

هویت اخلاقی و استقلال شخصی

نوشته ریچارد رورتنی

ترجمه یوسف ابادری

ونسان دکومب خاطر نشان کرده است که تلاش برای تفسیر و فهم آثار میشل فوکو باعث شده است که ما با دو فوکو روبرو شویم: فوکوی امریکایی و فوکوی فرانسوی. فوکوی امریکایی «در پی آن برآمده است تا خودآیینی و استقلال را برحسب مضامین انسانی صرف تعریف کند» بدون آنکه به قانونی عام متوسل شود. این فوکو را می توان با تلاشی اندک به عنوان نسخه امروزی جان دیویی^۱ قرائت کرد. دیویی فیلسوفی بود که گفت دموکراسیهای لیبرال بهتر کار خواهند کرد اگر از تلاش برای به دست دادن خود - توجیه گریهای عام گرایانه بازایستند و از توسل به مفاهیمی از قبیل «عقلانیت» و «سرشت بشری» خودداری کنند و به جای آن خود را نهادی بدانند که به سادگی وعده آزمونهای اجتماعی را می دهند.

اما همان طور که دکومب می گوید، فوکوی امریکایی فوکویی است که نیچه گرایی در او کم رنگ گشته است. فوکوی فرانسوی فوکویی کاملاً نیچه ای است. دکومب بر آن است که از نظر این فوکو، پروژه خودآیینی و استقلال از ما می خواهد که «تفکراتی غیر انسانی» در سر داشته باشیم و هیچ «نگرانی درباره شریک ساختن باورهایمان با دیگر هموعانمان به دل راه ندهیم»^۲ تا آن درجه که فوکوی فرانسوی درگیر سیاست باشد این سیاست آثار شیشستی است تا لیبرالی.

من بر آنم که تقابلی که دکومب برقرار می کند انگشت بر تنشی واقعی میان انگیزه های پیچیده و در هم آمیخته فوکو می گذارد. این تنش یکی از مشخصات روشنفکر رمانتیکی است که در عین حال شهروند جامعه ای دموکراتیک است. چنان روشنفکری هویت اخلاقی خویش را - یعنی معنای روابط خود با بسیاری از انسانهای دیگر را - در نهادهای دموکراتیکی می یابد که در آنها زندگی

می‌کند. اما این روشنفکر بر آن نیست که هویت اخلاقی او به طور مستوفی برداشت او از خود را بیان می‌کند، زیرا که گمان نمی‌برد که رفتار او با سایر آدمیان مهمترین چیز درباره خود او است. آنچه مهمتر است *rapport à soi* اوست (یعنی رابطه او با خودش)، جستجوی خصوصی اوست برای رسیدن به استقلال و خودآیینی، امتناع اوست از اینکه با واژگانی به طور مستوفی توصیف شود که به هر کسی جز او قابل اطلاق است. این جستجو، جستجویی است که در این گفته بلیک خلاصه شده است: «من یا باید نظام خودم را خلق کنم یا اسیر نظام کسی دیگر باشم.» بلیک و بودلر، نیچه و هایدگر در این نیاز شریک‌اند که خودی داشته باشند مستقل و خودآیین، در این معنا که خود - آفریده باشد. به قول دکومب آدمی برای آفریدن خود خرد باید «تفكراتی غیر انسانی» در سر داشته باشد - به این عبارت که آدمی باید صاحب تفكراتی باشد که هیچ انسانی تاکنون آن را در سر نپورانده باشد، کتابهایی بنویسد که شبیه هیچ یک از کتابهایی که تاکنون نوشته شده‌اند نباشد. بنابراین، آدمی باید پیوندی را قطع کند که واژگان^{*} او را با واژگانی که نوع بشر تاکنون به کار برده‌اند متصل می‌سازد.

