

فوکو: حکومتمندی، سوژه سیاسی و کنش سیاسی

محمدسالار کسرایی^{*}، 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 بر عهده 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 پرولیماتیک حکومتمندی تبدیل می‌کند. پاسخی که از یکسو، در شکل بس‌گانه کردن تمام هنرهای حکومت کردن و از سوی دیگر به صورت بس‌گانه کردن تمام نهادهای حکومت ظاهر می‌شود. این شکل از مفهوم پردازی نحوه عملکرد قدرت، فقط

*mohommadsalar_kasraie@yahoo.com

۱. استادیار جامعه‌شناسی پژوهشکده امام خمینی

۲. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس

۳. 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 بر عهده می‌گیرد؟ و چگونه این «اراده به اداره کردن» 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 همتافهای 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. درحالی که اگرچه نزد نظریه‌پردازان انتقادی، بحث سوژه و سویژکیویته اهمیت خاصی یافته و «اصل سویژکیویته 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 سویژکیویته ضعفی جدی در تحلیل‌هایشان از استیلای فرهنگی» به‌شمار می‌آید (میلس، ۱۳۸۴: ۱۹-۲۰). نیکلاس رُز^۳ (1999) 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.

فوکو ضمن اشاره به فقدان ابزارهای مناسبی برای مطالعه روابط قدرت جهت فهم نحوه «ابزه کردن سوژه»، به شیوه‌های تفکر رایجی در مورد آن ارجاع می‌دهد که یا بر الگوی حقوقی (چه چیزی به قدرت مشروعیت می‌بخشد؟) و یا بر الگوی نهادی (دولت چیست؟) مبتنی بوده است (فوکو، ۱۳۸۹: ۴۰۸). از نظر فوکو، ایراد این دسته از رویکردها این است که فقط به «چیستی» یا «چراًی» قدرت می‌پردازند و در آن‌ها ضرورت تحلیلی از «عملکرد واقعی قدرت» دیده نمی‌شود.

غرب برای بازنمایی، صورت‌بندی و تحلیل قدرت، هرگز نظام دیگری غیر از حقوق و نظام قانون نداشته است و من فکر می‌کنم که این دلیلی است بر آنکه تا همین چندی پیش، نهایتاً امکان دیگری برای تحلیل قدرت نداشته باشیم، مگر همین انگاره‌های پایه‌ای و بنیادین و غیره، یعنی انگاره‌های قاعده، حکم، تفویض قدرت و غیره (همان، ۱۸۲).

می‌دانیم که بحث فوکو در مورد قدرت و رویکرد متفاوت او به آن- که ناظر بر مطالعه چگونگی اعمال قدرت است- فقط به این موضوع محدود نمی‌شود و اساساً در نسبت با پرسش سوژه طرح شده است. وانگنه، آن‌گونه که گفته‌اند، خود او نیز همواره بهدلیل نادیده گرفتن مسئله دولت در آثارش، سرزنش شده است (هیندس، ۱۳۸۰؛ میلر، ۱۳۸۴؛ اسمارت، ۱۳۸۴).

طرح چشم‌انداز «حکومت‌مندی» فوکو را می‌توان هم پاسخی به این انتقادها برشمرد و هم گشایش حوزه جدیدی دانست که در آن، هر سه مقوله دولت، قدرت و سوژه به هم می‌پیوندند؛ چشم‌اندازی که با کنار گذاشتن تحلیل نهادی و کارکردی، دربی توجه به حوزه حقیقتی است که همراه با ابزه‌های دانش از خلال فناوری‌های متفاوت و دستخوش تغییر حکومت بر ساخته می‌شود (Foucault, 2007: 162).

بررسی آرای فوکو در این‌باره را می‌توان نقطه آغاز مناسبی برای فهم این مقولات و پاسخی به پرسش آغازین بحث قلمداد کرد. بدیهی است که این بررسی بهنگزیر روایت فوکو درباره تاریخ حکومت‌مندشدنِ دولت در غرب طی سده‌های اخیر را مبنای چارچوب کلی بحث قرار می‌دهد. از این‌رو، تلاش می‌کنیم تا ضمن روشن کردن منظور فوکو از حکومت‌مندی، به تبارشناسی آن در راستای محورهایی مانند قدرت شبانی و نظریه مصلحت دولت پردازیم. در ادامه، ظهور لیبرالیسم و پیدایش سیاست زیستی را به عنوان تحولاتی در اندیشه فوکو بررسی می‌کنیم که حاصل آن، فهم حکومت‌مندی از سوی او بر حسب ترکیبی از تکنیک‌های استیلا و

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

حکومتمندی

فوکو مسئله حکومت را با بحث درباره پیدایش رساله‌هایی آغاز می‌کند که از نظر او، «نه دیگر اندرزنامه به امیرنده و نه علم سیاست، بلکه هنرهای حکومت کردن»‌اند. او در این رساله‌ها شیوه خاصی از اندیشه‌یدن 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 مسائل‌اند (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^۳. 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 امیرنشیش بود و آن‌ها قصد داشتند تا چیز دیگری را جایگزین آن کنند؛ چیزی که نسبت به مهارت امیر، باز هم یک هنر حکومت کردن بود (همان، ۲۴۸). به باور او، نزد ماکیاولی اصل این است که امیر در رابطه‌ای بیرونی و ساختگی نسبت به امیرنشیش 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

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

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

فوکو دو جنبه اساسی در تحلیل ماقیاولی از الزامات حفظ قدرت را «نشان دادن خطرها» و «هنر اداره مناسبات نیروها» می‌داند. او ماقیاولی را «یکی از نادرکسانی» می‌داند که «قدرت پادشاه را در قالب مناسبات نیرو» توضیح می‌داد (فوکو، ۱۳۸۴: ۱۱۲). از نظر فوکو، اگر ماقیاولی درپی تعیین نیروهایی بوده که موجب تقویت رابطه امیر و دولت می‌شوند، در مقابل، رساله‌های ضد ماقیاولیستی سده شانزدهم ویژگی‌هایی را برای حکومت برمی‌شمردند که با ویژگی‌های امیر ماقیاولی متفاوت بود. بر اساس روایت فوکو، مهم‌ترین مضامینی که در این رساله‌ها یافت می‌شد عبارت‌اند از: توصیه به استفاده از مدل حکومت بر خانواده یا همان تدبیر منزل جهت اداره دولت، ضرورت حکومت بر «واحد درهم تافقه‌ای از انسان‌ها و اشیاء»، چیدمان درست چیزها نه درجهٔ «خیر و صلاح مشترک» بلکه برای «هدفی شایسته»، و سرانجام شناخت چیزها (همان، ۲۴۲-۲۵۱).

فوکو به همبسته‌های چنین رساله‌هایی در واقعیت سیاسی سده شانزده 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^۰ از دیگر سطوح ظهوری^۱ 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 پیش رو برداشته شدند.^۲ نخست به این دلیل که درپی این تحول، خانواده به منزله «عنصری در درون جمعیت» ظاهر شد و قابلیت تبدیل شدن به ابزاری برای «حکومت بر جمعیت» را یافت؛ دوم از آن‌رو که خود جمعیت به عنوان «هدف نهایی» حکومت پدیدار شد. به این ترتیب، «جمعیت به منزله سوژه نیازها و تمایلات و نیز به منزله ابزهای در دستان حکومت ظاهر می‌شود، آگاه در برابر حکومت از آنچه خود می‌خواهد و نیز ناآگاه از آنچه بر انجامش

واداشته می‌شود.» (همان، ۲۵۸). از نظر او، نظام پذیری 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 موشکافانه تر کرد».

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

این همان چیزی است که فوکو «نظام همبستگی^۱ می‌نامد^۹ (Foucault, 2007: 22). اگر هریک از اصلاح این مثلث را نمود شکلی از فناوری قدرت بدانیم که درپی تدارک «هنجرهایی راهنمای» و «غایت‌هایی جهت‌بخش»‌اند، هیچ‌یک از آن‌ها به‌نهایی همه مناسبات و روابط قدرت را دربرنمی‌گیرند. بر اساس تفسیر کولیر از آرای فوکو، این الگو بیانگر اصلی است مبنی بر پیکربندی که نحوه اخذ و ترکیب مجرد عناصر تاهمگن (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، ابزه‌ها و اهداف قدرت را «حاکمیت‌مندی» می‌نامد و منظور او از این اصطلاح سه‌چیز 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 اصلی اش جمعیت و شکل اصلی دانشش اقتصاد سیاسی، و ابزار تکنیکی ذاتی اش سامانه^{۱۱}‌های امنیت‌اند.

دوم، گرایش و خط نیرویی که در سرتاسر غرب و از دیرباز، بی‌وقفه به سمت تفوق آن نوع قدرتی رهمنون شد که می‌توان «حاکمیت^{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.

سرانجام، منظور من از «حکومتمندی» عبارت است از فرایند یا به عبارت دقیق‌تر، نتیجهٔ فرایندی که از طریق آن دولت عدالت قرون وسطاً که در سدهٔ پانزدهم و شانزدهم به دولت اداری بدل شده بود، به تدریج حکومتمند شد^{۱۳} (فوکو، ۱۳۸۹: ۲۶۱).

اصطلاح حکومتمندی به فروکو این امکان را می‌دهد که آنچه را که بنایهٔ تصور رایج با عنوان «دولتی شدن جامعه^{۱۴}» فهمیده می‌شود، به منزلهٔ «حکومتمند شدن دولت^{۱۵}» تفسیر کند. او حکومتمند شدن دولت را فرایندی می‌داند که هم شرط محدودیت دولت است و هم علت تداوم آن^{۱۶}. از نظر فوکو، حکومتمندی در عین حال که «یگانهٔ فضای واقعی مبارزه و نبردهای سیاسی» است، علت بقای دولت نیز به شمار می‌آید (همان، ۲۶۲). هیندنس منظور فوکو از حکومتمند شدن دولت را به معنای گنجاندن «خود دولت به عنوان مجموعه‌ای از ابزارها در داخل برنامه‌های وسیع‌تر حکومت» می‌داند. بر اساس تفسیر او از آرای فوکو، «ارگان‌های دولت در مقایسه با بقیهٔ به عنوان یک مجموعه (اگرچه مهم) از ابزارهای حکومت بوده و به مثابهٔ بخشی از جمیعت است که باید بر آن‌ها حکومت شود ظاهر می‌شوند.» (هیندنس، ۱۳۸۰: ۱۲۸). فوکو تاکتیک‌های حکومت را در تعریف اینکه «چه چیزی باید به دولت مربوط باشد و چه چیزی نباید به آن مربوط باشد، چه چیز عمومی است و چه چیزی خصوصی، چه چیز دولتی است و چه چیزی غیردولتی»، تعیین کنندهٔ داند^{۱۷}؛ چیزی که از نظر رز و میلر، به معنای فراتر رفتن قدرت سیاسی از محدوده‌های دولت است:

از منظر پرولماتیک‌های حکومت، می‌توان موضعی نومینالیستیک دربارهٔ دولت داشت: دولت هیچ ضرورت ذاتی یا کارکردی ندارد؛ بلکه برعکس، دولت را می‌توان به شیوه‌ای خاص در نظر گرفت که در آن، مسئلهٔ حکومت به طور گفتمانی رمزگذاری می‌شود، شیوه‌ای از تفکیک یک «حوزهٔ سیاسی»، همراه با ویژگی‌های خاص قواعدش، از دیگر حوزه‌های غیرسیاسی‌ای که در عین حال لازم است در پیوند با آن‌ها باشد و شیوه‌ای که در آن فناوری‌های خاص حکومت یک تداوم نهادی موقت به آن می‌دهند و باعث انواع خاصی از روابط‌شان با یکدیگر می‌شوند (Rose & Miller, 1992: 177).

دلوز نیز بر همین دریافت از دولت در اندیشهٔ فوکو اصرار دارد؛ آنچا که منکر هرگونه «ادغام فرآگیر و بی‌واسطه» می‌شود و بر وجود «بس‌گانگی‌هایی^{۱۸} از ادغام‌های موضعی و جزئی» تأکید می‌کند^{۱۹}.

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 سرچشمۀ ایدۀ 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 تصوری نداشتند^۲؛ بلکه فقط از اداره دولت‌شهر توسط حکمران آگاهی داشتند و اغلب استعاره‌کشی و سکان‌دار را برای حکومت به کار می‌بردند (Ibid, 168).

بنابراین 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 عهده‌پادشاه 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 با فندهای که با استفاده از قرقۀ افکار عمومی، هنر درهم‌تنیدن فضیلت‌های مختلف و گاه متضاد را دارد (Ibid, 197).

فوکو عبرانیان را عامل اصلی شکل‌گیری مضمون قدرت شبانی می‌پنداشد؛ 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- بنابر تعريف- 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).

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 برای رمه، تأکید بر فضیلت نفسِ 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 و جدان»، در درک کهن از قدرت شبانی تغییرات اساسی‌ای ایجاد کرد (Ibid, 227-238). فوکو در مسیحیت، تکوین و توسعه نوعی «اقتصاد طریف 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 می‌انکه 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 علاوه‌بر تعریف مداوم تعادل‌ها، تعامل‌ها و محاسبه نقص‌ها و شایستگی‌ها، درپی 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 روستاوی قرون وسطاً» 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 فئودالیته به «بافتی از پیوندهای شخصی بین افراد» وابسته بود که اساساً با الگوی شبانکارگی مسیحی تفاوت داشت (فوکو، ۱۳۷۷: ۹۱). نکته بعدی مورد نظر 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.^۴ فوکو حاصل این شرایط را تحقق شکل جدیدی از سازمان‌دهی دوباره شبانکارگی مسیحی می‌شمارد که با توصل به متن مقدس، معنویت، ایثار، و ارزش‌دهی به عرفان و ریاضت‌کشی، درپی نظارت بیشتری بر زندگی روحانی افراد بوده است (Foucault, 2007: 304-305).

نظریهٔ مصلحت دولت

فوکو اواخر سدهٔ شانزده و اوایل سدهٔ هفده را دوره‌ای می‌داند که طی آن، هنر حکومت حول درون‌مایهٔ «مصلحت دولت» عینیت یافت. از نظر او، هنر حکومت بنیان‌هایش را در «قواعد متعالی، الگوی کیهان‌شنختی یا آرمانی فلسفی و اخلاقی» نمی‌یابد؛ بلکه در آن چیزی می‌یابد که «واقعیت خاص دولت» است. او این تحول را گسترشی از دو سنت متضاد می‌داند؛ یعنی سنت مسیحی و نظریهٔ 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 عقایدیت خاص آن» (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۴۹). او در این زمینه به آرای پالاتسو، بوترو و کمنیتس اشاره می‌کند. بنایهٔ روایت فوکو، نزد پالاستو و دیگر نظریه‌پردازان «مصلحت دولت»، نه فقط نظم از پیش موجود 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، پامدهای چنین دریافتی از هنر حکومت به این شرح است: ایجاد رابطهٔ بین «سیاست به منزله عمل و سیاست به منزله دانش»، لزوم تقویت توان دولت به دلیل وجود رقابت بین دولت‌های متکثر برآمده از فروپاشی فئودالیسم که دیگر امکان وحدت آن‌ها در امپراتوری واحد (رومی یا مسیحی) وجود نداشت، و «ادغام مارژینالیستی فرد در فایده‌مندی دولت» (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۵۲-۳۴۹).

از این پس، دیگر هنر حکومت نه بر مبنای هنر شبانی، بلکه حول مضمون مصلحت دولت سامان می‌یابد (Foucault, 2007: 342). فوکو حساب سیاسی یا علم آمار، دستگاه دیپلماتیک- نظامی و پلیس را ابزارهای مهم مؤثر در تکوین و توسعه عقلانیت شکل‌دهنده مصلحت دولت می‌داند. بر اساس استدلال او، آنچه در این هنر جدید حکومت مورد نیاز بود، دیگر پیکره‌ای از قوانین یا مهارت در اعمال آن‌ها به وقت ضرورت نبود؛ بلکه رشته‌ای از دانش‌های فنی بود که واقعیت خاص دولت را بیان می‌کرد (Ibid, 354).

به باور فوکو، ایده «موازنۀ اروپا^{۲۵}» نیز- که در کنار گذاشتن ایده امپراتوری واحد ریشه داشت- با ارجاع به «اصل رقابت لازم و کافی بین دولت‌های موجود»، دربی خودمحدودسازی بیرونی مصلحت دولت و حفظ تکثر دولت‌ها از طریق دستگاه دیپلماتیک- نظامی، یعنی سفارت و ارتضی حرفة‌ای بود. بنابراین، هدف دستگاه دیپلماتیک- نظامی (که بر اساس این عقلانیت، ناظر بر به‌رسمیت شناختن حق دولتها در پیگیری و دفاع از منافعشان بود) هدفی محدود در عرصه خارجی به‌شمار می‌آمد و در تضاد با هدف دیگر تکنیک حکومت، یعنی پلیس بود که در عرصه داخلی، هدفی نامحدود و معطوف به سامان‌دهی رفتار اتباع دولت داشت^{۲۶} (Foucault, 2008: 6-7). فوکو در این گذار از «همواردی شاهان به رقابت بین دولت‌ها»، نشانه‌های پیدایش مفهوم نیرو را یادآور می‌شد:

همۀ این‌ها یعنی رشد، توسعه و افزایش نیروی‌های دولت و ترکیب آن‌ها در ائتلاف‌های سیاسی موقت، و نه دیگر گسترش قلمرو جغرافیایی، افزایش دارایی‌ها یا ائتلاف‌های خانوادگی و ترکیب میراث‌ها از طریق ائتلاف‌های دودمانی، ماده‌خام، موضوع و همزمان

اصل قابل فهم خرد سیاسی [جدید] را تشکیل می‌دادند (Foucault, 2007: 382).

از نظر، او مشکل واقعی این عقلانیت جدید حکومتی، فقط حفظ دولت در درون یک نظام کلی جهت پاسداری از روابط نیروها نبود؛ بلکه مشکل در نگهداری یا گسترش این نیروها از سوی آن بود (Ibid, 383). فوکو قرار گرفتن مصلحت دولت در حوزه روابط نیروها را «آستانۀ بزرگ» این نوع از هنر حکومت می‌داند.

در ادامه، او به بحث پلیس می‌پردازد که شکل دیگری از انضمامی کردن عقلانیت خاص (مصلحت دولت) است. او این بحث را در سه سطح پی می‌گیرد: رؤیا یا اتوپیایی که در کتاب سلطنت اشرافی- دموکراتیک تورکه مطرح می‌شود و به تخصصی شدن قوه مجریه و قوای

پلیس در هلند مربوط می‌شود؛ کردارها یا قواعدی که دولامار در رساله پلیس درباره مقررات پادشاهی فرانسه پیشنهاد می‌کند؛ جزو راهنمایی که فون یوستی در آلمان برای دانشجویان علم پلیس به عنوان رشته‌ای دانشگاهی نگاشته است. در همان آغاز، فوکو اشاره می‌کند که وظایف پلیس در این دوران (سدۀ 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 تهیۀ 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 فنودالی از روابط میان سوژه‌های حقوقی ساخته شده است تا آنجا که به علت 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 حقوقی شان، بلکه به منزله انسان، به منزله موجوداتی زنده که کار می‌کنند و دادوستد می‌کنند (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۵۵).

او این «توجه به زندگی» را در بحث دولامار درباره وظایف پلیس نیز مهم می‌داند و در این‌باره نکات مهمی را یادآوری می‌کند. آن‌گونه که فوکو می‌گوید، در بحث دولامار 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». نکته بعدی در نظر دولامار، مربوط است به تبدیل سعادت انسانی به هدفی سیاسی. از نظر فوکو، در کتاب رساله پلیس، سعادت انسانی فقط نتیجه عمل دولت نیست و علاوه‌بر آن «شرط و ابزار بقا و توسعه دولت» نیز به‌شمار می‌آید. نکته آخر در این رساله به مراقبت پلیس از افراد و جامعه مربوط است؛ یعنی «جامعه و انسان‌ها به منزله موجوداتی اجتماعی، افرادی قوی با همه روابط اجتماعی‌شان» (همان، ۳۵۷-۳۵۸). آن‌گونه که فوکو می‌گوید، فون یوستی نیز هدف پلیس را «مراقبت از افراد زنده و جامعه» دانسته است. اما آنچه در بحث فون یوستی مورد توجه فوکو قرار می‌گیرد، تأکید او بر ضرورت

مداخله فراینده دولت در زندگی اجتماعی جهت استحکام بخشیدن به زندگی مدنی و توانمندی دولت است (همان، ۳۵۹). مهم‌تر از آن اشاره فون یوستی به مفهوم جمعیت است؛ جمعیتی که در پایان سده هجدهم به «هدف و ابزه 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.

عبور از مصلحت دولت و ظهور لیبرالیسم

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 سده هجدهم 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 این‌رو، او معتقد است اقتصاددانان تنظیم و ساماندهی خودگوش را بهتر از مداخله 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 تیروهای دولت در بی‌افزایش جمعیت و دادن ارزش ذاتی به آن نبود. علاوه‌بر این، دفاع آن‌ها از تجارت آزاد بین کشورها و پذیرش رقابت بین افراد، هرگونه مداخله اقتدارگرایانه دولت در شکل پلیس را متنفی می‌کرد (Foucault, 2007: 455-447).

به باور فوکو، این خرد اقتصادی محتوا و شکل جدیدی به عقلانیت دولتی داد؛ به‌طوری که اگر حاصل حکومت‌مندی سیاست، پلیس بود، در عوض، حکومت‌مندی اقتصاددانان الگوی مدرن حکومت‌مندی را به عصر حاضر عرضه کرد (Ibid, 448). بر اساس این روایت، در آغاز سده هجدهم «ابزار فکری، نوع محاسبه یا شکل عقلانیت»ی که خودمحلودسازی عقل حکومتی را امکان‌پذیر کرد، حقوق نبود؛ بلکه اقتصاد سیاسی بود. از نظر فوکو، اقتصاد سیاسی بیرون از مصلحت دولت و در مقابل با آن قوام نگرفت؛ بلکه درون عقل حکومتی شکل گرفت و با تأمل بر خود کردارهای حکومتی، آثارشان را مورد توجه قرار داد. از این‌رو، آشکار کردن وجود

پدیده‌ها، فرایندها و نظام‌پذیری‌هایی که ناگزیر به عنوان 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^{۷۷} (Ibid, 18). بر اثر این تحولات، موقفیت یا شکست حکومت جایگزین م 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 کارکردهای تضمین نیروی دولت، ثروت یا قدرت آن نیست؛ بلکه بیشتر محدود کردن اعمال قدرت حکومت به لحاظ درونی است. به عبارت 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 گسترش از شکل‌های پیشین حکومت‌مندی پدید آمده است. از نظر فوکو، در حالی که نظریه مصلحت دولت در وجود و تقویت دولت به دنبال هدفی بود که هم حکومت‌مندی فراینده را توجیه کند و هم توسعه آن را سامان دهد؛ لیبرالیسم شیوه‌ای از عمل کردن را مبنا قرار می‌دهد که به حداقل رساندن حکومت، حتی در بهترین شرایط، اصل سامان‌بخش آن نیست (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۱۱). او لیبرالیسم به منزله «هنر کمترین حکومت ممکن» را نه در تقابل با نظریه مصلحت دولت می‌بیند و نه ارتقادهندۀ 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 «نقده اعمال می‌شود که به مراتب رادیکال‌تر از آزمودن بهینه‌سازی است». بر اساس این، در لیبرالیسم، «حکومت‌مندی را نباید

صرفاً در مورد بهترین (یا کم‌هزینه‌ترین) روش‌های دست‌یابی به اثراها یش بررسی کرد؛ بلکه باید آن را در مورد امکان و حتی مشروعیت پروژه‌اش برای دست‌یابی به این اثراها مورد بررسی 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-به عنوان فرایندی از تولید و مبادله-وصل است.

مسئله جامعه مدنی، پیوند ساختارهای حقوقی حکومت‌مندی با ساختارهای اقتصادی است. معتقدم که جامعه مدنی - که بی‌درنگ جامعه خوانده شد و در پایان سده هیجدهم ملت نامیده شد - امکان خودمحدودسازی کردارهای حکومتی، هنر حکومت، تأمل بر این هنر حکومت و درنتیجه فناوری حکومت را فراهم آورد؛ جامعه مدنی امکان خودمحدودسازی ای 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 جامعه مدنی به طور انحصاری محصول حکومت نیست و همان‌طور که پیشتر در مورد جنون و جنسیت نیز گفته بود، آن را واقعیتی اجرایی می‌خواند؛ واقعیتی 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 اداره این قلمرو، بدون تخریب هستی و استقلال آن، هم از دیگر حوزه‌های قواعد تمایز می‌یابد و هم ناگزیر به آن‌ها مربوط می‌شود. در این عقلانیت سیاسی: نیروهای سیاسی درپی 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 کاریست 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).

آن‌گونه که فوکو می‌گوید، در این عقلانیت سیاسی، مسئله جمعیت از نو ظاهر می‌شود. کشف طبیعی‌بودن 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 لیرالیسم 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 این‌باره 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 می‌باشد (Foucault, 2008: 63). از نظر فوکو، عقل و کردار حکومتی لیرالی 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 لیرالیسم شعار «آزاد باشید» نیست. لیرالیسم صرفاً این‌گونه 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 لیرالیسم نه تجویز آزادی، بلکه بیشتر اداره و سازمان‌دهی شرایطی است

که در آن بتوان آزاد بود، روش است که در بطن این کردار لیبرال، همواره یک رابطه پرولماتیک بین تولید آزادی و آن چیزی وجود دارد که در تولید آزادی محدوده‌های آن را به خطر می‌اندازد و تخریب می‌کند. لیبرالیسم یعنی آنچه به عنوان هنر حکومت در سده هیجدهم شکل گرفت، در بطن خود مستلزم رابطه‌ای تولیدی / تحریسی 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)

به این ترتیب نزد فوکو، لیبرالیسم به معنای پذیرش آزادی نیست؛ بلکه به معنای تلاشی دانمی برای تولید آن است^{۳۱}؛ تلاشی که هزینه‌هایی نیز دربردارد. فوکو امنیت را هزینه‌ای می‌داند که باید در ازای آزادی تولیدشده از سوی حکومت‌مندی لیبرال پرداخته شود^{۳۲} (Ibid, 65). او منظور از امنیت در لیبرالیسم را از یکسو «حفاظت از منفعت جمیع در برابر منافع فردی» می‌داند و از سوی دیگر جلوگیری از «دست‌اندازی منفعت جمیع به منافع فردی». به باور فوکو، استراتژی‌های امنیت هم روی دیگر لیبرالیسم هستند و هم شرط آن؛ همچنین ضامن آن‌ند که مکانیسم منافع به خطرهای فردی یا جمیع منجر نشود (Ibid). او این بازی آزادی و امنیت در «جمهوری شگفت‌انگیز منافع» را شرط حفظ و تداوم «اقتصاد قدرت خاص لیبرالیسم» می‌داند.

سیاست زیستی در چارچوب لیبرالیسم

آنچه می‌توان «آستانه مدرنیته زیست‌شناسی» جامعه نامید، لحظه‌ای است که گونه انسان به منزله مسئله‌ای مهم وارد استراتژی‌های سیاسی جامعه شد. انسان طی هزاران سال همچنان همانی است که برای ارس طوطی بود؛ حیوانی زنده و دارای قابلیت اضافی زیست سیاسی؛ انسان مدرن حیوانی است که سیاستش زندگی‌اش را به منزله موجودی زنده مورد سؤال قرار می‌دهد (فوکو، ۱۳۸۴: ۱۶۴).

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 عقلانیتی کلی تر، یعنی لیبرالیسم عمل می‌کند. همان‌طور که پیشتر گفته شد، با شکل‌گیری اقتصاد سیاسی به منزله 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 توصل 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 انضباطی ای می‌داند که در تلاش بود «تا آنجایی بر بس‌گانگی افراد تحمیل شود که بتواند این بس‌گانگی را در بدن‌های فردی تحلیل بَرَد، تحت نظارت درآورد، تعلیم دهد، به کار گیرد و در صورت لزوم تنیبه 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 به کار 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 به صورت فردی است، در مورد سیاست زیستی این تصرف به‌شكل 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 دربی حداقل‌سازی و استخراج نیروهایند؛ اما در سطح متفاوتی عمل می‌کنند؛ یعنی به دنبال دست‌یابی به حالات کلی تعادل یا تنظیماند (Ibid, 246). به عبارت 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 «توزيع 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).

اما به نظر می‌رسد درک فوکو از سیاست زیستی به‌ویژه در درس گفتارهای ۱۹۷۸-۱۹۷۹^{۱۶}، تاحدی پیچیده‌تر از این روایت باشد. او در بحث سیاست زیستی، کشف درباره مفهوم جمعیت توسط لیرالیسم را یادآوری می‌کند. کشفی که پیش از این در چارچوب نظریه مصلحت دولت رخ داده و به مبنایی برای انتقاد از «اندک حکومت کردن» در علم پلیس تبدیل شده بود. از نظر فوکو، لیرالیسم جمعیت را- برخلاف نظریه مصلحت دولت و برکنار از مراقبت‌های پلیسی و کنترل دولتی بر آن- به «مکانیسم‌ها و فرایندهای» خاص خودش واگذار کرد (Collier, 2002: 87) و آن را به مبنایی برای پرهیز از بیش از اندازه حکومت کردن بدل کرد. او این سیاست زیستی در قالب قدرت سامان‌بخش را- که خاص لیرالیسم است و دیگر به دنبال مالکیت و کنترل بر جمعیت نیست- «امنیت» می‌نامد و مکانیسم‌های آن را شامل «آشکار ساختن سطحی از کنش لازم و کافی از سوی حکومت کنندگان» می‌داند (Foucault, 2007: 193); یعنی آن مکانیسم‌هایی که در پی تعین بخشیدن به پدیده‌ها در محدوده‌های قابل قبول‌اند و نه تحمیل قانونی بر آن‌ها (Ibid, 93).

فوکو امنیت را جایگزین مجموعه‌قوانین یا الزامات انصباطی نمی‌داند؛ بلکه آن را «شیوه ایجاد پایه‌های قدیمی قانون و انصباط» به‌شمار می‌آورد که «در کنار مکانیسم‌های خاص امنیت عمل می‌کنند». از این حیث، می‌توان گفت سیاست زیستی خاص لیرالیسم که خود را در قالب امنیت ظاهر کرده است، «یک منطق حکومتی» نیست که در گستاخانه کامل با دوران پیش از خود بوده باشد؛ بلکه «فضای مسئله‌ای است که در آن به‌واسطه فرایندهای باز ترکیب‌بندهای، ... تکنیک‌ها و فناوری‌هایی از نو به کار اندخته می‌شوند و مجددآرایش می‌یابند.» (Collier, 2009: 93). فوکو هدف لیرالیسم را چگونگی شکل دادن به حکومت و یافتن اصل عقلانی‌سازی هنر حکومت بر اساس رفتار عقلانی حکومت‌شوندگان می‌داند.^{۱۷} چیزی که ممکن است در تنش یا پیوند با شکل‌های دیگر هنر حکومت قرار گیرد؛ خواه این هنر حکومت بر حقیقت متن استوار باشد، خواه بر عقلانیت دولت حاکم مبنی باشد، یا بر عقلانیت عاملان اقتصادی متکی باشد (Foucault, 2008: 312-313).

حکومت‌مندی لیرال و تکنیک‌های آن

آگامین رویکرد فوکو به قدرت را که طی آن قدرت «به شیوه‌های مشخصی به درون خود بدن‌های سوژه‌ها و شکل‌های زندگی نفوذ می‌کند» در قالب دو دستورالعمل خلاصه کرده است:

از یکسو، مطالعهٔ تکنیک‌های سیاسی (همچون علم پلیس^۴) که دولت به‌واسطهٔ آن‌ها وظیفهٔ مراقبت از حیات طبیعی افراد را بر عهدهٔ می‌گیرد و آن را در کانون خویش ادغام می‌کند، و از سوی دیگر، بررسی فناوری‌های نفس که فرایندهای سوزهٔ شدن از طریق آن‌ها فرد را وامی دارند 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 بر جستهٔ می‌کند که چگونه «دولت مدرن غربی در مقیاسی بی‌سابقه، تکنیک‌های سویژکتیو فردی‌سازی را با رویه‌های ابژکتیو کلی‌سازی ادغام می‌کند.» (همان‌جا). از نظر آگامبن، در آثار فوکو « نقطه‌ای که در آن این دو چهرهٔ قدرت به هم می‌رسند، به طرز عجیبی... ناروشن » باقی مانده است. از این‌رو، 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^۵؛ 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 ابژه کردن انسان‌ها در حوزه‌های مختلفی مانند دانش، قدرت و خود، با هم پیوند می‌یابند و سوزهٔ دلخواه حکومت را تولید می‌کنند.

آن‌گونه که فوکو ادعا کرده، او همواره در تلاش بوده است تا شیوه‌های ابژه‌کردنی را که طی آن‌ها انسان‌ها به سوزهٔ تبدیل شده‌اند مورد مطالعه قرار دهد. موضوع پژوهش‌های او در این زمینه به این شرح است: شیوهٔ ابژه کردن انسان‌ها در علوم مدرن به‌منظمه «سوزه‌های دانش»، شیوهٔ ابژه کردن آن‌ها توسط «کردارهای شکاف‌انداز» قدرت و تولید «سوزه‌هایی کنشگر بر دیگران» از این رهگذار، و در نهایت شیوه‌ای از ابژه کردن که در آن انسان خودش را در نسبت با خود به سوزهٔ بدل می‌کند (فوکو، ۱۳۸۹: ۴۷۱). از آنجا که پرولماتیک 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

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

کردن افراد، ناگزیر، سوژه‌سازی را به یگانه پاسخ ممکن در افق معرفتی خاص پرولماتیک حکومتمندی تبدیل می‌کند. پاسخی که از یکسو در شکل «بس گانه کردن تمام هنرهای حکومت کردن» و از سوی دیگر به صورت «بس گانه کردن تمام نهادهای حکومت» ظاهر می‌شود (فوکو، ۱۳۸۹: ۲۷۱).

تبدیل شدن قدرت به «نسبتی از نیروها» طی این فرایند و تمایز یافتن آن از خشونت به عنوان «ملازم یا پیامد» قدرت و نه دیگر عنصر سازنده آن، هم لزوم استقلال و آزادی سوژه کنشگر را می‌طلبد و هم «حوزه تمام عباری از پاسخ‌ها، واکنش‌ها، اثرها و ابتکارات ممکن» را می‌گشاید.^{۳۶} نتیجه این است که اعمال قدرت، «هدایت رفتارها و مدیریت امکان‌ها» خواهد بود (همان، ۴۲۷). از این حیث، تولید سویژکتیویته را باید مستلزم ترکیب تکنیک‌های خود با الزامات حکومتی اداره سوژه‌ها دانست. تکنیک‌هایی که «به افراد امکان می‌دهد که به‌نهایی یا با کمک دیگران، شماری از عملیات را روی بدن و نفسشان، اندیشه‌ها، رفتارها و شیوه بودنشان انجام دهند و امکان می‌دهد خودشان را تغییر دهند تا به وضعیتی از سعادت، پاکی، حکمت، کمال یا نامیرایی برسند». (همان، ۳۶۸). نزد فوکو، حکومتمندی از جهتی بر «نسبت خود با خود» دلالت دارد و تمام کردارهایی را دربرمی‌گیرد که به «ایجاد، تعریف، سازمان دهی و ابزاری ساختن استراتژی‌هایی منجر می‌شوند که افراد به طور آزادانه در تعامل با یکدیگر به کار می‌برند». (Foucault, 1999: 383).

فوکو در تبارشناسی تکنیک‌های خود سراغ یونان باستان و مسیحیت را می‌گیرد. پیشتر به الگوی شبان‌کارگی مسیحی به عنوان یکی از محورهای حکومتمندی اشاره شد. در این الگو، تکنیک‌های خود با الزامات «حقیقت» پیوند می‌یافتد؛ «بهویژه الزام به «حقیقی» پنداشتن بعضی متن‌ها، عقیده‌ها و تصمیم‌های مقامات و مراجع خاص، و الزام به کشف «ضمیر، روح و قلب» خویش برای گفتن حقیقت نفس خویش به خود و دیگران (فوکو به نقل از اسمارت، ۱۳۸۴: ۱۴۲). فرایندی که از طریق انکار نفس، «چشم‌پوشی سوژه از خودش» و هم‌زمان تکوین و توسعه آن در سمت و سویی جدید، در شکل نوعی سوژه‌سازی و سوژه‌زدایی توانان پیش می‌رفت.^{۳۷}

از نظر فوکو، یونانیان باستان «نسبت با خود» و «قاعده اختیاری انسانی آزاد را کشف کردن». نسبتی که با پیوند یافتن به سکسوالیته نزد آن‌ها، به عنوان قلمروی اخلاقی برساخته شد.

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

برساختن خود به منزله «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 تعريف می‌کند، شیوه‌ای از بودن را که به منزله انجام اخلاقی‌اش است، برای خود تعیین می‌کند، و بدین منظور، روی خودش کار می‌کند، اقدام به شناخت از خود می‌کند، خودش را زیرنظر 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 می‌کند، 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 امکان چندانی وجود نداشت. فقط با ظهور عقلانیت لیبرالی و هم‌بسته‌آن، 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 به‌رسمیت شناختن محدودیت‌های جدید قدرت مستلزم تولید و مدیریت

آن شکلی از آزادی بود که باید در خدمت اداره سوژه‌ها قرار می‌گرفت، حکومت‌مندی لیبرال به طور گریزناپذیری با تکنیک‌های خود پیوند یافت. به این ترتیب، قرار گرفتن در فاصله‌ای معین از سوژه به شرط پنهان نگهداشتن چهره قدرت بدل شد. به باور فوکو، «جوامع ما واقعاً شیطانی از کار درآمدند؛ زیرا این دو بازی - یکی بازی شهر و شهروند و دیگری بازی شبان و رمه - را در آنجه نامش را دولت‌های امروزی می‌گذاریم، با هم جمع کردند.» (فوکو، ۱۳۸۷: ۹۰). نشان این دیالکتیک پیچیده و ظریف بین «تکنیک‌های استیلا» و «تکنیک‌های خود» را که به‌ویژه در شکل حکومت‌مندی لیبرال نمایان شده، می‌توان در این حقیقت یافت:

آنچه که حکومت دولت را بر ساکنین آزاد جوامع معاصر غربی از طریق مکانیسم‌هایی که ظاهرآ به رضایت آن‌ها اتکا دارند، میسر می‌کند، این واقعیت است که اکثریت وسیعی از این ساکنان پیشتر در ارزش‌ها و خلق و خوی خود مختاری مسئولانه تعلیم دیده‌اند (هیندس، ۱۳۸۰: ۱۵۱).

به این ترتیب، شاید بتوان گفت دولت غربی با ابزاری ساختن و تکیه کردن بر همین تکنیک‌های خود است که امکان نظارت و حکومت بر افراد را پیدا می‌کند.

نتیجه‌گیری

چشم‌انداز حکومت‌مندی را می‌توان پاسخ مناسبی برای پرسش‌های آغازین بحث این مقاله دانست؛ چرا که هم علت تمرکز حکومت بر خود حیات زیست‌شناختی انسان‌ها را توضیح می‌دهد و هم نحوه اداره این حیات از سوی حکومت را به‌خوبی بیان می‌کند. در این چشم‌انداز نشان داده می‌شود که چگونه طی جنبش اصلاح و ضد اصلاح دین، «پرسش حکومت» و تلاش برای حفظ و تقویت دولت و افزایش فایده‌مندی آن، فارغ از منافع امیر یا توجیهات مذهبی، راه را بر تبدیل بدن انسان به عنوان «عنصری برای عملکرد قدرت» هموار می‌کند؛ بدینی که رفتارهای آن بر حسب عقلانیت‌های متفاوت حکومت مسئله‌زا می‌شود و «چه در مقام فرد و چه در مقام گونه» در محاسبات و استراتژی‌های پیچیده دولتی ادغام می‌شود. دانستیم که این مسئله‌زا شدن، گاه در قالب عقلانیت خاص مصلحت دولت نمود پیدا می‌کند و شکل مراقبت پلیسی را به خود می‌گیرد و گاه در شکل عقلانیت لیبرالی سیاست زیستی تجسم می‌یابد و به «اندک حکومت کردن» توصیه می‌کند؛ هرچند گاهی نیز بر حسب منطق همین

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 یک طرفه 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 سوپرکیو فردی‌سازی و هم رویه‌های ابژکیو 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 منحصر به‌فردی 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 وامی دارد.

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 آرنت بود که «خود حیات زیست‌شناختی را به تدریج در مرکز صحنهٔ مدرنیته» جای داد. با این حال، او معتقد است از سوی آرنت مبنی بر پیوند بین پژوهش‌هایش در وضعیت بشری که «دگرگونی و انحطاط قلمرو رسانی 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، لوبری و کالوینیستی باعث شد تا در هریک از این دولت‌ها تکنیک‌ها و عقلانیت‌های حکومت روحانی به خدمت ادارات دولتی درآید. اما به‌دلیل مشکل مشابهی که دولت‌های

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

دینی متفاوت با آن رویه رو بودند، این تفکر قوت گرفت که دولت اهداف و ویژگی‌های خاص خود را دارد (هیندس، ۱۳۸۰: ۱۲۴). ما در ادامه به این نکته خواهیم پرداخت که چگونه این تفکر راه را بر «نظریه مصلحت دولت» هموار کرد.

5. cameralism

۶. فوکو در ادامه مطالعات خویش روشی را پیشنهاد کرد که خودش آن را رویدادپردازی می‌نامید. در چارچوب تحلیل‌های تبارشناسانه فوکو، این روش مستلزم کثار گذاشتن ایده مربوط به «بداهت ذاتی منسوب به رویدادها» و عطف توجه به تکینگی آن‌هاست تا از این راه امکان کشف «چندگانگی عوامل»ی فراهم آید که آن رویداد «به مثابة اثرشان» ظاهر شده است. به لحاظ دیرینه‌شناسی، این روش از یک سو شبکه دانش/قدرتی را هدف قرار می‌دهد که «امکان مقبولیت یک نظام» را فراهم می‌آورد و از سوی دیگر در پی تعیین خطوط گسترشی است که «نشان ظهور آن نظام» به شمار می‌آید. فوکو در بعد استراتژیک نیز رویدادپردازی را به معنای فرض پذیرش بی‌ثباتی دائمی روابط قدرت و درهم‌آمیختگی نیروهای سبب‌ساز یک رویداد و نیروهای دست‌اندرکار تغییر آن می‌داند. از نظر او، در این روش، تبارشناسی و دیرینه‌شناسی و استراتژی نه سه سطح متواالی، بلکه ویژگی شماری سه بعد ضرورتاً هم‌زمان از یک تحلیل واحد است (فوکو، ۱۳۸۹: ۲۸۶-۹۲). فوکو در مصاحبه‌ای با عنوان «پرسش‌هایی درباره روش» به این بحث پرداخته است؛ نگاه کنید به: اسمارت، ۱۳۸۴؛ Foucault, 1997.

۷. اسمارت در توضیح استفاده از مدل خانواده در فهم هنر حکومت، بحث فوکو را این‌گونه خلاصه کرده است:

استدلال فوکو این است که در طول سده‌های هفدهم و هجدهم، فن حکومت بر اساس مدل خانواده فهمیده می‌شد؛ یعنی گردنده و اداره دولت «به شکلی از مراقبت و کنترل تشییه می‌شد که به اندازه نظارت رئیس خانواده بر اعضای خانواده و دارایی‌های خود، دقیق و تیزین بود» یا بر اساس چارچوب پادشاهی و سلطنت نگریسته می‌شد؛ یعنی اعمال قدرت را مترادف با اعمال سلطنت یا حاکمیت به شمار می‌آوردند (فوکو، ۱۳۸۴: ۱۶۳).

8. system of correlation

۹. پس مجموعه‌ای از عناصر متواالی وجود ندارد که ظهور نوع جدیدی از آن به ناپدید شدن نوع قبلی بینجامد. چیزی به اسم عصر حقوقی، عصر انصباطی و سپس عصر امنیت نداریم. مکانیسم‌های امنیت جایگزین مکانیسم‌های انصباطی نمی‌شوند و آن‌ها نیز جایگزین مکانیسم‌های حقوقی نشده‌اند. درواقع، با مجموعه‌ای از سازه‌های پیچیده رویه‌روییم که البته تکنیک‌های ایشان تغییر می‌کند، تکمیل می‌شود یا در هر حال پیچیده‌تر می‌شود. اما آنچه بیش از همه تغییر می‌کند، ویژگی اصلی یا به عبارت دقیق‌تر، نظام

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

۱۰. اگرچه کولیر در اینجا از سامانه یا آپاراتوس نامی نبرده، به نظر می‌رسد تفسیر او درنهایت 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 بر جسته سازم، بیش از هرچیز، مجموعه‌ای کاملاً ناهمگن است که در بردارنده گفتمان‌ها، نهادها، اشکال معماری، تصمیمات ناظارتی، قوانین، تدابیر اداری و اجرایی، احکام علمی و موضوعات فلسفی، اخلاقی و بشردوستانه است و به همین اندازه امور ذکرنشده دیگری را نیز شامل می‌شود. چنین اموری را می‌توان عناصر یک آپاراتوس دانست. آپاراتوس خود همان شبکه‌ای است که مایبنای این عناصر شکل می‌گیرد...

منظور من از اصطلاح آپاراتوس، نوعی صورت‌بندی است که به عنوان عملکرد اصلی اش در یک لحظه تاریخی معین، متضمن واکنش به قسمی اضطرار است. بنابراین، آپاراتوس واحد 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 مداخله انصمامی و عقلانی در مناسبات نیروها سخن می‌گوییم، چه به منظور بسط و گسترش آن‌ها در جهتی خاص باشد و چه برای سد کردن، ثبت و بهره گرفتن از آن‌ها باشد. درنتیجه، آپاراتوس همواره در قسمی بازی قدرت ثبت و حکمی گردد؛ اما از سوی دیگر همیشه در پیوند با حدود خاصی از معرفت است که از آن پدید می‌آید؛ در حالی 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 آکامبن، 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، نیمیرخ 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،

خوب یا بد، ندارد؛ بلکه منظور این است که هسته درونی ندارد. دولت چیزی نیست مگر اثر متحرک نوعی رژیم حکومت‌مندی‌های چندگانه (Foucault, 2008: 77).

۱۷. از نظر هیندس «این سخن بیانگر آن است که دولت و ابزارمندی‌های دولت را نباید به طور خاص، پگانه عاملان حکومت دانست. دیدگاه فوکو نه تنها به ملاحظه اعمال حکومت محدود نمی‌شود، بلکه حکومت جوامع را در بسیاری از چارچوب‌های دولتی و غیردولتی متحقق می‌داند.» (۱۳۸۰: ۱۵۵).

18. multiplicities

۱۹. «اگر شکل - دولت در شکل‌گیری‌های تاریخی‌مان بسیاری از مناسبات قدرت را تسخیر کرده است، به این دلیل نیست که مناسبات قدرت از آن مشتق شده‌اند؛ بلکه بر عکس، به این دلیل است که عمل «دولتی‌سازی مستمر» و به علاوه بسیار متغیر بر حسب مورد، در سامان تربیتی، قضایی، اقتصادی، خانوادگی و جنسی تولید شده است و ادغامی فraigir را مدنظر دارد. در هر حال، دولت مستلزم مناسبات قدرت است و نه سرچشمه این مناسبات. همان چیزی که فوکو با گفتن اینکه حکومت نسبت به دولت اولویت دارد، بیان می‌کند؛ البته اگر «حکومت» را قدرت اثر گذاردن در تمام جنبه‌هایش بفهمیم (حکومت بر کودکان، روح و روان مردم، بیماران، خانواده‌ها و...) [تأکید از متن اصلی است]» (دلوز، ۱۳۸۴: ۱۱۷).

۲۰. به باور فوکو، یونانیان بیشتر «دغدغه رفتارهای اخلاقی‌شان، اخلاقشان و نسبتشان با خود و دیگران را داشتند»؛ امری که از نظر او به کشف «زیست زیبایی‌شناختی» نزد آنان منجر شد.

21. omnes et singulatim

۲۲. فوکو در «سوژه و قدرت» ویژگی‌های قدرت شبانی را چنین برشموده است:

- قدرت شبانی شکلی از قدرت است که هدف نهایی آن، تضمین رستگاری افراد در جهان آخرت است.

- قدرت شبانی صرفاً شکلی از قدرت نیست که حکم براند؛ بلکه همچنین آمده است تا خود را برای زندگی و رستگاری رمه قربانی کند. بنابراین، این قدرت تمایز است از قدرت سلطنتی که خواهان قربانی شدن بخشی از اتباعش بهمنظور نجات تاج و تخت است.

- قدرت شبانی شکلی از قدرت است که فقط دغدغه کل جماعت را ندارد؛ بلکه دل‌نگران هر فرد خاص در تمام طول عمرش است.

- سرانجام اینکه این شکل از قدرت نمی‌تواند بدون شناخت از آنچه در ذهن آدمها می‌گذرد، بدون کنکاش نفسشان، و بدون واداشتن آنان به برمالاکردن درونی‌ترین رازهایشان، اعمال شود. این شکل از قدرت متنضم شناختی از وجودان و قابلیت هدایت آن است (فوکو، ۱۳۸۹: ۴۱۶).

۲۲. فوکو این مطلب را در جای دیگری چنین توضیح داده است:

شبان کارگی مسیحی یا کلیسا مسیحی از آنجا که فعالیتی دقیقاً و مشخصاً شبانی را گستراند، این ایده را که به اعتقاد من، ایده تکین 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 اعمال حکومت شود و باید بگذارد که بر او حکومت شود؛ یعنی به سمت رستگاری اش 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 به منزله 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 می‌باید به منزله تکنیکی حساب شده و شامل قواعد کلی، شناخت‌های خاص، احکام، و روش‌های آزمون، اعتراض، مصاحبه و غیره (فوکو، ۱۳۸۹: ۷۰).

۲۴. «در سراسر قرون وسطی، در میان مردم به یک رشته مبارزات طولانی به منظور تأسیس قدرت شبانی بر می‌خوریم. منتقدان می‌گفتند کلیسا در انجام تکالیف قصور کرده است و ساختار مبتنی بر سلسله مراتب آن را مردود می‌شمردند و جویای شکل‌های کمایش خودانگیخته اجتماعی بودند که رمه در آن‌ها به یافتن شبان مورد نیاز موفق شود. این جستجو 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 نزاع در پیکارها بود، در سراسر قرون وسطی، یکی از آرزوی‌های 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 این‌همه گواهی است بر مبارزه‌ای برای سوژه‌مندی نوین (فوکو، ۱۳۸۹: ۴۱۵).

۲۵. فوکو ایده موازنۀ اروپا را - که گوییتچاردینی آن را مطرح کرده بود - مانند نظریۀ 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 موازنۀ 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 مرزهای مشخص که به

دولت‌های بزرگ و کوچک تقسیم می‌شدند و با بقیه دنیا رابطه‌ای استعماری و سلطه‌جویانه داشتند. از نظر فوکو، موازنۀ اروپا به معنای عدم امکان غلبه دولتی بر دولت‌های دیگر بود؛ موازنۀ ای 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 دستور العمل 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» شbahat‌هایی 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. بر عکس، «قانون» پلیس به واقع نشانگر آن نقطه‌ای است که در آن، دولت، حال چه از سر ناتوانی و چه بر اساس بدھم‌پیوستگی‌های 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 (بنیامین، ۱۳۸۷: ۱۸۹).

۲۷. فوکو «رژیم حقیقت» را نه به معنای عقلانی شدن سیاست یا هنر حکومت می‌داند و نه آن را معادل نوعی «آستانۀ 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 به عنوان مجموعه‌ای بهم پیوسته از طریق پیوندی معنادار ایجاد می‌کند و از سوی دیگر آن‌ها را بر حسب حقیقت و کذب مشروعیت می‌بخشد (Foucault, 2008: 19).

۲۸. میشل ستلارت ایده فوکو درباره نسبت بین دولت و جامعه را چنین توضیح داده است: در حالی که در کلاسیک‌ترین روایت از اندیشه لیبرال، جامعه در تقابل با دولت قرار داده می‌شود- همان‌طور که طبیعت در تقابل با امر صنوعی یا خودجوشی در مقابل الزام- فوکو بر پارادوکسی تأکید می‌کند که رابطه بین آن‌ها را برمی‌سازد. درواقع، جامعه اصلی را بازمی‌نمایاند 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، پس‌گانه‌کردن 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: 330).

29. government at a distance

۳۰. فوکو در اینجا به جنبهٔ اقتدارگرای لیبرالیسم به صورت گذرا اشاره می‌کند. موضوعی که می‌توان آن را پیش‌درآمدی بر مباحث میشل دین (1999) و بری هیندرس (2001) و نقدهای آنها از فوکو تلقی کرد.

۳۱. هیندرس در این زمینه بحث فوکو را چنین توضیح داده است:
وجه ممیزه 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 ابعاعش 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 (1380: 143).

۳۲. اگر لیبرالیسم از یکسو هنر حکومتی است که به طور بنیادی با منافع سروکار دارد، این هنر تحقق نمی‌یابد - و این روی دیگر سکه است - مگر اینکه هم‌زمان خطرها و 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 سوسيالیسم را این‌گونه بر جسته 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 به عنوان شکلی ناب، رادیکال، منسجم، تلفیقی و غیره پرسش کرد؛ یعنی می‌پرسیم که لیبرالیسم چه قواعدی را برای خود بر می‌گزیند، چگونه مکانیسم‌های تعديل‌کننده‌اش را جرح و تعديل 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 سوسيالیسم مطرح

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

کنیم - اینکه حقیقی است یا کاذب؟ - دقیقاً به این خاطر است که سوپریوریسم فاقد عقلانیت ذاتی است و در رابطه همخوانی با یک متن را جایگزین این اصل می‌سازد و حتی بر غیبت عقلانیت حکومتی درونی غلبه نمی‌کند (Ibid, 93).

فوکو «حکومت‌مندی غیردولتی» در نظام‌های توتالیتاری به‌ویژه در شکل‌های فاشیستی، نازیستی و استالینیستی آن تحقق یافته و با «محدو دسازی، تقلیل و انقیاد استقلال دولت» همراه بوده، «حکومت‌مندی حزبی» نامیده و آن را در تقابل با حکومت‌مندی لیبرال قرار داده است (Ibid, 190).

34. polizeiwissenschaft

۳۵. ژاک رانسیر تمایز بین رهیافت آگامین و فوکو را چنین صورت‌بندی کرده است: در همان حال که فوکو زیست - قدرت مدرن را در تقابل با حاکمیت کهن قرار می‌دهد، آگامین این دو را به کمک برابر ساختن «کترل بر زندگی» فوکو با وضعیت استثنایی کارل اشمیت، با یکدیگر سازگار می‌کند... بدین ترتیب، تمایزی بین قدرت حاکم و زیست - قدرت وجود ندارد. قدرت حاکم همان زیست - قدرت است (۱۳۸۷: ۲۶۹-۲۷۰).

۳۶. دلوز «تزهای بزرگ فوکو» در مورد قدرت را این‌گونه فهرست می‌کند: قدرت اساساً سرکوبگر نیست (زیرا قدرت ترغیب می‌کند، بر می‌انگیزد، تولید می‌کند)؛ قدرت اعمال می‌شود، پیش از آنکه تصاحب شود (زیرا قدرت فقط در شکلی معین، یعنی دولت تصاحب می‌شود)؛ قدرت به همان اندازه از تحت سلطه‌ها می‌گذرد که از سلطه‌گران (زیرا قدرت از تمام نیروهای دارای نسبت با یکدیگر می‌گذرد) (۱۳۸۶: ۱۱۰).

او در توضیح تمایز قدرت و خشونت نزد فوکو می‌گوید: اگر قدرت، خشونت صرف نیست، این تنها از آن‌روست که قدرت فی‌نفسه از مقوله‌هایی می‌گذرد که بیانگر نسبت یک نیرو با نیروی دیگرند (تحريك کردن، الفا کردن، تولید کردن اثری مفید و غیره)؛ بلکه همچنین از آن‌روست که قدرت موجب دیدن و سخن گفتن می‌شود، قدرت حقیقت را به منزله مسئله تولید می‌کند (همان، ۱۲۶).

۳۷. آگامین در تفسیری که از معنای آپاراتوس نزد فوکو ارائه کرده، بر این وابستگی متقابل فرایندهای سوژه‌سازی و سوژه‌زدایی تأکید کرده است: «یقیناً سویه و لحظه‌ای سوژه‌زدایانه به‌نحوی ضمنی در قالب هر فرایند سوژه‌شدنی حضور دارد برای مثال... خود توبه‌گر تنها از طریق نفی خویش بر ساخته می‌شود.» (آگامین، ۱۳۸۹: ۳۳). اما به‌نظر می‌رسد فوکو بیشتر فرایندهای سوژه‌سازی را مورد توجه قرار داده است تا سوژه‌زدایی.

ماکس ویر این پرسش را طرح کرد که اگر فرد می‌خواهد رفتاری عقلانی در پیش‌گیرد و کنیش را مطابق اصول حقیقی سامان دهد، باید از چه بخش خودش چشم بپوشد؟ عقل باید چه زهدی در پیش‌گیرد؟ باید از چه نوع زهدی تبعیت کرد؟ اما من به نوبه خود پرسشی وارونه را طرح کردم:

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

۳۸. دلوز «ایدهٔ بنیادین فوکو» در کاربرد لذت‌ها را «کشف بعدی از سوژه‌مندی» می‌داند که اگرچه از قدرت و دانش مشتق می‌شود، واپسی به آن‌ها نیست (دلوز، ۱۳۸۴: ۱۵۲). بُعدی 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 گستی دیده است؛ درحالی که در مورد حکومت‌مندی لیبرال- همان‌طور که گفته شد- چنین گستی مشاهده نمی‌شود.

40. meshes of power

منابع

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

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

- ——— (۱۳۸۷). ایران: روح یک جهان بی‌روح. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاندیده. تهران: نشر نی.
- ——— (۱۳۸۹). *تئاتر فلسفه* (مجموعه مقالات). ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاندیده. تهران: نشر نی.
- میلر، پیتر (۱۳۸۴). سوژه، استیلا و قدرت. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاندیده. تهران: نشر نی.
- وبر، ماکس (۱۳۸۴). *اقتصاد و جامعه*. ترجمه عباس منوچهری و همکاران. تهران: سمت.
- هیندرس، باری (۱۳۸۰). *گفتارهای قدرت: از هابز تا فوکو*. ترجمه مصطفی یونسی. تهران: نشر و پژوهش شیرازه.
- Clifford, M. (2001). *Political Genealogy after Foucault*. London and New York: Rutledge.
- Collier, S. J. (2009). "Topologies of power: Foucault's analysis of political government beyond governmentality". *Theory, Culture & Society*. No. 26, 2. Pp.77-108.
- Dean, M. (1999). *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. London: Sage Publication.
- Foucault, M. (1997). *Power: The Essential Works*. Vol. 3. Ed. J. D. Faubion. London: Allen Lane.
- ——— (2003). 'Society must be defended': *Lectures at the College de France, 1975-76*. New York: Palgrave Macmillan.
- ——— (2007). *Security, Territory, and Population: Lectures at the College de France, 1977-78*. New York: Palgrave Macmillan.
- ——— (2008). *The Birth of Bio politics: Lectures at the College de France, 1978-79*. New York: Palgrave Macmillan.

- Hindes, 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.