



وجود و قدرت هایدگر و فوکو

نوشته: هیوبرت دریفوس

ترجمه: حسینعلی شیدان شید

چکیده

مفهوم وجود در کانون افکار هایدگر جای دارد و همین سخن را راجع به قدرت در آثار فوکو هم می‌توان گفت و درست همان‌گونه که هایدگر تاریخچه‌ای دربارهٔ وجود - که اوج آن فهم فنی وجود است - در اختیار می‌نهد تا به ما در فهمیدن و غالب آمدن بر روش متداولی که در پرداختن به اشیا به عنوان متعلق شناخت داریم، مدد رساند. فوکو نیز به تحلیل نظام‌های قدرت چندی، که اوج آن زیست - قدرت جدید است، می‌پردازد تا ما را در رهاندن خودمان از این‌که خود را فاعل شناسا بدانیم، یاری کند. استدلال من این است که این تشابهات به آن سبب پدید آمده که تصور فوکو از قدرت حاکی از جنبهٔ اجتماعی همان چیزی است که هایدگر آن را «بیاض» می‌نامد. یعنی در حالی که هایدگر دل‌مشغول هم‌آهنگی اعمال روزمره‌ای است که افشای همهٔ انواع هتومنداها را امکان‌پذیر می‌سازد، فوکو به اعمالی می‌پردازد که آن چه را، در هر زمان خاص، انجام دانش برای افراد معقول است، معین می‌کنند. هایدگر همچنین مدعی است که از زمان یونانیان (به این سو) بیاض را نادرست فهمیده‌اند. این سوء فهم را که بر طبق آن، معقولیت امری است که از وجودی برین سرچشمه می‌گیرد، وی الهیات وجودی می‌نامد. این شبیه است به این ادعای فوکو که از روزگار افلاطون به بعد، افراد برداشت نادرستی دربارهٔ قدرت به عنوان امری سلطنتی، یعنی به عنوان امری که از بالا تحمیل می‌شود، داشته‌اند. سرانجام این هر دو نفر وضع و حال فرهنگی فعلی ما را بسیار خطرناک می‌دانند، زیرا اعمال ما رو به سوی بیکه‌تازی دارند و لذا اعمال حاشیه‌ای را که براساس آن‌ها می‌توان با فهم فعلی ما نسبت به وجود مخالفت ورزید، از میان می‌برند و بدین وسیله منابعی را که می‌شود باعث فهم جدیدی نسبت به وجود و قدرت گردند، نابود می‌سازند. اما در نهایت هایدگر و فوکو اختلافی اساسی با یکدیگر دارند. هایدگر بر این مطلب تأکید می‌کند که ما تنها از طریق سعهٔ صدر داشتن نسبت به قدرت رو به افزایش اشیا می‌توانیم اعمال به خطر افتاده را نجات بخشیم، در حالی که فوکو بر مقاومت عامدانه و فعالی که در ضمن مبدل ساختن خویش به اثری هنری نهفته است، اصرار می‌ورزد.

واژه‌های کلیدی: فوکو، هایدگر، وجود، قدرت، اشیا، خودها (ذوات، نفوس).

مفهوم وجود در کانون افکار هایدگر جای دارد و همین سخن را راجع به قدرت، در آثار فوکو هم می‌توان گفت. تاریخ وجود چشم‌اندازی در برابر هایدگر می‌گشاید که از آن چشم‌انداز وی درمی‌یابد که در عالم جدید ما، چگونه اشیا به متعلقات مبدل شده‌اند. فوکو تأکید هایدگر را بر اشیا به تأکید بر خودها (ذوات) و این‌که چگونه فاعل شناسا می‌شوند، تبدیل می‌کند و درست همان‌گونه که هایدگر تاریخچه‌ای دربارهٔ وجود، که اوج آن فهم فنی وجود است، در اختیار می‌نهد تا به ما در فهمیدن و غالب آمدن بر روش متداولی که در پرداختن به اشیا به عنوان متعلق شناخت داریم، مدد رساند. فوکو نیز به تحلیل نظام‌های قدرت چندی که اوج آن‌ها زیست - قدرت جدید است، می‌پردازد تا ما را در رهاندن خودمان از این‌که خود را فاعل شناسا بدانیم یاری کند.

از این تشابهات کلی این مطلب از خاطر می‌گذرد که شاید بررسی این‌که تا چه حد می‌توان «وجود» مورد نظر هایدگر را با «قدرت» مورد نظر فوکو مقایسه کرد، امری روشن‌گر باشد. آیا این الفاظ کارکرد مشابهی دارند؟ تا کجا دوره‌های مورد نظر هایدگر در تاریخ وجود با نظام‌های مورد نظر فوکو در شجره‌نامهٔ قدرت به هم شباهت دارند؟ این دو تعبیر راجع به تاریخ و سرگذشت ما تا چه حد این دو متفکر را به نقد اوضاع و احوال فرهنگی فعلی ما به روش‌های مشابهی رهنمون می‌شود؟ به نظر هر کدام از این دو، خطر چیست؟ تصور هر یک از این دو تن از مقاومت چیست؟ و البته این را نیز باید بررسی کنیم آیا این دو متفکر اختلاف مهمی هم با یکدیگر دارند یا نه؟

این نکته را باید تذکر داد که حمایت نخستین هایدگر از سوسیالیسم ناسیونال و توصیهٔ بعدی وی به انفعال سیاسی، کاملاً مخالف تأکید فوکو بر آزادی اجتماعی و فعالیت سیاسی وی به نظر می‌آید. پیداست که هایدگر یک نوع محافظه‌کار است و فوکو آشکارا چپ‌پس است، اما اختلاف چشمگیر میان نگرش‌های سیاسی هایدگر و فوکو نباید سبب نادرست و بی‌فایده به نظر رسیدن این تحقیق گردد. اظهار نظر فوکو دربارهٔ هایدگر را در آخرین مصاحبه‌اش باید به یاد آوریم:

«در نظر من هایدگر همواره فیلسوف مهمی بوده است... کل پیشرفت‌های فلسفی من تحت تأثیر خواندن (آثار هایدگر بوده است)»^۱

این آخرین گفته فوکو، در هنگامی که مرگ قریب‌الوقوع وی او را به گفتن حقیقت حتی در پاریس کشاند، ما را به پرسیدن این سؤال وامی‌دارد که چگونه فوکو، علی‌رغم طرز فکر کاملاً متفاوت سیاسی خود، می‌تواند لااقل ادعا کند که از برخی جهات اساسی پیرو هایدگر است؟

۱. کارکرد وجود و قدرت

در آغاز فهم این نکته اهمیت دارد که وجود به نظر هایدگر جوهر یا یک جریان نیست. وجود در (فلسفه) هایدگر متقدم، عبارت است از «آن چه هم‌اکنون براساس آن، موجودات فهم و درک می‌شوند»^۲ می‌توان گفت که فهم وجود عبارت است از آن شیوه زندگی که در نحوه هم‌آهنگ شدن اعمال روزمره متجلی است. فهمی که در یک فرهنگ نسبت به وجود در کار است این امکان را فراهم می‌سازد که افراد و اشیا به عنوان چیزی ظاهر گردند. مثلاً به عنوان قهرمان در یونان و یا به عنوان قدیس در قرون وسطا. یعنی اعمال مشترکی که با آن‌ها ما اجتماعی می‌شویم، سبب فراهم آمدن فهم بنیادینی می‌شوند، درباره آن چه یک متعلق (عین) محسوب

فیلسوفان دریافته‌اند که چیزی ورای موجودات متعارف سبب هستی و معقولیت آن موجودات است، اما چون بیاض همواره در زمینه امر قرار دارد - یا به تعبیر هایدگر، عقب می‌کشد - فلاسفه به جای آن وجود برینی را نهاده‌اند که بنیاد موجودات و منبع همه معانی است. وجود برین به نظر افلاطون عبارت بود از خیر، به نظر ارسطو محرک نامتحرک، به نظر مسیحیان خدای خالق و پس از عصر روشنگری خود انسان بود. هایدگر همه این کوشش‌ها برای جایگزین کردن «وجودترین وجود» به جای بیاض را الهیات وجودی یا مابعدالطبیعه می‌نامد. سپس خواهیم دید که به نظر فوکو، قدرت نیز دچار بدفهمی مشابهی شده است.