اما قطع این پیوندها ضرورتاً به معنای قطع پیوندهایی اجتماعی نیست که به منظور کنش مشترک و عمومی، آدمی را با دیگر همشهریانش وحدت می‌بخشد. این عمل ضرورتاً به این معنا هم نیست که آدمی با حُسن نیت برای اهداف عمومی از استفاده از واژگانی سیاسی سر باز زند که انبوه همشهریانش از آنها استفاده می‌کنند. درست همان‌طور که شهسوار ایمان کیر که گارد شبیه کارمند بانک است و در کارهای عمومی شبیه او عمل می‌کند، روشنفکر رمانتیک نیز می‌تواند برای اهداف عمومی همان بورژوا لیبرال معمولی باشد. فقط زمانی که روشنفکر رمانتیک شروع می‌کند که خود خصوصی خود را الگویی برای سایر آدمیان متصور شود، برداشت سیاسی او به چیزی بدل می‌شود که ضد لیبرال است. فقط زمانی که او شروع می‌کند بیاندیشد که سایر آدمیان وظیفه‌ای اخلاقی بر دوش دارند که به همان استقلال و خودآیینی درونی دست یابند که خود او به آن دست یافته است، آنگاه است که او شروع می‌کند تا درباره تغییرات سیاسی و اجتماعی بیاندیشد که آدمیان را کمک کند تا چنین کنند. آنگاه است که او آغاز می‌کند در این باره بیاندیشد که او وظیفه‌ای اخلاقی بر دوش دارد که این تغییرات را باعث شود صرف‌نظر از اینکه همشهریهای او آنها را بخواهند یا نخواهند. فوکو، اغلب اوقات «شهسوار استقلال و خودآیینی» است. او می‌خواهد همانقدر خود خود را بیافریند که نیچه آفریده بود، اما او برخلاف نیچه کسی را برای انجام این کار تشویق نمی‌کند. او گمان نمی‌کند که آدمیان عموماً وظیفه‌ای اخلاقی بر دوش دارند که خود - آفرینندگانی از سنخ بودلر

یا نیچه باشند. او سیاستی را مد نظر قرار نمی‌دهد که بتواند آدمیان را کمک کند - یا مجبور سازد - تا مستقلمتر و خودآیین‌تر شوند. مثل لیبرالی خوب او می‌خواهد مردم را به حال خود واگذارد تا اگر می‌خواهند خود - آفریننده یا مبتذل باشند. وی در مصاحبه‌ای گفت: «جستجو برای شکلی از اخلاق که در این معنا برای همه قابل قبول باشد که همگان از آن متابعت کنند، به نظر من فاجعه است.»^۴ اغلب اوقات یگانه سیاست او عبارت بود از همان تلاش استاندارد لیبرالی بر تسکین آلام غیر ضروری.

البته، فقط اغلب اوقات. فوکو در اوقاتی دیگر هویت اخلاقی خصوصی و اخلاق عمومی - یعنی برداشت خود از مسئولیت خود در قبال دیگران و *rapport à soi* خود (رابطه با خودش) - خود را در هم می‌تند. در این اوقات او مثل نیچه جستجوی خود برای استقلال و خودآیینی را به فضای عمومی فرامی‌افکند. نتیجه کار، هم در مورد او هم در مورد نیچه، بد از آب درمی‌آید. این اوقات همان اوقاتی است که فوکو قطعاتی را می‌نویسد که ستاینندگان امریکایی او را برمی‌آشوبد. به عنوان مثال: «من بر آنم که به خیال نظام دیگر فرورفتن به معنای گسترش مشارکت ما در نظام حاضر است.»^۴ این از همان نوع قطعاتی است که مایکل والترز درباره‌شان می‌نویسد: «تجسم واضح نظام انضباطی جای خود را به سیاستی ضدانضباطی می‌دهد که اغلب با لفاظی و ادا و اطوار پهلوی به پهلوی می‌زند.»^۵ اما اینها همان قطعاتی «آنارشستی» هستند که به نظر می‌رسد ستاینندگان فرانسوی او، به نهایت آنها را دوست دارند.

