

فوکو: حکومت‌مندی، سوژه سیاسی و کنش سیاسی

محمدسالار کسرائی^{۱*}، همایون مرادخانی^۲، محمد رضایی^۳

(تاریخ دریافت ۹۰/۳/۳۰، تاریخ پذیرش ۹۰/۹/۲۸)

چکیده

چرا دولت و- در افقی دیگر- نظام سیاسی یا حکومت، مسئولیت هدایت و اداره رفتار افراد «چه در مقام فرد و چه در مقام گونه» را برعهده می‌گیرد؟ و چگونه این «اراده به اداره کردن» را به انجام می‌رساند؟ ممکن است پاسخ به این پرسش بر حسب نحوه فهم ما از مقولاتی مانند دولت، قدرت و یا نسبت این دو با سوژه، متفاوت باشد. طرح چشم‌انداز «حکومت‌مندی» از سوی فوکو را می‌توان گشایش حوزه جدیدی دانست که در آن، هر سه مقوله دولت، قدرت و سوژه، از طریق پیوندی که بین تکنیک‌های استیلا و تکنیک‌های خود برقرار شده است به هم مربوط می‌شوند. در این چشم‌انداز نشان داده می‌شود که چگونه اکراه حکومت از توسل به خشونت محض و هم‌زمان اراده به اداره کردن افراد، به‌ناگزیر سوژه‌سازی را به یگانه پاسخ ممکن در افق معرفتی خاص پروبلماتیک حکومت‌مندی تبدیل می‌کند. پاسخی که از یک‌سو، در شکل بس‌گانه کردن تمام هنرهای حکومت کردن و از سوی دیگر به‌صورت بس‌گانه کردن تمام نهادهای حکومت ظاهر می‌شود. این شکل از مفهوم‌پردازی نحوه عملکرد قدرت، فقط

*mohammasalar_kasraie@yahoo.com

1. استادیار جامعه‌شناسی پژوهشکده امام خمینی

2. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس

3. استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه علم و فرهنگ

چگونگی مبهم شدن مرزهای اجبار و رضایت طی فرایند حکومت‌مند شدن افراد جهت تولید سوژه‌های دلخواه را توضیح نمی‌دهد؛ بلکه در عین حال منکر مشارکت «میل در سرکوب خویش» نیز می‌شود.

واژه‌های کلیدی: حکومت‌مندی، سوژه‌سازی، قدرت شبانی، مصلحت دولت، سیاست زیستی، تکنیک‌های خود، مسئله‌سازی.

مقدمه

چرا دولت و- در افقی دیگر- نظام سیاسی یا حکومت، مسئولیت هدایت و اداره رفتار افراد، «چه در مقام فرد و چه در مقام گونه» را برعهده می‌گیرد؟ و چگونه این «اراده به اداره کردن»^۱ را به انجام می‌رساند؟ ممکن است بر حسب نحوه فهم ما از مقولاتی مانند دولت، قدرت و یا نسبت این دو با سوژه، پاسخ به این پرسش متفاوت باشد. همان‌طور که می‌دانیم در رویکردهای کلاسیک جامعه‌شناسی، دولت مدرن را هم‌تافته‌ای قلمداد کرده‌اند که در «یک قلمرو سرزمینی مشخص، حق انحصاری و مشروع اعمال خشونت» را داراست (ویر، ۱۳۸۴: ۹۴). در این دریافت، شرایط تکوین دولت مدرن و «قلمرو حاکمیت»، فقط به تصرف یک قلمرو جغرافیایی خاص از سوی دولت و انحصار خشونت به شکلی مشروع در دست آن محدود شده و به سوژه‌های انسانی و لحاظ کردن واقعیت زیستی حیات آن‌ها در شکل‌گیری منطق حاکمیت اشاره‌ای نشده است. می‌توان چنین دریافتی را در چارچوب الگوی مرسوم حاکمیت و مشروعیت جای داد.^۲ درحالی که اگرچه نزد نظریه‌پردازان انتقادی، بحث سوژه و سوژکتیویته اهمیت خاصی یافته و «اصل سوژکتیویته بنیادین معیاری بوده برای گستره الگوهای موجود استیلا و هم‌زمان اصلی بوده که الغای استیلا را بنیان می‌گذارد... اما ناتوانی آن‌ها در بررسی فرایند ساخت و سامان‌بخشی سوژکتیویته ضعیفی جدی در تحلیل‌هایشان از استیلائی فرهنگی» به‌شمار می‌آید (میلر، ۱۳۸۴: ۱۹-۲۰). نیکلاس رُز^۳ (۱۹۹۹) این محدودیت‌ها را به افق‌های اندیشه سیاسی ربط می‌دهد که چه در زبان فلسفی و چه در واژگان جامعه‌شناسی، همواره حول محورهایی مثل «دولت/ جامعه مدنی، حوزه عمومی/ خصوصی، امر قانونی/ غیرقانونی، بازار/ خانواده، سلطه/ رهایی و سرکوب/ آزادی» سامان یافته است.

تکنیک‌های خود است. در پایان هم نشان می‌دهیم که چگونه فوکو سوژه‌سازی را هدف اصلی اشکال مختلف حکومت‌مندی و فرایندهای ناشی از آن می‌داند؛ فرایندهایی که به واسطه روابط قدرت، ابزاری کردن دولت در چارچوب عقلانیت حکومت، و تکیه بر تکنیک‌های خود جهت تولید سوژه‌های دلخواه، شکل می‌گیرند.

حکومت‌مندی

فوکو مسئله حکومت را با بحث درباره پیدایش رساله‌هایی آغاز می‌کند که از نظر او، «نه دیگر اندرزنامه به امیرند و نه علم سیاست، بلکه هنرهای حکومت کردن» اند. او در این رساله‌ها شیوه خاصی از اندیشیدن به حکومت و طیف متنوعی از مسائل را شناسایی می‌کند. پرسش از نحوه حکومت کردن و تحت حکومت واقع شدن، یا مسائلی مانند حکومت کردن بر خود، حکومت کردن بر روان‌ها و رفتارها، حکومت کردن بر کودکان و سرانجام حکومت کردن بر دولت‌ها توسط امیران از جمله این مسائل اند (فوکو، ۱۳۸۹: ۲۳۶).

فوکو این نوع طرح مسئله درباره حکومت را به تحولاتی مربوط می‌داند که از یک‌سو با فروپاشی ساختارهای فئودالی و استقرار دولت‌های بزرگ قلمرومند، اداری و استعماری همراه بوده و از سوی دیگر نهضت اصلاح دین و مخالفان آن را دربرگرفته است.^۴ او ظهور حجم عظیمی از آثار و متون مربوط به حکومت در سده شانزدهم را به عامل دیگری نیز نسبت می‌دهد. از نظر فوکو، امیر (یا شهریار) ماکیاولی را باید عاملی دانست که این متون در مخالفت با او سامان یافته بودند. آن‌گونه که او می‌گوید: «دغدغه مشترک تمام این مؤلفان فاصله گرفتن از تلقی خاصی از هنر حکومت بود؛ تلقی‌ای که فاقد بنیان‌های الهیاتی و توجیه‌های مذهبی بود و فقط منافع امیر را هدف و اصل عقلانیتش می‌دانست.» (همان، ۲۳۹). بر اساس تفسیر فوکو، امیر ماکیاولی از نظر این مؤلفان رساله‌ای درباره مهارت امیر در حفظ امیرنشینش بود و آن‌ها قصد داشتند تا چیز دیگری را جایگزین آن کنند؛ چیزی که نسبت به مهارت امیر، باز هم یک هنر حکومت‌کردن بود (همان، ۲۴۸). به باور او، نزد ماکیاولی اصل این است که امیر در رابطه‌ای بیرونی و ساختگی نسبت به امیرنشینش قرار دارد و از آنجا که این رابطه ذاتی و طبیعی نیست، شکننده است و همواره در معرض تهدید. پس در این رابطه دو نوع تهدید

وجود دارد: تهدید بیرونی از سمت دشمنان خارجی و تهدید داخلی از جانب اتباع امیرنشین. پیامد چنین وضعیتی آن‌گونه که فوکو از بحث ماکیاولی دریافت کرده این است: «هدف از اعمال قدرت قطعاً حفظ، تقویت و محافظت از این امیرنشین است... و همین امیرنشین به منزله رابطه‌ی امیر با اتباع و قلمروش است که باید محافظت شود و نه مستقیماً یا اساساً قلمرو و ساکنانش.» (همان، ۲۴۸).

