




## Truth, Power, Self (An Introduction to Michel Foucault's Thought on the Subject: In the Struggle of Power, Truth, and Resistance)

Meysam Shamsi Gooshki <sup>✉1</sup>  | Mohammad Taghi Karami <sup>2</sup>  | Vahid Shalchi <sup>3</sup> 

<sup>1</sup> Corresponding Author: PhD in Sociology, Allameh Tabatabaee University, Tehran, Iran. Email: [meysam\\_shamsi@atu.ac.ir](mailto:meysam_shamsi@atu.ac.ir)

<sup>2</sup> Professor, Department of Women's Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: [karami@atu.ac.ir](mailto:karami@atu.ac.ir)

<sup>3</sup> Associate Professor, Department of Sociology, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: [shalchi@atu.ac.ir](mailto:shalchi@atu.ac.ir)

### Article Info

### ABSTRACT

**Article type:**

Research Article

**Article history:**

Received: 10 February 2026

Accepted: 02 May 2026

Published Online: 27 June 2026

**Keywords:**

Subject, Subjugated-subject,  
Truth, Resistance, Modern Art

It has been criticized that Foucault did not explain resistance and that his subject is imprisoned within itself and subjugated by language. The present research understands Foucault's subject, in most of his works, not as a subject but as a subjugated-subject; however, it claims that he also spoke of a subject that has existential aspects—this subject is no longer subjugated, and without this subject, Foucault's intellectual framework remains incomplete. The idea of resistance is always present throughout the expanse of his works, and this concept has an ontological correspondence with the concept of the subject. In reality, Foucault speaks of two subjects: first, a subjugated subject that emerges within discourse and the practices of power and self-techniques. This subject bears a clear resemblance to the subjects of Lacan and Althusser. Second, a subject capable of re-creation and self-creation, which can disrupt the knowledge-power game and create, not discover, a new identity. This subject is close to Nietzsche's envisioned Übermensch. The present study will first provide a brief overview of Foucault's archaeological-genealogical thought and its emancipatory aspects, then address the issue of the subject. The main emphasis is on Foucault's second subject, which, despite its considerable importance, has received less attention due to the dense discourses surrounding the first subject.

**Cite this article:** Shamsi Gooshki, M., Karami, M. T., Shalchi, V. (2026). Truth, Power, Self (An Introduction to Michel Foucault's Thought on the Subject: In the Struggle of Power, Truth, and Resistance). *Shinakht*, 19(91/2), 49-71.

<http://doi.org/10.48308/kj.2026.243509.1412>

### Extended Abstract

Michel Foucault is often criticized for the fact that despite the frequent recurrence of the concept of “resistance” in his works, he never adequately elucidates it. This is particularly notable because the subject Foucault describes is one imprisoned within itself and subjugated by language. The domination of language, discourse, and power relations leaves no room for the “self” to emerge, except for a self that is entirely determined from the outside. Through discourses, power mechanisms, and the actions the self performs upon itself, the individual is led to the very position demanded of them. While the subject actively participates in the process of self-fashioning through practices such as asceticism or confession, these actions are not aimed at creative reinvention. Instead, the goal is for the individual to reach a state of “perfection”—already latent within them—that conforms to external demands, such as those of the modern state, religion, culture, or specialized systems of knowledge. Consequently, the notion of a “resisting subject” becomes an impossibility. In reality, the concept of resistance depends entirely on a subject capable of rearranging themselves not along the path requested of them, but along a path they define for themselves. Such a subject must not only be able to disrupt power mechanisms but also transcend discursive formations—a feat beyond the capacity of a subject imprisoned within the self and language.

Many believe that in his final works, where the discussion of “technologies of the self” is frequent, Foucault allowed for a form of liberation for the subject. This liberation stems from these very technologies, where the individual introduces transformations within their own trajectory. Foucault begins this inquiry in Ancient Greece, follows the formulated beliefs and practices under Christianity, and finally addresses the modern world. Despite such interpretations of liberation, the present writing aligns with Foucault’s major commentators who argue that technologies of the self do not free the subject from discursive constraints and relations of dominance; rather, they consolidate those mechanisms. In the process of technologies of the self, the individual, by renouncing their own freedom, becomes an accomplice to the Greek mentor, the Christian priest, the psychoanalyst, and the modern state.

Foucault’s subject resembles the subjects of Lacan and Althusser—subjects dissolved in language and ideology. Foucault’s subject is captive within epistemes\* and systems with no way out; these systems, especially in their modern mechanisms, operate in a way that colonizes the subject's mind. However, in the final years of his intellectual life, Foucault discovered a more authentic form of subjectivity. He sought this mode in Western history and found a form of liberation and a “saying no” to the world in the lifestyle of the \*Cynics\*. This “no” offered them a different identity—one outside the

identity arranged for them by discourse. They produced themselves, and it was not the surrounding linguistic and social world that shaped them. One of the central concepts of Foucault's thought is "truth," which he pursues not as absolute truth but as "games of truth"—the way discourses present their propositions as truth. But in the Cynic way of life, Foucault saw a different kind of truth; they did not locate truth in their speech, but rather defined it through their "mode of being." This is a pivotal moment in Foucault's thought, where truth exits the realm of utterance and resides in the "way of being." They presented their truth in the most naked and "scandalous" (shameful) form possible. Indeed, their mode of being was hazardous to themselves and reproachful toward culture, society, and especially power. Their life was "scandalous" in the sense that it inverted all the respected and affirmed rules of the established culture. It is important to note that Foucault does not speak of a "mode of being" only regarding the Cynics; he uses the same term when discussing disciplinary procedures in prisons, asylums, and religious asceticism. In all these procedures, the issue is the mode of being, but as mentioned, the goal there is to realize the individual's potentials under the supervision of established power systems within the accepted frameworks of language. However, in the Cynic "mode of being" and its connection to truth, the issue is a form of resistance against power, through which a subject is created—created by their own hand.

Foucault never finds such a truth again after the Cynics until he reaches \*Modern Art. He considers modern art the heir to Cynicism—an entity that presents itself in its nakedness and scandal. Modern art also takes risks and brings reproach upon the cultural world. With its emphasis on its own materiality, modern art distances itself from Plato and his notions of essences and perceptible. Its primary function is no longer the representation of the external world; modern art knows its own boundaries and limits and stands right there. Its goal, instead of representing things, is to complicate and problematize identities. These qualities are more related to the "form" of this art than its content. Undoubtedly, Foucault's favorite medium in art is painting, noting that painting reduces itself to its primary material elements: line and color. Here, modern art also presents itself in its nakedness.

In any case, this perception of truth leads Foucault to a "second subject" who is no longer trapped in language. Foucault explicitly speaks of a subject who resists the world and manifests their own unique existential dignity. Through this portal, Foucault's subject approaches Nietzsche's "Übermensch"—a subject who, indifferent to the hierarchies of discourse and power relations, achieves a "game of freedom." This is a subject who can realize themselves anew and outside those hierarchies. Thus, Foucault's idea of resistance becomes meaningful. While Foucault spoke extensively of resistance without ever adequately explaining it—and while resistance is impossible in his initial depiction of the subject—he eventually finds a way out. Foucault often defines the

subject within the discursive system as a self-imprisoned entity, similar to the subjects of Lacan and Althusser. However, to make his concepts like “resistance” possible and to save the subject from language, he necessitates another subject. He finds this subject in the life of the Cynics and in Modern Art. This subject is made possible not through the theoretical system of post-structuralism, but through existentialism, and in this regard, Michel Foucault is profoundly indebted to Nietzsche.

## حقیقت، قدرت، خود (درآمدی بر اندیشه میشل فوکو در باب سوژه؛ در کشاکش قدرت، حقیقت و مقاومت)

میثم شمسی گوشکی<sup>۱</sup> | محمدتقی کر می<sup>۲</sup> | وحید شالچی<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> نویسنده مسئول: دکتری جامعه‌شناسی سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. رایانامه: [meysam\\_shamsi@atu.ac.ir](mailto:meysam_shamsi@atu.ac.ir)

<sup>۲</sup> استاد، گروه مطالعات زنان، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. رایانامه: [karami@atu.ac.ir](mailto:karami@atu.ac.ir)

<sup>۳</sup> دانشیار، گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. رایانامه: [shalchi@atu.ac.ir](mailto:shalchi@atu.ac.ir)

### چکیده

### اطلاعات مقاله

به فوکو ایراد گرفته می‌شود که مقاومت را شرح نداده و سوژه او محبوس در خود و منقاد در زبان است. پژوهش پیش رو سوژه فوکو، در عمده آثارش، را نه سوژه که سوژه-منقاد می‌فهمد اما مدعی است که او، همچنین، از سوژه‌ای سخن گفته که سوبه‌های اگزستانسیال دارد. این سوژه دیگر منقاد نیست. دستگاه فکری فوکو بدون این سوژه ابتر می‌ماند. در پهنه آثار او، همواره ایده مقاومت جاری است. این مفهوم تناظری هستی‌شناختی با مفهوم سوژه دارد. به‌واقع، فوکو از دو سوژه سخن می‌گوید، نخستین، سوژه‌ای منقاد که ذیل گفتمان و کردوکارهای قدرت و تکنیک‌های خود پدیدار می‌شود. این سوژه قرابت آشکاری با سوژه لکان و آلتوسر دارد. دیگر، سوژه‌ای که امکان بازآفرینی و خلق خویشتن را دارد و می‌تواند بازی دانش-قدرت را بر هم زند و هویتی از نو، نه کشف، که خلق کند. این سوژه به ایرانیان مدنظر نیچه نزدیک است. پژوهش حاضر، نخست، مروری کوتاه بر اندیشه دیرینه-تبارشناسانه فوکو و وجوه‌رهایی بخش آن خواهد داشت. سپس، به فقره سوژه می‌پردازد. تأکید اصلی بر سوژه دوم فوکو است که، به‌رغم اهمیت شایان، به‌واسطه گفتارهای متراکم حول سوژه نخست، کمتر مورد توجه واقع شده است.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۱۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۶

کلیدواژه‌ها:

سوژه، سوژه-منقاد، حقیقت، مقاومت، هنر

مدرن

استناد: شمسی گوشکی، میثم، کر می، محمدتقی، شالچی، وحید (۱۴۰۵). حقیقت، قدرت، خود (درآمدی بر اندیشه میشل فوکو در باب سوژه؛ در کشاکش قدرت، حقیقت و مقاومت).

