

## قدرت، تاریخ و تبارشناسی: فردریش نیچه و میشل فوکو<sup>۱</sup>

آندریوس بیلسکی<sup>۲</sup>

ترجمه: پرستو منتشلو<sup>۳</sup> و عارف نریمانی<sup>۴</sup>

### چکیده

این مقاله به بررسی تبیین فردریش نیچه و میشل فوکو از تبارشناسی می‌پردازد. استدلال موجود در مقاله این است که تبارشناسی، تاریخ را نه از لحاظ رخدادها، پیکارها و جنگ‌ها (یعنی به واسطه‌ی داده‌ها و واقعیات تجربی)، بلکه برحسب نظام‌های گفتمانی و کردارها و رویه‌هایی که به ذهنیت ما شکل می‌دهند، بررسی می‌کند. پیوند و رابطه‌ی بین دانش/حقیقت و قدرت نقش بسیار مهمی را در تبیین هر دوی نیچه و فوکو از تبارشناسی بازی می‌کند. تصور فوکویی از نظم (نظام فهم‌پذیری) به عنوان مفهومی کلیدی در نگرش او به تاریخ به کار گرفته می‌شود. ایده‌ی نیچه‌ای خواست قدرت به ایده‌ی شیوه‌ها و روش‌های روابط نیروهای حمایت‌کننده و حمایت‌شونده از نوعی دانش بدل می‌شود. مقاله به این نتیجه می‌رسد که تبارشناسی فوکویی، معنا را به روابط قدرت تقلیل می‌دهد. استدلال موجود این است که در تفکر فوکویی تاریخ از سانی قابل فهم است، اما نه به دلیل معنای درونی آن، بلکه بدین خاطر که دانش و گفتمان‌ها که نقشی کلیدی در تاریخ انسانی بازی می‌کنند، به لحاظ روش‌ها و راهبردها قابل فهم هستند.

واژه‌های کلیدی: تبارشناسی، فلسفه‌ی تاریخ، قدرت، گفتمان.

..  
<sup>۱</sup> این مقاله، ترجمه‌ای است از:

Power, History and Genealogy: Friedrich Nietzsche and Michel Foucault, Andrius Bielskis, in: Problemos, 75, 2009, p. 73-84.

<sup>۲</sup> استاد علوم سیاسی و محقق مهمان در دانشگاه متروپولیتن لندن

<sup>۳</sup> دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه خوارزمی pmantashloo@yahoo.com

<sup>۴</sup> دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه تبریز arefnarimani@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۳/۲۵



## مقدمه

مقاله نشان دادن رویکردی تبارشناختی به تاریخ را که به وسیله‌ی فردریش نیچه و به شکل پیشرفته‌تر توسط میشل فوکو ایجاد و طرح شده، هدف قرار داده است. در مرکز برداشت آنها تصور تبارشناسانه‌ی مخصوصی از قدرت قرار دارد. میشل فوکو زمانی مدعی شده بود که قدرت نوعی جنگ عمومی و همگانی است که شکل صلح و دولت می‌گیرد و از این‌رو «صلح شکلی از جنگ و دولت ابزاری در خدمت آن خواهد بود» (Foucault, 2002: 124). تصور صلح بر حسب جنگ و قرار دادن آن به عنوان ابزاری در خدمت جنگ، به گسستی بنیادی در شیوه‌ای که ما روابط اجتماعی و سیاسی را می‌بینیم، اشاره دارد. حتی توماس هابز که استدلال می‌کرد زندگی در وضعیت طبیعی «نامطلوب، خشن و کوتاه» است، این‌گونه در نظر نگرفت که صلح شکلی دیگر از جنگ باشد. وضعیت طبیعی و استدلال «جنگ همه علیه همه»<sup>۱</sup> برای هابز دلیلی برای فرض ضرورت دولت حاکم قدرتمند به منظور حفظ صلح و نظم بود. طرح تبارشناسانه‌ی نیچه و فوکو، دگرگونی و فراروی از فهم مدرن از قدرت به مثابه‌ی تجسم‌یافتگی در دولت حاکم است. به طور مثال، فوکو مدعی شد که در نظریه‌ی سیاسی، باید سر پادشاه بریده شود (Foucault, 2002). بنابراین مسائلی که من در اینجا قصد تشریح آن را دارم بدین ترتیب می‌باشند: پیش از هر چیز برخی از دلایل برای این دگرگشت و پس از آن آنچه طرح تبارشناسانه‌ی نیچه‌ای و فوکویی مربوط بدان است و همچنین اینکه چگونه تبیین آنها از قدرت، فهم تبارشناسانه‌ی مخصوصی از تاریخ را تحت تأثیر قرار می‌دهد. از این‌رو تفکر نیچه در تبارشناسی اخلاق<sup>۲</sup> ساختار و مجموعه‌ای از زمینه‌ی فلسفی خواهد بود که مقارن با چیزی است که مفهوم فوکویی از تاریخ در پی تشریح آن است. ایده‌ی اصلی مقاله این می‌باشد که رویکرد فوکو به تاریخ و واقعیت اجتماعی به واسطه‌ی

مفهوم نیچه‌ای از قدرت و ساطت می‌شود. این مفهوم از قدرت به صورت تنگاتنگی مرتبط با گفتمان است، و از این رو به نظر من تعیین کننده‌ی رویکرد غیربنیادی مخصوص فوکو به تاریخ می‌باشد.

### مدرنیته و قدرت

اینکه گفته شود نحوه‌ی نگرش ما به تاریخ، متکی به سؤالاتی است که ما طرح می‌کنیم، می‌تواند امری بدیهی باشد. این سؤالات اساسی که می‌تواند به مثابه‌ی فرضیه‌ی مقدم ما به حساب آید، نه تنها رویکرد ما را به رویداد تاریخی خاصی مشخص می‌کند، بلکه در نهایت به میزان مشخصی، مضمون و محتوای روایت تاریخی ما را نیز معین می‌کند. آر. جی. کالینگود<sup>۳</sup>، در [اثر] مشهور خود به نام یک زندگی‌نامه<sup>۴</sup> استدلال می‌کند که فهم متون تاریخی بدون طرح سؤالات درست ناممکن است؛ ما باید سؤالی را بیابیم که یک نویسنده خودش سعی در جواب‌دهی به آن دارد. با این همه توجه به این مسئله مهم می‌باشد که سؤالاتی که ما در باب متون تاریخی طرح می‌کنیم، صرفاً از دیدگاه‌های دلخواهانه‌ی مخصوص ما تعیین نمی‌گردد (هر چند که اغلب چنین اتفاق می‌افتد)؛ بلکه تا حدودی این دیدگاه‌ها به ارث رسیده و مرتبط با جهان‌بینی و سنت ما می‌باشد (Collingwood 1987). دیدگاه‌های ما در باب گذشته، همواره به واسطه‌ی زمینه‌ی فرهنگی خودمان شکل می‌گیرد. البته این بدین معنا نیست که شیوه‌های تحلیل ما در مورد تاریخ، دقیقاً و به طور کامل به وسیله‌ی فرهنگمان محدود شده است. یک دلیل اینکه، فرهنگ به هیچ وجه امری متجانس و یکدست نیست. بلکه ارزش‌ها، سنن و عادات فرهنگی، مرتبط و وابسته به دیدگاه‌ها، روایات و گفتمان‌های غالب متفاوتی هستند. این بدون تردید موضوع مورد نظر نیچه و فوکو می‌باشد. در پایان قرن نوزدهم و بخصوص در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، مفهوم فلسفی نسبتاً جدیدی از قدرت پدید آمد، [بدین