فوکو به هم‌بسته‌های چنین رساله‌هایی در واقعیت سیاسی سده‌شانزده و هفده نیز اشاره می‌کند و ظهور «هنر حکومت» را فقط در سطح ایده‌ها پی نمی‌گیرد. برای مثال، توسعه سلطنت‌های قلمرومند، پیدایش علم آمار، مرکانتالیسم و علم عواید عمومی^۵ از دیگر سطوح ظهوری^۶ هستند که به باور او، در تکوین و توسعه هنر حکومت مؤثر بودند. با این حال، بر اساس دیدگاه فوکو، نظریه حاکمیت و الگوی خانواده دو مانع اساسی بر سر راه توسعه هنر حکومت بودند که با ظهور و کشف جمعیت در سده هجدهم، این موانع نیز از پیش‌رو برداشته شدند.^۷ نخست به این دلیل که در پی این تحول، خانواده به‌منزله «عنصری در درون جمعیت» ظاهر شد و قابلیت تبدیل شدن به ابزاری برای «حکومت بر جمعیت» را یافت؛ دوم از آن‌رو که خود جمعیت به‌عنوان «هدف نهایی» حکومت پدیدار شد. به این ترتیب، «جمعیت به‌منزله سوژه نیازها و تمایلات و نیز به‌منزله ابژه‌ای در دستان حکومت ظاهر می‌شود، آگاه در برابر حکومت از آنچه خود می‌خواهد و نیز ناآگاه از آنچه بر انجامش

و داشته می‌شود.» (همان، ۲۵۸). از نظر او، نظم‌پذیری خاص جمعیت و پیروی آن از روندهایی مشخص و قابل پیش‌بینی باعث شد تا عنصر محاسبه عقلانی در «ملاحظات و دانش حکومت» ادغام شود. فوکو- آن‌گونه که خود گفته- نمی‌خواهد با این تفسیرها فقط گذار از «نظامی تحت سیطره ساختارهای حاکمیت به نظامی تحت سیطره تکنیک‌های حکومت» را ترسیم کند؛ بلکه بر آن است تا نشان دهد که چگونه «ایده حکومت بر جمعیت، مسئله حاکمیت را موشکافانه‌تر کرد».

نباید مسائل را بر حسب جایگزینی جامعه حاکمیت‌مند با جامعه انضباطی و سپس جایگزینی جامعه انضباطی با جامعه به اصطلاح حکومتی فهم کرد؛ بلکه درواقع یک مثلث وجود دارد: حاکمیت- انضباط- اداره حکومتی که آماج اصلی‌اش جمعیت است و سازوکارهای اساسی‌اش سامانه امنیت (فوکو، ۱۳۸۹: ۲۶۹).

این همان چیزی است که فوکو «نظام هم‌بستگی»^۹ می‌نامد.^۹ (Foucault, 2007: 22). اگر هریک از اضلاع این مثلث را نمود شکلی از فناوری قدرت بدانیم که در پی تدارک «هنجارهایی راهنما» و «غایت‌هایی جهت‌بخش» اند، هیچ‌یک از آن‌ها به تنهایی همه مناسبات و روابط قدرت را دربر نمی‌گیرند. بر اساس تفسیر کولیر از آرای فوکو، این الگو بیانگر اصلی است مبتنی بر پیکربندی که نحوه اخذ و ترکیب مجدد عناصر ناهمگن (تکنیک‌ها، ترتیبات نهادی، اشکال مادی و دیگر فناوری‌های قدرت) را مشخص می‌کند؛ چیزی که او آن را «یک توپولوژی قدرت» خوانده است.^{۱۰} (Collier, 2009: 89). فوکو این تغییر در ابزارها، ابزارها و اهداف قدرت را «حکومت‌مندی» می‌نامد و منظور او از این اصطلاح سه چیز است:

نخست، مجموعه‌ای از نهادها، رویه‌ها، تحلیل‌ها و تأملات، محاسبه‌ها و تاکتیک‌هایی که اعمال این شکل کاملاً خاص و هرچند پیچیده قدرت را امکان‌پذیر می‌کنند؛ قدرتی که آماج اصلی‌اش جمعیت و شکل اصلی دانشش اقتصاد سیاسی، و ابزار تکنیکی ذاتی‌اش سامانه^{۱۱}‌های امنیت‌اند.

دوم، گرایش و خط نیرویی که در سرتاسر غرب و از دیرباز، بی‌وقفه به سمت تفوق آن نوع قدرتی رهنمون شد که می‌توان «حکومت»^{۱۲} نامید، تفوق بر تمام انواع دیگر قدرت، یعنی حاکمیت و انضباط که از یک‌سو منجر شد به توسعه سلسله کاملی از دستگاه‌های خاص حکومت و از سوی دیگر به توسعه سلسله کاملی از دانش‌ها.

تبارشناسی حکومت‌مندی

فوکو در تبارشناسی حکومت‌مندی سه محور را تشخیص می‌دهد. الگوی شبان‌کارگی مسیحی، تکنیک دیپلماتیک- نظامی و پلیس. از نظر او، تا پیش از سده شانزدهم، حکومت به معنای اداره قلمرو، دولت یا ساختار سیاسی نبود؛ بلکه منظور از آن، مردم یا افراد یا گروه‌هایی بودند که باید اداره می‌شدند (Foucault, 2008: 167). او سرچشمه ایده اداره کردن افراد را نه به یونان باستان یا روم، بلکه به گذشته‌ای دورتر پیوند می‌دهد: «شرق باستان، مصر، آشور، بین‌النهرین، و از همه مهم‌تر یهودیت». از نظر فوکو، یونانیان از قدرت شبانی و اداره افراد توسط حکومت تصویری نداشتند^{۲۰}؛ بلکه فقط از اداره دولت‌شهر توسط حکمران آگاهی داشتند و اغلب استعاره کشتی و سکان‌دار را برای حکومت به‌کار می‌بردند (Ibid, 168).

بنابه این روایت، اگرچه نزد افلاطون در رساله «مرد سیاسی»، بحث حکمران شبان اهمیت خاصی می‌یابد، او سرانجام این شکل از حکومت را رد می‌کند (Ibid, 198). از نظر فوکو، پرسش افلاطون در بحث با تراسیماخوس این است که آیا بین سیاست و الگوی شبان- رمه تناظری هست؟ آیا می‌توان پادشاه را شبانی محض قلمداد کرد (Ibid, 192). افلاطون پس از برشمردن وظایف شبان و پادشاه، به مقایسه این دو می‌پردازد و وظایف شبانی را خارج از عهده پادشاه می‌داند؛ چرا که پادشاه فرصت پرداختن به وظایفی مانند تغذیه، مراقبت، پرورش و... را ندارد (Ibid, 194). افلاطون شبانی را خاص خدا می‌داند و سیاست‌مدار را بافنده‌ای که با استفاده از قرقره افکار عمومی، هنر درهم‌تنیدن فضیلت‌های مختلف و گاه متضاد را دارد (Ibid, 197).

فوکو عبرانیان را عامل اصلی شکل‌گیری مضمون قدرت شبانی می‌پندارد؛ کسانی که فقط خداوند را شبان قوم خویش می‌دانستند (Ibid, 170). او ویژگی‌های اصلی قدرت شبانی را چنین برمی‌شمارد: قدرت شبانی نه بر یک قلمرو، بلکه- بنابه تعریف- بر یک رمه (یک بس‌گانگی) اعمال می‌شود؛ این قدرت به حال رمه مفید است و قدرتی از جنس مراقبت و فردیت‌ساز است (یعنی هم بر همگان و هم بر تک‌تک رمه^{۲۱} نظارت دارد) (Ibid, 171-173).

فوکو: حکومت‌مندی، سوژه سیاسی ... محمدسالار کسرائی و همکاران

به باور فوکو، در مسیحیت، این مضمون- یعنی قدرت شبانی- دوباره فعال شد و سمت و سوی جدیدی پیدا کرد.^{۲۲} او نشان می‌دهد که چگونه مسیحیت با گسترش حوزه مسئولیت قدرت شبان در برابر رمه، تأکید بر فضیلت نفس اطاعت رمه از شبان، اهمیت دادن به لزوم عمق بخشیدن به شناخت شبان هم از کل رمه و هم از تک‌تک اعضای آن با به‌کارگیری «خودکاوی» و «هدایت وجدان»، در درک کهن از قدرت شبانی تغییرات اساسی‌ای ایجاد کرد (Ibid, 227-238). فوکو در مسیحیت، تکوین و توسعه نوعی «اقتصاد ظریف و پیچیده» نقص‌ها و شایستگی‌ها را شناسایی می‌کند که حول محور رابطه شبان- رمه شکل می‌گیرد؛ اقتصادی که در آن شبان باید پیوسته خط‌سیرها، چرخه‌ها و بازگشت‌ها را مدیریت کند بی‌آنکه هیچ‌یک از آن‌ها (یعنی نه شبان و نه رمه) از رستگاری خویش اطمینانی داشته باشند (Ibid, 230). او مسیحیت را آغازگر شکل جدیدی از قدرت و شیوه خاصی از فردی‌سازی می‌داند که علاوه بر تعریف مداوم تعادل‌ها، تعامل‌ها و محاسبه نقص‌ها و شایستگی‌ها، در پی انقیاد فرد و تولید حقیقتی درونی، رازآلود و مخفی از اوست (Ibid, 239). از این حیث، فوکو الگوی شبان‌کارگی مسیحی را آغازی بر حکومت‌مندی‌ای می‌داند که از سده شانزدهم به این سو شکل گرفته است. نخست از آن جهت که تمام مناسبات دیگر را تحت لوای اصول رستگاری، قانون و حقیقت درآورده است^{۲۳} و دوم از آن‌رو که از خلال این الگو، «سوژه‌ای خاص را بر ساخته است؛ سوژه‌ای که شایستگی‌هایش به‌طور تحلیلی شناسایی می‌شوند، در شبکه‌های دائمی اطاعت به انقیاد کشیده می‌شوند و ملزم به بیرون کشیدن حقیقتی درونی از خود می‌شوند» (Ibid).

