

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۱۲۱-۱۴۹»
پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۷۰/۱
بهار و تابستان ۱۳۹۳، Knowledge, No.70/1.

فوکو؛ فلسفه همچون بدیل روان‌شناسی

عارف دانیالی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۴/۱

چکیده

مقاله حاضر به تقابل فلسفه و روان‌شناسی در اندیشه فوکومی پردازد. روایت فوکو از روان‌شناسی از همان آثار نخستین، واضح و روشن است، به نحوی که فوکو به عنوان یک منتقد سرسخت روان‌شناسی مطرح شده است. فوکو همواره درباره روان‌شناسی به شکل سلبی سخن گفته است. سیمای بدبینانه فوکویی از اتخاذ چنین موضعی ناشی شده است. اما فوکو، در مواجهه با فلسفه باستان، روایتی خوشبینانه عرضه می‌کند؛ فلسفه، برخلاف روان‌شناسی، سوژه‌های خودآیین می‌آفریند، بر تفاوت و تکیه‌گی سوژه تأکید می‌کند، جامعه‌ای مبتنی بر روابط متقارن و متقابل را می‌سازد و از هرگونه مرجعیت معرفتی اجتناب می‌ورزد. بدین ترتیب، فلسفه، نوعی مراقبت معطوف به آزادی است، اما روان‌شناسی به روابط سلطه منتهی می‌شود. در واقع، فلسفه میان «خودآفرینی» و «با دیگران بودن» تلائم و هماهنگی ایجاد می‌کند. مقاله حاضر می‌کوشد تا نشان دهد که براساس اندیشه فوکو، در فلسفه باستانی می‌توان برای نقاط تاریک روان‌شناسی، بدیلی جستجو کرد.

واژگان کلیدی: روان‌شناسی، فلسفه، مراقبت از دیگران، مراقبت از خود، تفاوت، رابطه متقارن

و متقابل.

*دانش آموخته رشته فلسفه در مقطع دکتری، دانشگاه شهید بهشتی. آدرس الکترونیک:
aref_danyali@yahoo.com

مقدمه

فوکو در راستای نقد مدرنیته، با روان‌شناسی مواجه می‌شود؛ دیدگاه فوکو به روان‌شناسی، انتقادی و سلبی است و آن را همچون ابزاری برای سلطه و انقیاد در جامعه مدرن می‌داند. در واقع، روان‌شناسی بر سیطره روابط نامتقارن و نامتقابل بنا شده است. روایت بدبینانه فوکو از مدرنیته و بطور خاص علوم انسانی سبب شده که چهره‌ای آنارشیستی-نیهلیستی از او در اذهان نقش بندد؛ چهره‌ای که با هرگونه انضباط و مراقبت و اخلاقی عناد می‌ورزد. اما بازگشت فوکو متأخر به یونان باستان، قطعیتِ چنین روایتی را به پرسش می‌گیرد.

هدف این مقاله، ارائه روایتی از فوکو است که از هرگونه آنارشیسم و نیهلیسمی کناره می‌گیرد و در کنار نقد انضباط سراسری مدرن، به شکلی از مراقبت و تیمارداری در جهان باستان همدلی نشان می‌دهد؛ فوکو صرفاً «راویِ بن‌بست‌ها» نیست، بلکه در پسِ آن، راهی به رهایی می‌جوید. با این اوصاف، باید پرسید: اگر قلمروی روان‌شناسی، جهان زندان‌ها و بن‌بست‌ها است، آنگاه کدامین بدیل برای خلاصی از چنین جهانی می‌توان یافت؟ به زعم نگارنده، در اندیشه فوکو، بدیلِ مراقبت و نظارتِ روان‌شناسی، سبک زندگی فلسفی است؛ در جامعه فیلسوف، برخلاف جامعه روان‌شناس، میان «خودآفرینی شخصی» و «با دیگران بودن» سازش و همزیستی وجود دارد. همین همبستگی است که فوکو را به یونان باستان علاقه مند می‌کند.

عبور از روایت مسلط روان‌شناسی از مفهوم مراقبت و رجعت به خاستگاه فلسفه در یونان باستان، هیچگاه به معنای جستجوی واپس‌گرایانه و نوستالژیک یک «زمان از دست رفته» نیست؛ دست کم، برای فوکو، چنین جهان بهشت آسایی وجود نداشته و اساساً به مخاطراتِ چنین نگاهی آگاه است. اما اهمیتِ مواجهه جهان فلسفی باستان با جهان روان‌شناسی معاصر در این است که امکان‌هایی از دیگربودگی و غیریت به روی ما گشوده شود و بدین ترتیب، برای انسان معاصر می‌تواند تمرینی برای متفاوت زیستن و دیگرگونه اندیشیدن باشد. کوتاه سخن، مسأله فوکو، تحقق جهان بدیل‌های متضاد و متفاوت است. و این همان چیزی است که به اعتقاد فوکو، فلسفه باستانی، برخلاف روان‌شناسی، بدان چشم دوخته است.

مراقبتِ روان‌شناسی و شکل‌گیری روابط نامتقارن و یکسویه

از دید فوکو، تمرکز انضباط مدرن بر مفهوم جنون هیچ‌گونه سویه‌ی رهایی‌بخشی ندارد. در واقع، در عصر مدرن، بازگشت دیوانه ملعون و مطرود به جامعه انسانی و مراقبت و تیمارداری از آن، ضرورتی اقتصادی-سیاسی داشت تا ضرورتی انسانی-معرفتی؛ «انباشت سرمایه» ملازم بود با «انباشت انسان». دیوانه در جهان وهم‌آمیزش، انسان مستهلکی بود که می‌بایست در یک فرآیند پیچیده، بازیافت شود و به چرخه تولید بازگردد. درمان چیزی نیست جز همین فرآیند بازیافت یا محکوم کردن بیکارگی و بی‌فایده‌گی اجتماعی. دیوانه کسی است که از نظم و هنجار بورژوازی تخطی کرده و با پرسه زنی در مرزهای بطالت و بیهودگی، باری اضافی و زائد بر دوش جامعه افکنده است. دیوانگان همچون بیکاران، موجوداتی مازاد و اضافی برای جامعه هستند؛ جماعتی که اصلاً دیده نمی‌شوند و کسی وجودشان را حس نمی‌کند، مگر همچون علائم آماری منفی! بیکاران در جامعه جایی ندارند؟ اما با این دیوانه‌های بیکار چه باید کرد؟ بجای زحمت انزوا و نگهداری، جامعه باید این ناتوانی و عقیم‌بودگی را از دیوانه بزدايد و او را مبدل به نیروی مولدی نماید که دائم کار می‌کند و خدمات و کالا می‌آفریند؛ دیوانه تا آنجایی می‌تواند باشد که دیگر دیوانه نباشد! جامعه مدرن موجودیت چنین سوژه‌هایی را به رسمیت نمی‌شناسد. فوکو در جنون و جامعه می‌گوید:

«نخستین معیار برای تعیین جنون در یک فرد عبارت بود از نشان دادن این امر که او برای کارکردن مناسب نیست. فروید راست می‌گفت که دیوانه.. شخصی بود که نه می‌توانست کار کند و نه عشق پورزد.»^۱ نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

بنابراین، درمان جنون نوعی بازیافتِ نیروی کار بود. اما این «فرآیند بازیافت» چگونه ممکن شد؟ از طریق روان‌پزشکی. روان‌پزشکی، دیوانگان ملعون و مطرود را دوباره به جامعه بازگشت داده و درون آن ادغام کرد. تکنیک «حذف» در جهان کلاسیک، جایش را به فرآیند «ادغام» داد؛ دیوانه نیز بخش کوچکی از جامعه بزرگ انسانی بود. در جهان دیوانه، یک «انسان» کشف شد؛ انسانی که باید درمان می‌شد و شفا می‌یافت. دیوانه دیگر نه ابژه

1. Foucault 1998a: 337

۲. فوکو میان روان‌پزشکی و روان‌شناسی هیچ تمایز و تفاوتی نمی‌نهد و تحلیلی یکسان از این دو عرضه می‌کند. از این منظر، به درستی می‌توان او را به نقد کشید.

سرکوب، بلکه به عنوان «بیمار روانی» متعلق علم و معرفت شد. تکنیسین‌های روح، دیوانه را از اقامتگاه‌های اجباری کلاسیک، از دخمه‌های سرد و تاریک و مرگ‌زا به جامعه بدن‌های مولد، مفید و رام وارد کردند. این ورود و گشایش مصادف با توسعه سرمایه داری بود؛ بازگشت دیوانگان از حاشیه به متن، به معنای اعاده نیروی کاری بود که صرفه‌های عظیم اقتصادی داشت. اما این آزادسازی دیوانگان، می‌توانست خطرات سیاسی-اجتماعی هم در پی داشته باشد، چرا که دیوانگان همچون نیروهای مهارناپذیری بودند که نظم اجتماعی را به آشوب می‌افکندند. با نظر به این سوپه‌های دوپهلوی آزادسازی، ظهور روان‌پزشکی ضرورت یافت. روان‌پزشکی مدرن، دو کارکرد عظیم داشت؛ از یکسو، به قدرت این امکان را بخشید که با کمترین هزینه و بدون هیچ آسیبی به بدن، نیروی بدن را به منزله «نیروی سیاسی» کاهش دهد و بدین گونه امکان‌های تخطی و عصیان را تقلیل دهد و آنها را مطیع و منقاد سازد؛ بدین معنا، از دید فوکو، روان‌پزشکی محصول نوعی محافظه‌کاری سیاسی است؛ روان‌پزشکان از طریق «تحمل پذیرساختن امر تحمل‌ناپذیر» به این غایت دست یافتند: انسان سالم، کسی است که به نهایت سازگاری و هماهنگی با واقعیت پیرامونی‌اش دست یافته و در نظمی همگانی ادغام شده است.

از سویی دیگر، روان‌پزشکی با جایگزینی بدن‌های رام و مولد برجای بدن‌های معذب، نیروی مفید اقتصادی بدن را به حداکثر رساند؛ سلامت روان، نه در عیاشی و هرزه‌گرایی، بلکه در کاربرد نیرو و انرژی در جهت تولید و بهره‌وری است. کشف یک روان‌بهنجار، هر دو کارکرد را همزمان محقق می‌سازد؛ روان‌پزشکی بدون لمس و تماس و هیچ‌گونه زخمی، بدن را محاصره کرده و تسخیر می‌کند. روان، ابزار تصرف غیرمستقیم بدن است. «اقتصاد سیاسی» دقیقاً در همین لحظه اتفاق افتاد؛ لحظه‌ای که دو خط «جمعیت بمثابه ثروت» و «جمعیت بمثابه ابژه معرفت» بر هم مماس شدند. بدن مولد، بدنی شناخت پذیر و تحلیلی است. بنابراین، تسامح و ملایمت برخورد با دیوانگان به عنوان بخشی از جمعیت مولد و بارور، بیش از هر چیز، سوپه‌ای اقتصادی-سیاسی داشت تا بُعد اخلاقی-انسانی. این مواجهه با دیوانه، هرگز به معنای گشودگی به روی کثرات و غیریت‌ها و دیگربودگی‌ها نیست، بلکه توسعه فرآیند جمع و ادغام است.