ما لیبرالها در ایالات متحده آرزو می‌کنیم که فوکو یک بار هم که شده می‌توانست در برابر آن چیزی خود را مهار کند که والترز به درستی می‌گوید همیشه با آن مخالفت کرده است: «نوعی ارزیابی مثبت از دولت لیبرالی» همتایان ما در کانادا و آلمان نیز چنین آرزویی در سر دارند. هابرماس با شکوه چارلز تیلور از «یک بُعدی بودن بهت‌انگیز» فوکو هم‌آوا می‌شود زمانی که می‌گوید تاریخ‌نگاری فوکو از شکل‌گیریهایی قدرت که به ذهنیت مدرن قالب زدند «تمامی ابعادی را حذف می‌کند که در سایه آنها ارو تیزه کردن (*eroticization*) و درونی‌کردن فرهنگ ذهنی، در عین حال دستاوردی در حیطه آزادی و بیان بودند.»^۶ ما از توصیف فوکو از تغییراتی که در نهادهای اجتماعی اروپایی در طول سیزده سال اخیر به وجود آمده است، در نمی‌یابیم که در طول این مدت تا چه اندازه زیادی از رنج مردم کاسته شده و تا چه اندازه زیادی بر توانایی مردم در امر انتخاب شیوه زندگی خود افزوده شده است.

بنابراین، والترز و تیلور و هابرماس و من، همان واکنش دوجانبه را به فوکو احساس می‌کنیم. از یک سو او را می‌ستاییم و سپاسگزار اویم، زیرا که فوکو مجموعه جدیدی از خطرهایی را که متوجه

جوامع دموکراتیک هستند، برجسته و نمایان ساخت و با گوشزد کردن گرایشها و الگوهایی که آن جوامع می‌بایست درباره آن محتاط باشند، به آنها خدمت کرد. همان‌طور که تیلور به درستی می‌گوید - و هابرماس می‌تواند با او موافق باشد - فوکو «شرحی درباره پیوند درونی میان تسلط بر طبیعت و تسلط بر انسان در اختیار مکتب فرانکفورت گذاشت که بسیار مفصلتر و قانع‌کننده‌تر از شرحی بود که خود این مکتب فراهم ساخته بود.»^۷ از سوی دیگر، ما لیبرالهای اصلاح‌گرا فکر می‌کنیم که آثار فوکو به دام ابهامی فلج‌کننده درباره «قدرت» گرفتار آمده است، او از یک سو آن را اصطلاحی تحقیرآمیز می‌داند و از سوی دیگر اصطلاحی خشنی و توصیفی. باز با نقل قول از تیلور می‌گیریم که در معنای اول، «قدرت»، به قلمرویی معنایی تعلق دارد که از آن «حقیقت» و «آزادی» را نمی‌توان مستثنی ساخت. این اصطلاح، به معنای دوم، چنان خالی از محتواست که نیچه آن را در بدترین صورتش اراده معطوف به قدرت نامید. در این معنای گسترده و خالی، هر مطالعه‌ای درباره هر چیزی (روابط شیمیایی یا ریاضی، شطرنج بازی کردن، نهادهای اجتماعی) همان قدر مطالعه‌ای در باره «استراتژیهای قدرت» خواهد بود که مطالعه‌ای در باره «استفاده از قابلیت‌های ساختاری». هر دو اصطلاح پُرطمطراق‌اند، فقط به این سبب که تهی هستند.

هنگامی که متفکری درجه یک در مورد واژه‌ای بسیار مهم به ابهامی می‌چسبد که میان معنای تحقیرآمیز و معنای تهی و خنثای آن وجود دارد، ما دلیلی در دست داریم تا در این گمان فرو رویم که او می‌خواهد با یک دست دو هندوانه بردارد. فوکو تلاش می‌کند که به آزادی بشر خدمت کند اما او در عین حال جانب استقلال شخصی را نیز می‌گیرد و تلاش می‌کند تا در برابر بشر و تاریخ، بیگانه‌ای گمنام و بی‌ریشه و بی‌خانمان باشد. او در مقام همشهری تلاش می‌ورزد تا به همان نتایجی سیاسی دست یابد که فرد بورژوا لیبرال انسان‌گرای خوب در آرزوی دستیابی به آن است. اما او در مقام فیلسوف سعی می‌کند تا خود را جعل (invent) کند و بیافریند و باز به نقل از تیلور می‌توان گفت، او می‌خواهد «کل سنت درون‌گرایی اگوستینی را به کنار نهد.»^۸ این سنت بر آن است که ژرفترین هویت آدمی همانی است که آدمی را به سایر هم‌نوعانش پیوند می‌زند و اینکه چیزی مشترک میان همه آدمیان وجود دارد و رسیدن به این عنصر مشترک یعنی رسیدن به خود و نفس واقعی خود آدمی، فوکویی که من می‌فهمم می‌خواهد به هم‌نوعانش خوبی کند اما در عین حال دارای هویتی باشد که هیچ رابطه‌ای با آنان نداشته باشد. او می‌خواهد به مردم کمک کند بدون اینکه زبان و واژگان* آنان را برای سخن گفتن با خویش اختیار کند. او می‌خواهد به آنان کمک کند و در عین حال

