنچه که برای فوکو واجد اهمیت بود، چیزی بود که وی بدان انقلاب معنوی^۲ می‌گفت؛ خصلتی که در غرب کاملاً ناممکن یا معدوم می‌نمود. این برداشت اتفاقاً خیلی مهم و تأمل‌برانگیز است، چراکه نسبت خود را با تفاسیر مارکسیستی‌ای که می‌کوشیدند با خصلتی طبقاتی تبیینی از تمامی انقلاب‌های جهان ارائه بدهند می‌گسلد. این امر ناشی از همان واقعیت عینی انقلاب ایران بود که این انقلاب، دست‌کم بخش معظمی از آن، ذاتاً غیرمارکسیستی بود؛ می‌توان گفت که این انقلاب متضمن کم‌ترین حد از طنطنه‌ای مارکسیستی در قرن بیستم بود که تا آن زمان رخ داده بود. به نظر فوکو، آنچه در ایران به وقوع پیوست پارادایمی متفاوت بود. حال پرسشی در میان است که آیا فوکو در این فقره از تحلیل نسبی‌گرایی شرق‌شناس است یا این‌که این فقره از تحلیل نشان از وقوف وی به محدودیت‌های چشم‌انداز غربی دارد و برای این منظر با توجه به محدودیت‌هایش احترام قایل است؟ تصمیم درباب این موضوع را به شما واگذار می‌کنم. با این حال باید گفت که فوکو انقلاب ایران را به‌اشتباه، نه مذهبی، بلکه صرفاً معنوی تلقی کرد؛ به‌بیان دیگر، وی آیت‌الله خمینی را صرفاً نقطه‌ی اتکا می‌دید، نه کسی که می‌خواست یا می‌توانست قدرت را به دست گیرد. در این تحلیل، فوکو به‌وضوح دچار خطایی از جنس خطاهایی شد که در مسیر نگاه غربی وجود دارد: ایده‌ی جدایی کلیسا از دولت، به‌خاصه ایده‌ای مسیحی است، و از آن‌رو که در اسلام اصراری مؤکد بر بنیانی مذهبی برای کل رویه‌ی حقوقی و قضایی وجود دارد، چندان نمی‌توان به‌سهولت وضعیت جهان اسلام را از رهگذر آن توصیف کرد.

فوکو در غرب آماج انتقادهای تندی قرار گرفت؛ این‌طور به نظر می‌رسید که حمایت وی از انقلاب ایران از سر پشتیبانی از جمهوری اسلامی است. اما پر واضح است که وی تنها از انقلاب ایران حمایت می‌کرد و نه از جمهوری اسلامی. فوکو از بالقوگی شورش دفاع می‌کرد و نه از نظم جدیدی که در پی آن مستقر شد. در واقع، این سرشت عام و ذاتی شورش‌هاست که همواره به نظمی نو می‌انجامند. به‌زعم فوکو، این شیوه‌ی

استدلالی که اگر تو از انقلاب حمایت کنی، ضرورتاً باید از نظمی که از دل آن سربرمی‌آورد هم حمایت کنی، نوعی باج‌گیری است. باین‌همه، باید اذعان کنم که این دقیقاً همان نقطه‌ی بحرانی است که اکنون، بعد از دهه‌ها همراهی با فوکو، خودم را در موضعی مخالف وی می‌بینم. قبول دارم که شاید مسیر دقیق انقلاب ایران پیش‌بینی‌پذیر نبود، خصوصاً برای فوکو که نه تخصصی در سیاست ایران داشت و نه شناخت دقیقی از جامعه‌ی ایران. اما گمان می‌کنم که پویایی کلی قدرت در انقلاب‌ها باید قابل‌تشخیص باشد. چنین به نظر می‌رسد که موضع فوکو در دهه‌ی ۱۹۷۰ در نسبت با قدرت این است که در برابر هر نظام مستقر «سلطه» در سویدای «رهایی»، می‌توان و حتی می‌بایست سنگربندی کرد و بدان یورش برد. وی در مصاحبه‌های سال‌های بعد خود، این دیدگاه را با محول‌سازی مسئولیت مشخصی برای روشنفکران اصلاح می‌کند؛ مسئولیتی که به مقتضای آن روشنفکران می‌بایست در هر موقعیت خاص بسنجند که آیا شرایط لازم و زمان درخور انقلاب فرارسیده یا اساساً امری مطلوب است یا نه. باین‌حال، این‌که روشنفکر چگونه می‌تواند از چنین دانش و تشخیصی برخوردار باشد، همچنان در هاله‌ای از ابهام باقی می‌ماند؛ و هرچند فوکو این نقش را جایگزینی می‌داند فروتنانه برای نقش پرطمطراقی که گاه به روشنفکران منتسب می‌شود، یعنی طراحی جامعه‌ای جدید، پیشنهاد می‌دهد. باین‌حال، به نظرم، این نقش چیزی بیش از نقش محدود و انتقادی‌ای است که خود وی معمولاً برعهده می‌گرفت و به گمانم می‌توان از آن دفاع کرد؛ نه حالا چندان در زمینه‌های کنش‌ورزانه-سیاسی، بلکه بیشتر بر بنیاد ضرورتی در گفتن حقیقت.^۳ این متضمن این معنی است که معتقدم وظیفه‌ی روشنفکری شبیه به فوکو می‌بایست تحلیل آنچه در ایران در حال وقوع می‌بود باشد، نه این‌که هوادار آن بشود یا نوعی برداشت انطباعی و ذوقی^۴ را گزارش کند. واقعیت امر هم این است که فوکو معمولاً چنین رفتاری از خود نشان نمی‌داد؛ وی همواره با دقت و شکیبایی، خوانشی تاریخی بر پایه‌ی تحلیل متون ارائه می‌داد. اما مواجهه‌ی وی با ایران واجد انحرافی از این نمط رفتار بود؛ ماجرای که به دعوت روزنامه‌ای ایتالیایی آغاز شد و او را به عرصه‌ای وارد کرد که با سویه‌ای گذشته‌نگر می‌توان گفت که تجربه‌ای به کلی گمراه‌کننده برای فوکو بود: روزنامه‌نگاری.