در ادامه، او در مورد تحولات بعدی الگوی شبان‌کارگی مسیحی دو نکته مهم را مطرح می‌کند: نکته اول این است که تا قبل از سده هجدهم، این الگو از قدرت سیاسی رایج در اروپا جدا بوده؛ هرچند بین آن‌ها بعضی خطوط اشتراک، تعامل یا حمایت وجود داشته است. فوکو در این مورد به دلایل متعددی اشاره می‌کند که باعث شد «در ظرف ده قرن عمر اروپای کاتولیک و رومی، شاهد ایام پیروزی کار شبانی» نباشیم. برای مثال، از بعد اقتصادی، او شبانی روحی را تجربه‌ای شهری می‌داند که با «وضع تنگ‌دستان و اقتصاد وسیعاً روستایی قرون وسطا» مطابقت نداشت. به لحاظ فرهنگی نیز شبانی را «فنی دشوار و پیچیده و نیازمند سطح معینی از فرهنگ، هم از جانب شبان و هم از جانب رمه» قلمداد می‌کند. در مورد دلایل مربوط

به ساختار اجتماعی و سیاسی در این دوران نیز معتقد است فتودالیت به «بافتی از پیوندهای شخصی بین افراد» وابسته بود که اساساً با الگوی شبان‌کارگی مسیحی تفاوت داشت (فوکو، ۱۳۷۷: ۹۱). نکته بعدی موردنظر فوکو به تحولاتی مربوط می‌شود که طی جنبش اصلاح و ضد اصلاح درگرفت؛ یعنی نبردی بر سر حق شبانی و نحوه اعمال آن که او از آن، با عنوان «بحران سوژه‌مندی» یاد می‌کند.^{۲۴} فوکو حاصل این شرایط را تحقق شکل جدیدی از سازمان‌دهی دوباره شبان‌کارگی مسیحی می‌شمارد که با توسل به متن مقدس، معنویت، ایثار، و ارزش‌دهی به عرفان و ریاضت‌کشی، در پی نظارت بیشتری بر زندگی روحانی افراد بوده است (Foucault, 2007: 304-305).

نظریه مصلحت دولت

فوکو اواخر سده شانزده و اوایل سده هفده را دوره‌ای می‌داند که طی آن، هنر حکومت حول درون‌مایه «مصلحت دولت» عینیت یافت. از نظر او، هنر حکومت بنیان‌هایش را در «قواعد متعالی، الگوی کیهان‌شناختی یا آرمانی فلسفی و اخلاقی» نمی‌یابد؛ بلکه در آن چیزی می‌یابد که «واقعیت خاص دولت» است. او این تحول را گسستی از دو سنت متضاد می‌داند؛ یعنی سنت مسیحی و نظریه ماکیاولی. آن‌گونه که فوکو می‌گوید «مصلحت دولت نه به حکمت خداوند ارجاع می‌دهد نه به عقل یا استراتژی‌های امیر. مصلحت دولت مرتبط است با دولت، ماهیت و عقلانیت خاص آن.» (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۴۹). او در این زمینه به آرای پالاتسو، بوترو و کمیتس اشاره می‌کند. بنابه روایت فوکو، نزد پالاتسو و دیگر نظریه‌پردازان «مصلحت دولت»، نه فقط نظم ازپیش‌موجود جهان مفروض گرفته نمی‌شود؛ بلکه هدفی پیشینی و بیرونی فراسوی دولت نیز تعیین نمی‌شود. در این دیدگاه، ضمن تأکید بر ضرورت پیوند بین دانش و مصلحت دولت، حفظ و بازسازی دولت فقط از شناخت امکانات و توانایی‌های آن ممکن دانسته می‌شود (Foucault, 2007: 339-340). از نظر فوکو، پیامدهای چنین دریافتی از هنر حکومت به این شرح است: ایجاد رابطه بین «سیاست به منزله عمل و سیاست به منزله دانش»، لزوم تقویت توان دولت به دلیل وجود رقابت بین دولت‌های متکثر برآمده از فروپاشی فتودالیسم که دیگر امکان وحدت آن‌ها در امپراتوری واحد (رومی یا مسیحی) وجود نداشت، و «ادغام مارژینالیستی فرد در فایده‌مندی دولت» (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۴۹-۳۵۲).

پلیس در هلند مربوط می‌شود؛ کردارها یا قواعدی که دولامار در *رساله پلیس* دربارهٔ مقررات پادشاهی فرانسه پیشنهاد می‌کند؛ جزوۀ راهنمایی که فون‌یوستی در آلمان برای دانشجویان علم پلیس به‌عنوان رشته‌ای دانشگاهی نگاشته است. در همان آغاز، فوکو اشاره می‌کند که وظایف پلیس در این دوران (سدهٔ هفده و هجده) بسیار فراتر و گسترده‌تر از آن چیزی بوده است که اکنون از پلیس سراغ داریم. بنابر روایت فوکو، تورکه اهداف پلیس را تهیهٔ آمار از شهروندان، تعیین نیازهای اساسی زندگی، نظارت بر سلامت و فعالیت جمعیت، سامان دادن به مشاغل و گردش کالاها می‌داند. اما در ادامه، آشکار می‌شود که او به چیزی فراتر از صرف زندگی نظر دارد؛ یعنی زندگی بهتر، همزیستی و ارتباطی که می‌تواند در نیروهای دولت ادغام شود و تولید و تکثیر هرچه بیشتر آن‌ها را در پی داشته باشد (Ibid, 421). فوکو توجه به انسان در مقام یگانه هدف حقیقی پلیس و ادغام آن در فایده‌مندی دولت را بیانگر تغییری تاریخی در مناسبات میان قدرت و افراد می‌داند:

در کل می‌خواهم بگویم که قدرت فتودالی از روابط میان سوژه‌های حقوقی ساخته شده است تا آنجا که به‌علت تبار، مرتبه یا تعهد شخصی، این سوژه‌ها در روابطی حقوقی گرفتارند؛ حال آنکه با دولت جدید پلیس، حکومت شروع کرد به سروکار داشتن با افراد، نه فقط بر حسب جایگاه حقوقی‌شان، بلکه به‌منزلهٔ انسان، به‌منزلهٔ موجوداتی زنده که کار می‌کنند و دادوستد می‌کنند (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۵۵).

او این «توجه به زندگی» را در بحث دولامار دربارهٔ وظایف پلیس نیز مهم می‌داند و در این‌باره نکات مهمی را یادآوری می‌کند. آن‌گونه که فوکو می‌گوید، در بحث دولامار میان میزان فایده‌مندی برای افراد و دولت نسبتی برقرار می‌شود؛ به این معنا که «آنچه برای فرد زائد است، ممکن است برای دولت ضروری باشد و برعکس». نکتهٔ بعدی در نظر دولامار، مربوط است به تبدیل سعادت انسانی به هدفی سیاسی. از نظر فوکو، در کتاب *رساله پلیس*، سعادت انسانی فقط نتیجهٔ عمل دولت نیست و علاوه‌بر آن «شرط و ابزار بقا و توسعهٔ دولت» نیز به‌شمار می‌آید. نکتهٔ آخر در این رساله به مراقبت پلیس از افراد و جامعه مربوط است؛ یعنی «جامعه و انسان‌ها به‌منزلهٔ موجوداتی اجتماعی، افرادی قوی با همهٔ روابط اجتماعی‌شان» (همان، ۳۵۷-۳۵۸). آن‌گونه که فوکو می‌گوید، فون‌یوستی نیز هدف پلیس را «مراقبت از افراد زنده و جامعه» دانسته است. اما آنچه در بحث فون‌یوستی مورد توجه فوکو قرار می‌گیرد، تأکید او بر ضرورت

مداخله فزاینده دولت در زندگی اجتماعی جهت استحکام بخشیدن به زندگی مدنی و توانمندی دولت است (همان، ۳۵۹). مهم‌تر از آن اشاره فونیوستی به مفهوم جمعیت است؛ جمعیتی که در پایان سده هجدهم به «هدف و ابژه حقیقی پلیس» تبدیل شد (همان، ۳۶۰). فوکو در بحث پیدایش سیاست زیستی و عقلانیت لیبرالی، دلالت‌های مهم کشف جمعیت در این سده را بازگو می‌کند.