در واقع، این خصلت بورژوازی است که با ادغام همه چیز در چرخه مبادله، سوپه «نابهنگام بودن امور» را به تحلیل می‌برد و به زندگی شکلی «یکدست و تکرار پذیر» می‌بخشد. بدین ترتیب، با اضمحلال رخدادها در چرخه مبادله و تکرار، شورش و انقلاب را به امری

عارف دانیالی

غیرممکن تبدیل می‌کند. و این سرآغاز تبدیل «سیاست» به «مدیریت» است که امر نابهنگام از عرصه آن به کنار رفته و همه چیز قابل پیش بینی و ردیابی شده است. سرمایه داری از طریق مکانیسم «ادغام» می‌کوشد همه چیز را رام و کنترل پذیر سازد؛ به همین سیاق، روان‌پزشکی بجای حذف و سرکوب جنون، با ادغام و جذب آن در فرآیند درمان، تمامی وجوه غرابیت آمیز و شورشی و عصیانگر جنون را به تحلیل می‌برد و از جنون همچون بیماری، تیمارداری و مراقبت می‌کند. روان‌پزشک تا آنجایی به جهان بیگانه جنون نزدیک می‌شود که زهر و خطرش را گرفته باشد و دیگر نتواند همچون بدیلی رادیکال و متفاوت ظاهر شود و سیستم یا قلمروی عمومی را دچار اختلال سازد.

روان‌پزشکی، مدیریت دقیق جمعیت را ممکن ساخت. روان‌پزشکان همواره به دنبال راهی برای کنترل یک جامعه آزاد بودند؛ چگونه می‌توان انسان‌های خطرناک را بدون آنکه حبس کرد، منقاد ساخت؟ بدین معنا، روان‌پزشکی، «مدیریت آزادی» است. روان‌پزشکان، در نطق‌ها و خطابه‌هایشان با صراحت بر نقش سیاسی اشان تأکید می‌کردند:

«روان‌پزشکان، خود را نه به عنوان پزشک-آنگونه که ما امروزه این واژه را فهم می‌کنیم- بلکه همچون خدمتگزاران جامعه تلقی می‌کنند که با بهداشت عمومی سروکار دارند؛ یعنی حرفه‌شان بایست نظارت بر هر آن چیزی باشد که در معرض بی‌نظمی و آشوب است، هر آنچه که همچون خطر ظاهر می‌گردد.»^۱

روان‌پزشکان، سیبری را از محیط پیرامونی به قلب شهر آوردند! آنها معماران و طراحان قالب و چارچوبی برای جامعه آزاد بودند؛ متولیان نظم و امنیت اجتماعی؛ کسانی که می‌توانند خطراتی که جمعیت انسانی را تهدید می‌کند، پیشگویی کرده و از بروزش ممانعت کنند؛ خطرات بالقوه و بالفعل. بدین معنا، روان‌پزشکی همواره همچون ابزاری برای جلوگیری از شورش‌ها و طغیان‌ها در خدمت حکومت‌های کنترل‌گر بوده است.

روان‌پزشکی با نظارت بر دیوانگان، به نحوی کل جمعیت را محاصره می‌کند، چرا که هر انسانی مستعد یک «طبیعت روانی بیمار» است. سوئیۀ مقابل انسان بیمار و منحرف، یک انسان بهنجار و سالم است. دوقطبی عاقل-دیوانه، در نسبت با یکدیگر تعیین و سنجیده می‌شوند. این دو، همواره بر یکدیگر دولا شده و تا می‌خورند. در هر انسانی، یک دیوانه خفته است؛ وقتی با دیوانه یا حتا ارادل و اوباش برخورد می‌شود، در حقیقت به سوئیۀ هبوط کرده آدمی حمله می‌شود و حاوی این تنبه و تذکر است که روزی نوبت شما هم فراخواهد رسید! بر

1. Foucault 1990b:188

این اساس، روان‌پزشکی هرگز به جمعیت دیوانگان محدود و محصور نمی‌ماند و در حقیقت، انسان را نشانه گرفته است. روان‌پزشکی «انضباط منتشر» را ممکن ساخت؛ انضباطی که به دنبال تصرف انسان بود و نه صرف تصاحب مجنونان و شوریدگان. چون جهان دیوانگان را همچون امری نابهنجار انکار می‌کنید، لاجرم این فرض مسبوق بر تصویرگری یک جهان آرمانی و بهنجار است که انسان‌هایی با خصیصه‌هایی خاص را پرورش می‌دهد. از همین روست که روان‌پزشکی از تکثیر بهداشت عمومی سخن می‌گوید؛ بهداشت عمومی، چیزی جز اعاده‌نظم اجتماعی به اقتدار جمعیت و توده‌ها نیست؛ بهداشتی شدن یعنی جامعه پذیر شدن یا ادغام جمعیت در نظم نمادین سیاسی. جایی که امر متفاوت و بیگانه همچون چیزی منحرفانه انکار می‌شود.

بنابراین، از دید فوکو، روان‌پزشکی، از همان آغاز، ترکیبی از کارکرد پزشکی و کارکرد پلیسی بود و در خدمت نظم بخشی به کل پیکره اجتماعی بود و هرگز به بیمارستان منحصر نمی‌شد. روان‌شناسی، نقطه حاد و تشدید اصطکاک دانش/قدرت است. بیمارستان به هیچ وجه عنصر مهمی در تاریخ روان‌پزشکی نبود، بلکه به یک معنا، پوششی برای کارکرد سیاسی اش بود؛ کارکردی که با دعوی عینیت‌گرایی علمی پوشیده می‌ماند؛ مگر نه اینکه روان‌پزشکی هم مثل پزشکی یک بیمارستان داشت! عینیت‌گرایی، همواره راهی برای استتار خشونت و انسانی‌سازی تنبیه و مجازات بوده است: انسانی‌سازی مفهوم سلطه. در روزگار مدرن، کشف انسان به عنوان یک «طبیعت متمایز»، کشفی عظیم بود؛ کشفی که منتهی به انقطاع کامل جهان انسانی و عالم حیوانی گشت. در عصر کلاسیک، میان این دو «پیوستگی» وجود داشت؛ حیوان حد نازل انسان و نقطه هبوط آن بود. از این رو، همواره طبیعت حیوانی، انسان را تهدید می‌کرد. در مدرنیته، قلمروی خاص انسان مرزگذاری شد. این حدگذاری، دانشی خاص و متمایز را برای آن ضروری می‌ساخت: انسان‌شناسی. فوکو می‌گوید:

«از زمانی که فلسفه به انسان‌شناسی تبدیل شد، از زمانی که انسان برای خود تمامیتی

طبیعی قائل شد، حیوان قدرت نفی خود را از دست داد.»^۱

جنون دیگر نه هیولایی در درون فرد، بلکه چیزی برای نگرستن و محدود کردن بود؛ بیماری که باید شفا یابد یا انحرافی که باید مهار شود؛ یک موجود دست و پا بسته و مطیع و منفعل که از هرگونه زایش و آفرینش یا حتا کنش اولیه ای ناتوان و عاری است؛

1. Foucault 1991: 77

عارف دانیالی

موجودی عقیم و نازا و دگرآیین.

این خنثی‌سازیِ عالم حیوانی، به معنای تابعیتِ مطلقِ بی‌خردی از خرد بود. انسان‌شناسی مدرن با تکیه بر آموزه‌های روان‌پزشکی، این امکان را یافت که میان خرد و بی‌خردی شکاف و گسلی عظیم افکند و هرگونه اتصال و تماسی را ناممکن کند. جنون در عصر کلاسیک، همواره در مرزهای انسانیت در حال پرسه زدن بود و همچون مفاکی بود که هر لحظه ترس آن می‌رفت که انسان را در خود فرو ببرد. از این رو، در این زمانه اگرچه زبان جنون قدرت پاسخ‌گویی به خرد را نداشت، اما همچنان لحظه‌های تعدی و تعرض به مرزهای خرد دیده می‌شد:

«در مراکز اقامت اجباری کلاسیک نیز دیوانه در معرضِ خطرِ چشم‌ها بود، اما چنین نگاهی اساساً در وجودش رخنه نمی‌کرد؛ این چشم‌ها تنها سطح هیولاشی دیوانه، حیوانیت مرئی‌اش را در بر می‌گرفتند و دست کم به نوعی نگاهی دوسویه بود، زیرا انسان عاقل می‌توانست در وجود دیوانه، همچون خیره شدن در آینه، لحظه حتمی زوال و انحطاط خویش را مشاهده کند.»^۱

بدین معنا اگرچه رابطه جنون و عقل، رابطه‌ای نامتقارن بود که همواره یک قطب یعنی جنون را به حاشیه می‌راند، اما این به حاشیه راندن، هرگز به معنای فقدانِ مقابله و برقراری نسبتی دوسویه نبود. گویی چشمان خرد کلاسیک در چشمان جنون انعکاس خویشتن را می‌یافت: لحظه هبوط به جهان تاریک حیوانی. در اینجا شاهد درجه‌ای پیوستگی میان عالم انسانی و عالم حیوانی هستیم. بنابراین، اگرچه دیگر زبان مشترکی میان جنون و عقل وجود ندارد، اما همواره در بزنگاه‌هایی زبان صامتِ دیوانگی امکان تخطی به قلمروی روشن و شفافِ منطقِ عقل را می‌یابد و می‌تواند انسجام عقلائی را درهم کوبد و با خنده ای هراسناک، آن را به سخره گرفته و قطعیت اش را فروپاشد. همواره سایه‌هایی، روشنی عقل را تهدید می‌کنند. شاید آن حصارهای بلند برج‌های اقامتگاه‌های اجباری در عصر کلاسیک، ریشه در همین ترس دارد؛ ترس از همجواری عقل و جنون. هرگونه همجواری، شائبه خویشاوندی را با خود دارد! حصارها و دیوارها، سعی بر سرپوش نهادن بر این قرابت و خویشاوندی دارند؛ بنابراین، می‌توان در این پیوستگی و خویشاوندی، دیالوگی مات و گنگ را میان دیوانگی و خرد جستجو کرد یا دست کم، می‌توان با قاطعیت هرگونه تک‌گویی مطلق را انکار کرد. دیوانه در حاشیه‌ها دست و پای می‌زد و از ناتوانی

1. Ibid: 248

خویشتن برای تصاحب جهانی دیگر هرگز خسته نمی‌شد؛ چرا که می‌دانست «تنها آنکه در مرز می‌زید، سرزمینی خواهد آفرید»!