این گفته را به هیچ وجه به منزله تخطئه و محکوم ساختن انقلاب ایران یا رژیم‌ی که از پس آن برآمد [جمهوری اسلامی] در نظر نگیرید؛ اتفاقاً در مقابل، شما را به تحلیلی غیرهنجاری از چنین رخدادها و سازوکارهایی دعوت می‌کنم. آنچه مردم از روشنفکران طلب می‌کنند، این نیست که خوب و بد را به ایشان نشان دهید (کما این که در هر صورت خود آن را در می‌یابند یا تصمیمی راجع به آن می‌گیرند)، بلکه مردم از روشنفکران استدعا دارند تا برایشان توضیح دهند که پدیده‌های پیچیده چگونه کار می‌کنند و سازوکارشان چیست.

فوکو در انقلاب ایران، چیزی جز طرد خود سیاست به معنای واقعی کلمه نمی‌دید. این انقلاب دقیقاً از آن رو غیرسیاسی بود که اصلاً حساب‌گرانه نبود. اما فوکو اذعان دارد که پادسیاست^۵ همواره سرآخر تسلیم سیاست می‌شود. یکی از مسائل آن است که فوکو درباره‌ی انقلاب ایران به سادگی دچار اشتباه شده بود؛ انقلاب ایران ابداً معصوم یا ناب و اساساً پادسیاسی نبود. واقعیت چنان بود که: فوکو از خصلت سیاسی انقلاب غافل ماند، چراکه وی از این جنس سیاست‌ورزی بیگانه بود و ترجیحات پادسیاسی خود را بر انقلاب ایران بار کرد. لابد بتوان گفت که این خطا مولود نوعی آرمان‌پردازی شرق‌شناختی در باب اسلام است، اما در مفاهیم دینی مسیحیت غربی نیز ریشه دارد. در عمل، این جهالت غربی از مذهب شرقی، به آدم غربی این اجازه را می‌دهد که دین شرقی را چونان نسخه‌ی متعالی و متکامل آموزه‌های دینی خود تصور کند، در حالی که ابداً چنین نیست.

آنچه که بیش از هر چیزی فوکو را در ایران تحت تأثیر قرار داد، میل و رغبت معترضان برای ایستادگی در برابر تیربارها و استقبال از مرگ بود. به زعم فوکو، چنین چیزی از رهگذر نگاه تنگ و محدود ماتریالیستی چندان قابل فهم نبود. درواقع، می‌توان گفت که بسیاری از رفتارهایی که مردم در انقلاب‌های به ظاهر سکولار و سوسیالیستی از خود بروز می‌دهند نیز با چارچوب‌های صرفاً عقلانی و اقتصادی قابل تبیین نیستند؛ این طور نیست که پرولتاریا از سر محاسبه‌گری عقلانی در باب منافع اقتصادی چنین عملی، دست از جان بشویند و خطر مرگ را به جان بخرند؛ بلکه ایشان غریق شور و اشتیاق در مسیر آرمان‌هایشان هستند او از همین رو دست به چنین فداکاری‌هایی می‌زنند.

این بحث با فلسفه‌ی کمونیستی پسامائوئی آلن بدیو،^۶ که زمانی خود همکار فوکو بود، پیوند می‌خورد؛ فلسفه‌ای که نه بر اقتصاد، بلکه بر وفاداری به رخداد استوار است. بدیو در واقع کاری را انجام می‌دهد که فوکو نیز زمانی در مواجهه با سوسیالیسم منادی آن بود: تصدیق و صورت‌بندی حیث معنوی سوسیالیسم.

میشل فوکو، واپسین تأمل کوتاه خود بر انقلاب ایران را در مه ۱۹۷۹ در روزنامه‌ی فرانسوی لوموند^۷ منتشر کرد. مقاله‌ای که در زبان انگلیسی با عنوان «آیا شورش بی‌فایده است؟»^۸ شناخته می‌شود. وی در آنجا می‌نویسد: «کسی که می‌شورد نهایتاً قابل توضیح نیست؛ برای آنکه انسانی بتواند "واقعاً" خطر مردن را بر قطعیت اطاعت کردن ترجیح دهد، این امر مستلزم برکنندگی است تا در جریان تاریخ و زنجیره‌ی طولانی علت‌هایش وقفه بیافکند».