از نظر فوکو، فرض سامان‌دهی اشیاء توسط پلیس برخاسته از این باور بود که اشیاء به‌طور نامحدودی انعطاف‌پذیرند و ارادهٔ حاکم یا عقلانیت ذاتی مصلحت دولت قادر به شکل دادن به آن‌ها به‌گونه‌ای دلخواه است. فرضی که نه حقوق‌دانان، بلکه اقتصاددانان سدهٔ هجده آن را به چالش کشیدند. آن‌گونه که فوکو می‌گوید، اقتصاددانان قائل به روندی بودند که حاکم بر اشیاء است. روندی که نه فقط تغییرپذیر نیست؛ بلکه اراده به تغییر آن حتی ممکن است اوضاع را بدتر کند. از این رو، او معتقد است اقتصاددانان تنظیم و سامان‌دهی خودجوش را بهتر از مداخلهٔ پلیس می‌دانستند و این مستلزم پذیرش این فرض از سوی آن‌ها بود که اندازهٔ جمعیت باید در حد و اندازهٔ منابع موجود حفظ شود؛ فرضی که برخلاف نظریهٔ مصلحت دولت، برای تقویت نیروهای دولت در پی افزایش جمعیت و دادن ارزش ذاتی به آن نبود. علاوه بر این، دفاع آن‌ها از تجارت آزاد بین کشورها و پذیرش رقابت بین افراد، هرگونه مداخلهٔ اقتدارگرایانهٔ دولت در شکل پلیس را منتفی می‌کرد (Foucault, 2007: 455-447).

۱۴

پدیده‌ها، فرایندها و نظم‌پذیری‌هایی که ناگزیر به‌عنوان پیامد مکانیسم‌هایی معنادار رخ می‌دهند و نیز اهمیت دادن به شناخت ماهیت این پدیده‌ها، مهم‌ترین کارکردهای اقتصاد سیاسی بود (Foucault, 2008: 14-16).

از نظر فوکو، از یک‌سو امکان خودمحدودسازی عقل حکومتی از طریق ارجاع به ماهیت پدیده‌ها و از سوی دیگر پرسش حقیقت باعث شد تا اقتصاد سیاسی در برابر پیش‌فرض نامحدود دولت پلیسی مانع سهمگینی ایجاد کند و این راه را بر تولید رژیم خاصی از حقیقت و نه دیگر حاکمیت حقیقت در سیاست هموار کرد^{۲۷} (Ibid, 18). بر اثر این تحولات، موفقیت یا شکست حکومت جایگزین مشروعیت یا عدم مشروعیت آن شد و اصل حکومت‌مندی حداکثری یا حداقلی جای «عدالت منصفانه» شخص حاکم را گرفت. فوکو ویژگی اصلی این هنر جدید حکومت را «سامان‌دهی مکانیسم‌های درونی متعدد و پیچیده» ای می‌داند که کارکردشان تضمین نیروی دولت، ثروت یا قدرت آن نیست؛ بلکه بیشتر محدود کردن اعمال قدرت حکومت به‌لحاظ درونی است. به‌عبارت دیگر، «از این چشم‌انداز، مسئله دیگر شناخت حکومت بر حسب قدرت دولت نیست؛ بلکه فهم آن بر حسب این واقعیت است که چگونه و تا چه حد دولت در فعالیت حکومت گنجانده شود.» (Rose & Miller, 1992: 177).

فوکو این هنر و عقلانیت جدید حکومت را لیبرالیسم می‌نامد؛ عقلانیت سیاسی جدیدی که از دل تلاش برای گسست از شکل‌های پیشین حکومت‌مندی پدید آمده است. از نظر فوکو، درحالی که نظریه مصلحت دولت در وجود و تقویت دولت به دنبال هدفی بود که هم حکومت‌مندی فزاینده را توجیه کند و هم توسعه آن را سامان دهد؛ لیبرالیسم شیوه‌ای از عمل کردن را مبنا قرار می‌دهد که به حداکثر رساندن حکومت، حتی در بهترین شرایط، اصل سامان‌بخش آن نیست (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۱۱). او لیبرالیسم به‌منزله «هنر کمترین حکومت ممکن» را نه در تقابل با نظریه مصلحت دولت می‌بیند و نه ارتقادهنده آن؛ بلکه لیبرالیسم را بیشتر نقطه عطفی در منحنی رشد مصلحت دولت می‌داند و تلاشی برای پالایش درونی آن قلمداد می‌کند (Foucault, 2008: 38).

به باور فوکو، حکومت‌مندی از نوع لیبرالیستی همراه با «نقدی اعمال می‌شود که به‌مراتب رادیکال‌تر از آزمودن بهینه‌سازی است». بر اساس این، در لیبرالیسم، «حکومت‌مندی را نباید

صرفاً در مورد بهترین (یا کم‌هزینه‌ترین) روش‌های دستیابی به اثرهایش بررسی کرد؛ بلکه باید آن را در مورد امکان و حتی مشروعیت پروژه‌اش برای دستیابی به این اثرها مورد پرسش قرار داد.» (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۱۲). فوکو ظهور این شکل از پرسش حکومت را در ارتباط با پیدایش مفهومی می‌داند که در چارچوب واژگان لیبرالیسم، جامعه مدنی خوانده می‌شود. او مفهوم جامعه مدنی را هم‌بسته ضروری دولت مدرن و نوعی فناوری لیبرال قلمداد می‌کند که از دیدگاه آن، امکان به چالش کشیدن نفس ضرورت حکومت فراهم می‌آید.^{۲۸} درحالی که نظریه مصلحت دولت در شکل عقلانیت پلیس، فقط با «مجموعه‌ای از اتباع» سروکار داشت و نه جامعه یا جامعه مدنی (Foucault, 2007: 449). او جامعه مدنی را نه «ایده‌ای فلسفی»، بلکه معیاری عقلانی مربوط به حکومت می‌داند که به لحاظ حقوقی، به اقتصاد-به‌عنوان فرآیندی از تولید و مبادله- وصل است.

مسئلهٔ جامعهٔ مدنی، پیوند ساختارهای حقوقی حکومت‌مندی با ساختارهای اقتصادی است. معتقدم که جامعهٔ مدنی- که بی‌درنگ جامعه خوانده شد و در پایان سدهٔ هیجدهم ملت‌نامیده شد- امکان خودمحدودسازی کردارهای حکومتی، هنر حکومت، تأمل بر این هنر حکومت و در نتیجه فناوری حکومت را فراهم آورد؛ جامعهٔ مدنی امکان خودمحدودسازی‌ای را فراهم آورد که نه از قوانین اقتصادی و اصول حقوقی تخطی می‌کرد و نه نیاز به عمومیت حکومت و حضور فراگیر آن را نقض می‌کرد (Foucault, 2008: 296).

در ادامه، فوکو تصریح می‌کند که جامعهٔ مدنی به‌طور انحصاری محصول حکومت نیست و همان‌طور که پیشتر در مورد جنون و جنسیت نیز گفته بود، آن را واقعیاتی اجرایی می‌خواند؛ واقعیاتی که اگرچه هستی ثابتی ندارد، با این حال عینیت خارجی دارد و دقیقاً از تعامل روابط قدرت و هرآنچه همواره بیرون از مناسبات میان حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان قرار می‌گیرد پدید می‌آید (Ibid, 297). بنابراین، حکومت لیبرال با به‌رسمیت شناختن «قلمرو بیرون از سیاست» و تلاش برای ادارهٔ این قلمرو، بدون تخریب هستی و استقلال آن، هم از دیگر حوزه‌های قواعد تمایز می‌باید و هم ناگزیر به آن‌ها مربوط می‌شود. در این عقلانیت سیاسی: نیروهای سیاسی در پی بهره‌برداری کردن، ابزاری کردن و بسیج تکنیک‌ها و عوامل غیردولتی، به‌منظور حکومت کردن «با حفظ فاصله^{۲۹} هستند؛ [همان‌طور که] دیگر متولیان

امور درپی اداره ترتیبات اقتصادی، خانوادگی و اجتماعی بر طبق برنامه‌های خود و بسیج منابع سیاسی جهت اهداف خود هستند (Rose & Miller, 1992: 181). از نظر فوکو، در این حکومت‌مندی جدید، شاهد ظهور شکلی از دانش هستیم که در آن، روش‌های علمی به کار گرفته می‌شود و کاربست آن برای هر حکومت خوبی الزامی است. نکته مهمی که فوکو بر آن تأکید می‌کند این است که برخلاف روش‌های مورد استفاده نظریه مصلحت دولت- که درپی سنجش نیروها یا محاسبات دیپلماتیک است- این دانش درونی خود حکومت است و مربوط به فرایندهای طبیعی و ذاتی جمعیت، و دانشی از حکومت نیست (Foucault, 2007: 45-51).

آن گونه که فوکو می‌گوید، در این عقلانیت سیاسی، مسئله جمعیت از نو ظاهر می‌شود. کشف طبیعی بودن فرایندهای حاکم بر جمعیت و قانون ترکیب منافع در آن، باعث می‌شود تا جمعیت نه به عنوان مجموعه‌ای از اتباع- که دستخوش اراده حاکم و مداخله پلیس‌اند- بلکه به عنوان رشته‌ای از پدیده‌ها و فرایندهای طبیعی درک و فهم شود که باید مکانیسم‌هایی تأمینی جهت حفظ آن‌ها فراهم آید. در چنین پس‌زمینه‌ای است که فوکو آزادی یا شکل‌های خاصی از آن را شرط حکومت‌مندی مدرن می‌داند و شکست در احترام به آزادی را نه فقط سوءاستفاده از حقوق قانونی، بلکه غفلت از حکومت‌مندی مناسب می‌شمارد (Ibid, 451).

فوکو ظهور لیبرالیسم را به معنای «گذار از حکومت اقتدارگرای سده هفده و اوایل سده هجده به حکومتی که اهل مدارای بیشتر، ملایم‌تر و انعطاف‌پذیرتر است» نمی‌داند. هرچند او منکر چنین چیزی (یعنی افزایش آزادی‌ها) نیست، در این باره نکات مهمی را یادآوری می‌کند. فوکو آزادی را «نسبتی واقعی بین حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان» می‌داند که در آن، آزادی موجود «خیلی کم» توسط آزادی «حتی بیشتر» مورد نیاز تعیین می‌یابد (Foucault, 2008: 63). از نظر فوکو، عقل و کردار حکومتی لیبرالی تا جایی مصرف‌کننده آزادی است که این آزادی برای آن کارکرد داشته باشد. به باور او، این عقل حکومتی آزادی را تولید و سازمان‌دهی می‌کند و در مقام اداره آن ظاهر می‌شود.

قاعده لیبرالیسم شعار «آزاد باشید» نیست. لیبرالیسم صرفاً این گونه حکم می‌کند: من آنچه را که شما برای آزاد بودن لازم دارید تولید می‌کنم. می‌خواهم بدانید که شما آزادید که آزاد باشید و اگر این لیبرالیسم نه تجویز آزادی، بلکه بیشتر اداره و سازمان‌دهی شرایطی است

که در آن بتوان آزاد بود، روشن است که در بطن این کردار لیبرال، همواره یک رابطهٔ پروبلماتیک بین تولید آزادی و آن چیزی وجود دارد که در تولید آزادی محدوده‌های آن را به خطر می‌اندازد و تخریب می‌کند. لیبرالیسم یعنی آنچه به‌عنوان هنر حکومت در سدهٔ هجدهم شکل گرفت، در بطن خود مستلزم رابطه‌ای تولیدی/تخریبی با آزادی است. لیبرالیسم باید آزادی را تولید کند؛ اما این عمل ظریف و دقیق، مستلزم ایجاد محدودیت‌ها، کنترل‌ها، اشکالی از سرکوب و الزاماتی است که متکی بر تهدید، تهاجم و غیره است.^{۳۰}

(Ibid, 63-64).

سیاست زیستی در چارچوب لیبرالیسم

فوکو این «ادغام حیات طبیعی در مکانیسم‌ها و محاسبات دولتی» را که طی آن افراد در مقام جمعیتی ظاهر می‌شوند که حکومت باید آن‌ها را اداره کند، سیاست زیستی می‌نامد (Foucault, 2008: 22). سیاستی که از نظر او، در مسیر عقلانی‌تری کلی‌تر، یعنی لیبرالیسم عمل می‌کند. همان‌طور که بیشتر گفته شد، با شکل‌گیری اقتصاد سیاسی به‌منزله نقدی بر مراقبت

پلیسی و دانشی برای تحلیل سازوکارهای جمعیتی، تلاشی در جهت خودمحدودسازی حکومت آغاز شد که نقطه عزیمت خود را نه دیگر وجود دولت، بلکه جامعه قرار می‌داد. در این عقلانیت جدید، بازار- که پیش از آن جایگاه تحقق عدالت بود- به مکان و مکانیسم تکوین حقیقت بدل شد و به بازگویی حقیقت در رابطه با تأیید یا ابطال کردارهای حکومتی پایبند شد. به گفته فوکو، «بازار نقش یک محک را در نقد لیبرال ایفا می‌کند، نقش مکان تجربه‌ای ممتاز که می‌توان در آن اثرهای زیاده‌روی حکومت‌مندی را شناسایی کرد و حتی می‌توان آن را ارزیابی کرد.» (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۱۳).

از نظر فوکو، لیبرالیسم با توسل به سیاست زیستی جهت مشاهده‌پذیر کردن و اداره جمعیت‌ها، بازی خاص خود را در سطح تشخیص «عمومیت فرایندهای جمعیتی» دنبال کرد. او سیاست زیستی را متفاوت با آن قدرت انضباطی‌ای می‌داند که در تلاش بود «تا آنجایی بر بس‌گانگی افراد تحمیل شود که بتواند این بس‌گانگی را در بدن‌های فردی تحلیل برد، تحت نظارت درآورد، تعلیم دهد، به‌کار گیرد و در صورت لزوم تنبیه کند.» (Foucault, 2003: 242). با این حال، فوکو یادآوری می‌کند که این فناوری جدید قدرت، فناوری پیشین یعنی قدرت انضباطی را طرد نکرد؛ بلکه با آن همساز شد، آن را در خود ادغام کرد، تاحدی به جرح و تعدیلش پرداخت و مهم‌تر از همه، با پالایش آن، این فناوری را به‌کار گرفت و خود را در آن تثبیت کرد (Ibid). فوکو هدف سیاست زیستی را نه انضباط، بلکه سامان‌دهی می‌داند و معتقد است اگر در قدرت انضباطی شکل تصرف بدن به‌صورت فردی است، در مورد سیاست زیستی این تصرف به‌شکل انبوه و توده‌ای است (Ibid, 243). او مکانیسم‌های سیاست زیستی را «پیش‌بینی، برآوردهای آماری و سنجش‌های کلی» می‌داند. از نظر فوکو، این مکانیسم‌ها نیز مانند مکانیسم‌های انضباطی در پی حداکثرسازی و استخراج نیروهایند؛ اما در سطح متفاوتی عمل می‌کنند؛ یعنی به دنبال دستیابی به حالات کلی تعادل یا تنظیم‌اند (Ibid, 246). به‌عبارت دیگر، درحالی که کارکرد قدرت انضباطی «تحمیل هر رفتاری به هر بس‌گانگی انسانی است» و این بس‌گانگی محدود است به «فضایی محدود و تحمیل رفتاری مشخص» که باید از طریق «توزیع در مکان، ترتیب و تسلسل در زمان و ترکیب‌بندی در زمان-مکان» انجام گیرد، در سیاست زیستی به‌سبب «بس‌گانگی پرشمار و فضای باز، کارکرد، دیگر تحمیل یک رفتار نیست؛ بلکه اداره زندگی» است (دولوز، ۱۳۸۶: ۶۱).

از یک‌سو، مطالعه تکنیک‌های سیاسی (همچون علم پلیس^{۳۴}) که دولت به‌واسطه آن‌ها وظیفه مراقبت از حیات طبیعی افراد را برعهده می‌گیرد و آن را در کانون خویش ادغام می‌کند، و از سوی دیگر، بررسی فناوری‌های نفس که فرایندهای سوژه شدن از طریق آن‌ها فرد را وامی‌دارند خود را به هویت و آگاهی خویش و در عین حال به قدرتی بیرونی متصل سازد (آگامبن، ۱۳۸۷: ۳۶).

در ادامه، او این استدلال فوکو را برجسته می‌کند که چگونه «دولت مدرن غربی در مقیاسی بی‌سابقه، تکنیک‌های سوژکتیو فردی‌سازی را با رویه‌های ایژکتیو کلی‌سازی ادغام می‌کند.» (همان‌جا). از نظر آگامبن، در آثار فوکو «نقطه‌ای که در آن این دو چهره قدرت به هم می‌رسند، به‌طرز عجیبی... ناروشن» باقی مانده است. ازاین‌رو، طرح آگامبن معطوف به تعیین «آن نقطه‌ای است که در آن، بندگی ارادی افراد به قدرت عینی وصل می‌شود.» (همان، ۳۷).

ما در اینجا قصد نداریم به آرای آگامبن و پاسخ او در این زمینه بپردازیم؛^{۳۵} اما می‌توان پرسش او را مقدمه‌ای برای ورود به این بحث دانست که چگونه فوکو با تعریف حکومت‌مندی، به‌ویژه حکومت‌مندی لیبرال، بر حسب «تلاقی تکنیک‌های استیلا و تکنیک‌های خود»، راه را بر ترکیب چهره‌های متفاوت قدرت باز کرده است. به عبارت دیگر، در تحلیل‌های فوکو از حکومت‌مندی، می‌توان پی برد که چگونه شیوه‌های ایژه کردن انسان‌ها در حوزه‌های مختلفی مانند دانش، قدرت و خود، با هم پیوند می‌یابند و سوژه دلخواه حکومت را تولید می‌کنند.

آن‌گونه که فوکو ادعا کرده، او همواره در تلاش بوده است تا شیوه‌های ایژه‌کردنی را که طی آن‌ها انسان‌ها به سوژه تبدیل شده‌اند مورد مطالعه قرار دهد. موضوع پژوهش‌های او در این زمینه به این شرح است: شیوه ایژه کردن انسان‌ها در علوم مدرن به‌منزله «سوژه‌های دانش»، شیوه ایژه کردن آن‌ها توسط «کردارهای شکاف‌انداز» قدرت و تولید «سوژه‌هایی کنشگر بر دیگران» از این رهگذر، و در نهایت شیوه‌ای از ایژه کردن که در آن انسان خودش را در نسبت با خود به سوژه بدل می‌کند (فوکو، ۱۳۸۹: ۴۷۱). از آنجا که پروبلماتیک حکومت‌مندی در تلاش عقلانیت سیاسی برای قرار گرفتن در حد وسط بین خودداری از تروریسم سیاسی و ستایش شورش با عنوان «اخلاقیات ضد استراتژیک» ریشه دارد (Senellaret, 2007: 488)، می‌توان تصور کرد که چگونه این اکراه داشتن از خشونت محض و هم‌زمان اراده به اداره

او در تاریخ جنسیت به دنبال تبارشناسی این اخلاق و تحلیل آن وجوهی از تکنیک‌های خود است که افراد از طریق آن‌ها خود را به‌منزله سوژه رفتار اخلاقی شکل می‌دادند (Clifford, 2001: 66). فوکو تعیین جوهر اخلاقی، شیوه سوژه-منقاسازی، شکل‌های پردازش و کار اخلاقی و سرانجام غایت‌شناسی سوژه اخلاقی را وجوه متفاوت تکنیک‌های خود می‌داند. نزد او «نسبت با خود» مستلزم:

برساختن خود به‌منزله «سوژه اخلاقی» است که در آن فرد بخشی از خودش را که ابژه این کردار اخلاقی است، تعیین می‌کند، موقعیتش را نسبت به حکمی که از آن پیروی می‌کند تعریف می‌کند، شیوه‌ای از بودن را که به‌منزله انجام اخلاقی‌اش است، برای خود تعیین می‌کند، و بدین منظور، روی خودش کار می‌کند، اقدام به شناخت از خود می‌کند، خودش را زیر نظر می‌گیرد، می‌آزماید، کمال می‌بخشد و تغییر می‌دهد (فوکو، ۱۳۸۹: ۵۲۳).

فوکو سوژه شدن را فرایندی پویا قلمداد می‌کند نه ایستا. بر اساس تفسیر دلوز از بحث فوکو، «گرچه نسبت با خود را مناسبات قدرت و روابط دانش دوباره تصاحب می‌کنند، اما بی‌وقفه در جای دیگر و به‌گونه‌ای دیگر باز متولد می‌شود»^{۳۸}. (دلوز، ۱۳۸۴: ۱۵۵). از نظر فوکو، تکنیک‌های خود به بخش‌های خاصی از جمعیت محدود بودند و مستقل از قدرت سیاسی تکوین و توسعه یافتند؛ اما با این حال، فرض آزادی سوژه و تبدیل آن به شرطی جهت اداره خود نزد یونانیان، و همچنین بحث هدایت افراد به سمت رستگاری از طریق «تشخیص دائمی هرمنوتیک ضمیر نفس» در مسیحیت، به تدریج طی فرایند حکومت‌مند شدن دولت در دوران مدرن، در شکلی تازه و متناسب با الزامات حکومتی جدید، جذب ساختارهای سیاسی شدند و چهره قدرت را در این دوران تغییر دادند.

با این حال، در نظریه مصلحت دولت و حکومت‌مندی مبتنی بر مراقبت پلیسی، برای ترکیب تکنیک‌های خود با تکنیک‌های استیلا امکان‌چندانی وجود نداشت. فقط با ظهور عقلانیت لیبرالی و هم‌پسته آن، یعنی سیاست زیستی بود که تلاش برای تولید و اداره سوژه از رهگذر تکیه بر تکنیک‌های خود امکان‌پذیر شد. استقلال پدیده‌های جمعیتی از الزام‌های حکومتی، اهمیت یافتن اقتصاد سیاسی جهت فهم روندهای حاکم بر این پدیده‌ها و تبدیل بازار به مکان آزمون‌پذیری کردارهای حکومتی، قدرت را به فاصله‌گرفتن از چارچوب‌های انضباطی سوق داد. از آنجا که به رسمیت شناختن محدودیت‌های جدید قدرت مستلزم تولید و مدیریت

عقلانیت، به صورت ترکیبی از این دو نوع حکومت‌مندی ظاهر می‌شود. در هر حال، هدف یک چیز است: تولید سوژه‌ای دلخواه که به لحاظ اقتصادی، مفید و از نظر سیاسی، فرمانبر باشد. همچنین پی بردیم در حکومت‌مندی از نوع نخست، با آنکه بردار قدرت بیشتر یک‌طرفه و کمتر برخوردار از تکنیک‌های خود است، این بردار در نوع دوم- یعنی حکومت‌مندی لیبرال- هم در جهت تکنیک‌های استیلا و هم در جهت تکنیک‌های خود امتداد می‌یابد. شاید به همین دلیل بتوان گفت اغلب در حکومت‌مندی لیبرال چهره‌های متفاوت قدرت، یعنی هم تکنیک‌های سوژکتیو فردی‌سازی و هم رویه‌های ابژکتیو کلی‌سازی، به هم می‌رسند. به‌طور کلی، چشم‌انداز حکومت‌مندی این امکان را فراهم می‌آورد تا نحوه سوژه شدن افراد و شیوه اداره آن‌ها را نه فقط بر حسب شکل منحصربه‌فردی از عقلانیت یا نوع خاصی از تکنولوژی‌ها، بلکه بر اساس ترکیبی از عقلانیت‌های متفاوت و گاه متضاد و طیف متنوعی از تکنیک‌ها و تکنولوژی‌ها بفهمیم؛ یعنی شیوه‌ای از «دانستن و عمل کردن» که سوژه‌های تولیدشده را در «حلقه‌های تور قدرت» به بازی وامی‌دارد.

پی‌نوشت‌ها

1. will to govern

۲. کارل اشمیت نیز «شکل‌گیری قلمرو حاکمیت» را فقط منوط به همین دو شرط دانسته است. آگامبن این نکته را یادآوری می‌کند که تا پیش از فوکو، فقط هانا آرنتم بود که «خود حیات زیست‌شناختی را به تدریج در مرکز صحنه مدرنیته» جای داد. با این حال، او معتقد است از سوی آرنتم مبنی بر پیوند بین پژوهش‌هایش در وضعیت بشری که «دگرگونی و انحطاط قلمرو سیاسی در جوامع مدرن را دقیقاً به همین اولویت حیات طبیعی برکنش سیاسی» نسبت می‌داد و «تحلیل‌های نافذش از قدرت توتالیتار در سال‌های پیش از آن (که به‌طور کل فاقد چشم‌اندازی زیست-سیاسی‌اند)» هیچ تلاشی صورت نگرفته است (آگامبن، ۱۳۸۷: ۳۴).

3. Roze

۴. درباره این تحول اخیر، هیندس به این نکته اشاره می‌کند که چگونه گسترش نهضت اصلاح دین و تکاپوهای جنبش ضد اصلاح راه را بر طرح پرسش حکومت هموار کرد. از نظر او، شکل‌گیری دولت‌های متمایز کاتولیک، لوتری و کالوینیستی باعث شد تا در هریک از این دولت‌ها تکنیک‌ها و عقلانیت‌های حکومت روحانی به خدمت ادارات دولتی درآید. اما به دلیل مشکل مشابهی که دولت‌های

هم‌بستگی بین مکانیسم‌های حقوقی - قانونی، مکانیسم‌های انضباطی و مکانیسم‌های امنیت است. به‌سختی دیگر، تاریخی از خود تکنیک‌های واقعی وجود دارد (Foucault, 2007: 22).