* vocabulary: این اصطلاح معمولی نزد رورتنی همان معنایی را دارد که مفهوم «بازی زبانی» نزد ویتگنشتاین. از

«خودی» را برای خود جعل کند که مشترکات چندانی با خود سایرین نداشته باشد یا حداقل مشترکات ممکن را داشته باشد.

نظر شخصی من آن است که این نقشه، نقشه‌ای است شدنی اما بسیار دشوار؛ یعنی اینکه آدمی بتواند هر دو کاری را انجام دهد که فوکو سعی می‌کند انجام دهد؛ آدمی می‌تواند «شهسوار استقلال و خودآیینی» بشود. من آرزو می‌کردم که فوکو بیشتر در صدد برمی‌آمد تا این دو نقش خود را از یکدیگر جدا سازد - بیشتر در صدد برمی‌آمد تا هویت اخلاقی خود در مقام همشهری را از جستجوی خود برای رسیدن به استقلال متمایز کند. در این صورت، او می‌توانست در برابر وسوسه‌ای مقاومت کند که نیچه و هایدگر تسلیمش شدند - یعنی وسوسه تلاش برای یافتن همتا و قرینه‌ای عمومی و سیاسی برای این جستجوی شخصی و خصوصی. من فکر می‌کنم این همان وسوسه‌ای بود که او را به سوی شبه‌آنارشیسم خاص خود او سوق داد و او را به سوی طرد «همدستی» با «قدرت» رهنمون شد، حتی زمانی که واژه «قدرت» چنان‌کیش پیدا کرد که هر نوع نیروی مخالفت‌کننده را از دست داد و پوک و تهی شد. به نظرم می‌رسد که این آنارشیسم نتیجه تلاش کجرفته‌ای است برای تجسم جامعه‌ای که از قید و بند گذشته تاریخی‌اش رها و آزاد است همان قدر که روشنفکر رمانتیک نیز آرزو می‌کند که از قید و بند گذشته خصوصی‌اش رها و آزاد باشد.

به نظرم هدف روشنفکر رمانتیک برای غلبه بر خود (self-overcoming) و جعل خود (self-invention) الگوی خوبی (در میان سایر الگوهای خوب) برای فرد بشری، اما الگوی بسیار بدی برای جامعه است. ما نمی‌بایست تلاش کنیم تا همتا و قرینه‌ای اجتماعی برای آرزوی رسیدن به استقلال و خودآیینی بیابیم. تلاش برای انجام این کار به خیالیافیهای هیتلرمانند و مائومانند برای «خلق نوع جدیدی از انسان» منجر می‌شود. جوامع، شبه افراد نیستند، آنها (در مهمترین صورت لبرالی و اجتماعی - دموکراتیک خود) حاصل مدارا و صلح و سازش میان افراد هستند. هدف جامعه لبرال جعل یا خلق چیزی نیست، بلکه تا آنجا که ممکن است میسر ساختن این امکان به ساده‌ترین وجه است که مردم بدون آنکه به یکدیگر آسیبی برسانند به اهداف خصوصی کاملاً متفاو نشان دست یابند. برای ریختن طرح تفضیلی جزئیات چنان صلح و سازش و مداراهایی که به طور مستمر تغییر می‌یابند و در کل، گفتمان سیاسی چنان جامعه‌ای را تشکیل می‌دهند، نیازمند واژگان مشترک و

-- ادامه پاورقی -->

نظر رورتی فلسفه‌های مختلف و شیوه‌های زندگی متفاوت هر یک زبان خاص خود را دارند و آنچه اینها را از یکدیگر تمیز می‌دهد، همین «زبان» است تا چیزی به اسم «حقیقت» یا «واقعیت» یا جز آن.