این تحلیل مطمئناً در مقام توصیفی از یک پدیده‌ی سوژکتیو^۹ درست به نظر می‌رسد: تصمیم به شورش شدن، آن‌هم موقعی که به معنای مواجهه با مرگ است، تصمیمی است تکین که ذهنیت فرد را دستخوش دگرگونی می‌کند و بهزیستی مادی آدمی را در راه تعهد مطلق به آرمان عمیقاً زائل می‌سازد. به هر ترتیب، این امر که چنین تصمیمی اساساً منجر به «وقفه در جریان تاریخ» می‌شود یا نه، مسئله‌ی دیگری است. حال، لابد گفته می‌شود که این تجربه، در مطلق بودن محض خود متضمن نوعی عمومیت^{۱۰} است؛ باین حال، سازوکارهایی که فرد را به استقبال چنین شهادت بالقوه‌ای سوق می‌دهد، یقیناً تاریخ‌مند و مشروط است. می‌توان این کار را از رهگذر چارچوب‌های شناختی مختلف پیگیری کرد؛ چه چارچوب‌های دینی که شهادت را واجد ارزش و معنایی تلقی می‌کنند و برای آن پاداش در نظر می‌گیرند، و چه سکولارهایی که فاقد چنین نظام ارزشی هستند. باین حال، کثرت چارچوب‌های انگیزشی برای شهادت سیاسی، این چارچوب‌ها را بی‌اهمیت یا تصمیم به فداکاری را نسبت به آنها بی‌تفاوت نمی‌کند. در واقع، می‌توان توقع داشت که شهید بر اهمیت تقلیل‌ناپذیر عقاید خود در تعیین تصمیم الحاح و اصرار می‌ورزد. انتزاع فوکویی از این تصمیم، گرچه که بنیانی در واقعیت دارد، اما آنچه که برای سوژه در آن لحظه حیاتی است را نادیده می‌گیرد؛ فوکو این تصمیم را فراسوی سیاست می‌خواند. حال، در مرادی دیگر، یعنی در معنایی که آلن بدیو از سیاست مستفاد می‌کند، این دقیقاً همان جوهره‌ی سیاست است. نکته‌ی

بدیو این است که سیاست ایجابی محضاً مبتنی بر آپوفاسیس^{۱۱} در نسبت با قدرت-سیاست دولت نیست، بلکه در عوض به رخدادی ایجابی نیاز دارد تا خود را بر آن قائم کند. به نظر بدیو، رخدادهای واقعی همواره می‌بایست حائز خصلت‌هایی خاص باشند؛ خصلت‌هایی چون ظرفیت عام‌شدن،^{۱۲} اما، با وجود این، دارای خصیصه‌هایی هستند که مطمئناً پیامدهای سیاسی آنها را تعیین می‌کند، نکته‌ای که به گمانم فوکو از آن غافل است (نظام بدیویی خود در این جا دچار مغالطه «اسکاتلندی واقعی»^{۱۳} است که در این شیوه از مغالطه وی علل سیاسی‌ای را که دوست ندارد به‌عنوان رخدادهای واقعی به حساب نمی‌آورد. البته، با بدیو موافقم که تعمیم‌پذیری معیاری برای رخدادی واقعی است، اما با این امر که رخدادهای واقعی می‌توانند سیاسی باشند مخالفم و از این نظر با فوکو قرابت بیشتری دارم).

نهایتاً، جایگاه فوکو در نسبت با انقلاب ایران در موقعیتی غیرقابل دفاع قرار می‌گیرد؛ از طرفی می‌گوید که مسیر انقلاب با نظر به وضعیت ساختاری در ایران که به معنای همراهی نهاد روحانیت شیعه با آن بود، اجتناب‌ناپذیر می‌نمود و از طرف دیگر، این امر را پیش‌بینی‌ناپذیر تلقی می‌کند. واقعیت این است که قابل پیش‌بینی بود، اما فوکو قادر به دیدنش نبود. البته خیلی هم نمی‌توان فوکو را بابت این قضاوت و تحلیل اشتباه سرکوفت زد و ملامت کرد؛ چراکه بسیاری از تحلیل‌گران که شناخت به‌مراتب عمیق‌تری در قیاس با فوکو از ایران داشتند هم از پیش‌بینی دقیق آنچه رخ داد عاجز بودند.

آنچه می‌خواهم اظهار کنم این است که معنای معنویت که بسیار هم مهم است، حتی وقتی که در زمینه‌ای سیاسی تجلی می‌یابد، دقیقاً معنوی است تا آن که سیاسی باشد. نتیجه‌گیری من نسخه‌ی کامل‌تری از «هرگز سیاست‌ورزی نکنید» فوکو است و ادعا می‌کنم که چنین تجربه‌های معنوی وجود دارند، اما لازم نیست ظرفیت سیاسی چنین شک‌برانگیزی را به آن نسبت دهیم. و این رویه به حقیقت پادسیاست بسیار نزدیک‌تر است.

معنویت

فوکو در آن دوره در مقطعی از عمر خود بود که می‌توانیم آن را چرخش معنوی بخوانیم (گرچه معمولاً چرخش اخلاقی نامیده می‌شود)؛ در این مقطع وی به‌واقع ذهنیت و نحوه‌ی عملکرد آن را به بحث می‌گذارد. به نظر می‌رسد که این انحرافی از ماتریالیسم اولیه‌اش باشد؛ ماتریالیسمی که در آن همواره درباره‌ی بدن‌ها حرف می‌زند. اتین بالیار^{۱۴} درباره‌ی فوکو معتقد بود، وی از آن‌رو که همواره درباره‌ی بدن‌ها حرف می‌زند، پس ماتریالیست است. به دلایل گوناگونی این حرف اشتباه است. از یک‌سو، آن‌چه که وی پیش از به میان کشیدن موضوع بدن‌ها در باب آن صحبت می‌کرد، یعنی الفاظ، به‌کلی نادیده گرفته می‌شود. از طرف دیگر، او درباره‌ی «ماتریالیسم مجرد»^{۱۵} صحبت می‌کرد: نقطه‌ی مقابل یک ماتریالیسم بدن‌مند. آنچه در این قرائت نادیده انگاشته می‌شود، یکی دیگر از مفاهیمی است که فوکو هنگام بحث از بدن‌ها بدان می‌پردازد؛ روح. به‌صراحت، در *مراقبت و تنبیه* می‌گوید که روح بر بنیاد بدن تکوین یافته. به بیان بهتر، وی به‌راستی ماتریالیست است: سوژه به‌زعم وی همیشه در یک بدن استقرار دارد. اما از بدن نیز فرامی‌گذرد. شاید بتوان گفت که فوکو ثنویتی نوپدید^{۱۶} را پیش‌بینی می‌کند.