منطق مدرن این «رابطه تاحدودی متقابل و دوسویه» را از هم گسست. ظهور مصلحان اجتماعی همچون پینل و توک این شکاف و انقطاع را تعمیق بخشیدند. در همین راستا می‌بایست اصلاحات توک را تحلیل کرد. برخلاف نگاه عصر کلاسیک؛

«توک نگاهی را همچون یکی از ارکان عظیم وجود آسایشگاه بکار گرفت که هم ژرف‌تر و هم کمتر دوسویه بود. این چشم‌ها دیوانه را در ادراک‌ناپذیرترین نشانه‌های جنون‌اش تعقیب می‌کنند، در جایی که جنون مخفیانه از عقل منفک می‌شود و خودش را بتدریج از آن (عقل) جدا می‌کند؛ اما از آنجایی که دیوانه صرفاً مشاهده می‌شود، این نگاه را به هیچ وجه نمی‌تواند پاسخ دهد.»^۱

بدین ترتیب، دیوانه در محاصره نگاه خیره دیگران قرار می‌گیرد و هرگز نمی‌تواند از زیر سلطه آزاردهنده این چشم‌ها خلاصی یابد یا حتی برای لحظه‌ای کوتاه آنها را به نقد کشد؛ این در معرض چشم آمدن، برای دیوانه عین تبعیض و نابرابری بود: مدام دیده شدن و مکرر داوری شدن، بدون لحظه‌ای دیدن و قضاوت کردن! سرنوشت جامعه‌پذیری دیوانه چنین است. در واقع، اگرچه در روان‌شناسی مدرن، دیوانه به روشنا آمده است، اما این نور و روشنایی برای «بهبتر دیده شدن بود و نه بهتر دیدن».

در حقیقت، این رویت‌پذیری جهان جنون، به معنای تقلیل قلمروی ناخودآگاه به خودآگاه بود؛ از این حیث فوکو در شوپنهاور و نیچه چیزی را می‌یابد که در تضاد با روان‌شناسی است؛ فوکو در فلسفه و روان‌شناسی می‌گوید:

«در یک دوره‌ای که از آرتور شوپنهاور تا نیچه بسط یافت، می‌توان گفت که روان‌شناسی در تضاد با فلسفه قرار گرفت، همان‌گونه که خودآگاه در تقابل با ناخودآگاه است. همچنین، به تصور من، دقیقاً حول روشن‌سازی ماهیت ناخودآگاه است که علوم انسانی بازسازماندهی و مفصل‌بندی شد.»^۲

جامعه مدرن با دیوانه چه کرده است؟ دیوانه در صورتی می‌توانست به جمع دیگر آدمیان بپیوندد و در آنها ادغام شود که خود را در برابر چشمان خرد بهنجار و سالم عریان سازد و به ابژه این چشم‌ها بدل سازد؛ تا آنجایی که از هرگونه عنصر ناشناخته و یکتایی تهی شود و

1. Ibid: 248

2. Foucault 1998b: 251

عارف دانیالی

همچون فردی منتشر یا انسانی همگانی در جمعیت مضمحل گردد؛ ذیل همین فرآیند «ادغام» بود که روان‌شناسی جنون شکل گرفت:

«روان‌شناسی جنون ممکن شد، برای اینکه جنون تحت نگاه خیره ضرورت داشت که بطور مدام به سطح خود آید تا توهماتش را انکار کند»^۱

دیوانه دیده می‌شود، برای اینکه زوایای پنهان وجودش انکار شود؛ هرچه عقل بیشتر بر تاریکی‌های جنون نورافکنی می‌کرد، بیشتر آن را نقض می‌کرد و از درون تهی می‌ساخت؛ دیوانگی به روشن‌گاهی پا نهاده بود که کاملاً با آن غریب و بیگانه بود؛ بدین معنا، دیوانه به یک «حیوان اعتراف‌گر» تبدیل شد که نمی‌توانست هیچ چیز را مسکوت بگذارد. بقول کوندرا در رمان بار هستی:

«تن و بدن تو مانند همه تن و بدن‌های دیگر است. تو حق نداری احساس خجالت کنی، تو هیچ حق نداری چیزی را که میلیاردها نمونه آن به شکل یکسان وجود دارد، پنهان سازی»^۲

در این فرآیند تمامیت‌ساز اعتراف می‌بایست تحت یک شکلی اجباری، «گمان‌واهی متفاوت بودن» انکار شود. زبانی که علم به روی جهان‌ش گشود، زبانی آمرانه، متصلب، خصمانه و عاری از کوچکترین همدلی و همسازی بود؛ حرافی مدامی که خود از آن چیزی نمی‌فهمید؛ در واقع، دیوانه می‌تواند به سوژه تبدیل شود و هویتی خاص بیابد یا به جزئی از «ما به عنوان انسان» تبدیل شود، که تمامی وجوه غرابت آمیز و مرموز و دیگرگونش را از دست بدهد؛ این «سوژه شدن»، نتیجه گوش سپاری به صدای دیگری بزرگ است.

بدین معنا، رابطه جدید میان عقل و جنون، رابطه «حاکم-محکوم» بود: یکی (روان‌پزشک) از افقی حاکمانه داوری و قضاوت می‌کرد و دیگری (دیوانه) این حکم را می‌پذیرفت و درونی می‌ساخت. در این فرآیند، دیوانه هیچگاه نمی‌توانست جایگاه قاضی را اشغال کند. چنین محدودیت‌نگاهی در یونان باستان وجود نداشت: در نوشته‌های افلاطون، دیوانگانی همچون تراسیماخوس (مخاطب سقراط در جمهوری) یا کالیکس (یکی از شخصیت‌های رساله گریاس) همواره این امکان را داشتند که درباره خرد سقراطی داوری کنند و آن را به چالش کشند: لوگوس یونانی، قطب متقابل و متضاد نداشت. رساله‌های سقراطی، شاهدهی متقن مبنی بر وجود گفتگو میان خرد و نابخردی در اعصار دور بودند؛ عاقل و مجنون، ساکنان یک

1. Foucault 1991: 250

سرزمین بودند و از منزلگاهی واحد می‌آمدند.^۱

روان پزشکی مدرن، در شکاف پرناسدنی دوقطبی عقل-جنون متولد شد. زبان روان پزشکی، تک گفتار عقل درباب جنون بود. فوکو در این باره می‌نویسد: «در عصر پینل این گفتگو [میان خرد و نابخردی] قطع شد، سکوت مطلق بود و عقل و جنون زبان مشترک نداشتند. زبان هذیان را تنها فقدان زبان می‌توانست پاسخ گوید. زیرا هذیان دیگر بخشی از گفتگو با خرد نبود، بلکه اصلاً زبان تلقی نمی‌شد. در شعور خاموش و ساکت، هذیان صرفاً برخطا دلالت داشت.»^۲ از همین روست که بعدها وقتی فروید کوشید به سخن جنون گوش فرادهد، صدایی جز حس تقصیر و خطاکاری و عذاب وجدان شنیده نمی‌شد؛ زبان جنون، سرشار از احساس گناه و از خود بی‌زاری بود. گویی در این تبادل گفتاری میان دیوانه و روانکاو، سوژه جنون پیشاپیش هویت مجرمانه و منحرفانه خویش را پذیرفته بود؛ او همچون موجودی سرخورده که وابسته و محتاج کمک دیگران است تا از وضعیت مذلت باری که در آن گرفتار است نجات یابد، به جمعیت بیماران پناه داد! او با کمال اعتماد و امید به روان‌شناسان اعتراف کرده بود که می‌خواهد از شر وجود ظلمانی اش آزاد شود و آزادی و سعادت اش را مدیون مراقبت و قضاوت پزشکان اش می‌دانست! دیوانه به جهان مالیخولیایی خود پشت کرد و بر تخت بیمارستان یا آسایشگاه بستری شد:

«سرانجام پزشکان شاهد آن بودند که او (دیوانه) بعد از دودلی‌ها و درنگ‌های طولانی، با

توافق قلبی خویش به جمعیت بیماران می‌پیوندد.»^۲

دیوانه همچون بیماری خطرناک که از خود هراسان است، خود را به جامعه پزشکان و نهاد بیمارستان تحویل داد! گویی او از وضعیت برزخی اش، از زیستن در جهانی نیمه انسانی-نیمه حیوانی خسته شده بود؛ همواره مرز نشینان در معرض بادهای سهمگین اند؛ آنها نه می‌توانند سرزمینی بیافرینند و نه تاب تحمل وضعیت دشوار بی‌خانمانی را دارند؛ بیمارستان یا آسایشگاه دست کم مأوایی برایشان می‌ساخت، گو اینکه مکانی ناآشنا و

۱. آیرونی (Irony) سقراطی صورتکی از جنون است: دست انداختن خرد توسط خرد. جنون، شکافی در دل خرد سقراطی است. چنین خردی هیچ‌گاه یکپارچه و توپر نیست. همین شکاف و گسست است که دائماً افلاطون را به سمت افسانه و اسطوره می‌کشاند تا بتواند از طریق آنها، این درزها و سوراخ‌های زبان منطقی را ببوشاند. بنابراین، زبان جنون، نه یک نقصان و رخنه، بلکه سویه‌ای التیام بخش دارد که در بطن لوگوس جای گرفته است: اسطوره، عامل عروج عقل به جهانی رازآمیز است و هرگز در دایره پریشان‌گویی‌ها و هذیان‌ها و خواب‌ها مستقر نبود.

۲. فوکو ۱۳۸۱: ۲۵۹

عارف دانیالی

بیگانه باشد و در معماری و تزئین و چینش‌اش هیچ مشورتی با مهمان‌اش نشده باشد! اصلاً قرار نیست مهمان سخنی بگوید و پیشنهادی عرضه کند؛ در سکوتِ جنون، همه چیز از پیش تعیین و مقدر شده است! او به ضیافتی دعوت شده که در آن، زمانی برای ایراد نطق ترتیب داده نشده است! تنها بایست دیوانه، خود را همچون دیوانه بپذیرد و نه بسان انسانی که متفاوت می‌اندیشد و متفاوت زندگی می‌کند!

