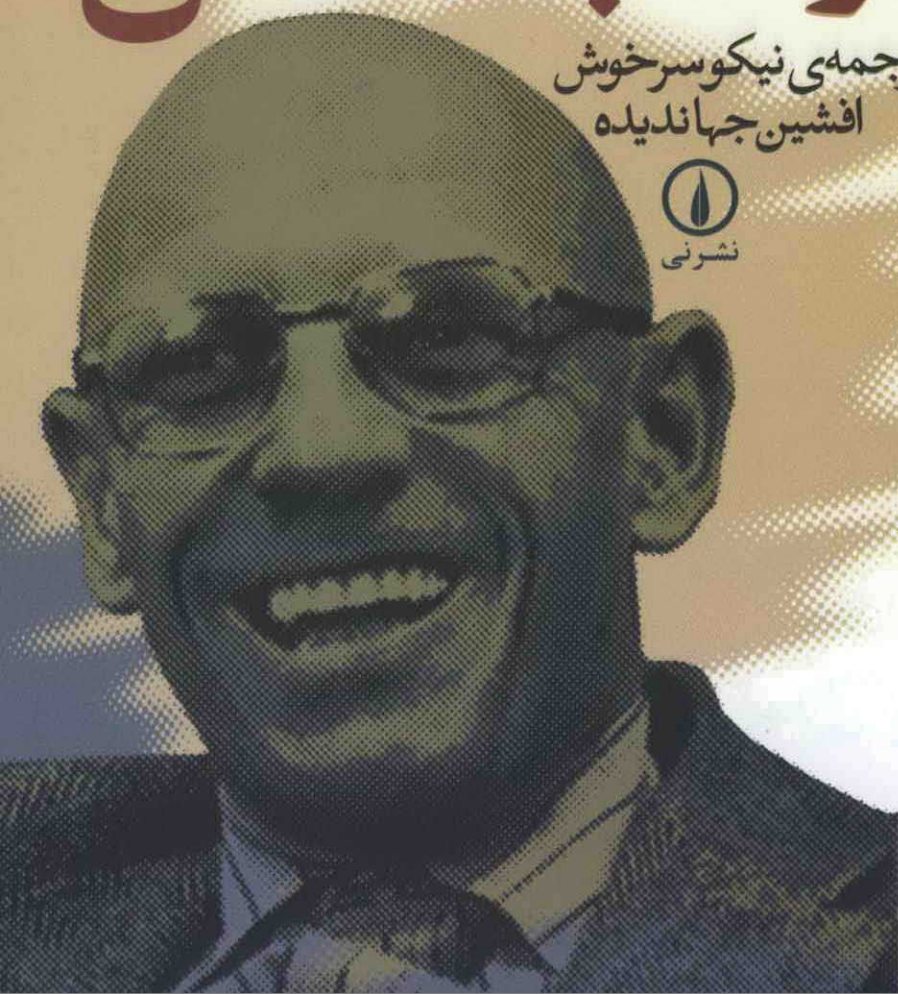


میشل فوکو

اراده به دانستن

ترجمه‌ی نیکو سرخوش
افشین جهان‌نیده



اراده به دانستن

میشل فوکو

ترجمه‌ی

نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده



نشرنی

Foucault, Michel فوکو، میشل، ۱۹۲۶ - ۱۹۸۴ م.
اراده به دانستن / میشل فوکو؛ ترجمه نیکو سرخوش، افشین جهان‌دیده. - تهران:
نشر نی، ۱۳۸۳.
۱۸۳ ص. (تاریخ جنسیت؛ ۱)

ISBN 964-312-717-6

La volonté de savoir. فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیها.
عنوان اصلی:
چاپ ششم: ۱۳۹۰.

۱. رفتار جنسی - تاریخ. الف. سرخوش، نیکو، ۱۳۴۶ - ، مترجم.
ب. جهان‌دیده، افشین، ۱۳۴۲ - ، مترجم. ج. عنوان.
۴ الف ۹ / ف / HQ ۱۲ ۳۹۲/۶
۱۳۸۳
کتابخانه ملی ایران

م ۸۲-۳۳۵۷۶



نشرنی

اراده به دانستن

میشل فوکو

مترجمان نیکو سرخوش / افشین جهان‌دیده
چاپ ششم تهران، ۱۳۹۰
تعداد ۱۵۰۰ نسخه
قیمت ۳۶۰۰ تومان
لیتوگرافی باختر
چاپ اکیر
ناظر چاپ بهمن سراج

تمامی حقوق این اثر محفوظ است. تکثیر یا تولید مجدد آن کلاً و جزئاً،
به هر صورت (چاپ، فتوکپی، صوت، تصویر و انتشار الکترونیکی)
بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع است.

شابک ۶ ۷۱۷ ۳۱۲ ۹۶۴

www.nashreny.com

فهرست مطالب

۵	سخنی با خواننده
۷	بخش اول- ما ویکتوریایی‌هایی دیگر
۲۱	بخش دوم، فرضیه‌ی سرکوب
۲۳	۱. تحریک به گفتمان‌ها
۴۵	۲. اشاعه‌ی انحراف
۶۱	بخش سوم، علم جنسی ...
۸۷	بخش چهارم، سامانه‌ی سکسوالیته
۹۵	۱. مسئله
۱۰۷	۲. روش
۱۲۰	۳. عرصه
۱۳۴	۴. دوره‌بندی
۱۵۳	بخش پنجم، حق مرگ و قدرت بر زندگی

سخنی با خواننده

معادل‌گذاری برای برخی از واژه‌ها و اصطلاحات کتاب حاضر کاری بس دشوار بود. این دشواری فقط به دلیل معانی گوناگون یک واژه نیست، چه این ویژگی نه خاص مثلاً زبان فرانسوی است، نه خاص این کتاب. بلکه از آن‌رو است که فوکو در عین در نظر داشتن معنای چندگانه‌ی یک واژه، معنای خاص خود را نیز در نظر داشته‌است. از آن‌جمله واژه‌ی *sexualité* و *sexe*. *sexualité* در زبان فرانسوی به معنای جنسیت، رفتارهای جنسی، میل جنسی، غریزه‌ی جنسی و... است. اما همان‌طور که فوکو در همین کتاب اشاره می‌کند: «سکسوالیته نامی است که می‌توان به سامانه‌ای تاریخی داد...» (ص ۱۲۵). بنابراین معادل فارسی جنسیت به‌هیچ‌رو برای *sexualité* در این کتاب مناسب نیست و ما ترجیح دادیم که خود واژه‌ی سکسوالیته را برای آن بیاوریم. واژه‌ی سکس نیز در زبان فرانسوی به معنای جنسیت، جنس (زن یا مرد)،

اندام جنسی، ویژگی‌های جنسی، رابطه‌ی جنسی و... است. اما در این مورد نیز همان‌گونه که فوکو می‌گوید سکس مفهوم و انگاره‌ای است که در سامانه‌ی سکسوالیته ساخته می‌شود. از همین رو تصمیم گرفتیم که خود واژه‌ی سکس را بیاوریم و اگر جایی به نظرمان می‌رسید که به معنایی خاص اشاره می‌شود، آن را داخل کروشه آورده‌ایم، مثل سکس [اندام جنسی].

مترجمان

بخش اول

ما ویکتوریایی‌هایی دیگر

گویا از دیرباز به نظام ویکتوریایی تن داده‌ایم و حتا امروز نیز از آن تبعیت می‌کنیم. زاهدنمایی شاهانه‌ای بر تارک سکسوالیته‌ی تودار، صامت و ریاکار ما خودنمایی می‌کند.

گویا در ابتدای سده‌ی هفدهم هنوز نوعی رک‌گویی متداول بوده‌است. اعمال جنسی چندان مخفی نمی‌شدند؛ کلمات بدون توداری افراطی و چیزها بدون پرده‌پوشی بیش از حد به کار می‌رفتند؛ با امر نامشروع نوعی دمخوری سهل‌گیرانه وجود داشت. در مقایسه با قوانین سده‌ی نوزدهم، قوانین در مورد چیزهای موهن، جلف و رکیک کاملاً گُل و گشاد بود. [در این دوران] رفتارها صریح بود، گفتارها بی‌حجب و حیا، تخطی‌ها آشکار، بدن‌ها عریان می‌شد و به سادگی با هم می‌آمیخت، کودکان بی‌حیا بی‌ملاحظه و بدون شرم در میان خنده‌های بزرگ‌ترها وول می‌خوردند: بدن‌ها «جلوه‌نمایی می‌کردند».

اما گویی غروبی سریع از پی این روز روشن آمد و سپس شب‌های

ملال آور بورژوازی وکتوریایی. پس سکسوالیته به دقت محبوس شد و به خانه‌ها نقل مکان کرد. خانواده‌ی زناشویی سکسوالیته را تصاحب کرد و به تمامی در کارکرد مهم تولیدمثل ادغام کرد. در مورد مسائل جنسی سکوت حاکم شد. زوج مشروع و تولیدمثل‌گر قانون وضع کرد. این زوج خود را به منزله‌ی الگو تحمیل کرد، هنجار را ارج نهاد، حقیقت را در اختیار گرفت، حق سخن‌گفتن را برای خود حفظ کرد و در عین حال اصل رازداری را به خود اختصاص داد. در فضای اجتماعی، همچون بطن هر خانه، اتاق والدین تنها مکان رابطه‌ی جنسی پذیرفته شده اما مفید و بارآور بود. مابقی باید رنگ می‌باخت؛ نزاکت رفتاری از بدن‌ها پرهیز می‌کرد و نزاکت کلمات گفتارها را پالوده می‌کرد. اگر بر ناباروری پافشاری می‌شد و بیش از حد نمایان می‌شد، جایگاه امر نابهنجار را می‌یافت، و در نتیجه، نابهنجاری تلقی می‌شد و سزاوار مجازات بود.

آن‌چه بر پایه‌ی تولیدمثل تجویز نشده بود یا در تولیدمثل تجلی نمی‌یافت، دیگر نه کاشانه‌ای داشت، نه قانونی و نه سخنی. هم مطرود بود، هم مردود بود و هم به سکوت واداشته می‌شد. نه تنها وجود نداشت، بلکه حق وجود داشتن هم نداشت، و به محض کوچک‌ترین بروزی (چه به صورت عمل یا گفتار) نابود می‌شد. برای مثال، به‌خوبی می‌دانیم که کودکان فاقد سکس [رابطه‌ی جنسی] اند و این دلیلی است برای ممنوعیت آن برای آنها، قدغن بودن سخن‌گفتن درباره‌ی آن، بستن چشم‌ها و گوش‌ها هرآن‌جایی که سکس حضور دارد و دلیلی است برای سکوتی عمومی و تعمدی. این‌ها می‌توانند ویژگی سرکوب باشند که سرکوب را متمایز می‌کنند از ممنوعیت‌های قانون صرف کیفری: سرکوب درست مثل حکم به ناپدیدشدن بود، و نیز مثل حکم به سکوت، تأیید عدم وجود، و در نتیجه، گواهی بر هرآن‌چه نباید درباره‌اش نه سخن گفت، نه آن را دید، نه از آن آگاه بود.

این چنین است رباکاری جوامع بورژوازی ما در منطق متزلزل سرکوب. باین حال، این سرکوب مجبور به دادن امتیازهایی هم شد. اگر به راستی لازم بود که جایی به روابط نامشروع جنسی داده شود، باید این روابط در جای دیگری شیطنت کنند: یعنی آن جایی که بتوان این روابط را اگر نه در چرخه‌ی تولید، دست کم در چرخه‌ی سود جا داد. روسپی خانه و بیمارستان روانی همین مکان‌های تسامح‌اند: روسپی و مشتری و پانداژ، روان‌پزشک و بیمار هیستریک‌اش - به قول استفان مارکوس، آن «ویکتوریایی‌های دیگر» - به نظر می‌رسد لذت ناگفته را مخفیانه در زمره‌ی چیزهای محاسبه‌شدنی قرار می‌دهند؛ کلمات و رفتارها که مخفیانه مجاز شدند، به قیمت مقطوع روز مبادله می‌شوند. فقط در این جا است که رابطه‌ی آزاد جنسی از حق داشتن شکل‌های واقعی، اما کاملاً جزیره‌ای و گفتارهای مخفی، مهار شده و رمزگذاری شده برخوردار می‌شود. در همه‌ی جاهای دیگر، پاک‌دینی مدرن حکم سه‌گانه‌ی خود، یعنی حکم ممنوعیت، عدم وجود و سکوت را تحمیل می‌کند.

آیا از این دو سده‌ی طولانی که باید تاریخ سکسوالیته را پیش از هر چیز، به مثابه گاه‌شماری سرکوب فزاینده قرائت کنیم، رها شده‌ایم؟ به ما پاسخ می‌دهند خیلی کم، آن‌هم شاید با فروید. اما با چنان احتیاط، چنان سنجیده‌گی پزشکانه، چنان پشتوانه‌ی علمی بی‌ضرر و چنان دوراندیشی و احتیاطی که بتوان بدون ترس از «طغیان»، همه چیز را در امن‌ترین و مجزاترین مکان، میان تخت [روان‌کاوی] و گفتار، حفظ کرد: باز هم زمزمه‌ای سودمند روی تخت. و آیا می‌شد به گونه‌ای دیگر باشد؟ به ما توضیح می‌دهند که اگر از عصر کلاسیک بدین سو، سرکوب وجه بنیادین رابطه‌ی میان قدرت، دانش و سکسوالیته بوده است، نمی‌توان از آن رهایی یافت مگر به بهایی گزاف: بهایی نه کم‌تر از تخطی از قوانین، برداشتن ممنوعیت‌ها، هجوم گفتار، احیای لذت

در واقعیت، و اقتصاد کاملاً جدیدی در سازوکارهای قدرت؛ زیرا کوچک‌ترین تلائم حقیقت مشروط به سیاست است. نمی‌توان چنین نتایجی را از عمل صرفاً پزشکی یا گفتاری کاملاً نظری انتظار داشت. بنابراین، هم‌نوگرایی فروید، کارکردهای هنجارگذارانه‌ی روان‌کاوی، کم‌رویی بسیار زیاد رایش در زیر خشم و غضب او و تمام اثرهای ادغامی تضمین‌شده توسط «علم» سکس یا کاربردهای نه‌چندان مبهم سکس‌شناسی، همگی تقبیح می‌شوند.

این گفتمان درباره‌ی سرکوب مدرن سکس کاملاً رایج است، بی‌شک از آن‌رو که بیان آن راحت است و ضمانت تاریخی و سیاسی مهمی از آن حمایت می‌کند؛ پس از صدها سال فضای باز و بیان آزاد، عصر سرکوب در سده‌ی هفدهم آغاز شد و این گفتمان بر توسعه‌ی کاپیتالیسم منطبق و به نظم بورژوازی الحاق شد. گاه‌شماری کوتاه سکس و محاکمات آن خیلی زود به تاریخ رسمی شیوه‌های تولید انتقال یافت و بی‌فایده‌گی آن محو شد. اساساً بدین‌گونه توضیح داده می‌شود که اگر سکس با سخت‌گیری بسیار سرکوب می‌شود، از آن‌رو است که با کار عمومی و متمرکز مغایرت دارد؛ در دوره‌ای که به‌طور نظام‌مند از نیروی کار بهره‌کشی می‌شود، آیا می‌شود اجازه داد که نیروی کار در لذت‌ها هرز رود، مگر آن‌که در لذت‌هایی صرف شود که به حداقل کاهش یافته‌اند و به نیروی کار امکان بازتولید می‌دهند؟ شاید سکس و تأثیرات‌اش به‌سادگی قابل رمزگشایی نباشد؛ اما در عوض، سرکوب آن‌ها که بدین‌سان بازسازی می‌شود، به‌راحتی قابل تحلیل است. و علت سکس – علت آزادی‌اش و نیز علت شناخت از آن و حق سخن‌گفتن از آن – با مشروعیت تمام به عزت علّتی سیاسی پیوند می‌خورد: سکس نیز در دستورکار آینده قرار می‌گیرد. شاید ذهنی شکاک بپرسد که آیا این همه احتیاط و دوراندیشی برای دادن یک پدر تعمیدی مهم به تاریخ سکس

همچنان حاکی از آن زاهدنمایی‌های قدیمی نیست: گویی برای آن‌که این گفتمان قابل‌بیان یا قابل‌دریافت باشد، این همبسته‌های ارزش‌گذار ضروری‌اند.

اما شاید دلیل دیگری وجود داشته باشد که صورت‌بندی مناسبات سکس و قدرت برحسب سرکوب را برای ما تا به این اندازه رضایت‌بخش می‌کند: چیزی که می‌توان منفعت‌گوینده نامید. اگر سکس سرکوب می‌شود، یعنی محکوم به ممنوعیت، عدم وجود و سکوت می‌شود، صرف سخن‌گفتن از آن و سخن‌گفتن از سرکوب آن مثل نوعی تخطی تعمدی است و آن کسی که چنین زبانی را به کار می‌گیرد تا حدودی خود را بیرون از قدرت قرار می‌دهد؛ قانون را سرنگون می‌کند و آزادی آینده را هرچند اندک جلو می‌اندازد. از همین رو است آن طمطراق و تشریفاتی که امروز درباره‌ی سکس سخن گفته می‌شود. نخستین جمعیت‌نگاران و روان‌پزشکان سده‌ی نوزدهم وقتی می‌خواستند درباره‌ی سکس سخن بگویند، فکر می‌کردند که باید از مخاطبان‌شان عذرخواهی کنند که توجه آنان را به موضوعاتی تا به این اندازه مبتذل و بی‌فایده جلب می‌کنند. اما از چند دهه‌ی پیش بدین سو ما با حالت دیگری درباره‌ی سکس سخن می‌گوییم: آگاهی از مخالفت با نظم مستقر، لحن صدایی که نشان می‌دهد گوینده خودش را ویرانگر می‌داند، شور و حرارت در دورکردن زمان حال و توسل به آینده‌ای که به نظر می‌رسد به جلو انداختن زمان یاری می‌رساند. چیزی حاکی از عصیان، آزادی موعود و عصر آینده با قانونی دیگر، همگی به‌راحتی در این گفتمان در مورد سرکوب سکس وارد شدند. برخی از کارکردهای سنتی و قدیمی پیشگویی در این گفتمان دوباره فعال شد. فردا سکس مطلوب خواهد بود. از آن‌جا که این سرکوب تأیید می‌شود، هنوز می‌توان محتاطانه مفاهیم را کنار هم قرار داد، کاری که ترس از تمسخر یا تلخی تاریخ مانع از آن می‌شود که اکثریت ما با آن

هم سو شویم: [همزیستی مفاهیم] انقلاب و سعادت؛ یا انقلاب و بدنی دیگر، بدنی تازه تر و زیباتر؛ یا انقلاب و لذت. سخن گفتن علیه قدرت ها، گفتن حقیقت و نپردادن لذت؛ پیوند دادن روشنگری و رهایی و لذت های متکثر به یکدیگر؛ بیان گفتمانی که در آن شور و حرارت به دانستن، اراده به تغییر قانون و بهشت لذت های زمینی به یکدیگر می پیوندند - بی شک همین ها است که پایه ی سماجت ما در سخن گفتن از سکس برحسب سرکوب است؛ و همین ها است که شاید ارزش تجاری یی را توضیح دهد که نه تنها به هر آن چه در مورد سرکوب گفته می شود، بلکه به واقعیت ساده ی گوش سپردن به کسانی که می خواهند اثرات سرکوب را حذف کنند، نسبت داده می شود. روی هم رفته ما تنها تمدنی هستیم که در آن متصدیان حقوق می گیرند تا به هر آن کس که راز سکس اش را بیان می کند گوش فرادهند: گویی نیاز به سخن گفتن در مورد سکس و منفعتی که از آن انتظار می رود، آن قدر از امکانات گوش سپردن فراتر است که حتا برخی گوش های شان را اجاره می دهند.

اما به نظرم می رسد که بیش تر از این تأثیر اقتصادی، وجود گفتمانی در دوران ما اهمیت اساسی دارد، گفتمانی که در آن سکس، پرده برداری از حقیقت، واژگونی قانون جهانی، بشارت روزگاری دیگر و نوید نوعی خوشی و شادمانی به یکدیگر پیوند خورده اند. امروز سکس پایه ی آن شکل قدیمی و عظم، شکل قدیمی بسیار آشنا و بسیار مهم در غرب است. و عظم عظیمی جنسی - که متألهان زیرک و آرای مردمی خود را داشت - از چندین دهه ی پیش بدین سو جوامع ما را درنوردیده است؛ این و عظم نظم قدیمی را به باد انتقاد گرفته، ریاکاری ها را افشاء کرده و حق امر بی واسطه و امر واقع را ستایش کرده است؛ این و عظم رؤیای شهر دیگری را پرورانده است. پیروان فرقه ی فرانسیسی را به یاد آوریم و از خودمان پرسیم که چگونه این و عظم

توانست به گونه‌ای شکل گیرد که تغزل‌گرایی و دین‌داری که از دیرباز با برنامه‌ی انقلابی همراه بود، در جوامع صنعتی و غربی دست‌کم تا حدود زیادی به مسئله‌ی سکس پرداخت.

پس این ایده که سکس سرکوب شده‌است فقط موضوعی نظری نیست. باور به این‌که سکسوالیته هیچ‌گاه به شدت و سختگیری عصر بورژوازی ریاکار و فعال و حساب‌گر، به انقیاد درنیامده است، همراه شد با طمطراق گفتمانی که باید حقیقت را درباره‌ی سکس بگوید، اقتصاد آن را در واقعیت سروسامان دهد، قانون اداره‌کننده‌ی سکس را واژگون کند و آینده‌ی آن را تغییر دهد. بیان سرکوب و شکل و عظم به یکدیگر ارجاع می‌دهند و متقابلاً یکدیگر را تقویت می‌کنند. گفتن این‌که سکس سرکوب نشده‌است یا گفتن این‌که رابطه‌ی سکس و قدرت رابطه‌ای از نوع سرکوب نیست، این خطر را دارد که فقط نوعی تناقض‌گویی سترون باشد. این گفته فقط مخالفت با نظری کاملاً پذیرفته شده نیست، بلکه مخالفت با کل اقتصاد و کل «منافع» گفتمانی شالوده‌ی این نظر است.

از همین دیدگاه است که می‌خواهم مجموعه‌ای از تحلیل‌های تاریخی را ارائه دهم که کتاب حاضر هم پیش‌درآمدی بر آن و هم بررسی اولیه‌ی آن است: تعیین مقاطع تاریخی مهم و ترسیم برخی مسائل نظری. در مجموع، هدف من بررسی جامعه‌ای است که از بیش از یک سده‌ی پیش بدین سو، ریاکاری‌اش را با جاروجنجال به باد انتقاد می‌گیرد، با پُرگویی از سکوت‌اش سخن می‌گوید، جزئیات ناگفته‌هایش را با سرسختی بررسی می‌کند، قدرت‌های اعمال‌کرده‌اش را افشاء می‌کند و وعده‌ی رهایی از قوانینی را می‌دهد که موجب کارکردش بوده‌اند. می‌خواهم نه تنها این گفتمان‌ها، بلکه اراده‌ی حامل آن‌ها و نیت استراتژیک حامی آن‌ها را بررسی کنم. من نمی‌خواهم بیرسم که چرا ما سرکوب شده‌ایم، بلکه می‌خواهم بیرسم چرا با

این همه شور و حرارت، با این همه کینه و غضب علیه گذشته‌ی نزدیک‌مان، علیه زمان حال و خودمان می‌گوییم که سرکوب شده‌ایم؟ از چه راه ماریجی به این نتیجه رسیده‌ایم که تأیید کنیم سکس نفی می‌شود و مظاهرا نه نشان دهیم که سکس را پنهان می‌کنیم و بگوییم که سکس را به سکوت وامی‌داریم؟ و همه‌ی این‌ها را در قالب کلماتی صریح بیان می‌کنیم و تلاش می‌کنیم تا سکس را در عریان‌ترین واقعیت‌اش نشان دهیم و آن را در ایجابی بودنِ قدرت و تأثیرات‌اش تأیید کنیم. مسلماً موجه است از خودمان بپرسیم که چرا از دیرباز سکس و گناه را به هم ربط داده‌ایم و همچنین ببینیم که چگونه این ارتباط انجام گرفته است و بپرهیزیم از این‌که کلی و شتاب‌زده بگوییم که سکس «محکوم» بود. اما باید همچنین از خودمان بپرسیم که چرا ما امروز از این‌که در گذشته سکس را گناه می‌شمردیم، با این شدت خود را گناه‌کار می‌دانیم؟ چگونه به این نتیجه رسیده‌ایم که در مورد سکس‌مان «برخطا» بوده‌ایم؟ و آن قدر تمدن منحصربه‌فردی هستیم که بگوییم خود این تمدن از دیرباز و حتا امروز نیز با سوءاستفاده از قدرت، در مورد سکس «مرتکب گناه» شده است؟ این تغییر چگونه روی داده است، تغییری که مدعی رهاکردن ما از ماهیت گناه‌کارانه‌ی سکس است و درعین حال ما را به خطای تاریخی عظیمی متهم می‌کند که دقیقاً عبارت است از باور به همین ماهیت خطای و کسب نتایجی مصیبت‌بار از این باور؟

به من می‌گویند که اگر امروز افراد بسیاری وجود این سرکوب را تأیید می‌کنند، از آن‌رو است که این سرکوب از لحاظ تاریخی بدیهی و مسلم است. و اگر مدت‌ها است که این همه در مورد آن سخن می‌گویند، از آن‌رو است که این سرکوب عمیقاً ریشه دوانده است و ریشه‌ها و دلایلی محکم دارد و با چنان شدتی بر سکس سنگینی می‌کند که صرف افشاگری به هیچ‌رو نمی‌تواند ما را از آن رهایی بخشد، بلکه کاری بس بلندمدت را می‌طلبد، و بی‌شک

هرچه ویژگی قدرت - و به‌خصوص ویژگی قدرتی همچون آنچه در جامعه‌ی ما عمل می‌کند - سرکوب‌گرانه باشد و با دقتی خاص، نیروهای بسی فایده، شدت لذت‌ها و رفتارهای بسی قاعده را سرکوب کند، این رهایی‌بخشی بلندمدت‌تر است. پس باید انتظار داشت که بروز نتایج رهایی از این قدرت سرکوب‌گر، کند و آرام باشد؛ اقدام به سخن‌گفتن آزادانه در مورد سکس و پذیرش واقعیت‌اش آن‌قدر با رشته‌ی کل تاریخ که اکنون هزارساله شده است مغایر است و به‌علاوه آن‌قدر با سازوکارهای درونی قدرت متضاد است که چنین اقدامی تا پیش از موفقیت در رسالت‌اش، تا مدت‌های مدید درجا خواهد زد.

اما می‌توان در مورد آنچه من «فرضیه‌ی سرکوب» می‌نامم، سه شک جدی را مطرح کرد. نخست این‌که آیا سرکوبِ سکس از لحاظ تاریخی بدیهی است؟ آیا آنچه در همان نگاه اول آشکار می‌شود - و در نتیجه امکان طرح فرضیه‌ای مقدماتی را می‌دهد -، کاملاً تشدید یا حتی استقرار نظام سرکوب سکس از سده‌ی هفدهم به‌بعد است؟ این پرسشی دقیقاً تاریخی است. دوم این‌که آیا سازوکار قدرت و به‌ویژه سازوکاری که در جامعه‌ای مانند جامعه‌ی ما عمل می‌کند، اساساً از نوع سرکوب است؟ آیا ممنوعیت، سانسور و انکار همان شکل‌هایی‌اند که قدرت به‌طور قطع در جامعه‌ی ما و شاید به‌طور عمومی در همه‌ی جوامع، در قالب آن‌ها اعمال می‌شود؟ این پرسشی تاریخی - نظری است. و سوم این‌که آیا گفتمان منتقد سرکوب می‌خواهد سد راه سازوکار قدرتی شود که تا به امروز بدون مخالفت عمل کرده است، یا این گفتمان بخشی از همان شبکه‌ی تاریخی است که با «سرکوب» نامیدن آن، آن را افشاء (و بی‌شک تحریف) می‌کند؟ آیا گسستی تاریخی میان سرکوب و تحلیل انتقادی سرکوب وجود دارد؟ این پرسشی تاریخی - سیاسی است. منظور من از طرح این سه شک فقط ارائه‌ی پاد - فرضیه‌هایی قرینه و وارونه‌ی

فرضیه‌های اولی نیست؛ من نمی‌خواهم بگویم که سکسوالیته در جوامع سرمایه‌داری و بورژوازی ما سرکوب نشده، بلکه از یک نظام آزادی‌همیشگی بهره‌مند بوده‌است؛ من نمی‌خواهم بگویم که قدرت در جوامعی همانند جوامع ما بیش‌تر تساهل‌گر است تا سرکوب‌گر، و نقد سرکوب در عین آن‌که می‌تواند گسست به‌نظر رسد، بخشی از فرایندی بسیار قدیمی‌تر از سرکوب است و مطابق معنایی که به این فرایند نسبت می‌دهیم، این نقد برهه‌ای جدید در کاهش ممنوعیت‌ها یا شکل‌مکارانه‌تر یا محتاطانه‌تر قدرت به‌نظر می‌رسد.

هدف از شک‌هایی که من در تقابل با فرضیه‌ی سرکوب طرح کردم، نشان‌دادن خطابودن این فرضیه نیست، بلکه جادادن این فرضیه در اقتصاد عمومی‌گفتمان‌ها در مورد سکس در درون جوامع مدرن از سده‌ی هفدهم بدین سو است. چرا از سکسوالیته صحبت شد و چه چیزی گفته شد؟ آن‌چه گفته شد چه اثرهای قدرتی را تولید کرد؟ چه روابطی میان این گفتمان‌ها، این اثرهای قدرت و لذت‌های تحت محاصره‌ی آن‌ها وجود دارد؟ خلاصه این‌که هدف من تعیین عملکرد و علل وجودی نظام قدرت - دانش - لذت است، نظامی که نزد ما پایه‌ی گفتمان درباره‌ی سکسوالیته‌ی انسانی است. از همین‌رو نکته‌ی اساسی (دست‌کم در وهله) دانستن این نیست که آیا به سکس پاسخ مثبت داده می‌شود یا منفی، آیا ممنوعیت‌ها صورت‌بندی می‌شوند یا مجوزها، آیا اهمیت سکس تأیید می‌شود یا اثرات آن نفی می‌شود، آیا کلماتی که برای نامیدن آن به کار می‌روند، تصفیه می‌شوند یا نه؛ بلکه نکته‌ی اساسی این است که چه چیزی درباره‌ی سکس گفته می‌شود، چه کسانی در این مورد سخن می‌گویند، از چه منظر و دیدگاهی در مورد آن صحبت می‌شود، چه نهادهایی سخن‌گفتن درباره‌ی سکس را ترغیب می‌کنند و گفتارها درباره‌ی سکس را انباشت و توزیع می‌کنند، مختصر آن‌که نکته‌ی

اساسی در نظر گرفتن «واقعیتِ گفتمانی» فراگیر، یعنی «به‌گفتمان‌درآوردن» سکس است. همچنین از همین رو است که نکته‌ی مهم آن است که بدانیم قدرت در قالب چه شکل‌هایی، از رهگذر چه مجراهایی و از طریق چه گفتمان‌هایی، به ظریف‌ترین و فردی‌ترین رفتارها دست یافت، این‌که چه راه‌هایی به قدرت امکان داد که به شکل‌های نادر یا تقریباً نامحسوس لذت دست یابد، و این‌که قدرت چگونه در لذت روزمره رخنه کرد و آن را به کنترل درآورد – و همه‌ی این‌ها به‌همراه اثرهایی که می‌توانند اثرهای رد، انسداد، سلب اعتبار و نیز ترغیب و تشدید، و به‌اختصار «تکنیک‌های چندریختی قدرت» باشند. سرانجام از همین رو است که نکته‌ی مهم تعیین این نیست که آیا این تولیدات گفتمانی و این اثرهای قدرت به صورت‌بندی حقیقت سکس می‌انجامد، یا برعکس، به دروغ‌هایی به منظور کتمان حقیقت سکس منجر می‌شود، بلکه نکته‌ی مهم نشان‌دادن «اراده به دانستن»^{*} است که هم پایه و هم ابزار آن‌ها است.

باید توجه داشت که من ادعا نمی‌کنم از عصر کلاسیک بدین سو، سکس ممنوع یا مسدود یا پنهان یا نادیده گرفته نشده است؛ حتا نمی‌گویم که از آن زمان به بعد کم‌تر از گذشته چنین بوده است. من نمی‌گویم که ممنوعیت سکس یک نیرنگ است، بلکه می‌گویم نیرنگی است برای آن‌که از ممنوعیت، عنصری بنیادین و سازنده بسازد که بر مبنای آن، می‌توان تاریخی از آن‌چه از دوران مدرن بدین سو در مورد سکس گفته شده است، نوشت. تمام این عناصر منفی – ممنوعیت، رد، سانسور، انکار – که فرضیه‌ی سرکوب آن‌ها را در یک سازوکار عظیم مرکزی به‌منظور نه‌گفتن گرد می‌آورد، بی‌شک فقط قطعاتی‌اند با نقشی موضعی و تاکتیکی در به‌گفتمان‌درآوردن و در تکنیک قدرت و اراده

* "volonté de savoir"

به دانستنی که نمی‌توان تا حد این عناصر منفی فروکاست‌شان. روی‌هم‌رفته، می‌خواهم تحلیل‌ام را از امتیازهایی که معمولاً به اقتصادِ کمیابی و اصول کمیاب‌شدن داده می‌شود، جدا کنم و در عوض این نهادها را بررسی کنم: نهادهای تولیدگفتمان (که به‌طور قطع سکوت‌ها را نیز مدیریت می‌کنند)، نهادهای تولید قدرت (که گاهی منع می‌کنند)، نهادهای تولید دانش (که اغلب خطاها یا نادیده‌گرفتن‌های نظام‌مند را منتشر می‌کنند)؛ من می‌خواهم تاریخ این نهادها و تحولات‌شان را بنویسم. بررسی اولیه بر مبنای این دیدگاه به‌نظر نشان می‌دهد که از پایان سده‌ی شانزدهم بدین‌سو، «به‌گفتمان‌درآوردن» سکس نه از فرایند محدودیت، بلکه برعکس از سازوکار تحریک فزاینده تبعیت می‌کند؛ نشان می‌دهد که تکنیک‌های قدرتی که بر سکس اعمال می‌شود، نه از اصل انتخاب سختگیرانه، بلکه از اصل انتشار و اشاعه‌ی سکسوالیته‌های چندریختی تبعیت می‌کند؛ و نشان می‌دهد که اراده به دانستن در برابر تابویی رفع‌ناشدنی متوقف نشده‌است، بلکه - بی‌شک از طریق خطاهای بسیار - بر ساخت علمی از سکسوالیته اصرار داشته‌است. همین حرکت‌ها است که من می‌خواهم به شیوه‌ای کلی نمایان کنم، آن‌هم بر مبنای داده‌هایی تاریخی که راهنمای من‌اند و به‌نوعی کنارگذاشتن فرضیه‌ی سرکوب و داده‌های ممنوعیت یا طردی که این فرضیه به آن‌ها استناد می‌کند.

بخش دوم

فرضیه‌ی سرکوب

تحریک به گفتمان‌ها

سده‌ی هفدهم سرآغاز عصر سرکوب است، عصری مختص جوامعی که بورژوازی خوانده می‌شود، و ما شاید هنوز هم از آن عصر‌رهایی نیافته‌ایم. از این زمان به بعد، نام بردن از سکس دشوارتر و پرهزینه‌تر شد. گویی برای مهار واقعی سکس، نخست باید آن را در سطح زبان به انقیاد درآورد، گردش آزادانه‌ی آن را در گفتار مهار کرد، آن را از گفته‌ها بیرون راند و کلماتی را که آشکارا آن را بیان می‌کنند، خاموش کرد. گویا این ممنوعیت‌ها حتا از نام بردن سکس نیز هراس داشتند. حجب و حیای مدرن بدون آن‌که حتا کلمه‌ای از سکس بگوید، موفق شد تا به کمک بازی محض ممنوعیت‌هایی که به یکدیگر ارجاع می‌دادند، از آن سخنی به میان نیاید: سکوت‌هایی که به ضربِ حرف نزدن، سکوت را تحمیل می‌کنند. سانسور.

باین حال، با در نظر گرفتن سه سده‌ی اخیر به همراه دگرگونی‌های مداوم‌شان، مسائل کاملاً متفاوت به نظر می‌رسند و ما شاهد انفجارِ تمام‌عیارِ

گفتمانی حول سکس و در مورد سکس هستیم. اما باید این نکته را به روشنی فهمید. درحقیقت، شاید نوعی پالایش - بسیار سختگیرانه‌ی - واژگان مجاز وجود داشته و بلاغتی تمام و کمال از کنایه‌ها و استعاره‌ها تدوین و رمزگذاری شده باشد. قواعد نوین نزاکت بی‌شک کلمه‌ها را از صافی رد می‌کرد: پلیس گفته‌ها، و نیز کنترل گفته‌ها؛ با سختگیری بسیار بیش‌تری تعریف شد که کجا و کی، در چه موقعیتی، در میان چه کسانی و در درون چه مناسبات اجتماعی بی‌نمی‌توان از سکس سخن گفت؛ بدین ترتیب نواحی اگر نه سکوت مطلق، دست‌کم سنجیده‌گی و ملاحظه‌کاری تعیین و مستقر شد: برای مثال در میان والدین و فرزندان، یا آموزگاران و دانش‌آموزان، اربابان و خدمتکاران. تقریباً به‌طور قطع، اقتصادی کاملاً محدودکننده در این مورد وجود داشت که در این سیاستِ زبان و گفتار ادغام شد، سیاستی - از یک سو خودانگیخته، از سوی دیگر هماهنگ - که با آرایش نوین اجتماعی در عصر کلاسیک همراه بود.

با این حال، در سطح گفتمان‌ها و حوزه‌های‌شان، پدیده‌ای تقریباً معکوس روی داد. در مورد سکس، گفتمان‌ها - گفتمان‌هایی خاص و متفاوت از لحاظ شکل و موضوع‌شان - بی‌وقفه تکثیر یافتند: نوعی جنب‌وجوش گفتمانی که از سده‌ی هجدهم به‌بعد شتاب گرفت. البته تکثیر احتمالی گفتمان‌های «نامشروع» چندان مورد نظر نیست، گفتمان‌های خلافی که با اهانت به یا ریشخند حجب‌وحیای نوین، به‌صراحت از سکس نام می‌بردند؛ و احتمالاً تراکم قواعد نزاکت منجر شد به نتیجه‌ای عکس، یعنی ارج‌نهادن و تشدید گفتار بی‌شرمانه. بلکه نکته‌ی اساسی برای من تکثیر گفتمان‌هایی در مورد سکس است که در خود حوزه‌ی اعمال قدرت روی داد: تحریک نهادینه به سخن‌گفتن در مورد سکس و بیش‌ازپیش سخن‌گفتن در مورد آن؛ اصرار و سماجت نهادهای قدرت در شنیدن گفتارها در مورد سکس و واداشتن خود

سکس به سخن‌گفتن به شیوه‌ای صریح و با جزئیاتی تا بی‌نهایت گردآوری شده. تحول شبانکارگی کاتولیک^{*} و شعائر کیفر و استغفار را پس از شورای ترنت^{**} در نظر بگیریم. بی‌پرده‌گی پرسش‌هایی که در جزوات اعتراف در قرون وسطا صورت‌بندی می‌شد و بسیاری از پرسش‌هایی که تا سده‌ی هفدهم هنوز رایج بود، به تدریج پوشیده‌شد. از پرداختن به جزئیاتی اجتناب شد که بنا بر اعتقاد دیرین برخی همچون سانچز یا تامبورینی، برای کامل‌شدن اعتراف ضروری بود: توصیف وضعیت هر یک از طرفین، رفتارها و حالت‌ها، مکان‌های لمس‌شده، نوازش‌ها و لحظه‌ی دقیق لذت - مسیر کامل و دقیق خودِ فعلی آمیزش جنسی. ملاحظه‌کاری با اصرار و تأکید هرچه بیشتر تجویز می‌شد و بیش‌ترین ملاحظه‌کاری در مورد گناهانی ضرورت داشت که نسبت به عفاف و پاک‌دامنی انجام می‌گرفت: «این قضیه شبیه قیری است که در حین دست‌زدن به آن، سعی می‌کنیم به گونه‌ای آن را از خود دور کنیم، اما درهرحال ما را آلوده و لکه‌دار می‌کند.»^۱ و کمی بعد، آلفونس دولیگوری^{***} توصیه می‌کند که با پرسش‌هایی «غیر مستقیم و کمی مبهم»^۲ آکار را شروع کنیم و احتمالاً و به‌ویژه با کودکان به همین حد اکتفا کنیم.

اما در همان حال که پالایش زبان انجام می‌گرفت، اشاعه‌ی اعتراف و اعتراف جسم بی‌وقه افزایش یافت، چون جریان ضداصلاح دینی در تمام کشورهای کاتولیک هم خود را بر افزایش روند اعتراف سالیانه گذاشت و

* la pastorale catholique / the Catholic pastoral

** Concile de Trente، نوزدهمین شورای کلیسای اسقف‌ها در سده‌ی شانزدهم که پاپ پل سوم به درخواست شارل پنجم و برای مقابله با پیشرفت اصلاحات پروتستانی تشکیل داد و در آن تمام بنیان‌های آیین کاتولیک بررسی شد و در بخش اعظم نهادهای کشیشی تجدید نظر شد. -م.

1. P.Segneri, *L'Instruction du pénitens*, traduction, 1695, p.301.

*** Alphonse-Marie De Liguori (۱۷۸۷-۱۶۹۶)، واعظ و متأله اهل ناپل.

2. A. de Liguori, *Pratique des confesseurs* (trad. française, 1854), p.140.

تلاش کرد قواعد بسیار دقیق خودآزمایی را تحمیل کند. اما به ویژه از آن رو که این جریان پیش‌ازپیش – و شاید بیش‌تر از برخی گناهان دیگر – برای تمام اشارات جسم در استغفار اهمیت قائل بود: تفکرات، امیال، تصورات شهوانی، لذت‌ها و حرکت‌های توأمان روح و بدن، همگی از این پس باید با جزئیات تمام وارد بازی اعتراف و هدایت می‌شد. مطابق شبتانکارگی جدید، دیگر نباید نسنجیده از سکس نامی برده شود؛ اما جنبه‌ها، همبسته‌ها و اثرات سکس باید تا ظریف‌ترین شاخ‌ویرگ‌شان دنبال شود: شبیحی در خیال، تصویری به آرامی پس‌رانده‌شده و همدستی نه‌چندان مهارشده میان سازوکار بدن و لذت روح، همگی باید گفته شود. تحولی مضاعف‌گرایش داشت که جسم را به منشأ همه‌ی گناهان بدل کند و لحظه‌ی اصلی گناه را از خود فعل به غلیان به‌سختی قابل فهم و قابل بیان میل منتقل کند؛ زیرا این شری است که در مخفیانه‌ترین شکل‌ها کل انسان را تسخیر می‌کند: «پس تمام توانایی‌ها و قابلیت‌های روح‌تان، یعنی حافظه، فهم و اراده را به‌دقت بررسی کنید. همچنین تمام احساس‌های‌تان را به‌دقت بررسی کنید، ... تمام اندیشه‌ها، گفتارها و اعمال‌تان را نیز بررسی کنید. حتا رؤیاهای و خواب‌های‌تان را نیز بررسی کنید تا ببینید به‌وقت بیداری، آیا با آن‌ها موافق‌اید یا نه... سرانجام این‌که فکر نکنید در این موضوع بسیار حساس و خطیر، چیزی کم‌اهمیت و خُرد وجود دارد».^۱ پس گفتمانی واجب و دقیق باید خط پیوند بدن و روح را در تمام پیچ‌وخم‌هایش دنبال کند: این گفتمان تاروپود پیوسته‌ی جسم را زیر سطح گناهان آشکار می‌کند. تحت لوای زبانی که چنان به‌دقت پالایش می‌یابد که در آن دیگر مستقیماً از سکس نامی برده نشود، سکس تحت مسئولیت و به‌عبارتی تحت تعقیب گفتمانی قرار می‌گیرد که هدف‌اش این

1. P. Segneri, *loc. cit.*, pp. 301-302.

است که آن را نه در ابهام گذارد، نه لحظه‌ای رها کند. شاید برای نخستین بار باشد که این حکم کاملاً خاصِ غرب مدرن در قالب الزامی عمومی تحمیل شد. منظور من اجبار به اعتراف در مورد تخطی از قوانین سکس، آن‌گونه که استغفار سستی طلب می‌کرد، نیست؛ بلکه منظور من وظیفه‌ی تقریباً بی‌پایانِ همواره گفتن، به خود و به دیگری گفتنِ هر آن چیزی است که به بازی لذت‌ها، احساس‌ها و اندیشه‌های بی‌شماری مربوط است که در روح و بدن، نوعی خویشاوندی با سکس دارند. البته این پروژه‌ی «به‌گفتمان درآوردن» سکس از دیرباز در سستی زاهدانه و راهبانه شکل گرفته بود، اما سده‌ی هفدهم آن را به قاعده‌ای برای همه بدل کرد. گویا در واقع این قاعده فقط شامل حال جمعیت کوچکی از برگزیدگان می‌شد و دستورات بسیار دشوار شامل حال جمعیت مؤمنانی نمی‌شد که در سال به‌ندرت برای اعتراف می‌رفتند. اما بی‌شک نکته‌ی مهم این است که این تکلیف دست‌کم به‌منزله‌ی یک آرمان برای هر مسیحی راستین وضع شده بود. پس این وظیفه تعیین شد که نه‌تنها باید به اعمال خلاف قانون اعتراف کرد، بلکه باید میل خود، هر میل خود را به‌گفتمان درآورد و تا حد ممکن هیچ چیز نباید از این سخن بگریزد، حتا اگر کلماتی که در آن به‌کار می‌رود، باید به‌دقت خنثا شده باشند. شبانکارگی مسیحی این وظیفه را به‌منزله‌ی تکلیفی بنیادین تجویز کرد که هر آن‌چه به سکس مربوط است وارد پُرگویی بی‌پایان شود.^۱ ممنوعیت برخی کلمات، نزاکت عبارات و کل سانسورِ واژه‌ها فقط ابزارهایی فرعی نسبت به این سوژه-منقادی‌سازی*

۱. شبانکارگی اصلاح‌شده نیز، هرچند به‌شیره‌ای ملاحظه‌کارانه‌تر، قواعد به‌گفتمان درآوردن سکس را وضع کرد. این مطلب در جلد بعدی تحت عنوان *La Chair et le corps* [جسم و بدن] بسط داده خواهد شد.

* assujettissement

عظیم‌اند: شیوه‌هایی برای آن‌که این سوژه-منقادسازی عظیم را از لحاظ اخلاقی پذیرفتنی و از لحاظ تکنیکی مفید کنند.

می‌توان خطی را ترسیم کرد که مستقیماً از شبانکارگی سده‌ی هفدهم آغاز می‌شود و تا تصویر آن در ادبیات و در ادبیات «رسوا» امتداد می‌یابد. پیشوایان مدام تکرار می‌کردند همه چیز را بگویند: «نه تنها اعمال کام‌یافته، بلکه تماس‌های شهوانی، همه‌ی نگاه‌های ناپاک، همه‌ی گفته‌های رکیک و مبتذل ...، و همه‌ی اندیشه‌های روا».^۱ ساد همین دستور را در قالب کلماتی طرح می‌کند که به نظر می‌رسد از رسالات هدایت معنوی رونویسی شده‌اند: «روایت‌های‌تان باید بیش‌ترین و دقیق‌ترین جزئیات را بگویند؛ ما نمی‌توانیم قضاوت کنیم که آیا هوسی را که شما حکایت می‌کنید با خلق‌وخو و منش انسانی ارتباط دارد یا نه، مگر آن‌که شما هیچ جزئیاتی را کتمان نکنید؛ به‌علاوه کوچک‌ترین جزئیات بی‌نهایت برای آن‌چه ما از روایت‌های شما انتظار داریم به‌درد می‌خورد».^۲ و در پایان سده‌ی نوزدهم، مؤلف گمنام زندگی خصوصی من نیز از همین دستور پیروی می‌کند؛ بی‌شک او، دست‌کم در ظاهر، به‌نوعی یک بی‌بندویار سنتی است؛ اما می‌خواهد آن زندگی‌بی را که تقریباً یکسره وقف عمل جنسی کرده‌بود، با دقیق‌ترین روایت از هر یک از ایزوده‌هایش دوچندان کند. او که یازده جلد کتاب در مورد کوچک‌ترین ماجراها و لذت‌ها و احساس‌های سکسی‌اش را فقط در چند نسخه به دست چاپ سپرده‌بود، گه‌گاه از این‌که بر آموزش جوانان تأکید دارد، عذر می‌خواهد؛ بهتر است سخنان او را باور کنیم، وقتی که این ندای دستور ناب را در متن‌اش جاری می‌کند: «من رویدادها را آن‌طور که اتفاق افتادند و تا آن‌جا که به‌یاد دارم، حکایت می‌کنم؛ این همه‌ی آن چیزی است که من می‌توانم

1. A. de Liguori, *Préceptes sur le sixième commandement* (trad. 1835), p. 5.

2. D.-A. de Sade, *Les 120 journées de Sodome*, éd. Pauvert, I, pp.139-140.

انجام دهم؛ «زندگی خصوصی نباید هیچ چیزی را از قلم بیندازد؛ هیچ چیزی وجود ندارد که از آن شرم‌نده باشیم...، هرگز نمی‌توان کاملاً سرشت انسانی را شناخت.»^۱ مؤلف خلوت‌نشینِ زندگی خصوصی من برای توجه‌آعمالی که توصیف می‌کند، می‌گوید که قطعاً هزاران مرد روی کره‌ی خاک در عجیب‌ترین اعمال او سهیم‌اند. اما عجیب‌ترین این اعمال، یعنی حکایت‌کردن تمام رویدادها با ذکر جزئیات هر روزه، اصلی است که از دو سده‌ی پیش بدین‌سو در قلب انسان مدرن نهاده شده‌بود. من به جای آن‌که این آدم منحصربه‌فرد را فراری جسوری از «آیین ویکتوریایی» بدانم که او را ملزم به سکوت می‌کرد، گرایش دارم که او را صریح‌ترین و به‌نوعی ساده‌لوح‌ترین نماینده‌ی حکم چندصدساله‌ی سخن‌گفتن در مورد سکس در دوره‌ای بدانم که احکامی به‌شدت پُرگروانه در مورد ملاحظه‌کاری و شرم‌وحیا حاکم بود. این رویداد تاریخی بیش‌تر حاکی از توداری‌ها و شرم‌وحیاهای «پاک‌دینی ویکتوریایی» است؛ و در هر حال این توداری‌ها تحولی ناگهانی و پالایش و تغییر رویه‌ای تاکتیکی در فرایند عظیم به‌گفتمان‌درآوردنِ سکس‌اند.

این انگلیسی‌گمنام بهتر از ملکه‌اش می‌تواند چهره‌ای محوری در تاریخ سکسوالیته‌ی مدرنی باشد که پیشاپیش تا حدود زیادی با شبانکارگی مسیحی شکل گرفته‌بود. بی‌شک برخلاف شبانکارگی مسیحی، هدف او از این کار افزایش احساس‌ها و شور و هوس‌هایی بود که او با ذکر جزئیات تجربه می‌کرد؛ او همانند ساد، «برای لذت محض‌اش» در معنای دقیق کلمه می‌نوشت؛ او نگارش و بازخوانی متن‌اش را به‌دقت با صحنه‌های اروتیکی می‌آمیخت که این نگارش و بازخوانی هم تکرار این صحنه‌ها بودند، هم تداوم آن‌ها و هم محرک آن‌ها. اما روی هم‌رفته، شبانکارگی مسیحی نیز

1. An., *My secret Life*, réédité par Grove Press, 1964.

به‌صرف به‌گفتمان‌درآوردنِ کامل و دقیق میل، به‌دنبال تولید اثرهایی خاص درمورد میل بود: بی‌شک اثرهای تسلط [برمیل] و بی‌علاقگی [نسبت به آن]، اما همچنین دگرگونی معنوی و روگردانی به سمت خدا و اثر جسمانی رنج رستگاری‌بخش ناشی از احساسِ بدنی درد و آلام حاصل از وسوسه و عشقی که در برابر این وسوسه مقاومت می‌کند. مسئله‌ی اساسی این است که انسان غربی از سه سده‌ی پیش بدین سو، دل‌بسته‌ی این وظیفه‌ی گفتن همه چیز در مورد سکس‌اش شد؛ و این‌که از عصر کلاسیک بدین سو نوعی افزایش مداوم و ارج‌نهادن همواره فزاینده‌ی گفتمان درمورد سکس وجود داشت؛ و این‌که از این گفتمان به‌دقت تحلیلی، اثرهای چندگانه‌ی جابه‌جایی، تشدید، سمت‌دهی جدید و اصلاح خودمیل انتظار می‌رفت. نه‌تنها عرصه‌ی آنچه می‌شد در مورد سکس گفت، گسترش یافت و مردم ملزم شدند که این عرصه را پیوسته گسترش دهند؛ بلکه به‌ویژه این گفتمان مطابق با سامانه‌ای* پیچیده و دارای اثرهایی متنوع، به سکس پیوند خورد، گفتمانی که نمی‌توان آن را صرفاً در رابطه‌ی محض با قانون ممنوعیت توضیح داد. به جای سانسور درمورد سکس، سازوکاری برای تولید گفتمان‌های فزاینده‌تری درمورد سکس استقرار یافت، گفتمان‌هایی قادر به عمل‌کردن و اثرگذاشتن در خودِ اقتصاد سکس.

شاید این تکنیک همچنان با سرنوشت معنویت مسیحی یا با اقتصاد لذت‌های فردی در پیوند باشد، اگر بر پایه‌ی سازوکارهای دیگری، و پیش از همه بر پایه‌ی «منفعت عمومی» استوار نبوده و تقویت نشده باشد. گفتمان در مورد سکس نه برای نوعی کنجکاوی یا حساسیت عمومی، نه برای نوعی ذهنیت جدید، بلکه برای عملکرد سازوکارهای قدرت اهمیت یافت - آن‌هم

* dispositif

بنابه دلایلی که بعداً به آن می‌پردازم. در حدود سده‌ی هجدهم، نوعی تحریک به سخن‌گفتن از سکس ظهور کرد که تحریکی سیاسی، اقتصادی و تکنیکی بود؛ البته نه آن‌قدرها در قالب نظریه‌ای عمومی در مورد سکسوالیته، بلکه در شکل تحلیل، محاسبه، طبقه‌بندی و تعیین، در قالب تحقیقات کمی یا علی. «به حساب» آوردن سکس و ارائه‌ی گفتمانی در مورد این‌که نه صرفاً گفتمانی اخلاقی، بلکه عقلانی نیز باشد، ضرورتی آن‌قدر جدید بود که در آغاز برای خودش نیز جای تعجب داشت و در جست‌وجوی عذر و بهانه‌هایی برای خود بود. گفتمانی عقلانی چگونه می‌تواند از آن سخن بگوید؟ «فیلسوفان به‌ندرت نگاهی قطعی بر آن موضوعاتی می‌اندازند که میان نفرت و ریشخند جا گرفته‌اند، [یعنی] آن‌جا که باید هم از ریاکاری و هم از رسوایی پرهیز کرد.»^۱ و نزدیک به یک سده بعد، پزشکی که از آن انتظار می‌رفت در مورد آن‌چه قرار بود صورت‌بندی کند، کم‌تر مایه‌ی تعجب باشد، همچنان در لحظه‌ی سخن‌گفتن از آن دچار دستپاچگی می‌شد: «سایه‌ای که این واقعیت‌ها را می‌پوشاند و شرم و نفرتی که این واقعیت‌ها برمی‌انگیزند، همیشه نگاه مشاهده‌گران را از آن‌ها پس زده‌است... من تا مدت‌ها تردید داشتم که این تصویر نفرت‌انگیز را در این مطالعه وارد کنم...»^۲ نکته‌ی مهم نه تمام این دل‌نگرانی‌ها و اخلاق‌گرایی که این دل‌نگرانی‌ها نشان می‌دهند یا ریاکاری که در این دل‌نگرانی‌ها به آن ظن می‌بریم، بلکه این ضرورت پذیرفته‌شده است که باید بر این دل‌نگرانی‌ها فائق آمد. باید از سکس سخن گفت، باید به‌طور علنی و به‌گونه‌ای سخن گفت که در قالب تقسیم‌بندی مشروع یا نامشروع نباشد، حتی اگر گوینده چنین تمایزی را نزد خود قائل باشد (این همان چیزی است که این اظهارات رسمی‌مقدماتی می‌خواهند آن را

1. Condorcet, cité par J.-L. Flandrin, *Familles*, 1976.

2. A. Tardieu, *Étude médico-légale sur les atteuats aux moeurs*, 1857, p. 114.

نشان دهند)؛ باید از سکس همچون چیزی سخن گفت که صرفاً نباید آن را محکوم کرد یا تاب آورد، بلکه باید آن را مدیریت کرد، در نظام‌های فایده‌مندی گنجانند، آن را برای بیش‌ترین منافع همگانی سامان داد، و به بهترین وجه به عمل واداشت. سکس فقط مورد قضاوت قرار نمی‌گیرد، بلکه اداره می‌شود. سکس به توان عمومی مربوط است؛ سکس روش‌های مدیریت را ایجاب می‌کند؛ و گفتمان‌های تحلیلی باید مسئولیت سکس را برعهده گیرند. در سده‌ی هجدهم، سکس به مسئله‌ای «پلیسی» بدل شد، اما در معنای دقیق و کاملی که در آن زمان به این کلمه [پلیس] می‌دادند - نه تنها سرکوب بی‌نظمی، بلکه افزایش به‌قاعده‌ی نیروهای جمعی و فردی: «تحکیم و افزایش قدرت داخلی کشور به‌یمن حکمت قواعدش، چون این قدرت فقط در جمهوری به‌طور اعم و تک‌تک آحاد آن نیست، بلکه همچنین در توانایی‌ها و استعداد‌های تمام کسانی است که به آن تعلق دارند، پس نتیجه می‌گیریم که پلیس باید به تمام این روش‌ها پردازد و آن‌ها را در خدمت سعادت عمومی به‌کار گیرد. اما پلیس نمی‌تواند به این هدف دست‌یابد، مگر به‌یمن شناختی که از این مزیت‌های متفاوت دارد.^۱ پلیس سکس به معنای سخت‌گیری در ممنوعیت نیست، بلکه به‌معنای ضرورت سامان‌دهی سکس به‌کمک گفتمان‌هایی مفید و همگانی است.

ذکر چند نمونه کافی است. یکی از نوآوری‌های مهم در تکنیک‌های قدرت در سده‌ی هجدهم، ظهور «جمعیت» به‌منزله‌ی مسئله‌ای اقتصادی و سیاسی بود: جمعیت-ثروت [جمعیت به‌منزله‌ی ثروت]، جمعیت-نیروی کار [جمعیت به‌منزله‌ی نیروی کار] یا قابلیت کار، و جمعیت در موازنه‌ی میان رشد جمعیت و منابعی که در اختیار دارد. حکومت‌ها دریافتند که فقط با افراد

1. J. von Justi, *Éléments généraux de police*, trad. 1769, p. 20.

یا حتی یک «ملت» سروکار ندارند، بلکه با «جمعیت» به همراه پدیده‌ها و متغیرهای خاص‌اش سروکار دارند: نرخ زادوولد و مرگ‌ومیر، طول عمر، باروری، وضعیت سلامت، دفعات بیماری‌ها، و الگوی تغذیه و سکونت. همه‌ی این متغیرها در نقطه‌ی تلاقی حرکت‌های خاص زندگی و تأثیرات خاص نهادها قرار دارند: «جمعیت‌مندی کشورها به‌هیچ‌رو بر پایه‌ی تصاعد طبیعی تولیدمثل نیست، بلکه به دلیل صنایع، تولیدات و نهادهای متفاوت‌شان... است. انسان‌ها همچون محصولات زمین و به‌نسبت امتیازها و منابعی که از کارشان کسب می‌کنند، از دیاد می‌یابند.»^۱ سکس در مرکز این مسئله‌ی اقتصادی و سیاسی جمعیت جا دارد: باید نرخ تولد، سن ازدواج، تولدهای مشروع و نامشروع، زود هنگامی و دفعات رابطه‌ی جنسی، شیوه‌ی بارور یا نابارور کردن آن‌ها، تأثیر تجرد یا ممنوعیت‌ها، تأثیر روش‌های ضدبارداری تحلیل شود - یعنی همه‌ی آن «رازهای شوم» و معروفی که جمعیت‌نگاران در آستانه‌ی انقلاب [۱۷۸۹ فرانسه] می‌دانستند که روستائیان پیشاپیش با آن‌ها آشنایند. البته از دیرباز این نکته مورد تأیید بود که اگر کشوری می‌خواهد ثروتمند و قوی باشد، باید جمعیت‌مند شود. اما برای نخستین بار بود که دست‌کم به شیوه‌ای پیوسته، جامعه‌ای تأیید می‌کرد که آینده و رفاه‌اش نه تنها وابسته است به شمار و درستکاری شهروندان‌اش و نیز قواعد ازدواج شهروندان و سازمان خانواده، بلکه به شیوه‌ای که هر یک از شهروندان از سکس خود استفاده می‌کند. از تأسف آیینی بر عیاشی بی‌ثمر ثروتمندان، مجردان و لابیالی‌ها گذاری صورت گرفت به گفتمانی که در آن رفتار جنسی جمعیت موضوع تحلیل و آماج دخالت شد؛ از رهنمودهای به‌شدت هوادار از دیاد جمعیت در دوره‌ی مرکاتیلیسم گذاری صورت گرفت

1. C.-J. Herbert, *Essai sur la police generale des grains* (1753), pp. 320-321.

به اقداماتی ظریف‌تر و سنجیده‌تر برای سامان‌دهی که بین اهداف و ضرورت‌های زمانی برای ازدیاد یا کاهش جمعیت در نوسان بود. از رهگذر اقتصاد سیاسی جمعیت، شبکه‌ی کاملی از مشاهدات در مورد سکس شکل گرفت. تحلیل رفتارهای جنسی و تعین‌ها و تأثیرات‌شان در محدوده‌ی زیست‌شناسی و اقتصاد ظهور کرد. همچنین فعالیت‌های نظام‌مندی سربرآورد که فراسوی روش‌های سنتی - تشریح‌های اخلاقی و مذهبی، تدابیر مالی -، تلاش می‌کردند تا رفتار جنسی زوج‌ها را به رفتار هماهنگ و منظم اقتصادی و سیاسی بدل کنند. نژادپرستی‌های سده‌ی نوزدهم و بیستم برخی از نقاط اتکاء‌شان را در همین روش‌های جدید می‌یابند. پس دولت باید بداند که سکس شهروندان‌اش چگونه است و شهروندان چگونه از سکس‌شان استفاده می‌کنند و نیز هر شهروند بتواند استفاده از سکس‌اش را کنترل کند. بین دولت و فرد، سکس به مسئله و مسئله‌ای عمومی بدل شد؛ شبکه‌ی تمام‌عیاری از گفتمان‌ها، دانش‌ها، تحلیل‌ها و احکام سکس را محاصره کردند.

همین قضیه در مورد سکس کودکان صادق است. اغلب می‌گویند که عصر کلاسیک به سکس کودکان اختفایی را تحمیل کرد که تا پیش از سه ساله یا اضطراب‌های سودمند هانس کوچولو، چندان از آن‌ها بی‌نیافت. درحقیقت، «آزادی» دیرین زبانی میان کودکان و بزرگسالان یا دانش‌آموزان و معلمان ناپدید شد. هیچ آموزگار سده‌ی هفدهمی‌یی مثل اراسموس در گفت‌وگوهایش، علناً به دانش‌آموزش توصیه نمی‌کرد که روسپی خوبی را انتخاب کند. و خنده‌های پرسروصدایی که از دیرباز و (به‌نظر می‌رسد) در تمام طبقات اجتماعی، با رابطه‌ی جنسی زودهنگام کودکان همراه بود به تدریج محو شد. اما باین حال، این روند به سکوت‌کشاندنِ ناب و محض نبود، بلکه نظام جدیدی از گفتمان‌ها بود. در این مورد کم‌تر سخن گفته نمی‌شد، بلکه به شیوه‌ی دیگری سخن گفته می‌شد؛ کسان دیگری، از دیدگاه

دیگری و برای رسیدن به نتایج متفاوتی در این مورد سخن می‌گفتند. خود سکوت و چیزهایی که گفتن یا نام‌بردن‌شان ممنوع بود و ضرورت ملاحظه‌کاری در بین برخی گویندگان، همگی نه محدوده‌ی مطلق‌گفتمان، یعنی کرانه‌ی دیگری که این سکوت با مرزی سفت‌وسخت از آن جدا شود، بلکه بیش‌تر عناصری‌اند که در کنار گفته‌ها و به همراه آن‌ها و در نسبت با آن‌ها، در استراتژی‌های کلی عمل می‌کنند. نباید میان آنچه گفته می‌شود و آنچه گفته نمی‌شود، تقسیم‌بندی دوتایی قائل شد؛ بلکه باید شیوه‌های متفاوت نگفتن این چیزها را معین کرد، چگونگی تقسیم‌بندی کسانی را که می‌توانند و کسانی که نمی‌توانند در مورد آن‌ها سخن بگویند معین کرد، و مشخص کرد چه نوع گفتمانی مجاز است یا چه نوع ملاحظه‌کاری‌یی برای هر یک از این گروه‌ها ضروری است. یک نوع سکوت وجود ندارد، بلکه انواع سکوت‌ها وجود دارد که جزء سازنده‌ی استراتژی‌هایی است که شالوده‌ی گفتمان‌هایند و در گفتمان‌ها رسوخ می‌کنند.

کالج‌های سده‌ی هجدهم را در نظر بگیریم. روی هم‌رفته، می‌توان گفت که در این کالج‌ها عملاً از سکس سخن گفته نمی‌شد. اما نگاهی بر سازه‌های معماری، قواعد انضباطی و کل سازمان درونی آن‌ها کافی است تا دریابیم در آن‌جا همواره سکس مسئله بوده‌است. معماران آشکارا سکس را در نظر داشتند. گردانندگان همیشه آن را لحاظ می‌کردند. هر کسی که در آن‌جا اقتداری داشت در وضعیت هوشیاری دائمی به سر می‌برد و نظم‌وترتیب‌ها، دوران‌دیشی‌های اتخاذشده و بازی تنبیه‌ها و مسئولیت‌ها همواره جاری بود. فضای کلاس‌ها، شکل میزها، آمایش حیاط مدرسه، آرایش خوابگاه‌ها (با دیواره یا بدون دیواره، با پرده یا بدون پرده)، و مقررات پیش‌بینی‌شده برای نظارت بر خوابیدن، همگی با پُرگویی هر چه تمام‌تر به سکس‌والیته‌ی کودکان

اشاره داشت.^۱ آن چه می توان گفتمان درونی این نهاد نامید - گفتمانی که این نهاد بر آن متکی بود و در میان اداره کنندگان این نهاد جریان داشت - اساساً با این فرض پیوند خورده بود که این سکسوالیته وجود دارد و زود هنگام، فعال و همیشگی است. اما این همه ی قضیه نیست: در طول سده ی هجدهم، سکس دانش آموزان - به گونه ای خاص تر از سکس نوجوانان به طور اعم - به مسئله ای عمومی بدل شد. پزشکان مدیران مؤسسه ها و معلمان را خطاب قرار دادند و عقایدشان را در اختیار خانواده ها گذاشتند؛ مریبان طرح های شان را به مقامات مسئول ارائه دادند؛ معلمان دانش آموزان را خطاب قرار دادند، به آنان پند و اندرز دادند و برای شان کتاب هایی مفید سرشار از سرمشق های اخلاقی یا پزشکی تحریر کردند. حول دانش آموز و سکس او، ادبیات تمام عیاری از دستورات، عقاید، تذکرات، توصیه های پزشکی، موارد درمانگاهی، طرح های اصلاحی و طرح هایی برای نهادهای مطلوب تکثیر یافت. این به گفتمان در آوردن سکس نوجوانان با باسه دو* و جنبش آلمانی «انسان دو ستانه» و سعیتی قابل ملاحظه یافت. حتا زالتسمان** مدرسه ای تجربی تأسیس کرد که ویژگی خاص آن کنترل و آموزش جنسی چنان سنجیده ای بود که گناه عمومی جوانی هرگز نباید در آن جا روی می داد. و در تمام این تدابیر اتخاذ شده، کودک فقط ایژه ی ساکت و ناآگاه مراقبت هایی نبود که صرفاً از

۱. (1809) *Règlement de police pour les lycées*, ماده ی ۶۷. «همواره در طول ساعات کلاس درس، معلمی مواظب بیرون باشد تا مانع شود دانش آموزانی که از کلاس بیرون رفته اند در یک جا متوقف شوند و دور هم جمع شوند. ماده ی ۶۸. پس از دعای شامگاهی، دانش آموزان به خوابگاه های شان هدایت شوند و معلمان بی درنگ آنان را به خوابیدن وادارند. ماده ی ۶۹. معلمان تا زمانی که مطمئن نشدند همه ی دانش آموزان به تخت خواب رفته اند، نخوابند. ماده ی ۷۰. تخت ها با تیغه هایی به طول دو متر از یکدیگر جدا شوند. خوابگاه ها در تمام شب روشن باشند.»

* Karl Von Basedow (۱۷۹۹-۱۸۵۴)، پزشک آلمانی.

سوی بزرگسالان تنظیم شده‌باشد؛ بلکه گفتمانی عقلانی، محدود، شرعی و حقیقی در مورد سکس به او تحمیل می‌شد - نوعی ارتویدی گفتمانی. جشن بزرگی که در ماه مه ۱۷۷۶ در فیلاتروپینوم* برگزار شد، می‌تواند مثال خوبی باشد. این جشن که آمیزه‌ای بود از امتحان، اهدای گل‌های طلایی یا نقره‌ای به فارغ‌التحصیلان، توزیع هدایا و شورای بازیینی، در واقع نخستین همایش رسمی سکس نوجوانان و گفتمان عقلانی بود. با سه‌دو برای نشان‌دادن موفقیت آموزش جنسی ارائه‌شده به دانش‌آموزان، از تمام شخصیت‌های برجسته‌ی آلمانی دعوت کرده‌بود (گفته از نادر کسانی بود که این دعوت را نپذیرفت). در برابر جمعیت حضار، یکی از معلمان به نام وُلکه از دانش‌آموزان پرسش‌هایی گزینشی درباره‌ی اسرار سکس، تولد و تولیدمثل می‌کرد: او از این دانش‌آموزان می‌خواست تا تصاویری از یک زن باردار، یک زوج و یک گهواره را تفسیر کنند. پاسخ‌ها روشن و بدون شرم و خجالت ادا می‌شد. هیچ خنده‌ی نابجایی این پاسخ‌ها را مختل نمی‌کرد - به‌جز از سوی حضار بزرگسالی که از این کودکان، کودک‌تر بودند و وُلکه هم آن‌ها را شامت می‌کرد. در پایان، این پسران چاق و تپلی که در برابر بزرگسالان، ماهرانه حلقه‌گل‌های گفتمان و سکس را می‌بافتند، مورد تشویق قرار گرفتند.^۱

درست و دقیق نیست که بگوییم نهاد تربیتی سکوت فراگیری را به سکس کودکان و نوجوانان تحمیل کرد. بلکه برعکس از سده‌ی هجدهم به بعد، این نهاد شکل‌های گفتمانی را در این مورد تکثیر داد، نقاط متفاوتی را برای اشاعه‌ی گفتمان در مورد سکس ایجاد کرد، محتواها را تعیین کرد و مریان را تربیت کرد. سخن‌گفتن از سکس کودکان، ترغیب مریان، پزشکان، مدیران و

* *Philanthropinum*

1. J. Schummel, *Fritzens Reise nach Dessau* (1776), cite par A. Pinloche, *La Réforme de l'éducation en Allemagne au XVIIIe siècle* (1889), pp. 125-129.

والدین به سخن‌گفتن از سکس کودکان یا سخن‌گفتن از سکس کودکان برای آن‌ها، ترغیب خود کودکان به سخن‌گفتن، و قراردادن کودکان در چارچوب گفتمان‌هایی که گاهی آنان را خطاب قرار می‌دادند، گاهی از آنان سخن می‌گفتند، گاهی پاره‌هایی از شریعت را بر آنان تحمیل می‌کردند و گاهی بر مبنای آنان دانشی را شکل می‌دادند که از فهم آنان خارج بود. همگی به ما امکان می‌دهند که میان تشدید قدرت‌ها و تکثیر گفتمان پیوند برقرار کنیم. سکس کودکان و نوجوانان از سده‌ی هجدهم به بعد به مسئله‌ای مهم بدل شد که سازوکارهای نهادینه‌ی بی‌شمار و استراتژی‌های گفتمانی بی‌شمار حول آن سامان یافتند. درست است که بزرگسالان و خود کودکان از شیوه‌ای از سخن‌گفتن در این باره منع شدند؛ و این شیوه به منزله‌ی شیوه‌ای مستقیم و ناپخته و وقیحانه مردود شد. اما این شیوه فقط بدل و شاید شرطی بود برای آن‌که گفتمان‌های دیگری عمل کنند، گفتمان‌هایی متکثر، درهم‌تافته، به دقت پایگان‌بندی‌شده، و همگی به شدت مفصل‌بندی‌شده حول مجموعه‌ای از روابط قدرت.

می‌توان کانون‌های بسیار دیگری را بر شمرد که از سده‌ی هجدهم یا سده‌ی نوزدهم بدین سو، برای تولید گفتمان‌هایی در مورد سکس فعال شدند. پیش از همه پزشکی، آن‌هم از طریق «بیماری‌های عصبی»؛ سپس روان‌پزشکی، آن‌هم وقتی که شروع به جست‌وجوی علت بیماری‌های روانی نخست در «افراط»، سپس استمناء، و بعد ناکامی و آنگاه «شیادی‌ها در مورد تولیدمثل» کرد، اما به ویژه هنگامی که مجموعه‌ای از انحراف‌های جنسی را به منزله‌ی حوزه‌ی خاص خودش، به خود اختصاص داد؛ و نیز عدالت کیفری که از دیرباز به ویژه در قالب جرایم «فجیع» و جرایمی علیه طبیعت، با سکسوالیته سروکار داشت، اما در حدود میانه‌ی سده‌ی نوزدهم به قضاوت در مورد توهین‌های جزئی، هتک حرمت‌های خُرد و انحراف‌های بی‌اهمیت

پرداخت. و سرانجام تمام آن کنترل‌های اجتماعی که در پایان سده‌ی نوزدهم، بسط و توسعه یافتند و سکسوالیته‌ی زوج‌ها، والدین و کودکان، نوجوانان خطرناک و در معرض خطر را کنترل می‌کردند - این کنترل‌ها حمایت می‌کردند، جدا می‌کردند، پیش‌گیری می‌کردند، خطرها را در همه جا اعلام می‌کردند، توجه را برمی‌انگیختند، تشخیص‌ها را ایجاب می‌کردند، گزارش‌ها را جمع‌آوری می‌کردند و درمان‌ها را سازمان می‌دادند؛ این کنترل‌ها حول سکس، گفتمان‌ها را انتشار می‌دادند و آگاهی از خطری دائمی را ارتقاء می‌دادند، خطری که به‌نوبه‌ی خود موجب تحریک به سخن‌گفتن در این مورد می‌شد.

یک کارگر مزرعه، کمی کندذهن و ساده‌لوح، از روستای لاپکور که به‌طور فصلی نزد این و آن کار می‌کرد و از راه صدقه یا انجام پست‌ترین کارها امرار معاش می‌کرد و در کاهدانی‌ها و طویله‌ها می‌خوابید، در یکی از روزهای سال ۱۸۶۷ تحویل مقامات داده‌شد: او در حاشیه‌ی مزرعه‌ای مورد ناز و نوازش دختر بچه‌ای قرار گرفته بود، کاری که خود قبلاً کرده و دیده بود که بچه‌های شیطان دهکده نیز این کار را انجام می‌دهند؛ این بچه‌ها در حاشیه‌ی جنگل یا در گودال نزدیک جاده‌ای که به سنت نیکلاس ختم می‌شد همین بازی را انجام می‌دادند و نام‌اش را «شیر ترشیده» گذاشته بودند. والدین دختر بچه کارگر را به کدخدای روستا معرفی کردند، کدخدا هم او را تحویل ژاندارم‌ها داد و ژاندارم‌ها نیز او را به دست قاضی سپردند، قاضی نیز برای او کیفرخواست صادر کرد و نخست او را به دست یک پزشک و سپس دو کارشناس دیگر سپرد که در مورد او گزارشی تهیه کردند و انتشار دادند.^۱ اهمیت این داستان چیست؟ اهمیت آن در ویژگی خُرد و ناچیزش است؛ در این است که این رویداد هرروزه‌ی سکسوالیته‌ی روستایی، این

1. H. Bonnet et J. Bulard, *Rapport médico-légal sur l'état mental de Ch.-J. Jouy*, 4 janvier 1868.

خُرده لذت‌های شیطنت‌بار از یک زمان به بعد نه تنها بدل شد به موضوع عدم تسامح جمعی، بلکه به موضوع کنش قضایی، دخالت پزشکی، معاینه‌ی دقیق درمانگاهی و پردازش تمام‌عیار نظری. اهمیت آن در این است که در مورد این شخصیت که تا به آن روز بخشی از زندگی روستایی بود، اندازه‌گیری مجمله، مطالعه‌ی استخوان‌بندی صورت، بررسی آناتومی برای آشکارکردن نشانه‌های ممکن انحطاط^{*} انجام گرفت؛ اهمیت آن در این است که او را وادار به سخن‌گفتن کردند؛ از او در مورد تفکرات، تمایلات، عادات، احساس‌ها، باورها و داوری‌هایش پرسش کردند. و اهمیت آن در این است که سرانجام تصمیم گرفتند که او را از هر جرمی تبرئه کنند و به ابژه‌ی ناب پزشکی و دانش بدل کنند - ابژه‌ای که تا پایان عمر در اختیار بیمارستان ماره‌ویل قرار گرفت و نیز ابژه‌ای که به کمک تحلیلی دقیق و مفصل، به جهان علم شناسانده شد. می‌توان گفت که در همان دوران، معلم مدرسه‌ی روستای لاپکور به بچه‌های روستا یاد می‌داد که مواظب دهان‌شان باشند و دیگر با صدای بلند در مورد این مسائل صحبت نکنند. اما این بی‌شک یکی از شرط‌های لازم برای آن بود که نهادهای دانش و قدرت بتوانند این خُرده‌نمایش هرروزه را با گفتمان رسمی‌شان پوشانند. و این جا است که جامعه‌ی ما - که از این لحاظ بی‌شک نخستین جامعه در تاریخ است - دستگاه تمام‌عیاری از گفتمان، تحلیل و شناخت را روی این رفتارهای همیشگی و این خُرده‌لذت‌های نه‌چندان پنهان میان بزرگسالان ساده‌لوح و کودکان هشیار سامان داد.

بی‌شک رابطه‌ای عمیق وجود دارد میان آن انگلیسی بی‌بندوبار که ویژگی‌های زندگی خصوصی‌اش را برای خودش می‌نوشت و معاصرش

* *dégénérescence/degeneration*، استحال، فساد، تباهی؛ از دست‌دادن ویژگی‌های نژادی؛ تغییر حالت‌دادن به حالتی ناسالم‌تر و ناخوشایندتر؛ انحطاط و اختلال در کیفیت یا عمل یک نسج.

یعنی آن هالوی روستایی که چند پاپاسی به دختر بچه‌ها می‌داد تا محبت‌هایی را که زنان از او دریغ می‌داشتند به او ارزانی کنند: از یک سرحد تا سرحد دیگر، در هر حال سکس به چیزی برای گفتن بدل شد، برای گفتن همه چیز بر مبنای سازوکارهایی گفتمانی که متنوع‌اند، اما همگی به شیوه‌ی خود الزام‌آورند. سکس، چه ظریف یا روستایی، چه در قالب رازدل‌گفتنِ دقیق یا استنطاقی آمرانه، باید گفته شود. حکمی بزرگ و چندشکلی هم آن انگلیسی بی‌نام را به اطاعت وامی‌دارد، هم آن روستایی فقیر اهل لورن را که به خواست تاریخ، ژویی* نام داشت.

از سده‌ی هجدهم به بعد، سکس بی‌وقفه نوعی تحریک گفتمانی تعمیم‌یافته را دامن زد و این گفتمان‌های درمورد سکس بیرون از قدرت یا علیه قدرت تکثیر نیافتند، بلکه همان جایی تکثیر یافتند که قدرت اعمال می‌شد و به منزله‌ی ابزار اعمال قدرت عمل می‌کردند؛ تحریک به سخن‌گفتن، سازوکارهای شنیدن و ثبت، و روش‌هایی برای مشاهده، استنطاق و صورت‌بندی در همه جا سامان یافتند. سکس از مخفیگاه‌اش بیرون کشیده شد و ملزم شد که وجودی گفتمانی داشته باشد. از آن ضرورت منحصر به فرد که هر فرد را وامی‌داشت تا سکسوالیته‌اش را به گفتمانی دائمی بدل کند تا سازوکارهای چندگانه‌ای که در حوزه‌ی اقتصاد، تربیت، پزشکی و عدالت، گفتمان دربار‌ه‌ی سکس را تحریک می‌کردند، استخراج می‌کردند، سامان می‌دادند و نهادینه می‌کردند، آن‌چه تمدن ما طلب کرده و سازمان داده است، نوعی پُرگویی عظیم است. شاید هیچ نوع جامعه‌ی دیگری هرگز چنین کمیّتی از گفتمان در مورد سکس را در چنین دوره‌ی نسبتاً کوتاهی جمع‌آوری نکرده باشد. شاید ما در مورد سکس بیش از هر چیز دیگری

* Jouy، این اسم هم‌آوا است با اسم مفعول فعل *jouir* (jouir) که در زبان فرانسوی به معنای لذت‌بردن، حظ بردن و نیز به اوج لذت جنسی رسیدن است. (مترجم انگلیسی).

سخن می‌گوییم؛ با سرسختی این وظیفه را دنبال می‌کنیم؛ با دل‌نگرانی و سواسی غریب خودمان را قانع می‌کنیم که هرگز به اندازه‌ی کافی درمورد سکس نمی‌گوییم، که بیش از حد بزدل و ترسواییم، که به دلیل رخوت و تسلیم، بداهتی خیره‌کننده را پنهان می‌کنیم و نکته‌ی اساسی همواره از ما می‌گریزد و از همین رو باید آن را جست‌وجو کنیم. شاید جامعه‌ی ما پُرگوترین و ناشکیباترین جامعه در مورد سکس باشد.

اما این بررسی اولیه نشان می‌دهد که نه با یک گفتمان دربارهی سکس، بلکه بیش‌تر با تنوعی از گفتمان‌ها مواجه‌ایم که محصول مجموعه‌ی تمام‌عیاری از ابزارهایی‌اند که در نهادهای متفاوت عمل می‌کنند. قرون وسطا حول درونمایه‌ی جسم و استغفار، گفتمانی کاملاً واحد و یکپارچه را سامان داد. در سده‌های اخیر این یکپارچگی نسبی تجزیه و پراکنده شد و به انفجاری از گفتمان‌های متمایز بدل شد که در جمعیت‌شناسی، زیست‌شناسی، پزشکی، روان‌پزشکی، روان‌شناسی، اخلاق، تربیت، و نقد سیاسی شکل گرفتند. به عبارت بهتر، رابطه‌ی مستحکمی که الهیات اخلاقی نفس‌آماره را به تکلیف اعتراف پیوند می‌داد (گفتمان نظری دربارهی سکس و بیان آن به صورت اول شخص)، اگر نه گسسته، دست‌کم سست و متنوع شد: از سده‌ی هجدهم به بعد، میان ابژه‌شدن سکس در گفتمان‌هایی عقلانی و حرکتی که در آن هر کس موظف به بازگرددن سکس خود شد، مجموعه‌ی کاملی از تنش‌ها، درگیری‌ها، تلاش‌ها برای سازگاری و انطباق، و اقداماتی برای بازنویسی به وجود آمد. بنابراین، این افزایش گفتمانی را نباید فقط در قالب گسترشی پیوسته دید، بلکه باید انتشار و پراکندگی کانون‌هایی را در آن دید که از آن‌ها این گفتمان‌ها ساطع می‌شوند، شکل‌های‌شان تنوع می‌یابند و شبکه‌ای پیچیده استقرار می‌یابد که این گفتمان‌ها را به هم مرتبط می‌کند. آنچه سه سده‌ی اخیر را مشخص می‌کند، نه دغدغه‌ای واحد برای

پنهان کردن سکس، نه زاهد مآبی عمومی کلامی، بلکه تنوع و پراکندگی گسترده‌ی ابزارهایی است که ابداع شده‌اند تا از سکس سخن بگویند، وادارکنند که از سکس سخن گفته شود، سکس را وادارند که از خودش سخن بگوید، و آن چه در مورد سکس گفته می‌شود گوش کنند، ثبت کنند، بنویسند و از نو انتشار دهند. شبکه‌ای از به‌گفتمان درآوردن‌های متنوع، خاص و اجباری حول سکس وجود دارد: به جای سانسور گسترده بر پایه‌ی نزاکت و حجب و حیای زبانی تحمیلی از سوی عصر کلاسیک، با نوعی تحریک به گفتمان‌ها مواجه‌ایم که تحریکی به‌قاعده و چندریختی است.

بی‌شک این ایراد گرفته می‌شود که اگر برای سخن‌گفتن از سکس، این همه تحریک‌ها و این همه سازوکارهای الزام‌آور ضروری بوده، از آن رو است که ممنوعیتی بنیادین و معین به‌طور فراگیر حاکم بوده است؛ و صرفاً ضرورت‌هایی مشخص – ضرورت‌های اقتصادی و اقتضاءهای سیاسی – توانستند این ممنوعیت را برطرف کنند و گفتمان در مورد سکس را، البته همواره به‌گونه‌ای محدود و به‌دقت قانون‌مند، امکان‌پذیر کنند؛ آیا این همه سخن‌گفتن از سکس، سامان‌دهی این همه سازوکارهای مؤکد برای واداشتن به سخن‌گفتن از سکس (البته تحت شرایطی دقیق و سفت‌وسخت) ثابت نمی‌کند که سکس مخفی و رازآمیز است و به‌ویژه باید آن را همچنان در همین وضعیت حفظ کرد؟ اما دقیقاً همین درون‌مایه‌ی بسیار مکرر را باید بررسی کرد که می‌گوید سکس بیرون از گفتمان است و صرفاً برداشتن یک مانع و شکستن یک راز می‌تواند راهی به سوی آن باز کند. آیا این درون‌مایه بخشی از آن حکمی نیست که با آن، گفتمان به‌وجود می‌آید؟ آیا برای تحریک به سخن‌گفتن از سکس و همواره از نو سخن‌گفتن از سکس نیست که سکس را در مرز بیرونی هر گفتمان واقعی، همچون رازی جلوه می‌دهند که باید از مخفی‌گاه بیرون آورده شود – چیزی که به سکوتی نابه‌جا واداشته شده است

- و رازی که بیان آن هم دشوار است هم ضروری، هم خطرناک است هم ارزشمند؟ نباید فراموش کرد که شبانکارگی مسیحی با بدل کردن سکس به آنچه به طور تمام و کمال باید اعتراف شود، همواره سکس را به منزله‌ی معمایی نگران‌کننده معرفی می‌کند: نه آن چیزی که خودش را مصراانه نشان می‌دهد، بلکه آن چیزی که همواره خود را پنهان می‌کند، حضوری مکارانه که این خطر را دارد که چون آن قدر با صدایی خفیف و اغلب مبدل سخن می‌گوید، چیزی شنیده نشود. راز سکس بی‌شک واقعیتی بنیادین است که تمام تحریک‌ها به سخن‌گفتن از آن با این واقعیت مرتبط‌اند - چه این تحریک‌ها بکوشند که این راز را بشکنند، چه به شیوه‌ای مبهم و با همان روشی که درباره‌ی آن سخن می‌گویند، این راز را تحکیم بخشند. این بیش‌تر درون‌مایه‌ای است که بخشی از سازوکار این تحریک‌ها است: شیوه‌ای از شکل‌دادن به ضرورت سخن‌گفتن از سکس، افسانه‌ای ضروری برای اقتصاد همواره تکثیردهنده‌ی گفتمان درباره‌ی سکس. آنچه مختص جوامع مدرن است، این نیست که این جوامع سکس را محکوم به درسایه‌ماندن کرده‌اند، بلکه این است که این جوامع با بهره‌برداری از سکس همچون یک راز، خودشان را موظف به سخن‌گفتن همیشگی درباره‌ی آن کرده‌اند.

اشاعه‌ی انحراف

ممکن است این ایراد گرفته شود که اشتباه است اگر در این تکثیر گفتمان‌ها، پدیده‌ای صرفاً کمی را بینیم، چیزی همچون افزایش ناب، گویی آنچه در این گفتمان‌ها گفته می‌شود اهمیتی ندارد و همین‌که از سکس سخن گفته می‌شود، فی‌نفسه مهم‌تر از الزام‌هایی است که با سخن‌گفتن از آن به آن تحمیل می‌شود. بنابراین آیا این به گفتمان‌درآوردن سکس تابع حذف شکل‌هایی از سکس‌والیته از واقعیت نیست، شکل‌هایی که از اقتصاد دقیق تولیدمثل پیروی نمی‌کنند: نه گفتن به فعالیت‌های نابارور، حذف لذت‌های اتفاقی، کاهش یا حذف اعمالی که هدف‌شان تولیدمثل نیست؟ از رهگذر این همه گفتمان‌های بسیار، احکام قضایی در مورد خُرده‌انحراف‌ها افزایش یافت؛ نابسامانی جنسی به بیماری روانی ضمیمه شد؛ هنجاری برای رشد جنسی از کودکی تا پیری تعریف شد و تمام انحراف‌های ممکن به‌دقت ویژگی شماری شد؛ کنترل‌های تربیتی و درمان‌های پزشکی ترتیب داده‌شد؛

اخلاق‌گرایان و نیز به‌ویژه پزشکان و اژگان تمام‌عیار و مؤکدی از شنایع را حول کوچک‌ترین تخیلات گرد آورده‌اند: آیا این همه ابزار به کاررفته برای آن نیست که بسیاری از لذت‌های بی‌ثمر را به نفع سکسوالیته‌ای متمرکز بر تولیدمثل جذب کنند؟ آیا کل این توجه پُروگوانه‌ای که ما از دو یا سه سده‌ی پیش بدین سو، حول سکسوالیته به راه انداخته‌ایم، تابع این دغدغه‌ی بنیادین نیست: تأمین جمعیت، بازتولید نیروی کار، تجدید شکل مناسبات اجتماعی، و به‌اختصار، سامان‌دهی سکسوالیته‌ای که از لحاظ اقتصادی مفید و از لحاظ سیاسی محافظه‌کار باشد؟

من هنوز نمی‌دانم که آیا نهایتاً هدف همین بوده‌است یا نه. اما در حال، رسیدن به این هدف به‌هیچ‌رو از طریق کاهش نبوده‌است، بلکه سده‌ی نوزدهم و بیستم عصر تکثیر و افزایش است: پراکندن سکسوالیته‌ها، تقویت شکل‌های متفاوت آن‌ها، اشاعه‌ی متنوع «انحراف‌ها». دوران ما بدعت‌گذار ناهمگونی‌های جنسی است.

تا پایان سده‌ی هجدهم، به‌جز قواعد معمول و قیدبندهای افکار عمومی، سه قانونگان صریح و بزرگ بر کردارهای جنسی حاکم بود: شریعت، شبانکارگی مسیحی و قانون مدنی. این سه قانونگان هر یک به شیوه‌ی خود تقسیم‌بندی‌یی را میان مشروع و نامشروع وضع می‌کرد و همگی بر روابط زناشویی متمرکز بودند: وظیفه‌ی زناشویی، توانایی انجام آن، شیوه‌ی تبعیت از آن، اقتضاه‌ها و خشونت‌های همراه با آن، نوازش‌های بیهوده یا ناموجهی که وظیفه‌ی زناشویی برای آن‌ها مستمسک بود، ثمردهی این وظیفه یا شیوه‌ی عقیم‌کردن آن، زمان‌های ضروری برای آن (دوره‌های خطرناک بارداری و شیردهی، ایام ممنوع روزه‌داری یا کف نفس)، تعدد و ندرت آن – و در واقع این وظیفه اساساً با توصیه‌ها اشباع شده‌بود و سکس زوج‌ها پُر بود از قواعد و توصیه‌ها. رابطه‌ی زناشویی اصلی‌ترین کانون الزام‌ها بود، اساساً

در مورد آن صحبت می‌شد و باید بیش از هر رابطه‌ی دیگری و با جزئیات تمام بیان می‌شد. این رابطه تحت مراقبت دائمی بود: اگر عیب و نقصی داشت، باید خود را در برابر شاهی اثبات می‌کرد. «مابقی» موارد به مراتب مبهم‌تر بود: مثلاً جایگاه نامعلوم «لواط» یا بی‌اعتنایی به سکشوالیته‌ی کودکان.

به علاوه، این قانونگانِ متفاوتِ تقسیم‌بندی روشنی میان تخطی‌ها از قواعد ازدواج و انحراف‌ها از تولیدمثل ارائه نمی‌کردند. نقض قوانین ازدواج یا جست‌وجوی لذت‌های غیرعادی در هر حال محکوم بود. در فهرست گناهان کبیره که صرفاً به دلیل اهمیت‌شان از سایر گناهان متمایز بودند، این موارد به چشم می‌خورد: عیاشی (روابط نامشروع)، زنا، تجاوز، زنا با محارم (چه ذهنی، چه عینی) و نیز لواط یا «نوازش» متقابل. دادگاه‌ها می‌توانستند همجنس‌خواهی را همانند خیانت در زناشویی، ازدواج بدون اذن والدین یا مقاربت با حیوانات محکوم کنند. در قانون مدنی همچون قانون دینی آن‌چه مهم بود، قانون‌شکنی کلی بود. در این دو قانون، [اعمال] «خلافِ طبیعت» بی‌شک انگِ شناختی خاص را می‌خورد، اما فقط شکل افراطی «خلاف قانون» به‌شمار می‌آمد؛ [اعمال] خلافِ طبیعت نیز احکام را نقض می‌کرد - احکامی که به‌اندازه‌ی احکام ازدواج مقدس بود، و برای اداره‌ی نظم چیزها و آرایش موجودات وضع شده بود. با این حال، ممنوعیت‌ها در مورد سکس اساساً طبیعتی قضایی داشت. «طبیعت» که این احکام بر آن استوار بودند، همچنان نوعی قانون بود. [برای مثال] تا مدت‌های مدید، دوجنسی‌ها مجرم یا نتیجه‌ی جرم بودند، زیرا وضعیت کالبدشناختی آنان و خودِ وجودشان قانون را سردرگم می‌کرد، قانونی که جنسیت‌ها را از یکدیگر تفکیک می‌کرد و وصلت‌شان را تجویز می‌کرد. انفجار گفتمانی سده‌های هجدهم و نوزدهم دو نوع اصلاحات را بر این

نظام متمرکز بر وصلت قانونی تحمیل کرد. نخست حرکتی مرکزگرایانه نسبت به تک‌همسری ناهمجنس‌خواه. البته نظام وصلت قانونی همچنان قاعده‌ی درونی حوزه‌ی کردارها و لذت‌ها بود، اما در حال، کم‌تر از پیش و با نوعی میانه‌روی فزاینده، از وصلت قانونی سخن گفته می‌شد؛ از جست‌وجوی رازهایش صرف‌نظر شد و دیگر از آن نمی‌خواستند که به‌طور روزانه خود را بیان کند. زوج قانونی و مشروع به همراه سکسوالیته‌ی قاعده‌مندش حق رازداری بیش‌تری را داشت. این زوج‌گرایی داشت تا همچون یک هنجار، شاید هنجاری سخت‌گیرانه‌تر، اما ساکت‌تر عمل کند. در عوض، آنچه مورد سؤال قرار گرفت، عبارت بود از سکسوالیته‌ی کودکان، سکسوالیته‌ی دیوانگان و مجرمان؛ شهوت‌کسانی که به جنس مخالف‌گرایی نداشتند؛ و رؤیاها، وسوس‌ها، خُرده‌شیدایی‌ها یا از کوره‌دررفتن‌های شدید. اکنون همه‌ی این چهره‌ها که سابقاً چندان در نظر گرفته نمی‌شدند، باید پیش می‌آمدند تا در مورد آنچه هستند سخن بگویند و به اعترافی دشوار تن دهند. بی‌شک آنان همچنان محکوم می‌شدند؛ اما به آنان گوش داده می‌شد؛ و اگر بار دیگر سکسوالیته‌ی قاعده‌مند مورد سؤال می‌بود، این کار از طریق حرکتی بازگشتی و بر مبنای این سکسوالیته‌های حاشیه‌ای انجام می‌شد.

جداسازی بُعد خاصی از «خلاف طبیعت» در حوزه‌ی سکسوالیته از همین‌جا ناشی می‌شود. این سکسوالیته‌ها نسبت به سایر شکل‌های محکوم مثل زنا یا تجاوز (که کم‌تر از پیش محکوم می‌شد)، استقلال یافتند: از دواج با خویشاوندان نزدیک یا لواط، اغفال راهبه‌ها یا آزارگری جنسی، خیانت به زن خود یا تجاوز به اجساد بدل شدند به چیزهایی اساساً متفاوت. حوزه‌ای که تحت پوشش ششمین فرمان قرار داشت، به تدریج تجزیه شد. در نظم مدنی، مقوله‌ی درهم‌برهم «عیاشی» نیز که در طول بیش از یک سده یکی از مکررترین دلایل حبس‌اداری بود، تجزیه شد و از تکه‌پاره‌های آن از یک سو

تخطی از قانون (یا از اخلاق) ازدواج و خانواده سر برآورد، و از سوی دیگر تخطی از قاعده‌مندی عملکرد طبیعی (تخطی‌یی که باین‌حال قانون می‌توانست مجازات‌اش کند). شاید یکی از دلایل وجهی دون ژوئن که در طول سه سده از بین نرفت، همین باشد. در زیر نقض‌کننده‌ی بزرگ قواعد پیوند زناشویی - رباینده‌ی زنان، اغفال‌گر دوشیزگان، مایه‌ی بدنامی خانواده‌ها و ننگ شوهران و پدران -، شخصیت دیگری نمایان شد: شخصیتی که به‌رغم میل خود، دیوانگی تیره و تاریکس او را دربرگرفت. در زیر عیاش، منحرف ظاهر شد. او تعمداً قانون را زیر پا می‌گذاشت، اما در همان حال، چیزی همچون طبیعتی منحرف او را از هر طبیعتی دور می‌کرد؛ مرگی او لحظه‌ی تلاقی بازگشت فوق‌طبیعی جرم و تعقیب مجرم با گریز به خلاف طبیعت بود. در مرز مشترک دو نظام بزرگ قواعد که غرب به نوبت برای اداره‌ی سکس طراحی کرده بود - قانون پیوند زناشویی و نظم امیال -، زندگی دون ژوئن سربرآورد و هر دو را واژگون کرد. حال بگذاریم روان‌کاوان از خود بپرسند که آیا او همجنس‌خواه بود، خودشیفته بود یا ناتوان جنسی.

قوانین طبیعی ازدواج و قواعد درون‌ماندگار سکسوالیته، هرچند به آرامی و با دوبهلویی، در دو دفتر متمایز ثبت شدند. جهان انحراف سربرآورد، جهانی که فصل مشترک جهان تخطی قانونی یا اخلاقی است، اما صرفاً قسم دیگری از این تخطی نیست. جماعت کوچکی متولد شد، جماعتی که به‌رغم خورشاوندی‌ها، از عیاشان گذشته متمایز بود. از پایان سده‌ی هجدهم تا به امروز، این جماعت در شکاف‌ها و روزنه‌های جامعه در حرکت‌اند؛ تحت تعقیب‌اند، اما نه همواره از سوی قوانین؛ اغلب حبس می‌شوند، اما نه همواره در زندان‌ها؛ شاید بیمارند، اما بیمارانی بدنام؛ قربانیانی خطرناک که طعمه‌ی شرارت و بیماری غربی‌اند که انگ فسق و فجور و گاهی جرم را بر خود دارد. کودکان بسیار تخس و بی‌حیا، دختر بچه‌های زودبالغ، دانش‌آموزان پسر

[دارای جنسیت] مبهم، خدمتکاران و آموزگاران مشکوک، شوهران سنگدل یا شیدایی، کلکسیونرهای منزوی و پرسه‌گردهایی با امیال عجیب و غریب، همگی در خانه‌های انضباطی، دارالتأدیب‌ها، کولونی‌های ندامتگاهی، دادگاه‌ها و بیمارستان‌ها در رفت‌وآمد بودند؛ آنان بدنامی‌شان را نزد پزشکان می‌بردند و بیماری‌شان را نزد قضات. خانواده‌ی بی‌شمار منحرفان که با بزهکاران همسایه‌اند و با دیوانگان خویشاوند. آنان در طول قرن، به‌طور متوالی انگ «بلاغت اخلاقی»، «روان‌رنجوری جنسی»، «نابهنجاری جنسی»، «انحطاط» یا «عدم تعادل روانی» را بر خود داشته‌اند.