شناخت، ۱۹(۹۱/۲)، ۴۹-۷۱

DOI: <http://doi.org/10.48308/kj.2026.243509.1412>



© نویسنندگان

ناشر: دانشگاه شهید بهشتی

## مقدمه

میشل فوکو، در سه دوره اندیشه خود، به سه مفهوم حقیقت، قدرت و خود می‌پردازد. سیر اندیشه میشل فوکو از آغاز به سوی «سوژه» است: «درون‌مایه کلی پژوهش‌هایم نه قدرت بلکه سوژه است» (Foucault, 2011, p. 408). نظام فکری فوکو ذیل دیرینه‌شناسی، تبارشناسی و تکنیک‌های خود گسسته و دگرگون نمی‌شود بلکه انباشت اندیشه بر اندیشه است (Gutting, 2005, p. 47). آغاز بحث سوژه‌ای است که بر ساخته می‌شود، ذیل معرفت‌ها و رویه‌های حاکم بر جهان کردارها و گفتارها و در انتها به دست خودش مطیع می‌شود و سرانجام به انقیاد درمی‌آید. بنابراین، مسئله فوکو آشکارسازی شیوه‌هایی است که سوژه، از خلال آن‌ها، منقاد شده است. او می‌کوشد که معرفت<sup>۱</sup> پنهان در دوره‌های متعدد تاریخی را، که هریک، بنابه اقتضائات خاص خود، گونه‌ای از سرکوب، سلطه یا قدرت اعمال می‌کردند، بیابد. میشل فوکو برای پرداختن به سوژه، به جای سوژه، نظام‌های دانش، مناسبات قدرت و مقوله‌ای تحت عنوان «تکنیک‌های خود» را بدل به مسئله<sup>۲</sup> می‌کند. رویه‌هایی که از خلال آن‌ها سوژه منقاد رویه‌های حاکم بر یک عصر می‌شود به انقیاد یک هویت درمی‌آید و به همین دلیل به انقیاد دیگری در خواهد آمد (Leshem, 2019, p. 1).

سه مفهوم حقیقت، قدرت و خود را دو نظام نظری تشخیص یافته اما پیوسته دیرینه‌شناسی<sup>۳</sup> و تبارشناسی<sup>۴</sup> بررسی می‌کنند. دیرینه‌شناسی بررسی چارچوب‌های مرجع و معرفت‌های حاکم بر «نظام دانایی» اعصار متفاوت است. دیرینه‌شناسی چندوچون «حقیقت» در هر نظم گفتمانی خاص را توضیح می‌دهد. تبارشناسی آشکارگی شاخص‌هایی است که کردارها و گفتارها را در یک میدان نیرو، یک بازی استراتژیک قرار می‌دهند، حرکتی که «مناسبات قدرت» را هویدا می‌کند. با کاربست هم‌زمان این دو ساحت نظری، شبکه درهم‌پیچیده «دانش-قدرت» رؤیت‌پذیر می‌شود.

در بحث دانش-قدرت، که زمین بازی، امکان‌ها و امتناع‌های سه مفهوم حقیقت، قدرت و خود را معلوم می‌کند، مسئله بر سر حق سخن گفتن و نگفتن است. به چه سیاقی باید سخن گفت؟ چه چیزی باید به موضوع کلام و نگاه بدل شود؟ چه کسی حق دارد سخن بگوید؟ چه کسی بر دیگری حکومت می‌کند؟ دیگری که باید بر آن حکومت شود کیست؟ (Foucault, 2001, p. 34-40). یکی از پاسخ‌های ممکن به دو پرسش آخر، «خود»<sup>۵</sup> است. بنابراین، باید بر خود نیز حکومت کرد. این «حکومت کردن فرد بر خویشانش» با ساخت «سوژه خودبنیاد» نسبتی ندارد. سوژه فوکو با «جوهر تجزیه‌ناپذیر نفس» دکارت و با «عقل خودآیین» کانت نسبتی برقرار نمی‌کند. همواره، در چینه‌ای<sup>۶</sup> دیگر، کردارها و گفتارها بر پایه معرفتی سامان یافته‌اند که حدود مناسبات میان «من» و «دیگری»، «من» و «من» را تعیین می‌بخشد. ساختار دانش-قدرت به پرسش چه کسی حق سخن گفتن دارد پاسخ می‌دهد اما نه پاسخی متناسب با رویه‌های استیلا،

<sup>1</sup> Episteme

<sup>2</sup> Problematic

<sup>3</sup> Archeology

<sup>4</sup> Genealogy

<sup>5</sup> Self

<sup>6</sup> Strata

بلکه با طرح پرسش در قالب حقیقت. پرسش از اینکه حقیقت در دست کیست؟ فوکو سؤال را این گونه مرتب می کند: چه کسی در بازی حقیقت راه دارد؟

### بیان مسئله

از بنیادی ترین مفاهیمی که میشل فوکو در طول حیات فکری خود می پروراند مفهوم سوژه است. این مفهوم را عمدتاً نه سوژه، که سوژه-منقاد می فهمیم. سوژه فوکو یک سوژه دکارتی یا کانتی درونی، از پیش داده شده و غیرتاریخی نیست بلکه از خلال گزاره های گفتمان های تاریخی، کردوکارهای تاریخی قدرت و تکنیک هایی که خود روی خودش پیاده می کند ممکن می شود. مهم ترین شارحان فوکو سوژه او را سوژه-منقادی می دانند که از خلال زبان و قدرت تولید شده و در خود-حبسی ابدی گرفتار است. ذیل این بینش، تکنیک هایی که فرد روی خود اعمال می کند نیز استمرار همان وضعیت های گفتمانی هستند و این تکنیک ها راه های برون رفت سوژه از سلطه ای نیستند که از بیرون بر او و هویتش اعمال می شود. در کنار این تفاسیر، سلسله ای از تفاسیر وجود دارد که، با اتکا بر مقوله تکنیک های خود، اعمالی که فرد روی «خود» صورت می دهد، میزانی از عاملیت را برای سوژه قائل هستند. بنابراین نگرش، تکنیک های خود محدودی از آزادی را برای فرد فراهم می کنند و او را از انقیاد محض می رهانند. پژوهش حاضر تفسیر نخست را به واقعیت نزدیک تر می داند، به علاوه قائل است که تکنیک های خود دقایق بسیار تعیین بخشی در انقیاد عمیق تر سوژه هستند.

با وجود این، بنای نوشتار حاضر بر ارائه گونه ای سوژگی رهایی بخش، از خلال اندیشه و متون فوکو است. این رهاشدگی نه در تکنیک های خود، که در دو دقیقه مهم در اندیشه فوکو دیده می شود: در زیست کلبی مسلکان و در هنر مدرن. ذیل این دو، با سوژه ای سروکار داریم تماماً از آن خویش. کمتر تفسیری از فوکو وجود دارد که این دو دقیقه را پروبلماتیک کرده باشد، در حالی که اگر بتوان چنین سوژه ای را از اندیشه فوکو استنباط کرد، از سویی هستی شناسی او دیگرگون می شود و از سویی دیگر بسیاری پرسش های بی پاسخ اندیشه او پاسخ می یابند: مفاهیمی از قبیل «حقیقت» و «مقاومت». فوکو مفهوم کلی ای از حقیقت می پروراند که به واقع رژیم های حقیقت است، یعنی سیاقی که گفتمان ها گزاره های خود را به عنوان حقیقت عرضه می کنند وظیفه دیرینه-تبارشناسی آشکارسازی این رژیم هاست. اما زمانی که از زیست کلبی مسلکان سخن می گوید، حقیقت را نه در کلام که در «نحوه بودن» آن ها می یابد: بودن شنیع و عریان، خطر آفرین و استیضاح گون. این چرخش مهمی در اندیشه فوکو و در هستی شناسی حقیقت است. حقیقت از گفتار جدا می شود و به شیوه زیستن تحویل می شود. به واقع این فهم از حقیقت و نیز ایده مقاومت ممکن نمی شوند مگر به واسطه حضور سوژه ای رها شده از گفتمان و سازوکارهای سلطه. فوکو این سوژه را در زیست کلبی مسلکان می یابد و استمرار آن را در هنر مدرن می جوید.

### پیشینه پژوهش

کلی (Kelly, 2013) بر مشارکت «خود» در فرایند تولیدش تأکید دارد. این مشارکت به واسطهٔ تکنیک‌های خود حاصل می‌شود. مک‌گاشین (McGushin, 2005) بر سوژه‌ای تأکید دارد که از خلال شیوه‌های عملی، گفتمان‌ها و روابط قدرت شکل می‌گیرد. هرر (Harrer, 2005) ایده وجود دو سوژه در اندیشه فوکو را رد می‌کند و معتقد است که تکنیک‌های خود استمرار روابط گفتمانی و کردکارهای قدرت هستند. رودا (Rueda, 2020) معتقد است که سوژه‌ای که فوکو در تکنیک‌های خود پروراند با سوژه نخستین تمایزی آشکار دارد و این‌گونه یک تناقض جدی در کار فوکو وجود دارد و او نتوانسته این دو سوژه را در یک واحد کامل ادغام کند. ری (Rae, 2022) معتقد است که فوکو، در کارهای مرتبط با تکنیک‌های خود، یک موضع اخلاقی-هنجاری وضع کرده است. البته این متفاوت از اخلاقیات کلاسیک است و با قوانین ثابت کار نمی‌کند بلکه با گرایش اخلاقی باز ارائه می‌شود که تجربه‌محور و موقعیت‌محور است.