عوامانه و اخلاقی هستیم - واژگانی که نه ربطی به تصور از خودِ خصوصی یک فرد دارد و نه ربطی به تصور از خودِ فردی دیگر. در جامعه لیبرال، برخورد‌های عمومی ما با دیگر همشه‌ریان بنا نیست که رماتیک یا بدیع باشد، فرض بر این است که آنها در حد کارهای روزمره بازار یا دادگاه فهمیدنی باشند.

صلح و سازش و مداراهای عمومی نیازمند گفت‌مانی متشکل از واژگان عمومی و مشترک است، انتظار می‌رود که چنان واژگانی هویت‌های اخلاقی را توصیف کند که جامعه‌ای لیبرال می‌خواهد که اعضایش دارای آن باشند. از آنان خواسته می‌شود که چنین هویت‌های اخلاقی را جهت اهداف عمومی، علی‌رغم دارا بودن هر نوع هویت دیگر و خصوصی دارا باشند. فقط زمانی که آدمی از جدا کردن سیطره عمومی از سیطره خصوصی سر باز زند می‌توان گفت که او در رؤیای جامعه‌ای است که از دموکراسی اجتماعی صرف فراتر رفته است و یا اینکه او در رؤیای «انقلاب تام» است. فقط در این زمان است که آنارشیسم جذاب به نظر می‌رسد. فقط در این زمان است که آدمی وسوسه می‌شود تا واژه‌ای تحقیرآمیز مثل «قدرت» را برای توصیف نتایج هر صلح و سازش و مدارای اجتماعی و هر عمل متعادل‌کننده سیاسی به کار برد.

تلاش برای نادیده گرفتن تمایز میان سیطره خصوصی و سیطره عمومی مشخصه یکی از سنن قدیمی در فلسفه اجتماعی است. این سنت همان سنتی است که به یاری افلاطون جامعه را انسانی در ابعاد بزرگ می‌پندارد. اغلب فلاسفه‌ای که جزو اصحاب این سنت هستند می‌کوشند تا چند کانون مرکزی و غیرتاریخی و غیرحادثی (مثل «عقل» یا «انگیزه اخلاقی خاص») را در درون ما تمیز دهند و از وجود این عنصر در درون ما به عنوان توجیهی برای ترتیبات سیاسی و نهادهای اجتماعی خاص استفاده کنند. فوکو این کوشش را زیر و زیر می‌سازد. زیرا که وی ذهنیت انسانی را محصول حادثی نیروی حاضر حادثی می‌داند، او اعتقاد ندارد که چیزی شبیه به کانون غیرتاریخی و غیرحادثی وجود داشته باشد. بنابراین او نتیجه می‌گیرد - حداقل در ایام آنارشیستی خویش - که همه نهادهای اجتماعی به یکسان توجیه‌ناپذیرند و همه آنها دارای رتبه‌ای برابر هستند. همه آنها «قدرتی به‌هنجار ساز» را اعمال می‌کنند. از شکست کوشش افلاطونی برای یافتن چیزی ژرف در درون ما که به ما اجازه دهد جواب تراسیم‌ا‌خوس را بدهیم، او به این نتیجه نزدیک می‌شود که تفاوت جالب توجهی میان پریکلِس و کریتیاَس وجود ندارد.