ظهور تمام این سکسوالیته‌های حاشیه‌ای به چه معنا است؟ آیا این واقعیت که این سکسوالیته‌ها توانستند به‌تمامی ظهور کنند، نشانه‌ی آن است که مجموعه‌ی قوانین آسان‌گیرتر شده‌است؟ یا این واقعیت که این‌همه توجه به این سکسوالیته‌ها می‌شود، نشان‌دهنده‌ی نظامی سخت‌گیرانه‌تر و دغدغه‌ی اعمالِ کنترلی دقیق بر آن‌ها است؟ این امور در قالب سرکوب، دوبهلواند. اگر کاهش قابل‌ملاحظه‌ی سخت‌گیری قوانین در مورد جرایم جنسی در سده‌ی نوزدهم را در نظر بگیریم و این‌که عدالت اغلب این حق را از خود سلب کرد و به پزشکی داد، می‌توان وجود نوعی اغماض و تسامح را نتیجه گرفت. اما اگر تمام مراجع کنترل و تمام سازوکارهای مراقبتی به‌کار بسته‌شده در تربیت یا درمان را در نظر بگیریم، آن‌گاه شاهد ترفندی دیگری برای سخت‌گیری خواهیم بود. شاید از دوست سال پیش بدین سو، دخالت کلیسا در سکسوالیته‌ی زوج‌ها و عدم موافقت کلیسا با «شیادی» در فرایند تولیدمثل به‌مراتب کم‌تر شده باشد، اما پزشکی با تمام قوا در لذت‌های زوج‌ها وارد شد: پزشکی آسیب‌شناسی اندامی، کارکردی یا روانی تمام‌عیاری را که نتیجه‌ی کردارهای جنسی «ناقص» بود، ابداع کرد؛ پزشکی تمام شکل‌های لذتِ همبسته را به‌دقت طبقه‌بندی کرد و آن‌ها را در «رشد» و

«اختلالات» غریزه ادغام کرد و اقدام به مدیریت آن‌ها کرد.

شاید نکته‌ی مهم نه سطح اغماض یا کمیت سرکوب، بلکه شکل قدرتی که اعمال می‌شود، باشد. آیا هنگامی که از این انبوه سکسوالیته‌های گوناگون نام می‌بریم، گویی برای آن‌ها که آن‌ها را از سایر سکسوالیته‌ها متمایز کنیم، می‌خواهیم آن‌ها را از واقعیت حذف کنیم؟ در واقع، به نظر می‌رسد کارکرد قدرتی که در این جا اعمال می‌شود، ممنوعیت نیست، بلکه چهار عملکرد کاملاً متفاوت با ممنوعیت محض است.

۱. آشکار است که میان ممنوعیت‌های قدیمی (بسیار پُر شمار و پیچیده‌ی) ازدواج با خویشاوندانِ همخون یا محکومیت زنا (باتوجه به کثرت اجتناب‌ناپذیرش) و کنترل‌های اخیری که از سده‌ی نوزدهم بدین سو بر سکسوالیته‌ی کودکان و «عادت‌های درخلوت» شان اعمال می‌شود، قدرت سازوکار یکسانی ندارد. نه فقط از آن‌روکه در یکی قانون و کیفرمندی مطرح است و در دیگری پزشکی و تربیت؛ بلکه همچنین از آن‌روکه تاکتیک‌های یکسانی به کار بسته نمی‌شود. در ظاهر در هر دو مورد، وظیفه‌ی حذف مطرح است، وظیفه‌ای که همواره محکوم به شکست و مجبور به از سرگیری است. اما ممنوعیت «زنای با محارم» برای رسیدن به هدف‌اش باید آن‌چه را محکوم می‌کند، هرچه بیش‌تر کاهش دهد؛ حال آن‌که کنترل سکسوالیته‌ی کودکان برای رسیدن به هدف باید همزمان قدرت خود و ابژه‌ای را که بر آن قدرت‌اش را اعمال می‌کند، تکثیر دهد. این کنترل برحسب گسترشی دوگانه و تا بی‌نهایت عمل می‌کند. مریبان و پزشکان با استمناء کودکان همچون نوعی ایدمی که باید ریشه‌کن شود، مبارزه کردند. در واقع، در سرتاسر این مبارزه‌ی چندسده‌ای که جهان بزرگسالان را حول سکس کودکان بسیج کرد، هدف عبارت بود از اتکاء بر همین لذت‌های خُرد، بدل‌کردن‌شان به راز (یعنی واداشتن‌شان به مخفی شدن برای آن‌که کشف‌شان امکان‌پذیر شود)، بازگشت

به سرچشمه‌ی شان، دنبال کردن‌شان از سرچشمه‌ها تا نتایج، تعقیب هر آنچه ممکن است آن‌ها را ترغیب کند یا صرفاً امکان‌پذیر کند؛ هر جا که این لذت‌ها امکان بروز داشتند، سازوکارهای مراقبت استقرار یافت، دام‌هایی برای واداشتن به اعتراف گسترده شد و گفتمان‌هایی بی‌پایان و اصلاحی تحمیل شد؛ به والدین و آموزگاران هشدار داده شد و بذر سوءظن و ترس در میان آنان افشاندن شد، سوءظن به این‌که همه‌ی کودکان گناهکارند و ترس از این‌که اگر به اندازه‌ی کافی به کودکان ظن نبرند، خودشان نیز گناهکار خواهند بود؛ والدین و مربیان در حالت گوش به زنگ در برابر این خطر مکرر نگاه داشته می‌شدند؛ رفتار درست به آنان تجویز می‌شد و آموزش‌شان از نو تدوین و رمزگذاری می‌شد؛ چنگال‌های نظام تمام‌عیار پزشکی-جنسی در فضای خانواده استقرار یافت. «شرارت» کودک آن‌قدرها که تکیه‌گاه بود، دشمن نبود؛ می‌توان آن را شرارتی دید که باید حذف شود؛ اما شکست محتوم و سماجت مفرط در وظیفه‌ای کاملاً بیهوده این سوءظن را برمی‌انگیزد که از این شرارت خواسته می‌شود تا به جای آن‌که برای همیشه محو شود، همچنان باقی بماند و در سرحدات امر رؤیت‌پذیر و امر رؤیت‌ناپذیر تکثیر یابد. در سرتاسر این تکیه‌گاه، قدرت پیش می‌رود و تقویت‌کننده‌ها و اثرهایش را تکثیر می‌دهد، و درعین حال، آماج‌اش گسترش می‌یابد، به اجزاء کوچک‌تر تقسیم و شاخه‌شاخه می‌شود و همگام با قدرت، در واقعیت نفوذ می‌کند. ظاهراً با سامانه‌ی ممانعت مواجه‌ایم؛ اما در واقع، خطوط نفوذ بی‌پایان در اطراف کودک سامان می‌یابد.

۲. این تعقیب جدید سکسوالیته‌های حاشیه‌ای نوعی الحاق انحراف‌ها و ویژگی‌شماری جدید افراد را به دنبال داشت. بر مبنای قوانین مدنی قدیم یا شریعت مسیحی، لواط یکی از اعمال ممنوع بود و لواط‌کار فقط سوزوی قضایی این اعمال بود. اما هم‌جنس‌خواه سده‌ی نوزدهم به یک شخصیت

بدل شد: [دارای] یک گذشته، سرگذشت و کودکی، منش، شکلی از زندگی و نیز نوعی ریخت‌شناسی همراه با کالبدشناسی افشاءگر و شاید نوعی فیزیولوژی رازآمیز. در مجموع، همه چیز او متأثر از سکسوالیته‌اش بود. سکسوالیته در همه جای او حاضر بود: نهفته در تمام رفتارهایش، زیرا سکسوالیته اصلی مزورانه و بی‌نهایت فعال این رفتارها است؛ سکسوالیته بر سیما و بر بدن‌اش، بدون شرم و حیا ثبت است، زیرا رازی است که همواره خود را افشاء می‌کند. سکسوالیته از او جدایی ناپذیر است، نه همچون گناهی معمول، بلکه بیشتر تر همچون سرشتی منحصر به فرد. نباید فراموش کرد که مقوله‌ی روان‌شناختی، روان‌پزشکانه و پزشکانه‌ی هم‌جنس‌خواهی از آن روزی ساخته شد که هم‌جنس‌خواهی نه بر مبنای نوعی از روابط جنسی، بلکه بیشتر بر مبنای کیفیتی از احساس جنسی و شیوه‌ی معینی از جابه‌جا کردن مردانگی و زنانگی در خود فرد توصیف شد - مقاله‌ی مشهور وستفال در سال ۱۸۷۰ در مورد «احساسات جنسی مغایر»^۱ می‌تواند تاریخ تولد آن به شمار آید. هم‌جنس‌خواهی آن هنگام که از عمل لواط به نوعی دوجنسی درونی، نوعی دوجنسی روح انتقال یافت، به منزله‌ی یکی از شکل‌های سکسوالیته ظاهر شد. لواط‌کار یک مرتد بود، اما هم‌جنس‌خواه یک گونه است.

تمام آن خُرده‌انحراف‌هایی که روان‌پزشکان سده‌ی نوزدهم به گونه‌ای حشره‌شناسانه طبقه‌بندی کردند و نام‌هایی غریب به آن‌ها دادند، نیز گونه‌اند: عورت‌نمایانِ لازگ، چیزشیدایان^{*}، بینه، حیوان‌دوستان^{**} و حیوان‌خواهان^{***}

1. Westphal, *Archiv fur Neurologie*, 1870.

* fétichistes

** zoophiles

*** zooéastes

کرافت-ایبینگ، خود-تک جنسی کام جویان^{*} روهلدر، و نیز علاقه‌مندان به تماشای آمیزش جنسی^{**}، مردان سینه‌دار^{***}، پردوستان، منحرفان جنسی زیباحسیک^{****} و زنان درد آمیزش خواه^{*****}. این نام‌های زیبا برای ارتدادها بر طبیعتی دلالت دارد که آن قدر خود را به دست فراموشی می‌سپارد که از قانون بگریزد، اما آن قدر خود را یاد آور می‌شود که بتواند حتا آن جایی که دیگر نظمی وجود ندارد، همچنان به تولید گونه‌ها ادامه دهد. هدف سازوکار قدرتی که همه‌ی این گوناگونی را تعقیب می‌کند، حذف این گوناگونی نیست، بلکه دادن واقعیتهای تحلیلی، قابل دید و دائمی به آن است: این سازوکار این گوناگونی را در بدن‌ها جا می‌دهد، در رفتارها می‌گنجاند، آن را به اصل طبقه‌بندی و فهم‌پذیری بدل می‌کند و به منزله‌ی علت وجودی و نظم طبیعی بی‌نظمی مستقر می‌کند. این هزار سکسوالیتهای نابهنجار حذف نشدند، بلکه ویژگی شماری شدند و هر یک در حوزه‌ای تثبیت شدند. هدف از پراکندن این سکسوالیتهای انتشار آن‌ها در واقعیت و ادغام آن‌ها در فرد بود.

۳. اعمال این شکل از قدرت بیشتر از ممنوعیت‌های قدیمی، نیازمند حضورهای پیوسته، هشیارانه و کنجکاوانه است؛ این شکل از قدرت مستلزم نزدیکی‌ها است؛ از طریق آزمون‌ها و معاینه‌ها و مشاهداتِ مصرانه عمل می‌کند؛ و تبادل گفتمان‌ها را ایجاب می‌کند، آن‌هم از طریق پرسش‌هایی که اعتراف می‌گیرند و رازدلی‌گویی‌هایی که از پرسش‌ها فراتر می‌روند. این شکل از قدرت مستلزم نزدیکی جسمی و بازی احساس‌های شدید است. پزشکانه‌سازیِ امر جنسی غیر معمول هم نتیجه‌ی آن است، هم ابزار آن. سکس‌های عجیب و غریب، وارد شده در بدن و بدل شده به منش عمیق

* auto-monosexualistes

** mixoscopophiles

*** gynécomastes

**** sexoesthétiques

***** dyspareunistes

افراد، به تکنولوژی سلامت و آسیب‌شناسی مربوط‌اند. برعکس، همین‌که سکس چیزی پزشکانه یا پزشکانه‌شدنی می‌شود، جراحت، سوء‌کارکرد یا سمپتومی است که باید در عمق ارگانیزم یا روی سطح پوست یا در میان تمام نشانه‌های رفتار کشف شود. بدین ترتیب، قدرتی که مسئول سکسوالیته است، خود را موظف می‌کند با بدن‌ها تماس داشته‌باشد، با چشم‌هایش بدن‌ها را نوازش کند، ناحیه‌هایی از بدن را تقویت کند، سطوحی را به هیجان آورد و لحظات اختلال را نمایش دهد. این قدرتِ بدنِ جنسی را در آغوش می‌گیرد. بی‌شک افزایش کارایی‌ها و گسترش حوزه‌ی تحت کنترل، اما همچنین شهوانی شدن قدرت و استفاده از لذت. این امر دو نتیجه به‌بار می‌آورد: از طریق خودِ اعمال قدرت، انگیزه‌ای به قدرت داده می‌شود؛ هیجانی به کنترلِ مراقبت‌کننده و پیش‌برنده‌ی قدرت اعطاء می‌شود؛ شدتِ اعترافِ کنجکاوِ پرسش‌گر را برمی‌انگیزد؛ و لذت کشف‌شده به قدرتی برمی‌گردد که آن را احاطه کرده‌است. اما این همه پرسش‌های مصرانه لذت‌هایی را که پاسخ‌دهنده تجربه کرده‌است، در او متمایز و برجسته می‌کند؛ نگاه به این لذت‌ها خیره می‌شود و توجه سبب می‌شود که آن‌ها متمایز و ترغیب شوند. قدرت به منزله‌ی سازوکارِ فراخوان عمل می‌کند، جذب می‌کند و عجایب و غرایبی را که مراقب‌شان است، بیرون می‌کشد. لذت روی قدرتی که آن را محاصره کرده‌است، پخش می‌شود و قدرت لذتی را که از مخفی‌گاه بیرون کشیده‌است، تثبیت می‌کند. معاینه‌ی پزشکی، تحقیق روان‌پزشکانه، گزارش تربیتی و کنترل‌های خانوادگی می‌توانند این هدف فراگیر و ظاهری را داشته باشند که به تمام سکسوالیته‌های سرگردان یا نابارور نه بگویند؛ در واقع، همه‌ی آن‌ها سازوکارهایی‌اند که با انگیزه‌ای دوگانه عمل می‌کنند: لذت و قدرت. لذت از اعمال قدرتی که می‌پرسد، مراقبت می‌کند، کمین می‌نشیند، می‌پاید، کاوش می‌کند، به‌دقت معاینه می‌کند و آشکار می‌کند؛ و

از سوی دیگر لذتی که با گریز از این قدرت، فرار از آن، فریب دادن یا منحرف کردنش، برانگیخته می‌شود. قدرتی که می‌گذارد لذت تحت تعقیبش تسخیرش کند؛ و در مقابل این لذت، قدرت در لذت نشان دادن خود، رسوا کردن یا مقاومت کردن، عرض اندام می‌کند. غصب و اغواء، مواجهه و تقویت متقابل: والدین و فرزندان، بزرگسال و نوجوان، معلم و دانش‌آموزان، پزشکان و بیماران و روان‌پزشک و بیمار هیستریک و منحرف‌اش بی‌وقفه از سده‌ی نوزدهم بدین سو این بازی را ایفا کرده‌اند. این جذب‌ها، این گریزها و این تحریک‌های چرخشی حول سکس و بدن‌ها نه مرزهایی را که نباید از آن‌ها تخطی کرد، بلکه ماریج‌های دائمی قدرت و لذت را سامان داده‌اند.

۴. از همین رو است آن سامانه‌های اشباع جنسی* که کاملاً سرشت‌نمای مکان و آیین‌های اجتماعی سده‌ی نوزدهم است. اغلب گفته می‌شود که جامعه‌ی مدرن تلاش کرد که سکسوالیته را تا حد زوج زن و شوهر تقلیل دهد - زوج ناهم جنس و تا حد ممکن مشروع. [اما] همچنین می‌توان گفت که این زوج گروه‌هایی دارای عناصر چندگانه و سکسوالیته‌ی سیال را اگر نه ابداع، دست‌کم به‌دقت سامان داد و تکثیر کرد: توزیع نقاط پایگان‌بندی شده یا متضادِ قدرت؛ توزیع لذت‌های «دنبال‌شده» (یعنی هم طلب‌شده، هم تحت تعقیب)؛ توزیع خُرده‌سکسوالیته‌های مورد تسامح یا ترغیب‌شده؛ توزیع مجاورت‌هایی که همچون روش‌های مراقبت ارائه می‌شوند و به‌منزله‌ی سازوکارهای تشدید عمل می‌کنند؛ و توزیع تماس‌های القاء‌گر. در خانواده، یا به عبارت دقیق‌تر، در خانواری با والدین، فرزندان و در برخی موارد خدمتکاران، وضع به همین ترتیب بود. آیا خانواده‌ی سده‌ی نوزدهمی

* *dispositifs de saturation sexuelle*

سلولی تک‌همسری و زناشویی بود؟ شاید تا حدودی. اما خانواده‌ی سده‌ی نوزدهمی همچنین شبکه‌ای بود از لذت‌ها-قدرت‌های مفصل‌بندی‌شده مطابق نقاط چندگانه و با روابط متغیر. تفکیک بزرگسالان و کودکان، دوگانگی تثبیت‌شده میان اتاق خواب والدین و اتاق خواب کودکان (که در طول سده‌ی نوزدهم و به هنگام ساخت خانه‌های کارگری به یک قانون بدل شد)، جداسازی نسبی پسران از دختران، توصیه‌های اکید در مراقبت از شیرخوارگان (تغذیه با شیر مادر، رعایت بهداشت)، برانگیختن توجه به سکسوالیته‌ی کودکان، در نظر گرفتن خطرات استمناء، اهمیت دادن به سن بلوغ، توصیه‌ی شیوه‌های مراقبتی به والدین، تشویق‌ها و ترغیب‌ها، رازها و ترس‌ها، و حضور ارزشمند و در عین حال خطرناک خدمتکاران، همگی خانواده را حتا در کوچک‌ترین ابعادش بدل می‌کند به شبکه‌ای پیچیده و اشباع از سکسوالیته‌های چندگانه و پراکنده و متغیر. فروکاستن این سکسوالیته‌ها تا حد رابطه‌ی زناشویی، حتا فرافکندن این رابطه در قالب میلی ممنوع بر کودکان نمی‌تواند توصیف‌گر آن سامانه‌ای باشد که نه اصل منع این سکسوالیته‌ها، بلکه بیش‌تر سازوکار تحریک‌کننده و تکثیردهنده‌ی آن‌ها است. در کنار خانواده، نهادهای مدرسه یا روان‌پزشکی با جمعیت پُر شمار و پایگان‌بندی و سامان‌دهی مکانی و نظام مراقبتی‌شان شیوه‌ی دیگری از توزیع بازی قدرت‌ها و لذت‌ها را شکل می‌دهند؛ اما این نهادها نیز مناطق به‌شدت اشباع جنسی را به همراه مکان‌ها یا آیین‌های ممتازی همچون کلاس درس، خوابگاه، ملاقات یا مشاوره ترسیم می‌کنند. شکل‌های سکسوالیته‌ی غیرزناشویی، غیرناهم‌جنس و ناتک‌همسرانه در این نهادها فراخوانده و مستقر می‌شوند.

جامعه‌ی «بورژوازی» سده‌ی نوزدهم که بی‌شک هنوز هم با ما است، جامعه‌ی انحراف آشکار و تکه‌تکه است و این به هیچ‌وجه از سرریزکاری

نیست، چون هیچ چیز آشکارتر و پرگوتر [از آن] نیست و هیچ چیز آشکارتر [از آن] تحت نظارت گفتمان‌ها و نهادها نیست. نه از آن‌روکه جامعه چون می‌خواست سدی بسیار سفت و سخت یا بسیار عمومی را در برابر سکسوالیته برپا کند، به‌رغم میل‌اش، باعث ظهور تمام‌عیار انحراف و آسیب‌شناسی طولانی‌غریزه‌ی جنسی شد، بلکه مسئله آن نوع قدرتی است که جامعه بر بدن‌ها و سکس به‌کار می‌اندازد. این قدرت دقیقاً نه شکل قانون را دارد و نه اثرهای ممنوعیت، بلکه از طریق تکثیر سکسوالیته‌های نامتعارف عمل می‌کند. این قدرت مرزهایی را برای سکسوالیته وضع نمی‌کند؛ [بلکه] شکل‌های گوناگون سکسوالیته را تداوم می‌بخشد و آن‌ها را در خطوط نفوذ نامحدود دنبال می‌کند. این قدرت سکسوالیته را طرد و حذف نمی‌کند، [بلکه] به‌منزله‌ی شیوه‌ای از ویژگی‌شماری افراد، در بدن جا می‌دهد. این قدرت در پی پرهیز از سکسوالیته نیست؛ [بلکه] تنوع‌های سکسوالیته را با ماریج‌هایی جذب می‌کند که در این ماریج‌ها لذت و قدرت یکدیگر را تقویت می‌کنند؛ این قدرت سد برپا نمی‌دارد؛ [بلکه] مکان‌های حداکثر اشباع را سامان می‌دهد. این قدرت گوناگونی جنسی را تولید و تثبیت می‌کند. جامعه‌ی مدرن منحرف است، نه به‌رغم پاک‌دینی‌اش یا به‌مثابه پیامد ریاکاری‌اش؛ جامعه‌ی مدرن واقعاً و مستقیماً منحرف است.

واقعاً. [زیرا] سکسوالیته‌های متنوع - سکسوالیته‌هایی که در سنین متفاوت ظهور می‌کنند (سکسوالیته‌ی شیرخوارگان یا کودکان)، سکسوالیته‌هایی که در سلايق یا کردارها جا دارند (سکسوالیته‌ی هم‌جنس‌گرایان، پیردوستان، چیزشیدایان...)، سکسوالیته‌هایی که به شیوه‌ای پُروگرایانه روابط را محاصره می‌کنند (سکسوالیته‌ی رابطه‌ی پزشک-بیمار، معلم-دانش‌آموز، روان‌پزشک-دیوانه)، سکسوالیته‌هایی که در مکان‌ها حضور دارند (سکسوالیته‌ی خانه، مدرسه، زندان) - همگی همبسته‌ی

روش‌های خاص قدرت‌اند. نباید تصور کرد که تمام این موارد تا به امروز مورد تسامح، هنگامی توجه‌ها را به خود جلب کرد و صفتی حقیرانه یافت که نقشی سامان‌بخش به نوع واحدی از سکسوالیته داده شد، آن نوع سکسوالیته‌ای که قادر به بازتولید نیروی کار و شکل خانواده باشد. در واقع، این رفتارهای چندریختی از بدن انسان‌ها و لذت‌های‌شان استخراج شده‌اند؛ یا به عبارت دقیق‌تر، در این بدن‌ها و لذت‌ها تثبیت شده‌اند؛ این رفتارها را سازوکارهای متنوع قدرت طلب کرده، آشکار کرده، مجزا کرده، تشدید کرده و ادغام کرده‌اند. افزایش انحراف‌ها درون‌مایه‌ای تهذیب‌گر نیست که اذهان و سواسی ویکتوریایی‌ها را به خود مشغول کرده‌باشد، بلکه محصول واقعی دخالت نوعی از قدرت در بدن‌ها و لذت‌های‌شان است. ممکن است غرب قادر به ابداع لذت‌هایی جدید نباشد و بی‌شک شرارت‌هایی بدیع را کشف نکرده‌است، اما قواعد جدیدی را در بازی قدرت‌ها و لذت‌ها تعریف کرده‌است: سیمای تثبیت‌شده‌ی انحراف‌ها در این بازی رخ می‌نماید.

مستقیماً [زیرا] این اشاعه‌ی انحراف‌های متنوع ریشخند سکسوالیته‌ای نیست که از قدرتی که قانونی بی‌نهایت سرکوب‌گرانه را بر آن تحمیل کرده‌است، انتقام می‌گیرد. با شکل‌های متناقض لذت نیز مواجه نیستیم که به سمت قدرت برگشته‌اند تا آن را در قالب «لذتی که باید تحمل کرد»، محاصره کنند. اشاعه‌ی انحراف‌ها یک نتیجه - ابزار است: به کمک تفکیک، تشدید و تحکیم سکسوالیته‌های حاشیه‌ای است که روابط قدرت با سکس و با لذت شاخه‌شاخه می‌شود، تکثیر می‌یابد، بدن را دربرمی‌گیرد و در رفتارها نفوذ می‌کند. سکسوالیته‌های پراکنده و متصل به یک سن، مکان، سلیقه و یکی از انواع کردارها در همین پیشروی قدرت‌ها ساکن شدند. تکثیر سکسوالیته‌ها به کمک گسترش قدرت؛ افزایش قدرتی که هر یک از این سکسوالیته‌های ناحیه‌ای سطحی از دخالت را برای آن فراهم می‌کند: این زنجیره به‌ویژه از

سده‌ی نوزدهم به بعد، با منافع اقتصادی بی‌شمار تضمین و تقویت شده‌است، منافعی که به‌یمن وساطت پزشکی، روان‌پزشکی، روسپی‌گری و پورنوگرافی، هم به تکثیر تحلیلی لذت و هم به افزایش قدرت کنترل‌کننده‌ی این لذت پیوند خورده‌است. لذت و قدرت یکدیگر را حذف نمی‌کنند و علیه یکدیگر نیستند؛ آن‌ها یکدیگر را دنبال می‌کنند، بر هم سوار می‌شوند و یکدیگر را پیش می‌رانند. قدرت و لذت مطابق سازوکارهای پیچیده و ایجابی تهیج و تحریک به یکدیگر پیوند خورده‌اند.

پس بی‌شک باید این فرضیه را رها کرد که جوامع صنعتی مدرن ابداع‌گر عصر سرکوب فزاینده در مورد سکس بودند. نه تنها شاهد انفجار آشکار سکسوالیته‌های بدعت‌گذار و عرف‌شکن‌ایم، بلکه به‌ویژه - و همین نکته اهمیت دارد - سامانه‌ای کاملاً متفاوت از قانون (حتا اگر به‌طور موضعی بر روش‌های ممنوعیت استوار باشد) از طریق شبکه‌ای از سازوکارهای به‌هم‌پیوسته، تکثیر لذت‌هایی خاص و تکثیر سکسوالیته‌های گوناگون را تضمین می‌کند. می‌گویند که هیچ جامعه‌ای بیش از این زاهد‌مآب نبوده‌است و هرگز نهادهای قدرت تاب‌دین‌اندازه دقت به خرج نداده‌اند تا به نادیده‌گرفتن آنچه منع می‌کنند، تظاهر کنند، گویی نمی‌خواهند هیچ نقطه‌ی مشترکی با آن داشته باشند. [اما] دست‌کم با یک بررسی کلی عکس این نکته آشکار می‌شود: هرگز بیش‌تر از این مراکز قدرت‌ها وجود نداشته‌است؛ هرگز تاب‌دین‌اندازه توجه آشکار و پُرگو وجود نداشته‌است؛ هرگز تاب‌دین‌اندازه تماس‌ها و روابط چرخه‌ای وجود نداشته‌است؛ و هرگز تاب‌دین‌اندازه کانون‌هایی وجود نداشته‌است که در آن‌ها شدت لذت‌ها و سماجت قدرت‌ها برای پراکنده‌شدن در مکان‌های دیگر وجود داشته‌باشند.

بخش سوم

علم جنسی

تصور می‌کنم که در دو نکته‌ی اولی با من موافقت وجود داشته باشد و این گفته مورد قبول باشد که گفتمان درباره‌ی سکس از سه سده‌ی پیش بدین سو به جای کم شدن، افزایش یافته و گرچه این گفتمان با خود نهی‌ها و ممنوعیت‌هایی را همراه آورده، اما به گونه‌ای بنیادین‌تر، استحکام و اشاعه‌ی همه‌ی گوناگونی جنسی را تضمین کرده است. با این حال، به نظر می‌رسد که این همه اساساً فقط نقش ممنوعیت را ایفا کرده است و در واقع، پنهان کردن سکس تنها هدفی بوده که در این بسیار سخن گفتن از سکس و در کشف این نکته دنبال شده است که سکس هر جایی که جا داده می‌شود، متکثر و جدا جدا و معین است: گفتمان- پرده، انتشار- پرهیز. دست‌کم تا فروید، گفتمان در مورد سکس – گفتمان دانشمندان و نظریه پردازان – تقریباً بی‌وقفه آن‌چه از آن سخن می‌گفت، پنهان می‌کرد. می‌توان همه‌ی گفته‌ها، دوراندیشی‌های موشکافانه و تحلیل‌های دقیق را روش‌هایی دانست برای پرهیز از امر

غیر قابل تحمل، یعنی حقیقتِ بیش از حد مخاطره آمیز سکس. و صرف همین ادعا که از دیدگاه خالص و خنثای علم درباره‌ی سکس سخن گفته می‌شود، فی نفسه معنادار است. در واقع، این علمی بود ساخته شده از شانه خالی کردن‌ها، چون در ناتوانی یا امتناع از سخن گفتن درباره‌ی خود سکس، به ویژه به انحراف‌های سکس، عجایب و غرایب استثنایی‌اش، تضعیف‌های آسیب‌شناختی‌اش و تشدیدهای بیمارگونه‌اش می‌پرداخت. همچنین علمی بود اساساً تابع دستورات اخلاقی که تقسیم‌بندی‌های این دستورات را در قالب گونه‌های هنجار پزشکیانه تکرار می‌کرد. این علم به بهانه‌ی گفتن حقیقت، همه جا ترس برمی‌انگیخت؛ به کوچک‌ترین نوسان‌های سکسوالیته، تبار خیالی بیماری‌هایی را نسبت می‌داد که بر نسل‌ها تأثیر می‌گذارند؛ عادت‌های پنهانی خجولان و منزوی‌ترین خُرده‌شیدایی‌ها را برای کل جامعه خطرناک اعلام می‌کرد؛ و برای لذت‌های عجیب، سرانجامی غیر از مرگ قائل نبود: مرگ افراد، مرگ نسل‌ها و مرگ نوع [بشر].

بدین ترتیب، این علم خود را به عمل پزشکی پیوند زد، عملی مصرانه و بی‌ملاحظه، حراف در اعلام انزجارهایش، تر و فرزندریارساندن به قانون و آرای عمومی، بیش‌تر نوکر صفت نسبت به قدرت‌های نظم تا مطیع اقتضاءهای حقیقت. این علم که در بهترین حالت، ناخواسته ساده لوح بود و در اغلب موارد به عمد دروغ‌گو، این علم که همدست بود با آنچه تقبیح می‌کرد، این علم متکبر و طناز، قبیح‌نگاری تمام عیاری از بیماری را که سرشت‌نمای پایان سده‌ی نوزدهم بود، بنا نهاد؛ در فرانسه، پزشکانی نظیر گارنیه، پویی‌یه و لادویست، کاتبان بی‌آوازه‌ی این علم بودند و رولینا* شاعر آن. اما این علم ورای این لذت‌های مغشوش، قدرت‌های دیگری را مطالبه می‌کرد؛

* Maurice Rollinat (۱۸۴۶-۱۹۰۳)، شاعر فرانسوی.

این علم خود را مرجع عالی الزام‌های بهداشت جا می‌زد و ترس‌های قدیمی از بیماری مقاربتی را با درون‌مایه‌های جدید عفونت‌زدایی، و اسطوره‌های بزرگ تکامل‌گرایی را با نهادهای جدید سلامت عمومی جمع می‌کرد؛ این علم مدعی بود که توان جسمی و پاکی اخلاقی کالبد اجتماعی را تضمین می‌کند؛ این علم وعده می‌داد که مفسدان و فاسدان و جمعیت‌های منحط را حذف کند. این علم تحت لوای ضرورت زیست‌شناختی و تاریخی، نژادپرستی‌های قریب‌الوقوع دولت را توجیه می‌کرد و بر «حقیقت» استوار می‌کرد.

وقتی این گفتمان‌ها در مورد سکسوالیته‌ی انسان را با فیزیولوژی همان دوران درباره‌ی تولیدمثل جانوران یا گیاهان مقایسه می‌کنیم، ناهماهنگی آشکار می‌شود. محتوای ضعیف این گفتمان‌ها نه تنها از لحاظ علمی بودن، بلکه از لحاظ عقلانیت مقدماتی، آن‌ها را در تاریخ شناخت‌ها متمایز می‌کند. این گفتمان‌ها ناحیه‌ای را شکل می‌دادند که به طرز عجیبی مغشوش بود. به نظر می‌رسد که طی سده‌ی نوزدهم، سکس در دو دفتر کاملاً متمایز دانش ثبت شد: [ازیک‌سو] زیست‌شناسی تولیدمثل که پیشرفت آن همواره از هنجارگذاری عمومی علمی تبعیت می‌کرد و [ازسوی‌دیگر] پزشکی سکس که شکل‌گیری و توسعه‌اش تابع قواعدی کاملاً متفاوت بود. میان آن دو هیچ مبادله‌ی واقعی و ساختاردهی متقابل وجود نداشت؛ اولی نقش چندانی برای دومی ایفا نمی‌کرد، مگر نقش ضامنی دورادور و کاملاً کاذب: ضامنی فراگیر که تحت پوشش آن، موانع اخلاقی، آرای اقتصادی یا سیاسی و ترس‌های سنتی می‌توانستند در واژگانی با صبغه‌ی علمی بازنویسی شوند. همه چیز چنان بود که گویی مقاومتی بنیادی مانع از گفتمانی دارای شکل عقلانی در مورد سکس انسان و همبسته‌ها و اثرهایش می‌شد. چنین اختلاف سطحی کاملاً نشانه‌ی آن است که مسئله‌ی این نوع گفتمان به هیچ‌رو گفتن حقیقت نیست، بلکه فقط ممانعت از تولید حقیقت است. در زیر تفاوت میان

فیزیولوژی تولیدمثل و پزشکی سکسوالیته، باید چیز دیگری را جست‌وجو کرد، چیزی بیش از پیشرفت نابرابر علمی یا نوعی اختلاف سطح در شکل‌های عقلانیت؛ در واقع، یکی به اراده‌ی عظیم به دانستن مربوط بود که ضامن نهاد گفتمان علمی در غرب است؛ در حالی که دیگری به اراده‌ی لجوجانه به ندانستن مربوط بود.

این نکته غیر قابل انکار است که گفتمان عالمانه‌ای که در سده‌ی نوزدهم درباره‌ی سکس بیان شد، پُر بود از ساده‌لوحی‌های قدیمی و نیز ناینی‌های نظام‌مند: امتناع از دیدن و از شنیدن؛ اما - و بی‌شک این نکته‌ای اساسی است - امتناع از همان چیزی که آشکار می‌کردند یا آمرانه صورت‌بندی‌اش را طلب می‌کردند. زیرا نادیده‌گرفتن فقط بر پایه‌ی رابطه‌ای بنیادی با حقیقت امکان‌پذیر است. شانه‌خالی کردن از حقیقت، ممانعت از دسترسی به آن و پنهان کردن آن، همگی تاکتیک‌هایی موضعی‌اند که توأمان و با ترفندی در آخرین لحظه، شکلی پارادوکسیکال به درخواستِ اساسیِ دانستن می‌دهند. اراده‌نکردن به شناخت همچنان نوعی اراده به حقیقت است. بیمارستان سالپترییر* دکتر شارکو** را در این جا مثال آوریم: این بیمارستان دستگاه عظیم مشاهده بود همراه با معاینه‌ها و پرس‌وجوها و آزمایش‌هایش، و نیز دستگاه تحریک بود همراه با اجزاهای عمومی، نمایش بحران‌های آیینی که به‌دقت با اِتر یا نترات آمیل صحنه‌آرایی شده بود، بازی گفت‌وگوها، بازی معاینه‌های دستی، بازی تحمیلی دست‌ها، بازی وضعیت‌های بدنی که پزشکان با عمل یا با حرف برمی‌انگیختند یا می‌زدودند، به همراه پایگان‌بندی کارکنانی که می‌پاییدند، سازمان می‌دادند، برمی‌انگیختند، یادداشت

* Salpêtrière، بیمارستانی که دکتر شارکو در آن درس می‌داد و برای مثال فروید تحصیلات‌اش را در همان جا ادامه داد.

** Jean Martin Charcot (۱۸۲۵-۱۸۹۳)، پزشک فرانسوی.

می‌کردند، گزارش می‌کردند و هرم عظیمی از مشاهده‌ها و پرونده‌ها را گرد می‌آوردند. بر مبنای همین تحریک دائمی به گفتمان و حقیقت بود که سازوکارهای خاص نادیده گرفتن عمل می‌کردند: رفتار شارکو بدین ترتیب مشاوره‌ای عمومی را که مسئله‌اش آشکارا «آن»^۱ بود، قطع می‌کرد؛ بدین ترتیب در سیر پرونده‌ها، اغلب شاهد محو تدریجی آن چیزی هستیم که بیماران در مورد سکس می‌گفتند و نشان می‌دادند و نیز آن‌چه خود پزشکان می‌دیدند و ترغیب می‌کردند و طلب می‌کردند، و این‌ها تقریباً به‌تمامی از مطالعات چاپ‌شده حذف می‌شد.^۱ نکته‌ی مهم این تاریخ این نیست که آنان چشم‌ها یا گوش‌های‌شان را می‌بستند یا خود را قریب می‌دادند؛ بلکه پیش از هر چیز آن است که حول سکس و درمورد آن، دستگاه عظیمی برای تولید حقیقت ساختند، حتی اگر در آخرین لحظه حقیقت را پنهان می‌کردند. نکته‌ی مهم این بود که سکس نه فقط با احساس و لذت، قانون یا ممنوعیت، بلکه همچنین با حقیقت و خطا نیز سروکار داشته‌باشد، این‌که حقیقت سکس به چیزی اساسی، مفید یا خطرناک، ارزش‌مند یا مهیب بدل شود، و مختصر این‌که سکس به منزله‌ی مسئله‌ی حقیقت ساخته شود. بنابراین، آن‌چه باید

* "ça"/ "that"

۱. برای مثال نگاه کنید به:

Bourneville, *Iconographie de la Salpêtrière*, pp. 110 et suiv.

اسناد چاپ‌نشده درباره‌ی درس‌های شارکو که هنوز می‌توان آن‌ها را در سالن‌تیریر یافت، در این مورد به مراتب صریح‌تر از متون چاپ‌شده‌اند و بازی تحریک و حذف در این اسناد به‌وضوح دیده می‌شوند. یادداشتی دست‌نویس جلسه‌ی ۲۵ نوامبر ۱۸۷۷ را گزارش می‌کند. بیمار مبتلا به هیستری است؛ شارکو ابتدا با قراردادن دست‌ها و سپس با قراردادن سر یک چوب‌دستی روی تخم‌دان‌ها، بحران را به حال تعلیق درمی‌آورد. او چوب‌دستی را برمی‌دارد، بحران دوباره آغاز می‌شود و شارکو با واداشتن بیمار به استنشاق نیترات آمیل، بحران را شتاب می‌بخشد. زن بیمار با کلماتی که فاقد هرگونه استعاره‌ای است، آن چوب‌دستی -اندام جنسی را طلب می‌کند: «ز. برداشته شد و هذیان زن ادامه یافت.»

نشان داده شود، نه آستانه‌ی عقلانیتی جدید که فروید - یا کس دیگری - معرف کشف آن است، بلکه شکل‌گیری تدریجی (و نیز دگرگونی‌های) «بازی حقیقت و سکس» است که سده‌ی نوزدهم برای ما به ارث گذاشته‌است و هیچ چیز ثابت نمی‌کند که از آن‌ها بی‌یافته‌ایم، حتی اگر آن را جرح و تعدیل کرده باشیم. نادیده گرفتن‌ها، شانه‌خالی کردن‌ها و گریزها تنها بر مبنای این اقدام غریب، یعنی گفتن حقیقت سکس، امکان‌پذیر و تأثیرگذار بودند. اقدامی که از سده‌ی نوزدهم آغاز نشد، حتی اگر در این زمان، «علم»ی نوپا به آن شکلی منحصر به فرد داده‌باشد. این اقدام پایه‌ی تمام گفتمان‌های عجیب و غریب، ساده‌لوحانه و مکارانه‌ای است که به نظر می‌رسد در آن‌ها، دانش از سکس مدت‌ها است که از موضوع دور شده‌است.

از لحاظ تاریخی، دو روش برای تولید حقیقت سکس وجود دارد. از یک سو، جوامعی - جوامعی بی‌شمار نظیر چین، ژاپن، هند، روم و جوامع عربی-مسلمان - که از هنرکام‌جویی* برخوردار بودند. در هنر کام‌جویی، حقیقت از خود لذت به دست می‌آید و لذت به منزله‌ی عمل و تجربه فهم می‌شود و در ارتباط با قانون مطلق امر مجاز و امر ممنوع و با ارجاع به معیار فایده‌مندی، در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه نخست و پیش از هر چیز، در ارتباط با خودش در نظر گرفته می‌شود و به منزله‌ی لذت و بنابراین، مطابق شدت، کیفیت، مدت زمان و اثرات‌اش بر بدن و روح شناخته می‌شود. وانگهی، این دانش باید به تدریج در خود عمل جنسی وارد شود تا آن را از درون شکل دهد و اثرات‌اش را تقویت کند. بنابراین دانشی شکل گرفت که باید مخفی می‌ماند، نه به علت انگ بدنامی که ابژه‌ی این دانش بر خود

* *ars erotica*

داشت، بلکه به دلیل ضرورت حفظ این دانش با بیش‌ترین خویش‌داری، زیرا بنا بر سنت، این دانش با افشاء شدن، کارایی و خاصیت‌اش را از دست می‌داد. پس رابطه با استادِ صاحبِ اسرار مهم بود؛ فقط او می‌توانست به گونه‌ای باطنی و در پایان دوره‌ی نوآشنایی که در آن با دانش و سخت‌گیری تمام، مرید را راهنمایی می‌کرد، این دانش را منتقل کند. این هنر مرشدانه که بخشنده‌تر از آن بود که مستلزم خشکی سیر و سلوک‌اش باشد، باید باعث دگرگونی آن کسی شود که این هنر امتیازهایش را بر او ارزانی می‌کرد: تسلط مطلق بر بدن، لذت بی‌همتا، نسیان زمان و محدودیت‌ها، اکسیر حیات و دورکردن مرگ و تهدیدهایش.

تمدن ما، دست‌کم در نگاه اول، فاقد هنر کام‌جویی است و در مقابل، بی‌شک یگانه تمدنی است که علم جنسی^۱ را به کار می‌گیرد، یا به عبارت بهتر، یگانه تمدنی است که در طول سده‌ها، روش‌هایی را برای گفتن حقیقت سکس توسعه داد که در اساس با شکلی از قدرت-دانش هماهنگ است، شکلی کاملاً متضاد با هنر نوآشنایی و اسرار مرشدانه: اعتراف.

دست‌کم از قرون وسطا بدین‌سو، جوامع غربی اعتراف را در میان آیین‌های اصلی‌بی‌جا دادند که از آن‌ها تولید حقیقت انتظار می‌رفت: آیین‌نامه‌ی سال ۱۲۱۵ شورای لاتران برای آیین توبه، و در پی آن، توسعه‌ی تکنیک‌های اعتراف، زوال آیین‌های دادرسی اتهامی در عدالت کیفری، زوال آزمون‌های مجرمیت (قسم خوردن، امتحان‌های جسمانی، قضاوت‌های الهی) و توسعه‌ی روش‌های بازجویی و تفحص، سهم فزاینده‌ی حکومت سلطنتی در پی‌گیری تخلفات و کاهش روش‌های مصالحه‌ی خصوصی و استقرار دادگاه‌های انکیزیسیون، همگی به اعتراف نقشی محوری در سامان قوای

1. *scientia sexualis*

مدنی و مذهبی دادند. تحول کلمه‌ی «اعتراف» و کارکرد قضایی آن فی نفسه سرشت‌نما است: «اعتراف» به منزله‌ی تضمین جایگاه، هویت و ارزشی که دیگری به فرد می‌داد، گذر کرد به «اعتراف» به منزله‌ی اقرار فرد به اعمال یا افکارش. تا مدت‌ها، فرد با تصدیق دیگران و نمود پیوندهایش با دیگری (خانواده، تابعیت، حمایت) اعتبار می‌یافت، اما بعداً با گفتمان حقیقتی اعتبار یافت که قادر یا مجبور به ادای آن در مورد خودش بود. اعتراف به حقیقت در بطن روش‌های قدرت برای فردیت‌سازی جا گرفت.

در هر حال، در کنار مراسم آزمون، ضمانت‌های داده‌شده توسط مرجع سنت، شهادت‌ها و نیز روش‌های عالمانه‌ی مشاهده و اثبات، اعتراف به یکی از ارزشمندترین تکنیک‌های تولید حقیقت در غرب بدل شد و از آن پس ما به جامعه‌ای اساساً معترف بدل شدیم. اثرهای اعتراف اشاعه یافت: در عدالت، پزشکی، تربیت، در روابط خانوادگی، روابط عشقی، در روزمره‌ترین امور و تشریفاتی‌ترین مناسک؛ ما به جرم‌های مان، گناهان مان، اندیشه‌ها و امیال مان، گذشته و رؤیاهای مان، کودکی مان، بیماری‌ها و بدبختی‌های مان اعتراف می‌کنیم؛ ما هم خود را با بیش‌ترین دقت صرف گفتن آن چیزی می‌کنیم که گفتن‌اش بیش از همه دشوار است؛ ما به والدین مان، به مریبان مان، به پزشک مان و به کسانی که دوست‌شان داریم، به‌طور علنی و خصوصی اعتراف می‌کنیم؛ ما در لذت و درد، اعتراف‌هایی به خودمان می‌کنیم که گفتن‌شان به هر کس دیگری ناممکن است و از آن‌ها کتاب‌ها می‌نویسیم. ما اعتراف می‌کنیم - یا وادار به اعتراف می‌شویم. وقتی اعتراف خودانگیخته نیست یا دستوری درونی آن را تحمیل می‌کند، اعتراف جبری است؛ ما اعتراف را از مخفیگاه‌اش در روح یا از بدن بیرون می‌کشیم. از قرون وسطا بدین سو، شکنجه همچون سایه‌ای با اعتراف همراه بوده‌است و هنگامی که

اعتراف بر زبان نمی‌آید، شکنجه آن را ترغیب می‌کرد: دوقلوهای سیاه.^۱ گویی رقیق‌ترین محبت‌ها و سفاک‌ترین قدرت‌ها به اعتراف نیاز دارند. انسان در غرب بدل شد به حیوانِ اعتراف‌گر.

استحاله‌ای در ادبیات بی‌شک از همین جا نشأت می‌گیرد: از لذتِ گفتن و شنیدن حکایت قهرمانانه یا شگفت‌انگیز «آزمون‌ها»ی شجاعت یا قداست، گذاری صورت گرفت به ادبیاتی با این وظیفه‌ی بی‌پایان که از اعماق فرد و از لابه‌لای کلمات، حقیقتی را بیرون کشد که خودِ شکلِ اعتراف آن را همچون امری دسترس‌ناپذیر ارائه می‌داد. شیوه‌ی متفاوت فلسفیدن نیز از همین جا نشأت می‌گیرد: جست‌وجوی رابطه‌ی بنیادین با حقیقت نه فقط در خویشتن – در دانشی فراموش شده یا در رد و اثری آغازین –، بلکه در خودآزمایی که از میان احساس‌ها و تأثرات گذرا، قطعیت‌های بنیادین وجدان را آزاد می‌کند. اکنون نقاط متفاوت بسیاری وظیفه‌ی اعتراف را به ما محول می‌کنند و از این پس این وظیفه چنان عمیقاً در ما ریشه دوانده‌است که دیگر آن را به منزله‌ی اثر قدرتی که ما را ملزم می‌کند، نمی‌بینیم، بلکه برعکس به نظرمان می‌رسد که حقیقت در مخفی‌ترین طبیعت‌مان، فقط آشکار شدن را «می‌طلبد»؛ و اگر این حقیقت آشکار نمی‌شود، از آن‌رو است که الزامی مانع از آن است و خشونتِ قدرتی بر آن سنگینی می‌کند و نهایتاً تنها به‌بهای نوعی آزادی، می‌تواند بیان شود. اعتراف رهایی می‌بخشد، اما قدرت به سکوت وامی‌دارد؛ حقیقت به سامان قدرت تعلق ندارد، بلکه خویشاوندی اصیلی با آزادی دارد: «تاریخ سیاسی حقیقت» باید بسیاری از درون‌مایه‌های سنتی در فلسفه را وارونه کند و نشان دهد که نه حقیقت ماهیتاً آزاد است، نه خطا ماهیتاً برده، بلکه

۱. قانون یونانی قبلاً شکنجه و اعتراف رادست‌کم برای بردگان با هم همراه کرده‌بود و بعداً قانون امپراطوری روم این شیوه را بسط داد. این مسائل در *Pouvoir de la vérité* دوباره بررسی خواهند شد.

مناسبات قدرت به تمامی تولید حقیقت را دربرگرفته است و اعتراف مصداق آن است.

باید کاملاً در دام این نیرنگ درونی اعتراف گرفتار بود تا بتوان نقشی بنیادین به سانسور و به ممنوعیت گفتن و اندیشیدن داد؛ باید تصویری کاملاً وارونه از قدرت داشت تا بتوان معتقد بود که تمام این صداها با ما از آزادی سخن می‌گویند، صداهایی که از دیرباز در تمدن ما، این دستور مخوف را تکرار کرده‌اند که باید آنچه هستی، آنچه کرده‌ای، آنچه به یاد می‌آوری و آنچه از یاد برده‌ای، آنچه پنهان می‌کنی و آنچه پنهان می‌شود، به آنچه فکر نمی‌کنی و آنچه فکر می‌کنی که به آن فکر نمی‌کنی، همه را بگویی. کاری عظیم که غرب نسل‌ها را برای تولید سوژه-منقادسازی^{*} انسان (منظورم ساختن انسان به منزله‌ی «سوژه» در هر دو معنای این کلمه است) به آن واداشته است، درحالی که شکل‌های دیگری از کارانباشت سرمایه را تضمین می‌کند. ببینید فرمان ابتدای سده‌ی سیزدهم به تمام مسیحیان تا چه حد افراطی بود: همه‌ی مسیحیان باید دست‌کم سالی یک‌بار زانو بزنند تا همه‌ی خطاهای شان را بدون از قلم انداختن حتا یکی از آن‌ها اعتراف کنند. و هفت سده بعد، آن پارتیزان گمنامی را در نظر آوریم که در دل کوهستان به مقاومت صرب پیوست؛ رهبران از او خواستند که زندگی‌اش را بنویسد و وقتی او چند ورق‌پاره‌ی ناکافی را که شبانه و بدخط نوشته بود، ارائه داد، آنان بی‌آن‌که نگاهی به این اوراق بیندازند، فقط به او گفتند: «از نو بنویس و حقیقت را بگو». آیا ممنوعیت‌های معروف زبانی که این‌همه به آن‌ها اهمیت داده شده است، موجب از یاد بردن این یوغ هزارساله‌ی اعتراف نیست؟

از کفاره و مجازات مسیحی تا به امروز، سکس موضوع ممتاز اعتراف

* assujettissement / subjection

بوده است. می‌گویند سکس چیزی است که مردم پنهان می‌کنند. اما اگر برعکس، سکس چیزی باشد که به گونه‌ای کاملاً خاص، به آن اعتراف می‌کنیم، آن وقت چه؟ اگر وظیفه‌ی پنهان کردن سکس صرفاً جنبه‌ی دیگری از وظیفه‌ی اعتراف کردن به آن باشد، آن وقت چه (هر چه اعتراف به آن مهم‌تر باشد و آیین سفت و سخت‌تری را طلب کند و نتایج قطعی‌تری را نوید دهد، بهتر و بادقت‌تر باشد؟) اگر سکس در جامعه‌ی ما و در چند قرن اخیر، آن چیزی باشد که تحت نظام کامل و بی‌نقص اعتراف قرار گرفته است، آن وقت چه؟ به‌گفتمان درآوردن سکس (که پیش‌تر از آن سخن گفتیم) و اشاعه و تقویت گوناگونی جنسی شاید دو قطعه از سامانه‌ای واحد باشند که به‌یمن عنصر محوری اعتراف با این سامانه پیوند خورده‌اند، اعترافی که ملزم می‌کند ویژگی جنسی - هرچقدر هم که افراطی باشد - صادقانه بیان شود. در یونان، حقیقت و سکس در قالب تربیت و از طریق انتقال تن به تن دانشی گرانها، به یکدیگر پیوند می‌خورند و سکس پایه‌ای بود برای نوآشنایی‌های شناخت. اما برای ما، حقیقت و سکس در اعتراف و از طریق بیان اجباری و کامل یک راز فردی، به یکدیگر پیوند می‌خورند. ولی این بار، این حقیقت است که پایه‌ی سکس و تجلی‌هایش است.

اعتراف آیینی گفتمانی است که در آن سوژه‌ی گوینده منطبق است بر سوژه‌ی گزاره؛ همچنین آیینی است که در روابط قدرت ظاهر می‌شود، زیرا اعتراف انجام نمی‌گیرد، مگر در حضور دست‌کم بالقوه‌ی همصحبتی که صرفاً مخاطب نیست، بلکه مرجعی است که اعتراف را طلب می‌کند، آن را تحمیل می‌کند، آن را ارزیابی می‌کند و برای قضاوت کردن، تنبیه کردن، بخشیدن، تسلی دادن و آشتی دادن مداخله می‌کند؛ آیینی است که در آن حقیقت با موانع و مقاومت‌هایی که باید برای بیان شدن‌اش، از سر راه بردارد، تأیید می‌شود؛ و سرانجام آیینی است که در آن صرفاً اظهار کردن، مستقل از

نتایج بیرونی اش، تغییراتی درونی را نزد اظهارکننده تولید می‌کند؛ اظهارکردن او را تبرئه می‌کند، رها می‌کند، تطهیر می‌کند، بارگناهان را از دوش اش برمی‌دارد، آزادش می‌کند و به او وعده‌ی رستگاری می‌دهد. حقیقت سکس، طی قرن‌ها و دست‌کم در اساس، در این شکل گفتمانی گرفتار بوده‌است، و نه در شکل آموزش (آموزش جنسی به اصول عمومی و قواعد احتیاط‌کاری محدود است)؛ و نه در شکل نوآشنایی (که در اساس رویه‌ای صامت است و عمل چشم و گوش بازکردن یا ازاله‌ی معصومیت فقط آن را مضحک یا خشونت‌بار می‌کند). همان‌طور که دیدیم، این شکل گفتمانی شکلی است بسیار متفاوت از آن شکلی که بر «هنر کام‌جویی» حاکم بود. به دلیل ساختار قدرتی که درون‌ماندگار گفتمان اعتراف است، این گفتمان نمی‌تواند همچون هنر کام‌جویی و با اراده‌ی مسلط استاد، از بالا بیاید، بلکه از پایین می‌آید، همچون گفتاری مقتضی و اجباری که با الزامی آمرانه، نشانه‌های خویشتن‌داری یا فراموشی را محو می‌کند. آنچه گفتمان اعتراف راز می‌پندارد، به دلیل بهای گزاف آنچه باید بگوید و شمار معدود کسانی نیست که لایق بهره‌مندی از آن‌اند، بلکه به دلیل خویشاوندی مبهم و فرودستی عمومی آن است. حقیقت این گفتمان با اقتدار متعالی استاد یا سنتی که او انتقال می‌دهد، تضمین نمی‌شود، بلکه با رابطه و تعلق ذاتی موجود در این گفتمان میان آن کسی که سخن می‌گوید و آنچه می‌گوید، تضمین می‌شود. در عوض، آن که سخن می‌گوید، مرجع مسلط نیست (چون این او است که ملزم است)، بلکه آن کسی مرجع مسلط است که گوش می‌دهد و ساکت است؛ نه آن که می‌داند و پاسخ می‌دهد، بلکه آن که می‌پرسد و گمان نمی‌رود که بداند. و این گفتمان حقیقت سرانجام نه بر آن کس که آن را دریافت می‌کند، بلکه بر آن کسی اثر می‌کند که این گفتمان از او بیرون کشیده شده‌است. با این حقایق اعتراف‌شده، ما بسیار دور هستیم از آن نوآشنایی عالمانه با لذت و

فنون و اسرارش. در عوض، ما به جامعه‌ای تعلق داریم که به دانشی دشوار از سکس حکم کرده‌است، آن‌هم نه در قالب انتقال اسرار، بلکه حول افزایش تدریجی رازدلی‌گویی.

اعتراف قالب عمومی اداره‌کننده‌ی تولیدگفتمان حقیقی درباره‌ی سکس بوده و هنوز هم هست. با این حال، اعتراف دستخوش تغییرات قابل ملاحظه‌ای شده است. اعتراف تا مدت‌های مدید، جایگاه مستحکمی در روتن‌ی کیفری داشت، اما از زمان پروتستانیسیم، جنبش ضداصلاح دین، تعلیم و تربیت سده‌ی هجدهمی و پزشکی سده‌ی نوزدهم بدین سو، اعتراف مکان آیینی و انحصاری‌اش را از دست داد، انتشار یافت و در مجموعه‌ی کاملی از روابط به‌کار بسته شد: روابط کودکان و والدین، دانش‌آموزان و مربیان، بیماران و روان‌پزشکان، بزه‌کاران و کارشناسان. به‌علاوه، انگیزش‌ها و اثرهایی که از اعتراف انتظار می‌رود، همانند شکل‌هایی که به خود می‌گیرد، تنوع یافته‌اند: پرس‌وجوها، مشاوره‌ها، روایت‌های خودزندگی‌نامه‌ای و نامه‌ها، همگی نقل شدند، ثبت شدند، در پرونده‌ها گردآوری شدند، انتشار یافتند و تفسیر شدند. اما به‌ویژه اعتراف اگرچه به روی عرصه‌های دیگر، دست‌کم به روی شیوه‌های جدید پیمایش این عرصه‌ها گشوده شد. دیگر مسئله صرفاً گفتن آن‌چه انجام‌گرفته - عمل جنسی - و چگونگی آن نیست؛ بلکه اندیشه‌هایی که این عمل را مضاعف می‌کنند، وسواس‌هایی که با آن همراه‌اند، تصاویر، امیال، حالت‌ها و کیفیت لذتی که این عمل را برمی‌انگیزند، باید در این عمل و حول آن بازسازی شوند. بی‌شک برای نخستین بار، جامعه‌ای‌گرایی یافت تا رازگوییِ حتا لذت‌های فردی را طلب کند و بشنود.

پس آن‌چه به چشم می‌خورد اشاعه‌ی روش‌های اعتراف، مکان‌دهی چندگانه‌ی الزام‌شان و بسط عرصه‌شان است: به تدریج بایگانی بزرگی از

لذت‌های جنسی ساخته شد. تا مدت‌ها، این بایگانی همزمان با شکل‌گیری، محو می‌شد و هیچ رد و اثری به جا نمی‌گذاشت (مطلوبِ اعتراف مسیحی چنین بود)، تا آن‌که پزشکی، روان‌پزشکی و نیز تعلیم و تربیت شروع به تثبیت آن کردند: کامپ، زالتسمان، و سپس به‌ویژه کان، کرافت-ابینگ، تاردیو، مول و هولاک الیس همه‌ی این تغزلی محقرانه‌ی گوناگونی جنسی را به‌دقت گرد آوردند. بدین ترتیب، جوامع غربی شروع کردند به ثبت بی‌پایان لذت‌های‌شان، و مجموعه‌ای از این لذت‌ها را تثبیت و طبقه‌بندی کردند و ضعف‌های روزمره و نیز عجایب یا شدت‌ها را توصیف کردند. این لحظه‌ای مهم بود: ساده است خندیدن به روان‌پزشکان سده‌ی نوزدهمی که از بابت شناختی که باید درباره‌ی‌شان سخن می‌گفتند و طرح «هتک عفت» یا «انحراف‌های احساسات جنسی»، مصرانه عذرخواهی می‌کردند. اما من قصد دارم جدیت آنان را ستایش کنم: آنان توان فهم این رویداد را داشتند. این لحظه‌ای بود که از نامتعارف‌ترین لذت‌ها خواسته شد تا گفتمان حقیقت را در مورد خود بیان کنند، گفتمانی که الگوی آن گفتمانی نیست که از گناه و رستگاری و از مرگ و جاودانگی سخن می‌گوید، بلکه گفتمانی است که از بدن و حیات سخن می‌گوید - گفتمان علم. لرزش صدای آنان بی‌مورد نبود، چون چیزی نامحتمل شکل می‌گرفت: نوعی علم اعترافی، علمی که متکی بود بر آیین‌های اعتراف و محتواهایش، علمی که مستلزم این اعتراف‌گیری چندگانه و مصرانه بود و ابژه‌اش عبارت بود از امر اعتراف‌ناپذیر اعتراف‌شده. در هر حال، این گفتمان علمی که علناً در سده‌ی نوزدهم نهادینه شد، هنگامی که مسئولیت کل این گفتمانِ پایین‌دست را برعهده گرفت با نفرت و رسوایی و نیز با پارادوکسی نظری و روش‌شناختی مواجه شد: مباحث طولانی بر سر امکان تأسیس علمی از سوژه، صحت و اعتبار درون‌نگری، استناد به تجربه‌ی زیست‌شده، یا خودآگاهی وجدان، همگی بی‌شک به آن مسئله‌ای پاسخ

می‌دادند که ذاتی عملکرد گفتمان‌های حقیقت در جامعه‌ی ما بود: آیا می‌توان پیوندی برقرار کرد میان تولید حقیقت مبتنی بر الگوهای قدیمی قضایی و مذهبیِ اعتراف با اعتراف‌گیری مبتنی بر قاعده‌ی گفتمان علمی؟ بگذار کسانی که معتقدند حقیقت سکس در سده‌ی نوزدهم با شدتی بیش از همیشه و از طریق سازوکار مهیب ممانعت و کمبودِ اساسی گفتمان حذف شد، هر چه می‌خواهند بگویند. نه کمبود گفتمان، بلکه فراوانی و تکرار بیش از حد گفتمان و نه ناکافی بودن آن، و در هر حال، تداخلی میان دو وجه از تولید حقیقت: روش‌های اعتراف و گفتمان‌مندی^{*} علمی.

به‌جای در نظر گرفتن خطاها، ساده‌لوحی‌ها و اخلاق‌گرایی‌هایی که گفتمان‌های حقیقتِ سکس در سده‌ی نوزدهم از آن‌ها پُر بود، بهتر است روش‌هایی را شناسایی کنیم که اراده به دانش از سکس که سرشت‌نمای غرب مدرن است، به‌وسیله‌ی آن‌ها آیین‌های اعتراف را در شاکیله‌های قاعده‌مندی علمی به‌کار انداخت: چگونه آن اعتراف‌گیری جنسیِ عظیم و سنتی به شکل‌های علمی درآمد؟

۱. با رمزگذاری بالینی «به سخن واداشتن»: ترکیب کردن اعتراف با معاینه، و ترکیب کردن سرگذشت خود با نشان دادن مجموعه‌ای از نشانه‌ها و سمپتوم‌های قابل فهم؛ ترکیب کردن بازجویی، پرسش‌نامه‌های بسیار دقیق و خواب مصنوعی با یادآوری خاطرات و تداعی‌های آزاد: همه‌ی این‌ها راه‌هایی بودند برای جادادن دوباره‌ی روش اعتراف در حوزه‌ی مشاهدات از لحاظ علمی قابل قبول.

۲. با بن‌انگاره‌ی علیتی عمومی و منتشر: توجیه الزام به گفتن همه چیز و

* *discursivité / discursivity*

توانایی پرسیدن در مورد همه چیز در این اصل نهفته است که سکس دارای توانایی علیّی پایان‌ناپذیر و چندریختی است. تصور می‌شد که پنهانی‌ترین رویداد در رفتار جنسی – چه عارضه باشد یا انحراف، تفریط باشد یا افراط – می‌تواند متنوع‌ترین پیامدها را در طول زندگی به بار آورد؛ تقریباً هیچ بیماری یا اختلال جسمی‌بی وجود نداشت که در سده‌ی نوزدهم برای آن دست‌کم تاحدودی، علت جنسی قائل نباشند. پزشکی آن دوران شبکه‌ی کاملی از علیّت جنسی را روی رفتارهای بد کودکان تا بیماری سل بزرگسالان، سکتی مغزی سالخورده‌گان، بیماری‌های عصبی و تباهی‌های نژادی تنیده بود. البته این ممکن است به نظر ما واهی آید، اما اصل سکس «علت همه چیز و هر چیز» وارونه‌ی نظری یک ضرورت تکنیکی است: به کارانداختن روش‌های اعتراف در رویه‌ای علمی، اعترافی که باید کامل، موشکافانه و دائمی باشد. خطرات نامحدودی که سکس با خود به همراه دارد توجه‌گر و بزرگی جامع تفتیشی است که اعتراف باید از آن تبعیت کند.

۳. با اصل نهفتگی ذاتی سکسوالیته: اگر باید حقیقت سکس را به کمک تکنیک اعتراف بیرون کشید، این صرفاً از آن‌رو نیست که گفتن حقیقت سکس دشوار است یا با ممنوعیت‌های شرم و حیا مواجه است. بلکه از آن‌رو است که عملکرد سکس مبهم است؛ از آن‌رو است که سکس ماهیتی گریزنده دارد و نیرو و سازوکارهایش پنهان می‌شوند؛ از آن‌رو است که قدرت علیّی سکس تاحدودی پنهان است. سده‌ی نوزدهم با ادغام اعتراف در پروژه‌ی گفت‌وگو علمی، دامنه‌ی آن را تغییر داد؛ اعتراف دیگر فقط به آن سوژه‌ای نمی‌پردازد که می‌خواهد پنهان کند؛ بلکه به آن چیزی می‌پردازد که از خود سوژه هم پنهان است، و آشکار نمی‌شود مگر به تدریج و از طریق اعترافی که پرسش‌گر و پرسش‌شونده، هر یک به نوبه‌ی خود در آن مشارکت دارند. اصل نهفتگی

ذاتی سکسوالیته امکان می‌دهد که الزام به اعتراف دشوار با روته‌ای علمی پیوند بخورد. باید به زور اعتراف گرفت، چون سکس پنهان می‌شود.

۴. با روش تأویل: اگر باید اعتراف انجام گیرد، صرفاً از آن‌رو نیست که آن کسی که به او اعتراف می‌شود، دارای قدرت بخشش، تسلی و هدایت است. بلکه از آن‌رو است که اگر می‌خواهیم کار تولید حقیقت از لحاظ علمی معتبر باشد، باید از طریق این رابطه صورت گیرد. حقیقت صرفاً در آن سوزهای نیست که با اعتراف کردن، حقیقت را به‌تمامی روشن می‌کند. حقیقت از دو مرحله تشکیل شده است: حقیقتی حاضر اما ناقص و بی‌خبر از وجود خودش نزد فرد گوینده که کامل نمی‌شود مگر نزد کسی که آن را دریافت می‌کند. برعهده‌ی همین دومی است که باید حقیقت این حقیقت مبهم را بیان کند: باید افشاگری اعتراف را با رمزگشایی از آن چه می‌گوید، همراه کرد. آن کسی که گوش می‌دهد، صرفاً ارباب بخشش نیست، قاضی‌یی که محکوم یا عفو می‌کند؛ بلکه ارباب حقیقت است. کارکرد او هرمنوتیکی است. قدرت او نسبت به اعتراف صرفاً این نیست که پیش از انجام اعتراف، آن را طلب کند یا پس از انجام اعتراف، تصمیم‌گیری کند؛ بلکه قدرت او آن است که به‌وسیله‌ی اعتراف و با رمزگشایی از آن، گفتمان حقیقت را بسازد. سده‌ی نوزدهم با بدل کردن اعتراف نه به حجت، بلکه به یک نشانه و بدل کردن سکسوالیته به چیزی که باید تأویل‌اش کرد، این امکان را برای خود فراهم آورد که روش‌های اعتراف را در شکل‌گیری قاعده‌مند گفتمانی علمی به‌کار اندازد.

۵. با پزشکانه کردن اثرهای اعتراف: گرفتن اعتراف و اثرهایش از نو در قالب عملیات درمانی تدوین و رمزگذاری شد و این پیش از هر چیز، به معنای آن است که حوزه‌ی سکس دیگر صرفاً در دفتر ثبت خطا و گناه، افراط یا تخطی جا داده نمی‌شود، بلکه تحت نظام امر بهنجار و امر آسیب‌شناختی قرار

می‌گیرد (که چیزی غیر از جابه‌جایی آن نیست)؛ برای نخستین بار، نوعی بیمارگونه‌گی^{*} خاصِ امر جنسی تعریف شد؛ و سکس حوزه‌ای معرفی شد که داری آسیب‌پذیری بسیار زیادِ آسیب‌شناختی است: سطح بازتابِ بیماری‌های دیگر و نیز کانونِ بیماری‌نگاری خاص، بیماری‌نگاری غرایز، تمایلات، تصورات، لذت‌ها و رفتارها. هم‌چنین بدان معنا است که معنا و ضرورتِ اعتراف از دخالت‌های پزشکی اخذ می‌شود: اعتراف که پزشک آن را مقتضی می‌داند، برای تشخیص ضروری است و فی‌نفسه برای درمان مؤثر است. اگر حقیقت به موقع به آن کس که باید و توسط آن کس که هم دارنده‌ی آن و هم مسئول آن است، گفته شود، درمان می‌کند.

نشانه‌های مهم تاریخی را در نظر بگیریم: جامعه‌ی ما با گسستن از سنت‌های هنرکام‌جویی، به علم جنسی مجهز شد. به عبارت دقیق‌تر، جامعه‌ی ما وظیفه‌ی تولید گفتمان‌هایی حقیقی درباره‌ی سکس را دنبال کرد، آن‌هم با سازگار کردن نه چندان ساده‌ی روش قدیمی اعتراف با قواعد گفتمان علمی. علم جنسی که از سده‌ی نوزدهم بدین سو بسط یافت، به گونه‌ای پارادوکسیکال، آیین خاصِ اعتراف اجباری و جامع را به منزله‌ی هسته‌ی خود حفظ کرد، آیینی که در غرب مسیحی، نخستین تکنیک برای تولید حقیقت سکس بود. از سده‌ی شانزدهم به بعد، این آیین به تدریج از آیین مقدس استغفار جدا شد و به واسطه‌ی هدایت نفس و وجدان - هنر هنرها -، به تربیت، به روابط میان بزرگسالان و کودکان، به روابط خانوادگی، و به پزشکی و روان‌پزشکی کوچ کرد. در هر حال، از صد و پنجاه سال پیش بدین سو، سامانه‌ی پیچیده‌ای استقرار یافت تا گفتمان‌هایی حقیقی در مورد سکس تولید کند: سامانه‌ای که

* morbidité/morbidity

پلی بزرگ روی تاریخ زد، زیرا حکم قدیمی اعتراف را با روش‌های گوش‌دادن بالینی پیوند زد. و از طریق همین سامانه است که چیزی همچون «سکسوالیته» توانست حقیقت سکس و لذت‌هایش را نمایان کند.

«سکسوالیته» همبسته‌ی این روش گفتمانی به تدریج شکل گرفته و بسط یافته، یعنی علم جنسی است. ویژگی‌های بنیادین این سکسوالیته بیان‌گر بازنمایی کم‌ویش مغشوش شده به واسطه‌ی ایده‌ئولوژی، یا بیان‌گر نادیده گرفتن ناشی از ممنوعیت‌ها نیست؛ این ویژگی‌ها همخوان است با اقتضاهای کارکردی گفتمانی که باید حقیقت سکسوالیته را تولید کند. در نقطه‌ی تلاقی تکنیک اعتراف و گفتمان‌مندی علمی، یعنی در همان جایی که باید چند سازوکارِ عظیم سازگاری میان آن دو را یافت (تکنیک گوش‌دادن، بن‌انگاره‌ی علیت، اصل نهفتگی، قاعده‌ی تأویل، الزام به پزشکانه کردن)، سکسوالیته «ماهیتاً» این چنین تعریف شد: حوزه‌ای قابل نفوذ برای فرایندهای آسیب‌شناختی و از همین رو مستلزم دخالت‌های درمانی یا هنجارگذارانه؛ حوزه‌ی دلالت‌هایی که باید رمزگشایی شود؛ مکان فرایندهایی که با سازوکارهایی خاص پنهان شده‌اند؛ کانون روابط نامعین علی، و گفتار مبهمی که باید آن را بیرون کشید و به آن گوش داد. «اقتصاد» گفتمان‌ها، یعنی تکنولوژی درونی آن‌ها، ضرورت‌های عملکردشان، تاکتیک‌هایی که به کار می‌بندند، اثرهای قدرتی که مبنای‌شان است و این گفتمان‌ها ناقل آن‌ها – همین اقتصاد و نه نظام بازنمایی‌ها است که ویژگی‌های بنیادین آن چیزی را معین می‌کند که این گفتمان‌ها باید بگویند. تاریخ سکسوالیته را – یعنی تاریخ آن‌چه در سده‌ی نوزدهم به منزله‌ی حوزه‌ی خاص حقیقت عمل کرد – باید پیش از هر چیز از دیدگاه تاریخ گفتمان‌ها نگاشت.

بیایم فرضیه‌ای عمومی و عملی را طرح کنیم. جامعه‌ای که در سده‌ی هجدهم تکوین و توسعه یافت – چه بورژوازی بنامیم، چه کاپیتالیستی، چه

صنعتی - اساساً از بازشناختن سکس امتناع نکرد، بلکه برعکس، دستگاه تمام عیاری را برای تولید گفتن‌هایی حقیقی درباره‌ی سکس به کار انداخت. این جامعه نه تنها در مورد سکس بسیار سخن گفت و همه را ملزم به سخن گفتن از آن کرد؛ بلکه حقیقتی قاعده‌مند را درباره‌ی سکس صورت‌بندی کرد. گویی این جامعه به وجود رازی مهم در سکس ظن داشت و نیازمند این تولید حقیقت بود. گویی برای این جامعه ضروری بود که سکس نه تنها در اقتصاد لذت، بلکه در نظام سامان‌مند دانش ثبت شود. بدین ترتیب، سکس به تدریج به ابژه‌ی ظن بزرگ بدل شد؛ معنای عمومی و اضطراب‌آوری که به رغم میل مان، بر رفتارها و هستی مان حاکم است؛ نقطه‌ی آسیب‌پذیری که از طریق آن، بیماری ما را تهدید می‌کند؛ تکه‌ی تیره و تاری که همه‌ی ما با خود حمل می‌کنیم. دلالت عمومی، رازی فراگیر، علتی همه‌جا حاضر، ترسی مدام. به طوری که در این «پرسش» از سکس (در هر دو معنای بازجویی و مسئله‌سازی)؛ در هر دو معنای الزام به اعتراف و الزام به ادغام در حوزه‌ی عقلانیت)، دو فرایند توسعه یافتند که همواره بر یکدیگر دلالت دارند: از یک سو، از سکس می‌خواهیم که حقیقت را بگوید (اما از آن‌جا که سکس راز است و از خودش نیز می‌گریزد، گفتن حقیقت سکس را به خودمان اختصاص می‌دهیم، حقیقتی که سرانجام آشکار و رمزگشایی می‌شود)؛ و از سوی دیگر، از سکس می‌خواهیم حقیقت خودمان را بگوید؛ یا به عبارت بهتر، از سکس می‌خواهیم حقیقت عمیقاً مدفون حقیقت خودمان را که تصور می‌کنیم در آگاهی بی‌واسطه مان جا دارد، بگوید. ما با رمزگشایی از آن‌چه سکس در این مورد به ما می‌گوید، حقیقت سکس را به سکس می‌گوییم؛ سکس هم با آزادکردن آن‌چه از ما پنهان می‌شود، حقیقت مان را به ما

می‌گوید. از همین بازی است که دانشی از سوژه به تدریج در طول چند قرن ساخته شد؛ دانشی نه آن قدرها از شکل سوژه، بلکه از آن چه سوژه را تقسیم و شاید آن را تعیین می‌کند و به ویژه سبب می‌شود تا از خودش غافل شود. این دانش ممکن است غیرمنتظره به نظر آید، اما اگر تاریخ طولانی اعتراف مسیحی و قضایی و جابه‌جایی‌ها و دگرگونی‌های این شکل از دانش-قدرت، یعنی اعتراف را که بسیار در غرب اساسی است، به یاد آوریم، چندان نباید مایه‌ی شگفتی مان باشد: پروژهی علم از سوژه، به صورت حلقه‌هایی تنگ‌شونده، حول پرسش از سکس می‌چرخد. علیت در سوژه، ناخودآگاه سوژه، حقیقت سوژه در کس دیگری که می‌داند و دانش از آن چیزی در سوژه که خودش از آن بی‌خبر است، همگی در گفتمان سکس استقرار یافتند، اما نه به دلیل خصوصیت طبیعی و درون‌ماندگار خود سکس، بلکه متناسب با تاکتیک‌هایی که درون‌ماندگار این گفتمان‌اند.



بی‌شک، علم جنسی برخلاف هنر کام‌جویی است. اما باید یادآور شد که باین حال، هنر کام‌جویی از تمدن غرب محو نشد و از حرکت برای تولید علم جنسی همیشه غایب نبود. در اعتراف مسیحی و نیز به‌ویژه در هدایت و امتحان وجدان و در جست‌وجوی اتحاد معنوی و عشق به خدا، مجموعه‌ی کاملی از روش‌ها وجود داشت که به هنر کام‌جویی شبیه بود: هدایت مسیر نوآشنایی توسط استاد، افزایش تجارب حتا در اجزای جسمانی‌شان، افزایش اثرها به کمک گفتمان همراه با آن‌ها؛ پدیده‌های تصاحب و جذب که در کاتولیک‌گرایی جنبش ضداصلاح دینی بسیار شایع بودند، بی‌شک اثرهای مهارنشده‌ای داشتند که از تکنیک کام‌جویی که درون‌ماندگار این علم ظریف جسم است، فراتر می‌رفت. و باید از خود پرسید که آیا از سده‌ی نوزدهم بدین سو، علم جنسی - زیر بزرگ تحصیل‌گرایی با نزاکت‌اش - دست‌کم در برخی از ابعاد

خود، همانند هنرکام‌جویی عمل نمی‌کند. شاید این تولید حقیقت، هر چقدر هم که زیر ارباب و تهدید الگوی علمی باشد، لذت‌های ذاتی‌اش را افزایش داده، تشدید کرده و حتا خلق کرده‌است. اغلب گفته می‌شود که ما قادر به تصور لذت‌هایی جدید نبوده‌ایم. ما دست‌کم لذت دیگری را ابداع کرده‌ایم: لذت از حقیقت لذت، لذت از دانستن این حقیقت، از ارائه‌ی آن، از کشف آن، از مسحور دیدن آن شدن، از گفتن آن، از مجذوب کردن و به دام انداختن دیگران توسط آن، از مخفیانه گفتن آن و از بیرون‌کشیدن آن با حيله و نیرنگ؛ لذتی خاص از گفتمان حقیقی درباره‌ی لذت. مهم‌ترین عناصر هنرکام‌جویی مرتبط با دانش ما از سکسوالیته را نباید در آرمان موعود پزشکی برای سکسوالیته‌ای سالم یا در رؤیای انسان‌گرایانه‌ی سکسوالیته‌ای کامل و شکوفا و یا به‌ویژه در تغزل‌گرایی اوج لذت جنسی و احساسات خوب انرژی زیستی جست‌وجو کرد (که چیزی نیستند جز استفاده‌ی هنجارگذارانه از این هنر)؛ بلکه باید در تکثیر و تشدید لذت‌هایی جست‌وجو کرد که با تولید حقیقت درباره‌ی سکس مرتبط‌اند. کتاب‌های عالمانه‌ی نوشته و خوانده‌شده، مشاوره‌ها و معاینه‌ها و آزمون‌ها، اضطراب از پاسخ به پرسش‌ها و شادی حاصل از تأویل شدن، حکایت‌های بسیار برای خود و برای دیگران، کنجکاوی بسیار، رازدل‌گویی‌های پُرشماری که وظیفه‌ی حقیقت (البته نه بدون اندکی ترس و لرن) ترغیب به آن‌ها است، رسوایی، انبوهی از تخیلات مخفی که بهای بسیار گزاف حقِ نجوا کردن در گوش کسی است که گوش‌دادن به آن‌ها را بلد است، و در یک کلام، «لذت بسیار زیاد تحلیل» (در گسترده‌ترین معنای واژه‌ی تحلیل) که غرب از چندین قرن پیش بدین سو آن را عالمانه برانگیخت، همه و همه قطعات سرگردان هنرکام‌جویی‌اند که اعتراف و علم از سکس بی‌سروصدا ناقل آن بودند. آیا باید قبول کرد که علم جنسی ما فقط شکل فوق‌العاده ظریف هنرکام‌جویی است؟ و علم جنسی ما نسخه‌ی

غربی و بسیار پیچیده‌ی همین سنت ظاهراً از دست رفته‌است؟ یا باید چنین انگاشت که تمام این لذت‌ها فقط محصولات فرعی علم جنسی‌اند، بهره‌ای که مشوق تلاش‌های بی‌شمار این علم است؟

در هر حال، این فرضیه که جامعه‌ی ما بنا به دلایل اقتصادی، قدرتی سرکوب‌گر را بر سکس اعمال کرده است، فرضیه‌ای کاملاً نامناسب به نظر می‌رسد، اگر بخواهیم تمام آن مجموعه‌ی تقویت‌ها و تشدیدهایی را که در بررسی اولیه به دست می‌آید، توصیف کنیم: تکثیر گفتمان‌ها و گفتمان‌هایی به دقت ثبت شده در ضرورت‌های قدرت؛ تحکیم گوناگونی جنسی و ساخت سامانه‌هایی که نه تنها بتوانند آن را جدا و متمایز کنند، بلکه بتوانند آن را طلب کنند، تحریک کنند و بدل کنند به کانون توجه و کانون گفتمان‌ها و لذت‌ها؛ و تولید اجباری اعتراف‌ها و بر همین مبنا، استقرار نظامی از دانش مشروع و اقتصاد لذت‌های چندگانه. به مراتب بیش‌تر از آن‌که سازوکار سلبی‌ی طرد یا رد وجود داشته‌باشد، راه‌اندازی شبکه‌ای ظریف از گفتمان‌ها، دانش‌ها، لذت‌ها و قدرت‌ها وجود دارد؛ نه حرکتی که مصرانه سکس وحشی را به منطقه‌ای مبهم و دسترس‌ناپذیر هل می‌دهد، بلکه برعکس، فرایندهایی که سکس را روی چیزها و بدن‌ها می‌پراکنند، آن را تحریک می‌کنند، آن را آشکار و وادار به سخن‌گفتن می‌کنند، در واقعیت اشاعه می‌دهند و به آن امر می‌کنند که حقیقت را بگوید: تالوژ تمام‌عیار و مشهود امر جنسی که تکثیر گفتمان‌ها، اصرار قدرت‌ها و بازی‌های دانش و لذت آن را بازتاب می‌دهند.

آیا همه‌ی این‌ها یک توهم است؟ احساسی شتاب‌زده که در پس آن، نگاهی دقیق‌تر بازهم سازوکار عظیم سرکوب را می‌یابد؟ آیا ورای این تابندگی‌ها، نباید قانون تیره‌وتاری را بازیافت که همواره می‌گوید نه؟ تحقیقی تاریخی به این پرسش‌ها پاسخ خواهد داد - یا باید پاسخ دهد. تحقیق در مورد شیوه‌ی شکل‌گیری دانش از سکس در طول سه سده‌ی گذشته؛ تحقیق

درباره‌ی شیوه‌ی تکثیر گفتمان‌هایی که سکس را ابژه قرار دادند، و تحقیق درباره‌ی دلایلی که بر مبنای آن‌ها ما به این جا رسیده‌ایم که بهایی تقریباً افسانه‌ای برای حقیقتی که این گفتمان‌ها ادعای تولیدش را دارند، قائل شویم. شاید این تحلیل‌های تاریخی نهایتاً آن چیزی را که به نظر می‌رسد بررسی اولیه‌ی القا می‌کرد، کنار بگذارد. اما بن‌انگاره‌ی آغازینی که می‌خواهم تا حد ممکن حفظ‌اش کنم، این است که این سامانه‌های قدرت و دانش، این سامانه‌های حقیقت و لذت، این سامانه‌های بسیار متفاوت با سرکوب، الزاماً ثانوی و مشتق نیستند؛ و این‌که سرکوب در هر حال، امری بنیادین و غالب نیست. پس باید این سامانه‌ها را جدی گرفت و مسیر تحلیل را وارونه کرد: به جای سرکوب که عموماً مورد پذیرش است و به جای جهالت که با آنچه دانش می‌انگاریم، ارزیابی می‌شود، باید از این سازوکارهای ایجابی مولد دانش، تکثیردهنده‌ی گفتمان، القاگر لذت و مولد قدرت آغاز کنیم، شرایط ظهور و عملکردشان را بررسی کنیم و ببینیم که ممنوعیت یا پنهان‌کردن مرتبط با این سازوکارها چگونه در نسبت با آن‌ها توزیع شده‌است. در مجموع، باید استراتژی‌های قدرتی را تبیین کنیم که درون‌ماندگار این اراده به دانستن‌اند، و در مورد خاص سکسوالیته، «اقتصاد سیاسی» اراده به دانستن را بسازیم.

بخش چهارم

سامانه‌ی سکسوالیته

این مجموعه مطالعات چه هدفی دارد؟ رونویسی تاریخی حکایت جواهرات
افشاگر.*

جامعه‌ی ما در میان نشان‌های پُر شمارش، بخشانِ سکسِ سخن‌گو را حمل
می‌کند. سکسی که غافلگیر می‌شود، به پرسش گرفته می‌شود و سکسی ملزم
و درعین حال پُر حرف که بی‌وقفه پاسخ می‌دهد. روزی سازوکار معینی که
آن قدر چنی است که می‌تواند خودش را نامرئی کند، سکس را به دام انداخت
و آن را واداشت تا در بازی‌یی که در آن لذت با ناخواستگی، و رضایت با
تفتیش در می‌آمیزد، حقیقت خود و دیگران را بگوید. ما از مدت‌ها پیش،

* *Bijoux indiscrets* (1748)، رمانی از دنی دیدرو (۱۷۱۳-۱۷۸۴) که داستان سلطانی به نام مانگول (Mangogul) را حکایت می‌کند. این سلطان انگشتری را از چنی دریافت می‌کند و هر بار که نگین انگشتر را به سمت زنان می‌گرداند، آنان مجبور می‌شوند به همه‌ی روابط عاشقانه‌ی پنهانی‌شان اعتراف کنند.

همگی در قلمرو سلطنت پادشاه مانگوگول به سر می‌بریم: دچار کنجکاوی بی‌اندازه نسبت به سکس، مُصّر و پیگیر در پرسش کردن از آن، سیری ناپذیر در گوش دادن به آن و در گوش دادن به سخن گفتن از آن، و جست و جالاک در ابداع همه‌ی انگشتران جادویی که می‌توانند رازداری سکس را به زور بشکنند. گویی مهم است که بتوانیم از این تکه‌ی کوچک خودمان، نه تنها لذت، بلکه دانش و کل بازی ظریف و جاری میان لذت و دانش را بیرون بکشیم: دانش لذت، لذت از دانش از لذت، لذت - دانش؛ و گویی این جانور عجیبی که ما در خود جا داده‌ایم، به نوبه‌ی خود، گوشی آن چنان تیز، چشمانی آن چنان دقیق، و زبان و ذهنی آن چنان پرورده دارد که کاملاً آگاه و کاملاً قادر است از سکس بگوید، البته به محض آن که با اندکی مهارت به این کار ترغیب شود. غرب میان ما و سکس مان، خواست بی‌وقفه‌ی حقیقت را گسترده است: برعهده‌ی ما است که از سکس، حقیقت‌اش را بیرون بکشیم، زیرا این حقیقت از سکس می‌گریزد، و برعهده‌ی سکس است که به ما حقیقت مان را بگوید، زیرا همین سکس است که این حقیقت را در سایه نگه می‌دارد. آیا سکس پنهان است؟ آیا سکس با شرم و حیای نوین پنهان شده و با اقتضاهای حزن‌آلود جامعه‌ی بورژوازی مخفی نگاه داشته شده است؟ برعکس، سکس روشن و تابان است. اکنون چندین سده است که سکس در مرکز خواست عظیم دانش قرار گرفته است. خواستی دوگانه، چون ما مقیدیم که بدانیم سکس چیست، درحالی که این ظن به سکس می‌رود که سکس می‌داند ما چیستیم.

طی چند سده، گرایشی ما را به این سمت هدایت کرده است که پرسش چيستی مان را از سکس پرسیم. و نه آن قدرها از سکس - طبیعت (عنصری از سیستم موجود زنده و ابژه‌ای برای زیست‌شناسی)، بلکه از سکس - تاریخ یا سکس - دلالت، از سکس - گفتمان. ما خودمان را تحت نشانه‌ی سکس قرار داده‌ایم، البته نشانه‌ی منطق سکس و نه نشانه‌ی جسم. نباید در این جا اشتباه

کنیم: در زیر مجموعه‌ی عظیم تقابل‌های دوتایی (بدن-روح، جسم-ذهن، غریزه-عقل، رانش‌ها-آگاهی) که به نظر می‌رسد سکس را به سازوکار ناب بدون عقل ارجاع می‌دهد، غرب نه تنها و نه آن قدرها موفق شد سکس را به حوزه‌ی عقلانیت پیوند زند، کاری که بی شک دستاورد قابل ملاحظه‌ای ندارد، چون ما از زمان یونانیان به چنین «تصرفاتی» عادت کرده‌ایم، بلکه ما را تقریباً به تمامی - ما، بدن‌مان، روح‌مان، فردیت‌مان، تاریخ‌مان - تحت نشانه‌ی منطق نفس‌پرستی و میل قرار داد. به مجرد آن‌که دانستن کیستی‌مان مطرح می‌شود، همین منطق است که ازین پس همچون کلیدی جهان‌شمول به یاری‌مان می‌آید. از چندین دهه‌ی پیش بدین سو، متخصصان ژنتیک دیگر حیات را سازمانی برخوردار از توانایی اضافی و غریب تولیدمثل نمی‌دانند؛ بلکه همان چیزی را در سازوکار تولیدمثل می‌بینند که معرف بُعد زیست‌شناختی است: زهدان نه تنها موجودات زنده، بلکه زهدان حیات. اما اکنون چند سده است که نظریه‌پردازان و کارورزان بی‌شمار به شیوه‌ای بی شک نه‌چندان «علمی»، جسم انسان را به فرزند سکسی آمرانه و هوش‌مند بدل کرده‌اند. سکس، علت همه چیز.

طرح این پرسش جایی ندارد که پس چرا سکس این همه مخفی است؟ چیست آن نیرویی که از دیر باز سکس را به سکوت واداشته و به تازگی سست شده و شاید به ما امکان داده است که سکس را به پرسش بگیریم، اما همواره بر مینا و از طریق سرکوب آن؟ در واقع این پرسش که اغلب در دوران ما تکرار می‌شود چیزی نیست جز شکل اخیر تأییدی قابل ملاحظه و دستوری چندسده‌ای: حقیقت همین جا است؛ بیایید آن را کشف کنید.

*Acheronta movebo**: حکمی کهن.

* این عبارت لاتین بخشی از این مصرع دفتر هفتم *انثید* یا *آینیاس‌نامه* اثر ویرژیل (۷۰-۱۹ ق. م) است:

«*flectere csi nequeo superos, Acheronta movebo*»

ای شما فرزنانگان سرشار از حکمتی والا و ژرف
 شمایی که می‌اندیشید و می‌دانید
 چگونه، کجا و چه هنگام همه چیز جفت می‌شود
 چرا می‌بوسند و عشق می‌ورزند؟
 ای فرزنانگان اندیشمند به من بگوید
 بر من چه گذشته،
 بکاوید و بگوید کجا، چگونه، چه هنگام
 و چرا چنین بر ما گذشته است؟^۱

پس جا دارد پیش از هر چیز پرسیده شود که این حکم چیست و این
 جست‌وجوی بزرگ حقیقتِ سکس، جست‌وجوی حقیقت در سکس از چه
 رو است؟

در حکایت دیده‌رو، جن خوبی به نام کوکופا در میان خرت‌وپرت‌های ته
 جیب خود - دانه‌های متبرک، معابد کوچک سربی و حَب‌های شکرین
 کپک‌زده، یک انگشتر کوچک نقره‌ای را می‌یابد که با چرخاندن نگین آن،
 افراد مجبور می‌شوند از سکس‌هایی که داشته‌اند، سخن بگویند. جن انگشتر
 را به سلطان کنجکاو می‌دهد. حال برعهده‌ی ما است که بدانیم کدام انگشتر
 معجزه‌آسا چنین قدرتی را به ما اعطا می‌کند و این انگشتر در انگشت کدام
 ارباب جا گرفته است؟ این انگشتر چه بازی قدرتی را امکان‌پذیر یا ایجاب
 می‌کند، و چگونه هر یک از ما توانست نسبت به سکس خود و سکس

^۱ «اگر نتوانم خدایان را به زانو درآورم، رود آخرون را به حرکت درخواهم آورد». جا دارد اضافه کنیم که فروید این مصرع را در پیش‌گفتار چاپ نخست تأویل رویا آورده است.
 ۱. [شعری از] گونفرید آگوست بورگر [غزل‌سرای آلمانی (۱۷۴۷-۱۷۹۴)] که آرتور شوپنهاور در کتاب متافیزیک عشق، آن را نقل می‌کند.

دیگران، به سلطانی دقیق و بی‌ملاحظه بدل شود. همین انگشتر جادویی، همین جواهری را که وقتی قرار است دیگران به سخن واداشته شوند، بسیار افشاگر است، اما در مورد سازوکار خود بسیار کم‌گو است، باید به نوبه‌ی خود به حرفی واداشت؛ و درباره‌ی همین انگشتر است که باید سخن گفت. باید تاریخ این اراده به حقیقت و این خواست دانش را که از چند سده‌ی پیش تاکنون سکس را برجسته کرده است، نگاشت: تاریخِ اصرار و سماجت. ما از سکس، ورای لذت‌های ممکن‌اش، چه چیزی می‌خواهیم که این‌همه سماجت می‌کنیم؟ چیست آن صبر یا ولع برای بدل‌کردن سکس به راز، به علتی قدرقدرت، به معنایی پنهان و به ترسی مدام؟ و چرا تلاش برای کشف این حقیقتِ دشوار درنهایت به دعوتی بدل می‌شود برای برداشتن ممنوعیت‌ها و شکستن غل و زنجیرها؟ آیا این کار آن‌قدر سخت و دشوار است که باید با این وعده و وعید آن را مسحور کرد؟ یا این دانش بدل شده است به چنان ارزشی - ارزش سیاسی، اقتصادی و اخلاقی - که باید برای مقیدکردن فرد به آن، به گونه‌ای متناقض به او اطمینان دهیم که رهایی‌اش در این دانش نهفته است؟

حال برای ترسیم تحقیقات آتی، پیشنهادهایی عمومی را درباره‌ی مسئله، روش، عرصه‌ی مورد بررسی و دوره‌بندی‌ها ارائه می‌دهم که عجالتاً می‌توان پذیرفت.

مسئله

این تحقیقات برای چیست؟ کاملاً واقفام که ابهامی بر سرتاسر طرح‌های کلی‌یی که پیش‌تر ترسیم کردم، حاکم است و این خطر کاملاً وجود دارد که تحقیقات دقیق‌تری را که طرح‌ریزی کرده‌ام، زیر سؤال برد. بارها تکرار کردم که تاریخ سده‌های اخیر جوامع غربی نشان‌دهنده‌ی بازی قدرتی اساساً سرکوب‌گر نیست. من طرح‌ام را با کنار گذاشتن این انگاره سامان دادم و وانمود کردم انتقادی را نادیده می‌گیرم که از سویی دیگر و به شیوه‌ای بی‌شک ریشه‌ای‌تر بیان می‌شد: انتقادی که در سطح نظریه‌ی میل بود. در واقع این‌که سکس «سرکوب» نشده‌است، ادعایی کاملاً تازه نیست و مدت‌ها است که روان‌کاوان آن را گفته‌اند. روان‌کاوان نظام کوچک و ساده‌ای را که معمولاً به‌هنگام سخن‌گفتن از سرکوب به ذهن متبادر می‌شود، رد می‌کنند؛ به‌نظر آنان، ایده‌ی نیروی سرکشی که باید سرکوب‌اش کرد، برای کشف شیوه‌ی پیوند قدرت و میل مناسب نیست؛ به گمان آنان، پیوند قدرت و لذت

پسچیده‌تر و اولیه‌تر است از این بازی میان نیرویی وحشی، طبیعی و زنده که بی‌وقفه از پایین می‌آید و نظمی از بالا که در پی ممانعت از آن است؛ نباید تصور شود که میل سرکوب شده‌است، به این دلیل ساده که این قانون است که میل و فقدانِ شالوده‌ی میل را می‌سازد. رابطه‌ی قدرت پیشاپیش همان جایی است که لذت هست: پس در این رابطه، افشای سرکوبی که بعداً اعمال می‌شود، توهم است و جست‌وجوی میل خارج از قدرت نیز بیهوده است.

اما من به شیوه‌ای که مصرانه درهم‌برهم بود، گاهی از سرکوب، گاهی از قانون، از ممنوعیت یا سانسور سخن گفته‌ام، گویی انگاره‌هایی هم‌ارزاند. من - با سماجت یا بی‌توجهی - هر چیزی را که می‌تواند معانی ضمنی نظری یا عملی آن‌ها را متمایز کند، نادیده‌گرفتم. و کاملاً می‌فهمم که حق دارند به من بگویند شما با ارجاع بی‌وقفه به تکنولوژی‌های ایجابی قدرت، تلاش می‌کنید به بهترین وجه در هر دو عرصه پیروز میدان باشید؛ شما مخالفان‌تان را در قالب ضعیف‌ترین مخالف، به یک چوب می‌رانید، و با بحث درباره‌ی سرکوب صرف، به شیوه‌ای نادرست می‌قبولانید که از شر مسئله‌ی قانون رهایی یافته‌اید؛ و باین‌حال، این نتیجه‌ی عملی و اساسی را از اصل قدرت - قانون حفظ می‌کنید که از قدرت‌گریزی نیست، قدرت همیشه پیشاپیش هست و حتا آن چیزی را می‌سازد که تلاش می‌شود در تقابل با قدرت قرار گیرد. شما شکننده‌ترین عنصر نظری را از ایده‌ی قدرت - سرکوب حفظ می‌کنید تا آن را نقد کنید، و سترون‌ترین نتیجه‌ی سیاسی را از ایده‌ی قدرت - قانون حفظ می‌کنید، اما از آن‌رو که آن را برای استفاده‌ی خاص خودتان نگه دارید.

مسئله‌ی تحقیقاتی که دنبال خواهد شد، کم‌تر در جهت ارائه‌ی «نظریه» ای از قدرت، بلکه بیشتر در جهت ارائه‌ی «تحلیلی» از قدرت است: یعنی تبیین حوزه‌ی خاصی که روابط قدرت می‌سازند و تعیین ابزارهایی که تحلیل این

حوزه را امکان‌پذیر می‌کنند. اما به نظر من، این تحلیل صرفاً در صورت رهایی از بازنمایی خاصی از قدرت امکان‌پذیر است که من آن را بازنمایی «حقوقی-گفتمانی»^{*} می‌نامم (بعداً خواهیم دید که چرا). وانگهی همین تلقی است که هم بر درون‌مایه‌ی سرکوب حاکم است و هم بر نظریه‌ی قانون سازنده‌ی لذت. به عبارت دیگر، وجه تمایز تحلیلی که برحسب سرکوب غرایز انجام می‌گیرد و تحلیلی که بر حسب قانون لذت انجام می‌گیرد، به‌طور قطع شیوه‌ی درک طبیعت و دینامیک سائق‌ها^{**} است و نه شیوه‌ی درک قدرت. هر دوی این تحلیل‌ها به بازنمایی مشترکی از قدرت متوسل می‌شوند که بسته به کاربردش و جایگاهی که قدرت نسبت به لذت می‌یابد، به دو نتیجه‌ی متضاد می‌انجامد: اگر قدرت لذت را صرفاً از بیرون قبضه کرده باشد، این بازنمایی به وعده‌ی «آزادی» می‌انجامد، و اگر قدرت سازنده‌ی لذت باشد، به این گفته می‌انجامد که شما همواره و پیشاپیش در دام گرفتارید. به علاوه، نباید تصور کنیم که این بازنمایی خاص کسانی است که مسئله‌ی روابط قدرت با سکس را طرح می‌کنند. در واقع، این بازنمایی به مراتب عمومی‌تر است و اغلب در تحلیل‌های سیاسی از قدرت دیده می‌شود و بی‌شک عمیقاً در تاریخ غرب ریشه دارد.

برخی از ویژگی‌های اصلی این بازنمایی عبارت‌اند از:

– رابطه‌ی سلبی. میان قدرت و سکس هرگز رابطه‌ای برقرار نمی‌شود، مگر به صورت سلبی: دفع، طرد، رد، ممانعت، اختفا یا نقاب‌زدن. قدرت «نمی‌تواند» هیچ کاری با سکس و لذت‌ها داشته باشد، مگر آن‌که به آن‌ها نه بگوید؛ اگر قدرت چیزی تولید کند، فقط غیبت‌ها و فقدان‌ها است؛ قدرت عناصر را حذف می‌کند، گسستگی‌ها را متداول می‌کند، هر آنچه متصل

* "juridico-discursive"

** pulsions

است جدا می‌کند و مرزها را تعیین می‌کند. اثرهای قدرت شکل عمومی محدودیت و فقدان را به خود می‌گیرند.

– مرجع قاعده. قدرت اساساً آن چیزی است که قانون‌اش را به سکس تحمیل می‌کند. این نخست بدان معنا است که قدرت سکس را تحت نظامی دوتایی قرار می‌دهد: مشروع و نامشروع، مجاز و ممنوع. سپس بدان معنا است که قدرت «نظمی» را به سکس تجویز می‌کند که در عین حال به منزله‌ی شکل فهم‌پذیری عمل می‌کند: سکس بر مبنای رابطه‌اش با قانون رمزگشایی می‌شود. و سرانجام بدان معنا است که قدرت با اعلام قاعده عمل می‌کند: چنگال قدرت بر سکس از طریق زبان صورت می‌گیرد، یا به عبارت بهتر، از طریق گفتمانی که به همین علت که بیان می‌شود، وضعیتی حقوقی را خلق می‌کند. قدرت سخن می‌گوید و این قاعده است. شکل ناب قدرت را می‌توان در نقش قانون‌گذار یافت؛ و وجه عمل قدرت در رابطه با سکس از نوع حقوقی-گفتمانی است.

– چرخه‌ی ممنوعیت. نباید نزدیک شوی، نباید لمس کنی، نباید مصرف کنی، نباید لذت را تجربه کنی، نباید سخن بگویی، نباید ظاهر شوی؛ در نهایت، نباید وجود داشته باشی، مگر در سایه و خفا. قدرت در مورد سکس صرفاً قانون ممنوعیت را به کار می‌اندازد. هدف قدرت این است که سکس از خودش صرف نظر کند و ابزار قدرت تهدید به مجازاتی است که چیزی غیر از حذف سکس نیست. از خودت صرف نظر کن، وگرنه متحمل کیفر حذف می‌شوی؛ ظاهر نشو، اگر نمی‌خواهی محو شوی. وجود تو صرفاً به قیمت ابطال تو، حفظ خواهد شد. قدرت سکس را صرفاً از طریق ممنوعیت مقید می‌کند، ممنوعیتی که بر سربیک دوراهی میان دو عدم وجود قرار می‌دهد.

– منطق سانسور. بنا بر فرض، این ممنوعیت سه شکل به خود می‌گیرد؛ تصریح این‌که آن مجاز نیست، ممانعت از گفته‌شدن‌اش، و انکار وجودش.

ظاهراً سازگاری این شکل‌ها با یکدیگر دشوار است. اما همین جا است که می‌توان نوعی منطق متوالی را تصور کرد که سرشت‌نمای سازوکارهای سانسور است: این منطق امر ناموجود، نامشروع و ناگفتنی را به‌گونه‌ای به یکدیگر پیوند می‌دهد که هر یک اصل آن دیگری و درعین حال نتیجه‌اش است: نباید از آنچه ممنوع است سخن گفت، تا آن حد که در واقعیت باطل شود؛ آنچه ناموجود است حق هیچ ظهوری ندارد، حتا در گفتاری که عدم وجودش را بیان می‌کند؛ و آنچه باید در موردش سکوت کرد، همچون چیزی که به‌تمامی ممنوع است، از واقعیت طرد می‌شود. منطقی قدرت در مورد سکس منطقی پارادوکسیکال قانونی است که به‌مثابه حکم عدم وجود، عدم ظهور و سکوت بیان می‌شود.

– وحدت سامانه، اعمال قدرت بر سکس در تمام سطوح به شیوه‌ای یکسان است. قدرت از بالا تا پایین، در تصمیم‌گیری‌های فراگیرش همچون مداخله‌های بسیار ظریف‌اش، به شیوه‌ای یک‌شکل و یک‌پارچه عمل می‌کند، حال ابزارها یا نهادهایی که بر آن‌ها تکیه می‌کند هر چه باشند؛ قدرت مطابق چرخ‌دنده‌های ساده و به‌طور بی‌پایان بازتولیدشده‌ی قانون و ممنوعیت و سانسور عمل می‌کند: از دولت تا خانواده، از شاه تا پدر، از دادگاه تا خُرده‌جریمه‌های نقدی روزمره، از مراجع استیلای اجتماعی تا ساختارهای سازنده‌ی خود سوژه، شکل عمومی قدرت را می‌توان یافت (البته در مقیاس‌هایی صرفاً متفاوت) و این شکل عمومی قدرت قانون است، به همراه بازی مشروع و نامشروع، تخطی و مجازات. این‌که به قدرت شکل پادشاهی داده می‌شود که حق^{*} را صورت‌بندی می‌کند، شکل پدری که ممنوع می‌کند، شکل سانسوری که به سکوت وامی‌دارد، یا شکل استادی که قانون را

* le droit / the rights

می‌گوید، در هر حال نمای کلی قدرت در شکلی حقوقی ارائه می‌شود و اثرهایش اطاعت تعریف می‌شود. در برابر قدرتی که قانون است، سوژه‌ای که به‌مثابه سوژه - که «مقید»^{*} است - ساخته می‌شود، کسی است که اطاعت می‌کند. شکل عمومی اطاعت نزد کسی که مقید است - یعنی تبعه در برابر پادشاه، شهروند در برابر دولت، کودک در برابر والدین، مرید در برابر استاد - مطابق است با یک پارچگی صوری قدرت در سرتاسر این مراجع. قدرت قانون‌گذار از یک سو، سوژه‌ی مطیع از سوی دیگر.

در زیر این درون‌مایه‌ی عمومی که قدرت سکس را سرکوب می‌کند و نیز این ایده که قانون سازنده‌ی میل است، باز هم همان سازوکار مفروض قدرت را می‌یابیم. این سازوکار به طرز عجیبی، محدودکننده تعریف می‌شود. نخست از آن‌رو که قدرتی است فقیر از لحاظ منابع‌اش، مقتصد در شیوه‌هایش، یکنواخت در تاکتیک‌های مورد استفاده‌اش، ناتوان از ابداع، و گویی محکوم به تکرار همیشگی خودش. سپس از آن‌رو که قدرتی است که توانی جز «نه» [گفتن] ندارد؛ این قدرت که در وضعیتی نیست که چیزی تولید کند و صرفاً قادر به گذاشتن محدودیت است، اساساً ضدنیرو است؛ پارادوکس کارائی این قدرت چنین است: هیچ کاری نمی‌تواند انجام دهد به‌جز این که آن‌چه به اطاعت وامی‌دارد نیز به‌نوبه‌ی خود نتواند کاری انجام دهد، مگر آن کاری که این قدرت اجازه می‌دهد. و سرانجام از آن‌رو که قدرتی است که الگویش اساساً حقوقی و متمرکز بر اعلام محض قانون و عملکرد محض ممنوعیت است. همه‌ی شیوه‌های استیلا، فرمانبرداری و انقیاد نهایتاً به نتیجه‌ی اطاعت باز می‌گردند.

چرا این برداشت حقوقی از قدرت را این قدر راحت پذیرفته‌ایم؟ و بر این

* "assujetti"/"subjected"

مبنا، هر چیزی را که می‌تواند کارائی مولد، غنای استراتژیک و ایجابی بودن قدرت باشد، نادیده می‌گیریم؟ در جامعه‌ای همچون جامعه‌ی ما که دستگاه‌های قدرت این‌همه پُرشمارند، آیین‌های قدرت این اندازه هویدایند و ابزارهای قدرت نهایتاً بسیار مطمئن‌اند، در این جامعه‌ای که بی‌شک بیش از هر جامعه‌ی دیگری، ابداع‌گر سازوکارهای ظریف و دقیق قدرت است، چرا این‌گرایش وجود دارد که قدرت را صرفاً در شکل سلبی و خشکی ممنوعیت بازشناسد؟ چرا سامانه‌های استیلا تا حد یگانه‌روشی قانون ممنوعیت فروکاسته می‌شود؟

دلیل عمومی و تاکتیکی‌یی که بدیهی به نظر می‌رسد این است که قدرت در صورتی قابل تحمل است که بخش قابل ملاحظه‌ای از خودش را پنهان کند. موفقیت قدرت متناسب است با موفقیت‌اش در پنهان‌کردن سازوکارهایش. اگر قدرت کاملاً کلبی‌مسلک بود، آیا پذیرفته می‌شد؟ برای قدرت، پنهان‌کاری سوءاستفاده نیست، بلکه برای عملکردش ضروری است. و نه صرفاً از آن‌رو که قدرت این پنهان‌کاری را به کسانی که به اطاعت وامی دارد تحمیل می‌کند، بلکه شاید از آن‌رو که این پنهان‌کاری برای آنان نیز به همان اندازه ضروری است: اگر آنان قدرت را محدودیتی صرف بر لذت‌شان نمی‌دیدند که بخش دست‌نخورده‌ای – هر چقدر هم اندک – از آزادی را برای‌شان باقی می‌گذارد، آیا قدرت را می‌پذیرفتند؟ قدرت به منزله‌ی محدودیت صرف بر آزادی، دست‌کم در جامعه‌ی ما، شکل عمومی مقبولیت‌اش است.

شاید دلیلی تاریخی برای این امر وجود داشته باشد. نهادهای بزرگ قدرت که در قرون وسطا توسعه یافتند – سلطنت، و دولت به همراه دستگاه‌هایش –، بر مبنای کثرت قدرت‌های پیشین و تا حدودی علیه آنها، قدر برافراشتند: قدرت‌های متراکم، درهم‌آمیخته، متعارض، قدرت‌های مرتبط با

سلطه‌ی مستقیم یا غیرمستقیم بر زمین، مرتبط با مالکیت ارتش‌ها، مرتبط با سرف‌داری، مرتبط با روابط ارباب رعیتی. اگر نهادهای بزرگ قدرت اشاعه یافتند و توانستند با بهره‌برداری از مجموعه‌ی کاملی از ائتلاف‌های تاکتیکی، خود را بقبولانند، از آن‌رو است که این نهادها خود را همچون مراجع سامان‌دهی و حکمیت و تعیین حدود ارائه کردند، به عبارتی به منزله‌ی شیوه‌ای برای واردکردن نظم میان این قدرت‌ها و تعیین و تثبیت یک اصل برای تعدیل آن‌ها و توزیع‌شان مطابق با مرزها و پایگان‌بندی ثابت. این شکل‌های بزرگ قدرت در برابر قدرت‌های چندگانه و متعارض و بر فراز تمام این حقوق ناهمگن، به‌مثابه اصل حق و با این ویژگی سه‌گانه عمل کردند: ساختن خود همچون مجموعه‌ای واحد، یکی‌کردن اراده‌ی خود با قانون، و اعمال خود از طریق سازوکارهای ممنوعیت و مجازات. شعار این حقوق، یعنی *pax et justitia* [صلح و عدالت]، در همین کارکرد ادعایی‌اش دلالت داشت بر صلح به‌مثابه ممنوعیت جنگ‌های فئودالی یا شخصی و عدالت به‌مثابه شیوه‌ای برای تعلیق حل و فصل شخصی مرافعات و دادخواهی‌ها. بی‌شک در این توسعه‌ی نهادهای بزرگ سلطنتی چیزی غیر از بنای صرف حقوقی دنبال می‌شد. اما زیان قدرت و بازنمایی قدرت از خودش این چنین بود و نظریه‌ی کامل حقوق عمومی که در قرون وسطا ساخته شد یا بر مبنای حقوق رومی بازسازی شد، گواه آن است. حقوق صرفاً حربه‌ای نبود که پادشاهان ماهرانه آن را به کار گیرند؛ بلکه برای نظام سلطنتی، شیوه‌ی تجلی و شکل مقبولیت‌اش بود. در جوامع غربی از قرون وسطا بدین سو، اعمال قدرت همواره در حقوق صورت‌بندی می‌شود.

سستی که به سده‌ی هجدهم یا نوزدهم بازمی‌گردد، ما را عادت داده‌است که قدرت مطلق سلطنتی را عدم حقوق قلمداد کنیم: خودکامگی، سوءاستفاده، بوالهوسی، خودرأیی، امتیازها و استثناءها، و تداوم سستی

وضعیت امور. اما این به معنای نادیده گرفتن این ویژگی تاریخی و بنیادین است که سلطنت‌های غربی به منزله‌ی نظام‌های حقوقی بنا شدند و از طریق نظریه‌های حقوقی انعکاس یافتند و سازوکارهای قدرت‌شان را در شکل حقوق به کار انداختند. انتقاد قدیمی بولن‌ویلیه* از سلطنت فرانسه بی‌شک در مجموع درست و بجا است. این‌که سلطنت فرانسه حقوق و حقوق‌دانان را در خدمت حذف حقوق و پایین کشیدن اشرافیت به کار می‌گیرد. از رهگذر تکوین و توسعه‌ی سلطنت و نهادهایش، این بُعد حقوقی-سیاسی ایجاد شد که به هیچ‌رو برای شیوه‌ای که قدرت اعمال می‌شد و اعمال می‌شود مناسب نیست، اما رمزی** است که قدرت خودش را مطابق با آن ارائه می‌کند و تجویز می‌کند که این چنین فهمیده شود. تاریخ سلطنت همراه بوده است با پوششِ اعمال و روئے‌های قدرت توسط گفتمان حقوقی-سیاسی.

اما به‌رغم تلاش‌هایی که برای رهایی امر حقوقی از نهاد سلطنت و رهایی امر سیاسی از امر حقوقی انجام گرفت، بازنمایی قدرت همچنان گرفتار این نظام است. دو مثال بزنیم. نقد نهاد سلطنت در فرانسه در سده‌ی هجدهم علیه نظام حقوقی-سلطنتی نبود، بلکه نقدی بود به نام نظام حقوقی ناب و سختگیرانه‌ای که در آن تمام سازوکارهای قدرت بدون افراط یا بی‌قاعده‌گی اعمال شود و علیه سلطنتی که به‌رغم ادعایش، بی‌وقفه از حقوق تجاوز می‌کرد و خود را فراتر از قوانین قرار می‌داد. بنابراین، نقد سیاسی برای محکوم کردن سلطنت، تفکری حقوقی را به خدمت می‌گرفت که با توسعه‌ی سلطنت همراه بود، اما این اصل را زیر سوال نمی‌برد که حقوق باید همان شکل قدرت باشد و قدرت باید همواره در شکل حقوق اعمال شود. نوع

* Henri de Boulainvilliers (۱۶۵۸-۱۷۲۲)، تاریخ‌دان فرانسوی.

دیگری از نقد بر نهادهای سیاسی در سده‌ی نوزدهم انجام گرفت که به مراتب ریشه‌ای‌تر بود، چون نه تنها نشان می‌داد که قدرت واقعی از قواعد حقوق می‌گریزد، بلکه نشان می‌داد که خود نظام حقوق چیزی نیست جز شیوه‌ی اعمال خشونت، اختصاص آن به نفع عده‌ای و اعمال عدم تقارن‌ها و بی‌عدالتی‌های حاکمیت تحت لوای قانون عمومی. اما این نقد حقوقی نیز همچنان مبتنی بود بر این بن‌انگاره که قدرت باید اساساً و به‌طور آرمانی، مطابق حقوقی بنیادین اعمال شود.

درواقع، بازنمایی قدرت به‌رغم تفاوت‌هایش از لحاظ دوران و اهداف، همچنان در سیطره‌ی سلطنت است. در اندیشه و تحلیل سیاسی هنوز سر شاه قطع نشده است. و از همین جا است آن اهمیتی که نظریه‌ی قدرت همچنان به مسئله‌ی حقوق و خشونت، قانون و قانون‌شکنی، اراده و آزادی، و به‌ویژه به مسئله‌ی دولت و حاکمیت می‌دهد (حتا اگر حاکمیت نه در قالب شخص پادشاه، بلکه در قالب وجودی جمعی بررسی شود). در نظر گرفتن قدرت بر مبنای این مسائل به معنای در نظر گرفتن آن بر مبنای شکل تاریخی کاملاً خاص جوامع ما است: سلطنت حقوقی که کاملاً خاص و در عین حال موقتی است، زیرا هر چند بسیاری از شکل‌های این سلطنت حقوقی تداوم یافته‌اند و همچنان تداوم می‌یابند، اما سازوکارهای بسیار جدید قدرت به تدریج در آن نفوذ کرده‌اند و احتمالاً نمی‌توان این سازوکارها را تا حد بازنمایی حقوق فروکاست. بعدها خواهیم دید که این سازوکارهای قدرت دست‌کم تا حدودی همان سازوکارهایی است که از سده‌ی هجدهم به بعد، مسئولیت زندگی انسان‌ها، انسان‌ها به منزله‌ی بدن‌های زنده را بر عهده گرفته است. و هر چند درست است که امر حقوقی توانست به شیوه‌ای بی‌شک ناکامل، به کار بازنمایی قدرتی بیاید که اساساً متمرکز است بر

برداشت کردن* و مرگ، اما امر حقوقی کاملاً ناسازگار است با روش‌های جدید قدرت که نه با حقوق بلکه با تکنیک، نه با قانون بلکه با بهنجارسازی و نه با مجازات بلکه با کنترل عمل می‌کنند و در سطوح و شکل‌هایی فراتر از دولت و دستگاه‌هایش اعمال می‌شوند. ما از چند سده‌ی پیش بدین سو وارد آن نوع جامعه‌ای شده‌ایم که در آن امر حقوقی کم‌تر از پیش قادر به رمزگذاری قدرت است یا کم‌تر از پیش می‌تواند به منزله‌ی نظام بازنمایی قدرت عمل کند. گرایش مان بیش از پیش ما را از قلمرو حقوق دور می‌کند، قلمروی که اگر به گذشته برگردیم، از دورانی آغاز می‌شود که به نظر می‌رسید انقلاب فرانسه و همراه با آن، عصرِ قانون اساسی و قوانینِ آینده‌ای نزدیک را به این قلمرو نوید می‌دهند.

همین بازنمایی حقوقی است که همچنان در تحلیل‌های معاصر در مورد روابط قدرت با سکس عمل می‌کند. اما مسئله این نیست که آیا میل کاملاً از قدرت بیگانه است یا نه، آیا آن‌طور که اغلب تصور می‌شود، بر قانون مقدم است یا نه، یا برعکس، به هیچ‌رو این قانون نیست که میل را می‌سازد. مسئله فراتر از این‌ها است. این‌که میل این یا آن باشد، در حال ما همچنان آن را در رابطه با قدرتی در نظر می‌گیریم که همواره حقوقی و گفتمانی است - قدرتی که محورش بیان قانون است. ما همچنان دریند تصویرِ قدرت - قانون، قدرت - حاکمیت هستیم که نظریه‌پردازان حقوق و نهاد سلطنتی ترسیم کرده‌اند و اگر می‌خواهیم قدرت را در بازی عینی و تاریخی روش‌هایش تحلیل کنیم، باید از همین تصویر، یعنی از مزیت نظری قانون و حاکمیت‌رهایی یابیم. باید تحلیلی را از قدرت بنا کنیم که دیگر حقوق را الگو و آیین خود قرار ندهد.

* prélèvement

به اعتقاد من، این تاریخ سکسوالیته، یا به عبارت بهتر، این مجموعه مطالعات در مورد روابط تاریخی قدرت و گفتمان درباره‌ی سکس پروژه‌ای دُوری است، در این معنا که دو تلاش را دنبال می‌کند که به یکدیگر ارجاع می‌دهند. باید تلاش کنیم از بازنمایی حقوقی و سلبی قدرت رها شویم و دیگر قدرت را برحسب قانون، ممنوعیت، آزادی و حاکمیت در نظر بگیریم: بنابراین چگونه می‌توانیم تحلیل کنیم که در تاریخ معاصر، در مورد این موضوع چه روی داده‌است، یعنی در مورد آنچه ظاهراً یکی از ممنوع‌ترین بخش‌های زندگی ما و بدن‌ما، یعنی سکس است؟ اگر قدرت بر مبنای ممنوعیت و ممانعت عمل نمی‌کند، پس چگونه به سکس راه می‌یابد؟ با چه سازوکارها، تاکتیک‌ها یا سامانه‌هایی؟ اما در عوض بپذیریم که یک بررسی کم‌وبیش دقیق نشان می‌دهد که در جوامع مدرن، قدرت در واقع سکسوالیته را از طریق قانون و حاکمیت اداره نمی‌کند؛ و بپذیریم که تحلیل تاریخی می‌تواند حضور «تکنولوژی» حقیقی سکس را که به مراتب پیچیده‌تر و به مراتب ایجابی‌تر از تأثیر محض ممنوعیت است، آشکار کند؛ از همین رو این مثال – که مثالی ممتاز است، چون به نظر می‌رسد که در آن بهتر از مثال‌های دیگر، قدرت همچون ممنوعیت عمل می‌کند – آیا ما را وانمی‌دارد که قدرت را بر مبنای اصول تحلیلی‌یی بررسی کنیم که ربطی به نظام حقوقی و شکل قانون ندارند؟ بنابراین باید با پرداختن به نظریه‌ی دیگری از قدرت، شبکه‌ی دیگری از رمزگشایی تاریخی را شکل دهیم؛ و در عین حال با بررسی دقیق‌تر کل مواد تاریخی، به تدریج به سمت تلقی دیگری از قدرت پیش رویم. سکس را بدون قانون در نظر بگیریم و در عین حال، قدرت را بدون شاه.

روش

پس باید شکل‌گیری نوع خاصی از دانش درباره‌ی سکس را نه برحسب سرکوب یا قانون، بلکه برحسب قدرت تحلیل کنیم. اما این خطر وجود دارد که واژه‌ی «قدرت» بدفهمی‌هایی را درباره‌ی ماهیت، شکل و یک‌پارچگی* آن القا کند. منظور من از کلمه‌ی «قدرت» مجموعه‌ای از نهادها و دستگاه‌هایی نیست که تابعیت** شهروندان را در دولتی معین تضمین کنند. همچنین منظور من از قدرت شیوه‌ای از سوژه-مناقدا سازی*** نیست که برخلاف خشونت، شکل قاعده را دارد. و سرانجام منظور من از قدرت نظام عمومی استیلا نیست که فرد یا گروهی برگروه دیگر اعمال کنند و اثرات‌اش از طریق اشتقاق‌های متوالی، سرتاسر کالبد اجتماعی را دربرگیرد. تحلیل برحسب قدرت نباید حاکمیت دولت، شکل قانون یا وحدت فراگیر استیلا را

* unité/unity

** sujétion/subservience

*** assujettissement/subjugation

به منزله‌ی داده‌هایی اولیه اصل قرار دهد؛ بلکه این‌ها فقط شکل‌های نهایی قدرت‌اند. به نظر من، باید قدرت را پیش از هر چیز به منزله‌ی کثرت مناسبات نیرو درک کرد، مناسباتی که درون‌ماندگارِ عرصه‌ای‌اند که در آن اعمال می‌شوند و سازمان‌شان را شکل می‌دهند؛ به منزله‌ی بازی‌یی که از طریق مبارزه‌ها و رویارویی‌های بی‌وقفه، این مناسبات نیرو را دگرگون و تقویت و وارونه می‌کند؛ به منزله‌ی تکیه‌گاه‌هایی که این مناسبات نیرو در یکدیگر می‌یابند، به نحوی که زنجیره یا نظام، و یا برعکس، گسست‌ها و تضادهایی شکل می‌گیرد که این مناسبات را از یکدیگر مجزا می‌کند؛ و سرانجام به منزله‌ی استراتژی‌هایی که این مناسبات نیرو در آن‌ها اعمال می‌شوند، و طرح عمومی یا تبلور نهادینه‌ی این استراتژی‌ها در دستگاه‌های دولتی و صورت‌بندی قانون و سیطره‌های اجتماعی تحقق می‌یابد. نباید شرط امکان قدرت را و در هر حال دیدگاهی را که [به ما] امکان می‌دهد اعمال قدرت را حتا در «پیرامونی»ترین اثرهایش بفهمیم و از سازوکارهای قدرت به منزله‌ی شبکه‌ای برای فهم عرصه‌ی اجتماعی استفاده کنیم، در وجود اولیه‌ی نقطه‌ای مرکزی و در کانون یگانه‌ی حاکمیت جست‌وجو کنیم، کانونی که از آن شکل‌های مشتق‌شده و بعدی ساطع می‌شوند؛ بلکه باید آن را در بنیان متغیر مناسبات نیرو جست‌وجو کنیم، مناسباتی که به دلیل نابرابری‌های‌شان، وضعیت‌های قدرت را به وجود می‌آورند، البته وضعیت‌هایی همواره موضعی و ناپایدار. همه‌جا حاضر بودن قدرت از آن‌رو نیست که قدرت این امتیاز را دارد که همه چیز را در زیر یک پارچگی تزلزل‌ناپذیرش گرد آورد، بلکه از آن‌رو است که قدرت در هر لحظه و در هر نقطه، یا به عبارت بهتر، در هر رابطه‌ای میان نقطه‌ای با نقطه‌ی دیگر تولید می‌شود. قدرت همه جا هست، نه به این معنا که قدرت همه چیز را در بر می‌گیرد، بلکه به این معنا که قدرت از همه جا می‌آید. «قدرت» با دائمی، مکرر، ساکن و خودبازتولیدگر بودن‌اش، فقط اثری

کلی است که از همه‌ی این تحرک‌ها ناشی می‌شود، زنجیره‌ای که بر هر یک از این تحرک‌ها اتکا می‌کند و به‌نوبه‌ی خود در پی آن است که آن‌ها را از تحرک بازدارد. بی‌شک باید نام‌گرا بود: قدرت نهاد نیست، ساختار نیست، نوعی قدرت مندی نیست که برخی از آن برخوردار باشند؛ قدرت نامی است که به یک موقعیت استراتژیک پیچیده در جامعه‌ای معین اطلاق می‌شود.

پس آیا باید فرمول را وارونه کرد و گفت که سیاست جنگی است که به شیوه‌های دیگر دنبال می‌شود؟ اگر می‌خواهیم همواره فاصله‌ای را میان جنگ و سیاست حفظ کنیم، شاید بهتر آن باشد که بگوییم این کثرت مناسبات نیرو را می‌توان - تا حدودی و نه هرگز تماماً - یا در شکل «جنگ» و یا در شکل «سیاست» رمزگذاری کرد؛ این‌ها دو استراتژی متفاوت (اما مهبای تبدیل به یکدیگر) اند برای یک پارچه کردن مناسبات نامتوازن، ناهمگن، بی‌ثبات و پُر تنش نیرو.

با دنبال کردن این خط، می‌توان چند پیشنهاد ارائه کرد:

- 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 روابطی نابرابر و متغیر اعمال می‌شود؛

- روابط قدرت در وضعیتی بیرونی نسبت به دیگر انواع روابط (فرایندهای اقتصادی، روابط دانش، روابط جنسی) نیست، بلکه روابط قدرت درون‌ماندگار آن‌ها است؛ روابط قدرت نتیجه‌ی بی‌واسطه‌ی تقسیم‌بندی‌ها، نابرابری‌ها و عدم‌توازن‌هایی است که در آن‌ها روی می‌دهد و متقابلاً شرایط درونی این تفاوت‌گذاری‌ها است؛ روابط قدرت دارای جایگاهی روبنایی با نقش صرف ممنوعیت یا هدایت نیست؛ روابط قدرت هر آن‌جا که عمل می‌کند، نقشی مستقیماً مولد دارد؛

- قدرت از پایین می‌آید؛ یعنی در مبدأ روابط قدرت، تقابلی دوتایی و فراگیر

(به منزله‌ی چارچوبی عمومی) میان حاکمان و اتباع وجود ندارد، به عبارتی آن دوگانگی‌یی که از بالا تا پایین و تا اعماق کالبد جامعه بر گروه‌ها تا کوچک‌ترین شان تأثیر می‌گذارد. بلکه باید چنین فرض کرد که مناسبات متکثر نیرو که در ابزارهای تولید، خانواده‌ها، گروه‌های محدود و نهادها شکل می‌گیرند و بازی می‌کنند، پایه‌ای‌اند برای اثرهای گسترده‌ی تقسیم‌بندی‌یی که کل کالبد اجتماعی را درمی‌نوردند. بنابراین، این اثرهای گسترده خط کلی نیرو را شکل می‌دهند که رویارویی‌های موضعی را دربرمی‌گیرد و دوباره به یکدیگر پیوند می‌دهد؛ بی‌شک این اثرهای گسترده نیز موجب بازتوزیع‌ها، صف‌آرایی‌ها، همگن‌سازی‌ها، سامان‌دهی‌های متوالی و همسوسازی‌های این مناسبات نیرو می‌شوند. استیلاهای کلان اثرهای مسلطی‌اند که شدت تمام این رویارویی‌ها پیوسته پشتوانه‌ی آنها است؛

— روابط قدرت نیت‌مند و درعین‌حال غیر سوبرکتیواند. درواقع، قابل‌فهم بودن روابط قدرت از آن‌رو نیست که (برحسب علّیت) معلول مرجعی دیگرند، مرجعی که این روابط را «توضیح دهد»، بلکه از آن‌رو است که محاسبه‌ای سرتاسر این روابط را دربرمی‌گیرد: قدرتی وجود ندارد که بدون مجموعه‌ای از مقاصد و اهداف اعمال شود. اما این بدین معنا نیست که قدرت نتیجه‌ی انتخاب یا تصمیم‌گیری سوژه‌ای فردی است؛ نباید در جست‌وجوی ستاد اداره‌کننده‌ی عقلانیت قدرت باشیم؛ نه طبقه‌ای که حکومت می‌کند، نه گروه‌هایی که دستگاه‌های دولتی را اداره می‌کنند و نه گروه‌هایی که مهم‌ترین تصمیم‌های اقتصادی را اتخاذ می‌کنند، هیچ‌یک اداره‌کننده‌ی مجموعه‌ی شبکه‌ی قدرتی نیست که در جامعه عمل می‌کند (و جامعه را به کار می‌اندازد)؛ عقلانیتِ قدرتِ عقلانیتِ تاکتیک‌هایی است که در سطح محدودی که در آن عمل می‌کنند، اغلب کاملاً صریح‌اند — کلبی مسلکی موضعی قدرت —، و از آن‌جا که این تاکتیک‌ها زنجیروار به یکدیگر مرتبط‌اند

و یکدیگر را ایجاب می‌کنند و تکثیر می‌دهند و [درعین حال] تکیه‌گاه و شرطشان جای دیگری است، نهایتاً سامانه‌هایی کلی را شکل می‌دهند: در این جا منطق کاملاً روشن است، اهداف قابل کشف‌اند و بااین حال گاهی دیگر کسی وجود ندارد که این اهداف را طراحی کند و قلیل‌اند کسانی که آن را صورت‌بندی کنند: [چنین است] ویژگی ضمنی استراتژی‌های بزرگی بی‌نام و تقریباً صامتی که هماهنگ‌کننده‌ی تاکتیک‌های پُرحرفی‌اند که «ابداع‌گران» یا مسئولان‌شان اغلب بی‌ریااند؛

– هر آن جا که قدرت وجود دارد، مقاومت هم وجود دارد و بااین حال، یا به عبارت بهتر از همین رو، مقاومت هرگز در موقعیت بیرونی نسبت به قدرت نیست. آیا باید گفت که ما الزاماً «درون» قدرت هستیم، از آن «گریزی» نداریم و بیرونگی مطلقى نسبت به قدرت وجود ندارد، چون ما به ناگزیر تابع قانون‌ایم؟ یا باید گفت که چون تاریخ نیرنگی عقل است، قدرت نیز نیرنگی تاریخ است (آن کس که همواره پیروز میدان است)؟ این به معنای نادیده گرفتن ویژگی کاملاً نسبی مناسبات قدرت است. مناسبات قدرت فقط متناسب با کثرتی از نقاط مقاومت می‌توانند وجود داشته باشند: در روابط قدرت، نقاط مقاومت نقش رقیب، آماج، تکیه‌گاه و دستاویز را ایفا می‌کنند. این نقاط مقاومت در همه‌جای شبکه‌ی قدرت حاضرند. پس یک مکان امتناع عظیم – روح عصیان، کانون تمام سرکشی‌ها و قانون ناب انقلاب – نسبت به قدرت وجود ندارد، بلکه مقاومت‌هایی وجود دارند که موردی‌اند: ممکن، ضروری، نامحتمل، خودانگیخته، وحشی، تنها، هماهنگ، نوکرصفت، خشن، سازش‌ناپذیر، آماده‌ی مصالحه، منفعت‌جو یا قربانی‌خواه؛ بنابراین تعریف، این مقاومت‌ها فقط می‌توانند در حوزه‌ی استراتژیک روابط قدرت وجود داشته باشند. اما این بدان معنا نیست که مقاومت‌ها صرفاً واکنش و نشانه‌ی توخالی این حوزه‌اند که وارونه‌ای را نسبت به استیلای بنیادین

می سازند و نهایتاً همواره منفعل و محکوم به شکستی بی پایانند. مقاومت‌ها برخاسته از اصولی ناهمگن نیستند؛ بالاین حال، نیرنگ یا وعده‌ای ضرورتاً برآورده شده نیز نیستند. مقاومت‌ها در روابط قدرت، سرحدی دیگراند و به منزله‌ی رویارویی رام‌نشدنی در این روابط جا گرفته‌اند. پس مقاومت‌ها نیز به گونه‌ای بی قاعده توزیع شده‌اند: نقاط، گره‌ها و کانون‌های مقاومت با تراکمی متفاوت در زمان و مکان منتشر شده‌اند، گاهی گروه‌ها یا افرادی را قاطعانه عَلم می‌کنند و برخی نقاط بدن، لحظه‌هایی از زندگی و انواع خاصی از رفتار را برمی‌انگیزند. آیا این به معنای وجود گسست‌هایی بزرگ و ریشه‌ای و تقسیم‌بندی‌های دوتایی و فراگیر است؟ گاهی. اما ما اغلب با نقاط سیال و موقتی مقاومت مواجه‌ایم که تقسیم‌بندی‌هایی متغیر را در جامعه وارد می‌کنند، وحدت‌ها را می‌شکنند و باعث گروه‌بندی‌های جدید می‌شوند، روی خود افراد تأثیر می‌گذارند، آنان را قطعه‌قطعه می‌کنند و از نو می‌سازند، و در آنان و در بدن و روح‌شان، مناطقی رام‌نشدنی ترسیم می‌کنند. درست همان‌گونه که شبکه‌ی روابط قدرت نهایتاً بافت ضخیمی را شکل می‌دهد که دستگاه‌ها و نهادها را دربرمی‌گیرد بدون آن‌که دقیقاً در آن‌ها جاگیرد، فوج نقاط مقاومت نیز ا فشار اجتماعی و افراد را دربرمی‌گیرد. و بی شک همین رمزگذاری استراتژیک این نقاط مقاومت است که انقلاب را امکان‌پذیر می‌کند، کم‌وبیش همان‌گونه که دولت بر ادغام نهادینه‌ی مناسبات قدرت اتکا دارد.

باید تلاش کنیم که سازوکارهای قدرت را در همین عرصه‌ی مناسبات نیرو تحلیل کنیم. بدین ترتیب، از آن نظام حاکمیت-قانون که برای مدت‌های بسیار مدید اندیشه‌ی سیاسی را مجذوب خود کرده‌است، رها خواهیم شد. اگر درست است که ماکیاوولی یکی از نادر کسانی بود که قدرت پادشاه را در قالب مناسبات نیرو در نظر گرفت - و بی شک رسوایی «کلبی مسلکی» او در

همین جا نهفته است،- شاید باید گامی فراتر بگذاریم و از شخصیت پادشاه بگذریم و سازوکارهای قدرت را برمبنای استراتژی درون‌ماندگارِ مناسبات نیرو و رمزگشایی کنیم.

پس در مورد سکس و گفتمان‌های حقیقت که مسئولیت آن را برعهده گرفته‌اند، مسئله نباید این باشد که با توجه به فلان ساختار دولتی، چگونه و چرا «قدرت» نیازمند تأسیس دانشی از سکس است؟ همچنین مسئله این نیست که دقت و توجهی که از سده‌ی هجدهم بدین سو به تولید گفتمان‌هایی حقیقی در مورد سکس شده‌است، در خدمت کدام استیلای کلی است؟ مسئله این هم نیست که کدام قانون بر قاعده‌مندی رفتار جنسی و بر مطابقت آن چه دربار‌هی سکس گفته می‌شود، حاکم است؟ بلکه مسئله این است که در چنین گفتمانی دربار‌هی سکس، در چنین شکلی از استخراج حقیقت که به‌طور تاریخی و در مکان‌های معین (حول بدن کودک، دربار‌هی سکس زن، دربار‌هی روش‌های محدودسازی زادوولد و غیره) ظاهر می‌شود، بی‌واسطه‌ترین و موضعی‌ترین روابط قدرتی که عمل می‌کنند کدام‌اند؟ چگونه روابط قدرت این انواع گفتمان‌ها را امکان‌پذیر می‌کنند، و برعکس، چگونه این گفتمان‌ها پشتیبان‌های این روابط‌اند؟ چگونه بازی این روابط قدرت با اعمال این روابط تغییر می‌کند- تقویت برخی اصطلاحات و تضعیف برخی دیگر، اثرهای مقاومت، پادنیروگذاری‌ها*،- به نحوی که نوع ثابتی از سوژه-منقادسازی یک‌بار برای همیشه وجود نداشته‌است؟ چگونه این روابط قدرت مطابق منطق یک استراتژی فراگیر به یکدیگر پیوند می‌خورند، استراتژی‌یی که با نگاه به گذشته، شکل سیاستی یک پارچه و اراده‌باور دربار‌هی سکس را به خود می‌گیرد؟ درکل، به جای آن‌که تمام خشونت‌های

* contre-investissement / counterinvestment

خُرَدی را که بر سکس اعمال می‌شود، تمام نگاه‌های مضطربانه‌ای را که به سکس می‌شود و تمام مخفی‌گاه‌هایی را که شناختی ممکن از آن‌ها امکان‌ناپذیر می‌شود، به شکل واحدی از قدرت بزرگ نسبت دهیم، باید تولید انبوه‌گفتمان‌ها در مورد سکس را در حوزه‌ی روابط بس‌گانه و متغیر قدرت جا دهیم.

این امر پیش از هر چیز ما را به ارائه‌ی چهار قاعده سوق می‌دهد. اما این چهار قاعده به هیچ‌رو دستورهایی برای روش نیستند، بلکه حداکثر توصیه‌هایی هشداردهنده‌اند.

۱. قاعده‌ی درون‌ماندگاری

نباید تصور کنیم که حوزه‌ی معینی از سکسوالیته وجود دارد که مستقیماً به شناخت بی‌طرفانه و آزادانه‌ی علمی متعلق است، اما ضرورت‌های قدرت – اقتصادی یا ایده‌ئولوژیک – سازوکارهای ممنوعیت را بر آن اعمال می‌کنند. بر مبنای روابط قدرت است که سکسوالیته به منزله‌ی عرصه‌ای برای شناخت ساخته شد، روابط قدرتی که سکسوالیته را به منزله‌ی ابژه‌ای ممکن تأسیس کردند؛ و در عوض، قدرت از آن‌رو توانست سکسوالیته را آماج خود قرار دهد که تکنیک‌های دانش و روش‌های گفتمانی توانستند آن را محاصره کنند. میان تکنیک‌های دانش و استراتژی‌های قدرت هیچ بیرونگی‌یی وجود ندارد، حتا اگر هر یک نقش‌های خاص خود را داشته باشند و بنابر تفاوت‌شان به یکدیگر پیوند خورند. بنابراین باید از آن چیزی شروع کرد که می‌توان «کانون‌های موضعی» قدرت-دانش نامید: برای مثال، در روابط میان توبه‌کننده و کشیشِ اعتراف‌گیر یا مؤمن و هدایت‌گر، و در قالب نشانه‌ی «جسم» که باید بر آن مسلط شد، شکل‌های متفاوت گفتمان – خودآزمایی، پرس‌وجوها، اعتراف‌ها، تأویل‌ها و مصاحبه‌ها – وسیله‌ی انتقالی‌اند برای

رفت و آمدهای بی‌وقفه‌ی شکل‌های سوژه-منقاده‌سازی و شاکله‌های شناخت. به‌همین ترتیب بدن کودکِ تحت مراقبت، کودکی که در گهواره، در تخت خواب یا در اتاق‌اش تحت محاصره‌ی حلقه‌ی کاملی از والدین، دایه‌ها، خدمتکاران، مربیان و پزشکانی است که کاملاً مراقب کوچک‌ترین نمودهای سکس او هستند، به‌ویژه از سده‌ی هجدهم بدین سو «کانون موضعی» دیگری برای قدرت-دانش بوده‌است.

۲. قواعد تغییرهای مدام

نباید جست‌وجو کنیم که در نظم سکسوالیته چه کسی دارای قدرت است (مردان، بزرگسالان، والدین و پزشکان) و چه کسی از آن محروم است (زنان، نوجوانان، کودکان، بیماران...)! یا نباید جست‌وجو کنیم که چه کسی دارای حق دانستن است، و چه کسی به‌زور در جهالت نگه داشته می‌شود. بلکه باید شاکله‌ی دگرگونی‌هایی را جست‌وجو کنیم که مناسبات نیرو با بازی‌شان در بی‌دارندگی «توزیع‌های قدرت» و «تصاحب‌های دانش» هرگز معرف چیزی جز مقاطعی لحظه‌ای نیستند، چه در فرایندهای تقویت‌فزاینده‌ی قوی‌ترین عنصر، چه در فرایند وارونگی رابطه، چه در فرایند گسترش همزمان هر دو اصطلاح روابط قدرت-دانش شکل‌های معین توزیع نیستند، «چارچوب‌های دگرگونی» اند. مجموعه‌ای که از پدر، مادر، مربی و پزشک حول کودک و سکس او در سده‌ی نوزدهم شکل گرفت، در معرض دگرگونی‌هایی بی‌وقفه و جابه‌جایی‌هایی مداوم بوده‌است و یکی از چشم‌گیرترین نتایج آن نوعی وارونگی غریب است: درحالی‌که بدو مسئله‌ی سکسوالیته‌ی کودک در رابطه‌ی مستقیم میان پزشک و والدین مطرح شد (به صورت مشاوره‌ها، توصیه‌هایی برای مراقبت از کودک و هشدارهایی برای خطرات آتی)، سرانجام مسئله‌ی سکسوالیته‌ی خودِ بزرگسالان در رابطه‌ی روان‌پزشک با کودک مطرح شد.

۳. قاعده‌ی مشروط‌سازی مضاعف

هیچ «کانون موضعی» و هیچ «شاکله‌ی تغییر»ی نمی‌تواند عمل کند، مگر آن‌که با تسلسل‌هایی متوالی، نهایتاً در یک استراتژی کلی قرار گیرد. و برعکس، هیچ استراتژی‌یی نمی‌تواند اثرهایی فراگیر را تضمین کند، مگر آن‌که بر روابط دقیق و ظریفی متکی باشد، روابطی که نه کاربرد و نتیجه‌ی این استراتژی، بلکه پایه و لنگرگاه آن‌اند. میان استراتژی‌ها و تاکتیک‌ها هیچ گسستی وجود ندارد، آن‌گونه که میان دو سطح متفاوت وجود دارد (یکی سطح خُرد و دیگری سطح کلان)؛ اما هیچ همگونی‌یی هم وجود ندارد (آن‌گونه که یکی فقط تصویر بزرگ یا خُرد دیگری باشد)؛ بلکه میان آن‌ها مشروط‌سازی مضاعف وجود دارد، مشروط‌ساختن استراتژی با ویژگی تاکتیک‌های ممکن و مشروط‌ساختن تاکتیک‌ها با پوششی استراتژیک که این تاکتیک‌ها را به کار می‌اندازد. بنابراین پدر در خانواده «نماینده»ی حاکم یا دولت نیست؛ و حاکم و دولت نیز به‌هیچ‌رو تصویر پدر در مقیاسی دیگر نیستند. خانواده جامعه را بازتولید نمی‌کند؛ و جامعه نیز از خانواده تقلید نمی‌کند. بلکه سامانه‌ی خانواده با آن‌چه دقیقاً آن را از سایر سازوکارهای قدرت متمایز می‌سازد و ناهم‌شکل با آن‌ها می‌کند، توانست پایه‌ای باشد برای «تدابیر»ی بزرگ به‌منظور کنترل مالتوسی* زادوولد، تحریک افزایش جمعیت، پزشکانه‌سازی سکس و روان‌پزشکانه‌سازی شکل‌های غیرتناسلی‌اش.

۴. قاعده‌ی چندارزی‌بودنِ تاکتیکی‌گفتمان‌ها

نباید آن‌چه را در مورد سکس گفته می‌شود، به‌مثابه سطح صرفِ نمایش این سازوکارهای قدرت تحلیل کرد. در واقع، درگفتمان است که قدرت و دانش به

* تدابیری آگاهانه برای محدود‌سازی رشد جمعیت که توماس رابرت مالتوس (۱۷۶۶-۱۸۳۴)، مدافع آن بود و اعتقاد داشت که با رفتاری زاهدانه می‌توان جلوی رشد جمعیت را گرفت.

یکدیگر پیوند می‌خورند و از همین رو باید گفتمان را مجموعه‌ای از قطعات ناپیوسته در نظر گرفت که کارکرد تاکتیکی‌شان نه یک شکل است و نه ثابت. به عبارت دقیق‌تر، نباید جهانی از گفتمان را تصور کرد که میان گفتمان پذیرفته شده و گفتمان پذیرفته نشده یا میان گفتمان مسلط و گفتمان تحت سلطه تقسیم شده است؛ بلکه باید آن را کثرتی از عناصر گفتمانی در نظر گرفت که می‌توانند در استراتژی‌های گوناگون ایفای نقش کنند. همین آرایش است که باید بازسازی شود، آن هم به همراه چیزهای گفته شده و پنهان شده و گفته‌های ضروری و ممنوع در این آرایش، به همراه متغیرها و اثرهای متفاوت این آرایش بسته به گورنده، جایگاه قدرت او، و بافت نهادینه‌اش؛ همچنین به همراه جابه‌جایی‌ها و استفاده‌ی مجدد این آرایش از عبارات‌هایی یکسان برای اهدافی متضاد. گفتمان‌ها نیز همانند سکوت‌ها، برای همیشه تابع قدرت یا علیه آن نیستند. باید بازی پیچیده و متغیری را در نظر گرفت که در آن گفتمان می‌تواند هم ابزار و نتیجه‌ی قدرت باشد و هم مانع، سد، نقطه‌ی مقاومت و مبدایی برای یک استراتژی متضاد. گفتمان وسیله‌ی انتقال قدرت و مولد قدرت است؛ گفتمان قدرت را تقویت می‌کند، اما همچنین آن را تحلیل می‌برد، به خطر می‌اندازد، آسیب‌پذیر می‌کند و ممانعت از آن را امکان‌پذیر می‌کند. به همین ترتیب، سکوت و اختفا قدرت را در خود پناه می‌دهند و ممنوعیت‌های آن را تثبیت می‌کنند؛ اما همچنین چنگال‌های قدرت را سست می‌کنند و تساهل‌هایی کم‌وبیش مبهم را فراهم می‌آورند. برای مثال، تاریخ آن چیزی را در نظر بگیریم که حد اعلای «گناه» کبیره‌ی خلاف طبیعت بود. رازداری مفرط متون درباره‌ی لواط – این مقوله‌ی بسیار مغشوش و مبهم – و خودداری تقریباً عمومی از سخن‌گفتن درباره‌ی آن برای مدت‌های مدید عملکردی دوگانه را امکان‌پذیر کرد: از یک سو سخت‌گیری مفرط (هنوز در سده‌ی نوزدهم، کیفر آتش در این مورد اجرا می‌شد، بدون

آن‌که امکان هرگونه اعتراض جدی تا پیش از نیمه‌ی قرن وجود داشته باشد) و از سوی دیگر آسان‌گیری قطعاً بسیار گسترده (که می‌توان به‌طور غیرمستقیم آن را از ندرت محکومیت‌های قضایی و به‌طور مستقیم‌تر از برخی شواهد درباره‌ی امکان حضور جماعت‌های مردان در ارتش یا درباره‌ی استتاج کرد). اما در سده‌ی نوزدهم، ظهور مجموعه‌ی کاملی از گفتمان‌ها در روان‌پزشکی، رویه‌ی قضایی و نیز در ادبیات، درباره‌ی گونه‌ها و زیرگونه‌های هم‌جنس‌خواهی، هم‌جنس‌گرایی، بچه‌بازی و «دوجنس‌گرایی روانی»^{*} مسلماً امکان داد که کنترل‌های اجتماعی در این حوزه‌ی «انحراف» پیشروی بسیار زیادی کنند؛ اما همچنین امکان شکل‌گیری گفتمانی «وارونه» را نیز فراهم آورد: هم‌جنس‌خواهی شروع کرد به سخن‌گفتن از خود و مطالبه‌ی مشروعیت یا «طبیعی‌بودن» اش، آن‌هم اغلب در قالب واژگان و مقوله‌هایی که در همان قالب از لحاظ پزشکی مردود شده بود. از یک سو گفتمان قدرت و از سوی دیگر گفتمان دیگری متضاد با قدرت وجود ندارد؛ گفتمان‌ها عناصر یا قطعاتی تاکتیکی در حوزه‌ی مناسبات نیرو هستند؛ ممکن است در درون یک استراتژی واحد، گفتمان‌های متفاوت و حتا متضاد وجود داشته باشند؛ و برعکس، این گفتمان‌ها می‌توانند بدون تغییر شکل میان استراتژی‌های متضاد در رفت‌وآمد باشند. نباید در مورد گفتمان‌های سکس‌بیرسیم که اساساً از چه نظریه‌ی تلویحی مشتق شده‌اند، یا چه تقسیم‌بندی‌های اخلاقی‌یی را همراهی می‌کنند، یا معرف چه ایده‌نولوژی – مسلط یا تحت سلطه‌ای – هستند؛ بلکه باید در دو سطح از آن‌ها پرسش کرد: در مورد قدرت تولید تاکتیکی‌شان (چه اثرات متقابل قدرت و دانشی را تضمین می‌کنند) و در مورد ادغام استراتژیک‌شان (چه موقعیت و چه مناسبات نیرویی در هر دوره از

* "hermaphrodisisme psychique"

رویارویی‌های گوناگون، کاربرد آن‌ها را ضروری می‌سازد). در مجموع، باید به سمت برداشتی از قدرت حرکت کنیم که دیدگاه هدف را جایگزین امتیاز قانون می‌کند، دیدگاه کارایی تاکتیکی را جایگزین امتیاز ممنوعیت می‌کند و تحلیل حوزه‌ی بس‌گانه و سیال مناسبات نیرو را جایگزین امتیاز حاکمیت می‌کند، حوزه‌ای که در آن اثرهای فراگیر استیلا که هرگز کاملاً ثابت نیستند، تولید می‌شوند. الگوی استراتژیک و نه الگوی حقوق. و این امر به هیچ‌رو بر پایه‌ی گزینشی نظرپردازانه یا ترجیحی نظری نیست؛ بلکه از آن‌رو است که در واقع این یکی از ویژگی‌های جوامع غربی است که مناسبات نیرویی که تا مدت‌ها تجلی اصلی‌شان در تمام شکل‌های جنگ بود، به تدریج در مقوله‌ی قدرت سیاسی جا گرفتند.

عرصه

نباید سکسوالیته را سائقی* سرکش، ماهیتاً عجیب و غریب و ضرورتاً نافرمان در برابر قدرتی دانست که به نوبه‌ی خود تمام توان خود را صرف مطیع کردن آن می‌کند و اغلب موفق به مهار کامل آن نمی‌شود. بلکه سکسوالیته گذرگاهی است فوق‌العاده متراکم برای روابط قدرت میان مردان و زنان، جوانان و سالمندان، والدین و فرزندان، مریبان و شاگردان، روحانیان و عوام، و میان دولت و جمعیت. در روابط قدرت، سکسوالیته خاموش‌ترین عنصر نیست، بلکه یکی از آن عناصری است که از بزرگ‌ترین موهبت ابزاری برخوردار است: می‌توان آن را در بیش‌ترین تدابیر و به منزله‌ی نقطه‌ی اتکا و نقطه‌ی اتصال متنوع‌ترین استراتژی‌ها به کار برد.

یک استراتژی واحد، فراگیر و معتبر برای هر جامعه‌ای که بتوان به

* poussée/drive

شیوه‌ای یکسان در مورد تمام تجلی‌های سکس به کار بست، وجود ندارد: برای مثال، این ایده که ما اغلب در پی آن‌ایم که به طرق متفاوت، هر سکسی را به کارکرد تولیدمثلی و شکل دگرجنس‌خواهانه و بالغ و به مشروعیت زناشویی فروکاهیم، بی‌شک نمی‌تواند اهداف چندگانه‌ی مورد نظر و روش‌های چندگانه‌ای را توصیف کند که در سیاست‌های جنسی مربوط به هر دو جنس با سنین متفاوت و از طبقات اجتماعی گوناگون به کار بسته شده‌است.

در نگاه اول، به نظر می‌رسد که می‌توان از سده‌ی هجدهم به بعد چهار مجموعه‌ی بزرگ استراتژیک را متمایز کرد که سامانه‌های خاص دانش و قدرت را در مورد سکس بسط داده‌اند. این مجموعه‌ها در آن زمان به‌طور کامل و یک‌پارچه متولد نشدند، بلکه از آن زمان به بعد بود که انسجام یافتند و در نظم سیاسی، کارایی پیدا کردند و در نظم دانش، باروری یافتند، به نحوی که می‌توان آن‌ها را در استقلال نسبی‌شان توصیف کرد.

هیستریک‌شدن* بدن زن: فرایندی سه‌گانه که طی آن بدن زن - دارای صلاحیت و فاقد صلاحیت - به منزله‌ی بدنی کاملاً اشباع از سکسوالیته تحلیل شد؛ فرایندی که طی آن این بدن در نتیجه‌ی آسیب‌شناسی درونی‌اش، در حوزه‌ی کردارهای پزشکی ادغام شد؛ و سرانجام فرایندی که طی آن بدن زن رابطه‌ای ارگانیک یافت با کالبد اجتماعی (که باید باروری منظم آن را تضمین کند)، با خانواده (که باید عنصر جوهری و کارکردی آن باشد)، و با زندگی کودکان (که بدن زن آن را تولید می‌کند و باید بر پایه‌ی مسئولیتی زیست‌شناختی - اخلاقی که در سرتاسر تربیت تداوم دارد، آن را تضمین کند): مادر با تصویر نگاتیوش یعنی «زن عصبی»، مشهودترین شکل این هیستریک‌شدن است.

* hysterisation

تربیتی کردن* سکس کودک: گفته‌ای دوگانه مبنی بر این‌که تقریباً همه‌ی کودکان به فعالیت جنسی مبادرت می‌کنند یا مستعد این کارند، و این‌که این فعالیت جنسی از آن‌جا که رفتار ناشایست «طبیعی» و در عین حال «خلاف طبیعت» است، خطرات جسمی و اخلاقی و جمعی و فردی به همراه دارد؛ کودکان در این سوی سکس و با این حال در خود سکس و بر مبنای یک تقسیم‌بندی خطرناک، موجودات جنسی «بدوی» تعریف می‌شوند؛ والدین، خانواده‌ها، مریان، پزشکان و سرانجام روان‌پزشکان باید پیوسته مسئولیت این نطفه‌ی جنسی ارزش‌مند و مخاطره‌آمیز، خطرناک و در معرض خطر را بر عهده گیرند؛ این تربیتی کردن به‌ویژه در مبارزه‌ی تقریباً دو سده‌ای در غرب علیه استمناء مشهود است.

اجتماعی کردن** رفتارهای تولیدمثلی: اجتماعی کردن اقتصادی از طریق تمام تحریک‌ها یا ممانعت‌ها و تدابیر «اجتماعی» یا مالیاتی در مورد باروری زوج‌ها، اجتماعی کردن سیاسی از طریق مسئولیت‌پذیر کردن زوج‌ها نسبت به کل کالبد اجتماعی (که باید محدود یا تقویت شود)، و اجتماعی کردن پزشکانه از طریق ارزش بیماری‌زایی برای فرد و نوع انسان که به روش‌های کنترل موالید داده شد.

و سرانجام روان‌پزشکانه کردن*** لذت منحرف: گزینه‌ی جنسی به منزله‌ی یک گزینه‌ی مستقل زیست‌شناختی و روانی متمایز شد؛ تحلیلی بالینی در مورد تمام شکل‌های نابهنجاری انجام گرفت، شکل‌هایی که امکان ابتلای گزینه به آن‌ها وجود دارد؛ نقش بهنجارسازی و آسیب‌شناختی کردن کل رفتار به گزینه نسبت داده شد؛ و سرانجام یک تکنولوژی اصلاحی برای این نابهنجاری‌ها جست‌وجو شد.

* pedagogisation

** socialisation

*** psychiatrisation

در دل مشغولی و توجه به سکس که سرتاسر سده‌ی نوزدهم را آکنده بود، چهار چهره رخ می‌نمایند که ابژه‌های ممتاز دانش و آماج و لنگرگاه‌هایی برای اقدامات دانش بودند: زن هیستریک، کودک استمناء‌گر، زوج مالتوسی و بزرگسال منحرف که هر یک همبسته‌ی یکی از این استراتژی‌ها است و هریک از این استراتژی‌ها نیز به شیوه‌ی خود، سکس کودکان، زنان و مردان را دربرگرفته و مورد استفاده قرار داده‌است.

هدف این استراتژی‌ها چیست؟ مبارزه‌ای با سکسوالیته؟ یا تلاشی برای کنترل آن؟ کوششی برای اداره‌ی بهتر آن و پنهان‌کردن بی‌ملاحظه‌گی و زندگی و نافرمانی آن؟ شیوه‌ای برای صورت‌بندی بخشی از دانش درباره‌ی سکسوالیته که بتواند دانشی کاملاً قابل قبول یا مفید باشد؟ در واقع، هدف بیش‌تر تولید خود سکسوالیته است. نباید سکسوالیته را داده‌ای طبیعی تصور کرد که قدرت تلاش می‌کند آن را مطیع و سرکوب کند، یا حوزه‌ای مبهم که دانش تلاش می‌کند به تدریج آن را کشف کند. سکسوالیته نامی است که می‌توان به سامانه‌ای تاریخی داد: نه واقعیتی پنهان که تسخیر آن دشوار باشد، بلکه شبکه‌ی بزرگ سطحی که در آن برانگیختن بدن‌ها، تشدید لذت‌ها، تحریک به گفت‌وگو، شکل‌گیری شناخت‌ها، و تقویت کنترل‌ها و مقاومت‌ها به‌طور زنجیروار و مطابق با چند استراتژی دانش و قدرت به یکدیگر متصل می‌شوند.

بی‌شک می‌توان پذیرفت که در هر جامعه‌ای روابط جنسی موجب سامانه‌ی وصلت می‌شود: نظام ازدواج، نظام تثبیت و توسعه‌ی خویشاوندی‌ها، و نظام انتقال نام‌ها و دارایی‌ها. به تدریج که فرایندهای اقتصادی و ساختارهای سیاسی دیگر نتوانستند ابزاری مناسب یا پشتیبان‌های کافی در این سامانه‌ی وصلت بیابند، این سامانه به همراه سازوکارهای الزام‌آوری که آن را تضمین

می‌کنند و به همراه دانش اغلب پیچیده‌ای که آن را ایجاب می‌کند، اهمیت‌اش را از دست داد. جوامع مدرن غربی به‌ویژه از سده‌ی هجدهم به بعد، سامانه‌ی جدیدی را ابداع و مستقر کردند که به این سامانه‌ی وصلت افزوده شد و بی‌آنکه آن را حذف کند، به کاهش اهمیت آن کمک کرد. این سامانه سامانه‌ی سکسوالیته است که همچون سامانه‌ی وصلت اما به شیوه‌ای کاملاً متفاوت، با طرفین رابطه‌ی جنسی پیوند خورده است. می‌توان این دو سامانه را جزء به جزء در تقابل با یکدیگر قرار داد. سامانه‌ی وصلت حول نظامی از قواعد ساخته می‌شود که امر مجاز و ممنوع، مشروع و نامشروع را تعریف می‌کند؛ سامانه‌ی سکسوالیته براساس تکنیک‌های سیال، چندریختی و موقعیتی قدرت عمل می‌کند. یکی از اهداف اصلی سامانه‌ی وصلت بازتولید بازی روابط و حفظ قانون اداره‌کننده‌ی این روابط است؛ در مقابل، سامانه‌ی سکسوالیته گستره‌ای دائمی از عرصه‌ها و شکل‌های کنترل را به وجود می‌آورد. آنچه برای سامانه‌ی وصلت مناسب است، رابطه‌ی میان طرفین با جایگاهی معین است؛ آنچه برای سامانه‌ی سکسوالیته مناسب است، احساس‌های بدن، کیفیت لذت‌ها و ماهیت تأثرات است، هر اندازه هم که اندک یا نامحسوس باشند. سرانجام اگر سامانه‌ی وصلت به دلیل نقشی که می‌تواند در انتقال یا گردش ثروت‌ها ایفا کند، پیوند مستحکمی با اقتصاد دارد، سامانه‌ی سکسوالیته با تقویت‌کننده‌های پُرشمار و ظریفی که اصلی‌ترین شان بدن است - بدنی که تولید و مصرف می‌کند - به اقتصاد پیوند خورده است. در یک کلام، سامانه‌ی وصلت بی‌شک برای تعادل کالبد اجتماعی تجویز می‌شود و کارکردش حفظ این تعادل است و رابطه‌ی ممتازش با حقوق از همین رو است؛ و نیز از همین رو است که «تولیدمثل» مرحله‌ای مهم برای سامانه‌ی وصلت است. اما علت وجودی سامانه‌ی سکسوالیته نه تولیدمثل، بلکه تکثیر، ابداع، الحاق و ساختن بدن‌ها و نفوذ

بیش‌ازپیش دقیق‌تر در آن‌ها و کنترل بیش‌ازپیش فراگیرتر جمعیت‌ها است. پس باید سه یا چهار تزر را پذیرفت که با این تزر که شکل‌های مدرن جامعه سکسوالیته را سرکوب کرده‌اند در تضادند: سکسوالیته با سامانه‌های جدید قدرت پیوند خورده‌است؛ سکسوالیته از سده‌ی هفدهم بدین‌سو در حال گسترشی فزاینده است؛ نظم شالوده‌ی سکسوالیته از آن زمان به‌بعد برای تولیدمثل نیست؛ بلکه از همان ابتدا این نظم به اهمیت‌دهی به بدن - به ارزش‌دهی به بدن به‌منزله‌ی ابژه‌ی دانش و به‌منزله‌ی عنصری در مناسبات قدرت - پیوند خورده‌است.

این گفته که سامانه‌ی سکسوالیته جایگزین سامانه‌ی وصلت شده‌است، دقیق نیست. می‌توان تصور کرد که شاید روزی جایگزین آن شود. اما در واقع امروز، هرچند سامانه‌ی سکسوالیته گرایش دارد سامانه‌ی وصلت را تحت پوشش خود درآورد، اما آن را حذف یا بی‌فایده نکرده‌است. وانگهی از لحاظ تاریخی، حول و بر مبنای سامانه‌ی وصلت است که سامانه‌ی سکسوالیته استقرار می‌یابد. روئیه‌ی کیفی توبه و سپس روئیه‌ی آزمون وجدان و هدایت معنوی هسته‌ی شکل‌دهنده‌ی سامانه‌ی سکسوالیته است، اما همان‌طور که قبلاً دیدیم^۱، در دادگاه کیفی آن‌چه پیش از هر چیز مطرح بود، سکس به‌منزله‌ی پایه‌ی روابط بود و مسئله‌ی تجارت مجاز یا ممنوع مطرح بود (زنا، رابطه‌ی بیرون از ازدواج، رابطه‌ی ممنوع از لحاظ خونی یا قانونی، و ویژگی مشروع یا نامشروع عمل وصلت)؛ سپس به‌تدریج با شبانکارگی نوین - و کاربرد آن در حوزه‌های علمیه، کالج‌ها و صومعه‌ها -، گذاری صورت گرفت از مسئله‌ی رابطه به مسئله‌ی «جسم»، یعنی مسئله‌ی بدن، احساسات، ماهیت لذت، مخفی‌ترین حرکات نفس‌پرستی و شکل‌های ظریف لذت و رضایت.

۱. نگاه کنید به صفحه‌ی ۴۸ همین کتاب.

«سکسوالیته» در حال تولد بود، در حال تولد از تکنولوژی قدرتی که در آغاز بر وصلت متمرکز بود. از آن پس سکسوالیته پیوسته در رابطه با نظام وصلت و با اتکا بر آن عمل کرده است. سلول خانواده، آن گونه که در سده‌ی هجدهم اهمیت یافته بود، امکان داد که بر مبنای دو بُعد اساسی اش - یعنی محور شوهر-زن و محور والدین-کودکان -، عناصر اساسی سامانه‌ی سکسوالیته (بدن زنانه، بلوغ زودرس کودکان، تنظیم موالید و تعیین خردترین انحراف‌ها) بسط و توسعه یابند. نباید شکل معاصر خانواده را ساختار اجتماعی، اقتصادی و سیاسی وصلت فهمید، ساختاری که سکسوالیته را طرد، یا دست کم مهار می‌کند، تا حد ممکن کاهش می‌دهد و فقط کارکردهای مفید آن را حفظ می‌کند. برعکس، نقش خانواده تثبیت سکسوالیته و تأسیس پایه‌ای دائمی برای آن است. خانواده تولید سکسوالیته‌ای را تضمین می‌کند که با مزیت‌های وصلت همخوان نیست، و در عین حال امکان می‌دهد که تاکتیک کاملاً جدید قدرت نظام‌های وصلت را دربرگیرد، تاکتیکی که نظام‌های وصلت تا پیش از این نادیده گرفته بودند. خانواده مبادله‌گر سکسوالیته و وصلت است، یعنی قانون و بُعد حقوقی را به سامانه‌ی سکسوالیته منتقل می‌کند، و اقتصاد لذت و شدت احساسات را به نظام وصلت انتقال می‌دهد. این پیوند سامانه‌ی وصلت و سامانه‌ی سکسوالیته در قالب خانواده امکان می‌دهد که شماری از واقعیت‌ها را درک کنیم: این که خانواده از سده‌ی هجدهم بدین سو بدل شد به مکان اجباری عواطف، احساسات و عشق؛ این که خانواده مکان ممتاز شکوفایی سکسوالیته است؛ و این که به همین دلیل، سکسوالیته از بدو تولد، «زنای با محارم» است. در جوامعی که سامانه‌های وصلت در آن حاکم‌اند، ممنوعیت زنا با محارم ممکن است قاعده‌ای با کارکرد ضروری باشد، اما در جامعه‌ای همچون جامعه‌ی ما که در آن خانواده فعال‌ترین کانون سکسوالیته است و بی‌شک ضرورت‌های

سکسوالیته است که هستی خانواده را حفظ می‌کند و تداوم می‌بخشد، زنا‌ی با محارم بنا به دلایلی کاملاً متفاوت و به گونه‌ای کاملاً متفاوت، جایگاهی محوری دارد؛ در خانواده، زنا‌ی با محارم بی‌وقته طلب و رد می‌شود، موضوع نگرانی و مطالبه است، رازی مخوف و ضمیمه‌ای ضروری است. زنا‌ی با محارم به شدت در خانواده منع می‌شود، زیرا خانواده نقش سامانه‌ی وصلت را بازی می‌کند؛ اما همچنین پیوسته طلب می‌شود، زیرا خانواده کانون تحریک دائمی سکسوالیته است. اگر طی بیش از یک قرن، غرب با این شدت به ممنوعیت زنا‌ی با محارم توجه نشان می‌دهد و اگر این ممنوعیت را با توافقی کم‌ویش مشترک، امر مطلق اجتماعی و یکی از آن مراحل می‌دانیم که هر جامعه‌ای برای رسیدن به فرهنگ باید از آن گذر کند، شاید از آن‌رو است که این ممنوعیت را وسیله‌ای برای دفاع از خود یافته‌ایم، دفاع نه علیه میل به زنا‌ی با محارم، بلکه علیه گسترش و پیامدهای سامانه‌ی سکسوالیته‌ای که مستقر کرده‌ایم و سوای مزایای بسیارش، این عیب را دارد که قوانین و شکل‌های حقوقی وصلت را نادیده می‌گیرد. تأیید این‌که هر جامعه‌ای، حال هر چه باشد و در نتیجه جامعه‌ی ما، تابع این قاعده‌ی قواعد است، تأیید می‌کند که سامانه‌ی سکسوالیته که از اثرات عجیب آن - از جمله، تقویت عاطفی گونه‌ی خانواده - بهره می‌بریم، نمی‌تواند از نظام عظیم و قدیمی وصلت بگریزد. بنابراین، حقوق حتا در سازوکار جدید قدرت نیز دست‌نخورده باقی می‌ماند، زیرا پارادوکس جامعه‌ای که از سده‌ی هجدهم بدین سو بسیاری از تکنولوژی‌های عجیب قدرت را در حقوق ابداع کرده، این است که از اثرهای این تکنولوژی‌ها و تکثیر آن‌ها می‌هراسد و تلاش می‌کند آن‌ها را در شکل‌های حقوق از نو تدوین و رمزگذاری کند. اگر بپذیریم که آستانه‌ی هر فرهنگی ممنوعیت زنا‌ی با محارم است، آن‌گاه سکسوالیته از همان آغاز تحت نشانه‌ی قانون و حقوق قرار گرفته است. قوم‌شناسی با بازپردازش بی‌وقته‌ی نظریه‌ی

فرآهننگی ممنوعیت زناى با محارم از دیرباز، کاملاً شایسته‌ی سامانه‌ی مدرن سکسوالیته و گفتمان‌های نظری مولود این سامانه است.

می‌توان آن‌چه را از سده‌ی هفدهم بدین سو روی داده‌است، این‌چنین رمزگشایی کرد: سامانه‌ی سکسوالیته که نخست در حاشیه‌های نهادهای خانواده تکوین و توسعه یافته بود (در هدایت وجدان و در تعلیم و تربیت)، به تدریج و دوباره خانواده را مرکز خود قرار داد: هر چیز عجیب و غریب، رام‌نشدنی و مخاطره‌آمیزی که سامانه‌ی سکسوالیته می‌توانست برای سامانه‌ی وصلت به‌همراه داشته باشد (آگاهی از این خطر در نقدهایی مشهود است که اغلب در مورد بی‌ملاحظگی مدیران انجام می‌گرفت و نیز در تمام مباحثی که بعدها در مورد آموزش خصوصی یا عمومی، نهادینه یا خانوادگی کودکان انجام می‌گرفت^۱)، تحت مسئولیت خانواده در آمد، خانواده‌ای که بازسازمان‌دهی و بی‌شک محدود شده بود و به‌طور قطع نسبت به کارکردهای قدیمی‌اش در سامانه‌ی وصلت، تقویت شده بود. والدین و همسران در خانواده بدل شدند به عاملان اصلی سامانه‌ی سکسوالیته که در بیرون بر پزشکان، مربیان و بعدها روان‌پزشکان متکی است، و در درون از روابط وصلت پیشی می‌گیرد و به‌زودی آن روابط را «روان‌شناسانه» یا «روان‌پزشکانه» می‌کند. پس این شخصیت‌های جدید ظاهر شدند: زن عصبی، زن سردمزاج، مادر بی‌اعتنا یا مبتلا به وسواس‌های کشنده، شوهر ناتوان جنسی و آزارده و منحرف، دختر هیستریک یا نوراستنیک^۲، کودک دارای بلوغ زودرس و پیشاپیش ازپافتاده، مرد جوان هم‌جنس‌خواهی که از

۱. ریاکار اثر مولیر و معلم سرخانه اثر ژاکوب میشل لانتس با بیش از یک سده فاصله از یکدیگر، هر دو تداخل سامانه‌ی سکسوالیته را در سامانه‌ی خانواده نشان می‌دهند، البته ریاکار در قالب هدایت معنوی و معلم سرخانه در قالب تعلیم و تربیت.

• neurasthénique

ازدواج امتناع می‌کند یا به همسرش توجه نمی‌کند. این شخصیت‌ها چهره‌هایی آمیخته از وصلت منحرفانه و سکسوالیته‌ی نابهنجارند؛ اینان حامل اختلال سکسوالیته‌ی نابهنجار در نظم وصلت منحرفانه‌اند و به نظام وصلت امکان می‌دهند که حقوق‌اش را در نظم سکسوالیته تأیید کند. پس تقاضایی بی‌وقفه از دل خانواده متولد شد: تقاضا برای آن‌که به خانواده کمک شود تا به این بازی‌های ناگوار میان سکسوالیته و وصلت فیصله دهد؛ و از آن‌جا که خانواده در دام این سامانه‌ی سکسوالیته گرفتار است که خانواده را از بیرون محاصره می‌کند و به تحکیم آن در شکل مدرن‌اش یاری می‌رساند، از همین رو گلابه‌ی دیرینه از رنج جنسی‌اش را نزد پزشکان، مریبان، روان‌پزشکان و نیز روحانیان و کشیشان، به عبارتی نزد همه‌ی «کارشناسان» ممکن می‌برد. همه چیز چنان است که گویی خانواده ناگهان به آن راز مخوفی پی می‌برد که به گوش خانواده خوانده بودند و بی‌وقفه تلقین کرده بودند: خانواده، این بنیان وصلت، نطفه‌ی تمام بدبختی‌های سکس است. و دست‌کم از نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم بدین سو، خانواده‌ای را شاهدیم که کوچک‌ترین نشانه‌های سکسوالیته را در خودش دنبال می‌کند، دشوارترین اعتراف‌ها را از خود بیرون می‌کشد، به تمام کسانی که چیزی در این مورد می‌دانند گوش می‌دهد، و درهای خود را کاملاً به روی آزمون بی‌پایان می‌گشاید. در سامانه‌ی سکسوالیته، خانواده یک کریستال است: گویی سکسوالیته‌ای را انتشار می‌دهد که در واقع انعکاس می‌دهد و می‌پراکند. خانواده با نفوذپذیری‌اش و با این بازی انعکاس رو به بیرون، یکی از ارزشمندترین عناصر تاکتیکی سامانه‌ی سکسوالیته است.

اما این امر بدون تنش یا بدون مشکل نبود. بی‌شک در این مورد نیز شارکو چهره‌ای محوری است. او طی سال‌ها یکی از برجسته‌ترین افرادی بود که خانواده‌های گرفتار و اشباع از این سکسوالیته از آنان درخواست قضاوت و

درمان می‌کردند. او که از اقصا نقاط جهان پذیرای والدینی بود که فرزندان‌شان را نزد او می‌آوردند و پذیرای شوهرانی بود که زنان‌شان را و زنانی که شوهران‌شان را نزد او می‌آوردند، اولین دغدغه‌اش - که اغلب به شاگردان‌اش توصیه می‌کرد - این بود که «بیمار» را از خانواده‌اش جدا کند و تا حد ممکن دقت کند که به حرف خانواده‌ها گوش ندهد^۱. او در پی آن بود که حوزه‌ی سکسوالیته را از نظام وصلت جدا کند تا آن را مستقیماً به کمک روئیه‌ی پزشکی درمان کند، روئیه‌ای که تکنیک و استقلال‌اش به‌یمن‌الگوی عصب‌شناختی تضمین می‌شد. بدین ترتیب پزشکی مطابق با قواعد دانشی خاص، مسئولیت سکسوالیته را برعهده می‌گیرد و خانواده‌ها را ترغیب می‌کند تا به سکسوالیته همچون وظیفه‌ای اساسی و خطری مهم توجه کنند. شارکو بارها اشاره می‌کند که خانواده‌ها در حالی که خودشان بیمار را نزد پزشک آورده‌اند، چقدر سخت او را به پزشک می‌سپارند و چگونه خانواده‌ها تیمارستان‌های محل نگه‌داری بیماران را محاصره می‌کنند و با چه دخالت‌هایی بی‌وقفه کار پزشک را مختل می‌کنند. با این حال، این خانواده‌ها نباید نگران می‌بودند، زیرا دخالت درمان‌گران برای آن بود که افرادی را به خانواده‌ها تحویل دهند که از لحاظ جنسی بتوان آنان را در نظام خانواده ادغام کرد؛ این دخالت درعین آن‌که بدن جنسی را اداره و دست‌کاری می‌کرد، صورت‌بندی آن را در گفتمانی صریح مجاز نمی‌شمرد. نباید از این

۱. Charcot, *Leçons du Mardi*؛ ۷ ژانویه ۱۸۸۸: «برای درمان کامل دختر هیستریک، نباید او را با پدر و مادرش رها کرد، بلکه باید او را در تیمارستان بستری کرد... آیا می‌دانید دختران مؤذّب به‌هنگام ترک مادران‌شان تا چه مدت برای مادران‌شان گریه می‌کنند؟... اگر میانگن آن را در نظر بگیریم می‌شود نیم ساعت و این زیاد نیست.»

۲۱ فوریه ۱۸۸۸: «کاری که باید در مورد هیستری پسران انجام داد، جداکردن آنان از مادران‌شان است. مادامی که آنان با مادران‌شان هستند هیچ کاری نمی‌توان انجام داد... گاهی پدر نیز به اندازه‌ی مادر غیرقابل تحمل است؛ پس بهتر آن است که هر دو حذف شوند.»

«بیماری‌های جنسی» سخن گفت: این آن عبارتی بود که با صدایی آهسته بیان شد و مشهورترین گوش آن دوران روزی در سال ۱۸۸۶ این عبارت را از دهان شارکو شنید.

روان‌کاوی خود را در همین نوع بازی جا داد، اما با تغییر قابل ملاحظه‌ی نظام نگرانی‌ها و اطمینان‌خاطرهای دوباره. روان‌کاوی باید پیش از هر چیز بدگمانی و خصومت را برمی‌انگیخت، زیرا با به‌نهایت‌رساندن درس شارکو، سکسوالیته‌ی افراد را خارج از کنترل خانواده مورد بررسی قرار می‌داد؛ روان‌کاوی بدون توسل به الگوی عصب‌شناختی، سکسوالیته را آشکار می‌کرد؛ و مهم‌تر این‌که در تحلیل روابط خانوادگی، این روابط را زیر سؤال می‌برد. با این‌همه، روان‌کاوی که به‌نظر می‌رسید در تکنیک‌هایش اعتراف به سکسوالیته را از قلمرو خانواده خارج می‌کند، قانون وصلت و بازی‌های آمیخته از زناشویی و خویشاوندی، و زنای با محارم را در بطن همین سکسوالیته و به‌منزله‌ی شکل‌گیری و رمز فهم‌پذیری این سکسوالیته بازیافت. ضمانت این‌که در بطن سکسوالیته‌ی هر فرد می‌توان رابطه‌ی والدین-کودکان را بازیافت، امکان می‌داد که پیوند سامانه‌ی سکسوالیته با نظام وصلت حفظ شود، آن‌هم درست در لحظه‌ای که گویی همه چیز نشان از فرایندی معکوس داشت. این خطر وجود نداشت که سکسوالیته ماهیتاً بیگانه از قانون باشد: سکسوالیته فقط با قانون ساخته می‌شد. والدین! ترسید از این‌که فرزندان‌تان را برای روان‌کاوی بیاورید: روان‌کاوی به آنان یاد می‌دهد که در حال این شماستید که آنان دوست دارند. و ای فرزندان! این قدر گلیه نکنید که چرا یتیم نیستید و همواره مادر-ابژه‌تان یا نشانه‌ی حاکم پدر را در دل خود می‌یابید: از طریق آنها است که شما به میل‌تان دست می‌یابید. از همین رو است که بعد از آن‌همه خویشتن‌داری، روان‌کاوی در جوامعی که سامانه‌ی وصلت و نظام خانواده نیازمند تقویت بودند، رواج بسیار یافت. زیرا یکی از مقاطع اساسی

سرتاسر تاریخ سامانه‌ی سکسوالیته این است که سامانه‌ی سکسوالیته به‌همراه تکنولوژی «جسم» در مسیحیت کلاسیک و با اتکا بر نظام‌های وصلت و قواعد حاکم بر وصلت، متولد شد؛ اما این سامانه امروز نقشی معکوس را ایفا می‌کند؛ و همین سامانه است که گرایش دارد تکیه‌گاه سامانه‌ی قدیمی وصلت باشد. از هدایت وجدان تا روان‌کاوی، سامانه‌ی وصلت و سامانه‌ی سکسوالیته حول یکدیگر و در فرایندی آرام به مدت بیش از سه سده، جایگاه‌شان را معکوس کردند؛ در شبانکارگی مسیحی، قانون وصلت جسمی را که در حال کشف شدن بود، رمزگذاری کرد و از همان ابتدا چهارچوبی حقوقی را بر آن تحمیل کرد؛ با روان‌کاوی، این سکسوالیته است که قواعد وصلت را از میل اشباع می‌کند و به این قواعد تجسم و حیات می‌بخشد.

پس عرصه‌ای را که باید در مطالعات متفاوتی که از پی کتاب حاضر خواهد آمد تحلیل کنیم، همین سامانه‌ی سکسوالیته است: شکل‌گیری این سامانه بر مبنای جسم مسیحی؛ تکوین و توسعه‌ی آن از طریق چهار استراتژی بزرگی که در سده‌ی نوزدهم بسط یافتند، یعنی سکسینه کردن کودک، هیستریک کردن زن، تعیین منحرفان، سامان‌دهی جمعیت‌ها: همه‌ی آن استراتژی‌هایی که از مجرای خانواده می‌گذرند، خانواده‌ای که باید آن را نه نیروی ممنوعیت بلکه عامل اصلی سکسینه کردن به شمار آورد.

نخستین مرحله همخوانی دارد با ضرورت ایجاد «نیروی کار» (و در نتیجه پرهیز از «مصرف» بی‌فایده و اتلاف انرژی، به نحوی که همه‌ی نیروها فقط صرف کار شوند) و تضمین بازتولید نیروی کار (زناشویی و تولید منظم کودکان). دومین مرحله سازگار است با دوره‌ی *Spatkapitalismus* [سرمایه‌داری متأخر] که استثمار کار دستمزدی دیگر الزام‌های خشن و جسمی سده‌ی نوزدهم را ایجاب نمی‌کند و سیاست بدن دیگر مستلزم حذف سکس

یا محدود کردن آن به یگانه نقش تولیدمثل نیست؛ بلکه این سیاست بر کانالیزه کردن چندگانه‌ی بدن در چرخه‌های کنترل‌شده‌ی اقتصاد متکی است: به قولی نوعی والایش‌زدایی^{*} به شدت سرکوب‌گر.

اما اگر سیاست سکس در اساس نه قانون ممنوعیت، بلکه دستگامی تکنیکی را به کار می‌اندازد، و اگر منظور تولید «سکسوالیته» است و نه سرکوب سکس، پس باید از چنین گزاره‌ای دست بکشیم، تحلیل‌مان را از مسئله‌ی «نیروی کار» تغییر دهیم و بی‌شک انرژی‌مداری^{**} پُرحرفی را کنار بگذاریم که شالوده‌ی درون‌مایه‌ی سکسوالیته‌ی سرکوب‌شده (بنابه دلایل اقتصادی) است.

* désublimation

** energetisme

دوره‌بندی

اگر می‌خواهیم تاریخ سکسوالیته را بر سازوکارهای سرکوب متمرکز کنیم، باید دو گسست را فرض بگیریم: یکی طی سده‌ی نوزدهم با ظهور ممنوعیت‌های سخت، ارزش‌دهی صرف به سکسوالیته‌ی بزرگسالان در قالب زناشویی، الزام به حجب و حیا، اختفای اجباری بدن، به سکوت و داشتن و حجب و حیا‌ی الزامی زبان؛ و دیگری در سده‌ی بیستم که کم‌تر گسست و بیش‌تر تغییری در این منحنی است: لحظه‌ای که سازوکارهای سرکوب از آن پس به تدریج سست شدند؛ از ممنوعیت‌های مصرانه‌ی جنسی‌گذاری صورت‌گرفت به تساهل نسبی در مورد روابط پیش از ازدواج یا خلاف موازین ازدواج؛ سلب صلاحیت از «منحرفان» کاهش یافت و محکومیت قانونی آنان تا حدودی حذف شد؛ و تابوهایی که بر سکسوالیته‌ی کودکان سنگینی می‌کرد، تا حدود زیادی برداشته شد.

باید گاه‌شماری این روش‌ها را دنبال کنیم: ابداع‌ها، جهش‌های ابزاری و

نوسازی‌ها. و نیز گاه‌شماری کاربرد آنها، انتشارشان و اثرهایی (سوژه-منقادسازی یا مقاومت) که تولید می‌کنند. بی‌شک این تاریخ‌گذاری‌های چندگانه مقارن نیست با چرخه‌ی بزرگ سرکوب که معمولاً آن را بین سده‌ی هفدهم و بیستم جا می‌دهند.

۱. گاه‌شماری خود تکنیک‌ها به گذشته‌های دور برمی‌گردد. باید مکان شکل‌گیری آن‌ها را در روّی‌های کیفی مسیحیت قرون وسطایی جست‌وجو کنیم، یا به عبارت بهتر، در مجموعه‌ای دوگانه که عبارت است از اعتراف اجباری، جامع و دوره‌ای که شورای لاتران به همه‌ی مؤمنان تحمیل کرده‌بود، و نیز روش‌های زهدورزی، ممارست معنوی و عرفان که با شدتی خاص از سده‌ی چهاردهم به بعد توسعه یافت. نخست اصلاح دینی و سپس کاتولیک‌گرایی شورای ترنت معرف جهشی مهم و دوشاخگی در آن چیزی است که می‌توان «تکنولوژی سنتی جسم» نامید. عمق این دوشاخگی را نباید نادیده گرفت، با این حال این به معنای آن نیست که نوعی تشابه در روش‌های کاتولیکی و پروتستانی آزمون وجدان و هدایت شبانی وجود ندارد: در هر دو، روش‌های تحلیل و به‌گفتمان‌درآوردن «نفس‌پرستی» (البته با ظرافت‌هایی متفاوت) شکل گرفت. تکنیکی غنی و ظریف که از سده‌ی شانزدهم به بعد با نظریه‌پردازی‌های طولانی تکوین و توسعه یافت و در پایان سده‌ی هجدهم، در عبارت‌هایی تثبیت شد که می‌توانند نماد سخت‌گیری تخفیف‌یافته‌ی آلفونس دولیگوری از یک سو، و تعلیم و تربیتِ وسلی^{*} از سوی دیگر باشند. اما در همین پایان سده‌ی هجدهم و بنا به دلایلی که باید تعیین شود، تکنولوژی کاملاً جدیدی در مورد سکس متولد شد؛ از آن رو جدید که بدون استقلال واقعی از درون‌مایه‌ی گناه، اساساً از نهاد کلیسا می‌گریخت. این

* John Wesley (۱۷۰۳-۱۷۹۱)، اصلاح‌گر دینی اهل بریتانیا.

تکنولوژی به واسطه‌ی تعلیم و تربیت، پزشکی و اقتصاد، نه تنها سکس را به موضوعی غیردینی* بلکه به موضوعی دولتی بدل کرد؛ به عبارت بهتر، موضوعی که در آن تمام کالبد اجتماعی و تقریباً تک تک افراد فراخوانده شدند که تحت مراقبت قرار گیرند. و نیز از آن رو جدید که این تکنولوژی مطابق با سه محور تکوین و توسعه یافت: محور تعلیم و تربیت که هدف‌اش سکسوالیته‌ی خاص کودکان بود، محور پزشکی که هدف‌اش فیزیولوژی جنسی زنان بود، و سرانجام محور جمعیت‌نگاری که هدف‌اش تنظیم خودانگیخته یا هماهنگ موالید بود. بدین ترتیب «گناه جوانی»، «بیماری‌های عصبی» و «شیادی‌ها در جلوگیری از بارداری» (آن‌گونه که بعدها «اسرار شوم» نامیده شد) معرف سه عرصه‌ی ممتاز این تکنولوژی‌اند. بی شک این تکنولوژی برای هر یک از این موارد، همان روش‌هایی را دوباره درپیش گرفت (البته با آسان‌کردن‌شان) که قبلاً مسیحیت شکل داده بود: سکسوالیته‌ی کودکان قبلاً در تربیت معنوی مسیحیت مسئله بود (جالب است که نخستین رساله درباره‌ی گناه ضعف نفسانی** در سده‌ی پانزدهم توسط یک مربی و عارف به نام ژرسون*** نوشته شد، و مجموعه‌ی اونانیا**** که دکر***** در سده‌ی هجدهم نوشت کلمه به کلمه مثال‌های شبانکارگی انگلستان را تکرار می‌کند)؛ پزشکی اعصاب و بخارات در سده‌ی هجدهم نیز به‌نوبه‌ی خود عرصه‌ی تحلیلی را از سر گرفت که به زمانی بازمی‌گردد که پدیده‌های جن‌زدگی بحران حادی را در روّیه‌های بسیار «بی‌ملاحظه»ی

* laïque / secular

** Mollities

*** Jean De Gerson (۱۳۶۳-۱۴۲۹)، واعظ و متأله فرانسوی.

**** Onania، برپایه‌ی یکی از شخصیت‌های انجیل به نام اونان گناهکار که «تخم خود را بر خاک می‌پاشد». اصطلاح اونانیسم (استمناء) نیز برگرفته از همین شخصیت است.

***** Thomas Dekker (حدود ۱۵۷۲-۱۶۳۲)، نویسنده و نمایش‌نامه‌نویس انگلیسی.

هدایت وجدان و آزمون معنوی ایجاد کرد (حقیقت جن‌زدگی قطعاً بیماری عصبی نیست، اما پزشکی هیستری بی‌ارتباط با هدایت ق.بیمی «زنان و سواسی» نیست)؛ و تلاش‌ها در مورد مسئله‌ی موالید سبب شد که کنترل بر روابط زناشویی به شکل و سطح دیگری انتقال یابد، کنترل‌ی که کیفرمندی مسیحی با سواس بسیار آزمون آن را طلب می‌کرد. پس نوعی پیوستگی مشهود وجود دارد، اما این پیوستگی مانع از دگرگونی‌ای اساسی نشد: از این زمان به بعد، تکنولوژی سکس اساساً بر مبنای نهاد پزشکی، بر مبنای ضرورت هنجارمندی و بیش‌تر بر مبنای مسئله‌ی حیات و بیماری و نه مسئله‌ی مرگ و مجازات ابدی، سامان‌دهی شد. «جسم» تا حد ارگانسیم فروکاسته شد.

این جهش در آستانه‌ی سده‌ی نوزدهم روی داد و راهی را به روی بسیاری از دگرگونی‌هایی که از آن مشتق می‌شدند، گشود. نخستین دگرگونی پزشکی سکس را از پزشکی عمومی بدن جدا کرد و «غریزه» ای جنسی را که می‌تواند بدون تغییرات ارگانیک، معرف نابهنجاری‌های اساسی، انحراف‌های اکتسابی، عوارض یا فرایندهای آسیب‌شناختی باشد، متمایز کرد. کتاب آسیب‌شناسی روانی جنسی^۵ هانریش کان در سال ۱۸۴۶ می‌تواند گواه این امر باشد: این سال‌ها نقطه‌ی عطفی است برای استقلال نسبی سکس از بدن، ظهور همبسته‌ی نوعی پزشکی و «ارتوپدی» خاص این سکس، و در یک کلام، گشایش حوزه‌ی عظیم پزشکیانه-روان‌پزشکانه‌ی «انحراف‌ها» که جایگزین مقوله‌های اخلاقی و قدیمی بی‌بندوباری یا افراط شد. در همان دوران، تحلیل وراثت سکس (روابط جنسی، بیماری‌های مقاربتی، وصلت‌های زناشویی و انحراف‌ها) را «مسئول زیست‌شناختی» گونه‌[ی انسان] دانست: نه تنها سکس می‌تواند موجب بیماری‌های خاص خود شود، بلکه

* *Psychopathia sexualis*

اگر کنترل نشود، می‌تواند بیماری‌هایی را سرایت دهد یا برای نسل‌های بعدی به‌جا گذارد: بدین ترتیب به‌نظر می‌رسید که سکس بنیان سرمایه‌ی آسیب‌شناختی‌گونه است. برنامه‌ی پزشکی و نیز سیاسی سازمان‌دهی اداره‌ی دولتی ازدواج‌ها، موالید و امید به زندگی از همین رو است؛ سکس و باروری‌اش باید اداره شود. پزشکی انحراف‌ها و برنامه‌های بهسازی نژادی دو ابداع بزرگ نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم در تکنولوژی سکس‌اند.

ابداعاتی که به‌سادگی به یکدیگر پیوند می‌خورند، زیرا نظریه‌ی «انحطاط» امکان ارجاع متقابل این دو ابداع به یکدیگر را می‌دهد؛ این نظریه توضیح می‌دهد که چگونه وراثت آکنده از بیماری‌های گوناگون - چه بیماری‌های جسمی، چه عملکردی یا روانی - در نهایت انحرافی جنسی را به وجود می‌آورد (اگر در تبار یک عورت‌نما یا یک هم‌جنس‌خواه جست‌وجو کنید، جدی نیمه‌فلج، پدری مسلول یا عمویی مبتلا به زوال عقل پیری خواهید یافت)؛ اما همچنین توضیح می‌دهد که چگونه یک انحراف جنسی نیز موجب تضعیف نسل می‌شود - نرمی استخوان در کودکان و ناباروری نسل‌های بعدی. مجموعه‌ی انحراف - وراثت - انحطاط هسته‌ی مستحکم تکنولوژی‌های نوین سکس است. و تصور نمی‌کنیم که این مجموعه فقط یک نظریه‌ی پزشکی از لحاظ علمی ناکافی و (به‌گونه‌ای نادرست) موعظه‌گر اخلاق باشد. دامنه‌ی این مجموعه گسترده و ریشه‌دوانی آن عمیق است. روان‌پزشکی و نیز رویه‌ی قضایی، پزشکی قانونی، نهادهای کنترل اجتماعی و مراقبت از کودکان خطرناک یا در معرض خطر، همگی از دیرباز بر مبنای «انحطاط» و نظام وراثت - انحراف عمل کرده‌اند. تمام رویه‌ی اجتماعی که نژادپرستی دولتی شکل حاد و منسجم آن است، قدرتی خوفناک و اثرهایی گسترده به این تکنولوژی سکس داده‌است.

و اگر گسست روان‌کاوی از نظام بزرگ انحطاط را نادیده بگیریم،

نمی‌توانیم جایگاه منحصر به فرد روان‌کاوی را در پایان سده‌ی نوزدهم به خوبی درک کنیم: روان‌کاوی برنامه‌ی تکنولوژی پزشکی‌پزشکانه‌ی خاصِ غریزه‌ی جنسی را از سر گرفت؛ اما در پی آن بود که این تکنولوژی را از پیوندهایش با وراثت و در نتیجه با تمام نژادپرستی‌ها و بهسازی‌های نژادی بگسلاند. اکنون کاملاً می‌توان به آن چیزی بازگشت که از دید فروید اراده‌ی هنجارگذار بود؛ و نیز به خوبی می‌توان نقشی را که نهاد روان‌کاوی طی سال‌ها ایفا کرده است برملا کرد؛ در این خانواده‌ی بزرگِ تکنولوژی‌های سکس که در تاریخ غرب مسیحی به گذشته‌های دور بازمی‌گردد و در میان تکنولوژی‌هایی که طی سده‌ی نوزدهم اقدام به پزشکی‌سازی سکس کردند، تکنولوژی روان‌کاوی بود که تا دهه‌ی ۱۹۴۰ به شدت با اثرهای سیاسی و نهادینه‌ی نظام انحراف-وارثت-انحطاط مخالفت می‌کرد.

روشن است که تبارشناسی همه‌ی این تکنیک‌ها به همراه جهش‌ها، جابه‌جایی‌ها، پیوستگی‌ها و گسست‌های‌شان با این فرضیه سازگار نیست که مرحله‌ی عظیم سرکوب طی عصر کلاسیک آغاز شد و طی سده‌ی بیستم به آرامی در حال نابودی است. بلکه بیش‌تر بدعتی دائمی و افزایش پیوسته‌ی روش‌ها و رویه‌ها به همراه دو لحظه‌ی به‌ویژه پُر بار در این تاریخ متکثر وجود دارد: حدود میانه‌ی سده‌ی شانزدهم، با توسعه‌ی روش‌های هدایت و آزمونِ وجدان؛ در ابتدای سده‌ی نوزدهم، با ظهور تکنولوژی‌های پزشکی‌پزشکانه‌ی سکس.

۲. اما آنچه در بالا گفته شد فقط تاریخ‌گذاریِ خود تکنیک‌ها بود و تاریخ‌گذاریِ دیگر عبارت است از تاریخ انتشار و نقطه‌ی کاربرد آن‌ها. اگر تاریخ سکسوالیته را برحسب سرکوب بنویسیم و این سرکوب را به استفاده از نیروی کار ربط دهیم، باید کاملاً چنین فرض کنیم که کنترل‌های جنسی در مورد طبقات فقیر به مراتب شدیدتر و دقیق‌تر بوده‌اند و باید تصور کنیم که این کنترل‌ها از خط‌مشی‌های بزرگ‌ترین استیلا و نظام‌مندترین استثمار پیروی

کرده‌اند: از آن‌جا که بزرگسال و جوان جز نیروی زندگی چیزی ندارد، باید آماج اولیه‌ی سوژه-منقادسازی‌یی باشد که انرژی‌های موجود در لذت بی‌فایده را به سمت کار اجباری سوق می‌دهد. اما به نظر نمی‌رسد که امور این چنین باشد. برعکس، سخت‌گیرانه‌ترین تکنیک‌ها در طبقاتی شکل گرفتند و به‌ویژه با بیش‌ترین شدت نخست در مورد طبقاتی به‌کار بسته شدند که از لحاظ اقتصادی ممتاز بودند و از لحاظ سیاسی حاکم. هدایت وجدان، خودآزمایی، شرح کامل و طولانی‌گناهان جسم و ردیابی موشکافانه‌ی نفس‌پرستی، همگی روش‌های ظریفی بودند که فقط در دسترس گروه محدودی قرار داشتند. درست است که روش کیفی آلفونس دو لیگوری و قواعد پیشنهادی وسلی به فرقه‌ی متدیست‌ها* انتشار گسترده‌تر این روش‌ها را امکان‌پذیر کرد؛ اما این انتشار به قیمت نوعی آسان‌گیری بسیار بود. می‌توان همین نکته را در مورد خانواده به‌منزله‌ی نهاد کنترل و کانون اشباع جنسی تکرار کرد: در خانواده‌ی «بورژوازی» یا «اشرافی» بود که سکسوالیته‌ی کودکان یا نوجوانان برای نخستین بار مسئله شد و سکسوالیته‌ی زنان پزشکانه شد؛ پیش از همه به این خانواده در مورد آسیب‌شناسی ممکن سکس، و ضرورت مراقبت و ابداع تکنولوژی‌های عقلانی اصلاح‌هشدار داده‌شد. پیش از همه در همین خانواده بود که سکس روان‌پزشکانه شد. پیش از همه این خانواده بود که با واژه‌یافتن، ابداع روش‌ها، توسل به تکنیک‌های عالمانه و برانگیختن گفتمان‌های بی‌شمار برای تکرار آن‌ها نزد خودشان، به تحریک جنسی مشغول شد. بورژوازی در آغاز بر این باور بود که این سکسِ خودش است که چیزی مهم، گنجینه‌ای آسیب‌پذیر و رازی است که باید به آن پی‌برد. نباید فراموش کرد که شخصیتی که پیش از همه توسط سامانه‌ی

* méthodistes

سکس محاصره شد و یکی از نخستین شخصیت‌هایی که «سکسینه» شد، زن «بیکاره» بود، زنی در محدوده‌های «جهان» که در آن باید همواره ارزش‌مند ظاهر شود، و در محدوده‌های خانواده که سهم جدیدی از تکالیف زناشویی و مربوط به والدین برای او تعیین شده بود: بدین ترتیب زن «عصبی»، زن مبتلا به «بخارات»^{*} پدیدار شد و هیستریک شدن زن در همین شخصیت لنگر انداخت. نوجوانی که آینده‌اش را در لذت‌هایی مخفیانه هدر می‌داد و کودک استمناء‌گری که از پایان سده‌ی هجدهم تا پایان سده‌ی نوزدهم، پزشکان و مریبان را به خود مشغول کرده بود، فرزند عوام نبود، یعنی کارگر آتی که باید نظم و انضباط بدنی را به او آموخت؛ بلکه دانش‌آموز و کودکی بود که خدمتکاران، معلمان سرخانه و دایه‌ها او را احاطه کرده بودند و این خطر وجود داشت که نه نیروی جسمانی بلکه بیشتر قابلیت‌های ذهنی‌اش را به خطر اندازد و به وظیفه‌ی اخلاقی و تکلیفی که در قبال خانواده و طبقه‌اش برای حفظ تبار سالم برعهده دارد، لطمه زند.

در مقابل، اقشار مردمی تا مدت‌ها از سامانه‌ی «سکسوالیته» می‌گریختند. البته این اقشار به شیوه‌هایی خاص تابع سامانه‌ی «وصلت» بودند: ارزش‌دهی به ازدواج مشروع و باروری، طرد ازدواج با خویشاوند همخون، توصیه به ازدواج درون‌جمعی و درون‌محلی. برعکس، بعید است که تکنولوژی مسیحی جسم اصلاً برای آنان اهمیت زیادی داشته‌است. سازوکارهای سکسینه کردن به آرامی و بی‌شک در سه مرحله‌ی متوالی در این اقشار نفوذ کرد. نخست در مورد مسائل مربوط به موالید، یعنی هنگامی که در پایان سده‌ی هجدهم کشف شد که هنر فریب‌دادن طبیعت، امتیاز شهرنشینان و عیاشان نیست، بلکه کسانی با این هنر آشنایند و آن را به کار می‌گیرند که کاملاً

* "vapeurs/vapors"، این اصطلاح در کتب قدیمی به معنای هیستری و خودبیمارانگاری آمده‌است. (فرهنگ جامع روان‌شناسی و روان‌پزشکی، فرهنگ معاصر، ص ۱۵۶۷).

به خود طبیعت نزدیک‌اند و بیش از هر کس دیگری از آن اکراه دارند. سپس هنگامی که در حدود سال‌های ۱۸۳۰، سازمان خانوادگی مشروع ابزار کنترل سیاسی و سامان‌دهی اقتصادی ضروری برای سوژه-منقادسازیِ پرولتاریای شهری به‌شمار آمد: مبارزه‌ای عظیم برای «اخلاقی کردن طبقات فقیر». و سرانجام هنگامی که در پایان سده‌ی نوزدهم، کنترل قضایی و پزشکی انحراف‌ها تحت لوای حفاظت عمومی از جامعه و نژاد تکوین و توسعه یافت. بنابراین می‌توان گفت که سامانه‌ی سکسوالیته که با پیچیده‌ترین و شدیدترین شکل‌هایش برای طبقات ممتاز و توسط این طبقات ساخته شد، در سرتاسر کالبد اجتماعی انتشار یافت. اما این سامانه همه جا شکل‌های یکسانی نداشت و همه جا ابزارهای یکسانی را به‌کار نمی‌برد (نقش‌های خاص نهاد پزشکی و نهاد قضایی یکسان نبود؛ شیوه‌ی عملکرد پزشکی سکسوالیته نیز یکسان نبود).



این گاه‌شماری – که گاه‌شماری ابداع تکنیک‌ها یا تقویم انتشار آن‌ها است – اهمیت دارد. این گاه‌شماری ایده‌ی چرخه‌ی سرکوب را کاملاً مورد تردید قرار می‌دهد، چرخه‌ای دارای یک آغاز و یک پایان که دست‌کم نوعی منحنی با نقاط انحنایش را ترسیم می‌کند: احتمالاً عصر محدودسازی جنسی وجود نداشته‌است؛ به‌علاوه، این نکته را مورد تردید قرار می‌دهد که این فرایند در تمام سطوح جامعه و در تمام طبقات یکسان بوده است: سیاست جنسی واحدی وجود نداشته‌است. اما این گاه‌شماری به‌ویژه مسئله‌ی معنای فرایند و علل وجودی آن را مطرح می‌کند: به‌نظر می‌رسد که سامانه‌ی سکسوالیته به‌هیچ‌رو به‌منزله‌ی اصل محدودسازی لذت دیگران استقرار نیافت، آن هم به‌دست طبقاتی که به‌طور سنتی «طبقات حاکم» خوانده می‌شوند، بلکه طبقات حاکم پیش از همه این سامانه را روی خودشان امتحان کرده‌اند. آیا این

تجسم جدیدی از زهدورزی بورژوازی نیست که بارها در مورد اصلاح دینی، اخلاق جدید کار و توسعه‌ی سرمایه‌داری توصیف شده‌است؟ دقیقاً به نظر می‌رسد که منظور از این سامانه زهدورزی و در حال چشم‌پوشی از لذت و بی‌اعتبار کردن جسم نیست؛ بلکه برعکس، اهمیت‌دهی به بدن، مسئله‌سازی سلامت و شرایط عملکرد آن مد نظر است؛ منظور از این سامانه تکنیک‌هایی جدید برای بیش‌ترین استفاده از زندگی است. به جای سرکوب سکس‌طبقات تحت استثمار، پیش از هر چیز مسئله‌ی بدن، نیرو، طول عمر، فرزندان و اخلاف طبقات «حاکم» مطرح بود و در همین طبقات است که برای نخستین بار، سامانه‌ی سکسوالیته به منزله‌ی توزیع جدید لذت‌ها، گفتمان‌ها، حقیقت‌ها و قدرت‌ها استقرار یافت. در این سامانه باید خود-تأییدگری یک طبقه و نه اسارت طبقه‌ای دیگر را دید: دفاع، حفاظت، تقویت و ستایش که در ادامه - و با دگرگونی‌هایی متفاوت - به منزله‌ی ابزار کنترل اقتصادی و انقیاد سیاسی، به طبقات دیگر تسری یافتند. بورژوازی در این محاصره‌ی سکس خود توسط تکنولوژی قدرت و دانش ابداعی خودش، ارزش والای سیاسی بدن، احساسات، لذت‌ها، سلامتی و بقایش را مطرح و برجسته می‌کرد. نباید محدودسازی‌ها، حجب و حیاها، شانه‌خالی‌کردن‌ها یا سکوت‌هایی را که در این روش‌ها دیده می‌شوند، به‌تنهایی بررسی کنیم و آن‌ها را به نوعی ممنوعیت اساسی، سرکوب یا غریزه‌ی مرگ ربط دهیم. این نوعی سامان‌دهی سیاسی زندگی است که نه در اسارت دیگری بلکه در خود-تأییدگری شکل می‌گیرد. بعید است که طبقه‌ای که در سده‌ی هجدهم سيطره یافت، بر این باور بوده‌باشد که باید بدن‌اش را از سکسی بی‌فایده، پرهزینه و خطرناک محروم کند، چون این سکس صرفاً در خدمت تولیدمثل نیست، بلکه می‌توان گفت که طبقه‌ی حاکم هم خود را صرف مراقبت از بدن خود، محافظت از آن، پرورش آن، حفاظت از آن در برابر همه‌ی خطرات و

همه‌ی تماس‌ها و جداکردن آن از سایر بدن‌ها کرد تا ارزش متفاوت آن را حفظ کند؛ و برای این کار از تکنولوژی سکس در میان ابزارهای دیگر برخوردار شد. سکس آن بخشی از بدن نیست که بورژوازی باید آن را بی‌اعتبار یا باطل کند تا دیگرانی را که تحت حاکمیت‌اش‌اند، به کار وادارد. سکس آن عنصری از خود بورژوازی است که بیش از هر چیز دیگری مایه‌ی نگرانی و دلمشغولی بورژوازی بوده‌است و توجه و مراقبت بورژوازی را طلب و دریافت می‌کند و بورژوازی آن را با آمیزه‌ای از هراس، کنجکاوی، لذت و هیجان پرورده‌است. بورژوازی سکس را با بدن‌اش این‌همانی کرد یا دست‌کم بدن‌اش را تابع سکس کرد، و قدرتی رازآمیز و نامعین را به سکس نسبت داد که بر بدن‌اش اعمال می‌کند؛ بورژوازی حیات و مرگ‌اش را به سکس وصل کرد و سکس را مسئول سلامت آتی‌اش کرد؛ بورژوازی آینده‌اش را در سکس سرمایه‌گذاری کرد، با این فرض که سکس اثرهایی اجتناب‌ناپذیر بر اخلاف‌اش دارد؛ بورژوازی روح‌اش را تابع سکس کرد، با این ادعا که سکس مخفی‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین عنصر روح‌اش است. نباید تصور کنیم که بورژوازی به‌گونه‌ای نمادین خود را عقیم کرد تا بهتر بتواند حقِ برخوردارگی از سکس و استفاده از آن به میلِ شخصی را از دیگران سلب کند. بلکه باید این طور دید که از میانه‌ی سده‌ی هجدهم، بورژوازی هم خود را صرف آن کرد که از سکس‌والیته‌ای برخوردار شود که بر مبنای آن بدنی خاص بسازد، بدنی «طبقاتی» با سلامت، بهداشت، اخلاف و نژاد: خودسکسینه‌کردن بدن‌اش، تجسم سکس در بدن‌اش، و وصلت درونی سکس و بدن. بی‌شک برای این امر دلایل چندی وجود داشت.

نخست، انتقال روش‌های اشرافیت در قالب‌هایی دیگر، روش‌هایی که اشرافیت برای نمایش و حفظ تمایز طبقاتی خود به کار می‌برد؛ زیرا اشرافیت نیز خاص بودگی بدن‌اش را تأیید می‌کرد، اما این تأیید در قالب خون بود، یعنی

در قالب پیشینه و قدمت نیاکان و ارزش وصلت‌های‌شان؛ برعکس، بورژوازی برای نمایش بدن خود، به اخلاف و سلامت ارگانیسم‌اش نظر داشت. «خون» بورژوازی سکس‌اش بود. و این بازی با کلمات نیست؛ بسیاری از درون‌مایه‌های خاص روش‌های طبقه‌ی اشرافیت را می‌توان در بورژوازی سده‌ی نوزدهم بازیافت، اما در قالب انواع احکام زیست‌شناختی، پزشکی، یا بهسازی نژادی؛ دغدغه‌ی تبار و نیاکان بدل شد به توجه به وراثت؛ در ازدواج‌های بورژوایی نه تنها به الزامات اقتصادی و قواعد همگونی اجتماعی و امیدهای وراثتی، بلکه به مخاطرات وراثتی نیز توجه می‌شد؛ خانواده‌ها نوعی نشان وارونه و تیره و تار را حمل و پنهان می‌کردند که بخش‌های تنگ‌آور آن بیماری‌ها یا نقائص خویشاوندان بود - فلج عمومی پدرزرگ، ضعف اعصاب مادر، سل کوچک‌ترین فرزند، عمه و خاله‌های هیستریک یا مبتلا به جنون جنسی، پسردایی‌ها و پسرعموها و پسرعمه‌ها و پسرخاله‌های بدخلق. اما در این دغدغه نسبت به بدن جنسی، چیزی بیش از انتقال بورژوایی درون‌مایه‌های اشرافیت برای خود-تأییدگری وجود داشت و برنامه‌ی دیگری نیز مطرح بود: برنامه‌ی گسترش بی‌پایان نیرو، قدرت، سلامت و زندگی. ارزش‌دهی به بدن کاملاً مرتبط بود با فرایند گسترش و استقرار سیطره‌ی بورژوایی، اما نه به علت ارزش تجاری نیروی کار، بلکه به علت آن چیزی که «پرورش»^{*} بدن خاص بورژوازی می‌توانست از لحاظ سیاسی، اقتصادی و نیز تاریخی برای حال و آینده‌ی بورژوازی بازنمایاند. استیلای بورژوازی تاحدودی به این پرورش وابسته بود؛ این پرورش فقط موضوع اقتصاد یا ایده‌نولوژی نبود، بلکه موضوع «جسمی» نیز بود. گواه این امر آثاری است که با شمارگان بسیار در پایان سده‌ی هجدهم در مورد

* "culture"/"cultivation"

بهداشت بدن، هنر طول عمر، روش‌های حفظ سلامت کودکان و افزایش طول عمرشان تا حد ممکن، و روش‌هایی برای بهبود و اصلاح اخلاق انسانی به چاپ رسیدند؛ بدین ترتیب این آثار گواه پیوند این دغدغه نسبت به بدن و سکس با «نژادپرستی» است. اما این نژادپرستی کاملاً متفاوت است با نژادپرستی اشرافیت که برای اهدافی اساساً محافظه‌کارانه ترتیب یافته بود. این نژادپرستی نوعی نژادپرستی پویا و نژادپرستی گسترش بود، هرچند در آن زمان هنوز در حالت جنینی بود و ثمرات‌اش تا نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم به بار ننشست، ثمراتی که طعم آن را چشیده‌ایم.

امیدوارم کسانی که بورژوازی را مترادف با حذف بدن و سرکوب سکسوالیته می‌دانند و مبارزه‌ی طبقاتی را متضمن مبارزه برای برداشتن این سرکوب به‌شمار می‌آورند، مرا ببخشند. شاید «فلسفه‌ی خودانگیخته‌ی بورژوازی آن قدرها که می‌گویند ایده‌آلیست یا اخته‌گر نباشد؛ در هر حال یکی از دغدغه‌های اصلی بورژوازی بر خورداری از بدن و سکسوالیته بود - این که نیرو، بقا و تکثیر دیرینه‌ی این بدن را به کمک سازمان‌دهی سامانه‌ی سکسوالیته برای خود تضمین کند. و این فرایند مرتبط بود با جنبشی که بورژوازی از طریق آن تفاوت و سیطره‌اش را تأیید می‌کرد. بی‌شک باید پذیرفت که یکی از شکل‌های اصلی آگاهی طبقاتی تأیید بدن است؛ دست‌کم این مسئله در مورد بورژوازی سده‌ی هجدهم صادق بود؛ بورژوازی سده‌ی هجدهم خونِ اشراف را به ارگانیک‌سازی کاملاً تندرست و سکسوالیته‌ای سالم بدل کرد؛ قابل درک است که چرا بورژوازی تا مدت‌ها آن‌همه اکراه داشت که بدن و سکس را برای طبقات دیگر - دقیقاً طبقاتی که تحت استثمارش بودند - به رسمیت شناسد. شرایط زندگی فراهم شده برای پرولتاریا به‌ویژه در نیمه‌ی نخست سده‌ی نوزدهم نشان می‌دهد که توجه چندانی به بدن و

سکس پرولتاریا نمی‌شد^۱: اهمیت زیادی نداشت که این مردم زنده‌اند یا مرده، در هر حال تولید مثل شان به خودی خود انجام می‌شد. برای آن‌که پرولتاریا از بدن و سکسوالیته‌ای برخوردار شود و سلامت، سکس و تولید مثل اش مسئله شود، چیزهایی ضرورت داشت: کشمکش‌ها و مشاجراتی (به‌ویژه در مورد فضای شهری: هم‌خانگی، همسایگی، آلودگی، بیماری‌های مسری همچون شیوع بیماری در سال ۱۸۳۲، یا فحشاء و بیماری‌های مقاربتی)؛ ضرورت‌هایی اقتصادی (توسعه‌ی صنایع سنگین به همراه ضرورت نیروی کار ثابت و ماهر، الزام به کنترل جریان‌های جمعیت و دستیابی به سامان‌دهی جمعیتی)؛ و سرانجام استقرار تکنولوژی کامل کنترل که امکان می‌داد این بدن و این سکسوالیته که سرانجام برای طبقات دیگر به رسمیت شناخته شد، تحت مراقبت قرار گیرد (مدرسه، سیاست مسکن، بهداشت عمومی، نهاد‌های مددکاری و بیمه، پزشکانه‌سازی عمومی جمعیت‌ها، و به‌اختصار، دستگاه تمام عیار اداری و تکنیکی این امکان را داد که سامانه‌ی سکسوالیته بدون خطر وارد طبقه‌ی استثمار شده شود؛ این سامانه دیگر این خطر را نداشت که نقش تأیید طبقاتی را در برابر بورژوازی ایفا کند، بلکه ابزار سیطره‌ی بورژوازی باقی ماند). بی‌شک خودداری پرولتاریا از پذیرش این سامانه از همین رو است، و به همین دلیل بود که پرولتاریا تمایل داشت بگوید که کل این سکسوالیته مسئله‌ی بورژوازی است و به پرولتاریا ربطی ندارد.

برخی معتقدند که می‌توانند دو ریاکاری قرینه را افشا کنند: ریاکاری مسلط بورژوازی که سکسوالیته‌اش را نفی می‌کرد و ریاکاری القایی پرولتاریا که به‌نوبه‌ی خود سکسوالیته‌اش را با پذیرش ایده‌تولوژی مقابل رد می‌کرد.

۱. نگاه کنید به کارل مارکس، «سرمایه‌ی تشنه‌ی کار اضافه»، در سرمایه، جلد اول، فصل ۱۰، ۲.

این درک درستی از فرایندی نیست که بورژوازی برعکس در نوعی تأیید متکبرانه‌ی سیاسی، از سکسوالیته‌ی پُرچانه‌ای برخوردار شد که پرولتاریا تا مدت‌ها از پذیرش آن سرباز زد، چون این سکسوالیته بنابه اهداف سوژه-منقادسازی به او تحمیل شده بود. اگر این درست است که «سکسوالیته» مجموعه‌ای از اثرهای تولیدشده در بدن‌ها، رفتارها و مناسبات اجتماعی توسط سامانه‌ای برخاسته از یک تکنولوژی پیچیده‌ی سیاسی است، باید پذیرفت که این سامانه در هر دو طبقه به شیوه‌ای متقارن ایفای نقش نمی‌کند و در نتیجه در هر دو طبقه اثرهای یکسانی ندارد. پس باید به صورت‌بندی‌هایی بازگردیم که از دیرباز مورد انتقاد بودند؛ باید بگویم که سکسوالیته‌ی بورژوایی و سکسوالیته‌های طبقاتی وجود دارد. یا به عبارت بهتر، سکسوالیته اساساً از لحاظ تاریخی بورژوایی است و در جابه‌جایی‌های متوالی و انتقال‌هایش، اثرهای خاص هر طبقه را تولید می‌کند.



کلامی دیگر. پس طی سده‌ی نوزدهم، سامانه‌ی سکسوالیته از کانونی مسلط تعمیم یافت و نهایتاً کل کالبد اجتماعی از «بدنی جنسی» برخوردار شد، هرچند به شیوه و با ابزارهایی متفاوت. آیا این به معنای عمومیت سکسوالیته است؟ در همین جا است که می‌بینیم عنصر جدید تفاوت‌گذارانه‌ای وارد می‌شود. کم‌وبیش همان‌گونه که بورژوازی در پایان سده‌ی هجدهم بدن و سکسوالیته‌ی گرانبهایش را در مقابل خون ارزش‌مند اشرافیت قرار داد، در پایان سده‌ی نوزدهم در پی آن بود که خاص‌بودگی سکسوالیته‌اش را در مقابل سکسوالیته‌ی سایر طبقات از نو تعریف کند، سکسوالیته‌اش را به گونه‌ای تفاوت‌گذارانه باز یابد و خط جداکننده‌ای را ترسیم کند که بدن‌اش را متمایز می‌کرد و از آن حمایت می‌کرد. این خط دیگر همان خطی نبود که سکسوالیته را تأسیس می‌کرد، بلکه خطی بود که برعکس مانع از آن می‌شد؛

ممنوعیتی بود که تفاوت‌گذاری می‌کرد، یا دست‌کم، شیوه‌ای بود برای اعمال این ممنوعیت و سخت‌گیریِ تحمیلی‌اش. خاستگاه نظریه‌ی سرکوب که به تدریج کل سامانه‌ی سکسوالیته را دربرگرفت و معنای ممنوعیتی تعمیم‌یافته را به آن داد، در همین جا است. نظریه‌ی سرکوب از لحاظ تاریخی مرتبط است با انتشار سامانه‌ی سکسوالیته. از یک سو، این نظریه گسترش سلطه‌جویانه و الزام‌آور این سامانه را توجیه می‌کند و این اصل را مطرح می‌کند که هر سکسوالیته‌ای باید تابع قانون باشد، یا به عبارت بهتر، سکسوالیته صرفاً در نتیجه‌ی قانون، سکسوالیته است: نه تنها باید سکسوالیته‌تان را تابع قانون کنید، بلکه صرفاً با تبعیت از قانون، سکسوالیته خواهید داشت. اما از سوی دیگر، نظریه‌ی سرکوب این انتشار عمومی سامانه‌ی سکسوالیته را با تحلیل بازی تفاوت‌گذارانه‌ی ممنوعیت‌ها بسته به طبقات اجتماعی جبران می‌کند. از گفتمانی که در پایان سده‌ی هجدهم می‌گفت: «در ما عنصری گرانها وجود دارد که اگر نمی‌خواهیم بیماری‌های بی‌شماری را پدید آورد، باید از آن بهراسیم و به درستی مورد استفاده قرار دهیم و تمام توجه خود را به آن معطوف کنیم»، گذاری صورت گرفت به گفتمانی که می‌گوید: «سکسوالیته‌ی ما، برخلاف سکسوالیته‌ی دیگران، تابع نظام سرکوب بسیار شدیدی است، چون معرف خطر است؛ نه تنها سکس رازی هراس‌انگیز است، همان‌گونه که هدایت‌گران وجدان، اخلاق‌گرایان، مریبان و پزشکان بی‌وقفه به نسل‌های پیشین می‌گفتند، و نه تنها باید حقیقت‌اش را بیرون کشید، بلکه اگر سکس این همه خطر به همراه دارد، از آن رواست که ما از دیرباز - موشکافانه، با حس گناه بسیار شدید، ریاکارانه یا با هر چیز دیگری - آن را به سکوت واداشته‌ایم». از این پس تفاوت‌گذاری اجتماعی نه با کیفیت «جنسی» بدن، بلکه با شدت سرکوب آن مشخص می‌شود.

روان‌کاوی در همین نقطه جا می‌گیرد: هم نظریه‌ی وابستگی ذاتی قانون و میل، هم تکنیکی برای برطرف کردن اثرهای ممنوعیت هر جا که سخت‌گیری این ممنوعیت موجب بیماری‌زایی میل می‌شد. روان‌کاوی در ظهور تاریخی‌اش، نمی‌تواند از تعمیم سامانه‌ی سکسوالیته و سازوکارهای فرعی تفاوت‌گذارانه‌ای که در آن تولید می‌شوند، جدا باشد. از این دیدگاه، مسئله‌ی زنای با محارم همچنان اهمیت دارد. از یک سو همان‌گونه که دیدیم، ممنوعیت زنای با محارم به منزله‌ی اصلی کاملاً عام مطرح شد که امکان می‌داد هم نظام وصلت و هم نظام سکسوالیته در نظر گرفته شود؛ پس این ممنوعیت در هر شکلی برای هر جامعه و هر فردی معتبر بود. اما روان‌کاوی عملاً این وظیفه را درپیش گرفت که نزد کسانی که به آن رجوع می‌کردند، اثرهای سرکوب‌گرانه‌ی حاصل از این ممنوعیت را برطرف کند؛ روان‌کاوی به آنان امکان می‌داد که میل‌شان به زنای با محارم را به گفتمان درآورند. اما در همان دوران، مبارزه‌ای نظام‌مند علیه رفتارهای زنای با محارم (آن‌گونه که در روستاها یا در برخی مناطق شهری دور از دسترس روان‌کاوی وجود داشت) سازمان یافت: شبکه‌ی متراکم اداری و حقوقی برای خاتمه‌دادن به این رفتارها سامان یافت؛ هدف از سیاست تمام‌عیار حمایت از کودکان یا قیومیت صغیران «در معرض خطر» تا حدودی این بود که این کودکان را خارج از خانواده‌هایی نگهداری کند که مظنون به زنای با محارم بودند - به دلیل فقدان جا، نزدیکی مشکوک، عادت به عیاشی، «بدویت» ضداجتماعی یا انحطاط. درحالی‌که سامانه‌ی سکسوالیته از سده‌ی هجدهم به بعد، روابط عاطفی و نزدیکی‌های بدنی میان والدین و کودکان را تشدید کرد و درحالی‌که تحریکی دائمی به زنای با محارم در خانواده‌ی بورژوازی وجود داشت، برعکس، نظام سکسوالیته‌ی به کاررفته در مورد طبقات مردمی شامل طرد رفتارهای زنای با محارم یا دست‌کم تغییر شکل آن بود. در

دوره‌ای که از یک سو زنای با محارم رفتاری تحت تعقیب بود، از سوی دیگر، روان‌کاوی تمام همّ خود را بر آن گذاشت که نشان دهد زنای با محارم یک میل است و تلاش می‌کرد سخت‌گیریِ سرکوب‌کننده‌ی این میل را برای کسانی که از این میل رنج می‌بردند، برطرف کند. نباید فراموش کنیم که کشف ادیپ همزمان بود با سازمان‌دهیِ حقوقیِ خلعِ حقوق پدران (در فرانسه با قوانین سال‌های ۱۸۸۹ و ۱۸۹۸). زمانی که فروید کشف کرد که میل دورا چیست و به این میل امکان بیان داد، این امکان به وجود آمد که در دیگر اقسام اجتماعی، به هم‌هی این نزدیکی‌های نکوهیده فیصله داده شود؛ از یک سو پدر بدل شد به موضوع عشقی اجباری؛ اما از سوی دیگر اگر عاشق می‌بود، قانون او را خلع می‌کرد. بنابراین روان‌کاوی به منزله‌ی روش خاص درمانی، در مقایسه با سایر روش‌ها، نقشی تفاوت‌گذارانه را در سامانه‌ی سکسوالیته‌ی تعمیم‌یافته ایفا می‌کرد. کسانی که امتیاز انحصاری توجه به سکسوالیته‌شان را از دست داده بودند، از این پس این امتیاز را یافتند که بیش از دیگران، آن‌چه را ممنوع است تجربه کنند و از روشی برخوردار شوند که امکان برطرف کردن سرکوب را می‌دهد.

تاریخ سامانه‌ی سکسوالیته آن‌گونه که از عصر کلاسیک بدین سو تکوین و توسعه یافت، می‌تواند معادل دیرینه‌شناسی روان‌کاوی باشد. در واقع همان‌گونه که دیدیم، روان‌کاوی در این سامانه، چندین نقش همزمان را ایفا می‌کند: روان‌کاوی سازوکار اتصال سکسوالیته به نظام وصلت است؛ موضعی مخالف با نظریه‌ی انحطاط در پیش می‌گیرد؛ به منزله‌ی عنصری تفاوت‌گذار در تکنولوژی عمومی سکس عمل می‌کند. الزام شدید به اعتراف که از دیرباز شکل گرفته بود، حول روان‌کاوی معنایی جدید یافت: حکم به برداشتن سرکوب. اما همین امر تغییر تاکتیکی مهمی را امکان‌پذیر کرد: تأویل دوباره‌ی کل سامانه‌ی سکسوالیته برحسب سرکوب تعمیم‌یافته؛ مرتبط کردن این سرکوب

به سازوکارهای عمومی استیلا و استثمار؛ به یکدیگر پیوندزدن فرایندهایی که رهایی از سازوکارهای استیلا و استثمار را امکان‌پذیر می‌کند. بدین ترتیب بین دو جنگ جهانی و حول رایش، نقد تاریخی-سیاسی سرکوب جنسی شکل گرفت. ارزش این نقد و اثرات آن در عمل قابل ملاحظه است. اما امکان موفقیت این نقد مرتبط بود با این واقعیت که این نقد همواره درون سامانه‌ی سکسوالیته و نه بیرون یا علیه آن بسط یافت. این‌که بسیاری از چیزها توانستند رفتار جنسی جوامع غربی را تغییر دهند بی آن‌که هیچ یک از وعده‌ها یا شرایط سیاسی‌بی که رایش به آن دل بسته بود تحقق یابد، کافی است تا ثابت کند که کل این «انقلاب» جنسی و کل این مبارزه «علیه سرکوب» نه چیزی بیش‌تر و نه چیزی کم‌تر- و این بسیار مهم بود- از تغییر و دگرگونی تاکتیکی در سامانه‌ی بزرگ سکسوالیته نبود. همچنین در می‌یابیم که چرا نمی‌شد از این نقد انتظار داشت که شبکه‌ای برای تاریخ همین سامانه یا بنیان جنبشی برای ویران کردن آن باشد.

بخش پنجم

حق مرگ و قدرتِ اداره‌کننده‌ی زندگی

از دیرباز یکی از امتیازهای سرشت‌نمای قدرت حاکم، حق زندگی و مرگ بود. بی‌شک از لحاظ صوری، این حق از *patria potestas* [قدرت پدران‌ی] قدیمی مشتق شده بود که به پدر خانواده‌ی رومی حق «دراختیارداشتن» زندگی فرزندان‌اش همچون زندگی بردگان را می‌داد؛ پدر خانواده به آنان زندگی «داده» بود و می‌توانست آن را پس بگیرد. حق زندگی و مرگ آن‌گونه که نظریه‌پردازان کلاسیک صورت‌بندی می‌کردند، شکلی بسیار تخفیف‌یافته از آن حق بود. دیگر نمی‌شد تصور کرد که این حق از حاکم تا اتباع‌اش به‌گونه‌ای مطلق و بی‌قید و شرط اعمال شود، بلکه صرفاً در مواردی اعمال می‌شد که حاکم زندگی‌اش را در معرض خطر می‌دید: نوعی حق پاسخ‌گویی. اگر حاکم از سوی دشمنانی بیرونی که می‌خواستند او را سرنگون کنند یا حقوق‌اش را زیر سؤال برند، مورد تهدید قرار می‌گرفت، قانوناً می‌توانست جنگ کند و از اتباع‌اش بخواهد که در دفاع از کشور شرکت کنند؛ او بدون آن‌که «مستقیماً

مرگ آنان را بخواهد»، قانوناً می‌توانست «زندگی آنان را در معرض خطر قرار دهد»: در این معنا، حاکمِ حقی «غیرمستقیم» زندگی و مرگ را بر اتباع‌اش اعمال می‌کرد^۱. اما اگر یکی از اتباع‌اش علیه او قد علم می‌کرد و قوانین‌اش را زیر پا می‌گذاشت، او می‌توانست قدرتی مستقیم بر زندگی او اعمال کند: حاکم تحت عنوان مجازات، او را می‌کشت. بدین ترتیب حق زندگی و مرگ دیگر امتیازی مطلق نبود: این حق مشروط بود به دفاع از حاکم و بقای او. آیا باید این حق را همچون هابز، انتقال حقی به پادشاه تصور کنیم که هر کسی در وضعیت طبیعی دفاع از زندگی خود به قیمت مرگ دیگران، از آن برخوردار است؟ یا باید آن را حق خاصی بدانیم که با شکل‌گیری این موجود حقوقی جدید، یعنی حاکم، ظهور می‌کند^۲؟ در هر حال، حق زندگی و مرگ در این شکل مدرن و نسبی و محدودش، همچون شکل قدیمی و مطلق‌اش، حقی نامتقارن است. حاکم حق خود بر زندگی را اعمال نمی‌کرد، مگر با اعمالِ حق‌اش بر کشتن یا ممانعت از کشتن؛ حاکم قدرت‌اش بر زندگی را نشان نمی‌داد، مگر با مرگی که می‌توانست آن را طلب کند. در واقع، حقی که به منزله‌ی حق «زندگی و مرگ» صورت‌بندی می‌شد، حق به‌مرگ‌رساندن یا زنده‌گذاشتن بود. روی هم رفته، نماد این حق شمشیری دولبه است. و شاید این شکل حقوقی را باید به نوع تاریخی جامعه‌ای مرتبط کنیم که در آن قدرت اساساً به منزله‌ی نهاد برداشت‌کردن^۳، سازوکار تفریق، حق تصاحب بخشی از ثروت‌ها و خراج‌گیری تحمیلی بر اتباع از محصولات، اموال، خدمات، کار و

1. S. Pufendorf, *Le Droit de la nature* (trad. de 1734), p. 445.

۲. همان‌گونه که کالبدِ مرکب می‌تواند ویژگی‌هایی داشته باشد که در اجزاء ساده‌ی تشکیل‌دهنده‌اش یافت نمی‌شوند، کالبدِ اخلاقی نیز می‌تواند به دلیل اتحاد افراد تشکیل‌دهنده‌اش از حقوقی برخوردار باشد که هر یک از افرادش رسماً از آن برخوردار نیستند و اعمال حقوق فقط به حاکمان تعلق دارد. پوفندورف، همان، ص 452.

* prélèvement

خون‌شان اعمال می‌شود. قدرت در این جامعه پیش از هر چیز، حق گرفتن است: گرفتن چیزها، زمان، بدن‌ها و سرانجام زندگی؛ اوج این قدرت در امتیاز تصاحب زندگی برای حذف آن بود.

اما غرب از عصر کلاسیک بدین‌سو، دگرگونی بسیار عمیقی را در این سازوکارهای قدرت از سرگذرانده‌است. دیگر «برداشت‌کردن» شکل اصلی سازوکارهای قدرت نیست، بلکه صرفاً قطعه‌ای است در میان قطعات دیگر که کارکردهای‌شان عبارت است از تحریک، تقویت، کنترل، مراقبت، بهینه‌سازی و سازمان‌دهی نیروهایی که قدرت مطیع‌شان می‌کند: قدرتی که بیش‌تر برای تولید، افزایش و سامان‌دهی نیروها است و نه برای ممانعت از آن‌ها، به اطاعت‌و‌اداشتن‌شان یا نابودی‌شان. از همین‌رو، حق مرگ جابه‌جا شد، یا دست‌کم بر اقتضاهای قدرتِ اداره‌کننده‌ی زندگی متکی شد و بر مبنای این اقتضاها سامان یافت. این مرگ که بر حق حاکم در دفاع از خود یا استمدادِ دفاع از او مبتنی بود، بعدها صرفاً به منزله‌ی وارونه‌ی حق کالبد اجتماعی در تضمین زندگی خود و حفظ یا بسط آن ظاهر شد. با این حال و با در نظر گرفتن تمام نسبت‌ها، هیچ‌گاه جنگ‌ها به اندازه جنگ‌های سده‌ی نوزدهم به بعد خونبار نبوده‌اند، و هیچ‌گاه رژیم‌ها تا به این اندازه مردمان خودشان را قتل‌عام نکرده‌اند. اما این قدرت مهیب مرگ - که شاید همان چیزی باشد که به قدرت، بخشی از نیرویش و کلبی مسلکی‌یی را می‌دهد که قدرت به کمک آن محدوده‌هایش را فراتر می‌برد - اکنون مکمل قدرتی است که به گونه‌ای ایجابی بر زندگی اعمال می‌شود و اقدام به مدیریت، بهینه‌سازی و تکثیر این زندگی می‌کند و کنترل‌هایی دقیق و سامان‌دهی‌هایی فراگیر را بر آن اعمال می‌کند. دیگر جنگ‌ها نه به نام حاکمی که باید از او دفاع شود، بلکه به نام هستی همگان انجام می‌گیرد؛ همه‌ی مردم فراخوانده می‌شوند تا به نام ضرورت زندگی و زنده‌ماندن، یکدیگر را بکشند. قتل‌عام‌ها حیاتی شده‌اند.

رژیم‌ها در مقام مدیر زندگی و بقاء و مدیر بدن‌ها و نژاد است که توانستند این‌همه جنگ به راه اندازند و انسان‌ها را به کشتن دهند. و در چرخشی که امکان بستن این چرخه را می‌دهد، در واقع هرچه تکنولوژی جنگ‌ها آن‌ها را به سمت کشتار و نابودی فراگیرتر سوق می‌دهد، تصمیم برای شروع و پایان جنگ‌ها بیش‌تر بر مبنای مسئله‌ی عربان بقاء اتخاذ می‌شود. امروز، موقعیت اتمی واپسین مرحله‌ی این فرایند است: قدرتی که جمعیتی را در معرض مرگی همگانی قرار می‌دهد، و ارونی قدرتی است که بقای جمعیتی دیگر را تضمین می‌کند. اصل کشتن برای زنده ماندن که شالوده‌ی تاکتیکی نبردها است، به اصلی برای استراتژی میان دولت‌ها بدل شده است؛ اما هستی مورد نظر دیگر هستی حقوقی حاکمیت نیست، بلکه هستی زیست‌شناختی جمعیت است. اگر قتل‌عام به درستی رؤیای قدرت‌های مدرن است، نه به دلیل بازگشتِ امروزین حق قدیمی کشتن، بلکه از آن‌رو است که قدرت در سطح زندگی، گونه‌ها، نژاد و پدیده‌های فراگیر جمعیت جا گرفته است و اعمال می‌شود.

شاید بتوانم در سطحی دیگر، کیفر مرگ را مثال بزنم. کیفر مرگ از دیرباز به همراه جنگ، شکل دیگر حق شمشیر بوده است؛ این کیفر پاسخ حاکم به کسی بود که به اراده، قانون و شخص او حمله می‌برد. اما کسانی که روی قاپوق‌ها می‌میرند، در مقایسه با کسانی که در جنگ‌ها کشته می‌شوند، بیش از پیش کم‌تر شده‌اند. باین حال، این کاهش شمار مردگان روی قاپوق و افزایش شمار مردگان در جنگ دلایل یکسانی دارد. از آن زمان که قدرت کارکرد مدیریت زندگی را برعهده گرفت، نه ظهور احساسات انسان‌دوستانه، بلکه علت وجودی قدرت و منطق اعمال‌اش بود که اجرای کیفر مرگ را بیش از پیش دشوار می‌کرد. اگر نقش اصلی قدرت تضمین، حفظ، تقویت و تکثیر زندگی و سامان‌دهی آن باشد، چگونه می‌تواند عالی‌ترین امتیازات‌اش را در

به مرگ رساندن اِعمال کند؟ برای چنین قدرتی اعدام هم محدودیت است، هم رسوایی و هم تناقض. از همین رو است که نمی‌شود اعدام را حفظ کرد، مگر آن‌که کم‌تر به شناختِ خود جرم و بیش‌تر به هیولابودن و اصلاح‌ناپذیربودن مجرم و حفاظت از جامعه استناد شود. کسانی که برای دیگران نوعی خطر زیست‌شناختی‌اند، قانوناً کشته می‌شوند.

می‌توان گفت که حق قدیمی به مرگ رساندن یا زنده گذاشتن جای خود را داد به قدرت زنده نگه‌داشتن یا سوق‌دادن به سمت مرگ. شاید بتوان بدین ترتیب بی‌اعتباری مرگ را که منسوخ‌شدنِ اخیرِ آیین‌های همراه با مرگ نشانگر آن است، توضیح داد. دقت بسیار در شانه خالی کردن از مرگ کم‌تر مربوط است به نگرانی جدیدی که مرگ را برای جوامع ما غیرقابل تحمل می‌کند و بیش‌تر به این واقعیت مربوط است که روش‌های قدرت بی‌وقفه از مرگ روگردان‌اند. با گذار از جهانی به جهانی دیگر، مرگ عبارت بود از تعویض حاکمیت زمینی با حاکمیت دیگری که بسیار قدرت‌مندتر است؛ و شکوه و جلالی که مرگ را دربرمی‌گرفت به آیین سیاسی وابسته بود. قدرت اکنون چنگال‌هایش را در طول عمر و روی زندگی باز می‌کند؛ مرگِ محدودده‌ی قدرت است، لحظه‌ای که از قدرت می‌گریزد؛ مرگ به مخفی‌ترین و «خصوصی»ترین لحظه‌ی هستی بدل می‌شود. نباید تعجب کرد که خودکشی - که سابقاً جرم بود، زیرا نوعی غضب حق مرگ بود که حاکم، چه حاکم عالم زیرین چه حاکم عالم برین، فقط حق اِعمال آن را داشت - در طول سده‌ی نوزدهم بدل شد به یکی از نخستین رفتارهایی که وارد حوزه‌ی تحلیل جامعه‌شناختی شد؛ خودکشی در مرزها و شکاف‌های قدرتی که بر زندگی اِعمال می‌شود، حق فردی و خصوصی مردن را نمایان می‌کند. این اصرار در مردن، اصراری بسیار غریب و با این حال بسیار به‌قاعده، با نمودهایی بسیار پایدار که در نتیجه چندان نمی‌توان آن را با ویژگی‌ها و رویدادهای فردی

توضیح داد، یکی از نخستین عجایب جامعه‌ای بود که در آن قدرت سیاسی هم خود را صرف مدیریت زندگی کرد.

این قدرتِ اداره‌کننده‌ی زندگی^{*} از سده‌ی هفدهم به بعد، به‌طور عینی در دو شکل اساسی، تکوین و توسعه یافت که متضاد یکدیگر نیستند، بلکه دو قطب تکوین و توسعه‌اند که مجموعه‌ی میانجی و کاملی از روابط این دو قطب را به یکدیگر پیوند می‌دهد. یکی از قطب‌ها که به‌نظر می‌رسد ابتدا شکل گرفت، بر بدن به‌منزله‌ی یک ماشین متمرکز است: تربیت بدن، افزایش قابلیت‌هایش، اخذ نیروهایش، افزایش موازی فایده‌مندی و رام‌بودن‌اش، ادغام آن در نظام‌های کارآمد و مقتصدانه‌ی کنترل، همگی با روش‌هایی از قدرت امکان‌پذیر شدند که با انضباط‌ها مشخص می‌شوند: سیاست کالبدشناختی^{**} بدن انسان. دومین قطب که کمی بعد و در حدود اواسط سده‌ی هجدهم شکل گرفت، متمرکز است بر بدنِ گونه‌ی انسان، بر بدنی که سازوکار موجود زنده آن را دربرمی‌گیرد و شالوده‌ی فرایندهای زیست‌شناختی است: تولیدمثل، ولادت و مرگ، سطح سلامت، امید به زندگی و طول عمر به همراه تمام شرایط تغییردهنده‌ی آنها؛ مسئولیت این‌ها برعهده‌ی مجموعه‌ی کاملی از دخالت‌ها و کنترل‌های سامان‌دهنده است: سیاست زیست‌شناختی^{***} جمعیت. انضباط‌های بدن و سامان‌دهی‌های جمعیت دوقطبی هستند که سازمان قدرت اداره‌کننده‌ی زندگی حول آنها استقرار می‌یابد. استقرار این تکنولوژی عظیم دوقطبی در عصر کلاسیک - کالبدشناختی و زیست‌شناختی، فردیت‌ساز و ویژگی‌دهنده، مبتنی بر عملکردهای بدن و معطوف به فرایندهای حیات - ویژگی قدرتی است که از آن پس عالی‌ترین کارکرد آن شاید دیگر نه کشتن، بلکه محاصره‌ی بدن از هر سو باشد.

* pouvoir sur la vie / power over life

** *anatomo-politique*

*** *bio-politique*، زیست-سیاست.

قدرت قدیمی مرگ که نماد قدرت حاکم بود، دیگر جای خود را کاملاً به اداره‌ی بدن‌ها و مدیریت حسابگرانه‌ی زندگی داد. طی عصر کلاسیک، انضباط‌های گوناگون - مدارس، کالج‌ها، پادگان‌ها و کارگاه‌ها - به سرعت توسعه یافتند؛ در حوزه‌ی کردارهای سیاسی و ملاحظات اقتصادی نیز مسائل مربوط به موالید، طول عمر، سلامت عمومی، مسکن و مهاجرت مطرح شدند؛ و در نتیجه، تکنیک‌های گوناگون و پُرشماری برای سوژه-منقادی سازی بدن‌ها و کنترل جمعیت‌ها به گونه‌ای سرسام‌آور افزایش یافت. بدین ترتیب عصر «زیست-قدرت»^{*} آغاز شد. دو مسیر توسعه‌ی این زیست-قدرت هنوز در سده‌ی هجدهم کاملاً از یکدیگر جدا به نظر می‌رسید. از زاویه‌ی انضباط، توسعه‌ی این قدرت در نهادهایی نظیر ارتش یا مدرسه و تأملاتی در مورد تاکتیک، یادگیری، آموزش و نظم جوامع انجام گرفت که گستره‌اش از تحلیل‌های کاملاً نظامی مارشال دو ساکس گرفته تا رؤیاهای سیاسی گیبِر یا سِروران را دربرمی‌گیرد. از زاویه‌ی سامان‌دهی جمعیت نیز جمعیت‌شناسی و ارزیابی نسبت میان منابع و سکنه و جدول‌بندی ثروت‌ها و گردش آن‌ها و زندگی‌ها و طول عمرِ احتمالی ظهور کرد: کینه^{**}، موهو، سوسمیلش. فلسفه‌ی «ایده‌نولوگ‌ها» به منزله‌ی نظریه‌ی ایده، نشانه و تکوین فردی احساسات و نیز نظریه‌ی ترکیب اجتماعی منافع، به عبارت دیگر، ایده‌نولوژی به منزله‌ی اصل یادگیری و نیز اصل قرارداد و شکل‌گیری به قاعده‌ی کالبد اجتماعی، بی‌شک گفتمانی انتزاعی را شکل داد که هماهنگی این دو تکنیک قدرت در آن جست‌وجومی شد تا از آن نظریه‌ای عمومی ساخته شود. در واقع این دو تکنیک نه در سطح گفتمانی نظری، بلکه در قالب آرایش‌های عینی شکل‌دهنده‌ی تکنولوژی عظیم قدرت در سده‌ی نوزدهم به یکدیگر پیوند خورده‌اند:

* "bio-pouvoir"/"bio-power"

** Francois Quesnay (۱۶۹۴-۱۷۷۴)، پزشک و اقتصاددان فرانسوی.

سامانه‌ی سکسوالیته یکی از آن آرایش‌ها و یکی از مهم‌ترین آن‌ها است. این زیست-قدرت بی‌شک عنصری ضروری در تکوین و توسعه‌ی سرمایه‌داری بوده است؛ سرمایه‌داری صرفاً به‌ازای گنجاندن کنترل‌شده‌ی بدن‌ها در دستگاه تولید و با سازگارکردن پدیده‌های جمعیتی با فرایندهای اقتصادی امکان‌پذیر شد. اما چیزهای بیش‌تری برای سرمایه‌داری ضرورت داشت؛ افزایش بدن‌ها و جمعیت‌ها، تقویت آن‌ها و درهمان‌حال قابل‌استفاده‌بودن و رام‌بودن‌شان برای سرمایه‌داری ضرورت داشت؛ برای سرمایه‌داری، روش‌هایی از قدرت ضرورت داشت که بتوانند نیروها، قابلیت‌ها و درکل زندگی را به حداکثر برسانند، بی‌آنکه با این‌حال سوژه-منقادی آن‌ها را دشوارتر کنند؛ اگر توسعه‌ی دستگاه‌های بزرگ دولت، به‌منزله‌ی نهادهای قدرت، حفظ مناسبات تولید را تضمین کرده است، مبانی سیاست کالبدشناختی و زیست‌شناختی نیز که در سده‌ی هجدهم به‌منزله‌ی تکنیک‌های قدرت (حاضر در تمام سطوح کالبد اجتماعی) ابداع شدند و مورد استفاده‌ی نهادهایی کاملاً متفاوت قرار گرفتند (خانواده و ارتش، مدرسه یا پلیس، پزشکی فردی یا اداره‌ی جمعیت‌ها)، در سطح فرایندهای اقتصادی و توسعه‌ی آن‌ها و در سطح نیروهای عمل‌کننده در این فرایندها و حافظ این فرایندها عمل کرده‌اند؛ این مبانی همچنین به‌منزله‌ی عوامل تفکیک و پایگان‌بندی اجتماعی عمل کرده، بر نیروهای بدن‌ها و جمعیت‌ها تأثیر گذاشته و مناسبات استیلا و اثرهای سلطه را تضمین کرده‌اند؛ سازگاری تجمع انسان‌ها با انباشت سرمایه، پیونددهی افزایش گروه‌های انسانی با توسعه‌ی نیروهای مولد و توزیع متفاوت سود تا حدودی با اعمال زیست-قدرت در شکل‌ها و با روش‌های چندگانه‌اش امکان‌پذیر شد. و در این مرحله، محاصره‌ی بدن زنده و ارزش‌دهی به آن و مدیریت توزیع نیروهایش ضروری بود.

می‌دانیم که مسئله‌ی نقش اخلاق زاهدانه در شکل‌گیری اولیه‌ی سرمایه‌داری چقدر مطرح شده‌است؛ اما آن‌چه در سده‌ی هجدهم در برخی از کشورهای غرب روی داد و به تکوین و توسعه‌ی سرمایه‌داری مربوط بود، پدیده‌ای دیگر و شاید با دامنه‌ای گسترده‌تر از این اخلاق نوین است که به نظر می‌رسید از بدن سلب صلاحیت می‌کند؛ این پدیده چیزی نیست غیر از ورود زندگی در تاریخ - منظور من ورود پدیده‌های خاص زندگی‌گونه‌ی انسانی در نظم دانش و قدرت است - و ورود آن در حوزه‌ی تکنیک‌های سیاسی. منظورم این نیست که نخستین تماس میان زندگی و تاریخ در این مقطع انجام گرفت. برعکس، فشار امر زیست‌شناختی بر امر تاریخی طی هزاران سال همچنان به شدت قوی بوده‌است؛ بیماری‌های واگیردار و قحطی دو شکل مهم و فجیع این رابطه است که تحت نشانه‌ی مرگ جا می‌گرفت؛ در فرایندی چرخه‌ای، توسعه‌ی اقتصادی و به‌ویژه توسعه‌ی کشاورزی در سده‌ی هجدهم و افزایش قدرت تولید و منابع به‌مراتب سریع‌تر از رشد جمعیت که این افزایش میسر می‌کرد، امکان دادند که این خطرهای اساسی کم‌وبیش کاهش یابند: عصر آسیب‌های عظیم قحطی و طاعون - به استثنای چند مورد بروز دوباره - پیش از انقلاب [۱۷۸۹] فرانسه پایان یافت؛ مرگ دیگر حمله‌ای مستقیم به زندگی نبود. اما در همان حال، تکوین و توسعه‌ی دانش‌ها در مورد زندگی به‌طور اعم، بهبود تکنیک‌های کشاورزی، و مراقبت‌ها و تدابیر در مورد زندگی و بقای انسان‌ها به این کاهش یاری رساندند: تسلط نسبی بر زندگی برخی از تهدیدهای قریب‌الوقوع مرگ را دور کرد. در این فضای بازی، فضایی سازمان‌دهنده و گسترش‌دهنده که بدین‌گونه به دست آمد، روش‌های قدرت و دانش مسئولیت فرایندهای زندگی را برعهده گرفتند و اقدام به کنترل و تغییر این فرایندها کردند. انسان غربی به تدریج یاد گرفت که گونه‌ای زنده در جهان زنده است و دارای بدن، شرایط زیست، احتمالات

حیات، سلامت فردی و جمعی و نیروهایی است که می‌توان تغییر داد و نیز دارای فضایی است که می‌توان این نیروها را به شکلی بهینه در آن توزیع کرد. بی‌شک برای نخستین بار در تاریخ، امر زیست‌شناختی در امر سیاسی بازتاب یافت؛ واقعیتِ حیات دیگر پایه‌ای دسترس‌ناپذیر نبود که فقط هرازگاهی در اتفاق مرگ و اجتناب‌ناپذیر بودن آن ظهور کند؛ واقعیت حیات تا حدودی در حوزه‌ی کنترل دانش و دخالت قدرت وارد شد. قدرت دیگر فقط با سوزنه‌هایی حقوقی سروکار ندارد که سلطه‌ی نهایی بر آن‌ها مرگ است، بلکه با موجودات زنده سروکار دارد که سلطه بر آن‌ها باید در سطح خود زندگی اعمال شود؛ نه تهدید مرگ بلکه بیش‌تر بر عهده گرفتن مسئولیت زندگی است که به قدرت حتماً امکان دسترسی به بدن را می‌دهد. اگر بتوان فشارهایی را که به یمن آن‌ها حرکت‌های زندگی و فرایندهای تاریخ در یکدیگر تداخل یافتند، «زیست-تاریخ» نامید، باید از «زیست-سیاست» برای نشان‌دادن آن چیزی سخن گفت که زندگی و سازوکارهایش را وارد عرصه‌ی حساب‌گری‌های آشکار کرد و قدرت-دانش را به عامل دگرگونی زندگی انسان بدل کرد؛ به‌هیچ‌رو این‌گونه نیست که زندگی کاملاً در تکنیک‌هایی ادغام شد که بر آن سلطه دارند و آن را اداره می‌کنند؛ زندگی بی‌وقفه از این تکنیک‌ها می‌گریزد. خارج از جهان غرب، گرسنگی و قحطی در مقیاسی عظیم‌تر از گذشته وجود دارد و خطرهای زیست‌شناختی برای گونه‌ی انسان شاید بیش‌تر و در حال جدی‌تر از پیش از تولد میکروبیولوژی باشد. اما آنچه می‌توان «آستانه‌ی مدرنیته‌ی زیست‌شناختی» جامعه نامید، لحظه‌ای است که گونه‌ی انسان به‌منزله‌ی مسئله‌ای مهم وارد استراتژی‌های سیاسی جامعه شد. انسان طی هزاران سال همچنان همانی است که برای ارسطو بود: حیوانی زنده و دارای قابلیت اضافی زیست‌سیاسی؛ انسان مدرن حیوانی است که سیاست‌اش زندگی‌اش را به‌منزله‌ی موجودی زنده مورد سؤال قرار می‌دهد.

این دگرگونی نتایج قابل ملاحظه‌ای داشت. در این جایی فایده است که بر گسستی تأکید کنیم که در نظام گفتمان علمی روی داد و بر شیوه‌ای تأکید کنیم که بر پایه‌ی آن، مسئله‌ی دوگانه‌ی زندگی و انسان به ایستمه‌ی کلاسیک راه یافت و نظم آن را آرایشی نو داد. اگر مسئله‌ی انسان - در خاص بودگی‌اش به منزله‌ی موجودی زنده و در خاص بودگی‌اش نسبت به موجودات زنده - مطرح شد، علت را باید در شیوه‌ی جدید رابطه‌ی تاریخ و زندگی جست‌وجو کرد، یعنی در جایگاه دوگانه‌ی زندگی که هم زندگی را در بیرون تاریخ به منزله‌ی محیط زیست شناختی آن قرار می‌دهد و هم در درون تاریخ‌مندی انسانی که تکنیک‌های دانش و قدرتِ این تاریخ‌مندی در آن نفوذ کرده‌است. همچنین بی فایده است که بر تکثیر تکنولوژی‌های سیاسی‌بی تأکید کنیم که از آن پس بدن، سلامت، شیوه‌های تغذیه و اسکان، شرایط زندگی و کل فضای زیست را محاصره کردند.

نتیجه‌ی دیگر این توسعه‌ی زیست - قدرت اهمیت فزاینده‌ای است که به‌زیان نظام قضایی قانون، به بازی هنجار داده‌شد. قانون نمی‌تواند مسلح نباشد و حد اعلای اسلحه‌ی آن مرگ است؛ قانون به کسانی که آن را زیر پا می‌گذارند، با این تهدید مطلق، دست‌کم به منزله‌ی آخرین حربه، پاسخ می‌دهد. قانون همواره به شمشیری دو دم ارجاع می‌دهد. اما قدرتی که وظیفه‌ی برعهده‌گرفتن مسئولیت زندگی را دارد، نیازمند سازوکارهای پیوسته، سامان‌دهنده و اصلاحی است. دیگر هدف نه به کار انداختن مرگ در قلمرو حاکمیت، بلکه توزیع موجود زنده در عرصه‌ی ارزش و فایده‌مندی است. چنین قدرتی باید بیش‌تر توصیف، سنجش، ارزیابی و پایگان‌بندی کند، نه آن‌که خود را در درخشش مرگ‌بارش نشان دهد؛ چنین قدرتی نباید خطی را ترسیم کند که دشمنانِ حاکم را از اتباع جدا کند؛ بلکه توزیع‌هایی را حول هنجار انجام می‌دهد. منظور من این نیست که قانون محو می‌شود یا

نهادهای قضایی گرایش به محوشدن دارند؛ بلکه آن است که قانون همواره بیش‌تر به منزله‌ی یک هنجار عمل می‌کند و نهاد قضایی بیش از پیش در سلسله‌ای از دستگاه‌ها (پزشکی، اداری و غیره) که کارکردهای‌شان به‌ویژه سامان‌دهنده است، ادغام می‌شود. جامعه‌ی بهنجارساز نتیجه‌ی تاریخی تکنولوژی قدرتی است که بر زندگی متمرکز است. در مقایسه با جوامعی که تا سده‌ی هجدهم شناخته‌ایم، ما وارد مرحله‌ی پسروی امر قضایی شده‌ایم؛ قوانین اساسی نوشته‌شده در سرتاسر جهان پس از انقلاب فرانسه، قوانین تحریرشده و اصلاح‌شده و کل فعالیت دائمی و پرهیاهوی قانون‌گذاری نباید ما را گمراه کند: اینها شکل‌هایی‌اند که قدرت اساساً بهنجارساز را قابل قبول می‌سازد.

و نیروهایی که در برابر این قدرت که هنوز در سده‌ی نوزدهم جدید بود مقاومت می‌کنند، بر همان چیزی اتکا کرده‌اند که این قدرت محاصره می‌کند - یعنی بر زندگی و انسان به‌منزله‌ی موجودی زنده. از سده‌ی نوزدهم بدین سو، مبارزات بزرگی که نظام عمومی قدرت را زیر سؤال می‌برند، دیگر تحت لوای بازگشت به حقوق پیشین یا رؤیای هزاره‌ای چرخه‌ی زمان‌ها و عصر طلایی انجام نمی‌گیرند. دیگر چشم به راه امپراتور فقرا، یا پادشاهی ایام قدیم، و یا حتا فقط احیاء عدالت‌هایی که آباءاجدادی قلمداد می‌شوند، نیستیم؛ بلکه آنچه طلب می‌شود و هدف است، زندگی است، زندگی به‌منزله‌ی نیازهای بنیادین، جوهر عینی انسان، تحقق بالقوه‌گی هایش و کمال امکان. چندان مهم نیست که این آرمان‌شهر است یا نه؛ اما فرایند کاملاً واقعی مبارزه بر سر زندگی جریان دارد؛ می‌توان گفت زندگی به‌منزله‌ی هدفی سیاسی فوراً پذیرفته شد و علیه نظامی علم شد که اقدام به کنترل آن می‌کرد. زندگی به‌مراتب بیش‌تر از حق، به مسئله‌ی مبارزات سیاسی بدل شد، حتا اگر این مبارزات در قالب گفته‌هایی حقوقی صورت‌بندی شوند. «حق» زندگی،

بدن، سلامت، سعادت و ارضای نیازها، «حق» بازیافتن آنچه هستیم و تمام آنچه می‌توانیم باشیم (ورای تمام سرکوب‌ها یا «ازخودبیگانگی‌ها»)، همان «حق»ی که برای نظام حقوقی کلاسیک کاملاً غیرقابل فهم بود، پاسخی سیاسی بود به تمام آن روش‌های جدید قدرتی که خود این روش‌ها نیز برخاسته از حق سنتی حاکمیت نبودند.



بر همین مبنا می‌توان اهمیت سکس به منزله‌ی مسئله‌ای سیاسی را فهمید. اهمیت سکس در این است که در محل اتصال دو محور قرار دارد که در طول آن‌ها کل تکنولوژی سیاسی زندگی تکوین و توسعه یافت. از یک سو، سکس به انضباط‌های بدن مربوط است: تربیت، تشدید و توزیع نیروها، تنظیم و اقتصاد انرژی‌ها. از سوی دیگر، سکس با تمام اثرهای فراگیری که تولید می‌کند، به سامان‌دهی جمعیت‌ها مربوط است. سکس توأمان در دو دفتر ثبت می‌شود؛ سکس از یک سو مراقبت‌هایی بسیار خُرد، کنترل‌هایی مداوم، آمایش‌های مکانی بسیار دقیق، آزمون‌ها و معاینه‌های بی‌پایان پزشکی یا روان‌پزشکی و کل خُرده‌قدرت در مورد بدن، و از سوی دیگر تدابیری فراگیر، برآوردهایی آماری و دخالت‌هایی با هدف کل کالبد اجتماعی یا کلیت گروه‌ها را امکان‌پذیر کرد. سکس دستیابی به زندگی بدن و درعین حال دستیابی به زندگی‌گونه‌ی انسان است. سکس به منزله‌ی معیار انضباط‌ها و اصل سامان‌دهی‌ها عمل می‌کند. از همین رو است که در سده‌ی نوزدهم سکسوالیته تا کوچک‌ترین جزئیات زندگی‌ها و در رفتارها و رؤیاهای تعقیب شد؛ در زیر کوچک‌ترین دیوانگی‌ها، به وجود سکسوالیته ظن می‌رفت و سکسوالیته تا اولین سال‌های کودکی تعقیب می‌شد؛ سکسوالیته بدل شد به رمز فردیت که هم امکان تحلیل و هم امکان تربیت آن را فراهم می‌آورد. اما همچنین بدل شد به درون‌مایه‌ی عملیات سیاسی، دخالت‌های اقتصادی (از طریق

ترغیب به تولیدمثل یا جلوگیری از آن) و مبارزات ایده‌نولوژیک برای اخلاقی کردن یا مسئولیت‌پذیرکردن: سکسوالیته به منزله‌ی نشانه‌ی نیروی جامعه که هم انرژی سیاسی و هم توانمندی زیست‌شناختی آن را آشکار می‌کند، مطرح شد. از یک قطب تا قطب دیگر این تکنولوژی سکس، مجموعه‌ی کاملی از تاکتیک‌های گوناگون صف‌کشیدند که هدف انضباط بدن و هدف سامان‌دهی جمعیت‌ها را بسته به نسبت‌های گوناگون ترکیب می‌کنند. از همین رو است اهمیت چهار خط بزرگ حمله که در طول آن‌ها از دو سده‌ی پیش بدین سو، سیاست سکس پیشروی کرد. هر یک از این خطوط شیوه‌ای بود برای ترکیب تکنیک‌های انضباطی با روش‌های سامان‌دهنده. دو خط حمله‌ی اولی بر اقتضاهای سامان‌دهی متکی بودند - بر درون‌مایه‌ی گونه، اخلاف، و سلامت جمعی - تا به اثراتی انضباطی دست یابند؛ سکسینه کردن کودک در قالب مبارزه‌ای برای سلامت نژاد انجام گرفت (از سده‌ی هجدهم تا پایان سده‌ی نوزدهم، سکسوالیته‌ی زودرس به منزله‌ی تهدیدی فراگیر معرفی شد که نه تنها سلامت آتی بزرگسالان، بلکه آینده‌ی اجتماع و کل گونه را به خطر می‌اندازد)؛ هیستریک شدن زنان که پزشکانه‌سازی بسیار دقیق بدن و سکس‌شان را ایجاب می‌کرد، تحت لوای مسئولیتی انجام گرفت که زنان در قبال سلامت کودکان‌شان، استحکام نهاد خانواده و رستگاری جامعه برعهده داشتند. درمورد کنترل موالید و روان‌پزشکانه‌سازی انحراف‌ها، رابطه‌ای وارونه عمل می‌کرد: در این مورد دخالت‌ها ماهیتاً سامان‌دهنده بود، اما بر اقتضای انضباط‌ها و تربیت‌های فردی اتکا داشت. به‌طور کلی، سکس در محل اتصال «بدن» و «جمعیت» بدل شد به آماج محوری قدرتی که بیش‌تر حول مدیریت زندگی و نه تهدید مرگ سازمان می‌یابد.

تا مدت‌های مدید، خون‌عنصری مهم در سازوکارهای قدرت و تجلی‌ها و

آین‌اش بود. در جامعه‌ای که نظام‌های وصلت، شکل سیاسی حاکمان، تفاوت‌گذاری بر مبنای فرقه‌ها و طبقات و ارزش تبارها غالب بود، در جامعه‌ای که قحطی و بیماری‌های واگیردار و خشونت‌ها مرگ را به امری قریب‌الوقوع بدل می‌کرد، خون یکی از ارزش‌های اساسی بود. ارزش خون منبعث بود از نقش ابزاری‌اش (توانایی خون‌ریزی)، از عملکردش در نظم نشانه‌ها (داشتن خونی خاص، همخون‌بودن، پذیرش به خطر انداختن خون خود)، و نیز از بی‌ثباتی‌اش (قابل ریختن به سادگی، قطع جریان، سریعاً آماده‌ی آمیزش و فاسدشدن). جامعه‌ی خون* (که گرایش دارم بگویم «خونی»**) جامعه‌ای است که قدرت از طریق خون سخن می‌گوید: افتخار جنگ و ترس از قحطی‌ها، پیروزی مرگ، حاکم با شمشیرش، جلادان و تعذیب خون واقعی بود با کارکردی نمادین. ما نیز در جامعه‌ی «سکس»، یا به عبارت بهتر، در جامعه‌ای «با سکسوالیته» به سر می‌بریم: سازوکارهای قدرت با بدن، با زندگی، با آنچه موجب تکثیر زندگی می‌شود و با آنچه گونه، توانایی‌اش، قابلیت استیلایش یا قابلیت کاربردش را تقویت می‌کند، سروکار دارند. قدرت از خلال سلامت، فرزندان، نژاد، آینده‌ی گونه و حیات کالبد اجتماعی، از سکسوالیته و با سکسوالیته سخن می‌گوید؛ سکسوالیته نشان یا نماد نیست، بلکه ابژه و هدف است. و اهمیت آن کم‌تر مرهون ندرت یا بی‌ثباتی‌اش، بلکه بیش‌تر مرهون سماجت‌اش، حضور مکارانه‌اش و این واقعیت است که همه جا موضوع تحریک و نیز ترس است. قدرت سکسوالیته را ترسیم می‌کند، آن را برمی‌انگیزد و به منزله‌ی معنایی تکثیردهنده به کار می‌گیرد، معنایی که باید همواره تحت کنترل باشد تا مبادا از قدرت بگریزد؛ سکسوالیته اثری است با ارزش معنایی. منظور من این نیست

* société de sang/society of blood

** société de "sanguinité"/society of "sanguinity"

که جایگزینی سکس به جای خون به تنهایی دگرگونی‌هایی را خلاصه می‌کند که آستانه‌ی مدرنیته‌مان را مشخص می‌کنند. من قصد ندارم روح دو تمدن یا اصل سازمان‌دهنده‌ی دو شکل فرهنگی را نشان دهم؛ بلکه در جست‌وجوی دلایلی هستم که بنابر آن‌ها سکسوالیته در جامعه‌ی ما سرکوب نشده، بلکه برعکس، پیوسته تحریک شده است. روش‌های قدرت که طی عصر کلاسیک ساخته و پرداخته و در سده‌ی نوزدهم به کار بسته شدند، موجب گذار جوامع ما از امر نمادین خون به تحلیل سکسوالیته شدند. واضح است که خون در جنب قانون، مرگ، خلاف، امر نمادین و حاکمیت است؛ و سکسوالیته نیز در جنب هنجار، دانش، زندگی، معنا، انضباط‌ها و سامان‌دهی‌ها است.

ساد و نخستین بهژادگران* با این گذار از «خون» به سکسوالیته معاصرند. اما درحالی که نخستین رویاهای به‌کمال‌رساندنِ گونه مسئله‌ی خون را به مدیریت کاملاً الزام‌آور سکس بدل کرد (هنر تعیین ازدواج‌های مناسب، ترغیب به باروری‌های مطلوب، تضمین سلامت و طول عمر فرزندان)، درحالی که ایده‌ی جدید نژاد به تدریج ویژگی‌های اشرافی خون را محو می‌کرد تا فقط اثرهای قابل‌کنترل سکس را حفظ کند، ساد تحلیل جامع از سکس را وارد سازوکارهای شدید قدرت قدیم حاکمیت کرد و به آن اعتبار قدیمی و کاملاً محفوظِ خون را داد؛ خون در طول لذت جاری است - خونِ تعذیب و قدرت مطلق، خون طبقه‌ای که فی‌نفسه مورد احترام بود و باین حال در آیین‌های مهم پدرگشی و زنای با محارم ریخته می‌شد، خون مردمی که بی‌محابا ریخته می‌شد، چون خونی که در رگ‌های ملت جاری است حتا سزاوار نامیدن نیز نیست. نزد ساد، سکس بدون هنجار است، بدون قاعده‌ای درونی که بتوان بر مبنای ماهیت‌اش صورت‌بندی کرد؛ بلکه تابع قانون بی‌حد

* eugenistes

و حصر قدرتی است که چیزی جز قانون خاص خود را نمی‌شناسد؛ و اگر اتفاقاً سکس‌گاهی وادار می‌شود که از نظم تغییرات تدریجی دقیقاً تنظیم شده در روزهای متوالی تبعیت کند، این عمل سکس را تا بدان جا سوق می‌دهد که فقط حاکمیتی یگانه و عریان باشد: حتی بی‌حد و حصر هیولای قدر قدرت. خون سکس را جذب کرد.

درواقع، هرچند تحلیل سکسوالیته و امر نمادین خون اساساً به دو نظام کاملاً متمایز قدرت مربوط‌اند، اما این نظام‌ها (همچون خود این قدرت‌ها) بدون همپوشانی‌ها، تعامل‌ها یا بازتاب‌ها، از پی یکدیگر نیامده‌اند. از نزدیک به دو سده‌ی پیش بدین سو، دغدغه و دلمشغولی نسبت به خون و قانون به شیوه‌هایی متفاوت در اداره‌ی سکسوالیته جا گرفته‌است. از آن میان، دو تداخل شایان ذکر است، یکی به علت اهمیت تاریخی‌اش و دیگری به علت مسائلی نظری که پیش می‌کشد. از نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم، گاهی از درون‌مایه‌ی خون استفاده می‌شده‌است تا آن نوع قدرت سیاسی را که از طریق سامانه‌های سکسوالیته اعمال می‌شود، با تمام گستره‌ی تاریخی‌اش احیاء و حمایت کند. نژادپرستی در همین مقطع شکل می‌گیرد (نژادپرستی در شکل مدرن، دولتی و زیست‌شناختی‌اش): کل سیاست جمعیت، خانواده، ازدواج، آموزش، پایگان‌بندی اجتماعی و مالکیت و مجموعه‌ی طولانی دخالت‌های دائمی در بدن، رفتارها، سلامت و زندگی روزمره جلوه و توجیه خود را از دغدغه‌ی اسطوره‌ایِ حفاظت از پاکی خون و پیروزگرداندن نژاد می‌گیرد. بی‌شک نازیسم ساده‌لوحانه‌ترین و زیرکانه‌ترین - زیرکانه‌ترین از آن رو که ساده‌لوحانه‌ترین - ترکیب خیال‌پردازی‌های خون با اوج قدرت انضباطی است. نظم‌دهی به‌نژادانه‌ی جامعه با توسعه و تشدید خُرده-قدرت‌ها توسط این نظم‌دهی و تحت پوشش دولتی کردن نامحدود، همراه شد با ستایش رؤیایی خون برتر؛ ستایشی که هم نسل‌کشی نظام‌مند

دیگران را دربرداشت، هم خطر قربانی کردن کامل خود را. و بازی تاریخ آن بود که سیاست هیتلری سکس روشی بی اهمیت بماند، حال آن که اسطوره‌ی خون به بزرگ‌ترین حمام خونی بدل شود که انسان معاصر می‌تواند به یاد آورد.

در نقطه‌ی مقابل، می‌توان از همین پایان سده‌ی نوزدهم به بعد، تلاشی نظری را دنبال کرد که در پی آن بود تا درون‌مایه‌ی سکسوالیته را دوباره در نظام قانون، نظم نمادین و حاکمیت جا دهد. افتخار سیاسی روان‌کاوی - یا دست‌کم منسجم‌ترین بخش آن - این است که (از همان بدو پیدایش یعنی از همان بدو گسست‌اش از عصب - روان‌پزشکی انحطاط) به آن چیزی ظن بُرد که می‌توانست جنبه‌های برگشت‌ناپذیر تکثیردهنده در سازوکارهای قدرتی باشد که ادعای کنترل و اداره‌ی روزمره‌گی سکسوالیته را داشتند: از همین رو است تلاش فرویدی (بی‌شک در واکنش به اوج‌گیری نژادپرستی معاصرش) برای آن‌که قانون را به منزله‌ی اصل به سکسوالیته ارزانی کند - قانون وصلت، هم‌خونی ممنوع، قانون پدر-حاکم - و به اختصار، برای آن‌که کل نظم قدیمی قدرت را حول لذت فراخواند. بنابراین روان‌کاوی - در اساس به جز چند استثناء - مخالف نظری و عملی فاشیسم بود. اما این موضع‌گیری روان‌کاوی با موقعیت خاص تاریخی ارتباط داشت. و بی‌شک لحاظ کردن مقوله‌ی امر جنسی مطابق با نهاد قانون، مرگ، خون و حاکمیت نهایتاً یک «نسخه‌ی پس‌نگر» تاریخی است - حال ارجاع‌ها به ساد و باتای و تأثیر «ویران‌گر»ی که از آنان طلب می‌شود، هر چه می‌خواهد باشد. باید سامانه‌ی سکسوالیته را بر مبنای تکنیک‌های قدرتی که معاصرش هستند، در نظر گرفت.

به من خواهند گفت که این توصیف بیش‌تر در قالب یک تاریخ‌گرایی شتاب‌زده است تا رادیکال! این‌که وجود کارکردهای جنسی را به نفع پدیده‌هایی شاید متغیر، اما سست، فرعی و در نهایت سطحی نادیده گرفته‌ام،

حال آن‌که این کارکردها از لحاظ زیست‌شناختی پایدارند؛ و این‌که به‌گونه‌ای از سکسوالیته سخن می‌گوییم که گویی سکس وجود ندارد. به‌حق به من ایراد می‌گیرند که «شما ادعای تحلیل ریزه‌نگارانه‌ی فرایندهایی را دارید که طی آن‌ها بدن زنان، زندگی کودکان، روابط خانوادگی و تمام شبکه‌ی گسترده‌ی روابط اجتماعی سکسینه شد. شما می‌خواهید آن افزایش شدید دغدغه‌ی جنسی از سده‌ی هجدهم به‌بعد و این اصرار فزاینده را که شروع کردیم به این‌که در همه جا به وجود سکس ظن ببریم توصیف کنید. می‌پذیریم و درواقع فرض می‌کنیم که سازوکارهای قدرت بیش‌تر برای برانگیختن و "تحریک" سکسوالیته به‌کار رفته‌اند تا سرکوب آن. اما شما در این مورد کاملاً نزدیک به همان چیزی هستید که بی‌شک فکر می‌کنید از آن فاصله گرفته‌اید؛ درواقع شما پدیده‌های انتشار، استقرار و تثبیت سکسوالیته را نشان می‌دهید و تلاش می‌کنید آن چیزی را آشکار کنید که می‌توان سازمان‌دهی "مناطق شهوت‌زا" در کالبد اجتماعی نامید؛ کاملاً ممکن است که شما فقط آن سازوکارهایی را که روان‌کاوی به‌دقت در سطح فرد نشان داد، به سطح فرایندهایی پراکنده انتقال داده‌باشید، اما آن چیزی را حذف می‌کنید که این سکسینه‌سازی بر مبنای آن توانست شکل بگیرد و روان‌کاوی نیز آن را نادیده نگرفت - یعنی سکس. تا پیش از فروید، تلاش بر آن بود که سکسوالیته را با فشرده‌گی هر چه تمام‌تر در سکس، کارکردهای تولیدمثلی‌اش و مکان‌های بی‌واسطه‌ی کالبدشناختی‌اش جا دهند و تسلیم نوعی حداقل زیست‌شناختی شوند - اندام، غریزه و غایت‌مندی. شما نیز موضعی قرینه و وارونه دارید: برای شما فقط اثرهایی بی‌پایه، شاخه‌هایی بی‌ریشه و سکسوالیته‌ای بدون سکس باقی می‌ماند. و باز هم اختگی.»

در این جا باید دو پرسش را از یکدیگر متمایز کرد. نخست این‌که آیا تحلیل سکسوالیته به‌منزله‌ی «سامانه‌ای سیاسی» ضرورتاً به معنای حذف

بدن، کالبدشناسی و امر زیست‌شناختی و کارکردی است؟ به عقیده‌ی من، به این پرسش نخستین می‌توان پاسخ منفی داد. در هر حال، هدف پژوهش اخیر کاملاً نشان‌دادن این نکته است که سامانه‌های قدرت چگونه مستقیماً به بدن پیوند خورده‌اند - به بدن‌ها، کارکردها، فرایندهای فیزیولوژیک، احساس‌ها و لذت‌ها؛ باید بدون حذف بدن، تحلیلی از بدن ارائه کرد که در آن امر زیست‌شناختی و امر تاریخی دنباله‌ی یکدیگر نیستند (آن‌گونه که در تکامل‌گرایی جامعه‌شناسان قدیم دیده می‌شد)، بلکه امر زیست‌شناختی و تاریخی با توسعه‌ی تکنولوژی‌های مدرن قدرت که زندگی را آماج خود قرار می‌دهند، با پیچیده‌گی فزاینده‌ای به یکدیگر پیوند می‌خورند. پس من «تاریخ ذهنیت‌ها» بی‌را توصیف نمی‌کنم که بدن‌ها را فقط بر مبنای شیوه‌ای که می‌فهمیم‌شان یا به آن‌ها معنا و ارزش می‌دهیم، مورد ملاحظه قرار می‌دهند؛ بلکه «تاریخ بدن‌ها» و شیوه‌ی محاصره‌ی مادی‌ترین و زنده‌ترین جنبه‌ی بدن‌ها را توصیف می‌کنم.

پرسش دیگر، متمایز از پرسش نخستین، این است که آیا این مادیتی که به آن ارجاع می‌شود، مادیت سکس نیست و آیا در این تمایل که تاریخی از سکسوالیته در سطح بدن‌ها نگاشته شود، بدون آن‌که کوچک‌ترین اشاره‌ای به سکس شود، تناقضی وجود ندارد؟ آیا روی هم‌رفته قدرتی که از طریق سکسوالیته اعمال می‌شود، به‌خصوص با این عنصر واقعیت، یعنی «سکس» - سکس به‌طور اعم - سروکار ندارد؟ این‌که سکسوالیته عرصه‌ای بیرونی نسبت به قدرت نیست که قدرت بر آن تحمیل شود، بلکه برعکس، اثر و ابزار سامان‌دهی‌های قدرت است، به‌خوبی این مسئله را توصیف می‌کند. اما دقیقاً همین ایده از سکس است که نمی‌توان بدون بررسی پذیرفت. آیا «سکس» در واقعیت پایه‌ای است برای نموده‌های «سکسوالیته»، یا ایده‌ای است پیچیده که از لحاظ تاریخی در درون سامانه‌ی سکسوالیته شکل گرفته‌است؟

در هر حال، می‌توان نشان داد که این ایده «از سکس» چگونه از طریق استراتژی‌های متفاوت قدرت شکل گرفت و چه نقش معینی را در این استراتژی‌ها ایفا کرد.

در طول مسیرهای بزرگی که سامانه‌ی سکسوالیته از سده‌ی نوزدهم به بعد، تکوین و توسعه یافت، شاهد این ایده هستیم که چیزی غیر از بدن‌ها، اندام‌ها، مکان‌های جسمانی، کارکردها، نظام‌های کالبدشناختی-فیزیولوژیک، احساس‌ها و لذت‌ها وجود دارد؛ چیزی دیگر و بیش‌تر، چیزی که ویژگی‌های ذاتی و قوانین خاص خود را دارد: «سکس». بنابراین در فرایند هیستریک شدن زن، «سکس» به سه شیوه تعریف شد: آن چیزی که به‌طور مشترک به مرد و زن تعلق دارد؛ یا آن چیزی که به‌طور تمام‌وکمال به مرد تعلق دارد و در نتیجه زن فاقد آن است؛ اما همچنین آن چیزی که به‌تئاهی بدن زن را می‌سازد، آن را به‌تمامی برای کارکردهای تولیدمثلی سامان می‌دهد و بی‌وقفه با اثرهای همین کارکرد، مختل می‌کند؛ هیستری در این استراتژی، بازی سکس تأویل می‌شود، بازی «یکی» و «دیگری»، کل و جزء، اصل و فقدان. در سکسینه‌سازی کودک، این ایده از سکس شکل گرفت که سکس (بر اساس کالبدشناسی) حاضر است و (از نگاه فیزیولوژی) غایب، همچنین حاضر است اگر فعالیت آن در نظر گرفته شود و ناقص است اگر به غایت تولیدمثلی آن ارجاع شود؛ یا در نمودهایش بالفعل است، اما در اثرهایش که فقط بعدها در حدت آسیب‌شناختی‌شان ظاهر می‌شوند پنهان است؛ و اگر سکس کودک هنوز در بزرگسال حاضر است، در قالب علیتی پنهانی است که گرایش دارد سکس بزرگسال را نابود کند (این فرض یکی از دگم‌های پزشکی سده‌ی هجدهم و نوزدهم بود که بلوغ جنسی زودرس بعدها منجر می‌شود به عقیم شدن، ناتوانی جنسی، سردمزاجی، ناتوانی در تجربه کردن لذت و بی‌حس شدن حواس)؛ با سکسینه‌سازی کودک، این ایده از سکس ساخته

شد که سکس حاکی از بازی ذاتی حضور و غیاب، پنهان و آشکار است؛ استمناء با اثرهایی که به آن نسبت داده می‌شود، این بازی حضور و غیاب، آشکار و پنهان را به گونه‌ای ممتاز نشان می‌دهد. در روان‌پزشکانه‌سازی انحراف‌ها، سکس مرتبط شد با کارکردهای زیست‌شناختی و با دستگاه کالبدشناختی-فیزیولوژیک که به سکس «معنا»، یعنی غایت‌اش را می‌داد؛ اما همچنین سکس با گزینه‌ای ارتباط یافت که از طریق توسعه‌اش و بسته به ابژه‌هایی که می‌تواند به آن‌ها بچسبید، ظهور رفتارهای انحرافی را امکان‌پذیر می‌کند و پیدایش آن‌ها را قابل فهم می‌سازد؛ بدین ترتیب «سکس» با درهم تافتگی کارکرد و گزینه، غایت و دلالت‌گری تعریف شد؛ و بدین صورت، سکس در انحراف-الگو بهتر از هر جای دیگری آشکار می‌شود، یعنی در آن «چیزشیدایی» که دست‌کم از ۱۸۷۷ بدین سو، خط راهنمایی بود برای تحلیل تمام انحراف‌های دیگر، زیرا در آن به روشنی علاقه‌ی افراطی گزینه به یک ابژه آشکار می‌شد، علاقه‌ای به صورت پیوستگی تاریخی و نارسایی زیست‌شناختی. سرانجام در اجتماعی‌سازی رفتارهای تناسلی، «سکس» چیزی گرفتار تعریف شد، گرفتار میان قانون واقعیت (که شکل بی‌واسطه و زمخت‌ترین شکل‌اش ضرورت‌های اقتصادی است) و اقتصاد لذت، لذتی که همواره گرایش دارد این قانون را دور بزند، درعین‌آن‌که این قانون آن را نادیده نمی‌گیرد؛ مشهورترین «شیادی‌ها»، یعنی «جماع منقطع»^{*}، معرف لحظه‌ای است که مرجع واقعیت ملزم می‌کند که به لذت پایان داده شود و لذت به رغم اقتصادی که واقعیت تجویز می‌کند، بازهم راهی برای بروز می‌یابد. آشکار است که این سامانه‌ی سکسوالیته است که در استراتژی‌های متفاوت‌اش، این ایده «از سکس» را مستقر کرد؛ و این ایده در

* "coitus interruptus"

قالب چهار شکل بزرگ هیستری، استمناء، چیزشیدایی و جماع منقطع، سکس را چیزی معرفی کرد که تابع بازی کل و جزء، اصل و فقدان، غیاب و حضور، افراط و تفریط، کارکرد و غریزه، غایت و معنا، امر واقع و لذت است. بدین ترتیب به تدریج چارچوب نظریه‌ی عمومی سکس شکل گرفت.

اما این نظریه که این چنین شکل گرفت، در سامانه‌ی سکسوالیته کارکردهایی دارد که آن را لازم و ضروری ساخته است و از آن میان، سه کارکرد اهمیت خاصی دارد. نخست، انگاره‌ی «سکس» امکان داد عناصر کالبدشناختی، کارکردهای زیست‌شناختی، رفتارها، احساس‌ها و لذت‌ها در وحدتی ساختگی گرد آیند و این وحدت ساختگی به منزله‌ی اصلی علی، معنایی همه‌جاحاضر و رازی که باید در همه جا کشف شود، به کار رود: پس سکس توانست به منزله‌ی دالی واحد و مدلولی عام عمل کند. به علاوه، سکس با معرفی خود به گونه‌ای واحد به منزله‌ی کالبدشناسی و فقدان، کارکرد و نهفتگی، و غریزه و معنا، توانست نشان‌دهنده‌ی خط تماس میان دانشی از سکسوالیته‌ی انسان و علوم زیست‌شناختی تولیدمثل باشد؛ بدین ترتیب دانش از سکسوالیته‌ی انسان بی آن‌که واقعاً چیزی از علوم زیست‌شناختی تولیدمثل وام بگیرد - به استثنای شباهت‌های مبهم و مفاهیمی انتقالی -، به‌یمن امتیاز همجواری، ضمانتِ شبه‌علمی بودن را دریافت کرد؛ اما به‌یمن همین همجواری، برخی از محتواهای زیست‌شناسی و فیزیولوژی توانستند به منزله‌ی اصل هنجارمندی برای سکسوالیته‌ی انسان عمل کنند. و سرانجام این‌که انگاره‌ی سکس دگرگونی اساسی‌یی را امکان‌پذیر کرد؛ این انگاره امکان داد که بازنمایی روابط قدرت با سکسوالیته وارونه شود و سکسوالیته نه در رابطه‌ی ذاتی و ایجابی‌اش با قدرت، بلکه چیزی جلوه کند که ریشه در مرجعی خاص و رام‌نشدنی دارد که قدرت تلاش می‌کند تا حد ممکن آن را به‌انقیاد درآورد؛ بدین ترتیب، ایده‌ی «سکس» امکان شانه‌خالی کردن از زیر

آن چیزی را می‌دهد که به قدرت، «قدرت» می‌دهد؛ و امکان می‌دهد که قدرت را فقط به منزله‌ی قانون و ممنوعیت در نظر بگیریم. سکس، این مرجعی که به نظرمان می‌رسد بر ما استیلا دارد و این رازی که به نظرمان می‌رسد زیر بنای همه‌ی چیستی مان است، این نقطه‌ای که ما را به دلیل قدرتی که این نقطه آشکار می‌کند و به دلیل معنایی که این نقطه پنهان می‌کند، مجذوب خود می‌سازد و از آن می‌خواهیم تا چیستی مان را آشکار کند و ما را از آنچه تعیین مان می‌کند رهایی بخشد، این سکس بی‌شک فقط نقطه‌ای مطلوب است که سامانه‌ی سکسوالیته و عملکردش آن را ضروری ساخته است. نباید سکس را مرجع مستقلی تصور کنیم که اثرهای چندگانه‌ی سکسوالیته را به طور فرعی در طول سطح تماس‌اش با قدرت تولید می‌کند. برعکس، سکس نظرپردازانه‌ترین*، مطلوب‌ترین و نیز درونی‌ترین عنصر در سامانه‌ی سکسوالیته است که قدرت در چنگال‌های خود بر بدن‌ها، جسمانیت‌شان و نیرو، انرژی، احساس‌ها و لذت‌های‌شان، آن را سازمان می‌دهد.

می‌توان افزود که «سکس» کارکرد دیگری نیز دارد که کارکردهای پیشین را دربرمی‌گیرد و شالوده‌ی آن‌ها است. نقش سکس این بار بیش‌تر عملی است تا نظری. در واقع، هرکس باید از سکس، این نقطه‌ی خیالی که سامانه‌ی سکسوالیته تعیین کرده است، عبور کند تا دست یابد به فهم‌پذیری‌اش (زیرا سکس پنهانی‌ترین عنصر و درعین حال اصل مولد معنا است)، به تمامیت بدن‌اش (زیرا سکس بخشی واقعی و مورد تهدید از بدن است و به گونه‌ای نمادین کل بدن را می‌سازد)، و به هویت‌اش (زیرا سکس نیروی یک سائق را به تکیه‌گی یک تاریخ [فردی] متصل می‌کند). با وارونگی‌یی که بی‌شک از

* spéculatif

مدت‌ها پیش - و در دوران شبانکارگی مسیحی جسم - مخفیانه آغاز شده‌است، اکنون به این جا رسیده‌ایم که فهم‌پذیری‌مان را از آن چیزی طلب کنیم که طی قرن‌های مدید دیوانگی تلقی می‌شد، کمال بدن‌مان را از آن چیزی طلب کنیم که از دیرباز لکه‌ی ننگ و جراحت بدن‌مان بود، و هويت‌مان را از آن چیزی طلب کنیم که فشاری مبهم و بی‌نام تلقی می‌شد. از همین رو است اهمیتی که ما برای سکس قائل‌ایم، ترس محترمانه‌ای که سکس را با آن احاطه کرده‌ایم، و دقت و توجهی که برای شناخت سکس به خرج می‌دهیم. از همین رو است این واقعیت که سکس برای قرن‌ها، از نفس ما و تقریباً از زندگی ما مهم‌تر شد؛ و از همین رو است که تمام معماهای جهان در مقایسه با این راز، بسیار سخیف به نظر می‌رسند، رازی که در هر یک از ما کوچک و خرد است، اما اهمیت‌اش آن را مهم‌تر از هر راز دیگری می‌گرداند. از این پس پیمان فاوستی‌یی که سامانه‌ی سکسوالیته و سوسه‌ی آن را در ما ایجاد کرد، این است: مبادله‌ی کل زندگی با خود سکس و با حقیقت و حاکمیت سکس. سکس کاملاً هم‌ارز مرگ است و در همین معنا (که آن را دقیقاً تاریخی می‌دانیم) است که امروز غریزه‌ی مرگ کاملاً سکس را دربرگرفته‌است. وقتی مدت‌ها پیش، غرب عشق را کشف کرد، چنان ارزشی به آن داد تا مرگ را قابل قبول سازد؛ امروز این سکس است که بالاتر از همه، ادعای چنین هم‌ارزی‌یی را دارد. و درحالی‌که سامانه‌ی سکسوالیته به تکنیک‌های قدرت امکان محاصره‌ی زندگی را می‌دهد، نقطه‌ی خیالی سکس که خود همین سامانه آن را تعیین کرده‌است، آن قدر هر فرد را مجذوب می‌کند که صدای غرش مرگ را در آن باور می‌کنند.

سامانه‌ی سکسوالیته با خلق این عنصر خیالی، یعنی «سکس»، یکی از اساسی‌ترین اصول درونی عملکردش را ساخت: میل به سکس - میل به داشتن آن، میل به دستیابی به آن، میل به کشف آن، میل به آزادسازی آن، میل

به بیان گفتمانی آن و میل به صورت‌بندی آن در قالب حقیقت. این سامانه «سکس» را امری خواستنی کرد. و همین خواستنی‌بودن سکس است که هر یک از ما را پای‌بند این حکم کرد که سکس را بشناسیم و قانون و قدرت‌اش را آشکار کنیم؛ همین خواستنی‌بودن است که به ما می‌قبولاند که بر حقوق سکس‌مان در برابر تمام قدرت تأکید کنیم، درحالی‌که همین خواستنی‌بودن در واقع ما را به سامانه‌ی سکس‌سوالیته‌ای وصل می‌کند که تلاًو سیاه سکس را همچون سرابی از اعماق‌مان متصاعد کرده‌است، سرابی که فکر می‌کنیم خود را در آن باز می‌شناسیم.

کیت در *مارِ پردار** می‌گوید: «همه چیز سکس است. وقتی انسان سکس را قوی و مقدس نگاه می‌دارد و جهان را از آن آکنده می‌کند، چقدر سکس می‌تواند زیبا باشد. سکس همچون خورشیدی است که ما را فرامی‌گیرد و با نورش در ما نفوذ می‌کند.»

پس نباید تاریخ سکس‌والیته را به مرجع سکس ربط داد؛ بلکه باید نشان داد که «سکس» چگونه در وابستگی تاریخی به سکس‌والیته قرار دارد. نباید سکس را در جانب واقعیت و سکس‌والیته را در جانب ایده‌های درهم‌وبرهم و توهم‌ها جا داد؛ سکس‌والیته یک چهره‌ی تاریخی کاملاً واقعی است و همین سکس‌والیته است که انگاره‌ی سکس را به منزله‌ی عنصری نظری و ضروری برای عملکردش ایجاد کرد. نباید تصور کرد که با آری‌گفتن به سکس، به قدرت نه گفته می‌شود؛ بلکه برعکس، از سامانه‌ی عمومی سکس‌والیته تبعیت می‌شود. همین مرجع سکس است که باید از آن رهایی یافت، اگر با تغییر تاکتیکی سازوکارهای گوناگون سکس‌والیته، قصد داریم به بدن‌ها، لذت‌ها و دانش‌ها (در چندگانگی و امکان مقاومت‌شان) در برابر چنگال‌های

* *Phumed Serpen*، رمانی (۱۹۲۶) از دیوید هربرت لاورنس که کیت (Kate) یکی از شخصیت‌های آن است.

قدرت اهمیت دهیم. اساس پاتک علیه سامانه‌ی سکسوالیته نباید سکس-میل باشد؛ بلکه باید بدن‌ها و لذت‌ها باشند.



دی. اچ. لارنس می‌گوید: «در گذشته، اعمال بسیاری و به‌ویژه عمل جنسی وجود داشته‌است، تکراری بسیار یکنواخت و ملال‌آور بدون آن‌که هیچ اندیشه و فهم متناظری با آن وجود داشته‌باشد. در حال حاضر، وظیفه‌ی ما فهم سکس است. امروز فهم کاملاً آگاهانه‌ی غریزه‌ی جنسی اهمیت بیش‌تری از عمل جنسی دارد.»

شاید روزی [آیندگان] تعجب کنند. آنان به‌سختی درک خواهند کرد که تمدنی که تا به این اندازه مشتاق توسعه‌ی ابزارهای تولید و تخریب بوده است، فرصت و شکیبایی بی‌پایان آن را یافته‌باشد که با نگرانی و اضطراب بسیار، از خود درمورد چیستی سکس پرسد؛ شاید آنان با به‌یاد آوردن آن انسان‌ها، یعنی ما، بخندند، انسان‌هایی که معتقد بودند در سکس حقیقتی وجود دارد که دست‌کم به اندازه‌ی حقیقتی که قبلاً از زمین، ستارگان و شکل‌های ناب اندیشه‌شان طلب می‌کردند، ارزش‌مند است؛ آنان شگفت‌زده خواهند شد از سماجی که ما به‌خرج دادیم تا وانمود کنیم سکسوالیته را از تیره‌گی‌اش رها کرده‌ایم، سکسوالیته‌ای که همه چیز، یعنی گفتمان‌ها، عادات، نهادها، قواعد و دانش‌های مان، آن را در روز روشن تولید می‌کردند و با هیاهو می‌پراکنند. و از خودشان خواهند پرسید که چرا ما تا به این اندازه می‌خواستیم قانون سکوت را از روی آن چیزی برداریم که پُرهیاهوترین دلمشغولی مان بود. با نگاهی به گذشته، این هیاهو می‌تواند مفرط و بیش از اندازه به‌نظر آید، اما به‌مراتب عجیب‌تر سماجت ما خواهد بود در این‌که فقط امتناع از سخن‌گفتن و حکم به سکوت را در این هیاهو کشف کنیم. آنان از خودشان خواهند پرسید که چه چیزی توانست ما را تا به این اندازه خودپسند

کند و چرا خودمان را سزاوار آن دانستیم که نخستین کسانی هستیم که برخلاف تمام اخلاق هزاره، برای سکس اهمیتی قائل شدیم که مستحق آن می‌دانستیم و چگونه توانستیم خودمان را ستایش کنیم که سرانجام در سده‌ی بیستم، از روزگار سرکوب طولانی و شدید رها شدیم - روزگار زهد مسیحی که اقتضاهای اقتصاد بورژوایی آن را تداوم بخشید، تقییر جهت داد و با حرص و دقت بسیار به کار بست. و در همان جایی که ما امروز تاریخ سانسور و حذف دشوار آن را می‌بینیم، آنان بیش‌تر صعود طولانی سامانه‌ای پیچیده طی قرن‌ها را خواهند دید، سامانه‌ای برای واداشتن به سخن‌گفتن از سکس، برای جلب توجه ما به آن و برای قبولاندن حاکمیت قانون آن، آن‌هم زمانی که در واقع سازوکارهای قدرتِ سکسوالیته ما را شکل دادند.

آنان به انتقاد مبنی بر همه‌سکس‌انگاری* که زمانی به فروید و روان‌کاری وارد می‌شد، ریشخند خواهند کرد. اما شاید کسانی که این انتقاد را صورت‌بندی کردند کم‌تر از کسانی نابینا به نظر آیند که آن را پس زدند، گویی این انتقاد فقط بیانگر دلهره‌های زاهد‌مآبی کهن است. زیرا روی هم‌رفته گروه اول فقط از فرایندی شگفت‌زده‌اند که از دیرباز آغاز شده بود و متوجه نیستند که این فرایند پیشاپیش از همه سو آنان را احاطه کرده است؛ آنان آن چیزی را که از مدتی مدید پیش از این ساخته شده بود، صرفاً به نبوغ بد فروید نسبت می‌دهند؛ آنان در مورد زمان استقرار سامانه‌ی عمومی سکسوالیته در جامعه‌ی ما دچار اشتباه‌اند. اما گروه دوم در مورد ماهیت فرایند اشتباه می‌کنند؛ آنان بر این باورند که فروید سرانجام با تغییری ناگهانی، سهمی را به سکس بازگرداند که حق سکس بود و تا مدت‌ها انکار شده بود؛ آنان متوجه نیستند که نبوغ خوب فروید سکس را در یکی از آن نقاط مهمی جا داد که از

* pansexualisme

سده‌ی هجدهم به بعد استراتژی‌های دانش و قدرت تعیین کرده بودند؛ و بدین ترتیب او با تأثیری قابل‌تحسین که سزاوار روحانیان و راهنمایان اعظم عصر کلاسیک است، حکم چند صد ساله‌ی ضرورت شناخت سکس و به‌گفتمان‌درآوردنِ آن را دوباره به راه انداخت. اغلب روش‌های بی‌شماری را به یاد می‌آوریم که مسیحیت قدیم ما را وامی‌داشت از بدن نفرت داشته باشیم؛ اما باید تمام آن ترفندهایی را در نظر بگیریم که از چند سده‌ی پیش بدین سو، به کمک آن‌ها و ادار به دوست‌داشتن سکس شدیم و شناخت سکس را برای ما خواستنی کرد و هر آن‌چه از سکس گفته می‌شود ارزش‌مند ساخت؛ ترفندهایی که به کمک آن‌ها ترغیب شدیم تمام مهارت‌های مان را به کار بندیم تا سکس را کشف کنیم و تمام هم خود را صرف وظیفه‌ی بیرون‌کشیدنِ حقیقت آن کنیم؛ ترفندهایی که به کمک آن‌ها متهم شدیم که تا مدت‌ها سکس را نادیده گرفته‌ایم. و همین ترفندها است که امروز باید مایه‌ی شگفتی مان باشد. و باید تصور کنیم که شاید روزی در اقتصاد دیگری از بدن‌ها و لذت‌ها، [آیندگان] دیگر نتوانند به خوبی درک کنند که چگونه ترفندهای سکسوالیته و قدرتِ شالوده‌ی سامانه‌ی سکسوالیته توانست ما را تابع این سلطنت زاهدانه‌ی سکس کند تا آن جا که خودمان را وقف این وظیفه‌ی بی‌پایان کردیم که راز سکس را کشف کنیم و حقیقی‌ترین اعتراف‌ها را از این سایه بیرون بکشیم.

و مطایبه‌ی این سامانه در این است که به ما می‌قبولاند که مسئله بر سر «آزادسازی» ما است.

نباید سکسوالیته را داده‌ای طبیعی تصور کرد که قدرت تلاش می‌کند آن را مطیع و سرکوب کند، یا حوزه‌ای مبهم که دانش تلاش می‌کند به تدریج آن را کشف کند. سکسوالیته نامی است که می‌توان به سامانه‌ای تاریخی داد؛ نه واقعیتهایی پنهان که تسخیر آن دشوار باشد، بلکه شبکه‌ی بزرگ سطحی که در آن برانگیختن بدن‌ها، تشدید لذت‌ها، تحریک به گفتمان، شکل‌گیری شناخت‌ها، و تقویت کنترل‌ها و مقاومت‌ها به‌طور زنجیروار و مطابق با چند استراتژی دانش و قدرت به یکدیگر متصل می‌شوند.

۳۶۰۰ تومان

ISBN 964-312-717-6



9 789643 127176



نشرنی