### دیرینه‌شناسی

دیرینه‌شناسی دقیقه‌ای است میان زبان و واقعیت و با این بیان آغاز می‌کند که آنچه می‌بینیم همانی که می‌گوییم نیست. ناهمگنی زبان و تصویر خیر از موقت بودن جهان به شیوه‌ای که می‌فهمیم می‌دهد. ممکن شدن فرم‌های جدید تجربه نتیجه عدم تطابق -گهگاه- زبان و تصویر است. فوکو دیرینه‌شناسی را این‌گونه شرح می‌دهد که دیرینه‌شناسی ... پژوهشی است که تلاش می‌کند دریابد شناخت‌ها و نظریه‌ها بر چه مبنایی ممکن شده‌اند، دانش براساس کدام فضای نظم تشکیل شده است، براساس کدام اولویت تاریخی و در بستر کدام سامان اثباتی بود که افکار پدید آمدند ... [بنابر این هدف] روشن کردن آن میدان معرفت‌شناختی آن اپیستمه‌ای است که شناخت‌ها سامان اثباتی خود را در آن استقرار می‌بخشند و تاریخی را آشکار می‌سازند که تاریخ کمال روزافزونشان نیست بلکه تاریخ شرایط تحقق‌یافتن و ممکن‌شدنشان است. (Foucault, 2021, p. 38)

دیرینه‌شناسی جست‌وجوی معرفت‌های پنهان پشت گفتارها و کردارها است و «در پی توصیف شرایط پیشینی ظهور احکام است اما این شرایط شرایط استعلایی صوری نیستند» (Dreyfus & Robinow, 2014, p. 135). دیرینه‌شناسی بررسی گفتمان‌ها است. نخست اینکه، دیرینه‌شناسی بررسی تاریخی گفتمان‌های «ضرورتاً» علمی نیست. دیرینه‌شناسی تاریخ علم نیست. موضوع اساسی برای فوکو نه علم بلکه «معرفت» است، درک از زندگی اجتماعی و عرف (Spivak, 1993, p. 34).

### حقیقت، مفهوم مرکزی دیرینه‌شناسی

دیرینه‌شناسی جست‌وجوی حقیقت است، نه بدین معنا که دیرینه‌شناسی درصدد نیل به حقیقت باشد بلکه موضوع جست‌وجوی دیرینه‌شناسی قواعد بازی صدق و کذب است. در دیرینه‌شناسی «می‌بایست... قواعد، بازی صدق و کذب و، به صورتی عام‌تر، صور حقیقت‌سنجی را در این کنش‌های گفتمانی بررسی کنیم» (Foucault, 2021, p. 33). بنیاد دیرینه‌شناسی بر مفهوم حقیقت استوار است. در این معنا، دیرینه‌شناسی تحلیل معیارها و قواعدی است که قضاوت کردارها در یک رژیم حقیقت را بر عهده دارند. با کاربست تعبیر رژیم حقیقت، پرسش‌های دیرینه‌شناسانه به این ترتیب صورت‌بندی می‌شوند: این کردارهای خاص در چه رژیم حقیقتی قرار دارند؟ این کردارهای خاص در فلان مقطع تاریخی وارد چه رژیم حقیقتی شدند؟ (Mashayekhi, 2015, p. 55). تاریخ انتقادی اندیشه، که فوکو خود را بخشی از آن می‌داند، در برابر تاریخی قرار می‌گیرد که «[تاریخ] حقیقت‌سازی‌هاست... تاریخ انتقادی می‌پرسد شرایط آن شکل ظهور چه می‌تواند باشد... چه تأثیری می‌تواند بر امر واقع داشته باشد، و از چه طریقی با ارتباط‌دادن گونه خاصی از ابژه با کیفیت‌های خاص سوژه برای زمانی خاص، مکانی خاص و میان افرادی خاص، مواد پیشاتاریخی تجربه ممکن شکل داده است» (Foucault, 2001, p. 195).

دیرینه‌شناسی اولویتی برای گفتمان و امر گزاره‌پذیر قائل است. این امر باعث شده که توجه دیرینه‌شناسی به ساحت امر رؤیت‌پذیر نادیده گرفته شود. اما فوکو برای امر رؤیت‌پذیر اعتباری قائل است که نظریه او را از نظریه گفتمان محض جدا می‌کند. از این رو، مفهوم «ایستمه» را به نفع «سامانه»<sup>۱</sup> کنار می‌گذارد. «دیرینه‌شناسی آن‌گونه که فوکو می‌فهمد... "سامانه" ای [است] از گزاره‌ها و رؤیت‌پذیری‌ها» (Deleuze, 2015, p. 83). ترکیب امر رؤیت‌پذیر و گزاره‌پذیر است که یک چینه تاریخی تشکیل می‌دهد و گاه بر هم منطبق می‌شوند و گاه نمی‌شوند: ایستایی تاریخ و اندیشه محصول برهم‌نشینی این دو است و حرکت تاریخ زمانی است که این دو یکدیگر را فهم‌پذیر نمی‌کنند، آنجا که آنچه می‌گوییم همانی که می‌بینیم نیست: «ما باید نه اسیر محرز بودن تداوم این مضامین شویم نه چیزی بیش از آنچه خود تاریخ در دسترسمان گذاشته مبنای نظرمان باشد. وحدت درخشان میان کلام و تصویر... [در چینه دیگر] از میان می‌رود» (Foucault, 2009, p. 24). هدف دیرینه‌شناسی این است: کشف شکل تمام‌عیار بیان، شکافتن و گشودن کیفیت‌ها و چیزها (Deleuze, 2015, p. 85).

دیرینه‌شناسی همواره ناتمام می‌ماند. هستی «حقیقت»، آن‌گونه که فوکو می‌فهمد، منوط به «قدرت» است:

... قدرت دانش ایجاد می‌کند... قدرت و دانش مستقیماً بر یکدیگر دلالت دارند. باید پذیرفت

که نه مناسبات قدرتی بدون ایجاد حوزه‌ای از دانش هم‌بسته با آن وجود دارد و نه دانشی که مستلزم

مناسبات قدرت نباشد و، در عین حال، مناسبات قدرت را پدید نیاورد. (Foucault, 2016, p. 40)

<sup>1</sup> Apparatus

چگونگی سنجاق‌شدن دو امر دیدارپذیر و گفتارپذیر و ارجاعشان به یکدیگر پرسشی دیرینه‌شناسانه نیست. تبارشناسی چنین پرسش‌هایی را پاسخ می‌دهد.

## تبارشناسی

تبارشناسی یورشی است به درک گذشته به مثابه امری که گذشته است. تبارشناسی اکنون را از گذشته طلب می‌کند. اهمیت ابتدایی مقاله روشنگری چیست؟ (۱۷۸۴) کانت برای فوکو از همین خواست نشئت می‌گیرد. «پرسشی برای اولین بار در متون کانت ظاهر می‌شود و آن پرسش اکنون است، یعنی واقعیت حاضر و کنونی. این اکنون ... چیست؟» (Foucault, 2021, p. 41). مهم است که کانت خود را در اکنونیت جهانش بازمی‌شناسد.

باید میان دو سنخ از پرسش انتقادی کانتی تمایز گذاشت: نخستین، پرسش شرایط امکان شناخت صادق است (Kant, 2010). پرسش دیگر، که در روشنگری چیست؟ ظاهر می‌شود، پرسش از واقعیت حاضر است: واقعیت حاضر چیست؟ میدان حاضر تجارب ما چیست؟ مسئله بر سر تحلیل حقیقت نیست بلکه ناظر است به آنچه می‌توانیم آن را «هستی‌شناسی اکنون» بخوانیم، هستی‌شناسی واقعیت حاضر. فوکو، از خلال این پرسش دوم، خود را کانتی قلمداد می‌کند، امری که ردپای آن را در هگل، نیچه، وبر و دیگران نیز می‌بینیم (Foucault, 2001, p. 66). دیگر اینکه تعریف کانت از روشنگری برای پروژه فکری فوکو امکان‌هایی می‌گشاید. کانت می‌گوید که روشنگری به درآمدن انسان است از «نا توانی از به‌کارگیری فهم خود، بدون راهنمایی دیگران» (Foucault, 2001, p. 49). فارغ از اینکه فوکو چنین ویژگی‌ای را به عصر روشنگری نسبت دهد یا خیر، این امکانی است برای پدیداری و رهایی سوژه.

تاریخ سنتی گذشته را به مثابه گذشته می‌نگرد و اجازه نمی‌دهد که ما از خلال آن خودمان را بشناسیم. نیچه در این باب می‌گوید که «ما خود را برای خود ناشناخته‌ایم، ما اهل شناخت - و به هر دلیل درست، ما هرگز پی خود نگشته‌ایم - پس چگونه تواند بود که روزی خود را بیابیم؟» (Nietzsche, 2011, p. 13). فوکو در ادامه می‌کوشد که آنچه کانت طرح کرد و نیچه آن را فلسفید در تاریخ بیابد. باید اکنون و «من»ی که در آن خانه دارم و بیش از همه در بدن محقق می‌شوم را در تاریخ جست و برای آن آغازگاهی یافت. «جست‌وجوی مبدأ آرامش آنچه ساکن تصور می‌شد بر هم می‌زند، آنچه یکپارچه پنداشته می‌شد تکه‌تکه می‌کند. جست‌وجوی مبدأ ناهمگونی آنچه هم‌خوان با خویش تصور می‌شد نشان می‌دهد» (Foucault, 2011, p. 151). بدن، در ادراک تاریخی از آن، همان مکانی است که «من» در آن تجزیه می‌شود، چیزی که رخدادها در آن ثبت می‌شوند. بنابراین، بدن است که اکنون را به گذشته پیوند می‌دهد. پس، «تبارشناسی، به منزله تحلیل مبدأ، در محل اتصال بدن و تاریخ است. تبارشناسی باید بدن کاملاً منطبق تاریخی و تاریخ ویران‌کننده بدن را نشان دهد» (Foucault, 2011, p. 152).

مبدأ خاستگاه نیست. خاستگاه برآمده از متافیزیک است که تکامل و غایت را درون خود می‌پروراند و تشخیص اکنون را سلب می‌کند تا در یک پیوستار از گذشته به آینده بنشانندش. اما مبدأ نقطه ظهور ناگهانی است و اصل و قانون تکین یک پیدایش است. مبدأ حکایت گسست است.

تبارشناسی ته‌نشین‌های مفهومی، زبانی و بصری را، که حالتی بدیهی به خود می‌گیرند، از هم می‌گسلد. تبارشناسی درصدد است که حوزه نیروها، رویدادها و امکان‌هایی را اندیشیدنی کند که هستی ما از آن‌ها منتزع شده است. تبارشناسی دسته‌بندی‌های متداول تاریخ‌دان و ذوات ثابت متافیزیک‌دان را از هم متمایز می‌کند، میان‌شان فرق می‌گذارد و آن‌ها را پراکنده می‌کند. تبارشناسی تا حدود زیادی کردوکاری دیداری است، نوعی نگاه «تفکیک‌گر» که امکان اکتشافی شگفت‌آور را فراهم می‌آورد و از این اکتشافات برای ایجاد دگرگونی در خودمان بهره می‌برد. تبارشناسی می‌خواهد در ساحت امکان‌های تاریخی‌ای غوطه‌ور شویم که ما را شکل داده‌اند تا در ادامه امکان دیگرگونه دیدن و اندیشیدن را فراهم آورد. تبارشناسی تلاشی برای رهایی سوژه است.

### قدرت، مفهوم مرکزی تبارشناسی

قدرت، از منظر فوکو، تصاحب نیست بلکه اعمال است، امری است که به کار برده می‌شود. قدرت در یک نقطه یا نقاط خاصی متراکم نیست بلکه قدرت در بی‌شمار رویارویی‌ها وجود دارد و اعمال می‌شود. «قدرت چیزی نیست که تصاحب شود، به دست آید یا تقسیم شود، چیزی که نگه داشته شود یا از دست بگریزد. قدرت از نقاط بی‌شمار و در بازی روابط نابرابر و متغیر اعمال می‌شود» (Foucault, 2011, p. 109). قدرت در درون جایگاه تعبیه نشده بلکه در کنش وجود دارد. «چیزی به‌منزله قدرت وجود ندارد یا قدرتی که به‌طور فراگیر، یکپارچه یا پراکنده، متمرکز یا منتشر اعمال شود. صرفاً قدرتی وجود دارد که برخی بر دیگران اعمال می‌کنند. قدرت فقط در کنش وجود دارد» (Foucault, 2011, p. 425). اعمال قدرت نه در یک رابطه یک‌سویه و مبتنی بر اجبار بلکه منوط به رابطه‌ای است که در آن آزادی جاری است و نقاط مقاومت در آن واجد اهمیت هستند.

دیرینه‌شناسی و تبارشناسی، همچنان که از عنوانشان برمی‌آید، گونه‌هایی از تاریخ‌نگاری هستند اما هر دوی این نظام‌های مفهومی، به‌تمامی، روایت تاریخ سوژه هستند. دیرینه‌شناسی و تبارشناسی نه اثبات بلکه انکار سوژه هستند: انکار سوژه‌ای که دکارت آن را برکشید (Descartes, 2011). هگل او را بر فراز تاریخ نشانده (Stace, 2014, p. 485). دیرینه‌شناسی و تبارشناسی، در تمام دقایق خود، آشکارگی رویه‌هایی هستند که سوژه را برمی‌سازند. سوژه نه خودی استوار بر خود بلکه تاخوردگی‌ای در زبان و پاسخی به مناسبات قدرت است. دیوانه در درون خود حامل چیزی به نام دیوانگی نیست. دیوانه دیوانه است چون دیوانه نام‌گذاری شده است و، به همین سیاق، مجرم، قهرمان، قاضی، شاه و حتی مرد و زن. یک مرد به‌واسطه ساختار زیستی خود مرد نیست. مرد است چون مرد نامیده شده. دیرینه‌شناسی نشان می‌دهد که چگونه امر دیدارپذیر در همسایگی امر گفتارپذیر می‌نشیند و دیوانه و مرد را محقق می‌کند و در این قامت‌ها سوژگی می‌بخشد یا، به بیان درست‌تر، سوژه-منقاد می‌سازد. تبارشناسی شورشی است علیه تصدیق این گونه بودن، این هویت نظام‌یافته در زبان. تبارشناسی مانند دیرینه‌شناسی فاش کردن سازوکارهای زبان است اما، فراتر از آن، با قبض و بسط مفاهیم قدرت و مقاومت بدل به نقدی تبیین‌گر می‌شود. تبارشناسی در بازی قدرت و مقاومت رویه منقادساز حکومت‌مندی و تکنیک‌های خود را کشف و بر ملا می‌سازد.

## حکومت‌مندی<sup>۱</sup>

تبارشناسی، برای عبور از مفهوم «غایت‌مندی» و ایده‌های «پیشرفت» و «تکامل»، به تحلیل ظهور و حدوث تاریخ می‌پردازد و به مفهوم سلطه ارجاع می‌دهد. حرکت تاریخ نه در راستای پیشرفت، که تجلی موقتی از «فعل و انفعال خطرزای سلطه‌گری‌ها» قلمداد می‌شود. امروز، مناسبات قدرت در رویه‌ای به نام «حکومت‌مندی» پدیدار می‌شود. رویه‌ای برای اعمال تکنیک‌های ظریف و دقیقی که ممکن نمی‌شوند مگر با کمک دانش. «ما قاعده را جایگزین خشونت نمی‌کنیم بلکه خود قاعده‌ها هستند که امکان سلطه را فراهم می‌کنند. انسانیت به آرامی از نبردی به نبرد دیگر پیش نمی‌رود ... از سلطه‌ای به سلطه دیگر پیش می‌رود» (Foucault, 2011, p. 156). در دوره‌ای از تاریخ که قدرت از استیلا به انضباط (سامانه‌ای با تکنولوژی‌های فعال، در دولت مدرن) تغییر شکل می‌دهد سلطه پایان نمی‌یابد بلکه تغییر شکل می‌دهد. استیلا نمی‌تواند پاسخگو باشد. لذا، ضرورت حکومت‌مندی درک می‌شود. حکومت‌مندی سوژه خود را می‌سازد و تکنیک‌هایی را روی او پیاده می‌کند. حکومت‌مندی سوژه‌ها را برمی‌سازد و کنترل و مدیریت می‌کند. غایت این است که فرد در این فرایند همراه و هم‌دل باشد.

اینجا نقطه برخورد حقیقت و قدرت است و، بیش از هر جا، اینجاست که تحلیل دیرینه-تبارشناسانه اهمیت می‌یابد: جایی که قدرت دست به تولید واقعیت می‌زند، قدرت از امری سلبی و محدودیت‌افزا به امری ایجابی و مولد بدل می‌شود و دانش نه در مسیری یک‌سر جدا از قدرت بلکه، به مثابه همدست قدرت، سوژه‌ها و ابژه‌هایی برای قدرت فراهم می‌سازد. «قدرت بیش از آنکه سرکوب کند واقعیت را تولید می‌کند ... حقیقت را تولید می‌کند» (Deleuze, 2015, p. 54). برای نمونه، ذیل حکومت‌مندی «[هدف] مجازات خلاف نیست بلکه کنترل فرد، خنثی کردن وضعیت ذهنی خطرناک او، تغییر و اصلاح تمایلات و استعدادهای مجرمانه او است و این تدابیر تا زمانی که این تغییر حاصل نشود پیوسته ادامه می‌یابد» (Foucault, 2016, p. 29). اگر یک سرِ بازی قدرت را بازی استیلا بنامیم و سر دیگر را بازی آزادی‌ها، در میانه این دو سرحد، تکنولوژی حکومت‌مندی قرار می‌گیرد، که بنیان آن بر «نفوذ» قرار دارد: جهت‌دهی بدن‌ها و اذهان (Foucault, 2011, p. 368). در پرسه‌زنی در تاریخ غرب، فوکو رویه‌های استیلابی را می‌یابد که هرکدام به نحوی در برساخت سوژه و انقیاد او ایفای نقش می‌کنند اما سوژه-منقاد بنیادینی که باز می‌شناسد سوژه‌ای است که از خلال رویه‌های حکومت‌مندی زاده شده، سوژه‌ای که سلطه نرم و ناپیدا بدن و ذهن او را چندان آموخته که خودش نیز در ساخت سوژه مدنظر قدرت همراهی می‌کند و تکنیک‌هایی روی خود پیاده می‌کند.

## تکنیک‌های خود

سومین مؤلفه‌ای که فوکو بدان می‌پردازد مقوله «خود» است. فوکو این مفهوم را با مقوله «تکنیک‌های خود» شرح می‌دهد، آنجا که بازی‌های حقیقت و مناسبات قدرت به گونه‌ای پیش می‌روند که در انتها مسئولیت ساخت هویت و سوژه-

<sup>1</sup> Governmentality

منقادی را به «خود» محول می‌کنند. دولت مدرن و نظام‌های علمی فرد را بر آن می‌دارند که حقیقت را در باب خود بیان کند و هویت تشخیص‌یافته‌ای را برگزیند. این تکنیک‌ها به افراد امکان می‌دهد که «به‌تنهایی یا به کمک دیگران، شماری از عملیات را روی بدن و نفسشان، اندیشه‌ها، رفتارها و شیوه بودنشان انجام دهند و امکان می‌دهد که خودشان را تغییر دهند» (Foucault, 2011, p. 368). این لحظه‌ای اساسی در اندیشه فوکو است، سخت‌ترین دقیقه برخورد دانش با قدرت: اینجاست که تصور می‌شود که روبرگردانی قدرت از مرگ و متوجه‌شدن آن به زندگی امری است در خدمت آزادی انسان، «مطایبه اینکه این سامانه به ما می‌قبولاند که مسئله بر سر آزادسازی ما است» (Foucault, 2011, p. 183). اما واقع امر اینکه آخرین قلمروی آزادی را سامانه‌های انضباطی و امنیتی فتح می‌کنند. فرد از خودش چشم می‌پوشد. فرد به‌واسطه تکنولوژی‌هایی که «نسبت با خویشتن» را صورت‌بندی می‌کنند دارای هویت اخلاقیاتی متصلبی می‌شود که برون‌رفت از آن دشوار است. فوکو ریشه‌های این کردوکار مدرن را در آیین‌های مسیحی و تاحدی در یونان باستان می‌جوید (Foucault, 2015).