صورت که] ابتدا در تفکر نیچه و سپس دوباره در ژاک دریدا<sup>۵</sup>، ژیل دلوز<sup>۶</sup> و میشل فوکو به وجود آمد. قدرت شروع به ایفای نقش معناداری در فهم ما، همچنین تاریخ ما کرد (Bielskis 2005). به هر حال این نیچه بود که آشکارا مباحث فلسفی خود را بر روی مفهوم قدرت بنا کرد. من می‌خواهم نشان دهم که تصور قدرت در تفکر نیچه می‌تواند به عنوان نخستین اصل (یا مقدمه) لحاظ گردد که رویکرد فلسفی او را به گذشته شکل داده است.

هایدگر در باب گفته‌ی نیچه: «خدا مرده است»، معتقد است که آن نه بیان نظر ماقبل فلسفی نیچه است و نه بیان بی‌اعتقادی شخصی او به خدا. به جای اینکه آن تنها بازتاب الحاد نیچه یا حمله‌ای بر علیه مؤمنان عادی مسیحی باشد، خدا [در اینجا] به عنوان [وجود] فراحسی و ایده‌های جهان‌شمول همگانی قابل فهم است (Heidegger 1997: 61). زمانی که نیچه در رابطه با مرگ خدا می‌نوشت، او پایان سنت متافیزیکی غربی را که از فرضیه‌ی افلاطونی وجود فراحسی آغاز شده بود، مدنظر داشت. معنای «خدا» در اینجا فرض هستی متعالی و حقیقت مطلق است، یعنی هر چیزی که از جهان شدن در همه جا حاضر، بالاتر است. هایدگر معتقد است که این جهان‌بینی خدامحور، که دست کم تا قرن هفدهم تسلط داشت، با آغاز فلسفه‌ی مدرن، شروع به تغییر کرد. با پیکو دلامیراندو<sup>۷</sup>

۱. War of all against all
۲. On the Genealogy of Morality
۳. R. G. Collingwood
۴. An Autobiography
۵. Jacques Derrida
۶. Gilles Deleuze

۱، رنه دکارت، توماس هابز، مفهوم مدرن آزادی از سان، به تدریج شکل می‌گیرد. از زمان «می‌اندیشم پس هستم»<sup>۲</sup> دکارتی، انسان به واسطه‌ی عقل خود-بنیاد، از جهان جدا گردید؛ او خویشتن را در برابر هر چیزی که وجود دارد قرار داد: «انسان تبدیل به آن وجودی می‌شود که بر فراز هر چیزی که وجود دارد، قرار می‌گیرد، عرصه‌ای است از برای آنکه چگونگی وجود آن و حقیقتش وابسته به اوست. انسان تبدیل به مرکز ارتباطی چیزها از آن جهت که چنان هستند، می‌گردد» (ibid., 128).

آلجیس میکوناس معتقد است که این وضعیت مدرن حداقل شامل دو مسئله است. اول اینکه، انسان‌ها از داشتن ذات ثابت معین در پیشرفت دست می‌کشند؛ و دوم اینکه، انسان بدل به منشاء ارزش‌ها و قوانین می‌شود و او حال برای بازسازی جهان، مطابق با تمایلات و خواسته‌های خود آزاد است (Micuknas 1986: 2-5). این ایده‌های مدرن در فلسفه‌ی کارل مارکس، زمانی که در تز ۱۱ بر علیه فویرباخ<sup>۳</sup>، او سنگینی بی‌عدالتی شدید اجتماعی، اقتصادی و قدرت سیاسی را احساس کرد، و اعلام داشت که هدف فلسفه نه صرفاً فهم جهان، بلکه تغییر آن است، به اوج خود رسید. بنابراین «خدا مرده است» نیچه به مفهوم مدرن قدرت اشاره دارد و همچنین، تنها اراده‌ی معطوف به قدرت به عنوان ویژگی اساسی مدرنیته، قتل خداست. معنای «خدا مرده است»، زوال حتمی جهان متعالی و قطعیت اصول متافیزیکی و ارزش‌های مطلق اخلاقی است. این همچنین نشان از پایان باور ما به حقیقت عینی<sup>۴</sup> نیز دارد. قدرت که از بسیاری جهات یک مشخصه‌ی اصلی مدرنیته است، دیگر نمی‌تواند زیر لباس مبدل پیشرفت، حقیقت و عقل پنهان بماند. بنابراین قدرت، حداقل بدان صورت که در سنت فلسفی اروپا فهم شده است، همراه با از دست رفتن وجود متعالی



حرکت می‌کند. دیگر هیچ چیز، خارج از انسان نمی‌تواند معتبر باشد. حتی در آینده ارزش‌های آفریده شده به وسیله‌ی انسان مدرن غلبه خواهد کرد. نیچه این مسئله را چنین بیان می‌کند: «والاترین ارزش‌ها خود را بی‌ارزش می‌کنند» (Nietzsche 1968: §1) تمام آنچه که امروز مانده است، خواست و اراده‌ی ما برای پذیرش رشد و توانمندسازی برای خاطر خود است.

### تبارشناسی نیچه

در برابر چنین زمینه‌ای است که تبارشناسی نیچه قابل فهم می‌شود. در **تبارشناسی اخلاق**، طرح تبارشناسانه‌ی خود را با این ادعایش که ما باید از جستجوی بنیاد اخلاق پرهیز کنیم، شروع می‌کند. تمام فلاسفه‌ی پیشین در تلاشی عقلانی برای اثبات اخلاقیات بوده‌اند، در حالیکه بسیاری از چنین ارزش‌های اخلاقی، هیچ‌گاه مورد سؤال قرار نگرفته‌اند (Nietzsche 1966: 97). در عوض، تبارشناسی بسیاری از ارزش‌های اخلاقی را به واسطه‌ی جستجوی آن هدفی که آنها در خدمتش هستند، به سؤال می‌کشد. به منظور انجام این کار، نگاه به گذشته‌ی تاریخی ضروری است. در واقع اندیشه‌ی سؤال در باب اخلاق، پیش از هر چیز بخودی خود، تاریخی می‌باشد. به واسطه‌ی مطالعه‌ی تاریخ است که ما می‌توانیم چشم‌اندازی تطبیقی را به دست آوریم که به ما اجازه‌ی درک بسط و توسعه‌ی اخلاقیات، و همچنین آشکار کردن چهره‌ی «واقعی» آن را بدهد. پس تبارشناسی، گرد-آوری و مطالعه‌ی موارد و موضوعات مختلف، مفهوم احساسات انسانی متفاوت و برداشت‌های ما از ارزش‌های مختلف و سپس به دست دادن تبیینی از اشکال مسلط ارزش‌های غالب است. نیچه آن را سنخ‌شناسی