وقتی جنون همچون بیماری روانی تلقی شود، دیگر مسأله «گفتگو» میان جنون و معرفت منتفی خواهد شد. با حاکمیت زبان روان‌پزشکی، انسان مدرن هرگونه خویشاوندی و همسخنی با دیوانه را انکار کرد: کدامین بیمار می‌تواند با پزشک‌اش مواجه کند؟! هر بار که دهان می‌گشاید، دیگران در میان کلمات‌اش به دنبال کشف یک لغزش، انحراف یا خطا هستند، چرا که او از یک جهان تبعیدی می‌آید که از هرگونه حقیقت و اخلاقی‌عاری است. باستان‌شناسی این فاصله و سکوت، ظهور یک نابرابری عمیق اجتماعی را افشا می‌سازد که در اعصار گذشته قابل تصور نبود؛ اینکه از خیل عظیمی از جمعیت (دیوانگان) حق هرگونه قضاوت و ارزشگذاری گرفته شود و تنها بنحو یکسویه مورد داوری و ارزشگذاری قرار گیرند؛ اینکه صلاحیت و قابلیت حقیقت و معرفت از بخشی از جامعه انسانی دریغ شود و این گروه را در یک سطح بی‌معنایی و انحراف ذهنی جاده‌ی کنند. از همین رو بود که آسایشگاه پینل، ساختار سلسله‌مراتبی خانواده را بازتولید می‌کرد: دیوانه بسان کودک، تحت قیمومت روان‌پزشک همچون پدر بود. این صغیر تلقی شدن دیوانه، نمایانگر وضعیت روانی دگرآیین‌اش بود. او هرگز نمی‌توانست خارج از اقتدار پدر بر روی پای خود بایستد، لذا یگانه راه ادامه حیات‌اش، اعتراف به انقیاد به پدر/خرد بود؛ کودک تنها با اطاعت از پدر می‌توانست با واقعیت تماس پیدا کند؛ پدر بجای کودک سخن می‌گوید، زیرا از او به خودش نزدیک‌تر و آگاه‌تر است. پینل، شرط درمان را اطاعت از دیگری/پزشک می‌دانست: درمان روان‌شناسانه بیش از آنکه ناشی از حقیقت علمی‌اش باشد، برآمده از کیش شخصیت پزشک بود، هرچند که پوزیتیویسم قرن نوزدهمی می‌کوشید این سویه اطاعت/اقتدار را پنهان سازد و صرفاً بر سویه علمی‌اش تأکید کند. سلطهٔ پزشک بر بیمار هیچ ربطی به دانش‌اش نداشت. همین پنهان‌سازی، اطاعت کورکورانه مجنون را بدون هیچ مقاومتی تضمین می‌کرد. دیوانه همواره در شکل یک سوژه دگرآیین باقی می‌ماند. جایگاه شخصیت پزشک برای دیوانه غیرقابل دستیابی بود؛ گویی روان‌پزشک همچون ساحری بود که با نگاه جادویی‌اش، در یک آن می‌توانست تمامی اعماق جنون را واکاود و خطاها و انحراف‌ها را از وجود دیوانه بزداید؛

پزشک متولی نظم و اخلاق بورژوازی بود. دیوانه بدون این متولی هرگز نمی‌توانست خود را بازیابد و بهنجار و انتظام یافته شود؛ در واقع، در آسایشگاه پینل و توک، پزشک نه به‌عنوان دانشمند بلکه همچون یک حکیم و آموزگار اخلاق، صاحب اقتدار و نفوذ بود. از همین روست که دیوانه دائماً با تکالیف اخلاقی رودرو می‌شود و نه با یک حقیقت علمی. فوکو در قدرت روان پزشکی می‌گوید:

«عمل نگهداری و توقیف جنون در آغاز قرن نوزدهم مصادف با لحظه‌ای است که جنون نه همچون توهم بلکه در پیوند با یک رفتاری بقاعده و بهنجار ادراک می‌شد؛ وقتی که دیگر جنون نه همچون داورِ مغشوش، بلکه بسانِ آشفتگیِ نحوهٔ رفتار، اراده و خواست، تجربهٔ عواطف، تصمیم‌گیری‌ها و رها بودن پدیدار گشت؛ به‌طور خلاصه، هنگامی که دیگر جنون بر محور حقیقت-خطا-آگاهی ثبت نشد، بلکه بر مدار انفعال-اراده-آزادی تصویر گشت.»^۱

وقتی مواجههٔ پزشک با دیوانه، مواجهه‌ای اخلاقی و هنجاری باشد، آنگاه این اراده استوار و خلل‌ناپذیر پزشک بود که می‌توانست سلامت روانی بیمار را تضمین و تثبیت کند و او را با جامعه انسانی سازگار سازد. فوکو می‌نویسد:

«اینکه اداره آسایشگاه را لزوماً به دست کسی می‌سپردند که صاحب حرفه پزشکی باشد، به دلیل علم او نبود، بلکه شغل پزشکی را ضامنی حقوقی و اخلاقی محسوب می‌کردند. هر مردی با وجدان بیدار و تقوای بسیار، که تجربه‌ای طولانی در امور آسایشگاه‌ها داشت، می‌توانست جایگزین او باشد؛ چرا که اقدامات پزشکی صرفاً بخشی از کار اخلاقی عظیمی بود که می‌بایست در آسایشگاه صورت گیرد، کاری که تنها ضامن بهبود دیوانه بود.»^۲

در آغاز ظهور روان‌پزشکی، پینل و توک به این سویهٔ اخلاقی شخصیت پزشک معترف بودند و بدان صراحت داشتند، اما رفته‌رفته با غلبه اسطوره عینیت علمی پوزیتیویسم، این بُعد پزشکی پوشیده ماند و تمامی مهارت پزشک به دانش رازواره‌اش نسبت داده شد. همین ادعای مالکیت گونه‌ای معرفت سحرآمیز باعث می‌شد که دیوانه خود را همچون موجودی شیء واره، بدون هیچ‌گونه مقاومتی، تسلیم و مطیع پزشک کند. غافل از اینکه صرف همین انقیاد و اطاعت از روان‌پزشک/حکیم، در حکم بیداری از خواب ظلمانی جنون بود، چرا که انحراف واقعی دیوانه، همان تخطی از اخلاق اجتماعی‌ای است که روان‌پزشک نماینده و نگهبان آن است. غایت روان‌پزشکی، تولید گونهٔ خاصی از بشر است که آن را

1. Foucault 1997: 42

عارف دانیالی

«انسان نرمال» می‌نامد. تبعیت از روان‌پزشک، همان سرسپردگی به نظم اجتماعی است؛ او مسئولیت اخلاقی را به دیوانه باز می‌گرداند. آنچه عینیت‌گرایی علمی پنداشته می‌شد، چیزی جز تبعات فرعی این اطاعت و انقیاد نبود. در واقع، دیوانه از طریق رام‌شدگی و اطاعت، به یک سوژه آزاد تبدیل می‌گشت. هرچه قدرت روان‌پزشک، مرموزتر و نهانی‌تر شود، سلطه و انقیاد نیز ژرف‌تر و عمیق‌تر می‌گشت؛ دیوانه خود را تسلیم علمی می‌ساخت که آن را همچون غیب‌شناسی می‌پنداشت؛ روان‌پزشک همچون یک خدا-فعال ما یشاء-با قدرتی مافوق انسانی، دیوانه را در چنگ و اسارت خود داشت و دیوانه نیز همچون مومنی متعبد، پیشاپیش با قبول گونه‌ای بردگی اختیاری، این سلطه را پذیرا شده بود؛ بگذارید نیرویی غیب بین/روانشناس، ما را از شر خودمان خلاص سازد!

حتا بعدها که فروید راهی متفاوت از روان‌شناسی را در پیش گرفت، نتوانست این اقتدار پدرسالارانه و ناعادلانه را نقض کند و همچنان شخصیت خداگونه پزشک را در فرآیند روانکاوی‌اش حفظ کرد. بنابراین، به اعتقاد فوکو، روان‌پزشکی از دل یک بی‌عدالتی اجتماعی سربرویر کنشید. خاستگاه نقد روان‌شناسی همین نقطه باید باشد:

«هیچ‌کدام از مفاهیم علم آسیب‌شناسی روانی، حتا و بنحو ویژه در فرآیند ضمنی بازنگری‌ها و تجدید نظرها، نمی‌توانند نقشی سامان بخش بازی کنند. آنچه مهم است، کنشی است که جنون را دچار شقاق و گسست نموده است، و نه علمی که بر این انشقاق ساخته شده است... آنچه بنیادین است وقفه و اختلالی است که شکاف میان خرد و نابخردی را بنیاد نهاده است. سلطه خرد بر نابخردی، غصب حقیقت نابخردی بمتابۀ جنون، جرم یا بیماری، آشکارا از همین جا ناشی می‌شود... ما باید از این شکاف، فاصله و ورطه‌ای سخن بگوییم که بین خرد و نابخردی افتاده است.»^۱

تا اینجا، فوکو جهانی زندان‌گون را روایت می‌کند که برپایه سلطه و انقیاد و نابرابری بنا شده است. اما آیا می‌توان در جهان فوکویی، بدیلی برای نجات و خلاصی جستجو کرد؟ آیا روابط برساخته روان‌شناسی، یگانه شکل روابط انسانی است یا اینکه می‌توان به روابطی متقارن و دو سویه رسید؟

کدامین بدیل؟

به زعم نگارنده، نابرابری و بی‌عدالتی یعنی همین شکاف، انفکاک و خلأیی که یک رابطه نامتقارن و نامتقابل اجتماعی-سیاسی را شکل می‌دهد. گروهی که می‌توانند سخن بگویند

1. Foucault 1991: ix, x

در برابر گروهی دیگر که ساکت و خاموش اند، صف‌آرایی کرده‌اند؛ یکی مسلح و دیگری با دست‌ان خالی. اگر از این منظر بنگریم، بی‌شک روان‌کاویِ فرویدی منشی انقلابی می‌یابد، چرا که برای نخستین بار این فروید بود که امکان گفتگو با بی‌خردی را دوباره به تفکر پزشکی بازگرداند:

«روان‌شناسی، شامل روان‌کاوی نمی‌شود؛ بلکه دقیقاً روان‌کاوی تجربه‌ای از نابخردی است که روان‌شناسی در دنیای مدرن قصد داشت آن را به خفا راند.»^۱

یا بقول فوکو در فلسفه و روان‌شناسی:

«روان‌کاوی شکلی از روان‌شناسی است که به روان‌شناسی آگاهی اضافه شد و روان‌شناسی آگاهی را با لایهٔ مکملی دولا ساخت که همان لایهٔ ناخودآگاه بود.»^۲

فروید، با مشروعیت‌بخشی به جهان ناخودآگاه، دیوانه را به سخن درآورد و کوشید تا راوی جهان خویش باشد؛ هرچند که تجربهٔ تاریخی نشان داد که دیگر چنین تلاش‌هایی نافرجام و محکوم به شکست است و جنون سالهاست که در قفس آهنگین مفاهیم علمی گیر افتاده و مهم‌تر از آن، اینکه خود نیز به حقیقت این مفاهیم تسلیم شده و در آن اندک زمانی که لب به سخن می‌گشاید از همان چیزهایی و با همان شیوه‌هایی سخن می‌گوید که چارچوب مسلط علم تعیین کرده است؛ علمی که هیچ باجی به جنون نمی‌دهد و همواره از منظری فرادست حکم می‌راند.