چنان‌که آمد، دیرینه‌شناسی، تبارشناسی و آنچه تحت عنوان تکنیک‌های خود می‌شناسیم حدود و ثغور سوژه را مشخص می‌کنند: منقاد در زبان و سرکوب‌شده در رویه‌های استیلا یا قدرت-دانش. اما کار تبارشناسی و پرسه فوکو در تاریخ در اینجا تمام نمی‌شود. فوکو در تاریخ و در اکنون گونه متفاوتی از سوژه یا امکان‌های دیگری برای سوژگی می‌یابد.

### سوژه از منظر فوکو

نقد‌های گسترده‌ای متوجه فوکو می‌شود که سخنی از مقاومت نگفته است. سوژه او نیز سوژه‌ای در خودمحبوس است (Eagleton, 1991, p. 146). همین نقد را بسیاری دیگر نیز متوجه او می‌کنند. سوژه فوکو سوژه‌ای اسیر در گفتمان و سازوکارهای قدرت است، سوژه‌ای منقاد در زبان. «سوژه یک متغیر یا، به عبارت بهتر، مجموعه‌ای از متغیرهای گزاره است. سوژه تابع مشتق از تابع اولیه یا از خود گزاره است ... سوژه مکان یا جایگاهی است که، براساس نوع و براساس آستانه گزاره، بسیار تغییر می‌کند» (Deleuze, 2015, p. 89). گفتمان‌ها هستند که سوژه‌ها را محدود، طرد<sup>۱</sup> و منع می‌کنند. گفتمان‌ها سوژه را «ممکن» می‌کنند. فوکو تحلیل گفتمان صرف نمی‌کند و، بیرون از گفتمان، از نظام‌های قدرت سخن می‌گوید: «هرآنچه درباره گزاره و شرطش گفتیم باید درباره رؤیت‌پذیری نیز بگوییم. شرطی که رؤیت‌پذیری با آن مرتبط است شیوه یک سوژه در دیدن نیست: سوژه‌ای که می‌بیند خودش مکانی در رؤیت‌پذیری است، تابعی مشتق از رؤیت‌پذیری» (Deleuze, 2015, p. 91). سوژه فوکو در شبکه‌های قدرت گرفتار است. آنچه فوکو آن را «آیین‌های قدرت»<sup>۲</sup> می‌نامد. آیین‌های قدرت نه آفریده آگاهانه کنشگران است و نه صرفاً مجموعه‌ای از روابط است و نه شناسایی لحظه پیدایش این آیین‌ها آسان است. وظیفه تبارشناسی نه جست‌وجوی سوژه بلکه شناسایی همین آیین‌هاست (Sembou, 2011, p. 8).

<sup>1</sup> Exclusion

<sup>2</sup> Dispositifs

دیرینه-تبارشناسی به خدمت آشکارسازی فرایندهایی می‌آید که سوژه را محبوس می‌کنند. اینجا عرصه مقاومت علمی است که در برابر متافیزیک و تاریخ سنتی مقاومت می‌کند. تبارشناسی حائز امکان‌رهایی است، آنجا که اشکال طرد، محدودیت<sup>۱</sup>، تخصیص<sup>۲</sup> را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه شکل گرفته‌اند و در پاسخ به چه نیازهایی و چگونه تعدیل و جایگزین شده‌اند و چه محدودیتی را به‌طور مؤثر اعمال کرده‌اند (Sembou, 2011, p. 183). تبارشناسی، بیش از آنکه گونه‌ای تاریخ‌نگاری یا فلسفه باشد، نقد است. نقد این نیست که بگوییم چیزها درست آن‌طور که هستند نیستند بلکه بیان این موضوع است که رویه‌هایی که می‌پذیریم، روی چه نوع مفروضاتی، چه نوع شیوه‌های فکری به‌چالش کشیده‌نشده‌ای استوارند. یعنی نقد مفاهیم عمیق شکل‌گرفته ما را واژگون می‌کند. این‌گونه تبارشناسی باید تفسیری متفاوت به ما ارائه دهد، تفسیری که بتواند برای ما امکان تبدیل شدن به غیر آنچه هستیم را فراهم کند. تبارشناسی اصل «جهان‌شمولی» که فاقد وجاهت عینیت است را به نفع محدودیت‌های نهفته در یک جامعه خاص کنار می‌گذارد و امکان‌های دگرگونی، با توجه به آن موانع، را بررسی می‌کند. شناسایی همین شیوه‌های عمل نظام محدودیت‌هاست که امکان مقاومت را فراهم می‌کند، مقاومتی با این هدف که خود را در خودمختاری<sup>۳</sup> خود «ایجاد» کنیم. رابطه‌ای درونی میان تبارشناسی و مقاومت وجود دارد. دغدغه اساسی نشان‌دادن این است که «چگونه ما آن شدیم که هستیم» و «شیوه دیگری که می‌توانستیم باشیم که نیستیم کدام است». مسئله اساسی نشان‌دادن این است که بسیاری از فرضیات، شواهد، نهادها و ایده‌ها، که ما بدیهی می‌انگاریم، ساخت‌های تاریخی هستند. تبارشناسی استدلالی است علیه احتمالات خاصی که به واقعیت تبدیل شده‌اند. از خلال دیرینه-تبارشناسی است که علم‌ها و معرفت‌ها را از منظری دیگر دیده می‌شوند؛ قدرت و سازوکارهایش افشا می‌شوند؛ دولت مدرن مورد پرسش واقع می‌شود. کارکرد اصلی دولت مدرن «دگرگونی» افراد و بدن‌ها است، «بدنی که دست‌کاری و اداره می‌شود، ساخته می‌شود، تربیت و رام می‌شود، بدنی که اطاعت می‌کند، پاسخ می‌دهد، مهارت می‌یابد یا نیروهایش افزایش می‌یابد» (Foucault, 2016, p. 170). خود دولت مدرن متناظر با یک معرفت است، معرفتی که حکمرانی را تعریفی دوباره می‌کند. «حکمرانی عبارت است از آرایش امور به‌نحوی که دولت مستحکم، ماندگار و ثروت‌مند شود و در مواجهه با هرآنچه ممکن است نابودش کند، سخت و استوار باشد» (Foucault, 2012, p. 13). به این صورت، خود نقد و تحلیل تبارشناسانه سیاقی از مقاومت برای سوژه‌سازی است.

تبارشناسی از سویی انکار سوژگی و آشکارسازی رویه‌هایی است که سوژه را ممکن کرده‌اند. فوکو از این منظر، وام‌دار ژاک لکان و لویی آلتوسر است که، به‌ترتیب، زبان و ایدئولوژی را زمین‌هایی برای باروری سوژه قلمداد می‌کردند. خود از منظر لکان در آئینه و در زبان پدیدار می‌شود. خودی که در آئینه پدیدار می‌شود توهم است، خودی از خود بیگانه. از منظر لکان، آگو تنها رسوب تصاویر آرمانی است که در مرحله آئینه‌ای درونی شده‌اند اما خود بغرنج‌تر و بیگانه‌تر در

<sup>1</sup> Limitation

<sup>2</sup> Appropriation

<sup>3</sup> Autonomy

زبان ساخته می‌شود. «فرمی که، در آن زبان خودش را بیان می‌کند سوژه‌گی را تعریف می‌کند ... من خودم را در زبان تشخیص می‌دهم اما تنها از طریق سپردن خودم در آن مثل یک شیء» (Hall, 2016, p. 120). سوژه لکان به‌غایت بیگانه است، زیرا ساختار خود را از دال می‌گیرد (Starvakakis, 2013, p. 44). برای آلتوسر - که خودش وام‌دار لکان است - مفهوم بنیادین ایدئولوژی است. او مفهوم تکوین سوژه را از لکان اخذ می‌کند و، با نظر به نظام ایدئولوژیک گسترده‌تر و جزئی‌تر شده در سرمایه‌داری متأخر، از مفهوم پیچیده‌تر تکوین سوژه بهره می‌برد تا مفهوم ایدئولوژی را بازبینی کند. در صورت‌بندی آلتوسر، ایدئولوژی شبکه‌ای غنی از بازنمایی‌ها است که در رسوم مادی مشخصی ساخته شده‌اند. همین رسوم افراد را به سوژه‌هایی اجتماعی بدل می‌کنند. این افراد، آزادانه، تصویری از دنیای اجتماعی و جایگاهشان در آن را درونی می‌کنند. ایدئولوژی صرفاً به سوژه اجتماعی مجموعه‌ای از عقاید سیاسی محدود نمی‌دهد بلکه چارچوبی بنیادی از تصوراتی عرضه می‌کند که تعریف‌کننده خود و پارامترهای امور واقعی است. ایدئولوژی چیزی را می‌سازد که آلتوسر آن را رابطه زیستی سوژه اجتماعی با امر واقعی می‌نامد (Kavanagh, 1995, p. 7). ایدئولوژی تا منتهای وجودی «من» ورود می‌کند. «این‌گونه است که باید ... ایدئولوژی را در فرایندهایی بجویم که در ترس‌ها و آرزوهای ناخودآگاه و همچنین گرایش‌های عقلانی دنبال می‌کنیم» (Kavanagh, 1995, p. 310). میشل فوکو در عمده‌دقایقی که از سوژه سخن می‌گوید از چنین چیزی حرف می‌زند، سوژه‌ای اسیر در گفتمان. بسیاری شارحان مطرح فوکو، از جمله دریفوس و رایینو، گاتینگ، اسمارت و دلوز، سوژه فوکو را در همین چارچوب می‌جویند.

البته هستند متفکرانی که تا همین جا اندیشه فوکو را واجد شأن‌رهایی‌بخش می‌دانند و سوژه او را تماماً محبوس در خود نمی‌یابند. برای نمونه، جودیت باتلر در فوکو یک دینامیس آشکار سیاسی می‌بیند. او می‌گوید از نظر فوکو، سوژه‌ای که از طریق انقیاد تولید می‌شود بلادرنگ تولید نمی‌شود بلکه در فرایند تولید شدن است، مکرراً تولید می‌شود و، در هر تولید، دقیقاً همان قبلی نیست. این تکرار یک سوژه گسسته واحد نمی‌دهد، بلکه اثر بهنجار کردن را تضعیف می‌کند (Butler, 1997, p. 93). با وجود این، سوژه‌ای که تا اینجا فوکو از آن سخن گفت، با اندکی امکان‌گریز از بهنجارسازی، کماکان استمرار سوژه در خود محبوس لکانی - آلتوسری است. تضعیف اثر بهنجارساز، که استدلال باتلر بر آن استوار شده، دقیقه مهمی در رهایی سوژه است اما، برای پیدا کردن سوژه‌ای اصیل در اندیشه فوکو، یعنی سوژه‌ای که در آفرینش خود نقش داشته باشد، چیزی بیشتر نیاز است. بسیاری دیگر به «تکنیک‌های خود»، خاصه با تأکید بر شرح فوکو از چندوچون سوژه‌مندی در یونان باستان، پرداخته و کوشیده‌اند که از خلال آن به گونه‌ای سوژه آزاد نایل آیند (Kelley, 2013; Rueda, 2020; Rea, 2022). اینجا اساس تحلیل بدین ترتیب سامان یافته که سوژه، در فرایند تکنیک‌هایی که بر خود اعمال می‌کند، حدی از خودمختاری دارد و از نظام‌های گفتمانی و سازوکارهای قدرت می‌گریزد. از خلال همین خودمختاری، سوژه، در فرایند تکوین خویش، صاحب حدی از عاملیت است. نوشتار حاضر معتقد است که تکنیک‌های خود بر رهایی سوژه دلالت ندارند بلکه به‌غایت در فرایند منقادهسازی سوژه دخیل هستند. این رویه‌ها تثبیت و درونی‌سازی گفتارهای گفتمانی و رویه‌های دانش - قدرت‌اند. اما مسئله این است که فوکو دست‌کم دو نقطه‌گریز برای سوژه می‌یابد.

او سوژه را در انزوا و انقیاد خود رها نمی‌کند اما رویکردش به سوژه هنجاری نیست و نمی‌گوید سوژه چه باید باشد. بلکه نشانگان‌هایی را نقطه‌گذاری می‌کند.

نه تکنیک‌های خود و نه آن اندک دقایق گریز از هنجارها، که در هر بازتولید اندکی انحراف نصیب سوژه می‌کنند، نمی‌توانند نسبتی با سوژه تعیین‌یافته در زبان و گفتمان برقرار سازند. نوشتار حاضر باور دارد که فوکو، گرچه بسیار وام‌دار روان‌کاوی لکان و ایده ایدئولوژی آلتوسر است، اما آبخشور مهم دیگری در اندیشه تبارشناسانه او جاری است که سوژه‌ای توان‌مندتر و مبارزتر را باز می‌شناسد: اندیشه وجودگرایی<sup>۱</sup> نیچه. هیچ فلسفه و هیچ اندیشه‌ای به اندازه نیچه «خود» را هم‌زمان نیاززده و پاس نداشته. «باید خویشتن را بیازماییم تا دریابیم مهبای استقلال و فرماندهی هستیم یا خیر و این کار را باید بهنگام انجام دهیم. از این آزمون نباید گریخت... باید بدانیم که بزرگ‌ترین آزمون استقلال، همان حفظ خویشتن است» (Nietzsche, 2007b, p. 59). این آزمون استقلال است که موجب می‌شود «ارزش آزادی به پلیدی» کشیده نشود. «تراژدی عبارت است از استقلال روح... برای چنین استقلالی باید بتوان بهترین دوست خود را قربانی کرد. این قربانی... به خاطر عشق به آزادی فدا می‌شود» (Nietzsche, 2007, p. 158). «خود» نیچه اراده‌ورز تنها و غریب است، مبارزی نستوه که خود را «از نو می‌آفریند». نهماس می‌گوید

نیچه در پی آن است که زندگی فرد به صورت ارادی باید به شکل یک محصول زیبایی‌شناختی درآید... خود یک وجود پایدار و با ثبات نیست بلکه چیزی است که فرد به آن تبدیل می‌شود. حتی می‌گوید چیزی است که فرد می‌سازد. (Nehamas, 1985, p. 7)

فوکو، در واپسین گفته‌های حیات خود، از جمله درس‌گفتارهای ۱۹۸۲-۸۳ در کالج دو فرانس و نیز در بحث‌هایی که در باب هنر مدرن می‌کند، با فهمی نیچه‌ای، از این سوژه سخن می‌گوید. سوژه‌ای نادر اما ممکن. این سوژه، «خودی» است که قوام و تعیین‌یافتگی هویت را به پرسش می‌کشد.

با کانت و پس از کانت، این جنبه از فلسفه اهمیت بیش‌ازپیش یافت در هگل، نیچه و... از این به بعد، بخشی از وظیفه فلسفه تحلیل نقادانه جهانی بود که در آن زندگی می‌کنیم. شاید امروز هدف اصلی نه کشف بلکه «رد» آنچه هستیم باشد. برای رهایی خود از این مخمصه دوگانه سیاسی، یعنی فردیت‌ساز و تمامیت‌ساز... ساختارهای قدرت مدرن، باید آنچه را می‌توانیم باشیم تصور کنیم و برسازیم. می‌توان گفت که مسئله سیاسی، اخلاقی، اجتماعی و فلسفی‌ای که امروز برای ما مطرح است رهاکردن خودمان هم از دولت، هم از این نوع فردیت‌سازی متصل به آن است. باید... شکل‌های جدیدی از سوژه‌مندی را ایجاد کنیم. (Foucault, 2011, p. 420)

<sup>1</sup> Existentialism

از این منظر، فوکو و ام‌دار نیچه و بودلر است. بودلر تعریف کانت در باب سوژه روشن‌نگری را این‌گونه به مدرنیته بسط می‌دهد: انسان مدرن انسانی نیست که عازم کشف خویش، اسرار خویش و حقیقت پنهان خویش باشد. انسانی است که می‌کوشد خویش‌تن را ابداع کند. این مدرنیته انسان را در هستی خویش آزاد نمی‌کند بلکه او را وامی‌دارد که با وظیفه تولید خویش‌تن مواجه شود (Tanke, 2021, p. 29). فوکو زمانی که از رد کردن آنچه هستیم سخن می‌گوید، از گریز از محمضه تمامیت‌ساز ساختارهای قدرت مدرن و تولید شکل‌های جدید سوژه‌مندی سخن می‌گوید، بالطبع چیزی بیش از اندکی انحراف در فرایند بازتولید را مدنظر دارد. فوکو زمانی که از آفرینندگی سخن می‌گوید، از ایده تصلب‌گفتمان عدول می‌کند و چنان‌که آمد، لکان و آلتوسر چنین امکانی برای سوژه قائل نیستند. سوژه این دو نمی‌تواند از زبان و ایدئولوژی بگریزد.

گریزی که فوکو مدنظر دارد امکانی است که قدرت فراهم می‌کند: بازی آزاد قدرت. دقیقه‌ای که گفتارهای کمتر شنیده‌شده و حاشیه‌ای وارد بازی حقیقت می‌شوند. فوکو، مطابق با هستی‌شناسی‌ای که پرداخته است، نباید، اما اینجا در پی «حقیقت» می‌گردد. حقیقتی بیرون از گفتمان‌ها و معرفت‌های جاری. به لحاظ تحلیلی، مفهوم مقاومت همواره به مثابه یک «امکان» در کنار قدرت حاضر است اما پرداختن به مقاومت، در برابر قدرتی مسلط به دانش، ضرورت بنیان‌گذاری ادراک جدیدی از حقیقت و سوژه را طلب می‌کند. سنگ‌بنای این اندیشه فوکو نقدی است که نیچه متوجه افلاطون می‌کند: آنگاه که «من حقیقت هستم» افلاطون را نقد می‌کند (Nietzsche, 2007, p. 52-57). من حقیقت هستم بر این دلالت دارد که حقیقت را باید در درون سوژه و در «بیان» او جست. رویه‌ای که افلاطون بنا نهاد در مسیحیت هم تکرار شد: «اعتراف» برای دستیابی به نهان مؤمن، تا هستی او آشکار و پاکیزه شود. همین ایده در جهان مدرن نیز استمرار یافت: در روان‌کاوی و وارث نهایی حقیقت، فلسفه تحلیلی، که حقیقت را در «زبان» می‌جوید.

اما فوکو تلاش می‌کند که حقیقت را به تاریخ سوژه، نبردها و تلاش‌هایش، بدنش و روندهای منقادسازی و مقاومت او حواله دهد. حقیقت جایی است بیرون از گزاره، صدق، بازنمایی و انطباقی که صورت می‌دهد. حقیقت جایی است بیرون از نهان و آشکار سوژه. فوکو برای بازتعریف حقیقت به کاوش تاریخ غرب می‌پردازد، ادراک‌هایی از حقیقت که در طول تاریخ مستند شده‌اند را پایگان‌بندی می‌کند، تا دست‌آخر بتواند حقیقت را از آگاهی و ناخودآگاه سوژه، از زبان و از دانش نظری که این‌ها را گرد می‌آورد پس بگیرد. فوکو حقیقت را در یک «وجه وجودی» می‌جوید. او حقیقت را در عمل شجاعانه و گفتار آزادی می‌یابد که اعتبار خود را نه از گفتار بلکه از «نحوه بودن» فاعل گفتار می‌گیرد. این گفتار حقیقت با هستی سوژه گره خورده است و می‌تواند، در درون یک بازی سیاست، وجه هستن نخستین سوژه را آشفتن و دگرگون کند. فوکو نمونه‌ای از این گفتار حقیقت، که پارسیا<sup>۱</sup> نام دارد، را بیش از هر جا در رویه‌های کلبی مسلکان می‌یابد: گفتاری منطبق با هستی صاحب حقیقت «پارسیای کلبی مسلک، بدین ترتیب، مندرج در خود شیوه زیستن اوست. همچنین در این گفتار وهن و نکوهش در قبال قدرت ظاهر می‌شود» (Foucault, 2021, p. 331). گفتاری حاوی خطر «ویژگی فرد

<sup>1</sup> Parresia

کلبی حقیقت‌گویی آن است. او می‌تواند با پذیرش خطر حتی قدرتمندان را نیز خطاب قرار دهد. بیان حقیقت به واسطه ترس هرگز نباید متوقف شود» (Foucault, 2021, p. 395). گفتاری استیضاح‌گون که همه‌کس را در همه‌جا مخاطب دارد:

استیضاحی مستمر که به صورت جمعی یا فردی به اشخاص و افراد حقیقی عرضه می‌شود و ممکن است در قالب سنخ‌های عظیم کلبی و رواقی باشد، یعنی موعظه در تئاتر، شوراها، بازی‌ها یا در مجلس. می‌تواند استیضاح یک فرد یا جمعیت [باشد]. (Foucault, 2021, p. 392)

این گفتار در کلبی مسلکان، علاوه بر اینکه مرتبط با شیوه زندگی است، به وجهی شیوه‌شنیعی زندگی است:

فلسفه به مثابه شیوه زندگی، در مقام شیوه‌شنیعی و زنده زندگی، در مقام اظهار بی‌وقفه حقیقت. کلبی خود را از هرگونه آراستگی و تزئین رها می‌کند و خود را از هر چیزی ناظر به انفعالات میرا می‌سازد. امیال، انفعالات و وابستگی‌های خود را پنهان نمی‌کند بلکه خود را عریان، در عسرت خویش، عرضه می‌کند. درست در جایی که دیگران خود را پنهان می‌کنند او چیزی جز خود برای محافظت از خود ندارد. (Foucault, 2021, p. 434)

بدین ترتیب، فوکو اولین و قوی‌ترین بارقه سوژگی را [در جهان غرب] در کلبی مسلکان یونانی می‌یابد، فیلسوفانی که زندگی «خود» را در مادی‌ترین و در شنیع‌ترین شمایل آن زیست می‌کنند. زنده-فیلسوفانی که نه در اندیشه خود بلکه در «نحوه بودن» خود به عالی‌ترین گونه سوژگی نائل آمدند. آن‌ها توان «نه‌گویی» به جهان و مافیها را دارند. بنابراین، سوژه‌نهایی فوکو نه تنها منقاد و گرفتار در زبان نیست، که از اساس سوژه‌اندیشه‌ورز نیست. سوژه‌ای است که خود را در نحوه بودن خود محقق می‌کند. این سوژه کمتر مورد توجه متفکران و فوکو‌پژوهان قرار گرفته است. سوژه‌ای غیرمنقاد. و فوکو از این منظر به شدت وام‌دار نیچه است و این سوژه هیچ نسبتی با سوژه لکان و آلتوسر ندارد. اساس پژوهش حاضر با تأکید بر همین وجه اندیشه فوکو و همین شمایل سوژه صورت‌بندی شده. وجهی که بسیار مغفول مانده است.

اما پرسشی که هست این است که رویه‌های انضباطی، تکنیک‌های خود، بسیاری عملکردهای جهان مدرن، ریاضت مسیحی و اساساً دینی و... وجود دارد که همگی بر «نحوه بودن» استوار هستند. چرا سوژه کلبی مسلک برای فوکو اعتباری مجزا دارد؟ بودن کلبیون، هم‌زمان بودن استیضاح‌گون، خطرآفرین و، از این دو مهم‌تر، بودن شنیع است. اما آنچه به‌واقع تمایز ایجاد می‌کند این است که، در تمام سازوکارهای دینی، مؤمن واجد هستی درونی است که می‌کوشد در ریاضت‌های خود به آن نایل شود. در جهان مدرن نیز هدف همین است: به فعل رساندن قوه‌های ممکن. رویه‌های انضباطی، تکنیک‌های خود، ریاضت‌های دینی و مابقی همگی بر هویتی از پیش موجود دلالت دارند که باید کشف و احضار و بازیابی شود. کلبی مسلکی، چنان‌که از نام آن بر می‌آید، انکار آن هویت از پیش موجود است. کلبی خود را کشف نمی‌کند، خود را می‌آفریند، آنگاه که دیوگنس به اسکندر که «شاه شاهان» است خود را معرفی می‌کند: «منم

دیوگنس سگ» (Foucault, 2021, p. 331). او به شنیع‌ترین شکل ممکن هرگونه هویت ازپیش‌داده‌شده‌ای را انکار می‌کند. او با انکار هنجارها، آنگاه که در قبایی ژنده خود را این‌گونه به «شاه شاهان» معرفی می‌کند، به‌واقع قدرت را به سخره می‌گیرد، استیضاح می‌کند.

در ادب فلسفی غرب، ایده‌رهایی انسان، از طریق هنر، ایده‌ای پرتکرار است، از جمله در متفکران مکتب فرانکفورت (Adorno, 2017) و، چنان‌که آمد، در بودلر و دیگران. فوکو نیز به عرصه زیباشناختی جهان مدرن بسیار نظر دارد (Noris, 1994, p. 174). او معتقد است که کلبی‌مسلمکی خود را در هنر مدرن استمرار بخشید:

هنر مدرن عبارت است از کلبی‌مسلمکی در فرهنگ ... و، به عقیده من، اگر نگوییم که این مهم فقط در هنر رخ می‌دهد، باید گفت که اختصاصاً در هنر است، در جهان مدرن، در جهان ما، که قوی‌ترین شکل‌های حقیقت‌گویی که شجاعت آن را دارند که خطر زخم‌زدن را به جان بخرند، متمرکز شده‌اند. (Tanke, 2021, p. 309)

بحث بر سر هنرمند نیست. مخاطب هنر مدرن موضوع اصلی است. هنر مدرن امکان می‌دهد که مخاطب موضوع خود را در مواجهه با اثر جابجا کند. این دست‌کاری در رابطه تماشاگر با اثر هنری دلالت‌های سیاسی دارد (Rapko, 2011, p. 2).

فوکو بحث‌هایی پراکنده در باب رمان، سینما، عکاسی و نقاشی دارد اما رسانه مورد علاقه او بدون شک نقاشی است. یکی از مباحث بنیادین فوکو «نظام‌های دیدارپذیری» است (Shapiro, 2003, p. 9)، امری که نقاشی به‌خوبی آن را پوشش می‌دهد. برای فوکو، هنر مدرن نیرویی پادفرهنگی است که می‌تواند عادات ما را به استهزا گیرد و ارزش‌های نوین را مستقر نماید (Tanke, 2021, p. 30). خصوصاً نقاشی که، با شکل‌دادن به نظام‌های گوناگون دیدن، امکان حضور در بازی دانش-قدرت را داراست و مقاومت را ممکن می‌کند. مسئله فوکو تأویل اثر هنری نیست، مسئله تحلیل خصایص بصری اثر و مبادلات آن با بایگانی هنر است؛ اینکه یک اثر چگونه آرایش‌های پیشین را آشفته می‌کند و چگونه بنای تهاجم دارد و در یک گسست، به‌مثابه یک رخداد، یک رخداد-گزاره، ظاهر می‌شود؛ بدل به امری می‌شود که در سطح وجودی خود بی‌هم‌تاست و «موجب گذر نیرویی می‌شود»؛ حوزه‌ای که در آن سامان یافته را برمی‌آشوبد و «نیروها را واژگون می‌کند». بنابراین، فوکو پرسش هرمنوتیکی «معنای این اثر چیست؟» را نادیده می‌گیرد و می‌کوشد به پرسش «این اثر چه کار می‌کند؟» پاسخ دهد.

هنر مدرن امری بازشناخته می‌شود که تعارضی آشکار با انگاره‌های افلاطون دارد. این هنر از پژوهش در ذات چیزها و این‌همانی با خود سر باز می‌زند. در عوض، با به‌گردش درآوردن محصولات فانتاسم‌گونه، درصدد پیچیده و بغرنج کردن تفکر و هویت است. مسیر ضدتقلیدی که هنر می‌گشاید را می‌توان به «برهنه‌سازی»، «کاو» و «تقلیل بی‌رحمانه به وجود اولیه» تعبیر کرد. هنر مدرن سرزنشی است دائمی بر آنچه پیش‌تر آمده است. این هنر حقیقتی را اعلام می‌کند که بی‌شک ناخوشایند و، بنابراین، خطرآفرین است. کم‌وبیش به همان شیوه‌ای که زندگی کلبی‌مسلمک از

ناکفایت‌مندی زندگی فلسفی حکایت می‌کرد، هنر مدرن نیز خود را از طریق مبادله‌ای مجادله‌آمیز با آنچه به‌طور عمومی در فرهنگ پذیرفته شده و جا افتاده است شکل می‌دهد. بنابراین، هنر مدرن مسیر خود را به‌صورت حقیقت‌جویی و به‌نحوی تنظیم می‌کند که معطوف به نواقص و کوتاهی‌های هنر و کج‌روی‌های خود فرهنگ باشد.

فوکو فلسفه غرب را متهم می‌کند که کردوکارهای «خود» را متأثر کرده است: نخست، از طریق متافیزیک که «خود» را وحدتی هستی‌شناختی متمایز از بدن تعریف کرده است و، دوم اینکه، ارزش‌های زیبایی‌شناختی را به جهان ابژه‌های بی‌جان محدود کرده است و این‌گونه محدودیت اخلاق را موجب شده است. این نقد فوکو بر تاریخ فلسفه غرب پیوند میان کلبی‌مسلمکی و هنر مدرن را عمیق‌تر می‌کند: نخست اینکه، هر دو جریان پیوندی میان خود و بدن ایجاد می‌کنند: کلبی‌مسلمک در شیوه زیست و آنچه با بدنش می‌کند و این را بنیان فلسفه خود قرار می‌دهد؛ هنرمند مدرن با فاصله‌ای که از بازنمایی می‌گیرد، با تأکید بر ماهیت مادی خویش که متشکل از رنگ و خط است. در بحث زیبایی‌شناسی ابژه‌ها نیز تمام تلاش کلبیون بر ساختن جان زیبا است. البته که این اخلاق-زیبایی‌شناسی مبتنی بر زشتی و شناعت است اما هنر مدرن نیز آشکارا خودارجاع است و چیزی بیرون از خود را نمایندگی نمی‌کند و از زشتی حذر ندارد.

هنر مدرن، با برساختن خویش به‌عنوان مکانی برای بروز و فوران آنچه در درون فرهنگ درست نیست یا، دست‌کم، آنچه امکان بیان ندارد، راه را برای تحول «خود» می‌گشاید. «خود» اسیر تصلب هویت است و بیرون از آن امکان بروز ندارد. هنر مدرن راهی است برای ارائه «خود» در تناهی و مادیتش. اینجا یا «خود»، به‌عنوان امری سیال، یا زندگی بدل به مسئله می‌شود. این را هنر مدرن، سده‌ها بعد از کلبیون، محقق کرد:

آنچه مرا شگفت زده می‌کند این واقعیت است که در جامعه ما هنر به چیزی بدل شده است که فقط با ابژه‌ها نسبت دارد و نه با افراد یا زندگی؛ و نیز اینکه هنر عرصه‌ای تخصصی است ساخته کسانی که در آن سررشته دارند، یعنی هنرمندان. اما آیا زندگی هر فرد نمی‌تواند یک اثر هنری باشد؟ چرا یک چراغ یا یک خانه می‌تواند اثری هنری باشد، اما زندگی مان نه؟ (Foucault.)

(2011, p. 470)

بدین ترتیب، فوکو سوژگی را درست در همبستگی با حقیقت و مقاومت، از ذهن، زبان و درون جدا کرد و بر «نحوه بودن» در کلبی‌مسلمکی و آشکارگی آن در هنر مدرن استوار کرد. سوژه‌ای که از این تنگنای حقیقت عبور می‌کند سوژه‌ای است که از خویشتن رها شده و «خود» را از نو تأسیس می‌کند. پرسش اساسی او این نیست که من «که هستم؟» پرسش او این است که «چه می‌توانم بشوم؟». پارسیا به او کمک می‌کند به «من»، که از دل حقیقت دانش و جست‌وجوهای درون استخراج می‌شود، شک کند، در برابر قدرت «مقاومت» نماید و خود را چون سیلانی همواره بنا کند. این همان سوژه‌ای است که از خلال نظام‌های حقیقت و قدرت و نظام‌های تعیین‌بخش «خود» تن به هویت نمی‌دهد. او هویت خویش را کشف نمی‌کند، می‌آفریند: انتظاری که کانت از روشن‌گری داشت؛ چیزی که بودلر در هنر می‌جست؛ ابرانسانی که نیچه طلب می‌کرد. و این سوژه غریب و تنها است و تراژدی محض است.

## نتیجه‌گیری

میشل فوکو را همگان -به‌درستی- متفکری پساساختارگرا<sup>۱</sup> می‌شناسند. متفکری که «حقیقت» را در سیالیت زبان می‌جوید و فاقد وجاهت می‌داند. «سوژه» نیز برای او چیزی جز تاخوردگی‌هایی در زبان نیست. اما او همواره از مفهوم به نظر ناممکن «مقاومت» سخن می‌گوید؛ مفهوم مقاومت در فقدان حقیقت و سوژه ناسازهای می‌نماید که در نظام فلسفی فوکو جای‌گیر نمی‌شود. حقایق رژیم‌هایی از حقیقت هستند که در رابطه مرشد و مرید در یونان باستان، در ایمان و سازوکارهای اعتراف در مسیحیت و در دولت و علم مدرن پدیدار می‌شوند تا سازوکاری باشند برای منقادسازی سوژه و تصلب هویت او. با این همه، فوکو در سال‌های پایانی عمر، مفهوم جدیدی از حقیقت عرضه می‌کند که در نحوه بودن آدمی جای دارد؛ استیضاح‌گون است؛ خطرآفرین و شنیع است. فوکو میان این حقیقت با هویت سوژه پیوندی برقرار می‌کند که بر مبنای آن سوژه از زبان خارج می‌شود و در هستی خود جای می‌گیرد. این گونه خاص هستی را نخست کلبیون نمودار کردند و، در مدرنیته، به مدد هنر مدرن، ممکن شد، آنگاه که هنر مدرن خود را، مانند زیست کلبیون، در عسرت و عریانی و شناعت خود ظاهر کرد. نحوه بودن کلبیون و نحوه بودن هنر مدرن [نه هنرمند مدرن] و این عریانی و شنیع‌بودگی به سوژه مجال می‌دهد تا از هویت‌های الصاکی که جامعه، سیاست و فرهنگ بر او بار کرده‌اند بگریزد. مقاومت در این لحظه امکان ظهور می‌یابد و سوژه، به دست خودش اما نه با تکنیک‌هایی که آموخته که روی خود پیاده کند، از نو «خلق» می‌شود. فوکو در این دقیقه بیش از آنکه پساساختارگرا باشد متفکری وجودگرا است. بنابراین، سوژه او سوژه‌ای محبوس در خود و در زبان نیست. این سوئیۀ مغفول‌مانده‌ای از اندیشه فوکو است.

<sup>1</sup> Post-Structuralist

## References

- Adorno, T. (2017). *The essences of leisure* (J. Al Ahmad, Trans.). *Zibashenakbt*, 3, 33–37.
- Butler, J. (1997). *The psychic life of power: Theories in subjection*. Stanford University Press.
- Deleuze, G. (2015). *Michel Foucault* (N. Sarkhos & A. Jahandideh, Trans.). Ney.
- Descartes, R. (2011). *Meditationes de prima philosophia* (A. Ahmadi, Trans.). Samt.
- Dreyfus, H., & Rabinow, P. (2014). *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics* (H. Bashiriyeh, Trans.). Ney.
- Eagleton, T. (1991). *Ideology: An introduction*. Verso.
- Foucault, M. (2001). *L'ordre du discours* (B. Parham, Trans.). Agah.
- Foucault, M. (2009). *Madness and civilization* (F. Valiyani, Trans.). Hermes.
- Foucault, M. (2011). *Collection of essays* (N. Sarkhos & A. Jahandideh, Eds. & Trans.). Ney.
- Foucault, M. (2012). *The birth of biopolitics* (R. Najafzadeh, Trans.). Ney.
- Foucault, M. (2015). *L'origine de l'herméneutique de soi* (N. Sarkhos & A. Jahandideh, Trans.). Ney.
- Foucault, M. (2016). *Discipline and punish* (N. Sarkhos & A. Jahandideh, Trans.). Ney.
- Foucault, M. (2021). *The government of self and others: Lectures at the Collège de France, 1982–1983* (M. Seyyedi, Trans.). Cheshmeh.
- Gutting, G. (2005). *Foucault: A very short introduction*. Oxford University Press.
- Hall, D. E. (2016). *Subjectivity* (H. Shahi, Trans.). Parseh.
- Harrer, S. (2005). The theme of subjectivity in Foucault's lecture series *Herméneutique du sujet*. *Foucault Studies*, 2, 75–96. <https://doi.org/10.22439/fs.v0i2.1627>
- Kant, I. (2010). *Kritik der reinen Vernunft* (M. Adibsoltani, Trans.). Amir Kabir.
- Kavanagh, J. (1995). Ideology. In F. Lentricchia & T. McLaughlin (Eds.), *Critical terms for literary study* (2nd ed.). University of Chicago Press.
- Kelly, M. G. E. (2013). Foucault, subjectivity, and technologies of the self. In C. Falzon, T. O'Leary, & J. Sawicki (Eds.), *A companion to Foucault*. Wiley-Blackwell.
- Leshem, D. (2019). *Foucault, neoliberalism and beyond*. Rowman & Littlefield.
- Mashayekhi, A. (2015). *Genealogy is gray*. Nahid. [In Persian]
- McGushin, E. (2005). Foucault and the problem of the subject. *Philosophy and Social Criticism*, 31(5–6), 623–648. <https://doi.org/10.1177/0191453705055492>
- Nehamas, A. (1985). *Nietzsche: Life as literature*. Harvard University Press.
- Nietzsche, F. (2007a). *Die fröhliche Wissenschaft* (J. Al Ahmad, H. Fooladvand, & S. Kamran, Trans.). Jami.
- Nietzsche, F. (2007b). *Jenseits von Gut und Böse* (S. Firoozabadi, Trans.). Jami.
- Nietzsche, F. (2011). *On the genealogy of morality* (D. Ashouri, Trans.). Agah.
- Rae, G. (2022). The ethical self in the later Foucault: The question of normativity. *Sophia*, 62, 381–403. <https://doi.org/10.1007/s11841-022-00922-5>
- Rapko, J. (2011). Review of *Michel Foucault, Manet and the object of painting*. *Artercritical*.
- Rueda, L. S. (2020). Constitution and genesis of subjectivity: Aporetics of M. Foucault's notion of subject and solutions from G. Deleuze. *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, 76(290 Extra), 521–544. <https://doi.org/10.14422/pen.v76.i290.y2020.007>
- Sembou, E. (2011). *Foucault's genealogy* [Conference presentation]. 10th Annual Meeting of the International Social Theory Consortium, University College Cork, Ireland.

- Shapiro, G. (2003). *Archaeologies of vision: Foucault and Nietzsche on seeing and saying*. University of Chicago Press.
- Spivak, G. C. (1993). More on power/knowledge. In *Outside in the teaching machine* (pp. xx–xx). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203448128>
- Stace, W. T. (2014). *The philosophy of Hegel* (H. Enayat, Trans.). Amir Kabir.
- Stavrakakis, Y. (2013). *Lacan and the political* (M. A. Jaafari, Trans.). Ghoghnus.
- Tanke, J. J. (2021). *Foucault's philosophy of art: A genealogy of modernity* (M. Parvanehpour, Trans.). Gilgamesh.