اخلاقیات<sup>۵</sup> می‌نامد. در بادی امر ممکن است چنین به نظر برسد که تبار-شناسی شیوه‌ای توصیفی است که یک رویکرد «علمی» را به تاریخ پیش-فرض می‌گیرد. با این‌همه نیچه مؤکداً اظهار می‌دارد که تبارشناسی، علم اخلاقیات نیست؛ تنها اصطلاحی است که «سلايق نیک را خواهد رنجاند» (ibid). علاوه بر این، تبارشناسی تحقیق تاریخی سنتی به صورتی که مستلزم میزان معینی از آموزش فلسفی و توانایی ذاتی روانشناسی باشد، نیز نیست (Nietzsche 1910: 4). در حالی از صداقت و صراحت، نیچه اعلام می‌دارد که از زمانی که او یک بچه بود، بسیار در مورد توصیف سنتی از خیر و شر شکاک بود، و از این‌رو او خودش، برداشت مخصوص به خود را در مورد آنها به وجود آورد: «من بطور کاملاً شایسته‌ای بخدا احترام گذاشتم و او را پدر شر ساختمش» (ibid) از این‌رو ادعای گزاف و مبالغه-آمیزی نخواهد بود که این پاسخ اولیه، که نیچه خودش [سرنوشت] «پیش-اندر من<sup>۶</sup>» (ماتقدم من) نامیده، او را در تمام زندگی خلاقش هدایت می-کرد. این مسئله همچنین موضوع آثار پخته‌ی نیچه بخصوص تبارشناسی اخلاق، تا آنجا که مربوط و مرتبط هستند، می‌باشد: تبارشناسی، توصیف گذشته به تبع امر پیش‌اندر و ماتقدم اوست - بی‌اعتقادی به بسیاری از ارزش‌های اخلاقی می‌باشد.

سؤال اصلی که تبارشناسی مطرح می‌کند این است: تحت چه شرایطی افراد، احکام و ارزش‌هایی در مورد «خیر» و «شر» ایجاد می‌کنند؟ این امر شایان توجه است که، زمانی که نیچه سؤال را طرح می‌کند، او از قبل می-داند که چه می‌خواهد از آن بیابد. امر ماتقدم و پیش‌اندر نیچه، به سؤالات



او که به نوبه‌ی خود، پژوهش تبارشناسانه‌ی او را به گذشته هدایت می‌کند، شکل می‌دهد- تاریخ باید به واسطه‌ی مفهوم قدرت دیده شود.

به واسطه‌ی به سؤال کشیدن ارزش و منشاء اخلاقیات، نیچه دو تمایز را طرح می‌کند: خیر-شر<sup>۷</sup> و نیک-بد<sup>۸</sup>. اولی تمایز متافیزیکی اخلاق سنتی است و به مقولات مطلقه‌ی چون خدا، خیرخواهی الهی، عشق، ترحم، در مقابل شر، خودخواهی، طمع، شکم‌پرستی، بی‌رحمی و... ارجاع می‌دهد. او می‌کوشد تا نشان دهد که این تمایزات دارای اعتبار کلی نیستند. نیچه معتقد است که اخلاق یهودی<sup>۹</sup> مسیحی سنتی (۱): از تنفر و کینه<sup>۹</sup> روح پنهان کینه‌جو بر علیه جهان<sup>۱۰</sup> به وجود آمد، و (۲): آن انقیاد قوی در جهت محافظت از توده بود. نیچه اعتقاد دارد که این یکی برای اهداف زیستی ثمربخش است<sup>۱۱</sup> آن دارای توان بقای تعداد کثیری به نسبت گروه کوچکی از افراد برگزیده، خلاق و از نظر روحی نیرومند می‌باشد. روح نفرت ابتدا توسط اخلاق یهودی<sup>۱۲</sup> مسیحی برقرار شد که به تدریج ارزش‌های اشرافی را به صورت معکوس بازگونه کرد. درحالی‌که اخلاق اشرافی نیک و بد، اخلاق [افراد] نیرومند و برگزیده، یعنی کسانی که برتر و سلحشور بودند، افرادی که شجاعت کافی برای ترجیح جنگ بر صلح داشتند، بود؛ اخلاق یهودی<sup>۱۳</sup> مسیحی، ترحم، فروتنی، عشق و اطاعت از خدا را نشان داد. در برابر نگرش و دید بزرگان و کسانی که مسلط بودند، آنان برگزیدگان را مورد اعتراض قرار دادند: «خواری، ضعف، پستی، تنها خوبی است؛ رنج-برندگان، نیازمندان، بیماران، نفرت‌انگیزان تنها کسانی هستند که دین‌دار می‌باشند، یگانه رستگاران، اینان می‌باشند، رستگاری تنها برای اینان است» (Nietzsche 1910: 30). نیچه معتقد است که نفرت، حسادت مطلق و





عکس‌العملی پنهان بر علیه شخص نیرومند، یعنی کسانی که برگزیده و همچنین قدرتمند بودند، می‌باشد. طبق نظر نیچه، روح حسادت و عذاب روحی، ارزش‌های خیرخواهی، ترحم، و ترس از خدا را به وجود می‌آورد. این ذات نفرت است<sup>۵</sup> قدرتی انفعالی که شروع به خلق ارزش‌ها، ارزش‌های ضعیف‌کننده‌توز می‌کند. اخلاق مسیحی نفرت و بیزاری به عشق، اشرافی و اصیل و خوب را به شر و شرم‌آور تغییر شکل داد؛ اخلاق عشق، فروتنی، برابری، شخص قوی و خواست قدرت آنها را سرکوب می‌کند.

هدف من در اینجا ارزیابی مدعای نیچه در باب نفرت و منشاء اخلاق مسیحی نیست، مدعایی که نه به لحاظ فلسفی قانع‌کننده است و نه به لحاظ تاریخی دقیق و بدون اشتباه. بلکه در پی این هستم تا توجه‌مان را به این امر جلب کنم که تحلیل تبارشناسانه‌ی نیچه به عنوان شکلی مخصوص از تحقیق تاریخی، بعداً در تفکر میشل فوکو بسیار مؤثر می‌افتد. آنچه آنها به ما نشان می‌دهند تا حد زیادی این ایده نیست که اخلاق، تاریخی است و اینکه نوعی از تبدیل آن اجتناب‌ناپذیر می‌باشد، بلکه تصور تبارشناسانه این است که اخلاق، شبیه بدنه‌ی توخالی‌ای است که می‌تواند با محتوای متفاوت پر گردد. تبارشناسی به پدیدارهای اجتماعی نه بر حسب محتوا و مضمون آنها (ارزش‌ها، اصول، باورها)<sup>۶</sup> اگر چه قطعاً آنها مهم هستند<sup>۷</sup> بلکه برحسب کارکردهای متفاوتی که آن در درون یک شبکه‌ی سازمانی قدرت معین به انجام می‌رساند، می‌نگرد.

این بطور دقیق، چگونگی تفسیر نیچه از اخلاق مسیحی است. در مقدمه‌ی فراسوی «خیر و شر»<sup>۸</sup>، او ادعا می‌کند که اخلاق مسیحی<sup>۹</sup> «افلاطون‌گرایی برای عوام» - «تنش روحی بزرگی» ایجاد کرده بود که به آنچه تمدن کنونی اروپایی است منجر گردیده است که حال می‌باید به عنوان سرآغازی برای خلاقیت و پیشرفت بیش از



پیش ما بکار گرفته شود (Nietzsche 1966: 3). بدون آن، اروپا احتمالاً هنوز هم در زندگی نسبتاً ابتدایی‌اش می‌توانست باقی بماند و زیست کند. تبارشناسی نیچه، صرفاً در پی نقد اخلاقیات «سابق» نیست، بلکه در پی نشان دادن این نیز است که اخلاق، به مجموعه‌ای از کارکردها خدمت می‌کرد که برای پیشرفت انسان لازم و ضروری بود. اخلاق به واسطه‌ی «محدودیت چشم‌انداز ما»، باورهای افراد را به منظور ضمانت نیازهای «زیستی» انسان‌ها، سازمان‌دهی و نظم‌دهی می‌کند، آن همچنین به سازمان‌دهی و پرورش پیشرفت آنها نیز می‌پردازد (ibid., 102). به همین دلیل است که تبارشناسی باید این فرآیند را مستند گرداند و توصیفش کند و به همین ترتیب ما را برای دیدن آنچه که باید بشویم و اینکه کجا قرار داریم، قادر گرداند. علاوه بر این، نیچه ادعا می‌کند که تنها به دلیل این تنش ایجاد شده به وسیله‌ی سرکوبگری اخلاق مسیحی، نوعی از پیشرفت ممکن است. از این‌رو، اعلام «خدا مرده است»، همچنین عمیقاً تاریخی است: آن به گذشته ارجاع داده شده و به عنوان سرآغازی برای آینده قرار دارد - برای چیرگی بر افق اخلاق سنتی، گشوده بودن در جهت پذیرش خودجوش عشق و تمایل برای زندگی. آن به ما، چگونگی پذیرش فعال خواست قدرت به عنوان تنها اصل زندگی را می‌آموزد.

اگرچه بازگشت جاودان<sup>۱۱</sup>، می‌تواند برحسب تاریخ‌گرایی<sup>۱۲</sup> نیچه تفسیر شود، یعنی به عنوان ارجاع به مفهوم دوری تاریخ؛ اما تعبیر قانع‌کننده‌تر، به نظر می‌رسد تعبیری اخلاقی<sup>۱۳</sup> هستی‌شناختی باشد. بدین معنا که، به منظور روشن و درخشان ساختن هستی غیر قابل تحمل، ما باید تصور کنیم که همه‌ی چیزها و رویدادها، در زندگی ما بارها و بارها باز خواهند گشت. توانایی ما برای چنین تصویری ما را برای نگاه به شکل بیرونی زندگی مان و امیدوارانه، ما را برای غلبه بر مشکلات زندگی مان تشویق و دلگرم می‌کند. اگر زندگی من به طرف تکرار دوباره و دوباره پیش می‌رود،



بنابراین چه من مطمئن باشم که برای لذت بردن از تمام لحظات زندگی خودم، بخصوص لحظات غیر قابل تحمل‌تر، توانا هستم، و یا چنین نباشد، حیات من به قیمت و ارزش زندگی نیست. در این معناست که ژیل دلوز معتقد است که زندگی انفعالی<sup>۳</sup> زندگی افراد ضعیف<sup>۴</sup> هیچ‌بودگی است و از این‌رو بازگشت جاودان، تنها مربوط به افراد نیرومند می‌باشد. «[آموزه‌ی] بازگشت جاودان به ما می‌آموزد که انفعالی شدن، هیچ‌بودگی است (هیچ وجودی ندارد)» (Deleuze 1983: 72). ادعاهای نیچه بسیار بلندپروازانه‌تر از چیزی است که ابتدا ممکن است بنظر آید. جنگ و تضاد بخاطر خودشان خوشایند نیستند، بلکه به عنوان ابزاری در جهت تقویت ما و تشویق برای پیشرفت بیشتر است که چنین می‌باشند. شخصیت ادبی ابرمرد<sup>۳</sup>، فردی است که از تضاد و تراژدی استقبال می‌کند و توانا به آفرینش زندگی خود (مؤنث یا مذکر) بطور آزادانه، بدون هرگونه محدودیت متافیزیکی و پیش‌فرض اخلاقی، می‌باشد. در پاراگراف ۲۹۰ دانش شاد<sup>۴</sup>، نیچه اعلام می‌دارد که انسان‌ها باید غرور و شجاعت خود را برای شکل دادن به خودشان، بمانند هنرمندان، باز یابند. بشریت طرحی است که باید در فرآیندی از خلاقیت مداوم باشد. نیچه در مورد چنین انسان‌های عالی - «روان‌های آزاد» - است که می‌نویسد؛ یعنی کسانی که توانایی رو یارویی با واقعیت و پرده‌برداری از عدم حقیقت جهان را دارند (Nietzsche 1966: 45). بنابراین، تبارشناسی باید بسیاری از پایه‌های فهم سنتی از معرفت، یعنی باور ما در مورد حقیقت را به زیر سؤال کشد؛ زیرا «اینکه حقیقت با ارزش‌تر از ظاهر است، چیزی بیش از یک پیش‌فرض اخلاقی نیست» (ibid., 46). علاوه براین، نیچه این سؤال را نیز حتی طرح می‌کند که، جهان که ما را احاطه کرده است، چرا نتواند یک پندار باشد؟ (ibid., 47).



در اینجا سؤال زیر مطرح می‌شود: اگر معرفت ما از جهان شامل تنها مجموعه‌ای از چشم‌اندازهای متفاوت از خواست قدرت می‌شود؛ نیچه چگونه می‌تواند مدعی آشکار کردن «عمیق‌ترین» حقیقت در مورد «عدم حقیقت» جهان شود؟ آیا ادعای او نوعی خودانکاری نیست؟ من مایلم این سؤالات را به خاطر بسپاریم؛ برای اینکه آنها به همان میزان برای پروژه‌ی تبارشناسانه‌ی فوکو نیز مهم می‌باشند. همزمان برای درک رابطه‌ی بین حقیقت و قدرت نیز، به ما کمک خواهد کرد.

### تبارشناسی فوکو

از این منظر است که بحث ما پیرامون پژوهش تاریخی و بخصوص تبارشناسی فوکو می‌تواند جاافتاده باشد. از دوران اولیه انتقالی، اشتغال فوکو با تاریخ غیر سنتی بود. اول از همه اینکه او رویدادهای سیاسی و اجتماعی تحلیل تاریخی سنتی را جالب و گیرا در نظر نگرفت. از زمان درگیری‌های فکری اولیه او در تز دکتری خود، دیوانگی و جنون<sup>۱۵</sup> (۱۹۶۱) او به تاریخ تفکر بیشتر از تاریخ رویدادهای سیاسی علاقمند شد (عنوان مقام او در کلژدوفرانس، استاد تاریخ نظام‌های فکری بود). با این همه، تاریخ تفکر برای فوکو یکسان با تاریخ ایده‌ها نبود. بر طبق نظر فوکو، هدف تاریخ ایده‌ها، یافتن تکوین و پیوستگی است و از این رو، همواره به عنوان نظم نیمه‌تاریخی کل‌گرا ظاهر می‌شود. آن بیش از حد تفسیری و زیاده‌فراز است و سعی در به دست آوردن جوهره‌ی واقعی تفکر مؤلف از طریق فراهم آوردن تفسیری از معنای یک متن دارد (Foucault 1972: 135° 140). بنابراین فوکو، تاریخ ایده‌ها را به سه دلیل مورد نقد قرار داد. اول از همه اینکه آن در پی «بازگشت به راز درونی مبدأ» به واسطه‌ی کشف معنای گفتمان گذشته است؛ دوم اینکه دارای یک ویژگی کل‌گرا می‌باشد؛ سوم اینکه آن تفسیری غیرنظام‌مند است و بیش از حد «تمثیلی» می‌باشد (ibid., 140). بخاطر دلایل مشابهی فوکو هرمنوتیک را نیز مورد نقد قرار داد و خود را از

آن جدا کرد. ه. گ. گادامر در حقیقت و روش<sup>۱۶</sup>، اعلام می‌دارد که به منظور فهم متنی تاریخی، برخی پیوستگی بین گذشته و حال اجتناب‌ناپذیر است؛ اهمیت سنت برای هرمنوتیک از اینجاست (Bielskis 2008). یک متن بدون امکان سنتی «مشارکت در معنایی مشترک» می‌تواند برای ما به کلی بیگانه باشد و از این‌رو فهمی از آن ممکن نخواهد بود. بر طبق نظر گادامر، معانی مشترک معین و داده شده نیست، بلکه به واسطه‌ی مشارکت ما در تفسیر مجدد از سنت ایجاد شده است. سنت، آمیزش فعال افق‌ها، حال و گذشته است و از این‌رو تاریخ به عنوان فرآیندی از به هم پیوستگی سنن و معانی ظاهر می‌شود (Gadamer 1989). ولی این دقیقاً همان چیزی است که فوکو تمایل به قبول کردنش ندارد. او موافق نیست که تاریخ، جریانی پیوسته از معنا باشد. آنچه مورد علاقه‌ی او است معنای گفتمان نیست، بلکه بیشتر این واقعیت می‌باشد که گفتمان‌ها می‌توانند برحسب کردارها و شیوه‌هایی که به وسیله‌ی قواعد معینی ساخت داده شده‌اند و اینکه تغییرات ساختاری در این کردارهای گفتمانی چگونه ممکن است، مورد مطالعه قرار گیرند (Foucault 1972: 138). به دنبال نیچه، فوکو مدعی شد که معنا و حقیقت (Truth با T بزرگ) تنها توهمی مبنی بر فرض متافیزیکی در مورد مطلق، عقل خودآیین است. این بصراحت همان مفهوم متافیزیکی از حقیقت است که یک تبارشناس باید ساختارزدایی از آن را هدف قرار دهد.

نتیجه‌ی مطرح شده توسط کالینگوود، که پیش از این طرح گردید، اینجاست که اهمیت می‌یابد. همانند نیچه، به نظر می‌رسد که سؤال «ماتقدم و پیش‌اندر» فوکو نیز این نباشد که «شرایط برای گفتمانی معین و داده شده که درست یا خطا باشد، چیست؟»، بلکه بیشتر این سؤال می‌باشد که «کارکردها، تدابیر و راهکارهایی که ساختار و زمینه‌ی درونی یک گفتمان (تاریخی) معین و داده شده که در درون



شبکه‌ی سازمانی قدرت به کار گرفته می‌شود، چیست؟» بنابراین تمایز بین قدرت و معنا است که در این زمینه اهمیت می‌یابد. به عبارت دیگر، با این تمایز بین قدرت و معنا است که من به قرائت تحقیقات تبارشناسانه‌ی نیچه و فوکو می‌پردازم. به جای تلاش برای به دست آوردن معنای گفتمانی (متنی) تاریخی، فوکو آن را به واسطه‌ی قدرت، راهکارها، قواعد و تدابیری که، همان‌گونه که خود او مدعی شد، هیچ معنایی ندارند، مورد بررسی و توجه قرار می‌دهد. به نظر می‌رسد که باور اساسی مشترک هر دوی نیچه و فوکو این باشد که بیش از هر چیز دیگر، به واسطه‌ی پدیدار قدرت است که باید جهان و تاریخ ما مورد توجه و بررسی قرار گیرد. اظهار اینکه تحلیل تجربی مفصل و ریز به ریز فوکو<sup>۵</sup> توصیف بسیار دقیق از دستخط‌های تاریخی، داده‌های تجربی، سوءقصد جزئی<sup>۶</sup> همواره با این باور هدایت می‌شود، قابل قبول است. به عبارت دیگر، معنایی «عمیق» و «بزرگ» پشت گفتمان‌های / متون تاریخی وجود ندارد، بنابراین ما باید به آنها به واسطه‌ی مفهوم قدرت توجه کنیم.

قدرت چگونه فوکو را قادر به دیدن تاریخ می‌گرداند؟ به علاوه، آن تا چه میزان از نگرش نیچه متفاوت است؟ «آنچه در آغاز تاریخی اشیاء قرار دارد، هویت مصون از تعرض (مقدس) منشاء آنها نیست؛ اختلاف از اشیاء دیگر است، بی‌شبهاتی است» (Foucault 1986: 79). اگر در مدرنیته‌ی پسینی، تمامی معانی ثابت و هویت‌های مطلق، اعتبار خودشان را از دست دادند، طبق نظر فوکو، پس دیگر امکان تفکر بر اینکه اشیاء در لحظه‌ی زایش خودشان در کامل‌ترین و بیشترین کمال خود ظاهر می‌گردند، وجود ندارد (ibid). مثالی برای این مسئله، ادعای فوکو است مبنی بر اینکه نیچه با تبارشناسی خود، مبادی اخلاق را جستجو نمی‌کرد. حتی اگر به طور مثال، نفرت بتواند به عنوان منشاء حقیقی اخلاق مسیحی فهم گردد، تبارشناسی در

پی نشان دادن این است که منشاء ثابت و پایدار «غیرمبهم» وجود ندارد، چون که آغاز آنها را «اشیای دون پایه هستند» که شکل داده‌اند (ibid). تاریخ هیچ معنایی ندارد، و گسترش آن ناشی از نمایشی از قدرت، نیروها و تصادف است. اما اگر چنین است، بنابراین تحلیل ما، همان‌گونه که فوکو معتقد است، می‌بایست به اشیاء واقعی جسمانی بپردازد. اگر منشاء این اشیا بی‌معنا هستند، با علل و بنیادهای «عالی» و «شکوهمند» معین نمی‌گردند، تبارشناسی باید رویدادهای تصادفی بی‌هدف، نقایص، خطاها، به عبارت دیگر، هر چیز کوچکی را که به تشخیص رویدادها و گفتمان‌ها کمک می‌کند، تحلیل کند.

اینجا فوکو از نیچه پیروی می‌کند که باور داشت، اصول و ضوابط اخلاقی ما از ضعف ما (یعنی ضعف اکثریت) نشأت می‌گیرد. از سوی دیگر، تفاوتی بنیادی بین فهم نیچه و فوکو از قدرت وجود دارد. نزد فوکو قدرت، تمرکززدایی شده، و اعمال گذشته در تنوعی از شبکه‌های سازمانی قدرت است (تیمارستان‌ها، بیمارستان‌ها، زندان‌ها، مدارس، دانشگاه‌ها و...)، در حالیکه نیچه، قدرت را بیشتر از یک چشم‌انداز اراده‌ی فردی می‌بیند. برای فوکو تاریخ، گسترش متضاد ساختارهای قدرت است، در صورتی که برای نیچه تاریخ، نمایش اراده‌های متضاد می‌باشد. با این همه، برای هر دوی آنها تاریخ به معنی عرصه‌ی کشمکش‌های قدرت و ساختارهای سازمانی مختلف انقیاد است. اما اگر فوکو، اراده‌گرایی نیچه‌ای را قبول ندارد، او قدرت را چگونه می‌فهمد؟

در طول مسیر فکری فوکو، نگرش او به قدرت به طور معناداری تغییر کرد. تغییر اساسی این بود که فوکو در آثار متأخر خود، از دیدن قدرت برحسب شرایط و اصطلاحات منفی، به عبارت دیگر، قدرت به عنوان منشاء ظلم و انقیاد خودداری کرد. فوکو مدعی شد که این تغییر، به واسطه‌ی فرآیند بازخوانی نیچه به وجود آمد.



فوکو قدرت را برحسب اراده‌ی فردی / جمعی و یا به لحاظ منافع (فردی، گروهی، یا طبقه‌ای) مورد فهم قرار نمی‌داد (Foucault 1980: 188). بلکه او قدرت را به مثابه‌ی پدیده‌ای چندشکلی می‌دید که خود را به واسطه‌ی راهکارها و تدابیر متفاوتی آشکار می‌کند. فوکو از دیدن قدرت تنها به شکل دیالکتیکی، یعنی برحسب تضاد و برخورد بین کسانی که مسلط هستند و آنانیکه تحت سلطه قرار دارند، امتناع کرد. در عوض، قدرت به واسطه‌ی مجموعه و بدنه‌ی اجتماعی سراسری<sup>۵</sup> زندگی خانوادگی، جنسیت، تولید و...- اشاعه و گسترش می‌یابد. از سوی دیگر، قدرت به عنوان پدیده‌ای چندشکلی، همچنین باید فراتر از گفتمان حقوقی<sup>۶</sup> سیاسی مورد فهم قرار گیرد. دولت حاکم و نظام حقوقی آن، تنها مظهر قدرت نیست، از این‌رو فوکو نظریه‌پردازان سیاسی را به «تصور [...] قدرت بدون پادشاه» ترغیب کرد (Foucault 1978: 90). قدرت برای فوکو، تنها در مبارزات، انقلابات، جنگ برپا شده، علیه یا به نمایندگی دولت نیست، آن همچنین با گفتمان، دانش و نوعی از «نظام‌های حقیقت» نیز مرتبط می‌باشد.

فوکو در تاریخ جنسیت<sup>۷</sup>، نشان می‌دهد که چگونه روابط جنسی برای اولین بار در قرون ۱۹ و ۲۰ با مجموعه‌ای از کردارها و رسوم گفتمانی گره خورد. در اوایل قرن ۲۰ افراد شروع به بحث، مفهوم‌سازی، و مسئله‌سازی در باب روابط جنسی کردند و از این‌رو آن برای اولین بار بخشی از علم، پزشکی، و روانشناسی گردید. بخاطر این، نوع جدیدی از اعمال و تکنولوژی‌های بهنجارسازی پیدا شد: اکنون هر چیزی که مرتبط به جنسیت و فعالیت و تمایلات جنسی باشد، باید در گفتمان علمی و شبه‌علمی گنجانده شود (Foucault 1978). تعدادی از طبقه‌بندی‌های انحرافات جنسی مختلف، جداسازی پسران از دختران در مدارس، کاربست ضوابط بهداشتی و غیره، نتیجه‌ی این تغییرات بودند. مطلبی که فوکو مطرح کرد این بود که گسترش





تشریحی گفتمان در مورد ساختارهای جنسی بیشتر از ستم‌های جنسی ما است. قدرت، خود را به واسطه‌ی فرآیند بهنجارسازی آشکار کرد، و گفتمان جنسیت را که رفتار جنسی ما را کنترل می‌کند و بدان شکل می‌بخشد، ایجاد کرد. از این جهت بود که فوکو توانست مدعی شود که حتی آزادی جنسی ۱۹۷۰ یکی از راهکارهای سازنده‌ی مدرن است که به واسطه‌ی آن پدیده‌ی قدرت، خود را آشکار می‌کند. قالب این قدرت، بخوبی در گزین‌گویی‌ی دقیق فوکو خلاصه می‌گردد: «لخت شده، اما لاغر، خوش ترکیب و خوش فرم، برنزه» (Foucault 1980: 57).

اگر تبارشناسی فوکو مبتنی بر رابطه‌ی بین قدرت و گفتمان / دانش است، ما چگونه باید اهمیت و پایگاه گفتمان را تفسیر کنیم؟ اگر هیچ معنای عمیقی وجود ندارد (فوکو از نیچه نقل می‌کند: «چون که میمونی بر آغازگاه ایستاده») و اگر ما مسلم می‌دانیم که قدرت تمام آن مسائل است، ما باید به گفتمان (متن) به مثابه‌ی یک نظام بنگریم. (Foucault 1986: 79). فوکو اصطلاحی را برای آن از خود وضع کرد - «نظام فهم‌پذیری» (dispositive) - و اعلام کرد که هدف آن تصور و مفهوم سازی «راهکارهای روابط نیروهای حمایت‌کننده و حمایت‌شونده از انواع دانش» است (Foucault 1980: 196). با این حال، این بدان معنا نیست که یک متن، نظام گفتمانی است. بلکه آن اشاره به فهم وسیع‌تری از روابط بین قدرت و گفتمان مسلط دارد. گفتمان همواره مرتبط با قدرت است، زیرا آن به روابط، نگرش‌ها، شخصیت‌ها و تفکر افراد ساخت می‌دهد. مفهوم نظام فهم‌پذیری به فوکو اجازه می‌دهد تا استدلال کند که گفتمان‌ها و معانی آنها آشکار است. این همچنین بدین علت است که قدرت، که خود را به واسطه‌ی راهکارها، و تدابیر آشکار می‌کند، قابل فهم و عقلانی است. هم‌زمان، دلیل این نیز می‌باشد که چرا ما تاریخ را می‌توانیم درک کنیم و در واقع آن را درک می‌کنیم. چنانچه هیچ معنای پوشیده‌ی عمیقی در تاریخ انسانی



وجود ندارد، و این بدان معنا نیست که تاریخ پوچ است. حتی اگر تاریخ بی معنا باشد، [اما] آن واضح و قابل فهم می‌باشد؛ در ست به این علت که کشمکش‌ها و راهبردها و تدابیر، قابل فهم هستند (Foucault 1986: 56). درک تاریخ به واسطه‌ی تفسیر معنای درونی آن که برای یک تبارشناس، شامل راهکارها و راهبردها می‌شود، غیرممکن است. تبارشناسی تاریخ را از [جهت] این راهکارها و راهبردها به واسطه‌ی تحلیل تاریخی نظام‌ها و کردارهای گفتمانی که فرهنگ ما را می‌سازد، شرح می‌دهد. ما تاریخ را به منظور دیدن آنچه ما را شکل می‌دهد، می‌سازد و کنترل می‌کند، مطالعه می‌کنیم.

در مقاله‌ی روشنگری چیست<sup>۱۸</sup>؟، فوکو فهم کانت از روشنگری را تفسیر دوباره می‌کند. فوکو معتقد است که باید فرا سوی «ارباب روشنگری» قدم گذاشت، یعنی بر له یا علیه آن بودن (Foucault 1986: 42). به عبارت دیگر، فوکو نه عقل‌گرایی روشنگری را رد می‌کند و نه آن را بی‌عیب‌جویی می‌پذیرد. کانت روشنگری را به عنوان بلوغ فکری و اخلاقی از یک سو و یک گسستگی از سنت «نابالغ» از سوی دیگر، درک می‌کند. فوکو از اینجا نتیجه می‌گیرد که روشنگری به عنوان کار انتقادی خرد برای خودآیینی، پژوهشی تاریخی بود، به عبارت دیگر، بلوغ ما به واسطه‌ی نقد جدی از گذشته ممکن می‌باشد. با این همه، کانت خودآیینی<sup>۱۹</sup> را در شرایط و زمینه‌های مطلق درک کرد و این بدون تردید غیرتاریخی بود. این دقیقاً آن چیزی است که فوکو نمی‌پذیرد. عقل‌گرایی و خودآیینی همواره به لحاظ تاریخی مشخص می‌شوند. به هر حال، فوکو مفهوم نقد کانت را اگر چه بدون قبول شرایط کلی معرفت ما که مفروض کانت است، مسلم می‌داند. تاریخ نمی‌تواند و نه باید از بیرون مورد نقد قرار گیرد، بلکه هدف این است تا مرزهای آن به طرف پایین فشرده شود (ibid., 45). اما اگر هیچ خرد خودآیین انتزاع‌شده‌ای (خرد به عنوان آگاهی



استعلایی) وجود ندارد، این بدین معنا نیست که خردگرایی امکان ندارد. تبارشناسی در تلاش خود برای مشاهده‌ی اساس و بنیه‌ی معرفت ما و گفتمان‌ها، بدون نزدیک شدن به سوژه‌ی استعلایی، عقلانی است (ibid., 59). این پژوهش تاریخی متعادلی («خصلت فلسفی») که هدفش درک محدودیت‌های ماست، یک خودفهمی تاریخی از آنچه ما باید بشویم و آنچه هستیم می‌باشد: هستی‌شناسی تاریخی خودمان است (ibid., 351) اگر به دنبال هایدگر، ما می‌پذیریم که هستی‌شناسی، تفکر در وجود است، وجود برای فوکو چیست؟ در اینجا او موافق نیچه است: هستی، قدرت است. از این رو، تبارشناسی تحقیقی تاریخی در باب ارتباط شبکه‌های قدرت و گفتمان‌های آنها می‌باشد. همچنین تحقیقی انتقادی است، در این باب که هیچ روابط قدرتی بدون مقاومت وجود ندارد (Foucault 1980: 142). مقاومت نه بخشی از قدرت است و نه بطور کامل چیزی خارج از روابط قدرت می‌باشد، همچنان‌که رها کردن تمام روابط قدرت ناممکن است. از این رو، تا وقتی که گفتمان و قدرت بطور تنگاتنگی مرتبط هستند، تبارشناسی به عنوان خرده‌مقاومتی برای ساختارهای قدرت جاری و رژیم‌های گفتمانی ظاهر می‌شود. هدف آن فهماندن «این نکته است که تغییر، ممکن و لازم و مفید می‌باشد» (Foucault 1986: 46). برای فوکو، تبارشناسی به [ظهور] آزادی که به واسطه‌ی خرده‌مقاومت پیوسته‌ای ممکن است، امکان می‌دهد، زیرا آن فضایی را برای روابط قدرت جدید مطلوب فراهم می‌آورد. «حقیقت» از کجا وارد این معادله می‌شود؟ حقیقت تنها با توجه به روابط قدرت ممکن است؛ برای اینکه بدون قدرت، آن صرفاً یک پندار خواهد بود. حقیقت نمی‌تواند در خلأ، خارج از همه‌ی روابط قدرت پدید آید. از این رو یک تبارشناس مدعی خواهد بود که تمام ادعاهای حقیقت در درون مجموعه‌ای از شبکه‌های قدرت ریشه می‌گیرند و این تا حدی بدین دلیل است که آن ادعاهای حقیقت برای



ما مهم هستند. با این همه، حقیقت به عنوان قوه‌ی شناختی تعقل انتقادی به خرده‌مقاومت نیز مرتبط است. از این‌رو حقیقت به مثابه‌ی تنش‌ی خلاق بین مقاومت و ایجاد روابط قدرت جدید ظاهر می‌گردد. حقیقت و آزادی، تغییر را تشویق می‌کنند و به ارمغان می‌آورند. این فرآیند حرکت به جلو است. در اینجا فوکو از نیچه تبعیت می‌کند: حقیقت برای نیچه قوه‌ای است که قدرت را تقویت می‌کند. بنابراین نه [کار] نیچه و نه فوکو، خودانکاری نیست. نیچه می‌تواند مدعی شود که «حقیقت» مربوط به عدم حقیقت جهان بدین دلیل است که حقیقت باید به قدرت خدمت کند و جهان، حقیقت ندارد دقیقاً بدین علت که آن خواست فعال قدرت را سرکوب کرده است. بنابراین حقیقت برای نیچه قوه‌ی شناختی است، به این علت که اراده‌ی قدرت، خود را آشکار می‌کند. از این‌رو، تبارشناسی تحقیقی تاریخی است که تمام آن کردارهای گفتمانی و ساختارهای قدرت را که خواست قدرت را سرکوب می‌کنند، مستند می‌سازد. همچنین تبارشناسی، عقلانی است ° آن به سؤالی انتقادی و تاریخی از خویش‌گشتن امکان می‌دهد (یعنی آنچه که ما را ساخته است) که دارای ساختاری دوگانه می‌باشد: برای درک آنچه ما را شکل می‌دهد و کنترل می‌کند و برای مخالفت کردن با روابط قدرت به امید تغییری مطلوب.

### نتیجه‌گیری

توهم‌زدایی<sup>۲۰</sup> از جهان، به همان سان که ماکس وبر آن را نام‌گذاری کرد، به تدریج از دست دادن معنا در دوران مدرن منجر گردید. طبیعت و اشیاء، معنای ثابت درونی را از دست دادند. اشیاء، به دلیل سودمند بودن و گشودگی برای دستکاری ما ارزشمند گردیدند. نیچه و فوکو چنین وضعیتی را توصیف می‌کنند: قدرت تنها چیز ملموس و مطلوب در شامگاه معنای سنتی است.



هم برای نیچه و هم برای فوکو تبارشناسی، فلسفه‌ی تاریخی قدرت است. نه تنها روابط و شبکه‌های قدرت را تحلیل می‌کند، بلکه همچنین بدان‌ها خدمت نیز می‌کند. یگانه تفاوت موجود بین پروژه‌های تبارشناسانه‌ی نیچه و فوکو، تا حدی از زمینه‌های اجتماعی<sup>۵</sup> فرهنگی متفاوت آنها منشعب می‌گردد. در درون زمینه‌ی رمانتیکسیسم اواخر قرن ۱۹، مفهوم قدرت نیچه تا حدی بیشتر نخبه‌گرا بود. زمینه‌ی اجتماعی<sup>۶</sup> فرهنگی فوکو متفاوت بود: دموکراسی و بسط و توسعه‌ی بوروکراسی، فوکو را به درک قدرت برحسب شبکه‌ها، راهبردها و تدابیر قدرت غیرمتمرکز رهنمون شد. برای نیچه، مرگ خدا نتیجه‌ی اراده‌ی قدرت فعال است؛ و در مورد فوکو، انفعال و ناپیوستگی‌های نظام‌های گفتمانی و راهبردهای قدرت، او را به نتیجه‌گیری مرگ سوژه قادر ساخت.

اگر ما بپذیریم که بشریت، همان‌گونه که نیچه مدعی بود، یک پروژه است و اگر حقیقت و معنا، چشم‌اندازانه است و از تفاسیر مختلف شکل می‌گیرد، بنابراین امر واقعی، صداقت فکری می‌باشد<sup>۷</sup> توانایی ما برای به سؤال کشیدن فرضیات و باورهایمان. چنین خصلت فکری‌ای تنها به واسطه‌ی یک دیالوگ سقراطی گشوده‌ای که هر کس برای درک مباحث دیگری تلاش کند، می‌تواند تقویت شود. به نظر می‌رسد این رضایت به ارتباط و گفت‌وگو، تنها راه حفظ معنا باشد. معنا نه مفروض و معین و نه یک سنت است. دیدن معنا به عنوان یک سنت، به سختی به ارتباط بین سنن مختلف منجر می‌گردد. معنا، اراده نه برای قدرت، بلکه برای همدلی است. از این نگاه، هر دوی نیچه و فوکو در اشتباه هستند<sup>۸</sup> جهان اجتماعی تنها در پیرامون روابط قدرت نیست، بلکه در رابطه و پیرامون همبستگی و همدلی انسان نیز می‌باشد. در واقع برای فراروی از وسواس پست‌مدرن به قدرت، باید افقی جدید از پژوهش فلسفی انتقادی وجود داشته باشد.

- ۱ . Pico della Mirandola
- ۲ . cogito ergo sum
- ۳ . Ludwig Feuerbach
- ۴ . Objective Truth
- ۵ . Typology of Morality
- ۶ . A priori
- ۷ . Good vs. Evil
- ۸ . Good vs. Bad
- ۹ . Ressentiment
- ۱۰ . Beyond Good and Evil
- ۱۱ . Eternal Return
- ۱۲ . Historicism
- ۱۳ . Übermensch
- ۱۴ . Gay Science
- ۱۵ . Madness and Insanity
- ۱۶ . Truth and Method
- ۱۷ . History of Sexuality
- ۱۸ . What is Enlightenment?
- ۱۹ . Autonomy

با پیروی از داریوش آشوری، این واژه را به پیش‌اندر ترجمه کرده‌ایم.



- Bielskis, Andrius (2005). **Towards a Postmodern Understanding of the Political**, Basingstoke & New York: Palgrave-Macmillan.
- Bielskis, Andrius (2008). Towards a New Account of Hermeneutics . **Problemos**, 73, p. 48° 59.
- Collingwood, R. G. (1978). **An Autobiography**, Oxford: Oxford University Press.
- Deleuze, Gilles (1983). **Nietzsche and Philosophy**, London: The Athlone Press.
- Foucault, Michel (1972). **The Archaeology of Knowledge**, New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1986). **Foucault Reader** (ed. P. Rabinow), London: Penguin Books.
- Foucault, Michel (1980). **Power/Knowledge**, Brighton, Sussex: The Harvest Press Ltd.
- Foucault, Michel (1978). **The History of Sexuality**, Vol. I. London: Penguin books.
- Foucault, Michel (2002). **Power: Essential Works of Michel Foucault**, Vol. III (ed. J. D. Faubion). London: Penguin Books.
- Gadamer, Hans-Georg (1989). **Truth and Method**, London: Sheed and Ward.
- Heidegger, Martin (1977). **The Question Concerning Technology and Other Essays**, New York; Cambridge: Harper & Row.
- Mickunas, Algis (1986). Technological Culture , in **The Underside of High Tech** (eds. J. Murphy, A. Mickunas, J.J. Pilotta), Greenwood Press, p. 1° 15.
- Macey, David (1993). **The Lives of Michel Foucault**, London: Hutchinson.
- Nietzsche, Friedrich (1910). **The Genealogy of Morals**, Edinburgh, London: T.N. Foulis.

Nietzsche, Friedrich (1966). **Beyond Good and Evil**, New York: Vintage Books.

Nietzsche, Friedrich (1968). **The Will to Power**, New York: Vintage Books.

Nietzsche, Friedrich (1923). **Thus Spoke Zarathustra**, London: George Allen & Unwin Ltd.

Nietzsche, Friedrich (1974). **The Gay Science**, New York: Vintage Books.