علم بیماری‌های روانی، تنها به دنبال مشاهده، طبقه‌بندی و ضابطه‌مندی است و هیچ‌گاه امکان گفتگوی علم و بیمار روانی را فراهم نمی‌آورد. روان‌کاوی، این امکان را به روی جهان معرفت گشود:

«تا زمانی که روان‌کاوی سحر پدیده نگاه را که برای آسایشگاه‌های قرن نوزدهم جنبه حیاتی داشت باطل نکرد و قدرت زبان را به جادوی بی‌کلام آن نشاناند، این علم به «گفتگو» تبدیل نشد. البته درست‌تر آن است که بگوییم روان‌کاوی سخن‌نظاره‌شونده را که همواره تک‌گویی است به نگاه مطلق نظاره‌گر، افزوده است و بدین ترتیب ساختار کهنه «نگاه یکجانبه» معمول در آسایشگاه‌ها را حفظ کرده، اما با رابطه متقابل نامتقارنی، یعنی از طریق ساختار تازه سخن بی‌پاسخ، به آن تعادل بخشیده است.»^۳

1. Ibid: 199

2. Foucault 1998b: 251

۳. فوکو ۱۳۸۱: ۲۴۷

عارف دانیالی

بنابراین، روانکاوی فرویدی در برابر رویکرد انسان‌شناسی مدرن مقاومت کرد و به عنوان جریانی ضد-علم، از هرگونه نظریه در باب انسان نرمال اجتناب کرد. با این حال، روانکاوی نمی‌تواند همچون بدیل روان‌شناسی مطرح شود، زیرا همچنان کیش شخصیت و خصلت پیامبرگونه و مرجعیت ساز روانکاوی در رابطه با آدمیان حاکم است، بگونه‌ای که بقول فوکو، آنها را به «حیوانات اعتراف‌گر» تبدیل می‌کند؛ بدین ترتیب، هنوز ساختار کهنه نگاه یکجانبه سیطره دارد. اگرچه فوکو در تاریخ جنون و نظم اشیاء موضعی همدلانه نسبت به روانکاوی اتخاذ کرده بود، اما به تدریج در آثار متأخرش به نحو مشخص در جلد اول تاریخ جنسیت، اراده به دانستن، به نقد روانکاوی پرداخت و دستگاه اعتراف‌گیری روانکاوی را به پرسش گرفت. دست کم، فوکو متأخر دیگر به روانکاوی همچون بدیلی برای علوم انسانی امید نبسته است.

شاید بتوان در آثار فوکو، «بدیل دیگری» را برای روان‌شناسی تصور کرد؛ آثار نویسندگان نامتعارفی همچون هولدرلین، نیچه، آرتو و ساد محصول جنونی بودند که از تن دادن به گفتمان روان‌پزشکی و پذیرش خویشتن همچون بیمار روانی امتناع می‌ورزیدند؛ درخشش این آثار، ریشه در طغیان بی‌خردی‌ای داشت که این آثار از دل آن برآمده بود؛ طغیانی علیه اسارت عظیم اخلاقی‌ای که توک و پینل بانیان آن بودند و در انسان‌شناسی مدرن تثبیت شد؛ در آثار این مجنونان، دیوانگی به سخن درآمد و کل ارزش‌های مسلط و ظالمانه وضع موجود و روابط حاکم بر آن را به نقد و پرسش کشید. دیگر در این آثار، زبان جنون، زبان گنهکاری و ندامت و سرزنش خویشتن نبود، بلکه عصیانی علیه همه آن حصارها و دیوارهایی بود که عقلانیت انسان‌شناسی به دور جنون کشیده بود و آن را از درون پوچ و تهی ساخته بود. آزادی حقیقی جنون، بارقه‌های کوتاهی بود که در کلمات این نوابغ دیوانه مشتعل می‌شد. زبان جنون، زبان غیاب و فقدان بود و اشاره به چیزی داشت که در میانه نبود. این نوشته‌ها را می‌توان از منظر عدالت اجتماعی قرائت کرد؛ کلماتی که تبعیض صداها را درهم شکستند و راهی گشودند برای صداهایی غایب که در خاموشی‌ای آرمانی غنوده‌اند؛ کلماتی که از شب ظلمانی دیوانگی و حس تباهی زیبایی آمده بودند؛ یک حس گنگ ناخرسندی از هر نوع انضباط و مقررات؛ ساد و هولدرلین و نیچه و آرتو، راویان «جهانی دیگر»، شاعرانِ عسرت بودند. بیهوده نیست که فروید بیش از آنکه از دانشمندان بیاموزد، از این سودائیان و شوریدگان آموخته بود، چرا که همه آنها به یکسو چشم دوخته بودند و

از یک «دیگرجا»^۱ سخن می‌گفتند؛ از جغرافیای فراموش شدگان. از چیزی که دیگر در میانه نبود؛ از سوگواری برای امر غایب و تمنای اعاده شور دیونوسیوسی که در اعماق انضباط مدرن مدفون شده است. چشمانی خیره به مگاک پنهان در پسِ بُن جهان موجود؛ اینکه چگونه می‌توان به باطن چیزهایی چشم دوخت که مایه بیم و هراس ما هستند. حسرت تولدی دوباره در دنیایی از دست رفته؛ هرکجا غیر از اینجا؛ به قولِ فوکو در نظم اشیاء، این «زبانِ دیگرجا» که ریشه در ناخرسندی ژرف از واقعیت دارد، آدمی را ره می‌برد به سمت نوعی اندیشه بدون مکان، به واژگان و مقولاتی که فاقد هرگونه حیات و فضایی هستند، اما ریشه در مکانی آیینی دارند، مکانی پوشیده شده از اشکال پیچیده، کوره‌راه‌های به هم گره خورده، فضاهاى غریب، دالان‌های رازآمیز و پیوستگی‌های نامنتظر.^۲

چنین زبانی، اسطوره‌های مسلط زمانه ما را منحل می‌کنند و کلمات را در یک سیالیت و جنبش بی پایان شناور می‌سازند و مانع هرگونه رسوب و تصلبی می‌شوند و از این طریق، از تن سپردن به هرگونه زبان حاکمانه ای طفره می‌روند. بر اساس چنین منظری است که می‌بایست این نوشتارها را به مثابه بن فکنی گفتمان یکسویه و ظالمانه روان‌پزشکی قرائت کرد؛ گفتمانی که به معنای پایان دیالوگ بود. فوکو با گوش سپاری به این سخنان برآشوبنده دیوانگی می‌خواهد بشر مدرن را از خواب انسان‌شناسانه اش بیدار سازد:

«من صرفاً می‌گویم که یک نوع خواب انسان‌شناسانه وجود دارد که در آن، فلسفه [مدرن]

و علوم انسانی به یک میزان گرفتارند... ما نیاز داریم که از این خواب انسان‌شناختی بیدار

شویم همان‌طور که مردمان گذشته از خواب جزم‌گرایی بیدار شدند.»^۳

اما آیا به راستی، برای رها شدن از این خواب انسان‌شناختی، برای فاصله‌گیری از جهان زندان‌گونِ روان‌شناسی می‌توان به «جهان جنون» پناه برد؟ آیا اساساً چنین جهانی وجود دارد؟ اگر چه فوکو در تاریخ جنون به چنین نگرش رمانتیکی در می‌غلند، اما در ادامه تاملات فلسفی‌اش در می‌یابد که اساساً رسیدن به «نقطه صفر جنون» غیرممکن می‌نماید. گو اینکه در جهان شرقیان، آنجا که شیدایان و شوریدگان زبان معرفت و حقیقت بوده‌اند، روابط نامتقارن و نامتقابل به نهایت خود رسیده، به نحوی که هرگونه دیالوگی غیرممکن شده بود! بنابراین، نزد فوکو می‌بایست «بدیل روان‌شناسی» را در جای دیگری جست. فوکوی متأخر، آنجا که از همدلی‌هایش به روان‌کاوی کاسته می‌شد، رفته‌رفته فلسفه در

1. Heterotopia

2. Foucault 2003: xx-xxi

3. Foucault 1998b: 259

عارف دانیالی

یونان باستان در کانون توجه اش جای گرفت. آیا نزد فوکو، فلسفه باستانی، برخلاف روان‌شناسی، می‌تواند به خوبی از آدمیان مراقبت کند؟

فلسفه باستان به مثابه بدیل روان‌شناسی

در این بخش، نگارنده می‌کوشد نشان دهد ویژگی‌هایی که فوکو برای فلسفه باستان برمی‌شمارد، به گونه‌ای چینش شده‌اند که در تقابل با روان‌شناسی قرار می‌گیرند. اگرچه فوکو هیچ‌گاه به صراحت بر چنین مواجهه‌ای تأکید نمی‌کند، اما به زعم نگارنده، با اندکی درنگ می‌توان دریافت که نزد او، فلسفه باستانی همچون بدیلی برای روان‌شناسی پدیدار می‌گردد. در اینجا می‌توان برخی از این نقاط تقابل و تفاوت را برجسته ساخت:

۱. فلسفه همچون تمرین مراقبت از خود؛ اگر در قرون وسطا، «مسیحیت» یا در مدرنیته «علوم انسانی» (به نحو خاص روان‌شناسی) سبک زندگی شهروندان را تعیین می‌کردند، در یونان باستان، این فلسفه بود که چنین رسالت عظیمی بر دوش اش سنگینی می‌کرد؛ اما «سبک زندگی فلسفی» با «سبک روان‌شناسانه» چه تفاوتی داشت؟ تعیین سبک زندگی در مسیحیت و مدرنیته موجب تشدید «حکومت بر دیگران» و شکل‌گیری سبکی دگرآیین می‌شد، اما غایت مراقبت فلسفی نوعی «حکومت بر خود» و دست‌یابی به زندگی خودآیین بود. فوکو از مارکوس اورلیوس سخنی را نقل می‌کند که کاملاً در تضاد با نگاه روانشناس/شبان است:

«ما معمولاً هرگز ناشاد نیستیم بخاطر اینکه هیچ دلشوره و پروایی نداریم از آنچه که در نفس دیگری در گذر است.»^۱

این سخن بیانگر آن است که دغدغه اخلاق فلسفی، مراقبت از خود است و نه کنترل و نظارت بر زندگی دیگران. در ضرورت «مراقبت از خود» فوکو از اپیکتتوس نقل می‌کند: «زئوس نه تنها تو را ساخت، بلکه تو را وانهاد و تسلیم کرد به تنهایی خودت.»^۲ این وانهادگی که ظنینی کاملاً اگزستانسیالیستی دارد، موجب می‌شود تا تکلیفی دائمی را بر خود هموار سازد: شناختی دقیق برای راههای نگهداری و بهبود خویشتن. اما این تکلیف، بیانگر مزیتی خاص هم هست: «[خدا زئوس] شایسته دانسته است که او قادر باشد تا کاربرد آزادانه‌ای از خویشتن داشته باشد»^۳ در واقع، فلاسفه باستان، مفهوم مراقبت را به مفهوم آزادی و خودبسندگی پیوند می‌زدند، برخلاف روان‌شناسی که اطاعت از دیگری

1. Foucault 2005: 220

2. Ibid: 47

3. Ibid

را شرط مراقبت می‌داند.