۱۰. اگرچه کولیر در اینجا از سامانه یا آپاراتوس نامی نبرده، به‌نظر می‌رسد تفسیر او در نهایت به طرح همان نکاتی راه می‌برد که پیشتر، فوکو در تعریف خود از آپاراتوس گفته بود:

آنچه را که من سعی دارم از طریق این اصطلاح برجسته سازم، بیش از هرچیز، مجموعه‌ای کاملاً ناهمگن است که دربردارندهٔ گفتمان‌ها، نهادها، اشکال معماری، تصمیمات نظارتی، قوانین، تدابیر اداری و اجرایی، احکام علمی و موضوعات فلسفی، اخلاقی و بشردوستانه است و به همین اندازه امور ذکر نشده دیگری را نیز شامل می‌شود. چنین اموری را می‌توان عناصر یک آپاراتوس دانست. آپاراتوس خود همان شبکه‌ای است که مابین این عناصر شکل می‌گیرد...

منظور من از اصطلاح آپاراتوس، نوعی صورت‌بندی است که به‌عنوان عملکرد اصلی‌اش در یک لحظه تاریخی معین، متضمن واکنش به قسمی اضطراب است. بنابراین، آپاراتوس واجد نوعی عملکرد استراتژیک مسلط است...

گفته‌ام که ماهیت یک آپاراتوس امری اساساً استراتژیک است و این بدین معناست که ما در باب قسمی دستکاری آشکار مناسبات نیروها، نوعی مداخلهٔ انضمامی و عقلانی در مناسبات نیروها سخن می‌گوییم، چه به‌منظور بسط و گسترش آن‌ها در جهتی خاص باشد و چه برای سد کردن، تثبیت و بهره گرفتن از آن‌ها باشد. در نتیجه، آپاراتوس همواره در قسمی بازی قدرت ثبت و حک می‌گردد؛ اما از سوی دیگر همیشه در پیوند با حدود خاصی از معرفت است که از آن پدید می‌آید؛ درحالی که به همان اندازه آن را مقید و مشروط نیز می‌سازد. آپاراتوس دقیقاً عبارت است از مجموعه‌ای از استراتژی‌های مرتبط با مناسبات نیروها که هم از طریق انواع خاصی از معرفت مورد تأیید قرار می‌گیرد و هم مؤید آن‌هاست (Foucault, 1980: 194-196) به نقل از آگامبن، ۱۳۸۹: (۱۴).

11. dispositif

12. government

۱۳. در ادامه، به این نکته بازخواهیم گشت که فوکو حکومت‌مندی را چیزی بیش از تکنیک‌های استیلا می‌داند و آن را در پیوند با تکنیک‌های خود مطالعه می‌کند.

14. statization of the society

15. governmentalizaion of the state

۱۶. دولت چیزی نیست مگر اثر، نیمرخ یا شکل متحرکی از یک دولتی‌سازی یا دولتی‌سازی‌های مستمر؛ یعنی تعامل‌های مداومی که منابع مالی، شیوه‌های سرمایه‌گذاری، مراکز تصمیم‌گیری، انواع کنترل، روابط بین قدرت‌های محلی، تشکیلات مرکزی و غیره را جرح و تعدیل می‌کند یا آشکار و پنهان تغییر می‌دهد. خلاصه اینکه دولت قلب ندارد. البته، منظور این نیست که دولت هیچ احساسی،

شبان‌کارگی مسیحی یا کلیسای مسیحی از آنجا که فعالیت‌های دقیقاً و مشخصاً شبانی را گستراند، این ایده را که به اعتقاد من، ایده‌تکین و کاملاً بیگانه با فرهنگ باستان است، توسعه داد: هر فردی، حال در هر سنی و با هر منزلتی، باید از بدو تولد تا پایان عمر در جزئیات اعمالش حکومت شود و باید بگذارد که بر او حکومت شود؛ یعنی به سمت رستگاری‌اش هدایت شود، توسط کسی که فرد رابطه‌ای فراگیر و در همان حال موشکافانه و دقیق فرمان‌برداری با او دارد و این عمل هدایت به سمت رستگاری در رابطه با فرمان‌برداری از کسی باید در نسبتی سه‌گانه با حقیقت انجام گیرد: حقیقت به‌منزله اصول ایمانی، همچنین حقیقت از این حیث که این هدایت متضمن شیوه‌ای از شناخت خاص و فردیت‌بخش از افراد است و سرانجام حقیقت از این حیث که این هدایت گسترش می‌یابد به‌منزله تکنیکی حساب‌شده و شامل قواعد کلی، شناخت‌های خاص، احکام، و روش‌های آزمون، اعتراف، مصاحبه و غیره (فوکو، ۱۳۸۹: ۲۷۰).

۲۴. «در سراسر قرون وسطا، در میان مردم به یک رشته مبارزات طولانی به‌منظور تأسیس قدرت شبانی برمی‌خوریم. منتقدان می‌گفتند کلیسا در انجام تکالیفش قصور کرده است و ساختار مبتنی بر سلسله‌مراتب آن را مردود می‌شمردند و جویای شکل‌های کمابیش خودانگیخته اجتماعی بودند که رمه در آن‌ها به یافتن شبان مورد نیاز موفق شود. این جست‌وجو صورت‌های مختلف به خود می‌گرفت... من این مطالب را بر سبیل کنایه مطرح می‌کنم. برای تأکید بر این معنا که گرچه کار شبانی همواره یکی از دغدغه‌ها و مایه نزع در پیکارها بود، در سراسر قرون وسطا، یکی از آرزوهای همیشگی، ترتیب‌دادن روابط شبانی میان مردم بوده و این آرزو، هم در موج عرفان‌گرایی تأثیر گذاشت و هم در رؤیاهای دور و دراز هزاره‌ای‌ها.» (فوکو، ۱۳۷۷: ۹۱-۹۲).

در جای دیگری، همین مطلب را به‌گونه‌ای دیگر بیان می‌کند:

باید تمام آن جنبش‌هایی که در سده پانزدهم و شانزدهم روی داد و بیان و توجیه خود را در نهضت اصلاح دین می‌یافت، نشانه‌های بحران مهمی دانست که تجربه غربی از سوژه‌مندی را تحت تأثیر قرار داد و نشانه‌های شورش علیه آن قدرت مذهبی و اخلاقی که در قرون وسطی به این سوژه‌مندی شکل داده بود... و این همه گواهی است بر مبارزه‌ای برای سوژه‌مندی نوین (فوکو، ۱۳۸۹: ۴۱۵).

۲۵. فوکو ایده موازنه اروپا را- که گوییتچارینی آن را مطرح کرده بود- مانند نظریه مصلحت دولت، دارای خاستگاه ایتالیایی می‌داند. اما در ادامه، توضیح می‌دهد که این ایده فارغ از تأملات نظری، حاصل مذاکرات دیپلمات‌ها و سفیران دولت‌های اروپایی در معاهده وستفالی بود که در آن، خواستار حفظ موازنه اروپا بودند. به باور او، در این دوران، منظور از اروپا یک قلمرو جغرافیایی بود که هیچ امپراتوری واحدی نباید بر آن حکومت می‌کرد؛ مجموعه‌ای از دولت‌ها درون مرزهایی مشخص که به

دولت‌های بزرگ و کوچک تقسیم می‌شدند و با بقیه دنیا رابطه‌ای استعماری و سلطه‌جویانه داشتند. از نظر فوکو، موازنه اروپا به معنای عدم امکان غلبه دولتی بر دولت‌های دیگر بود؛ موازنه‌ای که امکان تعادل نیروها بین قوی‌ترین دولت‌ها، و هم‌بستگی دولت‌های ضعیف‌تر برای برابر شدن با دولت برتر را فراهم می‌آورد. او در این ایده، نوعی «آخرت‌گرایی نسبی» را تشخیص می‌دهد که اگرچه در پی صلح و آرامش نسبی است، پایانی آرام و صلح‌آمیز در خیال نمی‌پروراند؛ مانند وعده‌ای که مسیح بشارتش را داده است (Foucault, 2007: 385-387).

۲۶. فوکو این نکته مهم را در مورد پلیس یادآوری می‌کند که اگرچه این قدرت جدید از قدرت سلطنتی برگرفته شده بود، متفاوت با آن بود. از نظر فوکو، قدرت پلیس در شکلی غیرحقوقی بر اتباع اعمال می‌شد و باید آن را حکومت‌مندی مستقیم و بی‌واسطه قدرت حاکم در مقام حاکم مطلق تلقی کرد. فوکو پلیس را نوعی کودتای دائمی می‌داند که بر حسب عقلانیت خاص خودش عمل می‌کند بی‌آنکه خود را به شکل قوانین حقوقی دیگری درآورد و یا به آن‌ها متکی باشد. او در این زمینه به دستورالعمل کاترین دوم اشاره می‌کند که در آن آمده بود: «پلیس بیشتر به سامان‌دهی و تنظیم نیاز دارد تا قوانین» (Ibid, 441-442). بحث فوکو در اینجا به آرای بنیامین در «نقد خشونت» شباهت‌هایی دارد که در آن، پلیس را تجسم هر دو شکل خشونت، یعنی هم «خشونت حافظ قانون» و هم «خشونت واضع قانون» می‌داند:

این نظر که اهداف خشونت پلیس همواره یکسان یا حتی مرتبط با اهداف قانون عمومی است، یکسر خطاست. برعکس، «قانون» پلیس به واقع نشانگر آن نقطه‌ای است که در آن، دولت، حال چه از سر ناتوانی و چه بر اساس به‌هم‌پیوستگی‌های درون‌ماندگار هر نظام قانونی، دیگر قادر نیست از طریق نظام قانونی تحقق اهداف تجربی‌ای را تضمین کند که مایل است به هر قیمتی بدان‌ها دست یابد (شامس، ۱۳۸۷: ۱۸۹).