به‌ترتیب، اهتمام فوکو به بدن امری عرضی نیست: به‌زعم فوکو، مراقبت [که فوکو نیز آن را *آنا‌توموپالتیک*^{۱۷} می‌خواند] نوعی قدرت منحصربه‌فرد مدرن است که به‌طور خاص بر بدن متمرکز است، گرچه که در [فرایند] این تمرکز روح را پدید می‌آورد. بنابراین، کمیابی معنویت در مدرنیته نه به‌معنای غیاب کامل، بلکه به‌منزله‌ی اختفا،^{۱۸} والایش^{۱۹} و جز آن است.

فوکو در *هرمنوتیک سوژه*^{۲۰} دو شبه‌معنویت عمده را در بستر زمانه‌ی خود، یعنی حدود چهل‌سال پیش، می‌بیند: مارکسیسم و روان‌کاوی. مارکسیسم از درک مقام معنوی خود عاجز است؛ در حالی که از قبل پذیرش حقیقتی جدید، به مردم دگرگونی ذهنی را پیشنهاد می‌دهد، اما این را در مورد خود نمی‌فهمد. شاید همین امر توضیح دهد که چرا قادر است شهادت فداکارانه را در مؤمنان خود برانگیزد، حتی وقتی در جهان نظری خودش هم چنین رفتاری واجد معنایی تلقی نشود.

درمقابل، روان‌کاوی درک می‌کند که [مسئله‌اش] راجع به تغییر سوژه به واسطه‌ی تغییر رابطه‌اش با حقیقت است، اما همچنان در مدلی از علمانیت گرفتار شده که به نحوی تمام‌عیار نمی‌گذارد که در کسوت یک معنویت ظاهر شود؛ بلکه نوعی کشف علمی خودگردان است (هرچند تردید دارم که فوکو به‌طور کامل میزان خلاصیت‌روایی را خاصه در روان‌کاوی لاکانی درک کند). برخلاف مارکسیسم، روان‌کاوی هیچ تذکره‌الشهدایی^{۲۱} ندارد و حتی تصور این که کسی حاضر باشد برای فرویدیسیم بمیرد، دشوار می‌نماید. حال آن‌که روان‌کاوی مستلزم پرداخت بهایی در ازای حقیقت است؛ از حیث پول و زمان و حتی سعی روانی. با همه‌ی این‌ها، روان‌کاوی قادر نیست این بها را از منظر رنج واقعی یا مرگ در نظر بگیرد. این خود تصدیقی است بر خودشیفتگی^{۲۲} بنیادین روان‌کاوی که رسالت خود را تسکین ناراحتی‌های روانی می‌پندارد. در مقابل، اگرچه مارکسیسم رسالت خود را نهایتاً به‌منزله‌ی غلبه بر ناراحتی می‌داند، اما می‌داند که این امر از قبل جنگ واقعی که فداکاری خونین می‌طلبد، پیش می‌رود. تا این حد، مارکسیسم می‌تواند نوعی از اسکسیس^{۲۳} را مبنای خود قرار دهد، البته نوعی که فداکاری رزمنده را در فهمی فایده‌باورانه درک می‌کند، انگار وی دارد راه را برای سعادت آینده فرش و هموار می‌کند؛ حال اگر نه برای خود قربانی فداکار، دست‌کم برای طبقه‌ی او.

نسخه‌ی تمام‌و‌کمال معنویت، نسخه‌ای دینی است که متوجه ضرورت دگرگونی خود از طریق اعمال زاهدانه و ریاضت‌کشی برای دست‌یازیدن به حاق حقیقت می‌باشد. این نوع معنویت دست‌کم در شماری از نحله‌های مسیحیت و اسلام چونان سنتی زنده تداوم دارد (گرچه که درباب دومی، ترجیح می‌دهم به‌گونه‌ای سنجیده سکوت اختیار کنم).

فوکو در واقع چیزی جز احیای چیزی قدیمی‌تر از معنویت را نمی‌خواهد؛ اخلاق یونانی مراقبت از خود. چیزی که با تمرکز بر تغییر خود در مقام هنر، به‌سوی دانش به‌طور خاص معطوف نیست. با این حال، مسیحیت کمابیش روح چنین اخلاقی را در غرب گرفت و تنها معنویت را باقی گذاشت که اکنون به‌شکلی پنهان در علم به حیات خود ادامه می‌دهد.

پدیدارشناسی

پس پدیدارشناسی چه می‌شود؟ لابد عجیب است ولی فوکو در مورد جنبش فلسفی غالب فرانسه در دوران جوانی‌اش چندان حرفی برای گفتن ندارد. وی محضر مرلوپونتی^{۲۴} را درک کرده بود و از مرلوپونتی عشق جنون‌آمیز به ساختارگرایی را یاد گرفته بود؛ ژان پل سارتر برای فوکو نقش لولوسرخمن را داشت. مطمئناً می‌توان در فوکو واکنشی علیه و در رد پیش‌فرض‌های پدیدارشناسی، بیش‌از همه سوپژکتیویسم پدیدارشناسی، بلکه عام‌گرایی و ادعاهای آن به علمانیت را تشخیص و تمییز دهیم. پدیدارشناسی، در شکل محض و هوسرلی^{۲۵} خود، مطمئناً چندان خصلت معنوی در چنته ندارد. باوجوداین، فوکو تنها لب به مجیز و ستایش هایدگر می‌گشود؛ هایدگری که یقیناً به حیثی معنوی‌تر بیشتر میل می‌کند. اما با همه‌ی این تفاسیر، یقیناً فوکو از پدیدارشناسی به معنای واقعی کلمه فاصله می‌گیرد.

در این بین، «بدن-سوژه»^{۲۶} مرلوپونتی چه جایگاهی دارد؟ آیا فوکو به چنین چیزی باور داشت؟ تردیدی نیست که فوکو معتقد بود سوژه‌ها متضمن بدن هستند. میشل فوکو اندیشمندی دکارتی نبود. اما باین‌حال، فوکو سوژه را چیزی می‌دانست که از بدن گسسته می‌شود. از این حیث، می‌توان چنین مدعی بود که متافیزیک فوکویی، گرچه به هیچ‌وجه حظی از روش‌شناختی از دکارت نبرده است، اما در بنیان‌های خود در قیاس با مرلوپونتی به مراتب دکارتی‌تر است. تحلیلی از بدن‌مندی^{۲۷} که به نمطی پدیدارشناختی از منظر سوژه می‌آغازد، لزوماً با این گسیختگی^{۲۸} چونان تاریخی مادی با آن مواجه نمی‌شود.

در کانون پروژه‌ی فکری فوکو، نوعی اهتمام نسبت به «تجربه» دیده می‌شود؛ اهمتامی از آن دست که شبه‌پدیدارشناختی است. باین‌حال، فوکو از خلال تجربه، و توأمان با شرط‌گذاری بر آن، به نظم‌هایی می‌پردازد که نه صرفاً سوپژکتیو و نه صرفاً تجربی. به بیان دیگر، وقتی که پدیدارشناسی به سراغ سوژه می‌رود، و چونان که هوسرل گفته، می‌کوشد تا به خود چیزها (*hi n zu den Sachen*) بازگردد،^{۲۹} درواقع، ابداً نمی‌تواند این کار را به شیوه‌ای انجام دهد که عمیقاً متأثر از تاریخ نباشند. به نظر فوکو، پدیدارشناسی خود یکی از فرماسیون‌های تاریخی است. هرچند فوکو مستقیماً

پدیدارشناسی را نقد یا تحلیل نمی‌کند، من معتقدم که پدیدارشناسی در دکارت‌گرایی^{۳۰} آشکار خود، در جوار سایر گفتمان‌های علمی مدرن درباره‌ی سوژه، نفی یا والایش معنویت را نمایان می‌کند. رؤیای هوسرلی، اصلاً همان رؤیای دکارتی است؛ ستردن همه‌ی دخالت‌ها برای دست‌یازیدن به شفافیت راستین سوژه برای خودش. اما این شفافیت، به‌واقع، ممکن نیست؛ اسطوره شفافیت سوژه را به شیوه‌ای خاص تکوین می‌بخشد، و نه الزاماً شیوه‌ای چندان دقیق.

۱. فوکو به درخواست روزنامه ایتالیایی *Corriere della Sera* برای تهیه‌ی گزارش به ایران آمد. سردبیر «کریره دلا سرا»، فرانکو دی بلا که خود از روزنامه‌نگاران سرشناس ایتالیایی بود، در چنین اقدامی و انتشار این گزارش‌ها نقشی مؤثر ایفا کرد. فرانکو دی بلا از ۱۹۷۷ تا ۱۹۸۱ سردبیر «کریره دلا سرا» [پیک عصر] بود؛ روزنامه‌ای که به‌جهت انتشار و توزیع در عصرگاهان چنین نام‌گذاری شده بود. در سپتامبر و نوامبر ۱۹۷۸، فوکو به‌عنوان خبرنگار ویژه به ایران فرستاده شد. بار نخست، حدوداً یک‌هفته بعد از وقایع خونین هفده شهریور ۱۳۵۷ بود که به ایران آمد. در آیین سفر ده‌روزه راهی تهران و قم شد و با روحانیون سرشناسی چون آیت‌الله کاظم شریعتمداری ملاقات داشت. سفر دوم خود را در همان سال از نهم تا پانزدهم نوامبر در تهران گذراند و با انقلابیون داخل کشور به گفت‌وگو پرداخت. پیش‌تر در اکتبر همان سال، دیداری هم با آیت‌الله خمینی در حومه‌ی پاریس داشت. وی نوشته‌های خود در باب ایران را در روزنامه‌ی «لوموند» و هفته‌نامه‌ی چپ‌گرای «نول ابزرواتور» نیز منتشر کرد. وی در حدود ۱۵ مقاله در باب ایران منتشر کرد که در آن زمان حدود سه‌تا از آن‌ها به انگلیسی ترجمه شد و همین امر مستوجب این شد تا چندان بحث‌وجدلی در جهان انگلیسی‌زبان در این‌باره در نگردد. میشل فوکو از حیث اشتهار در فضای اروپا، خاصه در محافل ایتالیایی و فرانسوی، شناخته شده بود؛ به‌تازگی در ۱۹۷۵ *مرقبت و تنبیه* را و کمی پس از آن در ۱۹۷۶ جلد نخست *تاریخ سکسوالیته* را منتشر کرده بود. پس از انتشار گزارش‌های تحلیلی فوکو از انقلاب ایران، و استقرار جمهوری اسلامی پس از پیروزی انقلاب، بحث‌های گوناگونی در محافل فکری ایتالیا به راه افتاد؛ اما انتقادهایی هم از حیث ساده‌انگاری نسبت به اسلام‌گرایی دامن‌گیر میشل فوکو و فرانکو دی بلا شد. فرانکو دی بلا تا پایان عمر از تصمیم خود در انتشار گزارش‌های فوکو دفاع کرد.

^۲ spiritual revolution

^۳ to tell the truth/truth-telling

^۴ impressionistic

^۵ anti-politics

^۶ Alain Badiou's post-Maoist communist philosophy

^۷ Le Monde

^۸ Useless to Revolt?

^۹ subjective phenomenon

^{۱۰} universality

^{۱۱}. این عبارت از یونانی ἀποφασίς به لفظ انگلیسی apophasis است. اپوفاسیس، گفتن چیزی از راه نگفتن آن است؛ لابد سکوتی کرکننده درباب چیزی که درباب آن حرف بسیار است. در سنت کلیسای ارتدکس شرقی، اپوفاسیس از بنیان‌های الهیاتی مهم است؛ البته که می‌توان از اپوفاسیس در فرق و نحل عرفانی اسلام [چونان که در این عربی می‌توان دید] نیز حرف به میان آورد. درک الهیاتی مبتنی بر بنیان اپوفاسیس را می‌توان برپایه‌ی این امر دانست که «ذات خداوند را نمی‌توان با مفاهیم انسانی یا زبان ایجابی توصیف کرد»؛ بلکه تنها از رهگذر نفی هر آنچه خدا نیست می‌توان به درکی از او نزدیک شد. اپوفاسیس در کلیسای شرق بر ناتوانی زبان و عقل انسانی در احاطه بر ذات الهی تأکید می‌کند. رد و ریشه‌ی این الهیات سلبی را می‌توان در نظرات دیونیسوس مجعول یافت؛ وی بر این باور بود که خداوند فراتر از هر نام، مفهوم یا تصویری است و تنها از قبل سکوت و نفی می‌توان بدان تقرب جست. گریگوریوس نیسایی معتقد بود که شناخت خداوند چونان تلاش برای دیدن تاریکی مطلق است، هر چه بیشتر پیش می‌روی، بیشتر درمی‌یابی که هیچ نمی‌دانی. کلیسای شرق بنیاد اصلی خود را در الهیات سلبی می‌جوید، اما کلیسای غرب، گرچه الهیات سلبی را مثلاً در آثار توماس اکویناس می‌پذیرد ولی بیشتر بر الهیات ایجابی تأکید دارد. فوکو با استفاده از مفاهیمی چون امر ناگفتنی، سکوت‌ها یا مکانیسم‌های طرد و حذف، رویکردی اساساً اپوفاتیکی را پیش می‌گیرد. فوکو از اپوفاسیس در مقام روشی انتقادی بهره می‌جوید تا نشان دهد که چگونه رژیم‌های دانش و قدرت، واقعیت را از طریق طرد، سکوت یا نفی برخی عناصر می‌سازد. فوکو مشخصاً از apophatic discourse استفاده نکرده ولی شیوه‌ی گفتن‌ای که بر سکوت، عدم گفتن، یا سرکوب گفتار تأکید دارد، در درک وی از قدرت جایگاه مهمی دارد. وی در اراده به دانستن چنین درکی را فراپیش می‌نهد که صحبت نکردن درباره‌ی سکس، خود نوعی از صحبت کردن درباره‌ی سکس است. سکوت هم بخشی از اقتصاد گفتار است. باید این‌طور دریافت که در جامعه‌ی مدرن، حتی آنچه ناگفته باقی می‌ماند نیز خود پاره‌ای از سیستم موجود است.

^{۱۲} universalizability

^{۱۳}. مغالطه «اسکاتلندی واقعی» یا No True Scotsman Fallacy، یکی از مغالطه‌های مشهور است. ساختار این مغالطه چنین است:

الف: اسکاتلندی‌ها گوشت خوک نمی‌خورند.

ب: اما کالین که اسکاتلندی است، گوشت خوک می‌خورد.

الف: خب، هیچ اسکاتلندی واقعی گوشت خوک نمی‌خورد.

تحلیل منطقی ساختار این مغالطه بدین گونه است که فرد بدواً برای حفظ قضیه‌ای کلی (اسکاتلندی‌ها گوشت خوک نمی‌خورند)، با ارائه‌ی مثال نقض مواجه می‌شود (مثلاً: فلان اسکاتلندی گوشت خوک

می‌خورد)، فرد ناگزیر برای حفظ قضیه‌ی کلی اصلاً به بازتعریف «اسکاتلندی واقعی» دست می‌زند. برای درک بهتر این مغالطه می‌توان به «تغییر حد موضوع» در منطق قدیم اشاره کرد. در منطق قدیم، تأکید شده که اگر در یک قیاس یا استدلال، حد (مفهوم) موضوع یا محمول در مقدمه با آن‌چه در نتیجه می‌آید متفاوت باشد، استدلال باطل است. مثلاً اگر بگوییم که:

کل مسلمانان مهربان‌اند.

سیدرضا مسلمان است.

پس سیدرضا مهربان است.

اگر در این‌جا گفته شود که «من دیده‌ام که سیدرضا در حق کسی نامهربانی و شقاوت کرده» و فرد به‌جای آن‌که استدلال خود را نقض شده بنهد، برخلاف «قاعده ثبات حد» رفتار کند و حد [مسلمان] را تغییر دهد، وی در استدلال دچار مغالطه شده است.

Étienne Balibar^{۱۴}

^{۱۵} این مفهوم که برگردان عبارت «incorporeal materialism» است، می‌تواند به «ماتریالیسم غیرجسمانی» نیز ترجمه شود. کما این‌که «ماتریالیسم مجرد» می‌تواند رهن درک درست هم در معنایی باشد. از آن‌رو که مجرد در سنت فلسفه اسلامی، معمولاً به چیزی فارغ از ماده و غیرمادی اطلاق می‌شود (مثل نفس مجرد)، مخاطب می‌تواند گمان ببرد که این فلسفه از ماده فاصله می‌گیرد و به‌نحوی از ایده‌الیسم درمی‌غلطد؛ حال آن‌که دقیقاً بر مادی‌بودن همه‌چیز اصرار دارد، اما می‌گوید این مادیت همیشه جسمانی نیست؛ یعنی ما از مجرد در این معنا، درمقام نه «غیرمادی‌بودن مطلق» بلکه «غیرجسمانی‌بودن مادی» استفاده می‌کنیم. ماتریالیسم مجرد یا غیرجسمانی، ضمن آن‌که واجد خصلتی متناقض‌نما [توامان که بر مادی‌بودن همه‌چیز پامی‌فشد، می‌کوشد از فروکاستن همه‌چیز به ماده فیزیکی قابل لمس و محسوس نیز بپرهیزد] در عنوان خود است، مفهومی پیچیده و چندوجهی است که در آثار دلوز قابل پیگیری است؛ دقت داشته باشید که این مفهوم عیناً و لفظاً در آثار وی ضبط نشده است. این مفهوم در خوانش‌هایی از دلوز [و گاتاری]، خاصه در آثاری چون *logic of sense* [برخی نام این اثر را منطق حس و برخی دیگر منطق معنا در نظر گرفته‌اند؛ بی‌که وارد این مناقشه شوم به این کتاب ارجاع می‌دهم] و هزار فلات برگرفته شده است. در *logic of sense*، دلوز از رواقیان صحبت به میان می‌آورد، از امرغیرجسمانی «incorporeal» به‌مثابه چیزی که وجود دارد ولی «نه-هست» [non-being] است یاد می‌کند. مفسرین بر این باوراند که دلوز این بحث را عمیقاً متأثر از رواقیونی چون کرایسیپوس و نیز متأثر از لایبنیتس و اسپینوزا برای خود طرح کرده است. به‌تعبیری از رهگذر بحث‌های رواقیون و همچنین لوکرتیوس، دلوز بر این عقیده است که سطوحی از هستی وجود دارند که مادی‌اند ولی غیرجسمانی‌اند. ماتریالیسم مجرد، سازوکار فلسفی‌ای واقع‌گراست که می‌گوید نیروها، رخدادهای گفتمان‌ها و فرماسیون‌های غیرجسمانی نیز واقعیتی مادی دارند؛ گرچه که به جسم یا شیء تقلیل‌پذیر نیستند. در دلوز ما با نحوی از ماتریالیسم مواجهیم که می‌کوشد از درک سنتی از «ماده» فاصله بگیرد [به نقش فلیکس گاتاری خاصه در *هزار فلات* باید اندیشید]. دلوز بر این باور است که ماده فقط توده‌ای

از چیزهای سنگین و محسوس نیست، بلکه بیشتر نوعی شبکه‌ی جریان‌های نیرو، میل، حرکت و تغییر است. مثلاً میل در دلو، چونان ماشین تولیدکننده‌ی تفاوت، اساساً نیرویی مادی است یا در فقره‌ی دیگری، دلو، مفهوم رخداد را چونان لحظه‌ای مادی، نه به این معنا که چون جسم موجود باشد، تلقی می‌کند که به‌منزله‌ی تحولی در میدان نیروهاست. در این درک می‌توان گفت که «فوت ناصرالدین‌شاه» رخدادی است که در سطحی دیگر از آنچه جسمانی است، واقع می‌شود. فوکو نیز در مباحث خود حظی از این ماتریالیسم غیرجسمانی برده است. در آثاری چون دیرینه‌شناسی دانش و مراقبت و تنبیه از ایده غیرمادی بودن قدرت و درعین‌حال واقعی بودن تأثیر آن حرف می‌زد. می‌توان گفت که فوکو ماتریالیستی است که ماده را محدود به جسم یا ابژه نمی‌بیند؛ بلکه گفتمان، قدرت، ارشیو، اپیستمه، و حتی سکوت را نیز بخشی از هیأت صورت‌بندی‌های مادی می‌داند. در این حیث، می‌توان به بحث خصلت مادی ایدئولوژی نزد آلتوسر نیز اشاره کرد؛ یقیناً خواننده درنظر دارد که قیاس (analogy) میان این متفکران از وجوهی می‌تواند تا حدی رهن باشد، گرچه که حائز ایضاح و روشن‌گری‌هایی هم هست. برای پیگیری بحثی مفصل‌تر می‌توانید به کتاب «The incorporeal» نوشته الیزابت گروس که ازسوی انتشارات کلمبیا یونیورسیتی در ۲۰۱۷ منتشر شد، مراجعه کنید. همچنین، می‌توانید به کتاب «Why Guattari? A liberation of cartographies, evologies and politics»، ویراسته‌ی تامس جلیز، جو گرلاک، و جی‌دی دوس‌بری که ازسوی نشر راتلج انتشار یافته، و نیز البته به کتاب «Deleuze une philosophie de l'événement» نوشته‌ی فرانسوا زوربایشویلی که ازسوی نشر Presses universitaires de France به طبع رسیده مراجعه فرمایید.

^{۱۶} emergent dualism

^{۱۷} Anatomo-politics یکی از مفاهیم کلیدی فوکو است که در چارچوب نظریه زیست‌سیاست وی قابل پیگیری است. اناتوموپالیتیک بر شیوه‌هایی از اعمال قدرت تأکید دارد که بر بدن فردی انسان تمرکز دارند؛ یعنی بر چگونگی شکل‌دادن، تربیت، انضباط و کنترل بدن انسان اشاره دارد. برخلاف زیست‌سیاست که بر جمعیت و مدیریت جمعیت و زادوولد و قدرت در سطح کلان نظر دارد، اناتوموپالیتیک بر بدن فردی و نسبت آن با نهادهای خرد مثل مدرسه و زندان و سطح خرد و محلی قدرت دست می‌گذارد. برای شناخت بهتر می‌توانید به درس‌گفتار میشل فوکو، «باید از جامعه دفاع کرد» با ترجمه رضا نجف‌زاده، منتشرشده ازسوی نشر اختران، مراجعه فرمایید [نجف‌زاده از سیاست‌کالبدی در ترجمه این مفهوم استفاده کرده] و برای درکی گسترده‌تر مقاله پاول رابینو و نیکولاس رُز که در ۲۰۰۶ با نام «Biopower today» منتشر شد، می‌تواند جالب باشد.

^{۱۸} occlusion

^{۱۹} sublimation

^{۲۰} The Hermeneutics of the Subject: این درس‌گفتار را فردریک گروس ویراست و گراهام برکل به انگلیسی ترجمه‌اش کرد. این کتاب در سال ۱۹۸۱-۱۹۸۲ در کالژ دو فرانس ارائه شد.

^{۲۱} martyrology

^{۲۲} narcissism

^{۲۳} Askesis. در الهیات مسیحی به ریاضت‌های روحانی و تمرین‌های خودانکاری اشاره دارد که با هدف تقرب به خداوند و رهایی از گناه انجام می‌شود. این مفهوم ریشه در سنت‌های رهبانی دارد و شامل موارد ذیل است: روزه‌نماز طولانی، اطاعت، سکوت و انزوا و خودتنبیهی. در این بستر اسکسیس چونان راهی برای نجات و پیروی از اراده الهی تلقی می‌شود. فوکو در آثار متأخر خود که کمابیش با نام دوره درس‌گفتارهای فوکو شناخته می‌شود، و اتفاقاً پیوندهای مهمی بین پروبلماتیک فوکویی در این دوران و سفرش به ایران و نیز به ژاپن وجود دارد، دست به جعل و بازتعریف مفاهیم گوناگونی می‌زند که از جمله‌ی این مفاهیم، اسکسیس است. در جلد دوم و سوم تاریخ سکسوالیته، فوکو به بررسی شیوه‌های یونان و روم باستان می‌پردازد، «کاری که فرد روی خود انجام می‌دهد تا خود را متحول سازد یا خود را نمایان سازد». مراقبت از خود، از اندیشه‌ی یونانی، هلنیستی و رومی تا فلسفه مسیحی امتداد دارد. این مفهوم بر اندیشه‌ی اخلاقی در جهان رومی-یونانی غالب بوده و زمانی که مراقبت از خود با خودخواهی، فردگرایی و خودبینی پیوند خورد، نفوذ خود را به واسطه‌ی اخلاق مسیحی اولیه تداوم بخشید. فوکو با مدل هلنیستی مراقبه از خود که در فلسفه‌ی رواقی و اپیکوری یافت می‌شود، شیوه‌ای از سوژه‌سازی را طرح می‌کند که «به مسیحیت یا افلاطون‌گرایی تقلیل‌پذیر نیست». فوکو استدلال می‌کند که در دو قرن اول میلادی، تأکید بر «توجهی که باید به خود معطوف شود» وجود دارد.

^{۲۴} Merleau-Ponty

^{۲۵} Husserlian

^{۲۶} body-subject

^{۲۷} embodiment

^{۲۸} dehiscence

^{۲۹}. «به‌سوی خود چیزها» شعار بنیادین پدیدارشناسی هوسرل است که ما را فرا می‌خواند به ستردن فلسفه از پیش‌فرض‌ها و نظریه‌های بیرون و به تجربه‌ی مستقیم و ناب آگاهی از پدیدارها بازگردیم؛ یعنی به‌جای پرسش اشیا واقعاً چیستند، بررسی کنیم که چگونه در آگاهی ما پدیدار می‌شوند. این روش متضمن درون‌مایه‌ها و بنیادهایی چون اپوخته، تجربه‌ی زیسته و شهود ذات است که هرکدام مستلزم بحث و تفسیری خارج از حوصله این فرصت است.

^{۳۰} Cartesianism