فوکو در کاربرد لذات (جلد دوم کتاب تاریخ جنسیت) مثالی از افلاطون می‌آورد که در آنجا رابطه دو نوع پزشک با بیماران را تشریح می‌کند؛ تفاوت این دو پزشک، بیانگر تفاوت روان‌شناس و فیلسوف است:

«افلاطون بین دو نوع دکتر تمیز می‌نهد؛ دکتری که برای بندگان، خوب است (آنها معمولاً خودشان بنده‌اند) و کسانی‌اند که خودشان را محدود به تجویزاتی می‌کنند، بدون اینکه هیچ توضیحی عرضه کنند؛ و دکترهای آزاده‌ای که به مردان آزاد التفات دارند، خودشان را صرفاً به تجویزات خرسند نمی‌کنند، بلکه وارد گفتگو با بیمار می‌شوند و اطلاعاتی از او و دوستانش می‌گیرند. مرد آزاد از دکتر خبره، بیش از وسایلی برای معالجه در معنای محدود کلمه انتظار دارد. او بایست چارچوبی عقلانی برای کل زندگی‌اش دریافت کند.»^۱

در واقع، «دکتر بردگان/روان‌شناس»، بیمارانش را در یک وضعیت انفعالی می‌نهد تا دائماً به او وابسته و نیازمند باشند و به او رجوع کنند. بیمار باید همیشه بیمار باقی بماند. اما «دکتر آزاده/فیلسوف»، راهی پیش روی بیمارانش می‌نهد تا سبک زندگی خود را دیگرگون سازند و هرگز به بیماری و مرض گرفتار نیایند و حتماً مهم‌تر از آن، به مرتبه‌ای برسند که به پزشک خویشتن تبدیل شوند! بنابراین، غایت تربیت فلسفی، آفرینش سوژه‌هایی است که قادر باشند از خویشتن مراقبت کنند، بدون آنکه نیازمند مراقبت دیگران باشند.

در جامعه روان‌شناس، به محض آنکه بدانیم کسی شاهد کارهای ماست، خواه ناخواه خود را با آن چشمان نظاره‌گر، تطبیق می‌دهیم و دیگر چیزی جز «سوژه‌ای برای دیگران» نیستیم. اما فیلسوف/حکیم نزد باستانیان، در جستجوی تجسد یافتن در سیمای زئوس یا تبدیل شدن به موجودی از جنس خدایان است که تعبیر دیگری از «زندگی بی نیاز از دیگران» است. فوکو از سنکا نقل می‌کند که:

«سنکا می‌پرسد که زندگی حکیم هنگامی که در انزوا است، آنگاه که در زندان یا تبعید است و یا به سواحل یک جزیره ویران پرتاب شده باشد، چیست. و او پاسخ می‌دهد که آن زندگی زئوس خواهد بود.»^۲

همچنین، فوکو در تفسیرش از رساله روشننگری چیست؟ تأکید می‌کند که او فلسفه را به معنای «روشننگری» نزد کانت می‌فهمد. فلسفه به مثابه روشننگری همان آرمان باستانیان

1. Foucault 1990c: 107

2. Foucault 2005: 492

را محقق می‌سازد. کانت می‌نویسد:

«روشن‌نگری، خروج آدمی است از نابالغی به تقصیرِ خویشتنِ خود. و نابالغی، ناتوانی در به کار گرفتن فهم خویشتن است بدون هدایت دیگری.»^۱

نقد فلسفی/روشن‌نگری، به پرسش کشیدن آن جامعه روان‌شناسانه‌ای است که هرگونه فردیتی را در تمامیتی فراگیر و مدیریت شده مستحیل می‌سازد.

۲. زندگی فلسفی همچون طریق غرابت و تکینه‌گی و تفاوت؛ روان‌شناسی، مروج مجموعه‌ای از قوانین و سنجه‌های کلی درباره انسان و تعیین و مدیریت سبک زندگی بهنجار و متعارف و همگانی است. اما فیلسوف وقتی مراقبه خود و خودآیینی را سفارش می‌کند، نظر به نوعی زندگی خدایی دارد که در چشم همگان نامانوس و خلاف عادت می‌نماید. پی‌یر آدو فرمان سقراطی «دعوت به مراقبه» را چنین تعبیر می‌کند:

«همشهریان دعوت او (سقراط) را برای زیر سؤال بردن تمام ارزش‌ها و رفتارهای خویش و نگران خویش بودن، جز گسیختن کامل از زندگی روزمره، عادت‌ها و باورهای زندگی معمولی، جهانی که برای آنها مانوس است، چیزی تلقی نمی‌کنند. وانگهی آیا دعوت به نگرانی برای خویش، دعوت به بریدن از شهر خویش از سوی مردی نیست که خود به نوعی بیرون از جهان، آتوپوس (Atopos) یعنی گمراه‌کننده، غیرقابل طبقه‌بندی و دلبره انگیز است؟»^۲

این سخنان، اشاره‌ای است به کلمات افلاطون در رساله مهمانی که از زبان آلکیبیادس در وصف سقراط می‌گوید:

«در میان زندگان و مردگان کسی را نمی‌توان یافت که بتوان گفت سقراط مانند اوست. براسیادس را به آخیل می‌توان تشبیه کرد و پریکلس را به سنتور و آنتنور. ولی سقراط به هیچ کس شبیه نیست و بهتر آن است که او را با آدمیان نسنجیم، بلکه چنانکه در آغاز سخن گفتم، به سیرن‌ها و ساتورن‌ها تشبیه کنیم.»^۳

انواع گوناگونی از انسان وجود دارد که هر فرد را می‌توان در یکی از آنها جای داد، اما سقراط نه جنگاوری ماهر مانند آخیل است و نه سخنوری همچون پریکلس. او را در هیچ نوعی نمی‌توان جای داد، گویی او یک «نژاد جدا» است؛ او بیرون از غار/جهان متعارف

۲. آدو ۱۳۸۲: ۶۳

۱. کانت ۱۳۷۷: ۱۷

۳. افلاطون ۱۳۵۷: ۴۷۵-۴۷۶

است! از همین روست که سقراط در رسالهٔ تئِتوس می‌گوید: «من به کلی گمرا کننده‌ام (آتوپو) و جز تزلزل و تردید (Aporia) چیزی به وجود نمی‌آورم.» سقراط «فرد» به معنای کی‌یرکگوری کلمه است؛ شخصیتی یگانه و منفرد. فوکو این غرابت و تفاوت را در تعریف «فلسفه» جستجو می‌کند:

«امروزه فلسفه چه می‌تواند باشد... اگر کرداری انتقادی نباشد که اندیشه بر خویش اعمال می‌کند؟ فلسفه چه خواهد بود، اگر کوششی برای دانستن این نکته نباشد که چگونه و تا چه حدی ممکن است به گونه‌ای متفاوت اندیشید، به عوض آنکه به آنچه پیشاپیش اندیشیده و شناخته شده، مشروعیت بخشید؟»^۲

در واقع، فیلسوف شمایی بیگانه و متفاوت است، زیرا به بدیل‌های موجود و امکان‌های مستقر محدود نمی‌ماند و با مواجهه‌ای انتقادی و مبارزه‌جویانه، راهی می‌گشاید به گسترهٔ بدیل‌های دیگرگون و ناشناخته. از همین رو است که فلسفه نزد فوکو، با ویران‌سازی «ضرورتِ اکنون» و مسأله‌مندسازی آن آغاز می‌شود. فلسفه همواره با مفصل‌بندی‌های جدید خطر می‌کند و قلمروهای نامتعارفی را به روی بشر می‌گشاید. آبرونی فلسفه ناشی از همین خصیصه است؛ جهان فیلسوف، جهان «رخدادهای نامنتظر» است که هرگز از سوی قدرت و انضباط مسلط، قابل شناسایی، ردیابی و مدیریت نیست. فلسفه بجای شباهت و ثبات، به دنبال تفاوت و تغییر است؛

«فلسفه به دنبال کشف آن چیزی است که می‌تواند از طریق کردار معرفتی که بیگانه با اندیشه است، تغییر در اندیشه را ممکن کند.»^۳

شگفتی و حیرتِ غیرفیلسوفان نسبت به سبک زندگی فیلسوف، ناشی از همین اراده به تغییر و متفاوت زیستن است.

۳. سبک زندگی فلسفی همچون امری غیرنهادین؛ این طریق بیگانگی و غرابت و تفاوت، بیانگر آن است که زندگی فیلسوف در هیچ نهاد و آیینی پیشگویی نشده بود؛

«بیگانه در واقع همهٔ آن فیلسوفانی هستند که رفتارشان، بدون الهام از دین، بتمامه از عادات و خصلت‌های میرایان، گسسته و منقطع است.»^۴

در جهان فلسفی باستان هیچ نهادی به عنوان «متولی مراقبت از دیگران» تعیین نشده بود.

عارف دانیالی

بطور خاص، در آتن هیچ نهادی متولی انتقال نوجوانان برای ورود به زندگی بالغان وجود نداشت. بر خلاف مسیحیت که نهاد قانونمندی همچون کلیسا داشت و به فرد دیکته می‌کرد که چگونه به خطاب خداوند گوش فرا دهد یا در مدرنیته علمی نهادین همچون روان‌شناسی بلوغ عاطفی و روانی برای پذیرش مسئولیت‌ها و خطاها را تعیین می‌نمود. در یونان باستان، در غیاب این نهادهای آموزشی «شکافی» ایجاد شده بود که ضرورت داشت تا فلسفه آن را پوشش دهد. بقول فوکو در هرمنوتیک سوژه:

«این نقد که آموزش آتنی نمی‌تواند انتقال از نوجوانی به بزرگسالی را تضمین کند، اینکه این آموزش نمی‌تواند ورود به زندگی بالغان را تضمین کند و قانونمند سازد، به نظر من وجود چنین نقدی [خصیصه همیشه همیشگی فلسفه یونان است. ما می‌توانیم بگوییم که در اینجا - در مواجهه با این معضل، در این شکاف نهادی، در این نقص آموزشی که از لحاظ سیاسی و اخلاقی، لحظه پایان نوجوانی و ورود به زندگی بالغان را دچار آشفتگی می‌ساخت - بود که گفتار فلسفی یا لاقول صورت سقراطی - افلاطونی گفتار فلسفی پدیدار گشت.»^۱

بدین معنا، آموزش فلسفی، از هیچ‌گونه پشتیبانی نهادینی برخوردار نبود و پیوند مستقیمی با هیچ قدرت متمرکزی نداشت و حتا بالعکس، در تضاد و تقابل با هرگونه سلطه نهادی قرار داشت. این «غیرنهادین بودن حقیقت و سعادت فلسفی» سبب می‌شد که افراد بدون هیچ‌گونه اجباری و با نیرویی خودانگیخته و انتخاب شخصی، سبک زندگی فلسفی را برگزینند. بر خلاف نرمالیزاسیون روان‌شناسی که از طریق اعمال قدرت همگانی و نهادهای مسلط و بوروکراتیک ترویج و تحمیل می‌شود و هرکس بدان‌ها تن ندهد از سوی قلمروی عرفی/عمومی طرد و محکوم می‌شود. مقاومت در برابر زندگی فضیلت‌مندانه فلسفی، هیچ مجازات و کیفری به همراه ندارد. غرابت فلسفه در همین است که آن زمان که «خانه حقیقت و سعادت» تصور می‌شد هم هیچ‌گاه نخواست به نام حقیقت و سعادت بر دیگران سلطه یابد و حکومت کند؛ حقیقت فلسفی متولی و مرجع قدرت ندارد. تنها کسانی بدان خو می‌کردند که منشی زیبایی شناسانه و نظمی درونی را در پیش می‌گرفتند؛ از آنجا که اکثریت، اسیر تنبلی یا فقدان طاقت و شجاعت در پذیرش چنین زندگی‌ای هستند، فیلسوفان در غربت و بیگانگی روزگار می‌گذرانند. حتا گاه وجود چنین «زندگی غیرقابل طبقه بندی و غیر نهادینی» می‌تواند جان فیلسوف را به مخاطره افکند، همانگونه که به سقراط شوکران نشاندهند و به مرگ محکوم کردند.

1. Foucault 2005: 87

۴. فیلسوف همچون پارسیاستس: این زندگیِ مخاطره آمیزِ فیلسوف، ریشه در منش پارسیایی اش دارد؛ اما پارسیا چیست؟

«پارسیا یک فعالیت کلامی است که بواسطه آن، سخنگو رابطه شخصی اش را با حقیقت بیان می‌کند و زندگی اش را به خطر می‌افکند بخاطر اینکه او حقیقت‌گویی را به عنوان وظیفه‌ای برای بهبود یا کمک به دیگران (همچنین خودش) تصدیق می‌کند. در پارسیا، سخنگو آزادی اش را بکار می‌گیرد و فاش‌گویی را بجای احتیاط، حقیقت بجای خطا یا سکوت، خطر مرگ بجای زندگی و امنیت، نقد بجای تملق و وظیفه اخلاقی بجای منفعت شخصی و بی‌تفاوتی اخلاقی برمی‌گزیند.»^۲

در واقع، فیلسوف یک پارسیاستس است، زیرا حاضر است بخاطر وفاداری به حقیقت، محافظه کاری و احتیاط را به کناری نهد و زندگی خویش و منافع شخصی را به مخاطره افکند و با مرگ مواجه شود. پارسیا مستلزم «شجاعت» است؛ در بسیاری مواقع پارسیاستس چیزی می‌گوید که خطرناک است زیرا چیزی متفاوت است و با آنچه باور اکثریت است در تضاد می‌باشد (مگر نه اینکه انسان‌های اسیر غار و سایه‌ها و اشباح، سقراط را خطرناک می‌پنداشتند و با او دشمنی می‌کردند). علی‌رغم اینکه می‌داند اگر زبان بگشاید، مورد خصومت و طرد از طرف قلمروی عمومی قرار می‌گیرد، باز خاموش نمی‌ماند. چرا که بقول اُریپید در *زنان فنیقی*: «این زندگانی یک برده است که حق ندارد آنچه را در ذهن دارد بگوید»^۳ پارسیا کنش مخاطره‌آمیز آزادی است؛ شاگرد از فیلسوف/پارسیاستس می‌آموزد که از هیچ‌کس و هیچ‌چیز نهراسد و آزادی خویش را در برابر سلطه هیچ شخص یا حکومتی قربانی نکند، همان‌گونه که سقراط هرگز نهراسید و مرگ را شرافت‌مندانه پذیرا شد.

بنابراین، استاد/فیلسوف (پارسیاستس) بایست آنچه را که می‌اندیشد بگوید و آنچه را که می‌گوید ببیند و بدین ترتیب، گفتارش هماهنگ با سلوک اش باشد. یعنی «سوژه سخنگو» و «سوژه سلوک» برهم منطبق باشند. همین ویژگی، رابطه با استاد/فیلسوف را به رابطه ای دوسویه و متقابل بدل می‌کند؛ اگرچه استاد، شاگردش را راهبری و نظارت می‌کند، اما شاگرد هم بر او نظارت دارد تا ببیند آیا حقیقتی که از آن سخن می‌گوید، در زندگی اش جاری است. اگر چنین نباشد، می‌تواند مورد انتقاد شاگرد قرار گرفته و از

1. Parrhesia

2. Foucault 1983: 8

۳. به نقل از فوکو ۱۳۹۰: ۴۲

عارف دانیالی

این صلاحیت حقیقت‌گویی ساقط شود؛ پس همانگونه که استاد امکان انتقاد و سرزنش خطاهای شاگرد را دارد، شاگرد هم امکان داوری در باب استاد را می‌یابد. بنابراین، در رابطه پارسیایی، دوطرف موضوعی فعالانه نسبت به یکدیگر دارند و استاد نیز به اندازه شاگرد در معرض خطر انتقاد قرار دارد. از این روست که دیالوگ، ذاتی رابطه فلسفی/پارسیایی است. اما در کلینیک روان‌شناس چنین مواجهه‌ای غیرممکن است؛ بیمار هرگز امکان آن را نمی‌یابد که نگاه خیره روان‌شناس را پاسخ گوید.

در واقع، خود فیلسوف/پارسیاستس در رابطه پارسیایی به نوعی رابطه ویژه‌ای با خود برقرار می‌کند و در رابطه با دیگری، خود را به محک و آزمون می‌نهد. چگونه؟ بدین گونه که در بسیاری مواقع شما برای گفتن حقیقت، خطر مرگ را پذیرا می‌شوید به جای آنکه به امنیت جانی پناه ببرید و حقیقت را ناگفته بگذارید. البته خطر مرگ از جانب «دیگری» متوجه شما است، و در نتیجه این مستلزم رابطه‌ای با دیگری نیز هست. اما پارسیاستس بیش از هر چیز برگزیننده نسبت ویژه‌ای با خود است؛ او ترجیح می‌دهد که یک حقیقت‌گو باشد تا موجودی زنده که با خود بی حقیقت است.^۱ بنابراین، همواره در رابطه با دیگری، شما با خویشتن مواجه می‌شوید و بیش از آنکه دغدغه گفتن حقیقت به دیگری را داشته باشید، درگیر یک تصمیم وجودی می‌شوید مبنی بر اینکه آیا من می‌خواهم سوژه حقیقتی باشم که از آن سخن می‌گویم یا خیر؟ پس اگر می‌خواهم چنین باشم، باید حقیقت را بگویم و فریاد بزنم. بی شک میان غرش شیران و لولیدن کرم‌ها فاصله بسیار است و تو دوست داری کدامیک باشی: شیر یا کرم؟ در اینجا است که تصمیم می‌گیری چگونه رابطه‌ای با خود داشته باشی. و بدین ترتیب، خود را در پهنه آزمونی مخاطره آمیز می‌یابی که بر سر حیثیت وجودی ات قمار می‌کنی!

این مهلکه خطرزا را با جایگاه مقتدرانه و عافیت‌جویانه روان‌شناس مقایسه کنید که گویی از بالا به پایین بر یک ابژه نظر می‌افکند و زیر این نگاه خیره قاضیانه، شخص را همچون یک متهم به شیئی دست و پا بسته و اعتراف‌گر تقلیل می‌دهد. منش پارسیایی فلسفه، طریق «اعتراف‌گیری» نیست؛ در رابطه روان‌شناس، وظیفه گفتن حقیقت بر دوش بیمار است. این بیمار است که باید تمامی درونیات و امیال پنهان‌اش را در برابر روان‌شناس افشا سازد و خود را به ابژه معرفت تبدیل سازد. در واقع، اساسی‌ترین و مهم‌ترین هزینه حقیقت و «گفتن حقیقت» باید توسط شخصی متحمل شود که نفس‌اش باید بهنجار شود، کسی که فاقد

حقیقت و معرفت است. برعکس، در رابطه فلسفی/پارسیایی هیچ گونه هرمنوتیک سوژه ای و رمزگشایی امیالی در مورد مخاطب وجود ندارد و وظیفه سخن گفتن از حقیقت بر دوش استاد یا راهنما است یعنی بر دوش کسی است که هدایت و راهبری می‌کند. همچنین این استاد است که باید راستگویی و صداقت سخنان‌اش آزموده شود. اگر فلسفه یعنی «در حقیقت زیستن»، آنگاه این سخن بدان معناست که فیلسوف کسی است که دروغ نمی‌گوید، پنهانکاری نمی‌کند و هیچ چیزی را مخفی نگه نمی‌دارد. در اینجا، «حقیقت آزمایی» بیش از هرکسی معطوف به استاد/فیلسوف است و نه شاگرد/مخاطب. آزمون بزرگ آن است که: آیا کسی که صاحب حقیقت فلسفی است، جرات و جسارت آن را دارد که مطابق این حقیقت زندگی کند؟ مخاطب فلسفه، یک «حیوان اعتراف گر» نیست.

۵. رابطه با استاد/فیلسوف همچون اطاعتی موقتی؛ اگر شاگرد از استاد/فیلسوف تقلید یا اطاعت می‌کند، تقلید یا اطاعتی موقتی است؛ مقدمه و واسطه‌ای است برای رسیدن به خودبستگی یا راه بردن زندگی خویشتن توسط خود. در آغاز مسیر او سوژه ای مطیع است اما در پایان، آزاد و رها است. گفتار فلسفی، عصای زیر بغل است؛ چون امکان راه رفتن مهیا شد، به دور افکنده می‌شود. از این روست که فوکو در هرمنوتیک سوژه می‌گوید:

«غایت پارسیا بایست عمل کردن به گونه‌ای باشد که در یک لحظه معین، شخصی که با او سخن گفته می‌شود خودش را در موقعیتی بیابد که دیگر نیازی به سخن دیگری نداشته باشد. چرا و چگونه دیگر نیازی به سخن دیگری ندارد؟ دقیقاً بدین خاطر که سخن دیگری حقیقی است.»^۱

در واقع، آنچه این رابطه را ضروری ساخته است، «عشق به حقیقت» از سوی شاگرد و استاد است. چون مراد فرد یعنی حقیقت حاصل شده، دیگر نیازی به استمرار تقید و وابستگی نیست؛ تنها رابطه دوستی بین انسان‌های برابر باقی می‌ماند. در اینجا برخلاف جامعه روان شناس، «حقیقت» طریقی است برای رسیدن به آزادی و برابری؛ اطاعت، فضیلت نیست.