۲۷. فوکو «رژیم حقیقت» را نه به معنای عقلانی‌شدن سیاست یا هنر حکومت می‌داند و نه آن را معادل نوعی «آستانه معرفت‌شناختی» می‌گیرد که در آن این هنر حکومت علمی می‌شود. منظور او از رژیم حقیقت، «مفصل‌بندی نوع خاص از گفتمان و مجموعه‌ای از کردارها» است؛ گفتمانی که از یک‌سو کردارها را به‌عنوان مجموعه‌ای به‌هم‌پیوسته از طریق پیوندی معنادار ایجاد می‌کند و از سوی دیگر آن‌ها را بر حسب حقیقت و کذب مشروعت می‌بخشد (Foucault, 2008: 19).

۲۸. میشل سنلارت ایده فوکو درباره نسبت بین دولت و جامعه را چنین توضیح داده است:

درحالی که در کلاسیک‌ترین روایت از اندیشه لیبرال، جامعه در تقابل با دولت قرار داده می‌شود- همان‌طور که طبیعت در تقابل با امر مصنوعی یا خودجوشی در مقابل الزام- فوکو بر پارادوکسی تأکید می‌کند که رابطه بین آن‌ها را برمی‌سازد. درواقع، جامعه اصلی را بازمی‌نماید که به اسم آن،

حکومت لیبرال مایل به محدود ساختن خویش است. جامعه حکومت لیبرال را ملزم می‌کند تا پیوسته از خود بپرسد که آیا بیش از اندازه حکومت نکرده است و از این حیث، جامعه با توجه به هرگونه حکومت کردن زیادی، نقشی انتقادی را ایفا می‌کند. اما جامعه هدف مداخله دائمی حکومتی هم هست؛ البته نه به‌منظور محدود ساختن آزادی‌های صوری در سطح واقعیت عملی، بلکه به‌منظور تولید، بس‌گانه‌کردن و تضمین آن آزادی‌هایی که نظام لیبرال نیاز دارد. پس جامعه هم‌زمان «مجموعه‌ای از شرایط حکومت لیبرال حداقلی» و «سطح انتقال فعالیت حکومتی» را بازنمایی می‌کند (Senellart, 2007: 330 در Foucault, 2008).

29. government at a distance

۳۰. فوکو در اینجا به جنبه اقتدارگرایی لیبرالیسم به‌صورت گذرا اشاره می‌کند. موضوعی که می‌توان آن را پیش‌درآمدی بر مباحث میشل دین (1999) و بری هیندس (2001) و نقدهای آن‌ها از فوکو تلقی کرد.

۳۱. هیندس در این زمینه بحث فوکو را چنین توضیح داده است:

وجه متمایز عقلانیت لیبرالی... باورش این است که اهداف درازمدت حکومت از طریق حکومت آزادانه افراد به بهترین وجه دنبال می‌شوند. عقلانیت لیبرالی به عوض آنکه آزادی اتباعش را تهدیدی بالقوه برای فعالیت حکومت بداند- برای مثال تهدیدی که می‌تواند از طریق سیستم مناسب کنترل و مراقبت پلیسی با آن برخورد کرد- خواستار آن است که دولت در جهت افزایش آزادی عمل کند (۱۳۸۰: ۱۴۳).

۳۲. اگر لیبرالیسم از یکسو هنر حکومتی است که به‌طور بنیادی با منافع سروکار دارد، این هنر تحقق نمی‌یابد- و این روی دیگر سکه است- مگر اینکه هم‌زمان خطرهای مکانیسم‌های امنیت/ آزادی را مدیریت کند؛ این تعامل امنیت و آزادی است که اطمینان می‌دهد افراد یا اجتماع در معرض کمترین خطر هستند (Foucault, 2008: 66).

۳۳. برای مثال، فوکو تمایز بین «عقلانیت حکومتی» لیبرالیسم با سایر شکل‌های عقلانیت سیاسی از جمله سوسیالیسم را این‌گونه برجسته کرده است:

اما در مورد لیبرالیسم پرسشی را مطرح می‌کنیم که همواره در چارچوب لیبرالیسم و در ارتباط با آن مطرح بوده است، یعنی حقیقی یا کاذب؟ شکل لیبرالیسم مجبور نیست حقیقی یا کاذب باشد. می‌توان از شکلی از لیبرالیسم به‌عنوان شکلی ناب، رادیکال، منسجم، تلفیقی و غیره پرسش کرد؛ یعنی می‌پرسیم که لیبرالیسم چه قواعدی را برای خود برمی‌گزیند، چگونه مکانیسم‌های تعدیل‌کننده‌اش را جرح و تعدیل می‌کند، و چگونه مکانیسم‌های سنجشی‌ای را که درون حکومت‌مندی‌اش جا گرفته‌اند می‌سنجد. از نظر من، اگر هنوز هم اصرار داریم که این پرسش منسجم مربوط به حقیقت را که هرگز در مورد لیبرالیسم مطرح نمی‌کنیم در مورد سوسیالیسم مطرح

چگونه برخی از انواع دانش در مورد خود بهایی شد که باید برای برخی از شکل‌ها ممنوعیت پرداخت؟ برای تقبل چشم‌پوشی، باید چه چیزی از خود را شناخت؟ (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۶۶-۳۶۷).

۳۸. دلوز «ایده بنیادین فوکو» در کاربرد لذت‌ها را «کشف بعدی از سوژه‌مندی» می‌داند که اگرچه از قدرت و دانش مشتق می‌شود، وابسته به آن‌ها نیست (دلوز، ۱۳۸۴: ۱۵۲). بعدی که فوکو آن را «نسبت با خود» نامیده است.

۳۹. از آنجا که آگامبن دریافت فوکو از حکومت‌مندی را فقط در شکل مراقبت پلیسی و مبتنی بر نظریه مصلحت دولت فهم کرده است، بین حکومت‌مندی و تکنیک خود گسستی دیده است؛ درحالی که در مورد حکومت‌مندی لیبرال-همان‌طور که گفته شد- چنین گسستی مشاهده نمی‌شود.

40. meshes of power

منابع

- آگامبن، جورجو (۱۳۸۷). «قانون و خشونت: قدرت حاکم و حیات برهنه» در *قانون و خشونت*. ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان. تهران: فرهنگ صبا.
- _____ (۱۳۸۹). *آپاراتوس چیست؟* ترجمه یاسر همتی. تهران: رخداد نو.
- اسمارت، بری (۱۳۸۴). *میشل فوکو*. ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان. تهران: نشر نی.
- بنیامین، والتر (۱۳۸۷). «نقد خشونت» در *قانون و خشونت*. ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان. تهران: فرهنگ صبا.
- پیتون، پال (۱۳۸۳). *دلوز و امر سیاسی*. ترجمه محمود رافع. تهران: گام نو.
- دلوز، ژیل (۱۳۸۶). *فوکو*. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران: نشر نی.
- رانسیر، ژاک (۱۳۸۷). «چه کسی سوژه حقوق انسان‌هاست؟» در *قانون و خشونت*. ترجمه امیر احمدی‌آریا. تهران: فرهنگ صبا.
- فوکو، میشل (۱۳۷۷). «سیاست و عقل» در *خرد در سیاست*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۸۴). *اراده به دانستن*. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران: نشر نی.

- Hinds, B. (2001). "Power, Government, Politics" in *the Blackwell Companion to Political Sociology*. Eds. K. Nash & A. Scott. Oxford: Blackwell Publishing.
- Rose, N. (1999). *Powers of Freedom: Reframing political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, N. & P. Miller (1992). "Political power beyond the state: problematics of government". *British Journal of Sociology*. No. 43, 2. Pp. 172-205.
- Senellart, M. (2007). "Course Context" in M. Foucault. *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France, 1977-78*. New York: Palgrave Macmillan.
- Senellart, M. (2008). "Course Context" in M. Foucault. *the Birth of Bio politics: Lectures at the College de France, 1978-79*. New York: Palgrave Macmillan.