به نظرم می‌رسد که ما می‌بایست فرضی را رها کنیم که افلاطون و فوکو در طرح آن شریک‌اند. این فرض حاکی از آن است که اگر میان آنچه برای فرد بیشترین اهمیت را دارد با تعهدات اخلاقی ادعایی او به هم‌نوعانش، برخی پیوندهای جالب توجه وجود داشته باشد می‌توان گفت که او چنان

تعهداتی ندارد. اگر ما این فرض را رها کنیم، می‌توانیم بگوییم که روشنفکران رمانتیک و صوفیان و فیتیشیستهای جنسی و سایر کسانی که خود خصوصی آنها ربط چندانی با خود عمومی آنها ندارد دارای همان تعهدات اخلاقی هستند که مابقی ما. هیچ دلیل فلسفی عمیقی نمی‌توان ارائه کرد تا این واقعیت را تبیین کند که آنها چنان تعهداتی دارند، بنابراین هرگز نمی‌توان پاسخی به تراسیماخوس داد که مورد رضایت افلاطون قرار گیرد. اما عدم توانایی برای پاسخ دادن به تراسیماخوس دارای هیچ نوع نتیجه سیاسی نیست، یعنی همان سنخ نتایجی که برخی اوقات نیچه و فوکو مایلند به آن برسند. برداشتی از ذهنیت انسانی به عنوان مجموعه‌ای از حادثات بی‌مرکز یعنی همان برداشتی که فوکو و دیویی در آن با نیچه شریک‌اند با هر نوع سیاستی منجمده سیاست لیبرال سازگار است.

به نظر من، فرافکنی خواست استقلال و خودآیینی به سیاست توسط فوکو برعکس تأکیدی است که همکار لیبرال من یعنی هابرماس بر مفاهیمی مثل «عقلانیت» و «خود واقعی» می‌گذارد. هابرماس می‌خواهد که تعهد اخلاقی و بنابراین نهادهای سیاسی را بر بنیان چیزی که از حیث انسانی عام باشد، استوار کند. برعکس، نیچه‌گرایی ریشه‌ای ضدافلاطونی فوکو او را بدان سو می‌راند که از فقدان هر چیزی که بتواند به عنوان بنیان عمل کند، فقدان نیاز به نهادهای اجتماعی را نتیجه بگیرد؛ این مشرب او را به طرف آنارشیزم می‌راند. ترجیح می‌دهم که تفاوت میان فوکو و ناقدان لیبرال او را با گفتن این نکته متمایز سازم که نیچه و فوکو در ضدیت با افلاطون محق‌اند، اما این ضدافلاطون‌گرایی کاری به کار نشان دادن عیب و ایراد جوامع لیبرال ندارد. به طور کلی‌تر، این ضدافلاطون‌گرایی کاری به کار نشان دادن هرگونه عیب و ایراد در هر شبکه‌ای از قدرت ندارد، شبکه‌هایی که موردنیازند تا مردم را به صورت افرادی شکل دهند که دارای مسئولیت اخلاقی هستند.

من برخلاف هابرماس فکر نمی‌کنم فوکو نیازی داشته باشد که به اتهام «نسبی‌گرایی» پاسخ گوید. او ناگزیر نیست که به پرسشهایی سقراطی از قبیل «چرا باید در برابر سلطه ایستاد؟» پاسخ دهد. اگر کسانی مثل دیویی و فوکو بخواهند امید به کل‌گرایی را فروگذارند، می‌توانند ترس از نسبی‌گرایی را نیز فروگذارند. من با یان هکینگ موافقم که «دیری نخواهد پایید که ندهای موقرانه روشنفکران درباره فوکو [که می‌پرسند «موضوعات چیست؟»] به شگفت‌انگیزی هیاهوی عوام‌الناس اهل ادینبورو بدل گردد [که از هیوم می‌پرسیدند «آیا توبه کرده‌ای و دست از الحاد برداشته‌ای.»] من فکر می‌کنم که فوکو باید به پرسشهایی از قبیل «موضوعات چیست؟ ارزش‌های کدام است؟» چنین پاسخ دهد: «من به عنوان همشهری کنار شما ایستاده‌ام اما به عنوان فیلسوف تنها هستم و طرح آفرینش و جعل خود (self-invention) را پی می‌گیرم که ربطی به شما ندارد. بنا نیست

من بنیانهایی فلسفی برای در کنار شما بودن در امور عمومی را ارائه کنم، زیرا که طرح فلسفی من مسأله‌ای خصوصی است که نه مهیاگر انگیزه و نه مهیاگر توجیه برای اعمال سیاسی من است.»

چنان پاسخی کمتر بهت آور خواهد بود اگر لفظ «شاعر» را جایگزین لفظ فیلسوف سازیم؛ زیرا که فیلسوفان، برخلاف شاعران، بر طبق سنت بناست که «اساسی» برای تعهدات اخلاقی ما در قیل دیگران ارائه کنند. فرض بر آن است که آنها دارای چیزی هستند که فریزر نامش را «دیدگاه هنجارمند کافی»^{۱۰} گذاشته است. به همین سبب است که فیلسوفان برخلاف شاعران باید «عقلانی» باشند و فرض بر این است که عقلانیت عبارت است از توانایی برای آشکار ساختن «اعتبار کلی و عام» موضع خود. فوکو همچون نیچه فیلسوفی است که ادعا می‌کند که امتیاز شاعر را داراست. یکی از این امتیازات گفتن این نکته است که «اعتبار کلی و عام را با من چه کار؟» من فکر می‌کنم که فیلسوفان نیز مثل شاعران می‌توانند صاحب این امتیاز باشند و بر آنم که این پاسخ کفایت می‌کند.

مع‌هذا من فکر می‌کنم که توجه به این نکته مهم است که آدمی پرسش استعاری فوق را می‌تواند بپرسد، بدون اینکه مثل نیچه فراتر رود و بپرسد «رنج هموعان من را با من چه کار؟» زیرا که آدمی می‌تواند انسان‌گرا باشد بدون آنکه کل‌گرا باشد، بدون اینکه باور داشته باشد که یا «عقلانی است» که آدمی غمخوار رنج دیگران باشد و یا «انسانیتی مشترک» وجود دارد که آدمی را به دیگران مقید می‌سازد. آدمی می‌تواند بخواهد که رنج دیگران را تسکین دهد بدون اینکه پاسخی جالب در برابر پرسش سقراط ارائه کند دال بر اینکه چرا چنین چیزی را می‌خواهد و همچنین آدمی می‌تواند بخواهد رنج دیگران را تسکین دهد بدون اینکه باور داشته باشد که این خواستن عمیقترین و مهمترین چیز در زندگی اوست.

فکر می‌کنم فوکو خود را در این موضع یافت - موضعی که من آن را موضع «شهبوار استقلال و خودآیینی» توصیف کردم. معنای این امر آن است که اعم از اینکه او می‌خواست یا نمی‌خواست، وی شهروند مفید کشوری دموکراتیک بود، کسی که تمام تواناییهایش را به کار بست تا نهادهای این کشور را عادلانه‌تر و معقول سازد. ای کاش که او قادر می‌بود با این توصیف بیش از آنکه در واقعیت احساس می‌کرد، راحت‌تر کنار بیاید.

این مقاله ترجمه‌ای است از بخش پنجم فصل پنجم کتاب زیر :

Michel Foucault *Philosopher*, ed.: Timothy J. Armstrong, Harvester Wheatsheaf, London, 1992.

یادداشتها :

1. I have sketched such a reading of Foucault in my *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, pp. 203-8.
2. Decombes, review of David Hoy, ed., *Foucault: A Critical Reader*, *London Review of Books*, 5 March, 1987, p. 3.
3. *Les Nouvelles*, 28 June 1984, p. 37. Quoted by Dreyfus and Rabinow in their "What is Maturity?", in Hoy.
4. This quotation comes from a 1971 interview with *Actuel*. It appears on p. 230 of the English translation of that interview in *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Bouchard, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977.
5. Hoy, p. 65.
6. *Ibid.*, p. 81.
7. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 292.
8. Hoy, p. 77.
9. *Ibid.*, p. 99.
10. See Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 284, where he cites Nancy Fraser as posing this question.
11. Hoy, p. 238.
12. Nancy Fraser, "Foucault on modern power: Empirical insights and normative confusions", *Praxis International*, no. 1, 1981, p. 91. For a thoughtful reply to Fraser, Habermas and Taylor on Foucault's behalf, see Chapter 4 of David R. Hiley, *Philosophy in Question: Essays on a Pyrrhonian theme*, Chicago: University of Chicago Press, 1988.



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی