

فوکو و تاریخ فضایی^۱

نویسنده: استوارت الدن

مترجم: نریمان جهانزاد

فوکو هیچ خوش نداشت کارش نوعی روش، نظریه، یا بدتر، به مثابه یک سیستم تحلیل شود، بلکه می‌گفت علاقه‌مندان به کارش باید کمر همت به انجام تبارشناسی‌ها ببندند، کاری که خودش کرد.^(۱) باری، فوکو می‌پنداشت کارش مجموعه ابزارهایی مفهومی، نوعی جعبه‌ابزار، در اختیار دیگران می‌گذارد تا از آنها استفاده کنند (DE III, 427; p/k 145)، اما از این ابزارها گاه به شکل غیرانتقادی و بدون توجه کافی به مبانی نظری‌شان استفاده شده است.^(۲) داعیه‌ی اصلی کتاب حاضر این است که برای درک نحوه‌ی استفاده از کار فوکو باید زمینه‌ی نظری آن و در نتیجه میراث فکری او را درک کرد.

به این اعتنا، فصل حاضر آثار فوکو را در پرتو درک هایدگر که در فصول قبل پی‌ریزی شد برمی‌رسد. فصل به صورت‌بندی‌های نظری کار فوکو با تأکید بر آثار روش‌شناختی او، توجه به رویکرد تاریخی وی و نقش فضا در آن می‌پردازد. فصل بعد بصیرت‌های به‌دست‌آمده از تحلیل‌های مزبور را مبنایی برای ارائه‌ی تفسیری نو از دو تا از مهمترین مطالعات فوکو قرار می‌دهد: تاریخ جنون؛ و تبارشناسی انضباط مدرن در بیمارستان‌ها، مدارس، ارتش و زندان‌ها که در تولد پزشکی بالینی، مراقبت و تنبیه و برخی مقالات کوتاه‌تر مطرح شده است.

۱. تاریخ حدود

مقدمه‌ی نخستین اثر اصلی فوکو، جنون و بی‌خردی: تاریخ جنون در عصر کلاسیک، می‌کوشد چند ملاحظه‌ی روش‌شناختی را توضیح دهد.^(۳) فوکو می‌گوید مشغول نگارش «تاریخ حدود» است (DE I, 161)، تاریخ مرزها. آنچه تحقیق او برمی‌رسد قلمرویی است «که در آن موضوع مورد بحث نه هویت یک فرهنگ بلکه حدود است» (DE I, 161; MC xiii). هر تجربه‌ی حدّی^۲ - تجربه‌ای چون دیوانگی که در مرزهای فرهنگ ما لانه دارد - «حدّی را مشخص می‌کند که در آن واحد دال بر جدایشی آغازین است» (DE I, 161).^(۴) این علاقه به حدود تجربه - فراروی، درهم‌شکستن مرزها، نقشه‌نگاری فضای ناشناخته، نقشه‌نگاری مسیر میان امر شناخته و امر ناشناخته - بر روی دو سطح اصلی کار می‌کند، سطح امر خیالی و سطح امر واقع. فوکو پافشاری می‌کند که پژوهش خود را «زیر آفتاب تحقیق عظیم نیچه‌ای» (DE I, 162) انجام می‌دهد و پیوندش با رویکرد زایش تراژدی هم نیک پیدا است. نیز در مصاحبه‌ای در همان زمان‌ها به تأثیر تاریخ‌نگار ادیان، ژرژ دومزیل، اشاره می‌کند. اهمیت دومزیل به درک وی از ساختار، طرد و تبعیض اجتماعی برمی‌گردد. فوکو در تاریخ جنون در پی درک نحوه‌ی پیوند بخش‌بندی کالبدی طرد و تبعیض با تجربه‌ی جنون، علم و فلسفه‌ی عقلانی است (DE I, 168; FL 8). این نسبت امر واقع و امر خیالی - امر عملی و نظری - گرانیگاه کل مطالعات اوست.^(۵)

زبانی که فوکو در آثار دوره‌ی دیرینه‌شناسی‌اش - تاریخ جنون، تولد پزشکی بالینی، نظم چیزها، دیرینه‌شناسی دانش - بکار می‌گیرد آشکارا فضامند است و از اصطلاحاتی چون حدّ، مرز، فراروی، و آستانه استفاده می‌کند.^(۶) کار او از حیث درک مفهوم‌پردازی دانش - گفتمان و ایستمه - به برداشت‌های فضامند نیچه و هایدگر پهلو می‌زند. این اصطلاحات خاص فوکو را می‌توان در جستارهایی هم که هم‌زمان در حوزه‌ی ادبیات - عمدتاً در نشریه‌ی کریتیک - درباره‌ی چهره‌هایی چون باتای، بلانشو، هلدلین و فلور می‌نوشت مشاهده کرد.^(۷) نمونه‌ای روشن‌گر از پیوند میان آثار ادبی و تاریخی فوکو، مقایسه‌ی دو

^۱ متن حاضر ترجمه‌ی فصل چهارم از کتاب *نقشه‌نگاری اکنون: هایدگر، فوکو و پروژه‌ی تاریخی فضایی* به مشخصات زیر است:

Elden, Stuart., *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History*, Continuum, 2001, pp. 93-119.

^۲ Limit-experience

کتاب تولد پزشکی بالینی و ریمون روسل است که هر دو در مه ۱۹۶۳ به طبع رسیدند.^(۸) نخستین سطر کتاب اول - «این کتاب راجع به فضا، زبان، و مرگ است؛ مسأله راجع به نگاه خیره است» (NC v; BC ix) - راستی می‌تواند وصف کتاب دوم باشد (see RR 209; DL 166).^(۹)

نکته‌ی مهم در این خصوص اینست که زبان فضاوند به او امکان می‌دهد تا تاریخ‌های خود را از سوگیری غایت‌انگاران‌هی شرح‌های دیگر رها سازد. او با تلقی اعصار یا دوره‌های تاریخی به منزله‌ی نواحی مرزمند قادر است حدود یا آستانه‌های آنها را بچورد و امکان فراروی یا برون‌رفت را ردیابی کند.^(۱۰) بر همین پایه است که فوکو را گاه متفکر گسستگی دانسته‌اند، به این معنا که می‌کوشد «گسست‌ها» یا تغییرات ناگهانی را در متن تاریخ اندیشه بنشانند.^(۱۱) اما فوکو می‌گوید او چیزهایی را که به ظاهر گسست‌هایی عیان به نگر می‌رسند بازمی‌شناسد، باری، تمام هم خود را صرف تحلیل نحوه‌ی وقوع دگردیسی یا گسست می‌کند. برای مثال کانون تمرکز تولد پزشکی بالینی دوره‌ای کمتر از نیم‌سده است، اما این «از آن دوره‌هایی‌ست که خبر از نوعی آستانه‌ی گاه‌شمارانه‌ی نازدودنی می‌دهد» (NC 199; BC 195). کار بل به «موضوع مضحک فرهنگ عامه» می‌ماند، حال آنکه کار پوم، گیریم خطاهایی هم داشته باشد، «در هر صورت از جنس همین دانش خودمان است» (PPC 100; see DE III, 142-4; FR 53-5). به این اعتنا، کار او تلاشی انتقادی برای واکاوی این موضوع است، و هدفش:

تعیین حدود است، جایی‌که تاریخ اندیشه، به شکل سنتی‌اش، خود را همچون فضایی بلاتعین عرضه می‌کند... می‌خواهم این تلقی را که گفتمان‌ها قلمروهای عملی مقیدی‌اند که مرزهای [frontieres-سرحدات/آستانه‌ها] خود، قواعد شکل‌گیری خود، و شرایط وجود خود را دارند... با رویکردی جایگزین کنم که می‌توان آستانه‌ها را به آن منضم کرد و شرایط پیدایش و امحاء‌شان را مشخص نمود (DE I, 683-4; FL 41).

بر همین سبیل فوکو درکی فضایی از جنون و خرد، بیماری و سلامت دارد، و بر این پایه، گروه‌های ساکن نواحی مرزمند را برمی‌رسد. در ادامه به تحلیل فضاهای واقعی بازمی‌گردم، اما پیش از آن لختی در باب استفاده‌ی فوکو از زبان فضاوند در کارش درباره‌ی تاریخ، که ذیل دو عنوان اصلی دیرینه‌شناسی و تبارشناسی می‌نشیند، درنگ می‌کنیم.

دیرینه‌شناسی

فوکو واژه‌ی دیرینه‌شناسی را در شماری از آثار اولش بکار می‌برد، و به قول شریدان، در نگاه نخست پنداری این واژه تنها بدیلی برای «تاریخ» به عنوان ابزاری برای متمایز کردن رویکردش است.^(۱۲) دیرینه‌شناسی در طول تلاش فکری فوکو در دهه‌ی ۱۹۶۰ به مفهوم کانونی کارش تبدیل شد. باری، برگزیدن اصطلاح «دیرینه‌شناسی» از سوی فوکو دردم به سوءتفاهم راه می‌برد. مراد از آن نه جستجوی خاستگاه - در آرچه‌ی یونانی- است و نه با حفاری زمین‌شناختی نسبتی دارد. فوکو مدعی‌ست که «حق کلمات- که حق لغت‌شناسان نیست» به او این جواز را می‌دهد که اصطلاح دیرینه‌شناسی را برای توصیف پژوهش‌هایش، از آن رو که بایگانی را برمی‌رسند، استفاده کند: «دیرینه‌شناسی گفتمان‌ها را به منزله‌ی کردارهایی خاص در عنصر بایگانی توصیف می‌کند» (AS 173; AK 131). با توجه به درک او از پژوهش‌اش، چه بسا کارش به بایگانی‌شناسی نزدیک‌تر باشد.

فوکو بایگانی را «سیستم عام شکل‌گیری و دگردیسی گزاره‌ها [énoncés]» توصیف می‌کند (AS 1971; AK 130). *énoncé* گزاره‌ای فنی یا صوری‌ست که درون دیسپلینی خاص بیان می‌شود- کتاب *Genera Plantarum* به قلم لینه متشکل از گزاره‌ها است، اشکال یک فعل در کتاب گرامر لاتین گزاره‌ها هستند، همچون فرمول‌های جبری (AS 109; AK 82). گزاره نه واحدی از نوع جمله، قضیه یا کنش گفتاری است و نه شیئی مادی. گزاره «نه یکسره زبان‌شناختی است، نه صرفاً مادی... بلکه در نوعی همپیبندی منطقی، دستورزبانی و گفتاری گرفتار است» (AS 114-15; AK 86). تعریف اخیر مهم است چه قواعد گفتارمان همچون قواعد منطق و دستورزبان کار می‌کنند. همانطور که در زبان روزمره ملزم به متابعت از قواعد دستورزبان و منطق هستیم، در گفت‌وگوی فنی نیز باید گزاره‌های خود را در درون قواعد گفتارمان جای دهیم. «یک گزاره به فرماسیون

گفتمانی تعلق دارد چنانکه جمله به متن، و قضیه به کلی استنتاجی» (AS 152; AK 116). گزاره‌های به‌واقع مجاز در هر زمان مشخص صرفاً جزئی از گزاره‌های ممکن به لحاظ منطقی و دستورزبانی هستند: فرمول‌بندی گفتمانی موضوع نیز همچون نوعی حد عمل می‌کند. برای مثال از همین روست که پل امروز برای ما معنادار است حال آنکه پوم «با ما به زبان خیال سخن می‌گوید» (NC v-vi; BC ix-x)؛ و اینکه «دانشنامه‌ی چینی» بورخس این مایه خنده برمی‌انگیزد (M&C 7; OT xv).

برای اینکه گزاره‌ای در دیسیپلینی پذیرفته شود- حتی پیش از آنکه بتوان درباره‌ی صدق و کذب‌اش اظهار نظر کرد- باید «نیازهای پیچیده و سنگینی را برآورده سازد»، باید به قول کانگیلهم «درونِ درستی» باشد (OD 35-6). این نکته‌ی مهمی‌ست، چرا که نشان می‌دهد یک گفتمان امکان‌همه‌ی گزاره‌ها را- فارغ از صدق و کذب‌شان- تعیین می‌کند. ما قادر به داوری در باب صدق و کذب گزاره‌ی پوم نیستیم، در سطحی پایین‌تر از آن رد می‌شود، چه فقط «فانتزی» است. این نکته در بحث فوکو درباره‌ی «ایجابیت یک گفتمان» که «وحدت آن را در طول زمان مشخص می‌کند ... فضای محدود ارتباط را تعریف می‌کند... ایجابیت نقش آن چیزی را که شاید بتوان ماتقدم تاریخی نامید ایفا می‌کند» (AS 166-7; AK 126-7) روشن‌تر می‌شود. فوکو می‌پذیرد که کنارهم‌نشینی این دو واژه «اثری کمابیش شگفتی‌برانگیز» برمی‌آورد، چه در درک متعارف ماتقدم غیرتاریخی و مطلق است. اصطلاح فوکو صرفاً به این معنا نیست که ماتقدم هم تاریخی دارد، بلکه مفهوم پلورالیسم را در قلب تاریخ ایده‌ها می‌کارد، به این معنا که در دیسیپلین‌های گوناگون ساختارهای ماتقدم متعددی درکارند که شرایط امکان آن موضوع‌ها را رقم می‌زنند.^(۱۳) این صورت‌بندی قرابتی تام با درک نیچه و هایدگر از تاریخ و علم دارد. فوکو، همچون نیچه و هایدگر متأخر، پرسش کانتی را تاریخی می‌کند. درک فوکو از ماتقدم تاریخی «نه شرط درستی برای احکام، بلکه شرط واقعیت برای گزاره‌ها» است (AS 167-9; Ak 127-8).^(۱۴) به دیگر سخن او نه به دنبال درک صدق و کذب گزاره‌ها، بلکه در پی فهم نحوه‌ی ممکن‌شدن آنهاست.

فوکو در تولد پزشکی بالینی موضوع بیماری جسمی را برمی‌رسد و مدعی‌ست در نحوه‌ی درک امور در گذشته تغییری رخ داده است. امروز بطور عام پذیرفته شده است که پزشکی استوار بر دانشی علمی، عینی و روشن است: بدن و بیماری‌ها با چشمی تجربی و بی‌نقص نگریسته می‌شوند. باری همیشه چنین نبوده و پزشکی بر تجربه‌ی محض رها از تفسیر استوار نیست بلکه مجموعه‌ای از باورهای وابسته به دوران و شبکه‌ای از تلقی‌های ماتقدم به آن سر و شکل می‌دهند. به چشم پزشک سده‌نوزدهمی بیماران (سن، جنسیت، و تاریخ شخصی آنها) بر سر راه بیماری قرار گرفته‌اند و بنابراین می‌باید از طریق انتزاع نگاه خیره [le regard] از این تداخل برگذشت. بنابراین تولد پزشکی بالینی دیرینه‌شناسی این «نگاه خیره‌ی بالینی» است، به دنبال کشف نحوه‌ی ظهور آن و آنچه دست‌یافتنی‌اش کرده، است.^(۱۵)

در نظم اشیاء این تلقی در مجموعه‌ای از دیسیپلین‌ها بکار گرفته می‌شود، و حوزه‌های دانشی زندگی، زبان و ثروت را در سه دوره‌ی تاریخی کلان که فوکو آنها را اپیستمه‌ها می‌خواند برمی‌رسد. فوکو به نحوی جذاب نمونه‌های این تغییر از یک اپیستمه به اپیستمه‌ای دیگر را در آثار ادبی سراغ می‌کند.^(۱۶)

میان عصر رنسانس و کلاسیک، ماجراهای دون کیشوت «مرز را شکل می‌دهد [tracent la limite]: این داستان‌ها خبر از پایان پیوند قدیمی میان شباهت و نشانه‌ها می‌دهند و متضمن سرآغازهای روابطی تازه‌اند» (OT 46). در کار مارکی دو ساد، بویژه در جاستین و ژولیت تولد فرهنگ مدرن را می‌یابد (M&C 60; OT 46). دلمشغولی فوکو این است که:

بنابراین، فرهنگ ما به چه طریق وجود نظم را نشان می‌دهد، چگونه مبادله‌ها از قوانین‌شان، موجودات زنده از قواعد تکرارشونده‌شان، واژه‌ها از تسلسل‌شان و ارزش بازمودی‌شان، که جملگی شکل‌های آن نظم‌اند، تبعیت می‌کنند؛ چه شکل‌هایی از نظم به رسمیت شناخته شدند، وضع شدند و به فضا و زمان پیوند خوردند، تا شالوده‌ی ایجابی دانش‌هایی [connaissances] را که در دستورزبان و فیلولوژی، در تاریخ طبیعی و زیست‌شناسی، در مطالعه‌ی ثروت و اقتصاد سیاسی بکار می‌روند ایجاد کنند. پدیداست که

چنین تحلیلی ربطی به تاریخ ایده‌ها یا تاریخ علم ندارد، بلکه پژوهشی‌ست با هدف کشف این نکته که دانش [connaissance] و نظریه بر چه اساسی ممکن شده [تأکید از من]؛ دانش [savoir] در چارچوب کدام فضای نظم قوام یافته است؛ بر پایه‌ی چه ماتقدم تاریخی و در بستر کدام ایجابیت، ایده‌ها مجال ظهور یافتند، علوم پا گرفتند، تجربه در فلسفه‌ها مورد تأمل قرار گرفت، عقلانیت‌ها شکل گرفتند، و چه بسا بعدش خیلی زود منحل و ناپدید شدند. به اعتنا، هدف من توصیف پیشرفت دانش‌ها بسوی ابژکتیویته‌ای نیست که علم معاصر نهایتاً در چارچوب آن بازشناخته می‌شود؛ بلکه تلاشم برجسته کردن میدان معرفت‌شناختی است، یعنی ایپستمه‌ای که دانش‌ها در آن - فارغ از تمام معیارهایی که به ارزش عقلانی آنها یا اشکال عینی‌شان ارجاع می‌دهند- ایجابیت را پی‌ریزی می‌کنند و از آن راه تاریخی را آشکار می‌سازند که نه تاریخ تکامل روبه‌جلو، بلکه تاریخ شرایط امکان آنهاست [تأکید از من]؛ در این توصیف، باید آن پیکربندی‌های درون فضای دانش که به اشکال گوناگون علم تجربی مجال بروز داده‌اند آفتابی شوند. این پژوهش نه تاریخ به معنای سنتی کلمه بلکه نوعی «دیرینه‌شناسی» است (M&C 13; OT xxii).

تحلیل دیرینه‌شناسانه امکان ردیابی تغییر در این دانش‌ها را به فوکو می‌دهد، اینکه ببیند چطور سده‌های هفدهم و هجدهم دست‌ورزبان عمومی، تاریخ طبیعی و تحلیل ثروت داشتند؛ حال آنکه سده‌ی نوزدهم فیلولوژی، زیست‌شناسی و اقتصاد سیاسی داشت:

دیرینه‌شناسی، با پرداختن به فضای عام دانش، پیکربندی‌های آن، و نحوه‌ی وجود چیزهایی که در آن پدیدار می‌شوند، سیستم‌های همزمانی و نیز سلسله دگرگونی‌های لازم و کافی برای تعیین آستانه‌ی یک ایجابیت جدید را تعریف می‌کند (M&C 14; OT xxiii).

استفاده از زبان فضایی در این آثار آشکار است. فوکو به عوض درک تحولات تاریخی بر مبنای پیشرفتی خطی می‌گوید «به عوض، قلمرو ایپستمه‌ی مدرن را باید به منزله‌ی حجم فضایی که در سه‌بعد باز می‌شود بازفایمی‌کرد... [یک] سه‌وجهی معرفت‌شناختی» (M&C 358; OT 346-7). این بررسی‌ها فوکو را به یکی از معروف‌ترین صورتبندی‌هایش رساند آنجا که می‌گوید «انسان ابداعی متأخر است. و شاید پایان آن نزدیک باشد.»

اگر بنا باشد آن ترتیب‌ها [dispositions] همانطور که پدید آمدند از میان بروند، اگر بنا باشد رخدادی که در حال حاضر فقط می‌توانیم امکان وقوعش را حس کنیم... موجب فروریختن آنها گردد، چنانکه بنیاد تفکر کلاسیک در پایان سده‌ی هجدهم فروریخت، آنگاه می‌توان شرط بست که انسان نیز همچون چهره‌ای منقوش بر شن‌های ساحل رخت برخواهد بست (OT 387).

از دوره‌ی دیرینه‌شناسی فوکو می‌توان چند موضوع اصلی را بیرون کشید: نخست، آیا تحلیل وی از ایپستمه پژوهشی جهانشمول است و می‌تواند از مسأله‌ی سوژکتیویته بگریزد؛ دوم، آیا تحقیقات او ساختارگرایانه‌اند؟ فوکو در خصوص نکته‌ی اول می‌گوید تحلیل دیرینه‌شناسانه همیشه محدود و موضعی است: «دیرینه‌شناسی بی‌آنکه هرگز سودای آشکار ساختن اشکال عام را داشته باشد می‌کوشد پیکربندی‌های خاص را نقشه‌نگاری کند» (AS 206; AK 157). درست است که اغلب تحقیقات او ناظر بر نواحی محدود هستند- به لحاظ تاریخی و جغرافیایی حدود و ثغور مشخصی دارند- اما گاه دست به کندوکاوی فراگیر می‌زند. تولد پزشکی بالینی که به تحلیل حدوداً ۵۰ سال پزشکی در نمونه‌ی فرانسوی می‌پردازد بی‌شک تحقیق موفق‌تری نسبت به نظم اشیا است که به مطالعه‌ی سه حوزه در طول حدوداً ۴۰۰ سال و در سرتاسر مغرب‌زمین می‌پردازد. فوکو خود منکر این بود، اما مطالعه‌ی تطبیقی در کار دوم او را در معرض ابطال نمونه‌های متضادی که از تغییرات ایپستمیک یکسانی پیروی نمی‌کردند قرار داد (see AS 207-8; AK 158-9).

فوکو می‌گوید «دیرینه‌شناسی به عوض کندوکاو در محور آگاهی/شناخت [*connaissance*]/علم (که نمی‌تواند از سوژگیوتیه بگریزد) به بررسی محور کردار گفتمانی/دانش [*savoir*]/علم می‌پردازد» (AS 239; AK 183). اهمیت تمایز میان *connaissance* و *savoir* حیاتی‌ست، گرچه هر دو در انگلیسی به «knowledge» [دانش/شناخت] ترجمه می‌شوند. فوکو برای توضیح تلقی خود از این اصطلاحات یادداشتی به ترجمه‌ی انگلیسی کتابش اضافه می‌کند:

مراد من از *connaissance* رابطه‌ی سوژه با ابژه و قواعد صوری حاکم بر آن است. *savoir* اشاره دارد به شرایط ضروری در یک دوره‌ی خاص برای اینکه این یا آن نوع ابژه به *connaissance* داده شود و اینکه این یا آن قول صورتبندی شود (AK 15n).^(۱۷)

می‌توانیم قرابت این تلقی را با تمایزی که هایدگر در هستی و زمان میان شناخت انتیک و انتولوژیک می‌گذارد ببینیم. برای هایدگر مسأله‌ی هستی مسأله‌ی انتولوژیک است که هدفش «تعیین شرایط پیشینی... امکان علومی‌ست که موجودات را بررسی می‌کنند»- شناخت انتیک (GA2, 11).

همانطور که هایدگر نقد عقل محض کانت را نه نظریه‌ی شناخت انتیک (نوعی شناخت‌شناسی) بلکه شناختی انتولوژیک (نوعی انتولوژی) می‌داند، ما نیز باید دیرینه‌شناسی فوکو را نوعی نظریه‌ی شناخت انتولوژیک [*savoir*] و نه شناخت انتیک [*connaissance*] بدانیم. چنانکه در فصل نخست اشاره کردم، در کانت و هایدگر متقدم، این کندوکاو در شرایط امکان سرشتی یکسر غیرتاریخی دارد. اما اشارات نیچه در فراسوی خیر و شر و هایدگر متأخر نشان می‌دهد که این کندوکاو باید بر زمین تاریخ بنشیند. تحقیق فوکو درست ناظر بر همین نکته است: اینکه او با فرانهای شرایط عام مراقتی ندارد بدین معناست که این هستی‌شناسی تاریخی می‌شود همچون نوعی هستی‌شناسی تاریخی. یکی از روشن‌گترین نوشته‌های فوکو در این خصوص مقدمه‌ی او بر ترجمه‌ی انگلیسی نظم اشیاست. در این مقدمه نکات مهمی درباره‌ی اینکه چگونه باید تحقیقش را فهمید مطرح می‌کند. نخست، اشاره می‌کند که تاریخ علم جایگاه ممتازی برای علوم دقیقه نظیر ریاضی، کیهان‌شناسی و فیزیک قائل می‌شود حال آنکه سایر رشته‌ها- نظیر آنهایی که فوکو در اینجا بررسی‌شان می‌کند- را احتمالاً عمیقاً درآمیخته با تفکر تجربی می‌داند: تصور می‌شود تاریخ آنها بی‌قاعده است.

اما اگر دانش تجربی، در زمانه و فرهنگی مشخص، از قاعده‌مندی مشخصی برخوردار بوده باشد چه؟ اگر نفس امکان ثبت فاکت‌ها، اجازه دادن به خود برای قانع‌شدن توسط آنها، امکان تحریف آنها در سنت‌ها یا امکان استفاده‌ی نظرورزانه‌ی محض از آنها، اگر حتی این‌همه اتفاقی نبوده باشد چه؟ اگر خطاها (و حقایق)، عمل به باورهای کهنه، که نه فقط اکتشافات واقعی بلکه ساده‌لوحانه‌ترین باورها را نیز شامل می‌شود، در زمانی مشخص، از ضابطه‌ی مشخصی از دانش پیروی می‌کردند چه؟ (OT ix)

اما فوکو در سطحی زیرین‌تر از سطوح متعارف پژوهش تاریخ‌نگاران علم کار می‌کند. سطح پایه‌ای تحقیق برای تاریخ‌نگاران متعارف سطح ردیابی پیشرفت اکتشافات، صورتبندی مشکلات و تصادم مباحثات و مناقشات است، سطحی که نظریه‌ها را در اقتصاد درونی‌شان بررسی می‌کند. این همان چیزی‌ست که فوکو «فرایندها و فراورده‌های آگاهی علمی» می‌خواند. اما تاریخ علم در عین حال می‌کوشد عوامل تأثیرگذار دیگر بر آن آگاهی، یعنی فلسفه‌های ضمنی و نامصرح‌اش را نیز بررسی کند: ناخودآگاه علم. به دیگر سخن مورخین علم به قواعد عام آن امری که دانش را در حوزه‌ی مطالعه‌شان می‌سازد نظر دارند. اما فوکو می‌خواهد باز هم بیشتر به عمق برود تا «ناخودآگاه ایجابی دانش را رؤیت کند: سطحی که از آگاهی دانشمند می‌گریزد و با این حال بخشی از گفتمان علمی است.»

امر مشترک در تاریخ طبیعی، علم اقتصاد، و دستورزبان دوره‌ی کلاسیک بی‌شک برای آگاهی دانشمندان حاضر و آشکار نبود... بلکه برای خود طبیعت‌دانان، اقتصاددانان و دستورزبان‌شناسانی که قواعدی یکسان را برای تعریف موضوع خاص تحقیق خود بکار می‌گرفتند تا مفاهیم و نظریه‌های خود را بسازند ناشناخته

بود. من کوشیده‌ام همین قواعد شکل‌گیری را- که هرگز به‌خودی خود صورتبندی نشدند بلکه آنها را فقط باید در مفاهیم، موضوعات تحقیق و نظریه‌های بسیار متفاوت پیدا کرد- با جداسازی جایگاه خاص‌شان آشکار سازم، سطحی که چه بسا به شکل دلخواهی آن دیرینه‌شناسانه نامیده‌ام (OT xi).

به نظر می‌رسد تمایز میان *connaissance* و *savoir* بسیار مهم است اما مع‌الأسف نسخه‌ی اصل فرانسوی این متن را نداریم- نسخه‌ای که در *Dits et écrits* چاپ شده بازترجمه‌ای از انگلیسی است. فوکو میان «سطح معرفت‌شناختی دانش (یا آگاهی علمی) و سطح دیرینه‌شناختی دانش» تمایز می‌گذارد، و در نتیجه آشکارا از حوزه‌ی کاری معرفت‌شناسی فاصله می‌گیرد. چنانکه اشاره کرده‌ام، تحقیق او در باب بنیاد معرفت‌شناختی، همچون کانت، هستی‌شناسی است، اما همیشه کارش تحقیقی تاریخی است. فوکو می‌داند که این تحلیل فردیت‌زدوده مشکل‌زاست، بویژه در خصوص مسأله‌ی سوژه: «آیا می‌توان بدون ارجاع به خود دانشمند درباه‌ی علم و تاریخ آن (و در نتیجه درباره‌ی شرایط وجود و تحولاتش، خطاهایی که مرتکب شده، پیشرفت‌های ناگهانی که آن را به مسیری تازه انداخته) سخن گفت...؟» (OT xiii).^(۱۸) هدف فوکو به چالش گرفتن اعتبار زندگی‌نامه‌های فکری یا تحقیق‌های متعارف تاریخ علم نیست، بلکه می‌خواهد بپرسد که آیا اینها برای بررسی «نظام‌های قاعده‌مندی‌هایی که نقشی تعیین‌کننده در تاریخ علوم دارند» کافی هستند (OT xiii-xiv).

سوژه‌ها چقدر در قبال گفتمان علمی‌ای که محصول شرایطی‌ست که «بر آنها سلطه دارد یا حتی احاطه‌شان کرده» مسئول‌اند؟ بنابراین هدف فوکو بررسی گفتمان علم «نه از منظر افرادی که سخن می‌گویند و نه ساختارهای صوری آنچه می‌گویند، بلکه از منظر قواعدی که در نفس وجود این گفتمان‌ها عمل می‌کنند» است. لینیوس، پتی یا آرنولد چه شرایطی را باید برآورده می‌کردند؟ (OT xiv). بااینکه فوکو از واژگان دوره‌ی دیرینه‌شناختی‌اش فاصله می‌گیرد، این پروبلماتیک در کانون دلمشغولی‌های او باقی می‌ماند.

در خصوص پرسش دوم و نسبتش با ساختارگرایی باید اشاره کنیم که فوکو را غالباً به این شیوه شناخته‌اند، بویژه در رابطه با آثار دهه‌ی ۱۹۶۰ اش.^(۱۹) او در دهه‌ی ۱۹۶۰ از این جنبش فاصله گرفت، اما بی‌تردید پیشتر از زبان آن استفاده کرده بود و در گفت‌وگویی روشن‌گر که در تونس برگزار شد این برجسب را می‌پذیرد و روشن می‌کند که چگونه ابزارهای آن را بکار گرفته و چه درکی از آن دارد (DE I, 580-4). اما در مقدمه‌ی ۱۹۷۰ بر نظم اشیاء «برخی "شارحین" مخبط» را «که اصرار دارند برجسب "ساختارگرا" بر من بزنند» ملامت می‌کند و می‌افزاید «نتوانستم در مغز پوک‌شان فرو کنم که من از هیچ‌یک از روش‌ها، مفاهیم، یا اصطلاحات اصلی‌ای که خاص تحلیل ساختارگرا باشد استفاده نکرده‌ام» (OT xiv). این حرف فوکو قطعاً غلوآمیز است. چنانکه نئوکلئوس خاطرنشان می‌کند شباهت‌های واضحی میان فوکو و ساختارگرایی در مورد مسأله‌ی عاملیت^(۲۰) وجود دارد که به نوعی ضدانسان‌گرایی عام مربوط است. در نظم اشیاء قوم‌شناسی لوی‌استراوس و روانکاوی لکان بابت منحل کردن انسان ستایش شده‌اند؛ دین فوکو به کار آلتوسر و میراث مشترک آنها در باشلار، کانگیلهم و هایدگر هم نمودار پیوندهایی دیگر با ساختارگرایی است. به‌رغم اینکه فوکو ضدانسان‌گرایی خود را از همان منبعی می‌گیرد که بسیاری از این چهره‌های دیگر (یعنی نامه در باب انسان‌گرایی هایدگر و گرایش به نقد استفاده‌ی سارتر از هایدگر)، پیوندها آشکاراند. ایضاً توجه فوکو به کار سوسور که بویژه در زبان استفاده شده در تولید پزشکی بالینی مشهود است وجه اشتراک دیگر او با ساختارگرایان است- موضوعی که بعدها به آن به عنوان معضل اشاره می‌کند (AS 21; AK 16). فوکو به عوض پذیرفتن اینکه به چیزی دیگر- که بعضاً پس‌اساختارگرایی خوانده می‌شود- گذار کرده است، می‌کوشد خط سیر فکر خود را کتمان کند، تولد پزشکی بالینی را در ۱۹۷۲ اصلاح می‌کند و آن را از زبان ساختارگرایانه می‌پالاید. جیمز میلر می‌گوید استفاده از این ژارگون تا حد زیادی ظاهری بود، چنانکه «واژه‌های باب روز به‌راحتی در ۱۹۷۲ حذف شدند بی‌آنکه به استدلال اصلی کتاب خدش‌های وارد شود.»^(۲۱) اما راه دیگری هم برای تفسیر این قضیه هست. استدلال مبتنی بر مبانی ساختارگرا دست‌نخورده باقی می‌ماند، و فقط زبان ساختارگرایی کنار گذاشته می‌شود.

به‌رغم انکارهای مکرر فوکو، رویکرد دیرینه‌شناسانه‌ی او تا حدی زیادی مرهون صحنه‌ی روشنفکری فرانسوی دهه‌ی ۱۹۶۰ است- گرچه از دو حیث با آن فاصله دارد. اول اینکه درحالی‌که اکثر ساختارگرایان تاریخ را به‌حاشیه می‌بردند و ساختارهای غیرزمانی را می‌پسندیدند، فوکو از همان آغاز تاریخ‌نگار بود.^(۲۳) نکته‌ی دوم- که به آن بازخواهیم گشت- اینکه گرچه فوکو در گرایش به استفاده از استعاره‌های فضایی با ساختارگرایان هم‌داستان بود، اما از این نظر که این استعاره‌ها را همواره در کنار تحلیل فضاهای واقعی می‌نشانند تنها بود.^(۲۴) تاریخ‌های او صرفاً از نظر زبانی که به کار می‌برد یا از حیث استعاره‌های دانشی‌ای که می‌ساخت فضایی نبودند، بلکه علاوه بر آن تاریخ‌های فضاها و ناظر بر فضاهای تاریخ بودند.

تبارشناسی

از قرار معلوم رخدادهای ۱۹۶۸ تأثیری ژرف بر فوکو نهاد. او دیگر بر کارکردهای زبان و کردارهای گفتمانی متمرکز نبود، بلکه به بررسی دیسپلین‌های خاص و تحولات درونی آنها بازگشت، مثل کاری که در تاریخ جنون و تا حدی در تولد پزشکی بالینی انجام داد. چنانکه در بالا اشاره شد، فوکو دوباره به ندرت از اصطلاحاتی که به‌دقت در دیرینه‌شناسی دانش پرداخته بود استفاده می‌کند.^(۲۵) متن اصلی در بررسی این تغییر سخنانی افتتاحیه‌ی فوکو در کولژ دو فرانس یعنی نظم گفتمان است. در این متن گرایش و توجه تازه‌ای به استفاده‌هایی که از کردارهای گفتمانی، بویژه در نسبت‌شان با کردارهای غیرگفتمانی، می‌شود، به عوض کارکردهای درونی آنها، به چشم می‌خورد. این گرایش پیش‌تر در برخی از نکات انتهایی دیرینه‌شناسی دانش مطرح شده بود (see AS 212; AK 162). فوکو بیش از پیش به مسائل سیاسی علاقه‌مند شد: «تاریخ مدام به ما گواهی می‌دهد که گفتمان صرفاً بیانگر جدال‌ها و نظام‌های سلطه نیست، بلکه امری است که جدال برای آن و از طریق آن صورت می‌گیرد، یعنی قدرتی است که همگان در طلب به دست آوردنش هستند» (OD 12). کار فوکو اینک بیش از پیش به کردارها، و مناسبات قدرت ضروری آنها نظر دارد: آنچه او «از آن خودسازی اجتماعی گفتمان» می‌نامد (OD 45).

فوکو ماتقدم تاریخی را شبکه‌ای می‌داند که در زمانی مشخص امکان‌ها را سر و شکل می‌دهد. در نظم گفتمان، در زمینه‌سازی برای کار آتی‌اش می‌گوید در زمانه‌ی ما:

مناطق که در آنها شبکه‌ی مورد نظر از همه تنگ‌تر است، جایی‌که نقاط خطرناک در آن بیشتر است، قلمرو سکسوالیته و سیاست هستند: گویی گفتمان اصلاً محیط شفاف یا خنثایی نیست که در آن سکسوالیته خلع سلاح و سیاست رام گردد، بلکه یکی از آن مکان‌هایی است که این دو به شکلی ویژه و ممتاز برخی از هولناک‌ترین قدرت‌های خود را اعمال می‌کنند (OD 11).

سپس در همان متن شاهی از نظام آموزشی می‌آورد و نشان می‌دهد که این نظام «ابزاری سیاسی برای حفظ یا تغییر تملک گفتمان‌ها همراه با دانش و قدرت‌های برخاسته از آنهاست... که از خطوطی تبعیت می‌کند که با فاصله‌ها، تقابل‌ها و جدال اجتماعی مشخص می‌شود» (OD 45-6).

فوکو در کارهای بعدی خود به سیاست، سکسوالیته و نظام آموزشی توجه می‌کند و برمی‌نهد که اکنون در حال انجام مطالعات تبارشناختی است. فوکو با برگرفتن واژه‌ی «تبارشناسی» به شکل آشکارتری نیچه‌ای می‌شود. این تأثیر که همیشه شناخته‌شده بوده اینک کامل آشکار می‌شود. فوکو در مقدمه‌ی ۱۹۶۱ بر تاریخ جنون تحقیق خود را به زایش تراژدی نیچه مانند کرد؛ او در کنفرانس سال ۱۹۶۴ مقاله‌ای با عنوان «نیچه، فروید، مارکس» ارائه داد که در آن صراحتاً خود را با نیچه هم‌دل دانست (DE I, 564-79)؛ و در ۱۹۶۷ گفت که «دیرینه‌شناسی‌اش بیش از ساختارگرایی به تبارشناسی نیچه می‌بندد است» (DE I, 599; FL 31). در این دوره او مشغول انتشار فرانسوی مجموعه آثار نیچه بود. نیچه برای تقلای فوکو در عبور از هگل، مارکس و اومانیسیم (کانتی) نقشی محوری داشت: «باری، این نیچه بود که، پیش از آنکه به دنیا آمده باشیم، وعده‌های درهم‌آمیخته‌ی دیالکتیک و انسان‌شناسی را برای ما به آتش کشید» (OT 263). این تأثیر نیچه‌ای علی‌الخصوص در مقاله‌ی مهم سال ۱۹۷۱، «نیچه، تبارشناسی، تاریخ»- یکی از نوشته‌های نظری کانونی فوکو- بیان شد.^(۲۵)

تبارشناسی خاکستری، موشکافانه و به شکلی صبورانه مستند است. حوزه‌ی کار تبارشناسی پوست‌نوشته‌های به‌هم‌گوریده و مغشوشی‌ست که روی آنها پر از قلم‌خوردگی‌ست و بارها رونویسی شده‌اند... در نتیجه، تبارشناسی نیازمند شکیبایی و دانشی درباره‌ی جزئیات است، و استوار بر جمع‌آوری انبوهی از مصالح سرچشمه‌هاست (DE II, 136; FR 76-7).

چند نکته پیش می‌آید که باید سرشان بحث کنیم. پیشتر در بحث از هایدگر و خوانش او از هنر و هلدلین به مسأله‌ی خاستگاه اشاره شد. فوکو با بازگشت به اصل آلمانی متون نیچه می‌گوید باید در برخی از واژه‌های متفاوت نیچه که معمولاً به «خاستگاه» [origine] ترجمه می‌شوند دقیق شویم. واژه‌هایی که فوکو برای بررسی برمی‌گزیند *Ursprung*، *Herkunft* و *Entstehung* هستند (DE II, 137ff; FR 77 ff). نیچه، دست‌کم در آثار متأخرش، به‌دقت میان استفاده از *Ursprung* با دو واژه‌ی دیگر تمایز می‌گذارد. فوکو می‌گوید *Herkunft* و *Entstehung* هدف راستین تبارشناسی را بهتر برمی‌نمایانند و ترجمه‌ی آنها به «خاستگاه» مقصود نیچه را نمی‌رساند. بنابراین ترجمه‌هایی جدید پیش می‌نهد: «*Herkunft* به معنای سرسلسله یا تبار^۳ [provenance] است ... *Entstehung* به پدیداری،^۴ لحظه‌ی سربرآوردن اشاره دارد» (DE II, 140-3; FR 80-3).^(۲۶) این فاصله‌گیری از فلسفه‌ی خاستگاه-*Ursprungphilosophie* در دیرینه‌شناسی هم که نه ناظر بر آرچه بلکه راجع به آرشو است مطرح شده بود. فوکو همانطور که ما را بر آن می‌دارد که در خوانش نیچه به متن او وفادار باشیم، محتاطانه از زیاده‌روی‌های نوستالژیک و رمانتیک هایدگر فاصله می‌گیرد (see DE I, 372; FL 97).^(۲۷)

نکته‌ی مهم اینکه فوکو قلمرو *Herkunft* را هم مربوط به بدن می‌داند، و در نتیجه دوباره به بحث‌های نیچه در این خصوص، که هایدگر بسطش می‌دهد - چنانکه در فصل دوم نشان داده شد - رجوع می‌کند.

بدن سطح ثبت و حک رخداده‌ها (که با زبان بیان و با ایده‌ها محو می‌شوند)، مکان نفس پرآشیده و گسسته (نفسی که توهم وحدتی جوهری به خود می‌گیرد)، و حجمی در ازهم‌پاشیدگی دائمی است (DE II, 143; FR 83).

نکته‌ی مشخصاً هایدگری در این خصوص یکی نگرفتن ساده‌ی بدن با یک «من»، «آگو» یا نفس است. این دقیقاً همان جایی‌ست که هایدگر موضع انتقادی تندی به نیچه داشت. فوکو به مسأله‌ی بدن بدون سوژکتیویسم می‌نگرد؛ به عوض تحقیق خود را معطوف به نحوه‌ی تأثیر انقیاد بدن بر ساخته‌شدن سوژه می‌کند. گرچه فوکو در برخی از آثار اولیه‌اش هم - از جمله تولد پزشکی بالینی - اشاراتی به بدن دارد، در مراقبت و تنبیه و تاریخ سکسوالیته مطالعه‌ی بدن پررنگ‌تر می‌شود. این موضوعات در بخش دوم فصل حاضر بررسی می‌شوند. این توجه به بدن در حس تاریخی نیچه هم به چشم می‌خورد که به قول فوکو «بیشتر با پزشکی قرابت دارد تا فلسفه ... و وظیفه‌اش این است که به علمی درمانی تبدیل شود» (DE II, 149; FR 90)، نکته‌ای که متکی بر درک نیچه از تاریخ به منزله‌ی داروشناسی است. این معطوف کردن تاریخ به سمت اکنون - تشخیصی تاریخی برای درمان بیماری - در هدف فوکو برای نگارش تاریخ اکنون موج می‌زند، نکته‌ای در بخش بعد به تفصیل راجعش بحث می‌کنیم.

گرچه گاه تبارشناسی را جایگزین دیرینه‌شناسی دانسته‌اند، بهتر است این دو را هم‌پیوند بدانیم، همچون دو نیمه‌ی مکمل رویکردی واحد. دیرینه‌شناسی به حقیقت همچون «نظامی از رویه‌های منظم برای تولید، تنظیم، توزیع، چرخش و کارکرد گزاره‌ها» می‌نگرد، حال آنکه تبارشناسی حقیقت را امری می‌داند که «به رابطه‌ی چرخشی با سیستم‌های قدرت که آن را تولید و حفظ می‌کنند، و نیز به اثرات و نتایج قدرتی که بار می‌آورد و گسترش می‌دهد پیوند خورده است» (DE III, 160; FR 74).^(۲۸) این نکته نشان می‌دهد که به نظر فوکو دانش و قدرت به هم گره خورده و وابسته‌اند، اما نه اینکه مترادف باشند:

^۳ stock به معنای نیا، پدرجد، سردودمان، descent به معنای نسب، نژاد، نسل و provenance به معنای سرچشمه، زادگاه، اصل.
^۴ emergence

«اعمال قدرت پیوسته دانش تولید می‌کند، و برعکس، دانش مستمراً اثرها و نتایج قدرت بار می‌آورد» (DE II, 752; P/K 52).^(۲۹) همانطور که کار دیرینه‌شناسانه‌ی فوکو ناظر بر بنیادهای انتولوژیک دانش انتیک بود، در اینجا نیز به رابطه‌ی دانش با قدرت می‌اندیشد. این حکم نیچه که «دانش به‌سان نوعی ابزار قدرت عمل می‌کند: بنابراین پر واضح است که با هر افزایش قدرتی، دانش افزایش یابد» (WM 480) بسیار اساسی است. به اذعان خود فوکو در جاهای مختلف این تأکید وی بر قدرت واضحاً نیچه‌ای‌ست. چنانکه در مصاحبه‌ای اشاره می‌کند «این نیچه بود که مناسبات قدرت را به عنوان کانون عام... گفتمان فلسفی برجسته کرد- درحالیکه برای مارکس قدرت در روابط تولیدی خلاصه می‌شد» (DE II 753; P/K 53). اما ماجرا پیچیده‌تر از این حرف‌هاست.

ابزار واکاوی نیچه نه قدرت بلکه اراده‌ی قدرت است. چنانکه پیشتر در فصل دوم نشان دادم، هایدگر موضع انتقادی تندی نسبت به اراده‌گرایی حال در این ایده دارد، به عقیده‌ی او این تلقی دکارتی باقی می‌ماند. چنانکه از ضداومانیسیم فوکو، نقدش بر مفهوم مؤلف (author) و سایر تحلیل‌های او پیداست، او به دنبال هیچ‌یک از این‌ها نیست. تحلیل فوکو از قدرت، همچون تحقیق وی درباره‌ی *savoir* به عوض *connaissance* از طریق تحلیل غیرشخصی آنها، از سوژکتیویته می‌گریزد. این رابطه‌ی میان هم‌تافت دانش/قدرت در کارهای بعدی فوکو به تفصیل بررسی می‌شود، گرچه او معتقد است تبعاتش همیشه راجع به همین موضوع بوده است:

وقتی اکنون به گذشته می‌اندیشم، از خود می‌پرسم در تاریخ جنون یا تولد پزشکی بالینی جز قدرت درباره‌ی چه حرف زده‌ام؟ با این حال نیک می‌دانم که به ندرت از واژه‌ی قدرت استفاده کرده‌ام و هیچ‌گاه چنین عرصه‌ی تحلیلی در دست نداشتم (DE III, 146; FR 57).

استفاده از مفهوم قدرت به عنوان ابزار تحلیل به فوکو بصیرت‌هایی اساسی می‌دهد. باری شایان ذکر است که درک فوکو از قدرت با بداشت‌های متعارف از آن متفاوت است.^(۳۰) به سه نکته باید اشاره کرد. نخست، به قدرت غالباً در برابر اقتدار (authority)، همراه با مشروعیت به عنوان وجه تمایز آن با قدرت، نگریسته شده است. برای مثال، در ماکیاولی شهریار قدرت می‌یابد اما برای تثبیت حکمفرمایی خود باید اقتدار مشروع به دست آورد.^(۳۱) فوکو می‌گوید باید این تلقی از قدرت را که در قانون اساسی و حاکمیت ریشه دارد- یعنی تلقی قدرت به معنای حقوق و قانونی- به یکسو نهمیم. چنانکه فوکو در جمله‌ای که بارها به آن اشاره شده می‌گوید: «باید سر شاه را بزینم: در نظریه‌ی سیاسی هنوز این کار باید انجام شود» (DE III, 150; FR 63; se VS 117; WK 88-9). به همین ترتیب باید تلقی مارکسیستی از قدرت را که «صرفاً بر اساس دم و دستگاه دولت» طرح می‌شود کنار بگذاریم (DE III 146; FR 57).^(۳۲) قدرت را باید به عنوان امری که اعمال و اجرا می‌شود و نه چیزی که تصاحب می‌شود درک کرد، قدرت نه دارایی بلکه نوعی استراتژی است. یعنی قدرت غالباً غیرشخصی است. در نتیجه باید قدرت را امری دانست که در سرتاسر بدنهی اجتماعی منتشر و پراکنده است نه امری که از بالا می‌آید.

فوکو تغییر را در دومین قلمرو از این دو حوزه، در سده‌ی هجدهم سراغ می‌کند که «یک رژیم همور^۵ قدرت ابداع کرد، رژیمی که قدرت را در درون بدن اجتماعی و نه از بالا بر آن اعمال می‌کرد (DE II. 741; O/K 39). والزر فوکو را بخاطر تأکید وی بر عملکردهای قدرت از مکان‌های گوناگون و در سطوح متفاوت، «پلورالیست قدرت» می‌نامد.^(۳۳) اینکه قدرت در جامعه نفوذ و سرایت می‌کند استفاده از «تحلیل خرد» را برای بررسی عملکردهای آن در سطح زندگی روزمره با نگریستن به *sovoir de gens*- دانش عموم مردم به معنای دانش خاص، محلی و موضعی و نه دانش عام و وابسته به شعور متعارف- ضروری می‌کند (DE III, 164; P/K 82). باری، فوکو گاه بخاطر تمرکز بیش از حدش بر روی میکروفیزیک قدرت و بی‌توجهی به تصویر بزرگ‌تر نقد شده است. او می‌پذیرد که باید به تصویر بزرگ‌تر توجه کرد اما می‌گوید تا کنون به میکروفیزیک بی‌توجهی شده و تلاش او به نوعی برقرار کردن این توازن است. به گمان او در هر تلاشی برای تغییر، این سطح خرد اهمیت اساسی دارد: «اگر

⁵ synaptic

مکانیسم‌هایی که در بیرون، پایین و به موازات دم و دستگاه‌های دولت کار می‌کنند، در سطح روزمره و بسیار جزئی‌تر تغییر نکنند هیچ چیز در جامعه تغییر نخواهد کرد» (DE II, 757-8; P/K 59-60).^(۳۴)

نکته‌ی کلیدی سوم در درک نگره‌ی فوکو به قدرت از طریق توجه به استفاده‌ی او از واژه‌ی فرانسوی *pouvoir* روشن می‌شود. فوکو این واژه را برای *Macht* آلمانی که معمولاً در فرانسه به *puissance* ترجمه می‌شود بکار می‌برد. فوکو در استفاده از واژه‌ی فرانسوی *pouvoir* - که به عنوان فعل یعنی «توانا بودن» - می‌کوشد در برابر مضمون اجباری و سرکوب‌گر قدرت معنای خلاق و مولد آن را برجسته کند.^(۳۵) او می‌گوید «باید یک بار برای همیشه از توصیف اثرات قدرت به شکل منفی و سلبی دست بکشیم، یعنی از اینکه بگوییم قدرت «سرکوب می‌کند»، «سانسور می‌کند»، «انتزاع می‌کند»، «پنهان می‌سازد»، «می‌پوشاند» دست بشویم. در واقع قدرت می‌آفریند؛ امر واقع را خلق می‌کند؛ قلمرو ابژه‌ها و آیین‌های حقیقت را می‌آفریند» (SP 227; DP 194). فوکو به عوض مدل رایج، از الگوی نیچه پیروی می‌کند (FDS 17; P/K 91). گرچه فوکو در نظر قدرت را در آن واحد مولد و سرکوب‌گر دانست، به قول هانت، «در عمل گرایش به بازتولید درکی منفی از دیسپلین داشت.»^(۳۶) به این نقد تا حدی در کاربرد لذت و مراقبت از نفس، که در آنها قدرت خودسازنده‌ی فرد به تفصیل بررسی می‌شود، می‌پردازد.^(۳۷)

فوکو می‌گوید قدرت همه‌جا هست، نه به این دلیل که همه‌چیز را احاطه کرده بلکه از این رو که از همه‌جا نشأت می‌یابد، و اینکه قدرت متضمن مقاومت است - اینکه مقاومت نوعی رابطه‌ی قدرت است (VS 125; WK 95). بهتر آن است که مقاومت را نه آزادی یا رهایی از قدرت بلکه چون قدرت‌گیری^۱ درک کنیم. به همین سبب است که فوکو از مناسبات قدرت، تاکتیک‌ها و استراتژی‌ها، از قدرت به مثابه بازی، با مبادله‌ها و قواعد منظم سخن می‌گوید. برداشت فوکو از قدرت از این بابت که در آن هیچ امکانی برای مقاومت وجود ندارد نقد شده است،^(۳۸) که البته سوءتفاهم است. نقدی جدی‌تر این است که او هیچ چارچوب هنجارینی برای پاسخ به پرسش «چرا باید مقاومت کرد؟» در اختیار نمی‌گذارد.^(۳۹) درباره‌ی اتهام نخست باید مراد فوکو را از قدرت دریابیم. فوکو می‌گوید مناسبات قدرت از این حیث درکارند که سوژه‌ها آزادند؛ چه اگر آزاد نمی‌بودند چه حاجت به استعمال قدرت می‌بود (DE IV 720; FL 441)؟ درست بدین سبب که قدرت - و نه زور یا سلطه‌ی صرف - مصرف می‌شود ابزار مقاومت باید بالضرور وجود داشته باشد.

تأکید نه فقط بر روی قدرت، بلکه بر مناسبات یا استراتژی‌های قدرت است. این‌ها ضرورتاً (دست‌کم) دو سویه هستند - مقاومت بخشی از استراتژی‌های قدرت است:

باید گفت همیشه در «درون» قدرت‌ایم، از آن هیچ گریزی نیست؟ ... این تصویری غلط از سرشت یکسر رابطه‌ای مناسبات قدرت است. هستی آنها به کثرات نقاط مقاومت گره خورده است... این نقاط مقاومت در همه‌جای شبکه‌ی قدرت حاضرند ... (VS 126; WK 95).

هستی قدرت به نقاط مقاومت وابسته است. بنابراین هر جا قدرت باشد نقاط مقاومت هم بالضرور هستند. به همین سبب است که یک کانون واحد برای مقاومت در کار نیست، چنانکه هیچ کانون واحدی برای قدرت وجود ندارد.

اما این بدان معنا نیست که نقاط مقاومت صرفاً واکنش یا عکس‌العمل‌اند... مقاومت وجه متضایف مناسبات قدرت است؛ کانون‌های مقاومت همچون تقابلی تقلیل‌ناپذیر در بطن روابط قدرت منغم اند (VS 126-7; WK 96).

⁶ empowerment

به این اعتبار، آزادی که شرط ضروری برای مناسبات قدرت است همان چیزی است که مقاومت را ممکن می‌کند. آزادی شرط انتولوژیک برای اخلاق^۷ است (DE IV 712; FL 435). از آنجا که فوکو در باب قدرت و نه سلطه سخن می‌گوید؛ از آنجا که مراد او از قدرت مناسبات یا استراتژی‌های قدرت است؛ و از آنجا که قدرت مستلزم آزاد بودن سوژه‌هاست، نقد نخست درکی ابر از فوکو دارد: اگر مقصود فوکو را از قدرت دریابیم آنگاه محال است امکان مقاومت وجود نداشته باشد.

اگر اتهام دوم معتبر باشد دشوار بتوان از فوکو در برابرش دفاع کرد. درک فوکو از قدرت، به تأسی از هایدگر و نیچه، تحلیل او را نه نسبی‌گرا که چشم‌اندازگرایانه می‌سازد، به این معنی که او تمام هم خود را مصروف رصدکردن سوگیری، یعنی مناسبات قدرت، که مندرج در هر تفسیری است، می‌دارد، و «جایگاهی را که از آنجا می‌نگرند، لحظه‌ای که در آن به سر می‌برند» برمی‌رسد (DE II, 150; FR 90). فوکو می‌گوید هر تفسیری مستظهر بر هنجاری است که با آن امور را می‌سنجد.^(۴۰) نیک می‌داند که کار خودش نیز بندیِ حصارهای زمان و مکان خود است (DE II 720; FL 149). معذک روشن نیست چرا باید در پی تخطئه و بازجست تفسیر دیگران و چه بسا نشانیدن تفسیر خود بجای آنها باشیم. فوکو پنداری با این پاسخ که «برای پیروزی جنگ بر پا می‌کنیم، نه چون برحق است» (DE III, 503) پرسش را از سر باز می‌کند. اما به گمان من آنچه منتقدین در پی‌اش هستند در قاموس فوکو ننگجند: نوعی فرانهی اخلاقی که توجیه‌گر مقاومت باشد، به دست‌دادن خرمایه‌ای برای آن و قس علی‌هذا. اما فوکو، بازهم در اقتفا از نیچه و هایدگر، بر پی و پایه‌ی این اتهام مهر ابطال می‌زند. فوکو به عوض به دست دادن توجیهی برای مقاومت، مترصد یافتن آن چیزی است که مقاومت را ممکن می‌سازد. یکی مسأله‌ای اخلاقی، و دیگری انتولوژیک است.

صورتبندی فوکو از قدرت با اتکا بر تفسیرش از نیچه و هایدگر همچنین تغییری در استفاده‌ی وی از استعاره ایجاد می‌کند. به خلاف اصطلاحات ادبی‌ای که در آثار اولیه‌اش بکار می‌برد در کارهای بعدی لحنی نظامی‌گون‌تر پیدا می‌کند. در واقع در آثار متأخرش می‌توانیم «نفیر دوردست جنگ» را بشنویم (SP 360; DP 308):

به نظرم علت تصمیم ما به انتشار این اسناد ترسیم نقشه‌ای از این ستیزهای گوناگون، بازسازی این رویارویی‌ها و نبردها، آفتابی‌ساختن بازی آن گفتمان‌ها، در مقام سلاح‌ها، به مثابه ابزارهای تک و پاتک در مناسبات قدرت و دانش است (MPR 17).

فوکو به شکل شعارگون می‌پرسد «اگر قدرت به معنای اخص کلمه شیوه‌ی کاربست روابط نیروها و تجلی انضمامی بخشیدن به آنها باشد... آیا نباید آن را اولاً و بالذات بر اساس نبرد، تعارض و جنگ تحلیل کنیم؟» (FDS 16; P/K 90; see FDS passim). و همین نگره او را به بازگون کردن قول معروف کلازوتیس رهنمون می‌کند تا به جای آن بگوید «سیاست جنگی است که با ابزارهای دیگر تداوم می‌یابد» (FDS 16; P/K 90-1; see FDS 147; VS 123; WK 93).^(۴۱)

توجه به روابط جنگ، تعارض و نبرد در چشم فوکو حائز اهمیت است و پافشاری می‌کند که این‌ها استعاره‌هایی صرف نیستند بلکه به‌راستی در واقعیت به چشم می‌خورند (DE III, 471). در واقع، او بی‌توجهی مارکسیست‌ها - گرچه بیش و کم مارکس و تروتسکی را مستثنا می‌کند- به عنصر مقوم پیکار را، آنگاه که از پیکار طبقاتی می‌گویند، به پرسش می‌گیرد (-DE III 310 DE III 40-40; P/K 208; see also DE III 206; FL 239-40). از قرار معلوم تأکید آنها بر «طبقه» است نه بر «پیکار».^(۴۲) در بازخوانی مراقبت و تنبیه روشن می‌شود که فوکو چگونه نیروهای نظامی و اشکال میدان جنگ را به منزله‌ی عناصر مقوم در تبارشناسی جامعه‌ی کیفری مدرن تحلیل می‌کند. اما، تا جایی که به مقصود این متن مربوط است، باید توجه کرد که استعاره‌های فضایی او در کارهای سیاسی‌تر متأخرش غالباً رنگ‌مایه‌ای نظامی دارند. این نکته بخصوص در مصاحبه‌اش با جغرافیدان‌ها در نشریه‌ی *Herodote* که در آن می‌گوید استعاره‌هایی که ادعا می‌کنند جغرافیایی‌اند در واقع سیاسی، حقوقی، اداری و نظامی هستند،

⁷ ethics

روشن می‌شود. طرف‌های گفت‌وگویش تصدیق می‌کنند که با توجه به رشد دانش جغرافیا در سایه‌ی نظامی‌گری، این پیوند نظامی چندان تعجب‌آور نیست (DE III 32.-; P/K 68-70).^(۴۳)

در بخش دوم فصل آینده مفصل به مراقبت و تنبیه خواهیم پرداخت و بسیاری از موضوعات مربوط به قدرت بر زمین‌شان می‌نشینند. علی‌ایحال به دو اصطلاح کلیدی آثار متأخر فوکو، یعنی تکنولوژی و دیسپوزیتیف، به تفصیل بیشتر می‌پردازیم.

فوکو از واژه‌ی تکنولوژی در جاهای مختلف استفاده می‌کند، از تکنولوژی‌های قدرت، حکومت و خود سخن می‌گوید. گاه با کلمه‌ی «هنرها» به آنها ارجاع می‌دهد. هر دو اصطلاح ترجمه‌های تخته‌ی یونانی‌اند. برای مثال فوکو در بحث از مفهوم «انضباط» می‌گوید نباید آن را با نوعی نهاد یا سازمان^۸ یکی گرفت؛ «انضباط گونه‌ای قدرت است؛ شکلی از اعمال قدرت که متشکل از مجموعه‌ای تام از ابزارها، تکنیک‌ها، رویه‌ها، سطوح کاربست و آماج‌ها است؛ انضباط نوعی «فیزیک» یا «آناتومی» قدرت است، نوعی تکنولوژی» (SP 251; DP 215). به همین ترتیب در کارش درباره‌ی حکومت‌مندی درباره‌ی ابزارهای به‌انتظام‌کشیدن جامعه به عنوان نوعی تکنولوژی خاص قدرت، نوعی تکنولوژی حکومت، بحث می‌کند (see DE III, 635ff; (FE 97ff).

می‌توان در مصاحبه‌ای که از فوکو پرسیدند آیا معماری را «علمی طبیعی» می‌داند یا «علمی مشکوک»، سرخ‌ی راهگشا درباره‌ی طرز تلقی او از تکنولوژی پیدا کرد. فوکو می‌گوید او بیشتر به معماری به منزله‌ی یک‌جور تخته می‌نگرد- «عقلانی عملی تحت فرمان هدفی آگاهانه». او می‌پذیرد که ایراد واژه‌ی تخته رابطه‌ی آن با «تکنولوژی» است، اما می‌گوید نباید به آن صرفاً به معنای تکنولوژی‌های الوار، آتش یا برق اندیشید بلکه باید تکنولوژی‌های حکومت هم پیش دید گذاشت (DE IV 515; FR 255-6; see DE III 515). او تخته را نوعی «کردار»، نوعی *savoirfaire* [کردانی/طرز کار] می‌داند (UP 73; UsP 62). درکی اینچنینی واضحاً به تصور هایدگر متأخر پیوند می‌خورد. چنانکه هایدگر می‌گوید، «*τέχνη*» نه فقط نامی برای فعالیت‌ها و مهارت‌های صنعتگر بلکه برای هنرهای ذهن و هنرهای زیباست... واژه‌ی *τέχνη* با *ἐπιστήμη* در پیوند است. هر دو واژه اصطلاحاتی برای دانستن به موسع‌ترین معنا هستند» (VA 16; BW 318). مع‌هذا، عمده‌ی بحث هایدگر درباره‌ی تکنولوژی ناظر بر چیستی درک مشترک ما از این اصطلاح است؛ حال آنکه در فوکو این اصطلاح در معنای موسعش بکار می‌رود.^(۴۴)

فوکو در مجلدات دوم و سوم تاریخ سکسوالیته از این مفهوم در تصویرش از کردارهای خود (self) در دوران باستان استفاده می‌کند. در کاربرد لذت سه هنر بزرگ هدایت خود،^۹ سه تکنولوژی اصلی نفس- علم تغذیه،^{۱۰} علم اقتصاد و اروتیکس^{۱۱} - را برمی‌رسد (US 275; UsP 251). در حوزه‌ی اقتصاد فوکو به *Oeconomicus* گزنفون -رساله‌ای درباره‌ی زندگی زناشویی- توجه می‌کند که به کردارهای عقلانی آن- که دانش [episteme یا هنرها/تکنیک‌ها [techne]] تلقی می‌شد- توجه می‌کند (UP 169; UsP 152). به این هنر خانگی - یا تدبیر منزل- به همان سیاق نگاه می‌شد که به هنر سیاسی یا نظامی- چه هر سه ناظر بر حکمرانی بر دیگران‌اند (UP 171; UsP 154). در جلد سوم، فوکو به سراغ مفهوم *heautou epimeleisthai cura sui* - مراقبت از نفس یا خویش‌پایی [le souci de soi] - می‌رود و معتقد است این سه هنر ذیل چتر «هنر فراگیرتر وجود» - the *techne tou biou* - با هم جمع می‌شوند (SS 57-8; CS 43). فوکو می‌گوید دغدغه‌ی خود-داشتن از زمانی شکل گرفت که بشر تحت فشار حوایج‌اش بود:

⁸ apparatus

⁹ Self-conduct

^{۱۰} Dietics. یا علم پرهیز غذایی.

^{۱۱} قلمرویی که به موضوع عشق مردها به پسرها- شاهدبازی- راجع بود.

تکنیک‌ها و مهارت‌ها به بشر امکان دادند تا هم از دست مضایق خلاص شود و هم به طرز مناسب‌تری زندگی خود را سامان بخشد. بشر آموخت جامه بر تن کند و بهر خویش خانه بسازد. حال چنانکه کار بافنده استفاده از پوست حیوانات، و هنر معمار حفر غار برای سرپناه است، شاهدبازی [مستلزم] درآمیختن با زنان است. در دوران قدیم برای جلوگیری از تقطیع نسل آمیزش با زنان بایسته بود (SS 249; CS 216).

این را باید با بحث اراده به دانستن همراه کرد. فوکو در آنجا می‌گوید در سده‌ی نوزدهم تحولی از شاهدبازی به سوی صراحتاً نام‌بردن از همجنس‌گرا (VS 58-9; WK 12-3) - یا فراگیرتر، شکل‌گیری خود یا سوژه - رخ داد. فوکو پنداری در کارهای متأخرش امکان تکنولوژی خود (self) را به برخی زمان‌ها و مکان‌ها گره می‌زند. اما آنچه از تحول تاریخی مهمتر می‌شود چند عامل دیگر است: فضایی که در آن رخ می‌دهد، رشد جامعه‌ی شهری (RC 137)، مازاد اوقات فراغت، و در نتیجه شکل گرفتن دغدغه‌ی رفاه به عوض بقای صرف.^(۴۵)

نباید این تکنولوژی‌ها را مجزا تحلیل کرد، بلکه باید آنها را بر زمینی که در آن بالیدند نشانند - آنچه فوکو دیسپوزیتیف می‌نامدش. این اصطلاح به سیاقی که فوکو آن را بکار می‌برد از ترجمه تن می‌زند - مع الوصف بعضاً معادل‌هایی چون «ساخت»، «آرایش»، «سامانه» و «شبکه‌ی فهم‌پذیری»^{۱۲} برای آن بکار رفته است.^(۴۶) اگرچه فوکو در برخی از آثار اولیه‌اش از اصطلاح *disposition* [سامان/ترتیب] که پیوندهایی با دیسپوزیتیف دارد استفاده کرده است - مثلاً «ترتیب دستوری یک زبان امر مائقدمی است که چیزها در آن می‌توانند به بیان درآیند» (M&C 311; OT 297) - اصطلاح دیسپوزیتیف نخست‌بار در مراقبت و تنبیه بکار رفت و در اراده به دانستن برجسته شد. در مصاحبه‌ای به سال ۱۹۷۷ مقصود فوکو از این اصطلاح روشن می‌شود که آن را «هم‌تافتی یکسر ناهمگون متشکل از گفتمان‌ها، نهادها، فرم‌های معماری، تصمیم‌های کنترل‌کننده، قوانین، اقدامات اداری، گزاره‌های علمی و قضایای فلسفی، اخلاقی و بشردوستانه» توصیف می‌کند. باید نظام روابط میان عناصر، سرشت پیوندشان و کارکردهای استراتژیک‌شان بررسی شود (DE III 298-9; P/K 194-5). مفهوم اپیستمه‌ای که در نظم اشیاء پرورده شد اینک نوعی «دیسپوزیتیف بطورخاص گفتمانی» تلقی می‌شود «چه، دیسپوزیتیف به شکل عامش در آن واحد گفتمانی و غیرگفتمانی است» (DE III, 301; P/K 197) - بازصورتبندی نظری‌ای مشابه گذار از تحلیل دانش به دوتایی قدرت/دانش.

مفهوم دیسپوزیتیف فوکو به برداشت هایدگر از *Gestell* که معمولاً به «قاب‌بندی»^{۱۳} ترجمه می‌شود مرتبط است. ترجمه‌ی متعارف در فرانسوی *Arraignment* است، گرچه دیسپوزیتیف هم برایش بکار رفته.^(۴۷) با توجه به پیوندهای میان درک فوکو و هایدگر از تکنولوژی و جایگاهی که ایشان برای دیسپوزیتیف و گشتل قائل‌اند، به نظر می‌رسد فوکو اصطلاح هایدگر را بسط می‌دهد. با این حال، هایدگر معتقد است گشتل از رهگذر درک محاسبه‌گرانه‌ی هستی تنها در برهه‌ی تاریخی خاصی سربرمی‌آورد، حال آنکه در چشم فوکو، دیسپوزیتیف‌های بسیاری وجود داشته‌اند، همچون مفهوم اپیستمه‌ای که بجایش نشسته است. چنانکه دین خاطر نشان می‌کند «تکنولوژی‌های حکومت، تکنیک‌های خود و زیستن، ورزش‌های معنوی، و نظام رفتارها و عادات را باید نه صرفاً همچون ابزار بلکه جزئی از یک قاب (یک گشتل، به معنای هایدگری) تحلیل کرد.» البته دین نمی‌گوید تلقی فوکو از دیسپوزیتیف دقیقاً همین قاب است.^(۴۸)

فوکو در اراده به دانستن درباره‌ی دیسپوزیتیف سکسوالیته بحث می‌کند (VS 99ff; WK 75ff). این تحلیل سکس را ذیل این دیسپوزیتیف عام می‌بیند که بوسیله‌ی کردارها و گفتمان‌هایی چون زیست‌شناسی، اخلاقیات، حکومت و سازوکارهای اعتراف چارچوب‌بندی می‌شود. این تلقی در مقدمه‌ی کاربرد لذت - که فوکو در آن می‌گوید دانش، قواعد و هنجارها و رفتار فردی جملگی بخشی از تجربه‌ی سکسوالیته را شکل می‌دهند - تعمیق می‌شود (UP 9-10; UsP 3-4).^(۴۹) این موضوع آشکارا در متون مربوط به مورد هرکولین باربر - که در آن نظریه‌های زیست‌شناختی درباره‌ی سکسوالیته، تلقی‌های حقوقی از فرد و

¹² Grid of intelligibility

¹³ enframing

اشکال مدرن کنترل حکومتی ضرورت داشتن یک «جنسیت واقعی» را به دوجنس‌گراها دیکته می‌کنند - و مورد پیر ریویر مشهود است (DE IV 116-17).^(۵۰) فوکو برای بررسی این تجربه‌ی سکسوالیته می‌گوید باید به «همپیوندی میان قلمروهای دانش، اقسام به‌هنجاربودن و اشکال سوژکتیویته در فرهنگی خاص» توجه کنیم (UP 10; UsP 4). او می‌گوید با تحلیل کردارهای گفتمانی در تحقیقات دیرینه‌شناسی‌اش، و تحلیل روابط و تکنولوژی‌های قدرت در آثار تبارشناختی‌اش، نحوه‌ی بررسی دو محور اول را نشان داده است (UP 10-12; UsP 4-6). فوکو برای این منظور الگوهای دیرینه‌شناسی و تبارشناسی را با هم به کار می‌گیرد: «این تحلیل انسان میل‌ورز در ملتقای نوعی دیرینه‌شناسی مسئله‌مندی‌سازها^{۱۴} و قسمی تبارشناسی کردارهای خود قرار دارد» (UP 19; UsP 13).^(۵۱)

۲. نقشه‌نگاری اکنون

فوکو همچون نیچه در تأملات نابهنگام با برخی اشکال تاریخ مخالف است و بر ضرورت حس تاریخی تأکید می‌نهد. نیز با گرایش به «مصری‌مآبی»^{۱۵} - تاریخی‌زدایی، یا برکندن امور از زمینه‌ی واقعی‌شان سر سازگاری ندارد. دو موقعیت بالقوه وجود دارد. یا حس تاریخی به زیر سلطه‌ی «چشم‌اندازی فراتاریخی درمی‌آید، متافیزیک می‌تواند آن را به زیر خم اهداف خاص خود درآورد، و با همساز کردن آن با نیازهای علم عینی قادر به تحمیل "مصری‌مآبی" خود بر آن است؛ یا با نفی و انکار قطعیت امور مطلق «حس تاریخی می‌تواند از متافیزیک تن زند و به ابزار ممتاز تبارشناسی بدل گردد» (DE II 146-7; FR 87). تبارشناسی نزد نیچه تاریخی انتقادی بود و نابهنگام، به این معنا که «علیه‌زمانه‌ی ما عمل و از آن راه بر آن اثر می‌کند، و امیدواریم، به نفع زمانی که می‌آید عمل کند» (UB II, Preface). تفسیر هایدگر از تلقی نیچه از تاریخ که در بخش دوم هستی و زمان آمده به چند نکته‌ی اساسی درباره‌ی سه شیوه‌ی تاریخ که نیچه در تأمل دوم از تأملات نابهنگام بحث کرده اشاره می‌کند. این نکات برای درک خوانش فوکو از نیچه اهمیت بسزایی دارند.

به یک معنا، تبارشناسی به سه نوع تاریخی که نیچه در ۱۸۷۴ برشمرد - به‌رغم مخالفت‌هایی که نیچه به اسم قدرت‌های هایش‌گر و خلاق زندگی مطرح کرد - بازمی‌گردد. اما آنها دستخوش دگردیسی می‌شوند: ستایش از یادبودها به پارودی تبدیل می‌شود؛ احترام به پیوستگی‌های باستانی جامه‌ی گسست سیستماتیک بر تن می‌کند؛ و نقد بی‌داده‌های گذشته به مدد حقیقتی که بشر اکنون در دست دارد به ساخت‌گشایی از انسان - که دانش [connaissance] را به وسیله‌ی بی‌عدالتی‌ای که خاص اراده به دانستن [savoir] است حفظ می‌کند - مبدل می‌شود (DE II 156; FR 97).

فوکو همچون هایدگر معتقد است این سه شیوه با هم درکارند و مشی هایدگر را که شیوه‌ی تاریخ انتقادی را نه به گذشته که به اکنون معطوف می‌کند پی می‌گیرد. تاریخ انتقادی نیچه در نزد هایدگر به نقد اکنون - نقدی که در آثار متأخر هایدگر تاریخی شد - و برای فوکو به تاریخ اکنون تبدیل می‌شود (SP 40; DP 31).^(۵۲)

گرچه فوکو پروژه‌ی خود را در مراقبت و تنبیه بر همین اساس توصیف می‌کند، پرپیداست که این شیوه به کتاب مزبور خلاصه نمی‌شود و همه‌ی کارهای او را دربرمی‌گیرد. چنانکه خود آثار اولیه‌اش را چنین توصیف می‌کند: «مسئله به‌دست دادن نقدی از زمانه‌مان، با اتکا بر تحلیل‌های گذشته‌نگر، است» (DE II 183; FL 68).^(۵۳)

از این نظر که به اکنون علاقه دارم خود را ژرنالیست می‌دانم... تا پیش از نیچه هدف غایی فلسفه ابدیت بود. نیچه نخستین فیلسوف-ژرنالیست بود. او پای اکنون را به قلمرو فلسفه باز کرد. پیش از او، فیلسوف زمان و ابدیت را می‌شناخت، اما ذهن نیچه وسواس‌گون مشغول اکنون بود... اگر مترصد احاطه بر آینده‌مان

¹⁴ problematisations

¹⁵ egyptianism

هستیم باید پرسش امروز را به شکل بنیادی پیش کشیم. به این دلیل است که فلسفه برای من نوعی ژرنالیسم رادیکال است (DE II 434; see also DE III 266; FL 222).

نمونه‌هایی از این نقد یا تاریخ زمانه‌مان، اکنون، در ظهور مرگ انسان در نظم اشیاء؛ تاریخ سوژه‌ی مدرنی که در تاریخ سکسوالیته پی گرفته می‌شود؛ و در پرداخت فوکو به بحث‌هایی در باب روانپزشکی، اصلاح کیفی، همجنس‌گرایی و موضوعات متعدد دیگر جلوه‌گر می‌شود. این نقد رنگی آشکارا سیاسی هم به کارش می‌دهد. برخی از سراسرترین پیوندها با مسائل اکنون را می‌توان در ژرنالیسم و مصاحبه‌های او پیدا کرد،^(۵۴) حال آنکه تحلیل‌های کتاب‌هایش به حول و حوش میانه‌ی سده‌ی نوزدهم ختم می‌شوند. اما چنانکه فوکو خاطرنشان می‌کند، علت رجوعش به دوره‌های قبل‌تر لزوم ردیابی تبارشناسی مفاهیم اکنون است: «تبارشناسی یعنی من تحلیل خود را از پرسشی که در اکنون طرح شده بی‌اغازم» (DE IV 674; PPC 262). درنگرش به اکنون همچنین عنوان تأملات فوکو در باب مقاله‌ی «روشنگری چیست؟» کانت است.

فوکو در خوانش کانت به اصل آلمانی رجوع می‌کند. کانت در سطر اول متن می‌نویسد: «روشنگری [Aufklärung] خروج [Ausgang] آدمی از نابالغی خودخواسته‌اش [Unmündigkeit] است.»^(۵۵) فوکو می‌گوید کانت *Aufklärung* [روشنگری] را «نوعی *Ausgang*، "خروج"، نوعی "برون‌رفت"» (DE IV 564; FR 34) می‌داند، برون‌رفت از اکنون به آینده. این اکنون نابالغی ما از نظر ذهنی و روحی و جسمی است، و *Aufklärung* [روشنگری] ما را به بلوغی نو، به مدرنیته، می‌برد. این «عزیمتگاه... این درنگرش به مدرنیته» (DE IV 568; FR 38) نیازمند ایضاح است. فوکو می‌گوید «غالباً مدرنیته را یک دوران، یا دست‌کم مجموعه ویژگی‌های خاص یک دوران - که بر روی تقویم زمانی قرار گرفته- در نظر گرفته‌اند» اما می‌پرسد «آیا نمی‌توانیم مدرنیته را به عوض یک دوران تاریخی نوعی نگرش و ایستار در نظر بگیریم؟... بی‌شک قدری شبیه به آنچه یونانیان *ethos* می‌خواندند» (DE IV 568; FR 39). فوکو این *ethos* را «نقد مستمر هستی تاریخی‌مان» می‌داند که «استوار بر نقد آنچه می‌گوییم، می‌اندیشیم و می‌کنیم، از طریق هستی‌شناسی تاریخی خودمان، است» (DE IV 571-4; FR 42-5; see DE (IV 618; FR 351)^(۵۶).

به این اعتنا، فوکو معتقد است که کانت در فلسفه دو سنت بزرگ پی‌ریزی کرده است. سنت اول در نقدهای سه‌گانه‌اش مطرح شده که در آنها به دنبال شرایط امکان شناخت حقیقی است و پرسش «انسان چیست؟» را پیش می‌کشد؛ سنت دوم در «روشنگری چیست؟» مطرح شده است. فوکو در تز ثانوی و نظم اشیاء سنت اول را در بوته‌ی نقد می‌گذارد، اما سنت دوم را جذاب‌تر می‌داند و آن را «هستی‌شناسی اکنون، هستی‌شناسی خودمان» توصیف می‌کند. فوکو خود را متعلق به همین سنت دوم می‌داند (DE IV 687-8; PPC 95)، و این دو هستی‌شناسی به‌روشنی پژوهشی را که در سال‌های آخر عمرش پی گرفت مشخص می‌کند. این مفهوم هستی‌شناسی تاریخی، چنانکه پیش‌تر اشاره کردم، به پروژه‌ی هایدگر در آثار متأخرش پیوند خورده^(۵۷) و به مفهوم تاریخ اکنون مرتبط است. علی‌ایحال، موضع اولیه‌ی فوکو که در آن مترصد درک دوران‌ها و اعصار بود دستخوش تحولی آشکار شده است.^(۵۸) کانت از واژه‌ی *Unmündigkeit* برای «نابالغی» استفاده می‌کند، وضعیت خودخواسته‌ای که به ادعای او روشنگری راه خروج از آن را نشان‌مان می‌دهد. این اسم آلمانی از صفت *unmündig* ساخته شده که معنای لغوی‌اش زیر سن بلوغ^{۱۶} است، و کاربرد جالبی دارد چه خروج از صغارت به زمان اجازه می‌دهد که به وضعیت در سن خودسازی بودن برسد. به نظر فوکو *Aufklärung* [روشنگری] نخستین عصری‌ست که خود را می‌نامد (DE IV 681-2; PPC 89) و پرسش بنیادین «اکنون ما چیست؟» را طرح می‌کند. جالب اینکه به نظر می‌رسد فوکو می‌داند مفهوم دوره یا عصر ابزار ادراک مواقع است، چنانکه کوزنز هوی می‌گوید «دوره‌بندی... خودش ابزاری مدرن است.»^(۵۹)

¹⁶ Under-age

این تفسیر از فوکو بر پیوستگی‌ای که در همه‌ی کارهایش وجود دارد تأکید می‌گذارد. مفهوم هستی‌شناسی اکنون آشکارا با پروژه‌ی عام تاریخ حدود در پیوند است. او از *ethos* ای که به گمانش از روشننگری سربرآورده سخن می‌گوید و آن را نوعی حد-دگرش^{۱۷} تلقی می‌کند:

باید از دوگانه‌ی بیرون-درون عبور کنیم؛ باید در سرحدات و آستانه‌ها بایستیم. نقد در واقع یعنی تأمل در باب حدود و تحلیل آنها... خلاصه بگویم نکته این است که باید نقدی را که به شکل محدودیتی ضروری انجام می‌شود به نقدی که شکل نوعی برگزشتن [franchissement- عبور کردن] ممکن به خود می‌گیرد تبدیل کرد... این نقد استعلایی نیست، هدفش ممکن ساختن نوعی متافیزیک نیست: از حیث طرح و هدف تبارشناسانه، و از نظر روش دیرینه‌شناسانه است (DE IV 574; FR 45-6).^(۶۰)

اما خواندن فوکو به این سبک پیوستن به صف تفاسیر متعارف از او به عنوان یک مورخ است. این تفسیر، از نظر نقش فضاها در کار او، صرفاً آنچه را که مصاحبه‌کننده‌ای در سال ۱۹۶۷ «گرایش فوکو به استعاره‌های فضایی» نامید به رسمیت می‌شناسد (DE I, 599; FL 31). اینکه فوکو در تحقیقات تاریخی خود تحلیل‌هایی هم از فضاها و واقعی ارائه کرده وجه تمایز او از ساختارگرایی دانسته شده است. چنانکه فلین اشاره کرده «تفکر فضامند فوکو از استفاده‌ی مشهور وی از استعاره‌های فضایی پرافتر می‌گذارد و بکارگیری فهرست‌ها، جداول، پیکربندی‌ها و مثال‌های هندسی را هم دربرمی‌گیرد». اما فلین فقط به دو مثال فوکو توجه می‌کند- «ندیمه‌های» و لاسکز در نظم اشیاء، و سراسربین بنتهام در مراقبت و تنبیه.^(۶۱) تفکر فضایی و تاریخ‌های فضایی فوکو فراتر از این است.

دیوید هاروی در کار اخیر خود، عدالت، طبیعت و جغرافیای تفاوت، با روند جاری برای تهیه‌ی «نقشه‌های شناختی» در سیاست، هنر و علوم انسانی در می‌افتد. او با اشاره به چند کتاب اخیر - نقشه‌نگاری چپ اروپایی غربی، نقشه‌نگاری ایدئولوژی و جایابی فرهنگ- می‌گوید این روند «متأسفانه از این مشکل سرباز می‌زند که نقشه‌نگاری مستلزم یک نقشه است و اینکه نقشه‌ها نوعاً کلی‌کننده‌اند، معمولاً دو بعدی، دکارتی و ابزارهایی به‌غایت غیردیالکتیکی هستند.»^(۶۲) با این حال، به گمان من شاید کار فوکو را بتوان نه فقط ذیل عنوان نگارش تاریخ اکنون بلکه ذیل نقشه‌نگاری [repérage] اکنون قرار داد.^(۶۳)

فوکو در چند جا از کلمه‌ی *repérage* استفاده می‌کند، که در این فصل و فصل بعد به برخی از آنها اشاره شده. این اصطلاح بخصوص در تولد پزشکی بالینی به کار می‌رود. بطور مشابه دیرینه‌شناسی دانش به «نقشه‌نگاری شکل‌گیری‌های گفتمانی» می‌پردازد (AS 152; AK 116)؛ هدفش «نقشه‌نگاری [repérer] فضا» است که تحقیقات قبلی را ممکن ساخت. *repérage* اصطلاحی نظامی است به معنای موقعیت، جاها یا نقطه و محلی بر روی یک نقشه. فعل مربوط به آن *repérer* به معنی جایابی، ردیابی یا کشف کردن است، و غالباً به «mapping» [نقشه‌نگاری] و «map» [نقشه] ترجمه می‌شوند. جالب اینکه در تحقیقات اولیه‌ی فوکو همین اصطلاح اصلی نظامی استفاده می‌شد، و در نتیجه پیشاپیش خبر از تحول استعاری بعدی او می‌دهد- و این هم شاهده‌ی دیگر بر خط سیر پیوسته‌ی کار او.

باید به یاد داشت که نقشه برای استفاده و نه توصیف زمین است. خوب است در اینجا داستان مشهور بورخس درباره‌ی غربت و ناشی‌گری نقشه‌ای دقیق با مقیاس ۱:۱ را به یاد آوریم.^(۶۴) نقشه‌های فوکو شناختی صرف نیستند، بلکه از مفاهیم محل، فضا، مکان و موقعیت هم به معنای مجازی و هم واقعی استفاده می‌کند. فوکو به اقتضای نیچه و هایدگر بر اهمیت نقشی که فضا در تاریخ ما بازی می‌کند دست می‌گذارد، و این تاریخ را به استخدام اکنون درمی‌آورد. در فصل دوم اشاره شد که درک هایدگر از اکنون، امر حاضر و حضور، آمیزه‌ی دو واژه‌ی آلمانی *Anwesenheit* و *Gegenwart* - حضور زمانی و فضایی- است (see GA 24, 305ff). (شایان ذکر است که در رویا و آگریستانس بینسونگر فوکو دازاین هایدگر را به *présence* [حضور] ترجمه کرده). نیز در بالا بحث شد که سه بعد زمان، که هایدگر نشان داد به سه نوع تاریخ نیچه مرتبط‌اند، در واژه‌ی

¹⁷ limit-attitude

Augenblick - لحظه‌ی دیدار - جمع می‌شوند. این مدخل^{۱۸} - اکنون [یا امر حاضر] - ملتقای آینده و گذشته است. همانطور که فرد باید در *Augenblick* عمل کند، تاریخ نیز خود را با ارجاع به گذشته به آینده معطوف می‌کند: تاریخ اکنون.

پیوندهای فضایی در چنین گفت زرتشت، معنای دوگانه‌ی present [اکنون/امر حاضر]، واژه‌ی *Augenblick*، و جایگاه فضایی مدخل، جای هیچ تعجب باقی نمی‌گذارد که فضا در این تاریخ نقشی دارد. باری، اهمیت یکسانی که هایدگر در آثار متأخر خود به زمان و فضا می‌دهد - که به آن همچون رهنوردیدن و مکانیدن^{۱۹} محل تاریخی، محل لحظه، و مفهوم زمان/فضا اندیشیده می‌شود - ایجاب می‌کند که این تاریخ اکنون باید همچنین توأم با آگاهی فضایی باشد: نقشه‌نگاری اکنون. در واقع فوکو زمانی خود را «نقشه‌نگار» (DE II 725) نامید، عنوانی که بر خلاف سوءظن هاروی به نظر بسیار درخور و مناسب می‌رسد. نقشه‌نگاری‌های فوکو هیچ نسبتی با کلی‌سازی ندارند، و چه بسا بهتر باشد آنها را همچون نقشه‌نمایی کلی، تقریب‌هایی از، و جهت‌نماها تلقی کنیم. آنها ویژگی‌های اصلی را برجسته، خطوط کلی را ترسیم و جهت‌یابی‌ای عرضه می‌کنند. این نقشه‌ها که هرگز دوبعدی نیستند در آن واحد با فضا و زمان کار می‌کنند، اما از حیث تجریدشان منش دکارتی ندارند؛ بلکه بر روی سطح کردار روزمره کار می‌کنند.

به کار فوکو درباره‌ی فضا توجه انتقادی نسبتاً کمی شده است. هرچا هم که منتقدان به آن پرداخته‌اند یا سراسرین را به عنوان مناسب‌ترین نمونه در نظر گرفته‌اند یا به مصاحبه‌های فوکو و نطق سال ۱۹۶۷ تکیه کرده‌اند. در فصل بعد مفصل در باب مسائل مربوط به سراسرین سخن می‌گوییم و پرداختن به آن در اینجا وجهی ندارد. قابل درک است که عده‌ای صرفاً بر شماری از نوشته‌های کوتاه فوکو - نظیر «فضا، دانش، قدرت»، «مسائل در باب جغرافیا» و «از فضاهای دیگر» - که به صریح‌ترین شکل به این بحث می‌پردازند تمرکز می‌کنند، اما این باعث نادیده گرفتن نوشته‌هایی می‌شود که فوکو در آنها مفیدترین تحلیل‌هایش را در این خصوص ارائه داده است.^(۶۵) بهترین راه برای درک کاری که فوکو می‌کند بررسی تحقیقاتش در زمینه‌شان است، که در فصل بعد این کار را به تفصیل با تاریخ جنون و تحقیقش درباره‌ی انضباط مدرن می‌کنیم.^(۶۶)

فوکو در سال ۱۹۶۷ برای گروهی از معماران نطقی ایراد کرد، اما تنها اندکی پیش از فوتش اجازه‌ی انتشار یادداشت‌های آن را داد.^(۶۷) به جز متن مربوط به سراسرین، به این یادداشت کوتاه بیش از سایر آثار او درباره‌ی فضا توجه شده است. متن جذابی‌ست اما یک مشکل بزرگ دارد، یا دست‌کم نحوه‌ی تعبیر آن مشکلی اساسی دارد، و آن اینکه فوکو در این متن بیش از هر زمان به نگارش تاریخ فضا یا فضاها نزدیک می‌شود، چیزی که بعدها آن را پروژه‌ی احتمالی آینده‌اش خواند (DE III, 192; FL 228). درست است که تحقیق ارزشمندی‌ست، اما در استفاده‌های انتقادی از فوکو، این تاریخ فضا غالباً بر تاریخ‌های فضایی آثار اصلی او سایه می‌اندازد. در ادامه به این نکته بازمی‌گردم.

معذک تاریخ فضای فوکو هم جذابیت‌هایی دارد. فوکو با ابتد کردن از قرون وسطا می‌گوید در این دوران «مجموعه‌ای از مکان‌ها [lieux] وجود داشت - مکان‌های مقدس و نامقدس؛ مکان‌های محفوظ و گشوده و در معرض؛ مکان‌های شهری و روستایی. او این را مکان قرون وسطایی می‌نامد - «مکان محلی شدن».^{۲۰} این تلقی توسط گالیله - که نوعی فضای باز نامتناهی (و به نحوی نامتناهی باز) را پی‌ریزی کرد و در نتیجه مکان یک شیء را با لحاظ کردن آن به عنوان صرفاً نقطه‌ای در حرکت اش منحل ساخت - فروپاشید: «با گالیله و در سده‌ی هفدهم، امتداد به جای محلی شدن نشست». فوکو می‌گوید در دوران اخیرتر درک فضا بر اساس امتداد جای خود را به مفهوم محل^{۲۱} [emplacement] داد. «محل با روابط مجاورت [voisonage] میان نقاط یا عناصر تعریف می‌شود» (DE IV 753). مشخص‌ترین مسأله‌ای که از دل این برداشت از مکان یا محل سربرمی‌آورد مسأله‌ی جمعیت‌شناسی‌ست:

¹⁸ gateway

¹⁹ placing

²⁰ Places of localization

²¹ site

این مسأله‌ی محل انسانی صرفاً راجع به دانستن این که آیا جای کافی برای انسان‌ها در جهان وجود دارد یا نه نیست- مسأله‌ای که مسلماً بسیار مهم است- بلکه علاوه بر آن راجع است به دانستن اینکه چه روابط مجاورتی، چه نوع ذخیره‌سازی، چرخش، نقشه‌نگاری، و طبقه‌بندی‌ای از عناصر انسانی باید در وضعیتی مشخص، برای دستیابی به هدفی مشخص، در دستور کار قرار گیرد. ما در دورانی به سر می‌بریم که در آن فضا برای مان شکل روابط میان محل‌ها را به خود می‌گیرد (DE IV 753-4).

بیان فوکو در اینجا به‌روشنی او را در میدانی مشترک با هایدگر قرار می‌دهد. درک آنها کاملاً یکسان نیست اما آشکارا حدی از شباهت میان‌شان وجود دارد. فوکو هم چون هایدگر می‌گوید در عصر مدرن فضا بر اساس امتداد درک شد- هایدگر آن را به دکارت نسبت می‌دهد و فوکو به گالیله- و هر دو معتقدند برداشتی دیگر از آن اینک ممکن است. در فصل‌های پیش گفته شد که در تفکر هایدگر متأخر اهمیت بیشتری به فضا داده شد، و اینکه این تلقی از فضا، یا مکان، مطلقاً غیردکارتی بود. مطابق این تلقی، فضا دیگر نه بر اساس امتداد یا دستگاه مختصات ریاضی بلکه بر اساس تجربه‌ی زیسته، قرب و بعد، جا و موقعیت، درک می‌شود. در کار فوکو چنین درکی را می‌توان در آشکارا هایدگری‌ترین نوشته‌اش، یعنی مقدمه‌ی او بر رویا و اگریستانس بینسونگر، دید:

در تجربه‌ی زیسته [*l'expérience vecue*], در سطح اصیلش، فضا به صورت ساختار هندسی همزمانی عرضه نمی‌شود؛ این نوع فضا، که علوم طبیعی در چارچوب آن انسجام پدیده‌های ابژکتیو را بکار می‌گیرند، تنها بوسیله‌ی خاستگاهی ساخته می‌شود که دقایق آن توسط اسکار بکر... و هوسرل تحلیل شده‌اند... فضا، پیش از آنکه هندسی یا حتی جغرافیایی باشد، خود را اولاً و بالذات همچون منظر یا چشم‌انداز [*paysage*] برمی‌نمایاند... (DE I, 101).

هایدگر می‌گوید باید از «فضا» به «مکان» گذار کنیم، با آگاهی از اینکه می‌توانیم از طریق مکان در فضا بازاندیشی کنیم، حال آنکه فوکو اصطلاحات *espace, lieu, place* و *emplacement* را تقریباً به صورت مترادف با هم بکار می‌برد- گرچه درک نحوه‌ی دگرگونی معانی منضم به این اصطلاحات ضمنی است. مفهوم فضای زیسته [*l'espace vecu*] ی فوکو (DE I, 102) آشکارا هایدگری است. نیز باید توجه کنیم که واژه‌ی *espace* فرانسوی دایره‌ی معنایی گسترده‌تری نسبت به «space» انگلیسی دارد. در انگلیسی برخی معانی دیگر آن ممکن است به ناحیه، پهنه، یا قلمرو- یا حتی مکان - ترجمه شوند. با توجه به اینکه اکثر تاریخ‌های فوکو ناظر بر دوره‌های میان اواسط سده‌ی هفدهم و نوزدهم هستند، تعجب ندارد که او فضاهای این تحلیل‌ها را فضاهای دوره‌ی امتداد- طبقه‌بندی، قطعه‌بندی، نظم و طرد- می‌داند.

باری، او در این متن به فضاهای دوران خود ما توجه می‌کند، و چه بسا به همین دلیل است که این متن در میان شارحان معاصر این مایه محبوبیت یافته است. فوکو در آن فضا را رابطه‌ی میان محل‌ها می‌داند. او می‌گوید می‌توانستیم توجه خود را به «مجموعه روابطی معطوف کنیم که یک محل مشخص از طریق آنها تعریف‌پذیر می‌شود... محل‌های حمل و نقل... محل‌های استراحت موقت... محل‌های آرمیدن»، اما او گرانیگاه تحلیل خود را بر محل‌هایی خاص می‌گذارد- آنهایی که در آن واحد با سایر محل‌ها در پیوند و تعارض‌اند (DE III 755). فوکو این محل‌ها را بر مبنای دسته‌بندی پیشنهادی‌اش در نظم اشیاء دسته می‌کند:

اتوپیاها تسلی‌بخش‌اند: گرچه مکانی واقعی ندارند باری قلمرویی شگفت و آرام هست که در آن توانند بالید؛ آنها شهرهایی با معابری پهن‌اور، باغچه‌هایی فرمند و ناب، و سرزمین‌هایی که زندگی‌هایی بی‌غل و غش در آنها جاری‌ست بر ما می‌گشایند، ولو راه رسیدن به آنها موهوم باشد. هتروتوپیاها آشوب‌ناک‌اند، شاید از آن رو که پنهانی زبان را متزلزل می‌سازند، نامیدن این چیز و آن چیز را ناممکن و نام‌های مشترک را برآشفته و متلاشی می‌کنند، و پیشاپیش «نحو» را زائل می‌سازند، نه فقط نحوی که با آن جمله می‌سازیم

بلکه آن نحو کمتر هویدایی که «کنار هم نشستن» کلمات و اشیاء (در کنار و در تضاد با هم) را سبب می‌شود (M&C 9; OT xviii).

اتوپیاها لفظاً یعنی «مکان‌های شاد» یا «نا-کجاها»، و هتروپیاها یعنی «دگرجاها». در نظم اشیاء هتروپیا برای توصیف دانشنامه‌ی چینی بورخس بکار رفته است؛ تلقی مشابهی در کار فوکو درباره‌ی رنه مارگریت، نقاش بلژیکی، به چشم می‌خورد. در اینجا نیز فوکو چیزی را که شاید «هتروپیاها»، یا به قول جیمز هارکس، ناسازگاری‌های^{۶۹} بصری، نامیده شود برمی‌رسد. کاندینسکی و کله، با رنگ‌ها، خطوط و اشکال، از تجرید برای درهم‌شکستن رئالیسم بازماندگان استفاده می‌کردند، حال آنکه مارگریت از اشیاء زندگی روزمره- پیپ، کلاه لبه‌دار، شمع، کفش، نقاشی، پمجره و آینه- استفاده می‌کرد. فوکو درباره‌ی نقاشی معروف مارگریت درباره‌ی پیپ که زیرش نوشته شده «Ceci n'est pas une pipe» [این یک پیپ نیست] بحث می‌کند و می‌گوید در آن مکان مشترک [lieu commun] از میان رفته است (DE I 643; TNP 31). توضیحی دیگر روشن می‌سازد که این بازی ظریفی است. مارگریت نه از طریق ناکجای (اتوپیا) تجرید بلکه با ایجاد هتروتوپیی از امر روزمره مکان مشترک زبان و هنر را از میان می‌برد (DE I 646; TNP 41)، اما در این کار مکان مشترک، امر روزمره، را در هم بر هم می‌کند- بطری‌ها هویج می‌شوند، نقاشی‌ها در چشم‌اندازها ذوب می‌شوند، آینه‌ها آنچه را پنهان می‌سازند انعکاس می‌دهند، و از کفش‌ها پنجه‌ی پا سربرمی‌آورد.^(۶۹)

فوکو در خطابه‌ی «در باب فضاهای دیگر» سراسرتر اتوپیاها- جاهایی بدون مکان واقعی- را با هتروتوپیاها در تقابل می‌نهد، و آنها را مکان‌هایی که وجود دارند، «پاد-جاها، گونه‌های تحقق‌یافته‌ی اتوپیاها» تعریف می‌کند (DE IV 755).^(۷۰) فوکو درباره‌ی شماری از هتروتوپیاها مختلف بحث می‌کند- و به هتروتوپیاها بحرانی نظیر مدرسه‌ی شبانه‌روزی یا هتل ماه‌عسل؛ هتروتوپیاها انحراف نظیر آسایشگاه‌ها، تیمارستان‌ها و زندان‌ها؛ قبرستان‌ها؛ تئاترها، سینماها، باغ‌ها و کف‌پوش‌ها؛ موزه‌ها و کتابخانه‌ها- انباشت‌های زمان، و در مقابل، جاهای گذر سریع زمان- شهربازی سیار، دهکده‌های فراغتی؛ و اقسام دیگری چون حمام‌های مسلمانان، سوناها اسکاندیناویایی، اتاق مثل‌ها، روسپی‌خانه‌ها، قایق‌های کوچک و کلنی‌ها اشاره می‌کند (DE IV 62-756). بی‌شک همه‌ی این موارد جالب‌اند اما باید آنها را در بسترشان فهمید. اگر آثار اصلی فوکو را بررسی کنیم می‌بینیم که تاریخ‌های او صرفاً تواریخی نیستند که در آنها فضا به عنوان منطقه‌ای دیگر تحلیل شود، بلکه فضا را عنصر مرکزی خود رویکردش در نظر می‌گیرد. به دیگر سخن، او به عوض نگارش صرف تاریخ‌های فضا، تاریخ‌های فضایی می‌نویسد. این تاریخ‌های فضایی از بسیاری ابزارهای تاریخی که در بخش قبل این فصل بررسی شد بهره می‌گیرند، اما علاوه بر آن از خود فضا به منزله‌ی ابزار انتقادی تحلیل استفاده می‌کنند.^(۷۱)

کریس فیلو، در یکی از بهترین بحث‌ها درباره‌ی فوکو و فضا، می‌گوید «مناسبات فضایی مورد بحث در همه‌ی تاریخ‌های فوکو از غیریت اجتماعی را می‌توان نه به مثابه هندسه‌های صوری بلکه همچون جغرافیاهای محتوایی درک کرد.» فیلو می‌گوید فوکو در معرض این خطر است که انگار صرفاً «چرخشی هندسی» را وارد تاریخ‌های خود می‌کند و «عملاً معنایی انتزاعی از فضا را بالاتر از معنایی انضمامی از مکان قرار می‌دهد»، اما در ادامه می‌افزاید که تأکید او بر خاص‌بودگی‌ها از این معضل خلاصش می‌کند. فیلو جنون و تمدن و مراقبت و تنبیه را شاهد می‌آورد و می‌گوید این دو اثر نمودگار آنچه «جغرافیای "به‌راستی" پست‌مدرن» (در مقابل اتکای سوچا بر نوعی «خیال هندسی») می‌نامد هستند.^(۷۲) در اکثر تحقیقات فوکو، تلاش می‌شود رابطه‌ی پیچیده‌ی میان امر واقع و امر خیالی، عمل و نظر، میان قدرت و دانش، درک شود و این در مورد فضا هم صادق است. و این آن امری است که از معضل مزبور خلاصش می‌کند نه تأکید بر خاص‌بودگی‌ها. در واقع همچون هایدگر پیش از خود، و لوفور که تقریباً معاصرش بود، فوکو تصورات کالبدی و روانی فضا را صرفاً اجزاء کلی بزرگ‌تر می‌داند، تجریدهایی از سطح بنیادین‌تر تجربه‌ی زیسته. حتی در نظم اشیاء، تحقیق تاریخی‌ای که به نظر می‌رسد تمام تمرکزش صرفاً بر روی دانش، و برکنده از تجربه‌ی عملی است، فوکو می‌گوید «استعاره‌های» فضایی‌ای که در کارش به چشم می‌خورند غالباً ابداع خودش

²² non sequiturs

نیستند بلکه چیزهایی اند که به عنوان «اشیاء... تکنیک‌ها فضایی، و نه استعاره‌ها» مطالعه می‌کرده است (DE IV 284; FR 254). نمونه‌ی دیگر تحلیل او از معماری است که در آن صورت‌بندی‌های نظری، کاربست‌های عملی‌شان، و مناسبات قدرتی را که دربردارد برمی‌رسد. معماری نوعی تخته تلقی می‌شود و جزئی از یک دیسپوزیسیون است. در بازخوانی‌مان از تاریخ‌های فوکو، و در بازصورت‌بندی آنها به عنوان تاریخ‌های فضایی، این نکته را باید به یاد داشته باشیم. اگر راهنمای پژوهش‌های تاریخی فوکو، به تأسی از نیچه، نقش قدرت باشد، ما نیز باید این جمله را در ذهن داشته باشیم: «فضا در هر شکلی از زندگی مشترک بنیادی است؛ فضا در هر شکلی از اعمال قدرت بنیادی است» (DE IV 282; FR 252)، تأکید از من).

یادداشت‌ها

1. See David Macey, *The Lives of Michel Foucault*, London: Hutchinson, 1993, p. 450, for an encounter between Jana Sawicki and Foucault over precisely this point. Undaunted, Sawicki went on to produce *Disciplining Foucault: Feminism, power, and the body*, London: Routledge, 1991.
2. There are some excellent spatial analyses using Foucauldian concepts, though none of these undertake the detailed analysis this book purports to. See Peter Brown, *The Body and Society: Men, women and sexual renunciation in early Christianity*, London: Faber & Faber, 1989; Paul Carter, *The Road to Botany Bay: An essay in spatial history*, London: Faber & Faber, 1987; Paul Rabinow, *French Modern: Norms and forms of the social environment*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1989; Felix Driver, *Power and Pauperism: The workhouse system 1834–1884*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993; Kevin Hetherington, *The Badlands of Modernity: Heterotopia and social ordering*, London: Routledge, 1997; David Theo Goldberg, *Racist Culture: Philosophy and the politics of meaning*, Cambridge, MA: Oxford, 1993; Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt*, Berkeley: University of California Press, 1991; Edward W. Said, *Orientalism: Western conceptions of the Orient*, reprinted with a new afterword, Harmondsworth: Penguin, 1995; and his *Culture and Imperialism*, London: Chatto & Windus, 1993.
3. The original text is *Folie et de raison: Histoire de la folie a' l'a'ge classique*, Paris: Plon, 1961; later abridged as *Histoire de la folie*, Paris: Plon 10/18, 1964; and reissued as *Histoire de la folie a' l'a'ge classique suivi de mon corps, ce papier, ce feu et la folie, l'absence d'oeuvre*, Paris: Gallimard, 1972; and *Histoire de la folie a' l'a'ge classique*, Paris: Gallimard, 1976. The English translation, *Madness and Civilisation*, translated by Richard Howard, London: Routledge, 1989, is largely only of the abridged version. Chapter Four has since been translated by Anthony Pugh as Experiences of Madness, *History of the Human Sciences*, Vol. 4 No. 1, 1991. I have used the 1976 *Tel* version, which is – bar the new preface and the absence of one footnote – the same as the 1961 original. The original preface and the 1972 appendices are found in *Dits et e'crits*.
4. For some interesting comments on the notion of the limit, and its role in Foucault's thought, see Clare O Farrell, *Foucault: Historian or philosopher?* Houndmills: Macmillan, 1989. O'Farrell also recognizes the influence of Heidegger in this idea, and the importance for Foucault of Heidegger's *Nietzsche*.
5. In the original preface, Foucault suggested that his intent was to write a history, 'not of psychiatry, but of madness itself', but then he swiftly suggests that this is a 'doubly impossible task' (DE I, 164). Whilst he has been criticized by Jacques Derrida, Cogito and the History of Madness, in *Writing and Difference*, translated by Alan Bass, London: Routledge & Kegan Paul, 1978, for attempting this impossible task, Foucault is clear that he is really writing the history of 'that other form of madness', by which humans confine their neighbours (DE I, 159; MC xi). He undertakes this by making a study of the 'economic, political, ideological, and institutional conditions according to which the segregation of the insane was effected during the Classical period' (DE II, 223). This study of the links between discourse and practice prefigures its explicit formulation and the later dyad of power/knowledge.
6. On this see Pamela Major-Poetzel, *Michel Foucault's Archaeology of Western Culture: Toward a new science of history*, Brighton: Harvester Press, 1983. On transgression, see Peter Stallybrass and Allon White, *The Politics and Poetics of Transgression*, London: Methuen, 1986.
7. On Bataille, Blanchot, Hölderlin, and Flaubert see, respectively, A Preface to Transgression (DE I, 233–50; LCP 29–52); The Thought from Outside (DE I, 518–39); The Father's 'No' (DE I, 189–203; LCP 68–86); and Fantasia of the Library (DE I, 293–325; LCP 87–109). See also RR; Theatrum Philosophicum (DE II, 75–99; LCP 165–96); Le langage de l'espace (DE I, 407–12) and Language to Infinity (DE I, 250–61; LCP 53–67). It has been suggested by Pierre Macherey, Pre'sentation (RR xiii), that if Bataille brought Foucault to Nietzsche, 'it was certainly Blanchot who led Foucault to Heidegger, by means of his rumination on poetry and language' (see DE IV, 437; PPC 24). See Georges Bataille, *On Nietzsche*, translated by Bruce Boone, New York: Paragon House, 1992; and Maurice Blanchot, *The Space of Literature*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1982.
8. James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, London: HarperCollins, 1993, p. 130, suggests it was on the same day; Macey, *The Lives of Michel Foucault*, p. 129, the same month; the Chronology in *Dits et e'crits* a month apart (DE I, 25).
9. Miller, *The Passion of Michel Foucault*, p. 130; Didier Eribon, *Michel Foucault*, translated by Betsy Wing, London: Faber & Faber, 1993, p. 152.
10. 'Transgression is an action which involves the limit, that narrow zone of a line where it displays the flash [*l'e'clair* – lightning] of its passage, but perhaps also its entire trajectory, even its origin; it is likely that transgression has its entire space in the line it crosses' (DE I, 236; LCP 33–4). See Jon Simons, *Foucault and the Political*, London: Routledge, 1995.
11. See, for example, Didier Julia, *Dictionnaire de la philosophie*, Paris: Larousse, 1992, p. 97; Mark Poster, *Foucault, Marxism and History: Mode of production versus mode of information*, Cambridge: Polity Press, 1994, p. 74; Thomas R. Flynn, Foucault and the Spaces of History, *The Monist*, Vol. 74 No. 2, April 1991, p. 178.
12. Alan Sheridan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, London: Tavistock, 1980, p. 14.
13. As Colin Gordon, Foucault in Britain, in Andrew Barry, Thomas Osborne and Nikolas Rose (eds), *Foucault and Political Reason*, London: UCL Press, 1996, p. 261, suggests, this phrase arouses the 'double suspicion of historicism and irrationality' – especially within the empirically bound British culture. See also Thomas Flynn, Foucault's Mapping of History, in Gary Gutting (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 30; and Beverley Brown and Mark Cousins, The Linguistic Fault: The Case of Foucault's Genealogy, in Mike Gane (ed.), *Towards a Critique of Foucault*, London: Routledge & Kegan Paul, 1986.

14. On this period of Foucault's thought, see Gilles Deleuze, *A New Archivist*, in *Foucault*, translated by Se'an Hand, London: Athlone Press, 1988.
15. For a useful discussion of this work, and the role of Bachelard and Canguilhem in it, see Francis Delaporte, *The History of Medicine According to Foucault*, in Jan Goldstein (ed.), *Foucault and the Writing of History*, Oxford: Blackwell, 1994. See also Jeannette Colombel, *Contrepoints poétiques*, *Critique*, No. 471-2, August-September 1986.
16. 'It is understandable in these conditions that we should distinguish carefully between *scientific domains* and *archaeological territories* . . . Archaeological territories may extend to "literary" or "philosophical" texts, as well as scientific ones. Knowledge [*savoir*] is to be found not only in demonstrations, it can also be found in fiction, reflection, narratives, institutional regulations, and political decisions' (AS 239; AK 183-4).
17. 'By truth I do not mean the ensemble of truths which are to be discovered and accepted, but rather the ensemble of rules according to which one can separate the true from the false, and attach to the true the specific effects of power' (DE III, 159; FR 74).
18. We should note here that Foucault explicitly distances himself from what he calls the 'phenomenological approach', which 'gives absolute priority to the observing subject' (OT xiv). This is clearly not a critique that pertains to Heidegger, as the previous chapters have shown. Rather, Foucault's targets are Sartre, Merleau-Ponty and Husserl.
19. See Robert D'Amico, *Text and Context: Derrida and Foucault on Descartes*, in John Fekete (ed.) *The Structural Allegory: Reconstructive encounters with the new French thought*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, p. 166, where he describes *Histoire de la folie* as 'a strong application of the structuralist method to historical research'; and Lois McNay, *Foucault: A critical introduction*, Cambridge: Polity Press, 1994, p. 1, who describes Foucault's work as a 'structural analysis of the development of Western thought since the Renaissance'. Useful discussions are found in Sheridan, *The Will to Truth*, pp. 198ff; Allan Megill, *Foucault, Structuralism, and the Ends of History*, *Journal of Modern History*, Vol. 51, No. 3, September 1979; and John Sturrock, *Structuralism*, London: Fontana, 1993.
20. Mark Neocleous, *Administering Civil Society*, London: Macmillan, 1996, pp. 62-3, 182 n30.
21. Miller, *The Passion of Michel Foucault*, p. 417 n37; also Macey, *The Lives of Michel Foucault*, p. 171; and Sheridan, *The Will to Truth*, p. 37. A detailed analysis of the revisions is made by James Bernauer, *Michel Foucault's Force of Flight: Towards an ethics of thought*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1990, pp. 18-92.
22. See Foucault's comment that structuralism 'does not entail a denial of time; but it is a certain manner of dealing with what we call time and what we call history' (DE IV, 752), and his admission that he is trying to introduce structural analysis into the history of ideas (DE I, 583).
23. On structuralism's relationship to space, see J. G. Merquior, *From Prague to Paris: A critique of structuralist and post-structuralist thought*, London: Verso, 1986, pp. 54-5. For an example, see Louis Althusser and Etienne Balibar, *Reading Capital*, translated by Ben Brewster, London: NLB, 1970, especially pp. 26-8. Neil Smith and Cindy Katz, *Grounding Metaphor: Towards a Spatialised Politics*, in Michael Keith and Steve Pile (eds), *Place and the Politics of Identity*, London: Routledge, 1993, pp. 71-4, suggest that Foucault is like Althusser in his use of metaphors without analysis. This and the following chapter aim to demonstrate the erroneousness of this judgement. On the use of spatial metaphors generally, see Ilana Friedrich Silber, *Space, Fields, Boundaries: The Rise of Spatial Metaphors in Contemporary Social Theory*, *Social Research*, Vol. 62, No. 2, Summer 1995.
24. Ian Hacking, *The Archaeology of Foucault*, in David Couzens Hoy (ed.), *Foucault: A critical reader*, Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 33.
25. It should be noted that whilst most commentators see this as a crucial essay for understanding Foucault, Mitchell Dean, *Critical and Effective Histories: Foucault's methods and historical sociology*, London: Routledge, 1994, p. 14, suggests that we should remember that it is about Nietzsche, and that we should not necessarily equate it with Foucault. It is, however, I suggest, clear from Foucault's genealogical studies – as he calls them – that the essay is part of a program of future work.
26. For a useful discussion of how these understandings distance Foucault from traditional history, see Michele Barrett, *The Politics of Truth: From Marx to Foucault*, Cambridge: Polity Press, 1991, pp. 132-3.
27. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1987, p. 249, sees this rejection of *Ursprungphilosophie* as a point of difference between Foucault, and Heidegger and Derrida.
28. A different conception is provided by Philip Barker, *Michel Foucault: Subversions of the subject*, New York and London: Harvester Wheatsheaf, 1993, p. 71; and David Owen, *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason*, London: Routledge, 1994, p. 151, who see archaeology as concentrating on the synchronic, genealogy on the diachronic. 29. In the interview, *Critical Theory/Intellectual History* (DE IV, 454-5; PPC 43), Foucault points out that if knowledge simply equalled power (as some critics would have him saying), then he would not have spent so much time examining their relation.
30. A particularly clear formulation is found in VS 123-7; WK 94-6. For discussions, see Randall McGowen, *Power and Humanity, Or Foucault among the Historians*, in Colin Jones and Roy Porter (eds), *Reassessing Foucault: Power, medicine and the body*, London: Routledge, 1994, p. 95; Sawicki, *Disciplining Foucault*, pp. 20-1; David M. Halperin, *Saint Foucault: Toward a gay hagiography*, New York: Oxford University Press, pp. 16-18; Deleuze, *Foucault*, p. 71; Barker, *Michel Foucault*, pp. 77-8. On the debt to Nietzsche, see many of those sources cited above, and notably Keith Ansell-Pearson, *The Significance of Michel Foucault's Reading of Nietzsche: Power, the Subject, and Political Theory*, in Peter R. Sedgwick (ed.), *Nietzsche: A critical reader*, Oxford: Blackwell, 1996.
31. Niccolò Machiavelli, *The Prince*, in *Selected Political Writings*, edited and translated by David Wootton, Indianapolis: Hackett, 1994.
32. It would seem that the target here is particularly Louis Althusser, as shown in his *Lenin and Philosophy and Other Essays*, translated by Ben Brewster, London: NLB, 1971.
33. Michael Walzer, *The Politics of Michel Foucault*, in Hoy (ed.), *A Critical Reader*, p. 54.
34. Especially damaging for the overall purpose here is Henri Lefebvre's criticism in *The Survival of Capitalism: Reproduction of the relations of production*, translated by Frank Bryant, London: Allison & Busby, 1976, p. 116, that the concentration on marginal/peripheral groups in some studies (the allusion is clearly to Foucault) 'neglects the centres and centrality; it neglects the global'. Derek Gregory, *Geographical Imaginations*, Oxford: Blackwell, 1994, p. 365, suggests that this 'comprehensively missed Foucault's point', but Foucault's response shows this is not entirely accurate. A balance is needed, and when setting out the project of a history of spaces, Foucault indeed talked of extension 'from the grand strategies of geopolitics to the little tactics of the habitat' (DE III, 192; FL 228). Sensitive to questions of space, Edward Said provides some of the best work on extending the scope of Foucault's work from the micro to the macro level. See his *Orientalism* and *Culture and Imperialism*; and Michael Sprinker (ed.), *Edward Said: A critical reader*, Oxford: Blackwell, 1992.
35. Though see the work of Gilles Deleuze and Félix Guattari, particularly *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie 2*, Paris: Les Editions de Minuit, 1980; translated by Brian Massumi as *A Thousand Plateaus: Capitalism and schizophrenia*, London: Athlone Press, 1988. In the Notes on the Translation, Massumi points out that

Deleuze and Guattari use *puissance* to signify potential, capacity – a translation of Nietzsche's *Macht* – and *pouvoir* 'in a sense very close to Foucault's, as a selective concretisation of potential'.

36. Alan Hunt, *Governing the City: Liberalism and Early Modern Modes of Government*, in Barry et al. (eds), *Foucault and Political Reason*, p. 184. Similar points are made by McNay, *Foucault*, pp. 164–5; and Russell Keat, *The Human Body in Social Theory: Reich, Foucault and the Repressive Hypothesis*, *Radical Philosophy*, No. 42, Winter/Spring 1986. See also Jean Baudrillard, *Forget Foucault*, translated by Nicole Dufresne, New York: Semiotext(e), 1987.

37. See also Michel Foucault, *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth*, *Political Theory*, Vol. 21, No. 2, May 1993, p. 204, where Foucault admits his earlier emphasis on domination as a problem.

38. On the spatial side, Gregory, *Geographical Imaginations*, p. 276, sees this as a particular problem: 'Foucault's analysis does not lead as directly as Lefebvre's to a "politics of space", however, and one of the most controversial areas of his work is the limited support it seems to afford for any kind of resistance.'

39. Nancy Fraser, 'Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions', *Praxis International*, No. 1, 1981, p. 283. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, pp. 276ff, suggests that Foucault realizes this, and other, problems, but 'does not draw any consequences from them'. On some of the issues around this, see Paul Patton, *Taylor and Foucault on Power and Freedom*, and Charles Taylor, *Taylor and Foucault on Power and Freedom: A Reply*, *Political Studies*, Vol. XXXVII, 1989; Leslie Paul Thiele, *The Agony of Politics: The Nietzschean Roots of Foucault's Thought*, *American Political Science Review*, Vol. 84, No. 3, September 1990; and Niko Kolodny, *The Ethics of Cryptonormativism: A Defence of Foucault's Evasions*, *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 22, No. 5, September 1996.

40. For a more detailed discussion of this see the final pages of Stuart Elden, *The Constitution of the Normal: Monsters and Masturbation at the Collège de France*, *boundary 2*, Vol. 28, No. 1, Spring 2001.

41. See Carl von Clausewitz, *On War*, translated by J. J. Graham, revised by F. N. Maude, London: Wordsworth, 1997, p. 25. On this see Pasquale Pasquino, *Political Theory of War and Peace: Foucault and the History of Modern Political Theory*, *Economy and Society*, Vol. 22, No. 1, February 1993; and Thiele, 'The Agony of Politics', p. 921.

42. Though as Barry Smart, *Michel Foucault*, London: Routledge, 1988, p. 134, points out, his own definitions are often vague.

43. See, however, Mark Neocleous, *Perpetual War, or, 'War and War Again': Schmitt, Foucault, Fascism*, *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 22, No. 2, March 1996, for the dangers in this militaristic conception of society, a point that is also made by some feminists. See Joseph Rouse, *Power/Knowledge*, in Gutting (ed.), *The Cambridge Companion*, p. 113, and, on Foucault and feminism more generally, Terry K. Aladjem, *The Philosopher's Prism: Foucault, Feminism, and Critique*, *Political Theory*, Vol. 19, No. 2, May 1991; and Caroline Ramazanoglu (ed.), *Up Against Foucault: Explorations of some tensions between Foucault and Feminism*, London: Routledge, 1993.

44. For a discussion of Heidegger and Foucault on technology, and specifically on the differences in their understandings, see Jana Sawicki, Heidegger and Foucault: Escaping Technological Nihilism, in Barry Smart (ed.), *Michel Foucault (1) Critical Assessments*, London: Routledge, 1994, Vol. III; Mitchell Dean, *Putting the Technological into Government*, *History of the Human Sciences*, Vol. 9, No. 3, 1996; and Andre' Glucksmann, *Michel Foucault's Nihilism*, in Timothy J. Armstrong (ed.), *Michel Foucault Philosopher*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1992.

45. This point is developed out of a conversation with Morris Kaplan. See also Barry Hindess, *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault*, London: Routledge, 1996, pp. 114–15, where he links Heidegger and Foucault on the essence of technology – constituting a human individual endowed with 'soul, consciousness, guilt, remorse' and so forth.

46. The first two terms are used in *The Will to Knowledge*, the central chapter of which is called 'The Dispositif of Sexuality'; 'apparatus' is used in *Power/Knowledge*; 'grid of intelligibility' is the suggestion of Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*, Brighton: Harvester, 1982. For a brief comment, see Halperin, *Saint Foucault*, pp. 189–90, n6.

47. For the former, see Martin Heidegger, *Essays et Conférences*, translated by Andre' Preau, Paris: Gallimard, 1958; for the latter see *Approche de Heidegger*, translated by Henry Corbin, Michel Deguy, François De'cier and Jean Launay, Paris: Gallimard, 1973.

48. Mitchell Dean, *Foucault, Government and the Enfolded Authority*, in Barry et al. (eds), *Foucault and Political Reason*, p. 226. See also Hindess, *Discourses of Power*, pp. 114–15; Alan Milchman and Alan Rosenberg, *Michel Foucault, Auschwitz and Modernity*, *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 22, No. 1, January 1996, p. 113 n22; and Macey, *The Lives of Michel Foucault*, p. 355, all of whom conceive of *dispositif* in a way that corresponds closely to Heidegger's *Gestell*. For a discussion, see Gilles Deleuze, 'What is a *dispositif*?' in Armstrong (ed.), *Michel Foucault Philosopher*, and his *Desire and Pleasure*, in Arnold I. Davidson (ed.), *Foucault and his Interlocutors*, Chicago: University of Chicago Press, 1997. None of these thinkers, however, make the explicit link I am suggesting.

49. See also the unpaginated insert found in *L'usage des plaisirs and Le souci de soi*.

50. See also Michel Foucault, *Les Anormaux: Cours au Collège de France (1974–1975)*, Paris: Seuil/Gallimard, 1999. For a more detailed discussion of the Barbin case, see Stuart Elden and Sharon Cowan, *Words, Ideas and Desires: Freud, Foucault and the Hermaphroditic Roots of Bisexuality*, forthcoming.

51. Useful sources on Foucault's later work include Karlis Racevskis, *Postmodernism and the Search for Enlightenment*, Charlottesville: The University Press of Virginia, 1993; Barker, *Michel Foucault: Subversions of the Subject*; John Rajchman, *Truth and Eros: Foucault, Lacan and the question of ethics*, New York and London: Routledge, 1991; and Peter Dews, *The Return of the Subject in Late Foucault*, *Radical Philosophy*, No. 51, Spring 1989.

52. David Couzens Hoy, Introduction, in Hoy (ed.) *A Critical Reader*, p. 6, makes the connection between Nietzsche and Foucault, but, like others, does not see Heidegger as the crucial link in the chain.

53. As Deleuze, *Foucault*, p. 50, states, 'archaeology does not necessarily refer back to the past. There is an archaeology of the present'. See also John Rajchman, *Michel Foucault: The freedom of philosophy*, New York: Columbia University Press, 1985, p. 58; and the posthumously published interview *What our Present Is* (FL 407–15).

54. Deleuze, *Foucault*, p. 115.

55. Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* in *Werke: Gesamtausgabe in zehn Bänden*, Leipzig: Modes und Baumann, 1843, Vol. I, p. 111; An Answer to the Question: What is Enlightenment? translated by Ted Humphrey in *Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History and Moral Practice*, Indianapolis: Hackett, 1983, p. 41.

56. In this, and other works of the time (dating back at least as far as 1978), Foucault increasingly identifies himself with a lineage of thought he traces back to the Enlightenment. Making use of Canguilhem's expression, he sees Enlightenment as 'our most "present past" [*actuel passé*]' (DE IV, 37).

57. On the question of ontology in Foucault, with some of the links to Heidegger, see Be'atrice Han, *L'ontologie manque'e de Michel Foucault*, Grenoble: Je'ro'me Millon, 1998.
58. Some have characterized Foucault as making a radical break with his previous ideas (especially centred around the relation to Kant); others find a more nuanced shift as I am trying to do. For the former view, see Ian Hacking, Self-Improvement, in Hoy (ed.) *A Critical Reader*, p. 238; Jürgen Habermas, Taking Aim at the Heart of the Present: On Foucault's Lecture on Kant's *What is Enlightenment?*, in Michael Kelly (ed.) *Critique and Power: Recasting the Foucault/ Habermas Debate*, Cambridge: MIT Press, 1994, p. 150; Christopher Norris, 'What is Enlightenment?': Kant According to Foucault, in Gutting (ed.), *Cambridge Companion*, pp. 170, 186. For the latter view, see James W. Bernauer and Michael Mahon, The Ethics of Michel Foucault, in Gutting (ed.), *Cambridge Companion*, p. 152; Barbara Becker-Cantarino, Foucault on Kant: Deconstructing the Enlightenment? in Sara Friedrichsmeyer and Barbara Becker-Cantarino (eds), *The Enlightenment and its Legacy*, Bonn: Bouvier, 1990; and Colin Gordon, Question, Ethos, Event: Foucault on Kant and Enlightenment, *Economy and Society*, Vol. 15, No. 1, February 1986. The shift is often situated around the critical engagement between Foucault and Habermas. On this see, particularly, Kelly (ed.) *Critique and Power*.
59. David Couzens Hoy, Foucault: Modern or Postmodern? in Jonathan Arac (ed.) *After Foucault: Humanistic knowledge, postmodern challenges*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1988, p. 13. Progress was, for Nietzsche, merely a 'modern idea' (A 4).
60. As Dean, *Critical and Effective Histories*, p. 20, suggests, 'the general context for a consideration of genealogy and archaeology is, then, a third term which they both serve, that of a history of the present'. In this context, see also Patrick Baert, Foucault's History of the Present as Self-Referential Knowledge Acquisition, *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 24, No. 6, November 1998.
61. Flynn, Foucault's Mapping of History, pp. 40–2. A similar statement is made by Edward W. Soja, *Postmodern Geographies: The reassertion of space in critical social theory*, London: Verso, 1989, p. 18.
62. David Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford: Blackwell, 1996, p. 4. See, for example, Slavoj Žižek (ed.) *Mapping Ideology*, London: Verso, 1994, which seems to use the 'mapping' as a label and nothing more. On the defence of 'map' as a metaphor and more than a metaphor, see Gregory, *Geographical Imaginations*, p. 217.
63. Foucault's use of spatial metaphors occasionally leads others to make remarks of this nature. For example, George Steiner, The Order of Things, in Peter Burke (ed.) *Critical Essays on Michel Foucault*, Aldershot: Scolar Press, 1992, p. 85: 'one wonders whether "topology" would not have been more apt than "archaeology"'.
64. Jorge Luis Borges, Of Exactitude in Science, in *A Universal History of Infamy*, Harmondsworth: Penguin, 1984, p. 131.
65. See Soja, *Postmodern Geographies*, p. 16, where he suggests that Foucault's 'most explicit and revealing observations on the relative significance of space and time, however, appear not in his major published works but almost innocuously in his lectures and, after some coaxing interrogation, in two revealing interviews'. In his later *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*, Oxford: Blackwell, 1996, p. 154, Soja again treats 'Of Other Spaces' as Foucault's central spatial contribution, though he recognizes the dangers in this.
66. Soja, *Postmodern Geographies*, p. 19, rightly suggests that 'Foucault's spatialisation took on a more demonstrative rather than declarative stance', a statement which makes Soja's attempts to synthesize Foucault's declarations rather than showcase his demonstrations all the more frustrating. As Gregory, *Geographical Imaginations*, p. 297, notes, Soja's approach also snaps the links between Foucault's pronouncements on space and his genealogy of the subject, a problem I attempt to avoid through the contextual readings of Foucault's spatial histories.
67. All translations from this piece are my own, in order to clarify Foucault's point. The piece is available as *Of Other Spaces*, translated by Jay Miskowicz, *Diacritics*, Vol. 16, No. 1, Spring 1986. But this translation is especially confusing when it translates *localization* as 'emplacement' and *emplacement* as 'site'; a problem that seems to haunt many critical expositions of this piece. See, for example, Soja, *Thirdspace*, p. 156.
68. James Harkess, Translator's Introduction, TNP 2.
69. See the translator's notes TNP 61 n5, 62 n14. On Magritte in general, see Marcel Paquet, *Magritte*, Cologne: Taschen, 1994. Foucault's comments on art generally show a strong spatial awareness. See, for example, the commentary on Velasquez (M&C 19–31; OT 3–16) and Le Force de fuir (DE II, 401–5). There is not the space here to discuss this further.
70. For a discussion and elaboration, see Soja, *Postmodern Geographies*, especially pp. 16–21; *Thirdspace*, pp. 154–63; John Marks, A New Image of Thought, *New Formations*, No. 25, Summer 1995; Hetherington, *The Badlands of Modernity*, Chapter Three; Edward S. Casey, *The Fate of Place: A philosophical history*, Berkeley: University Presses of California, 1997, pp. 297–301; Georges Teyssot, Heterotopias and the History of Spaces, in Barry Smart (ed.), *Michel Foucault (2) Critical Assessments*, London: Routledge, Vol. VII, 1995; Thomas L. Dumm, *Michel Foucault and the Politics of Freedom*, California: Sage, 1996, pp. 36ff. As Marks, pp. 68–9, and Hetherington, pp. 46ff note, in a corrective to Soja, Foucault's understanding of heterotopia is both for thought and social space.
71. This is at least part of the reason why 'mapping the present' is a useful term for describing Foucault's work. Gregory, *Geographical Imaginations*, p. 359, reads Lefebvre's history of space as a history of the present – indeed in many ways it is – but only rarely does Lefebvre do what Foucault does and undertake a spatial history, a *mapping* of the present.
72. Chris Philo, Foucault's Geographies, *Environment and Planning D: Society and Space*, Vol. 10, 1992. The critique of Soja is drawn from Gregory, *Chinatown*, Part Three? Uncovering postmodern geographies [1990], in *Geographical Imaginations*.

اختصارات

AS *L'Arche'ologie du savoir*, Paris: Gallimard, 1969. Translated by Alan Sheridan as *The Archaeology of Knowledge* (AK), New York: Barnes & Noble, 1972.

DE *Dits et e'crits 1954–1988*, edited by Daniel Defert & François Ewald, Paris: Gallimard, Four Volumes, 1994 (cited by volume and page).

FDS *Il faut de fendre la socie'te'': Cours au Colle'ge de France (1975–1976)*, Paris: Seuil/Gallimard, 1997.

FE *The Foucault Effect: Studies in governmentality*, edited by Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller, Chicago: University of Chicago Press, 1991.

FL *Foucault Live: Interviews 1961–1984*, edited by Sylve`re Lotringer, New York: Semiotext[e], 1996.

FR *The Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow, Harmondsworth: Penguin, 1991.

HF *Histoire de la folie a` l'a`ge classique* (1961), Paris: Gallimard, 1976. Abridged version translated by Richard Howard as *Madness and Civilisation* (MC), London: Routledge, 1967.

LCP *Language, Counter-Memory, Practice*, edited by Donald F. Bouchard, Oxford: Basil Blackwell, 1977.

M&C *Les mots et les choses – Une arche`ologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966. Translated by Alan Sheridan as *The Order of Things – An Archaeology of the Human Sciences* (OT), London: Routledge, 1970.

MPR *Moi, Pierre Rivie`re, ayant e`gorge` ma me`re, ma soeur et mon fre`re: Un cas de parricide au XIX. sie`cle*, Paris: Gallimard, 1973.

NC *Naissance de la clinique: Une arche`ologie du regard me`dical*, Paris: PUF, 1963. Translated by Alan Sheridan as *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception* (BC), London: Routledge, 1973.

OD *L'Ordre du discours*, Paris: Gallimard, 1970.

P/K *Power/Knowledge: Selected interviews and other writings 1972–77*, edited by Colin Gordon, Brighton: Harvester, 1980.

PPC *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and other writings 1977–84*, edited by Lawrence D. Kritzman, London: Routledge, 1990.

RC *Re`sume` des cours 1970–1982*, Paris: Julliard, 1989.

RR *Raymond Roussel* (1963), Paris: Gallimard, 1992. Translated by Charles Ruas as *Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel* (DL), Berkeley: University of California Press, 1986.

SP *Surveiller et punir – Naissance de la prison*, Paris: Gallimard, 1975. Translated by Alan Sheridan as *Discipline and Punish – The Birth of the Prison* (DP), Harmondsworth: Penguin, 1976.

SS *Histoire de la sexualite` III: Le souci de soi*, Paris: Gallimard, 1984. Translated by Robert Hurley as *The History of Sexuality Volume III: The Care of the Self* (CS), Harmondsworth: Penguin, 1986.

TNP *This is Not a Pipe*, translated by James Harkess, Berkeley: University of California Press, 1983.

UP *Histoire de la sexualite` II: L'usage des plaisirs*, Paris: Gallimard, 1984. Translated by Robert Hurley as *The History of Sexuality Volume II: The Use of Pleasure* (UsP), Harmondsworth: Penguin, 1985.

VS *Histoire de la sexualite`: La volonte` de savoir*, Paris: Gallimard, 1976. Translated by Robert Hurley as *The History of Sexuality Volume I: The Will to Knowledge* (WK), Harmondsworth: Penguin, 1978.