۶. فیلسوف، مرجع معرفتی نیست؛ چرا به فیلسوف نیاز است؟ افلاطون می‌گوید شاگرد برای خروج از جهل به معرفت، به فیلسوف نیاز دارد. فیلسوف از طریق یادآوری خاطره ای که فراموش کرده، او را صاحب معرفت می‌کند. در حقیقت، سوژه خود مثالی اش را از یاد

1. Foucault 2005: 379

عارف دانیالی

برده و فیلسوف/استاد به او کمک می‌کند که به خویشتن حقیقی اش رجعت کند و آنچه را که از پس غبار سالیان از دست داده، دوباره به چنگ آورد. در اینجا شاید تناقضی ظاهری در سخنان سقراط دیده شود: سقراط از یکسو معتقد است که هیچ نمی‌داند، اما از سوی دیگر خود را عامل انتقال دانایی معرفی می‌کند. توضیح این مطلب می‌تواند سرشت رابطه فلسفی را روشن سازد؛ نباید تصور کرد که در این رابطه، یکطرف به عنوان مالک حقیقت/فیلسوف سخن می‌گوید و طرف مقابل به نحو منفعلانه ای پذیرای آن خواهد بود. همانگونه که سقراط معتقد است دانایی و حقیقت، مستقیمی و به شکل ساخته و پرداخته قابل انتقال نیستند بلکه باید توسط خود شخص ایجاد شوند. از این روست که سکوت شاگرد کاملاً فعالانه و درگیرانه است. به قول فوکو، فلسفه نوعی اتوس یا سبک زیستن است، برخلاف خطابه که نوعی «فن» است و قابل تعلیم و آموزش است. رابطه فلسفی بدون فعالیت و تمرین و تحرک شاگرد ممکن نیست.^۱ از همین روست که سقراط خود را مامایی می‌دانست که خود هیچ نمی‌داند و چیزی نمی‌آموزد، بلکه فقط سوال می‌کند و مساله و پرسش های او به مخاطبانش کمک می‌کنند تا حقیقت خود را بزنند. از دید فوکو، فیلسوف هرگونه نخبه گرایی معرفتی و تبدیل دانش به حیطة تخصص کارشناسان را نقض می‌کند و هیچ گونه شانیت پیامبرواری برای خویش قائل نیست. وظیفه فیلسوف، «مساله مندسازی» است و نه تعیین و تثبیت پاسخ ها و هنجارها. این خصلت پرسش‌گری یا شانیت خرمگس واری سقراطی، همان فهمی است که فوکو از فیلسوف/روشنفکر دارد:

«نقش روشنفکر این نیست که به دیگران بگوید چه چیزهایی را باید انجام دهند. روشنفکر بر اساس چه حقی می‌تواند چنین ادعایی داشته باشد؟ و همه غیب‌گویی‌ها، وعده‌ها، توصیه‌ها و برنامه‌ها را بخاطر آورد که روشنفکران بدان‌ها همت گماشتند تا به دو قرن اخیر شکل بخشند، تاثیراتی که ما اکنون شاهدش هستیم. کار روشنفکر شکل دادن به اراده سیاسی دیگران نیست، بلکه از طریق تحلیل‌هایی که در قلمروی ویژه خویش عرضه می‌کند، هر آنچه را که به عنوان امور بدیهی، مسلم می‌گیرد، به پرسش می‌کشد، عادات ذهنی مردمان و شیوه‌های عمل و اندیشیدن آنها را بر می‌آشوبد، آنچه متعارف و مقبول است را درهم می‌شکند، قوانین و نهادها را دوباره می‌آزماید و براساس این بازمسأله‌مندسازی^۲ در صورتبندی اراده سیاسی سهیم می‌شود.»^۳

فیلسوف با تبدیل «آنچه هستیم» به «مسأله»، راهی به «دگربودگی» می‌گشاید. این همان

1. Ibid: 383

2. reproblemization

3. Foucault 1990a: 265

رسالت سقراطی است که هیچ نمی‌داند و هیچ مرجعیت معرفتی برای خود قائل نیست؛ دانایی سقراط در آن است که می‌داند که نمی‌داند. اساساً فلسفه، شکلی از معرفت را ممکن می‌سازد که هیچ نسبتی با مرجعیت طلبی، اقتدار و سلطه ندارد. گزنفون در جهان باستان بسیار پیشتر از زبان سقراط بدین «مراجع معرفتی» پاسخ داده است:

«سقراط معتقد بود اگر کسی آزادی عمل دیگری را به سبب نادانیش محدود کند، باید بپذیرد که داناتر از او نیز حق دارد آزادی او را محدود سازد.»^۱

نتیجه‌گیری

نقد فوکو به روان‌شناسی در راستای به پرسش کشیدن انضباط مدرن است که می‌کوشد همه چیز را تحت کنترل و مراقبت خود درآورد. اما آیا می‌توان هرگونه کنترل و مراقبتی را خطرناک تلقی کرد؟ آیا هرگونه انضباطی، زندان‌ساز و پلیسی است؟ دید سلبی و مخاصمه‌جوی فوکوی آغازین، چنین احساسی را القا می‌کند؛ اما دلیل مخالفت فوکویی چیست؟ ایجاد یک رابطه نامتقارن و یکسویه: یکطرف در نهایت فاعلیت، همه چیز را نظم و نسق می‌بخشد و طرف دیگر در نهایت انفعال و درماندگی بدان طرح افکنی‌ها تسلیم می‌شود؛ این اسارت و انفعال بدان حد می‌رسد که حتا فرد از اسارت خویش ناآگاه و بی‌خبر است. اما همان‌طور که آشکار گشت، فوکوی متأخر با بازگشت به یونان باستان با مسأله‌مندی تازه‌ای مواجه شد؛ اگر انضباط و مراقبتی یافت شود که نتیجه‌اش بندگی و اطاعت نباشد، آنگاه چه می‌توان گفت؟ آیا اینکه آدمیان پذیرای مراقبت و انضباط می‌شوند، صرفاً سوبیه‌ای سلبی و فریبنده و انفعالی دارد؟ فیلسوفان باستان، فهمی از مراقبت را به روی فوکو گشودند که منتهی به آزادی و برابری می‌شد و نه تسلیم و انقیاد و نابرابری.

به همین سیاق، در جهان معاصر، در عصر «پسا-ایدزی» وجود شکل خاصی از مراقبت ضروری و گریزناپذیر می‌نماید؛ عدم دخالت دولت در این حیطه و پیشگیری نکردن از حمله این طاعون قرن (ایدز) می‌تواند به فاجعه عظیمی ختم شود؛ اما پیشگیری و ممانعت از چنین بیماری‌هایی هرگز بدون کنترل احوال و وضعیت جمعیت ممکن نیست. در اینجا شاید مراقبت شدن توسط دیگران/دولت، ضرورت داشته باشد و هرگونه انضباطی را فاشیستی خواندن، چندان قابل پذیرش نمی‌نماید!

فوکوی متأخر تعدیلی در دیدگاه‌هایش وارد می‌کند و اصل مراقبت را به نحو «مقید و

عارف دانیالی

مشروط» می‌پذیرد. این تجدیدنظرهای فوکویی نشان می‌دهد که فوکو با هرگونه مراقبت یا هر شکلی از اعمال قدرت مخالف نیست؛ بنابراین، اینکه برخی از مفسرین آثار فوکو او را «آنارشویست» می‌خوانند، کاملاً برخاست: قدرت و انضباطی که به سلطه ختم نشود، می‌تواند ما را همچون وزنه‌ای به زمین متصل سازد و از وضعیتی منفعلانه و حباب وار نجات دهد. از این سخنان می‌توان به نتیجه دیگری رسید: فوکو هرگز قائل به نوعی «نیهیلیسم منفعلانه» نیست که به انکار معنا و زندگی می‌انجامد، برعکس، او از فیلسوفان باستان آموخته که با تکیه بر نظمی شخصی و مراقبتی خودانگیخته می‌توان ارزش‌هایی زیبایی‌شناسانه آفرید و به زندگی و جهان معنا بخشید؛ اساساً مبارزه و مقاومت بدون مراقبت ممکن نیست.

با این اوصاف، آیا فوکو نمی‌تواند با بازنگری در نگاه خویش، از تقلیل روان‌شناسی به محصول وضعیت سراسری مدرن بپرهیزد و شکلی فعالانه و رهایی‌بخش برای «مراقبت روان‌شناسانه» قائل باشد؟ اگر فوکو واقعاً «نوستالژی یک عصر زرین باستانی» را در سر نداشته باشد، آنگاه ناگزیر است نحوی نظم اجتماعی را بپذیرد که روان‌شناسی در آن نقشی اساسی را بازی می‌کند، چرا که تصور جهان معاصر بدون روان‌شناسان و دانشمندان علوم انسانی، امری محال می‌نماید. دست کم، می‌توان در این مورد مثالی آورد که دغدغه شخصی فوکو هم بوده است: روان‌شناسی معاصر، به سوی آزادی بیشتر در انتخاب لذات و امیال حرکت کرده و بدین ترتیب، با فاصله‌گیری از علم جنسی قرن نوزدهمی، روابط انسانی را از اشکال دوقطبی‌اش خارج ساخته و صورتی متکثر بدان بخشیده است. تصور اینکه رهیافتی از روان‌شناسی بتواند به روی جهان بدیل‌های متکثر و متفاوت گشوده باشد، امری محال نیست. در این میان، فلسفه، نه به عنوان نافی روان‌شناسی، بلکه همچون امکانی است که روان‌شناسی را به سمت فهمی از جهانی آزاد و برابر رهنمون می‌شود. شاید بتوان به روابطی در جامعه روان‌شناس دست یافت که در آن، تعارضی میان «خودآفرینی شخصی» و «بادیگران بودن» وجود نداشته باشد؛ همیشه آینده به روی امکان‌های نو گشوده است. گشودگی به آینده روان‌شناسی می‌تواند شعله امید را در قلب ما زنده نگه دارد. ■

فهرست منابع:

- أدو، پی یر، *فلسفه باستانی چیست؟*، ترجمه عباس باقری، تهران، نشر علم، ۱۳۸۲.
- افلاطون، *مهمانی*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷.
- فوکو، *تاریخ جنون*، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۱.
- فوکو، *گفتمان و حقیقت*، علی فردوسی، تهران، نشر دیبایه، ۱۳۹۰.
- کانت، ایمانوئل، *در پاسخ به پرسش روشن نگری چیست؟*، سیروس آرین پور، تهران، نشر آگه، ۱۳۷۷.

- کوندرا، میلان، *بار هستی*، ترجمه پرویز همایون پور، تهران، نشر قطره، ۱۳۸۷.
- گزنفون، *خاطرات سقراطی*، محمد حسن لطفی، تهران، نشر خوارزمی، ۱۳۷۳.

Foucault, The subject and Power, in: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, The university of Chicago press, 1983.

_____, *The Care of the Self* (The History of Sexuality, volume 3), Translated by Robert Hurley, Vintage Books, 1988.

_____, The Concern for Truth, in: *Politics, Philosophy, Culture*, Translated by Alan Sheridan and others, Routledge, 1990a.

_____, Confine Confinement, Psychiatry, Prison, in: *Foucault: Politics, Philosophy, Culture*, Translated by: Alan Sheridan and others, Edited by Lawrence D. Kritzman, Routledge, 1990b.

_____, *The Use of Pleasure* (The History of sexuality, volume 2), Translated by Robert Hurley, Vintage Books, 1990c.

_____, *The History of Madness*, translated by Alan Sheridan, vintage Books, 1991.

_____, psychiatric Power, in: *ETHICS*, Translated by Robert Hurley and others, Edited by Paul Rabinow, The Penguin Press, 1997.

_____, Madness and Society, in: *Aesthetics, Method and Epistemology*, 1998a.

_____, philosophy and psychology, in: *Aesthetics, Method, and Epistemology*, 1998b.

عارف دانیالی

_____, *The order of things*, Translated by Alan Sheridan, Routledge classics, 2003.

_____, *The Hermeneutics of the Subject*, Edited by Ferderic Gros, General Editors: Francois Ewald and Alessandro Fontana, Translated by Graham Burchel, Palgrave macmillan, 2005.

Hadot, Pierre, Forms of Life and Forms of Discourse in Ancient Philosophy, Translated by Arnold Davidson and Paula Wissing, Critical Inquiry, vol 16, No.3 (spring 1990).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی