



نقد چیست؟ مقاله‌ای درباره‌ی فضیلت فوکو

جو دیت باتلر

ترجمه: بابک سلیمی زاده

ارائه‌ی یک نقد به چه معنا است؟^۱ این چیزی است که، شرط می‌بندم، اغلب ما به معنایی معمولی می‌فهمیم. اما امور رنج‌آورتر می‌شوند اگر تلاش کنیم میان نقدی از این یا آن موضع و نقد به عنوان یک کردار تعمیم‌یافته‌تر تفکیک قائل شویم، نقدی که بتواند بدون ارجاع به ابژه‌های خاص‌اش توصیف گردد. آیا حتی می‌توانیم چنین پرسشی را درباره‌ی خصیصه‌ی تعمیم‌یافته‌ی نقد مطرح کنیم بدون اشاره به یک ذات از نقد؟ و اگر به تصویر تعمیم‌یافته دست یافتیم، و چیزی را ارائه نمودیم که به یک فلسفه از نقد نزدیک می‌گردد، آیا آنگاه همین تمایز میان فلسفه و نقد که به عنوان بخشی از تعریف خود نقد عمل می‌کند را از دست می‌دهیم؟ نقد همیشه یک نقد/ز کردار، گفتمان، معرفت، نهاد نهادینه‌شده است و در آن لحظه که از عملکرد خود جدا می‌شود و به عنوان یک کردار به طور محض قابل تعمیم تنها می‌ایستد شخصیت‌اش را از دست می‌دهد. اما اگر این درست باشد، این بدین معنا نیست که هیچ تعمیمی ممکن نیست یا اینکه، در واقع، در خاص‌گرایی‌ها فرورفته‌ایم. بر خلاف، در اینجا در ناحیه‌ای از عمومیت تحمیل شده گام برمی‌داریم، که از امر فلسفی تخلف می‌کند، اما باید، اگر قرار است انتقادی باقی بماند، در یک فاصله با همان دست‌آورد باقی بماند.

مقاله‌ای که در اینجا ارائه می‌دهم درباره‌ی فوکو است، اما اجازه دهید با اشاره به آن چیزی آغاز کنم که یک توازی جالب میان آنچه ریموند ویلیامز و آدورنو، به شیوه‌های متفاوت، تحت نام «انتقاد» به دنبال

به انجام رساندن آن بودند و آنچه فوکو با «نقد» به دنبال فهم آن بود در نظر می‌گیرم. من فکر می‌کنم که چیزی از سهم خود فوکو در، و اتحادش با، یک فلسفه‌ی سیاسی پیشرو در مسیر این مقایسه مشخص خواهد شد.

ریموند ویلیامز نگران این بود که انگاره‌ی انتقاد به طور بی‌جهت منحصر به انگاره‌ی «خطا-یابی»^۲ شده است و پیشنهاد می‌دهد که واژگانی برای انواع پاسخ‌هایی که داریم، به طور مشخص به آثار فرهنگی، پیدا کنیم، «که عادت (یا حق یا وظیفه‌ی) قضاوت را فرض نمی‌گیرند.» و آنچه او فراخواند یک نوع خاص‌تر از پاسخ بود، نوعی از پاسخ که به طور بسیار سریع تعمیم نمی‌داد: «آنچه همواره لازم است فهمیده شود»، او نوشت، «خاص‌بودگی پاسخ است، که یک قضاوت نیست، بلکه یک کردار است.» (۷۶) من بر این باورم که این سطر آخر همچنین خط سیر اندیشیدن فوکو بر این مبحث را نشان می‌دهد، چراکه «نقد» دقیقاً کرداری است که نه تنها قضاوت را نزد او به تعلیق در می‌آورد، بلکه یک تمرین تازه از ارزش‌ها را ارائه می‌دهد که بر پایه‌ی همان تعلیق‌اند.

بنابراین، نزد ویلیامز، کردار نقد قابل‌تقلیل به رسیدن به قضاوت‌ها (و بیان کردن آنها) نیست. به طور قابل‌ملاحظه‌ای، آدورنو ادعای مشابهی را مطرح می‌کند وقتی که از «خطر... قضاوت‌کردن پدیده‌های فکری به روشی استقرایی، بی‌اطلاع و اداری و یکسان‌سازی آنها با صور فلکی غالب قدرت که فکر باید آنها را افشا نماید»^۳ می‌نویسد. بنابراین، کار افشا کردن آن «صور فلکی قدرت» توسط تعجیل برای «قضاوت» به عنوان عمل نمونه‌ی نقد دچار مانع می‌شود. نزد آدورنو، همین عملکرد نقد به جدایی منتقد از جهان اجتماعی در دسترس خدمت می‌کند، حرکتی که نتایج عملکرد خودش را تصویب‌زدایی می‌کند، و یک «صرف‌نظرکردن از پراکسیس» (۲۳) را برمی‌سازد. آدورنو می‌نویسد که «همین حاکمیت منتقد، ادعا برای یک دانش ژرف‌تر از ابژه، جدایی ایده از ابژه‌اش به میانجی استقلال قضاوت نقادانه، به تسلیم‌شدن به شکل چیزمانند ابژه تهدید می‌کند وقتی که انتقاد فرهنگی به مجموعه‌ای از ایده‌های مورد نمایش متوسل می‌شود و مقوله‌های مجرد را شی‌واره می‌کند.» (۲۳) نقد برای آنکه به عنوان بخشی از یک پراکسیس عمل کند، نزد آدورنو، به این معناست که شیوه‌هایی را درک کند که در آن مقوله‌ها خودشان نهادینه می‌شوند، چگونه عرصه‌ی دانش نظم می‌یابد، و چگونه آنچه سرکوب می‌کند باز می‌گردد، به عنوان انسداد بر سازنده‌ی خودش. قضاوت‌ها نزد هر دو متفکر به عنوان شیوه‌هایی برای

استقرای یک امر خاص تحت یک مقوله‌ی پیشاپیش بر ساخته شده عمل می‌کنند، در حالی که نقد به دنبال پرسش در مورد بر ساخت انسدادی عرصه‌ی خود مقوله‌ها است. آنچه بخصوص برای فوکو در این حیطه مهم می‌شود، تلاش برای اندیشیدن به مسئله‌ی آزادی و، در واقع، اتیک به طور عام است، و رای قضاوت: اندیشه‌ی انتقادی این نوع از تلاش را برمی‌سازد.

در ۱۹۷۸، فوکو سخنرانی‌ای را ایراد کرد با عنوان «نقد چیست؟»،^۴ قطعه‌ای که راه را برای مقاله‌ی شناخته شده ترش، «روشنگری چیست؟» (۱۹۸۴)، فراهم نمود. او نه تنها می‌پرسد که روشنگری چیست، بلکه به دنبال فهم نوعی از پرسش است که نقد بنیان می‌نهد، و برخی شیوه‌های تجربی از محدود و مشخص کردن فعالیت آن را ارائه می‌دهد. آنچه شاید مهمترین امر در مورد آن سخنرانی، و مقاله‌ی بسط یافته تری که متعاقباً آمد، باقی می‌ماند، شکل پرسشی‌ای است که موضوع در آن گنجانده شده است. زیرا همین پرسش، «نقد چیست؟»، وهله‌ای است از امر انتقادی مورد بحث، و بنابراین این پرسش نه تنها مسئله را مطرح می‌کند - چیست این نقد که ما ظاهراً آن را انجام می‌دهیم یا، در واقع، آرزو داریم انجام دهیم؟ - بلکه شیوه‌ی معینی از پرسش کردن را وضع می‌کند که امری مرکزی برای فعالیت خود نقد از کار در خواهد آمد.

در واقع، پیشنهاد من این است که آنچه فوکو به دنبال آن است که با این پرسش انجام دهد امری کاملاً متفاوت از آن چیزی است که ما شاید از نقد انتظار داریم. هابرماس عملکرد نقد را کاملاً مسئله برانگیز کرد وقتی که پیشنهاد کرد که یک حرکت و رای نظریه‌ی انتقادی مورد نیاز بود اگر به دنبال آن ایم که در ساختن قضاوت‌های ارزش گذارانه در مورد شرایط اجتماعی و اهداف اجتماعی به هنجارها توسل جوییم. چشم انداز نقد، در نظرگاه او، قادر است که شالوده‌ها را به پرسش کشد، سلسله مراتب اجتماعی و سیاسی را طبیعت زدایی کند، و حتی چشم اندازهایی را برقرار کند که با آنها یک فاصله‌ی معین بر دنیای طبیعی شده می‌تواند اتخاذ گردد. اما هیچ کدام از این فعالیت‌ها نمی‌توانند به ما بگویند در چه جهتی باید حرکت کنیم، همچنانکه نمی‌توانند به ما بگویند که آیا فعالیت‌هایی که ما به آنها مشغول ایم انواع معینی از اهداف به طور هنجاری توجیه شده را تحقق می‌بخشند. ازینرو، در نظرگاه او، نظریه‌ی انتقادی باید راه به یک نظریه‌ی هنجاری قوی تر، همچون کنش ارتباطی، می‌داد تا شالوده‌ای را برای نظریه‌ی انتقادی تدارک بیند، و قضاوت‌های هنجاری قوی برای ساخته شدن را میسر سازد،^۵ و برای

سیاست تا نه تنها یک مقصود مشخص و استنشاق هنجاری داشته باشد، بلکه برای ما تا قادر باشیم کردارهای جاری را بر حسب قابلیت‌شان برای رسیدن به آن اهداف ارزش‌گذاری کنیم. در ساختن این انتقاد از نقد، هابرماس در مورد همین معنای هنجارمندی که گسترش داد به طرز کنجکاوانه‌ای غیرانتقادی شد. چون این پرسش که «ما باید چه کار کنیم؟» پیشفرض می‌گیرد که «ما» شکل گرفته است و شناخته شده است، اینکه کنش‌اش ممکن است، و عرصه‌ای که در آن می‌تواند عمل کند محدود شده است. اما اگر آن صورت‌بندی‌ها و تحدیدها پیامدهای هنجاری داشته باشند، آنگاه ضروری خواهد بود که از ارزش‌هایی پرسش کنیم که صحنه را برای کنش مهیا می‌کنند، و این یک بعد مهم از هرگونه تامل انتقادی درون امور هنجاری خواهد بود.

و اگرچه هابرماسی‌ها ممکن است پاسخی به این مسئله داشته باشند، مقصود من امروز نه تکرار این مباحث است و نه پاسخ‌گفتن به آنها، بلکه علامت‌گذاری فاصله‌ی میان انگاره‌ای از نقد است که به عنوان امری که به‌طور هنجاری به نوعی بی‌خاصیت شده است مشخص می‌شود، و انگاره‌ای دیگر، که امیدوارم در اینجا ارائه دهم، که نه تنها پیچیده‌تر از آن چیزی است که انتقاد متداول فرض می‌گیرد، بلکه، بحث من این است که، تعهدات هنجاری قوی‌ای دارد که در شکل‌هایی پدیدار می‌شود که دشوار خواهد بود، اگر نه ناممکن، که درون گرامرهای رایج هنجارمندی خوانش گردند. در واقع، در این مقاله، امیدوارم نشان دهم که فوکو نه تنها مشارکت مهمی در نظریه‌ی هنجاری انجام می‌دهد، بلکه استتیک و گزارش‌اش از سوژه هر دو به‌طور یکپارچه در ارتباط با اتیک و سیاست او هر دو هستند. اگرچه برخی او را به عنوان زیبایی‌پرست یا، در واقع، به عنوان یک نهیلیست، مرخص کرده‌اند، من امیدوارم این پیشنهاد را مطرح کنم که تاخت‌وتازی که او در مبحث خود-سازی و، با پیشفرض، در خود پوئسیس انجام می‌دهد در سیاست انقیادزدایی که مطرح می‌کند امری مرکزی است. به‌طور پارادوکسیکال، خود-سازی و انقیادزدایی به‌طور همزمان اتفاق می‌افتند وقتی که یک شیوه از وجود به خطر می‌افتد و توسط آنچه او رژیم حقیقت می‌نامد پشتیبانی نمی‌شود.

فوکو بحث‌اش را با تأیید این نکته آغاز می‌کند که گرامرهای مختلفی برای اصطلاح «نقد» وجود دارد، و میان یک «امر رفیع کانتی» که نقد نامیده می‌شود و «فعالیت‌های کوچک جدلی» که نقد نامیده می‌شوند تمایز قائل می‌شود. (۲۴) بنابراین، او در ابتدا به ما هشدار می‌دهد که نقد یک چیز نخواهد بود، و اینکه

ما قادر نخواهیم بود که آن را جدای از ابژه‌های مختلفی که نقد خودش با آنها تعریف می‌شود تعریف کنیم. «بنا بر عملکردش»، او می‌نویسد، «[نقد] به نظر محکوم به پراکندگی، وابستگی و دگرآیینی محض است.» «تنها در نسبت با چیزی به جز خودش وجود دارد.»

بنابراین، فوکو به دنبال آن است که نقد را تعریف کند، ولی درمی‌یابد که تنها مجموعه‌ای از تقریب‌ها ممکن است. نقد وابسته به ابژه‌هایش خواهد بود، ولی ابژه‌هایش به نوبه خود همان معنای نقد را تعریف می‌کنند. بعلاوه، کار اولیه‌ی نقد ارزش‌گذاری این نخواهد بود که آیا ابژه‌هایش - شرایط اجتماعی، کردارها، شکل‌های دانش، قدرت، و گفتمان - خوب هستند یا بد، به طور عالی ارزش‌گذاری می‌شوند یا به طور پست، بلکه به رهایی رساندن خود چارچوب ارزش‌گذاری خواهد بود. رابطه‌ی دانش با قدرت چیست که قطعیت‌های معرفت‌شناختی ما به حمایت از نوعی از ساختار دادن به جهان برمی‌آیند که امکان‌های آلترناتیو نظم‌دهی را مسدود می‌کنند؟ البته، ممکن است فکر کنیم که به قطعیت معرفت‌شناختی نیاز داریم برای آنکه با اطمینان اظهار کنیم که جهان به شیوه‌ی معینی نظم یافته است و باید نظم یافته باشد. اما آن قطعیت تا چه حد با شکل‌های دانش هماهنگ شده است دقیقاً به این منظور که امکان اندیشیدن به شیوه‌ی دیگر را مسدود کند؟ اکنون، می‌توان خردمندانه پرسید، اندیشیدن به شیوه‌ی دیگر چه خوبی‌ای دارد، اگر پیشاپیش ندانیم که اندیشیدن به شیوه‌ی دیگر یک جهان بهتر را تولید خواهد کرد؟ اگر چارچوب اخلاقی‌ای نداشته باشیم که در آن با دانستگی تصمیم بگیریم که امکان‌های تازه یا شیوه‌های دیگرگونه اندیشیدن معینی آن جهان دیگر را به وجود خواهد آورد که بهتر بودگی‌اش را می‌توانیم با اطمینان و معیارهای پیشاپیش مقرر قضاوت کنیم؟ این به چیزی شبیه یک جواب معمول به فوکو و ذهن فوکویی تبدیل شده است. و آیا باید اینطور فرض بگیریم که سکوت نسبی‌ای که از این عادت خطا-یافتن در فوکو استقبال کرده است نشانه‌ای از این است که نظریه‌ی او هیچ پاسخ اطمینان‌بخشی برای دادن ندارد؟ من فکر می‌کنم می‌توانیم اینطور فرض بگیریم که پاسخ‌هایی که عرضه می‌شوند اطمینان خاطر را به عنوان مقصود اولیه‌ی خود ندارند. این البته به این معنا نیست که بگوییم آنچه از اطمینان خاطر صرف نظر می‌کند، طبق تعریف، یک پاسخ نیست. در واقع، تنها جواب، به نظر من، بازگشت به یک معنای بنیادی‌تر از «نقد» است به این منظور که ببینیم چه چیز ممکن است در این پرسش اشتباه باشد آنطور که مطرح می‌شود و، در واقع، پرسش را از نو

مطرح کنیم، به طوری که یک رویکرد مولدتر به جایگاه اتیک درون سیاست بتواند ترسیم گردد. ممکن است بخواهیم بدانیم که، در واقع، آیا آنچه من از «مولد» منظور دارم توسط معیارها و مقباس‌هایی که می‌خواهم آنها را افشا سازم یا به طور کامل آنها را فراچنگ می‌آورم در آن لحظه که چنین ادعایی را مطرح می‌کنم اندازه‌گیری خواهند شد. اما در اینجا صبر شما را خواستارم زیرا معلوم شد که نقد یک کردار است که مستلزم میزان معینی از صبر است به همان شیوه که خوانش، مطابق نظر نیچه، مستلزم این است که ما کمی شبیه گاوها عمل کنیم تا انسان‌ها و هنر نشخوار آهسته را بیاموزیم.

سهم فوکو در آنچه به عنوان یک تنگنا درون نظریه‌ی انتقادی و پسا-انتقادی زمانه‌ی ما ظاهر می‌شود دقیقاً این است که از ما می‌خواهد که نقد را به عنوان یک کردار مورد بازاندیشی قرار دهیم که در آن پرسش از حدهای مطمئن‌ترین شیوه‌های دانستن‌مان را مطرح می‌کنیم، آنچه ویلیامز به عنوان «عادات غیرانتقادی ذهن ما» به آن ارجاع داد و آنچه آدورنو به عنوان ایدئولوژی توصیف کرد (آنجا که «اندیشه‌ی غیرایدئولوژیک آن چیزی است که اجازه نمی‌دهد که به 'شرایط عملیاتی' فروکاسته شود و در عوض فقط می‌کوشد به خود چیزها در جهت آن مفصل‌بندی کمک کند که در غیر این صورت از آن توسط زبان غالب جدا می‌شوند.» [۲۹]) شخص به سمت حدها برای یک تجربه‌ی هیجانی رانده نمی‌شود، یا به این خاطر که حدها خطرناک و سکسی‌اند، یا به این خاطر که ما را به یک مجاورت تحریک‌آمیز با شر می‌برد. شخص در مورد حدهای شیوه‌های دانستن می‌پرسد زیرا پیشاپیش با بحرانی درون عرصه‌ی معرفت‌شناختی‌ای که در آن می‌زید روبرو شده است. مقوله‌هایی که توسط آنها زندگی اجتماعی نظم یافته است یک عدم‌انسجام معین یا حوزه‌های کاملی از ناگفتنی‌بودن را تولید می‌کنند. و از این وضعیت، پارگی در بافت معرفت‌شناختی‌تار ما، است که کردار نقد پدیدار می‌شود، با این آگاهی که هیچ گفتمانی در اینجا بسنده نیست یا این که گفتمان‌های حاکم‌مان یک تنگنا را تولید کرده‌اند. در واقع، همین بحثی که در آن نظرگاه هنجاری قوی با نظریه‌ی انتقادی می‌جنگد ممکن است دقیقاً آن نوع از تنگنای گفتمانی را تولید کند که از آن ضرورت و فوریت نقد پدیدار می‌شود.

نزد فوکو، نقد «یک وسیله است برای آینده‌ای یا حقیقتی که نخواهد دانست و اتفاق هم نمی‌افتد، حیطه‌ای را مباشرت می‌کند که نمی‌خواهد اداره‌اش کند و قادر نیست تنظیم‌اش نماید.» بنابراین نقد آن چشم‌انداز بر شیوه‌های مستقر و مرتب‌کننده‌ی دانستن خواهد بود که بلافاصله در آن عملکرد

مرتب‌کننده یکسان‌سازی نخواهد شد. به طور قابل ملاحظه‌ای، نزد فوکو، این افشای حد معرفت‌شناختی با کردار فضیلت در پیوند است، توگویی فضیلت در تقابل با تنظیم و نظم است، توگویی فضیلت خود در به مخاطره انداختن نظم مستقر یافت می‌شود. او در اینجا در مورد این نسبت خجالت به خرج نمی‌دهد. او می‌نویسد، «چیزی در نقد وجود دارد که شبیه است به فضیلت.» و سپس چیزی می‌گوید که می‌تواند حتی شگفت‌آورتر تلقی گردد: «این برخورد انتقادی فضیلت به طور عام [است].» (۲۵)

شیوه‌های مقدماتی‌ای وجود دارد که با آن می‌توان تلاش فوکو برای طرح‌افکندن نقد به عنوان فضیلت را فهمید. فضیلت اغلب اوقات یا به عنوان یک صفت فهمیده می‌شود یا یک کردار از یک سوژه، یا در واقع یک کیفیت که نوع معینی از یک کنش یا کردار را مشروط و مشخص می‌کند. به یک اتیک تعلق دارد که صرفاً با دنبال کردن قواعد یا قوانین به‌طور ابزکتیو فرمول‌بندی شده به انجام نمی‌رسد. و فضیلت تنها یک شیوه از موافقت با یا مطابقت با هنجارهای از پیش مستقر شده نیست. به طور بنیادی‌تر، یک رابطه‌ی انتقادی با آن هنجارها است، رابطه‌ای که، نزد فوکو، به عنوان به‌سبک‌درآوردن خاصی از اخلاقیات شکل می‌گیرد.

فوکو نشانی از آنچه از فضیلت منظور دارد را در مقدمه بر کاربرد لذت: تاریخ سکسوالیته، جلد دو ارائه می‌دهد. او در این درنگ روشن می‌کند که به دنبال آن است که به ورای انگاره‌ای از فلسفه‌ی اتیکی که مجموعه‌ای از نسخه‌ها را تجویز می‌کند برود. درست همانطور که نقد با فلسفه تقاطع پیدا می‌کند بدون آنکه کاملاً با آن منطبق شود، به همان ترتیب فوکو در آن مقدمه به دنبال آن است که از اندیشه‌ی خویش یک مثال از شکلی غیر-تجویزی از تامل اخلاقی به وجود آورد. به همین شیوه، او بعدتر در مورد شکل‌هایی از تجربه‌ی اخلاقی خواهد پرسید که به طور صلب توسط یک قانون حقوقی تعریف نشده‌اند، قاعده یا فرمانی که گفته می‌شود خود به طور مکانیکی یا یکنواخت تسلیم آن می‌شود. او به ما می‌گوید مقاله‌ای که می‌نویسد خود مثالی از چنین کرداری است، «کاوش کردن در آنچه می‌تواند تغییر کند، در اندیشه‌ی خودش، به میانجی کردار دانشی که نسبت به آن خارجی است.» (۹) تجربه‌ی اخلاقی در ارتباط است با یک خود-دگرگون‌سازی که توسط شکلی از دانش که نسبت به دانش خود شخص خارجی است برانگیخته می‌شود. و این شکل از تجربه‌ی اخلاقی متفاوت از تسلیم به یک فرمان شدن خواهد

بود. در واقع، تا حدی که فوکو تجربه‌ی اخلاقی را اینجا یا آنجا بازجویی می‌کند، خود را اینطور می‌فهمد که دارد یک تامل در تجربه‌های اخلاقی‌ای انجام می‌دهد که در درجه‌ی نخست یا به طور بنیادین توسط ممنوعیت یا ممانعت ساخت نیافته‌اند.

در جلد نخست تاریخ سکسوالیته^۷، او به دنبال این بود که نشان دهد که ممانعت‌های اولیه‌ای که توسط روانکاوی و شرح ساختارگرایانه‌ی ممنوعیت‌های فرهنگی فرض می‌شوند نمی‌توانند به عنوان ثابت‌های تاریخی فرض شوند. بعلاوه، اگر به طور تاریخ‌نگارانه در نظر گرفته شود، تجربه‌ی اخلاقی نمی‌تواند به‌میانجی توسل به یک مجموعه‌ی غالب از ممانعت‌ها درون یک زمان تاریخی معین فهم گردد. اگرچه رمزگان‌هایی برای مطالعه‌شدن وجود دارند، این رمزگان‌ها همواره باید در نسبت با شیوه‌های سوژگانی‌شدنی که با آن مطابق‌اند مطالعه گردند. او این ادعا را مطرح می‌کند که حقوقی‌شدن قانون به هژمونی معینی درون قرن سیزدهم دست می‌یابد، اما اگر به فرهنگ‌های کلاسیک یونانی و رومی بازگردیم، کردارها، یا «هنرهای وجود» (۱۰)ی را می‌یابیم که مربوط می‌شوند به رابطه‌ای پرورش‌یافته از خود با خودش.

فوکو با معرفی انگاره‌ی «هنرهای وجود» همچنین «کنش‌های نیت‌مند و اختیاری» را باز معرفی و بر آنها تاکید دوباره می‌کند، به ویژه، «آن کنش‌هایی که انسان‌ها با آنها نه تنها قواعد رفتار را برای خود مقرر می‌کنند، بلکه همچنین در طلب دگرگونی خویشتن در هستی تکین‌شان، و تبدیل کردن زندگی‌شان به یک اثر، برمی‌آیند.» چنین زندگی‌هایی صرفاً با احکام یا هنجارهای اخلاقی مطابقت پیدا نمی‌کنند به شیوه‌ای که خودها، که به صورت اجراشده یا حاضر-آماده در نظر گرفته می‌شوند، خود را درون یک قالب بگنجانند که توسط امر درک‌شونده مطرح می‌شود. برخلاف، خود خود را برحسب هنجار شکل می‌دهد، و به سکونت در و آمیختن با هنجار می‌پردازد، اما هنجار به این معنا نسبت به اصلی که توسط آن خود شکل می‌گیرد خارجی نیست. آنچه برای او مطرح است سلوک‌ها یا ایده‌ها یا جوامع یا «ایدئولوژی‌ها» نیست، بلکه «پرابلماتیزه‌شدن‌هایی است که به‌میانجی آنها هستی خودش را به، ضرورتاً، اندیشیده‌شدن ارائه می‌کند - و کردارهایی که بر مبنای آنها این پرابلماتیزه‌شدن‌ها شکل می‌گیرند.» (۱۱)

این ادعای آخر به سختی شفاف است، اما آنچه پیشنهاد می‌دهد این است که انواع معینی از کردارها که طراحی شده‌اند تا به انواع معینی از مسائل رسیدگی کنند، در طی زمان، حوزه‌ی مقرر از هستی‌شناسی را به عنوان پیامد خود تولید می‌کنند، و این حوزه‌ی هستی‌شناختی، به نوبه‌ی خود، فهم ما از آنچه ممکن است را محدود می‌نماید. تنها با ارجاع به این افق هستی‌شناختی غالب است، که خودش توسط مجموعه‌ای از کردارها بنیاد نهاده شده است، که ما قادر خواهیم بود که آن انواع از روابط با ادراکات اخلاقی که شکل گرفته‌اند و همچنین آنها که هنوز باید شکل گیرند را بفهمیم. برای نمونه، او به طور مفصل کردارهای ریاضت را مورد ملاحظه قرار می‌دهد، و اینها را به تولید نوع معینی از سوژه‌ی مردانه‌گره می‌زند. کردارهای ریاضت به یک ممنوعیت منفرد و پایدار گواهی نمی‌دهند، بلکه در خدمت ساختن نوع معینی از خود کار می‌کنند. یا اگر به شیوه‌ای دقیق‌تر تعبیر کنیم، خود، با ترکیب کردن قواعد سلوک که فضیلت ریاضت را بازنمایی می‌کنند، خود را به عنوان نوع خاصی از سوژه می‌آفریند. این خود-تولید کردن «به‌زحمت ساختن و به‌سبک‌درآوردن یک فعالیت در به‌کارگیری قدرت‌اش و تمرین آزادی‌اش است.» این کرداری نبود که به طور محض و ساده با لذت مخالفت کند، بلکه کردار معینی از خود لذت بود (۲۴)، کرداری از لذت در زمینه‌ی تجربه‌ی اخلاقی.

بدین ترتیب، فوکو در بخش ۳ همان مقدمه تصریح می‌کند که کفایت نخواهد کرد که یک تاریخ ضبط‌شده از رمزگان‌های اخلاقی را ارائه دهیم، چراکه چنین تاریخی نمی‌تواند به ما بگوید که چطور این رمزگان‌ها زیسته می‌شدند و، به طور خاص‌تر، چه شکل‌هایی از سوژه-صورت‌بندی را چنین رمزگان‌هایی لازم داشتند و ترویج می‌کردند. در اینجا او مانند یک پدیدارشناس به نظر می‌رسد. اما، علاوه بر توسل به وسایل تجربی که مقوله‌های اخلاقی توسط آنها فهمیده می‌شوند، یک حرکت انتقادی هم وجود دارد، چراکه رابطه‌ی سوپرژکتیو با آن هنجارها نه قابل پیشگویی خواهد بود و نه مکانیکی. این رابطه «انتقادی» خواهد بود به این معنا که با یک مقوله‌ی داده‌شده مطابق نخواهد بود، بلکه در عوض یک رابطه‌ی بازجویانه را با خود عرصه‌ی مقوله‌بندی برمی‌سازد، و دست‌کم به طور ضمنی به حدهای افق معرفت‌شناختی‌ای ارجاع می‌دهد که کردارها درون آن شکل می‌یابند. نکته این نخواهد بود که کردار را به یک زمینه‌ی معرفت‌شناختی از پیش داده‌شده ارجاع دهیم، بل این خواهد بود که نقد را به عنوان همان کرداری دایر کنیم که حدهای خود آن افق معرفت‌شناختی را افشا می‌کند، و باعث آشکار شدن

خطوط شکل ساز افق، برای نخستین بار، می توان گفت، در نسبت با حد خودش، می شود. بعلاوه، کردار انتقادی مورد بحث شامل خود-دگرگون سازی در نسبت با یک قاعده‌ی رفتار می شود. پس چگونه خود-دگرگون سازی به افشای این حد منجر می شود؟ چگونه خود-دگرگون سازی به عنوان یک «تمرین آزادی» فهم می گردد، و چگونه این تمرین به عنوان بخشی از لغت‌نامه‌ی فضیلت فوکو فهم می گردد؟

اجازه دهید نخست با فهمیدن انگاره‌ی خود-دگرگون سازی که در اینجا مورد بحث است آغاز کنیم، و سپس ملاحظه کنیم که چگونه با مسئله‌ای که «نقد» نامیده می شود در ارتباط است که مرکز توجه تاملات ما را در اینجا تشکیل می دهد. مطمئناً، این که خود را در نسبت با یک رمزگان رفتار عمل آوریم یک چیز است، و این که خود را به عنوان یک سوژه‌ی اتیکی در نسبت با یک رمزگان از رفتار شکل دهیم چیز دیگری (و در عین حال این که خود را همچون آن چیزی شکل دهیم که نظم و ترتیب خود رمزگان را به خطر می اندازد چیز دیگری خواهد بود). قواعد عفت یک مثال مهم را برای فوکو فراهم می کنند. تفاوتی وجود دارد، برای نمونه، در عمل نکردن بر امیالی که یک امر درک شونده را که شخص اخلاقاً به آن مقید است را نقض می کنند و توسعه دادن یک کردار از میل که توسط پروژه یا وظیفه‌ی اتیکی معینی برآورده می شود. الگویی که مطابق با آن تسلیم شدن به یک قاعده از قانون مورد نیاز است شخص را وارد عمل نکردن به شیوه‌هایی معین می کند، و یک ممنوعیت موثر را علیه عمل کردن به امیالی معین کار می گذارد. اما الگویی که فوکو به دنبال آن است که بفهمد و، در واقع، ترکیب کند و با نمونه نشان دهد اینطور در نظر می گیرد که نسخه‌ی اخلاقی در شکل دادن به یک نوع از کنش مشارکت می کند. نکته‌ی فوکو در اینجا به نظر این است که چشم‌پوشی و تخطئه ضرورتاً به یک حالت اتیکی منفعل یا غیر-فعال سفارش نمی کنند، بلکه در عوض حالتی اتیکی از رفتار و شیوه‌ای از سبک دادن به کنش و لذت، هر دو، را شکل می دهند.

من بر این باورم که این تبیینی که فوکو میان یک اتیک مبتنی بر فرمان و کردار اتیکی‌ای که به‌طور مرکزی درگیر با صورت‌بندی خود است مطرح می کند نور مهمی بر تمایز میان اطاعت و فضیلت که در مقاله‌اش، «نقد چیست؟»، ارائه می دهد می افکند. فوکو این فهم از «فضیلت» که هنوز باید تعریف شود را در تبیین با اطاعت قرار می دهد، و نشان می دهد که چگونه امکان این شکل از فضیلت به‌میانجی تفاوت‌اش از اطاعت غیرانتقادی از اقتدار برقرار می شود.

مقاومت در برابر اقتدار، البته، نشان روشنگری را برای فوکو برمی‌سازد. و او خوانشی از روشنگری را به ما ارائه می‌دهد که نه تنها پیوستگی خود او با اهداف آن را برقرار می‌کند، بلکه تنگناهای خود او را به درون خود تاریخ روشنگری بازخوانی می‌کند. گزارشی که او فراهم می‌آورد گزارشی است که هیچ اندیشمند «روشنگری» ای آن را نمی‌پذیرد، اما این مقاومت تعیین‌مخصاتی که در دسترس است را باطل نخواهد کرد، چراکه آنچه فوکو در تعیین‌مخصات روشنگری به دنبال آن است دقیقاً آن چیزی است که درون شرایط خود آن «ناندیشیده» باقی می‌ماند: ازینرو، تاریخ او یک تاریخ انتقادی است. در نظرگاه او، نقد با به پرسش کشیدن مطالبه برای اطاعت مطلق و در معرض یک ارزیابی عقلانی و تاملی قراردادن هرگونه تعهد حکومتی‌ای که بر سوژه‌ها تحمیل شود آغاز می‌شود. اگرچه فوکو از این چرخش به عقل پیروی نخواهد کرد، با این وجود خواهد پرسید که چه ضوابطی آن انواع از عقل‌ها را تعیین حدود خواهند کرد که بتوانند پرسش از اطاعت را متحمل شوند. او به‌ویژه علاقمند به این مسئله خواهد بود که چگونه آن عرصه‌ی تعیین حدود شده سوژه را شکل می‌دهد و چگونه، به نوبه‌ی خود، یک سوژه در صدد تشکیل و اصلاح آن عقل‌ها برمی‌آید. این قابلیت برای تشکیل عقل‌ها به طرز مهمی در پیوند خواهد بود با رابطه‌ی خود-دگرگون‌سازنده‌ای که بالاتر ذکر آن رفت. انتقادی بودن نسبت به اقتداری که به عنوان مطلق وضع می‌کند مستلزم یک کردار انتقادی است که خود-دگرگون‌سازی را در هسته‌ی خود دارد.

اما چگونه ما از فهم دلایلی که می‌توانیم در مورد رضایت‌دادن به یک مطالبه برای خودمان داشته باشیم به شکل دادن به آن عقل‌ها حرکت می‌کنیم، به دگرگونی خودمان در مسیر تولید آن عقل‌ها (و در نهایت، به مخاطره انداختن عرصه‌ی خود عقل)؟ آیا اینها انواع متمایزی از مسائل نیستند، یا یکی همواره به دیگری منجر می‌شود؟ آیا خودآینی‌ای که در شکل دادن به عقل‌ها به دست می‌آید که به عنوان مبنایی برای پذیرفتن یا امتناع از یک قانون از پیش داده‌شده خدمت می‌کند یکسان است با دگرگونی خود که وقتی که یک قاعده با کنش سوژه ترکیب می‌شود اتفاق می‌افتد؟ همانطور که باید دید، هم دگرگونی خود در رابطه با ادراکات اتیکی و هم کردار نقد شکل‌های «هنر» در نظر گرفته می‌شوند، به سبک درآوردن‌ها و تکرار کردن‌ها، و پیشنهاد می‌دهند که هیچ امکانی از پذیرش یا رد کردن یک قاعده وجود ندارد بدون یک خود که در پاسخ به مطالبه‌ی اتیکی‌ای که بر آن وجود دارد سبک می‌یابد.

در آن زمینه‌ای که اطاعت لازم است، فوکو میلی را قرار می‌دهد که این پرسش را می‌رساند، «چگونه حکومت نشویم؟» (۲۸) این میل، و حیرتی که متعاقب آن می‌آید، انگیزه‌ی مرکزی نقد را شکل می‌دهد. البته روشن نیست که چگونه میل به حکومت نشدن با فضیلت در پیوند است. با اینحال روشن می‌کند که امکان آنارشی رادیکال را مطرح نمی‌کند، و اینکه پرسش این نیست که چگونه به طور رادیکال غیرقابل حکومت شویم. این یک پرسش خاص است که در رابطه با شکل خاصی از حکومت پدیدار می‌شود: «چگونه/آنطور حکومت نشویم، توسط آن، به نام آن اصول، با چنین و چنان اهدافی در ذهن و به وسیله‌ی چنین روندهایی، نه آنطور، نه برای آن، نه توسط آنها.»

این به علامت امضای «برخورد انتقادی» (۲۸) و فضیلت خاص آن تبدیل می‌شود. نزد فوکو، این پرسش خودش یک برخورد اخلاقی و سیاسی، هر دو، را می‌گشاید، «هنر حکومت‌نشدن یا، به بیان بهتر، هنر آنطور و به آن قیمت حکومت‌نشدن.» (۲۹) هر فضیلتی که فوکو برای ما در اینجا محدود و مشخص می‌کند در ارتباط با آن اعتراض به تحمیل قدرت خواهد بود، به قیمت‌هایش، به شیوه‌ای که در آن اداره می‌شود، به آنهایی که آن اداره‌کردن را انجام می‌دهند. شخص ممکن است وسوسه شود که فکر کند که فوکو به سادگی دارد مقاومت را توصیف می‌کند، اما در اینجا به نظر می‌رسد که «فضیلت» جای آن اصطلاح را گرفته است، یا وسیله‌ای می‌شود که با آن این اصطلاح توصیف دوباره می‌گردد. باید پرسیم چرا. بعلاوه، این فضیلت همچنین به عنوان یک «هنر» توصیف می‌شود، هنر «نه چندان» حکومت شدن، پس رابطه‌ای که در اینجا میان استتیک و اتیک در کار است چیست؟

او خاستگاه‌های نقد را در نسبت مقاومت با اقتدار کلیسایی می‌یابد. در نسبت با آموزه‌ی کلیسایی، «عدم خواست حکومت‌شدن شیوه‌ی معینی از رد کردن، به چالش کشیدن، محدود کردن (هر طور مایلید بگویید) قاعده‌ی کلیسایی بود. به معنای بازگشت به کتاب مقدس بود... به معنای پرسش کردن از این بود که کتاب مقدس چه نوعی از حقیقت را گفت.» (۳۰) و این اعتراض به وضوح به نام یک آلترناتیو یا، حداقل، زمینه‌ی پدیدار شونده‌ی حقیقت و عدالت انجام گرفت. این فوکو را به فرمول‌بندی یک تعریف ثانوی از «نقد» هدایت می‌کند: «عدم خواست حکومت شدن... عدم خواست پذیرش این قوانین زیرا ناعادلانه‌اند زیرا... یک عدم مشروعیت بنیادین را پنهان می‌کنند.» (۳۰)

نقد آن چیزی است که این عدم مشروعیت را افشا می‌کند، اما این به این خاطر نیست که نقد توسلی به یک نظم سیاسی یا اخلاقی بنیادی تر دارد. فوکو می‌نویسد که پروژه‌ی انتقادی «با حکومت و اطاعتی که تصریح می‌کند مواجه است» و اینکه «آن معنایی که نقد می‌دهد» در این زمینه «مطرح کردن حقوق عام‌وشامل و لغو ناپذیری است که هر حکومتی، هر چه ممکن است باشد، یک پادشاه، یک دادرس، یک آموزگار یا یک بزرگ خانواده، باید تسلیم آن گردد.» (۳۰) با اینحال، کردار نقد این حقوق عام‌وشامل را کشف نمی‌کند، چنانکه نظریه پردازان روشنگری ادعا می‌کنند، بلکه «آنها را مطرح می‌کند.» با اینحال، آنها را به عنوان حقوق ایجابی مطرح نمی‌کند. «مطرح کردن» عملی است که قدرت قانون را محدود می‌کند، عملی که با طرزکارهای قدرت، قدرت در لحظه‌ی تجدیدش، تقابل و هم‌وردی می‌کند. این قرارداد خود محدودیت است، که به عنوان یک پرسش شکل می‌گیرد و، در همان اعلان‌اش، یک «حق» پرسش را اعلان می‌کند. از قرن شانزدهم به اینسو، پرسش «چگونه حکومت نشویم» اینطور مشخص شد که «حدهای حق حکومت کردن چیستند؟» (۳۱) «عدم خواست حکومت شدن» البته به این معنی است که به عنوان درست‌نپذیری... آن چیزی را که یک اقتدار به تو می‌گوید درست است، یا دست‌کم آن را نپذیری به این خاطر که یک اقتدار به تو می‌گوید درست است، بلکه در عوض پذیرفتن آن تنها اگر شخص دلایل انجام آن پذیرش را معتبر لحاظ کند.» البته مقدار منصفانه‌ای از ابهام در این موقعیت وجود دارد، زیرا چه چیز یک زمینه از اعتبار را برای پذیرش اقتدار بر خواهد ساخت؟ آیا اعتبار از رضایت به پذیرش اقتدار نشأت می‌گیرد؟ اگر چنین است، آیا رضایت دلایلی که ارائه می‌شوند را معتبر می‌کند، آن دلایل هر چه باشند؟ یا در عوض اینطور است که تنها بر پایه‌ی یک اعتبار پیشینی و قابل‌کشف است که شخص رضایت خود را ارائه می‌دهد؟ و آیا این دلایل پیشینی، در اعتبار خود، رضایت را یک امر معتبر می‌کنند؟ اگر بدیل اول صحیح باشد، آنگاه رضایت معیاری است که اعتبار با آن قضاوت می‌شود، و اینطور به نظر می‌رسد که موضع فوکو به شکلی از اختیارگرایی تقلیل می‌یابد. اما شاید آنچه او به وسیله‌ی «نقد» به ما ارائه می‌دهد یک عمل است، حتی یک تمرین آزادی، که به هیچ شیوه‌ی آسانی نمی‌تواند به اختیارگرایی فروکاسته شود. چراکه کرداری که با آن حدهای اقتدار مطلق گذارده می‌شوند کرداری است که به طور بنیادین وابسته است به افق اثرهای دانش که این کردار درون آن عمل می‌کند. کردار انتقادی از آزادی فطری روح سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه در عوض در بوته‌ی یک

مبادله‌ی خاص میان مجموعه‌ای از قواعد یا ادراکات (که پیشاپیش آنجا‌یند) و به سبک در آوردن عمل‌ها (که آن مجموعه‌ی پیشینی از قواعد و ادراکات را توسعه می‌دهند و باز فرمول‌بندی می‌کنند) شکل می‌گیرد. این به سبک در آوردن خود در نسبت با قواعد به عنوان یک «کردار» به شمار می‌آید.

در نظرگاه فوکو، به پیروی از کانت به معنایی تعدیل‌یافته، عمل رضایت یک حرکت بازتابی است که با آن اعتبار به اقتدار نسبت داده می‌شود یا از آن بازگرفته می‌شود. اما این بازتابی بودن به طور داخلی نسبت به سوژه اتفاق نمی‌افتد. نزد فوکو، این یک عمل است که مقداری خطر را وضع می‌کند، چراکه نکته تنها اعتراض به این یا آن مطالبه‌ی حکومتی نیست، بلکه پرسیدن درباره‌ی نظامی است که در آن چنین مطالبه‌ای قابل خواندن و ممکن می‌گردد. و اگر آن چیزهایی که شخص به آنها اعتراض می‌کند نظم‌دهی‌های معرفت‌شناختی‌ای باشند که قواعد اعتبار حکومتی را برقرار می‌کنند، آنگاه «نه» گفتن به این مطالبه مستلزم ترک کردن زمینه‌های مستقر اعتبار آن خواهد بود، علامت‌گذاری حد آن اعتبار، که امری متفاوت و بسیار خطرناک‌تر از نامعتبر یافتن یک مطالبه‌ی داده‌شده است. در این تفاوت، می‌توان گفت، شخص آغاز به وارد کردن یک رابطه‌ی انتقادی به چنین نظم‌دهی‌هایی و ادراکات اتیکی‌ای که به وجود می‌آورند می‌کند. مشکل آن زمینه‌هایی که فوکو «غیرمشروع» می‌خواند این نیست که جزئی‌اند یا خود-متناقض‌اند یا اینکه به مواضع اخلاقی ریاکارانه منجر می‌شوند. مشکل این است که دقیقاً به دنبال مسدود کردن رابطه‌ی انتقادی‌اند، یعنی، توسعه‌ی قدرت خود به منظور نظم‌دهی به تمام عرصه‌ی قضاوت اخلاقی و سیاسی. آنها خود عرصه‌ی قطعیت را هماهنگ می‌کنند و می‌فرسایند. چگونه می‌توان تصرف جامعی که چنین قواعد نظم‌دهی‌ای بر قطعیت دارند را بدون مخاطره‌ی عدم قطعیت به پرسش کشید، بدون ساکن شدن در آن مکان مردد که شخص را در معرض اتهام بی‌اخلاقی، شر، زیبایی‌گرایی قرار می‌دهد. برخورد انتقادی مطابق با قواعدی که همان رابطه‌ی انتقادی به دنبال بازجویی حدهای آنها است اخلاقی نیست. اما به چه نحو دیگری نقد می‌تواند کار خود را انجام دهد بدون پذیرش خطر شکایت‌های آنها که همان شرایط اخلاقی را که توسط خود نقد به پرسش کشیده می‌شود طبیعی می‌کنند و هژمونیک می‌سازند؟

تمایز فوکو میان حکومت و حکومتی‌شدن به دنبال نشان دادن این است که سازوبرگی که با اولی مشخص می‌شود وارد کردارهای آنهایی که حکومت می‌شوند، شیوه‌های دانستن آنها، و شیوه‌های بودن

آنها می‌شود. حکومت شدن فقط به معنای داشتن یک شکل که بر وجود شخص تحمیل می‌شود نیست، بلکه به معنای داده‌شدن شرایطی است که درون آن وجود ممکن خواهد و نخواهد بود. یک سوژه در نسبت با یک نظم مستقر از حقیقت پدیدار خواهد شد، اما همچنین می‌تواند یک نقطه نگاه بر آن نظم مستقر را اتخاذ کند که به‌طور پس‌نگرانه زمینه‌ی هستی‌شناختی خودش را به تعلیق درمی‌آورد.

اگر حکومتی شدن عبارت از ... این جنبشی است که به‌میانجی آن افراد در واقعیت یک کردار اجتماعی به‌میانجی مکانیسم‌های قدرت که به یک حقیقت پیوسته‌اند به انقیاد درمی‌آیند، خب، آنگاه! من خواهم گفت که نقد جنبشی است که با آن سوژه به خود حق (*le sujet se donne le droit*) به پرسش کشیدن حقیقت بنا بر اثرات قدرت/ش و به پرسش کشیدن قدرت بنا بر گفتمان‌های حقیقت/ش را می‌دهد. (تاکید از من، متن انگلیسی، ۳۲؛ متن فرانسوی، ۳۹)

توجه داشته باشید که در اینجا گفته می‌شود که سوژه «به خود آن حق را می‌دهد»، شیوه‌ای از خود-تخصیص و خوداجازه‌دهی که به نظر بازتابی بودن این ادعا را پیش می‌نماید. پس آیا این یک جنبش خود-زاده است، جنبشی که سوژه را بر و علیه یک اقتدار متقابل تقویت می‌کند؟ و چه تفاوتی ایجاد می‌کند، اگر تفاوتی ایجاد کند، که این خود-تخصیص و خود-تعیین به عنوان یک «هنر» پدیدار شود؟ «نقد»، او می‌نویسد، «هنر نافرمانی اختیاری خواهد بود، هنر تعامل‌پذیری تامل‌شده [*l'indocilité réfléchie*]. اگر این به معنایی که او مد نظر دارد یک «هنر» است، آنگاه نقد یک عمل منفرد نخواهد بود، همچنانکه منحصراً به یک حوزه‌ی سوژکتیو تعلق نخواهد داشت، چراکه رابطه‌ی به‌سبک‌درآمده با مطالبه بر فراز آن خواهد بود. و سبک انتقادی خواهد بود تا حدی که، به عنوان سبک، به طور کامل پیشاپیش تعیین نیافته باشد و یک ممکن خاص بودن را در طول زمان ترکیب کند که حدهای قابلیت نظم‌دهی عرصه‌ی مورد بحث را علامت‌گذاری می‌کند. بنابراین به‌سبک‌درآمدن این «اراده» یک سوژه را تولید خواهد کرد که به راحتی تحت روال مستقر حقیقت قابل‌شناختن نیست. به‌طور رادیکال‌تر، فوکو تصریح می‌کند: «نقد اساساً انقیادزایی [*désassujétissement*] از سوژه را در زمینه‌ی [*le jeu*] آنچه می‌توانیم، در یک کلام، سیاست حقیقت بنامیم تضمین می‌کند.» (۳۲، ۳۹)

سیاست حقیقت وابسته است به آن روابطی از قدرت که از پیش محدود و مشخص می‌کنند که چه چیز حقیقت به شمار خواهد و نخواهد آمد، که جهان را به شیوه‌های منظم و قابل‌تنظیم معینی نظم

می دهند، و ما آن را به عنوان عرصه‌ی داده‌شده‌ای از دانش می‌پذیریم. ما برجستگی این نکته را وقتی می‌توانیم بفهمیم که آغاز کنیم به پرسیدن اینکه: چه چیز یک شخص به شمار می‌آید؟ چه چیز یک جنسیت منسجم به شمار می‌آید؟ چه چیز به عنوان یک شهروند واجد شرایط است؟ جهان چه کسی به عنوان واقعی مشروعیت می‌یابد؟ به‌طور سوژکتیو، ما می‌پرسیم: من چه کسی می‌توانم بشوم در چنین جهانی که در آن معانی و حدهای سوژه از پیش برای من مقرر شده‌اند؟ با چه هنجارهایی مقید شده‌ام همچنانکه آغاز به پرسیدن این می‌کنم که چه می‌توانم بشوم؟ و چه اتفاقی می‌افتد وقتی که آغاز می‌کنم به اینکه آن چیزی بشوم که برای آن هیچ مکانی در رژیم داده‌شده‌ی حقیقت وجود ندارد؟ آیا این دقیقاً آن معنایی نیست که «انقیادزدایی از سوژه در بازی ... سیاست حقیقت» (ترجمه از من) می‌دهد؟

آنچه در اینجا موضوع بحث است نسبت میان حدهای هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، پیوند میان حدهای آنچه می‌توانم بشوم و حدهای آنچه می‌توانم مخاطره‌ی دانستن‌اش را پذیرا باشم است. فوکو با استنتاج معنایی از نقد از کانت، پرسشی را وضع می‌کند که پرسش از خود نقد است: «آیا می‌دانی که تا چه نقطه‌ای می‌توانی بدانی؟» «آزادی ما موضوع بحث است.» بنابراین، آزادی در حدهای آنچه شخص می‌تواند بداند پدیدار می‌شود، در همان لحظه‌ای که در آن انقیادزدایی از سوژه درون سیاست حقیقت اتفاق می‌افتد، لحظه‌ای که در آن یک کردار پرسشی معین آغاز می‌شود که شکل ذیل را به خود می‌گیرد: «پس، من چیستم؟» من که به این انسانیت تعلق دارم، شاید به این تکه از آن، در این نقطه در زمان، در این وهله از انسانیت که در معرض قدرت حقیقت به‌طور عام و حقیقت‌ها به‌طور خاص است؟» (۴۶) شیوه‌ی دیگر تعبیرکردن‌اش اینگونه است: «من، با توجه به نظم معاصر هستی، چه می‌توانم باشم؟» اگر، در طرح این پرسش، آزادی موضوع بحث است، می‌تواند اینطور باشد که مخاطره‌ی آزادی رابطه‌ای دارد با آنچه فوکو فضیلت می‌نامد، همراه با خطر معینی که به میانجی‌اندیشه به جریان می‌افتد و، در واقع، به میانجی‌زبان آنجا که نظم‌یابی معاصر هستی به حدش آورده می‌شود.

اما چگونه این نظم معاصر هستی را می‌فهمیم که من خودم را در آن قائم می‌کنم؟ فوکو در اینجا اینطور برمی‌گزیند که این نظم به‌طور تاریخی مشروطِ هستی را به شیوه‌ای مشخص کند که او را به نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت پیوند دهد، و «عقلانی‌سازی» را به عنوان اثر حکومتی‌کننده بر

هستی‌شناسی تشخیص می‌دهد. فوکو با متحدساختن خود با یک سنت انتقادی چپ-پسا-کانت می‌نویسد،

از چپ هگلی تا مکتب فرانکفورت، یک نقد کامل از اثبات‌گرایی، عقلانی‌سازی، تخریب و تکنیکی‌سازی، وجود داشته است، یک نقد تمام‌عیار از روابط میان پروژه‌ی بنیادین علم و تکنیک‌ها که هدف آن نشان‌دادن اتصالات میان فرضیات ساده‌ی علم، از یک سو، و اشکال سلطه که مشخصه‌ی جامعه‌ی معاصرند، از سوی دیگر، بود. (۳۹)

در نظرگاه او، عقلانی‌سازی یک شکل جدید به خود می‌گیرد وقتی که به خدمت زیست-قدرت درمی‌آید. و آنچه برای اغلب کنش‌گران اجتماعی و منتقدین درون این موقعیت به دشوار بودن ادامه می‌دهد تشخیص‌دادن رابطه‌ی میان «عقلانی‌سازی و قدرت» است. (۳۹) آنچه یک نظم صرفاً معرفتی به نظر می‌رسد، شیوه‌ای از نظم‌دادن به جهان، به راحتی راضی به قیودی که با آنها آن نظم‌دهی اتفاق می‌افتد نمی‌شود. همچنانکه به طور مشتاقانه هم شیوه‌ای که در آن تشدید و تمامیت‌یابی اثرات عقلانی‌کننده به یک تشدید قدرت منجر می‌شود را نشان نمی‌دهد. فوکو می‌پرسد، «چگونه است که عقلانی‌سازی به دیوانگی قدرت منجر می‌شود؟» (۴۲) به‌وضوح، قابلیت برای عقلانی‌سازی به منظور رسیدن به شاخه‌های زندگی نه تنها شیوه‌های کردار علمی را، بلکه نیز روابط اجتماعی، سازمان‌دهی‌های دولتی، کردارهای اقتصادی و شاید حتی رفتارهای فردی را، (۴۳) مشخص می‌کند. به «دیوانگی» اش و حدهایش می‌رسد همچنان که سوژه‌ای که سوژگانی می‌کند را تصرف می‌کند و در آن نفوذ می‌کند. قدرت حدهای آنچه یک سوژه می‌تواند «باشد» را تعیین می‌کند، که ورای آنها دیگر «نیست»، یا در حوزه‌ای از هستی‌شناسی معلق سکنی می‌گزیند. اما قدرت به دنبال محدودکردن سوژه از طریق نیروی اجبار است، و مقاومت در برابر اجبار عبارت از به‌سبک‌درآوردن خود در حدهای هستی‌مستقر است.

یکی از نخستین وظایف نقد تشخیص رابطه‌ی «میان مکانیسم‌های اجبار و عناصر دانش» است. (۵۰) در اینجا دوباره به نظر با حدهای آنچه دانستنی است مواجهیم، حدهایی که یک نیروی معین را اعمال می‌کنند بدون آنکه در هیچ ضرورتی بنا شده باشند، حدهایی که تنها با به خطرانداختن یک امنیت معین درون یک هستی‌شناسی در دسترس می‌توان به آنها پای نهاد یا بازجویی‌شان کرد:

هیچ چیز نمی تواند به عنوان یک عنصر از دانش وجود داشته باشد اگر، از یک سو، ... مطابق با مجموعه‌ای از قواعد و قیود نباشد که مشخصه‌ی، برای مثال، یک نوع معین از گفتمان علمی در یک دوره‌ی داده شده‌اند، و اگر، از سوی دیگر، دارای اثرهای اجبار یا به سادگی انگیزه‌هایی که مختص آنچه به لحاظ علمی معتبر است یا به سادگی عقلانی یا به سادگی به طور عام پذیرفته شده است، و غیره، نباشد. (۵۲)

او سپس ادامه می دهد به نشان دادن اینکه دانش و قدرت در نهایت قابل تفکیک نیستند، بلکه با یکدیگر کار می کنند تا مجموعه‌ای از معیارهای دقیق و واضح برای اندیشیدن به جهان را دایر کنند: «ازینرو مسئله بر سر اینکه دانش چیست و قدرت چیست و چگونه شخص دیگری را سرکوب می کند یا چگونه دیگری شخص را اذیت می کند نیست، بلکه در عوض، رابطه‌ای از دانش-قدرت باید توصیف گردد تا بتوانیم آنچه مقبولیت یک نظام را برمی سازد را فهم کنیم.» (۵۲-۵۳)

بدین ترتیب منتقد یک وظیفه‌ی دوگانه دارد، نشان دادن اینکه چگونه دانش و قدرت یک شیوه‌ی کمتر یا بیشتر نظام مند از نظم دادن به جهان همراه با «شرایط مقبولیت یک نظام» خاص خودش را برمی سازد، ولی همچنین «دنبال کردن نقاط گسستی که حاکی از پدیدارشدن آن هستند.» بنابراین نه تنها ضروری است که رابطه‌ی ویژه‌ی قدرت و دانش که عرصه‌ی چیزهای قابل فهم را به وجود می آورد را مجزا کنیم و تشخیص دهیم، بلکه همچنین شیوه‌ای که در آن آن عرصه با نقطه‌ی گسست اش مواجه می شود را پیگیری کنیم، لحظات ناپیوستگی هایش، محل هایی که در آنجا از بر ساختن فهم پذیری‌ای که برای آن می ایستد باز می ماند. این یعنی که شخص هم در جستجوی شرایطی است که توسط آنها عرصه‌ی ابژه بر ساخته می شود، ولی همچنین در جستجوی حدهای آن شرایط است، لحظاتی که آنها به ممکن خاص بودن شان و دگرگونی پذیری شان اشاره می کنند. در اصطلاحات فوکو، «اگر به طور طرح‌واره صحبت کنیم، تحرک ابدی، شکنندگی ذاتی یا در عوض فعل و انفعال پیچیده داریم میان آنچه همان فرایند را تکرار می کند و آنچه دگرگون اش می کند.» (۵۸)

در واقع، شیوه‌ی دیگر صحبت کردن در مورد این دینامیک درون نقد این است که بگوییم عقلانی سازی در انقیادزدایی با حدهایش مواجه می شود. اگر انقیادزدایی سوژه در لحظه‌ای پدیدار می شود که در آن

معرفتی که درون عقلانی سازی بر ساخته می شود حدهای آن را افشا می کند، آنگاه انقیادزدایی دقیقاً شکنندگی و دگرگونی پذیری امر معرفتی قدرت را علامت گذاری می کند.

نقد با فرض حکومتی شدن آغاز می شود و سپس با شکست اش در تمامیت دهی به سوژه و جستجوهایش برای دانستن و منقاد کردن. اما وسیله ای که با آن همین رابطه مفصل بندی می شود، به شیوه ای سراسیمه، به عنوان قصه توصیف می گردد. چرا قصه باشد؟ و به چه معنایی قصه است؟ فوکو ارجاع می دهد به «یک کردار تاریخی-فلسفی [که در آن] شخص می بایست تاریخ خویشتن را به وجود می آورد، تاریخ را می ساخت، انگار که از طریق قصه [*de faire comme par fiction*]، بر حسب اینکه چگونه توسط پرسش از روابط میان ساختارهای عقلانیت که گفتمان درست را مفصل بندی می کنند و مکانیسم های منقادسازی که با آن در پیوندند پیموده می شود.» (۴۴، ۴۵) بنابراین یک بعد از خود روش شناسی وجود دارد که از قصه بهره می برد، که خطوط قصوی میان عقلانی سازی و انقیادزدایی ترسیم می کند، میان رابطه دانش-قدرت و شکنندگی و حد آن. به ما گفته نشده است که این چه نوعی از قصه خواهد بود، اما واضح است که فوکو از نیچه الهام می گیرد، به خصوص، آن گونه از قصه که گفته می شود تبارشناسی است.

می توانید به یاد آورید که اگر چه به نظر می رسد که برای نیچه تبارشناسی اخلاقیات تلاشی برای تعیین محل خاستگاه ارزش ها است، او در حقیقت به دنبال دریافتن این است که چگونه همین انگاره ای خاستگاه بنیاد نهاده شده است. و وسیله ای که با آن او به دنبال توضیح خاستگاه است قصوی است. او افسانه ای از والاتباران می گوید، افسانه ای دیگری در مورد یک قرارداد اجتماعی، افسانه ای دیگری در مورد یک شورش بردگان در اخلاق، و در عین حال افسانه ای دیگری در مورد روابط طلبکار و بدهکار. هیچ کدام از این افسانه ها نمی توانند در فضا یا زمان تعیین محل شوند، و هر کوششی در جهت تلاش برای یافتن متمم تاریخی برای تبارشناسی های نیچه ضرورتاً شکست خواهد خورد. در واقع، به جای گزارشی که خاستگاه ارزش ها یا، در واقع، خاستگاه خاستگاه، را می یابد، ما داستان های قصوی ای می خوانیم در مورد شیوه ای که ارزش ها سرچشمه می گیرند. یک والاتبار می گوید چیزی مورد است و آن به مورد تبدیل می شود: کنش گفتاری ارزش را افتتاح می کند، و به چیزی نظیر یک وهله ای غیرموضعی و بی زمان برای منشاء یابی ارزش ها تبدیل می شود. در واقع، قصه-پردازی خود نیچه همین

عمل‌های افتتاح را منعکس می‌کند که او به آنها که ارزش‌ها را می‌سازند نسبت می‌دهد. بنابراین او نه تنها آن فرایند را توصیف می‌کند، بلکه آن توصیف لحظه‌ای می‌شود از ارزش-تولید، وضع کردن همان فرایندی که روایت می‌کند.

چگونه این استفاده‌ی خاص از قصه با انگاره‌ی فوکو از نقد ارتباط می‌یابد؟ در نظر داشته باشید که فوکو تلاش می‌کند امکان انقیادزدایی درون عقلانی‌سازی را بفهمد بدون اینکه فرض کند که منبعی برای مقاومت وجود دارد که درون سوژه مستقر است یا به طرزی بنیادین ابقا می‌شود. مقاومت از کجا می‌آید؟ آیا می‌تواند گفته شود که قیام نوعی آزادی انسانی است که توسط قدرت‌های عقلانی‌سازی منع شده است؟ اگر او از یک اراده به حکومت نشدن سخن می‌گوید، همچنانکه چنین می‌کند، چگونه می‌توانیم جایگاه آن اراده را بفهمیم؟

در پاسخ به یک پرس‌وجو در راستای این خطوط، او اظهار می‌کند

فکر نمی‌کنم که اراده به اصلاً حکومت نشدن چیزی باشد که بتوان آن را یک استنشاق اصیل تلقی کرد (*je ne pense pas en effet que la volonté de n'être pas gouverné du tout soit quelque chose que l'on puisse considérer comme une aspiration originare*). من فکر می‌کنم که، در واقع، اراده به حکومت نشدن همواره اراده به حکومت نشدن به این ترتیب، آنطور، توسط این مردم، به این قیمت، است. (۷۲)

او با هشدار نسبت به مطلق‌سازی این اراده که فلسفه همواره به اجرای آن وسوسه می‌شود ادامه می‌دهد. او به دنبال اجتناب از آن چیزی است که «تشنج فلسفی و نظری چیزی که این اراده به به‌طور نسبی حکومت نشدن است» (۷۲-۷۳) می‌نامد. او روشن می‌کند که توضیح در مورد این اراده او را در مسئله‌ای از خاستگاه درگیر می‌سازد، و او کاملاً نزدیک می‌شود به اینکه این زمین را واگذارد، اما نوعی مقاومت مغناطیسی نیچه‌ای چیره می‌گردد. او می‌نویسد،

من به چیزی که یک آنارشسیسم بنیادین باشد ارجاع ندادم، آن مانند یک آزادی اصیل خواهد بود (*qui serait comme la liberté originare*), که به طور مطلق و از صمیم قلب (*absolument et en son fond*) مقاوم در برابر هر گونه حکومتی شدن است. من این را نگفتم، اما این بدین

معنی نیست که آن را مطلقاً بیرون می‌گذارم (*Je ne l'ai pas dit, mais cela ne veut pas dire que je l'exclus absolument*) چون پیشاپیش خیلی طولانی بود، اما همچنین به این خاطر که کنجکاوم که (*mais aussi parce que je me demande*) ... آیا می‌خواهیم در این بعد از نقد کاوش کنیم که به نظر من بسیار مهم می‌رسد زیرا هم بخشی از فلسفه هست و هم بخشی از آن نیست ... با چیزی شبیه به (*qui serait ou*) کردار تاریخی شورش حمایت می‌شود، عدم-پذیرش یک حکومت واقعی، از یک سو، یا، از سوی دیگر، امتناع فردی از حکومت‌مندی. « (۷۲-۷۲، ۵۹)

این چیزی که شخص بر آن متکی است همچنانکه در برابر حکومتی شدن مقاومت می‌کند هر چه باشد «مانند یک آزادی اصیل» و «چیزی شبیه به کردار تاریخی شورش» خواهد بود (تاکید از من). مانند آنها، در واقع، اما ظاهراً نه کاملاً همان. با توجه به اشاره‌ی فوکو به «آزادی اصیل»، او همزمان آن را پیشنهاد می‌دهد و از آن صرف نظر می‌کند. «من این را نگفتم»، او اظهار می‌کند، بعد از اینکه کاملاً به گفتن آن نزدیک می‌شود، بعد از اینکه به ما نشان می‌دهد که چگونه تقریباً آن را گفت، بعد از به طور علنی به کار انداختن همان مجاورت برای ما در آنچه می‌تواند به عنوان یک دست‌انداختن فهم گردد. چه گفتمانی در اینجا تقریباً او را اغوا می‌کند، و او را منقاد شرایطاش می‌کند؟ و چگونه او از همان شرایطی که آنها را رد می‌کند استنتاج می‌کند؟ این چه شکلی از هنر است که در آن یک فاصله‌ی انتقادی تقریباً قابل جمع شدن برای ما اجرا می‌شود؟ و آیا این همان فاصله‌ای است که خبر از کردار کنجکاوی می‌دهد، کردار پرسش‌کردن؟ چه حدهایی از دانستن را او جرات می‌کند بگشاید همچنانکه آشکارا برای ما کنجکاوی می‌کند؟ صحنه‌ی افتتاحی نقد دربردارنده‌ی «هنر نافرمانی اختیاری» است، و امر اختیاری یا، در واقع، «آزادی اصیل» در اینجا داده شده است، اما به شکل یک حدس، به شکلی از هنر که هستی‌شناسی را معلق می‌کند و ما را به تعلیق بی‌اعتقادی می‌رساند.

فوکو راهی پیدا می‌کند که بگوید «آزادی اصیل»، و من بر این گمانم که به او لذت زیادی می‌دهد که این کلمات را ادا کند، لذت و ترس. او آنها را می‌گوید، اما تنها از طریق به صحنه آوردن آنها، و خود را از یک تعهد هستی‌شناختی خلاص می‌کند، اما خود کلمات را برای استفاده‌ی معینی پخش می‌کند. آیا او در اینجا به آزادی اصیل ارجاع می‌دهد؟ آیا به دنبال توسل به آن است؟ آیا او چشمه‌ی آزادی اصیل را

یافته است و از آن نوشیده است؟ یا آیا او، به طور قابل ملاحظه‌ای، آن را مطرح می‌کند، به آن اشاره می‌کند، آن را می‌گوید بدون آنکه کاملاً بگوید؟ آیا آن را خواستار می‌شود تا ما بتوانیم طنین‌هایش را دوباره تجربه کنیم، و قدرت‌اش را بدانیم؟ به صحنه آوردن این اصطلاح به معنای اعلان آن نیست، اما می‌توانیم بگوییم که اعلان به صحنه آمده است، به طرز ماهرانه ارائه شده است، در معرض یک تعلیق هستی‌شناختی، دقیقاً اینطور باید از آن سخن گفت. و اینکه همین کنش گفتاری، کنش گفتاری‌ای که برای مدتی عبارت «آزادی اصیل» را از سیاست معرفتی‌ای که در آن می‌زید خلاص می‌کند، است که همچنین یک انقیادزدایی معین سوژه درون سیاست حقیقت را اجرا می‌کند. چون وقتی شخص به آن شیوه سخن می‌گوید، توسط کلماتی که با این وجود می‌گوید گرفته و آزاد می‌شود. البته، سیاست به سادگی موضوعی بر سر سخن گفتن نیست، و من منظورم این نیست که ارسطو را به شکل فوکو اعاده کنم (اگرچه، اعتراف می‌کنم، چنین حرکتی وسوسه‌ام می‌کند، و این را اینجا ذکر می‌کنم تا آن را به عنوان یک امکان ارائه دهم بدون آنکه در عین حال خود را به آن متعهد سازم). در این ژست کلامی نزدیک به پایان سخنرانی‌اش، یک آزادی معین با نمونه نشان داده می‌شود، نه با ارجاع به این اصطلاح بدون هیچ لنگر بنیادین، بلکه با اجرای ماهرانه‌ی رهایی‌اش از تحمیل‌های گفتمانی معمول‌اش، از این تکبر که شخص می‌تواند آن را ادا کند تنها اگر از پیش بداند که لنگر آن چه باید باشد.

پیشنهاد من این است که ژست فوکو به طرز عجیبی شجاعانه است، چون می‌داند که نمی‌تواند ادعای آزادی اصلی را بنا نهد. این ندانستن استفاده‌ی خاصی را که این ژست درون گفتمان او دارد مجاز می‌دارد. او به هر حال لاف آن را می‌زند، و به این ترتیب اشاره‌ی او، اصرار او، به تمثیلی بدل می‌شود از یک خطر-پذیری که در حد عرصه‌ی معرفت‌شناختی اتفاق می‌افتد. و این به یک کردار از فضیلت تبدیل می‌شود، شاید، و نه، آنطور که منتقدان‌اش اظهار می‌دارند، نشانه‌ای از یاس اخلاقی، دقیقاً تا حدی که تمرین این نوع از سخن‌گفتن ارزشی را مطرح می‌کند که نمی‌داند چگونه آن را مطرح کند یا برای خود تامین کند، آن را به هر حال مطرح می‌کند، و بدان وسیله نشان می‌دهد که یک فهم‌پذیری معین از حدهای بر فهم‌پذیری‌ای که قدرت-دانش پیشاپیش جا انداخته‌اند فراتر می‌رود. این فضیلت در معنای حداقل است دقیقاً به این خاطر که چشم‌اندازی را ارائه می‌دهد که با آن سوژه یک فاصله‌ی انتقادی بر اقتدار مستقر را بدست می‌آورد. اما این همچنین عملی از شجاعت است، عمل کردن بدون

ضمانت‌ها، به خطر انداختن سوژه در حدهای نظم‌یابی‌اش. فوکو چه کسی می‌بود اگر قرار بود چنین کلماتی ادا کند؟ او با این اظهار چه انقیادزدایی‌ای را برای ما اجرا می‌کند؟

بدست آوردن یک فاصله‌ی انتقادی از اقتدار مستقر برای فوکو نه تنها به معنای بازشناسی شیوه‌هایی که در آن اثرات اجباری دانش در خود سوژه-صورت‌بندی در کارند است، بلکه نیز به معنای به‌خطر انداختن همین صورت‌بندی خویش به عنوان یک سوژه است. بنابراین، در «سوژه و قدرت»^۸، فوکو ادعا خواهد کرد که «این شکل از قدرت [که] خود را بر زندگی فوری و هر روزه که فرد را مقوله‌بندی می‌کند اعمال می‌کند، او را با فردیت خویش علامت‌گذاری می‌کند، او را به هویت خویش ضمیمه می‌کند، قانونی از حقیقت را بر او اعمال می‌کند که او باید بازشناسد و دیگران باید در او بازشناسند.» (۲۱۲) و وقتی آن قانون لکنت پیدا می‌کند یا شکسته می‌شود، همین امکان بازشناسی به مخاطره می‌افتد. بنابراین وقتی می‌پرسیم چگونه می‌توانیم بگوییم «آزادی اصیل»، و آن را در عین کنجکاوی بگوییم، همچنین سوژه‌ای را که گفته می‌شود در آن اصطلاح ریشه دارد به پرسش می‌کشیم، آن را رها می‌کنیم، به‌طور پارادوکسیکال، برای مخاطره‌ای که باید در عمل به این اصطلاح جوهر و امکان تازه‌ای بدهد.

در نتیجه‌گیری، من به‌سادگی به مقدمه‌ی کاربرد لذت بازمی‌گردم آنجا که فوکو کردارهایی را که او را به خود مشغول می‌دارد، «هنرهای وجود» (۱۰)، به عنوان آنچه با رابطه‌ی ترویج‌یافته‌ی خود با خود در ارتباط است تعریف می‌کند. این نوع از فرمول‌بندی ما را به نوع عجیبی از فضیلت که ضدشالوده‌گرایی فوکو بازنمایی می‌کند نزدیک‌تر می‌کند. در واقع، همانطور که پیش‌تر نوشتیم، وقتی فوکو انگاره‌ی «هنرهای وجود» را معرفی می‌کند، همچنین به هنرهای وجود به عنوان آن چیزی ارجاع می‌دهد که سوژه‌هایی را تولید می‌کند که «به دنبال آن‌اند که خود را در هستی تکین‌شان دگرگون کنند، و زندگی خود را به یک اثر تبدیل نمایند.» ممکن است فکر کنیم این این اتهام را تقویت می‌کند که فوکو وجود را به هزینه‌ی اتیک کاملاً استتیک‌ی کرده است، اما پیشنهاد من تنها این است که او به ما نشان داده است که نمی‌تواند هیچ اتیکی، و سیاستی، وجود داشته باشد بدون توسل به این معنای تکین از پوئسیس. سوژه‌ای که توسط اصولی که باگفتمان حقیقت‌مزمین شده‌اند شکل یافته است هنوز سوژه‌ای نیست که تلاش می‌کند تا خود را شکل دهد. این سوژه، درگیر با «هنرهای وجود»، هم ساخته می‌شود

و هم سازنده است، و خط میان اینکه چگونه شکل می‌یابد، و چگونه به نوعی از شکل دادن تبدیل می‌شود، به آسانی ترسیم نمی‌شود، اگر هرگز ترسیم شده باشد. چون اینطور نیست که یک سوژه شکل می‌یابد و سپس می‌چرخد و ناگهان آغاز به شکل دادن خود می‌کند. بر خلاف، صورت‌بندی سوژه بنیان‌نهادن همان انعکاس‌پذیری‌ای است که به طور غیرقابل تشخیص بار صورت‌بندی را بر عهده می‌گیرد. «غیرقابل تشخیص بودن» این خط دقیقاً نقطه‌ی اتصالی است که در آن هنجارهای اجتماعی با مطالبات اتیکی تقاطع پیدا می‌کنند، و آنجا که هر دو در زمینه‌ی یک خود-سازی که هرگز کاملاً خود-افتتاح نمی‌شود تولید می‌شوند.

اگرچه فوکو در این متن به طور کاملاً مستقیم به نیت و سنجش ارجاع می‌دهد، همچنین به ما اطلاع می‌دهد که فهم این خود-به‌سبک‌درآوردن بر حسب هرگونه فهم پذیرفته‌شده از نیت و سنجش چقدر دشوار خواهد بود. فوکو برای فهمی از تجدیدنظر در اصطلاحات که استفاده‌ی او مستلزم آن است، اصطلاحات «شیوه‌های انقیاد یا سوژگانی شدن» را معرفی می‌کند. این اصطلاحات نه صرفاً به‌سادگی شیوه‌ای که یک سوژه شکل می‌یابد، بل اینکه چگونه خود-شکل‌دهنده می‌شود را باز می‌گویند. این صیوروت یک سوژه‌ی اتیکی موضوعی ساده از خود-شناسی یا خود-آگاهی نیست؛ یک «فرایند که در آن فرد آن بخش از خودش را محدود می‌کند که ابژه‌ی کردار اخلاقی او را شکل خواهد داد» را مشخص می‌کند. خود خودش را محدود می‌کند، و در مورد ماده‌ی مربوط به خود-سازی‌اش تصمیم می‌گیرد، اما تحدید حدودی که خود اجرا می‌کند به‌میانجی هنجارهایی اتفاق می‌افتد که، به‌طور بی‌چون‌وچرا، پیشاپیش جای گرفته‌اند. بنابراین، اگر فکر کنیم که این شیوه‌ی استتیک‌ی از خود-سازی درون‌کردار اتیکی زمینه‌سازی شده است، او به ما یادآور می‌شود که این کار اتیکی تنها می‌تواند درون یک زمینه‌ی سیاسی وسیع‌تر، سیاست هنجارها، اتفاق افتد. او روشن می‌سازد که هیچ خود-شکل‌دهی‌ای خارج از یک شیوه از سوژگانی شدن وجود ندارد، که یعنی، هیچ خود-شکل‌دهی‌ای خارج از هنجارهایی که صورت‌بندی ممکن سوژه را هماهنگ و موزون می‌کنند وجود ندارد. (۲۸)

ما به طور آرام از انگاره‌ی گفتمانی سوژه به یک انگاره‌ی به‌طور روان‌شناختی طنین‌دارتر از «خود» حرکت کردیم، و ممکن است اینطور باشد که برای فوکو اصطلاح دوم عاملیت بیشتری را نسبت به اولی حمل می‌کند. خود خودش را شکل می‌دهد، اما خودش را درون مجموعه‌ای از کردارهای شکل‌دهنده

شکل می‌دهد که به عنوان شیوه‌های سوژگانی شدن‌ها مشخص می‌شوند. اینکه دامنه‌ی شکل‌های ممکن آن از پیش توسط چنین شیوه‌هایی از سوژگانی شدن محدود است به این معنا نیست که خود از شکل دادن به خود باز می‌ماند، اینکه خود کاملاً شکل می‌یابد. بر خلاف، مجبور به شکل دادن به خود است، اما شکل دادن به خود درون شکل‌هایی که پیشاپیش بیشتر یا کمتر در عمل و در حال انجام‌اند. یا، می‌توان گفت، مجبور است خودش را درون کردارهایی شکل دهد که بیشتر یا کمتر جای گرفته‌اند. اما اگر آن خودشکل دادن در نافرمانی از اصولی انجام می‌گیرد که توسط آنها شخص شکل می‌یابد، آنگاه فضیلت کرداری می‌شود که با آن خود خودش را در انقیادزدایی شکل می‌دهد، که یعنی خطر دگردیسی‌اش به عنوان یک سوژه را به انجام می‌رساند، آن موضع به لحاظ هستی‌شناختی ناامن را اشغال می‌کند که پرسش را از نو مطرح می‌کند: چه کسی در اینجا یک سوژه خواهد بود، و چه چیزی به عنوان یک زندگی به شمار خواهد آمد، لحظه‌ای از پرسش کردن اتیکی که مستلزم این است که ما عادات قضاوت را به نفع یک کردار پرمخاطره‌تر بگسلیم که به دنبال تولید هنرمندی از محدودیت است.

- ^۱- این مقاله در اصل، به شکل کوتاه‌تر، به عنوان سخنرانی ریموند ویلیامز در دانشگاه کمبریج در می ۲۰۰۰ تحویل داده شد، سپس به شکلی طولانی‌تر در دیوید اینگرام، ویراست/امر سیاسی: خوانش‌ها در فلسفه‌ی قاره‌ای، لندن: باسیل بلکول، ۲۰۰۰، منتشر شد. سپاسگزارم از ویلیام کولونی و وندی براون برای اظهارنظرهای مفیدشان درباره‌ی پیش‌نویس‌های اولیه.
- ^۲- ریموند ویلیامز، کلمات کلیدی، (نیویورک: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۷۶)، ۷۵-۷۶.
- ^۳- تئودور دبلیو. آدورنو، «انتقاد فرهنگی و جامعه»، در پریسم‌ها، (کمبریج، MA: انتشارات MIT، ۱۹۸۴)، ۳۰.
- ^۴- میشل فوکو، «نقد چیست؟» در سیاست حقیقت، ویراستاران سیلویره لوترینگر و لیسا هوچروث، (نیویورک: Semiotext(e)، ۱۹۹۷)، رونوشت توسط مونیک امری، تجدیدنظرشده توسط سوزان دلورمه، و دیگران، ترجمه به انگلیسی توسط لیسا هوچروث. این مقاله در اصل سخنرانی‌ای بود که در انجمن فرانسوی فلسفه در ۲۷ می ۱۹۷۸ ارائه شد، و متعاقباً در بولتن انجمن فرانسوی فلسفه ۲: ۸۴ (۱۹۹۰) ۳۵-۳۶؛ ۲۱، منتشر شد.
- ^۵- برای شرحی جالب از این انتقال از نظریه‌ی انتقادی به یک نظریه از کنش ارتباطی، نگاه کنید به سیلا بنحیب، نقد، هنجار و اتوپیا: مطالعه‌ای درباره‌ی شالوده‌های نظریه‌ی انتقادی (نیویورک: انتشارات دانشگاه کلمبیا، ۱۹۸۶)، ۱-۱۳.
- ^۶- میشل فوکو، کاربرد لذت: تاریخ سکسوالیته، جلد دو (نیویورک: انتشارات پانتئون، ۱۹۸۵).
- ^۷- میشل فوکو، تاریخ سکسوالیته، جلد یک (نیویورک: Random House، ۱۹۷۸).
- ^۸- میشل فوکو، «سوژه و قدرت» در هویت ال. دریفوس و پل رابینو، ویراستاران، میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، (شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۸۲) ۲۰۸-۲۲۸.

منبع:

[What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue | transversal texts](#)