اگر فرض کنیم فوکو در حال دست‌یابی به بیاضی اجتماعی با تأکیدی بر نحوه هماهنگی اعمال روزمره افراد و گروه‌ها است، به گونه‌ای که آن چه را افراد می‌توانند بیندیشند و انجام دهند و باشند، ایجاد کند، تداوم بخشد و محدود سازد، بسیاری از اظهارات دشوار وی در باب قدرت با معنا خواهد شد. به نظر فوکو، قدرت، همانند وجود مورد نظر هایدگر، هستمند یا نهاد ثابتی نیست، بلکه در اعمال اجتماعی تاریخی تجسم می‌یابد. وی می‌گوید: «باید نامگرا بود، قدرت نه یک نهاد است، و نه یک ساختار و نه قوت خاصی است که ما از آن بهره‌مندیم؛ نامی است که کسی به یک موقعیت پیچیده

فوکو می‌گوید: «قدرت سازنده است؛
واقعیت را می‌سازد، قلمرو متعلقات شناخت
(اعیان) و مناسبک حقیقت را می‌سازد.»



سوق‌الجیشی در یک جامعه خاص اطلاق می‌کند»^۳ این موقعیت سوق‌الجیشی از افراد یا گروه‌های خاصی سرچشمه می‌گیرد که با یکدیگر مخالفت می‌ورزند. این افعال، در مجموع، فضایی اجتماعی ایجاد می‌کنند که در آن فاعل‌های شناسا و متعلق‌های شناخت و امور واقعی (حقیقی) معین می‌گردند. قدرت نیز، مانند بیاض، سازنده است. فوکو می‌گوید: «قدرت سازنده است؛ واقعیت را می‌سازد، قلمرو متعلقات شناخت (اعیان) و مناسبک حقیقت را می‌سازد»^۴

به نظر فوکو قدرت، برخلاف خشونت، افعال را مهار

می‌شود، آن چه یک انسان به حساب می‌آید، و آن چه انجام دادنش معقول است که براساس آن می‌توانیم افعال خود را به سوی اشیا و افرادی خاص جهت دهیم. بنابراین، فهم وجود به وجود آورنده چیزی است که هایدگر بیاض (Sichtung) می‌نامد. هایدگر روشی را که به آن نحو بیاض می‌تواند هم چیزی را ظاهر گردد و چیزی را که می‌تواند انجام گیرد، محدود می‌سازد و هم آن دو را گشوده می‌دارد، «حکومت نامرئی» بیاض می‌خواند.^۵

به نظر هایدگر تاریخچه وجود در غرب، تاریخچه غلط فهمیدن بیاض است. از زمان افلاطون به این سو،

می‌کند، در حالی که در عین حال آن‌ها را آزاد می‌گذارد: «قدرت تنها در مورد فاعل‌های شناسای آزاد، و تنها تا آن‌جا که آزادند، اعمال می‌شود. مراد ما از این (سخن) آن فاعل‌های شناسای فردی یا جمعی‌ای است که با عرصه‌ای از امکانات مواجهند که در آن روش‌های متعددی برای رفتار کردن، عکس‌العمل‌های متعدد و رفتارهای مختلف تحقق تواند یافت.»^۶

فوکو نیز چون هایدگر، از این روش غیر خشونت‌آمیز هدایت کردن افعال به آن‌ها حکومت تعبیر می‌کند: «اساساً قدرت، کم‌تر از مسئله حکومت، درگیری و مواجهه‌ای میان دو دشمن یا پیوند یکی با دیگری است... حکومت کردن، به این معنا، عبارت است از سازمان دادن عرصه‌ای مناسب از فعل دیگران.»^۷

می‌توان، به تعبیر هایدگر، گفت که قدرت آن است که براساس آن انسان‌ها هم‌اکنون به درک و فهم یک‌دیگر نایل می‌شوند:

«مقصود من از اندیشه حاکمیت عبارت است از تمامیت اعمال که به مدد آن می‌توان تدبیراتی را که افراد می‌توانند آزادانه درباره یک‌دیگر ببندیشند، تعیین و سازمان‌دهی و ابرازمند کرد.»^۸

از آن‌جا که فوکو نه به چگونگی ظاهر گشتن اشیاء، بلکه منحصرأ به اشخاص (مردم) علاقه‌مند است، لفظ «قدرت»، که معمولاً برای توصیف نحوه حکومت کردن حکومت‌ها بر افعال اشخاص به کار می‌رود، نامی مناسب، و گرچه شاید گمراه‌کننده، برای این جنبه منتخب از بیاض به نظر می‌آید. ناگفته نماند که یک نوع قدرت به این معنای وجودشناختی، چنان که یک فهم و برداشت خاص نسبت به وجود ذاتی هر جامعه‌ای است. به نظر فوکو «جامعه بدون روابط قدرت تنها می‌تواند امری انتزاعی باشد.»^۹

۲. Aeinsgeschichte و شجره‌شناسی

هایدگر و فوکو در این مطلب هم‌داستانند که بیاض در غرب، که از طریق تعیین کردن این‌که چه چیزی یک شیء به حساب می‌آید و چه چیزی حقیقت یا خطا محسوب می‌شود و چه چیزی انجام دادنش معقول است و بر فعالیت آدمی حکومت می‌کند، امری ایستا نیست، بلکه آن را می‌توان در حال گذر از یک سلسله از دوران‌ها یا نظام‌ها دید. هر دو، این عقیده را که این دوران‌ها یا نظام‌ها کاملند و فاصله میان آن‌ها آشکار و واضح است، استهزا کرده‌اند و هر دو این اتهام را رد کرده‌اند. هایدگر: «در سرنوشت وجود هرگز سلسله‌ای محض از

فوکو به ظهور نظریه در میان یونانیان به عنوان نقطه عطف بزرگ در تاریخ ما اشاره می‌کند

اشیا، یکی پس از دیگری، در کار نیست، بلکه همواره گذار و مقارنت زود و دیر در کار است.»^{۱۰}

فوکو:

«هیچ چیز مضحک‌تر و نادرست‌تر از تصور یک شیخ عظیم نامتحرک خالی نیست که یک روز بر سطح زمان ظاهر گشته باشد و حکومتی استبدادی بر افکار آدمیان اعمال کرده باشد که از آن نمی‌توان زست، و سپس ناگهان در افول کاملاً نامنتظر و غیر پیش‌بینی شده‌ای پنهان خواهد شد.»^{۱۱}

به علاوه، هر دو، در این متفقند که این دوره‌ها به سبب ضرورت درونی از پی یک‌دیگر نمی‌آیند و خطاست که به دنبال علل آن‌ها بگردیم.

هم هایدگر و هم فوکو، که بی‌شک تحت تأثیر نیچه‌اند، گزارش خود از این دوره‌ها را با یک دوره مابعد تاریخ در یونان پیش از سقراط آغاز می‌کنند. هایدگر صفحات فراوانی را به اثبات این مطلب اختصاص می‌دهد که پیش از سقراطیان، اگر چه به بیاض نمی‌اندیشیدند، آن را انکار هم نمی‌کردند. آنان احساس می‌کردند که ظهور حضور دارد و این حضور وابسته به چیزی است که غایب یا عقب کشیده است. اما این فهم، هنگامی که سقراط و افلاطون وجود را بنیاد پدیدارها و حقیقت را مطابقت فضایی نظری با واقعیتی مستقل دانستند، از میان رفت.

فوکو نیز به ظهور نظریه در میان یونانیان به عنوان نقطه عطف بزرگ در تاریخ ما اشاره می‌کند. گفتار عملی و شعری تمدن نخستین یونان در اثر طلوع حقیقت نظری از میان رفت: «سوفیست‌ها... از زمان تقسیم‌بندی بزرگ افلاطونی به بعد مغلوب شدند و اراده (افلاطونی) معطوف به حقیقت تاریخی خاص خود داشته است...»^{۱۲} این تغییر احتمالاً همه جنبه‌های حیات یونانی را دگرگون

کرده است. مثلاً فوکو می‌گوید که «غرب از عهده ملحق کردن مسایل جنسی به حوزه معقولیت برآمده است. ما از زمان یونانیان به چنین «متصرفاتی» عادت کرده‌ایم.»^{۱۳}

بنا بر نظر هایدگر، در مرحله مهم بعدی، تلقی رومیان از موجودات به عنوان آثاری تمام شده امکان برداشت قرون وسطاییان را درباره جواهری که بر پایه یک وجود اعلا قرار دارند، فراهم آورد: «بر طبق نظر قرون وسطاییان، موجود بودن یعنی متعلق بودن به درجه خاصی از نظام آن چه مخلوق و لذا معلول است، تا با علت خلق (آفرینش) همخوانی داشته باشد.»^{۱۴}

فوکو کم‌تر از هایدگر در باب فلسفه یونان سخن برای گفتن دارد، اما بسیار پیش از او درباره شرحی که قدما درباره خود (ذات، نفس) ارائه کرده‌اند، گفتنی دارد. وی همچنین در آغاز کتاب «انضباط و مجازات» شرح مختصر خویش را در باب مرحله قدرت سلسله مراتبی سلطنتی از بالا به پایین به دست می‌دهد و سرانجام مسائل مورد علاقه هایدگر و فوکو در دگرگونی و تبدیلی که ناشی از تجدد و فهم و برداشت کنونی ما نسبت به اشیا و آدمیان است، به هم می‌رسند.

هایدگر در گزارش خویش از تجدد با این گفته آغاز می‌کند که «مابعدالطبیعه عصری را پایه‌ریزی می‌کند که در آن از طریق تعبیر و تفسیر خاصی از آن چه هست و از طریق درک خاصی نسبت به حقیقت، پایه‌هایی برای آن عصر فراهم می‌آورد که آن عصر ذاتاً براساس آن پایه‌ها شکل می‌گیرد.»^{۱۵} فوکو دقیق‌تر می‌گوید: «در هر فرهنگ و هر لحظه خاص، تنها یک معرفت وجود دارد که شرایط امکان هر شناختی را، چه در (قالب) یک نظریه بیان گردد و چه بی‌صدا در یک عمل نهفته باشد، معین می‌سازد.»^{۱۶} هر دو تن فایده‌بازنمایی در دوران باستان را نشان دادن ظهور اعمال نو و آغاز جدی اما ناپایدار تجدد می‌بینند؛ نقطه شروعی که هنوز در مورد فهم بسیار جدید خود

راجع به وجود، که نخست در تفسیر کانت از انسان صراحت می‌یابد و سرانجام خود را در فهم فنی معاصر ما راجع به وجود باز می‌یابد، با تردید همراه است.

در این جا تشابه میان این دو متفکر به نقطه مشخصی می‌رسد که می‌توان آن را در مقایسه میان گزارش هایدگر درباره منشأ مفهوم انسان در «عصر تصویر جهانی» با گزارش فوکو در نظام اشیا مشاهده کرد. هایدگر از دگرگونی‌ای اساسی در فهم ما راجع به وجود سخن می‌گوید که در قرن هفدهم رخ داده است. عصر بازنمایی، تفاوت‌هایی بنیادین با همه عصرهای دیگر دارد: «آن چه در تمامیت خود هست، در این زمان (عصر بازنمایی) به نحوی تلقی می‌شود که تنها تا حدی در وجود هست که آدمی، که نمایاننده و اعلام‌کننده است، آن را وضع کند.»^{۱۷} هایدگر بر این واقعیت تأکید می‌کند که آدمی هر چیزی را به حالت متعلق شناخت (عین) درمی‌آورد.

«بازنمودن یعنی چیزی را که در دسترس است، به عنوان چیزی که در برابر ما قرار دارد، در پیش روی خود آوردن و آن را با خود مرتبط کردن، یعنی با کسی که بازنمایاننده آن است و آن را در این ارتباط با خود، به عنوان قلمرو هنجاری پنهان ساختن... آن چه مهم است این است، که آدمی خود صریحاً این موضع را به عنوان موضعی که ایجاد شده خود اوست، برمی‌گزیند و از آن به عنوان شالوده پیشرفت مناسب انسانیت، حمایت می‌کند.»^{۱۸}

فوکو این تأکید را که در (بیان) هایدگر نیست، می‌افزاید که آدمی خود را نیز به صورت متعلق (شناخت) درمی‌آورد. بنابراین، به نظر فوکو: «آدمی در این موضع ابهام‌آمیز به عنوان متعلق شناخت و به عنوان فاعلی که می‌شناسد، ظاهر می‌گردد.»^{۱۹}

با (فلسفه) کانت آدمی منبع و سرچشمه معنای هر چیزی می‌شود و لذا فلسفه به انسان‌شناسی مبدل می‌گردد. به بیان هایدگر:

«(مردم‌شناسی) نام آن تفسیر فلسفی درباره انسان است که هر چه را که هست، در تمامیت آن، از موقف انسان و از نظر ارتباط آن با انسان، تبیین و ارزیابی می‌کند.»^{۲۰}

«انسان‌شناسی آن تفسیر راجع به انسان است که هم اینک می‌دانند که آدمی اساساً چیست و بنابراین هرگز این را نمی‌تواند بپرسد که وی چه کسی می‌تواند باشد؟»^{۲۱}

به نظر فوکو فلسفه - که کانت ادعا می‌کرد که از خواب جزمی خود بیدار گشته است - به خوابی انسان‌شناسانه فرو رفته است.

هایدگر و فوکو، هنگامی که

انتظار پایان انسان‌گرایی را می‌کشند،

به اوج فصاحت و بلاغت دست می‌یابند

به این‌سان هایدگر و فوکو، هنگامی که انتظار پایان انسان‌گرایی را می‌کشند، به اوج فصاحت و بلاغت دست می‌یابند. هایدگر:

«آدمی نمی‌تواند این تقدیرگری ذات جدید خویش را از سر خود باز کند، یا آن را با حکم و فرمان براندازد. اما انسان می‌تواند، همان‌طور که پیش‌بینی می‌کند، درباره آن غوراندیشی کند؛ فاعل شناسا بودن، به عنوان انسانیت، همواره تنها وجه ممکنه که به ذات انسان تاریخی تعلق داشته باشد نبوده است... و همیشه هم چنین نخواهد بود.»^{۲۲}

یا فوکو:

«همان‌طور که باستان‌شناسی افکار ما به سادگی نشان می‌دهد، انسان اختراع دوره اخیر است و چه بسا اختراعی است که به پایان نزدیک باشد. اگر این آداب و ترتیب‌ها بنا باشد، همان‌طور که پدید آمده‌اند، از میان بروند... در آن صورت با خاطر جمع می‌توان شرط بست که انسان، همچون چهره‌ای که بر ریگ‌های ساحل ترسیم شده، محو خواهد شد.»^{۲۳}

اما مدتی نه‌چندان طولانی پس از آن، در جریان پیشرفت هر یک از این دو متفکر این تظن حاصل شد که انسان، در واقع، در حال محو شدن می‌بوده، اما این آن پیشرفت و بالندگی آزادی‌آوری که هر کدام انتظار آن را داشته است، نبوده است.

۳. فهم و برداشت کنونی ما از «وجود» - «قدرت»

هایدگر به فهم کنونی ما نسبت به وجود، از طریق توجه به یکی از بزرگ‌ترین دستاوردهای آن، یعنی تحقیقات علمی، پی می‌برد و گزارش وی درباره اعمال علمی جدید، به گزارش تامس کوهن در کتاب «ساختار انقلاب‌های علمی» شبیه است. آن چه هایدگر تحقیق می‌نامد، شبیه است به چیزی که کوهن علم بهنجار می‌خواند. تحقیق از دو طریق انجام می‌گیرد، اول، فراهم آوردن تفسیر کاملی درباره بخشی از واقعیت و دوم، کوشیدن برای اثبات این‌که بی‌نظمی‌هایی را که پدید می‌آیند، می‌توان با این توصیف کلی سازگار کرد. محققان، مانند عالمان بهنجار مورد نظر کوهن، کار خود را با مسلم انگاشتن این امر آغاز می‌کنند که طرح کلی آنان صحیح است و بی‌نظمی‌ها حقیقتی قابل گفتن ندارند، به نحوی که سرانجام همه آن‌ها باید در تحت نظم کلی طرح‌ریزی شده، قرار گیرند. بنابراین، تحقیق علمی به واسطه فهم جدید ما نسبت به وجود امکان‌پذیر گشته است؛ فهم موجود در اعمال ما، بی‌فکری دکارت که یکسره در کانت تمرکز

یافت، که معقولیت مبتنی بر انسان‌هاست که نظم کامل و نظام‌مندی را بر هر آن چه هست، تحمیل می‌کنند. هایدگر این فهم یک‌نازانه را جمع به وجود را فن آورانه می‌خواند.

هایدگر، مانند بسیاری از ناقدان عصر جدید، مدتی اسیر این توهم بود که خطر فن و صنعت آن است که آدمی بر هر چیز غلبه می‌کند و همه موجودات را برای ارضای خودش به کار می‌گیرد. گویی آدمی فاعلی مسلط است و مشکل عبارت است از به حالت متعلق شناخت (عین) در آوردن هر چیز. وی در سال ۱۹۴۰ می‌گوید:

«تاریخ غرب اکنون در شرف به اتمام رساندن دوره‌ای است که ما آن را جدید می‌خوانیم،

تحقیق از دو طریق انجام می‌گیرد

اول، فراهم آوردن تفسیر کاملی درباره بخشی از واقعیت و دوم، کوشیدن برای اثبات این‌که بی‌نظمی‌هایی را که پدید می‌آیند، می‌توان با این توصیف کلی سازگار کرد

دوره‌ای که به واسطه این واقعیت مشخص گردیده که آدمی معیار و کانون موجودات شده است. انسان چیزی است که در بنیاد همه موجودات قرار دارد؛ یعنی، بر طبق اصطلاحات جدید، در بنیاد هر متعلق‌سازی (عینی‌سازی) و قابلیت باز‌نمایی.»^{۲۴}

اما تا سال ۱۹۴۶ هایدگر دریافت که این اسننمار و سلطه کار فاعل نیست، و «انسان» هرگز چیزی جز معلول نیروهای دیگر نبوده است:

«حتی این که آدمی فاعل شناسا و جهان متعلق شناخت می‌شود، پیامد ماهیت فن‌آوری است که خود را تشبیه می‌کند و راه دیگری در کار نیست.»^{۲۵}

هایدگر در تحلیل نهایی خود درباره فن‌آوری، از کسانی انتقاد می‌کند که هنوز در تصویر فاعل شناسا - متعلق شناخت گرفتارند و می‌پندارند که فن‌آوری از آن رو خطرناک است که عقل ابزاری را تجسم می‌بخشد. وی تأکید می‌کند که فن‌آوری جدید «چیزی کاملاً متفاوت و لذا نو»^{۲۶} است. هایدگر می‌گوید هدف فن‌آوری انعطاف‌پذیری و کارایی روزافزون تنها برای خاطر خود آن است. دیگر یک کانون الهی وجودی که برای همه

فعالیت‌ها هدفی تدارک ببینند، در کار نیست. نظم و ترتیب هست، اما نظم‌دهنده‌ای در کار نیست:

«هر چیزی در هر جا نظم یافته است تا حاضر و به طور بی‌واسطه در دسترس باشد، تا در واقع، دقیقاً به نحوی باشد که برای نظم‌بخشی بیش‌تر آماده باشد. آن چه به این نحو نظم می‌یابد، جایگاهی خاص خود دارد. این را ما ذخیره ثابت (bestand، یعنی منابع و ذخایر) می‌نامیم.»^{۲۷}

هایدگر ظاهراً در باب این مسئله که آیا، وقتی فن‌آوری به آخرین مرحله خود می‌رسد، فاعل‌های شناسا و متعلقات شناخت را مورد تأکید قرار خواهد داد یا آن‌ها را کنار خواهد گذاشت، مردد است:

«ارتباط فاعل - متعلق به این‌سان، برای نخستین بار به خصیصه ناب «نسبی»، یعنی منظم خود، که در آن هم فاعل و هم متعلق به عنوان ذخیره‌هایی ثابت جذب می‌شوند، دست می‌یابد. این به آن معنا نیست که ارتباط فاعل - متعلق ناپدید می‌گردد، بلکه برعکس، در این هنگام این ارتباط به آخرین حد سلطه خود دست می‌یابد.»^{۲۸}

اما در نهایت روشن است که وی معتقد است که فن‌آوری می‌تواند با اشخاص و اشیاء همچون منابعی رفتار کند که تقویت شوند، بی‌آنکه فاعل‌های معنابخش را در برابر اشیا حالت متعلق یافته، قرار دهد. هایدگر یک سال پس از سخن قبلی درباره دست یافتن فاعل‌ها و متعلق‌های شناخت به آخرین حد سلطه خود، از نظر خود، لاف‌در باب متعلق‌های شناخت، از این اظهار نظر دست می‌کشد که طبیعت به «نظامی از اطلاعات»^{۲۹} مبدل شده است و یک هواپیمای مسافری جدید هرگز یک متعلق نیست، بلکه تنها یک مهره انعطاف‌پذیر و کارا در دستگاه حمل و نقل است.^{۳۰} مسافران نیز احتمالاً فاعل‌های مستقل نیستند، بلکه منابعی هستند که صنعت جهانگردی آن‌ها را برای پرکردن هواپیماها به کار می‌گیرد. هایدگر نتیجه می‌گیرد که: «هرچه به آن معنا که ذخیره ثابت است، حاضر است، دیگر در مقابل ما به عنوان متعلق قرار ندارد.»^{۳۱}

فوکو که در زمینه اجتماعی، مانند هایدگر در باب امور طبیعی می‌اندیشید، مرحله‌ای را دریافت که چنان که در کتاب «جنون و تمدن» شرح داده شده، به گمان وی در آن مرحله مشکل این است که برخی از گروه‌ها غالب شده‌اند و دیگران را بیرون رانده‌اند.

وی به نحو شگفت‌انگیزی اعلام می‌کند که:

«حیات غیرعقلی دیگر خود را جلوه‌گر نمی‌سازد، مگر در بارقه‌هایی در آثار کسانی مانند هولدرلین، نیچه، یا آرتود، که به یاری قوت خود،

این‌ها با آن زندان بزرگ اخلاقی که ما عادت داریم آن را «آزادسازی دیوانگان» بنامیم، مقاومت می‌ورزند.»^{۳۲}

فوکو احساس کرد که باید این سرکوبی شوم را افشا کند و سرکوب‌شدگان را آزاد سازد. بعداً وی بر این نظر شد که سرکوبی، که مقتضی آزادی است، مشکل (اصلی) نیست. وی رد کرد:

«این اندیشه را که در اعمال قدرت با افعال خشونت‌آمیز و شگردها مکرهای آن، ما باید قادر باشیم که خود اشیا را در سرزندگی نخستین آن‌ها تحویل بگیریم؛ در پس دیوارهای تیمارستان، خودانگیختگی جنون را، از میان دستگاه و نظام کیفری، هیجان شدید بزهکاری را و تحت ممنوعیت جنسی، تازگی این میل را.»^{۳۳}

به نظر فوکو، قدرت جدید ابزار محروم ساختن در دست یک گروه خاص نیست، بلکه فشاری است فراگیر که همواره در جهت شمول بیش‌تر است. این قدرت نه به کار متعلق‌سازی (عینی‌سازی)، محروم کردن، مجبور ساختن و مجازات کردن، بلکه به کار نظم دادن و تقویت کردن زندگی می‌آید. قدرت، به برکت علوم اجتماعی، گروه‌هایی سر به راه و فاعل‌های شناسای عمیق و خوداندیش ایجاد می‌کند، به گونه‌ای که همواره رفاه بیش‌تر برای همگان فراهم آورند. این اعمال نتیجه‌بخش مظهر چیزی است که فوکو زیست - قدرت انضباطی می‌نامد. این قدرتی است که:

«در جهت برانگیختن، تقویت کردن، بهینه‌سازی و نظام بخشیدن نیروهای تحت خود کار می‌کند؛ قدرتی متمایل به نیروهای سازنده، که آن‌ها را رشد می‌دهد و نظم می‌بخشد، نه قدرتی که در راه مانع شدن آن‌ها و مطیع ساختن یا نابود کردن آن‌ها صرف شود.»^{۳۴}

نظر فوکو، متفاوت با توصیف هایدگر درباره تحقیق، این است که هنجارهای اجتماعی جدید، که ظاهراً بنیادشان در علمی از قبیل روان‌شناسی اجتماعی است، ناهنجاری‌هایی مانند بزهکاری‌ها را ایجاد می‌کنند و سپس هر ناهنجاری و هر کوششی برای گریختن از آن‌ها را، عملی می‌دانند برای مداخله بیش‌تر برای این‌که ناهنجاری‌ها را تحت هنجارهای علمی درآورند. همه این‌ها البته برای خاطر مصلحت خود ناهنجاری صورت می‌گیرد، به نحوی که هر کس شادمانه این نظم و نسق را می‌پذیرد. هایدگر بر گرایش فن‌آوری به سمت یک‌تازی، با «بسیج کامل» خواندن آن، تأکید می‌کند و فوکو با «هنجارسازی» به گرایش یک‌تازانه، قدرت انضباطی اشاره می‌کند.

بهنجارسازی البته چیزی بیش از جامعه‌پذیر کردن هنجارهاست. جامعه‌پذیر کردن هنجارها روش عامی است که به آن روش فهم و برداشت نسبت به وجود یا قدرت بر افعال اعضای هر جامعه حکومت می‌کند. در نظم و ترتیب جدید - که از دوران باستان با روشنی روزافزون پدیدار گشته است - به تدریج هنجارها، به مدد «روش‌های جدید قدرت که اعمال آنها نه به وسیله حق که به وسیله فن و صنعت تضمین می‌گردد»،^{۲۵} با همه جنبه‌های زندگی مرتبط شده‌اند.

فوکو در کتاب «انضباط و مجازات» روشی بیان می‌کند که به وسیله آن، قدرت جدید امری کاملاً تازه

به گمان من، این مسئله ظاهری، زمانی حل خواهد شد که گزارش هایدگر درباره الهیات وجودی را به یاد آوریم. قدرت نیز، مانند وجود، همواره در واقع «از همه جا ناشی (حاصل) می‌شود»، که در آن اعمال روزمره آن را امکان‌پذیر می‌سازند. اما آن چه این اعمال تا زمان‌های اخیر امکان‌پذیر ساخته‌اند، عبارت است از قدرت سلطنتی قضایی که از بالا اعطا می‌گردد. اما فوکو می‌گوید که حالا وضع فرق کرده است:

«تصور کردن قدرت (بر این اساس) عبارت است از تصور کردن آن بر حسب شکل و صورتی تاریخی که ویژگی خاص جوامع ماست؛ سلطنت

هایدگر و فوکو هر دو اطمینان دارند که آن چه در اعمال کنونی ما ظالمانه است نه این است که این اعمال غیر قانونی اند و نه این که باعث تباهی اجتماعی یا بوم‌شناختی می‌شوند

است. برخلاف قدرت سلطنتی که اعمال آن از بالا به پایین، متمرکز، ادواری، بسیار مشهود، افراط‌آمیز و پایدار است، قدرت جدید از پایین به بالا، پراکنده، پیوسته، نامشهود، گسسته در اعمال بسیار جزئی و دائم در حرکت و در حال مستعمره خود کردن قلمروهای تازه است. فوکو در جلد اول کتاب «تاریخ تمایلات جنسی» می‌افزاید:

«شرایط امکان قدرت را نباید در وجود بدوی یک نقطه مرکزی، یعنی در یک منبع حاکمیت یگانه که صور ثانوی و فرعی از آن نشأت می‌گیرند، جست‌وجو کرد... قدرت در همه جا هست، نه به آن سبب که هر چیز را در برمی‌گیرد، بلکه بدان سبب که از هر جایی ناشی می‌شود (حاصل می‌آید).»^{۲۶}

وقتی که فوکو قدرت را «ناشی‌شونده از هر چیز» توصیف می‌کند، این سؤال مطرح می‌شود که آیا وی قدرت را به طور کلی یک بیاض می‌داند یا این که او زیست - قدرت را، که منحصرأ گسسته، غیر ادواری و از پایین به بالا است، وصف می‌کند؟

قضایی، ویژگی خاص اما گذرا و موقت، زیرا با این که بسیاری از صورت‌های این قدرت تا زمان حال دوام آورده‌اند، این قدرت به تدریج تحت نفوذ ساخت و کارهای کاملاً تازه قدرت که احتمالاً به شکل و شمایل قانون قابل تأویل نیستند، قرار گرفته است.»^{۲۷}

درست همان گونه که فهم و برداشت فن‌آورانه نسبت به وجود با همه چیز به منزله ذخایر رفتار می‌کند؛ وجود را با نظم و ترتیب محض هم سطح می‌سازد، و لذا آن را از هر گونه الهیات وجود رهایی می‌بخشد. زیست - قدرت نیز نامربوط بودن مسایل راجع به مشروعیت دولت را برملا می‌کند:

«در واقع، علی‌رغم تفاوت دوره‌ها و اهداف (مختلف)، بازنمایی قدرت همچنان تحت نفوذ سلطنت باقی مانده است. ما هنوز در اندیشه و تحلیل سیاسی سر شاه را از تن جدا نکرده‌ایم. اهمیتی که نظریه قدرت به مسئله حق و خشونت، قانون و قانون‌شکنی، آزادی و اراده و به ویژه دولت و حاکمیت می‌دهد، از همین جاست.»^{۲۸}

یعنی درست همان‌گونه که بسیج کامل را از رهگذر مفروض دانستن فاعل شناسا و متعلق شناخت فهم نمی‌توان کرد، بهنجارسازی نیز مستقیماً از رهگذر انواع جدید اعمال گسسته و غیرادواری سلطه که فوکو آن‌ها را خرده اعمال می‌نامد، کار از پیش می‌برد. روابط عادی قدرت میان اشخاص، که هم‌آهنگی آن سبب ایجاد اسلوب یک رژیم قدرت می‌شود، در واقع، همه جا هست، اما این روابط قدرت خرده عمل نیست. فقط قدرت انضباطی دقیقاً از طریق نظم بخشیدن به هر امر جزئی، کار از پیش می‌برد.

هایدگر و فوکو هر دو اطمینان دارند که آن چه در اعمال کنونی ما ظالمانه است، نه این است که این اعمال غیر قانونی‌اند و نه این‌که باعث تباهی اجتماعی یا بوم‌شناختی می‌شوند. بر طبق نظر فوکو قانونی بودن (مشروعیت) مطلبی انحرافی است و جامعه جدید همان‌طور که آسان‌گیرتر و تولیدی‌تر می‌شود، ظالمانه‌تر می‌گردد. هایدگر نیز مشکلات فن‌آوری - انهدام محیط زیست، شهرگرایی، خطرات مربوط به انرژی هسته‌ای و مانند آن - را از آن تباهی که، اگر فن‌آوری همه مسائل را حل کند، حاصل می‌شود تفکیک می‌کند:

«آن چه آدمی را در همین طبیعتش تهدید می‌کند، عبارت است از این نظر که آدمی، به یاری آزادسازی مسالمت‌آمیز، دگرگونی، ذخیره‌سازی و جهت دادن به کارمایه‌های طبیعت جسمانی، می‌تواند اوضاع و احوال انسانی، یعنی وجود انسان را، برای همگان قابل تحمل نماید و از هر جهت شادی بخش سازد.»^{۴۸}

با این همه، انتقاد مشترک این دو تن از فن - زیست - قدرت، هایدگر یا فوکو را به مخالفت با استفاده از ابزارهای فن‌آورانه، یا اعمال خاص رفاهی و اداری نمی‌کند. برای هایدگر روشن است که ذات فن‌آوری - فهم و برداشت فن‌آورانه نسبت به وجود - است، نه (خود) فن‌آوری، که سبب گرفتاری ماست. این‌که فهم و برداشت فن‌آورانه نسبت به وجود را می‌توان از ابزارهای فن‌آورانه جدا کرد، روشن خواهد شد. اگر کسی نظری به ژاپن امروز بیفکند، می‌بیند که در آن‌جا یک فهم و برداشت سنتی غیر فن‌آورانه نسبت به وجود - یا شاید به تعبیر بهتر، اساساً عدم فهم و برداشتی یگانه نسبت به وجود، زیرا به نظر می‌رسد که ژاپنی‌ها فهم و برداشت واحد و متحدی نسبت به واقعیت ندارند - در کنار پیشرفته‌ترین تولید و مصرف فن‌آورانه درجه بالا وجود دارد.

آرمان هایدگر به کار بردن ابزارهای فن‌آورانه اما از رهگذر اندیشیدن در تاریخ غرب، است تا خود را از فهم فن‌آورانه نسبت به وجود رفاهی بخشند. هایدگر ادعا می‌کند که:

«ما می‌توانیم کاربرد اجتناب‌ناپذیر ابزارهای فنی را تأیید کنیم و نیز این حق را که بر ما غلبه کنند. و لذا طبیعت ما را منحرف و آشفته و ویران سازند، از آن‌ها سلب کنیم.»^{۴۰}

البته فوکو هم چون هایدگر، با فنون رفاهی جدید، مثلاً اعمال خاصی از قبیل مایه‌کوبی عمومی، مخالف نیست. وی مخالف مسلم انگاشتن این مطلب است که این گونه اعمال را که مبتنی بر علوم اجتماعی‌اند، برای خاطر کارایی و بهینه‌سازی آن‌ها می‌باید بدون چندوچون کردنی نقادانه، به همه جنبه‌های حیاتمان گسترش دهیم. تفکر در تاریخ وجود، به نظر هایدگر و شجره‌شناسی

آرمان هایدگر به کار بردن ابزارهای فن‌آورانه، اما از رهگذر اندیشیدن در تاریخ غرب است تا خود را از فهم فن‌آورانه نسبت به وجود رفاهی بخشند

نظام‌های قدرت، به نظر فوکو، از رهگذر نشان دادن این‌که فهم و برداشت ما نسبت به واقعیت نباید به وسیله فن زیست - قدرت تعیین گردد، یعنی این‌که ما نباید مغلوب میل به نظم بخشیدن به هر چیز و بهینه‌سازی آن باشیم؛ مجالی برای چندوچون کردن نقادانه فراهم می‌آورد. این هر دو تن نشان می‌دهند که ما روزگاری ارتباط متفاوتی با موجودات داشته‌ایم که حاکی از این است که باز می‌توانیم چنین ارتباطی داشته باشیم. بنابراین، فهم اوضاع و احوال تاریخی ما سبب تضعیف نفوذ و سلطه‌ای می‌شود که فهم و برداشت کنونی ما دارد و رفاهی از مسیری را که اعمال ما در پیش گرفته‌اند، امکان‌پذیر می‌سازد. هر دو، روزگاری پیامبر ترسیم دنیای نو بودند، اما هر دو این موضع را ترک گفتند و هر دو سرانجام در این ادعای فروتنانه هایدگر متأخر شریک شدند که:

«تفکر مورد بحث تفکری متواضعانه است، زیرا وظیفه آن تنها نقشی مقدماتی دارد نه نقشی مبنایی و به همین خرسند است که آمادگی‌ای را در آدمی برای امکانی که خطوط اصلی آن مبهم و فراسیدنش نامتقن است، برانگیزد.»^{۴۱}
با چنان‌که فوکو در مصاحبه‌ای بیان کرده است:

«وظیفه من آن است که به مردم نشان دهم که آنان بیش از آن که خود احساس می‌کنند، آزادند و آنان موضوع‌هایی را به عنوان حقیقت یا به عنوان بداهت می‌پذیرند که در یک لحظه خاص در طول تاریخ ساخته شده‌اند و این به اصطلاح بداهت را می‌توان مورد نقادی قرار داد و از میان برداشت.»^{۴۲}

وی گفته است که او می‌خواسته «در جابه‌جایی دشوار صور معقولیت شرکت جوید.»^{۴۳} بنابراین، هر دو بر توانایی متفکران برای این‌که ما را بر دگراندیشی و به این وسیله بر این‌که قادر سازند ارتباط آزادانه‌ای برقرار کنیم، با خطر منحصر به فردی که اعمال کنونی ما تحمیل می‌کنند، تأکید کرده‌اند.

۴. چه چیز مقاومت می‌ورزد و چرا؟

هایدگر و فوکو، هیچ یک گمان نمی‌کنند که ما می‌توانیم مستقیماً در برابر فن - زیست - قدرت مقاومت ورزیم، زیرا در نهایت، آن چه باید با آن مقابله کرد فن‌آوری‌ها یا تدابیر خاص نیست، بلکه گرایش به نظمی همواره فراگیرتر است که این فنون و تدابیر و نیز ما را ایجاد می‌کند و نگه می‌دارد. بنابراین با فهم و برداشت کنونی خود تنها از این راه می‌توانیم مقاومت ورزیم که نخست نشان دهیم که این برداشت اجتناب‌ناپذیر نیست، بلکه تعبیر و تفسیری است از آن چه باید باشد، ثانیاً میان اسلوب فعلی خود با ناراحتی کنونیما ربط و پیوند برقرار سازیم؛ آنگاه اعمال حاشیه‌ای را که جان سالم به در برده‌اند، یا با گسترش فن - زیست - قدرت مقاومت ورزیده‌اند، بریکشیم و بالا آوریم. چنان که دیدیم، فوکو به آن چه بر افراد می‌گذرد علاقه‌مند است، در حالی که هایدگر به آن چه بر اشیا می‌گذرد، تأکید کرده است. هر دو تن چیزی را که در معرض خطر قرار گرفته است، در عین حال به چشم منبعی برای مقاومت می‌بینند. به نظر هایدگر، متمرکز ساختن اعمال محلی و موضعی در پیرامون اشیائی از قبیل اوقات غذا خوردن یک خانواده، در برابر آثار یک‌تازانه و فرو پاشنده نظم و ترتیب کارایی که مقتضای فهم و برداشت فن‌آورانه نسبت به وجود است، مقاومت خواهد کرد. بنابراین، پروردن آن چه آبروت بورگمان اعمال کنونی می‌خواند، کانون جدیدی، یا به تعبیر بهتر، کانون‌های جدیدی، برای زندگی ما فراهم می‌آورد.^{۴۴}

این بازگشتی رویاگون به زندگی ماقبل فن‌آوری نیست، حتی موجودات، فنی (فن‌آورانه) نیز بر اعمال ما متمرکز توانند شد. هایدگر همه اشیائی را که جمع‌آورنده و متمرکزکننده اعمال باشند، عزیز می‌دارد، خواه این اشیا پل‌های سنگی قدیمی باشند، خواه تازه‌ترین پل‌های

هوایی در آزاد راه‌ها. وی در عبارتی مهم، شگفت‌انگیز و عموماً مغفول‌مانده، در مقاله «ساختن، سکنی‌گزیدن، اندیشیدن» می‌گوید:

«پل سنگی قدیمی رهگذر حقیری است بر روی جوی آب که گذرگاه خویش از مزرعه به روستا را به گاری مخصوص حمل محصول می‌بخشد... پل آزادراه به شبکه‌ای از حمل و نقل در مسافت‌های دور پیوسته است و اندازه آن برای حداکثر بار طراحی شده است. پل همواره به طرز دیگری به همراه راه‌های طولانی و تعجیلی رفت و آمد آدمیان است... هر پلی، به نحوی خاص خود، زمین و آسمان، خدایان و آدمیان، را در خویش گرد هم می‌آورد.»^{۴۵}

اندیشه اصلی هایدگر آن است که آدمیان باید خود را مشروط به چیزی مقتدر در ورای خویش بدانند، که از او باید اطاعت کنند. فهم و برداشت فن‌آورانه نسبت به وجود منکر این درک است، اما هماهنگ شدن با تمرکز و گردآوری از نو آن را برپا می‌دارد.

در نهایت، مراد هایدگر از این‌که این درک ذاتی آدمیان است، متنی بر طبیعت مهارت‌های انسانی می‌باشد. هایدگر پیش‌تر در کتاب وجود و زمان ادعا کرده بود که فعل اصیل باید به روی مقتضیات موقعیت خاص گشوده باشد. هر مهارتی در هر زمینه‌ای مستلزم همان گشودگی است. مأنوس بودن با اسلوب اعمال محلی به گونه‌ای که آن‌ها را به خود آورد و به جهان آن‌ها کشیده شود - حتی جهان فن و صنعت (فن‌آورانه) بزرگ‌راه‌ها و پل‌های آزادراه‌ها - راهی است برای ادراک این مطلب که آدمیان مشروط، یا، به تعبیر هایدگر، مشتایند، و لذا نهایتاً راهی است برای هم‌آهنگ شدن با طبیعت خودمان، به عنوان موجوداتی دارای مهارت.

۵. خاتمه

و اما اکنون می‌رسیم به اختلاف مهم میان وجودشناسی هایدگر و وجودشناسی فوکو. به نظر هایدگر، اساسی‌ترین روشی که اعمال حاشیه‌ای به آن روش کار را از پیش می‌برند، عبارت است از گردآوری (تمرکز)، و لذا اشیا را به خودشان آوردن. در مقابل، به نظر فوکو، (چنان که نیچه گفته) اعمال حاشیه‌ای کاشف از یک تقلا و تنازع دائماً متغیرند. لذا، راهی برای دستیابی به آن‌ها وجود ندارد، بلکه برعکس، فوکو در دوران باستان عملی را می‌یابد که بر حسب آن در باب جهت‌گیری اعمال کنونی مناقشه کند و نوعی مقاومت فعال در برابر این اعمال مطرح سازد. وی چنین توضیح می‌دهد که «در عهد باستان حکومت کردن بر زندگی خویشتن به منظور این‌که زیباترین شکل ممکن

را (از چشم دیگران، از چشم خویش و از چشم نسل‌های آینده‌ای که آدمی می‌تواند سرمشقی برای آنان باشد) به زندگی خود ببخشیم، امری است از مقولهٔ بلدبودن (مهاتر).^{۴۶} پیش‌نهاد وی عبارت است از «مخالفت ورزیدن با مقولات «قانون» و مقولات «تحریم»، مقولات «هنر زندگی کردن»، «فنون خود (ذات)» و «اسلوب‌مند کردن هستی».^{۴۷} فوکو مقاومت را برپایهٔ این «اعمال خلاقیت» بنا می‌نهد. به جای پذیرندگی مورد نظر هایدگر، نگرش فوکو، عبارت است از آن چه وی فعل‌گرایی بی‌قوارانه و بدبینانه می‌نامد.

بدین‌سان، در نهایت مطاف که این سؤال هنجاری که اصلاً چرا ما باید مقاومت بورزیم، مطرح می‌شود، هایدگر و فوکو راه‌هایی یک‌سره متفاوت در پیش می‌گیرند که هر یک مزایا و عیوبی خاص خود دارد. هایدگر، چنان‌که دیدیم، طبیعت آدمی را ذاتاً پذیرا می‌داند و با فهم و برداشت فن‌آورانه نسبت به وجود مخالفت می‌کند، زیرا تأکیدی که این فهم و برداشت بر انعطاف‌پذیری و بهینه‌سازی دارد، منکر پذیرندگی نسبت به هر اقتدار و مرجع حجیت بیرون از ماست. ولی فوکو این نوع توسل جستن به ذات بشری ما را - حتی این ادعای اندک را که ما باید پذیرا باشیم - منکر است. به نظر وی مقاومت ورزیدن، رفتاری شخصی است. وی، هم‌آهنگ با مخالفتش با همهٔ مدعیات، یکه‌تازانه در باب این‌که افراد زندگی خود را چگونه باید به سر بزنند، از هرگونه گزارش و توصیفی دربارهٔ این‌که آدمیان ذاتاً چیستند یا به انجام دادن چه کاری خوانده می‌شوند، اجتناب می‌کند؛ خواه دعوت نیچه به غلبهٔ دائمی بر خود باشد و خواه ادعای هایدگر در این مورد که وجود مقتضی پذیرندگی است حتی نسبت به شیوه‌ای که به آن شیوه اشیاء فن‌آورانه، همچون پل بزرگ‌راه‌ها، اعمال ما را متمرکز می‌سازند. این فوکو را از هر نوع ذات‌گرایی نجات می‌بخشد، اما البته هر شرح و توصیفی را در این باره که چرا باید زیست - قدرت عموماً ناراحت‌کننده احساس گردد و لذا در برابر آن مقاومت شود، از او دریغ می‌دارد.

یادداشت‌ها

۱. میشل فوکو، «آخرین مصاحبه»، Roritan (Dummer 1985).
۲. Gilles Le Retour de la morok r. 8 des Norvelles, June 28, 1984, انجام داده است، کل سخن نقل شده چنین است:
در نظر من هایدگر همواره فیلسوف مهمی بوده است. من کار خود را با خواندن آثار هگل و سپس مارکس آغاز کردم و در سال ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ شروع به مطالعه آثار هایدگر، آنگاه در سال ۱۹۵۲ یا ۱۹۵۳، اکنون به یاد نمی‌آورم، آثار

نیچه را مطالعه کردم. من هنوز یادداشت‌هایی را که در حین مطالعه آثار هایدگر نوشته‌ام، دارم - یک خروار از این یادداشت‌ها دارم - و این یادداشت‌ها بسیار مهم‌تر از یادداشت‌هایی است که دربارهٔ هگل یا مارکس نوشته‌ام. کل پیشرفت‌های فلسفی من تحت تأثیر خواندن آثار هایدگر بوده است، اما اعتراف می‌کنم که نیچه بر او فائق آمده است. من هایدگر را به خوبی نمی‌شناسم. وجود و زمان و نیز آثاری را که اخیراً چاپ شده است، تقریباً نفهمیده‌ام. شناخت من از نیچه بسیار بیش‌تر است. با وجود این، اینان دو رویداد بنیادین (زندگی) من بوده‌اند. اگر من آثار هایدگر را نخوانده بودم، احتمالاً آثار نیچه را نمی‌خواندم. من در دههٔ پنجاه کوشیدم تا آثار نیچه را مطالعه کنم، اما نیچه به تنهایی چیزی به من نگفت. برخلاف نیچه و هایدگر (در کنار یک‌دیگر) - که تکانی فلسفی بود! لیکن من هیچ‌گاه چیزی دربارهٔ هایدگر ننوشته‌ام و در باب نیچه نیز تنها مقالهٔ بسیار کوتاهی نوشته‌ام. به گمان من طرفه امری است که تعداد اندکی نویسنده داریم که آدمی با آن‌ها همفکری و تعامل دارد، اما دربارهٔ آن‌ها چیزی نمی‌نویسد. شاید من روزی دربارهٔ آنان مطلبی بنویسم، اما در آن صورت آن‌ها دیگر برای من دست‌آویزی برای تفکر کردن نخواهند بود.

۲. مارتین هایدگر، «وجود و زمان»، (New York: Harper & Row, 1962), صص ۶ - ۲۵.
۳. مارتین هایدگر، «نامه درباب انسان‌گرایی»، (Letter on Humanism در David (New York: Harper or Row, 1977) Farrell Knell (ed.)
۴. میشل فوکو، «تاریخ تمایلات جنسی»، (The History of Sexuality جلد ۱، مقدمه، (New York: Vintage Books, 1980), p. 93.
۵. میشل فوکو، «انضباط و مجازات: پیدایش زندان»، ترجمه Alan Aheridan (New York: Pantheon, 1977), p. 194.
۶. میشل فوکو، «فاعل شناسایی و قدرت»، در H. Dreyfus and P. Roginow Mickel Fouwalt: Begord Atrreturation and Hermeneutics (Chicago: University of Chicago Press, 1983), p. 227.
۷. همان.
۸. میشل فوکو، «نظام اخلاقی مراقبت از خود به عنوان اعمال آزادی»، در James Bernaver and David Rosmusen (eds) The Find Fourault (Cambridge, MA: MIT Press, 1988), p. 19.
۹. میشل فوکو، «فاعل شناسایی و قدرت»، پیشین، ش ۶، صص ۳ - ۲۲۲.
۱۰. مارتین هایدگر، «شیء»، شعر، زبان، اندیشه، (New York: Harper & Row, 1971) pp. 184-5.
۱۱. میشل فوکو، «باستان‌شناسی معرفت»، (New York: Harper / Colophon Books, 1976), صص ۱۲۸.
۱۲. همان، صص ۹ - ۲۱۸.

۱۳. میشل فوکو، پیشین، یادداشت ۴، ص ۷۸.
۱۴. مارتین هایدگر، «عصر تصویر جهانی»، مسأله‌ای در باب فن‌آوری و دیگر مقالات، ترجمه William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977)، ص ۱۳۰.
۱۵. همان، ص ۱۱۵.
۱۶. میشل فوکو، نظم و اشیاء، (New York: Vintage Books, 1973)، ص ۱۶۸.
۱۷. هایدگر، پیشین، یادداشت ۱۴، صص ۳۰ - ۱۲۹.
۱۸. همان، صص ۲ - ۱۳۱.
۱۹. فوکو، پیشین، یادداشت ۱۶، ص ۳۱۲.
۲۰. هایدگر، پیشین، یادداشت ۱۴، ص ۱۳۲.
۲۱. همان، ص ۱۵۳.
۲۲. همان.
۲۳. فوکو، پیشین، یادداشت ۱۶، ص ۳۸۷.
۲۴. مارتین هایدگر، نیچه، ج ۴، (New York: Herger & Row, 1982)، ص ۲۸.
۲۵. مارتین هایدگر، «شاعران حامی جهانند؟»، پیشین، یادداشت ۱۰، ص ۱۱۲.
۲۶. مارتین هایدگر، «مسأله‌ای در باب فن‌آوری»، پیشین، یادداشت ۱۴، ص ۵.
۲۷. همان، ص ۱۷.
۲۸. مارتین هایدگر، «علم و تأمل»، مسأله‌ای در باب فن‌آوری (پیشین، یادداشت ۱۴)، ص ۱۷۳.
۲۹. مارتین هایدگر، مسأله‌ای در باب فن‌آوری (پیشین، یادداشت ۱۴)، ص ۲۳.
۳۰. همان، ص ۱۷.
۳۱. همان.
۳۲. فوکو، جنون و تمدن، (New York: Vintage Books, 1973)، ص ۲۷۸.
۳۳. میشل فوکو، «پایان سلطنت مسایل جنسی»، این مصاحبه را Bernard Henry در Le Nouvel Alservateur, 12 March 1977 چاپ شده و در (New York: Aemistext (e), 1989) Fourault live تجدید چاپ گردیده است.
۳۴. میشل فوکو، پیشین، یادداشت ۴، ص ۱۳۶.
۳۵. همان، ص ۸۹.
۳۶. همان، ص ۹۳.
۳۷. همان، ص ۸۹.
۳۸. همان، صص ۹ - ۸۸.
۳۹. مارتین هایدگر، پیشین، یادداشت ۱۰، ص ۱۱۶.
۴۰. هایدگر، پیشین، یادداشت ۱۴، ص ۱۳۶.
۴۱. مارتین هایدگر، «پایان فلسفه و وظیفه فکرت»، Basic Wetings (New York: Herper & Row, 1977)، پیشین، یادداشت ۳، صص ۹ - ۳۷۸.
۴۲. میشل فوکو، فنون خود، به اهتمام Luther H. Martin, Hvek Gutman

