



انتشارات دانشگاه تهران

۲۶۲۹

فوکو

و

دیرینه شناسی دانش

روایت تاریخ علوم انسانی

از

نوزایی تا مابعدتجدد

تالیف:

دکتر حسین کچویان

فوکو و دیرینه‌شناسی دانش

روایت تاریخ علوم انسانی از نوزایی تا مابعدالتجدد

تألیف:

حسین کچویان



انتشارات دانشگاه تهران

شماره ۲۶۲۹

شماره مسلسل ۴۷۳۸

کجویان، حسین
 فوکو و دیرینه‌شناسی دانش: روایت تاریخ علوم انسانی از نوزایی تا مابعدالجدد / تألیف
 حسین کجویان - تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۸۲.
 ۲۶۰ ص - (انتشارات دانشگاه تهران؛ شماره ۲۶۲۹).
 ISBN 964-03-4738-8 : ۱۶۰۰۰ ریال

تألیف بر اساس اطلاعات فیبا.
 ۱. فوکو، میشل، ۱۹۲۶ - ۱۹۸۳ م. Foucault, Micheal -- نقد و تفسیر. ۲. دانش و
 دانش‌اندوژی. الف. دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ. ب. عنوان.
 ۱۳۸۲ ۰۰۱/۲ AZ ۱۰۱ / ۹ ک ۳
 کتابخانه ملی ایران
 ۸۲-۱۳۶۸۱

شابک ۸-۲۷۳۸-۰۳-۹۶۴-۰۳-۹۶۴-۰۳ ISBN 964-03-4738-8

عنوان: فوکو و دیرینه‌شناسی دانش

تألیف: دکتر حسین کجویان

ناشر: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران

شمارگان: ۱۵۰۰ نسخه

تاریخ انتشار: پاییز ۱۳۸۲ (چاپ اول)

چاپ و صحافی: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران

مسئولیت صحت مطالب کتاب با مؤلف است.

«کلیه حقوق برای دانشگاه تهران محفوظ است»

بها: ۱۶۰۰۰ ریال

پست الکترونیک: Press(ut.ac.ir) - آدرس سایت: Press.ut.ac.ir

فهرست

طلعیه	۵
مقدمه	۹
فوکو: موضوعی دشوار	۹
فصل اول	۲۷
۱- روش دیرینه‌شناسی: روشی برای کاوش در اعماق ناآگاهی	۲۷
۱-۱ یک معرفت‌شناسی جدید: از مسئله‌ای کهنه به روشی تازه	۲۷
۱-۲ دیرینه‌شناسی: رویکردی حاصل‌یک‌دوره‌کند و کاو عملی در تجدد	۴۱
۱-۳ چگونگی دیرینه‌شناسی: روش حفاری در اعماق تاریک دانش	۵۹
۱-۴ در مسیر تکمیل روش دیرینه‌شناسی: دلیل شکل‌گیری تبارشناسی	۷۶
فصل دوم	۸۷
۲- حاصل دیرینه‌شناسی در سرزمین کهنه دنیای جدید	۸۷
لایه‌های پنهانی دانش غرب از نوزائی تا تجدد	۸۷
۲-۱ شناسانه نوزایی: نثر جهان	۹۶
۲-۲ شناسانه کلاسیک: نظم یکسانی و تفاوت	۱۰۵
۲-۲-۱ زبان و نشانه‌ها	۱۱۱
۲-۲-۲ گفتمان: دستور زبان عمومی	۱۲۳
۲-۲-۳ طبقه‌بندی: تاریخ طبیعی	۱۳۴
۲-۲-۴ مبادله: تحلیل ثروت	۱۴۳
۲-۲-۵ جدول کلی: تصویری عام از علوم تجربی کلاسیک	۱۵۰

- ۱۵۵ فصل سوم
- ۱۵۵ ۳- شناسانه تجدد: تولد موجودی عجیب الخلقه به نام "انسان"
- ۱۶۴ ۳-۱- تولید، زندگی و زبان: از علوم تجربی جدید تا علوم "انسانی"
- ۱۶۶ ۳-۱-۱- تولید: اقتصاد
- ۱۷۲ ۳-۱-۲- زندگی: زیست‌شناسی
- ۱۷۹ ۳-۱-۳- زبان: لغت‌شناسی
- ۱۹۰ ۳-۱-۴- تولد "انسان": تولد علوم "انسانی"
- ۲۰۶ ۳-۲- فلسفه‌های انسان شناسانه و مشکل‌هایشان: مشکل دانش، مشکل
- ۲۰۶ "انسان"، و "انسان" و دوتائی‌هایش
- ۲۱۱ ۳-۲-۱- دوتایی تجربی و استعلایی
- ۲۱۴ ۳-۲-۲- دوتایی اندیشیده و نااندیشیده، یا آگاهی و ناآگاهی
- ۲۱۷ ۳-۲-۳- دوتایی عقب‌نشینی و بازگشت اصل و منشأ
- ۲۱۹ ۳-۳- مرگ "انسان": پایان تجدد
- ۲۲۷ مؤخره
- ۲۲۷ حاصل یک زندگی: تلاش برای گذر از تجدد
- ۲۴۱ یادداشتها و ارجاعات
- ۲۵۷ کتابنامه



کلیک کنید



https://telegram.me/philosophic_books

طلعیه

کتابی را که پیش رو دارید نتیجه مطالعاتی است که به اقتضای کار بر روی رساله دکتری انجام گرفته است. مطالعه دیدگاههای میشل فوکو در زمینه تطور معرفت بویژه تاریخ علوم انسانی جدید برای کاری که به رابطه معرفت شناسانه میان دین و جامعه‌شناسی تجدد می‌پرداخت یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر بنظر می‌آمد. با اینحال پس از پایان مطالعه، بدلیلی که مهمترین آنها قلت منابع فارسی در خصوص اندیشه‌های فوکو بود، فکر تدوین این مطالعات در قالب یک کتاب و انتشار آن در ایران مطرح شد. در واقع هنگامیکه مشخص شد در فارسی در آن زمان تنها یک کتاب در زمینه اندیشه‌های فوکو وجود دارد اینکار صورت یک ضرورت بخود گرفت. اینکار انجام شد و کتاب برای چاپ به ایران فرستاده شد. اما بدلیلی که جای طرح آن در این مجال نیست کار انتشار این کتاب تا هم اینک که ان را پیش رو دارید یعنی بمدت هفت سال به تأخیر افتاد. باگذشت زمان و کثرت یابی کتب منتشره در باب فوکو در کشور رفته رفته به نظر می‌رسید که دیگر ضرورت و شاید جایی برای پیگیری کار انتشار این کتاب وجود ندارد، خصوصاً اینکه اینکار بعنوان یک کار مقدماتی و بمنظور آشنا نمودن خوانندگان ایرانی با فوکو تقریر شده بود؛ بعلاوه اینکه تنها به مرحله‌ای از مراحل دوگانه یا سه‌گانه اندیشه‌های فوکو می‌پرداخت. اما پس از برگشت به کشور و مطالعه کتب منتشره روشن شد که این کتاب همچنان می‌تواند در میان کتب مذکور جایی داشته باشد و ضرورت آن از بین نرفته است. حداقل دو دلیل این استنباط را موجه می‌ساخت.

یکی آنچه در واقع می‌تواند بدو نقصان کار تلقی شود. بدلیلی که چندان روشن نیست تمامی کارهای منتشره در ایران غفلت کما بیش مشابه و بعضاً تام و تمامی نسبت به یک دوره فکری مهم فوکو یعنی دوره اول آن، دارند. با اینکه شاید نزاع‌های مطروحه بر سر معنا و ارزش این دوره یعنی دوره دیرینه‌شناسی منشاء این غفلت شده باشد اما استنباط و یا نتیجه‌گیری که از این نزاع‌ها شده استنباطی نامناسب و نتیجه‌گیری گمراه

کننده‌ای بوده است، چرا که تقریباً اگر نگوئیم همه، اکثر طرفین نزاع همگی بر بنیادی بودن این مرحله از اندیشه‌های فوکو و ارزش اساسی آن کم و بیش تأکید داشته‌اند. بعلاوه بر فرض صحت این سخن، چرا نباید این امکان را فراهم آورد که خوانندگان ایرانی خود بتوانند در اینخصوص داوری کنند.

بعلاوه دلیل دیگری وجود داشت که ناشی از همین غفلت اخیر بود. از آنجائیکه کار چندانی در زمینه این بخش از افکار فوکو انجام نشده است، و هم چنین حتی تاکنون علی‌رغم ترجمه بعضی کارهای مهم فوکو در این دوره هنوز هم مهمترین کتابهای این دوره که اشتهار و آوازه، فوکو با انتشار آنها همراه بوده است (کتاب نظم اشیاء و کتاب دیرینه‌شناسی دانش) ترجمه نیز شده است کمتر تصور روشنی در مورد رویکرد و یا روشن دیرینه‌شناسی فوکو در زمینه مطالعات دانش در فارسی وجود دارد؛ یا حداقل اینکه منابعی برای اینکه چنین امکانی را فراهم آورد در دسترس نیست: یک چنین نیازی خود فی‌نفسه دلیل کافی برای معقولیت کار در این خصوص ارائه می‌دهد. هنگامیکه در نظر آورده شود که ابهامات مشابهی در زمینه روش تبارشناسی، که از نظر بسیاری از شارحین فوکو کاملاً در پیوند و ربط با روش دیرینه‌شناسی می‌باشد، وجود دارد معقولیت کار بیش از پیش می‌گردد. مشکلات مشابهی در مورد روش تحلیل گفتمان که سهم فوکو در آن اساسی است مزید بر اینها گردید و ما را بدینجا کشاند که اکنون حاصل آن را در دست دارید.

با توضیحاتی که در مورد نحوه شکل‌گیری این کار داده شد برخوردارانده روشن گردیده است که اگر دانشگاه تهران (محل خدمت اینجانب بعنوان یک معلم) و وزارت فرهنگ و آموزش عالی فرصتی فراهم نمی‌کردند که اینجانب تحصیلات خود را در دکتری ادامه دهم انجام اینکار برای بنده ممکن نمی‌گردید. از اینرو به این ترتیب به دین خود به آنها و بالاتر از آن به مردمی که در نهایت هزینه اینکار به آنها برمی‌گردد اذعان می‌کنم.

اما در مرتبه بعدی باید از افراد مختلفی که به نحوی به انتشار این کتاب کمک کرده‌اند تشکر کنم: در این میان ذکر نام این بزرگواران و دوستان را بر خود لازم می‌دانم، آقای مجید دانشور از دوستان خوب دیرین، آقای جوادی یگانه از دانشجویان خوب قدیم بنده و از دوستان کنونی، و آقای دکتر اباذری از همکاران محترم دانشکده علوم

اجتماعی دانشگاه تهران.

در پایان هم چنین بر من لازم است که از تمامی کارکنان و دست اندرکاران محترم انتشارات دانشگاه تهران که بواسطه زحمات آنها در نهایت این کار به اینجا رسیده است نیز تشکر کنم.

با پوزش هر خطای و نقصان اولاً از جناب حضرت حق و ثانیاً از خوانندگان گرامی و اهل نظر.

مقدمه

فوکو: موضوعی دشوار

حتی به صرف استناد به نوشته‌های موجود در باب فوکو نیز می‌توان دریافت که با تعبیری وام گرفته از خود او، فوکو موضوعی دشوار و مهار نشدنی می‌باشد. بخش اعظم این نوشته‌ها یا مصروف ایضاح و رفع ابهام از اندیشه‌های وی، یا متوجه رد و نقد بدفهمی‌های ناقدین و مفسرین او، یا توضیح و حل تناقض‌های موجود در کار و زندگی‌اش و توجیه تغییرات و تحولات کاملاً آشکار و مشکل آفرین دیدگاه‌های غیرمتعارف وی بوده است. مشکلات در این خصوص تا بدان پایه است که حتی مورخی که می‌خواهد طرحی ساده از زندگینامه وی ارائه دهد و لحظات حیات وی و رخداد‌های آن را بازگو کند، مجبور است پیش از هرکاری معقولیت کار خود را با توجه به تعارضی که با اندیشه‌های فوکو پیدا می‌کند، توجیه نماید و از درون کارها، آرا و زندگی وی دلایلی برای سازگاری کار خود یعنی زندگی نامه‌نویسی فوکو با اندیشه فوکو ارائه دهد. (۱)

مشکلاتی این چنین از وجهی برای متفکری غیر معمول و نوآور چون فوکو طبیعی است. اولاً او در زمینه‌های متنوع و گسترده‌ای اظهار نظر کرده است. به اضافه نویی اندیشه وی در اکثر مقوله‌هایی که وی خود را درگیر آن ساخته، این نکته نیز باید مورد توجه قرارگیرد که نمی‌توان فوکو و کارهایش را در یک حوزه معمول، جاافتاده و رسمی جا داد. نوشته‌های او به تاریخ، جامعه‌شناسی، فلسفه، سیاست، روان‌شناسی، روان‌درمانی، طب، حقوق و قلمروهای متعدد دیگری مربوط می‌شود؛ اما علی‌رغم این نمی‌توان هریک از آنها را منفرداً در چارچوب سنتی یکی از رشته‌های مذکور جا داد. جالب این است که در تمامی یا اکثر حوزه‌هایی که از آن نام برده شده وی به مقوله‌ها و مسائلی علاقه نشان داده است که سنت علمی آن حوزه کاملاً یا به میزان زیادی از آن غفلت داشته و به عنوان مسائلی حاشیه‌ای بدانها نظر می‌کرده است.

بی‌تردید وجه دیگری از دشواری فهم فوکو به سبک خاص نوشتاری و روش نویسندگی او مربوط می‌شود. فوکو از آن دست متفکرینی است که با درآمیختن مسائل جدی به مسائل ذوقی و آغشتگی نوشتارهای خود به صناعات ادبی مانع از آن می‌گردند که اندیشه آنها در وضوح و شفافیت کامل ظاهر و عرضه شود. ابهامی که بدین ترتیب کلیت کار و اندیشه‌های فوکو را در خود فرو برده همیشه مشکل آفرین و موضوع نقد و سؤال بوده است؛ البته کسانی مانند بودریار^۱ سبک نویسندگی و ادبی فوکو را ستوده و آن را در کمال و قوت تمام تشخیص داده‌اند. از این منظر ادبی خاص نوشته‌های فوکو «توضیحی قابل تحسین از آنچه منظور دارد» ارائه می‌دهد و آینه‌ای از قدرتی است که آن را توصیف می‌کند». (۲) اما احتمالاً این نوع تحسین‌ها ناشی از علقه خاطری است که متفکران فرانسوی و از جمله بودریار به آنچه مرکویو^۲، فلسفه ادبی^۳ می‌نامد دارند. از دید مرکویو فوکو از این حیث به هیچ‌رو چهره‌ای استثنایی در میان متفکرین و فیلسوفان فرانسوی نظیر برگسون، سارتر و مولوپوتتی نیست. در واقع بر پایه تحلیل وی ویژگی خاص اندیشه‌ها و کارهای فوکو از این حیث، ناشی از میراث بری از سنت فلسفی مذکور و پرورش در این فضای ادبی خاص است؛ سنتی که بر خلاف سنت فلسفی انگلیسی - آمریکایی از لحاظ سبک و روش غیر دانشگاهی و غیر تحلیلی می‌باشد. (۳)

با اینکه بودریار در تحسین سبک نویسندگی فوکو تنها نیست، اما قطعاً وی جزء معدود افرادی است که نوشته‌های او را از هر حیث و حتی از حیث وضوح و انتقال بی‌ابهام مطالب تحسین می‌کند. چارلز لمرت و گارت گیلان^۴ علی‌رغم اینکه بر توانمندی ادبی فوکو تاکید دارند، بر ابهام لجام گسیخته آن نیز اذعان دارند. اما از دید آنها این نوع سبک خاص، نه تنها صرفاً وجهی ادبی ندارد؛ بلکه در پیوند مستقیم با روش فوکو بوده و وجهی روش‌شناسانه نیز دارد. اما در هر حال حاصل کار، به هر دلیل که باشد، پیچیدگی و ناروشنی است. (۴)

اما شاید وجه دیگری از مشکلات فهم و تفسیر فوکو ناشی از جایگاه ویژه‌ای

1- Baudrillard, J.

2- Merquior.

3- Illego- philoxophy.

4- Charles C. Lemert & Garth Gillun.

است که مصاحبه در مجموعه کارهای یا مائورات^۱ وی دارد. احتمالاً این باید مربوط به خصیصه مابعد تجدیدی فوکو و درک خاصی باشد که وی از نقش رسانه‌ها در دنیای جدید داشته است. در هر حال به هر دلیلی که باشد، قبل از فوکو هیچ متفکری نظیر او با مصاحبه برخورد نکرده است چرا که مصاحبه نقش برجسته‌ای در بازگویی افکار و اندیشه‌های وی و حتی بسط و تصحیح آنها داشته است. اما اتفاقاً این مصاحبه‌ها یکی از مسئله آفرین‌ترین بخش‌های اندیشه‌ها و افکار وی را تشکیل می‌دهند اگرچه علی‌رغم جدل آفرینی و ضعف آنها بیش از همه نیز نقل شده و کلیت تصویر عمومی تفکر فوکو را نیز تحت تأثیر قرار داده‌اند. اگر بدانیم که تلاش عمده فوکو در این مصاحبه‌ها مصروف اصلاح، رد و نقد تصویر و دیدگاههایی بوده که از همان آغاز اشتهار اینجا و آنجا حول اندیشه‌هایش شکل گرفته، احتمالاً بیش از پیش بر مشکل و دشواری فهم فوکو وقوف پیدا خواهد شد. (۵)

لیکن مهم‌ترین دلیل و اصلی‌ترین دشواری پرداخت به فوکو و اندیشه‌های وی مسئله‌ای درونی و به تعبیر دقیق‌تر محتوایی می‌باشد. احتمالاً اولین امری که از این حیث به نظر خواهد رسید ماهیت نو و کاملاً بدیع و به تعبیری انقلابی اندیشه‌های فوکو می‌باشد. فوکو کار خود را انقلابی علیه سنت فکری موجود در غرب تلقی می‌کند. اگر بخواهیم مطابق و بر پایه چارچوب فکری خود او سخن بگوییم او ظاهراً جایگاه خویش را در دوره‌ای متفاوت از دوره کنونی، یعنی دوره، بعد تجدید می‌داند. اگرچه خود وی از پذیرفتن این عنوان یا برچسب امتناع دارد. او به عنوان کسی که می‌کوشد از حصار محدودیت‌های حاکم بر اندیشه و تفکر دوره تجدیدرها شده و مبشر پیدایی دوره‌ای تازه با حدود و ثغوری نو باشد، قاعدتاً نمی‌بایستی سخنانی مأنوس با عادت و اندیشه مألوف بگوید. البته این در واقع مشکل دیگری است که اندیشه‌های او می‌آفریند، زیرا در حالت کاملاً انتزاعی و نوعی^۲ وی این انتظار را به ما می‌دهد که اساساً نتوانیم درکی از کسی که خود را متعلق به دوره‌ای متأخرتر می‌داند و در واقع از پایگاه اندیشه‌ای در حال شکل‌گیری و پیدایی با ما سخن می‌گوید، داشته باشیم. اما گذشته از این مشکله یا نقد که احتمالاً فوکو یا مدافعین وی بتوانند بدان جواب دهند، آنچه می‌ماند این خواهد بود که

درک فوکو مستلزم تأمل، شرح و بسطی بیش از آنی می‌باشد که برای درک آنان که در چارچوبهای فکری معمول و از پایگاهی متعارف و جا افتاده و مهم‌تر از آن به گونه‌ای معمول سخن می‌گویند، لازم است.

فوکو خود تمایل آشکار و عامدانه‌ای در نامأنوس ساختن خود با مخاطبینش و به تعبیر درست‌تر فاصله‌گیری از چارچوبها و قالب‌های فکری متعارف داشته است. این در واقع مبین درک کاملاً صریحی است که وی از جایگاه و پایگاه تاریخی خود یعنی تعلق به دوره‌ای متفاوت ارائه می‌دهد. راهبرد نامأنوس سازی برای وی به عنوان یک آغازگر و به منظور تأکید بر جدائی کامل او از سنت‌های موجود و شاید کمک به مخاطبینش برای دستیابی به تمامی تازگی‌های اندیشه‌اش، عدم اشتباه آن با اندیشه‌های معمول و اجتناب از بدفهمی دیدگاه‌هایش می‌باشد. از وجهی این راهبردی کاملاً موجه و معقول می‌باشد؛ اگرچه راهبردی بی‌نقص و تام و تمام نیست و خود از جهاتی مشکل‌آفرین بوده و هست. غیر از تأکیدات صریح بر ماهیت متفاوت دیدگاه‌هایش، فوکو از طرق متعددی من جمله استفاده از اصطلاحات و تعابیر جدید در مسیر تمایزگذاری میان اندیشه‌های خود و اندیشه‌های موجود حرکت کرده است. مثلاً ولی از آراکتولوژی^۱ برای تسمیه حوزه‌ای که به طور متعارف تاریخ تفکر، علم یا دانش خوانده شده است استفاده می‌کند و از ژنئولوژی^۲ برای تسمیه همان حوزه و یا قلمرویی که به حوزه‌هایی نظیر جامعه‌شناسی علم، دانش و یا جامعه‌شناسی سیاست و نظایر آن شباهت غیرقابل انکاری دارد بهره می‌برد. به همین ترتیب او از اپسیتمه^۳ که اصطلاحی نزدیک به جهان‌بینی، سرمشق یا چارچوب معرفتی است به جای این مفاهیم متعارف بهره می‌گیرد. به علاوه وی حتی برای کرسی درس خود در کولژ دو فرانسه^۴ در سال ۱۹۷۰ میلادی عنوان کاملاً تازه‌ای تحت عنوان "تاریخ نظامهای اندیشه"، به جای عناوین جاافتاده‌ای نظیر تاریخ اندیشه، تاریخ علم و یا تاریخ تفکر و دانش ابداع می‌کند.

با این حال مشکلاتی که تا اینجا بر آنها دست گذاشته شد بالنسبه مشکلاتی اساسی و جدی نیستند. مشکلات لفظی - ادبی، تعابیر غریب و نامأنوس سازی و

1- Archaeology

2- Geneology

3- Episteme

4 - Collège de France

کناره‌گیری از سنت متعارف (ولو خوب) کار مفاهمه و ارتباط‌گیری با فوکو را دشوار می‌سازد، اما آن را غیرممکن نمی‌سازد. مشکل اساسی که پیامدی این چنین دارد در جای دیگری است. البته این مشکل نیز از دیدگاه بعضی گرایش‌های مابعد تجددی ممکن است حسن و امتیازی تلقی شود. ظاهراً خود فوکو در این باب چنین دیدی داشته است چون نه تنها به آن تعهد دارد، بلکه اعتراضات را از موضعی حق به جانب رد می‌کند. لیکن معلوم نیست که خواننده و کسی که در تلاش برای فهم متفکری است دائماً مقاصد، روش‌ها، محتوای و کلاً تمامی دیدگاهها و کارهای قبلی خود و تفسیرهای مربوط به آنها را تغییر می‌دهد، چگونه می‌تواند به نقطه و مقصد روشنی دست یابد و بر چه معیار و پایه‌ای باید آن متفکر را فهم و وی را داوری کند. (۶)

تا آنجا که به مسئله محوری فوکو مربوط می‌شود اگر از منظر آخرین تفسیرهای خود وی به موضوع نگاه کنیم، ظاهراً وی در کل زندگی فکری‌اش نوعی ثبات از خود نشان می‌دهد. از این منظر مطابق آنچه فوکو در یکی از کارهای نسبتاً متأخرش یعنی در سطور پایانی فصل اول کتاب «انضباط و تنبیه: تولد زندان» می‌نویسد: تاریخ نویسی زمان حاضر یا «تاریخ حال» هدف یا مسئله وی در سراسر زندگی فکری‌اش می‌باشد. (۷) با این تعبیر غریب او می‌خواهد نشان دهد که مسئله او این است که توضیح دهد بشر کنونی چگونه که در غرب هم اکنون زندگی می‌کند چیست؛ چگونه است و تحت تأثیر چه شرایط و عواملی آنچه اکنون هست شده است. تعبیر تاریخ حال برای تأکید بر این است که آنچه اکنون هست می‌توانست صورتی دیگر داشته باشد؛ یا به بیان دیگر تاریخ چگونه متفاوت بودن است. به این معنا وی به تعبیر مشهور می‌خواهد به این سؤال غریبها پاسخ دهد که «چگونه ما، ما شدیم؟» و صورت متفاوت کنونی را به خود گرفته‌ایم. البته همان‌طوری که تاریخ نویسی زمان حال حرق عادت است، نوع پاسخگویی و یا روایت این تاریخ و این شدن نیز در تفکر و روش فوکو متفاوت و نوعی سنت شکنی می‌باشد. نکته جوهری و بنیانی در این کار نامأنوس کردن مأنوسات، نامألوف کردن مألوفات و غیر طبیعی و غیر بدیهی نشان دادن طبیعی‌ها و بدیهیات است. فوکو سؤال خود از عصر حاضر و نوع پاسخگویی‌اش بدان را به سؤال و پاسخی مرتبط می‌کند که زمانی کانت را در قرن هیجدهم میلادی به خود مشغول داشت؛ «روشنگری چیست؟» این سؤال بود که ارتباط انسان با عصر خود و نحوه وجود تاریخی انسان را

مورد توجه قرار داد و پاسخ آن را نیز نه از طریق جا دادن عصر مورد سؤال در یک کلیت تاریخی (نظیر هگل) و یا در پیوند با آینده (نظیر ویکو) بلکه بر پایه تفاوت آن با گذشته جستجو می‌کرد. (۸) اما بعلاوه در پاسخ فوکو این تمایز نیز وجود داشت که وی در تاریخ نویسی خود و در پاسخ به سؤال از ماهیت زمان معاصر به سمت ایجاد انقطاع در عادات عملی و ذهنی مألوف و تزلزل آفرینی در اعتقادات بدیهی و سنت‌های مستقر علمی و فکری عصر جهت‌گیری می‌کرد.

با تعبیری متفاوت و تا حدی دقیق‌تر غرض فوکو یا مسئله او این بوده است که تاریخی «از گونه‌ای متفاوت خلق کند» که در بستر و به وسیله آن انسانها در غرب در هیات و صورت کنونی خود ظاهر شده‌اند. در مرحله‌ای، این تاریخ نویسی تاریخ جریان تبدیل این انسانها به موضوعاتی شایسته تحقیق است. در این مرحله فوکو به این مسئله می‌پردازد که چگونه از انسانها تصویری متناسب با آنچه علوم انسانی عصر حاضر بدان می‌پردازند خلق می‌شود. صورتی از این تاریخ نویسی همانی است که در کارهایی نظیر «دیوانگی و تمدن» یا «تولد در مانگاه» ظاهر می‌شود. در اینجا مسئله این است که روشن شود چگونه انسانها در قالب موجوداتی دیوانه یا عاقل، سالم یا بیمار و جنایتکار یا نیکوکار تصویر پردازی شده‌اند. یا به بیانی دقیق‌تر چگونه مفاهیم دیوانگی، عقل سلامت و بیماری آنگونه که اکنون آنها را می‌فهمیم صورتبندی شده است. در مرحله‌ای دیگر برای فوکو تاریخی مدنظر می‌باشد که طی آن انسانها از مسیر اخلاق و رفتارهای اخلاقی صورت کنونی خویش را ساخته‌اند. این نوع تاریخ نویسی همانی است که با کار «تاریخ جنسیت» که از آخرین مراحل تطور فکری فوکو می‌باشد، مشخص می‌شود. در هر حال تمامی موارد فوکو به دنبال ردیابی و پیگیری تاریخی جریانها و اعمالی است که انسان کنونی غرب را در هیات فعلی اش ظاهر کرده است: چه به صورت موضوع شناسایی^۱ چه به صورت فاعل شناسایی^۲

تبدیل صورت کنونی و وضع فعلی به یک مسئله تاریخی و سخن گفتن از تاریخ زمان حاضر، آشکاراً یک جهت‌گیری مشخص را راجع به وضع حاضر و موقعیت کنونی نشان می‌دهد. مردمان همیشه در ربط با وضع کنونی و موقعیت حاضر وجه نظر ویژه‌ای

دارند. آنها "حال" را در پیوند با گذشته نمی بینند و اگر می بینند آن را در صورت محصولی قابل تبدیل به صورتی دیگر نمی بینند. مهم تر از آن اینکه هیچ گاه حال را در صورتی دیگر نمی بینند و به این نمی اندیشند که می توانست وضع کنونی صورتی دیگر داشته باشد. البته این اختصاص به این یا آن جامعه ندارد. در همه جا چنین است که موقعیت کنونی و وضعیت حاضر را با تمام محتوای آن علی الاصول اموری بدیهی و طبیعی می گیرند. در واقع اگر چنین نکنند جهان روزمره زندگی شکل نمی گیرد و جامعه امکان تحقق نمی یابد. هر جا که جهان طبیعی و زندگی موجود غیر طبیعی انگاشته شود زندگی بر آن رویه غیر ممکن خواهد شد و بذر جهان دیگری سر خواهد زد و این در واقع همان کاری است که فوکو در بحث از "تاریخ زمان حاضر" به دنبال آن می باشد. از دید فوکو مردم در غرب نه تنها صورت کنونی حیات خود را صورتی طبیعی و غیر قابل تغییر می دانند - بلکه بالاتر، نه تنها آنها درک و فهم خود از امور و جریان زندگی عملی را در عرصه های مختلف طبیعی انگاشته و به صورت دیگری نمی اندیشند بلکه این گونه فهم و زندگی را بالاترین و بهترین صورت حیات و فهم تلقی می کنند. به زعم او، "اندیشه ترقی" یعنی دیدگاه خاص تجدد در قرن هیجدهم میلادی همچنان بر ذهن و اندیشه انسان حاکم است و در پرتو آن تجدد و اشکال مختلف حیات تجددی عالی ترین صورت ممکن حیات تلقی می شود که بشر بدان دست یافته است. این نوع رویکرد بالاخص در باب دانش جدید که کل صورت و محتوای جامعه کنونی حاصل از آن تلقی می شود، غلبه و سیطره بی چون و چرایی دارد. از دید فوکو در تاریخ نویسی معمول و بالاخص تاریخ نویسی علم اساساً سؤال به گونه ای طرح شده است که پاسخ آن جز ترقی نخواهد بود.

در واقع پاسخ سؤال پیشاپیش در جواب مفروض گرفته شده است. از نظر وی این علم نیست که بر صحت "نظریه ترقی" شهادت می دهد بلکه این تاریخ علم است که چنین می گوید. از این رو او می گوید: «من می گویم این بد روشی است که مسئله به این صورت طرح شود که: "چگونه است که ما پیشرفت کرده ایم؟" به جای این سؤال وی معتقد است که باید پرسیم که "چگونه این امور اتفاق افتاده است؟" (۱۰) (فوکو ۱۹۸۰: ۵۰) وی با تاریخ نویسی حال، در برگشت به این سؤال می خواهد نشان دهد که آنچه در دوران تجدد حاصل شده و یا صورت کنونی غرب الزاماً به سمت پیشرفت و

کمال بیشتر هدف‌گیری نکرده است و صورت تجدد تنها صورتی از صورتهای ممکن است که می‌توانست در آن مقطع تاریخی خاص ظاهر شود. دانش انسانی یا طبیعی و صورت کنونی قدرت و سیاست می‌توانست گونه‌ای دیگر و متفاوت از آنی باشد که هست و هیچ ضرورت و هدف از پیش تعیین شده‌ای در نیل به این صورت خاص وجود نداشته است. تاریخ زمان حال تقریر این گونه خاص بودن و طرح احتمال تاریخی متفاوت شدن یا دیگر بودن است. به بیان دیگر فوکو در بحث از تاریخ حال به چیزی نزدیک به «امکان عینی» ماکس و بر می‌اندیشد، با این تفاوت که بجای آنکه نظیر و بر او نیز به دنبال اثبات ضرورت تاریخ یا حادثه تاریخی مورد نظر باشد، به دنبال نشان دادن امکان متفاوتی از آنچه در تاریخ رخ داده است می‌باشد.

از لحاظ مضامین و موضوعاتی که فوکو بر روی آنها کار کرده است سه محور کلی صراحتاً تشخیص داده شده است. البته در این زمینه در همه کارها به یک شکل یا وزن برابر به این مسائل یا محورهای سه‌گانه پرداخت نشده است. اما در همه کارهای وی به نحوی می‌توان رد پای این سه محور را یافت. این‌ها حقیقت، قدرت و خود، یا علم، سیاست و اخلاق می‌باشند. این سه محور سه دوره عمده تحول فکر فوکو را نیز نشان می‌دهد. مسئله حقیقت یا علم مسئله اصلی دوره اول فکری تا زمان انتشار کتاب «نظم اشیاء» در سال ۱۹۶۶ میلادی می‌باشد. در این کتاب اخیر محوریت مسئله علم و حقیقت کاملاً برجسته می‌گردد تا به حدی که وجوه دیگر را کاملاً در محاق قرار می‌دهد. از آن پس تدریجاً و بویژه در کتاب «انضباط و تنبیه» که در سال ۱۹۷۵ میلادی انتشار یافت مسئله قدرت و سیاست محور اصلی اشتغالات و تأملات وی می‌گردد. انتشار اولین مجلد «تاریخ جنسیت» در سال ۱۹۷۶ میلادی مبین این بود که احتمالاً از مدتها پیش و قطعاً پس از اتمام کتاب «انضباط و تنبیه» محور کارهای فوکو تغییر مجددی یافته است و اکنون محور اصلی و عمده وی خود و مسئله اخلاق می‌باشد.

برای فوکو در محور اول مسئله این است که چگونه درک انسان معاصر از حقیقت و به طور مشخص چگونه علوم جدید شکل گرفته و به صورت کنونی درآمده است. اگر بخواهیم این محور را به علاقه کانونی فوکو ارتباط دهیم، دلیل علاقه وی به این مسئله نقش بی‌چون و چرای علوم جدید در شکل دهی به درک انسان از خود و جهان پیرامون ماست. ما از طریق درکی که این علوم به عنوان حقیقت به ما می‌دهند، تصویر خود را

می‌سازیم و دیگران را نیز به عنوان موضوعات رفتارها و تعاملات اجتماعی خود مشخص کرده و موضوعیت می‌بخشیم. به بیان دیگر ما آن چیزی می‌شویم که این علوم از ما به عنوان موضوعات شایسته تحقیق خود ساخته‌اند.

در محور دوم تحلیل و درک قدرت و سیاست در عصر حاضر و چگونگی نقش آفرینی آن در شکل دهی به ما، تصویر ما از خود و چگونگی اعمال نقش آن در شکل دهی به افرادی که در تعامل با ما قرار می‌گیرند، مورد توجه واقع می‌شود. البته فوکو بدو از این باب به مسئله سیاست و قدرت علاقه‌مند شد که دریافت دانش رابطه تنگاتنگی با قدرت دارد؛ ابتناء علم جدید و بالاخص علوم انسانی بر قدرت و وابستگی جوهری بدان و متقابلاً و نفع و فایده‌ای که قدرت سیاسی از دانش انسانی می‌برد ریشه اصلی تعلق خاطر وی به قدرت و مطالعه آن بوده است. از این رو در واقع در این مرحله اخیر وی موضوع دانش را از وجهی دیگر و در پیوند با قدرت و سیاست دنبال می‌کند.

در کنار علم و سیاست یا حقیقت و قدرت، اخلاق نیز همزمان در کار شکل دهی به افراد انسانی و ایجاد تصاویری ویژه از آنها و موضوعات طرف تعامل شان می‌باشد. در اینجا ارتباطی که شخص با خود در بستر مسائل اخلاقی و تأثیرگذاری بر خود پیدا می‌کند موضوع مطالعه می‌باشد، در حالی که نیروهای قبلی به معنایی نیروهای بیرونی‌اند در این مرحله نیروهای درونی مورد توجه قرار می‌گیرند. در هر حال این مسئله یعنی مسئله نفس و اخلاق مسئله و یا محور سوم مطالعات فوکو را شکل می‌دهد و آخرین مرحله کار او را مشخص می‌سازد. در این محور نه نقش دانش در شکل دهی به ما و نه نقش قدرت در قالب ریزی افراد، بلکه نقشی که خود و اخلاق در ایجاد هویت و شخصیت ویژه افراد دارد کانون توجه فوکو را می‌سازد.

فوکو در کتاب ما قبل آخرش و در سالهای پایانی عمرش ضمن شرح و طرح امکانهای مختلفی که برای مطالعه جنسیت داشته است می‌گوید «آنچه من برای سالهای بسیار در حفظ آن کوشیده‌ایم تلاش برای جدا کردن بعضی وجوهی می‌باشد که ممکن است برای نوشتن | تاریخی در باب حقیقت مفید بیفتد». وی تصریح می‌کند که وی به مسئله حقیقت آنگونه که در حوزه علم و آموزش مورد توجه می‌باشد علاقه‌مند نبوده است بلکه به آنچه که «(تحلیل بازیهای حقیقت)» می‌نامد، توجه داشته است: «بازیهای حقیقت و خطا که از طریق آن هستی به لحاظ تاریخی به عنوان تجربه ساخته می‌شود.»

یعنی آن بازی که وجود را «به عنوان واقعیتی که می‌تواند و بایستی مورد اندیشه قرار گیرد» شکل می‌دهد. به بیان دیگر وی به مسئله دانش و حقیقت به عنوان اموری که شکل خاصی به وجود می‌دهند و تجربه ما را صورت ویژه‌ای می‌بخشند - صرف نظر از درستی و نادرستی آن دانش و حقیقت بر پایه مقیاس معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه - علاقه‌مند بوده است. فوکو در هم اینجا با برگشت به کارهای قبلی‌اش آنها را در پرتو این درک خاص از مسئله محوری‌اش تفسیر می‌کند. مطابق این تفسیر وی در کتاب «دیوانه و تمدن» اولین کتاب منتشره‌اش می‌خواسته روشن کند بازیه‌های حقیقتی که در کار درک انسان از خودش به عنوان دیوانه نقش داشته کدام بوده است و چه نوع دانشی در مقام تعقل یک شخص از خودش به عنوان شخصی مجنون به کار گرفته می‌شده است. در کتاب یا کاری که تحت عنوان «تولد درمانگاه» پس از آن منتشر شد آن بازیه‌های حقیقت و یا عملکرد نظریه‌ها و مفاهیمی علمی‌ای مورد توجه فوکو بوده است که وقتی انسان خود را بیمار تلقی می‌کرد به او تصویر شخصی غیر سالم می‌داده است. در کار بعدی یعنی «نظم اشیا» شناخت بازی‌های حقیقت یا آن نوع شناسائی‌های معرفتی هدف مطالعه را می‌ساخته است که انسان‌ها در درک خود به عنوان نیروی کار، موجود زنده و انسان متکلم بر آن اتکاء داشته‌اند. مطالعه «انضباط و تنبیه» نیز با بازیه‌های حقیقی سر و کار داشته که انسانها در دوران تجدد به مدد تصویر شناختی حاصله از آن در مقام قضا و مجازات خود به عنوان مجرم آن را به کار می‌گرفته یا می‌گیرند. نهایتاً در آخرین کار یعنی مطالعه «تاریخ جنسیت» مطالعه این موضوع خاص یعنی جنسیت برای شناخت بازیه‌های حقیقتی هدف قرار گرفته است که انسانها از طریق آن خود را به عنوان افرادی که در جستجوی خواهش‌ها و تمایلات خویش هستند، دیده و درک می‌کنند. (۱۱)

با این تفسیر خاص که چون آخرین تفسیر است قاعداً باید معتبرترین تلقی شود مضمونی که تاریخ حال نویسی پیدا می‌کند حول محور واحدی که همان مسئله علم و حقیقت در اشکال مختلف آن باشد، تقریر می‌شود؛ بدون اینکه در پیگری این مضمون خاص الزاماً ضرورتی باشد که آن مسئله قدیمی را به عنوان مسئله محوری رها کند. از اینجا در واقع تاریخ حال از دید فوکو تاریخی نیست که از هر وجهی مورد توجه باشد. به معنای دیگر وی تاریخ نویسی حال را با پیش فرضی در باب مضمون و محتوای آن و در واقع با دید و نسبت به واقعیت کنونی این حال آغاز می‌کند. او به مسئله حقیقت و دانش

علاقه‌مند است و در تاریخ نویسی خود تنها تاریخ آن را مدنظر قرار داده و تقریر می‌کند، چون حقیقت این حال در جوهره و اساس آن از دانش مایه گرفته است. آنچه زمان حال و صورت کنونی تجربه بشر را می‌سازد از دید او چیزی جزء دانش یا بازیه‌های گوناگون حقیقت و خطا نیست. بدین صورت در عین حالی که فوکو درکی مابعد تجددی از زمان حاضر می‌دهد و دانش را اساسی‌ترین عنصر آن می‌داند، بار دیگر به نقطه آغاز تجدد یعنی عصر روشنگری باز می‌گردد که نه تنها تجدد بلکه کل تاریخ را بر پایه دانش و البته با درک متفاوتی تفسیر می‌کند؛ یعنی همان درکی که ما در کارهای نظریه پردازانی چون رسوئه، کندرسه، تورگویاکنت می‌بینیم.

فوکو در مباحثات بر سر دیدگاه‌های روشن شناختی‌اش در مقطعی از یک جهت کاملاً صریح است. «با این حال اگر رویکردی باشد که من آن را رد می‌کنم آن است که (در معنای وسیع آن می‌توان آن را رویکرد پدیدار شناختی نامید)...» (۱۲) با این حال تقریباً اختلافی نیست که وی حداقل تا چاپ اولین کتابش در سال ۱۹۶۱ میلادی که بعدها تحت عنوان «دیوانگی و تمدن» به صورت ملخص و بدون لحاظ اضافات و اصلاحات بعدی به انگلیسی ترجمه گردید، کاملاً مذاق پدیدار شناختی دارد. جالب این است که وی پس از این ردیه صریح در اواخر عمرش در کتاب «تاریخ جنسیت» بار دیگر به مفهوم، "تجربه" و "تجربه وجود" که مفاهیمی پدیدارشناسانه است باز می‌گردد و آن را به عنوان موضوع کار خود در این مطالعه و مطالعات قبلی بیان می‌کند. او در این کتاب می‌گوید که تجربه انسانی، همیشه در کانون علاقه وی قرار داشته است اگرچه زمانی که کتاب «دیوانگی و تمدن» را می‌نوشته درک دقیق و تفصیل از این "تجربه" نداشته است. (۱۳)

مسئله روش‌شناسی فوکو یکی از عمده‌ترین نقاط نزاع و اختلاف میان شارحین، مفسرین و ناقدین وی می‌باشد. با اینکه همگان تردیدی ندارند که وی تا انتشار «دیوانگی و تمدن» مذاق پدیدار شناختی دارد، فوکو چند سال بعد صریحاً می‌گوید که اگر «رویکردی باشد که من آن را رد می‌کنم» و این رویکرد همان رویکرد پدیدار شناختی است. لکن وی در عمل پس از «دیوانگی و تمدن» تدریجاً از دیدگاه پدیدارشناسی دور می‌شود و به دیدگاه ساختگرایی نزدیک می‌گردد. تعلق وی به این منظر روش‌شناسی جدید بالاخص در دو کار «نظم اشیا» و «دیرینه‌شناسی» که به ترتیب در سالهای ۱۹۶۶ و

۱۹۶۹ میلادی منتشر گردید، کاملاً برجسته و آشکار می‌باشد. اما جالب و بلکه عجیب این است که وی بعدها تقریباً با همان قاطعیت و بلکه با حساسیت عاطفی بیشتری خود را این دیدگاه و به کارگیری آن در کارهایش جدا و مبرا می‌کند. در مقدمه‌ای بر ترجمه انگلیسی «نظم اشیا» تقریباً در قالب درخواستی عاجزانه از خوانندگان انگلیسی می‌خواهد از انتساب چنین ارتباط و یا رویکردی به وی خودداری کنند. (ما به این مسئله در بحث از روش مجدداً بر خواهیم گشت.) (۱۴)

نمونه جالب دیگری از تغییر و تحولات فکری و به تعبیر درست‌تر دگر دیسی‌های فوکو در کار سابق الذکر یعنی «دیوانگی و تمدن» قابل دست‌یابی می‌باشد. (۱۵) اولین کار منتشر شده فوکو در سال ۱۹۵۴ میلادی در قالب یک تک‌نگاری^۱ چاپ شد. این کار بعلاوه مقدمه‌ای طولانی بر ترجمه‌ای از کارهای لودویگ بنیسوانگر^۲ که در حوزه روان‌درمانی کار می‌کرد، زمینه کتابی را فراهم ساخت که هفت سال بعد انتشار یافت و در انگلیسی نام «دیوانگی» گرفت. در کارهایی که مقدمه این کار اخیر قرار گرفته است، نوع مواجهه فوکو با مسئله دیوانگی اساساً ترکیبی از پدیدارشناسی، اگزیتانیالیسم، هرمنوتیک و مارکسیزم می‌باشد. مهم‌ترین تغییر پس از چاپ اول آن تک‌نگاری کناره‌گیری یا به تعبیر دقیق‌تر فاصله‌گیری از سنت مارکسیستی می‌باشد. وی به این منظور در چاپ بعدی فصل ششم را که طی آن صریحاً روان‌شناسی پاولفی را با تاکید بر مایه‌های ماتریالیستی آن به عنوان پایه‌ای برای درک چگونگی انعکاس تناقض‌های اجتماعی در سطح روانی به کار گرفته بود، حذف می‌کند. بعلاوه وی تعابیر و اصطلاحاتی نظیر «کاپیتالیسم» و تناقضات اجتماعی «یا» جنگ امپریالیستی را که آشکارا ریشه و مایه‌های مارکسیستی دارد، کنار می‌گذارد. اگرچه این کار همان طوری که کل تفکر فوکو و بالاخص «دیوانگی و تمدن» را منعکس می‌کند، به معنای کنار گذاشتن این گرایش فکری به‌تمامه نیست.

تغییری دیگر مربوط به نوع درک و مواجهه‌ای است که بعدها فوکو با مسئله علم پیدا می‌کند، این تغییر کاملاً چشم‌گیر و بنیانی است. فوکو در اولین چاپ آن تک‌نگاری با

1- Monography *Maladie Mentale et Personnalite*.

2- Ludwig Binswanger.

دیوانگی و بیماری روانی، مطابق سنت معمول فکری و دید جا افتاده در روان‌شناسی، به عنوان مسئله‌ای برخوردار می‌کند که همیشه و در همه جوامع وجود داشته است. اما در چاپ بعدی وی این دید را تغییر داده و معتقد می‌شود نوع تعریف و هویت بخشی به دیوانگی به عنوان بیماری روانی چیزی جز ابداع خاص فرهنگ غرب نیست و این در زمانی ابداع شده است که درک جدیدی از عقل در غرب حاصل گردید، یعنی اواخر قرن هیجدهم میلادی. روشن است که وی نمی‌خواهد بگوید که در هیچ جامعه‌ای پیش از تجدد دیوانه وجود نداشته و تنها در غرب و پس از این تاریخ، با چیزی به نام دیوانگی مواجه می‌شویم، بلکه صرفاً مسئله او این است که تا پیش از این مثلاً در عصر نوزایی یا قرون وسطی از دیوانگی فهم و درکی دیگر و متفاوت از بیماری روانی وجود داشته است. در هر حال این رویکرد بعدی همانی است که بعدها در کتاب «دیوانگی و تمدن» پایه قرار گرفت و مبین ابداع اصلی فوکو در تاریخ نگاری علم گردید. فوکو در این کتاب ارائه این تعریف جدید را «توطئه‌ای» از ناحیه عقل می‌داند و وظیفه خود را «برگشت در تاریخ به نقطه صفر در خط سیر دیوانگی می‌داند که در آن دیوانگی تجربه‌ای یکپارچه» بوده است. (۱۶)

هم اینجا مناسب است دارد که از چرخش دیگری سخن به میان آید که با یکی از ویژگی‌های روشی فوکو ارتباط می‌یابد. فوکو در نقلی که پیش از این از «دیوانگی و تمدن» بیان شد، کار خود را برگشت به «نقطه صفر» در تاریخ دیوانگی می‌داند. این آشکاراً و با صریح‌ترین بیان اشاره به این است که وی کار خود را برگشت به معنای اصیل و خالص دیوانگی می‌داند. به بیان دیگر فوکو کار خود را جستجوی از منشأ و ریشه مفهوم یا معنای دیوانگی می‌داند. زیرا نقطه صفر یعنی نقطه‌ای که نقطه آغاز تکوین معنا و مفهوم دیوانگی است. اما مشکل این است که فوکو بعدها این تلاش را تلاشی عقیم بر می‌شمرد و تحت تأثیر نیچه آن را شیوه اهل مابعدالطبیعه قلمداد می‌کند که تصور می‌کنند نقطه‌ای در تاریخ وجود دارد که اصل هر چیزی یا ذات آن را در خالص‌ترین صورت آن می‌توان به دست آورد. به طور خلاصه جستجوی نقطه صفر یا نقطه حضور بی‌پیرایه و بی‌آلودگی واقعیت یا معنای شیء در تعارض با روشی قرار دارد که وی بعدها در مراحل بعدی تطور فکری‌اش می‌خواست شایسته آن را نیز از خود دور کند.

از چرخش‌های مهم فوکو انتقال از محورهای سه‌گانه‌ای است که بیش از آن

ذکرش به میان آمد. البته اگرچه این چرخش‌ها خود می‌تواند مشکل‌آفرین باشد، اما مهم‌تر از نفس آنها، تعبیر و تفسیرهایی است که خود فوکو بعدها در مورد آن ارائه داده است. دوره اولیه تحول فکر فوکو انحصاراً متمرکز بر مطالعه گفتمان‌های علمی می‌باشد. این دوره از «دیوانگی و تمدن» تا انتشار «دیرینه‌شناسی دانش» را می‌پوشاند. بعدها وی علاقه‌مند به مسئله قدرت و ارتباط آن با دانش می‌گردد. به بیان دیگر به اعتبار درکی که تلازم این دو با یکدیگر پیدا می‌کند هم خود را مصروف مطالعه ارتباط دانش با این مقوله جدید یعنی قدرت می‌کند. تفسیر بعدی وی از این تغییر نقطه توجه جالب است. وی با برگشت به کارهای قبلی خود در مصاحبه‌ای به سال ۱۹۷۷ میلادی می‌گوید «هنگامی که من به گذشته فکر می‌کنم از خود می‌پرسم من در «دیوانگی و تمدن» یا «تولد در مانگاه» در باب چه چیز دیگر جز قدرت سخن می‌گفتم؟» (۱۷)

بعدها توجه فوکو از مسئله قدرت به مسئله خود و اخلاق معطوف می‌شود. جالب اینکه بار دیگر تفسیر وی از کارهای قبلی‌اش تغییر می‌کند. البته تغییر این بار متعادل‌تر است زیرا این امر انکار نمی‌شود که وی پیش از این قدرت را مطالعه می‌کرده است، بلکه گفته می‌شود که من به خود قدرت فی‌نفسه علاقه‌مند نبوده‌ام. از آنجایی که اکنون وی گذشته را در پرتو مسئله خود، شخصیت و اخلاق می‌بیند می‌گوید اگر در گذشته به قدرت می‌پرداخته از آن حیث بدان علاقه‌مند بوده است که انسان‌ها را هویت و صورت خالصی می‌بخشیده و به آنها شخصیت و موجودیت ویژه‌ای می‌داده است. (۱۸) با این حال مسئله به اینجا ختم نمی‌شود. وی دو سال بعد در سال ۱۹۸۴ میلادی کمی قبل از مرگش در مقدمه‌ای بر آخرین کتابش یعنی جلد دوم «تاریخ جنسیت» همان طوری که پیش از این آمد، می‌گوید همیشه و در تمامی کارهایم به مسئله حقیقت و بازیهای حقیقت پرداخته‌ام و به این ترتیب یک بار دیگر کل کارهایم را راجع به اولین محور علاقه‌اش، البته در معنا و مفهوم وسیع‌تری، باز تفسیر می‌کند.

در هر حال، اولین مرحله از تطور اندیشه فوکو، با هر تعبیری نسبت به مسائل مطروح در آن، بنیان و پایه کل تفکر و کارهای بعد او را می‌سازد. این مرحله را دوره دیرینه‌شناسی نامیده‌اند و دانش در محورهای سه‌گانه مسائل او، موضوع دغدغه‌ها و مطالعات او در این مرحله را می‌سازد. مسئله دانش یا حقیقت هیچ‌گاه حتی طی تطورات بعدی و تغییر نقاط کانونی مطالعات فوکو از حوزه ذهن و کارهای او کنار گذاشته نشد

بلکه همیشه به نحوی در جریان این مطالعات خودی نشان می‌دهد. این مسئله در عین حال موضوع اصلی نزاع‌ها و مباحثات مطروحه در باب دیدگاه‌های فوکو نیز می‌باشد. وی در این زمینه و طی این مرحله با کناره‌گیری از سنت تاریخ‌نویسی معمول دانش، دیدگاه و روشی را بر می‌گزیند که آن را دیرینه‌شناسی نامیده است و با به کارگیری این ابزار نظری ابداعی، دیدگاه‌های متعارف در باب علم تجدد و چگونگی رشد و تطور آن را به معارضه می‌خواند. وی در تاریخ‌نویسی‌اش در سطح معمول مطالعات تاریخی باقی نمی‌ماند و برای پرداختن به مباحثات و جدال‌های نظری مطرح در میان دانشمندان قلمروهای علمی مختلف به وجوهی از علوم مورد بررسی می‌پردازد که در سطح آگاهی دانشمندان مذکور قرار نداشته و موضوع نظریه پردازیها و مفهوم‌سازی‌های آگاهانه آنها نیست. همچنین بار دیگر از میان علوم مختلفی که معمولاً توجه مورخان علم را به خود مشغول داشته است وی به علوم می‌پردازد که کمتر در مورد تاریخ آن کار و مطالعه شده است. یعنی بجای کار بر روی تاریخ علوم طبیعی آنچه وی علوم انسانی می‌خواند را موضوع تحقیقات دیرینه‌شناسانه خود قرار می‌دهد. این علوم آنچنان‌که در سنت فکری و دانشگاهی فرانسه معمول است، شامل روان‌درمانی، تحلیل‌های ادبی و حتی مطالعات مارکسیستی نیز می‌گردد. اهتمام وی به دانش از جهت نقش مهم و بی‌چون و چرایی است که علم در شکل‌دهی به دنیای جدید و عصر تجدد داشته است و همین دلیل چرایی توجه خاص فوکو به علوم انسانی رانیز صرف نظر از دلایل تاریخ‌نگارانه خاص توجیه می‌کند. تصویر انسان جدید از خود، افراد طرف تعامل او و کلاً محیط و فضایی که در آن عمل می‌کند، حاصل این علوم می‌باشد و پرداخت به تاریخ این علوم یعنی پرداخت به تاریخ شکل‌گیری انسان توسط این علوم و همزمان تاریخ پیدایی قلمروهای موضوعی علوم مذکور و نهایتاً تاریخ شکل‌گیری حال یا جهان تجدد می‌باشد. در مرحله دیرینه‌شناسی فوکو چهار کار اصلی و عمده خود را تقریر می‌کند. اینها به ترتیب «دیوانگی و تمدن»، «تولد درمانگاه»، «نظم اشیا» و «دیرینه‌شناسی دانش» می‌باشند. با کتاب «نظم اشیا» است که فوکو اشتهار کامل خود را به دست می‌آورد. این کتاب روایتی از تاریخ علوم انسانی عصر تجدد می‌باشد و گستره‌ای از عصر نوزایی تا دوران معاصر را در بر می‌گیرد. کتاب «دیرینه‌شناسی دانش» نیز که آخرین کار مرحله دیرینه‌شناسی است، کاری می‌باشد که نوعی جمع‌بندی انتزاعی و روش‌شناسانه از

مطالعات قبلی به حساب می‌آید. این دو کتاب بیش از تمامی کارهای این مرحله بحث و جدال برانگیخته‌اند و با این حال کمتر از موارد دیگر علاقه و توجه فوکو را به خود جلب کرده‌اند. با این حال برای دستیابی به چارچوب فکری او در این دوره از کارهای مطالعاتی اش و حتی مراحل بعدی، آن دو کتاب مذکور جایگاه غیرقابل انکاری دارند؛ چون بوضوح و صراحت کاملی روش و دیدگاه دیرینه‌شناسانه را در مطالعات تاریخی و در برخورد با علم نشان می‌دهند. به علاوه اینکه این دو کتاب در نهایت چارچوب بنیادی روش‌شناسی وی را نیز منعکس می‌سازند. خود وی نیز دو کتاب مذکور را کتابهای روشی و کتابهای قلبی را کتابهای اکتشافی برای نیل به تجربه‌های تازه می‌داند. به عنوان کتابهای روشی، مطابق نقل وی، دو کتاب مذکور مشتق و برگرفته از تجربه‌های کامل شده قبلی می‌باشند. (۱۹)

مرحله بعدی از تطور فکری فوکو مرحله‌ای است که با عنوان تبارشناسی مشخص شده است. این مرحله بویژه با انتشار کتاب «انضباط و تنبیه مشخص می‌شود. در حالی که در مرحله قبلی وی تحت تأثیر جریان ساختگرایی قرار داشته است، در این مرحله نفوذ و تأثیر نیچه را در کارهایش باز می‌نماید. تمایز این مرحله و دیدگاههای مرتبط با آن با مرحله قبلی در این است که تمرکز انحصاری وی از مسئله دانش به ارتباط دانش و جهان اجتماعی و بالاخص قدرت و سیاست معطوف می‌گردد. در این مرحله فوکو به جای اینکه با دنیای علم و جهان دانش همچون جهانی مستقل و بسته برخورد کند، به تعاملات آن با ساختارها و نهادهای اجتماعی بویژه ساختارهای سیاسی علاقه نشان می‌دهد. دیدگاه و روشی که در این مرحله تحت عنوان تبارشناسی شکل می‌گیرد تا پایان عمر و علی‌رغم انتقال وی از موضوع قدرت و سیاست به مسئله اخلاق و نفس در مراحل بعدی ثابت باقی می‌ماند.

نکته‌ای که در اینجا ضرورتاً بایستی به اجمال بر آن تاکید گذاشت، نسبت و پیوندی است که میان روش دیرینه‌شناسی و تبارشناسی وجود دارد ما به این مسئله بعداً برخواهیم گشت. اما اجمال مسئله این است که بعضاً به غلط تصور شده است که انتقال فوکو به روش تبارشناسی به معنای رد روش دیرینه‌شناسی می‌باشد. گوئی که بدین ترتیب فوکو با درک نادرستی روش قبلی اش آن را با روش جدید متفی ساخته و آن را بکلی به کنار می‌زند. با این حال دقت در نفس مسئله و هم چنین کارهای ژنولوژیک یا

تبار شناسانه فوکو به ما معیارهایی سریخی برای داوری در مورد نزاع پردامنه و تندی که میان فوکو شناسان بر سر این مسئله وجود داشته به دست می دهد. همان گونه که آرنولد دیویدسون نیز بیان می کند، دیرینه شناسی از نقصانهای ذاتی در رنج نیست. دیرینه شناسی روشی خاص برای درک علم و گفتمانهای معرفتی است و فوکو هرگز از این روش دست نکشیده است. چه اگر چنین می کرد آن گاه دچار مشکل و نقصان می شد. (۲۰) این از آن روست که قواعد تولید گفتمانهای معرفتی همیشه استقلال خود را دارد و تحلیل قدرت هر قدر هم که کامل باشد، نمی تواند قواعد تولید گفتمانها را مشخص کند. بعلاوه همان گونه که خود فوکو در آخرین کارهایش یعنی جلد دوم تاریخ جنسیت صراحتاً می گوید، او هرگز منکر آن نبوده است که دانش علمی دارای قواعد خاص خود است. این بدان معناست که دیرینه شناسی صرف نظر از تحولات بعدی اندیشه فوکو همیشه به عنوان روشی برای مطالعه علم و معرفت از اعتبار لازم برخوردار است و مطالعه آن مستقل از تبارشناسی ارزش خاص خود را دارد. (۲۱)

فصل اول

۱- روش دیرینه‌شناسی: روشی برای کاوش در

اعماق ناآگاهی

با اینکه فوکو در حوزه‌های متعددی قلم زده است و یا به تعبیر دیگر به موضوعات و مسائلی پرداخته که به حوزه‌های رسمی متعددی تعلق دارد، منظری که برای بررسی آنها انتخاب می‌کند، عمدتاً بین دو حوزه فلسفه و تاریخ، در نوسان می‌باشد. ماهیت تاریخی کار وی در همان اولین وهله و با مروری اجمالی به کارهای او کاملاً برجسته می‌گردد. به ویژه در اولین مرحله تطور فکری‌اش مشخصاً همان گونه که کرسی رسمی درس او نشان می‌داد، او در حوزه‌ای قلم می‌زد که سنتاً حوزه تاریخ اندیشه، تاریخ علم یا دانش یا تاریخ فلسفه خوانده می‌شد. به طور مشخص مسائل معرفت‌شناسانه، حدود معرفت انسانی و نقش دانش بویژه دانش علوم انسانی در شکل‌دهی به جهان معاصر و انسان در کانون مطالعاتی قرار دارد که وی در مرحله دیرینه‌شناسی بدانها می‌پردازد. اما تمایز کار وی در این است که وی می‌خواهد به سؤالات فلسفی و معرفت‌شناسانه از منظری کاملاً غیر معمول یعنی منظر دیرینه‌شناسانه پاسخ دهد که اساساً منطقی تاریخی است گرچه متضمن دیدگاهی جدید در باب تاریخ است.

۱-۱ یک معرفت‌شناسی جدید: از مسئله‌ای کهنه به روشی تازه

این نکته که فوکو به مسائل فلسفی یا معرفت‌شناسانه علاقه نشان می‌دهد، چندان مشکل‌زا نیست تا این نکته که وی می‌خواهد از طریق تاریخ به این سؤالات فلسفی جواب بدهد. مسائل فلسفی نیز تاریخ دارند و روشن است که می‌توان تاریخ این گونه مسائل را تقریر کرد. اما این که کسی بخواهد از طریق مطالعات تاریخی به سؤالی

فلسفی یا معرفت‌شناسانه جواب بدهد، امری غریب به نظر می‌آید و این دقیقاً همان کاری است که فوکو در صدد انجام آن برآمد. کاری که از دید رورتی تلاش نابجایی برای جایگزین کردن دیرینه‌شناسی به جای معرفت‌شناسی است. (۱)

فوکو منکر مورخ بودن است و خود را فیلسوفی می‌داند که در قلمرو تاریخ، کار فلسفی کرده است. او خود می‌گوید اگر از منظر قلمرویی که در آن کار کرده‌ام، به مطالعات من نگاه شود و به اعتبار ارجاعاتی که داده‌ام به آنها نظر گردد، آنها از قسم "تاریخ" می‌باشند. اما آنها «کار یک "مورخ" نیستند. به این معنا که آنها تلخیص و ترکیب کارهای انجام شده دیگران نیست.» روشن است که فوکو از وجهی به اعتبار ماهیت تاریخی کارش با کارهای انجام شده دیگران "سر و کار دارد. آنچه در اینجا رد می‌شود، ارتباط و کار بر روی این کارهای قبلی نیست، بلکه اینکه کار وی صرفاً تلخیص و ترکیب اینها باشد، مورد قبول قرار نمی‌گیرد. آنچه در واقع کار وی را از یک کار تاریخی صرف یا کار یک مورخ جدا می‌کند، این واقعیت است که مطالعات وی متوجه مقاصد عملی متفاوتی می‌باشد. «اینها کارهایی فلسفی بودند. مقصود نیز این بود که تعلیم دهند تا چه میزان تلاش در جهت تفکر در باب تاریخ خاص یک فرد می‌تواند اندیشه را از آنچه در خاموشی بدان می‌اندیشد، آزاد کند، و در نتیجه [ذهن] را قادر سازد به گونه‌ای متفاوت بیندیشد.» (۲)

"تاریخ خاص یک فرد" همان تاریخ حال می‌باشد. این امر ناظر به پیگیری رخدادها و حوادثی است که فرد را شکل داده است؛ روایت آنچه او را در حال حاضر می‌سازد. در صورت کلی این تاریخ افراد و نه یک فرد است و آنچه این فرد یا افراد را می‌سازد، امور متفاوتی می‌تواند باشد. در دیرینه‌شناسی دانش موضوع توجه، حقیقت و خطا، و دانش است. آنچه "اندیشه در خاموشی بدان می‌اندیشد" در واقع آن جوهری از تفکر است که مورد اندیشه قرار نمی‌گیرد. ناخودآگاه با "نا اندیشه" اندیشه می‌باشد. این امر یا "نا اندیشه" اندیشه در چارچوب فهم کانتی، شرایط امکانی معرفت را پدید می‌آورد. به معنای دیگر آن حدود یا محدوده‌های معرفتی است که اندیشه یا تفکر موجود در قالب آن امکان پیدا می‌کند و تفکر بدون دست رسی بدان این حدود شرایط امکانی معرفت را پدید می‌آورد و نوع اندیشه در تفکر ما را محدود ساخته و اجازه نمی‌دهد که ما به صورتهای دیگر بیان‌دیشیم. اما تفاوت آن با حدود کانتی معرفت این

است که اولاً توسط عقل یا فاعل آگاه وضع نمی‌شود و ثانیاً هرگز مکشوف و در دسترس آن نیست؛ یعنی نااندیشیده شدنی است. حدود دیرینه‌شناسانه معرفت، حدودی است که تفکر در درون آن جریان دارد و توسط آن مهار می‌شود. حدودی که در درون آن امکانی برای هرگونه اندیشیدن وجود ندارد و بالاتر از آن به اعتبار معیارهای معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه اساساً وجود چنین امکانی نفی نیز می‌گردد.

دیدگاه یا روش دیرینه‌شناسی (آرکئولوژی) از درون تلاش برای انجام چنین طرحی یعنی پاسخگویی به مسائل فلسفی از طریق مطالعه تاریخی سربرمی‌آورد. آن مسئله معرفتی که بالاخص در دیرینه‌شناسی دانش موضوع مطالعه فوکو قرار گرفته هلی‌الاصل به سنت کانتی برمی‌گردد و توسط کانت مطرح گردیده است. فوکو نسبت به کانت موضع دوگانه‌ای دارد. در "نظم اشیا" در استعاره‌ای کنایی او را مسئول خواب انسان‌گرایانه‌ای می‌داند که پس از آنکه هیوم "چرت" او را برهم زد تفکر غرب را برای بیش از یک قرن پس از خود در آن فرو برد. البته کسان دیگری نظیر دکارت که بر پایه اندیشه و عامل اندیشگر شک وجود‌شناسانه خود را پاسخ می‌دهند نیز سهمی در ایجاد این مشکله دارند. اما از دید فوکو دکارت معرف دوره‌ای دیگر می‌باشد و "خواب تجدد" از نظر او حاصل کار کانت و تبدیل مسئله "انسان چیست" به سؤال محوری فلسفه است. (۳)

اما فوکو در اواخر عمرش به کانت باز می‌گردد و در بحث از مقاله معروف "روشنگری چیست؟" او را اولین فیلسوفی می‌داند که از وجهی متفاوت، در مقام تقریر "تاریخ حال" برمی‌آید. در هر حال تعلق فوکو به سنت فکری‌ای که کانت پیشروی آن بوده است، از تمرکز وی بر مسئله حدود معرفت کاملاً آشکار است. لیکن اگر وی را آغازگر سنتی دیگر در این مسیر ندانیم، به طور قطع باید او را چرخشی بنیانی و انقلابی در این محور تلقی کنیم. برای کانت مسئله مطروحه اثبات اعتبار علوم تجربی بود. هیوم با تشکیکات خود امکان تحصیل هر نوع معرفتی را از بین می‌برد. اما کانت می‌دید که علوم تجربی به طور موفقیت‌آمیزی به نتایج قابل‌تحسینی دست یافته‌اند. اگرچه در آن زمان هنوز مسئله بدین شکل نمی‌توانست مطرح باشد، اما ظاهراً کانت به طور ناخودآگاه نتایج عملی موفق و سربلندی کاربردی فرضیات علمی در آزمونهای تجربی را دال بر اعتبار عینی آنها گرفته بود. در همان زمان برای کانت حاصل تاریخی چندین قرن

کشمکش و جدال بر سر مسائل مابعدالطبیعه نیز وجود داشت. در چشم وی عدم توفیق فیلسوفان در دستیابی به یک پاسخ غیر جدالی و متفق علیه، از طرف دیگر مبین بی‌اعتباری مابعدالطبیعه بود. بنابراین مسئله اصلی وی این بود که چرا با علوم تجربی همه چیز درست و با فلسفه همه چیز نادرست می‌باشد. به بیان دیگر سؤال وی این بود که شرایط امکانی معرفت عینی آن گونه که علوم تجربی نشان می‌دهند، چه می‌باشد و تحت چه مقتضیاتی عامل شناسا به علم معتبر دست می‌یابد. پاسخ کانت را همه می‌دانند. وی علم را حاصل ترکیب مقولات ماتقدم و داده‌های حسی دانست. از دید وی ذهن واجد مقولاتی ماتقدم و ماوراء تجربی است و هر زمان که این مقولات با دریافت‌های حسی جمع شود، علم معتبر نتیجه خواهد داد. این مقولات حدود امکانی معرفت عینی را مشخص می‌سازد و اندیشه انسانی در چارچوب این حدود تولید علم می‌کند. این حدود در عین اینکه در قلمرو حیات و جهان پدیدار به وجه مثبت عمل می‌کنند و امکان معرفت عینی را بوجود می‌آورند در قلمرو واقعیت فی‌نفسه، به صورت منفی عمل کرده و امکان تحصیل به علم به کنه و ذات واقعیت را از عامل شناسا می‌گیرند.

نکته مهم در این میان این است که حدود مذکور حدودی غیر تجربی و کلی هستند. از دید کانت همه انسانها در کل تاریخ در چارچوب و محدوده چنین حدودی اندیشه می‌کنند. مقولات ادراک و تجربه مقولاتی نیستند که از تجربه اخذ شده باشند یا تحت شرایط زمانی مکانی مختلف تغییر کنند. آنها همیشه به یک صورت بوده و به یک صورت خواهند بود. آنها معطیات ذهن بوده و از پیش در ذهن قالب‌ریزی شده‌اند. اما این مسئله نزد فوکو صورت دیگری پیدا می‌کند.

از دو وجه فوکو مدیون کانت می‌باشد. یکی اینکه از نظر او نیز به صورتی این مسئله که "حدود معرفت چیست" مسئله اساسی بود. البته او به طریق متفاوتی به این سؤال هدایت شده بود. برخلاف کانت، این خیره‌کنندگی نور علم نبود که چشم فوکو را مبهوت ساخته بود، بلکه برعکس سنگینی و فشار محدودیت‌هایی که علم در دوران جدید بر انسان وارد می‌کند، او را به خود مشغول ساخته بود. از دید او علم در وضعی بود که دیگر نه تنها نیازی به دفاع نداشت، بلکه اکنون به صورت واقعیت غیر قابل‌گریزی درآمده بود که گذر از آن و بازکردن راه انقطاع از آن و متفاوت اندیشیدن با آن مسئله

اصلی شده بود. او نظیر کانت به دنبال این نبود که راه علم تجربی را باز و هموار کند تا علم تجربی مقام مستقری در تمدن جدید بیابد؛ بلکه می‌خواست شکافی در حضور همه جایی علم تجربی پیدا کند تا جایی برای امکان علمی متفاوت و گونه‌ای تفکر متفاوت باز کند.

اینکه آیا او در درستی نظری علوم تجربی جدید تردید داشته یا صرفاً می‌خواست در آن تشکیک ایجاد کند، موضوع نزاع و اختلاف میان شارخان و ناقدین فوکو است. اما در این تردیدی نیست که او در درستی عملی این علوم و ارزش انسانی آنها تردید داشت و می‌خواست این تردید را در دیگران نیز ایجاد کند. او به دنبال حقایقی دیگر به وجهی بود که امکان بیشتری برای گونه‌ای دیگر بودن و آزادی انسانی فراهم آورد. در هر حال مسئله برای وی بدین صورت درآمد که چرا ما در دنیای جدید در باب خود، دیگران و عالم چنین می‌اندیشیم و چنین فکر می‌کنیم. هر کسی در دنیای جدید بوضوح می‌داند که انسانها همیشه این گونه که اکنون امور را می‌بینند و می‌فهمند، امور را نمی‌دیده و نمی‌فهمیده‌اند. در واقع همگان چنین تصور کرده و می‌کنند که این نوع فهم اوج دست آوردی است که در دوران متجدد حاصل شده است. این دینی است که همگان نسبت به علوم جدید با شدت تمام احساس می‌کنند. فوکو به عنوان کسی که حوزه رسمی تعلیماتش فلسفه بود و بخوبی از طریق باشلار و کانگویلهم^۱ اندیشه‌های حوزه تاریخ و فلسفه علم را می‌دانست، از وجهی کاملاً با این صورت بندی ساده از مسئله علم آشنا بود. اما آنچه مسئله را در چشم فوکو صورتی دیگر می‌داد، علایق عملی متفاوت وی و حالت شدیداً نقادانه او نسبت به دنیای جدید و دوره تجدد می‌باشد؛ این همان حالتی از نقادی بود که وی را در چشم نقادانش مبتلا به بیماری چپ روی کودکانه و لایق القاب و عناوینی نظیر ضد انسان‌گرا، ضد عقلگرا و منفی بافی ساخته بود که تنها از نیمه خالی لیوان می‌گوید و آنچنان از فشار و محدودیت‌ها و گریز ناپذیری آنها حرف می‌زند که نتیجه‌اش یا آنارشیسیم یا نیهیلیسم و در بهترین حالت بی‌عملی و تن دادن به زشتی‌ها و مظالم خواهد بود.

این دید نقادانه کاملاً در انطباق با تفسیری قرار داشت که فوکو از ماهیت و نقش

فلسفه ارائه می‌کرد. اینکه کدام یک از این دو علت دیگری بوده است باب بحث دیگری را می‌گشاید که مشکل بتوان آن را بست زیرا این سؤال به سؤال دوری و بی جواب مرغ و تخم مرغ می‌ماند؛ اگرچه بسیاری تلاش کرده‌اند به این سؤال یا سؤالات مشابه پاسخ دهند. اما حاصل تنها اضافه کردن پاسخی در کنار پاسخ‌های قبلی بوده است. ما در اینجا بدون اینکه وارد بحث مذکور شویم اولی را مبنای دومی قرار می‌دهیم. تردیدی نیست که در چارچوب اندیشه فوکو این پاسخ مقبول‌تر می‌باشد. اندیشه وی با نوعی تقدم بخشی به عمل و مایه‌های مارکیستی‌اش با این پاسخ توافق بیشتری دارد. در هر حال آنچه مهم است پیگیری نتایج این تقارن یا انطباق می‌باشد.

تفسیری که فوکو از ماهیت و نقش فلسفه ارائه می‌دهد، از جهتی وی را به کانت و از وجهی او را به مارکس برمی‌گرداند. از این حیث تفسیر مذکور را نباید تفسیری نو و کاملاً بدیع تلقی کرد. این تفسیر اگر کاملاً و به طور عام در غرب پذیرفته نباشد، تفسیر غالب است. از این دید که فوکو بدان تعلق دارد، فلسفه یا فعالیت فلسفی جز کاری نقادانه نیست. این تکلیفی است که به یک معنا کانت بر دوش فلسفه نهاده اما به علاوه مطابق نقشی که مارکس برای آن در دوره جدید تعریف کرد یا تفسیری که از ماهیت آن داد، ابزاری برای تغییر است. اگر مسئله را در قالب هدف و وسیله قرار دهیم و بخواهیم این دو دید را جمع کنیم، می‌شود گفت که تغییر هدف فلسفه و ابزار آن نقادی می‌باشد. می‌توان گفت این جمع، دید فوکو را از مسئله می‌رساند و می‌توان گفت وی با این تفسیر موافق می‌باشد. این تفسیر وجهی را نشان می‌دهد که از آن طریق او به ریشه‌های خود می‌رسد. اما نکته بدیع و جالب در تفسیر فوکو این است که او همین حد توقف نمی‌کند. از همین جا نیز مسئله معرفت برای او صورتی متفاوت از کانت و مسئله اصلاح‌گری در طرح او شکلی متفاوت از مارکس می‌یابد.

برای فوکو نقادی به معنای تلاش برای «مشروع سازی آنچه از پیش شناخته شده» و پیدا کردن دلایل درستی علم و اعتبار آن در برابر فلسفه نیست. این امر کاری بود که به یک معنا محور اصلی نقادی کانت را در حوزه عقل نظری و بالاخص راجع به مسئله حقیقت و دانش می‌ساخت. برعکس فعالیت فلسفی یا کار نقادانه برای فوکو به جای این، به معنای «تلاش بر این درک این است که چگونه و به چه میزانی امکان دارد متفاوت اندیشید». هر زمان که فلسفه می‌کوشد به انسان‌ها از بیرون یعنی به طریق انتزاعی بگوید

حقیقت آنها چیست یا کجا و چگونه می‌توانند آن را بیابند، فوکو چیزی خنده‌آور و مسخره در این کار می‌بیند. به نظر او فلسفه در عوض این فعالیت ناخشنودکننده شایسته حق دیگری است و مسئولیت دیگری به عهده دارد. یعنی مکلف به این است که در یابد چه چیزی در نفس فلسفه و تفکر فلسفی قابل تغییر است و چه بخشی از آن از طریق اندیشه‌ای که نسبت به آن فلسفه بیگانه می‌باشد، ممکن است با تفکر در مورد آن اندیشه بیگانه و غیر خودی تحول یابد. وظیفه فلسفه همچنان که کانت مقرر داشته بود اندیشه به حدود است اما از نظر فوکو نه برای ماندن در آن بلکه برای درگذشتن از آن. (۴)

به این ترتیب طرح مطالعاتی فوکو کاملاً روشن می‌شود. نکته اول این است که چیزی یا چیزهایی در جهان معاصر و در جوامع غربی برخطاست و باید تغییر کند. اما همانطوریکه ماکس وبر خیلی پیش‌ترها گفته بود مشکل این است که همگان خود را محکوم به این گونه زیستن می‌بینند و بالاتر از آن این زندگی را بهترین و درست‌ترین شکل زندگی ممکن تلقی می‌کنند. آن را محصول بالاترین سطح پیشرفت درک انسانی دانسته و چون این درک و زندگی بر آن را حقیقت قلمداد می‌کنند، در جستجوی تغییر آن نیز نیستند. این نکته دوم است. پس بدین ترتیب درک انسان غربی از خود و از جهان راه او را برای گونه‌ای بودن دیگر بسته است، چون امکانی برای گونه‌ای دیگر اندیشیدن نمی‌یابد و طالب آن نیز نیست. اگر روشن شود که این گونه اندیشه و زندگی مبتنی بر آن تنها صورتی از میان صورتهای مختلف ممکن است و این اندیشه یا آنچه در علم تجربی تلخیص گردیده ماهیتی تاریخی دارد و صورتی جاودانه ندارد، حداقل نتیجه آن تردید در آن قطع و ایجاد شکافهایی در آن بنای بی‌خلل خواهد بود. از وجهی دیگر اندیشیدن به حدود تاریخی علم جدید به معنای اندیشیدن به جوهری بیگانه با این اندیشه و تأمل در نااندیشه اندیشه غربی است. اندیشه در این باب به معنای بازکردن راه تغییر و نشان دادن چگونگی و میزان و حدود امکانی آن می‌باشد.

از همین نقطه است که فوکو کار خود را برای اینکه به مسئله معرفت و حقیقت صورتی تازه دهد و آن را به شکلی تاریخی ببیند، آغاز می‌کند. اما طبیعی است که مسئله در کامل‌ترین صورت آن به یکباره ظاهر نشده است. بعد از اولین کار منتشر شده‌اش که علی‌الاصول تقریری در چارچوب معمول و مستقر علم بود، رفته رفته صورت تازه مسئله در کارهای فوکو ظاهر گردید. در مقدمه‌ای که وی بر «دیوانگی تمدن» می‌زند،

کاملاً آشکار است که این صورت بندی تازه از مسئله صراحت و وضوح یافته است. وی در این مقدمه از توطئه عقل در تعریف دیوانگی سخن می‌گوید و می‌خواهد که خواننده هرچه را در این باب می‌داند، فعلاً در پراتر گذاشته و تعلیق کند و بدون اینکه ادعای پیروزی کند و درک جدید از دیوانگی به عنوان بیماری روانی را دست آوردی مثبت تلقی کند به مسئله بیندیشد. او در اینجا از قصد خود دایر بر اینکه می‌خواهد تاریخ دیوانگی را از وجه دیگرش یعنی پیش از آنکه در قلمرو حقیقت صورت ثابت و غیر قابل تغییری بیابد، به سخن در آورد. (۵) فوکو در این کار با جهت‌گیری منفی نسبت به روان درمانی و درکی که از دیوانگی به عنوان بیماری روانی ارائه شده است، می‌خواهد روشن کند که چگونه این درک حاصل گردیده است. وی می‌خواهد بداهت این فهم را مورد تشکیک قرار دهد و بالاخص درستی و صحت آن را به تیغ نقد بسپارد.

از دید فوکو اینکه بشر در عصر جدید نمی‌تواند در مورد مسائلی مثل دیوانگی، بیماری و سلامت، و جرم و جنایت و بسیاری چیزهای دیگر به گونه‌ای دیگر بیندیشد، و به غیر از آن آنگونه که تجدد مجاز داشته است نمی‌تواند فکر کند امری را بازگو می‌کند. باید دستی در کار باشد که امکان متفاوت اندیشیدن را از ما گرفته است. همه چیز نشان می‌دهد که اندیشه انسان جدید نمی‌تواند فراتر از حدودی خاص بیندیشد و محکوم به گونه‌ای خاص از اندیشیدن است. از نظر او نکته بسیار مهم این است که صحت این درک نیست که ما را ناگزیر به قبول آن و تمکین در برابر آن می‌کند بلکه پای مسئله‌ای دیگر در میان می‌باشد. فوکو برای یافتن راه‌گزینی از این زندان خود ساخته، اندیشه در مورد حدود امکانی معرفت را اولین و ضروری‌ترین کار می‌داند. اما وی پاسخ را در آنهایی نمی‌بیند که کانت یافته بود. پاسخ کانت به واقع امکانی برای گریز از این زندان معرفتی یا آنچه علوم جدید در باب مسائلی مثل سلامت، بیماری، عقل و دیوانگی می‌گویند باقی نمی‌گذاشت. در قالت کانتی تنها امکان برای رهایی از آنچه علم جدید می‌گوید، یافتن نظریه‌ای دیگر است. لیکن این نظریه اگر باید معتبر باشد، نمی‌تواند از حدود عام معرفت یعنی مقولات ماتقدم اندیشه و احساس فراتر رود. اما فوکو به دنبال گذر از همه حدود و از جمله این حدود می‌باشد. چرا که هیچ ضرورتی نمی‌بیند که نتوان از این حدود بیرون رفت و گونه‌ای دیگر اندیشید.

فوکو خود را در عرصه‌ای فراتر از اندیشه تجدد می‌بیند و طبیعتاً از این منظر

ماهیت تاریخی اندیشه امری تجربه شده و کاملاً بدیهی است. اما نوآوری فوکو این نیست که صفت یا ویژگی تاریخی بودن را به دانش بشری دهد. از وجهی این امر جزئی از پروژه بزرگ تجدد بوده و پیش از او به انجام رسیده است. اما از وجهی دیگر دقیقاً کاری که او می‌کند جز این نیست. اما تاریخی بودن باید این بار نه در سطح و محتوا بلکه در عمق اندیشه و بنیان‌های دانش انسانی رسوخ داده شود.

برای فوکو حدود امکانی عام وجود ندارد. کانت تا آنجائی که به مسئله نقادی عقل علاقه نشان می‌داد، در مسیر درستی بود. اما خطای وی این بود که فکر می‌کرد که اندیشیدن صورت واحدی دارد و خود را در حال درک شرایط عام تفکر می‌دید. او از این جهت نیز درست فکر می‌کرد که انسان در چارچوب خاصی می‌تواند بیندیشد و فراتر از آن امکانی برای علم وجود ندارد. اما در نظر فوکو از دو جهت خطا می‌کرد؛ یکی از این جهت که فکر می‌کرد این شرایط امکانی کلی و عام هستند و دیگر اینکه فکر می‌کرد که اندیشه به این شرایط امکانی برای کسی که در حدود آن به اندیشه مشغول می‌باشد، امکان دارد. کانت نمی‌دانست که خود او در چارچوب شرایط امکانی متفاوتی که "نا اندیشیده اندیشه" او را می‌سازد به تفکر مشغول است و تقریر ویژه‌اش از حدود امکانی معرفت حاصل محدودیت به این حدود تاریخی می‌باشد. فوکو درصدد بود که این خطاهای کانت را از دید خود روشن سازد و مشخص کند که حدود معرفت، حدودی تاریخی بوده و همچون محتوی معرفت از لحاظ تاریخی تغییر می‌کنند. اگر او می‌توانست چنین کند، این نتیجه قهری حاصل می‌شد که پس انسان‌ها همیشه محکوم به یک گونه اندیشیدن و یک گونه عقلانیت نیستند. اگر شرایط معرفت ضروری و عام نیست و حتی بر روی تغییرات باز می‌باشد، پس امکان اینکه از این حدود گذر شود نیز وجود دارد و "حال" یعنی دوره تجدد می‌تواند تغییر کند.

کانت از دید فوکو از یک وجه دیگر نیز بر خطا بود؛ از این وجه که پاسخ مسئله خویش را در فلسفه می‌جست. البته این نتیجه طبیعی دیدی می‌باشد که وی نسبت به حدود امکانی معرفت پیدا می‌کند. اگر شرایط اقتضایی دانش شرایط تاریخی و تغییرپذیر باشد، این تمایل پیدا می‌شود که پاسخ به سؤال در باب آنها در تاریخ یافته شود. اما به علاوه وجه دیگری در دید فوکو نسبت به این شرایط وجود داشت که بر پایه آن تنها امکان موجود برای درک آنها تاریخ بود. از دید وی نه تنها این حدود تاریخی اند؛ بلکه

علاوه وجه ناپیدا و تاریک آگاهی را می‌سازند. از این رو در عین اینکه بدون این حدود و خارج از آن در یک دوره تاریخی امکان اندیشه و تفکر در مورد جهان و موضوعات آن وجود ندارد، در همان دوره نیز امکان اندیشیدن به خود آنها نیز وجود ندارد. حدود معرفت نظیر سکوت است که هر صدایی نفی آن است و نظیر تاریکی می‌باشد که پرتویی اندک از روشنایی زوال آن است. حدود امکانی معرفت "نا اندیشه اندیشه" است که فراتر از آگاهی این اندیشه خاص می‌باشد. هر زمان که نور اندیشه بر این تاریکی بیفتد و صدای خرد در فضای آن طنین اندازد، هستی خاص آن از دست خواهد رفت. آن گاهی که اندیشه‌ای به نا اندیشیده خود و به تعبیر دیگر حدود امکانی معرفتش آگاه می‌شود، از مرز امکانی خود گذشته است. او اکنون در فراتر از این حدود امکانی می‌اندیشد و در واقع در قلمروی حدود امکانی دیگری وارد شده است. حدود امکانی پیشین دیگر حدود امکانی اندیشه او نیست؛ بلکه متن اندیشه اوست. از این رو جز تاریخ، کلید دیگری برای درک این حدود وجود ندارد. از آنجایی که این حدود ناآگاه اندیشه را می‌سازد، ما نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که با تأمل عقلانی یا شهود درونی نسبت به آنها آگاهی یابیم. هم چنین از آنجائی که این حدود در متن اندیشه یک عصر حاضر نیست و مورد بحث و تأمل قرار نمی‌گیرد، نمی‌توانیم این را نیز انتظار داشته باشیم که پس از گذشت آن دوره با تأمل و تدقیق فلسفی در متن آگاهی آن عصر به آنها وقوف یابیم. تاریخ تنها امکان ورود به این قلمری ناشناخته می‌باشد و روش آن نیز روشی خاص و متفاوت از روش‌های معمول فلسفی و حتی تاریخی است.

از دید میجر- پوئتزل^۱ شیوه خاصی که فوکو از لحاظ روش‌شناسی انتخاب کرد بیشتر از آنکه رد علایق فلسفی باشد، حاصل اقلان نسبت به این بود که فلسفه‌های ترکیبی و جامع، دیگر امکان ندارد و کار نظری باید در قلمروهای محدود و عینی انجام گیرد. مطلبی در یکی از مصاحبه‌های فوکو در اواخر دهه شصت میلادی نیز بر این نظر به عنوان شاهد آورده شده است. فوکو در این مصاحبه می‌گوید «به نظر من فلسفه امروز دیگر وجود ندارد- نه اینکه محو شده است بلکه میان شماری کثیر از فعالیت‌های مختلف پراکنده شده است: بدین ترتیب فعالیت زبان‌شناس، مردم‌شناس، مورخ،

1- Major- Poetzel.

انقلابی و سیاستمدار می‌تواند اشکالی از فعالیت‌های فلسفی باشد.» (۶) بدین ترتیب نبایستی تصور شود که جستجوی پاسخ مسئله از تاریخ از منظر فوکو منافاتی با ماهیت فلسفی کارش دارد. این کار با این تشریح ویژه همچنان فلسفی است چون به مسائل فلسفی می‌پردازد، اما این اقتضای ماهیت مسئله و از این دید اخیر اقتضای ویژگی فلسفی در دوران جدید است که باید پاسخ آنها را از طرق دیگری غیر از طریق فلسفه معهود پیدا کرد.

اگر این امر توهم شود که تاریخ رسمی یا سنتی می‌تواند پاسخگوی ما باشد و شیوه‌های معمول در آن کاراً و مثمر نتیجه است از نظر فوکو پای اشتباهی دیگر در میان خواهد آمد. این خطا اگر عظیم‌تر نباشد، قطعاً عقیم و بی‌سرانجام می‌باشد. فوکو بیش از آنچه در مورد کانت و فلسفه نوشته است در نقد تاریخ سنتی و اشتباهات فاحش آن قلم زده است. وی معتقد است این تاریخ از وجوه چندی نمی‌تواند روش مناسبی برای انجام مطالعات تاریخی، بالاخص مطالعه دانش و گفتمان‌های علمی فراهم سازد. آغستگی این نوع از تاریخ به نوع درکی که فلسفه‌های تاریخ قرن نوزدهمی در مورد تحولات تاریخی ارائه می‌دهند، از دید فوکو جایی برای اینکه تصور شود روش آن بتواند جوابگوی مسئله‌ای باشد، باقی نگذاشته است. این تاریخ بیش از آنکه پرتویی بر تاریخ بیندازد آن را در محاق تاریکی فرو می‌برد و مانع از آن می‌گردد که واقعیت‌های تاریخی در تفرد خاص آن درک شده و فهمیده شوند.

مشکل می‌توان روشن ساخت که عمده‌ترین نقصان دید تاریخی رسمی از نظر فوکو چیست. اما بی‌تردید تمامیت‌گرایی، غایت‌گرایی، انسان‌شناسی یا انسان‌گرایی^۱ در مجموعه مشکلاتی که فوکو بدانها می‌پردازد، جایگاه ویژه‌ای دارند. چرا که این تاریخ «منظری ابر تاریخی را وارد می‌کند (و همیشه آن را مفروض می‌گیرد): تاریخی که کارکرد آن این است که گوناگونی‌های تقلیل داده شده نهائی زمان را در تمامیتی که کاملاً در خود بسته است ترکیب کند؛ تاریخی که همیشه مشوق شناسائی‌های فاعلی است و به کل جابجایی‌هایی گذشته، شکلی از بازسازی^۲ می‌دهند... تمامیت سنت تاریخی (غایت‌گرا یا عقلانیت‌گرا) هدفش انحلال حادثه منفرد در تداومی آرمانی است - به

شکل حرکتی غایت‌گرایانه یا فرآیندی طبیعی.» (۷)

تاریخ سنتی تمامیت‌گراست به این معنا که در گسترهٔ زمان و مکان می‌کوشد همهٔ رخدادها و تحولات تاریخی را در چارچوب یک کلیت به هم بسته و منسجم جا دهد. از نظر زمانی نتیجهٔ این تمامیت‌گرایی این است که خط واحدی از نقطه‌ای فرضی در ابتدای تاریخ تا پایان آن کشیده می‌شود و بدین ترتیب حوادث نظیر مهره‌های یک تسبیح حول این خط و در طول آن به رشته کشیده می‌شوند. در این تصویر زمانی فرآیند شدن فرآیندی واحد می‌گردد که تمامی مراحل آن به شکل گسست ناپذیری به یکدیگر پیوند داشته و هر حادثهٔ ماتقدم مبنا و پایه‌ای برای حادثهٔ بعدی می‌گردد. از نظر مکانی تصویری که تمامیت‌گرایی از یک دوره و عصر خاص ترسیم می‌کند، مجموعه‌ای به هم بسته‌ای از اجزا، عناصر و بخش‌های مختلف می‌باشد که حول یک نقطهٔ مرکزی سازمان یافته و انسجام گرفته‌اند. در این تصویر تمامیت‌گرایانه وجود نهادها، نظام‌ها و ساخت‌های مختلف انکار نمی‌شود؛ بلکه تمامی اینها علی‌رغم کثرت و تنوع‌اشان در ذیل چتر واحدی با مفاهیمی نظیر روح زمان، روح قومی و جهان‌بینی... وحدتی خدشه ناپذیر می‌یابند.

این چنین تصویر تمامیت‌گرایانه‌ای به یک دلیل کاملاً روشن، از نظر فوکو، دید نادرستی از تاریخ می‌دهد. با چنین دیدی امکان ندارد که حوادث تاریخی را در تفرد و ویژگی خاص تاریخی آن دریافت. در یک تصویر تمام‌گرایانه هر حادثه پیش از آنکه بتواند در زمان و مکان خاص خویش و به عنوان حادثه‌ای منحصر به فرد درک شود، در پوشش معنایی از پیش تحمیل شده قرار دارد. بدین ترتیب دید تمامیت‌گرایانه کمک نخواهد کرد که حوادث تاریخی را بفهمیم بلکه آن را در محاق قرار خواهد داد و آن را از پیش چشم دور خواهد کرد. به علاوه و شاید مهم‌تر از آن، دید تمامیت‌گرایانه، جایی برای انقطاع و گسیختگی در تاریخ باقی نمی‌گذارد. به نظر فوکو تاریخ سنتی به واسطهٔ این دید، و چون کل تاریخ را وحدتی مستمر و ساری می‌داند، نسبت به درک چرخش‌های تاریخی و حوادثی که این کلیت را در هم می‌ریزد، ناتوان است. حال آنکه به معنای دقیق کلمه تاریخ در این انقطاع و گسیختگی‌ها خود را نشان می‌دهد و معنا می‌یابد. در این لحظه‌های گسیخت و چرخش است که تاریخ، تفرد و ویژگی خود را آشکار می‌کند. بالاتر از این نه تنها امکان درک گسل‌ها و انقطاع‌ها برای این تاریخ نیست؛

بلکه دید تمامیت‌گرایانه آن را به مسیری هدایت می‌کند که به جای درک این گسیختگی‌ها "کل جابجایی‌های گذشته" تاریخی را به قصد جا دادن در طرح واحد خود به عنوان دگرذیسی مجدد یا "باز جفت و جوری" حوادث تاریخی در تطبیق با این طرح واحد معنا کند. به طور خلاصه به بیان فوکو «برای تاریخ در شکل کلاسیک آن، عدم تداوم هم بدیعی و هم تفکر ناشدنی بود... داغ جابجایی موقتی بود که محو آن بر عهده مورخ قرار داشت.» (۸)

به نظر فوکو تاریخ سنتی در تناسب با دید تمامیت‌گرایانه خود غایت‌انگار نیز بود. از نظر او غایت‌انگاری نیز نظیر تمامیت‌گرایی میراثی بود که فلسفه‌های تاریخ برای تاریخ سنتی به جای گذاشته بودند. البته تاریخ سنتی در تمامی اشکال خود وحدت و تمامیت تاریخ را از غایت واحد نمی‌گیرد، اما حتی هنگامی که این چنین است و عوامل دیگری نظیر نیروهای تاریخی وحدت تاریخ را تأمین می‌کند، همیشه مفروض گرفته می‌شود که کل تاریخ به سمت و سوی خاصی که همان غایت آن باشد، در حرکت است. غایت‌انگاری یکی از دلایلی بود که مورخین را وامی‌داشت تا جابجایی‌های تاریخی را "باز جفت و جوری" تلقی کنند و این دگرگونی‌های نامتجانس با کلیت تاریخی را به گونه‌ای تفسیر نمایند که با طرح تاریخی واحدشان هماهنگ گردد. اما بعلاوه این غایت‌انگاری مانع از این می‌شد که مورخان بتوانند تنوعات تاریخی، گسل‌ها و پیدایی مسیرهای تازه تاریخی را حل کنند. یا آن را آنگونه که هست به عنوان رخدادی که می‌تواند تاریخ جدیدی را آغاز کند، ببینند.

دید تمامیت‌گرا که تاریخ را خط مستمر و متداومی می‌داند که از آغازی دور در خلوص مطلق خویش ریشه گرفته و به سمت غایتی ایده‌آل و کامل در آینده سرار می‌باشد، همزادی دیگر دارد که نام آن با تعابیر خاص فوکو انسان‌گرایی می‌باشد. «تاریخ مستمر همبسته لاینفک عملکرد بنیان‌ساز فاعل آگاه می‌باشد... تبدیل تحلیل تاریخی به گفتمان استمرار، و تبدیل آگاهی انسانی به فاعل اصیل تمامی تحولات تاریخی و کنش‌ها دو وجه همان نظام تفکر است. در این نظام، زمان برحسب کلیت بخشی آن فهم می‌شود و انقلابات بیش از لحظات آگاهی نیستند.» (۹)

انسان‌شناسی یا انسان‌گرایی از نظر فوکو آن ویژگی دید تاریخ سنتی است که آگاهی و عامل انسانی را محور تاریخ می‌سازد. در این دیدگاه هر حادثه‌ای نهایتاً به افراد

انسانی و آگاهی تأویل برده می‌شود. تاریخی که به این ترتیب روایت می‌گردد، حادثه‌ای باقی نمی‌گذارد که نتواند به آگاهی و عمل فردی را برگردانده شود. بالاخص این دید راه هرگونه رخداد نامنتظر و بیرون از حدود آگاهی و عمل فردی می‌بندد. بدین ترتیب با این دید کل تاریخ و حوادث تاریخی به صورت نمایشی در می‌آید که در مرئی و منظر عامل انسانی به صحنه در می‌آید و هیچ رخداد آن از حدود آگاهی او تجاوز نمی‌کند.

تاریخ سنتی هنگامی که در حوزه دانش و علم به کار گرفته شود، پیش از آنی که در حوزه‌های دیگر ابهام و خطا آفریند، مشکل‌زا خواهد شد. در واقع شکل ایده‌آل این روش‌شناسی تاریخی را باید در این قلمرو جست. چه چیزی طبیعی‌تر از این است که دانشمندان و نوابغ صحنه‌گردان تاریخ دانش قلمداد شوند و لحظه لحظه این تاریخ حادثه‌ای تلقی شود که حاصل آگاهی و عمل آگاهانه آنان است. آیا اصولاً تصویر دیگری ممکن است؟ آیا طبیعی نیست که به جریان تحولات علمی و تاریخ دانش همچون حادثه مستمری نگاه شود که به سمت غایتی از تبیین تعیین شده یعنی حقیقت و کمال معرفتی حرکت می‌کند؟ و آیا غیر عادی و نامعقول است که کل این جریان در کلیت و اجزای آن همچون واحدی متصل و یکپارچه نگاه شود؟ در واقع همان طوری که فوکو در مقدمه خود بر چاپ انگلیسی «نظم اشیا» بدان مقرر است غیر عادی و دشوار آن می‌باشد که به گونه‌ای غیر از این فکر شود. (۱۰)

با این حال روشن است که تاریخ سنتی نمی‌تواند ابزار مناسبی برای پاسخ گوئی به سوالات فوکو باشد. او به دنبال حدود تاریخی معرفت انسانی است. حدودی که در پس آگاهی انسانی و در وجه تاریک آن بدون اشعار عامل انسانی عمل می‌کند و در هر لحظه‌ای از لحظات تاریخی ممکن است دگرگونه و مبدل شود. از آنجایی که تغییرات این حدود به دست علوم انسانی و در محدوده وی نیست، نمی‌توان برای آن غایتی تصور کرد. یا حداقل اینکه اگر هم غایتی داشته باشد، قابل شناسایی و درک نیست. او علم یا روشی می‌خواهد که به وی امکان درک تغییرات یا انتقاعات معرفتی (پیدایی حدود تازه و نه استمرار حدود معرفتی قبلی) را فراتر از آگاهی عاملین تاریخی (یعنی دانشمندان و نوابغ...) بدون ارجاع به غایت از پیش تعیین شده بدهد. علم یا روشی که دارای این خصایص می‌باشد، همانی است که وی دیرینه‌شناسی یا آرکئولوژی می‌نامد. آرکئولوژی اصطلاحی که وی از کانت دارد تاریخی را ترسیم می‌کند که یک شکل خاص

از تفکر را ضروری می‌سازد در مه‌ابل این رویکرد تاریخی آن اسطوره فلسفی از تاریخ را که تداوم رعایت و شعور آگاه را از خصایص لاینفک تاریخ می‌داند، به قتل می‌رساند.

۲-۱ دیرینه‌شناسی: رویکردی حاصل یک دوره کند و کاو عملی در تجدد

کتاب «دیرینه‌شناسی دانش» پایان یک دوره از تحولات فکری فوکو را مشخص می‌کند. بر سر جایگاه این کتاب در میان دیگر کارها وی، بالاخص کارهای دیرینه‌شناسانه‌اش، مثل بسیاری از امور دیگر دیدگاه‌های متفاوتی مطرح می‌باشد. این تنها کار خالصاً روش‌شناسانه و انتزاعی در کارهای اوست. دیگر کارهای او اساساً یک مطالعه تاریخی خاص می‌باشد. فوکو در این کار بالنسبه به ماهیت روشی که پیش از این به درجاتی و پس از آن بالاخص دنبال می‌کرد، نوعی تمایز آشکار و از دیدی بازنمایی غلط ارائه می‌دهد و اینها کلاً این کار را از نظر عده‌ای به صورت وصله‌ای ناهماهنگ در مجموعه کارهای فوکو درآورده است. رایینو زندگی‌نامه‌نویس وی اساساً معتقد است که او این کار را به منظور رد اتهاماتی که در مورد ساخت‌گرا بودن او قویاً مطرح و شایع بود، نوشته است. (۱۱) این تحلیل علی‌رغم غرابت آن با توجه به ماهیت کار مذکور نباید کاملاً به کناری نهاده شود. در واقع در مورد ارزش جزئی آن دلایلی نیز وجود دارد. از ابتدای این کتاب تا پایان آن جابجا فوکو نشان می‌دهد که تا چه پایه در رد این اتهامات حساس می‌باشد. به این معنا وی هیچ فرصت مناسبی را در این کتاب در تبرئه خود و روشش از ساخت‌گرایی از دست نمی‌دهد. حساسیت وی در کل صرف‌نظر از این کتاب در باب اتهام مذکور نیز روشن است. اما به نظر نمی‌رسد که علی‌رغم حساسیت شدید فوکو به این اتهام، صرف رد این اتهامات و اصلاح بدفهمی خوانندگان و تعلیم روش درست خوانی‌اش، دلایل کافی برای تدوین کتابی به این پایه سنگین و بغرنج باشد. درست است که آن اتهامات تمامی ارزش‌های موجود در کار وی را به عنوان یک حرکت جدید و روش نو درهم می‌ریخت، اما مسئله در هر حال نمی‌تواند در این حد خلاصه شود. اگرچه فوکو بعدها در برگشت به این کار خشنودی چندانی در مورد آن نشان نداده است، اما مقدمه آن می‌گوید که در زمان تقریر کتاب وی احساسی بسیار متفاوت از آن داشته است و آن را در حد یک انقلاب معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه در قلمرو تاریخ می‌دیده است. این واقعیت می‌گوید که آن تفسیر خاص نیز در این زمینه ویژه درک گردد

نه اینکه به طور مستقل انگیزه‌کاری به این مهمی تلقی شود. به همین دلیل بوده است که کسانی این کار را نوعی تقلید از «گفتار در روش» دکارت می‌دانند، (۱۲) به این معنا «دیرینه‌شناسی دانش» در واقع به قصد آغاز یک دوره جدید تاریخی در منطق انسانی و یک روش شنایی بنیاداً متفاوت تقریر شده است. اگر چه این سخن خالی از حقیقت نیست، اما از دیدی شاید تفسیری افراطی باشد.

شریدان در تفسیری نزدیک به تفسیر یا نظر زندگینامه‌نویس فوکو آن را کتاب مستقلی نمی‌داند؛ بلکه تعلیق نظری بسط یافته‌ای از کتاب «نظم اشیاء» می‌داند. از دید وی پس از آن نیز فوکو با درک نقش قدرت در شکل‌گیری و ظهور گفتمان‌ها اساساً از دید آن کتاب دور شد و دیگر هرگز از آن استفاده نکرد. (۱۳)

تفسیر اسمارت نیز شباهت نزدیکی به نظریه شریدان دارد، زیرا از دید وی نیز پس از اینکه فوکو به نقش قدرت واقف شد تمامی مفاهیم و مقولات کتاب و دید مذکور واژگون گردید. وی صریحاً می‌گوید که در واقع «دیرینه‌شناسی دانش» اشتباهی بود که فوکو پس از وقوف بدان خود را تصحیح کرد. البته وی روشن نمی‌کند که چرا فوکو وارد این مسیر گردید، اما می‌گوید که «دیرینه‌شناسی» کوچه‌ای بن‌بست و کور بود. (۱۴) این تفسیر با خطا خواندن این کار آن را تبدیل به تجربه‌ای می‌کند که فوکو از آن درس گرفته است و از این رو این کتاب جایگاه مثبت خود را در مجموعه کارهای فوکو از دست می‌دهد. آنچه مهم می‌باشد درس‌های فوکو از این اشتباه است نه خود اشتباه.

دریفوس و رایینو در کار عمیق و جامعی که در مورد فوکو ارائه داده‌اند، با این دیدگاه اخیر توافق دارند. از دید آنها «دیرینه‌شناسی دانش» انقطاعی در چرخه تحولات فوکو می‌باشد. آنچه آنها بر آن دست می‌گذارند، توجهی است که فوکو به گفتمان‌ها به عنوان یک واقعیت مستقل در این کار نشان می‌دهد. از نظر آنها وی بعدها به خطای خود وقوف پیدا کرد و دریافت که استقلال بخشی به گفتمان‌ها به این صورت مشکل دارد. از این رو وی پس از آن، به مسئله ارتباط گفتمان‌ها و قدرت و سیاست و کلاً اعمالی غیر گفتمانی پرداخت؛ البته آنها اضافه می‌کنند که از دید آن کتاب کلاً رها نشد بلکه در خدمت دید جدید یعنی تبارشناسی قرار گرفت. (۱۵)

با این تکمله اخیر دیدگاه دریفوس و رایینو را می‌توان به دیدی نزدیک کرد که درست برخلاف دیدگاه‌های اسمارت و شریدان می‌گوید اگر «دیرینه‌شناسی دانش»

نمود، روش‌شناسی و دیدگاه بعدی فوکو کوچه‌ای بن‌بست می‌بود. از نظر این گروه اخیر برای درک کارهای بعدی فوکو باید به این کار و دوره قرین به آن برگشت. (۱۶)

تفسیرهایی که این‌کار را کار سازگاری در طرح کلی فوکو بدانند، کم نیست. از منظر این دیدگاهها، «دیرینه‌شناسی دانش» به هیچ رو مجموعه کارهای فوکو را از صورت یک کار واحد خارج نمی‌کند و مسیر تحول و بسط آن را قطع نمی‌نماید. «مؤلف کاملاً بحث را در کنترل دارد، می‌داند به کجا می‌رود، او در تعیین معنای دقیق مفاهیمی که استفاده می‌کند جازم است و خود را با تمام دقت و استحکامی که احتمالاً از او طلبیده می‌شود، تبیین می‌کند». (۱۷)

از منظر دیگری در همین چارچوب تفسیری اخیر، اینطور گفته می‌شود که او در این کار نسبت به اولین کارهایش تا این حد جازم و مطمئن و از اهمیت آن در تاریخ تفکر و اندیشه آگاه نبوده است. (۱۸)

دلوز که از بهترین کارهای موجود در مورد اندیشه‌های فوکو از آن اوست و نزدیکی عمیق و دوستی مستحکمی با هم داشته است، تفسیری در چارچوب همین دیدگاه اخیر ارائه می‌دهد. او «دیرینه‌شناسی دانش» را نقطه عطفی در روند تحولات فکری فوکو می‌داند. چرا که در این نقطه وی سرخ‌هایی به دست می‌دهد. از نظر دلوز کارهای بعدی بسطی از همین نقطه و مبنایی برای فائق آمدن بر ضعف‌های کارهای قبلی می‌باشد. به این معنا کتاب مذکور نه روایت کامل کارهای قبلی، نه نسخه کاملی برای کارهای بعدی است، بلکه نقطه‌ای می‌باشد که رویی به عقب و سویی به جلو دارد. (۱۹)

لمرت و گیلان که در فهم فوکو همه چیز را بر اساس ارزش اسمی آن تفسیر کرده و خود فوکو و کارهای او را آنچنان که می‌نماید، حجت می‌گیرند، معتقدند که این کار چیزی بیش از جمع بندی کارهای قبلی و پیشنهاد و طرحی برای کارهای بعدی می‌باشد. از دید آنها این کار نیز نظیر کارهای دیگر فوکو کاری خاص و مختص به خود می‌باشد و همان طوری که عنوان و مقدمه و موخزه آن گویاست، و رای اینکه کتابی در باب روش باشد، کاری در مورد دانش است، یعنی همان امری که در کتاب‌های قبلی در مرکز توجه قرار داشت. بعلاوه آنها معتقدند که فوکو با این کار در واقع دفتر کارهای دیرینه‌شناسانه را می‌بندد و با نوعی ارزیابی گذشته، تصحیح خطاها و تصریح بر تمایزهایش با گرایش‌های ساخت‌گرایانه و هرمنوتیک خود را برای مرحله‌ای دیگر آماده می‌کند. (۲۰)

از دید ماکادو^۱ دو احتمال در خصوص کتاب «دیرینه‌شناسی دانش» وجود دارد. یکی اینکه آن را مبین مفهومی کارها و موفقیت‌های قبلی بدانیم و دیگر اینکه آن را پایه‌ای تازه برای تحقیقات بعدی قلمداد کنیم. وی معتقد است که این دومی به صواب نزدیک‌تر می‌باشد. یعنی اینکه فوکو در این کار تلاش می‌کند که مبنایی جدید برای کارهای تاریخی در دست انجام فراهم کند. با این حال او اضافه می‌نماید که «این خود به سرعت راه به گونه‌ای تازه از تحلیل تاریخی دانش می‌دهد که فوکو آن را "تبارشناسی" می‌نامد.» (۲۱)

از دید ماهون کار مذکور یعنی «دیرینه‌شناسی» کلاً کار سازگاری در مجموعه کارهای فوکو می‌باشد. او متذکر می‌شود که منازعه مذکور هیچ‌گاه، توجه شخص فوکو را به خود جلب ننمود. او معتقد است که فوکو خود تفاوت "دیرینه‌شناسی" و "تبارشناسی" و کارهای مرتبط با آنها را تفاوتی روش و هدف می‌دانست: یعنی اولی روش کار و دومی هدف وی را می‌سازد. (۲۲)

گوئینگ که برعکس ماهون بر کارهای دیرینه‌شناسانه فوکو تمرکز کرده است، در تفسیری کتاب مذکور را به دیدگاه انتقادی فوکو از تاریخ سنتی و مشکله تجدد از نظر او پیوند می‌زند. از دید گوئینگ این کار جمع‌بندی و صورت‌بندی صریح روش شناسانه از کارهای سه‌گانه قبلی فوکو می‌باشد. البته او اذعان دارد که این جمع‌بندی یا صورت‌بندی کاملاً با آن چه در «دیوانگی و تمدن»، «تولد در مانگاه» و «نظم اشیا» انجام گرفته و آمده تطابق ندارد. اما آنها را «بازسازی وفادارانه‌ای به وجوه مرکزی آن» کارها می‌داند. از دید وی در عین اینکه این کار روی به عقب دارد، به گونه‌ای مبهم از اعمال غیرگفتمانی که بعدها در مرکز توجه فوکو قرار می‌گیرد نیز سخن به میان می‌آورد. اما او با دریفوس و رابینو موافق نیست که این کار را چیزی بیش از روش‌شناسی و پی‌ریزی بنیانی فلسفی نظیر پدیدارشناسی یا هر منیوتیک قلمداد کنیم. از دید وی این کار نهایتاً عرضه روشی خاص در تاریخ در مقابل روش تاریخی سنتی است. به این معنا فوکو در این کار می‌کوشد نظیر لوئی اشتراوس در مردم‌شناسی یا لاکان در روان‌شناسی روشی تاریخی را پروراند که انسان و فاعل آگاه را در مرکز تحلیل‌های خود قرار نمی‌دهد. (۲۳)

در هر حال دیرینه‌شناسی که بعضاً توسط فوکو و بعضی شارخان وی به عنوان یک فلسفه تازه، علم جدید و بعضاً به عنوان یک روش تازه مطرح شده است، به یکباره شکل نگرفته است. در اولین کتاب منتشره فوکو به سختی می‌توان آثاری از این روش یافت، اگرچه که اصطلاح مذکور در آن کتاب نیز در اشاره به آنچه متخصصین روان‌درمانی "مراحل باستانی" در تطور فردی نامیده‌اند، به کار می‌رود. حرکت فوکو به سمت فاصله‌گیری از دیدگاهها و روش‌های معمول در کتاب «دیوانگی و تمدن» که سال ۱۹۶۱ میلادی منتشر گردید، ظاهر می‌شود. فاصله‌گیری او از روش‌شناسی مارکسیستی پیش از این در چاپ‌های بعدی اولین کتاب وی نیز مشخص شده بود، اگرچه به نظر نمی‌رسد که تا پایان پیوند خود را با آن قطع کرده باشد؛ همان‌طوری که ماکادو می‌گوید در تلاش برای تعیین جایگاه فوکو در فلسفه خودداری از اندیشیدن به بعضی جریان‌های فکری از جمله مارکسیسم دشوار می‌باشد. (۲۴) با این حال از آنجایی که در این تلاش وی متوجه درک "تجربه" دیوانگی است هنوز پیوند خود را با اگزیستانسیالیزم و پدیدارشناسی حفظ کرده است و چون می‌خواهد سطوح زیر آگاهی و معانی عمیقی که در پس اعمال و نیات کنش‌گرایی که دیوانگی را در سطوح آگاهی تعریف می‌کنند، دریابد، تداوم ارتباط خود با هرمنوتیک را نشان می‌دهد. اما از همین جا خط دیگری از تفکر در کار فوکو ظاهر می‌شود که بعدها تلاش فوق‌العاده‌های برای جدا کردن خود از آن مصروف داشت. وی در این کار به عنوان یک واقعیت از شکل‌گیری ساختی‌هایی در پس معانی و در تحت آن سخن می‌گوید که به آنها «تعیین می‌بخشد». او می‌گوید «این ساخت است که علت انتقال از تجربه انسان‌گرایانه و قرون وسطایی دیوانگی به تجربه خاص ما (از آن) است، (تجربه‌ای) که جنون را در چارچوب بیماری روانی محصور می‌سازد.» (۲۵)

گرایش ساخت‌گرایانه فوکو و فاصله‌گیری وی از دیدگاههای دیگر در کتاب بعدی وضوح و برجستگی بیشتری می‌یابد. اصل اول دیدگاه ساخت‌گرایانه آن‌گونه که از سوسور تا اشتراوس تعریف شده بود، به صراحت مورد تأیید او قرار می‌گیرد. انتقال از سطوح بالای آگاهی به ساخت‌های پنهانی که به طور ناخودآگاه تظاهرات روئین و سطحی آگاهی را تعیین می‌بخشد، هدف فوکو در این کار قلمداد می‌شود. آنچه در «تولد درمانگاه» بیش از این ظاهر می‌گردد، تأکیدات صریحی است که وی بر ضرورت به کارگیری تحلیل ساختاری می‌کند. کتاب «تولد درمانگاه» بر خلاف کتاب قبلی از این

مزیت برخوردار است که به صورت صریح روش‌شناسی وی را در این کار نیز بازگو می‌کند و این اولین گام در وضوح بخشی به دیرینه‌شناسی باید قلمداد گردد؛ گامی که در کتاب بعدی «نظم اشیا» به مقصد رسید و از طریق یک تجربه موفق صورت نهایی خود را پیدا کرد.

اولین دستورالعمل یا اصل در دیرینه‌شناسی، تبدیل زبان و گفتمان به نقطه آغاز تحلیل تاریخی یا دیرینه‌شناسانه می‌باشد. فوکو ضمن اینکه تعلق خود به عصر انتقاد را تأیید می‌کند، به تمایز دیدگاه انتقادی عصر خود با عصری که انتقاد با آن زاییده شد نیز اشاره می‌کند. «برای کانت، امکان و ضرورت نقد، از طریق محتوای علمی مشخصی، در پیوند با این واقعیت بود که چیزی به نام دانش وجود دارد. در زمان ما... [امکان و ضرورت نقد] پیوسته به این واقعیت است که زبان وجود دارد و اینکه، درون کلمات بیشماری که توسط انسان‌ها تفوه شده، معنایی شکل گرفته است که بر ما سوار می‌باشد (و) ما را در نایبایی امان به سمت جلو هدایت می‌کند، اما در تاریکی به انتظار ماست که پیش از آنکه در روشنایی روز و تکلم ظاهر گردد، به آن اشعار یابیم.» (۲۶)

بدین ترتیب وظیفه ما به عنوان انسانهایی که محکوم "به شنیدن آنچه دیگران گفته‌اند" هستیم، درک معانی خواهد بود. اما آیا برای درک معانی الزاماً تنها یک روش و آن هم شرح و تفسیر متن و گفتمان وجود دارد؟ پاسخ فوکو به این استفهام انکاری روشن می‌باشد. نه، زیرا این روشی است که در تلاش برای دستیابی و کشف معانی عمیق‌تر ملزم به «بازگویی آن چیزی است که هرگز گفته نشده است» و در مسیر تفسیر و شرح‌نویسی علی‌الدوام بر شروح قبلی برای درک معانی آنها «ما را محکوم به وظیفه بی‌پایان می‌کند که هیچ چیز نمی‌تواند به آن پایان دهد.» (۲۷) این روش از آن جایی که وحدت متن و گفتمان و آگاهی فردی را فرض می‌گیرد، مورد رد فوکو واقع می‌شود. این روش از آن رو به چنین اصل روش شناختی ملزم می‌گردد که استمرار و تداوم تاریخی را اصل می‌گیرد و تاریخ و رخداد‌های تاریخی و از جمله پیدایی گفتمان را در فضای بی‌گسیختگی و متداوم تاریخ جا می‌دهد. آن‌گاه که تاریخ واقعیتی واحد و بی‌گسیختگی دیده شود، بر آنکه به دانش و گفتمانهای زبان می‌پردازد ضروری است که وحدت گفتمان حضور و وجود و آگاهی فردی را فرض بگیرد. اما از نظر فوکو همان‌طوری که در اولین فصل کتاب «دیرینه‌شناسی دانش» بتفصیل توضیح داده می‌شود، فرض وحدت گفتمان

در بدو امر و به صورت معهود فرضی فاقد مبنای واقعی است. «مرزهای یک کتاب هرگز وضوح ندارد: فراتر از عنوان، خطوط اول، و نقطه پایانی، فراتر از هیئت درونی و شکل خوداتکای آن، (کتاب) در نظامی از ارجاع به کتب دیگر و جملات دیگر در برگرفته شده است: آن گرهی در درون یک شبکه است.» (۲۸) طبیعی است که این مشکل فقدان وحدت راجع به مآثرات یک مؤلف یک علم و حوزه علمی وضوح بیشتری دارد. در اینجا دیگر وحدت ظاهری حاصل پیوستگی در درون یک کتاب نیز وجود ندارد.

دریفوس و رایینو در باب نسبت فوکو با هرمنوتیک بتفصیل سخن گفته‌اند. (۲۹) آنها از دو قسم هرمنوتیک سخن به میان می‌آورند: هرمنوتیک فردی و جمعی. بدیهی است که فوکو به اعتبار اینکه تاریخ را بدون ارجاع به آگاهی فردی فهم و تحلیل می‌کند و شکل‌گیری گفتمان‌ها را ماورا و فراتر از حدود آگاهی فردی می‌داند، با این نوع هرمنوتیک بشدت مخالفت می‌کند. ردیه قاطع وی بر پدیدارشناسی، تبرئه خویش از آن و اعتقاد به اینکه انسان‌گرایی میراث کهنه و ناکارای عصر تجدد است، برای اینکه وی را از این‌گونه هرمنوتیک جدا کند، به اندازه کافی دلایل لازم را فراهم می‌آورد. اما مگر نه این است که وی همچنان جستجوی معانی عمیق‌تر در سطوح زیرین آگاهی ماورا فردی را توصیه کرده و حفاری این لایه‌های پنهانی را تجویز می‌کند؟ آیا بدین ترتیب برای وی اساساً امکان دارد که خود را از این سنت فکری حداقل در صورت جمعی آن جدا سازد؟

اینکه فوکو تا چه حد پایه از این نقطه توانسته است خود را از هرمنوتیک دور سازد، مسئله‌ای است و اینکه تا چه پایه وی از همین نقطه به ساختگرایی نزدیک می‌شود، مسئله‌ای دیگر. وی پس از آنکه در کتاب «تولد درمانگاه» شرح و تفسیرنویسی را رد می‌کند، می‌پرسد «آیا امکان ندارد تحلیلی ساختاری از گفتمان‌ها ترتیب داد که با فرض گرفتن اینکه یادآور گذشته^۱ و چیزی بیش از گفته شده‌های قبلی، یعنی جز واقعیت ظهور تاریخی (گفتمان) وجود ندارد، خود را از سرنوشت محتوم شرح و تفسیرنویسی بگریزانند؟» اگر راه این امکان باز گردد، در آن صورت «واقعیت‌های گفتمان بایستی نه به

صورت هسته‌های مستقلی از دلالت (معنای) کثیر، بلکه همچون حوادث و اجزای کارکردی که تدریجاً در پیوست به یکدیگر یک نظام را می‌سازند، مورد معامله قرار گیرد. در این دید تازه که به عنوان جایگزین روش‌های سنتی روان‌شناسانه و زیبایی‌شناسانه در تاریخ اندیشه پیشنهاد می‌شود، تاریخ محدود به محتوای عامدانه آنچه گفته شده نخواهد شد. بلکه به جای ارجاع به خزینه معانی پنهان در متون و گفتمان‌ها، معانی با نظر به ارتباط میان قضایا که ممکن است هم‌زمان یا غیر هم‌زمان باشند، آشکار می‌گردد. «بدین ترتیب تاریخ نظام‌دار گفتمان‌ها ممکن شود.» (۳۰)

کتاب «نظم اشیا» در مسیر شکل‌گیری و وضوح کامل دیرینه‌شناسی نقطه عطفی به حساب می‌آید. به همین ترتیب این کتاب از جهت آشکارسازی پیوندهای فوکو با ساخت‌گرایی نیز مهم تلقی می‌شود. فوکو این کتاب را با نقل صفحاتی از کتاب بورخه آغاز می‌کند که در آن به نقل از یک دائرةالمعارف چینی از طبقه‌بندی غریب و عجیبی سخن گفته شده است. در این طبقه‌بندی حیوانات در اقسام مختلفی از جمله «آنانی که به امپراطور تعلق دارند»، «اهلی»، «خوشبو شده»، «خوک‌های شیرخوار»، «سگ‌های ولگرد» آنهایی که در این طبقه‌بندی وارد شده‌اند، «غیر قابل شکرش» و چندین قسم عجیب دیگر طبقه‌بندی شده‌اند. به همراه خنده‌ای که فوکو را پس از خواندن این طبقه‌بندی نامأنوس و نامفهوم درمی‌گیرد، تمامی نشانه‌های آشنای تفکر وی محو می‌گردد و این جرعه‌ای در اندیشه او می‌زند که کتاب «نظم اشیا» در پرتو روشنایی آن سر بر می‌آورد. (۳۱) بعید به نظر می‌رسد که کسی این صفحات آغازین را بخواند و با اشتراوس آشنا باشد و در عین حال به یکباره اسطوره و اشتغال اشتراوس بدان در ذهن وی نیاید. همان طوری که غرابت اسطوره با آگاهی و منطق کنونی و تلاش برای درک مفهوم و معنای درونی آن از طریق کاوش در ساخت‌های ناخودآگاه مبنای اولین کتاب اشتراوس یعنی «مطالعه ساختاری اسطوره و شکل‌گیری ساخت‌گرایی» نیز بوده است، ظاهراً منطق مشابهی فوکو را در اینکار به سمت ساخت‌گرایی هدایت می‌کند.

فرا‌تر از اینها بعلاوه فوکو آشکار از مفاهیم و اصطلاحات اختصاصی‌تر ساخت‌گرایانه نیز استفاده می‌کند. او از وجود «رمزهای بنیانی یک فرهنگ» سخن می‌گوید که «زبان، قالب‌های دریافت، مبادلات، فنون، ارزش‌ها، سلسله مراتب اعمال و ادرون آن فرهنگ» را اداره می‌کند | او از همان اولین لحظه برای هر انسانی نظم‌هایی

تجربی برپا می‌سازد که سر و کار وی با آن خواهد بود و در درون آن احساس انس و آشنایی خواهد کرد.» (۳۲) او حتی در مواردی تعابیر و اصلاحاتی را که مشخصاً تعلق ساخت‌گرایانه دارد و سریعاً یادآور این مکتب فکری است، به طرقتی نظیر قرار دادن میان "دو پیش" کاملاً متمایز و برجسته می‌کند. مثلاً در صحبت از روابط پایداری که نظم میان اشیا را شکل می‌دهد "انتظام عناصر"^۱ را میان دو پیش قرار می‌دهد و معامله‌ی مشابهی با واژه "رمزدار شده"^۲ می‌کند. (۳۳) در کل علائمی از این‌گونه بیش از این و آشکارتر از این می‌باشد که لزومی به بسط بیشتر مطالب در این خصوص داشته باشد.

با این حال فوکو بشدت از اینکه ساخت‌گرا خوانده شود و دیرینه‌شناسی معادل آن در حوزه تاریخ قلمداد شود، استنکاف می‌کند. او در مقدمه‌ای که بر «دیرینه‌شناسی دانش» می‌نویسد، بدو می‌پذیرد که از جهات متعددی نظیر «مسائلی که مطرح می‌کند، ابزارهایی که استفاده می‌نماید، مفاهیمی که از درون آن سربر می‌آورد و نتایجی که کسب می‌کند کلاً بیگانه با آنچه تحلیل ساختاری نامیده می‌شود، نیست». اما می‌گوید هدف من انتقال روش تحلیل ساختاری به «حوزه تاریخ و به طور اختصاصی تر تاریخ دانش» نیست. در دنباله ضمن اینکه عدم استفاده‌اش از "مقالات تمامیت‌های فرهنگی نظیر" جهان بینی "انواع آرمانی"، "و" روح خاص زمان" را دلیلی بر غیر ساخت‌گرا بودن روش دیرینه‌شناسی می‌داند، بار دیگر می‌پذیرد که در هر حال «احتمالاً غیر صحیح نخواهد بود بگوییم مسئله ساخت نیز در آن طرح می‌شود.» (۳۴) با این وجود یک سال بعد در مقدمه بر چاپ انگلیسی «نظم اشیا» تقریباً به طور عاجزانه از خوانندگان انگلیسی زبان درخواست می‌کند وی را از این عنوان‌رهایی بخشند و بعضی شارحین نیمه آگاه فرانسوی را از جهت انتساب وی به ساخت‌گرایی متهم می‌سازد. اما در همین جا نیز باز اذعان می‌کند که ممکن است کاملاً شباهت‌های مشخصی نیز میان کار وی و دیگر ساخت‌گراها باشد. (۳۵)

اما مسئله این است که مشکل فراتر از بعضی شارحین ناآگاه و کوتاه مغز می‌باشد. در واقع نوعی اتفاق در این خصوص وجود دارد. اریون زندگی نامه نویس فوکو نقل می‌کند که در مواردی حتی دوستان و مدافعین جدی وی نظیر دلوز یا صاحب نظرانی

نظیر دریفوس و رایینو علی‌رغم اینکه صریحاً و در مکالمه و گفتگوی رودررو با ارائه دلایلی خاص و مشخص توسط فوکو از به‌کارگیری عنوان ساخت‌گرا در مورد وی نهی شده‌اند، نهایتاً از این کار اجتناب نکرده‌اند. هم او نقل می‌کند که فوکو در مصاحبه‌ای پس از کشمکش‌های زیاد پذیرفت که ساخت‌گراست. البته آنچه وی می‌پذیرد نه ساخت‌گرایی به معنای خاص آن، یعنی از آن نوع که مثلاً اشتراوس در مردم‌شناسی استفاده شد، بلکه به معنای عام آن می‌باشد. (۳۶)

ظاهراً حل و مشکل را نیز باید در همین کلیدی که خود فوکو به دست می‌دهد، دانست. از اشتراوس نیز نقل گردیده است که فوکو در رد عنوان ساخت‌گرایی بر صحت می‌باشد. (۳۷) بارکر نیز با استدلالی که مایه اصلی آن از خود فوکو است این ردیه را می‌پذیرد. از دید وی اصطلاح‌شناسی فوکو اشتراک کمی با ساخت‌گرایی مورد عمل در روزگار فوکو دارد. بعلاوه او تلاش فوکو را نوعی مقاومت در برابر ادعاهای عام ساخت‌گرایی تلقی می‌کند. (۳۸)

شریدان که کار وی با حساسیت شدیدی در دفاع از فوکو آغشته می‌باشد، معتقد است که در فوکو احساسی وجود دارد که او را عمیقاً غیر ساخت‌گرا می‌کند. یکی اینکه او نمی‌خواهد تاریخ و حرکت آن را منجمد کند. این دفاعیه، دفاعیه درستی از فوکو در این زمینه می‌باشد. فوکو با گرایش عمیقاً تاریخی خود مشکل بتواند با ساخت‌گرایی جمع شود. ساخت‌گرایی در شکل دقیق آن بالاخص آن‌گونه که توسط اشتراوس دنبال گردیده است پدیده‌ها را به شکل غیر تاریخی و در تمامیت غیر زمانی آن نگاه می‌کند. اما استدلال دوم شریدان بر تمایز درک فوکو و ساخت‌گراها از زبان دست می‌گذارد او به درستی می‌گوید که فوکو زبان را چون ساخت نمی‌فهمد بلکه آن را چون عمل و حادثه می‌داند. این سخن تا جایی که به نحوه برخورد و رویکرد فوکو به زبان در درک فرایند شکل‌گیری معانی و گفتمان‌ها بر می‌گردد، درست می‌باشد. اما این استدلال وی از آنجائی که بحث فوکو در مقام درک خود زبان به عنوان یک واقعیت مستقل نبوده محل تأمل می‌باشد. اما استدلال وی در توجیه به‌کارگیری اصلاحاتی نظیر دال و مدلول و نشانه توسط فوکو این است که اینها جزئی از موارد بررسی او بوده است بعلاوه اینکه بهره‌گیری از این مفاهیم و اصطلاحات قدمتی بیش از ساخت‌گراها یا حتی سوسور دارد. وی می‌گوید فوکو در کارهای اولیه خود از الفاضی نظیر ساخت استفاده کرد ولی در این

زمان هنوز پدیده‌ای به نام ساخت‌گرایی وجود نداشت. نهایتاً شریدان معتقد است که از تحلیل فوکو در مورد دستور زبان عمومی^۱ و تاریخ طبیعی^۲ که وی آنها را دو علم دوره کلاسیک یعنی عصر پیش از تجدد می‌داند، بر می‌آید که از دید او تفکر دوره کلاسیک ساخت‌گرا بوده است؛ چون بر نشانه، تحلیل رابطه میان عناصر ثابت و بازنمایی^۳ (۳۹) متکی بوده است.

دریغوس و رایینو نیز از منظر متفاوتی در صدد پاسخ به این مسئله برآمده‌اند. اندیشه اصلی آنها در مورد جایگاه فوکو در میان دیدگاههای مسلط زمانه‌اش این می‌باشد که وی را باید در زمینه دو گرایش فائق عصر وی یعنی گرایش ساخت‌گرایی و پدیدارشناسی درک کرد. مسئله عمده این دو گرایش آن بود که می‌خواستند بر درکی که هوسرل از عنصر ذهن^۴ به عنوان فاعل متعالی معنا داشت، غلبه کنند اما هم‌زمان میراث کانتی تقسیم شناسا و موضوع شناسائی و ثنویت میان این دو را حفظ می‌کردند. به گفته این دو - همان طوری که صداقت کلام و معارضه جدی - فوکو با انسان‌گرایی و انسان‌شناسی نیز نشان می‌دهد - فوکو پدیدارشناس و اهل هرمنوتیک نبود و آن را رد می‌کرد. البته، اوایل، تعلقات هرمنوتیکی داشت، اما بعدها با چرخش به سمت اثرات اجتماعی از مسئله معنا فاصله گرفت. اما در مورد ساخت‌گرایی مسئله به این سادگی نیست و مشکل وجود دارد. از نظر آنها در دوران اهتمام فوکو به مسئله علم و پیش از پرداختن به مسئله قدرت یعنی دوره دیرینه‌شناسی دانش از جهاتی - همان طوری که از خود فوکو نیز نقل شد - روش او کلاً با ساخت‌گرایی بیگانه نبود؛ زیرا وی ذهن را به کارکرد گفتمان‌ها تحویل می‌برد و می‌کوشد تا با گفتمان‌های جدی (علمی و برهانی...) همچون نظام‌های مستقلی که تحت نظامهای قاعده‌مند خوداتکا^۵ قرار دارند، رفتار کند. اما بعدها با فاصله‌گیری از روش دیرینه‌شناسی وی از ساخت‌گرایی نیز دور می‌شود و خود ساخت‌گرایی و برنامه ساخت‌گرایانه را در متن «اعمال متزایداً انتظام بخش، نظم دهنده و منفک کننده» قرار می‌دهد. این اعمال انتظام بخش از خصوصیات چیزی است

1- General grammar.

2- Natural history

3- Representation.

4- Subject.

5- Autonomus rule- governed systems.

که وی آن را فن‌آوری انضباطی^۱ می‌نامد. اما دریفوس و رایینو متذکر می‌شوند که فوکو «فن ساخت‌گرایانه تمرکز توامان برگفتمان و متکلم را به عنوان موضوعات ساخت یافته حفظ می‌کند.»؛ اما صرفاً به عنوان گامی ضروری در این مسیر که «خود را از اینکه گفتمان و اعمال جامعه را صرفاً بیانگر نحوه تحقق امور بداند، رهایی بخشد.» (۴۰)

در مجموع علی‌رغم اینکه مایه‌های ساخت‌گرایانه روش دیرینه‌شناسی از وجوه متعددی غیر قابل انکار می‌باشد، از جهات متعدد دیگری نیز نمی‌توان این دو را یکی کرد. بر این اساس به نظر می‌رسد جالب‌ترین تفسیری که در این خصوص ارائه شده از آن گوتینگ باشد. به طور خلاصه وی دیرینه‌شناسی را حاصل رویارویی و مواجهه فوکو با "اغوای ساخت‌گرایی" می‌داند. وی توسعه سریع و وضوح‌یابی رویکرد دیرینه‌شناسانه در دهه ۶۰ میلادی را در پیوند نزدیک با مجذوبیت و طرفداری غیورانه فوکو نسبت به جریان رو به رشد و مسلط ساخت‌گرایی در همان زمان می‌داند. این دید با نظر به تحسین‌های مکرر فوکو نسبت به ساخت‌گرایانی نظیر اشتراوس، لاکان^۲ و دموزیل^۳ قابل تقدیر خواندن ساخت‌گرایی به عنوان پیشرفتی در سمت رهایی از اندیشه تجدد و هم‌چنین تلقی وی از حاصل کار این افراد در زبان‌شناسی و مردم‌شناسی یا تحلیل روانی به عنوان علوم مابعد تجددی کاملاً موجه به نظر می‌رسد. فوکو حذف انسان و آگاهی از مرکز تحلیل و تبیین‌های علوم اجتماعی را گام بزرگی در مسیر رهایی از دیدگاه انسان‌گرایانه دوره تجدد می‌دید و این ارتقاء مهم از دید وی با کارهایی ساخت‌گرایانه ظهور و بروزی مشخص یافته بود. اما گوتینگ معتقد است فوکو هرگز تسلیم آن اغوا نگردید. به نظر او اگرچه فوکو به مشابَهت‌های دیرینه‌شناسی با ساخت‌گرایانه آگاه و مقرر بود، نسبت به تمایزهای آنها نیز اشعار کامل داشت. از دید او اگرچه این دو دید هر دو از جا به در کردن انسان و آگاهی از موضوع مسلطش در علوم اجتماعی اشتراک دارند و دیرینه‌شناسی همراه با ساخت‌گرایی در این مسیر کار می‌کند، اما بخشی از آن نیست؛ به یک دلیل ساده که دیرینه‌شناسی با تاریخ و تحقیق تاریخی سر و کار دارد و روش آن بعدی تاریخ دارد. این روش به امکان‌های ساختاری آن‌گونه که مثلاً

1- Disciplinary technology.

2- Lacan.

3- Dumezil.

در اشتراوس می‌بینیم سر و دار ندارد بلکه علاقه آن متوجه رخداد‌های عینی و آثار فعلی این رخدادها می‌باشد. گوتینگ از فوکو نقل می‌کند که در مصاحبه‌ای گفته است «من چندان علاقه مند امکان‌های صوری که نظامی نظیر زبان عرضه می‌کند، نیستم. بلکه شخصاً دچار وسوسه‌های ناشی از وجود گفتمان‌ها، این واقعیت که کلمات وقوع پیدا کرده‌اند، او| اینکه این حوادث... در پشت خویش آثاری به جای گذاشته است، هستم» (۴۱)

گوتینگ تحلیل‌هایی نظیر تحلیل دریفوس و رایینو را ویرانگر می‌داند، زیرا در چهارچوب این نوع تحلیل‌ها دیرینه‌شناسی به صورت یک نظریهٔ عام و فلسفی در قلمرو علوم انسانی در می‌آید. وی فوکو را معارضه این‌گونه نظریه‌پردازی‌های عام و فلسفی می‌بیند و با اسناد به بخش پایانی کتاب «نظم اشیا» که فوکو در آن تأییدی قوی از علوم انسانی ساخت‌گرا (مردم‌شناسی اشتراوس، تحلیل روانی لاکان و زبان‌شناسی ساخت‌گرا) می‌کند، می‌گوید در همان جا این معارضه کاملاً آشکار می‌باشد. نظر نهایی گوتینگ این است که باید دیرینه‌شناسی را مماثل و هم‌عرض با دیگر علوم اجتماعی ساخت‌گرا (مردم‌شناسی و تحلیل روانی) در حوزهٔ تاریخ دید. به بیان او کل بحث‌های نظری موجود در کتاب «دیرینه‌شناسی دانش» منظور مشخصی دارد «منظور آن صرفاً این است که تناسب دیرینه‌شناسی را به عنوان روش تاریخ که به ماورای مفهوم تجدیدی انسان خواهد رفت، نشان دهد» (۴۲) از این دید دیرینه‌شناسی هیچ‌گونه نظریه‌ای خاص در مورد انسان عرضه نمی‌کند. بعلاوه به اعتبار این که در حوزه‌ای خاص یعنی تاریخ عمل می‌کند، تمایز آشکاری با دیگر علوم مابعد تجدیدی از نظر فوکو یعنی مردم‌شناسی و نظایر اینها دارد. چرا که علمی دیگر با موضوع خاص خود است. تنها رشتهٔ ارتباطی آنها همان از میدان بدر کردن مفهوم آگاهی و انسان از قلمرو علم است. «بدین ترتیب دیرینه‌شناسی همچون مماثل تاریخی ضد علم‌های^۱ ساخت‌گرا (تحلیل روانی، مردم‌شناسی و زبان‌شناسی) در انتقال مابعد تجدیدی از مفهوم انسان به عنوان موضوعی که جهان عینیات را می‌سازد، عمل خواهد کرد.» (۴۳)

اینکه فوکو "دیرینه‌شناسی" را در متن تحولاتی که در حوزهٔ تاریخ و تحلیل

تاریخی رخ داده تفسیر می‌کند و آن را به عنوان گام دیگری در مسیر این تغییرات می‌داند، شاید دلیل دیگری بر صحت تفسیر گوتینگ از مسئله مورد بحث باشد. کتاب «دیرینه‌شناسی دانش» با مقدمه‌ای آغاز می‌شود که هدف آن تعیین جایگاه تاریخی روش دیرینه‌شناسانه در حوزه‌های علوم رسمی و همزمان جدا کردن آن از دیدگاه ساخت‌گرایی می‌باشد. مقدمه مذکور با شرح تحولات معکوسی که در حوزه تاریخ به طور کلی و حوزه تاریخ تفکر به طور خاص طی سال‌های پیش از تقریر کتاب بوقوع پیوسته آغاز می‌گردد. وی که ظاهراً مورخین مکتب آنال و نظریه پردازان نظام جهانی نظیر والرشتاین را در ذهن دارد می‌گوید تحولات در این دو حوزه معکوس است، چون در حالی که مورخان به طور کلی توجه خود را معطوف به ترسیم دوره‌های طولانی مدت، دستیابی به ثبات و پایداری متوازی میان واقعیت‌های مختلف آن دوره، کشف فرایندهای غیر قابل برگشت، باز تعادل‌یابی مداوم در آن کرده‌اند، در حوزه تاریخ تفکر برعکس ذهن‌ها از واحدهای بزرگ تاریخی نظیر دوره‌ها و قرون به سمت دیگری برگشته است. در همان زمانی که مورخین به طور کلی در تلاشند تا در پس گوناگونی‌های بی شمار تاریخی، تنوع تغییرات و کثرات دگرگونی‌ها، ثبات، تداوم و استمرار را مستقر سازند، مورخان دانش و علم می‌خواهند گستره‌های زمانی بزرگ را شکسته و در پس استمرار و پایداری آشکار گسل‌ها، انقطاع و چرخش‌های تاریخ‌ساز را کشف کنند. یکی در پس قشر ظاهری شکننده، موج و دائماً متحول به دنبال ثبات و استمرار است و دیگری می‌کوشد ماورای تصویر جامد، همگن و ساکن، گوناگونی، سیلان و حرکت بیابد.

در جریان این تحول معکوس مسائل قدیمی صورت تازه‌ای یافته‌اند. در حوزه تاریخ عمومی یا کلی به جای اینکه اذهان درگیر یافتن ارتباط کلی میان حوادث متعاقب و پراکنده و برقراری تمامیتی جامع و منسجم باشند، متوجه درک لایه‌ها و ایجاد ارتباط میان آنها می‌باشند. در حوزه تاریخ تفکر نیز به جای اشتغال به درک علل پایداری اندیشه‌ها و علوم، چگونگی ظهور و غیاب افکار در گستره‌های وسیع و کشف سنت‌ها، به دگرگونی افکار، بازسازی بنیان‌های فکری، و چگونگی پیدایش اندیشه‌ها و نظریه‌های جدید مشغولند. اما فوکو متذکر می‌شود که در پس این اختلافات ظاهری و تحول معکوس وحدت و همگونی بنیانی تری وجود دارد که ویژگی تفکر عصر ما بعد

تجدد را می‌سازد. به نظر او در واقع در هر دو قلمرو مسائل مشابهی طرح شده اما آثار متضادی به جا گذاشته است. تمامی این مسائل از نظر فوکو «می‌تواند در یک کلام خلاصه شود: سؤال از سند» به بیان ساده از نظر او جایگاه و معنای سند در دیدگاه تاریخی جدید تغییر کرده است. «به طور خلاصه، اجازه دهید بگوییم تاریخ، در شکل سنتی‌اش، [وظیفه] "یادآوری" لحظات گذشته را به عهده داشت [و] لحظات را به اسناد تبدیل می‌کرد، و [در دهان] ردپایی که، فی نفسه، اغلب لفظی نبودند، یا اینکه در سکوت سخنی متفاوت از آنچه واقعاً می‌گفتند، داشتند، سخن می‌گذاشت و [آنها را به حرف می‌آورد]؛ در زمان ما، تاریخ آنی است که اسناد را مبدل به لحظات می‌سازد.» (۴۴)

مشخصاً اشتراک این دو یا پایه‌بنیادی مشترک آنها حذف انسان و آگاهی وی از مرکز تحلیل، و پیش بردن مطالعه تاریخی بدون ارجاع به عامل انسانی و آگاهی می‌باشد. تبدیل "اسناد" به "لحظات" چیزی جز استقلال بخشی به آنها صرف‌نظر از هر مرجع خارجی دیگر و بویژه انسانها نیست. در این دید تاریخی جدید، خود اسناد به عنوان واقعیت‌های مستقل و شرح بیان چگونگی پیدایی و تحول آنها مورد معامله قرار می‌گیرند. هنگامی که اسناد یادآور خاطره‌ها و مرجع رخدادهایی که توسط انسانها به عنوان عاملین آگاه محقق می‌شد، بود، به طور طبیعی تاریخ کلی و تاریخ تفکر صورت سنتی خود را داشت. چون در این تاریخ انسان در مرکز رخدادها و حوادث قرار داشت و اسناد، بیانگر لحظات مختلف اعمال و رفتارهای موجودی آگاه و دارای قصد بود، کل تاریخ صورت واحد و مستمری می‌یافت. اما هنگامی که اینان مرکزیت خود را از دست می‌دهد و اسناد، گفتمان‌ها و دنیای سخن استقلال می‌یابد، تاریخ عنصر وحدت بخش خود را از دست می‌دهد. اینکه با این حال چرا تاریخ کلی و تاریخ تفکر، مسیرهای متفاوتی را طی کرده‌اند، از هم اینجا ظاهر می‌شود. از دید فوکو در تاریخ کلی که پیش از این صرفاً معطوف ایجاد ارتباط میان رخدادهای منفرد یا جا دادن رخدادها در یک طرح کلی از پیش تعیین شده بود (فلسفه تاریخ)، پیدایی علاقه‌مندی به دوره‌های طولانی مدت و کشف نظام روابط پایدار میان خرده نظام‌های آن در چنین دوره‌هایی، اساساً معنایی جز حذف انسان نداشت. کشش زمانی این دوره‌ها فراتر از حدی است که بتوان رخدادهای آن و نظام دارای و ثبات حاکم بر آن را به شعور و عامل انسانی ارتباط داد. به

همین ترتیب در حوزه تاریخ تفکر اهتمام به گسل‌ها، پیدایی اشکال بی سابقه ادراک و نظریه و کلا گسیختگی‌ها معرفتی دقیقاً به معنای ورود یک عنصر غیر انسانی و بازیگری هاملی به غیر از شعور و آگاهی دانشمندان و نوابغ بود. هنگامی که در این حوزه هر چیزی با ارجاع به اعمال ارادی و نیت‌مند انسان‌هایی ذی‌شعور و آگاه تبیین شود، هیچ چیزی طبیعی‌تر از استمرار و ثبات نیست؛ و هنگامی که توجهات معطوف گسیختگی و گسل‌ها می‌گردد به معنای در محاق رفتن آگاهی و انسان و درک نقش آفرینی عاملی غیر از انسان می‌باشد.

فوکو می‌گوید در پی آمد این تحولات یعنی توجه به جهش‌ها و گسیختگی و تمایزها به جای مشابهت‌ها و استمرارها فریادها بلند می‌شود که «تاریخ در حال رنج است.» اما کسی نباید فریب این سخن‌ها را بخورد. این تاریخ نیست که محو می‌شود بلکه در محاق رفتن «آن شکلی از تاریخ است که پنهانی اما به‌طور تام و تمام به قوه ترکیب ذهن انسانی پیوند دارد.» این سوگواری برای تاریخ نیست که در فریادهای «قتل تاریخ» بلند است؛ بلکه برای شکلی از تاریخ سوگواری می‌شود که پناهگاه آگاهی، تمامیت، حرکت مداوم در زنجیره حوادث به سمت نقطه خالصاً ابتدایی، غایت‌گرایی و نهایتاً «آخرین استراحت‌گاه تفکر انسان شناسانه» می‌باشد. (۴۵)

فوکو ضمن اشاره به اینکه جهش معرفت‌شناختی در تاریخ هنوز کامل نیست، با برشمردن مسائلی که از لحاظ روش‌شناختی در پی این تحولات باید حل گردد، می‌گوید که در چنین نقطه‌ای کتاب «دیرینه‌شناسی دانش» ظاهر می‌گردد. به بیان او کارهای قبلی‌اش «دیوانگی و تمدن»، «تولد در مانگاه» و «نظم اشیا» طرح غیر کاملی از آنی است که در کتاب مذکور ظاهر می‌شود. این کار در واقع کوششی به منظور «سنجش جهش‌هایی است که در کل در حوزه تاریخ» واقع شده است و در آن «روش‌ها، محدودیت‌ها و مباحث خاص مربوط به تاریخ تفکر مورد سؤال واقع می‌شود.» اقدامی که طی آن کوشش می‌شود بر آخرین فشارها و الزامات ناشی از دید انسان‌شناسانه فائق آید. او ضمن نقدهای اجمالی از کارهای قبلی‌اش به بعضی اشتباهات روش‌شناختی موجود در آنها اشاره کرده و آن اشتباهات را رنج آور می‌خواند. در عین حالی که هنوز خود را نسبت به احتمال وقوع اشتباهات و خطاهای احتمالی هشیار و محتاط نشان می‌دهد، کار را در مسیر درست می‌بیند و نقطه‌ای را که در آن قرار دارد، نقطه‌ای قابل

اتکا در این خط سیر می‌یابد. (۴۶)

اما ظاهراً فوکو هنوز نسبت به ماهیت دیرینه‌شناسی چندان مطمئن نیست. البته در کتابی که به منظور شرح و بیان این مخلوق تازه تقریر گردید، صراحتاً می‌گوید که دیرینه‌شناسی علم نیست. او نه تنها «هرگز دیرینه‌شناسی را به عنوان یک علم تجربی عرضه نکرده است» بلکه مدعی این نیز نبوده است که آن «شروع یک علم آتی» می‌باشد. البته «دیرینه‌شناسی» از جهات متعددی با علوم تجربی ارتباط دارد. به طور مثال علوم تجربی موضوع آن است یا اینکه به اشکال علمی تحلیل مرتبط می‌باشد. (۴۷) اما ادعای فوکو در این کتاب از حد اینکه آن را روشی برای تحلیل تاریخی بدانند، فراتر نمی‌رود. در واقع به نظر می‌رسد که حتی ادعای وی از این نیز پایین‌تر باشد. چون هدف کار خود را به عنوان کاری در مسیر تحولات انجام شده در این زمینه، اتمام کار و بیرون کردن تفکر انسان شناسانه از آخرین سنگ‌هایش می‌داند. اما طبق معمول نظراتی که از وی در مواضع دیگر نقل شده است، متفاوت از این می‌باشد. میجر پوئتزل معتقد می‌باشد که ابهام مذکور کمتر به ماهیت دیرینه‌شناسی تا کاربردهای مختلف اصطلاح «علم» ارتباط دارد. او متذکر می‌شود که «فوکو تعریف خود را از علم تجربی روشن نساخته است؛ اگر چه مطرح کرده که تفاوت میان دانش علمی و تجربی بدو تفاوت در نوع نیست بلکه در درجه است.» دانش تجربی^۱ از ماهیت منتظمی^۲ برخوردار می‌باشد اما دانش علمی^۳ از این حیث انتظام بیشتر و سخت‌تری دارد. (۴۸) به این معنا «دیرینه‌شناسی» را می‌توان علم یعنی دانش تجربی خواند، اما نمی‌توان آن را در همان حال دانشی علمی دانست.

فوکو در تشریح پیشینه تاریخی کاری که در مقام عرضه آن قرار دارد، به نام‌های متعددی اشاره می‌کند. به غیر از مارکس و نیچه، باشلار و کونگویلهم نام‌هایی هستند که به عنوان پیشروان راهی که وی در آن گام می‌زند، مطرح می‌شود؛ وی از مکتب تاریخ‌نویسی آنال و متفکران دیگری نظیر برودل نیز در مواضع دیگر ذکری به میان آورده است. اما در اینجا تأکید بر یکی از شخصیت‌ها یعنی کونگویلهم ضروری می‌باشد. این از

1- Empirical.

2- Systematic.

3- Scientific.

جهت جایگاه ویژه‌ای است که این شخص و نوع رویکرد وی به تاریخ علم در تفکر فوکو و بالاخص دیرینه‌شناسی دانش دارد. البته باشلار نیز تعلق به سنت مشابهی دارد اما تأثیرات وی بر فوکو عمدتاً غیر مستقیم بوده است. در هر حال تأثیر کونگویلهم آشکارتر و پذیرفته شده‌تر از آنی است که نیاز به استدلال و جستجوی رد آن وجود داشته باشد. وی استاد راهنمای فوکو در کاری است که بعدها نام «دیوانگی و تمدن» گرفت. او از همان زمانی که کار مذکور را به عنوان رساله‌ای دانشگاهی مورد مطالعه قرار داد و آن را به عنوان شوکی حقیقی و کاری حقیقتاً دست اول ستود، تا پایان عمر ارتباط خود را با فوکو قطع نمی‌کند. فوکو در نامه‌ای در سال ۱۹۶۵ میلادی به وی دین خود را نسبت به این استاد و سپس دوست صمیمی‌اش چنین بیان می‌کند: «هنگامی که ده سال پیش آغاز به کار کردم شما را - نه کتاب‌های شما را - نمی‌شناختم. اما آنچه از آن زمان انجام داده‌ام؛ اگر شما را نشناخته بودم، قطعاً انجام نداده بودم. شما آثار عظیمی بر [کار من] داشته‌اید. من نمی‌توانم برای شما توصیف کنم دقیقاً چگونه، نه دقیقاً کجا، و نه چه مدتی مدیون شما هستم - اما شما باید آگاه باشید که حتی و خاصه، تقابلهای من [یا شما] - به طور مثال در مورد حیات‌گرایی^۱ تنها بر پایه آنچه شما انجام داده‌اید، بر آن سطحی از تحلیل که توسط شما وارد شده است، [و] بر پایه معرفت شناختی ای شما ابداع کرده‌اید، ممکن می‌گردد.» (۴۹)

فوکو در مقام مقایسه میان تأثیرات وی بر باشلار بر دیدگاههای معرفت‌شناسانه خود بر سهم عمده باشلار تأکید می‌کند. او می‌گوید دید باشلار در مورد رشد ناپیوسته علم و برگشت عقل به خود در شکل دهی به موضوع شناخت توسط وی به کار گرفته شده است، اما وی دیدگاهی را که بعدها در «نظم اشیا» در مورد ماهیت شناسه تجدد و موضوع انسان در آن و علم تجددی پرورنده از استاد خویش دارد؛ کسی که فوکو معتقد است اندیشه‌هایش پیوستگی مشخصی با اندیشه‌های نیچه دارد. (۵۰)

البته دین استاد و شاگرد، دینی دو طرفه است، زیرا اگرچه کونگویلهم کرسی باشلار را در سوربون به دست آورده و جانشین وی شده بود، اما این تنها از طریق فوکو بود که همگان به شأن و مقام وی و بالاخص نقش و اهمیتی که در حوزه تاریخ تفکر و علم

دارد، وقوف یافته‌اند. در هر حال نکته مهم سهمی است که این شخص در پرورش و شکل‌گیری تفکر دیرینه‌شناسانه فوکو بازی می‌کند. شارحین فوکو از زمان تدوین «دیوانگی و تمدن» تا «دیرینه‌شناسی دانش» تأثیر پذیری او از کونگولیم را رو به فزونی می‌یابند. بعضی نظیر گوتینگ دیدگاه‌های وی در دیرینه‌شناسی دانش را در واقع و هلی‌الاصول مبتنی بر دیدگاه‌های این دو متفکر تاریخ علم می‌دانند. با این حال فوکو از این منظر نیز تماماً در این دو خلاصه نمی‌شود. بسط و توسعه دیدگاه‌هایی که از این ریشه آغاز می‌شود، بعضاً به نقاطی می‌کشد که آشکارا از اصالت‌های فوکو و ابداعات او سخن می‌گوید. (۵۱)

۳-۱ چگونگی دیرینه‌شناسی: روش حفاری در اعماق تاریخ دانش

خصلتی جدالی در روش طرح مطالب و بسط مباحثات فوکو وجود دارد که کلید مؤثری برای درک اندیشه‌های وی می‌دهد. بر این اساس بهتر به نظر می‌رسد روش دیرینه‌شناسانه و چگونگی دنبال کردن برنامه حفاری در قلمرو دانش با نظر به این ویژگی سلبی توضیح داده شود. فوکو خود در آغاز کار و پیش از تشریح طرح حفاری نظری خویش در کتاب «دیرینه‌شناسی دانش» و در کتب دیگر دیرینه‌شناسانه‌اش با آنچه نباید انجام شود یا به بیان او از «کار سلبی» آغاز می‌کند. «ما باید خود را از انبوهی مفاهیمی که هر یک به شکل خاص خود موضوع استمرار را در جلوه‌های متفاوت آن هرزه می‌کند، رها سازیم.» (۵۲) مفاهیمی نظیر سنت، نفوذ، توسعه، تطور، روح و در کل تمامی آن مفاهیم از پیش ساخته‌ای که به نحوی وحدت و تسلسلی پیشین را بر تاریخ تحمیل می‌کند، مانعی بر سر برنامه حفاری فوکویی قرار می‌دهند. در این برنامه هدف ایجاد گسیختگی و انقطاع میان کلیت‌ها و وحدت‌ها و تسلسل‌های مأنوس و مألوف می‌باشد. از این رو تمامی آن «تقسیمات و گروه‌بندی‌هایی که بدین پایه آشنا می‌باشند، باید مورد سؤال» قرار گیرند. (۵۳)

این نه بدین معناست که در تاریخ هیچ‌گونه وحدتی از آن‌گونه که مثلاً یک علم، فلسفه، مذهب و نظایر آن را می‌سازد، وجود ندارد؛ اتفاقاً همان طوری که دیده خواهد شد، وحدتهایی از این نوع و وحدت‌گفتمان‌ها حاصل برنامه دیرینه‌شناسانه می‌باشد. آنچه در آغاز پیشنهاد می‌شود، در واقع یک تدبیر روش‌شناسانه است. دعوتی به تعلیق

و در گیومه‌گذاری است، برای اینکه از پیش از پیش وحدتی تصویری بر رخدادها و حوادث پراکنده تحمیل نشود و تاریخ در پرتو ذهنیت عاملین انسانی صورتی تخیلی نیابد. هدف این است که به رخداد‌های گفتمانی اجازه داده شود همان‌گونه که واقعیت خود آنها اقتضا می‌کند، خود را ظاهر سازند، نه آن‌گونه که انسانها بر آنها تحمیل می‌سازند. این نظیر شک دستوری است که ممکن است به یقین آغازین منتهی شود و ممکن است یقین دیگری به جای آن بپروراند. این نوع رویکرد یا برخورد با رخداد‌های تاریخی - در اینجا یعنی حوزه تاریخ تفکر آنها علم، دانش، مفاهیم، نظریه و... - از این اندیشه بدیع برمی‌خیزد که به جای اینکه اسناد را یادآور خاطره‌ها و خاطره‌ها را مرجع نهایی اسناد بداند، خود آنها را واقعه و رخداد قلمداد می‌کند و بیرون از آن مرجعی برای اسناد قائل نمی‌شود. از آنجائی که هر رخداد گفتمانی یا قضیه^۱ یا حکم، بالاستقلال و به عنوان واقعیتی فی‌نفسه که می‌تواند اشکال متفاوتی از گفتمان‌ها را شکل دهد، تلقی می‌شود، درست نظیر هر حادثه و رخداد دیگر در معنای سنتی آن می‌تواند به نتایج و پیامدهای متفاوتی منتهی شود. آنچه توسط این یا آن شخص در اینجا و در آنجا در این فضای تاریخی خاص یا در آن فضا تفوه می‌شود، پیش از آنکه تاریخ خود را طی کند، سرنوشت نامعلومی دارد. از این رو نمی‌توان پیش از دنبال کردن این سرنوشت به اعتبار وحدت‌های مأنوس آن را تبیین و تفسیر کرد. باید به اسناد، به گفته‌ها و مکتوبات اجازه داد به عنوان واقعیتی خاص و رخدادی فی‌نفسه، خود مشخص سازند که در چارچوب چه گفتمانی به وحدت می‌رسند و جزئی از پیکر چه کلیتی (علم، فلسفه، مذهب و...) خواهند شد.

پیش از این نیز گفته شد که اصولاً وحداتی که این چنین آشنا و منطقی به نظر می‌رسند از نظر فوکو به لحاظ واقعی مبنایی ندارد. چه چیزی مأنوس‌تر و عادی‌تر از این است که یک کتاب دارای وحدت و کلیت می‌دانیم؟ این واقعیتی عینی و ملموس است و بروشنی وحدت آن قابل لمس و احساس است. آغازی دارد و انتهای و ظاهراً با هیچ چیزی فراتر از آنچه میان دو جلد آن وجود دارد، ارتباطی ندارد. اما فوکو براحتی در این تردید ایجاد می‌کند. یک کتاب از طرق متعددی با بیرون و ماورای آنچه در میان دو جلد پس و پیش

آن قرار گرفته ارتباط می‌یابد و وحدت آن از بین می‌رود و دچار پراکندگی می‌شود. یک کتاب از طریق ارجاعات خود با ده‌ها و صدها کتاب دیگر ارتباط می‌یابد. یک کتاب پیش نوشته‌ها و یادداشت‌هایی مقدماتی دارد که با متن آنچه در نهایت از چاپ خارج می‌شود، مرتبط است. «یک کتاب صرفاً شیئی نیست که شخص آن را در دست گرفته است... وحدت آن متغیر و نسبی است. به مجرد اینکه شخصی وحدت آن را مورد تشکیک قرار دهد، بداهت آن از دست می‌رود.» (۵۴)

دو موضوع متضاد اما مرتبط با هم دیگری که به نحوی استمرار تاریخی را فرض می‌گیرند و آن را تداوم می‌بخشند، باید پیش از هر کاری الغاء گردند. این دو یکی جستجوی منشائی اصیل و خالص رمز آلود برای رخدادها و دیگری طلب معنایی پنهان برای آنهاست. از دید فوکو مورخان چنین تصور می‌کنند که حقیقت یا واقعیت حوادث و رخدادها را می‌توانند در نقطه‌ای ماورای تاریخی دریابند نقطه‌ای که شیء هنوز با سیلان در تاریخ و برگرفتن از رخدادهاى مختلف تاریخی تاکنون اصالت خود را از پس انبوهی از معانی و تفسیر و گوناگونی‌های تاریخی از دست نداده است. اندیشه‌ای هم بسته به این تصور این است که هر گفتمان بیان شده‌ای در نهان مبتنی بر «قبلاً- گفته شده‌ای» می‌باشد. البته این «قبلاً- گفته شده» در واقع چیزی نیست که زمانی به تکلم درآمده یا تقریر شده باشد، بلکه سخنی خاموش می‌باشد که «هرگز- گفته نشده» است. از این دید هر گفتمانی دو وجه دارد: وجه بیان شده و آشکار و وجه خاموش و ساکت. هدف این دسته مورخان دست‌یابی به این معنای ساکت و پنهان در غوغای متن بیان شده می‌باشد. با این تصور که گفتمان در صورت ظاهری و حاضر آن منشایی اصیل را در بطن خود می‌پروراند و معنای ناگفته شده را حمل می‌کند، وحدت و اتصالی بر آن تحمیل می‌شود که از دید فوکو باید از آن گریخت. فوکو معتقد است به دلایل ساده‌ای باید این دید الفاگرد. هیچ اصلی و منشایی بیرون از تاریخ و در خلوص ادعایی آن وجود ندارد. هرچه هست تاریخ است و تاریخ است و بس. بعلاوه هر متن و گفتمانی همانی می‌باشد که در برابر ما قرار گرفته است. این متن جز آنچه در ظاهر می‌گوید، معنایی در بطن خود پرورانیده و حامل نیست. «اما باید آگاه باشیم که هر لحظه گفتمان را در هجوم

ناگهانی‌اش دریابیم؛ در آن زمان مندی دقیق^۱ خاصی که در آن ظهور می‌یابد... گفتمان نباید به حضور با فاصله منشأ ارجاع داده شود، بلکه باید همان‌گونه و هنگامی که وقوع می‌پیوندد، مورد معامله قرار گیرد.» (۵۵)

بدین ترتیب و با تعلیق وحدت‌های از پیش تعیین شده و آنچه به ثبات این وحدت‌ها و حفظ آنها کمک می‌کند، امکان دیرینه‌شناسی یعنی گونه‌ای متفاوت از کند و کاو تاریخی در معرفت بشری می‌شود. از تمایزهای این‌گونه کند و کاو با اشکال سنتی کند و کاو تاریخی تمایز در هدف می‌باشد. این شاید برگشتی به اشکال ابتدایی تاریخ‌نویسی به نظر آید، اما در هر حال هدف دیرینه‌شناسی توصیف خالص "حوادث گفتمانی"^۲ می‌باشد. آنچه از خلال این برنامه دنبال می‌شود، جستجوی دلایل پیدایی گفتمان‌ها یا معانی پنهان و مستتر در آنها یا کشف ریشه و اصل گفتمان یا واحدهای گفتمانی نیست، بلکه صرفاً چگونگی ظهور و بروز گفتمان و نحوه شکل‌گیری واحدهای گفتمانی اعم از مفهوم، علم یا یک کتاب مورد توجه، می‌باشد. دیرینه‌شناسی توصیف تاریخی این ظهور و حضور است. اما توصیفی در سطح نیست، بلکه در عمق است. این تلاشی برای درک قواعدی است که فراتر از آگاهی گویندگان و نویسندگان، اهل علم و دانشمندان جریان این پیدایی و ظهور و تطور و دگرگونی آن را در مهار و اراده خود دارد. سؤالی که برای توصیف رخدادهای گفتمانی طرح می‌گردد این است که «چگونه آن قضیه خاص و نه قضایای دیگر ظاهر شد.» قواعد ناظر بر این فرایند، به اجمال پاسخ این سؤال هستند و شرح نحوه عمل این قواعد نیز در دستور کار دیرینه‌شناسی قرار دارد. (۵۶)

این نوع توصیف از توصیف یا تحلیل زبانی متفاوت است. چون تحلیل زبانی به این سؤال پاسخ می‌دهد که مطابق چه قواعدی یک گزاره خاص ساخته شد و بر پایه چه قواعدی دیگر می‌شود گزاره‌های مشابه ساخت. اما این توصیف در مقابل توصیف‌های معمول در تاریخ تفکر نیز قرار دارد. در این نوع توصیف اخیر دو عنصر متمایز از توصیف دیرینه‌شناسانه وجود دارد؛ یکی اینکه کل نظام موضوع مورد نظر علم، فلسفه یا هر گفتمانی نظیر آن بر پایه کلیتی معین شناخته می‌شود. دیگر آنکه در آن تلاش

1- Punctuality.

2- Discursive events.

می‌شود که در پس این کلیت از مقاصد گوینده، فعالیت ذهنی یا وجود پنهانی و ناآگاهی که در کلام و فعالیت او وجود دارد، جستجو شود. اما تحلیل گفتمان در دیرینه‌شناسی نه کلیتی را فرض می‌گیرد و نه فراتر از آنچه گفته شده در جستجوی چیزی می‌رود. و بالاخص هیچ‌گونه ارجاعی به آگاهی و فعالیت‌های ذهنی گوینده، چه ناپیدا و چه پیدا، ندارد.

با اینکه دیرینه‌شناسی در نهایت به وحدت و کلیت بر می‌گردد، اما تعلیق ابتدایی وحدت‌های مانوس نتایج متعددی در پی می‌آورد. اولاً بدین طریق درک انقطاعات و گسیختگی‌ها برای آن ممکن می‌شود. چون بدین ترتیب امکان این پیدا می‌شود که رخدادهای گفتمانی در ویژگی و افراد خاص تاریخی‌اشان و نه به عنوان جزئی از یک کل درک گردد. این تعلیق، به رخدادهای امکان می‌دهد به عنوان یک حادثه و رخدادی که می‌تواند شکل متفاوتی از کلیت را موجب شود و آغازی تازه را بنیان گذارد، فهمیده شود. ثانیاً با قطع ارتباط آنها با آگاهی، وجدان و کلیت‌هایی که بر پایه‌ی عامل انسانی شکل گرفته بابتی باز می‌کند که از طریق آن می‌توان اشکال دیگر نظم و قاعده‌داری و کلیت را حس کرده و فهمید. هم چنین درک روابط میان قضایا یا روابط میان مجموعه‌ای از قضایا با یکدیگر علی‌رغم آگاهی گویندگان آنها و حتی در صورتی که متعلق به حوزه‌هایی متفاوت باشند، بدین طریق ممکن می‌گردند. (۵۷)

موضوع مطالعه دیرینه‌شناسانه «صورت‌بندی‌های گفتمانی»^۱ می‌باشد. اینها را به تعبیر دیگر می‌توان گفتمان‌های جدی و آنهایی که معمولاً علم، فلسفه و نظایر آن می‌خوانند، دانست. اما صورت‌بندی‌های گفتمانی را نباید با اینها یا علم، با شبه علم‌ها یا اشکال مقدماتی علم آتی یکی کرد. صورت‌بندی‌های گفتمانی از حدود هر یک از اینها فراتر می‌رود و در عین حال منافاتی با آنها ندارد. آنچه یک صورت‌بندی گفتمانی یا گفتمان مربوط به مسئله خاص مثل دیوانگی را می‌سازد، الزاماً در درون یک حوزه علمی خاص جریان ندارد. آنچه در حوزه حقوقی یا اداری یا در قلمرو ادبیات یا مذهب گفته می‌شود، می‌تواند جزئی از آن باشد و عملاً نیز چنین است.

فوکو در جریان تحول و تطور صورت‌بندی‌های گفتمانی چهار آستانه مشخص

کرده است: آستانهٔ ثبوت^۱ آستانهٔ معرفت‌شناسیت^۲ آستانهٔ علمیت^۳ و آستانهٔ صوری‌سازی^۴. آستانهٔ اول را می‌توان آستانه وجودی یک صورت‌بندی‌گفتمانی دانست. در پیدایی هر صورت‌بندی‌گفتمانی اعمالی مداخله دارد که فوکو آنها را عمل‌گفتمانی^۵ می‌خواند. عمل‌گفتمانی آن مجموعه فعالیت‌هایی را در بر می‌گیرد که در قالب‌هایی مانند گفتن و نوشتن قضایای گفتمانی را ایجاد می‌کنند. زمانی که اعمالی از این گونه یا مجموعه خطابات شفاهی یا بیانه‌های مکتوب از سایر اعمال مشابه متمایز شوند و تفرد و استقلال یابند، آستانهٔ ثبوت صورت‌بندی‌گفتمانی محقق شده است. در این مرحله در واقع «نظام منفردی برای صورت‌بندی قضایا در حال عمل می‌باشد» یا اینکه نظام مذکور در حال دگرگونی است. هنگامی که در جریان عملیات مربوط به یک صورت‌بندی‌گفتمانی، مجموعه‌ای از قضایا با یکدیگر ترکیب و جفت و جور می‌شوند، چنین ادعا می‌شود که «هنجارهای معتبری برای تأیید^۶ و انسجام (قضایا) بوجود آورده‌اند» حتی اگر در این امر ناموفق باشند، آستانهٔ معرفت‌شناسیت سررسیده است. در این مرحله صورت‌بندی‌گفتمانی به اشکال مختلفی نظیر نقد و الگودهی، کارکرد مسلطی را در مجموعهٔ دانش موجود به عهده می‌گیرد. مرحلهٔ بعد هنگامی است که قضایای صورت‌بندی‌گفتمانی بعلاوه انطباق با قواعد دیرینه‌شناسانه، در سطح متفاوتی با قوانینی که برای ساخت احکام علمی وجود دارد، تطبیق می‌یابد و از معیارهای صوری تبعیت می‌کند. با گذر از این مرحله که آستانهٔ علمیت می‌باشد، آخرین مرحله در می‌رسد. هنگامی که گفتمان علمی، اصول متعارف^۷ عناصری را که به کار می‌گیرد، و ساخت‌های گزاره‌ای خاص خود را مشخص می‌کند و روشن می‌سازد که چه تغییراتی را می‌توان بپذیرد، از آستانه صوری‌سازی گذشته است. «توزیع زمانی این آستانه‌ها، تعاقب آنها، تقارن احتمالی‌اشان (یا فقدان آن) طرقی که یکی ممکن است دیگری را اداره کند، یا ملازم با دیگری شود، شرایطی که متعاقباً تحت آن شرایط آنها تقرر

1- Thershold of Positivity.

2- Thershold of Epistemologization.

3- Thershold of Scientificity.

4- Thershold of Formalization.

5- Discursive Practice.

6- Verification.

7- Axioms.

می‌یابند، یکی از عمده‌ترین قلمروهای اکتشافی دیرینه‌شناسی را می‌سازد.» (۵۸) در اینجاست که دیرینه‌شناس باید روشن سازد که یک علم در چه زمانی به اعتبار ظهور قضایای شفاهی یا مکتوب خاص نظرشان نطفه‌اش بسته می‌شود. در چه زمانی مکتوبهایی برای رد و قبول قضایای مربوط به این هسته اولیه یافته است و کی روشها و اصول و مبانی خاص خود را شکل داده است. اما بعلاوه این هر یک از اینها نیز بالاستقلال موضوع مطالعه دیرینه‌شناسانه می‌تواند باشد. کارهای فوکو محدود به دو آستانه اول می‌شود. یعنی وی بر خلاف رویه معمول در حوزه تاریخ دانش به علوم اصصلاًحاً دقیقه و آنهایی که از اعتبار و وزانتی علمی داشتند نپرداخت. به این دلیل که معتقد بود آنها نیازمند هیچ‌گونه دفاعیه‌ای نیستند. وی کار خود را به علومی که از لحاظ اعتبار علمی دچار مشکل بودند یعنی آنچه علوم انسانی یا اجتماعی نامیده می‌شود، محدود کرد که تنها از دو آستانه اول یعنی ثبوتیب و معرفت‌شناسیت گذر کرده‌اند.

شاید اینکه برای فوکو این امکان باز شد که بر خلاف رویه معمول مطالعه خود را متوجه این دسته از علوم سازد، واقعیت بی تفاوتی مطالعه دیرینه‌شناسانه نسبت به مسئله درستی و نادرستی، و هنجارهای اعتبار و صحت باشد. هم چنین این نیز مهم بود که دیرینه‌شناسی بر خلاف تاریخ علم، علم و هنجارهای آن را ملاک نمی‌گیرد. این نوع مطالعه صورت‌بندی گفتمانی را در هر سطحی و آستانه‌ای که باشد صرف نظر از ارجاع یا مقایسه با سطوح دیگر نظیر علوم معتبر به عنوان واقعیتی مستقل می‌پذیرد و تنها در سطح توصیف چگونگی پیدایی آن صورت‌بندی در آن سطح خاص و قواعدی که بر این فرایند حاکم است، عمل می‌کند. یک صورت‌بندی گفتمانی یا مجموعه‌ای از قضایا یا معارف می‌تواند از تمامی این آستانه‌ها گذر کند یا اینکه در آستانه‌ای متوقف شود. بعضی علوم همانند ریاضی یا فیزیک از همه این آستانه‌ها گذر می‌کنند و بعضی نظیر علوم اجتماعی تنها از دو مرحله اول می‌گذرند و بعضی نظیر طب با طی سه مرحله اول متوقف می‌شوند. در هر حال اینکه صورت‌بندی مورد نظر در چه مرحله‌ای می‌باشد، اساساً مورد توجه دیرینه‌شناس نیست. وی نسبت به این مسئله کلاً خنثی و بی تفاوت می‌باشد. تنها علاقه‌مندی دیرینه‌شناس این است که روشن کند چگونه اعتبار و درستی و هنجارهای مرتبط با آن در درون یک صورت‌بندی (با روایتی که خود اهل آن علم یا صورت‌بندی دارند) شکل گرفته است. یا چگونه معیارهای مربوط به تولید قضایا یا

تعریف اصول متعارف به دست آمده است. خطا و درستی این معیارها همه به خود اهل آن علم یا آن صورت‌بندی مربوط می‌شود.

بدین ترتیب چگونگی ظهور صورت‌بندی‌های گفتمانی در سطوح و آستانه‌های مختلف آن موضوع مطالعه دیرینه‌شناسانه می‌باشد. واحدهایی که نهایتاً از پیوند میان آنها یک علم و دانش خاص سر بر می‌آورد، قضایا می‌باشند. فوکو چهار دسته معیار برای مشخص کردن چگونگی این ظهور و پیوند قضایا در فرآیند شکل‌دهی به یک علم خاص طرح می‌کند. اما پیش از آن به نقد دیدگاه‌های موجود در این باب می‌پردازد. اولین فرضیه در طرح فوکو که دیدگاه شایع و سهل‌الاثباتی نیز هست، این می‌باشد که «قضایایی که به لحاظ شکلی متفاوت هستند و پراکندگی زمانی دارند، در صورتی که به یک موضوع مشابه اشاره کنند»، صورت‌بندی واحدی را می‌سازند. جامعه‌شناسی به طور مثال از این جهت وحدت می‌یابد که قضایای آن به موضوع واحدی یعنی جامعه یا روابط اجتماعی و... اشاره دارند. فوکو خود به مطالعه دیوانگی ارجاع می‌دهد. می‌گوید بزودی پس از آغاز کار دانستم که موضوع یا مفهوم دیوانگی نمی‌تواند باعث جداسازی یکدسته خاص از قضایا گردد و بین آنها رابطه‌ای باثبات و قابل توصیف بوجود آورد. این موضوع دو دلیل داشت. او می‌پرسد چگونه می‌شود آنچه در باب دیوانگی در زمانی خاص گفته شده با سؤال از دیوانگی جواب داد. موضوع یا مفهوم «دیوانگی از تمامی آنچه در آن قضایا گفته شده، آن را نامیده، تقسیم کرده، توصیف کرده، تبیین کرده، رد پای تحول آن را دنبال کرده، همبستگی‌های مختلف آن را مشخص کرده... ساخته شده است.» (۵۹) بعلاوه این‌ها قضایایی نیستند که به موضوع واحدی اشاره داشته و یک بار برای همیشه شکل گرفته باشند، بلکه آنها در طول زمان تغییر می‌کنند. قضایایی که در قلمرو بهداشت به دیوانگی اشاره می‌کند با آن قضایایی که در قلمرو حقوقی یا سیاسی در باب جنون سخن می‌گوید، متفاوت است. پس اولاً خود قضایا و نه موضوع دیوانگی، دیوانگی را می‌سازد، ثانیاً قضایای مورد نظر در ازمنه و قلمروهای متفاوت راجع به موضوع واحدی راجع نیست.

فرضیه دوم آن است که «نوع و شکل اتصالات» میان قضایا وحدت گفتمانی آنها را می‌سازد. فوکو در اینجا به مطالعه «تولد در مانگاه» مثال می‌زند. می‌گوید برای اولین بار چنین به نظر رسید که علم طب در قرن نوزدهم وحدت خود را نه تنها از موضوع و

مفاهیم بلکه از سبک و شیوه خاص قضایای خود می‌گرفت. این دانشی بود که نوعی محاصر از نگاه به اشیا را پیش فرض می‌گرفت. هرچه گفته و انجام می‌شد، در تطابق با «فضای قابل رؤیت بدن» بود. امکان رؤیت بدن به شکل خاصی که در قرن نوزدهم میلادی فراهم آمد، از نظر فوکو امکانی بود که پیش از این سابقه نداشت و از این رو به نظر می‌رسید که همین امر وحدت و تمایز علم طب در این قرن را مشخص می‌کرد. این امکان خاص علم طب را به صورت رشته‌ای از قضایای توصیفی سازمان می‌داد. وی می‌گوید این فرض نیز فرض مقبولی نبود و رها شد. چون صرف نظر از دلایل دیگر، گفتمان یا علم طب در این دوره به همان اندازه که از توصیفات مبتنی بر قابلیت رؤیت جسم، تشکیل شده است مجموعه‌ای از قضایای دیگر در باب مرگ و زندگی، اخلاق، شیوه‌های تعلیم طب، قواعد اداره نهادهای طبی و نظایر اینها نیز هست. (۶۰)

در توضیح فرضیه سوم فوکو می‌پرسد «آیا ممکن نیست که وحدت قضایا را با تعیین نظام ثابت و منسجمی از مفاهیم مربوطه برقرار کرد؟» اما خود وی بلافاصله بدین سؤال پاسخ منفی می‌دهد؛ دلیل آن این است که از نظر وی مفاهیم نیز پایه قابل اتکا و معتبری نیستند چرا که آنها دائماً تغییر می‌کنند. (۶۱) در جریان شکل‌گیری یک علم مفاهیمی جدید به میان می‌آید و مفاهیم قبلی اصلاح شده یا از بین می‌روند. بنابراین ما هیچ‌گاه نظام ثابت و مجسمی از مفاهیم نداریم تا بر پایه آن وحدت قضایا را تعیین کنیم. (۶۲)

مسائل و مباحثات و ثبات و وحدت آنها نیز نمی‌تواند وحدت گفتمانی را بوجود آورده یا توضیح دهد اگرچه بدو به نظر می‌رسد این امر فرضیه‌ای قابل قبول باشد. آیا مسئله‌تطور یا تکامل به مجموعه قضایایی که از زمان بوفون تا داروین گفته شد، صورت واحدی نمی‌داد؟ آیا زیست‌شناسی طی این دوره جز علمی که به مسئله‌تطور می‌پردازد، بود؟ آیا نه این است که علوم مختلف مسائل ثابت و واحدی را دائماً در مرکز توجهات و مطالعات خود دارند؟ با این حال پاسخ فوکو به این سؤالات متفاوت است. علی‌رغم هر لباتی که در مسائل علوم و گفتمان‌ها ممکن است دیده شود، وحدت و ثباتی بر آنها حاکم نیست. از مسائل و مباحث مورد توجه در گفتمان‌ها دائماً روایت‌های متفاوتی ارائه می‌شود. آنها دائماً تغییر می‌کنند. نظریه‌تطور در قرن هیجدهم میلادی بر پایه هم‌خانوادگی و مشابهت‌های انواع توجیه می‌شد، اما در قرن نوزدهم میلادی در نظریه

داروین صورت کاملاً متفاوتی پیدا کرده و بر پایه انتخاب اصلح و نزاع بقاء تبیین گردید. (۶۳)

از آن جایی که فوکو در همه اینها به جای ثبات و وحدت، بازی مداوم تغییر و جابجایی و تحول، تفاوت و شکاف و ناهمگونی می‌بیند، وحدت گفتمان را در «نظامهای پراکندگی» می‌جوید. این نظام است که مشخص می‌سازد چگونه این عناصر ناهمگون، ناسازگار و بعضاً متعارض با یکدیگر جمع شده و گفتمان واحدی را می‌سازند. عنصر اصلی در این نظام، قواعد صورت‌بندی^۱ می‌باشد که شرایط پیدایی، حفظ، اصلاح و محو مفاهیم، مسائل و موضوعات یک گفتمان را مشخص می‌سازد.

مشخصاً هر صورت‌بندی گفتمانی با چهار عنصر اساسی سر و کار دارد. به بیان دیگر هر صورت‌بندی گفتمانی یا گفتمان با صورت‌بندی موضوعات، صورت‌بندی مفاهیم، صورت‌بندی کیفیت بیانی و صورت‌بندی راهبردها شکل خود را پیدا می‌کند. در اولی مسئله چگونگی پیدایی موضوع، در دومی مسئله چگونگی ظهور مفاهیم، در سومی با مسئله وضعیت و اعتبار قضایا و در چهارمی با انواع مختلف دیدگاههای نظری سر و کار داریم. در هر چهار مورد مسئله دیرینه‌شناسانه، شناخت شرایط ظهور و پیدایی عناصر مذکور و به بیان فوکو قواعد صورت‌بندی می‌باشد. فوکو در برگشت به کارهای قبلی خود می‌گوید که در «تمدن و دیوانگی» مسئله موضوع، در «تولد در مانگاه» مسئله کیفیت بیانی، و در «نظم اشیا» با مسئله مفاهیم و قواعد صورت‌بندی آنها سر و کار داشتیم. (۶۴) اما گوتینگ معتقد است که آن گونه که فوکو می‌گوید بدین شکل این مسائل در مرکز توجه آن مطالعات قرار نداشته و در بیان فوکو نوعی ساده‌سازی مفرط وجود دارد. البته وی می‌پذیرد که مطالعات مذکور را به نحوی می‌توان به همین ترتیب به عناصر مذکور ربط داد. (۶۵)

تحلیل دیرینه‌شناسانه در زمینه درک چگونگی پیدایش موضوعات یا قواعد صورت‌بندی موضوعات با سه مسئله ارتباط می‌یابد. (۶۶) در سطح اول ظهور موضوعات، کانون‌های اجتماعی نظیر خانواده، گروه‌های اجتماعی، اجتماعات مذهبی و نظایر آنها قرار دارند. البته اینها در هر زمان یا جامعه‌ای و راجع به گفتمان‌های مختلف،

متفاوت می‌باشند. اما از درون اینهاست که در وهله اول موضوع سر بر می‌آورد. قواعدی که در این سطح عمل می‌کند، با هنجارهایی که در درون این واحدها مورد عمل می‌باشد، ارتباط دارد. به طور مثال آنهایی که مطابق هنجارهای مذهبی به طور قاطع خلافکار می‌باشند، موضوع جامعه‌شناسی جرم یا حقوق و قضا را می‌سازند. در هر جامعه‌ای کسانی یا نهادهایی هستند که بدانها در زمینه تعیین اینکه چه موضوعاتی به چه گفتمان‌هایی تعلق دارد، مرجعیت داده شده است. قواعد دسته دوم از عملکرد اینها حاصل شده یا گرفته می‌شود. فوکو در ارجاع به مطالعه «دیوانگی و تمدن» مثال می‌آورد که در قرن نوزدهم طب متکفل تعیین این بود که دیوانگی را به عنوان یک موضوع محدود، مشخص و تعریف کند. البته در همان زمان نهادهای دیگر نظیر مراجع مذهبی یا حقوقی نیز در این امر نقش داشتند. نوع سوم قواعد از تحلیل آنچه فوکو «شبکه‌های مشخص سازی»^۱ می‌نامد، روشن می‌شود. اینها متمایز از دو نوع اول هستند. صرفاً به اعتبار اینکه عده‌ای دارای علائم و خصوصیات خاص می‌باشند، ممکن است خلافکار یا دیوانه قلمداد شوند. قرار گرفتن آنها بر روی شبکه‌ای از مشخصات یا خصوصیات می‌تواند موضوع خاص یک گفتمان را بسازد. فوکو می‌گوید در قرن نوزدهم میلادی "روح" به عنوان یک نظام ویژه از تواناییهای مرتبط با یکدیگر و جسم به عنوان نظام خاص اندام‌های مرتبط با هم از قسم این شبکه‌های مشخص سازی بوده‌اند. بسته به ویژگی‌های جسمی یا روحی شخص می‌توانست جایگاه متفاوتی در این شبکه‌ها بیابد و در نتیجه مبدل به موضوعی برای علم نابهنجارهای روانی بشود. اینها سه دسته از منابعی هستند که قواعد صورت‌بندی موضوع را می‌سازند. آنها با یکدیگر ارتباط داشته و موضوع در نهایت حاصل تعامل میان آنهاست.

در درون هر گفتمان علمی یا به طور عام صورت‌بندی گفتمانی قضایای متعددی وجود دارد: توصیفات کمی یا کیفی، تفسیر، محاسبات آماری، استدلال‌های تمثیلی یا قیاسی و اشکال متنوع دیگر. سؤال این است که این مجموعه وحدت خود را از کجا به دست می‌آورد یا به تعبیر دقیق‌تر چه چیزی اینها را به یکدیگر ارتباط می‌دهد و آنها را از پراکندگی به در می‌آورد؟ برای فوکو قواعد کیفیت بیانی^۲ پاسخ این سؤال می‌باشد. (۶۷)

این قواعد به منابعی که قضایای مذکور را اظهار کرده‌اند و زمینه‌ای که از آنها سر بر آورده‌اند، مربوط می‌شود. یکی از اینها به کسی یا کسانی که مرجعیت صدور این قضایا و بیان آنها را دارا می‌باشد، برمی‌گردد. هر فردی اعتبار و جواز بیان قضایای پزشکی را به طور مثال ندارد. در هر گفتمانی اشخاص خاصی واجد کیفیت و خصوصیات لازم برای صدور قضایای مربوط به آن گفتمان را دارا می‌باشند. به بیانی این تنها حق آنها و نه دیگران است که در این مورد خاص سخن بگویند. البته دیگران هم می‌توانند در این خصوص سخن بگویند، اما قطعاً سخن آنها و قضایایی که آنها می‌گویند اعتبار و ارزشی متفاوت خواهد داشت و نقشی که در گفتمان بازی خواهد کرد، نظیر آنچه شخص واجد صلاحیت مثلاً یک مهندس یا حقوقدان در قلمرو مهندسی و حقوق می‌گوید نخواهد داشت.

عنصر دیگری که در این خصوص ذی‌نقش می‌باشد، جایگاهی است که افراد از آنجا سخن می‌گویند. اینها ناظر به تأسیسات، سازمانها یا عرصه‌های نهادی می‌باشد. دانشگاه و واحدهای مرتبط با آن از این جایگاهها هستند. مسجد و حوزه‌های دینی راجع به گفتمان‌های مذهبی چنین نقشی را بازی می‌کنند. فوکو خود به بیمارستان اشاره می‌کند. البته در هر گفتمانی جایگاهها متنوع هستند و محدود نمی‌باشند. به طور مثال در قلمرو گفتمان‌های علمی، کتابخانه‌ها، مجلات علمی، و گردهم آئینهای علمی هر کدام جایگاهی خاص می‌باشند که بسته به ویژگی‌هایشان کیفیت متفاوتی به قضایایی که در آنها بیان می‌شود، می‌دهند.

عامل سوم به موقع فاعل آگاه^۱ در قبال موضوعات مختلف بر می‌گردد. در وضعیتی وی سؤال کننده است و در وضعیتی دیگر گوش‌دهنده. او گاه به جدولی که اطلاعات خاصی در آن است، نگاه می‌کند و در نتیجه موقعیت نگاه کننده را دارد و گاه در مقام مشاهده‌گر، جریان یک آزمایش را دنبال می‌کند. در هر حال او موقعیت ثابتی در قبال موضوعات مختلف گفتمان ندارد و در هر موقع واجد خصایص و کیفیات متفاوتی است که بر عمل گفتمانی یا جریان صدور و بیان قضایا تأثیر دارد. میان این وجوه مختلف

یعنی عنصر اول، دوم و سوم و اجزای مختلف آنها روابط متعدد و پیچیده‌ای وجود دارد و قواعد حاکم بر این روابط، تعیین‌کننده ارتباط میان قضایای مختلفی می‌باشد که در درون گفتمان جریان دارد.

سومین دسته از قواعد صورت‌بندی استدلالی قواعدی را شامل می‌شود که بر صورت‌بندی مفاهیم^۱ ناظر می‌باشد. (۶۸) فوکو می‌گوید احتمال اینکه مجموعه مفاهیمی که در کار یک دانشمند ظاهر می‌شود، نهایتاً در یک قالب منسجم سازمان یابد، احتمال معقولی است. حداقل این است که در چنین مواردی تلاش در این جهت به رحمت آن می‌ارزد. اما اگر مجموعه‌های وسیع‌تر نظیر یک علم یا رشته علمی مدنظر باشد، مفاهیمی که رویاروی ما خواهد بود از وضعیت مشابهی برخوردار نیست. تاریخ این علوم و مفاهیمی که در درون آنها سر بر می‌آورد تاریخ چینش منظم آجرهای یک ساختمان نیست. در چنین قلمروهایی مفاهیم با پراکندگی و گسیختگی ظاهر می‌شوند و با آنها نمی‌توان آن‌گونه که راجع به کار یک دانشمند معقول به نظر می‌رسد، رفتار کرد. حال سؤال این است که چه دستی بنای مفهومی یک گفتمان را از این پاره آجرهایی که اینجا و آنجا از میان خرابه‌های ساختمان‌های قدیمی یافته شده یا به دست افراد مختلفی که الزاماً ارتباطی با یکدیگر ندارند، قالب‌ریزی شده، می‌سازد؟ چه چیزی این پراکندگی‌ها و گسیختگی‌ها را به نظم آورده و وحدت می‌بخشد؟ پاسخ آن از نظر فوکو قواعد صورت‌بندی مفاهیم است.

قواعد صورت‌بندی مفاهیم مثل سایر قواعد تنوع و پیچیدگی دارند و حاصل کار به کل آنها و تعامل میانشان مرتبط می‌باشد. اما در کل می‌توان سه نوع قاعده تشخیص داد. نوع اول قواعدی هستند که ارتباط میان قضایا را از لحاظ ترتیب و توالی مشخص می‌سازند. ارتباط میان قضایا اشکال مختلفی دارد. ارتباطات منطقی یا روش‌شناسانه یا ارتباطات زمانی از این جمله‌اند. بستگی قضیه‌ای به قضیه‌ای دیگر می‌تواند از نوع بستگی فرضیه، تأیید پذیری، نقد، تأیید، قانون عام، مورد خاص و نظایر اینها نیز باشد. تمایز در این گونه بستگی‌ها و ارتباطات است که مثلاً از نظر فوکو تمایز میان تاریخ طبیعی در قرن شانزدهم و هفدهم میلادی را می‌سازد. از دید فوکو صرفاً تمایز اینها در

این نبود که از مفاهیم قدیمی تعاریف جدیدی به عمل آورند، بلکه تمایز اصلی به قواعدی بر می‌گشت که ارتباطات و بستگی‌های جدیدی میان قضایا برقرار می‌کرد. قواعد نوع دوم در صورت‌بندی مفاهیم آنهایی هستند که نحوه رفتار را در برابر قضایایی که رد یا قبول می‌شوند، تعیین می‌کنند. قواعد مذکور خود سه دسته می‌باشند. یک دسته از اینها میدان حضور^۱ را شکل می‌دهند. از طریق اینها قضایایی که در غیر این گفتمان خاص صورت‌بندی شده اما توسط آن پذیرفته شده است یا اعتبار و درستی آن تأیید گردیده است، مشخص می‌گردد. هم‌چنین در میان اینها قضایایی که نقد، بحث داوری یا حتی آنهایی که رد یا کنار گذاشته شده نیز وجود دارد. از نظر فوکو گفتمان یا علمی که ممکن است در بدو امر در دو قرن متفاوت یکی به نظر آیند، به اعتبار معیارهایی که برای انتخاب، رد، نقد و یا قزل قضایای مختلف به کار می‌گیرند، از هم متمایز می‌شوند. اما گروه بعدی در همین نوع از قواعد به عنوان میدان ملازمه^۲ نامیده می‌شوند. اینها شامل نحوه برخورد با قضایایی است که به موضوعات و قلمروهای موضوعی متفاوتی مربوط می‌گردند و به گفتمان‌های کاملاً متفاوتی تعلق دارند، اما در محدوده گفتمان مورد نظر فعال می‌باشند، خواه به این دلیل که به عنوان مقدمه یا اصل موضوعی پذیرفته شده‌اند یا به این دلیل که به عنوان مثالهای مؤید عمل می‌کنند. به این دلیل یا دلایل دیگر قواعد مربوط به اینها رابطه قضایای یک گفتمان خاص نظیر تاریخ طبیعی در قرن نوزدهم میلادی را با قضایای هیئت یا طب و نظایر این به طور مثال تعیین می‌کند. دسته آخر آنها اینند که میدان حافظه^۳ را می‌سازند. اینها قضایایی را شامل می‌شود که اگرچه فی‌نفسه در گفتمان مورد نظر پذیرفته شده نیستند یا حتی مورد نقد و بحث نیز قرار نمی‌گیرند، ولی به اعتبار ارتباطات مختلفی که با قضایای پذیرفته شده دارند، مورد توجه هستند.

سومین و آخرین قواعدی که صورت‌بندی مفاهیم را تحت اداره و مهار دارند، تحت نام شیوه‌های مداخله^۴ تعریف می‌شوند. در هر گفتمانی این شیوه‌ها از جهات متعددی با هم متمایزند، اما در کل این شیوه‌ها به نحوه طرح قضایای تازه از طریق

1- Field of Presence.

2- Field of Concomitance.

3- Field of Memory.

4- Procedure of Intervention.

بازنویسی کلی یا بازنویسی آنها به زبانهای دیگر مثل زبان صوری یا ترجمه آنها مربوط می‌گردد. البته بعلاوه اینها فنونی که مربوط به تخمین و افزایش دقت قضایا، محدود کردن یا افزایش حدود اعتبار آنها، به کارگیری و استفاده از قضایا در قلمروهای متفاوت یا دسته بندی و انتظام بخشی آنها می‌شود نیز در این شیوه‌ها جا دارند.

چهارمین دسته از قواعد مربوط به صورت‌بندی گفتمانی، قواعد مربوط به صورت‌بندی راهبردها^۱ می‌باشد. (۶۹) این آخرین دسته از قواعدی را تشکیل می‌دهد که حیات و ممات گفتمان را کنترل و مهار می‌کند. منظور فوکو از صورت‌بندی راهبردها همان نظریه‌ها و دیدگاههای مطروحه در یک گفتمان می‌باشد. مسئله‌ای که در اینجا نیز مطرح می‌گردد این است که چگونه نظریه‌های مختلف و دیدگاههای متفاوت در یک گفتمان به کار گرفته می‌شود؟ آیا آمد و رفت آنها تابع قاعده‌ای است یا اینکه به دست بخت و اقبال و نبوغ این یا آن فرد نابغه وابسته می‌باشد. روشن است که پاسخ فوکو شق اول می‌باشد و شق دوم پاسخ دیدگاههای سنتی و معمول در تاریخ تفکر است. وی متذکر می‌شود که در کارهای قبلی‌اش نتوانسته است توجه کاملی به این مسئله داشته باشد و آن را به زمان دیگری احاله کرده است. از این رو در حال حاضر تنها می‌تواند جهات احتمالی تحقیق را مشخص سازد. برای اینکه روشن شود به چه ترتیب و بر پایه چه قواعدی نظریه‌های جایگزین انتخاب می‌شوند یا نظریه‌ای جای خود را به نظریه‌ای دیگر می‌دهد، بدو^۲ باید نقاط انکسار یا شکست گفتمان را تعیین کرد. نقاط مذکور در وهله اول تحت عنوان نقاط انکسار یا تفرق گفتمان^۳ مشخص می‌شوند. این زمانی است که دو موضوع یا دو مفهوم گفتمانی ظاهر گردند بدون اینکه بتواند در یک رشته واحد قضایا جا بگیرند، به این دلیل که مثلاً متناقض هستند. در این مرحله که این دو مفهوم یا موضوع از وزن برابری برخوردارند، به نقاط توازن^۴ یا نوعی تعادل رسیده‌اند. اگر عناصر متناقض یا ناسازگاری از جهات مختلف نظیر نحوه شکل‌گیری، قواعد بنیانی و شرایط ظهور آنها یکی باشد، چنین نقطه یا نقاطی ظاهر خواهد گردید. نقطه یا نقاط بعدی در این مسیر نقاط انتظام‌بخشی^۴ می‌باشد. این نقطه جایی است که بر پایه و حول

1- Rules of Formation of Strategies.

2- Points of Diffraction of Discourse.

3- Points of Equivalence.

4- Points of Systematization.

موضوعات و مفاهیم متناقض، رشته منسجمی از موضوعات، قضایا و مفاهیم انشقاق می‌یابد. به این ترتیب گفتمان دارای زیرگروههایی می‌شود. از لحاظ نظری امکان این وجود دارد که تعداد کثیری از این زیرگروهها یا جایگزین‌های نظری بوجود آید، اما در عمل چنین نیست. حدودی وجود دارد که این فرایند و انتخاب از میان آنها را در بر می‌گیرد و معین می‌سازد. با مشخص کردن مراجعی که در این جریان ذی‌نقش می‌باشند، می‌توان روشن کرد که چرا این، و نه آن جایگزین، از میان همه امکانات سربرآورده است. یکی از این مراجع، اقتصاد منظومه گفتمانی^۱ می‌باشد که گفتمان مورد نظر بدان تعلق دارد. در اینجا رابطه میان گفتمان با سایر گفتمان‌های از جهت زمان هم عرض یا مقارن، مورد توجه می‌باشد. میان گفتمان‌ها ممکن است روابط مختلفی نظیر رابطه تکمیلی، شباهت، ضدیت یا نظایر اینها برقرار باشد و این بر نقاط شکست گفتمان از حیث کثرت و نقصان تأثیر می‌گذارد. بدین ترتیب نقطه‌ای که بدو متعلق به این گفتمان خاص به نظر می‌رسد در واقع نقطه شکست گفتمان‌های دیگر است. به طور خلاصه کل روابط موجود میان این گفتمان و سایر گفتمان‌ها مرجع نهایی صدور جواز برای قضایای خاصی در درون آن گفتمان بوده یا مانع از ورود آن می‌گردند.

مرجع دیگری که در تعیین انتخابهای نظری مداخله دارد، بدو به کارکردی که گفتمان مورد نظر در میدان اعمال غیر گفتمانی^۲ دارد بر می‌گردد. به طور مثال اقتصاد سیاسی نقش مهمی در تصمیمات سیاسی و اقتصادی دولت بازی می‌کند و این بر اینکه چه جایگزین‌های نظری در حوزه اقتصاد سیاسی پاگیرد، تأثیر دارد. به اعتبار این کارکرد امکان این نیست که هر نظریه‌ای در اقتصاد سیاسی مطرح شود. اما در مرحله بعدی این مرجع اخیر با قواعد و فرایندهای تخصیص گفتمان^۳ سر و کار دارد، زیرا در جوامع کثیری - فوکو بر جوامع غربی تأکید می‌کند - مالکیت و تسلط بر گفتمان به معنای حق سخن گفتن، توانایی درک، توانایی درک، قابلیت به کارگیری گفتمان مذکور در تصمیمات، نهادها و اعمال و نظایر اینها محدود به گروههای خاصی از افراد جامعه

1- The Economy of the Discursive Constellation.

2- Field of Non-Discursive Practices.

3- The Rules and Problems of Appropriation of Discourse.

می‌باشد. به طور مثال در جوامع بورژوازی که از قرن شانزدهم میلادی می‌شناسیم، اقتصاد سیاسی گفتمان عمومی نبوده است و مالکیت گفتمان در این حوزه به گروه‌های خاصی از افراد مرتبط با طبقه بورژوا محدود شده است. بدین ترتیب قواعد و فرایندهای تخصیص گفتمان عامل محدودیت آفرین دیگری بر احتمال انتخاب جایگزین‌های نظری می‌گردد.

در مرحله‌ی نهایی مرجع مورد بحث با موقعیت‌های ممکن تمایلات مرتبط با گفتمان^۱ سر و کار پیدا می‌کند. مسئله در اینجا به سادگی این است که گفتمان چه وضع یا نسبتی با تمایلات مختلف بشری دارد. این به معنای آن است که یک گفتمان ممکن است عنصری برای نمادینه کردن، شکلی از تحریم یا نظایر اینها باشد. امکان اینکه گفتمانی به تمایلات ارتباط یابد، به مسئله شعر و تخیل یا نظایر اینها مختص نیست. گفتمان‌های انتزاعی نیز ممکن است وضع خاصی در ارتباط با تمایلات بیابند. اینکه گفتمان چه موقعیتی از این حیث دارد و در آن به چه عنوانی از این حیث نظر می‌شود، محدودیت‌های مشخصی برای طرح نظریه‌ها در آن بوجود می‌آورد. به طور مثال در اقتصاد جدید که اساساً وسیله و عنصری در مصرف متزاید و اشباع تمایلات مصرفی تلقی می‌گردد، نظریاتی که بر پایه زهد و کف نفس شکل گرفته باشد، جایی نخواهد داشت.

نکته‌ای پایانی که در خصوص این مراجع و محدودیت‌های حاصله از آن باید در نظر گرفت این است که اینها بالنسبه به وحدت گفتمان، خصایص و قوانین صورت‌بندی آن خارجی نیستند؛ نقش محدودیت آفرینی نباید چنین توهمی را بوجود آورد. اینها در مورد هر گفتمانی جزء درونی آن هستند و «عناصر سازنده آن» (۷۰)

نکته‌ی نهایی در پیگیری فرایند شکل‌گیری و ظهور صورت‌بندی‌های گفتمانی، درک این مسئله است که حاصل کار به تعامل پیچیده و مجموعه روابط گسترده میان هر یک از صورت‌بندی‌های مورد بحث مربوط می‌شود. این سطوح مختلف از یکدیگر استقلال ندارند. از جهی میان آنها رابطه‌ای عمودی وجود دارد. زیرا این رابطه صورت سلسله مراتبی دارد و از سطح موضوع آغاز شده و به سطح صورت‌بندی راهبردها ختم

می‌شود. به این معنا سطح پایه‌ای به نوعی در تعیین بخشی و محدودیت آفرینی سطح بعدی عمل می‌کند. اما سطوح پایینی نیز از سطوح بالایی نیستند، بلکه رابطه معکوسی نیز در جریان می‌باشد. از این رو همان‌طوری که صورت‌بندی مفهومی بعضی نظریات را خارج کرده یا الزامی می‌سازد، جایگزین‌های نظری نیز در شکل‌گیری مفاهیم مشخص نقش مشابه باز می‌کند. (۷۱)

مجموعه روابط و تعاملات میان این صورت‌بندی‌های مختلف چیزی را می‌سازد که فوکو آنرا نظام‌های صورت‌بندی^۱ می‌نامد. نظام‌های صورت‌بندی پویا بوده و نسبت به گفتمان خارجی نیستند. به این معنا که آنها قالب‌هایی نیستند که توسط ذهن و اندیشه انسانها بر گفتمان‌ها تحمیل شده باشند، همین‌طور آنها از ناحیه نهادها یا ساختارهای اقتصادی و اجتماعی واقعیت گفتمان را تعیین نمی‌بخشد. بلکه «این نظامها... در خود گفتمان جای دارند.» یا به بیان دقیق‌تر، از آنجایی که تحلیل دیرینه‌شناسانه با گفتمان و محدوده درونی آن و آنچه احتمالاً محتوای آن را می‌سازد سر و کار ندارد، بلکه به وجود خاص آن و شرایط وجودی‌اش توجه دارد، می‌توان گفت که این نظامها «در سرحدات گفتمان یعنی حدی که در آن قواعد خاصی تعیین می‌شوند که گفتمان را قادر می‌سازد وجود آنچنانی خود را پیدا کند»، جای دارند. (۷۲)

۴-۱ در مسیر تکمیل روش دیرینه‌شناسی: دلیل شکل‌گیری تبارشناسی این بدواً عجیب به نظر می‌آید که "دیرینه‌شناسی" نوعی تاریخ‌شناسی غیر زمانند تلقی شود که تاریخ را منجمد ساخته و از درک تغییر جلوگیری می‌کند. اما این در هر حال یکی از انتقاداتی است که بر آن وارد شده و از جهتی نیز حقایقی را در این باب می‌گوید. (۷۳) تردیدی نیست که درک انقطاعات، گسل‌ها و گسیختگی‌های تاریخی ویژگی دید دیرینه‌شناسانه می‌باشد. کانون اشتغال و توجهش استمرار، اتصال و توالی رخداد‌های تاریخی و تاریخ می‌باشد. اما در حالی که این دید اجازه می‌دهد بدایع تاریخ، و ماهیت دم‌به‌دم نو شونده آن درک شود، تاریخ را به نقاطی منقطع، حوادثی گسیخته و

لحظاتی بی سابقه مبدل می‌سازد. در این دید همان‌طوری که فوکو نیز متذکر می‌شود تاریخ، تاریخ تفرق و پراکندگی می‌باشد و به این معنا چنین به نظر می‌رسد که این تاریخ در قطب مقابل تاریخ سنتی به نقطه‌ای رانده می‌شود که در آن هر حادثه و رخدادی حادثه‌ای جدا مانده و متفرد و بدون ارتباط با دیگر حوادث و رخدادها می‌گردد. نقطه‌ای که در آن هیچ حادثه و رخدادی امکان انتقال به لحظه‌ای دیگر را ندارد و نمی‌تواند در پیدایی و ظهور حوادث دیگر نقش بازی کند، زیرا در این صورت تفرد خود را از دست داده، نقش واقعی استمراریت بخش در تاریخ را بازی خواهد کرد. بدین ترتیب در مقابل وحدتی یکپارچه و یک‌دست آن گونه که در تاریخ سنتی به روایت فوکو وجود داشت، به واسطه دید دیرینه‌شناسانه تفرق و پراکندگی کامل ظاهر می‌شود. در این حالت گونی حوادث فاقد زمان می‌گردند و تنها در دو نقطه به زمان آن اشاره‌ای می‌شود: «لحظه‌ای که در آن زاییده می‌شوند و لحظه‌ای که ناپدید می‌گردند.» (۷۴) و در بین این دو لحظه، حادثه - و در اینجا قضیه یا کل گفتمان - در بی‌زمانی قرار می‌گیرد.

مشخصاً به طور دقیق‌تر اشکالی که بر دید دیرینه‌شناسانه وارد شده است این است که نمی‌تواند انتقال و تغییر عناصر مختلف گفتمان از یک دوره به دوره دیگر یا استمرار گفتمان‌ها را فراتر از دوره‌هایی که بدان تعلق دارند، ببیند، زیرا در این دید هر گفتمان در داخل حدودی شکل می‌گیرد و محدود به آن حدود است و هنگامی که دوره آن چارچوب خاص شناختی به پایان می‌رسد، علوم مربوط به آن دوره نیز صورت دیگری می‌یابند و علوم جدیدی جای آن می‌نشینند.

حقیقت این است که فوکو بالاخص در کتاب «دیرینه‌شناسی دانش» به این مسئله نپرداخته است و در مورد قواعد دگرگونی گفتمان‌ها همانند آنچه در مورد قواعد ظهور و پیدایش آن بیان کرده، سخن نگفته است. اما این امر دلیل دیگری جز آنچه در باب دید دیرینه‌شناسانه و خصیصه غیر زمانمند آن گفته شده، دارد. فوکو از وجهی می‌پذیرد که در بحث از قواعد ظهور و صورت‌بندی گفتمان‌ها به مسئله زمان و بالاخص مسئله توالی و تعاقب اندیشه‌ها و انتقال گفتمان‌ها یا عناصری از آن از دوره‌ای به دوره دیگر توجهی نشده است. به طور مثال آن گونه که در "نظم اشیا" نیز آمده برای یک قرن یا کم و بیش فرایند شکل‌گیری موضوعات در تاریخ طبیعی از قواعد مشابهی تبعیت می‌کند و هیچ

تغییری در این قواعد ذکر نمی‌شود. اما از نظر وی مسئله صورت دیگری غیر از آنچه تصور شده دارد. این حذف زمان و از بین بردن امکان تغییر نیست، این نوعی تعلیق "توالی زمانمند" می‌باشد. هدف این تعلیق بر عکس نقد مطروحه «دقیقاً آشکار کردن روابطی بوده است که به صورت بندی‌های گفتمانی خصیصه زمانمند می‌دهد» و آنها را واقعیتی متعلق به زمان خاص خود و نه زمانی سابق بر آن می‌کند. بعلاوه این طور نیست که کل قواعد صورت بندی یک گفتمان شکل واحدی داشته باشند و از نظر زمانی واجد زمان واحدی باشند. آنها تنوع کیفی داشته و بعضاً در تعاقب‌های زمانی متفاوتی در مسیر ظهور یک صورت بندی گفتمانی و عناصر آن ظاهر می‌شوند. هدف از تعلیق زمان در واقع دقیقاً این بوده است که جایی برای این امکان‌های متفاوت باز کند. «آنچه تعلیق شده است این بحث است که توالی [زمانی] مطلق می‌باشد.» هدف این بوده است که به جای شکل معمول تعاقب خطی که تنها شکل ممکن تصور می‌شده، تعاقب‌های مختلف موجود در سطوح متفاوت نیز درک گردد. (۷۵)

آنچه فوکو در دلایل تأکید بر انقطاع و گسیختگی‌های تاریخی و تفاوت و تمایزها به جای بیان استمرار و مشابهت‌ها می‌گوید، (۷۶) دلیلی بر صحت تفسیر گوتینگ می‌باشد. گوتینگ معتقد است استنباطی که از تأکیدات فوکو در این خصوص شده استنباطی غلط می‌باشد. به نظر او این تأکیدات بخشی از راهبرد انتخابی فوکو برای کار در حوزه تاریخ تفکر در زمان معاصر بوده است. (۷۷) از تفسیر گوتینگ بر می‌آید که در واقع انتخاب این راهبرد طریقه‌ای برای مقابله با دیدگاه‌های سنتی در تاریخ به طور کلی و تاریخ تفکر به طور خاص می‌باشد. به این معنا تأکیدات دیدگاه سنتی بر استمرار و تداوم و مشابهت و همگونی آنچنان صورت مطلق و استثناء‌ناپذیری داشته است که برای رهائی از آن ظاهراً چاره‌ای جز غلطیدن به سمت دیگر و کشیدن به انتهای دیگر طیف وجود نداشته است.

فوکو می‌گوید دیرینه‌شناسی به جای توجه به مسئله تغییرات^۱ به مسئله

تبدیلات^۱ می‌پردازد. این تغییر اصطلاح بار دیگر راهی برای گریز از بدفهمی‌هایی می‌باشد که از دید وی تاریخ سنتی در مورد مسئله دگرگونی بوجود آورده است. هدف دیرینه‌شناسی صرفاً این نیست که متذکر تغییرات شود و آنها را بلافاصله به الگوهای موجود نظیر الگوهای روان‌شناسانه، زیست‌شناسانه، غایت‌انگاران و نظیر آن مرتبط سازد. درک درست تغییرات پیش نیاز شناخت دقیق‌تر و تفصیلی آن را با خود دارد. از این رو تعیین محتوای دقیق تغییرات و ابعاد آن لازم می‌باشد. به این جهت ما باید «در عوض ارجاع یکپارچه به تغییرات - که شامل تمامی حوادث و اصول انتزاعی توالی [زمانی] آنها می‌باشد - تحلیل تبدلات را جایگزین کنیم.» این به معنای آن است که به طور جزئی چگونگی تبدلات عناصر متفاوت، خصایص روابط نظام‌های صورت‌بندی، روابط میان قواعد مختلف صورت‌بندی و نهایتاً روابط میان گفتمان‌های مختلف دنبال‌گیری شود. دیرینه‌شناسی به جای اشاره به اموری نظیر "نیروی زنده تغییرات" یا جستجوی علل آن «می‌کوشد نظام تبدلانی که "تغییرات" را می‌سازد»، مشخص کند. (۷۸)

هنگامی که در دید دیرینه‌شناسی از این موضوع سخن به میان می‌آید که گفتمان‌های جدی از دوره‌ای به دوره‌ای دیگر متفاوت می‌باشند و هر دوره‌ای با صورت نویی مواجه است، به معنای آن نیست که کل گفتمان‌ها به‌تمامه چیزی نو و بدیع هستند. این دید نمی‌گوید که تمامی عناصر لزوماً تغییر کرده‌اند. تحلیل دیرینه‌شناسی نه تنها اجازه درک استمرار، برگشت و تکرار رخداد‌های تاریخی را می‌دهد و قصد انکار آن را ندارد، «بلکه بر عکس می‌کوشد آنها را توصیف کرده و بسنجد». (۷۹)

با این حال ظاهراً فوکو بیش از یک تصویر کلی از مسئله چیزی برای عرضه در خصوص مسئله تغییرات ندارد. البته او در حد رد بدفهمی موجود موفق بوده است و توانسته مسیری باز کند که امکان تعدیل تأکیدات یکسویه وی را فراهم می‌سازد. اما

1-Transformations.

با اینکه Transformation بطور معمول بایستی به دگرگونیها و تحولات ترجمه می‌شود، در اینجا تبدیلات یا تبدیلات ترجیح داده شد. دلایل آن نیز این است که تبدیلات یا تبدیلات به طور روش‌تر و دقیق‌تر جایگزین صورتهای مختلف و پیدایی وضعیت‌های تازه یا بدل‌ها را بیان می‌کند. نظام تبدلات یا تبدیلات به ساز و کارهایی اشاره دارد که به ظهور بدیل‌ها به جای یکدیگر منجر می‌گردد.

سؤالاتی باقی مانده است که تا پیش از پاسخگویی بدان نمی‌توان گفت که وی به طور کامل مسئله تغییرات را در طرح دیرینه‌شناسانه خود گنجانده است. به طور مثال وی در همین حالی که از ضرورت پیگیری تبدیلات عناصر مختلف گفتمان و همچنین تبدلات روابط میان گفتمان‌ها سخن می‌گوید، در مورد ماهیت این تبدلات و قواعدی که حاکم بر آنهاست، چیزی نمی‌گوید. دریفوس و رابنیو با تأکید بر سکوت فوکو در این خصوص آن را در چارچوب تلاش وی برای رهایی از دیدگاه‌های هرمنوتیک و ساخت‌گرایی یا نوسان وی میان این دو دیدگاه تفسیر می‌کنند. از نظر آنها «در تحلیل نهایی، به نظر می‌رسد فوکو در کشمکش میان عدم تداوم و پراکندگی مطلق از یک طرف و قواعد تغییرات منظم که از طرف دیگر نظم و معقولیت را باز خواهد گرداند، تردید می‌کند، گویی که به سوی هر دو بدیل کشانده می‌شود و هیچ یک را رضایت‌بخش نمی‌یابد.» به نظر آنها نظیر یک پدیدارشناس حقیقی راه حل فوکو این است که با فاصله هر چه کمتر به واقعیت پراکندگی بچسبد و سپس توصیف حاصله را «نظام تبدلات» بنامد. او می‌گوید نیست به غایت‌گرایی پدیدارشناسانه و فراقواعد^۱ ساخت‌گرایی برگردد. از این رو تغییرات را بیش از دگرگونی‌های تصادفی می‌نامد. اما فراتر از رد دو دیدگاه موجود از وجه مثبت در باب پاسخ نهایی سخنی ندارد. (۸۰)

اما اگر تحلیل دیرینه‌شناسانه را در همین جا رها کنیم، صورت غریبی از واقعیت گفتمان‌ها و چگونگی ظهور و تغییر آن ارائه کرده‌ایم. با این دید گفتمان‌ها به شکل پدیده‌هایی مستقل و خودآگاه که در فضایی مطلق و منتزع از واقعیت جامعه و تاریخ صورت تحقق می‌یابند در می‌آید. در این تصویر کلمات و قضایا صورت اموری مجرد را می‌یابند که بر پایه قواعد سازمان‌دهنده درونی، دنیای خاص خویش را می‌سازند و برکنار از تمامی واقعیت‌های دیگر جهان انسانی تولد یافته و می‌میرند. بدین ترتیب روشن نخواهد بود که چرا این موضوع خاص یا آن مفهوم و نظریه از میان امکان‌هایی بی‌نهایت انتخاب گردیده و به این یا آن گفتمان خاص شکل می‌دهند. با چنین وضعیتی هر چیزی بایستی ممکن باشد و هیچ دلیلی برای تحقق بعضی از امکان‌های گفتمانی وجود ندارد؛ بویژه نمی‌توان از لحاظ تاریخی پیدایی یکی از این امکان‌ها یا به بیان دیگر

ظهور و پیدایی گفتمان ویژه‌ای را که در آن مقطع خاص تاریخی صورت تحقق یافته توجیه کرد. آن گفتمان هیچ نسبتی با این زمان تاریخی خاص ندارد و می‌تواند در هر مقطعی ظهور یابد. تحلیل دیرینه‌شناسانه بدین ترتیب برخلاف آنچه قصد داشته به جای اینکه علمی تاریخی ارائه دهد و روشی برای تحلیل تاریخی گفتمان‌ها باشد، واقعیت گفتمان‌های تاریخی را دگرگون کرده و هویت خاص تاریخی آنها را از آنها سلب نموده است.

این تقریر کاملاً انتزاعی همان مشکلی می‌باشد که نزاع بر سر ماهیت کار «دیرینه‌شناسی دانش» و جایگاه دیرینه‌شناسی به عنوان روش درک و فهم گفتمان‌ها را در مجموع تفکر فوکو بوجود آورده است. فوکو پیش از این کار یعنی در کارهایی که از لحاظ علمی نمونه‌های لازم را برای تدوین کتاب «دیرینه‌شناسی دانش» به عنوان یک کار محالاً روش شناسانه فراهم کرد تا حد زیادی متفاوت عمل نموده بود. در واقع کار «دیوانگی و تمدن» به عنوان یک شروع از این جهت کار قابل قبولی بود. در این کار وی به نقش واقعیت‌های غیر گفتمانی یا آنچه بعدها اعمال غیر گفتمانی^۱ نامید پرداخته و از تأثیر این واقعیت‌ها بر نحوه درک و فهم مردم از دیوانگی و کلاً آنچه تجربه دیوانگی می‌نامید، سخن گفته بود. اما پرداخت به رابطه اعمال گفتمانی (آن اعمالی که دنیای گفتمان‌ها را شکل می‌دهد) و اعمال غیر گفتمانی (آن اعمالی که پهنه جهان غیر گفتمانی نظیر قدرت، اقتصاد، سازمان، اداره... را می‌سازد) رفته رفته در کارهای دیرینه‌شناسی بعدی وی به جای قوت گرفتن مورد غفلت قرار می‌گیرد. این موضوع بویژه در کار «نظم اشیاء» که پیش از کتاب «دیرینه‌شناسی دانش» تقریر شد، کاملاً برجسته می‌گردد.

میجر پوئزل معتقد است که این غفلت دلایل کاملاً موجه و معقولی داشته است و به هدف‌های فوکو در این کار ارتباط می‌یابد. هدف این کار «توصیف قلمروهای وسیع معرفت شناختی» بوده است و به این دلیل «توجه بسیاری وقف قواعد پیوند دهنده گفتمان‌ها» در هر دوره معرفتی گردید. (۸۱) اما دریفوس و رابینو مسئله را به صورت متفاوتی می‌بینند. شاید از دید آنها نیز بتوان دلایل موجهی برای عدم پرداخت به این مسئله مهم از سوی فوکو یافت، لیکن از نظر آنها چنین بر می‌آید که علی‌رغم اشتغال

فوکو به مسئله ارتباط گفتمان‌ها در دوره‌های معرفتی، او امکان پرداخت به این مسئله را نیز داشته است. آنها با استناد به نظرات فوکو در کار «دیرینه‌شناسی دانش» معتقدند که عدم اهتمام وی به ارتباط دوگونه اعمال گفتمانی و غیرگفتمانی ناشی از این بوده است که او در قلمرو گفتمان‌ها در مورد وجهی از واقعیت آنها که امکان درک رابطه‌شان با عالم غیر گفتمانی رامی دهد، اساساً مطالعه‌ای نداشته است. (۸۲) وی در کار «تمدن و دیوانگی» بر روی صورت‌بندی موضوعات گفتمان‌ها، در کار «تولد در مانگاه» بر روی صورت‌بندی کیفیات بیانی و در کار «نظم اشیا» بر روی صورت‌بندی مفاهیم متمرکز گردیده و به مطالعه آنها پرداخته بود. اما همان طوری که خود فوکو می‌گوید او کاری بر روی صورت‌بندی راهبردها پیش از تدوین کتاب «دیرینه‌شناسی دانش» انجام نداده و نتیجتاً «بسختی می‌تواند در جزئیات تفصیلی» آن وارد شود. (۸۳)

با این وجود «دیرینه‌شناسی دانش» همان طوری که از اقرار فوکو به تُنکی کارش در این مورد بر می‌آید، فاقد هرگونه اشارتی به این مسئله نیست. در مواردی از جمله در بحث از صورت‌بندی موضوعات و بالاخص در بحث از صورت‌بندی راهبردها وی کلیدهایی برای پیگیری رابطه این دو، به دست می‌دهد. در قلمرو صورت‌بندی موضوعات اولین بار در سطحی ظهور می‌کنند که قلمرو اعمال غیرگفتمانی و نهادهایی نظیر خانواده، گروه‌های اجتماعی اولیه، گروه‌های کار، مذهبی و نظایر آن می‌باشد. اما همان طوری که دریفوس و رایینو متذکر شده‌اند مهم‌ترین مدخل ورود به درک این رابطه در قلمرو صورت‌بندی راهبردها یا همان نظریه‌ها قرار دارد. پیش از این بیان شد که فوکو در بحث از این قلمرو سؤال مهمی طرح می‌کند: چه دلیلی وجود دارد که از میان نظریه‌های ممکن بعضی انتخاب شده و در قلمرو اعمال گفتمانی وارد شده و بخش مهمی از گفتمان‌های علمی را شکل می‌دهند و بعضی دیگر انتخاب نمی‌شوند؟ در پاسخ به این سؤال وی دلایل احتمالی متعددی را برشمرد. یکی از این دلایل صریحاً به «کارکردی که گفتمان مورد مطالعه بایستی در قلمرو اعمال غیرگفتمانی اجرا کند» (۸۴) اشاره می‌نماید. وی در توضیح این مسئله صرفاً به ذکر مثال‌هایی بسنده می‌کند که علی‌رغم اختصار آن در مجموع جهت کار را روشن می‌سازد.

دلوز معتقد است که فوکو در این مقطع صرفاً یک درک سلبی از قلمروی مقابل قلمروی اعمال گفتمانی دارد و به همین جهت وی در اشاره به این قلمرو با تعبیر منفی یاد

می‌کند و آن را اعمال یا صورت‌بندی غیرگفتمانی می‌نامد. به این معنا وی هنوز از منظر گفتمان با مسئله روبرو می‌شود. اما با این حال وی صرف همین رویکرد را نیز در مجموعه کارهای وی تا آن زمان یک نقطه عطف می‌داند چون درک وی را از دوگانگی و تقویت موجود در کارهایش نشان می‌دهد. (۸۵)

اما «دیرینه‌شناسی دانش» مبین این می‌باشد که فوکو بیش از این، از جهت احتمالی حل مشکل نیز حداقل به اجمال درکی در ذهن داشته است. وی تصریح می‌کند که «دیرینه‌شناسی هم چنین روابط میان صورت‌بندی‌های گفتمانی و قلمرو غیرگفتمانی را آشکار می‌سازد». وی در توصیف و توضیح به این قلمرو ناگفتمانی اشاره می‌کند و می‌گوید این قلمرو «حوزه نهادی مجموعه‌ای از حوادث، اعمال و تصمیمات سیاسی، دنباله‌ای از فرایندهای اقتصادی که درگیر با نوسانات جمعیتی، فنون یاری رسانی همومی، نیازهای نیروی انسانی، سطوح متفاوت عدم اشتغال و غیره می‌باشد.» (۸۶)

دریغوس و رابینو در اشاره به آنچه فوکو در توضیح این قلمرو بیان داشته، می‌گویند که فهم وی از این پس زمینه غیرگفتمانی بمراتب اجتماعی و ملموس‌تر از آنی است که در فلسفه یافت می‌شود. (۸۷)

هنگامی که بحث ارتباط میان دانش و غیردانش یا علم و جامعه به میان می‌آید، بلافاصله اشکال مشخصی از ارتباط به ذهن متبادر می‌شود. فوکو از این امر بخوبی آگاه است و از این رو در تمایزگذاری دیرینه‌شناسی با دیدگاه‌های معمول در تاریخ اندیشه طبق معمول به همان سرعتی که این تصور در ذهن خطوط می‌کشد، در مقام رد آن برمی‌آید از این رو وی تذکر می‌دهد که با این رویکرد قصد آن نیست ساز و کارهای علی یا مشابهت‌های نمادین گفتمان‌ها را آشکار سازیم. بلکه آنچه به دنبال آن می‌باشیم چیز دیگری است. دیرینه‌شناسی «می‌کوشد تعیین کند که چگونه قواعد صورت‌بندی که آن را اداره می‌کند، ممکن است به نظام‌های غیرگفتمانی پیوند بخورد: به دنبال معین ساختن اشکال خاص جفت و جور شوی [آنها] است.» (۸۸) آنگاه در توضیح این مسئله فوکو به کارهای قبلی خود برمی‌گردد. «تولد در مانگاه» به عنوان یک شیوه جدید طبی در پایان قرن هیجدهم میلادی در اروپا ظاهر شد. ظهور این شیوه همزمان با شماری از حوادث سیاسی، پدیده‌های اقتصادی و تغییرات نهادی بود. از نظر فوکو ظن به احتمال وجود رابطه بین این دو، حتی براساس شهود و بدون مطالعه، ظنی ساده می‌باشد. اما تحلیل این

رابطه اصل و مهم است نه صرف اذعان به آن. تحلیل نمادین در هر دوی این دو دسته پدیده‌تظاهرات مقارنی می‌بیند که یکی دیگری را منعکس کرده و نمایانگر آن می‌باشد. اینها هر دو نظیر آینه‌ای هستند که در معنای مشترکی شراکت دارند، چون این در آن منعکس شده و آن بازتاب این است. در این تصویر هر تغییری که در طب بوجود آمده به نحوی به تغییری شبیه آن در قلمرو سیاسی ارتباط می‌یابد. اما از وجه دیگر یعنی در قالب علی نیز کوشش اصلی متوجه این می‌گردد که روشن سازد تغییرات اقتصادی و سیاسی به چه میزانی بر شعور دانشمندان طب و نتیجتاً درک آنها از بیماری و سلامت و نظایر آنها تأثیر گذاشته و آن را تعیین کرده است. اما دیرینه‌شناسی مسئله را در سطحی متفاوت دنبال می‌کند. سطحی که این دید مسئله را دنبال می‌کند، پایین‌تر از سطحی است که رابطه علی یا نمادینه جریان می‌یابد. تمرکز در این نوع مطالعه بر «حوزه‌ای از روابط است که صورت‌بندی گفتمانی را تشخیص می‌بخشد»؛ سطحی که در آن نمادینه کردن و آثار علی در جریان شکل‌گیری گفتمان تعیین یافته و مشخص می‌گردند. به طور مثال راجع به اعمال سیاسی هدف این نمی‌باشد که «نشان دهد چگونه اعمال سیاسی معنا و شکل گفتمان طبی را تعیین کرده است، بلکه هدف این می‌باشد که دریابد چگونه و به چه شکل اعمال سیاسی در شرایط ظهور گفتمان طبی، شرایط اعمال و عملکرد آن نقش ایفا می‌کند.» (۸۹) در صورت کلی فهم گشایش‌ها یا محدودیت آفرینی‌های قلمرو غیرگفتمانی درباره دریافت و تشخیص موضوعات، نظریه‌های خاص، کیفیات بیانی و اینکه چگونه بر اثر ارتباط میان این دو، گفتمان‌ها به مسیرهای تازه می‌افتند یا از مسیرهایی باز می‌مانند، هدف مطالعات دیرینه‌شناسانه در این زمینه می‌باشد. البته روشن است که روابط محدود به این حدود نمی‌شود. لیکن آنچه مهم است درک تمایز نگاه دیرینه‌شناسانه با سایر دیدگاهها در این زمینه می‌باشد.

همان‌طوری که گوتینگ متذکر می‌شود، این نگاه با آنی که ما در حوزه جامعه‌شناسی دانش سراغ داریم نیز متفاوت است. (۹۰) به گفته او این دید حداقل از دو وجه مهم با دید جامعه‌شناسی دانش که اکنون معمول است بویژه مکتب ادینبورو تمایز می‌یابد. اولاً دیرینه‌شناسی با تأثیر عوامل اجتماعی بر محتوای نظریه‌های علمی سر و کار ندارد. دیرینه‌شناسی در سطح بنیادی‌تر و در ربط با تعریف مفاهیم و موضوعات اساسی، اعتبارشناختی دانشمندان و کارکرد اجتماعی علم عمل می‌کند. اما مهم‌تر از این

دیرینه‌شناسی دانش نه تنها تمایلی به اینکه علم را تحت تأثیر مستقیم عوامل علی ببیند ندارد، بلکه نظر به این دارد که به چگونگی درهم رفتن علم و جامعه، نقش علم در جامعه و زمینه‌سازی جامعه برای علم پردازد.

شریدان بر همین پایه دید مطروحه در دیرینه‌شناسی را واجد اهمیت اساسی دانسته و آن را تلاشی در مسیر رهایی از خطاهای سنت مارکسیستی می‌داند. بر همین اساس او نقد مارکسیست‌ها بر فوکو را رد می‌کند و می‌گوید که فوکو کاملاً به ارتباط میان حوزه اعمال گفتمانی و غیرگفتمانی توجه داشته و به آن در «دیرینه‌شناسی دانش» پرداخته است. (۹۱) البته اگر منظور وی از اهتمام فوکو به این مسئله در حدی که ذکر آن رفت باشد، براحتی می‌توان با او توافق داشت؛ اما اگر چیزی بیش از این باشد، او کمتر می‌تواند در میان شارحان و ناقدان فوکو همراهی بیابد.

ظاهراً نقطه عزیمت فوکو در مسیر حل این مشکل تظاهرات دانشجویی سال ۱۹۶۸ میلادی می‌باشد که در حال تبدیل به یک انقلاب کامل بود. فوکو در سخنرانی افتتاحیه‌اش در کالج فرانسه به سال ۱۹۷۰ میلادی علائمی از حرکت در مسیر جدید می‌دهد. در این سخنرانی و به طور اجمال از نقشی که قدرت سیاسی در شکل‌گیری و تولید گفتمان‌های علمی دارد، سخن می‌گوید. (۹۲) اما تلاش وی در این مسیر با کار «گفتمان در مورد زبان» که در چاپ آمریکایی کتاب «دیرینه‌شناسی دانش» به صورت ضمیمه‌ای به سال ۱۹۷۲ میلادی ظاهر شد، صورت عملی می‌یابد. اما همان‌طوری که بارکر متذکر می‌شود، فوکو در این کار از وجه منفی به رابطه قدرت (حوزه اعمال غیرگفتمانی) و گفتمان‌ها می‌پردازد و تنها به نقش‌های محدودیت‌آفرین آن نظر دارد. (۹۳) تنها با کار «تنبیه و انضباط» است که دیرینه‌شناسی در صورت جدید خود یعنی تبارشناسی و بدون مشکله‌ای که از آن سخن گفته شد، ظاهر می‌گردد، صورت تازه‌ای که از دید عده‌ای مبین حل مشکل نبود «زیرا اساساً مشکلی از ابتدا وجود نداشت.»، بلکه به معنای بی‌اعتقادی فوکو به یک روش عام و همیشگی بود و تلاش وی را برای اینکه ما نیز با او همراه شویم، می‌رساند. (۹۴)

فصل دوم

۲- حاصل دیرینه‌شناسی در سرزمین کهنه دنیای جدید:

لایه‌های پنهانی دانش غرب از نوزائی تا تجدد

رایینو و دریفوس می‌گویند که فوکو پس از اتمام تاریخ دیوانگی و دیرینه‌شناسی عمل و گفتمان طبی یعنی اتمام کار «تولد درمانگاه» برای ادامه کار از لحاظ قلمروی مطالعاتی بعدی و انتخاب دیدگاه روش شناختی قابل اتخاذ برای آن امکانهای متعددی پیش روی داشت. یک انتخاب پیگیری مطالعه «معانی اعمال گفتمانی و اتکای نسبی آن بر نهادهای اجتماعی» بود. این همان نوع مطالعه‌ای است که در «دیوانگی و تمدن» دنبال شده بود. انتخاب دیگر ادامه کار «تولد درمانگاه» بود؛ یعنی اینکه رویکردی را اتخاذ کند که بر پایه آن به بجای پرداختن به معنا بر «شرایط ساختاری امکان عمل و گفتمان، توامان» تمرکز کند. مطابق تصویر این دو، فوکو هر انتخابی که می‌کرد می‌باید «روش خود را با محدودسازی ادعاهای مطروحه در هر یک از آنها خلوص می‌بخشید»؛ به این معنا وی می‌باید از طریق تعدیل ادعاهایش روش خویش را اصلاح و ترمیم می‌کرد تا بتواند عدالت را در مورد کشفیات مهم هر دو کار رعایت کند. او می‌توانست دیدگاههای ساختارگرایانه خود در باب عقم و «نازایی جستجوی معانی عمیق وجود شناختی» را دنبال کند و ضمن اینکه تحلیل اعمال تاریخی زیر ساز زبان و نهادها را بسط می‌دهد، ادعاهای وجودشناختی مطروحه در کار مشابه قبلی، یعنی «دیوانگی و تمدن» را کنار بگذارد. یا اینکه از مسیر نقادی «دیوانگی و تمدن» می‌گذشت و به «راهبردهای بلندمدت» کنترل شرایط اجتماعی می‌پرداخت. وی در این انتخاب با بهره‌گیری از نقادی مذکور می‌توانست روش‌ها و نتایج حاصله را برای توسعه توصیف دیرینه‌شناختی «تولد درمانگاه» به کار گرفته و در عین حال ادعاهای شبه ساختارگرایانه آن را محدود سازد. اما به جای تمام اینها فوکو تحت تأثیر شور و هواخواهی موجود در فرانسه در مقام اصلاح و

در عین حال حفظ بعضی وجوه ساخت‌گرایانه و مبهم کارهای قبلی‌اش برآمد. او در این مسیر «به جای جستجوی کلیدی که بتواند تمامی قلمروهای اجتماعی، سیاسی، نهادی، و اعمال‌گفتمانی را دربرگرفته و حفظ کند» تلاش کرد که «روش دیرینه‌شناسی را به کوششی موجه‌تر (اگرچه نهایتاً غیر قایل حفظ)» محدود کند و به «کشف قواعد ساختاری» پردازد که صرفاً گفتمان‌ها را اداره و مهار می‌کنند. (۱) و این کاری بود که وی با تدوین کتاب «نظم اشیا: دیرینه‌شناسی علوم انسانی» بدان دست یازید. او در این کار با محدودسازی روش خود به تحلیل گفتمان، قلمرو تحقیق را در جهت پوشش علوم انسانی اصلی گسترش داد.

می‌توان گفت که اوج مطالعات دیرینه‌شناسانه فوکو و نظریه‌وی در مورد عصری بودن دانش در «نظم اشیا» ظاهر می‌گردد، اگرچه این کار علی‌رغم نفوذ و اهمیتش در مجموعه کارهای فوکو، و استقبال عمومی بدان^۱ پیش از دو کار دیگر «دیوانگی و تمدن» و «تولد درمانگاه» مورد انتقاد قرار گرفته است. در مطالعات قبلی فوکو هدف‌های محدودتر و قابل فهم‌تری داشت و نتیجه کار نیز علی‌رغم غرابت آن از لحاظ روش شناختی معتبر می‌نمود. در «دیوانگی و تمدن» مطالعه بر درک تجربه یا مفهوم دیوانگی و تمایز برداشت از این مفهوم از دوره نوزایی تا دوره جدید متمرکز می‌شود. در این کار، هدف این می‌باشد که روشن شود این مفهوم یا تجربه، بیش از دوره جدید به عنوان بیماری روانی درک نمی‌شده است و به این معنا اساساً بیش از دوره جدید وجود نداشته و سابقه‌ای ندارد. این مفهوم کاملاً جدید و متعلق به عصر تجدد بوده و از بنیان با هر درک عصری دیگر از جنون یا بی‌عقلی فرق دارد. بعلاوه از وجه انتقادی نیز فوکو متوجه تذکر این نکته می‌گردد که این نوع درک جدید را به عنوان حاصل کار روان‌شناسی جدید زیر سؤال ببرد و در اعتبار آن ایجاد تردید کند. البته نه اینکه بویژه درستی یا نادرستی آن را مورد سؤال قرار دهد بلکه عمدتاً اینکه آن را به عنوان یک برداشت انسانی‌تر و ارزشمندتر و حقیقت مطلق رد کند یا حداقل در آن تشکیک نماید. «تولد درمانگاه» با دامنه محدودتری ضمن اینکه مطالعه خود را محدود به دوره تجدد می‌سازد - از دوره نوزایی سخن به میان نیاورده و دوره کلاسیک را به اختصار مورد بررسی قرار می‌دهد - هدفهای مشابهی را در یک زمینه دیگر یعنی بیماری جسمی دنبال می‌کند. در این کار

۱ - ظرف سه سال ۱۱۰/۰۰۰ نسخه از آن تنها در زبان فرانسه به فروش رفت.

فوکو به دنبال این است که نشان دهد چگونه در دوران جدید تجربه تازه از بیماری و سلامت جسمی شکل می‌گیرد و این دو در یک قالب کاملاً متفاوت از هر عصر دیگری صورت موضوعی خود را از خلال تعامل دنیای گفتمان و غیرگفتمان به دست آورده و در مانگاه به عنوان یک مواجهه تازه با این موضوع (بیماری) سر بر می‌آورد. هدفهای انتقادی فوکو در این کار مشابه کار قبلی است و بویژه می‌خواهد عینیت ادعایی و خلوایدنولوژیکی طب جدید را از طریق پیوند دادن آن با سیاست و نهادهای بورژوازی به زیر تیغ نقد ببرد.

بی‌تردید «نظم اشیا» هدفهای کاملاً مشابهی با دو کار قبلی را دنبال می‌کند: ارائه تصویری از معرفت عصری و همزمان نقد علم جدید. از لحاظ عملی نیز این کار ارتباط مشابهی با علایق عملی فوکو دارد: چیزی یا چیزهایی باید عوض شود، وضعیت حاضر نباید ادامه یابد. آنچه تصویر ما را از زمان حاضر و موقعیت کنونی می‌سازد علم تجربی است. علم است که همزمان به ما تصاویر خاصی از ما داده و دیگران و موضوعات پیرامونی ما را تعریف کرده است. بعلاوه این علم با ادعای عینیت، تملک حقیقت و نشستن بر مسند بالاترین صورت فهم بشری عامل اصلی در تداوم و بقا این وضع و حتی مانع اندیشه به امکان یا امکانهای متفاوت می‌باشد. در صورتی که روشن شود اولاً علم موجود تنها صورتی از صورتهای ممکن دانش بوده و محصولی از محصولات تجدد می‌باشد، ثانیاً پیوستگی غیر قابل انفکاک با دوره و عصری خاص دارد و بر پایه تغییراتی که الزاماً ربطی به حقیقت و عینیت آن ندارد، شکل گرفته است، در طرح فوکویی همه چیز حاصل است. بنای تجدد بر آب خواهد بود و علم جدید بر دریایی از شن قرار خواهد گرفت. این نه تنها امکان اندیشه به تصویری دیگر را فراهم خواهد آورد، بلکه عملاً و با صدایی بلند دعوتی به تغییر است و ضرورت وجود دانش و عصری جدید؛ خصوصاً اگر روشن شود که بانی اصلی بنای علم جدید، آن که این بنا بر صورت او، برای او و بر وجود او قوام و دوران می‌یابد، یعنی «انسان» مدت‌ها پیش از آن زمان که نیچه مرگ خدا را در غرب اعلام کند، در همان جا و همان زمان که خدا را کشت خود نیز مرده است!

در کنار این مشابهت‌های بنیانی به طور طبیعی «نظم اشیا» متفاوت از کارهای قبلی فوکو می‌باشد، به این دلیل ساده که این کار دیگر با گستره و موضوعاتی متفاوت و هدفهای خاص خود است. اولاً «نظم اشیا» از لحاظ گستره و دامنه کار بسیار

فراتر از حدود دو کار قبلی را مد نظر قرار می‌دهد. در این مطالعه کار در حد بررسی یک مفهوم یا یک علم خاص خلاصه نمی‌گردد، بلکه کل دانش‌های اصلی غرب در چند عصر متوالی را زیر پوشش می‌گیرد. البته مشخصاً «نظم اشیا» دیرینه‌شناسی علوم انسانی می‌باشد. در واقع همان‌طوری که آمد عنوان فرعی کتاب مذکور «دیرینه‌شناسی علوم انسانی» است و کار بر روی علوم مربوط به موجودات زنده، زبان و واقعیت‌های اقتصادی و گفتمان‌های فلسفی مرتبط با این علوم در هر دوره‌ای متمرکز می‌گردد. ظاهراً دلیل تمرکز بر این سه حوزه علمی صرفاً وجه نمادین و مثالی آنهاست. به این معنا امکان داشت که به جای این علوم علوم دیگری برای نشان دادن ماهیت حدود تاریخی معرفت مورد مطالعه قرار گیرد؛ اما بر کنار از این، دو دلیل برای انتخاب آنها از میان دیگر انتخاب‌های ممکن وجود دارد؛ یکی اینکه از نظر فوکو این علوم تجربی بهتر از علوم دیگر و علوم تجریدی نظیر ریاضیات و هندسه می‌توانند ویژگی‌های مورد نظر وی را نشان دهند. حوزه‌هایی نظیر اینها که معمولاً مورد غفلت مورخین علم قرار گرفته‌اند، برای نشان دادن کارآیی روش وی مناسب‌تر می‌باشد! مهم‌تر از این نسبتی است که این علوم با علوم انسانی یعنی حوزه اصلی و هدف نهایی فوکو در این مطالعه دارند. این علوم همسایه‌های دیوار به دیوار علوم انسانی^۱ بوده و تأثیر بسزائی در شکل‌گیری علوم انسانی در آغاز دورهٔ تجدد داشته‌اند. فراتر از همهٔ اینها، نقش بلامعارضی است که علوم مذکور در زندگی انسان عصر حاضر بازی کرده‌اند. با اینکه در این مطالعه فوکو بر این علوم خاص تمرکز می‌یابد و هدف نهائی‌اش در آن متوجه انتقال درکی ویژه از علوم انسانی و وضع این علوم در عصر معاصر می‌باشد، اما قطعاً این کار به بیش از اینها نظر داشته است. فوکو در انتهای این مطالعه صراحتاً هدف غائی‌اش را روشن می‌کند. وی در این بخش با طرح مشکلات علوم انسانی تجدد و تناقض‌های غیر قابل حل آنها، اندیشه جنجالی خود را دایر بر «مرگ انسان» اعلام می‌کند. وی با معنای خاص و ویژه‌ای که از «انسان» ارائه می‌دهد، آن را موضوع علوم انسانی عصر تجدد دانسته و نهایتاً با اعلام مرگ چنین موضوعی پایان علوم انسانی عصر تجدد را نیز اعلام می‌کند. پایان‌بخش کار

۱- در اینجا منظور از علوم انسانی علمی است که به معنای خاص فوکویی «انسان» در آنها ظهور یافته است. این معنا در دنباله بحث روشن خواهد شد.

وی مروری سریع بر وضع علوم انسانی در دوره مابعد تجدد، یعنی دوره‌ای است که با ساخت‌گرایی آغاز شده، و ارائه تصویری اجمالی از وضع این علوم در آستانه ورود به یک مرحله تازه می‌باشد. اما سؤالی که وجود دارد این است که آیا آنچه فوکو راجع به علوم انسانی معاصر و عصر تجدد یا علوم تجربی دوره کلاسیک می‌گوید، صرفاً محدود به همین علوم می‌گردد و به ماورای آنها نظر ندارد، یا اینکه وی بیش از اینها، می‌خواهد تصویر کل معرفت ممکن در هر دوره را نشان دهد؟ به این معنا مطالعه روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و زبان‌شناسی به عنوان علوم انسانی عصر جدید تجدد یا مطالعه تاریخ طبیعی و دستور زبان عمومی به عنوان علوم دوره کلاسیک جنبه مثالی دارد و آنچه در خصوص حدود معرفتی این علوم در این مطالعه گفته می‌شود، کلیت علوم آن عصر خاص را در برمی‌گیرد. تقریباً تلقی عمومی یا اکثر صاحب‌نظران این می‌باشد که هدف فوکو این هدف عام بوده است و اصطلاح "شناسانه"^۱ که وی در «نظم اشیا» و ضوح بخشی بدان و به بیان درست‌تر و دقیق‌تر آشکار سازی آن را موضوع کار خود قرار می‌دهد، دقیقاً این هدف عام را بیان می‌کند. شناسانه در دستگاه اندیشه فوکویی «مجموعه‌ای کامل از روابطی است که در یک دوره خاص اعمال گفتمانی را وحدت می‌بخشد (آن اعمالی که) هیات معرفت‌شناسانه، علوم تجربی و نظام‌های صورت‌بندی ممکن را ظاهر می‌کند... شناسانه شکلی از دانش یا نوعی عقلانی نیست ... [بلکه] کلیت روابطی است که در یک دوره مفروض میان علوم آن وجود دارد ...» (۲). به این ترتیب شناسانه‌ای که بر پایه تحلیل علمی خاص در یک دوره مفروض درک می‌شود، محدود به آنها نیست بلکه کلیه علوم آن دوره را در برمی‌گیرد و این در واقع همان فهمی است که خواننده «نظم اشیا» جابه جا و بویژه زمانی که از علم کلاسیک، تفکر نوزایی، اندیشه تجدد یا شناسانه این یا آن عصر سخن گفته می‌شود، از موضوع می‌گیرد. البته فوکو بعدها طبق معمول در مراجعه با انتقادات وارده می‌گوید که اگرچه من از تعبیری نظیر، هلم کلاسیک، و یا نظایر آن استفاده کردم با اینحال اینها «همیشه به حوزه‌های خاص مورد نظر اشاره دارند.» (۳) او تنها در این حد می‌پذیرد که وی به دلیل ندادن علائم درست به خواننده وی را دچار اشتباه نموده است. در این خصوص افرادی نظیر شریدان

که مدافعه بی‌چون و چرای از فوکو را مبنای کار خود قرار داده‌اند، با او موافقت می‌کنند و معتقدند آنچه وی گفته صرفاً مربوط به علوم خاص بوده و نه کل علوم یک دوره؛ به همین دلیل اضافه شدن یک علم دیگر تصویر معرفت‌شناختی دوره را عوض می‌کند، (۴) اما به سختی می‌توان آن توجیه و این دفاعیه را پذیرفت. آنچه از «نظم اشیا» در این خصوص درک می‌شود، نه صرفاً از فقدان علائم درست و نه از علائمی ضمنی، بلکه از علائمی کاملاً صریح و آشکار برمی‌آید.

در هر حال چه در این معنای محدود ادعایی و چه به آن معنای صریح گسترده، هدف مطالعه مذکور دست‌یابی به عمقی از دانش هر عصر است که از آنجا فضای امکانی درک آن عصر در بعضی زمینه‌ها یا کل علوم آن باز می‌شود و افق معرفتی آن نمایان می‌گردد. این عمق در سطح نیست که پای آگاهی و انسان بدان راه داشته باشد، بلکه جایگاه آن در تاریکی و نااندیشیده‌مردمانی است که در حدود امکانی آن اندیشه کرده و صحبت می‌کنند. به همین دلیل برخلاف حدود امکانی معرفت در اندیشه کانت برای مردم هیچ عصری امکان ندارد که بتواند تا وقتی که در حدود مقرر این فضا و بر پایه‌های آن اندیشه و فکر می‌کنند بدان آگاه شوند. تنها زمانی امکان آگاهی از این حدود تاریخی برای مردم آن عصر وجود دارد که عصر آن معرفت بسر آمده باشد و شناسانه‌ای دیگر جایگزین شناسانه عصر قبل گردد. بعلاوه به این دلیل نوع مطالعه آن نیز متفاوت از نوع پیشنهادی کانت است. روش مطالعه این عمق تاریک ناآگاهی تاریخی است؛ اما باز نه آن گونه که در تاریخ تفکر رایج وجود دارد. تاریخی که در اینجا مطالعه می‌شود، تاریخ پیشرفت و توسعه علوم نیست، بلکه تاریخ پیدایی و ظهور اندیشه‌های نو، علوم تازه و گسل‌های جدید در پی ظهور و محو شناسانه‌های عصری می‌باشد. این تاریخ بروجه آشکار و ظاهر معرفت دوره‌ها متمرکز نیست، از آنها شروع می‌کند یا به آنها باز می‌گردد. اما هدف آن همیشه غیر آنهاست. می‌خواهد به سطحی از آن علوم دست یابد که (قطعاً در حوزه آگاهی دانشمندان) آن عصر قرار ندارد، اما آن دانشمند و آن علوم از درون آن سر برمی‌آورند، جوشیده و به هم پیوند می‌خورند. این تاریخ «ناآگاهی مثبت دانش» می‌باشد. در حالی که تاریخ معمول علم به ناآگاهی یعنی موانع غیرقابل رویت، مسائل صورت‌بندی نشده، باز دارنده‌های معرفتی دانشمندان و وجوه مغفولی که رشد علم را مانع شده می‌پردازد، دیرینه‌شناسی آن جوهری از ناآگاهی را مدنظر قرار می‌دهد

که وجه منفی علم نبوده، بلکه وجه مثبت آن را می‌سازد. وجوه مثبت ناآگاهی در عین حالی که باز دارنده و محدودیت آفرین است اما جزء سازنده علم بوده و بدون آن معرفت ممکن نمی‌گردد. هر علم از درون آنها بیرون می‌آید و در ظاهر خویش باطن آن را تکرار و منعکس می‌کند. (۵)

مطالعه «نظم اشیا» از حیثی کاملاً شبیه مطالعات مردم شناسانه اسطوره‌ها، افسانه‌ها و فرهنگ‌های ابتدائی می‌باشد. اما در حالی که مطالعات مردم شناسانه می‌کوشد اسطوره‌ها، افسانه و فرهنگ‌های غریب و نامفهوم را برای ما مفهوم و آشنا سازد، مطالعه دیرینه‌شناسانه فوکویی در مورد دانش دوره‌های نوزایی، کلاسیک و تجدد می‌کوشد با تمهیدات مختلف و از جمله به کارگیری فنون ادبی آنها را غریب و نامأنوس سازد. هدف اینجا این نیست که نشان دهد معرفت این دوره‌ها معرفتی نظیر معرفت زمان حاضر و نتیجتاً معقول و معنادار است، بلکه می‌خواهد خاطر نشان سازد که آن دوره‌ها معرفتی یکسره متفاوت و متمایز از زمان حاضر داشته‌اند. هدف این دوگونه مطالعه (مردم شناسانه و دیرینه شناسانه) از این جهت متمایز می‌شود که در مطالعات مردم شناسانه آنچه بدو مشهود و نامأنوس است غرابت و ناهمخوانی می‌باشد و حال آنکه در این زمینه و در اینجا یعنی در مطالعات دیرینه‌شناسانه آنچه مقبول و معروف است همخوانی و قرابت است. آن از ناآشنایی آغاز می‌کند و در نیل به عمق، دنیایی مأنوس و معنادار می‌سازد. این از آشنایی شروع می‌کند و با کاوش در عمق بیگانگی را نشان می‌دهد؛ اما هر دو به طریق واحدی عمل می‌کنند و کلید هر دو^۱ ساخت‌های ناپیدایی است که حوزه تجربه‌های محسوس و آگاهی را سامان داده، انضباط می‌بخشند. آنها هر دو می‌خواهند به ناآگاهی دست یافته و از درون تاریکی راه ورود به دنیای روشن معرفت را باز تصویر کنند.

فوکو در بیان تمایز کارش در «نظم اشیا» با کارهای قبلی در عین تأکید بر مشابهت آنها می‌گوید در «دیوانگی و تمدن» یا «تولد در مانگاه» من به دنبال غیریت و تفاوت بودم، اما در اینجا من به دنبال تشابه هستم. این البته نافی آنچه در فوق در خصوص این کار گفته

۱- در اینجا اشاره به مردم‌شناسی ساخت‌گرای می‌باشد که لوئی اشتراوس مردم‌شناس معاصر فوکو آن را صورت‌بندی کرده و فوکو به شدت در این دوره تحت تأثیر آن است.

شد، نیست. هنگامی که فوکو می‌گوید در "نظم اشیا" من با «تاریخ تشابه» سر و کار دارم، (۶) در واقع وجه دیگری از ویژگی‌های آن را بیان می‌کند. درست است که از وجهی محور مطالعه در مورد اندیشه و علوم غرب در دوره‌های سه‌گانه نوزایی، کلاسیک و تجدد فرق‌گذاری شناسانه‌های این سه دوره و رد استمرار و تداوم تحمیلی بر کل جریان تحول دانش در این اعصار توسط مورخین علم و معرفت می‌باشد. اما همین کار مستلزم دریافت شباهت‌های میان علوم یک عصر خاص نیز هست. منطقی‌تر این ممکن نباشد که میان علوم یک دوره خاص بتوان ارتباطی برقرار کرد و آنها را در چارچوب حدود امکانی واحدی معنا و فهم کرد، امکان فرق‌گذاری میان علوم دوره‌های مختلف نیز وجود ندارد. آنچه روشن است که ارتباط یا حتی شباهت میان علوم یک دوره خاص اولین چیزی است که برای یک مورخ علم یا حتی یک خواننده علاقه‌مند به تاریخ علم ظاهر می‌شود. بواقع به همین دلیل بوده است که مورخان مثلاً تاریخ طبیعی را پدر زیست‌شناسی یا تحلیل ثروت را پدر اقتصاد سیاسی قلمداد نموده‌اند و تاریخ علم را تاریخ رشد تدریجی و مداوم گرفته‌اند. توفیق فوکو در اثبات ادعایش و نشان دادن انقطاع‌های متعدد در تاریخ علم در صورتی ممکن خواهد شد که وی بتواند نشان دهد که شباهت میان علوم یک دوره علی‌رغم تمایز موضوعی آنها (مثلاً شباهت تاریخ طبیعی و دستور زبان عمومی و تحلیل ثروت) عمیق‌تر و گسترده‌تر از شباهت بدوی علوم ظاهراً دارای موضوع واحد در اعصار مختلف (مثل اقتصاد عصر کلاسیک و اقتصاد عصر تجدد) می‌باشد. حقیقتاً از همین نقطه است که غرابت و تمایز کار فوکو با سایر کارهای تاریخی در خصوص علم و جریان تحول آن بر می‌خیزد.

شباهت و ارتباطی که فوکو میان علوم مختلف یک عصر برقرار می‌کند یا جویای آن می‌باشد، شباهت و ارتباطی در عمق و در لایه‌های پنهانی آن علوم است. این شباهتی در موضوع، مضمون و این یا آن نظریه نیست، بلکه از تعلق به سپهرهای معرفتی واحد و وحدت امکانی معرفت‌شناسانه بر می‌خیزد. آنها با یکدیگر شباهت یافته و ارتباط پیدا می‌کنند چونکه به شناسانه‌های واحدی تعلق دارند و تحت تأثیر اعمال گفتاری واحد و صورت‌بندی‌های استدلالی واحدی شکل گرفته و ظاهر می‌شوند. از نظر فوکو ارتباط در این قالب‌های معرفتی، علوم موجود در یک عصر را چنان به یکدیگر پیوند می‌دهد که گویی تمامی آنها علی‌رغم تعلق به موضوع‌ها و حوزه‌های متفاوت سخن واحدی را

تکرار می‌کنند و تصویر واحدی را در آینه خویش می‌تابانند.

این تصور واحد همان شناسانه‌های عصری می‌باشد. فوکو در ترسیم این تصویر عناصری چند را مورد بحث قرار می‌دهد. این طور به نظر می‌رسد که در مرکز و بنیان این تصور یا شناسانه هر عصر، تصویری از نظم قرار دارد. این عنصر ناظر به تجربه‌ای از وجود می‌باشد و همان تجربه‌ای است که در صورت کلی‌اش موضوع "نظم اشیا" می‌باشد. این تجربه اگر چه مبین برقراری نسبتی با هستی است، اما در صورت انتزاعی‌اش مورد توجه نیست. «تجربه نظم» و «تجربه گونه‌ای از بودن» است که بنیان هر شناسانه را می‌سازد. این تجربه ناظر به ارتباط میان هستی‌ها و نوع پیوند میان موجودات می‌باشد و درک هر عصری از معرفت در این تجربه از نظم ریشه دارد. به این معنا معرفت و دانش در هر عصری چیزی جز نوعی درک از پیوند میان موجودات و نوع رابطه میان آنها نیست. بدین ترتیب تغییر معرفت و درکهای مختلف از دانش تابع درکها یا تجربه‌های متفاوت از نظم میان اشیا و پیوند میان موجودات می‌باشد. هرگاه که تجربه نظم تغییر کند و پیوند جدیدی میان هستی‌ها حس گردد، معرفت صورت نوعی تازه می‌یابد و دانش به شکل جدیدی در خواهد آمد.

همان طوری که نام فرانسوی کتاب نیز گویای آن است^۱ عنصر محوری دیگر در شناسانه هر عصر کنار شی یا وجود، زبان یا ساخت زبان می‌باشد. تجربه نظم و وجود هر چه که باشد و تصویر معرفت هر صورتی که داشته باشد، پیوندی وثیق با زبان دارد. گذشته از تجربه‌های بسیط یا غیرقابل بیان، دانش بی‌زبان ممکن نیست. صورتهای متعالی معرفت از طریق زبان ممکن می‌گردد و بسط و توسعه دانش منوط به وجود زبان و ساخت زبانی خاص می‌باشد. به دلیل این ارتباط تنگاتنگ، ساخت دانش در هر عصری به صورتی در ساخت زبان انعکاس می‌یابد و ساخت زبان خود را در دانش آن عصر ظاهر می‌کند.

اما عنصر دیگری که به همراه درکی از نظم و ساخت ویژه‌ای از زبان، شناسانه یک عصر را مشخص می‌سازد، نشانه یا علائمی است که برای تشخیص یا صورت‌بندی حقیقت به کار می‌رود. حقیقت هدف نهایی دانش در هر عصری است و مجموعه هر

۱- ترجمه نام فرانسوی کلام و اشیا می‌باشد

علمی را صرف‌نظر از ابزارها و فنون روش شناختی‌اش مجموعه قضایا و گزاره‌هایی می‌سازد که حقیقت تلقی شده‌اند. از این رو علائم و نشانه‌هایی که برای دریافت، تشخیص و بیان حقایق علوم به کار می‌رود، بخش جوهری دیگری از شناسانه‌های عصری را می‌سازد.

۱-۲ شناسانه نوزایی: نثر جهان

از آن جایی که فوکو نهایتاً قصد تحلیل وضع علوم انسانی عصر تجدد را دارد، دلیلی ندارد که به اعصار دیگر پردازد. اما چون درک تمایزهای عصری و بالخصوص ویژگی‌های شناسانه هر عصر با مقایسه امکان می‌یابد، وی یا الزاماً به دوره‌هایی که آنها را دوره‌های نوزایی و کلاسیک می‌نامد نیز می‌پردازد. اما همین ضرورت اقتضا دارد که تمرکز او علی‌الاصول بر دوره کلاسیک باشد و نه عصر نوزایی. در عمل نیز چنین می‌باشد. او به نوزایی صرفاً به عنوان یک نقطه گذر و برای رسیدن به دوره کلاسیک می‌پردازد و از این رو چندان در این نقطه نمی‌ایستد.

در هر حال دنیای نوزایی دنیایی از اشیا و موجودات مشابه و نظیر هم می‌باشد. در این دنیا نظم موجود میان هستی‌ها نظمی برآمده از مشابهت است. پیوند یکه آنها را به هم وصل می‌سازد، پیوند همگونی و تشابه است. زنجیره‌ای از مشابهت، این دنیای ویژه را به هم متصل ساخته به نحوی که هیچ دو عنصر از وجود نوعی مشابهت خالی نمی‌باشد. هر موجودی به گونه‌ای تصور وجود دیگری را در خود منعکس کرده یا باز می‌تاباند. نرگس، صورتی از چشم، لاله تصویری از دل، و آسمان صورتی از زمین ... و کل جهان تصویری از انسان. انسان دوره نوزایی به هر جا که نظر می‌کرد، براحتی می‌توانست شباهتی میان موجودات بیابد. این دنیایی نظیر دنیای شاعران بود که در آن هرچه هست تمثیل، شباهت، تجانس، استعاره، کنایه و انواع بسیاری از مشابهت‌های دیگر می‌باشد. این دنیایی شاعرانه اما به نثر بود.

فوکو در اشاره به خرینه غنی لغات دوره نوزایی برای بیان شباهت‌های میان موجودات در واقع ویژگی دانش این عصر را بیان می‌کند. از نظر فوکو جهانی که نظم یا پیوند و ارتباط میان موجودات آن چیزی جز شباهت نیست، دانشی جز دانش به شباهت‌ها نیز نمی‌تواند بهرورد. همه دانش دوره نوزایی در درک مشابهت میان

موجودات و بیان این شباهت‌ها محدود و خلاصه می‌شد. اما از آن جایی که این شباهت‌ها انواع مختلف داشت، آنچنان که بدو تصور می‌شود، علم نوزایی تا این حد لغیر نبود. فوکو از میان کثیری شباهت‌های دریافت نشده، چهار نوع شباهت را به عنوان وجوه اصلی شباهت‌ها در دوران نوزایی بر می‌شمرد. نوع اول "مناسبت"^۱ می‌باشد. این کلمه پیش از آنکه شباهت را برساند، تقارب مکانی را در اندیشه نوزایی بیان می‌کند. «آن اشیائی با یکدیگر "مناسبت" می‌یابند که به اندازه کافی به یکدیگر نزدیک گردند تا به هم الصاق یابند.» (۷) و نهایتاً در این الصاق است که شباهت آنها به یکدیگر ظاهر می‌شود. مثال خوبی برای این نوع مشابهت آن یاست که میان روح و بدن وجود دارد. این دو موجود با یکدیگر مناسبت دارند و به واسطه الحاق به یکدیگر به هم شبیه می‌شوند. روح، سنگینی، غلظت و ماهیت زمینی می‌یابد و در مقابل تحرک و جنبش ماده را به دست می‌آورد. از سمت دیگر نیز ماده از روح متأثر شده و در پرتو عواطف روح مبدل می‌گردد.

از آن جهت که "مناسبت" با نوعی تقریب یا نزدیکی مکانی پیوند دارد، بیش از اینکه به اشیا یا موجودات ارتباط یابد، به کل جهان ربط می‌یابد. به این معنا جهان صرفاً دنیایی از اشیای متناسب یا دارای تناسب می‌باشد. در دنیای نوزایی به همان تعدادی که در دریاها ماهی وجود دارد، در روی زمین حیوان هست و در آسمان موجودات آسمانی. بدین ترتیب جهان از طریق زنجیره‌ای از مناسبت‌ها به یکدیگر پیوند خورده، شبیه هم می‌شود. هر موجودی در این زنجیره شباهتی با موجودی که بیش از آن است و موجودی که پس از آن است پیدا می‌کند و این زنجیره‌ها از طریق اتصالات مختلف، چرخه‌هایی از شباهت‌های مداوم و رفت و برگشتی را ایجاد می‌کند.

دومین نوع مشابهت میان اشیا در تجربه عصر نوزایی از نظم وجود، "مشاکله"^۲ می‌باشد؛ «نوعی مناسبت که از قانون مکان رها گردیده و می‌تواند بدون حرکت، از دور عمل کند.» (۸) بدین ترتیب مشاکله، شباهت میان موجوداتی را منعکس می‌کند که بدون هیچ‌گونه مجاورت و هم مکانی یکدیگر را همچون تصویر در آینه منعکس می‌کنند. از اینجاست که به طور مثال صورت انسانی هم شکل آسمان، چشمان او بازتابی از نور ماه

و خورشید، دهان او ونوس و ... می‌گردد. از آن جایی که در این نوع مشابهت مجاورت مکانی شرط نیست، جهان نوزایی از مسیر آن بر محدودیت‌های مکانی غلبه کرده و خود را همچون تصویری از فواصل دور در آینه باز می‌تاباند و تکثیر می‌کند. اتصالی که از این طریق میان موجودات عالم بوجود می‌آید، صورت زنجیره‌های متصل به هم را ندارد، بلکه صورت دایره‌های هم مرکزی را می‌یابد که هر یک دیگری را منعکس می‌کند و عالم را به صورت وحدتی یکپارچه در می‌آورد.

شکل سوم از مشابهت‌های اصولی موجود در تجربه عصر نوزایی از نظم عالم "مماثله"^۱ می‌باشد. این مفهوم پیش از این در علم دوره یونانی و قرون وسطی نیز وجود داشته است، اما در دوره نوزایی احتمالاً شکل متفاوتی یافته است. این نوع مشابهت نظیر مورد قبلی از فواصل دور میان اشیا ارتباط می‌دهد، اما نظیر اشکال پیش از آن از مشابهت‌های مکانی نیز سخن می‌گوید. قدرت این نوع از مشابهت وسیع و گسترده می‌باشد و ناظر به روابط میان اشیا است. این مشابهت از یک نقطه واحد به شمار کثیری از روابط قابل گسترش می‌باشد. به طور مثال روابط ستاره‌ها در آسمان ممکن است به طور مشابه میان گیاهان و زمین، میان موجودات زنده و محل زندگی آنها، میان سنگ‌های معدنی نظیر الماس و صخره‌هایی که در آن الماس وجود دارد و ... یافت شود. مماثلت میان موجودات صورتهای مختلف و معکوسی دارد. به طور مثال مماثلت میان انسان و مکان زیست او به معنای این است که استخوانهای او صخره‌ها، شریانهای او رودخانه‌ها و اندامهای هفت گانه اصلی او فلزات پنهان در معادنند. در هر حال مماثله نیز نوعی مشابهت است که از طریق انواع کثیری از روابط متماثل، جهان نوزایی را وحدت می‌بخشد؛ اما تفاوت آن با انواع دیگر این است که در آن انسان محور و مرکز تمامی تمثیل‌هاست: «مرکزی که روابط بر او متمرکز می‌شوند و از آن بار دیگر منعکس می‌گردند.» (۹)

آخرین صورت از صور اصلی مشابهت "مجانست"^۲ می‌باشد. این نوع مشابهت ناظر به مسئله تغییر و تحول مکانی و غیرمکانی است. مجانست از فواصل دور مکانی عمل می‌کند و به مجرد تماسی نیز می‌تواند اثر بخشد. بهترین مثال از مشابهت نوع

مجانست در قوانین حرکت ارسطو یافت می‌شود. این مجانست است که اجسام سنگین را به سمت سنگینی زمین می‌کشد و شعله‌های آتش را به سمت هوای سبکبال می‌راند. مجانست بدین طریق کل موجودات را به حرکت وادار می‌کند و نه تنها در آنها حرکت مرئی و خارجی ایجاد می‌کند، بلکه همزمان در آنها حرکتی پنهان و مخفی را موجب می‌شود. بدین ترتیب همچنانکه جسم سخت و سنگین به سوی زمین کشیده می‌شود، به سنگ و زمین شباهت بیشتری می‌یابد و در نهایت مبدل بدان می‌گردد. همچنانکه شعله‌های آتش نیز رفته رفته با حرکت به سمت آسمان مبدل به هوا می‌شود. از این طریق است که مجانست همه را به سمت تبدیل به جنس واحدی حرکت می‌دهد و عالم را هر چه بیشتر شبیه یکدیگر ساخته و نهایتاً مبدل به شی واحدی می‌کند. از این رو مجانست دارای ماهیتی خطرناک تلقی می‌شده است، زیرا «اگر قدرت آن با قدرت مقابلی توازن نمی‌یافت، جهان را به نقطه‌ای [یا] توده‌ای هم شکل (و نهایتاً) شکل نامتماز مشابهی مبدل می‌ساخت». (۱۰) به این دلیل است که مجانست نقطه مقابلی به نام ضد "تجانس" ^۱ دارد، چون بدون این نقطه مقابل، کل نظم عالم با ازین رفتن تمایزها درهم می‌ریخت. از طریق تعامل یا تقابل این دو، اشیا تفرد خود را حفظ کرده، هویت موجودات تداوم می‌یابد. تقابل میان این دو جفت‌گویای این است که چرا اشیا علی‌رغم تبدلات، مشابهت جویها و تحولات مختلف همچنان به صورت اولیه حفظ می‌شوند. در پرتو عمل این دو است که اشیا بوجود آمده، رشد کرده، تحول یافته، ناپدید شده و دوباره در نهایت ظاهر می‌شوند. به همین دلیل است که این دو جفت بر اشکال دیگر مشابهت سمت برتری دارند و به مدد این دو تبیین و توضیح داده می‌شوند. اینها در فضایی که از طریق تعامل این دو جفت بوجود می‌آید، عمل کرده و نقش ایفاء می‌کنند.

ظاهراً این طور به نظر می‌رسد که دانش نوزایی دانشی سهل‌الوصول و در واقع از پیش آماده باشد. اما در حقیقت چنین نیست. این طور نیست که بتوان مشابهت‌های مختلف میان موجودات عالم را براحتی تشخیص داد. اساساً نه تنها تشخیص آنها راحت نیست، بلکه اگر علامت و نشانه‌ای برای تشخیص آن وجود نداشته باشد، اساساً ممکن نیست. اما انسان عصر نوزایی از دید فوکو نگران این مطلب نمی‌باشد؛ چون معتقد است

خداوند برای درک مشابهت‌ها نشانه‌هایی قرار داده است و درک اسرار عالم را ناممکن نساخته است. برای اینکه بتوان مشابهت‌های میان موجودات را دریافت و فهمید، کافی است که این نشانه‌ها را بشناسیم. از این رو در واقع تمامی علم نوزایی تبدیل به علم نشانه‌شناسی^۱ می‌گردد. هر نوع مشابهتی نشانه‌ای خاص و جایگاهی ویژه دارد. تنها کافی است که این نشانه را در جایگاه ویژه بیابید تا علمی از علوم بر شما مکشوف گردد و وجهی از نظم عالم را دریابید.

اما نشانه‌های معرفت یا حقیقت چیستند؟ و کجایند؟ فوکو معتقد است که نشانه‌ها خود شکل دیگری از مشابهت می‌باشند که از دید انسان عصر نوزایی بسان مَه‌ری توسط خداوند بر وجود موجودات عالم حک شده است. هیچ مشابهتی بدون نشانه وجود ندارد و از آنجائیکه درک مشابهت‌های پنهانی و ناآشکار مستلزم دست‌یابی و تشخیص این نشانه‌هاست، نظام نشانه‌ها معکوس نظام مشابهت‌ها می‌باشد. یعنی این نظام «رابطه نامرئی را معکوس می‌کند» و به این دلیل است که بر هر موجودی از موجودات عالم و بر ظاهر هر شی‌ای بسان خط تصویری (هیروگلیف) خطی مبهم و خصیصه‌ای کم و بیش واضح از شی مشابه با آن حک شده است. بدین ترتیب کل جهان «نظیر کتاب عظیم گشوده‌ای می‌گردد» که «هر صفحه آن پر شده از تصاویر غریبی» است. تنها کاری که می‌ماند، یافتن این تصاویر گویا و خواندن آنهاست. (۱۱) بدین ترتیب است که به طور مثال در دوران نوزایی تشخیص می‌دهند که گیاه تاج‌الملوک^۲ درمان بیماری چشم می‌باشد، زیرا دانه این گیاه مماثل چشم می‌باشد و این براحتی از رویت دانه و شکل آن که نشانه مشابهت مذکور است، معلوم می‌گردد. مثال دیگر از علم نوزایی تجویز گردو برای تخفیف سردرد و جراحات‌های سر می‌باشد. به واسطه نشانه‌های کاملاً آشکار که مشابهت غشا یا پوسته سبزگردوی تازه را با غشا یا جمجمه سر انسان می‌رساند، پوسته سبز به کار درمان جراحات‌های جمجمه می‌آید. به طور مشابه به دلایل کاملاً آشکار مغز آن، کار درمان سردردهای درونی را به عهده می‌گیرد، و چه چیزی آشکارتر از مشابهت مغز انسان و مغز گردو؟

نکته‌ای که باید در خصوص به مسئله نشانه‌ها افزود این است که مشابهت‌های

نشانه‌ها با مورد نشانه و لزوماً از یک جنس نیست. به این صورت که مثلاً مثل مورد تاج‌الملوک و چشم، مماثلت میان دانه گیاه و چشم نشانه ارتباط میان گیاه و چشم می‌گردد که خود دارای مشابهت از نوع مجانست می‌باشند. بدین ترتیب نشانه‌های اشیای مماثل می‌تواند مشابهتی از نوع مجانست یا شکل دیگری از مشابهت باشد. از آن جایی که مشابهت میان نشانه‌ها خود صورتی دیگر از شباهت میان موجودات عالم نوزایی را مشخص می‌سازد، بدین ترتیب چرخه‌ای دیگر از مشابهت‌ها میان این نشانه‌ها شکل می‌گیرد.

بدین ترتیب به بیان فوکو سیستم عصر نوزایی بسته می‌شود. هم نشانه و هم آنچه نشان داده شده است بر پایه مشابهت با هم ارتباط می‌یابند. دانش مربوط به شناخت نشانه‌ها نشانه‌شناسی است. دانش مربوط به درک آنچه نشانه‌ها می‌گویند و طریق به سخن درآوردن آنها را فوکو هرمنوتیک می‌نامد. در دانش اول، ماهیت نشانه‌ها محل و چگونگی تشخیص آنها آموخته می‌شود و در دانش دوم معنای نشانه‌ها و دلالتی که راجع به اشیا عالم دارند، تعلیم می‌گردد. اینکه این دو دسته از موجودات یعنی نشانه‌ها و مورد نشانه یا دال و مدلول از قاعده واحدی یعنی مشابهت تبعیت می‌کنند، این دو علم را یکی نمی‌کند. چون چنین چیزی به معنای آن است که هر نشانه نشانه خود نیز باشد و حقایق عالم یعنی مشابهت موجودات عالم بی‌واسطه و بدون مدد از نشانه‌ها قابل درک باشد. اینکه این دو علم یکی نمی‌شوند، ضرورت تفحص و تعلیم آنها و لزوم کوشش برای کشف حقایق و تشخیص نشانه‌ها را در دوران نوزایی بیان می‌کند.

فوکو می‌گوید که این شناسانه خاص با خصایص ویژه آن تبعات و نتایج مشخص را در پی می‌آورد. اولین و مهم‌ترین آنها از دید او غنی و فقر همزمان آن می‌باشد. غنی و پر خون است چون مشابهت‌ها نامحدود می‌باشد. می‌توان بی‌نهایت مشابهت میان یک شیء و اشیای دیگر پیدا کرد. اما مشکل این است که هیچ‌گاه نمی‌توان نسبت به وجود یک مشابهت قطعیت و اطمینان یافت مگر اینکه آن را به مشابهت دیگری برگرداند. این به معنای آن خواهد بود که برای قطعیت یافتن به یک مشابهت بایستی بی‌نهایت مشابهت دیگر یافت و دائماً بر مشابهت‌ها افزود. چون هر مشابهت بعدی نیز تنها در صورتی اطمینان‌آور خواهد بود که مشابهتی در شیء دیگری برای آن یافته شود. بدین ترتیب برای توجیه یک مشابهت کوچک لازم می‌آید که کل جهان در نور دیده و کشف شود. از

اینجاست که در شناسانه عصر نوزائی «دانش خود را محکوم بدین می‌کند که هیچ چیز جز همان شیء را نشناسد، و برای شناخت همان یک چیز نیز خود را محکوم به سفری بی‌خاتمه می‌سازد که انتهای آن دست نیافتنی می‌باشد.» (۱۲)

فوکو دربارهٔ مشکله‌ای که شناسانه عصر نوازی برای خود یا به تعبیری برای دانش می‌سازد، به یک قاعدهٔ نو افلاطونی اشاره می‌کند. این قاعده همانی است که در این شعر معروف میرفندرسکی منعکس شده است:

چرخ با این اختران نغز خوش و زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

این قاعده را می‌توان ارتباط نظیر به نظیر جهان تحت ارض و جهان ماوراء دانست که در تفکر قرون وسطایی و یونایی نیز شناخته شده بود. مطابق این قاعده که فوکو بر اهمیت آن تأکید دارد، دو جهان زمین و آسمان در تفکر اساساً مسیحی دورهٔ نوازی نظیر یک آینه تصویر یکدیگر را منعکس می‌سازند؛ یعنی هرچه در زمین یافته شود، تصویری مشابه در نظم برتر دارد و به تعبیر درست‌تر تصویر امور زمینی انعکاسی از آن تصویر ماورائی می‌باشد. از نظر فوکو صرف‌نظر از ماهیت این قاعده، کارکرد معرفت‌شناسانهٔ آن در تفکر و دانش عصر نوازی اهمیت دارد. از نظر او این قاعده در واقع کارآیی مشخصی برای گریز از آن جستجوی پایان‌ناپذیر و سفر بی‌پایان دارد. چون دانش به جهان ماورا یا کبیر مبنا و پایه‌ای قطعی برای دانش به جهان زیرین یا صغیر فراهم می‌آورد، با علم بدان می‌توان نسبت به علم به عنصری مشابه در زمین اطمینان یافت و آن را توجیه نمود. اما فوکو علی‌رغم اینکه با سایر مورخین علم در اهمیت این قاعده توافق دارد، در چارچوب درک دیرینه‌شناسانه‌ای که از شناسانه نوازی ارائه کرده است، به آن به عنوان یک وجه پایه‌ای دانش این دوران نگاه نمی‌کند؛ بلکه صرفاً آن را راه‌حلی برای حل آن مشکلهٔ بنیادین تفکر نوازی می‌داند. از این رو «ضرورت دارد که رابطهٔ جهان صغیر و کبیر هم به عنوان تضمینی برای آن دانش و هم به عنوان حد‌گسترش آن تلقی شود.» (۱۳)

نتیجه دیگری که شناسانه عصر نوازی در دل می‌پروراند، الزام آن به پذیرش سحر و اعتبار متون کهن در سطحی هم‌عرض با دانش عقلانی می‌باشد. این ترکیب عجیب که به گفتهٔ گوتینگ از دید مورخان سنتی علم ترکیبی «بی‌ثبات تلقی می‌شود و مبین اغتشاشی نامیمون» می‌باشد، از دید فوکو نتیجه‌ای طبیعی و سازگار در اندیشهٔ

عصر نوزایی است. یعنی این ترکیب ناهمسازی نیست که در دوران پس از آن یعنی عصر کلاسیک و تجدد «با درک تقدم و برتری روشهای علمی و عقلانی نهایتاً بر آن غالب شد.»؛ (۱۴) بلکه ترکیبی سازگار و هماهنگ و معنادار است. از نظر فوکو بر پایه معرفت این عصر در پیشگویی سرنوشت و تقدیرات اشخاص بر اساس خطوط کف دست آنها یا از روی تصاویر حک شده بر فنجان قهوه، یا ایجاد تأثیری خاص بر حیات و موجودات آن از طریق ذکر اورادی خاص و یا غیب‌گویی بر اساس علائم موجود در آسمان، ستاره‌ها و نظایر آن هیچ چیز عجیبی وجود ندارد. در این کارها دانشی که نشانه‌ها را موجوداتی نظیر سایر موجودات تلقی می‌کند و آنها را رمز درک روابط میان موجودات دیگر می‌داند، جز از قواعد طبیعی خود تبعیت نمی‌کند. این بازخوانی و به کارگیری اسرار نهفته در نشانه‌هاست و نه چیز دیگری. به همین ترتیب چرا نباید به اقوال موجود در متون کهن و گفته‌های دانشمندان پیشین نظیر ارسطو یا افلاطون شأنی مشابه تحقیق و تفحص تجربی و مشاهده عینی داده بشود؟ مگر آنچه از آنها بازمانده مجموعه‌ای از نشانه‌های بازخوانی شده و بلکه نشانه‌های دیگری برای دستیابی به حقایق عالم نیستند که در کنار سایر نشانه‌های موجود به کار شناخت و فهم عالم می‌آیند؟ چه تفاوتی میان نشانه‌های موجود در عالم و نشانه‌های حک شده بر متون کهن وجود دارد؟ آیا جز این است که اینها هر دو نشانه‌هایی مشابه یکدیگرند؟ «تفاوتی میان نشانه‌ها و کلمات، یا میان مرجع معتبر و مشاهده یا واقعیت تأیید شده و سنت نیست. فرآیندها در همه جا مشابه می‌باشد: فرآیند نشانه و مشابهت» (۱۵) و به همین دلیل است که طبیعت و کلمات در یکدیگر پیچیده و برای اهل آن، کتاب عظیم واحدی را شکل می‌دهد.

اما زبان، عنصر دیگری که جایگاهی اساسی در فهم شناسانه هر عصر از دید فوکو دارد در دوره نوزایی وضعی همگون با ابعاد دیگر دانش آن دارد. اولاً زبان به عنوان یکی از اشکال نشانه، واقعیتی نظیر سایر واقعیت‌های عالم دارد. وجود یا موجودی است که واقعیتی قراردادی و جعلی ندارد، بلکه از دید عصر نوزایی موجودی است که توسط خدا واقعیت یافته است. از این جهت نظام مشابهت‌ها بر زبان نیز حکومت می‌کند و به این دلیل ابعاد مختلف و روابط میان اجزای زبان را هم بایستی بر اساس همین نظام یعنی ارتباطات مشابه میان آنها دریافت. از دید عصر نوزایی زبان اصلی و اصیل در بدو امر شفافیت و وضوح قطعی داشت و نشانه‌ای تخلف‌ناپذیر برای واقعیت‌های عالم بود.

به این معنا نشانه‌های آن کاملاً مشابه واقعیت‌های مورد اشاره آن بود. در واقع نشانه هر چیزی بر آن حک شده بود و براحتی می‌شد همانند قوت موجود در شیر یا تیزبینی عقاب نام آن او را نیز در آن جست. به همین دلیل اسامی اشیا در آغاز چیزی جز بیان نشانه‌های بازخوانی شده آنها نبوده است. لیکن به واسطه گناه آدم زبان بعدها این خاصیت خود را از دست داد و ابهام و پیچیدگی کنونی را یافت. در هر حال از هم اینجاست که در دانش نوزایی خط و کلمات مکتوب بر اصوات و نشانه‌های مصوت برتری دارند. صوت، نشانه یا بیان ناکامل و بی‌ثباتی نسبت به کتابت و کلمه مکتوب می‌باشد. زبان اصلی یا کلماتی که خدا در جهان و بر اشیا حک کرد زبان و کلمه مکتوب بود. تقدم و برتری کتابت بر کلام صوتی و کلاً وضع زبان بار دیگر در چرخه‌ای متفاوت یا از مسیری دیگر دلیل عدم تمایز میان واقعیات مشهود و مکتوبات، متون کهن و کتب قدما در تفکر عصر نوزایی را مستدل و موجه می‌سازد. در حقیقت این عدم تمایزگذاری نتیجه گریزناپذیر آن می‌باشد. از این رو طبیعی است که در دانش نوزایی علاقه‌ای بسیار به متون ارسطو و سایر نوشته‌های مراجع علمی عصر کهن و بویژه یونان نشان داده می‌شود. صرف نظر از اهمیت مذهبی اناجیل نزد مردم آن عصر، از وجهی ارزش ویژه این متن مکتوب به عنوان کلام مستقیم خداوند و بویژه تقدم آن نسبت به سنت کلیسا نیز در همین درک خاص از زبان و خط مکتوب نیز ریشه دارد، یا حداقل توسط آن تقویت می‌گردد. اما چه چیزی معقول‌تر و معنادارتر از اینکه دانش در این عصر تبدیل به تسلسل پایان‌ناپذیری از تفسیر متون قدما و شرح‌نویسی بر منابع اصیل و اندیشه‌های مراجع معتبر علم گردد؟ از این منظر «عملکرد شایسته دانش مشاهده و ... نیست، [بلکه] تفسیر است ...، در تفسیر تفاسیر کاری بیش از تفسیر واقعیات وجود دارد.» (۱۶) شرح‌نویسی بر قدما و تفسیر کتب آنان چیزی جز خواندن نشانه‌هایی مشابه سایر نشانه‌های موجود در طبیعت نیست. از آن جایی که زبان و کلام صورتی قطعی ندارد، تمامی امکانات آن در زمانی که بیان می‌شود ظاهر نمی‌گردد. در زبان چیزهایی وجود دارد که در آینده مکشوف خواهد شد. آنچه در آینده مکشوف خواهد شد. آنچه در آینده در شرحی دیگر بر متن قبلی گفته می‌شود نیز وضعی مشابه دارد. از این رو در شرح‌های متوالی حقایق بیشتری مکشوف خواهد شد و این ضرورت مداوم شرح‌نویسی بی‌پایان را می‌رساند. اما فوکو معتقد است که یک حدی این تکرار شرح‌نویسی را از وجهی محدود

می‌سازد و آن واقعیت اولین یا اصیل‌ترین متن می‌باشد. این متن که وجود آن امکانی شرح‌نویسی را به وجود می‌آورد، به اعتبار نسبتی که با حقیقت دارد، معیار و حدی بر شرح‌نویسی نیز هست.

درک زبان به عنوان نشانه‌ای که در نظامی از مشابهت‌ها عمل می‌کند، نظام زبانی عصر نوزایی را سه وجهی می‌سازد. وجه صوری نشانه که همان علائم زبانی باشد، دوم مورد اشاره یا محتوایی که توسط آن بیان می‌شود و نهایتاً وجه شبه که علائم زبانی را به محتوای خاص پیوند می‌زند. «اما در آن جایی که مشابهت، صورت نشانه‌ها و هم محتوای آنهاست، این سه عنصر متمایز» نهایتاً به عنصر واحدی مبدل می‌شوند. اما از وجهی دیگر در این نظام سه لایه متفاوت از تجربه زبان وجود دارد. سطح اول شکل خام ابتدائی یا به تعبیری اصیل و مادی آن است که حکم بر اشیا بوده و صورت غیرقابل امحای زبان را می‌رساند. اما دو سطح دیگر یکی سطح متن اولیه و اصیل و دیگری شروع بر این متن می‌باشد. (۱۷)

اما در درک زبان‌شناسانه عصر نوزایی سؤال از دلیل پیوند زبان با معنای خاص آن و سؤال از اینکه چرا این کلمه یا کلام خاص نشانه‌ای بر آن محتوای ویژه می‌باشد، اساساً امکان طرح ندارد. از دید نوزایی زبان نظیر هر نشانه‌ای دیگر مخلوقی از مخلوقات خدا می‌باشد و ارتباط میان نشانه و مورد اشاره کارکرد ذاتی آن و جزئی از واقعیت زبان می‌باشد. هیچ چیز یا واقعیتی نمی‌تواند واقعیتی غیر خود باشد. آن سؤال در صورتی معنادار و ممکن بود که حقیقت غیر این بود. زبان چه واقعیتی غیر از آنی که دارد می‌تواند داشته باشد؟ البته می‌توان در عصر نوزایی انتظار داشت که پرسیده شود زبان چگونه و به چه طریقی این کارکرد خاص خود را انجام می‌دهد، اما نمی‌توان پرسید که چرا این کار را انجام می‌دهد. این خاصیت ذاتی زبان است که چنین کند و باشد.

لیکن از اواسط قرن هفدهم میلادی رفته رفته نه تنها این سؤال ممکن گردید بلکه زبان و نظام زبانی اساساً صورتی متفاوت یافت و جایگاه خود را از موجودی هم‌عرض با سایر واقعیات در جهان بیرونی به موجودی ذهنی و در درون ذهن تغییر داد. این زمانی بود که در یک گسست تاریخی صورتی دیگر از معرفت ممکن گردید و با پیدایی حدود تاریخی نوین شناسانه‌ای تازه ظاهر گردید: شناسانه کلاسیک.

۲-۲ شناسانه کلاسیک: نظم یکسانی و تفاوت

فوکو در مورد اینکه چگونه می‌شود ناگهان صورتی از تفکر به پایان می‌رسد و انسانها گونه‌ای دیگر از اندیشیدن را دنبال می‌کنند، پاسخی ندارد. او معتقد است که هنوز زمان طرح این مسئله فرا نرسیده است و باید آن را به زمانی که دیرینه‌شناسی اندیشه استحکام بیشتری یافته محول نمود. اما به هر حال این حادثه‌ای است که یک بار دیگر در آغاز قرن هفدهم میلادی در غرب اتفاق می‌افتد. در اینجا تفکر از طی طریق در مسیر جستجوی تشابهات باز ایستاد و جهان به صورتی دیگر بر آن ظاهر گردید. این درست همان زمانی است که تاریخ‌های معمول کم و بیش آن را به عنوان آغاز علم نوین می‌گیرند. اما فوکو بر آن است که چنین نمی‌باشد و صورتی از معرفت که از این زمان ظهور می‌کند، اساساً متفاوت از آنی می‌باشد که بعد از آن می‌آید و ما آن را تحت عنوان دوران تجدد می‌شناسیم.

هنگامی که شناسانه نوزایی آغاز به گسیختن و از هم پاشیده شدن می‌کند، رفته رفته درک مشابهت‌ها اعتبار خود را به عنوان نوعی از دانش از دست می‌دهد. در واقع از این پس آنها برخلاف گذشته به صورت مانعی در قبال فهم درست قد علم می‌کنند. آنچه در کارهای فرانسیس بیکن در زمینه نقد روش و منطق ارسطویی ظاهر می‌شود و بالاخص نظریه معروف وی در مورد "بت‌ها" احتمالاً اولین روایت‌های منسجم از درک مانعیت تشابهات و دل‌بستن به مماثلت‌ها در فرآیند شناخت و علم می‌باشد. نظریه بت‌های چهارگانه سخن از عوامل مختلفی به میان می‌آورد که موجب می‌شود ذهن انسان اموری را به یکدیگر مشابهت داده و همانند یکدیگر سازد که در واقع امر چنین نیستند. عواملی نظیر زبان، فلسفه‌ها و سنت‌های فکری رایج و خصوصیات و ویژگی‌های روان‌شناختی به طرق مختلف با ایجاد مشابهت‌ها و یکسانی‌های غیر واقعی مانعی اساسی در راه شناخت درست ایجاد می‌کنند.

فرانسیس بیکن علی‌رغم بیان دیگر مورخین از نظر فوکو بیشتر به عصر قبل یعنی نوزایی تعلق دارد و تنها به مشکلات آن عصر وقوف یافته است. لیکن روایت دکارت، نقد اساسی‌تری از نوع دوران نوزایی را ارائه می‌دهد؛ بعلاوه وی آغاز یک عصر تازه هم هست. دکارت در «گفتار در روش» نه تنها به طور اساسی جستجوی مشابهت‌ها را به عنوان حرکتی شناختی نقد می‌کند و آن را از مسند اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین شکل

شناخت پایین می‌آورد، بلکه با روشی که ارائه می‌دهد خبر از ظهور کامل شناسانه عصر کلاسیک می‌دهد. از اینجاست که عصر مشابهت‌ها به پایان می‌رسد و «در ورای خود چیزی جز بازی باقی نمی‌گذارد.»؛ بازی که در آن قرابت میان توهم و مشابهت تنها مردان دیوانه‌ای همچون دن‌کیشوت را به خود مشغول داشته و مایملکی انحصاری در دست شاعران می‌گردد. (۱۸)

جهان عصر کلاسیک به جای اینکه جهان مشابهت‌ها باشد، جهان تفاوت‌هاست. در این جهان مشابهت‌ها صورتهای مغشوش از واقعیت‌ها ارائه می‌دهند و باید با مقایسه، برحسب تفاوتها، اندازه و نظم مورد تحلیل واقع شوند. در حالی که در عصر نوزایی به اعتبار مشابهت موجودات گویی جهان و واقعیت‌ها در نقطه‌ای بر روی هم فرو ریخته و یک پارچه می‌شدند، در عصر کلاسیک نظم وجودی در مسیری عکس حرکت می‌کند. همه چیز در این جهان در مسیر انفصال، جدایی و تفرد حرکت نماید و واقعیت‌ها با اظهار هویت اختصاصی و فردیت ویژه خود در برابر یکدیگر قد علم می‌کنند.

ذهن در این جهان به هیچ رو در جستجوی یافتن مشابهت‌های پنهانی و آشکار خود را خسته نمی‌سازد. شناخت در این عصر دیگر به معنای یکی کردن واقعیت‌ها و پیوند میان آنها نیست، بلکه هدف آن متمایز ساختن وجود و درک تفاوتها در ورای مشابهت‌های احتمالی و ظاهری می‌باشد. عمل مقایسه که ریشه‌ای در شناخت نوزایی داشت، در عصر کلاسیک صورتی عام و کلی می‌یابد و جایگاه اختصاصی در مسیر دست‌یابی به دانش پیدا می‌کند. فوکو معتقد است که «اگرچه دکارت مشابهت را رد کرد، اما او این کار را نه با کنار گذاشتن عمل مقایسه از تفکر عقلانی [و] نه حتی با درخواست محدودسازی آن انجام داد، بلکه [این کار را] بر عکس با عمومیت‌بخشی آن و از این طریق با اعطای تجریدی‌ترین صورت بدان انجام داد.» (۱۹) مقایسه در انواع و اشکال مختلف آن در این شناسانه این امکان را فراهم می‌آورد که به جای مشابهت اشیا، تفاوت‌های آنها با یکدیگر در کنار وجوه و عناصر یکسان‌شان درک شود. در اینجا مقایسه، تحلیل را به جای سلسه مراتب تمثیل‌های عصر نوزایی می‌نشانند. ذهن هر چیز را موشکافانه به اجزای خود تجزیه می‌کند و با مقایسه، خصوصیات متفرد شیء و تفاوت‌های آنها با یکدیگر را مشخص می‌سازد. هر تمثیل و مشابهتی نیز برای اعتبار یافتن راهی جز طی طریق در این مسیر ندارد. یکسانی تنها پس از درک تفاوتها خود را ظاهر

می‌سازد و کنار آنها خود را نشان می‌دهد. در هر حال کار ذهن در این شناسانه آن است که اشیا را بر پایه ویژگی‌های عنصری آنها مورد شناسایی قرار داده و آنها را نظم بخشید. ارتباطی که میان اشیا از این طریق و با درک خصوصیات متمایز هر یک برقرار می‌شود، آنها را در قالب مشخصی از ساده‌ترین عناصر تا پیچیده‌ترین‌ها به رشته نظم در می‌آورد. نظم مفهوم کلیدی شناخت عصر کلاسیک می‌باشد. به یک معنا در واقع شناخت در این عصر چیزی جز درک نظم میان اشیا نیست. درک تفاوتها، خصوصیات منفرد اشیا، شناخت ویژگی‌های عنصری آنها و نهایتاً انتظام بخشی به ارتباط این عناصر با یکدیگر و ارائه نظامی از عناصر مرتبط با یکدیگر غایت شناخت عصر کلاسیک می‌باشد.

نظم، صورتهای مختلفی می‌تواند داشته باشد. صورتی از نظم، نظم ریاضی و مکانیکی است. علی‌رغم اهمیت و اعتباری که نظم ریاضی دارد، فوکو برخلاف مورخان علم معتقد نیست که غایت شناخت در این شناسانه دست‌یابی به درکی ریاضی‌گونه و کمی از کل عالم می‌باشد. علم عمومی نظم^۱ یا ریاضیات عام آنچنانکه دکارت بدان مایل بود به هیچ وجه با ریاضی مصطلح و جبر یکی نیست. البته فوکو انکار نمی‌کند که تلاشهایی برای ریاضی کردن علوم تجربی در عصر کلاسیک وجود داشته است. اما این کار تنها در بعضی از علوم مثل فیزیک و نجوم صورت ثابتی داشته است و در سایر علوم این نوع تلاشها گاه‌بگاهی و پراکنده بوده است. همین طور است نظر فوکو در باب موقع مکانیک و تفسیرهای مکانیکی در شناخت کلاسیک. وی با اینکه نفوذ چارچوب مکانیکی را به عنوان گونه‌ای از تفسیر عالم در سایر علوم کلاسیک انکار نمی‌کند، دولت آن را کوتاه و در حدود پنجاه سال آخر قرن هفدهم میلادی می‌داند.

فوکو در این مورد چنین استدلال می‌کند که تبیین‌های مکانیکی و ریاضی‌وار از عالم علی‌رغم تفوق آن در بعضی از منهن یا حتی تداوم آن در بعضی شعب علم تجربی هیچ دلالتی بر ماهیت شناخت در عصر کلاسیک ندارد. نفس اینکه در همه علوم عصر کلاسیک این گونه تفسیرهای مکانیکی یا تلاش برای کمی کردن وجود نداشته یا تداوم نیافته است، از دید وی، بر این دلالت می‌کند که اینها صرفاً صورتهایی ظاهری بر جوهری بنیانی‌تر و عمیق‌تر می‌باشند. نیوتون و دکارت با همه تأثیری که بر شناخت این

عصر و ارائه نمونه‌های موفق کلاسیک داشته‌اند، تنها تفسیری خاص از نوع شناخت ممکن و قابل حصول در این عصر ارائه می‌دهند. به همین دلیل تفسیرهای خاص آنها پس از عدم موفقیت در علوم زیستی و انسانی کنار گذاشته شد؛ بدون اینکه شناسانه این عصر به پایان برسد.

به این ترتیب فوکو در واقع می‌گوید تلاش مداومی که برای انطباق و به کارگیری نمونه‌های نیوتونی و دکارتی در علوم اجتماعی اعمال شد و بعضاً هم اکنون نیز دنبال می‌شود، ناشی از خطایی است که در درک جوهر واقعی شناخت این عصر شده است. او به همین ترتیب این را خطا می‌داند که عده‌ای از مورخان علم تصور کرده‌اند نمونه‌های نقص یعنی تن ندادن بعضی علوم به تفسیرهای مکانیکی و تبیین‌های ریاضی بر بازی "نیروهای معارض" تحتانی در عقل‌گرایی کلاسیسیزم دلالت دارد، یعنی «نیروهای طبیعت و زندگی که نمی‌خواهند اجازه دهند به جبر یا دینامیک تقلیل یابند و، از این طریق در اعماق کلاسیسیزم فی‌نفسه، منابع طبیعی، نامعقولیت‌پذیری را حفظ می‌کنند.» (۲۰) به این معنا فوکو تلویحاً می‌گوید اگر این مشکله یا مسئله که بعضی حوزه‌هایی علمی در دوره کلاسیک تن به عقل‌گرایی مکانیکی یا ریاضی نمی‌داده‌اند دال بر نقصان یا شکست تفکر دوره کلاسیک یا هرامر دیگری از این دست گرفته شود، خطاست. نه اینکه شناسانه مذکور فاقد نقص یا شناسانه‌ای کاملاً موفق باشد. از نظر فوکو خواه این داوری امکان‌پذیر باشد یا نه، مسئله اصلی این است که به دید وی استدلال مذکور ناتوان از نیل به مقصود می‌باشد، چون اساساً استدلال خطایی است و برپایه غلطی بنا شده است.

در شناسانه مذکور نوعی ارتباط با ریاضیات عمومی وجود دارد که تا اواخر قرن هیجدهم میلادی ظهور و حضور مداومی دارد. این ارتباط از نظر فوکو دو وجه یا خصیصه دارد؛ اولاً اینکه روابط میان موجودات در قالب نظم و اندازه‌گیری فهمیده می‌شود. اما این هر دو وزن برابری ندارند؛ به این معنا که همیشه می‌توان اندازه‌گیری یعنی شکل کمی روابط را به صورت نظم تحویل برد. به این ترتیب رابطه با ریاضیات عمومی امکان می‌دهد بتوان توالی و تعاقب میان اشیا مختلف را صورتی منظم و نظام‌یافته بخشید؛ ولو اینکه از قسم کمی‌پذیر نباشند. اما از طرف دیگر ارتباط با ریاضیات عام یا عمومی به عنوان علم کلی نظم به معنای تبدیل کل دانش به ریاضی

نیست. فوکو می‌گوید بر عکس در همان زمانی که همه در طلب یافتن علم کلی نظم یا ریاضیات عمومی هستند، برای اولین بار علمی سربرمی‌آورند که در هیچ کدام از آنها اثر و علامتی از ریاضیات‌گرایی و مکانیک‌گرایی دیده نمی‌شود. تمامی آنها بر روش تحلیل اتکا دارند، اما از روش جبر و ریاضی در آنها خبری نیست. علمی مثل علم دستور زبان، تاریخ طبیعی و تحلیل ثروت از این قسم علومند که برای اولین بار در این عصر ظاهر شدند بدون اینکه بدو هیچ نوع نشانه‌ای از طلب کمی شدن یا به کارگیری تفسیر مکانیکی در آنها دیده شود.

برعکس آنچه تصور شده این نه مکانیک، ریاضی و یا مکانیک‌گرایی و ریاضیات‌گرایی بلکه جستجوی نظم موجود در میان روابط اشیا است که از مشخصه‌های اصلی شناسانه عصر کلاسیک می‌باشد. نظم از دید فوکو همان نسبتی را با شناسانه مذکور دارد که تفسیر، در شناسانه نوزایی داشت. آنچه در علوم مذکور یعنی تاریخ طبیعی، دستور زبان و علم ثروت دنبال می‌شود، تلاش برای نظم بخشی به پدیده‌های مورد بررسی در قلمرو هر یک از آنها برپایه و به وسیله نشانه‌هاست. مطلوب در این علوم، دانشی از نظم مبتنی بر تفاوت‌ها و همسانی‌ها میان پدیده‌های قلمرو طبیعت است.

اکنون در شناسانه این عصر برعکس شناسانه عصر نوزایی امکان دستیابی به کمال و قطعیت علمی فراهم آمده است. بازی مشابهت‌ها حدی نمی‌شناخت. همیشه امکان شناخت مشابهتی تازه و مماثلتی نو وجود داشت. تنها حد موجود، محدودیت جهان میان دو حد موجودات کلان و خرد یا جهان اکبر و اصغر بود. به همین دلیل مشابهت‌ها هیچ‌گاه به تمامیت نمی‌رسید و باب دانش به روی اشکال تازه مشابهت باز بود. البته مشابهت‌های یافته شده از طریق تأییدهای بعدی احتمال بیشتری می‌یافت، اما هرگز قطعی نمی‌شد. لیکن در شناسانه عصر کلاسیک علم قابل حصول می‌گردد. روش تحلیل مطروحه در این عصر امکان این را فراهم می‌آورد که تمامی عناصر یک کل شمارش و احصا گردد. امکان شمارش همه اجزا این امکان را نیز فراهم می‌آورد که در هر مورد ارتباط عناصر به صورت قطعی درک شود. به این ترتیب علم کلاسیک حداقل به لحاظ نظری می‌تواند صورتی کامل و قطعی بیابد.

از آن جایی که شناخت عصر کلاسیک به جای جستجوی مشابهت‌ها به دنبال

تمایز بخشی، جداسازی و درک خصایص منفرد اشیا می‌باشد، تجربه بلافاصله، در برابر نقل سنت علمی گذشتگان قرار گرفته و نقش محوری و بنیانی می‌یابد. به تعبیر فوکو از این طریق علم تجربی راه خود را از تاریخ جدا می‌سازد. (۲۱) او می‌گوید اگر هم نقل اقوال گذشتگان و ادبیات علمی پیشین در این عصر ارزشی داشته باشد، ارزش آن بیشتر از جهت مخالفت‌ها و معارضه جویی‌هایی است که برمی‌انگیزاند تا توافق و تأیید، چون اعتقاد بر این است که هرگاه پای سؤال و مسئله‌ای مشکل در میان باشد، احتمال اینکه تعداد زیادی جواب حقیقی را بدانند بسیار کم می‌باشد. آنچه از اقوال گذشتگان و سنت هلمی بزرگانی نظیر افلاطون و ارسطو قابل تحصیل می‌باشد، با توجه به فقدان معیار مشترکی برای داوری آن، در مقابل آنچه مستقیماً می‌تواند درک و شناخته شود، چه اعتباری می‌تواند داشته باشد؟ به این دلیل در این عصر این درک ریشه گرفت که حتی اگر ما تمامی علم افلاطون و ارسطو و سنت علمی پیشینیان را بدانیم، آنچه تحصیل می‌گردد تاریخ می‌باشد نه علم تجربی. از این رو دیگر متون علمی گذشتگان و جهان مکتوب که پیش از این از منابع اصلی دانش تلقی می‌شد، اعتبار خود را از دست داد. جهان نشانه‌های مکتوب تنها بدین اعتبار که ناقل حقیقت است مطمح نظر اهل علم خواهد بود. اما از آن جایی که منبع اصلی حقیقت در جای دیگری است، این جهان اعتبار و ارزشی ثانوی می‌یابد. این جهان دیگر به عنوان جهانی که می‌توان با بازخوانی علائم آن به حقیقت نائل شد، تلقی نمی‌گردد. به همین دلیل علم تفسیر و شرح‌نویسی نیز شأن و مقامی را که در شناخت نوزایی داشت از دست می‌دهد. از این پس نه تفسیر نشانه‌ها و بازخوانی حقیقت منغمر و پیچیده در آنها، بلکه نظم بخشی اشیای جهان بیرونی به وسیله نشانه‌ها، علم تلقی خواهد شد.

۱-۲-۲ زبان و نشانه‌ها

آنچنانکه از تصویر فوکویی علم عصر کلاسیک برمی‌آید، از میان عناصر چندگانه‌ای که شناسانه این عصر را مشخص می‌سازد، عنصر زبان و نشانه در ماهیت بخشی به معرفت این دوره و بیان ویژگی خاص آن جایگاه ممتاز و عمده‌ای دارد. نوع نگاه متفاوت و تصویر متمایزی که در عصر کلاسیک در باب نشانه‌ها شکل می‌گیرد، به یک معنا پایه و اساس دگرگونی‌هایی باید تلقی شود که در شناسانه این عصر رخ

می‌دهد. مهم‌ترین تمایز دید عصر کلاسیک در مورد نشانه‌ها در قیاس با عصر نوزایی جایگاه وجود شناختی متفاوت آنها در جهان موجودات است. آنچنانکه پیش از این آمد، نشانه‌ها در عصر نوزایی بخشی از جهان موجودات را می‌ساخت. آنها واقعیتی هم‌عرض و در کنار سایر اشیای عالم بودند، در میان آنها می‌زیستند و ارتباطی مشابه با ارتباط دیگر موجودات عالم با آنها داشتند؛ اما از این پس آنها از جهان بیرونی به حوزه‌ای اختصاصی نقل مکان می‌کنند؛ آنها دیگر نه بخشی از موجودات جهان بیرونی بلکه موجودات خاصی هستند که در جهان ذهن مأوا دارند. بدین ترتیب خط فاصل عبور ناپذیری میان قلمرویی که نشانه‌ها بدان تعلق دارند و جهان موجودات خارجی، کشیده می‌شود. در حالی که پیش از این بود و نبود نشانه‌ها به شخص شناسگر و عالمی که آنها را دریابد و راز و رمز آنها را کشف کند، بستگی نداشت، اکنون وجود آنها بسته به ذهن و عالمی است که آنها را به کار می‌گیرد؛ آنها دیگر در سکوت به انتظار اینکه عالمی آنها را کشف کند، نخواهند بود، بلکه «تنها با عمل شناسایی است که می‌توانند ساخته شوند» و وجود یابند. (۲۲)

فوکو اعتقاد دارد که پیامد وضع وجود شناختی جدید نشانه‌ها گسیختگی پیوند دیرینه میان دانش و لاهوت، و علم و تقدس می‌باشد. پیش از این در غرب قرون وسطی دانش حاصل بازخوانی اسرار طبیعت و محصول فهم و کشف زبان موجودات عالم تلقی می‌شد؛ زبانی که خداوند از طریق آن با انسان سخن می‌گفت و اسراری را که وی در عالم وجود پنهان ساخته بود، بر انسان مکشوف می‌ساخت. جهان با تمامی اجزا و موجودات آن، چه نشانه‌ها و چه آنچه نشانه‌ها نشان می‌دادند، همچون کلام خداوند تلقی می‌شد و فهم آن فهم کلام خداوندی. این در واقع خداوند بود که نشانه‌ها را برای درک زبان خود و اسرار هستی عالم در طبیعت نهاده بود. از این رو هر زمان که نشانه‌ای کشف و دلالت آن روشن می‌گردید، در واقع مستقیماً سخن خداوندی به انسان منتقل می‌شد، پس قدوسیت و تقدس خصیصه ماهوی دانش به حساب می‌آید. اما هنگامی که نشانه‌ها از جهان خارج به حیطه جهان ذهن نقل مکان یافت و کارکرد نشانه‌ها یعنی نمایانگری مدلولات امری متعلق به این قلمرو شناخته شد، وضع تغییر کرد. در حالی که جهان طبیعت همچنان عرصه اسرار خداوندی و نجوای رازآلود قدس تلقی می‌شد و خداوند همچنان نشانه‌ها را برای سخن گفتن با انسان به کار می‌گرفت، اما علم دیگر فاقد

تقدس به حساب می‌آید، زیرا خداوند برای سخن گفتن با انسان از نشانه‌های انسانی و دلالات خاصی که در ذهن بشری شکل گرفته است، استفاده می‌کند؛ به بیان دیگر در این کار «از معرفت، و روابطی که میان دریافت‌های ما برقرار می‌شود، بهره می‌جوید. (۲۳) اینکه آیا علم بشری به اعتبار دریافت حقایق جهان طبیعی تقدس می‌یابد یا نه، امر دیگری است.^۱ نکته این است که دیگر علم به صرف اینکه بازخوانی نشانه‌های مستقیم خداوندی است، مقدس تلقی نمی‌شود، چون ربط بیرونی و خارجی خود را با تقدس از دست می‌دهد. دیگر معرفت، روخوانی کتاب طبیعت به وسیله زبان اشارات و

۱- در اینجا باید به نکاتی چند توجه داشت. اولاً روشن است که فوکو در اینجا در مورد علم به طبیعت سخن می‌گوید و کلامی از علم مأخوذ از کتب الهی و مآثورات دینی به میان نمی‌آورد. علم منقول و مأخوذ از منابع دینی دقیقاً با استدلالی که فوکو در باب پیوند تقدس و علم مطرح می‌کند، بایستی مقدس تلقی شود. این علمی مربوط به حقایق بازگفته شده توسط خداوند و برگرفته شده بر پایه نشانه‌ها و علائمی تعبیه شده توسط خداوند است. در هر حال اگر قرار باشد پیوند قدوسیت و علم دینی نفی گردد، دلایل دیگری هب از این می‌خواهد. اما بعلاوه و مهم‌تر از آنچه در اینجا در باب آن سخن گفته شده پیوند علم و قدس به شکلی درونی و ذاتی است. حتی در حیطه طبیعت هم علم به اعتبار اینکه حقیقتی از حقایق عالم را بازگو می‌کند، می‌تواند مقدس تلقی شود. این همان تقدسی است که در نفس حقیقت وجود دارد. اگر حقایق مذکور حاصل عمل خدائی و گویای حضور خداوند در صحنه طبیعت است چنین علمی تقدسی مضاعف خواهد یافت. در هر حال حتی در این صورت هم تمامی دانش انسانی نمی‌تواند به صورت ذاتی مقدس تلقی شود. چون تمامی آن گویای حقیقت و درست نیست. در هر حال آنچه فوکو در اینجا در مورد جدایی علم و تقدس در عصر کلاسیک غرب می‌گوید، نمی‌تواند تمامی جهات مسئله را در برگیرد. پذیرفتنی است که این وجهی از وجوه مؤثر در این جدایی باشد، اما قطعاً تمامی آن نیست. در علم ماقبل جدید و جهان همبفاً دینی گذشته علم فی‌نفسه و صرف‌نظر از ابزارها و طرق کشف یا بیان آن امری از قسم امور لاهوتی و لدسی تلقی می‌شد و از جنس مقولات این دنیایی به حساب نمی‌آمد. به طور مثال یکی از دلایل تجرد روح و غیرمادی بودن آن نیز دسترسی روح به علم یا قابلیت انسان در درک حقایق علمی بوده است، با این استدلال که چون علم به اعتبار بساطت، تقسیم‌ناپذیری و کلیت خصایصی غیرمادی از خود نشان می‌دهد، پس ظرف آن نیز که روح انسانی است بایستی ماهیتی مجرد و غیرمادی داشته باشد.

دلالت‌های خدایی نیست تا امر یا معرفتی قدسی تلقی شود، بلکه حاصل ذهن بشری و کارکردهای آن می‌باشد و خصایص آن نظیر احتمال، ظن و شک را به طور ذاتی و فی‌نفسه با خود دارد. نه این است ذهن خواص خود یعنی شک، ظن و از جمله اینها را به نشانه‌ها یا موجودات ذهنی اعطا کنند و حال آنکه نشانه‌ها فی‌نفسه ارتباطی یقینی و مطلق با مدلولات خود داشته باشند، بلکه برعکس در این قلمرو یعنی قلمرو ذهن هیچ موجودی مستثنی از خصوصیات مذکور نیست. اینها خصوصیات وجودی نشانه‌ها می‌باشد.

خصیصه دوم نشانه‌های عصر کلاسیک، به بیان فوکو، به نوع ارتباط دال و مدلول یا "نشانه" و آنچه نشان می‌دهد "مربوط می‌شود. در جهان نوزایی نشانه‌ها از طریق بازنمایی و ارائه بی‌وقفه مشابَهت‌ها کل جهان مدلولات را به سوی یکدیگر کشانده، آنها را وحدت می‌بخشیدند. کار نشانه‌ها آن بود که هر چه بیشتر مدلولات خود را به یکدیگر نزدیک ساخته، در کنار هم قرار دهند. اما در جهان کلاسیک آنها رابطه معکوسی را بین مدلولات خود برقرار می‌سازند. آنها نه برای وصل کردن که برای فصل کردن ساخته شده‌اند. نشانه‌ها خود از دل تحلیل سربرمی‌آورند و در خدمت تحلیل و انشقاق و جداسازی مداوم مدلولات خود قرار دارند. از طریق جداسازی تأثرات مختلف حسی حاصله از ارتباط با موجودات و برگیری یکی از آنها به عنوان عنصری که ذهن را به منبع تأثرات هدایت می‌کند، نشانه ساخته می‌شود، و از طریق به کارگیری نشانه‌هاست که ذهن قادر می‌گردد عمل تحلیل را برای تأثرات آتی به انجام رساند. «این نشانه است که اشیا را قادر می‌سازد متمایز شوند، هویت ویژه خویش را حفظ کند. از هم متفرق شوند یا در کنار یکدیگر قرار گیرند.» (۲۴)

در خصوص ویژگیهای نشانه‌های عصر کلاسیک فوکو بعلاوه این دو خصیصه به خصیصه سوم نیز اشاره دارد. این خصیصه به مسئله دلالت وضعی و طبیعی مربوط می‌شود. از مدتهای پیش یعنی دوره افلاطون و ارسطو و حتی پیش از آن تشخیص داده می‌شد که نشانه‌ها دو دسته‌اند: بعضی طبیعی اند نظیر دلالت رنگ سرخ چهره بر شرم، و بعضی وضعی اند نظیر حروف و کلمات. اما تا پیش از عصر کلاسیک دلالت و نشانه طبیعی تقدم و الویت داشت و اعتبار نشانه‌های وضعی به وفاداری آنها به نشانه‌های دسته اول بستگی داشت. لیکن در این عصر این نشانه‌های وضعی بودند که دست برتر را

به دست آوردند. براحتی می‌توان تشخیص داد که این تحول دقیقاً حاصل تغییر جایگاه نشانه‌ها از جهان خارجی به جهان ذهنی می‌باشد. در اینجا یعنی در عصر کلاسیک نشانه و دلالت از اعمال ذهنی‌اند. اینکه بعضی نشانه‌ها طبیعی تلقی شده‌اند، به اعتبار این است که ذهن عنصری از جهان اشیا انتخاب کرده، آن را نشانه وضع خاصی راجع به شیء مشخص نموده است. به این معنا تمامی نشانه‌ها نشانه‌های وضعی‌اند، چون ذهن آنها را نشانه ساخته است. اگر سرخی چهره دال بر شرم گرفته شده است، به این دلیل است که ذهن از میان حالات مختلفی که به یک انسان شرمگین دست می‌دهد، این حال خاص را نشانه شرم و دال بر شرمندگی دانسته است. اما چرا نشانه‌های وضعی نسبت به طبیعی برتری و امتیاز دارند؟ جواب این است که آنها بهتر می‌توانند فعالیت‌های نشانه‌ای خود و عملکرد دلالتی را به عمل آورند. ذهن در کار با نشانه طبیعی به اعتبار بستگی خاصی که به طبیعت دارد، دچار مشکل است، اما چون نشانه وضعی را خود ذهن می‌سازد، می‌تواند آن را به نحوی می‌سازد که براحتی به یاد آورده شود، در موارد کثیری به کار آید، قابل تجزیه درونی و ترکیب بیرونی باشد و هکذا.

نشانه‌های وضعی از این جهت که محصول ذهن انسانی‌اند، دلبخواهی و به اختیار ساخته و پرداخته می‌شوند. اما آنها از حیث عملکردی که باید به عهده بگیرند، مطلقاً آزاد نیستند. هر نظام دلخواه از نشانه‌ها باید اولاً امکان تجزیه امور کلی به عناصر بسیط و ساده آن را فراهم سازد، یعنی باید بخوبی در خدمت تحلیل، روش محوری علم کلاسیک، قرار گیرد. اما بعلاوه این نظام باید امکان ترکیب مجدد اجزا را فراهم ساخته و نشان دهد چگونه چنین ترکیبی از عناصر شکل می‌گیرد. بدین ترتیب نظام نشانه‌ای بایستی بخوبی از عهده مسیرهای رفت و برگشت تعیین شده توسط دکارت برای تحصیل شناخت برآید. اینکه چگونه ممکن است هر دوی این عملکرد از نظام نشانه‌ای برآید یا انتظار آن رود علی‌رغم تناقض آمیزی آن، برای نظام شناختی عصر کلاسیک مشکلی بوجود نمی‌آورد. فوکو معتقد است که اساساً چنین مشکل یا مسئله‌ای برای آنها مطرح نمی‌گردد؛ چون این اعتقاد وجود دارد که نظام روابط واقعی اشیا انطباق کاملی با نظام روابط نشانه‌ها دارد و اینها یکدیگر را منعکس می‌سازند.

مهم‌ترین نکته در مورد نشانه‌های شناسانه کلاسیک آن چیزی است که فوکو در

قالب تعبیر تصور مضاعف^۱ از آن یاد می‌کند. این تعبیر ناظر به نوع تصویری است که وی از عملکرد نشانه یا دال در این شناسانه به دست می‌دهد. پیش از این یعنی در عصر نوزایی یک سؤال مهم در مورد نشانه این بود که چگونه دال مدلول خود را نشان می‌دهد. به بیان دقیق‌تر از آنجایی که ممکن بود دال یا نشانه‌ای به خطا به مدلولی اشاره داشته باشد، این پیش آمد که چگونه ممکن است دانست یک دال واقعاً به مدلول خود ارجاع دارد و نه به مدلول دال دیگر. پاسخ آن نیز مشابهت بود. مشابهت واسطه‌ای بود که عصر نوزایی براساس آن می‌توانست پاسخ سؤال مذکور را بدهد. دال به واسطه شباهتی که با مدلول دارد، آن را نشان می‌دهد. از آن جایی که رابطه دال و مدلول رابطه‌ای متعلق به جهان خارجی بود، این رابطه به واسطه شباهتی که در همین ظرف وجودی بین آن دو برقرار بود، تضمین می‌شد. اما در عصر کلاسیک وضع تغییر کرد. ظرف نشانه یا دال و عمل دلالت از جهان بیرونی به ذهن منتقل شد و دیگر تضمینی بیرونی برای این مسئله وجود نداشت. به نظر فوکو همین انتقال وجود شناختی تحول مهمی را در درک از نشانه و عملکرد آن بوجود آورده و مسئله عصر کلاسیک در این مورد را تغییر داد. از آنجایی که در این عصر ظرف ارتباط دلالتی ذهن بود و تصویری از یک شیء با "تصویری از شیء" دیگر "ارتباط می‌یافت دیگر نیازی به واسطه و میانجی احساس نمی‌شد؛ یعنی رابطه مذکور از صورت سه وجهی آن خارج می‌گردد. از این پس رابطه دال و مدلول سه طرف یا سه عنصر ندارد، بلکه «تصور دال ذو وجه می‌گردد». از وجهی دال به مدلول خود و آنچه ناظر بدان می‌باشد، اشاره می‌کند و از وجهی دیگر به نفس عمل دلالت یا تصور اشاره دارد. به بیان دیگر سه عنصر به شکلی تازه ظاهر می‌شوند. یکی مدلول، دیگری دال و «در درون اصطلاح دوم تصویر نقش آن تصور» نیز حاضر است. به این ترتیب می‌باشد که وضعیت خاص تصور مضاعف شکل می‌گیرد. (۲۵)

تصور مضاعف به بیان دیگر و با زبانی صریح‌تر، از دید فوکو، اشاره به این دارد که عمل تصور برای دال جنبه ذاتی دارد. به بیان دیگر «در واقع عنصر دال هیچ محتوی، کارکرد و نه تعینی غیر از آنچه تصور می‌کند، ندارد.» (۲۶) عمل تصور کلیت وجود نشانه را می‌سازد نه وجهی از وجود آن را. موجودیت آن بسته به آن است که مدلول خود را نشان دهد و بدون این عمل نشانه‌ای محقق نمی‌شود. بنابراین به دلیل اینکه در شناسانه

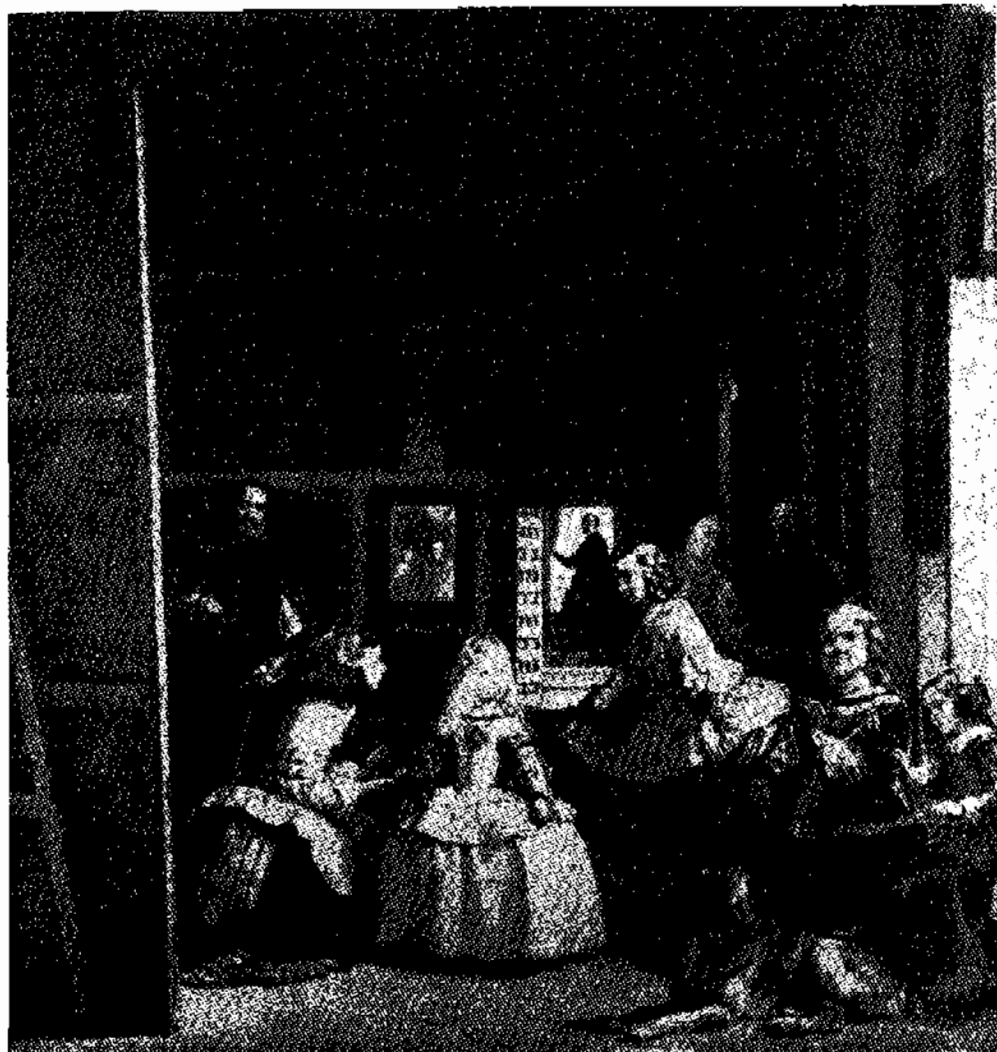
کلاسیک هیچ ابهام و مشکلی در ماهیت دال و چگونگی دلالت آن به مدلول وجود ندارد، نیازی به واسطه یا میانجی نیز نیست. اما بعلاوه، این دید خاص یک پیامد مهم دیگر نیز برای این شناسانه دارد و آن این است که اساساً چون فرض جدایی دال از دلالت‌گری و تشکیک در نقش دلالت‌گرایانه آن قابل تصور نیست، دیگر امکانی برای پیدایی "نظریه دلالت"^۱ نیز وجود ندارد. بدون سؤال نه پاسخی و نه اساساً نیازی بدان شکل می‌گیرد. به جای اندیشیدن به مسئله‌ای که ذهن شناسانه نوزایی را به خود مشغول داشته بود، از این پس باید به مسئله‌ای دیگر فکر شود. ذهن کلاسیک به جای اینکه به این بپردازد که چگونه و چرا دال مدلول خود را نشان می‌دهد، به این سؤال پرداخت که «چگونه دالی می‌تواند به مدلول خود و آنچه دلالت می‌کند، ارتباط داده شود.» این سؤال تازه که تا پیش از آن طرح نشده بود، سؤالی است که هنوز هم ذهن انسان معاصر را به خود مشغول داشته، اگرچه پاسخ به آن در قالب متفاوتی داده می‌شود. (۲۷)

گوتینگ ادعاهای فوکو در این مورد را بدو آگیج کننده می‌داند. مسئله برای وی این است که اگر اندیشه کلاسیک برای درک پیوند و ارتباط میان دال مدلول به تعمق در باب ماهیت تصورات، تصور و چگونگی پردازش تصورات ذهنی در جریان درک و شناخت می‌پردازد، چگونه نمی‌تواند به بسط و گسترش نظریه‌ای در خصوص دلالت دست‌بزند. حیرت وی از آن روی است که در دوران کلاسیک کارکردی که توسط نشانه یا دال ایفا می‌شود، یعنی دلالت، دقیقاً همان بازنمایی یا ارائه تصور ذهنی از مدلول می‌باشد. اگر برای پاسخگویی به سؤالی که گفته شد در این دوره جایگزین سؤال قبلی می‌شود، یعنی سؤال در مورد ارتباط دال و مدلول، و اندیشه در مورد تصور و ماهیت تصورات در مرکز توجه قرار می‌گیرد، چگونه نظریه‌ای در مورد دلالت که چیزی جز همین عمل تصور نیست، ممکن نمی‌باشد؟ از دید گوتینگ پاسخ این سؤال را باید در معنای نظریه در نزد فوکو جستجو کرد. به نظر او در نظر فوکو نظریه صرفاً ناظر به تحلیل ماهیت مسئله نیست؛ بلکه به توضیح این نیز می‌پردازد که چرا و چگونه نفس عمل تصویرگری ذهنی یا تصور بوجود آمده و شکل می‌گیرد. یعنی بعلاوه توجه به بعد توصیفی یک نظریه وجهی

1- Theory of Signification.

علمی نیز داشته و به این نیز می‌پردازد که چرا و «چگونه آگاهی به اینجا می‌رسد که ظرفیت شکل دهی به تصورات را واجد گردد» (۲۸). همان طور که پیش از این گفته شد پرداخت به مسئله بدین شکل نمی‌توانست برای ذهن کلاسیک ممکن باشد، چون آگاهی از دید این عصر در کلیت آن یعنی به طور کلی تفکر ضروری ذهن و خصیصه‌ای ذاتی انسان می‌باشد. اگر از اصطلاحات فلسفه اسلامی استفاده کنیم، به تعبیر دیگر این خاصیت وجود ذهنی یا تصورات حاصله در ذهن است که ما به ازای متعلق خود را ارائه می‌دهد. این خاصیتی نیست که از جایی دیگر به ذهن و تصورات ذهنی اعطاء شود یا بتوان زمانی را فرض کرد که ذهن و آگاهی فاقد آن باشد که سؤال از دلیل و علت حدوث و وقوع آن موضوعیت داشته باشد. تنها هنگامی که در خصیصه مذکور به عنوان خصیصه ذاتی آگاهی شک شود، جای طرح این سؤال وجود دارد که چگونه ذهن می‌تواند از اشیا و جهان، تصاویری که معرف آنها باشد، ارائه دهد. این شک تنها در پایان این دوره یعنی زمانی که از دید فوکو دوره کلاسیک به پایان می‌رسد و با کانت امکان می‌یابد. کانت می‌تواند بپرسد که چرا بعضی از آگاهی‌های ما نظیر آنچه در فیزیک تحصیل می‌شود، تصویر درستی از جهان ارائه می‌دهد و بعضی دیگر چنین نیستند. چون دقیقاً برای او عمل شناسایی یا تصویرگری خاصیت ذاتی ذهن نیست و تمام آگاهی‌ها واجد این خاصیت نیستند. این خصوصیت تحت شرایطی خاص و برپایه مقتضیاتی خاص برای ذهن حاصل می‌گردد و در فقدان آن به طور طبیعی نمی‌توان انتظار عملکرد درست را از آن داشت. فوکو برای توضیح عدم امکان تصور عمل تصور در جهان کلاسیک به شرح و توضیح مبسوط تصویری دست می‌زند که به سال ۱۶۵۶ میلادی توسط نقاشی معروف به نام ولاسکوئز^۱ کشیده شده است. وی در مقام شرح و توضیح این نقاشی که بحث‌های زیادی نیز برانگیخته است، فصل اول کتاب «نظم اشیا» را به طور کامل به آن اختصاص می‌دهد. همان طوری که دریفوس و رابینو متذکر می‌شوند، این شرح موشکافانه و در عین حال ملال‌آور، حاوی قرائت خاص فوکو از نقاشی مذکور برحسب دو عامل ذهن شناسا و عمل تصور یا شناخت، دو کنایه رمزگونه‌ای که کل قصه او را در «نظم اشیا» حکایت می‌کند، می‌باشد. (۲۹) اهمیت تصویر مذکور و در واقع

شرحی که فوکو بر آن دارد، نه تنها از این باب است که کل ساخت معرفت در عصر کلاسیک را نشان می‌دهد، بلکه مدخلی برای درک تحول حاصله در عصر ما بعد آن نیز هست. او این تصه بر را تصویری از عمل بازنمایی و تصویرگری ذهن می‌داند.



ولاسکوئز: لامینا

موزه دل پرادو

در هر حال این تصویر خود نقاش را در حال نقاشی همان صحنه‌ای نشان می‌دهد که در نهایت در خود همان نقاشی ترسیم گردیده و موضوع تحلیل فوکو قرار گرفته است. از دید فوکو این تصویر بخوبی می‌تواند نشان دهد که چه چیزی در عصر کلاسیک می‌تواند موضوع نگاه یا بازتاب ذهن قرار گیرد و چه چیزی نمی‌تواند. نقاشی مذکور از دیدگاه و منظری کشیده شده است که هم اکنون هنگامی که هر بیننده‌ای بدان نگاه می‌کند، در آن موضع قرار می‌گیرد، گویی که هم اکنون کسی که به نقاشی نگاه می‌کند،

نقاش را در حال ترسیم صحنه‌ای که خود او در آن حضور دارد و در حال نقاشی آن است، می‌بیند. به این معنا نقاش در واقع در موضع بیننده‌ای ثالث به خود و صحنه‌ای که در حال ترسیم آن است، نگاه می‌کند. در این نقاشی، تصویرگر، موضوع تصویر یا آنچه از آن تصویر کشیده می‌شود و نظاره‌گر یعنی خود نقاش یا بیننده نقاشی در حال حاضر، همزمان جایگاه مکانی خود را دارند. یعنی از تمامی این عناصر می‌توان تصویری ارائه کرد. نکته جالب در این نقاشی از نظر فوکو غیاب و نبود یک عنصر مهم است که همان عمل نقاشی یا تصویرگری می‌باشد. عمل نقاشی یا تصویرگری از دید فوکو همان عمل تصور یا بازنمایی ذهن گرفته شده است و این در واقع همان امری است که ذهن عصر کلاسیک نمی‌تواند بدان برگردد و آن را در حالی که جریان دارد، ببیند. یعنی برای آن ممکن نیست که به ذهن به عنوان عنصری که عمل تصویری‌گری از جهان را انجام می‌دهد، نگاه کند. رمز قضیه در نقاشی از آن جا فهمیده می‌شود که نقاشی نقاش را در حالی نشان می‌دهد که از تابلویی که در حال نقاشی آن است و پشت آن در تصویر نقاشی دیده می‌شود، فاصله دارد. اگر بنا بود نقاش در حال نقاشی - و نه در حالی که از آن فاصله گرفته و به مدل‌های نقاشی نگاه می‌کند - تصویر شود، او باید در پشت تابلوی خود غایب گردد، نظیر اینکه ذهن در مقام اندیشیدن نمی‌تواند خود را به عنوان عاملی که در حال انجام این عمل یعنی اندیشیدن است، ببیند چون مستلزم دو نگاه غیر قابل جمع می‌باشد. ما نمی‌توانیم در آینه هم زمان هم به خود نگاه کنیم و هم به آینه، یعنی هر دورا هم زمان در کانون توجه خود قرار دهیم. اما در نقاشی مورد بحث نقاش شخصاً غایب نیست و در صحنه نقاشی قابل رؤیت است. آنچه امکان دیدن آن وجود ندارد، نقش عمل تصویرگری یا تصویرگر در حال عمل تصویرگری می‌باشد. این به معنای آن است که، از دید فوکو برای ذهن کلاسیک امکان این وجود ندارد که به خود برگشته و خود را در حالی که به ساخت تصاویر ذهنی از اشیا مشغول است مورد مذاقه و تحلیل قرار دهد. آنچه موجب چنین وضعی در عصر کلاسیک می‌گردد همان غیاب "انسان" است که تنها پس از این یعنی در دوره تجدد، تولد و ظهور خواهد یافت و در پایان آن بار دیگر غیبت کرده و خواهد مرد. (۳۰) به این نکته در جای خود پرداخته خواهد شد.

به همراه درکی که بدین ترتیب از نشانه، عملکرد آن و حدود شناختی که نسبت به عمل ذهن در به کارگیری و فهم آن در عصر کلاسیک شکل می‌گیرد، نوع تصویر خاصی

از زبان به عنوان یکی از مهم‌ترین نشانه‌ها نیز در این عصر بوجود می‌آید. اولین جزء یا بعد هم این تصویر هم همان تحول وجود شناختی است که نسبت به کلیت وجود نشانه بوجود آمده است. لغات و کلمات به عنوان گونه‌ای خاص از نشانه‌ی دیگر موجودی در کنار موجودات دیگر عالم و حک شده بر چهره و زوایای آنها نیستند. جنسیت آن با آنچه درباره‌ی آن سخن می‌گوید، تمایز دارد. آنها نه بخشی از وجود بیرونی بلکه موجوداتی متعلق به حوزه‌ی ذهن و قلمرو تصورات هستند.

بعد دیگر تصویر تکوین یافته از زبان در این عصر به کارکرد آن برمی‌گردد. به تبع تحول کلی در کارکرد نشانه‌ها زبان نیز کارکرد متفاوتی می‌یابد. از این پس زبان در خدمت بیان مشابهت‌ها و شباهت آفرینی نیست، بلکه کار آن عرضه و ارائه معانی اشیا یا تصاویر واقعیت‌های ادراک شده می‌باشد.

این تحول وجود شناختی در نوع تصور از زبان و هم زمان تغییر فهم از کارکرد آن، چیزی را که پیش از این در باب اهمیت تجربه گفته شد، توجیه می‌کند. تا هنگامی که زبان جزئی از موجودات عالم تلقی می‌شد و در کنار آنها در تعاملی مشابه با تعاملات سایر موجودات عالم قرار داشت، هر کلمه و کلامی ارزشی معادل دیگر واقعیت‌های تجربی داشت. این زبان نه صرفاً ناقل معانی و عرضه‌کننده تصاویر ادراک شده در قالب کلمات و جملات، بلکه نشانه‌ای واقعی از حقیقت بود. نتیجتاً طبیعی بود که ادبیات گذشتگان و متون علمی پیشینیان ارزشی هم عرض واقعیات بیابد و تدقیق و غور در آنها و تلاش برای درک آنچه گفته‌اند، فعالیتی کشف در جهت دستیابی به حقیقت تلقی شود. از این دید شرح و تفسیرنویسی بر متون گذشته و تلاش برای درک پیچیدگی‌ها و معانی منغمر در آن تلاشی هم‌پایه با تلاش در جهت کشف واقعیت بیرونی بود، چون کلمات و لغات خود جزئی از آنها و نشانه‌ای از حقیقت تلقی می‌شد. اما هنگامی که آنها به موجوداتی متعلق به عرصه‌ی ذهن بدل می‌شوند، شأن واسطه‌ای را می‌یابند که قدر آن با انتقال هرچه بیطرفانه‌تر واقعیت و عرضه‌ی شفاف حقایق مربوط به آنها سنجیده می‌شود و بس. دیگر شرح و تفسیرنویسی در باب آنها اگر مشکلی بر مشکلات نیفزاید، چیزی به علم انسان از متعلق آنها یعنی موضوعات جهان بیرونی اضافه نمی‌کند. از این پس نه مسئله‌ی تفسیر، بلکه مسئله‌ی نقد یعنی پاسخ به این سؤال که چگونه زبان از عهده‌ی کارکرد خود برمی‌آید، مسئله‌ی اصلی زبان را تشکیل می‌دهد.

بدین شکل ابعاد مختلف فضای شناختی عصری که فوکو آن را عصر کلاسیک می‌خواند، صورت کامل خود را در می‌یابد. در این فضا است که اشکال و صورتهای شناختی مطروحه در این عصر ظهور و بروز پیدا کرده و معنا می‌یابد. این صورتهای قالب‌های خاصی است که در آن نوع درک ویژه عصر کلاسیکی از نظم تحقق و عینیت می‌یابد. به تعبیر دیگر وضع و صورت ویژه‌ای است که شناخت نظم اشیا در قلمروهای موضوعی مختلف واقعیت به خود می‌گیرد. فوکو معتقد است این صورتهای یعنی ریاضیات، طبقه‌بندی و تحلیل تکوینی شناسانه عصر کلاسیکی را در کلی‌ترین شکل خود تعیین و تعریف می‌کند. نوع شناخت اول نوع درکی از نظم است که در قلمرو پدیده‌های بسیط و کمیت‌پذیر تحصیل شده و در قالب معادلات جبری صورت‌بندی می‌گردد. پدیده‌های پیچیده‌تر از طریق جاگرفتن در رده‌بندی‌های مختلف و جداول طبقه‌بندی صورت انتظام یافته خود را آشکار ساخته و فهم می‌گردند. اما فوکو معتقد است که طبقه‌بندی متضمن نوعی استمرار و توانایی ویژه ذهنی در آشکارسازی آن می‌باشد. از اینجا ضرورت نوع دیگری از شناخت یا درک نظم که تحلیل تکوینی^۱ است، پیش می‌آید. تحلیل تکوینی تصورات ذهنی را از منشأ یا اشکال پیچیده آن دنبال کرده، استمرار زمانمند آنها را نظم می‌بخشد. فوکو معتقد است که تحلیل تکوینی کمی و ریاضی دو صورت یا حد متقابل را در شناخت‌های عصر کلاسیک مشخص می‌کنند و در میان این دو حد طبقه‌بندی یعنی صورت سوم شناخت کلاسیکی قرار می‌گیرد. تحلیل تکوینی آن نوع تحلیلی است که به مسئله دانش و چگونگی شکل‌گیری تصورات یا آگاهی‌های انسان از اولین دریافتها تا صورتهای پیچیده می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه «به وسیله اتصال زمانمند حاصله از تصورات منقطع» آگاهی و تأثرات حسی مستمر و ناآشکار وجود می‌تواند شکل گرفته و ساخته شود. (۳۱) این به همان نوع تحلیلی است که نمونه برجسته آن در جان لاک و تلاش وی برای ردیابی و دریافت صورتهای ساده تأثرات و بازسازی صورتهای پیچیده و ترکیبی تصورات در آنها ظاهر می‌شود. اما این نوع تحلیل به وی ختم نمی‌شود بلکه شکلی عام از شناخت‌های این

عصر تا "ایدئولوگ‌های" فرانسوی را شکل می‌دهد که تلاش داشتند با تحلیل تصورات و آگاهی‌ها و توضیح چگونگی پیدایی و تکوین آنها از تأثرات حسی و دست‌یابی به قوانین آن، علمی عام به نام ایدئولوژی برای کل علوم بشری بیافرینند.

فوکو تحلیل خود در باب شناسانه عصر کلاسیک را با بررسی و تحقیق تفصیلی در باب سه حوزه علمی در علوم این عصر که علم دستور زبان عام، تاریخ طبیعی و تحلیل ثروت باشد، ادامه داده و به پایان می‌برد. این سه علم که فوکو تعمد دارد آنها را به همین نامها بنامد (مثلاً تحلیل ثروت را به نام اقتصاد نخواند) در درون نوع شناختی که با نظم و طبقه‌بندی مشخص می‌شود، قرار می‌گیرد. به یک معنا اینها سه شکل متفاوت نظم و طبقه‌بندی را در حوزه ثروت، حیات و زبان می‌سازند که اشکال پیچیده پدیده‌های عالم تجربه انسانی را در عصر کلاسیک تشکیل می‌دهند.

۲-۲-۲ گفتمان: دستور زبان عمومی^۱

زبان در شناسانه عصر کلاسیک هویت ویژه و خاصی دارد. وظیفه آن عرضه فکر و انتقال اندیشه می‌باشد. اما به اعتبار نسبت خاصی که بین تفکر و زبان وجود دارد، شکل درک این وظیفه و نحوه انجام آن نیز خصوصیت خاصی دارد. به یک بیان مجمل، هویت و موجودیت زبان تمایز و ثنوتی با وجود و هویت تفکر ندارد. زبان بسته به اندیشه و در آن پیچیده است. در اینجا دو چیز وجود ندارد؛ بلکه زبان در اندیشه و جریان انتقال آن غایب می‌شود. به یک معنا موجودیت خود را از دست می‌دهد و دیده نمی‌شود. زبان در اینجا نظیر آینه‌ای است که در جریان بازنمایی تصویر در تصویر بوجود آمده و اندیشه انتقال یافته محو می‌گردد، حس نمی‌شود و اصولاً قابل دیدن نیست. اینچنین است که در واقع در این عصر اندیشه جایگزین زبان می‌گردد و به بیان فوکو «نه نشانه‌ای هرگز ظاهر می‌شود، نه کلمه‌ای تفوه می‌گردد»؛ هرچه هست اندیشه می‌باشد که در پس خویش نشانه‌های زبانی و کلام را محجوب ساخته است. به این ترتیب زبان «اثر خارجی اندیشه نیست، بلکه خود اندیشه است». (۳۲)

از وجهی می‌توان گفت که کارکرد و وظیفه ویژه‌ای که به زبان در عصر کلاسیک

احاله می‌شود، چنین موجودیت آن را در محاق فکر فرو می‌برد. زبان به عنوان وسیله انتقال فکر و عرضه بیطرفانه اندیشه موجودیت خویش را در طبق اخلاص می‌گذارد و محو در جمال و جلال فکر می‌شود. در واقع این شدت تقید به بازنمایی بی‌شائبه فکر و تصویرگری شفافانه اندیشه است که زبان را در این عصر قربانی می‌سازد. زبان از نفس زدن باز می‌ایستد یا اینکه بتمامه در صحنه وجود آن ظاهر گردد. گویی که هرگونه آثار حیات و وجود زبان در تناقص با وجود و عرضه کامل اندیشه‌ای است که در چهره آن ظهور می‌یابد. به بیان دیگر این زبان نیست که وجود دارد، بلکه کارکرد آن است که حضور دارد. تمایل به انجام کامل و تام این کارکرد است که حتی مانع از پیدایی نظریه دلالت نیز می‌گردد.

از اینجا زبان رابطه‌ای تازه با خود می‌یابد که پیش از این در عصر نوزایی نه ممکن و نه قابل فهم بود. در عصر نوزایی زبان راجع به خویش درگیر شرح و تفسیر مداوم خود یا نشانه‌های زبانی بود. زبان در درون گفتمان در سکوت حاضر بود و به عنوان واقعیتی در کنار واقعیت‌های دیگر می‌باید به سخن آید و این کار از طریق شرح و تفسیر گفتمان‌ها و متون انجام می‌گرفت. اما در عصر کلاسیک زبان در درون تصور و تصویرگری خانه می‌گیرد و "تصور مضاعف" مانع از آن می‌گردد که دیده شود. هرچه هست تصور و اندیشه می‌باشد. از این پس هنگامی که زبان به خود باز می‌گردد و موضوع گفتمان و تأمل فکری می‌گردد، از پیام‌های ناگفته آن سؤال نمی‌شود؛ از معماهای پنهانی آن که در ورای نشانه‌های زبانی در جریان است، پرسش نمی‌گردد؛ زبان جز آنچه می‌کند و کارکردی که در نقل اندیشه دارد چیز دیگری در خود و پنهان در جملات و کلمات تفوه شده ندارد. از این رو همین مسئله یعنی نحوه کارکرد آن است که موضوع سؤال و پرسش واقع می‌گردد. مسئله این می‌شود که زبان چه تصورات یا اندیشه‌های را در بردارد، چگونه اندیشه را تحلیل و ترکیب می‌کند و چگونه نقش کارکردی خود را به سرانجام می‌رساند. از اینجا است که نقد جای شرح و تفسیر را می‌گیرد و زبان بر حسب میزان درستی انتقال حقیقت اندیشه و حدود دقت و وضوح آن مورد نقد و داوری قرار می‌گیرد. نقادی عصر کلاسیک صورتهای متنوعی دارد، اما تمامی صور چهارگانه آن برپایه سؤال از مسئله کارکرد زبان مایه می‌گیرد. این نقد ممکن است ناظر به لغات بوده یا به جملات پردازد. ممکن است به اشکال خطابی یا صورتهای مکتوب کلام پردازد، اما در همه حال مسئله

اصلی مورد توجه کارکرد است و از این زاویه نقد دنبال می‌گردد.

به نظر فوکو از عصر کلاسیک به بعد تفسیر و نقد دو صورت متضاد یکدیگر بوده، در تقابل با هم عمل کرده‌اند. یکی در خدمت تقدیس کلام و دیگری در خدمت دنیایی ساختن آن بوده است. بعلاوه اینها از همین عصر است که تقابل جدید نیز در هرصه زبان ظاهر می‌گردد. به نظر او این تقابل جدید یعنی پیدایی و ظهور تقابل میان صورت و محتوی، شکل و معنا نیز از پیامدهای رابطه جدید زبان با خویش یعنی نقد است. از یک طرف در نقادی زبان مسئله چگونگی بیان و عرضه فکر و اندیشه و وضوح و دقت، تناسب و ارزش بیانی آن طرح می‌باشد، اما از طرف دیگر زبان به عنوان یک ساختار مستقل نیز مورد توجه قرار می‌گیرد که در آن بازی خود اتکایانه نشانه‌های زبانی مطرح است که در خدمت کارکرد ویژه آن عمل می‌کند. (۳۳)

تحول کارکردی زبان و مرکزیت‌یابی آن در هویت بخشی به زبان، بعلاوه اینها، مسئول پیدایی علمی است که عصر کلاسیک به آن نام دستور زبان عمومی داده است. این علم را از نظر فوکو نمی‌توان صورت ناپخته و ابتدائی زبان‌شناسی دانست. این علم حوزه معرفت‌شناسانه تازه‌ای را در فلسفه عصر کلاسیک می‌سازد و موضوع آن نه اندیشه و نه یک زبان خاص ویژه، بلکه گفتمان می‌باشد. گفتمان تعاقبی از نشانه‌های کلامی است که به صورت خاصی در مقام انتقال یک فکر انتظام یافته است. این چنین نظمی از دید اندیشه و فکر، نامأنوس و غریب است. چون در اندیشه نوعی وحدت حاکم است و هر تصویری واحد می‌باشد. در حالی که در زبان، اندیشه واحد به اعتبار قرار گرفتن در قالب‌های زبانی نظیر موضوع و محمول بالضروره نظم زمانمند خاص و تعاقب ویژه‌ای به خود می‌گیرد. به عنوان یک اندیشه یا تصور، انسان با تمام خصوصیات و کیفیات همراهش هم زمان درک می‌شود. اما هنگامی که این اندیشه به زبان در می‌آید و صورت کلام به خود می‌گیرد بالضروره تجزیه گردیده و یکی پس از دیگری عرضه می‌شود. در این حالت چاره‌ای جز این نیست که مثلاً ابتدا انسان به عنوان موضوع و سپس خردمندی، دانایی یا ذو اراده بودن وی به ترتیب به لفظ درآید. این نظم خاص که ویژگی نشانه‌های زمانی در قیاس با سایر نشانه‌ها یا فکر می‌باشد، دقیقاً موضوع مطالعه دستور زبان عمومی است. اما این نظم نه بدین شکل بلکه از این حیث که به اندیشه ارتباط می‌آید و آن را عرضه می‌کند، در دستور مطالعه این علم قرار می‌گیرد.

فوکو اهمیت فوق‌العاده دستور زبان عمومی در فلسفه کلاسیک را ناشی از این می‌داند که عصر کلاسیک زبان را صورت طبیعی فکر و ظهور خود بخودی و نااندیشیده‌ای از اندیشه می‌دید. زبان به اعتبار پیوستگی‌اش با اندیشه و کارکردی که در انتقال فکر داشت، در واقع اندیشه‌ای از پیش تحلیل شده و تعقل و «بازتابی در صورت ابتدایی» بود، زیرا برای آنکه فکری در قالب زبان درآید و به صورت کلام بیان شود، الزاماً تجزیه و تحلیل شده و آن‌گاه در نظم خاص زبانی به صورت موضوع، محمول و رابطه جا می‌گیرد. این مستلزم این بود که بدون اینکه قصد تجزیه و تحلیل فکر آن‌گونه که در علوم مختلف انجام می‌گیرد در میان باشد، هر کسی به طور خود بخودی و بالضروره اندیشه را مورد بازتاب و تأمل قرار داده و آن را تحلیل کند. بدین ترتیب این اولین شکل بازتاب و تأمل فکری، و تجزیه و تحلیلی نااندیشیده و خودبخود بود. «این هم زمان و در یک لحظه، شکل خودبخودی علم - [و] نوعی منطق کنترل ناشده توسط ذهن [و] اولین تجزیه انعکاسی اندیشه بود.» این فلسفه ذاتی و طبیعی ذهن بود؛ فلسفه‌ای که با همه اذهان همراه بوده و بی تأمل شکل گرفته بود. «فلسفه‌ای که هر فلسفه‌ای، اگر بنا باشد که، ضرورت و نظم بدیهی اندیشه را بار دیگر کشف کند بایستی از طریق آن عمل کند.» و آن را از محاق فلسفه‌ای پنهان در زبان ظاهر سازد. «زبان شکل اولیه همه بازتابهای فکری و «موضوع اولیه هر نقدی» بود و با مطالعه آن تفکر در اولین ظهورات و طبیعی‌ترین شکل آن فهمیده و درک می‌شد. (۳۴)

نه تنها از دید عصر کلاسیک مطالعه زبان بهترین امکان و ضروری‌ترین روش برای پاسخگویی به سؤالات معرفت‌شناختی در باب چگونگی شکل‌گیری تصورات و دگرگونی اندیشه بود، بلکه بعلاوه «چیزی شبیه تاریخ دانش» را نیز ممکن می‌ساخت. این به دلیل آن بود که اگرچه زبان شکل ناقص و اولیه دانش تلقی می‌گردید، اما نظیر حافظه‌ای که دچار فراموشی نمی‌شود، «پیشرفت دانش به سوی کمال» را ضبط و ثبت می‌نمود. هر مرحله‌ای از تفکر در قالب زبان و نشانه‌های صورت بیرونی و تجسد یافته به خود می‌گرفت و علامتی پاک نشدنی بر آن باقی می‌گذاشت. آنچه در هر موردی به صورت متون مکتوب نوشته و تقریر می‌گردید، ارزشی بمراتب کمتر از لغات و کلماتی داشت که برای بیان آن مطلب به کار گرفته می‌شد. چون هر کلمه و جمله از اندیشه‌ای مضبوط و حاوی کلیت آن تصور در صورت نظام یافته بود، از این رو تاریخ هر مسئله‌ای

نه از روی آنچه صاحب نظران در مورد آن مسئله گفته‌اند، بلکه برپایه مطالعه لغات و کلماتی که برای بیان آن استفاده کرده‌اند، بهتر فهمیده و درک می‌گردید. از هم اینجا بود که فکر تدوین دائرةالمعارفی از "علوم و هنرها" پیدا گردید، دائرةالمعارفی که برپایه ایجاد پیوند میان دانش‌ها و آنچه اهل نظر در باب هر علم و هنر، موضوع و مسئله‌ای گفته‌اند، شکل نمی‌گیرد، بلکه از منطق زبانی تبعیت می‌کند و در انطباق با نحوه تجسد آن در قالب کلمات تقریر می‌گردد. زیرا «در آنهاست که آنچه ما تخیل می‌کنیم آنچه ما می‌دانیم می‌شود، و از سوی دیگری، آنچه ما می‌دانیم آن چیزی می‌شود که ما هر روزه به خود نشان می‌دهیم.» پیوند قدیمی عصر نوزایی با زبان اکنون به پیوند با عنصر خالص زبان مبدل گردیده بود. (۳۵)

دستور زبان عمومی نباید با دستور زبان مقایسه‌ای اشتباه گرفته شود. مقایسه برای آن در حد یک روش موضوعیت دارد، اما موضوع آن نیست. زیرا دستور زبان عمومی هدف دستیابی به قواعد و قوانین عام و مشترک میان تمامی زبانها را دنبال نمی‌کند. عمومیت آن به اعتبار این است که هدف دستور زبان عمومی کشف آن نظام بنیادینی می‌باشد که در تحت و در سطحی عمیق‌تر از قواعد زبانی عمل می‌کند و بر جریان کارکرد اصلی زبان یعنی ارائه و عرضه اندیشه‌ها و تصورات حاکم است، نظامی که چگونگی صورت‌بندی تصورات و اندیشه‌ها در قالب زبان و نشانه‌های زبانی خاص یعنی یک زبان ویژه را مشخص می‌سازد. هر زبان خاص به نوع ویژه‌ای اندیشه را جفت و جور و پردازش کرده و ارائه می‌نماید. دستور زبان عمومی از طریق مطالعه هر زبان به این پردازش و صورت‌بندی خاص نظر دارد که در بنیان آن عمل می‌کند. به وجهی دیگر دستور زبان عمومی به مسئله چگونگی و امکان شکل‌گیری و عرضه گفتمان‌ها در هر زبان خاص نظر دارد.

دستور زبان عمومی از طریق مطالعه چهار کارکرد ویژه به هدف خود نائل می‌گردد. به بیان دیگر مطالعه این کارکردها در مورد هر زبان خاص طرح یا برنامه تحقیقی دستور زبان عمومی می‌باشد. اینها حمل^۱، وضع^۲، مصداقیابی^۳، و اشتقاق^۴

1-Attribution.

2-Articulation.

3-Designation.

4-Derivation.

می‌باشند. ساخت هر دستور زبان عمومی توسط این کارکردهای چهارگانه تعیین می‌شود، اگرچه الزاماً تمامی نظریه‌های زبانی بدین شکل بدان نپردازند. به بیان دیگر همان گونه که گوتینگ می‌گوید تمرکز بر روی این چهار کارکرد روش خاصی است که فوکو برای شرح دستور زبان عمومی انتخاب می‌کند و الاً اینها بدین شکل در همه نظریه‌های عصر کلاسیک الزاماً حضور نداشته یا بالصراحه بر آنها متمرکز نمی‌گردد. (۳۶)

تحلیل اتصالات لغات با یکدیگر یعنی نظریه گزاره و نظریه فعل^۱ اولین مسئله‌ای است که در دستور زبان عمومی مورد توجه قرار می‌گیرد. گزاره یا جمله همان نسبتی را با زبان دارد که تصور با فکر و اندیشه دارد. زبان با جملات، صورت عینی می‌یابد. بدون گزاره یعنی قالبی که در آن لغات و کلمات به یکدیگر می‌پیوندند، چیزی جز اصوات و صداهایی بی مفهوم وجود ندارد. این گزاره‌ها ایند که حتی اصوات را از صورت صداهایی نامفهوم در می‌آورند و کلمه را کلمه می‌کنند. بدون گزاره سخن گفتن نیز ممکن نبود، گفتمانی شکل نمی‌گرفت و اندیشه در صورت مجمل و بسیط خود باقی می‌ماند. این کارکرد یعنی آنچه در زبان در خدمت اتصال دو یا لغت قرار داد و پیش شرایط ضروری گفتمان و عرضه زبانی اندیشه است، حمل نام دارد. اگر گفتمان بدون حمل ممکن نیست، حمل نیز بدون فعل دست‌نیافتنی می‌باشد. از این رو فعل، شرط غیرقابل انفکاک هر گفتمان می‌باشد؛ از اینجا است که در واقع کارکرد اول یعنی حمل تنها با فعل حاصل می‌شود و حمل مسئله‌ای در نظریه فعل می‌باشد.

کارکرد اصلی فعل نه تنها بیان زمان، بیان حالت یا انجام کار یا انتساب اهمیت‌های متفاوت به ضمایر و اشخاص مختلف به عنوان عاملین و فاعلین فعل است بلکه، کارکرد اصلی آن تصدیق است. فعل نشان می‌دهد که آنکه آن را استفاده کرده در حد کلمه، یا تصویر مجرد باقی نمانده بلکه به مرحله قضاوت و داوری پای گذاشته است. از این رو می‌توان گفت که فعل "بودن" و "است" تمامیت نوع فعل را مشخص می‌سازد و تمامی اشکال دیگر فعل به نحوی از این صورت اصلی و اولیه در پنهان بهره می‌برند. به بیانی از دید عصر کلاسیک جوهره و ذات هر زبانی در این فعل خاص تمرکز یافته است. به این

1- The Theory of the Proposition and The Theory of the Verb.

ترتیب در حالی که در شناسانه نوزایی زبان توده‌ای از نشانه‌های زبانی بود که در جهان به انتظار استفهام جویی، روزگار می‌گذارند، در شناسانه کلاسیک به رابطه تازه‌ای با وجود دست یافت؛ رابطه‌ای که بدون فعل "بودن" امکان پیدا نمی‌کرد. (۳۷)

کارکرد وضع در مقابل به نقش و عمل اسم مربوط می‌باشد. این اسم است که کل محتوای تصورات را در خود جای داده، عرضه می‌نماید. بدون اسم چیزی از اندیشه قابل عرضه نمی‌باشد و با آن تمامی تنوعات و کثرات آن امکان بیان و ارائه پیدا می‌کند. از این رو در مقابل همگونی و وحدت کلی فعل، کثرت و تنوع و گرایش به تکثر و افزون شونده‌گی دائمی خصیصه اسم می‌باشد. در واقع به کثرت موجودات و واقعیاتی که می‌توان نامی بر آنها نهاد، باید اسم وجود داشته باشد. اما اگر چنین بود، هر اسمی تنها به تصویری که عرضه می‌کرد، پیوند داشت و این پیوند آنچنان قوی بود که هیچ امکانی برای حمل پیدا نمی‌شد. اگر محمول و موضوع نتوانند هیچ اشتراکی با هم داشته باشند و اسامی مربوطه کاملاً به تصور خاص آنها محدود باشد، چگونه حمل ممکن می‌باشد؟ از این رو حدی از کلیت، ضرورت حمل و وجود گفتمان است. کلیت دو شکل کلی دارد: گاه از طریق وضع افقی، اسمی به افراد مختلف یک موجود یا تصور راجع می‌شود. نظیر اینکه حسن، حسین، زهرا و ... و تمامی افراد دیگر انسانی تحت عنوان یا اسم انسان قرار می‌گیرند. گاه نیز وضع صورت عمودی دارد و مصادیقی که صورت انتزاعی داشته به اعتبار کلیت و جزئیت متفاوت تحت اسماء و عناوین مختلف قرار می‌گیرند. این مصادیق به طور مستقل در خارج قابل اشاره حسی نیستند بلکه در ضمن افراد خارجی در قالب ماده یا صورت آنها ظاهر می‌شوند نظیر تمامی صفات. در هر حال چه در این صورت و چه در آن شکل، اسامی به اعتبار کلیت و جزئیت متفاوت امکان ایجاد نسبت و رابطه را میان متعلق‌های خود بوجود می‌آورند و گفتمان را ممکن می‌سازند.

به این اعتبار زبان در شناسانه کلاسیک در کار و عمل نامگذاری خلاصه می‌شود. دنیای اندیشه و آگاهی تصویری از جهان بیرونی است و زبان برای عرضه آن الزاماً بایستی نظیر به نظیر نامی برای واقعیت‌ها یا تصاویر ذهنی آن بیافریند. اما همین امر خود می‌گوید که زبان ضرورتاً باید از جهان بسته خویش خارج گردد و به امری ماورای خود یعنی به جهان بیرونی اشاره داشته باشد. انسانی که به زبان در می‌آید و تصاویر ذهنی خود را در قالب جملات ارائه می‌دهد، صرفاً در محدوده ذهن خویش محصور نمی‌ماند.

حمل یک چیز بر چیز دیگر و اسناد رابطه‌ای به دو متعلق ذهنی صرفاً بیانگر قضاوت و داوری گوینده و اعتقاد او در ظرف ذهن نیست. او بعلاوه در مقام متکلمی که به قصد و اراده جدی سخن گفته به این نیز اشاره دارد که رابطه مذکور در جهان خارج برقرار است. در واقع او اساساً بیش از اولی به این دومی نظر دارد. به این ترتیب پای کارکرد "مصدق‌یابی" به میان می‌آید. این کارکرد زبانی، جهان زبان را به جهان بیرونی وصل کرده، نسبت میان تصورات و واقعیت‌ها را خاطر نشان می‌سازد.

برای مطالعه این کارکرد زبان در دستور زبان عمومی دو دسته تحلیل انجام می‌گیرد: یکی تحلیل زبان کنش و دیگری مطالعه ریشه‌ها. در برگشت به مراحل اولیه شکل‌گیری زبان روشن می‌شود که زمانی الفاظ و کلمات بی‌واسطه به مصادیق خود راجع می‌شدند. این امر بخوبی در اسما اصوات که به یک معنا "مصدق‌خالص" هستند، مشخص می‌شود. کلمه یا لفظی نظیر "آه" بدون هیچ واسطه و مستقیماً به وجود درد اشاره می‌کند و ابهامی از این حیث ندارد. زبان کنش زبانی است که ریشه زیستی دارد و از حیوانیت و جسم انسان مایه می‌گیرد. این نوع اصوات در بدو امر به عنوان عکس‌العمل خودبخودی تن در مقابل حالات درونی اش نشانه زبانی نیستند؛ اما هنگامی که میان آنها و اصوات مشابه افراد دیگر ارتباط برقرار می‌شود، صورت نشانه لفظی برای مصداق خود را پیدا می‌کنند. به این ترتیب این اصوات یا زبان کنش هنگامی زبان می‌شود که خود را از جهان خارجی جدا ساخته به عنوان نشانه‌ای زبانی برای تمامی حالات جسم نظیر درد، لذت، شرم، اندوه و نظایر آن در می‌آید. از این رو در حالی که با این تحلیل رابطه قوی و علی الفاظ و مصادیق آن روشن می‌شود، ماهیت مصنوعی و انسان ساخته آن نیز مورد تأکید قرار می‌گیرد. (۳۸)

برپایه این تحلیل در واقع می‌توان گفت که زبان، در کنش ریشه دارد و به این ترتیب زبان کنش امکان مطالعه ریشه‌های الفاظ را نیز فراهم می‌سازد. از یک طرف زبان کنش پیوند نشانه‌های زبانی با مصادیق و متعلقات واقعی آنها را نشان می‌دهد و از طرف دیگر به درک ریشه و اصل الفاظ کمک می‌کند. ریشه‌شناسی الفاظ از طریق زبان کنش مشخص می‌سازد که زبان نه تقلید طبیعی صرف می‌باشد و نه اینکه ماهیتی قراردادی و کاملاً خودبخودی دارند. نه این است که اولاً تمامی اسمای اصوات برپایه مشابهت با متعلق خود شکل گرفته باشند و نه اینکه در مواردی که پای مشابهت در میان است مثل

تق‌تق کردن برای در زدن صرفاً پای تقلیدی طبیعی در میان باشد. حتی در این مورد نیز پای انتخاب و توافق انسانها برای قبول آن به عنوان نشانهٔ زبانی در میان است. ماهیت آن نیز کاملاً خودبخودی و قراردادی نیست؛ چون پای ارتباط طبیعی میان ریشه‌های مذکور و مصادیق آن در وسط می‌باشد. ریشه‌های زبان شکل‌های مختلف داشته و به صورتهای متفاوت در زبان جاگیر می‌شوند.

فوکو می‌گوید ممکن است تصور شود تلاش و طلب مداوم شناسانه کلاسیک در زبان‌شناسی برای نیل به ریشه‌های کلمات برگشتی «به فرضیات تاریخی و نظریهٔ "زبان مادر" باشد که به نظر می‌رسد عصر کلاسیک مدتی آن را رها کرده است.» اما چنین نیست. تحلیل ریشه‌ها تاریخ را نه موطن زبان بلکه آن را یک سفر می‌سازد. «در دورهٔ کلاسیک، زبان بخشی از تاریخ نیست، تاریخی که در هر لحظه مفروض‌گونهٔ معینی از فکر و بازتاب فکری را اعتبار می‌بخشد و مرجعیت می‌دهد؛ [بلکه] یک قلمرو تحلیلی است که بر فراز آن زمان و دانش انسانی سفر خویش را دنبال می‌کنند.» (۳۹)

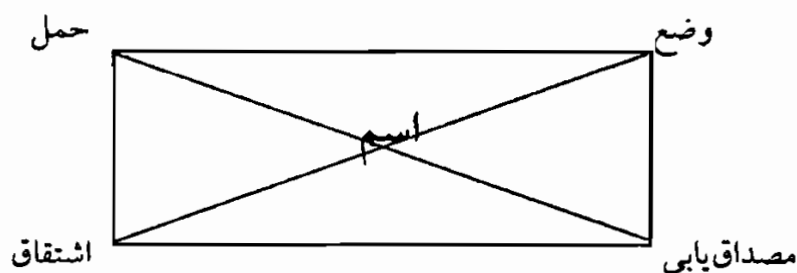
اما پس از این سؤالی مطرح می‌گردد که برای پاسخ به آن بحث در چهارمین کارکرد زبانی در دستور زبان عمومی پیش کشیده می‌شود. چگونه کلمات و الفاضی که در صورت اولیه خود چیزی جز مصداق‌های خارجی نیستند از ریشهٔ خود دور شده و چنان معانی وسیع و یا محدودی می‌یابند؟ پاسخ به این سؤال در بحث "اشتقاق" داده می‌شود. اما این تنها سؤال مطرح در این بحث نیست. سؤالاتی نظیر اینکه چگونه اشکال لفظی در طول زمان تغییر می‌کند، چگونه کاربردهای آن وسعت و ضیق می‌یابد، یا چطور صداهای کلمات یا محتوای آنها تبدیل پیدا می‌کند، از جمله سؤالات دیگری است که در این خصوص طرح می‌گردد.

تغییر و اصلاحات شکلی زبان تقریباً نامحدود است و عوامل متعددی نظیر سهولت تلفظ، رسومات و عادات، مد و حتی آب و هوا در آن تأثیر دارند، در حالی که تغییرات معنایی به اعتبار بستگی‌های ریشه‌شناسانه محدودیت دارند. از میان دو شکل خط، خط تصویری مانع تغییر و تحول و جلوگیری گسترش زبان است. مشکلات یادگیری آن، بعلاوهٔ بستگی آنها به صورتهای تصویری واقعیات، موانع اصلی در تحریک لغوهٔ تخیل انسان یا تشویق نوآوریهای زبانی می‌باشد. در مقابل، خط الفبایی امکان فوق‌العاده‌ای برای تکثیر معنا و لفظ فراهم می‌آورد. به همین دلیل است که در جریان

تاریخ خط دوم جایگزین اولی می‌گردد. با این خط نه تنها زبان بلکه تاریخ بشر بتمامه تغییر می‌کند. اما نیروی اصلی در اصلاح و تغییر زبان خط نیست، بلکه واقعیتی است که در بنیان هم خط مکتوب و هم بیان ملفوظ یا شفاهی قرار دارد. این واقعیت را فوکو "بعد خطابی" می‌خواند. این بعد خطابی واقعیتی مربوط به زمان نیست، بلکه به وجهی فضایی در زبان اشاره دارد. به بیان دیگر اگر واقعیت‌های زبانی را از دو مقطع تاریخ و پیوندهای درونی آنها در یک مقطع خاص تاریخی نگاه کنیم، این دومی بعد خطابی زبان را می‌سازد. این امر به واسطه ارتباطات درونی کلمات و لغات - ماوراء و صرف نظر از بعد زمان - است که آنها را به طرف تغییر و اصلاح، قبول معانی جدید، گسترش وضیق یا انتقال به حوزه کاربردی جدید می‌کشاند.

به این ترتیب از طریق پرداخت به این کارکردهای چهارگانه، دستور زبان عمومی تبدیل به شرحی تفصیلی در مورد تعبیری ساده یعنی "تحلیل‌های زبانی" می‌گردد. در درون این شرح تفصیلی به اعتقاد فوکو کل تجربه غرب از زبان تحقق می‌یابد، «تجربه‌ای که همیشه انسان را به این سمت سوق می‌داد که معتقد شود زبان سخن می‌گوید» نه انسان. (۴۰)

چهار نظریه فوق در مورد زبان در شناسه کلاسیک گوشه‌های مختلف یک چهارضلعی را شکل می‌دهند که دو بدو در تقابل یا یکدیگر قرار داشته و دوبدو همدیگر را تقویت می‌کنند.



وضع با ارائه محتوی به موضوع و محمول حمل را تقویت می‌کند و در همان حال به دلیل اینکه به تکثیر و افتراق تصاویر و تکثیر وجود وحدت یافته در یک تصویر دست می‌زند، در تقابل با حمل می‌باشد. مصدق یابی از طریق ارائه ما به ازای خارجی و پیوند اسامی با جهان خارج امر نام‌دهی یا وضع را قوت می‌بخشد، اما چون این کار مستلزم جزئی کردن یا جزئیت‌بخشی به معانی کلمات است، در تقابل با کلیت اسم قرار می‌گیرد.

اشتقاق، جریان شکل‌گیری کلمات از ریشه‌های اولیه را نشان می‌دهد و در نتیجه مصداقیابی را تقویت می‌کند، اما چون بدین ترتیب کلمات متعددی مصادیق واحدی در ریشه می‌یابند، در تقابل با ارتباط یک - به - یک مصداق و لفظ قرار می‌گیرند. در نهایت اشتقاق با یافتن اشتراک و ریشه‌های مشترک، حمل را که نیازمند وجه مشترکی است تقویت می‌کند، اما هم‌زمان به دلیل اینکه بعد زمانی را وارد می‌کند، در تقابل با ماهیت هیر زمانی یا مکانمند حمل قرار دارد. فوکو در تکمیل این شرح تصویری‌اش از دستور زبان عمومی شناسانه کلاسیک متذکر می‌شود که بین کارکردهایی که در دو سر قطره‌های چهار ضلعی قرار می‌گیرند نیز روابطی وجود دارد. وضع و اشتقاق برپایه این واقعیت ارتباط می‌یابند که ظرفیت وضع و نامگذاری هر زبان تابع و مرتبط با فاصله‌گیری آن از ریشه‌های اولیه می‌باشد. حمل و مصداقیابی نیز برپایه این واقعیت ربط می‌یابند که بدون واقعیتی تصور شده حملی نیز نیست.

در محلی که قطره‌های چهار ضلعی یکدیگر را قطع می‌کنند، اسم قرار دارد. «کل نظریه کلاسیک زبان حول این مرکز و هستی ممتاز سازمان می‌یابد». کارکردهای مختلف زبان در این نقطه به هم رسیده و از این نقطه از یکدیگر جدا می‌شوند. تسمیه است که امکان جاده‌ی تصورات را در قالب جملات و گزاره‌ها فراهم می‌سازد. وضع، چیزی جز نامگذاری تصورات نیست. مصداقیابی نام‌ها را به جهان مرتبط می‌سازد و اشتقاق سیر تطور نام‌ها را از ریشه تا شکل کنونی دنبال می‌کند. با اینکه داوری و قضاوت در باب صحت و سقم آگاهی‌ها در قالب گزاره‌ها انجام می‌گیرد، اما حقیقت امکان تأیید و رد نمی‌یابد اگر، نامها وجود نداشته و بدقت و درستی، تصورات را نمایندگی نکنند.

فوکو، بالاتر از این، معتقد است که می‌توان گفت کل گفتمان کلاسیکی حول اسم، سازمان می‌یابد. در این شناسانه گفتن یا نوشتن به معنای بیان مافی‌الضمیر، اظهار احساسات و حالات درونی و حدیث نفس انسان نیست، بلکه تسمیه است. (در این گفتمان انسان غایب است و سخن گفتن و نوشتن در نهایت به اشیا خارجی راجع می‌گردد و واسطه آن اسماء و نامها می‌باشد. این امر حرکتی از تصورات اشیا به نامهاست و انسان در جریان تلاش هرچه بیشتر برای وضوح و شفافیت کاملاً در تصویر نامها حذف و پنهان می‌گردد. «وظیفه بنیادین "گفتمان" کلاسیکی اسناد اسم به اشیا، و در

این گفتمان | اسم تسمیه وجودات آنهاست^۱. تا پایان این شناسانه و ظهور شناسانه تجدد، برای دو قرن «مرکز گفتمان غرب وجودشناسی بود». هنگامی که در صورت کلی، این گفتمان از وجود تصورات سخن می‌گفت، فلسفه یا نظریه شناخت و تحلیل تصورات یا ایدئولوژی در معنای مورد نظر دوتراسی اولین ایدئولوگ بود.^۲ و هنگامی که به اشیا یا واقعیت‌های تصور شده نامهای مناسب آن را اسناد می‌داد، علم بود و اشکال مختلف آن. (۴۱)

۳-۲-۲ - طبقه‌بندی: تاریخ طبیعی

در بیان و شرح تاریخ علمی که تاریخ طبیعی نامیده شده فوکو این فرصت را به دست می‌آورد که تمایزهای خاص دید دیرینه‌شناسانه را بار دیگر ظاهر ساخته، متذکر شود. به این دلیل که از میان علوم مختلف این علمی است که به اندازه کافی مورخان علم در مورد آن سخن گفته‌اند، خصوصاً هنگامی که با علم قبلی کلاسیک یعنی دستور زبان عمومی مقایسه شود. مطابق شرحی که به اجمال از عقاید مورخین علم ارائه می‌کند، فوکو می‌گوید که تقریباً آنها به طور معمول سخن از ظهور نوعی کنجکاوی تازه در قرن هیجدهم میلادی می‌کنند که به ظهور این علم یا زمینه سازی علوم زیستی منتهی گردیده است. اهتمام و ارزش‌گذاری بیشتر به مشاهده یکی از دلایل این کنجکاوی رو به رشد ذکر شده است. اعتباریابی رو به فزونی فیزیک به عنوان یک نمونه موفق نیز از دلایل دیگری است که تصور شده جریان مذکور را تحریک و تقویت کرده است. مطابق روایت این مورخان وضع فیزیک و موفقیت‌های آن به طور ناخودآگاه نیز این سؤال را بر انگیخت که چرا مشاهده، تجربه و محاسبه نتواند قوانین مشابهی در جهان زنده بیابد. به همراه اینها پیدایی علائق جدید همچون علاقه به حیوانات و گیاهان غیربومی یا علائقی

۱- برجستگی‌ها از متن اصلی است.

۲- ایدئولوگ و ایدئولوژی در اینجا و در معنای مورد نظر دو تراسی کاملاً متفاوت از آنی است که در فلسفه سیاسی، سیاست و جامعه‌شناسی سیاسی استعمال شود. دوتراسی در اواخر قرن هیجدهم میلادی و پیش از آنکه معنای دوم (و در واقع معنای کنونی) رایج شود این واژه را جعل نمود. منظور وی از این واژه کاملاً در معنای تحت الفظی آن آمده است: منظور وی علم به ابد‌ها یا تصورات بود.

نظیر نگاه اقتصادی به حوزه کشاورزی و محصولات آن که اقتصاددانان فیزیوکرات معترف خوبی برای آن هستند، از عوامل دیگری است که مورخین علم در تحلیل اوضاع تازه بدان اشاره می‌کنند. آنها فوق تمام این دلایل اخیر از نوعی نگاه اخلاقی تازه به طبیعت که روسو معترف خوبی برای آن می‌باشد نیز یاد کرده‌اند، نگاهی که طبیعت زنده را به عنوان موضوعی قابل ستایش و هم زمان قابل مشاهده و شناخت در کانون توجهات قرار می‌داد.

مورخان علم معتقدند این بصیرت رو به قوت، به اشکال مختلفی خود را ظاهر ساخته است. در شکل اولیه‌اش به واسطه تأثیر دکارت سازوکارگرایی^۱ یا دیدگاه مکانیکی بر آن حاکم بود. سپس آثار حرکت‌های آغازین بجهت نورسیده یعنی شیمی بر آن ظاهر گردید. اولی تا اواخر قرن هفدهم میلادی و این یکی در اوایل قرن هیجدهم میلادی خود نمایانده‌اند. سپس طی قرن اخیر دیدگاه حیات‌گرایی^۲ موقع مسلط پیدا می‌کند؛ این دیدگاه‌های متضاد و بعضاً ترکیبی پاسخ‌های متفاوتی به سؤالات مشابهی می‌دادند. اما در پس این نزاع‌های نظری و نزاع‌های دیگری نظیر نزاع میان ثبات‌گرایی و تطور، مورخین علم بسادگی و با قوت تمام سخن از نزاع اساسی‌تری به میان می‌آورند که نزاع‌های مذکور را تحت پوشش خود دارد و بر آنها حاکم است نظیر: نزاع میان الهیات و علم تجربی، نزاع میان حضور مشیت و تقدیر الهی در پس تمامی حوادث و طبیعت خود انکاء و مستقل. بدیهی است این نقل که تاریخ علم حیات و جهان زنده را تا اوایل قرن نوزدهم میلادی روایت می‌کند، از دید فوکو نقل ناقصی می‌باشد. اولاً این دید در اینکه جریانهای مختلف نظری و تنوعات متکثر تحقیقی را به شکل درونی به یکدیگر مرتبط سازد، با دشواری مواجه است. ثانیاً نزاع میان دیدگاه‌های نظری را به عنوان واقعیت مفروض و بدیهی می‌گیرد و از دلایل ظهور و بروز آنها سخنی به میان نمی‌آورد. ثانیاً چهارچوب‌های متنازع و بیگانه از هم را به عنوان تار و پودهای بافت واحدی می‌گیرد در حالی که آنها چنین نیستند. بالاتر از همه اینها مفاهیم یا مقولاتی را برای روایت تاریخ علم جهان زنده به کار می‌گیرد که آشکاراً ناهم زمان بوده و برای آن عصر شناخته شده نمی‌باشد. مهم‌ترین این‌ها مقوله زندگی است که از دید فوکو همان‌گونه که خواهیم دید

تنها در شناسانه بعدی شناخته می‌شود.

فوکو در نقل تقریر خود از تاریخ مذکور با رد این نظریه تحت تأثیر قراردهنده و مقبول آغاز می‌کند که تاریخ طبیعی با شکست سازوکارگرائی دکارت تولد یافته است؛ پیچیدگی جهان زنده دیدگاه مکانیکی دکارت را مقهور ساخته و علم نوین در مسیری جدید می‌افتد. این نظریه مقبول او نیست چون امور بسادگی و سهولتی که در آن تصویر شده اتفاق نمی‌افتد. می‌توان قبول کرد که علمی از دل علم دیگر سربرآورد، اما صرف غیاب یا شکست یک علم نمی‌تواند علم دیگری را موجب شود. از دید فوکو برعکس امکان تاریخ طبیعی با دکارت عینیت می‌یابد و دیدگاه مکانیکی و تاریخ طبیعی هر دو اعتبار خود را از شناسانه واحدی می‌گیرند. به نظر او لازم نبود که طبیعت با اظهار پیچیدگی‌ها و غنای خود، آن‌گونه که نظریه مذکور می‌گوید، صورت و کیفیت تاریخ را به خود بگیرد تا تاریخ طبیعی ظاهر شود. «این ضروری بود» اما به شکلی کاملاً معکوس، یعنی اینکه «ضروری بود تا تاریخ، طبیعی شود.» تا پیش از این در واقع طبیعت تاریخ بود. در کتب تاریخ حیوانات و گیاهان در کنار آنچه در باب آنها گفته می‌شد، گفته‌های دیگران درباره آنها نیز گفته می‌شد؛ یعنی ترکیب به هم بافته‌ای از امور مشهود و واقعی، و اقوال و مکتوباتی که در باب آنها روایت شده بود؛ چنین بود چون نشانه‌ها یا علائم زبانی تا قبل از شناسانه کلاسیک بخشی از وجود خارجی بوده و در میان واقعیات خارجی زیست می‌کردند. آنها شأنی هم‌شأن یکدیگر داشتند و از این رو در بافت واحدی با هم ترکیب می‌شدند. اما هنگامی که نشانه‌ها از جهان بیرونی رخت بریست و به جهان ذهن منتقل شد، تمایز میان آنچه مشهود دست اول است و آنچه مشهود دیگران بوده ظاهر گشت. از این پس «تاریخ طبیعی» تاریخ طبیعت گشت نه تاریخ منقولات دیگران در باب طبیعت. تاریخ تولد آن نیز به گونه‌ای نمادین سال ۱۶۵۷ میلادی یعنی سالی است که جانستون کتاب «تاریخ طبیعی چارپایان» را می‌نویسد که تنها فرق آن با تاریخ‌های قبلی غیاب منقولات تاریخی پیشینیان در مورد چارپایان است، حال آنکه علم موجود در آن در مورد چارپایان حتی بسیار کمتر از کتب قبلی می‌باشد. در هر حال با این کار در واقع روشن می‌شود که تاریخ اساساً معنای متفاوتی یافته است: «بررسی و سواسانه نفس امور در وهله اول، و سپس تنسیخ آنچه جمع‌آوری شده است در قالب لغاتی وفادار، خنثی و روان.» اسناد این تاریخ دیگر کتب و مدارک بایگانی شده نبود، بلکه باغ‌ها و

کلکسیون‌های حیوانات و گیاهان بود. این تأسیس باغ‌های گیاه‌شناسی و حیات وحش نبود که خبر از ظهور علم و کنجکاوی نوین می‌داد، اینها پیش از این نیز از مدتها قبل وجود داشت. آنچه نو بود امکانی بود که برای نگاهی تازه به آنها فراهم شده بود: «گونه‌ای جدید از ربط اشیا به چشم و گفتمان، هر دو گونه‌ای جدید از تاریخ‌نویسی.» (۴۲)

تاریخ طبیعی در فاصله‌ای میان دیدن و گفتن، مشاهده و بیان، واقعیت و گفتمان قرار می‌گرفت. از یک طرف این دو را از هم جدا ساخت، طبیعی را در طبیعت و نشانه را در زبان جا می‌داد، اما از سوی دیگر می‌کوشید آن دو را آنچنان به یکدیگر نزدیک سازد که طبیعت بوضوح هرچه تمامتر، بی فاصله، در آینه زبان منعکس گردد و زبان به شفافیت کامل، بی مانع واقعیت را در خود بنمایاند. از سویی بایستی می‌دید و از سویی بایستی بیان می‌کرد، اما این دو امر باید به گونه‌ای صورت می‌گرفت که گویی بدون هیچ فاصله و واسطه‌ای در جریان است، آنچنانکه گویی یک عمل بیش نیست. بدین ترتیب تاریخ طبیعی با صورت‌بندی مشهودات در قالب زبان در کار تسمیه محسوسات مرئی خلاصه می‌شد. با درک جدیدی نسبت به مشاهده و با نگاه جدیدی به مشهودات، تاریخ طبیعی حتی به تعریف مجددی در مورد حواس و امور قابل مشاهده دست زد. این طور نبود که تاریخ طبیعی با تفکیک قلمرو نشانه از واقعیت و تأکید بر طبیعت، قلمرو محسوس و مشهود را گسترش داده باشد. برعکس دایره حواس و امور مشاهده‌پذیر در چارچوب این نگاه جدیدتر حتی از قبل نیز محدودتر گردید. تاریخ طبیعی به هر محسوسی وزن نمی‌داد و هر حواسی را اعتبار نمی‌بخشید. تقریباً تنها محسوساتی که قابل مشاهده عینی بودند، شأن لازم را برای تصورگرایی و عرضه واقعیت داشتند. مشاهده با دیدن یکی بود و مورخان طبیعی به آنچه چشم می‌نمایاند و محسوسات دیدنی قناعت داشته‌ت، و طبیعتاً محدود بودند.

بعلاوه تاریخ طبیعی از میان تمام امور مشهود به چشم و مرئیات، خود را به آن جوهری که با چهار متغیر مشخص متمایز می‌گردیدند، محدود می‌ساخت. اینها شکل عناصر، تعدد آنها، نسبت میان آنها و صورت توزیع مکانی‌شان بود. این چهار عنصر که در تمامی نظریه‌های علمی علی‌رغم تفاوت آنها مورد توجه قرار می‌گرفت، "ساخت" گیاه یا حیوان را بیان می‌کرد. ساخت از طریق تحدید موضوع و اخراج وجوه دیگر آن،

امکان بازگویی مشهود و امر مرئی در قالب زبان را فراهم می‌ساخت. ساخت با تاریخ طبیعی، همان نسبتی را دارد که گزاره با زبان. با ساخت عناصر و اجزائی که پیش از این به وسیله مشاهده تشخیص داده شده و در تمایز با یکدیگر نامگذاری شده‌اند، در ترکیب کلیت بخشی با هم جمع می‌شوند. با ساخت بار دیگر تصویر نهایی واقعیت در تمامیت آن ظاهر گردیده، ما به ازای خود را در زبان خواهد یافت.

جریان علم در تاریخ طبیعی بدین ترتیب از مشاهده آغاز و با گذر از تشخیص و تحلیل به تسمیه و نامگذاری ختم می‌گردید. این جریانی بود که تلاش اصلی در آن متوجه صورت‌بندی مشهودات مرئی در قالب «توصیفی قابل قبول برای همه» بود - به نحوی که «در مواجهه با همان هستی منفرد، هرکسی قادر باشد توصیف مشابهی با آن ارائه دهد» و به طور معکوس «با داشتن آن توصیف هرکسی قادر باشد هستی‌های منفرد مرتبط با آن توصیف را تشخیص دهد». به این ترتیب با برقراری رابطه‌ای یک به یک میان موجودات و اسماء امکان انتقال واقعیت مرئی به گفتمان فراهم می‌شد. این رابطه نظیر به نظیر نه تنها در فرآیند تسمیه و نامگذاری، بلکه در کل گفتمان با ترتیبات مشابهی باید دنبال می‌شد. در واقع تاریخ طبیعی کلاسیک علم را تبعیت کامل از طبیعت مرئی می‌دید و این را به طور کامل در فرآیند انتقال آن به گفتمان مراعات می‌نمود. از این رو معتقد بود «توصیف الزاماً باید به نحوی در قالب بندهای متعدد تقسیم شود که تعداد بندهای آن به اندازه تعداد اجزای گیاه مورد توصیف باشد و هر چیزی که مربوط به اجزای اصلی آن است با حروف بزرگ و تحلیل "اجزاء اجزاء" با حروف کوچک نقل گردد.» (۴۳)

تاریخ طبیعی به اعتبار فضای شناسانه‌ای مرتبط با آن تبدیل علوم زیستی به علم "توصیف مرئی" و محدود ساختن خود به توصیف ساخت‌های مرئی، خود را در چارچوب نگاه و درک روزمره از جهان حصر می‌کرد. نه تنها تقریباً خود را محدود به مرئیات محسوس به چشم می‌ساخت، بلکه حتی از سطح و رؤیت ظاهری نیز فراتر نمی‌رفت. موضوع آن موضوعی طبیعی بود که حدود وجودی آن در همان حد محسوس به چشم و قالب بیرونی و ظاهری خلاصه می‌شد و به کارکردها و وجه نامرئی درونی یا بیرونی دست‌رسی نداشت. به همین دلیل علم تشریح اعتباری را که در عصر نوزایی داشت، از دست داد و تنها پس از آنکه شناسانه کلاسیک به پایان رسید، به موقعیت پیشین خود بازگشت. این استدلال که این عدم اقبال یا بی‌اعتباری به دلیل تغییر علائق و

پیدایی علقه بیشتر به گیاه‌شناسی است، مورد قبول فوکو نمی‌باشد. هم‌چنین تضعیف موقعیت تشریح را نیز نباید حمل بر سیر قهقرایی علم در عصر کلاسیک دانست. تأکید بر روش‌ها و فنون تشخیص وجوه مرئی و ساخت‌های بیرونی نه ناشی از افزایش علاقه به گیاه‌شناسی و کاهش علاقه به جهان حیوانات بلکه ناشی از تحولی معرفت‌شناسانه بوده است. شناسانه این عصر امکان دیگری فراهم نمی‌ساخت. از دید این شناسانه ترتیبات بنیادین و وجوه اساسی واقعیت‌ها از حدود ظاهری بدن در نمی‌گذاشت و از درون حجاب بیرونی تن به درون نفوذ نمی‌کرد. به همین دلیل جهان گیاهان به دلیل تنوع و کثرت اختلافات ظاهری و گوناگونی‌های محسوس جهان غنی‌تر و جالب توجه‌تری می‌نمود و گیاه‌شناسی موقع برتر و ممتازی نسبت به جانورشناسی می‌یافت و نه برعکس. (۴۴)

اما در عصر کلاسیک توصیف ساخت‌های مرئی تمام آنچه را برای علم جهان زنده و تاریخ طبیعی لازم بود و بویژه طبقه‌بندی آنها فراهم نمی‌ساخت. برای دست‌یابی به علمی کامل و مشخصاً طبقه‌بندی موجودات در جداول علمی، بعلاوه علم به خصوصیات منفرد هر موجود، بایستی اطلاعاتی نیز از ارتباطات میان آنها و محیط پیرامونی هر یک داشت. تعیین جایگاه جدولی هر یک از موجودات زنده بدون اطلاع نسبت به فضای مکانی هر موجود در ربط با سایر موجودات ممکن نیست. از این رو در تاریخ طبیعی بعلاوه علم به ساخت‌های مرئی شناخت خصایص^۱ آنها ضروری دانسته می‌شود.

مطابق روایت فوکو آنچه از طریق توصیف ساخت‌های مرئی به دست می‌آمد، پیش از یک نام و اسم خاص نبود. با این کار، توصیفی از تفرد و فردیت هر یک از موجودات به دست می‌آمد. اما تاریخ طبیعی برای اینکه تبدیل به زبان شود، به چیزی پیشتر از اسم خاص نیاز داشت. برای داشتن اسم عام و مشترک یا انتقال از سطح علوم جزئی به دانش کلی، فراهم آوردن امکان مقایسه و طبقه‌بندی جانوران و گیاهان و مشخص‌سازی اختصاصات و تفاوت‌های هر موجود، تاریخ طبیعی باید در قیاس با زبان به نوهی ریشه‌شناسی و مصداقیابی دست زند تا نشان دهد چگونه مصادیق اولیه شکل

کنونی خود را از طریق اشتقاق‌یابی به دست آورده‌اند. همان‌طوری که نظریهٔ ساخت، کارکرد وضع و حمل را برای تاریخ طبیعی به عهده می‌گرفت، نظریهٔ خصیصه نیز دو کارکرد دیگر زبانی را تأمین می‌نمود.

تعیین خصایص موجودات مورد مطالعه ساده و دشوار بود. ساده بود چون برپایه توصیفات که پیش از آن از ساخت به عمل آمده بود، انجام می‌گرفت؛ اما دشوار بود چون مستلزم در نظر گرفتن تمامی وجوهی است که قبلاً در توضیحات آمده است و این کار بی‌پایان می‌باشد. برای رهایی از مقایسه‌های بی‌پایان برای شناخت خصایص اختصاصی و تفاوت‌های گیاهان و جانوران، عصر کلاسیک دوگونه فن را دنبال می‌کرد: یکی را "روش" می‌نامید و دیگری را "نظام". در اولین فن به اختیار نوعی گیاه یا جانور انتخاب می‌شد و سپس تمامی خصایص آن به طور تفضیلی و مشروحاً بیان می‌گردید. نوع بعدی به شکلی مشابه تشریح می‌گردید، اما خصایص که پیش از این در مورد قبلی آمده بود، در خصوص آن ذکر نمی‌شد و این عمل به همین ترتیب تا حصول "جدول کلی روابط" میان انواع مورد نظر دنبال می‌گردید. در فن دوم به جای انتخاب یک نوع، خصایص خاصی مثلاً در ارتباط با نوع تغذیه انتخاب می‌شد و گیاهان یا جانوران مورد مطالعه برپایهٔ مشابهت یا تمایز با این خصایص نهایتاً در جداولی در کنار یکدیگر طبقه‌بندی می‌شوند. این دو فن تفاوتها و تمایزات بعضاً مهمی با یکدیگر دارند، اما بنیان معرفت‌شناسی مشترکی را در پایه با خود حمل می‌کنند. تا قبل از عصر کلاسیک، در عصر نوزایی هویت هر گیاه یا حیوانات با علائم مثبتی که با خود داشتند، مخفی یا مرئی، مشخص می‌شد. انواع مختلف پرنده، به عنوان نمونه، نه برپایهٔ تفاوت‌های موجود میان آنها بلکه برپایه این واقعیت که یکی در دشت شکار می‌کند، دیگری در آب می‌زید و سومی بدان گونه تغذیه می‌کند، از هم متمایز می‌گردیدند. تفرد و هویت یک موجود، مستقل از دیگری تعیین می‌شد و نبود و نبود موجودات دیگر ربطی به آن نداشت. اما از قرن هیجدهم میلادی به بعد هویت خاص یا موجود برپایهٔ تفاوتها و خصوصیات خاص آن در قیاس با یکدیگر موجودات مشخص می‌گردید. «داشتن آنچه به طور کامل مربوط به یک فرد می‌شد، به معنای داشتن طبقات - یا امکان طبقه‌بندی - تمام افراد دیگر بود.» دیگر موجودات نه برپایهٔ علائم موجود بر آنها یا با آنها بلکه برپایهٔ تفاوت‌های آن با دیگران و «آنچه دیگران نیستند» تمییز داده می‌شدند. «روش و نظام صرفاً دو نحوهٔ تعیین

هویات برپایه شبکه کلی تفاوتها می‌باشند.» (۴۵)

یک مشکل اساسی برای این نوع تلقی از هویت اشیا و تلاش برای تدوین جدولی کامل از موجودات براساس تفاوتها و خصوصیات آنها امکان وجود شکاف در جهان واقعی است. اگر موجودات عالم خط مستمری را نسازند و میان آنها طفره و حفره‌های پرنشدنی وجود داشته باشد، چگونه ممکن است آنها را کنار به کنار در جدول جا داد و برپایه مشترکات و تمایزات آنها هویت‌شان را تعیین کرد. این در واقع واقعیتی است که در اولین نظریه عالم موجودات به چشم می‌خورد. تاریخ طبیعی در حل این مشکل بدواً پیش فرضی را تحت عنوان تداوم یا استمرار طبیعت مسلم می‌گیرد. مطابق این اصل واقعیت آن‌گونه است که تدوین جدولی از موجودات بدون خانه‌های خالی ممکن می‌باشد. این وضعیت یا نظم، نمونه یا ایده آل است. اما دگرگونی‌های ارضی و تأثیرات آن بر جهان موجودات زنده عامل پیدایی وضعی است که اکنون به چشم می‌خورد. خانه‌های خالی یا حلقه‌های مفقوده، امری نیست که امکان ادامه کار را در تاریخ طبیعی سلب کند. با نظر به وضعیت موجود و آنچه تحت تأثیر تحولات ارضی بوجود آمده است، تاریخ طبیعی می‌کوشد جدول کامل را بازسازی کند، حلقه‌های مفقوده را یافته و خانه‌های خالی را پرکند.

براساس این، فوکو این را سطحی می‌داند که ثبات‌گرایی و نوعی تطورگرایی موجود در این عصر را در تقابل با یکدیگر قرار دارد. اعتقاد به پیوستگی بدون خلأ و بی‌شکاف شبکه موجودات از یک طرف، و اعتقاد به رشته حوادثی که شبکه مذکور را در هم ریخته و موجبات پیدایی حلقه‌های مفقود را بوجود آورده از طرف دیگر، «در سطحی مشابه، به بنیان معرفت‌شناختی» واحدی تعلق دارند که «هیستی معرفتی نظیر تاریخ طبیعی را در عصر کلاسیک ممکن ساخته است.» و اینها دو گونه درک طبیعت نیست که در تقابل حاد باهم قرار دارند، بلکه دو نوع دید مکملند که در پاسخ به نیازهای معرفتی تاریخ طبیعی عمل می‌کنند. دیدگاه‌های کسانی نظیر بونه، رویینه یا دیده‌رو نیز که عموماً به عنوان پیشروان لامارک در تطورگرایی قلمداد شده‌اند، از نظر فوکو خطای مشابهی را در خود دارد. اندیشه‌های آنان هرچه که باشد کاوش دیرینه‌شناسانه وی اجازه نمی‌دهد که پیوندی میان آنها و مردمانی متعلق به شناسانه‌ای دیگر برقرار شود. از دید وی دیدگاه‌های آنها علی‌رغم شباهت، با آنچه از تطورگرایی می‌دانیم، ناسازگار

می‌باشد؛ زیرا زمان برای آنها و این عصر به عنوان اصلی برای توسعه درونی پیکرواره نیست؛ بلکه نسبت به موجودات و واقعیات نظیر متغیر خارجی است و دگرگونی آن اثری بر ماهیت آنها ندارد. در حقیقت «کاملاً ناممکن است تاریخ طبیعی به درکی از تاریخ طبیعت برسد.»^۱ و به فهم تکامل داروینی نائل شود. (۴۶)

در پایان بحث از گفتمان طبیعت یا تاریخ طبیعی، فوکو یکی دیگر از ادعاهای جالب خود را مثل همیشه در قالبی شدیداً اغراق‌آمیز بیان می‌کند. صورت ساده و کمتر تحریک‌کننده این ادعا آن است که در شناسانه کلاسیک، علم زیست‌شناسی نمی‌تواند تأسیس گردد و تاریخ طبیعی نمی‌باید با آن اشتباه گردد یا به عنوان مقدمه‌ای و پیش‌درآمدی از آن تلقی شود؛ همان‌گونه که از نظر وی بعضی نظریات ظاهراً مشابه، نمی‌بایستی با تطورگرایی به هیچ شکلی ارتباط داده شود. در صورت اغراق‌آمیزش ادعای فوکو این است که در این عصر یعنی «تا پایان قرن هیجدهم، در واقع [مفهوم] زندگی وجود ندارد: تنها موجودات زنده» برای آنها قابل درک و استنباط می‌باشد. به این معنا عدم امکان زیست‌شناسی، ریشه در عدم امکان شناسانه این عصر در دست‌یابی به مفهوم "زندگی" یعنی موضوع خاص زیست‌شناسی دارد. برای شناسانه کلاسیک موجودات زنده طبقه‌ای در میان طبقات دیگر موجودات هستند و اگر صحبت از "زندگی" می‌شود، صرفاً به عنوان خصیصه‌ای از خصایص مطرح در جدول و طبقه‌بندی موجودات است و نه چیزی بیشتر. «مقوله‌ای از طبقه‌بندی است، که نظیر تمام دیگر مقولات، بسته به معیاری می‌باشد که فرد می‌پذیرد. و هم‌چنین نظیر آنها به مجرد اینکه مسئله تعیین حدود آن مطرح می‌شود در معرض بی‌دقتی‌های مشخصی قرار دارد.» موجودی غریب می‌گردد که همچون ترکیبی خیالی از حیوان و انسان معلوم نیست به کدام نوع تعلق دارد. در این عصر تعاریف مختلفی از زندگی ارائه می‌شود. مطابق بعضی از آنها زندگی با دو خصیصه جنبش و روابط خویشاوندی مشخص می‌گردد که اشیا را به سوی یکدیگر جذب کرده، کنار یکدیگر نگاه می‌دارد. با این تعریف از دید فوکو می‌توان گفت که حتی ذرات ساده ماده نیز زندگی دارند. تعاریف افرادی مانند لینه نیز که خصایص متعددی نظیر تولد، مرگ، تغذیه، پیری حرکن خارجی، بیماری و بسیاری از

امور دیگر را در تعریف می‌آورد، از نظر فوکو بسیار محدود است و زندگی را به اشکال خاصی منحصر می‌سازد. در مجموع از دید او روشن است که برای عصر کلاسیک زندگی به عنوان موضوعی کلاً متمایز، و نه صرفاً خصیصه‌ای در میان سایر خصایص موجودات، وجود ندارد. زندگی به عنوان وجهی از وجوه تعیین‌کننده موجودیت و هویت شیء مفهوم است، اما زندگی به عنوان خصیصه‌ای که کلیت یک شیء را شکل می‌دهد و آن را بکلی متمایز می‌سازد، وجود ندارد. آنچه هست، موجودی است که زندگی می‌کند، نه موجودی که جز زندگی چیزی نیست. (۴۷) چنین درکی که از زندگی تنها در شناسانه بعدی ممکن می‌گردد.

۴-۲-۲- مبادله: تحلیل ثروت

همان‌طوری که در شناسانه کلاسیک، زبان‌شناسی و زیست‌شناسی ممکن نیست و تنها دستور زبان عمومی و تاریخ طبیعی وجود دارد، در این عصر از علم اقتصاد یا اقتصاد سیاسی نیز خبری نیست؛ آنچه هست تحلیل ثروت می‌باشد. چرا که برای این عصر نظیر "زندگی"، "تولید" یعنی موضوع علم اقتصاد یا اقتصاد سیاسی نیز مفهوم و شناخته شده نیست. با این حال در حالی که به واسطه فقدان "تولید" سخن گفتن از اقتصاد در این عصر سخنی نابجاست، مورخان علم، از دید فوکو، دچار خطای مشابهی می‌شوند و با تحلیل ناهم‌زمان در برگشت به این عصر به دنبال ریشه‌ها یا اشکال ابتدائی علم اقتصاد می‌گردند. دانش مطابق تحلیل عمقی و نگاه دیرینه‌شناسانه در هر شکلی از اشکال آن از قواعد واحد معرفت‌شناسانه تبعیت می‌کند، خواه دانش نظری نظیر تاریخ طبیعی یا دستور زبان عمومی باشد یا دانشی نظیر تحلیل ثروت که در پیوند با عمل و نهادهای اجتماعی است. علی‌رغم تمایز آهنگ رشد، به دلیل تعلق به لایه دیرینه‌شناسانه واحد، تحلیل ثروت نیز تابع همان شناسانه‌ای است که تاریخ طبیعی و دستور زبان عمومی بوده است.

در شناسانه نوزایی تفکر اقتصادی تقریباً به دو مسئله قیمت‌ها و جنس پول محدود بود. در مسئله جنس پول مسائلی نظیر ماهیت پول معیار، روابط قیمت میان فلزهای پولی و مسائل ناشی از تغییر وزن سکه‌ها و ارزش اسمی آنها مطرح بود. درباره مسئله قیمت‌ها، مسائلی نظیر تأثیر جریان فلزهای قیمتی یا کاهش متوالی آنها بر قیمت‌ها

مورد بحث قرار می‌گرفت. این دو مسئله مسائلی مرتبط با یکدیگر بوده و در چارچوب شناسانه نوزایی برپایه اصل واحدی مورد تأمل و حل و فصل قرار می‌گرفتند. از آنجایی که در این شناسانه نشانه‌ها به لحاظ وجود شناختی در سطح وجودی واحدی در قیاس با سایر واقعیت‌ها قرار داشتند، پول به عنوان نشانه ارزش، نه تنها واسطه‌ای مجرد، بلکه از ارزشی هم‌شان سایر کالاهای قیمتی برخوردار بود. ارزش نشانه‌ای آن به دلیل این بود که کالایی واقعی بود و مستقل از جریان‌یابی در معامله و تجارت به اعتبار اینکه خود فلزی قیمتی بود، تعیین می‌شد. ارزش پول را ارزش آن فلز تعیین می‌کرد و برپایه کمیابی، استفاده، مطلوبیت و سایر متغیرهایی که برای ارزش‌گذاری بر کالاهای دیگر به کار گرفته می‌شد، قیمت و ارزش پیدا می‌کرد. بعلاوه به عنوان نشانه‌ای واقعی تمام کیفیات مربوطه آن باید ثابت و محک قانونی همه‌جایی داشته باشد. به این ترتیب روشن بود که چگونه مسئله قیمت‌ها و مسئله پول به یکدیگر ارتباط یافته، به صورت مسئله‌ای واحد درمی‌آمدند.

تحول اصلی در شناسانه کلاسیک در این رابطه تغییر وضع وجود شناختی نشانه بود. در این شناسانه پول همچنان به عنوان مقیاس ارزش کالا و واسطه مبادله و امری قیمتی مورد معامله و برخورد قرار می‌گرفت. اما اگر در عصر نوزایی اعتبار آن به عنوان مقیاس ارزش و واسطه مبادله برپایه قیمت فی‌نفسه و مستقل آن تعیین می‌شد، در این عصر قیمت آن و اعتبارش به عنوان مقیاس ارزش از ناحیه وساطت آن در جریان مبادله به دست می‌آمد. هم‌چنین توانائی آن در اندازه‌گیری ارزش کالاها و ارزشمندی آن به عنوان کالایی قیمتی نیز از نقش‌آفرینی و کارکرد آن در جریان مبادله و نقل و انتقال کالاهای دیگر به دست می‌آمد. دیگر پول فی‌نفسه کالایی قیمتی و نیز قیمتی‌ترین کالا نبود، بلکه واسطه یا نشانه‌ای صرف و مجرد در جریان مبادله بود که نظیر علائم زبانی ارزش آن در چیزهایی بود که با خود حمل می‌کرد.

از نظر فوکو این واژگونی حاصل ترکیب پیچیده‌ای از اعمال و تأملات فکری بود که طی قرن هفدهم میلادی و تحت نام مرکاتلیسم جریان یافت. تفسیری که فوکو از این مکتب اقتصادی ارائه می‌دهد، کاملاً در تقابل با آنی قرار دارد که ما از آنها می‌دانیم و به طور معمول در تواریخ اقتصاد نقل شده است. اگر این تفسیر پذیرفته شود، چاره‌ای جز این نمی‌ماند که نظیر فوکو بپذیریم نگرش معمول در باب این جریان نظری و موثر بر

اقتصاد این دوره، غیرهادلانه و غیرمنصفانه می‌باشد. مرکاتلیسم با دیدگاه‌های نظیر اعتقاد به ارزش فی‌نفسه فلزات قیمتی، تلقی آنها به عنوان منبع ثروت، ترغیب به جمع‌آوری هرچه بیشتر طلا و نقره به عنوان کالای فی‌نفسه ارزشمند، و جلوگیری و مهار صادرات آنها و در مقابل کوشش بی‌وقفه برای واردات آن از کشورهای خارجی شناخته شده است. حال آنکه فوکو با تحلیلی که ارائه می‌دهد صورتی متفاوت از آنها را به نمایش می‌گذارد. نه این است که آنچه را درباره دیدگاه‌های آنها گفته شده رد می‌کند، بلکه به آن معنایی دیگر می‌دهد.

مرکاتلیسم با این سؤال در مسیر واژگون نسبتی که پیش از این از آن صحبت شد، قرار می‌گیرد: به چه دلیلی شیء یا کالایی ثروت تلقی می‌گردد؟ مطلوبیت، کمیابی، کاربرد و نسبتی که آنها با نیازها و تمایلات انسانی دارند، عواملی هستند که ثروت‌ها یا کالاها را واجد ارزش می‌سازند. سؤال بعدی این خواهد بود که آیا طلا و نقره واجد خصوصیات اینچنینی هستند؟ پاسخ مرکاتلیست‌ها منفی است. صرف نظر از بعضی کاربردهای محدود، سود طلا و نقره چندان نیست، آنها نیازهای زیادی را فی‌نفسه پاسخ نمی‌گویند. هر قدر هم طلا و نقره کمیاب باشند، با نظر به کاربرد و فایده آنها فراوانی فوق‌العاده‌ای دارند. سؤال بعدی این خواهد بود: پس چرا انسانها در طلب طلا و نقره چنان شوق وافر نشان داده، به جنگ و ستیز با یکدیگر و قتل هم‌نوع دست می‌زنند؟ پاسخ ساده است: آنچه طلا و نقره و فلزات قیمتی را ارزشمند ساخته است، این است که انسانها با آنها سکه می‌زنند و آن را به عنوان واسطه مبادله به کار می‌گیرند. فایده‌ای که بدین طریق برای آنها جعل می‌شود و کمیابی ناشی از عملکرد آنها در نقش واسطه، طلا و نقره را از چنین ارزش و قیمتی برخوردار ساخته است. بدین ترتیب روشن می‌شود که اگر طلا و نقره به عنوان نشانه و علامتی برای ارزشگذاری، اندازه‌گیری و ذخیره ارزش سایر کالاها استفاده نمی‌شد، مطلوبیتی این چنین نمی‌یافت. اما اینکه چرا طلا و نقره برای ایفای این نقش کارکردی، مطلوبیت یافته‌اند نیز به خصوصیات آن دو برمی‌گردد. سختی، قابلیت تورق و تقسیم به قطعات ریز و از بین نرفتنی بودن آنها از جمله خصایصی است که آنها را برای ایفای نقش مذکور و نمایندگی قیمت کالاها مطلوب ساخته است؛ بعلاوه این نیز از خصایص ویژه طلا و نقره است که با حجم اندکی ارزش میزان زیادی از کالا را مشخص می‌سازند. هر فلز دیگری که نظیر این دو می‌توانست

نمایندهٔ قیمت کالاها باشد و بسهولت محاسبه و تحلیل ارزش آنها را ممکن سازد، موقعیتی نظیر آنها و مطلوبیت واسطه‌ای پیدا می‌کرد. اما تأکید بر این نکته که از دید مرکانتلیسم پول به اعتبار کارکرد مبادله‌ای ارزش پیدا می‌کند، نباید توهم این را موجب شود که پول از دید آنها فاقد ارزش است. گرفتاری در چنین توهمی موجبات بدفهمی‌های سابق‌الذکر در مورد این مکتب اقتصادی را فراهم می‌سازد. از دید فوکو تناقض‌هایی که در فهم مرکانتلیست‌ها دیده شده است (نظیر تعریف پول بر پایهٔ کارکرد و به عنوان نشانه و در عین حال اصرار بر ذخیره‌سازی آن به عنوان ثروت، یا حمایت‌گرایی در تجارت در عین حال مبادله را به عنوان ساز و کار افزایش ثروت مطرح کردن)، ناشی از طرح جدلی دو شاخه^۱ برای دیدگاه مرکانتلیستی است که «نمی‌تواند برای آن معنایی داشته باشد: دو شاخهٔ پول به عنوان کالا یا نشانه». در عصر کلاسیک پول نشانه‌ای است که اجازهٔ تصور ثروت و عرضهٔ ارزش کالا را فراهم می‌آورد. بدون پول کالاها و ثروت از مبادله باز می‌ایستند و ارزش خود را از دست می‌دهند. اما برای اینکه پول چنین نقشی ایفا کند بایستی کیفیتی داشته باشد که آن را شایستهٔ ایفای آن نقش می‌سازد از اینجاست که در عین اینکه پول نشانه است، قیمت نیز دارد و اصرار بر ذخیره‌سازی یا جمع‌آوری آن تناقضی با نقش یا تعریف آن به عنوان نشانه پیدا نمی‌کند. (۴۸)

از اینجا از دید فوکو تکلیف یکی دیگر از کشفیات ظاهراً جالب مورخان تاریخ تفکر اقتصادی نیز روشن می‌شود. آنها از جدال بزرگی میان دو گروه از اقتصاددانان عصر کلاسیک سخن می‌گویند که در یک سمت آن لاو، دتو، منتسکیو^۲ و دیگران و در سمت دیگر آن کندیاک، دستو^۳ و دیگران قرار دارند. روایت مذکور می‌گوید در این جدال نزاع بر سر دو دیدگاه در مورد ماهیت پول است: پول به عنوان نشانه در برابر پول به عنوان کالا. نزاع در صورت تفصیلی‌تر آن این است که چه چیزی ارزش وثیقه‌ای پول را تضمین می‌کند. پول به عنوان وثیقه این معنا را در مبادله با خود دارد که دقیقاً به ازای آنچه پول نمایانگر آن بوده و در برابر آن معاوضه شده است، می‌تواند کالایی معادل قبلی تحصیل و جایگزین نکند. سؤالی در اینجا طرح می‌شود که دو دیدگاه مذکور پاسخ به آن

1- Dilema.

2- Law, Dutot and Montesquieu.

3- Condillac, Destutt.

می‌باشد. چه چیزی در پول وجود دارد که این وثیقه را اعتبار می‌بخشد. اگر پول صرفاً نشانه‌ای بیش نباشد، در آن صورت باید اعتبار و ارزش آن از خارج تضمین شود تا وثیقه مذکور معنا دار گردد. در این پاسخ پشته‌نانه بودن کالایی غیر از خود پول عملکرد و وثیقه‌ای پول را تضمین می‌کند. در مقابل، این دید نیز وجود دارد که پول به اعتبار ارزش کالایی خود به عنوان یک فلز قیمتی تضمین لازم را برای عملکرد آن فراهم می‌سازد. پیداست که در اینجا جدالی واقعی وجود دارد که تا حدی در تعارض با تفسیری است که فوکو از ماهیت و ارزش پول به عنوان نشانه و واسطه مبادله در عصر کلاسیک ارائه کرد. اما این تعارض اگر هم واقعی باشد، از این حیث نیست. از دید فوکو این دو، دو روایت متعارض در چارچوب شناسانه‌ای واحد هستند. آنچه هر دو دیدگاه در آن تردید و تشکیک ایجاد نمی‌کنند، این است که پول به عنوان نشانه برپایه ارزشی واقعی، امر واسطه‌گری و نمایندگی قیمت کالاها را انجام نمی‌دهد. اینکه پول صرف نظر از نقشی که به عنوان نشانه دارد، واجد ارزشی کالایی و قیمت می‌باشد، امری است و اینکه به اعتبار این ارزش، کار نمایندگی قیمت‌ها و میانجگری مبادلات را انجام دهد، امری دیگر. هر دو دیدگاه دید دوم را رد می‌کنند. پول به عنوان نشانه برپایه هیچ ارزش درونی، نقش آفرینی نمی‌کند. اینچنین ارزشی از مبادله می‌آید. هر دو نیز دید اول را می‌پذیرند. یعنی قبول دارند که پول به عنوان فلز قیمتی ارزشی کالایی و درونی دارد، یعنی در واقع ماده پول به عنوان یک فلز و کالای مطلوب، قیمت و ارزش دارد. نزاع در اینجا است که آیا این ارزش اخیر یعنی قیمت پول به عنوان فلز قیمتی اعتبار وثیقه‌ای پول را تضمین می‌کند یا کالایی دیگر که پشته‌نانه پول قلمداد شده و جامعه یا حاکم آن را به عنوان پشته‌نانه پذیرفته‌اند.

نزاع دیگری با همین قوت یا با شدت بیشتری بر سر منشاء ارزش روایت شده است که طرفین آن اقتصاددانان فیزیوکرات و نفع‌گراها بوده‌اند. سؤال این بوده است که چه چیزی به کالاها ارزش می‌دهد و ارزش از چه چیزی برمی‌خیزد. تاریخ‌نویسی معمول، از دید فوکو، بار دیگر به دلیل کاوشهای سطحی پاسخهای ارائه شده به این سؤال را پاسخ‌های کاملاً متعارض می‌بیند، اما فوکو با کاوشی در لایه‌های عمیق شناسانه کلاسیک وحدتی اساسی میان آنها برقرار می‌کند؛ آنها ترتیبات واحدی را به گونه‌ای معکوس به کار گرفته‌اند. از دید عصر کلاسیک ارزشمندی به معنای ارزشمندی در مبادله است. چیزی که نتواند مبادله شود، ارزشی ندارد و به مبادله است که ارزش

حاصل می‌گردد. ابداع پول، تثبیت و تغییر قیمت‌ها تنها به اعتبار وجود فرآیند مبادله می‌باشد. اما مبادله در چه صورت ممکن می‌گردد؟ از وجهی مبادله بدون وجود ارزشی از پیش موجود معنا ندارد. پیش از هر چیزی باید اشیای قابل مبادله با ارزشهای مشخص وجود داشته باشد تا مبادله معنا یابد. اما از وجهی دیگر آنچه یک فرد می‌خورد، می‌آشامد و برای زندگی بدان نیاز دارند تا وقتی مورد استعمال قرار می‌گیرد و نتواند تأخیر انداخته یا کنار گذاشته شود، چه ارزشی می‌تواند داشته باشد؟ این تنها به کار همان نیاز می‌آید و نمی‌تواند ارزشی را جذب یا مبادله کند. همین طور آنچه مورد نیاز نیست، تا زمانیکه برای تحصیل کالاهای مورد نیاز دیگری به کار گرفته نشود نیز فاقد ارزش است. به بیان دیگر برای تحقق ارزش، حاملین ارزش باید از پیش باشند، اما ارزش تنها در جریان مبادله بوجود می‌آید. بدین ترتیب دو نوع قرائت یا سازه نظری از مسئله حاصل می‌شود: «یکی ارزش را بر حسب مبادله اشیای مورد نیاز - اشیای مفید - تحلیل می‌کند؛ دیگری بر حسب شکل‌گیری و پیدایی اشیائی که مبادله آنها بعداً ارزش آنها را تعیین خواهد کرد.» اولی از آن نفع‌گراها و دومی از آن فیزیوکرات‌هاست. اما میان این دو قرائت تنها تفاوت موجود تفاوت در نقطه شروع و جهت انتخابی در به کارگیری «شبکه‌ای از ضرورت» هاست که «در هر دو واحد باقی می‌ماند.» (۴۹)

مکتب فیزیوکرات‌ها، که از دید فوکو اقتصاددانان قرن نوزدهم میلادی آنان را بغلط پایه‌گذاران سنگ بنای اقتصاد سیاسی می‌دانستند، با این شروع می‌کنند که باید چیزی ارزشمند و قابل ارزش از قبل وجود داشته باشد تا مبادله ممکن گردد. از دید آنان این تنها در صورتی امکان دارد که مازادی در میان باشد. اگر هر چیزی به اندازه نیازهای افراد موجود باشد، مبادله‌ای در میان نخواهد بود و ارزشی نیز وجود نخواهد داشت. اما مازاد از کجا می‌آید؟ فیزیوکرات‌ها معتقدند که زمین و کشاورزی یگانه منابع ایجاد مازادند. مازادهای دیگر نظیر مازاد صنعتی یا مازاد حاصله از صدور کالاها با هزینه‌های معادلی نظیر هزینه تولید یا هزینه حمل و نقل جبران می‌شود. تنها در کشاورزی به واسطه عمل شریک و همکاری سخاوتمند نظیر خداوند یا طبیعت که خواهان جبران زحمات خود نیستند، مازاد بوجود می‌آید. اما مازاد کالاها اگر در جریان مبادله وارد نشود یا نتواند وارد شود نیز ارزشی نخواهد داشت. چنین است وضع هوا که علی‌رغم زیادتی آن چون در جریان مبادله نمی‌تواند وارد شود، ارزشی ندارد جز ارزش مصرفی و

ثروت نیست. با این حال مبادله ارزشی بر ارزش کالا نمی‌افزاید تنها کالای موجود را در قبال کالاهای موجود دیگر قرار می‌دهد. در واقع نفس تجارت و مبادله خود هزینه‌آفرین نیز هست.

مکتب مقابل یعنی مکتب روان‌شناسی‌گرا و نفع‌گرا از دید متفاوتی، نه از بیرون، بلکه از درون انسان و نیازهای انسانی آغاز می‌کند. ارزش اشیا و کالاها در این دید از این واقعیت ساده برمی‌خیزد که انسانها نیازهایی دارند و در طلب تأمین و ارضای آن هستند. کالاهای تأمین‌کننده نیازها از زمین حاصل می‌شود اما کافی نیست. از اینجاست که آنچه ما به ازاء این نیازها و پاسخ آنهاست، ارزش خواها یافت. برای اینکه شیئی قابلیت مبادله پیدا کند، باید واجد چنین خصیصه‌ای باشد، یعنی بتواند نیازی را پاسخ دهد. بعلاوه نباید فراوان و کثیر باشد، چون در آن صورت نیازهای همگان بدون اینکه ضرورتی به مبادله باشد، برطرف خواهد گردید. اما مبادله در جای خود با روشن ساختن میزان نیازها به شیء مذکور، ارزشی خاص برای آن ایجاد خواهد کرد. شیئی که در کشور الف بیشتر خواهان دارد، ارزشی بیشتر از همان شیء در کشور ب خواهد داشت.

فوکو بر پایهٔ تحلیلی که از دید فیزیوکرات‌ها و نفع‌گراها ارائه می‌دهد، می‌گوید بدنهٔ اصلی پیش فرض‌ها و اصول در هر دو یکی است. در هر دو ثروت حاصل زمین است؛ ارزش اشیا به مبادله ارتباط دارد؛ پول ارزش خود را به عنوان معرّف ثروت کسب می‌کند. تفاوتی که وجود دارد این است که آنها در مسیرهای معکوسی حرکت می‌کنند. آنچه برای یکی منفی، برای دیگری مثبت می‌باشد.

فوکو دفتر بحث در باب علوم تجربی یا مثبت عصر کلاسیک را با نگاهی به تحلیل طبقاتی از تمایز دیدگاه‌های فیزیوکرات‌ها و نفع‌گراها به پایان آن نزدیک می‌کند. او می‌گوید ساده است که بگویم فیزیوکرات‌ها معرف و نمایندهٔ طبقات زمیندار و نفع‌گراها سخنگوی طبقات تاجر و کار آفرین هستند. او بی‌آنکه وارد مجادله و نقدی تفصیلی از این تحلیل طبقاتی شود، متذکر می‌گردد که اگرچه بستگی طبقاتی می‌تواند دلیل انتخاب این نظریه یا نظریهٔ دیگر باشد، اما شرایط پیدایی یک نظام فکری «هرگز در موجودیت آن گروه جای ندارد» باید بین دو سطح تحلیل تمایز گذارد؛ سطحی که به دنبال این است که روشن سازد چه کسی فیزیوکرات و چه کسی نفع‌گرا بوده است. در این سطح اشخاص و تاریخ زندگی آنها موضوع بحث قرار می‌گیرد. اما در سطح دیگر چنین نیست. بعلاوه

در سطح دیرینه‌شناسانه اینها در قبال هم قرار ندارند، بلکه در یکدیگر جفت شده، سطح واحدی را می‌سازند. (۵۰)

۵-۲-۲- جدول کلی: تصویری عام از علوم تجربی کلاسیک

فوکو در انتهای بحث از علوم تجربی عصر کلاسیک به ارائه یک جمع‌بندی کلی از آنها دست می‌زند. در این جمع‌بندی هدف این است که بار دیگر وحدت شناسانه‌ای یا معرفت‌شناختی این علوم و تعلق آنها به لایه دیرینه‌شناختی واحد و غرابت آنها با شناسانه‌های دیگر نشان داده شود. وی در این کار با "تحلیل ثروت" شروع می‌کند، اما علم معیار "دستور زبان عمومی" می‌باشد و این به واسطه اهمیت است که فوکو به زبان به عنوان همبسته تفکر در شناخت نسبت می‌دهد. در تصویری که بدین ترتیب از علوم مذکور ارائه می‌شود، معلوم می‌گردد که دو علم "تحلیل ثروت" و "تاریخ طبیعی" عیناً از نظم شناختی واحدی تبعیت کرده و هر دو همانند آینه تصویر معرفتی "دستور زبان عمومی" را در حوزه‌های خاص خود یعنی ثروت و طبیعت زنده باز می‌تابانند.

پیش از این دیده شد که زبان چگونه در چارچوب چهار کارکرد وضع، حمل، مصداق‌یابی و اشتقاق در جهت عرضه آگاهی و بازنمایی تصورات عمل می‌کند. در حالی که وضع، امکان تحلیل تصورات و صورت‌بندی آنها در قالب نشانه‌های زبانی و اسماء را فراهم می‌ساخت، حمل، امکان ترکیب آنها و پیوند میان تصورات را ممکن می‌ساخت. بدون وضع، تصورات نمی‌توانستند به طور کامل محتوای درونی خویش را آشکار سازند و بدین ترتیب خصوصیات خاص و تفاوت‌های آنها از یکدیگر ناشناخته می‌ماند. اما بدون حمل نیز آگاهی در تمامیت خویش ظاهر نمی‌شد و بستگی، پیوند و ارتباط میان آگاهی‌ها قابل عرضه نبود. وضع و حمل، ساخت درونی زبان را به عنوان یک ساخت بسته نشان می‌داد، اما مصداق‌یابی و اشتقاق ناظر به ساخت بیرونی زبان و ارتباط آن با جهان خارجی بود. از طریق این دو است که آگاهی از سطح یک قضاوت ذهنی و اعتقاد درونی خارج شده، حکم و آگاهی را به جهان خارج پیوند می‌زند. از این دو، مصداق‌یابی به پیوند اولیه زبان با اولین مصادیق ناظر بوده و دیگری، اشتقاق، چگونگی پیدایی اشکال پیچیده‌تر زبانی از شکل‌های اولیه را توضیح می‌دهد.

"تحلیل ثروت" و "تاریخ طبیعی" عیناً ساخت مذکور را که ساخت معرفتی عصر

کلاسیک باشد، نشان می‌دهند. زیرا همه علوم این عصر معرفتی در جهت واحدی یعنی بازنمایی نظم یکسانی و تفاوت یا ارتباط اشیا برپایه خصوصیات خاص و تفاوت‌های آنها از یکدیگر عمل می‌کنند. در تحلیل ثروت نظریه ارزش و نظریه پول کارکردهایی مشابه وضع - حمل و مصداق‌یابی - اشتقاق دارند. نظریه ارزش توضیح می‌دهد که چگونه اشیای خاصی می‌توانند در جریان مبادله وارد شوند، چگونه اشیا یا کالاها معادل یکدیگر بوده یا نمی‌توانند به عنوان برابری کالایی در قبال هم قرار گیرند. نظریه ارزش نه تنها وزن خاص یک کالا یا شی را مشخص می‌سازد، بلکه نسبت و ارتباط آنها را از حیث وضعی که در مبادله پیدا می‌کنند نیز روشن می‌کند. به این ترتیب نظریه ارزش با تعیین وزن خاص و ماهیت کالایی یا مطلوبیت ویژه یک کالا در تمایز با کالاهای دیگر و همچنین تعیین چگونگی عرضه آن در مبادله دوکار، وضع و حمل را با هم انجام می‌دهد. هنگامی که روشن شد یک کالا در مبادله با کالاهایی دیگر به چه قیمت یا ارزشی مقابل قرار می‌گیرد، به طور طبیعی ارزش خاص آن در تمایز با کالاهای دیگر و تفاوت آن نیز روشن خواهد شد.

از طرف دیگر نظریه پول، نقش کارکرد مصداق‌یابی - اشتقاق را در "تحلیل ثروت" ایفاء می‌کند. نظریه پول نشان می‌دهد که چگونه ماده‌ای خاص نظیر طلا یا نقره کارکرد نشانه‌ای یا دلالتی پیدا کرده و درباره یک کالای خاص ارزش و قیمت کالایی آن را تعیین می‌کند. به این معنا پول در واقع در ربط با یک کالای مشخص ارزش موجود در آن را روشن کرده، برای ارزش مصداق تعیین می‌کند. بعلاوه این کار، پول یا نظریه پول توضیح می‌دهد که چگونه ارزش یک کالا طی مبادلات و در طی تحولات مختلف در زمان تغییر پیدا کرده، به وضع کنونی رسیده است. همان‌گونه که کار اول معادل مصداق‌یابی در نظریه زبان می‌باشد، این کار اخیر نیز معادل اشتقاق در همان نظریه می‌باشد.

در "تاریخ طبیعی" ساخت و "خصیصه" عمل معادلهای خود در زبان را انجام می‌دهند. توصیف ساختی از یک طرف اجازه عرضه و شناخت عناصر و اجزای موجود مورد توصیف را به ما می‌دهد و از طرف دیگر در نهایت این عناصر را در صورت به هم بسته‌ای به نام ساخت به یکدیگر پیوند داده، شناختی کلی از آن عرضه می‌کند. این همان کاری است که نظریه وضع و حمل در زبان انجام می‌دهد. در سمت دیگر نظریه

خصیصه^۱ کارکردی معادل مصداق‌یابی - اشتقاق دارد. نظریه خصیصه این امکان را فراهم می‌آورد که با جستجو و شناخت خصایص هر موجود طبیعی علامتی مشخص بر آن زد و جایگاه خاص آن را در میان جدول یا مجموعه موجودات دیگر تعیین نمود. به بیان دیگر خصیصه‌ها ساخت‌ها را به جهان طبیعت پیوند زده، مشخص می‌سازد که هر ساخت چه موجود خاصی را معرفی می‌نماید و هر موجود خاصی به چه ساختی ارتباط دارد. این همان کارکرد مصداق‌یابی می‌باشد. اما بعلاوه با پیگیری خصایص موجودات و تفاوت‌های آنها از این حیث می‌توان به نوعی ریشه‌شناسی موجودات درباره یکدیگر دست یافت.

کاملاً مشخص است که یک تفاوت آشکار میان زبان و نظام‌شناختی ثروت و طبیعت وجود دارد. برای چهار کارکرد زبان در عرصه دو علم دیگر تنها دو کارکرد وجود دارد. در واقع هر دو کارکرد توسط یک عامل یا نظریه در دو علم "تاریخ طبیعی" و "تحلیل ثروت" تأمین می‌شود. فوکو در توجیه این تفاوت به ماهیت خودبخودی رشد زبان و کیفیت مهار شده و کاملاً اندیشیده‌شده دو علم دیگر اشاره می‌کند. در زبان انتقال از متعلق‌ها یا مصادیق اولیه کلام به اشکال بالاتر به طور طبیعی و به طور ناخودآگاه انجام می‌گیرد. از اولین اصوات و کلمات تا نظام‌های پیچیده زبان حرکت به صورت تجربه و خطا و بدون برنامه مشخصی طی می‌گردد. بسته به محیط‌های اقلیمی، شرایط زندگی و خصوصیات شخصیتی هر قومی، این تحول صورت خاصی دارد. میان اصوات اولیه تا اشتقاقات بعدی، میدان بازی تخیل در هر جا صورتی دارد؛ بعلاوه چون انسانها نام‌ها و اسامی مختلفی را با ریشه‌ها و اشکال متفاوت ابداع کرده، جملات خود را در صورتهای مختلف ادا می‌کنند، تأملات و بازتابهای ذهنی آنها از خطا مصون نیست. به همین دلیل بوده است که کسانی در طلب یافتن یا ابداع زبانی عام بوده‌اند که کلمات در آن معانی ثابت و روشنی داشته، قالب‌های گزاره‌ای آن به گونه‌ای تضمین شده و بی‌خطا آگاهی‌ها را منتقل می‌سازد. اما در "تاریخ طبیعی" و "تحلیل ثروت" تصور وقوع خطا میان وضع حمل، تصور و تصدیق وجود ندارد؛ چون "ساخت" و "ارزش" در وضوح کامل بیان

1- Theory of Character.

شده‌اند و توصیف ساختی و نظریه‌ ارزش به طور اندیشیده سازمان یافته‌اند. پای تشابهات خطا، مجاورتهای ناهمگون و تخیلات لگام گسیخته که جریان مصداق‌یابی و اشتقاق را در زبان دچار مشکل ساخته نیز در نظریه خصیصه و نظریه پول نیست. به این ترتیب در حوزه این دو علم، هماهنگی وضع و حمل از یک سو و اشتقاق و مصداق‌یابی از سوی دیگر تضمین شده و فضای باز میان آنها بسته می‌گردد.

تحلیل ارائه شده در باب همگونی ساخت‌شناختی علوم شناسانه کلاسیک نشان می‌دهد که شرایط امکانی معرفت برای هر سه این علوم واحد است. این به معنای آن است که نظم در طبیعت و نظم در قلمرو ثروت، در تجربه کلاسیکی، نظیر نظمی از تصورات می‌باشد که با کلمات بیان گردیده است. ثانیاً اینکه کلمات و لغات، نظامی را می‌سازند که چه پای آشکارسازی نظم واقعیت‌های بخوبی سازمان یافته طبیعت باشد و چه پای بازنمایی نظم بقاعده‌مند ثروت باشد، به شکل واحدی عمل می‌کند. شناسانه کلاسیک شناسانه‌ای است که جهان را جهان واقعیت‌های منفرد و خاص می‌بیند. از دید این شناسانه واقعیت‌های این جهان درگیر ارتباط منظمی که برپایه خصوصیات خاص و تفاوت‌های هر یک از اشیا تعیین می‌شود، هستند. در مقام درک و شناخت این نظم، شناسایی و فهم نیز معنایی مشابه با این واقعیت پیدا می‌کند. از این رو شناخت چه در حوزه زبان، چه در حوزه طبیعت و چه در حوزه ثروت صورت واحدی پیدا می‌کند. این وحدت تنها به این اعتبار حاصل گردیده که غرب قرن هفدهم و هیجدهم میلادی در باب جهان و موضوعات آن «برحسب ترتیباتی اندیشه می‌کند که نه تنها مفاهیم و روش‌های آن را مقرر می‌دارد، بلکه هم چنین، [و] به طور اساسی تر، گونه‌های خاصی از وجود را برای زبان، انواع طبیعی و متعلقات نیاز و تمایل تعیین می‌کند: این گونه وجود [همان وجود] تصور می‌باشد.» کل چارچوب کلاسیکی نظم و آن کلیتی که اجازه می‌داد علم به اشیا از طریق شناخت تفاوتها و مشابهت‌های آنها حاصل گردد «در فضایی درهم پیچیده شده بود که در درون»، درک خاص از بازنمایی و تصور و قابلیت آگاهی در بازنمایی خود یعنی تصور، مضاعف بازگردیده بود. از این رو «پایان تفکر کلاسیکی... - با نزول بازنمایی، یا بلکه آزادی زبان، موجودات زنده و نیاز» از نظام تصویری مذکور تقارن می‌یابد. (۵۱)

فصل سوم

۳- شناسانه تجدد: تولد موجودی عجیب الخلقه به نام "انسان"

فوکو شناسانه‌ها را دولت مستأجل می‌داند. بت می‌داند؛ بت عیاری که هر لحظه به رنگی و صورتی تراشیده می‌شود و پس از صباحی دلبری نهان می‌گردد. واقعیت جلوه‌های مختلف و معرفت بالطبع صورتهای متفاوت می‌یابد و این قصه همچنان بی‌وقفه ادامه خواهد یافت.

کاوشهای دیرینه‌شناسه فوکو در عرصه دانش انسانی نشان می‌دهد که از اواخر قرن هیجدهم میلادی در غرب تحولات تازه‌ای در شرف وقوع می‌باشد. از دید او تعلیل این مسئله و جستجوی دلایل تبدیل و جایگزینی شناسانه‌ها، حداقل در سطح کنونی دانش دیرینه‌شناسی دانش، غیرممکن و دشوار می‌باشد. از این رو او خود را بدین قانع می‌بیند که صرفاً به توصیف تحولی که یک بار دیگر جهان شناختی و معرفت تازه‌ای را برای انسان تصویر می‌کند بنشیند.

تحولاتی که به ظهور و شکل‌گیری شناسه تجدد منجر گردید، طی دو مرحله خود را ظاهر ساخته است. در مرحله اول در جریان کارهای نظری متفکرین شاخصی چون آدام اسمیت، لامارک و ویلیام جونز^۱ در خلال حدود سالهای میان ۱۷۷۵-۱۷۹۷ میلادی درک جدیدی از مفاهیم "نیروی کار"، "ساخت‌های اندام‌وار" و "صرف لغات" حاصل می‌شود که مقدمه شکل‌گیری موضوعات جدیدی بجای موضوعات عام کلاسیکی تحلیل ثروت، تاریخ طبیعی و زبان‌شناسی عمومی می‌باشد. در مرحله بعدی طی سالهای ۱۷۹۷ تا ۱۸۲۵ میلادی صورت کاملاً تجددی مفاهیم مذکور در حوزه

اقتصاد، زیست‌شناسی و لغت‌شناسی^۱ خود را نشان می‌دهد و این مرحله نهایی با کارهای متفکرینی چون ریکاردو، جورج کاویه^۲ و فرانس بوپ^۳ به کمال خود می‌رسد. در طی این دو مرحله است که نظم کلاسیکی محدودیت‌های خود را آشکار می‌سازد و از طریق انحلال آن جای برای برآمدن نظم تجدد باز می‌گردد. در اینجا یک بار دیگر فوکو تمایز اساسی نوع نگاه دیرینه‌شناسانه به تاریخ علم را با نوع نگاه متعارف موجود باز می‌نماید و آثار کاملاً متحول‌کننده آن را نشان می‌دهد؛ وی معتقد است آنانی که به طور معمول پیشروان علم تجدد در حوزه‌های اقتصاد، زیست‌شناسی و لغت‌شناسی قلمداد شده‌اند، شایسته اعطای این عنوان نیستند زیرا افرادی نظیر آدام اسمیت یا لامارک علی‌رغم تمایزهایی همچنان در پیوند با نظام کلاسیکی دانش می‌اندیشند. این تنها در مرحله دوم و با افرادی نظیر ریکاردو، کاووته و بوپ است که علوم تجربی جدید در صورت تجددی خود ظاهر می‌گردند.

تحولی که در حوزه‌های علوم مذکور رخ می‌دهد، علی‌رغم تفاوت‌های آن از حیث تمایز موضوعی قلمروهای علوم، مشابه بوده، بازتاب دگرگونی معرفت‌شناختی واحدی می‌باشد. فوکو این تحول را به مسئله "تصور مضاعف" مرتبط می‌داند و سخن از این به میان می‌آورد که در جریان این تحول اندیشه از اینکه هم خود و هم واقعیت خارجی را تصویر و بازنمایی کند، باز می‌ایستد. به بیان دیگر اندیشه شفافیت ذاتی خود را از دست داده و از اینکه خود را مستقل و بی‌نیاز از هر عامل خارجی دیگر توجیه کند، در می‌ماند. این نه آن است که اندیشه از این پس دیگر تصویرگر جهان اشیا و معرفت واقعیت‌های موجود در قالب تصورات و وجودات ذهنی نیست؛ اندیشه همچنان به این کار خود نیز ادامه خواهد داد، اما این کارکرد دیگر کارکردی که بتامه هم عرض و معارل وجود اندیشه و فکر باشد نیست بلکه صورتهای دیگری از عمل اندیشه و فکر به غیر از بازنمایی نیز وجود دارد که در قالب این کارکرد نمی‌گنجد. بعلاوه این کارکرد دیگر امری بدیهی، بی‌نیاز از تعلیل و خودبخودی نیست. وجود ذهن و اندیشه، از این پس، همچون وجود آینه تصویر نخواهد شد که برای این خلق شده باشد که در شفافیت تمام و بی‌هیچ

1-Philology.

2-George Cuvier.

3-Franz Bopp.

حجابی تصویر عالم را در خود بازتاباند، آینه‌ای که نفس تصویرگری آن و تصاویری که در خود می‌تاباند، آینه و ویژگی آینه بودن آن را نیز بازتابد و در ورای خود و تصویرگرایی اش دلیلی برای عمل خویش نجوید. دیگر اندیشه و «تصور قدرت اینکه- با وجود خویش، صف آرائی اش و قدرت مضاعف‌ساز خود- برای پیوندهایی که بتواند عناصر گوناگون خویش را به یکدیگر وصل کند، بنیانی فراهم سازد، از دست داده است. نه ترکیب، نه ترکیب‌زدایی، نه تحلیل به [خصایص] مشابه و متفاوت هیچ یک اکنون نمی‌تواند اتصال تصورات به یکدیگر را توجیه کند.» اندیشه و تفکر، نه تنها خاصیت و وجود آینه‌ای خویش را از دست می‌دهد، بلکه خود به مهم‌ترین معما و ابهام بدل می‌گردد. ارتباط نظیر به نظیر تصورات ذهنی و واقعیات درهم فرو می‌ریزد و بعلاوه، در میان موجوداتی که ذهن از این پس باید تصویری برای آن فراهم آورد، موجودی دیگر که جز خود ذهن نیست، ظاهر می‌گردد. آینه خویش را در خویشتن باز می‌یابد و ذهن در خود تصویر ذهن را می‌بیند، اما صورتی که بدین سان ظاهر می‌شود نه در ظاهر آینه، که در اعماق آن غیب می‌گردد و حدود ذهن از حد تصویرگری و وجوه مرئی آن در گذشته به ریشه‌هایی در ماوراء و بیرون از ذهن و تصویر می‌رسد. شرایط امکانی معرفت به عنوان مشکله اصلی تجدد «از این به بعد، خارج از [نفس] تصور، ماوراء مرئیت بی‌واسطه [آن]، در یک نوع جهان پشت صحنه‌ای حتی عمیق‌تر و حاجب‌تر از خود تصور جای می‌گیرد». (۱)

در قلمرو فلسفه این تحول با کانت مشخص می‌شود. فلسفه نقادی کانت با نوعی معرفت‌شناسی به نام تصورشناسی (ایدئولوژی) مقارن می‌باشد. اما از دید فوکو دومی تعلق به عصر متقدم دارد و به خوبی در قیاس با اولی وجوه متفاوت فلسفه یا معرفت‌شناسی نوظهور رانشان می‌دهد. ایدئولوژی یا تصورشناسی به عنوان فلسفه‌ای عقلانی و در عین حال علمی ماهیتاً با نوع دانشی که از خلال بررسی تجربی موضوعات علوم نظیر دستور زبان عمومی، تاریخ طبیعی یا تحلیل ثروت گرد می‌آید، تفاوتی ندارد. علم ابداعی دستو دوتراسی^۱ به عنوان یکی از اوج‌های روشنگری مادی‌گرایانه و حس‌گرایانه فرانسه به معنایی در طلب تقلیل فلسفه به نوعی علمی تجربه بود. آنچه از

دید دوتراسی تصورشناسی را به صورت بنیانی عام و به بیانی منطق و دستور همه علوم می‌ساخت، این اعتقاد بود که علم در هر صورت جز تصوراتی که در قالب استدلال و منطق ذهن به یکدیگر پیوسته است، نیست. تصورشناسی به هیچ رو در مورد بنیانها، حدود و اعماق تصورات و آگاهی تشکیک و تردید نمی‌کرد، بلکه با قبول آن می‌کوشید چگونگی برآمدن تصورات را از تجربه‌های حسی اولیه یعنی اولین تصورات حاصله از جهان در سطح درک حسی و نحوه پیدایی تصورات مرکب از تصورات بسیط و ساده را توضیح دهد. کل دانش از دید فوکو از این منظر در فضایی جریان می‌یافت که در حدود معرفت‌شناسی عصر کلاسیک قرار داشت و مسئله آن تنها درک چگونگی حصول این دانش در فضای بی‌ابهام معرفت‌شناسانه مذکور بود.

سؤال کانت ناظر به حوزه مشابهی بود، یعنی به مسئله روابط تصورات و آگاهی‌ها با یکدیگر ارجاع داشت. اما او از مسئله امکان و بنیان آگاهی‌ها سؤال می‌کرد و از حدود روابط درونی فراتر می‌رفت. او با درگذشتن از نفس تصور در اشکال مختلف آن، از تصورات حسی تا تصورات ذهنی، از این می‌پرسید که تحت چه شرایطی اصل تصور در صورت‌های گوناگون آن امکان می‌یابد. برای او بداهت، بی‌واسطگی و ماهیت خودبخودی تصور امری مورد تشکیک بود، شرایط امکانی دانش را در ماتقدم‌های معرفتی قرار می‌داد. برای او نه تنها چگونگی برآمدن آگاهی‌ها از یکدیگر و از صورتهای حسی اولیه، بلکه چرایی و چگونگی نفس این عمل و حدود و محدودیت‌های دانش مسئله بود.

به این ترتیب با فرو رفتن دانش در محاق ابهام، فروریزی تصور مضاعف و تلالو تاریکی از عمق آینه ذهن، زمینه ظهور نقاش در صحنه نقاشی معرفت و آنچه فوکو ظهور و تولد "انسان" می‌خواند، فراهم می‌شود. اکنون انسان می‌تواند دست تصویرگر خود را پس تصویر و حضور خویش را در صحنه تصویرگری اندیشه و آگاهی بوضوح دریابد، اگرچه که این حضور و خودنمایی، تصویر و ذهن را در سایه روشنی از نور و تاریکی فرو می‌برد. فوکو شناسانه تجدد را شناسانه ظهور و خلق "انسان" می‌داند. این نیز یکی دیگر از تعابیر یا نظریه‌های بسیار جنجال برانگیز اوست. این کشف آن گونه که خود او روایت می‌کند، برای او نیز کاملاً تعجب‌انگیز بوده است. «برای من... با تعجب کامل آشکار شد که انسان در دانش کلاسیک... وجود ندارد. در آنجایی که اکنون انسان را می‌یابیم آنچه

وجود دارد» نه انسان بلکه «قدرت خاص گفتمان، [و] نظم لفظی» می باشد. (۲) کلیت گفتمان یا دانش کلاسیکی آینه‌ای شفاف تلقی می شد که بی هیچ واسطه‌ای جهان واقعیت و پدیده‌های آن را در قالب اسما یا نشانه‌های لفظی باز می تاباند اما دقیقاً این همان امری بود که در دانش تجدد مورد ابهام و سؤال بود.

در شناسانه کلاسیک جهان گفتمان واسطه‌ای طبیعی و کامل بود که پیوند آن با جهان خارج پیوندی از پیش تعیین شده و تضمین شده بود. هر عنصری در جهان، عنصری طبیعی در دنیای نشانه‌ها داشت و برقراری ارتباط میان این دو جهان، صورتی مکانیکی داشت و بی هیچ حاجب و مانعی از مسیر تصورات حسی بالا می رفت. موجود انسانی زبان و نشانه‌های زبانی را به عنوان واقعیت‌های طبیعی به کار می گرفت، تصورات را به یکدیگر مرتبط می ساخت، اما همه اینها را به عنوان اموری طبیعی و بیرون از مداخله و مهار خود انجام می داد. برای آنچه او انجام می دهد، صورتی دیگر متصور نیست. در واقع این گفتمان است که سخن می گوید نه انسان و این علم است که تصور می کند نه عالم. «در تفکر کلاسیک شخصیتی که تصور نزد او وجود دارد و خود را در درون آن تصور، تصور می کند» و خود را از آن حیث به عنوان تصویر یا بازتابی باز می شناسد، غایب است، یعنی شخصیتی که رشته‌های "تصور را در شکل یک تصویر یا جدول" کنار هم قرار می دهد» در جدول معرفتی وجود ندارد. این بدان معناست که به این عنوان و با این کارکرد بر آن آگاهی نیست. البته بی تردید، فوکو تصریح می کند، در عصر کلاسیک موجودی طبیعی به نام انسان وجود دارد. اساساً غیاب انسان در تفکر کلاسیکی ربطی به این موجود طبیعی ندارد. والا در واقع شاید هیچ عصری نظیر عصر کلاسیک به طبیعت انسانی و انسان طبیعی و پایگاه خاص و ویژه‌ی نپرداخته است. اما از دید فوکو «نفس مفهوم طبیعت انسان، و طریقی که عمل می کرد، هر امکانی را برای علمی کلاسیک طرد می کند» که بتواند از "انسان" به معنای جدیدش درکی داشته باشد. انسان طبیعی موجودی نظیر سایر موجودات طبیعی قلمداد می شد که بر حسب تعریف خود جایی در جدول معرفتی عصر کلاسیک در کنار سایر عناصر طبیعی جدول پیدا می کرد. در این تصویر از واقعیتی که کل این جدول را ممکن می سازد و جدول برای آن و در نزد او وجود دارد، یعنی از انسان شناسانه تجدد، درکی حاصل نیست. در آن تصویر جایگاهی که به انسان در طبیعت داده شد، به اعتبار طبیعت خاص، محدوده و قلمروی

طبیعی ویژه آن نیست، بلکه «در ترتیبات عام شناسانه کلاسیک، طبیعت، طبیعت انسان و روابط این دو با یکدیگر معین و اتفاقات کارکردی پیش‌بینی پذیرند.»^۱ در این ترتیبات جایی برای انسان به عنوان موجودی مهار نشدنی که در کلیت اندیشه از آغاز تا پایان حاضر بوده و در عین حضور بدشواری به چنگ ذهن می‌آید، نیست: انسانی که امکان اندیشه و وجود گفتمان قائم به اوست و حال آنکه درک آن به عنوان موجودی و سخنگو از پس آگاهی و گفتمان بآسانی حاصل نمی‌شود هر لحظه در قالبی جدید سخن می‌گوید و زبان و اندیشه در دست او صورتهایی مختلف می‌یابد. اینچنین انسانی یعنی «انسان به عنوان واقعیتی متقدم با چگالی خاص خود، به عنوان موضوع دشوار و شناسای^۲ حاکم تمامی دانش ممکن جایی در» شناسانه کلاسیک ندارد؛ موجودی که در عین طبیعی بودن و دقیقاً از همین حیث طبیعت را موضوع شناسایی و علم قرار می‌دهد. (۳)

به این ترتیب آنچه فوکو در باب تولد "انسان" به عنوان یک مخلوق نوظهور عصر تجدد می‌گوید، اساساً چیزی جز اشعار به نوعی، خود آگاهی معرفت شناسانه، از خود شناسا و تبدیل آن به موضوع شناخت نیست. انسان به عنوان موجودی طبیعی اساساً موضوع این بحث نیست. بعلاوه نه تنها انسان به این معنا مخلوقی چند صد ساله نیست، بلکه انسان به عنوان موجودی متفکر و عالم پیش از عصر تجدد نیز وجود داشته است، به این معنا که پیش از این عصر نیز از انسان به عنوان موجودی مدرک و عالم درک واضح و روشنی وجود داشته است. از نظر فوکو آنچه بیش از عصر تجدد وجود نداشته، نوعی درک از انسان است که مطابق آن انسان همزمان فاعلی شناسا و موضوعی شناخته می‌گردد. هنگامی که انسان بدان نقطه‌ای می‌رسد که در آن خود را در حالی که اندیشه می‌کند و از عالم تصورات ادراکی بر می‌گیرد، می‌بیند و این حیث خاص شناسندگی را موضوع شناخت و تأمل ادراکی قرار می‌دهد، به تعبیر فوکو، "انسان" متولد می‌شود. این نقطه‌ای است که در آن انسان خود را به عنوان شناسا و موجودی مدرک در قلمرو اشیائی که موضوع شناخت او قرار گرفته‌اند، تشخیص می‌دهد؛ نقطه‌ای که در آن در حالی که موضوع شناخت خود را می‌شناسد، خود را نیز می‌شناسد و حضور خود را به عنوان

۱- برجستگی از متن اصلی است.

فاعلی شناسا در موضوع خویش در می‌یابد؛ در می‌یابد که این او (ذهن، فاعل شناسا) است که در پس موضوع شناسائی اش قرار دارد و شناخت موضوع، شناخت خویش یا فاعل شناسائی می‌باشد.

مطابق تفسیر فوکو با ظهور "انسان"، شناسانه تجدد جایگزین شناسانه کلاسیک می‌گردد و نظم عالم و نظم معرفت صورت تازه‌ای به خود می‌گیرد. با از دست رفتن شفافیت آگاهی و دست‌یابی ذهن به اعماق اندیشه، واقعیت‌ها نیز صورت سطحی خود را از دست داده، از پدیده‌هایی مرئی که هیئت ظاهری آنها موجودیتشان را تعریف و تعیین می‌کند، خارج می‌شوند. واقعیت، لایه‌های تودرتو و پنهان می‌یابد و فرایندهای ناپیدا وجه اساسی آن را شکل می‌دهد. جهان از صورت عناصری که برپایه خصوصیات مشابه و متفاوتشان در ربط با یکدیگر قرار دارند، خارج شده و به جای آن در صورت ساخت‌های اندامی،^۱ ظاهر می‌گردد؛ ساخت‌هایی که پیوندهای درونی عناصر مختلف آن در کلیت خود کارکردی خاص را به انجام می‌رساند؛ ساخت‌هایی که در صورت پیوسته و بی‌شکاف فضای مکانی واقعیت‌های جهان کلاسیکی سازمان نیافته‌اند، بلکه در قالب واقعیت‌های ناپیوسته و گسیخته با یکدیگر ارتباط می‌یابند. از این پس ارتباط واقعیت‌ها یا "ساخت‌های اندامی"، نه در قالب ارتباط میان عناصر مشابه و متفاوت، بلکه در چارچوب مشابهت‌های توأمان عناصر و کارکردهایی که انجام می‌دهند، برقرار می‌گردد؛ عناصری که ابعاد ظاهری و مرئی جایگاهی در میان آنها ندارد. بعلاوه مشابهت‌های موجود میان "ساخت‌های اندامی" و کارکردهای آنها نه به اعتبار مجاورت و همجواری آنها با یکدیگر در جدول طبقه‌بندی، بلکه بدین خاطر می‌باشد که هر دو در زمان واحد و مشابهی قالب گرفته‌اند و در تعاقب بی‌واسطه زمانی قرار دارند. به این معنا «اصول سازمان دهنده فضای آنها «مماثله و تعاقب»^۲ می‌باشد. از این رو در حالی که در عصر کلاسیک با تمرکز بر واقعیت‌های همزمان، دانش به قالب‌ریزی فضای مکانی جدول عناصر ختم می‌شد در این عصر «مشابهت‌های فضایی قابل مشاهده همزمان و مقارن صرفاً صورت‌های تثبیت شده یک تعاقب [زمانی] هستند که از یک مماثله به سمت مماثله دیگر پیش می‌رود.» اکنون دیگر نه فضای مکانی، بلکه فضای زمانی

واقعیت‌ها را تحصیل بخشیده و در خود می‌گیرد. به جای نظم که پای مشابهت‌ها و تفاوت‌های متوالی را به قلمرو واقعیت و معرفت باز کرد، شناسانه تجدد با تاریخ مشخص می‌شود که جا برای ظهور «ساخت‌های اندامی مماثل باز می‌کند» (۴)

فوکو، در مسیری هماهنگ با تصویر عامی که از عصر تجدد دارد، ظهور درک تاریخی را از مشخصه‌های شناسانه این عصر می‌داند. تاریخ به این معنا صرفاً ناظر به یک حوزه معرفتی خاص نیست، بلکه بحث بر سر درکی تاریخی است که حوزه‌هایی فراتر از این را در بر می‌گیرد. این نه تنها درکی است که کلیت دانش را در بر گرفته و صورتی تازه می‌بخشد؛ بلکه اولاً و بدواً ناظر به نفس وجود و واقعیت می‌باشد. سخن بر سر ظهور واقعیت در شکلی تازه و درآمدن جهان و هستی در هیئتی نو است. تاریخی بودن ناظر به گونه خاص بودن در عصر تجدد است و تنها بعد تازه‌ای به واقعیت‌ها نمی‌دهد بلکه کلیت هویت و وجود آن را تعیین می‌بخشد. تاریخ، نظیر نظم برای عصر کلاسیک مأوایی، پناهگاه یا فضایی است که واقعیت‌های عصر تجدد در آن جای می‌گیرند و موطنی است که از آن سر برآورده، در صحنه جهان ظاهر می‌شوند. از آن جایی که بدین ترتیب تاریخ چیزی بمراتب پیش از تعاقب و توالی زمانی واقعیت‌ها گردیده و بلکه خصیصه هویت‌بخش یا عنصری ذاتی آنها می‌گردد، از این پس عنصری چاره‌ناپذیر در دانش انسانی نیز می‌شود. اشیا تنها در مآمن تاریخی خود می‌توانند بدرستی درک شده و شناخته شوند. واقعیت‌ها هرچه که هستند آن‌گونه‌اند چون در ظرف تاریخی خاص ظاهر شده‌اند. نه تنها هستند بلکه آنچه خواهند بود نیز تابع ماهیت تاریخی آنهاست. در نتیجه شناخت، از تاریخ آغاز شده و به تاریخ ختم می‌گردد.

یک پیامد مهم ظهور و شکل‌گیری شناسانه تجدد، شناسانه تاریخت یا شناسانه "انسان" تشعب یا شاخه شاخه شدن دانش، ظهور علوم جدید یا حداقل سازمان‌یابی و توزیع آنها در صورتی نوین می‌باشد. در عصر کلاسیک دانش معنای واحدی داشت و به صورت واحدی نیز تعریف می‌شد. دانش این عصر را می‌توان دانش نظم دانست که در صورتهای مختلفش در تحلیل ثروت، تاریخ طبیعی یا دستور زبان یا فلسفه و ریاضی به معنای درک روابط میان واقعیت‌ها بر اساس مشابهت‌ها و تفاوت‌های آنها می‌باشد. البته دانش به اقتضای قلمروهای موضوعی، ویژگی‌های خاصی نیز می‌یافت، اما در نهایت دست‌یابی به جدولی از پیوندهای عناصر و تشخیص تفاوت‌های آنها با یکدیگر، صورت

عمومی دانش در تمامی رشته‌های علمی را می‌ساخت. با از دست رفتن و انحلال جهان معرفتی عصر کلاسیک، وحدت مذکور درهم ریخت و دانش در جهات مختلفی به حرکت درآمد. در سطح دیرینه‌شناختی دانش‌های شناسانه تجدد سه قلمرو متمایز یا فضایی سه بعدی را می‌سازند. در یک بعد دانش فلسفی قرار دارد. بعد دیگر دانش‌شناسه شامل علوم تجربی به معنای مورد نظر فوکو یا دانش‌هایی نظیر لغت‌شناسی^۱ اقتصاد و زیست‌شناسی است و دسته دیگر دانش‌های ریاضی شامل فیزیک می‌باشد. فوکو در مورد این دسته اخیر در قیاس با ابعاد دیگر بحث زیادی نکرده است. گوتینگ معتقد است این، دو دلیل دارد. یکی اینکه «احتمالاً ماهیت شناسانه تجدد به وضوح بیشتری در» علوم تجربی آشکار می‌شود. دیگر اینکه این دسته علوم اخیر در درک علوم انسانی بسیار بیش از علوم دیگر اهمیت دارند. (۵) با توجه به اینکه اساساً مقصد نهایی کتاب دیرینه‌شناسی دانش پرداخت به علوم انسانی می‌باشد و این در ساختار کتاب بخوبی آشکار است، این دلیل اخیر دلیل موجهی به نظر می‌رسد. اما بعلاوه دلیل اول جای خود را دارد، چون به این ترتیب فوکو یک بار دیگر به نحوی تمایز خود را با روایت متعارف از دانش تجدد به گونه‌ای بازگو می‌کند. وی برخلاف معمول ریاضی را معرف این شناسانه قلمداد نمی‌کند و با بی‌توجهی بدان این اعتقاد را منعکس می‌نماید.

اما دسته دیگری از علوم، علوم انسانی اند. مطابق تصویرپردازی فضایی فوکو از علوم و دانش‌های عصر تجدد، این علوم بعد مستقلی از علوم عصر تجددی را نمی‌سازند. علوم مذکور نه تنها به صورت بخشی مستقل بلکه در فضای کلی علوم سه‌گانه فوق‌الذکر ظاهر می‌شوند. یعنی از وجهی به فلسفه، از وجهی به ریاضی و از وجهی به علوم تجربی ارتباط می‌یابند. این وضع پیامدهای خاصی برای علوم مذکور دارد و در طرح نظری فوکو بخش مهمی از ویژگی‌های معرفت‌شناختی آنها را بازگو می‌کند؛ یعنی نشان می‌دهد که چرا این علوم وضع مبهمی در شناسانه تجدد پیدا کرده‌اند و گاهی از ریاضی بهره می‌گیرند، گاهی به دامان علوم تجربی افتاده و الگوهای مفهومی و بپینی آنها را تقلید می‌کند و گاهی در پیوند با فلسفه قرار دارند.

از دید فوکو وجوه سه‌گانه دانش عصر تجدد علی‌رغم شعب آن فاقد ارتباط با یکدیگر نیستند. این ارتباط، متفاوت از ارتباط علوم انسانی با محورهای سه‌گانه دانش شناسانه تجدد است که جوهره علوم انسانی را می‌سازد. علوم ریاضی از طرفی با علوم تجربی ارتباط می‌یابند که به صورت به کارگیری ریاضی یا ریاضی سازی علوم مذکور ظاهر می‌شوند و از طرف دیگر با فلسفه پیوند پیدا می‌کنند که به صورت صوری سازی اندیشه یا منطق نمادین تظاهر می‌یابد. از وجهی دیگر فلسفه با قلمروهای خاص علوم تجربی یعنی زندگی، زبان و اقتصاد اتصال برقرار می‌کند و حاصل آن فلسفه‌های مختلفی نظیر فلسفه‌های زیست‌شناسی گرا (فاشیزم، نژادگرایی...)، فلسفه‌های اقتصادگرا (مارکسیزم...) و فلسفه‌های زبانی (فلسفه تحلیلی...) می‌شود که محصول گسترش مفاهیم و مسائل علوم مذکور در جهت فلسفی می‌باشد.

۱-۳- تولید، زندگی و زبان: از علوم تجربی جدید تا علوم "انسانی"

تولید، زندگی و زبان قلمروهای موضوعی علوم تجربی جدید را می‌سازند. تولید، قلمرو موضوعی اقتصاد را می‌سازد که معادل علم تحلیل ثروت عصر کلاسیک می‌باشد. به همین ترتیب زندگی قلمرو موضوعی زیست‌شناسی معادل تاریخ طبیعی و زبان قلمرو موضوعی لغت‌شناسی معادل دستور زبان عمومی می‌باشد. اندیشه اصلی فوکو در تمایزگذاری میان این سه دسته علم، با علوم معادل در عصر کلاسیک و سخن‌گفتن از ظهور علوم تجربی جدید، به دید وی در ماهیت متمایز قلمروهای موضوعی تازه یعنی تولید، زندگی و زبان بر می‌گردد. تحول در این زمینه در مرحله اول توسط کارهای آدام اسمیت، ژوسیه و ویلکنیز^۱ مشخص می‌شود. آنها بودند که مفاهیم "کار"، "اندام‌واره"^۲ و "نظامهای دستور زبانی" را وارد تحلیل خود در حوزه‌های علوم تجربی عصر کلاسیک نکردند. اما فوکو معتقد است علی‌رغم ماهیت ابداعی مفاهیم مذکور، دانشمندان فوق‌الذکر آنها را در چارچوب سنتی عصر کلاسیک به کار می‌گیرند. به این معنا آنها مفاهیم تازه را برای تشخیص و برقراری مشابهت و تفاوت میان عناصر قلمرو موضوعی خود و به عنوان ابزاری برای برقراری نظم میان آنها استفاده می‌کنند.

1- Jussieu und Wilkins.

2- Organism.

کار برای آدم اسمیت وسیله‌ای برای اندازه‌گیری ارزشهای کالاهای قابل مبادله بود و تفاوت و مشابهت‌های ارزشی آن را مشخص می‌کرد. در حوزه تاریخ طبیعی نیز مفهوم ساخت اندامی که چارچوب اصلی علم تاریخ طبیعی را می‌ساخت در مسیر اصلاح فنی روش تعیین خصایص و روابط میان ساخت‌های مرئی به کارگرفته شد. مشابه تحولات مذکور با اندک تفاوتی در حوزه دستور زبان عمومی نیز روی می‌دهد، یعنی مفهوم نظام دستور زبانی برای بررسی تفاوتها و مشابهت‌های زبان‌های مختلف استفاده می‌شود. اما نفس همین تحول یعنی ورود مفاهیم مذکور، مشکلی برای شناسانه عصر کلاسیک بوجود می‌آورد و آن را تا حدود مرزی‌اش یعنی تا امکان‌نهایی گسترش آن به عقب می‌راند و محدودیت‌های آن را آشکار می‌سازد. مفاهیم مذکور در چارچوب نظام شناختی عصر کلاسیک قابل تعریف نیستند و نمی‌توانند جایگاهی در جدول معرفتی این عصر بیابند. آنها به وجود مرئی و سطح آشکار واقعیت‌ها تعلق ندارند، بلکه از عمقی خفی و لایه‌ای پنهانی در واقعیت برخاسته‌اند.

با این تحول نهایتاً روشن شد که نظم مرئی چیزی جز ظاهری سطحی از واقعیت را بیان نمی‌کند و تمام آنچه در این سطح دیده می‌شود، جز تظاهرات لایه‌ها و سطوح عمیق‌تر نیست. بدین ترتیب شناسانه کلاسیک در هم پاشید و با جایگزینی شناسانه تجدد، اقتصاد به جای تحلیل ثروت، زیست‌شناسی در جای تاریخ طبیعی و لغت‌شناسی در محل دستور زبان عمومی نشست. فوکو بار دیگر لازم می‌داند تذکر دهد که نباید این جابجایی‌ها و تحولات را به عواملی نظیر «کشف موضوعات ناشناخته نظیر نظام دستوری سانسکریت، روابط میان ترتیبات تشریحی و کارکردهای اندامی در موجودات زنده، یا نقش اقتصادی سرمایه» نسبت داد. به همین ترتیب نباید با خطایی مشابه، تحولات مذکور را ناشی از این دانست که «این گونه‌های دانش روشهای خود را تصحیح کردند، به موضوعات خود نزدیک‌تر شدند، مفاهیم خود را عقلانی کردند، [و] الگوهای بهتر صورت‌بندی برگزیدند». این‌گونه تفسیرها، تفسیرهایی متعارف، اما از نظر فوکو نامقبول است. در سطح دیرینه‌شناختی تولید به جای مبادله، زندگی به جای موجود زنده و زبان به جای گفتمان نشسته است. اینها موضوعاتی نیستند که از خارج خود را برای کسانی که مدتها از آنها غفلت داشته‌اند، تحمیل کرده باشند یا اینکه تدریجاً تحت تأثیر ابداعات یا اصلاحات روشی و در مسیر دست‌یابی به عقلانیت بیشتر ساخته شده

باشند. «آنها گونه‌های بنیادینی از دانش هستند که در وحدت بی نقصان خود همبستگی ثانویه و اشتقاقی علوم جدید و فنون [روشی] را با موضوعات غیر مسبوق به سابقه حفظ می‌کنند». (۶) پس برخلاف آنچه تصور شده، از دید فوکو در اینجا عکس جریانی که در نظریه‌پردازی متعارف در مورد تاریخ علم تصویر می‌شود، در جریان است، یعنی نه تنها موضوعات مذکور مسبوق به اصلاحات روشی یا مفهومی نیستند، بلکه روشها و مفاهیم مذکور پیوند خود را با قلمروهای موضوعی خود و ویژگی‌های آن به واسطه فهم تازه‌ای که در سطحی عمیق‌تر شکل گرفته، به دست می‌آورند.

۱-۱-۳- تولید: اقتصاد

در تاریخ متعارف علم این طور روایت می‌شود که آدام اسمیت با به کارگیری مفهوم نیروی کار، پیشروی اقتصاد نوین می‌باشد. فوکو اگرچه سهمی در این زمینه برای وی قائل می‌باشد، اما آن را با این اندازه نمی‌داند. از دید او درست است که اسمیت از آغاز، مفهوم ثروت را به مفهوم نیروی کار ارتباط می‌دهد و این دومی را برای اندازه‌گیری اولی یا ارزش کالاها به کار می‌برد، اما مطابق تقسیم‌بندی اسمیت ارزش‌ها بر دو نوع است: ارزش مصرف و ارزش مبادله. اولی به نیازهای انسان ارتباط می‌یابد و برپایه آن سنجیده می‌شود، اما دومی برپایه کمیت و میزان کار لازم یا به کار رفته در تولید آن محاسبه می‌گردد. ولی با این حال فوکو می‌گوید، تقسیم ارزش به ارزش مصرف و مبادله از مدتها پیش در عصر کلاسیک نیز معمول بود. بعلاوه مفهوم نیروی کار و به کارگیری آن در اندازه‌گیری ارزش مبادله نیز امری شناخته شده بود. به این ترتیب نه او مفهوم نیروی کار را ابداع کرده و نه حتی نقش تازه‌ای بدان داده است. از دید فوکو امتیاز آدام اسمیت را نه تنها در اینجا بلکه در جای دیگری باید جست. تا پیش از وی مفهوم نیروی کار مفهومی نسبی و قابل تأویل بود. به این معنا که نیروی کار برپایه ارتباط آن با نیازهای انسانی محاسبه می‌شد. یعنی ارزش نیروی کار هر فرد تابع میزان کالاها و مواد ضروری برای اشاعه و بقای وی و خانواده او بود. ضرورت و نیاز، در آخرین تحلیل، مرجع نهایی تعیین ارزش کالاها و ثروت در عصر کلاسیک تلقی می‌گردید. اما آدام اسمیت آنجایی از این چارچوب فاصله می‌گیرد که ارتباط نیروی کار را با نیاز و ضرورت‌های زیستی قطع می‌کند و آن را به عنوان معیار غیر قابل تأویل و ثابت در اندازه‌گیری ارزش کالایی به کار

می‌برد. در تحلیل وی میزان کار لازم یا اعمال شده در تولید یک کالا، مقیاسی است که به گونه‌ای مستقل از نیازها و به شکلی یکنواخت و ثابت می‌تواند در سنجش ثروت‌ها و کالا به کار رود. از اینجا دیگر کالا یا ثروت، نه تنها معرف نیازها و ضرورت‌های زیستی، بلکه مبین نیروی کار متراکم در آن می‌گردد.

با این حال اگرچه اسمیت کار را به عنوان مقیاس سنجش به کار گرفت، در دید وی همچنان ارزش کالاها در چارچوب نظام مبادله تعیین می‌گردد. بعلاوه در تحلیل او چارچوب مفهومی عصر کلاسیک یعنی نظام تصورات و بازنمایی حاضر است، زیرا کار در تعامل با مال التجاره یعنی کالایی که مورد مبادله قرار گرفته قرار دارد. از یک سو کالاهایی مورد مبادله یا اموال تجارتمی معرف کاری هستند که در آنها به کار رفته است و از سوی دیگر کارمبین مقدار مشخصی مال التجاره‌ای است که تولید می‌کند.

این ریکاردو بود که از نظام مبادله و چارچوب مفهومی مذکور خارج شد. در تحلیل او کار ارزش کالا را تعیین می‌کند و تنها منبع آن می‌باشد. بعلاوه تعامل و ارتباط کار و کالا به عنوان مال التجاره یا کالای تحت مبادله قطع می‌گردد. با اینکه ریکاردو ارزش مبادله‌ای کالاها را بر پایه نیروی کار اندازه‌گیری می‌کند، اما نحوه برخورد وی با مسئله، متفاوت از ریکاردو می‌باشد. وی از نیروی کار به عنوان مقیاس ارزش مبادله استفاده می‌کند؛ چون اولاً می‌توان آن را بخوبی تحلیل کرد و سنجید، ثانیاً کمیت کار، ارزش کالاها را تعیین می‌کند چون منبع تمام ارزش‌هاست. در هر حال با ریکاردو ارزش کالا دیگر به اعتبار پول یا کالای معادل آن در مبادله تعیین نمی‌شود، بلکه کالا صرفاً بدین دلیل که در تولید آنها کار اعمال شده و محصول تولیدی است، دارای ارزش می‌باشد. در نتیجه «در حالی که در عصر کلاسیک تجارت و مبادله، بنیان‌گریزناپذیر و ضروری تحلیل ثروت می‌باشد (و این نیز حتی در مورد تحلیل اسمیت درست است که مطابق آن تقسیم کار تحت اداره و مهار معیارهای معاوضه می‌باشد)، پس از ریکاردو امکان مبادله مبتنی بر کار است؛ و از این جهت نظریه تولید همیشه پیش از چرخه [مبادله] می‌آید.» (۷)

فوکو برای این تحول سه پیامد بر می‌شمارد. اولین آنها برقراری نوعی زنجیره علی است که کاملاً تازه می‌باشد. تفکر اقتصادی عصر کلاسیک از تعاملات علی غافل نبود. با این حال در تحلیل مواردی مثل کاهش و افزایش پول، نقصان و ارتقاء قیمت‌ها، کسادی و رشد چارچوب نظام تصورات حفظ می‌شد. در این منظر قیمت‌ها افزایش می‌یابد چون معرف‌ها یعنی فلزات قیمتی یا پول، سریع‌تر از کالاها که معرف هستند،

افزایش می‌یابد. بعلاوه جریان علی در عصر کلاسیک، صورتی سطح و دوری داشت. اولاً صرفاً به تعاقب رخدادهای ظاهری، بدون توجه به فرایندهای عمقی می‌پرداخت و ثانیاً نقطه آغاز در جریان یک چرخه علی، نقطه پایان می‌گردید. با انحلال نظام مفهومی مذکور، اتصالات علی رخدادها از صورت دوری خارج شده، ماهیت خطی رو به رشد یابنده یا متحول می‌یابد. هر تحولی جریانی از تحولات را موجب می‌شود که خود به ایجاد تحولات اقتصادی دیگر منجر می‌گردد؛ بعلاوه این امر جریانی نیست که در سطح رخدادهای ظاهری محدود بماند بلکه وجوه پیچیده‌ای را که در تولید یا کار اقتصادی مشهود است، در برمی‌گیرد. شاید مهم‌ترین تحول در این خصوص همان درک ماهیت تراکمی جریان اقتصادی یا مسئله رشد در زمان باشد؛ چیزی که در واقع مبین ظهور درک تاریخی در قلمروی اقتصاد است. از آنجایی که دیگر پدیده‌های اقتصادی در نظام مفهومی دال و مدلول، متصوّر و متصوّر یا معرّف و معرّف تحلیل نمی‌شود، درک اقتصادی امکان می‌یابد ماهیت تاریخی و دگرگون شونده اقتصاد را دریابد و صرفاً در محدوده ارتباطات ایستاده یا فضایی روابط اقتصادی، نماند. ثروت، به جای اینکه در چارچوب پیوندهای افقی با دیگر عناصر موجود در صحنه، مورد مبادله قرار گیرد و با آنها نظام معادله‌هایی ایستا را شکل دهد، سازماندهی زمانمند پیدا کرده، در طی زمان تراکم می‌یابد. نیروی کار با ورود در تولید کالاها چرخه‌ای را بوجود می‌آورد که به جای دوری بودن تراکمی و خطی می‌باشد. با تولید یک کالا، برپایه میزان مشخصی کار و سرمایه‌گذاری مجدد آن در تولیدی دیگر، میزان بالاتری ثروت ایجاد می‌شود. نیروی کار به عنوان موجد ثروت، چرخه معادل‌های مبادله را شکسته، آن را در مسیر متفاوتی به حرکت در می‌آورد. «گونه وجود اقتصاد نه تنها به هیچ رو به فضای همزمان تفتانها و یکسانی‌ها متصل نیست بلکه به زمان تولیدات متوالی پیوند دارد.» مفهوم توسعه و رشد خلق شده بود و اقتصاد، دیگر نظام ایستایی از چیزهای قابل مبادله نبود. (۸)

پیامدی به همان اندازه مهم برای تفکر اقتصادی، از نظر فوکو، به مفهوم کمیابی بر می‌گردد. تا پیش از ریکاردو کمیابی مفهومی مرتبط با نیازهای انسانی انسان بود و تغییرات نیازها یا افزایش آنها، به کمیابی منتهی می‌شد. از این رو کمیابی برای گروه‌های اجتماعی معنای متفاوتی داشت، زیرا به طور مثال اشراف نیازهای متفاوتی از ضعیفا دارند. بعلاوه به این ترتیب حداقل نظراً امکان این وجود داشت که کمیابی نباشد، چون کمیابی در صورتی بروز می‌کرد که نیازها افزایش یابد. از این جهت می‌توان گفت که در

تفکر اقتصادی شناسانه کلاسیک کمیابی، مفهومی نسبی و ثانوی داشت. صرف نظر از این چون اعتقاد بدین وجود داشت که مادر زمین، به سخاوت‌مندی و وفور، معیشت انسان را تولید می‌کند، در کل، کمیابی مسئله‌ای اساسی تلقی نمی‌شد. اما ریکاردو چارچوب تحلیلی مذکور را معکوس کرد. نه تنها حل مشکل کمیابی در ید زمین و طبیعت نیست، بلکه همچنانکه نظریه بازده نزولی^۱ او نشان می‌داد مشکل اصلی از آنجاست. مطابق فهمی که ریکاردو و ارائه کرد، کمیابی منابع و ثروت، وجه بنیادین و اساسی حیات اقتصادی را می‌سازد. بعد از او اقتصاد نه تنها تحلیل ثروت بلکه علم حل و فصل مشکل پایه‌ای کمیابی گردید و حل مشکل نه تنها به واسطه سخاوت‌مندی زمین و طبیعت بلکه در گرو عامل انسانی یا نیروی کار و فعالیت اقتصادی انسان قرار گرفت. در واقع فوکو معتقد است به واسطه تحولاتی که منجر به ظهور تلقی آزمندی و خست طبیعت و ناتوانی آن در پاسخگویی به ضروریات و نیازهای انسانی گردید، فهم جدید از عامل انسانی و نیروی کار به عنوان تنها عامل متفوق بر مشکل کمیابی و چاره‌جویی آن ظاهر شد.

ظهور فهم جدیدی از انسان اقتصادی، پیامد دوم مرتب بر درک تازه شناسانه تجدد از اقتصاد می‌باشد. از این پس دیگر انسان نه تنها در بازی نشانه و تصور، بلکه در جدال میان مرگ و زندگی، قطعی و وفور و در چالش با طبیعت ناسازگار، خود را نشان خواهد داد. "انسان اقتصادی" (مفهومی که بدین ترتیب زاده شد) انسانی است که به عنوان موجودی تاریخی و متعین در حدود وجودی خاص خویش با تلاش دائمی، می‌کوشد بر هوت طبیعت و تهدیدات مرگ‌آور قطعی و کمیابی چاره‌ناپذیر آن را در مهار آورده، تداوم زندگی را ممکن سازد.

نهایتاً مفهوم نیروی کار و کمیابی، رابطه تازه‌ای میان انسان و تاریخ در صحنه فعالیت‌های اقتصادی برقرار می‌کند و تاریخ اقتصاد را به صورتی خاص، به حرکت در می‌آورد. در شناسانه کلاسیک، اقتصاد صورتی ثابت دارد. کمیت‌های اقتصادی یا عناصر مختلف، مرتبط با ثروت تغییر می‌کند، اما شکل تغییر آنها به نحوی است که

۱- مطابق نظریه بازده نزولی با افزایش زمین‌های زیر کشت میزان بازده محصولات کشت شده کاهش می‌یابد چراکه زمین‌هایی که در طی زمان به زیر کشت برده می‌شوند از مرغوبیت و کیفیت لازم برخوردار نبوده و در نتیجه با نظر به جهات مختلف از جمله هزینه کشت بازده کمتری بالنسبه به زمین‌های مرغوبی که ابتدائاً زیر کشت رفته‌اند دارند.

ساخت عناصر و روابط آنها با یکدیگر، ثابت می‌ماند. این تغییری در ابعاد و اندازه، و افزایش کمی است. توسعه و افزایشی است که نظیر تبدیل یا بزرگنمایی تصویری کوچک می‌باشد: افزایشی بادکنکی. در تصویر جدید از، تحول اقتصادی مسئله صورتی دیگر دارد. در اینجا تحول با افزایش جمعیت یا نیروی کار آغاز می‌شود. افزایش جمعیت، صورت واقعی آنچه را که پیش از این سخاوت طبیعت تلقی می‌شد، ظاهر می‌سازد. قانون بهره‌نزولی ریکاردو صورت‌بندی نظری این تصویر واقعی است. هرچه جمعیت افزایش می‌یابد، ضرورت افزایش زمین‌های قابل کشت نیز افزایش می‌یابد. با تبدیل زمین‌های بایر به زمین کشاورزی به نیازهای جمعیت رو به رشد، پاسخ داده می‌شود. اما این به قیمت هزینه بیشتر تمام می‌گردد. سرمایه‌گذاری رو به تزاید بر روی زمین‌های بایر، هرچه بیشتر خست زمین را نشان می‌دهد، چون نتیجه نه تنها افزایش بیشتر منابع و ثروت بلکه کاهش دم بدم آن می‌باشد. با اینکه همزمان با این فرایند و بالارفتن اجاره زمین، دستمزدهای کارگران برای تأمین حداقل معیشت آنان افزایش می‌یابد، اما افزایش دستمزدها متناسب با هزینه تأمین نیازهای معیشتی آنان یا پرداخت هزینه کالاهایی که به واسطه خست زمین دائماً افزایش می‌یابد، نیست. اقتصاد به حدود نهایی خود می‌رسد و دیگر امکان تغذیه جمعیت بیشتری را ندارد. در نتیجه انسان در تلاش برای تأمین زندگی در جدال با طبیعت با مرگ رویارو می‌گردد. از اینجا است که بازی تازه تاریخ و انسان، مشهود می‌شود و ظهور تاریخ به جای حرکت، سکون را رویاروی انسان قرار می‌دهد. «تاریخ وجود دارد (یعنی، نیروی کار، تولید، تراکم و رشد هزینه‌های واقعی) تنها بدین دلیل که انسان محدود و متعین^۱ است: تعینی که بسیار فراتر از محدودیت‌های ابتدایی نوع انسانی و نیازهای اولیه جسمی آن امتداد می‌یابد، اما حداقل در پنهان هرگز از همراهی انسان در کل توسعه تمدن‌ها باز نمی‌ایستد» و هر جا که انسان است، با اوست. تاریخ به جای اینکه راهی برای گریز از محدودیت‌های انسان باز کند، هرچه سخت‌تر او را در مواجهه با آن با قرار می‌دهد و پیشرفت را همان گونه که همیشه بود، به ناممکن نزدیک‌تر می‌سازد. (۹)

در مواجهه با مشکله‌ای که محدودیت‌های وجودی انسان بر حرکت تاریخی وی تحمیل می‌کند، دو دیدگاه در شناسانه تجدد پروده شده است: بدینی ریکاردو و

خوش بینی مارکس، در دید ریکاردو تاریخ با اینکه ریشه در محدودیت‌های انسانی دارد و ناشی از آن می‌باشد، نقش جبران کننده دارد. با به کارگیری نیروی کار امکان افزایش تولید و گریز از کمیابی فراهم می‌شود. اما این فرایند، حدی دارد. از نقطه‌ای به بعد، تولید از تأمین حداقل معیشت کارگران باز می‌ماند، چون هزینه‌ها دائماً رو به افزایش است. در این نقطه فرایند تثبیت جمعیت، مالتوسی عمل می‌کند و نیروی کار در حد نیاز تعدیل می‌گردد. از این پس تولید و انسان، به عنوان واقعیتهای مادی و متعین صورت واحدی را شکل داده، از حرکت باز می‌ایستند، یعنی نه افزایش تولید، نه افزایش جمعیت. جمعیت انسانی در کمیابی مداوم ثابت می‌ماند و تاریخ به مرزهای خود دست یافته، متوقف می‌گردد.

در تفسیر مارکس تاریخ، نقش منفی دارد. از همان آغاز که فشارهای مادی، انسان را در تاریخ به حرکت در می‌آورد، اوضاع دم بدم، نامطلوب‌تر می‌شود. با اینکه تولید، افزایش مداوم دارد، تعداد بیشتری از انسانها در خط فقر قرار می‌گیرند. نقطه ماقبل نهایی در تفسیر مارکس، نظیر ریکاردو، نقطه کمیابی قحطی و پیدایش وضع معیشتی حاد می‌باشد، جایی که انسانها به کثرت در جدال با مرگ به سر می‌برند. اما از دید وی همین وضعیت شدیداً منفی، با نوعی خود آگاهی از طریق عمل آگاهانه به ایجاد ترتیبات اجتماعی و اقتصادی تازه و وفور و فراوانی مبدل می‌گردد؛ یعنی از طریق انقلاب و ایجاد ترتیبات تازه اجتماعی بر این مشکل تاریخی غلبه می‌شود.

علی‌رغم تمایزی که در تعیین صورت نهایی تاریخ وجود دارد، آشکار است که هر دو، مسئله را به صورت واحدی می‌بینند. از دید فوکو این تمایزها، تمایزهای درون شناسانه‌ای است و آنها را از چارچوب مفهومی عصر مذکور خارج نمی‌کند. در هر دو، بازی تاریخ و انسان متعین و محدود، آن گونه که اقتصاد از خلال کمیابی و نیروی کار مقرر داشته، به شکل خطی پیش می‌رود. در یکی، زمان امکان می‌دهد که شکافهای ناشی از نقصان و محدودیت انسان پر شود تا اینکه در نقطه نهایی کمیابی، صورت نهایی وضعیت اقتصادی را به شکل ثابت تعیین کند و آن را از حرکت باز اندازد. در دیگری تاریخ نظیر حالت قبل، انسان را به سمت مواجهه با محدودیت‌های خویش، پیش می‌برد، اگرچه در این نقطه امکان ظهور صورتی تازه از حیات اجتماعی باز می‌شود. تفاوت‌های ظاهری هرچه باشد، در سطوح عمیق دانش غرب «مارکسیسم»، نه تنها هیچ شکافی واقعی ایجاد نمی‌کند، [بلکه] در درون ترتیبات معرفت‌شناختی‌ای که قدوم آن را

به شادی خوشامد گفت (چون این ترتیبات بود که در واقع جا برای آن باز کرد)، بدون دشواری، همچون آگاهی کامل، خاموش، آرامش بخش و نیکو که برای زمانی (زمان خاص خود) صورت رضایت‌آوری دارد، جایگاه خویش را بنیان کرد» و هیچ‌گاه نه قصد و نه توان برآشفتن و درهم ریختن آن ترتیبات را نداشت. (۱۰)

۲-۱-۳- زندگی: زیست‌شناسی

مسیر انحلال تاریخ طبیعی به شکل مشابهی با به‌کارگیری مفهوم "ساخت اندامی" آغاز می‌شود. این مفهوم در اولین وهله به‌کارگیری توسط افرادی نظیر لامارک در چارچوب شناسه کلاسیک عمل می‌کرد. خصایص گیاهان و حیوانات به عنوان معرف و مشخص‌کننده آنها تلقی می‌شد و ساخت اندامی، صرفاً در مسیر اصلاح فنون شناسائی این خصوصیات وارد تاریخ طبیعی گردید. اما این مفهوم از آن جهت که مفهومی انتزاعی بود، به جای اینکه تنها به وجوه مرئی و ساخت‌های مشهود، ناظر باشد، از پیوندهای غیرمشهود و درونی عناصر و اجزای گیاهان و حیوانات نیز حکایت می‌کرد. با اینکه مفهوم مذکور پیش از این توسط افرادی نظیر لینه به‌کار گرفته می‌شد، اما آنها آن را برای طبقه‌بندی موجودات و بالاخص با این ویژگی خاص به کار نمی‌گرفتند. ساخت اندامی در این کاربرد و معنای جدیدش، صرفاً برای مشخص ساختن گونه‌ای خاص از موجودات در میان سایر موجودات به کار نمی‌رفت، بلکه در مورد انواع مختلف، قانونی درونی را تعریف می‌کرد که خصایص آنها نیز برپایه آن تعیین می‌گردید. با این مفهوم خط فاصلی قاطع میان موجود زنده (دارای ساخت اندامی) و موجود غیر زنده، کشیده شد و زمینه برای انحلال تاریخ طبیعی و نیل به درک مفهوم "زندگی" فراهم آمد.

این کوویه بود که مفهوم ساخت اندام را از شناسانه کلاسیک رها کرد و آن را در معنایی بیش از صرفاً ابزار تعیین خصایص موجودات زنده و مشخص‌سازی جایگاه آن در جدول طبقه‌بندی موجودات به کار گرفت. در عصر کلاسیک مفاهیم ساخت و کارکرد یک عضو یا اندام، به ترتیب به عنوان مشخصه هویتی و مشخصه کاربردی آن عضو مورد استفاده قرار می‌گرفت. این دو مشخصه در مورد هر عضو دقیقاً با یکدیگر توافق و انطباق داشته، ولی با این حال از یکدیگر مستقل تلقی می‌شده‌اند. کوویه به نحوی از این دو مفهوم استفاده کرد که مسئله انطباق و عدم انطباق و مسئله استقلال آنها، موضوعیت

خود را از دست می‌داد. از دید او کارکرد هر عضو وجه فائقه را نسبت به ساخت آن می‌سازد و در هویت‌بخشی و شکل‌دهی به آن عضو اصلی می‌باشد. به بیان دیگر ساخت هر عضو بدن، تابعی از کارکردهای آن بوده، باید برپایه آنها تعیین و فهم شود. از اینجا هنگامی که ساخت‌ها برپایه کارکردهای آنها مشخص گردند، در مقام مقایسه میان اندام‌ها و موجودات زنده مختلف، دیگر نه تنها مشابهت و تفاوت عناصر و اجزای هر عضو یا موجود زنده، بلکه مشابهت کارکردهای آنها تعیین‌کننده خواهد بود. با اینکه هیچ مشابهتی میان گوش ماهی و ریه از لحاظ عناصر و ساخت وجود ندارد، آنها دسته واحدی را تشکیل می‌دهند، چون کارکردهای واحدی را به عهده دارند. نکته مهمی که از دید فوکو نباید فراموش شود، این است که تحول مهم، نه تنها ابداع مفهوم کارکرد بلکه تفوق‌بخشی به آن در تعیین هویت اعضا و موجودات زنده و بعلاوه استفاده از آن در طبقه‌بندی است. با اینکه مفهوم مذکور پیش از این در تاریخ طبیعی عصر کلاسیک وجود داشته، اما اولاً عنصری در کنار عنصر ساخت بود و ثانیاً برای طبقه‌بندی و نظم‌بخشی موجودات زنده به وجه مستقل مورد استفاده قرار نمی‌گرفت.

به این ترتیب مفهوم کارکرد با عمق‌بخشی به نگاه انسان و نفوذدهی آن، به ماورای وجوه مرئی و عناصر شکل‌شناسانه ظاهری امکان داد که پدیده‌هایی را بدون کوچک‌ترین مشابهت بیرونی به یکدیگر مرتبط ساخته، در رده واحدی قرار دهند. این به معنای خروج از شناسانه کلاسیک و نظم مبتنی بر تفاوتها و مشابهت‌های شکلی می‌باشد. از این پس تفاوتها و مشابهت‌ها نه تنها سطح واحدی را نمی‌سازند، بلکه تفاوت‌های ظاهری در تقابل با مشابهت‌هایی قرار خواهند گرفت که در سطح عمیق‌تری و ماورای آنچه به چشم می‌آید و برپایه مفهومی انتزاعی به نام کارکرد تعیین می‌گردند. با ظهور این ناهم‌سطحی و از هم‌پاشیدگی فضای مکانی تاریخ طبیعی آنچه ما اکنون زیست‌شناسی می‌دانیم، ممکن می‌گردد و علمی جدید در مورد موجودات زنده ظاهر می‌شود.

ظهور کارکرد در این مفهوم و کاربرد جدید و جداسازی سطح تفاوتها و مشابهت‌ها از یکدیگر به پیدایی سه نوع جدید از روابط منجر می‌گردد: "همبودی"^۱ سلسله مراتب درونی^۲ و "اتکاء"^۳ یا بستگی^۳ رابطه همبودی یا معیت وجودی مشخص

می‌کند که عضو یا مجموعه نظامی از اعضاء تنها در صورتی می‌تواند وجود داشته باشد که عضو دیگر یا مجموعه نظام دیگر از اعضا وجود داشته باشد. این بیان حقیقت حضور و غیاب دو طرف، در ظرف زمانی واحد و بستگی حضور و غیاب آنها به یکدیگر می‌باشد. از وجهی دیگر این نوع رابطه دلالت دارد که هیچ تغییر در عضوی از یک موجود زنده نمی‌تواند بدون تغییر در سایر اعضا و کل انجام گیرد.

سلسله مراتب درونی ناظر به روابطی است که از وجود تقدم و تأخرهای اولویتی و مراتب متفاوت اهمیت حکایت می‌کند. تاریخ طبیعی برای اینکه بتواند موجودات زنده را در سطح جدول معرفتی توزیع آنها را برپایه تفاوت‌ها و مشابهت‌ها طبقه‌بندی کند، موضوع تقدم و تأخر اولویتی اعضای مختلف را در بوتۀ تعلیق گذاشت. اکنون چون دیگر صحبت از متغیرهای مستقل و خصیصه‌های هم عرض نیست، بلکه سخن از کارکردها و ساخت‌های نظام‌گونه می‌باشد، پای درجه‌بندی به میان می‌آید. در زیست‌شناسی کارکردها همه دارای درجه اهمیت واحدی نیستند، بلکه سلسله مراتب هرم‌گونه‌ای را برحسب اولویت و ارزش کاربردی خود می‌سازند. بعضی از کارکردها در یک موجود زنده بر کارکردهای دیگر تفوق داشته و در حیات آن، نقش اساسی‌تری بالنسبه به کارکردهای دیگر دارند.

هنگامی که مجموعه کارکردهای مربوط به یک عضو یا یک موجود زنده، در نظر گرفته می‌شود، بین آنها رابطه اتکا یا بستگی وجود دارد. در واقع بستگی کارکردها به یکدیگر به نحوی است که گوئی برنامه‌ای واحد عملکرد اعضا را سازمان بخشیده، به جریان می‌اندازد. کانون واحدی در عمق وجود دارد که قابل رؤیت نیست، اما همان اولویت کارکردها بر یکدیگر و عملکرد آنها تحت برنامه واحد را تضمین می‌کند، این نقطه کانونی هم ثبات و وحدت و هم تنوع انواع موجود را موجب می‌گردد. مشابهت در این نقطه کانونی است که افراد یک نوع را به یکدیگر نزدیک و شبیه می‌سازد. اما بعلاوه تفرق‌های افراد و شاخه‌های مختلف مربوط به یک نوع نیز از این است. نزدیکی و دوری اعضا از این کانون هویت بخش میزان انعطاف‌پذیری در آنها را تعیین می‌کند. هرچه اعضا از این کانون دورتر باشند، احتمال اینکه آزادی بیشتر کسب کرده و در نتیجه صورت‌های خاصی بیابند، نیز بیشتر می‌شود. کلیت و عمومیت در آن جوهی است که ضروری

حیات و زندگی نوع می‌باشد. هرچه از این عمق حیاتی به سطح و حاشیه نزدیک‌تر شویم، تفرد و خصوصیات ویژه فردی خود را بیشتر آشکار می‌سازد.

بدین ترتیب روشن می‌شود برعکس تاریخ طبیعی شناسانه کلاسیک که در آن طبقه‌بندی موجودات زنده برپایه خصوصیات بیرونی و ظاهری آن ممکن و انجام می‌شد، در زیست‌شناسی عصر تجدد زندگی از وجه کاملاً ناپیدای آن و کارکردهای درونی اش امکان طبقه‌بندی موجودات زنده را در وجه مشهودشان فراهم می‌سازد. تا پیش از این موجود زنده به تبع طبقه‌بندی طبیعی، تعریف و مشخص می‌شد؛ از این پس امکان طبقه‌بندی از موجود زنده و از خصیصه ویژه آن یعنی از "زندگی" برمی‌خیزد.

از اینجا فضای یکنواخت نظم و ترتیب کلاسیک منحل گردیده، عمق می‌یابد. در فضای ناهمناخت و عمق یافته عصر تجدد عناصر در رشته‌های متضادی نسبت به یکدیگر سازمان می‌یابند. از یک طرف اعضای ثانویه که در سطح بدن مشهودند، قرار می‌گیرند و در مقابل آنها از سمت دیگر اندام‌های اولیه‌اند که ضروری، محوری و مخفی هستند. در سطحی عمق‌تر نیز از یک طرف اندام‌ها به طور کلی در مقابل کارکردها با خصوصیات متضاد صف‌آرایی می‌کنند و نهایتاً در حدودی دورتر تقابل میان مشابهت‌ها و تفاوت‌ها مطرح است. در اینجا دیگر مشابهت‌ها و تفاوت‌ها از بافت واحدی نیستند و سطح همگونی را راجع به یکدیگر نمی‌سازند. تفاوت‌ها در سطح بیرونی و ظاهری قرار می‌گیرند و در مقابل آنها مشابهت‌ها در جوه پنهان، در کارکردها و در عمق زندگی و کیفیت خاص آن جا دارند.

این ناهمناختی‌ها و روابط متضاد، بعلاوه، پیوستگی و اتصال فضای کلاسیکی را نیز از هم می‌درد و در پشت خود جهانی از گسیختگی و انقطاع باقی می‌گذارد. هر مجموعه‌ای از موجودات، برنامه ساختی متفاوتی را دنبال می‌کند و کارکردهای مشابه به اعتبار سلسله مراتب مختلف کارکردی و تأمین آنها به وسیله اعضای متنوع و جوراجور، اشکال و صورت‌های مختلفی به خود می‌گیرند. از این رو به طور مثال، بسادگی می‌توان در اختاپوس تمامی کارکردهایی را که در ماهی‌ها وجود دارد، پیدا کرد؛ اما با این حال هیچ شباهتی و هیچ‌گونه مماثله‌ای میان ترتیبات ساختی اینها نمی‌توان یافت. نتیجتاً هر دو این گروه‌ها باید مستقلاً مورد تحلیل قرار گیرند. از اینرو نباید به دنبال رشته باریک مشابهت‌هایی که هر یک موجود یا یک گروه از موجودات را به یکدیگر پیوند می‌دهد، بود، بلکه باید نیروهایی را که صورت خاص را بدان داده است، جستجو کرد. میان دو

دسته موجود زنده، هرگز ممکن نیست که از دو سمت آنها، چه از پایان یکی، چه از ابتدای دیگر، موجوداتی را یافت که خلاء آنها را پر کرده، جدول متصل طبقه‌بندی کلاسیک را بازسازی کند. آنچه تحت شناسانه تجدد در زیست‌شناسی ممکن شده است صرفاً اضافه کردن چارچوب جدید تکمیلی طبقه‌بندی به چارچوب قبلی نیست، بلکه ایجاد فضایی بدون پیوستگی و اتصال است. در عصر کلاسیک تفاوت‌های موجود در موجودات زنده، انواع مختلف را در کنار یکدیگر جمع کرده و با تمایز بخشی به آنها، هویت خاصی بدانها می‌داد. اما در عصر تجدد، تفاوت‌ها قابلیت تکثیر دارند و اشکال مختلفی به خود می‌گیرند. آنها نه تنها در یک نقطه بلکه در سراسر اندام‌واره پخش و توزیع شده، آن را به گونه‌های مختلف از سایر اندام‌واره‌ها متمایز می‌سازند، زیرا تفاوت‌ها به خود اندام‌واره ربط داشته و در پیوند با آن عمل می‌کنند. نقش تفاوت‌ها، وحدت بخشی به اندام‌واره و حفظ زندگی خاص آن می‌باشد. از این رو دیگر تفاوت‌ها شکاف‌های میان موجودات را پر نمی‌کند، بلکه شکاف‌ها را با عمق بخشی به تفاوت‌ها عمیق‌تر می‌سازد، تا سازگاری بیشتری را برای اندام‌واره تأمین کند. «طبیعت قرن نوزدهم [میلادی] دقیقاً به میزانی که زنده است، گسیخته می‌باشد.» (۱۱)

اتصال و پیوستگی کلی فضا و موجودات طبیعی عصر کلاسیک ناشی از این بود که امکانی برای اندیشه به آنچه آنها را از هم جدا می‌کند، وجود نداشت. تداوم و استمرار، هم‌جهی و جودی داشت و هم‌جهی شناختی. اما با کوویه، امکان دست‌یابی به آن عمق و بازتاب آن در اندیشه فراهم آمد. هر موجود زنده حول محوری کانونی که خاص اوست، انسجام می‌یابد و امکانات بی‌نهایت حفظ زندگی و بقاء انتخاب‌های خاص آن را تضمین می‌کند. اما چون گسیختگی‌ها و شکاف‌ها یعنی تفاوت‌های میان موجودات زنده، باید برپایه شرایط بقا و ضروریات حفظ زندگی تبیین گردد، از میان این فضای پرشکاف و از هم‌گسیخته نوعی استمرار و پیوستگی سر بیرون می‌آورد. نظیر: اتصال و پیوند با محیط. آنچه یک موجود زنده را از موجود دیگر متمایز ساخته، ساخت و کارکرد خاص آن را موجب شده، نوع زندگی خاص و شرایط ویژه‌ای است که برای بقای آن لازم می‌باشد. این به معنای آن است که آنچه آن را از موجودات دیگر جدا ساخته، انطباق و پیوند آن با محیط پیرامون‌اش را نیز تضمین کرده است. از اینجا فضایی که از این پس موجود زنده را در بر گرفته، فضای دو‌جهی و دو‌گونه‌ای است: یکی فضای داخلی آن که انسجام تشریحی و سازگارهای وظایف اعضایی آن را نمایش می‌دهد. و

دیگری فضای خارجی است که مشابهت‌های میان عناصر آن با نیازهای موجود زنده و بافت ویژه آن، آن را مشخص می‌سازد.

اگر به آنچه تاکنون گفته شده، زمان را نیز اضافه کنیم، اندیشه تکامل زیستی، امکانی جز اینکه در فضای شناسانه‌ای خود یعنی تجدد ظاهر گردد نخواهد داشت. از آنجا که به واقع تاریخی بودن و زمان‌بندی حیات، ویژگی دیگر فهمی است که با کوویه در عرصه علم جهان زنده وارد شده است، از دید فوکو کاملاً روشن می‌شود که چقدر طبیعی است که اندیشه تکاملی در این مقطع از تاریخ علم شکل می‌گیرد. نظریه تکامل، نه جنینی نابالغ یا نوزادی متعلق به غیر عصر خود، بلکه جنینی بالغ و کامل است که درست در موعد حمل خود زاییده شده است. مورخان علم شأن تقدم و پیشقدمی را در این خصوص در کارنامه لامارک ثبت کرده‌اند. در مقابل، کوویه با اصرار سرسختانه و لجوجانه‌اش بر ثبات‌گرایی^۱، نام خود را در دفتر مخالفین تکامل به ثبت رسانیده است. اما فوکو معتقد است آنچه به لامارک تحت عنوان پیش اندیشه و شکل ناپخته و خام نظریه تکامل نسبت داده شده، اساساً به اندازه دو دنیا و فاصله دو شناسانه از نظریه تکامل قرن نوزدهمی تفاوت داشته و دور می‌باشد. لامارک تطور انواع را در چارچوت اتصال و پیوستگی وجود شناختی موجودات زنده فهم می‌کرد. پیش فرض او وجود نوعی تدرج ارتقا یابنده و وجود گونه‌ای فرایند پیوسته اصلاح و بهبود در میان موجودات زنده بود که درک تاریخ طبیعی عصر کلاسیک آن را ممکن می‌ساخت. اما این کوویه بود که با طرح گسیختگی و ناپیوستگی فضای طبیعی، اندیشه و طرح مفاهیمی چون ناسازگاری زیست‌شناختی، پیوند با محیط، شرایط بقا و نیروها و تهدیدات حیاتی را ممکن ساخت. این مفاهیم اخیر است که زمینه شکل‌گیری نظریه تکامل، در صورت‌بندی قرن نوزدهمی آن را بوجود می‌آورد، نه آن چارچوب ادراکی و پیش فرض‌هایی که لامارک در آن و برپایه آنها می‌اندیشید فضای ناپیوسته و پر شکاف درکی از جریان‌های زمانمند در صحنه حیات زنده بوجود آمد که به واسطه آن "تاریخ طبیعی" مبدل به "تاریخ طبیعت" و نظریه طبقه‌بندی مبدل به نظریه تکامل گردید. درست است

۱- نظریه ثبات‌گرایی (Fixism) در مقابل نظریه تکامل قرار دارد و مطابق آن موجودات عالم دفعتاً به شکلی که اکنون هستند خلق شده‌اند.

که در زمان کوویه تاریخ موجودات زنده، آن گونه که بعدها در نظریه تکامل، صورت‌بندی شده، وجود نداشت، اما از همان نقطه موجود زنده به گونه‌ای فهم و درک شد که آن را قادر می‌ساخت تاریخمند گردیده و تاریخ خاص خود را داشته باشد. با آنکه ثبات‌گرایی کوویه نظیر بدینی ریکاردو و اعتقاد وی به ثبات‌نهایی تاریخ اقتصاد امر متفاوتی را به ذهن متبادر می‌کند، اما آنها ثبات را به گونه‌ای تعریف می‌کنند که امکان تاریخمندی را حق غیرقابل انکار آن می‌سازد. نیروهایی که فضای گسیخته جهان طبیعی عصر تجدد را می‌سازد و موجودات را در پیوند با محیط خود صورت ویژه‌ای می‌بخشد، در اندیشه کوویه ثبات آنها را تضمین می‌کند. اما همین نیروها در واقع پایه تاریخ‌مندی آنها نیز هست، چه موجودات، بدین ترتیب به زمانی که آنها را به محیط خود پیوند داده و نیروهای مذکور را بر آنها اعمال می‌کند، پیوستگی غیرقابل انفکاک می‌یابند. (۱۲)

فوکو تمام آنچه بدین ترتیب در حوزه علم موجودات زنده اتفاق افتاد و زیست‌شناسی را در هیئت مألوف کنونی خود شکل داده، محصول نیل و وصول به درک تازه‌ای از "زندگی" می‌داند. بی‌تردید منظور او آن نیست که پیش از این زندگی امری مجهول و ناشناخته بوده است. در واقع هنگامی که وی می‌گوید تا پیش از این زندگی یا درکی از زندگی وجود نداشت مثل همیشه، با کمی بیان اغراق‌آمیز و غیرعادی می‌خواهد این مطلب ساده را با قوتی تحریک‌کننده و شوک‌آور بیان کند که فهم تازه‌ای از زندگی حاصل شده است. اگر تا پیش از این زندگی به گونه‌ای دیگر فهم می‌شد، درست می‌باشد که گفته شود زندگی به این معنا و مفهوم خاص آن وجود نداشته است. آنچه تا قبل از زیست‌شناسی فهم می‌شده، نوعی خصیصه در میان بینهایت خصیصه دیگر موجودی طبیعی بوده است که نام موجود زنده بدان می‌داده‌اند. زندگی در این فهم برپایه بعضی خصوصیات نظیر نشو و نما توالد و تناسل و تغذیه و فهم می‌شده است. اما با شناسانه تجدد، از دید فوکو، این مفهوم از سطح به عمق می‌رود. هرچه که در ظاهر نظیر نشو و نما و حرکت دیده می‌شود، از این عمق برمی‌خیزد؛ عمقی که وحدتی پنهانی و نامرئی را برکلیت وجود موجود می‌پوشاند و آن را در تقلای برای حفظ و بقا به کارکردهای خاصی مجهز نموده و در ارتباط ویژه‌ای با محیط پیرامونی‌اش قرار می‌دهد. زندگی به این معنا وجهی از وجوه موجود زنده نیست، بلکه کل وجود و هویت آن را می‌سازد. موجودی که دقیقاً از همان جهت که زنده است و زندگی می‌کند، میرنده و

میراست؛ موجودی که مرگ نه تنها حادثه و رخدادی خاص در لحظه‌ای ویژه برای اوست؛ بلکه کلیت حیات او را در بر گرفته و نه تنها از حاشیه، که از درون، آن را تهدید می‌کند. از همان عمقی که زندگی برمی‌خیزد، مرگ در جدال دائمی با آن نهایتاً آن را از میدان به در کرده و در جای آن می‌نشیند.

اما این فهم تازه و صورت نواز زندگی و تمام آنچه متعاقب آن در حوزه‌ای به نام زیست‌شناسی حادث می‌گردد، نه از اصلاحات و تحولاتی در فنون و روش‌های تحقیق یا تجدید نظرهای نظری و مفهوم‌سازی‌های قاصدانه، بلکه از تحولاتی ناخودآگاه و برخاسته از عمق دیرینه‌شناسه حاصل می‌شود. در این عمق است که با ظهور هیثی تازه از فهم و نظم زندگی، نیروی کار، و به همراه آنها حوزه‌های تازه علوم تجربی که اکنون ما می‌شناسیم، شکل می‌گیرند و تاریخ جدیدی در دانش آغاز می‌گردد. این فهمی است که فوکو جا به جا ما را نسبت بدان آگاه می‌سازد و از این پرهیز می‌دهد که با غفلت از آن، تحولات مذکور را آنگونه که علم‌شناسی متعارف تصویر می‌کند حاصله تکامل تدریجی علوم عصر کلاسیک بدانیم.

۳-۱-۳- زبان: لغت‌شناسی

شکل همگون ظهور قلمروهای موضوعی تازه و مشابهت غیرعادی تحولاتی که به جایگزینی علوم تجربی کلاسیک با علوم تجربی شناسانه تجدد در حوزه‌های تفکر اقتصادی، علم طبیعت و دانش لغات و کلمات منجر می‌شود، اساساً برای فوکو امری مسئله آفرین و نیازمند توضیح نیست. در حقیقت از آن جایی که آنها در پیوستگی با تحولات عمقی مشابهی در دانش و نظم نمودار می‌گردند، مشابهت‌های مذکور کاملاً طبیعی و معقول نیز تلقی می‌شوند. با این حال عجیب است که مطابق روایت وی در حوزه زبان نیز نظیر دو حوزه دیگر همه چیز با یک تلاش فنی ساده و به کارگیری مفهومی نه چندان نو اما با شیوه‌ای جدید آغاز می‌گردد. تنها تفاوت موجود، بطئی و کندی تحول در حوزه زبان است. آن هم بدین دلیل که زبان یا گفتمان در تفکر کلاسیک پیوندی بنیادی‌تر و عمیق‌تر با اندیشه دارد. از میان تمامی صورت‌های نظم کیفی شناسانه کلاسیک، نظم گفتمانی، پیوند بی‌واسطه‌تر و ناخودآگاهانه‌تری با اندیشه و حرکت آگاهی داشت و به همان میزان، نسبت به نظم موجود زنده و نظم مبادله ثروت، در نوع تفکر این

عصر یعنی نظام تصورات مضاعف، مستحکم‌تر و به قوت بیشتری جا گرفته بود. از این رو برای تحول این حوزه رخدادها و دگرگونی‌های عمیق‌تری لازم بود، رخدادهایی که قادر باشد که نفس نظام تصویری مذکور را نیز دگرگون سازد. تنها هنگامی که تغییران دیرینه‌شناختی در لایه‌های عمیق دانش کلاسیکی نظریه نام‌ها را دچار تغییر ساخت، تغییر نظام گفتمان و زبان به عنوان جفت جدانشدنی اندیشه ممکن گردید.

تا آغاز قرن نوزدهم میلادی، در غرب تحلیل زبان، تغییر بسیار اندکی را نشان می‌دهد و هم‌چنان نشانه‌های زبانی و اسمای کلمات در کارکرد ویژه خود یعنی بازنمایی و عرضه اندیشه خلاصه می‌شد و موجودیت شفاف و آینه‌ای آنها در جریان ایفای نقش مذکور و در پس تصورات و مفاهیمی که منعکس می‌نمود، محو می‌گردید. اما از اواخر قرن هیجدهم میلادی در مباحثات مربوط به مقایسه زبانهای مختلف، مشکلات و مسائلی بروز کرد که از خلال آن مفهومی آشنا، به شیوه‌ای ناآشنا به کار گرفته شد و زمینه تغییر دستور زبان عمومی به لغت‌شناسی فراهم آمد. برای سنجش و اندازه‌گیری مشابهت زبان‌ها با هم، میزان مشابهت‌ها و عمق آن و حدود شفافیت هر یک نسبت به دیگری و میزان انعکاس یکی در دیگری، کارکردی تازه لازم بود که در میان کارکردهای چهارگانه زبان کلاسیک وجود نداشت. از اینجا نزاع و مواجهه‌ای گسترده و بزرگ بوجود آمد که به شکل‌گیری واسطه‌ای میان دو کارکرد وضع و ریشه‌شناسی یعنی تصریف منتهی گردید. تصریف همان گونه که مفهوم نیروی کار و ساخت اندامی برای تحلیل ثروت و تاریخ طبیعی ناآشنا نبودند برای دستور زبان عمومی پیش‌تر از این شناخته شده بود. اما تصریفات و صرف‌های لغات تا این زمان تنها به اعتبار ارزش دلالتی‌اشان مورد توجه و تحلیل قرار می‌گرفتند. در این معنا اشکال صرفی، کلمات یا تصورات و دال‌هایی فرعی، یا اینکه طریقی برای پیوند میان تصورات تلقی می‌شدند. در این مفهوم آشنا برای تحلیل گفتمان عصر کلاسیک تصریف و صرف‌های مختلف کلمات، ربطی به معنا و ریشه اصلی کلمه پیدا نمی‌کند. اما زمانی که پای مقایسه دو زبان پیش آمد، معلوم گردید که در واقع با صرف، ریشه و معنا مبدل می‌گردد. مقایسه و مماثلت‌های صرفی میان زبانهای مختلف نشان داد که در دو زبان مختلف یک رشته معین از تغییرات صوری با رشته معین مشابهی از تغییرات معنایی به صورت ثابت در ارتباط با یکدیگر قرار دادند. از اینجا این درک حاصل شد که وجوه صرفی یا قالب‌های صوری زبان، کلیت ثابت و غیرقابل

تغییری را به صورت شبکه‌ی روابطی نظام‌مند تشکیل می‌دهند و قوانین حاکم بر این کلیت نظام‌گونه به نحوی آن را اداره و کنترل می‌کند که حتی صورتهای اولیه و ریشه‌ای کلمات نیز تحت تأثیر آن، دگرگون و متغیر می‌شوند. به طور خلاصه معلوم گردید که بخش‌ها و اجزای مختلف یک زبان به گونه‌ای تنگاتنگ همبسته و متکی به هم بوده و ساختی از روابط ثابت آنها را به صورت یک نظام یکپارچه در می‌آورد، به نحوی که تغییر در هر یک از این اجزا به تغییر در اجزای دیگر و حتی تغییرات معنایی منجر می‌شود. به این ترتیب در پایان تحولات نظری مذکور، زبان از صورت واقعیتهای که تنها به کار عرضه‌ی تصورات و آگاهی مشغول است، درآمد. از این پس زبان در کنار اجزایی که صرفاً در کارکرد دلالت‌گری و بازنمایی اندیشه خلاصه و منحل می‌شوند، شامل جزئی گردید که چنین نقشی ایفا نمی‌کرد. ساخت، سازمان یا نظام دستوری هر زبان، نه تنها چنین کارکردی ندارد، بلکه قابلیت تأویل و برگشت به کارکرد مذکور را نیز ندارد. این مفهوم و درک تازه به اعتبار قوانین حاکم بر آن و موقع خاصی که در هویت بخشی به زبان دارد، کلیت زبان را از صورت دستگامی که در کارکرد بازنمایی اندیشه خلاصه می‌شود، درآورد و آن را در هیئت جدید خود ظاهر ساخت. پیدایی علم صداشناسی^۱ و دستور زبان مقایسه‌ای در پایان قرن هیجدهم میلادی نه تنها حکایت از این انتقال وجود شناختی در واقعیت زبان می‌کرد، بلکه پیامد آن نیز بود. چون در صداشناسی، دیگر بحث از تحقیق و بررسی در اصوات برپایه‌ی ارزشهای بیانی آن نبود. این علم برکنار از این وجه نمایانگری صداها که مسئله‌ای متعلق به زبان کلاسیک بود، صرفاً به ترکیب روابط و دگرگونی‌های صوتی، مستقل از مسئله معنای پرداخت. در دستور زبان مقایسه‌ای نیز موضوع مقایسه نه تنها کلمات و معانی مرتبط با آنها بلکه مقولات صرفاً دستوری بود. زبان در هیئتی تازه ظاهر شده بود و در فضای خاص وجودی خود مستقل و بی‌ارتباط به معنا، زندگی و حیات خود را شکل داده، بسط، گسترش و تغییر می‌یافت.

زبان در این هیئت وجودی تازه همچنان به کار صورت‌بندی و انعکاس اندیشه ادامه خواهد داد، اما وجود آن در این کار محو و خلاصه نمی‌گردد. اما بعلاوه و مهم‌تر از این، زبان حتی در انجام این کارکرد نیز در چارچوب نظام نشانه‌ای کلاسیک عمل

نمی‌کند. زبان نه برپایه ساخت مرئی و تناظر یک به یک اجزای قابل تشخیص آن با مدلولات و معانی ذهنی، بلکه به اعتبار ماهیت ساختاری آن، چنین می‌کند. این وجود ساخت اندامی یا دستوری حاکم بر زبان است که کارکردهای دیگر زبان را بر عهده دارد. اگر کلمه هم چنان معانی را منتقل و صورتهای ذهنی را منعکس می‌نماید، این ناشی از خصیصه ذاتی آنها و پیوند وجودی‌اش با معانی، از آغاز تولد نیست؛ بلکه بدین دلیل است که «در نفس صورتش، در صداهایی که آن را می‌سازد، در تغییراتی که در جریان انجام کارکردهای زبانی و مطابق با آن پیدا می‌کند و نهایتاً در تغییراتی که خود در طی زمان، موضوع آن قرار می‌گیرد، از شمار معینی قوانین سخت که آن را انتظام می‌بخشد، نظیر تمامی عناصر دیگر آن زبان، تبعیت می‌کند.» این نظام دستور زبانی است که کلمات را با تصورات پیوند می‌زند، نظامی که زبان را تعریف و انسجام و موجودیت خاص آن را تضمین می‌کند. «برای اینکه کلمه قادر به گفتن آنچه می‌گوید باشد، باید به کلیتی دستوری تعلق داشته باشد که نسبت به کلمه، متقدم، بنیادین و تعیین‌کننده می‌باشد.» (۱۳)

علم جدید زبان لغت‌شناسی در پی این درک تازه و در فاصله زمانی ۱۸۰۸-۱۸۱۸ میلادی با کارهای صاحب نظرانی هم چون اسکگل، گریم و بوپ بر روی زبان و فلسفه هندیها (۱۸۰۸م)، دستور زبان آلمانی (۱۸۱۸م) و نظام صرفی سانسکریت (۱۸۱۶م)^۱ متولد شد. به نظر فوکو اگرچه تحول مذکور برخلاف جریان شکل‌گیری زیست‌شناسی و اقتصاد در حاشیه آگاهی غرب قرار گرفته و مورد غفلت بوده است، از مهم‌ترین رخدادهای واقعه در تفکر غرب در این سالها می‌باشد. وی جریان شکل‌گیری این علم تازه را در ربط با چهار وجه نظری مشخص می‌سازد. وجه اول ناظر به شیوه و طرقی است که طی آن خصایص درونی یک زبان مشخص شده و از سایر زبانها متمایز می‌گردد. در عصر کلاسیک وجوه فردی یک زبان و تفرد آن نسبت به سایر زبانها، برپایه معیارهای متعددی تشخیص داده می‌شد: نسبت صداهایی (حروف با

1-Schlegel: Essay on the Language and Philosophy of the Indian.

Grimm: Deutsche Grammatik

Bopp: Conjugation System of Sanskrit

صدا و بی صدا) که در ساخت کلمات به کار می‌رود، تقدم اعطایی به مقولات مشخصی از لغات نظیر تفوق لغات عینی در زبانی و تفوق لغات انتزاعی در زبان دیگر، شیوه انعکاس روابط (به وسیله گزاره‌ها یا صرف اسم و ضمیر) و نظم ترجیحی کلمات مثلاً تقوم یا تأخر فعل و فاعل. تمامی این وجوه تمایز، حول کارکرد منحصر به فرد زبان در عصر کلاسیک یعنی بازنمایی و عرضه اندیشه می‌چرخید. اما در کارهای صاحب نظران فوق‌الذکر زبان مطابق طرقتی که اجزای مختلف لفظی آن را به یکدیگر ربط و پیوند می‌دهد، یعنی ساخت و نظام زبان، تعریف می‌شد. بعضی از این الفاظ، معنی‌دار و متضمن تصویری از صور ذهنی‌اند، اما بعضی از آنها نیستند. ترتیب خاصی که این عناصر را به یکدیگر مرتبط کرده، قواعد خاصی که ارتباط و تغییرات آنها را با یکدیگر اداره و مهار می‌کند، در هر زبانی صورتی خاص دارد و همین امر مایه تفرد و تمایز آن از سایر زبانها می‌شود. زبانهایی مثل زبان چینی از طریق هم‌جواری و مجاورت عناصر دستور زبانی مستقل، صورتهای پیچیده کلام و بیان را ایجاد می‌کند و زبانی مثل زبان سانکریت از طریق تغییرات صرفی و درونی در ریشه‌های اولیه کلمات، منظور مذکور را برآورده می‌سازد. اینها دو شیوه گسترده و کلی ترکیبات خاص زبانی می‌باشند و سایر ترکیبات در میان این دو طیف جا می‌گیرند

زمینه یا بعد نظری دیگر مطالعات لغات‌شناسی، بررسی تنوعات درونی ترکیبات فوق‌الذکر می‌باشد. لغت‌شناسی بعلاوه استفاده از ترتیبات صوری هر زبان، برای تمایز سازی آن از زبانهای دیگر، آنها را نیز بنفسه موضوع مطالعه خود قرار داده، اشکال مختلفی را که در هر زبان، به خود می‌گیرد، مورد بررسی قرار می‌دهد. حاصل مطالعاتی که از این منظر انجام گرفت، این شد که از قرن نوزدهم میلادی به بعد، زبان، نه مرکب از حروف، بلکه متشکل از اصوات گردید. مطالعه زبان به عنوان نظامی مرکب از اصوات در سه جهت مختلف انجام می‌گرفت: اولاً یک موضوع مورد علاقه، نوع‌شناسی و دسته‌بندی اصوات مختلفی که در یک زبان به کار گرفته می‌شوند، بود. صورت دوم تحلیل، به شرایطی می‌پرداخت که تغییرات اصوات را تعیین کرده و موجب آن می‌شود. شکل سوم تحلیل نیز به تغییرناپذیری یا یکنواختی دگرگونی‌های صوتی مذکور در جریان تاریخ و طی زمان می‌پرداخت. از خلال این تحلیل‌های سه‌گانه نکته مهمی که آشکار می‌گردید، ماهیت تاریخی زبان بود. به جای اینکه تغییرات زبان نظیر عصر

کلاسیک به تغییر در تاریخ انسانی برگردانده شود، اکنون زبان، خود تاریخ خود را می‌ساخت.

بعد نظری سوم علم نوین لغت‌شناسی، در شکل‌گیری نظریه تازه‌ای در مورد ریشه‌ها قرار دارد. در عصر کلاسیک برای تعیین اشکال اولیه و ساده زبان، دستور عمومی الزاماً باید با رویکردی قهقرایی به عقب برمی‌گشت و اولین نقطه تماس انسان با جهان خارج و تولد معنا را می‌یافت، یعنی جایی که صورت ابتدایی معنا و درک حاصل از موضوع یا پدیده بیرونی در ظرف لفظ قالب گرفته و مصداق کلمه مشخص می‌گردد. اما از دید لغت‌شناسی تجدد جهان کلام مستقل از جهان بیرونی شکل می‌گیرد و عناصر زبان جزئی درونی از این جهان می‌باشند. از این رو برای مطالعه ریشه‌های کلمات نیازی به برگشت به نقطه پیوند لفظ و معنا و ذهن و عین نیست. ریشه‌شناسی در این علم الزامی به جستجوی زبان طبیعی و اولین صداهاى انسانی در چند زمینه ندارد. با اینکه ریشه‌شناسی تجدد زبان را از پیوندی که انسان با محیط‌اش دارد، قطع نمی‌کند و به نقش این پیوند در شکل‌گیری زبان اذعان دارد، اما در درک ریشه‌های کلمات صرفاً به مطالعه زبان به عنوان یک نظام صوری محض اکتفا می‌کند. از این رو بوب در مطالعه ریشه‌های افعال، بر خلاف دستور زبان عمومی که ریشه تمام افعال را به فعل "بودن" برمی‌گرداند، به این رسید که تمامی افعال ریشه‌های خاص خود را مستقل از فعل "بودن" دارا می‌باشد. این به خاطر آن بود که وی دیگر کارکرد افعال را نظیر دستور زبان عمومی اتصال و پیوند تصورات و اندیشه‌ها به یکدیگر نمی‌دانست. بعلاوه او ریشه تمام افعال را نیز در افعال قرار داد که کلاً از نوع درکی که از اسامی و ریشه‌های آن تا پیش از این وجود داشت، فاصله داشت. این تحلیل جدید نیز از آن رو ممکن شد که دیگر اسامی، صورت‌بندی لفظی موضوعات خارجی یا تصاویر ذهنی آن تلقی نمی‌شد. ریشه‌شناسی علم جدید به جای جستجوی ریشه‌ها در جهان عینیات و موضوعات خارجی، آن را در جای دیگری می‌جست. ریشه‌های لفظی نه به جهان خارج بلکه به جهان ذهن، تمایلات و خواسته‌های انسان مرتبط هستند. زبان، یکسره مطابق قواعد درونی خاص خویش و برکنار از پیوند غیرقابل تردید آن با خارج، بسط و گسترش می‌یابد و ریشه‌های آن در جایی قرار دارد که از درون آن نیز نیروهای پنهانی زندگی و نطق، آن را به حرکت درمی‌آورد.

تحلیل ریشه‌ها به تعریف جدیدی از نظام‌های خویشاوندی و پیوندهای هم‌خانوادگی میان زبان‌های مختلف امکان ظهور و طرح داد. پرداخت به این مسئله، چهارمین وجه نظری مهم لغت‌شناسی را می‌سازد. دستور زبان عمومی امکان مستقیم مقایسه زبان‌های مختلف را نمی‌داد، چون تمامی زبان‌ها از دید آن، کارکرد واحدی را که همان عرضه تصورات ذهنی و طرح اندیشه‌ها باشد، عهده‌دار بودند. اما چون در لغت‌شناسی زبان چیزی ماورای کارکرد دلالتی آن راجع به معانی ذهنی و جهان عینی بود و مطابق قواعد صوری و نظام ساختی‌اش اشکال مختلف می‌گرفت، مقایسه مستقیم آن موضوعیت و امکان پیدا می‌کرد. دیگر بدون اینکه نیاز به ارجاع به خصیصه نمایندگی و دلالت‌گری نشانه‌های زبان برای تصورات ذهنی یا اشکال اولیه ریشه‌ها باشد، می‌شد دو زبان را با یکدیگر مقایسه کرد و پیوندهای آنها را درک کرد.

مقایسه زبانهای مختلف در چارچوب علم جدید لغت‌شناسی از وجهی دیگر ماهیت تاریخی زبان را آشکار ساخت و نشان داد که به همان ترتیبی که تاریخی بودن وارد قلمرو حیات زنده شده بود، به این حوزه نیز وارد گردیده است. از آنجایی که دستور زبان عمومی تمامی زبانها را به یک زبان طبیعی و ازلیه پیوند می‌داد، تمامی صورتهای دیگر زبان را به آن شکل اولیه برمی‌گرداند. با این کار تاریخ زبان، تاریخ بی‌گسستی متشکل از صورتهای هم‌ریشه با زبان اولیه می‌گردید که یکی از دیگری و بدون هیچ فصلی در کنار هم قرار می‌گرفته‌اند. اما لغت‌شناسی، مقایسه میان زبان‌ها را بدون ارجاع به این زبان ریشه‌ای و اولیه و صرفاً برپایه وجوه صوری و درونی هر زبانی انجام می‌داد. از این جهت هنگامی که شباهتی میان دو زبان یافت می‌شد، آن را ناشی از اخذ زبان اولیه یا گسترش یکی از دل دیگری نمی‌دانست، بلکه آن را با این دلیل توجیه می‌کرد که یا یکی از دیگری مشتق گردیده است یا هر دو از زبان سومی ریشه گرفته‌اند. از اینجا جهان زبان‌ها جهانی از تشعبات و اشتقاقاتی در جهات مختلف و تاریخ آنها پر از گسست و شکاف گردید. در این جهان هر زبانی قواعد و الگوهای خاص خود را دارد که تاریخ ویژه و جهت اختصاصی گسترش و تحول آن را در زمان تعیین می‌کند.

تاریخ زبان نه تنها نظیر تاریخ موجودات زنده برپایه پیوند با محیط که دقیقاً برخلاف آن با قطع این پیوند شکل می‌گیرد، زیرا برای اینکه زبان بتواند غلظت جوهری و وجود متکثف و سنگین خویش را از پس اندیشه ظاهر سازد و نشان دهد که

موجودیتی خاص با قواعد خاص خود را دارا می‌باشد، باید از جهان تصورات ذهنی، قطع ارتباط می‌کرد. تا زمانی که زبان چیزی جز وسیله‌ای برای عرضه جهان خارج در قالب مفاهیم و تصورات ذهنی نبود، وجود و هویت خاص آن در پس اندیشه، محجوب می‌گردید. تنها با انقطاع از این جهان تصویری و ما به ازاهای خارجی آن، زبان خود را آن گونه که هست، با ویژگی تاریخی‌اش نمایان ساخت. از این رو برخلاف زیست‌شناسی که برای آشکار سازی ماهیت تاریخی خود، به واسطه محیط و گذر زمان نیازمند بود، «تاریخی بودن زبان... تاریخ خود را بلافاصله» در همان نقطه تولد «و بدون میانجیگری» محیط «آشکار ساخت؛ این دو با یکدیگر از درون، ارتباط برقرار می‌کنند». (۱۴) در حالی که تکامل موجود زنده از ارتباط آن با محیط برمی‌خیزد، تطور زبان از درون آن، مایه گرفته و به حرکت در می‌آید.

با لغت‌شناسی واقعیت و نقش زبان در جهان انسانی یکسره در صورتی متفاوت از عصر کلاسیک ظاهر گردید. آینه از پس تصویر خود را نشان می‌دهد و کلام، شفافیت بدیهی و تردیدناپذیر خود را گم می‌کند. تصویر و آینه از یکدیگر جدا شده، کلام و اندیشه، هر یک دنیای خاص خود را شکل می‌دهند. از این پس زبان موضوعی خاص خود با تاریخ و قوانین ویژه خویش می‌باشد و نظیر سایر موضوعات همچون موجودات زنده و تولید ثروت متعلق دانش قرار می‌گیرد. زبان دیگر منطبق کل تفکر نیست و علم بدان، مستلزم خیرگی و نزدیکی هرچه بیشتر به تصویری که در آینه آن بازتابانده می‌شود نمی‌باشد، بلکه آن موضوعی در عرض سایر موضوعات بوده، مطالعه آن مستلزم تغییر کانون دید از تصویر به آینه یا از مفهوم و نفس تصور به تصویرگر و نفس کلام می‌باشد. در دید فوکو با توجه به انتقال جایگاه وجود شناختی کلام از عین به ذهن و از آنجا به حوزه اختصاصی خاص زبان که در پیوند تنگاتنگ با فاعل شناسا و صاحب سخن قرار دارد، بخوبی می‌توان دلایل پیدایی اشتغال به دو مسئله عمده را نزد متفکران قرن نوزدهم میلادی غرب دریافت. یکی از آنها رؤیایی اثبات‌گرایانه است. حاصل این رویا تلاشی ناموفق برای دستیابی به زبان خنثی یا به تعبیر بهتر ایجاد و تأسیس زبانی بیطرف می‌باشد. این تلاش متوجه ایجاد زبانی است که از مداخله‌های ذهن و آلودگی‌های ناشی از پیوند با فاعل شناسا برکنار بوده و در خلوص خود تنها آنچه در سمت عین موضوع شناخته قرار دارد، منتقل می‌سازد؛ زبانی که تصویرگر وفادار طبیعت

بوده و آنچه ذهن از عین دریافته همان‌گونه بدون هیچ انحراف و خطایی منعکس می‌سازد. هم دوم، که کاملاً از آن اشتغال اول متفاوت، ولیکن همبسته و مرتبط با آن است، کاوش و جستجو برای یافتن منطقی مستقل از زبان با تمامی ملحقات آن می‌باشد. آنچه در اینجا مورد اهتمام است، یافتن منطق نمادین، حاصل این تلاش است که برخلاف عصر کلاسیک نه در طلب زبانی عام بلکه در جهت ایجاد قالب خاص تفکر در قلمروی اختصاصی آن و بیرون از حوزه اشتراکی آن با زبان عمل می‌کند.

تلاشهایی که در این دو سمت خاص پس از ظهور زبان در هیئت خاص شناسانه تجدد انجام گرفت، یکی از طرق جبران تنزل وجود شناختی زبان از قلمرویی همبسته با عین به حوزه‌ای خاص در ذهن در این عصر بود. طریق دیگر احیاء مجدد تفسیر، بازگشت مجدد به متن خوانی و رمزگشایی خاص دوران نوزایی می‌باشد. هنگامی که زبان به جای آینه، حجاب گردید و حیات ویژه تاریخی خود را آشکار ساخت، به یکباره شأن ویژه‌ای یافت. از این پس زبان به اعتبار اینکه اسرار نهفته و ناآگاه ذهن آدمیان را در خود جا داده، حافظه فراموش شده انسانهاست و با منطق ویژه خود از پیش، آنچه را می‌تواند بیان شود، تعیین کرده است، ارزش عمده‌ای در فهم فلسفه، عقاید و حتی علم می‌یابد؛ از اینجا تفسیرنویسی و رمزگشایی زبان و گفتمان بار دیگر، اما این بار با کیفیتی متفاوت، ظاهر می‌گردد. این بار تفسیر نه به قصد کشف اشکال اولیه کلام و لغت و بازخوانی آن در متن، بلکه به هدف انکار ظاهر گویای کلام و دریافت گفته‌های پنهانی متن و معانی مخفی در ماورای وجه صوری کلمات و جملات انجام می‌گیرد. مارکس در تحلیل مسئله ارزش در سرمایه، نیچه در رمزگشایی کلمات یونانی و فروید در بازخوانی و تعبیر خواب، در جستجوی ناگفته‌هایی اند که برخلاف و در ورای آنچه سطحی و ظاهر است، انسان را تحت سیطره خود گرفته و بر او حکمروایی می‌کنند. (۱۵)

تفسیر شناسانه تجدد، برعکس نوزایی که از مشاهده واقعیت زبان آغاز کرده و به سمت کشف آنچه می‌گوید، حرکت می‌کند از، گفتمان موجود به سمت آشکار سازی زبان در اشکال ابتدایی و خام آن پیش می‌رود؛ از دانش آغاز نموده و در جهت دستیابی به کلماتی که گفتمان را ممکن نموده، عمل کرده و در نهایت به این می‌رسد که انسان بیش از هر کلام و اندیشه‌ای در دام زبان گرفتار و مقهور و محکوم آن است. از این جهت

شیوه‌های تفسیری عصر تجدد در تقابل و تعارض با روش‌ها و فنون صورت‌گرایی^۱ قرار دارد. در حالی که تفسیر به دنبال آن است که زبان را نه آنچنان که می‌نماید، بلکه از عمق و پنهان خاموشش به سخن در آورد، صورت‌گرایی مدعی آن است که بر هر زبانی صورتی حاکم است که تعیین می‌کند چه اندیشه‌ای می‌تواند بر زبان جاری شود و چه اندیشه‌ای نمی‌تواند. این دو شیوه رویکرد به زبان، دو شیوه‌ای است که تفکر عصر تجدد را در مورد زبان در بر می‌گیرد. اما علی‌رغم تعارضی که میان آن دو به چشم می‌خورد، امکان هر دو، ریشه در وجود نوینی دارد که زبان در این عصر پیدا می‌کند این ریشه مشترک و تعلق به شناسه واحد دارد که تلاشهایی نظیر ساختارگرایی و پدیدارشناسی را توضیح داده و معنادار می‌سازد. صورت‌گرایی و تفسیر به عنوان قطب‌های متضادی که بر روی خط و بنیان مشترکی قرار دارند، از یک طرف در جهات متضاد و خاص خود به اوج رسیده و به راسل و فروید منتهی می‌شوند، اما از جهت دیگر نیز به اعتبار همان بنیان مشترک به سمت تقرب حرکت می‌کنند. از این حرکت اخیر، یعنی حرکت به سمت یکدیگر است که ساختارگرایی (تلاش در جهت کشف صور محضی که متقدم بر هر محتوایی بر ناآگاهی حاکم هستند) و پدیدارگرایی (کوشش برای صورت‌بندی معنا و تجربه زنده در قالب گفتمان) بوجود می‌آیند.

طریق جبرانی نهایی که از همه مهم‌تر و غیرمنتظرتر نیز می‌باشد، به مسئله ظهور ادبیات مرتبط است. فوکو معتقد است با اینکه پیش از قرن نوزدهم میلادی نیز صورتی از زبان و گفتمان وجود داشته که می‌توان به آن نام "ادبیات" داد، این لفظ تاریخ جدیدی دارد. این محصول تولد کلام مستقل از اندیشه و کشف ماهیت ساتر و حجاب آور آن به جای تمرکز بر حالت آینه‌ای و وجود شفاف‌اش می‌باشد. از آن هنگام که زبان قلمروی خاص خود را شکل داد و وجودی اختصاصی و مستقل از اندیشه و آگاهی یافت، ادبیات نیز متولد گردید. با استقلال از اندیشه، گونه‌ای گفتمان که صرفاً و تنها کار آن بازگویی و اظهار وجود زبان است و بس، متولد می‌شود که نام آن "ادبیات" می‌باشد. ادبیات، انقطاعی است از تمام آنچه تا پیش از این در مورد زبان گفته می‌شد و کار آن این است که تأیید یکباره و چندباره‌ای بر موجودیت مستقل، قوانین خاص و هویت خود اتکای زبان

1- Formalism.

باشد. «گویی که گفتمان آن هیچ محتوای دیگری به غیر از بیان صورت خاص آن ندارد.» تنها خود را مخاطب خود قرار داده و در مکالمه‌ای خاموش، حضور و وجود خویش را بروشنی بر صفحات کاغذ حک می‌کند. (۱۶)

فوکو ظهور زبان در صورتهای مختلف آن از ادبیات تا تفسیرنویسی و صورت‌گرایی را فصل ختام نهائی و نقطه پایان شناسانه کلاسیک می‌داند. پس از آنکه عصر کلاسیک موجودیت جوهری و اصیل زبان را آن گونه که در عصر نوزایی داشت، در پیوند با تصاویر ذهنی و اندیشه، صورت تبعی و ابزاری داد و آن را به محاق برد، یک بار دیگر زبان آن هم در صورتی متکثر و همه جایی به صحنه بر می‌گردد و با این بازگشت کلاً عصری را به پایان می‌رساند. بازگشت زبان، اما در واقع، بازگشت نیست؛ ظهوری تازه است. این تا آنجا که بار دیگر به شناسایی زبان در هویت ویژه‌اش و رهایی از ظل اندیشه و قیام بر هیئت و شاکله خاص خود می‌باشد، یادآور زبان نوزایی است. لیکن زبان این بار نه در جهان خارجی و در کار مشابهت آفرینی و ایجاد مماثله میان واقعیت‌های بیرونی، بلکه در جهان خاص خویش، جایی در ذهن آنکه سخن می‌گوید و در کار آفرینش‌گریهای خاص خود ظاهر می‌گردد. کلام این بار نه در مقام تسمیه اشیا، بلکه در وظیفه دلالت بر معانی آنها نقش آفرینی می‌کند، اما معانی مذکور را نه از ذهن خدا که از ذهن انسان می‌خواند. پیامد مهم این ظهور تازه، از دست رفتن وحدت زبان و تفرق جمعیت وجود آن می‌باشد. در واقع زبان شناسانه تجدد از همان آغاز در هیئتی این چنینی یعنی موجودیتی متشعب و ناجمع ظاهر می‌گردد. هنگامی که تحلیل ثروت غیبت کرد و جای خویش را به اقتصاد داد، فرایندهای اقتصادی حول تولید، بار دیگر وحدت خویش را بازیافت. زمانی که زیست‌شناسی جای تاریخ طبیعی رو به زوال را گرفت، موجودات طبیعی دچار تفرق و پراکندگی نگردیدند، بلکه پیرامون مرکز معمایی زندگی بار دیگر به سامان و وحدت رسیدند. اما هنگامی که گفتمان کلاسیکی از هم گسیخت، زبان در موجودیتی ذو وجوه و متکثر ظاهر شد و هیچ‌گاه بار دیگر جمعیت خاطر و وحدت شامل پیشین را بازیافت.

فوکو دلیل بی‌توجهی به غفلت نسبی در مورد زبان تا اواخر قرن نوزدهم میلادی در غرب را به این هیئت و موجودیت ویژه زبان در تجدد مرتبط می‌داند. در واقع اگر از نیچه بگذریم و وجود او را نادیده بگیریم، باید محدوده زمانی مذکور را تا قرن بیستم

میلاادی گسترش دهیم. با اینکه طی این یک قرن و اندی انواع فلسفه‌های زیست‌شناسی گرا و اقتصادی‌گرا پا به عرصه وجود گذاشت، هیچ تلاشی برای اینکه سوالات فلسفی را با وبر مبنای زبان پاسخ گوید وجود نداشت. در حالی که زبان نقش و جایگاهی این چنین محوری در تجدد دارد، صرفاً به اعتبار اینکه در داخل علم واحدی مورد بحث قرار نگرفته و در علوم مختلفی از ادبیات تا فلسفه، لغت‌شناسی، منطق صوری و هر منوتیک پخش گردیده، نمی‌تواند نظیر زندگی و کار، حضور و اهمیت شایسته خویش را نشان دهد، و مورد غفلت قرار می‌گیرد. اما با نیچه‌یابی باز می‌گردد که در پایان آن زبان مستقیماً و آنچنان که حق آن است در کانون مباحثات فلسفی قرار می‌گیرد. پیدایی این وضع ویژه، از دید فوکو، شاید از جهت پایان‌یابی شناسانه تجدد و ورود به شناسانه‌ای تازه باشد یا اینکه ادامه و تکمیل مذکور و پیشروی در مسیری باشد که با فروپاشی شناسانه کلاسیک بر روی بشر بازگردید؛ در هر حال هرچه که باشد اکنون پرسش از زبان و اندیشه در مورد آن، محور تفکر غرب گردیده است. در کنار سؤال نیچه از این که، چه کسی سخن می‌گوید؟، سوالات دیگری نظیر زبان چیست؟ ناگفته‌های پنهان سخن و اعمال انسانی چیست؟، چه رابطه‌ای میان زبان و وجود وجود دارد؟ اشتغالات عمده فلسفی، عصر را می‌سازد. انسان می‌کوشد با شناخت زبان راهی برای آن بیابد که زبان در خود ظاهر گردد و خود را با غلظت و سنگینی خاص خود نشان دهد. بعلاوه وی می‌کوشد تا راهی برای اعاده وحدت زبان و بازگرداندن وجود جمعی آن، آن گونه که در عصر کلاسیک بود، بیابد؛ تلاش‌هایی که بعضاً از چشم فوکو بی‌سرانجام و موفقیت در آن غیرممکن می‌باشد. (۱۷)

۴-۱-۳- تولد "انسان": تولد علوم "انسانی"

با از هم پاشی گفتمان کلاسیک و تشعب زبان، "انسان" موجودی که تا آن زمان ناآشنا و پنهان مانده بود، در صحنه ظاهر گردید. از دید فوکو ظهور "انسان" به معنای آغاز یک شناسانه معرفتی تازه در تاریخ دانش بشری می‌باشد. "انسان" در این شناسانه همزمان هم‌پایه علوم تجربی (اقتصاد، زیست‌شناسی و لغت‌شناسی) و هم موضوع و جزء عنصری موضوعات تجربی گردید. به عنوان پایه و بنیان علوم تجربی با نیروی کار، قوای حیاتی و قدرت کلام قلمروهای تولید، زندگی و زبان را شکل داده، علوم اقتصاد،

زیست‌شناسی و لغت‌شناسی را ممکن می‌سازد. اما بعلاوه از وجهی دیگر این واقعیت ذو‌وجوه و موجود چند‌چهره و مبهم نه تنها منبع و مصدر بلکه معلول و مجعول است. او این بار نه شکل دهنده که شکل‌گرفته و تجسد یافته در درون تولید، زیست‌واره و زبان می‌باشد. این همان انسان است که در پایان کار و فعالیت خویش، خود را در آفریده و محصول خود جا می‌دهد و جزئی از اشیا و موضوعاتی می‌شود که جهان تجربه او و محیط پیرامونی‌اش را می‌سازد. او "حاکمی محکوم" و "عابدی معبود" است که از یک طرف بر طبق و در چارچوب زیست‌واره تن، جهان اقتصاد و دنیای زبان موجودیت داشته و تلاش می‌کند و برطبق قوانین آنها زندگی، تولید و صحبت می‌کند و از سوی دیگر سخن، کار و زندگی از او مایه می‌گیرد؛ از آنجایی که زبان، زندگی و تولید بر او قائم است و از عمق وجود وی کلمات، انرژی‌های حیاتی و نیروی کار او برمی‌خیزد، او اصل و مایه جهان‌های مذکور و اربابی حاکم" و "سلطانی مخدوم" می‌باشد، اما از آنجایی که سخن، زیست و کار او به عنوان موجودی واقعی و متعلق به جهان عین، برطبق و تحت تأثیر همین واقعیت‌های تجربی و قوانین لغت‌شناسی، زیست‌شناسی و اقتصاد تعیین شده و جریان می‌یابد، او فرع و تابع، "خادمی مقهور" و "بنده‌ای مجبور" است. "عالمی معلوم"، "شاهدی مشهود" و "ناظری منظور" است که خود را ظاهر ساخته و بر خود ظاهر می‌گردد. از یک طرف با زندگی، کار و سخن، اندام‌واره، تولید و زبان را می‌آفریند و در صورت موجودی حیاتی و فعالیت‌های اقتصادی و واقعیت کلمات و سخن ظاهر می‌شود و از طرف دیگر با تصویربرداری، علم و خلق آگاهی در مورد واقعیاتی که خود ساخته، آنها را بر خود ظاهر و مکشوف می‌سازد. از آنجایی که آگاهی می‌آفریند، اندیشه خلق می‌کند و از جهان زندگی، تولید و زبان تصویر ذهنی می‌سازد، "ناظری آگاه" و "عالمی دانا" است؛ اما چون آنچه بر او از فعالیت اقتصادی، کلام‌پردازی و جهان زیست ظاهر آشکار می‌گردد، جز زیست او، آنچه خود او می‌گوید و خود تولید می‌کند، نیست، "تصویری مشهود" و "دیده‌ای منظور" می‌باشد. "متقدمی متأخر"، "ابتدائی انتهاست"؛ زندگی، کار و سخن از او آغاز می‌کند و او آغاز حیات، تولید و زبان است؛ اما او پایان آنها نیز هست چون او با زندگی، کار و سخن خود را در حیات، تولید و زبان ظاهر می‌سازد و شکوفایی وجودش در این قلمروها نهایت خود را خواهد یافت به نحوی که در پایان می‌توان گفت آنچه گفته شد، تولید گشته و زیسته، جز انسان تجسد یافته و خارجی

گردیده نیست. او به عنوان ناظری شناسا و عالمی اندیشمند، بعد از شناخت خود و متأخر از آن است. اما هنگامی که می‌کوشد زندگی، تولید و زبان را بشناسد، در می‌یابد که آنچه او در طلب شناخت آن است و پیش از و قبل از آنکه او آغاز به اندیشه کند، وجود داشته خود اوست. «در یک معنا، انسان تحت اداره کار، زندگی و زبان است. وجود عینی او تعینات خود را در آنها می‌یابد؛ تنها از خلال کلمات او، اندام‌واره‌اش، اشیایی که می‌سازد امکان دسترسی به وی وجود دارد... و او به مجرد اینکه تفکر می‌کند، صرفاً خود را به دیده خود به صورت موجودی می‌نماید که از پیش» به عنوان ابزار تولید و آن که کار می‌کند، حامل کلمات و آن که سخن می‌گوید، و موجودی که زندگی می‌کند، وجود داشته است؛ آن هم موجودیتی که تقدیمی غیرقابل تأویل بر خود او و اصلاتی ریشه‌ای‌تر از وی دارد، زیرا او به عنوان واقعیت شناسنده در درون این واقعیت‌های خارجی پروریده شده و در درون آنها تعین یافته است؛ پیش از آنکه او متولد شود، تولید، زندگی و زبان به عنوان واقعیت‌های خارجی و تاریخی وجود داشته‌اند و وجود او به عنوان موجودی خاص (دارای دریافت‌های حسی)، موجودی تولیدکننده و موجودی سخنگو، فرع، تابع و حاصل موجودیت زماناً متقدم آنهاست. (۱۸)

کل دانش‌ها و علوم عصر تجدد در واقع از دید فوکو از وجهی در تلاش برای شناخت چنین موجودی غریب و مخلوق مهار نشدنی می‌باشد. علوم تجربی، زیست‌شناسی، اقتصاد و لغت‌شناسی که با بازنمایی ماهیت تاریخی زندگی، کار و زبان و انتقال از سطوح مرئی به فرایندها و ساخت‌های پنهان راه این شناسانه و مسیر ظهور "انسان" را باز کرد به این موجود صرفاً به عنوان موجودی طبیعی و واقعیتی تجربی می‌پردازد. از دیدگاه و منظری که علوم تجربی به انسان به عنوان موجودی زنده، تولیدکننده و سخنگو می‌پردازند، انسان موجودی طبیعی نظیر سایر موجودات طبیعی و واقعیتی عینی در میان سایر واقعیات عینی است و تمایزی با آنها ندارد. همان‌طوری که فوکو نیز متذکر می‌شود، پذیرش این مسئله در مورد زیست‌شناسی بسیار ساده و آسان است، چون زیست‌شناسی به عنوان علمی تجربی همان‌گونه با انسان به عنوان موجودی زنده برخورد می‌کند که با سایر موجودات طبیعی، و آن را موجودی طبیعی در کنار و در میان سایر موجودات زنده تلقی کرده، هیچ تمایزی بین آنها نمی‌گذارد. اما از آنجایی که لغت‌شناسی و اقتصاد، قلمروهای خاص انسانی هستند این سخن نیازمند دقت و توضیح

بیشتری است. با اینکه قلمروهای زبان و فعالیت اقتصادی، قلمروهای خاص انسانی می‌باشند، اما می‌توان به آنها دو گونه نگاه کرد. لغت‌شناسی و اقتصاد، به زبان و تولید از منظری بیرونی و منقطع از پیوندی که با عامل انسانی به عنوان ذهنیتی تصویرگر و شناسنده‌ای آگاه دارند، می‌پردازند. آنها به وجه تجسد یافته و شیئی شده زبان و فعالیت اقتصادی، با قطع نظر از پیوند درونی آن با تولیدگر آگاه و سخنگوی دال و بیانگر توجه دارند. از این دید زبان، یا صورت خارجی تکلم و تولید، یا صورت خارجی نیروی کار، شیئی در کنار سایر اشیا است که تحت تأثیر موضوعات خارجی و پیرامونی رفتار می‌کند. لغت‌شناسی و اقتصاد دقیقاً از همین وجه به این دو قلمرو توجه دارند نه از آن وجهی که زبان و تولید با نیروهای درونی و ذهنی انسان پیوند می‌یابند. موضوعات یا قلمروهای موضوعی این دو علم، دقیقاً از آنجایی شروع می‌شود که کارکردهای درونی متکلم آگاه و خلاق اندیشنده قطع گردیده، زبان و تولید در قلمروی خارجی (خارج از انسان تولیدگر یا متکلم) در میان سایر اشیای بیرونی ظاهر می‌گردند. موضوع آنها نه انسان تولیدکننده، متکلم و زندگی‌ساز، که انسان تولید شده، به کلام در آمده و زیست‌واره گردیده است که مستقل از آن فرایندهای درونی و آن که آن را موجب گردیده و آفریده، جهان بسته و خوداتکای خود را می‌سازند. از این حیث این موضوعات موضوعاتی طبیعی در کنار سایر موضوعات طبیعی بیرونی هستند و تحت تأثیر و تأثر آنها قرار دارند. اقتصاد به عنوان علمی تجربی، نیازی به لحاظ کردن فرایندهایی که از آن طریق انسانها و گروههای اجتماعی از فعالیت‌های خود و دیگران تصویر گرفته و به آن معنا می‌دهند، ندارند. در فعالیت تولیدی از این منظر، این گونه فرایندهای ذهنی و معنا بخش نهایتاً پیش نیازهایی پیش نیستند که بعد از به جریان افتادن اقتصاد، مداخله و تأثیری در جهان تولید ندارند. جهان اقتصاد از این به بعد جهانی طبیعی است که در چارچوب ساز و کارهای درونی خود قابل فهم و تبیین می‌باشد. از دید فوکو تلاشهایی که در جهت ساخت و ایجاد اقتصاد محض یا زبان‌شناسی محض پس از شکل‌گیری شناسانه تجدد انجام گرفته است، دلیل خوبی بر تمایز اقتصاد و لغت‌شناسی از علوم انسانی است و عدم قابلیت ادخال این دو علم در زمره علوم دسته‌خیر و همچنین عدم امکان برگرداندن آنها به یکدیگر را می‌رساند؛ اقتصاد محض یا زبان‌شناسی محض چیزی جز طلب ایجاد اقتصاد و زبان‌شناسی در صورت کاملاً خالص و طبیعی آن و بی‌ارجاع به فرایندهای معنا بخش

ذهنی نیست. از این رو در نهایت باید گفت که علوم تجربی علی‌رغم نسبتی که با "انسان" دارند، به مطالعه آن در صورت خاص و ویژه‌اش یعنی به انسان از آن حیثی که معنابخش و تصویرگر جهان کار، زندگی و زبان است، نمی‌پردازند؛ مطالعه این وجه از انسان یعنی انسان در صورت و هیئت تجدیدی‌اش و به عنوان مخلوق خاص این عصر وظیفه علوم انسانی می‌باشد.

علوم انسانی علمی اختصاصاً تجدیدی هستند. روایت فوکو از این علوم بر دیدگاهی که آن را دانشی نوظهور و بی‌سابقه می‌داند و یکسره از دانش‌های ماقبل تجدیدی مشابه جدا می‌کند، صحنه می‌گذارد. این علوم نظیر علوم تجربی مشابه یعنی اقتصاد، لغت‌شناسی و زیست‌شناسی به تولید، زبان و زندگی می‌پردازند؛ اما نوع نگاه آنها از دسته علوم متأخر تمایزی ماهوی و اساسی دارد. در واقع آنها موضوعات مذکور را دقیقاً از جهت عکس آنچه در علوم تجربی مشاهده می‌شود، مورد مطالعه قرار می‌دهند. برای درک مسئله بی‌اثید بردارهایی از مرکز انسان به عنوان فاعل دانایی یا عامل کار، زبان‌آور سخن و محرک زندگی به سمت حاصل کار، سخن و زندگی یعنی تولید، زبان و پیکرواره بکشیم. در حالی که علوم تجربی قلمروهای مذکور را از نقطه‌ای که ارتباط آنها با کارکردهای درونی کار، تکلم و نیروی زندگی قطع می‌شود، مطالعه می‌کند، علوم انسانی این قلمروها را نقطه آغاز می‌گیرد، اما موضوع یا قلمرو موضوعی آنها به سمت داخل، یعنی همان نقطه‌های درونی است. قلمرو موضوعی این علوم آن موجود زیست‌واره، فاعل تولیدکننده و ایرادکننده سخن است که دقیقاً از وجهی که در درون پیکر زنده، جهان تولید و دنیای سخن متعین می‌باشد و برپایه آن زندگی، تولید و کلام‌آوری می‌کنند، جهان آگاهی و دنیای تصورات ذهنی را نیز می‌سازد و زندگی، تولید و زبان را موضوع شناسایی خود قرار می‌دهد. به بیان دیگر علوم انسانی به انسان نه نظیر موضوع و شیئی در میان اشیا بلکه به آن از منظر اختصاصی‌اش یعنی فاعل شناسا، داننده‌ای آگاه و تصویرگر ذهنی اشیا نگاه می‌کنند و او را به عنوان واقعیتی تاریخی و موجودی متعین و گرفتار در پیکر زیست‌واره، جهان تولید و دنیای زبان، از همین حیث دانندگی و تصویرگری جهان‌های مذکور مورد مطالعه قرار می‌دهند. موضوع آن انسان به عنوان موجودی ویژه و خاص در میان موجودات طبیعی نیست، بلکه موضوع آن همان واقعیتی است که برای اولین بار در عصر تجدد تشخیص داده شد، یعنی آن کس که

تصورات و معانی توسط او خلق می‌شود و برای او وجود دارد و حال آنکه، می‌زیدد، تولید می‌کند و سخن می‌گوید. در جهان تنها او نیست که زندگی دارد و کار و فعالیت و مصرف و تولید می‌کند، اما او تنها موجود زنده، زبان آور و تولید کننده‌ای است که زندگی، سخن و کار او در دنیایی از معانی ذهنی و برپایه تعریف و تصور فعالیت‌های حیاتی، عواطف و احساسات، آنچه می‌گوید یا در آرزوی بیان آن است، و نیازها، برنامه‌ها و فعالیت‌های تولیدی‌اش جریان می‌یابد. او زندگی می‌کند در حالی که از درون زیست‌واره تن درکی از فعالیت‌های حیاتی تن، خود به عنوان زیست‌واره و کلاً زندگی نزد خود ساخته و برپایه این درک موجودیت زیستی خود را به حرکت در می‌آورد؛ او تولید و کار می‌کند در حالی که از درون جهان تولید و فعالیت‌های اقتصادی فهمی از آنچه بدان نیازمند است و در تولید و مبادله آن می‌کوشد، طرفها و گروه‌های اجتماعی مبادله‌گر و تولید کننده دیگر و کلاً جهان اقتصاد تحصیل کرده، و فعالیت‌های خود را برپایه این فهم سامان داده، به جریان می‌اندازند؛ و سرانجام او سخن می‌گوید، در حالی که گرفتار دنیای کلمات و ساخت زبان، از آنچه او را در این دنیا احاطه کرده، آنچه می‌تواند بگوید، آنچه نمی‌تواند بر زبان آورد، صورتهای ممکن بیان آنچه در رنج تکلم بدان همچون زنی حامله بر خود می‌پیچد و کلاً از جهان جادویی زبان، تصویری برای خود ساخته و بر مبنای این تصویر خود را اظهار کرده و از درد و رنج معانی نطفه بسته در ضمیرش رها می‌کند. انسان به این معنا صرفاً شیئی در میان اشیا و حاصل تأثیر و تأثر آنها نیست، بلکه موجودی است که جهان خود و اشیایی را که در میان آنها جاگرفته نیز خلق می‌کند. او موجودی برزخی میان جهان عینی تولید، زبان و زیست‌واره تن یعنی دنیای فعالیت‌های اقتصادی، نوشته‌ها و سخن‌های گفته شده و نوشته شده و پیکرهای ذی حیات از یک سو و جهان خلق معانی کار و کلام و زندگی از سوی دیگر است. «پس علوم انسانی تحلیل ماهیت طبیعی انسان نیست؛ بلکه تحلیلی است که موجودیت تجربی انسان (موجود کارآفرین^۱، سخنگو، زینده^۲) آغاز و به سمت آنچه همان موجود را قادر می‌سازد بداند (یا کوشش کند بداند) زندگی چیست، ذات کار و قوانین آن از چه تشکیل می‌شود و به چه شکلی او قادر است تکلم کند، گسترش می‌یابد. بنابراین علوم انسانی

فاصله‌ای را اشغال می‌کند که زیست‌شناسی، اقتصاد و لغت‌شناسی را از آنچه به آنها در نفس وجود انسان امکان می‌دهد، جدا می‌سازد (اگرچه نه بدون پیوند دادن آنها به یکدیگر)». (۱۹)

هر یک از علوم تجربی معادل‌هایی در نقطه‌ی مقابل خود یعنی قلمرو علوم انسانی دارند. معادل زیست‌شناسی روان‌شناسی، معادل اقتصاد جامعه‌شناسی و معادل لغت‌شناسی زبان‌شناسی^۱ می‌باشد. در حالی که زیست‌شناسی به زیست‌واره به عنوان واقعیتی طبیعی می‌پردازد، روان‌شناسی به این می‌پردازد که چگونه موجودی دارای واقعیتی اینچنین و محدود به حدود زیست‌واره‌ی تن به سطح دریافت‌های حسی و نهایتاً خلق اندیشه و معانی دست می‌یابد و از درون موجودیت زیستی خود جهان ذهن، عاطفه و حواس را شکل می‌دهد. در حالی که اقتصاد به تولید و کار می‌پردازد، جامعه‌شناسی به این می‌پردازد که چگونه انسان و گروه‌بندی‌های انسانی در حالی که در درون ساخت‌ها و سازمان‌های موجود و نهادهایی که حاصل کار و فعالیت قبلی است عمل می‌کند، اشکال جدیدی از معانی اجتماعی، رفتارها، نهاد و سازمان‌های جمعی را خلق و ایجاد می‌کند؛ و در نهایت در حالی که لغت‌شناسی به زبان می‌پردازد، زبان‌شناسی به این توجه نشان می‌دهد که چگونه انسان در وضعی که گرفتار سخن‌های گفته شده، کلمات قبلی و کلاً زبان و ساخت زبانی موجود است، تکلم می‌کند و به خلق ادبیات و کلام شفاهی دست می‌زند.

اما بعلاوه این سه دسته از علوم انسانی، علوم انسانی دیگری وجود دارد که "مادر تمام علوم انسانی" و به قدمتی هم سال "حافظه انسانی" می‌باشد. این علم تاریخ است. اما "تاریخ" به عنوان یک علم تجدیدی، متمایز از آن تاریخی است که قدمتی به اندازه "حافظه بشری" دارد. این تاریخ برپایه درک ماهیت تاریخی واقعیت و پیوند عنصری زمان با موجودیت پدیده‌های مختلف شکل گرفته است. در حالی که تاریخ‌های ماقبل تجدیدی زمان‌بندی حوادث را به گونه‌ای روایت می‌کردند که کل موجودات عالم را در بستر واحد، یکنواخت و با آهنگ واحدی تصویر می‌گردد، "تاریخ" شناسه تجدید، تاریخی بودن واقعیت‌ها را آن گونه که خاص و ویژه آنهاست لحاظ می‌کند. تاریخ به

عنوان علمی انسانی، ناظر به واقعیت خاص و ویژه انسان یعنی قلمروهای جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و لغت‌شناسی می‌باشد. از آنجایی که علوم انسانی اخیر در واقع ترتیبات خاص حیات انسانی در محدوده‌های زمانی خاص را مطالعه می‌کنند و خود نیز رفتار دگرگونی‌های تاریخی به لحاظ روش، مفهوم و قلمروی موضوعی خاص خود هستند، علم تاریخ پایه و بنیان آنها را شکل داده، معیار سنجش و ارزیابی آنها نیز هست.

علوم انسانی، علمی هستند که قلمروهای علوم تجربی را بازتفسیر^۱ یا رونویسی دوباره، مکرر و مضاعف می‌کنند. آنها قابلیت این را دارند که از موضوع یا منشاء نخستین خود فاصله گرفته، از منظری دورتر بدان نگاه کنند. در نگاه اول به قلمروهای زندگی، تولید و زبان و پرسش از اینکه چگونه زندگی، تولید و زبان آتی از دل زندگی، تولید و زبان موجود سربرمی‌آورد، علوم انسانی روان‌شناسی جامعه‌شناسی و زبان‌شناسی ایجاد می‌گردد، اما این نیز امکان دارد که همین قلمروها بار دیگر موضوع شناخت علوم انسانی دیگری قرار گرفته، حوزه‌های جدیدی شکل بگیرد: از اینجاست که اگرچه جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی ممکن است اما اقتصاد اقتصاد یا زیست‌شناسی زیست‌شناسی ممکن نیست. (۲۰)

علوم انسانی قلمرویی از پیش تعیین شده نداشتند، چون موضوع آنها برای دانش ماقبل تجدد کشف نشده و مجهول بود و هیچ یک از علوم کلاسیک (فلسفه، ریاضی و علوم تجربی آن) با چنین موجود غریبی برخورد و مواجهه‌ای نداشت، چون امکان این مواجهه برای آن قابل تصور نبود؛ برای اینکه بتوان انسان را به عنوان موجودی که از جهان تصویر برمی‌گیرد و از واقعیت، تصور و مفهوم می‌سازد، موضوع علم و آگاهی قرار داد، باید بتوان فرض کرد که این توانایی بدیهی نیست و تنها یک صورت هم ندارد. اما برای عصر کلاسیک این توانایی بی‌چون بود و تنها یک شکل نیز بیشتر نداشت؛ بنابراین چون صورت دیگری وجود نداشت که در قیاس با آن تفاوت‌هایش را درک کند، انسان با این توانایی خاص از دیده‌آن غایب می‌ماند.

علوم انسانی بعلاوه، همان‌طوری که پیش از این گفته شد، بعد خاصی از ابعاد

سه‌گانه دانش تجدد را نمی‌سازد، علوم انسانی در جای میان این سه بعد شناور بوده و هم‌چون موضوع خود صورتی مبهم و وضعیتی نامشخص دارد. این برای آنها از جهتی امتیاز و از جهتی نقصان می‌باشد. از وجهی این امر، دسترسی علوم مذکور را به چارچوب‌های مفهومی و روش‌های سه‌دسته علوم دیگر می‌رساند. از این جهت روشن می‌شود که چرا در علوم مذکور علی‌رغم افت و خیزها، تلاش پایداری برای به‌کارگیری ریاضی یا ریاضی‌سازی، یا تأثیرپذیری و مشابه‌سازی الگوهای نظری زیست‌شناسی، اقتصاد و علم زبان دیده می‌شود. اما از وجهی دیگر خصوصیات مذکور موقعیت خطرآفرین و خطرناکی برای آنها بوجود می‌آورد؛ موقعیت خطرآفرین، ناشی از تهدیدی است که آنها دائماً متوجه قلمروهای سه‌گانه دانش تجدد می‌سازند. هر زمان که علوم مذکور در مقام میانجیگری بین این قلمروها قرار می‌گیرند، هرگونه لغزشی از حدود تعریف شده هر یک از این قلمروها، نتایجی هم‌چون "جامعه‌شناسی‌گری"^۱ یا "روان‌شناسی‌گرایی"^۲ به همراه خواهد داشت؛ خطرناکی موقعیت آنها نیز بیش از آن اندازه روشن است که نیازی به توضیح داشته باشد. دشواریهای این علوم، مباحثات بی‌انقطاع بر سر ماهیت نامطمئن و مشکوک معرفتی‌اشان، خصوصیات اشتقاقی یا بستگی و اتکای روش شناختی و مفهومی آنها به علوم سه‌گانه فلسفه، ریاضی و علوم تجربی، و قرابت و هم‌جواری خطرناک با فلسفه، مسائل آشنائی‌اند که از دید فوکو از وضعیت مکانی خاص این علوم و جایگاه وجود شناختی آنها در فضای معرفتی شناسانه تجدد برمی‌خیزد. با این بیان، بعلاوه، فوکو دلایل بی‌سرانجامی مباحثات و جدال‌های مذکور را نیز روشن می‌سازد. بالاتر، وی می‌گوید که اساساً نباید به دنبال انجام و پایانی نیز برای این مباحثات و راه‌حلی برای مشکلات شناختی علوم انسانی نیز بود. آنها در فضایی از ابهام زاییده شده‌اند و نامطمئنی و زندگی در سایه روش‌های فلسفه، ریاضیات و علوم تجربی، بخشی از هویت غیرقابل‌گریز آنها را می‌سازد.

بنابراین از دید فوکو تلاش برای تعیین هویت ویژه علوم انسانی و روش‌ها و مفاهیم مناسب آن برپایه مقولاتی نظیر پیچیدگی موضوع یا تمایزهای کیفی قلمروی موضوعی آنها نظیر معناداری، قصدمندی یا ماهیت بازتابی امور اجتماعی و انسانی

خطاست. مشکلات و سؤالاتی که در زمینه‌های مذکور برای این علوم بوجود آمده، ناشی از جایگاه و موقعیت خاص آنها میان فضای شناختی عصر تجدد می‌باشد. نزاع بر سر مسائلی نظیر تبیین یا تفهم، توصیف سطحی یا عمق‌گیری در معنا و تحلیل ساختی یا تحلیل ریشه‌ای^۱ از سر این بوجود نیامده است که علوم مذکور به اعتبار خصوصیات خاص موضوعشان و ترکیب و پیچیدگی فوق‌العاده نتوانسته‌اند روشی واحد برای شناخت آن بیابند یا لازم بوده است که چند روش مختلف را در آن واحد برای درک ابعاد متفاوت موضوع خود به کار گیرند؛ بلکه کلیت وجود آنها اقتضای چنین حالتی را دارد و تنوع روشی و خصوصیات مورد نزاع دیگر برای آنها، نه جنبه حاشیه‌ای، نه جنبه محدود و نه امری‌گذار می‌باشد. با توجه به ترتباتی که این علوم با سایر علوم و دانش‌های تجدد دارند، مشکلات مذکور از نظر فوکو حاصل به کارگیری مدل‌ها و الگوهای است که توسط علوم انسانی یکی پس از دیگری از سایر قلمروهای معرفتی اخذ شده است. فوکو بین دو دسته الگوی به کار گرفته شده توسط علوم انسانی تمایز می‌گذارد. یکی آن دسته از مفاهیمی که توسط سایر علوم ابداع شده و کارآیی عملیاتی خود را از دست داده است و صرفاً ارزش تخیلی و تصویری دارد، (مثل استعاره‌های زیستی که به وسیله جامعه‌شناسان زیست‌گرا و بالاخص جامعه‌شناسی اولیه مورد استفاده قرار گرفته است). دسته دیگر از الگوها از دید وی اهمیت اساسی‌تری دارند. اینها صرفاً روش صورت‌بندی یا تدابیر روشی نظیر دسته اول نیستند، بلکه دسته‌ای از پدیده‌ها را به موضوع دانش مورد نظر مبدل می‌سازند. "الگوهای سازنده"^۲ نامی است که فوکو بدانها می‌دهد.

علوم انسانی، الگوهای سازنده خود را برای تعیین و تعریف مقولات موضوعی خود از سه دسته علوم تجربی زیست‌شناسی، اقتصاد و علم زبان، گرفته‌اند. روان‌شناسی با الهام از زیست‌شناسی، مفاهیم کارکرد و هنجار^۳ را در تعریف موضوع خاص خود به کار می‌گیرد. مطابق تصویر حاصله انسان موجودی می‌گردد که در پیوند با محیط و تحت تأثیر محرک‌های جسمانی و اجتماعی، هنجارهای ویژه‌ای ابداع می‌کند که وی را در

1-Genetic.

2-Constituent Models.

3-Norm and Function.

ایفای کارکردهای خاص آن یاری دهد. اقتصاد، مفاهیم ستیزه و قاعده^۱ را به جامعه‌شناسی منتقل می‌کند. برپایه این مبادله انسان موجودی می‌شود که در مسیر رهایی از نزاع‌ها و ستیزه‌های ناشی از تلاش برای ارضای نیازها و علایق متضاد، قواعدی را تأسیس می‌کند و در محدوده آن خود و نیازهایش را تأمین و ستیزه‌هایش را مهار و کنترل می‌کند. زبان‌شناسی با وام‌گیری از لغت‌شناسی، مفاهیم نظام نشانه و معنا^۲ را در تحدید و تعیین قلمروی موضوعی خود خرج می‌کند. در نتیجه این معامله، انسان صورت موجود معناداری را به خود می‌گیرد که تمامی حالات وی از حالت‌های چهره‌وی تا کلامش معنای خاصی را در درون نظام نشانه‌ای مختص بدان حمل می‌کند.

با اینکه مفاهیم مذکور اولاً و بدواً در حوزه‌های خاص خود ظاهر می‌شود، ولی کاربرد آنها محدود به این حوزه‌ها نمی‌شود، بلکه آنها در کل علوم انسانی قابلیت کاربرد داشته و نیز به کار گرفته می‌شوند. به همین دلیل است که دشواری تعیین موضوعات خاص هر یک از این علوم و متشکل تحدید روش‌های مناسب مختص به آنها بروز می‌کند. در حالی که روان‌شناسی در صورت اساسی و بنیادین خود به بررسی و مطالعه کارکردها و هنجارها می‌پردازد، اما این امکان نیز هست که همان‌ها را برپایه ستیزه‌ها و قواعد، یا معانی و نظام‌ها تعبیر کند؛ با اینکه جامعه‌شناسی بدواً و در ریشه، به مطالعه ستیزه‌ها و قواعد اهتمام دارد، همین مقولات را می‌تواند برپایه کارکردها و هنجارها یا به عنوان رفتارهای معنادار و نظام‌ساز تفسیر کند؛ و بالاخره اگرچه علم ادبیات و اساطیر، (زبان) قلمرو اختصاصی تحلیل معنا و نظام‌های معنادار می‌باشد، می‌تواند به صورت تحلیل کارکردها و هنجارها، یا ستیزه‌ها و قواعد نیز انجام گیرد. «بدین طریق تمامی علوم انسانی به هم قفل می‌شوند و همیشه می‌توانند در تفسیر یکدیگر مورد استفاده قرار گیرند. مرزهای آنها تیره و تار می‌گردد، حوزه‌های واسطه‌ای و ترکیبی به گونه‌ای بی‌پایان تکثیر می‌شوند، و در پایان ممکن است که طرح اقتضایی آنها کلاً ناپدید گردد». (۲۱) اما با این حال همیشه معیاری وجود دارد که برپایه آن می‌توان تشخیص داد که هر تحلیل یا علمی در کدامین حوزه از حوزه‌های روان‌شناسی، جامعه‌شناسی یا زبان‌شناسی جریان دارد. این معیار الگوهای اولیه سازنده است. هر تحلیلی ولو در قلمروی ادبیات اگر

مفاهیم ستیزه و قواعد را به کار بگیرد، در حال جامعه‌شناسی کردن موضوع مطالعه خود است یا به بیان دیگر در قلمرو جامعه‌شناسی ادبیات می‌افتد. و اگر مفاهیم کارکرد و هنجار را به کار بگیرد، در حال انجام روان‌شناسی ادبیات می‌باشد. این گسترش‌ها و نقل و انتقالات روشی و مفهومی فی‌نفسه نباید نقصانی برای علوم انسانی به حساب بیاید. تنها در صورتی آنها شکل یک آسیب و ارزش منفی را به خود می‌گیرند که به غلط و به شکلی ناصحیح به کار گرفته و اعمال شوند.

فوکو تمامی نظام‌های روشی و کلی تاریخ علوم انسانی را براساس نقش و اثر علوم تجربی و الگوهای مأخوذ از آنها قابل‌تقریر و ردیابی می‌بیند. بخشی از این تاریخ با نظریه‌ی جابجایی متعاقب الگوهای سه‌گانه‌ی مذکور قابل‌حکایت و بیان می‌گردد. در اولین مرحله از تاریخ علوم انسانی الگوهای زیست‌شناسانه بر آنها حاکم و غالب می‌باشد. در این مرحله تمامی حیات انسانی از وجه زیستی تا جامعه و زبان نظیر موجودی زنده تلقی می‌شود که کلیت ساختار یا زیست‌واره آن در خدمت کارکردهای حیاتی مربوط به آن قلمرو مثلاً جامعه قرار دارد. سپس نوبت تسلط الگوهای اقتصادی فرا می‌رسد. مطابق این الگوها، از این پس انسان و ابعاد مختلف حیات وی، کانون ستیزه و تعارض و میان‌نیروها و ابعاد مختلف می‌گردد که تنها به اعتبار شکل‌گیری قواعدی تنظیم‌کننده، از گسیختگی، نابودی و انحلال آن جلوگیری می‌شود. در آخرین مرحله نوبت به حکمرانی الگوهای لغت‌شناسی و علم زبان داده می‌شود. با آغاز فرمانروایی این الگوها بر علوم انسانی جهان انسانی در صورت‌های مختلف آن از شخصیت، تا جامعه و دنیای سخن و کتابت جهان معانی می‌گردد که در قالب نظام و ساختارهای معنایی به تعامل و ارتباط مشغول هستند. به این معنا تاریخ علوم انسانی مرحله‌ای پس از مرحله‌ای تاریخ حاکمیت کنت، مارکس و فروید و عمق‌گیری از غفلت و حجاب محسوس تن و زیست‌واره، سپس کار و تولید به سطح پنهانی‌تر و شفاف‌تر معانی و مفاهیم می‌باشد. بعد دیگری از تاریخ مذکور و نقل و انتقالات الگویی هم عرض با تغییرات و جابجایی‌هایی است که در تقدم‌بخشی به جوهری از جفت‌های مفهومی مأخوذ از علوم تجربی در حوزه‌های علوم انسانی دیده می‌شود. در اولین مرحله، مفاهیم کارکرد، ستیزه و معنا در تحلیل‌های علوم مذکور نقش اساسی را بازی می‌کند، اما پس از چندی اینها جای خود را به مفاهیم

هنجار، قاعد، و نظام می‌دهد. فوکو این جابجایی را با کارهایی گلدشتاین^۱ در روان‌شناسی، مارسل ماوس^۲ در جامعه‌شناسی و دموزیل^۳ در تفسیر اساطیر مشخص می‌سازد. این جابجایی دو پیامد قابل ذکر داشته است؛ اولاً تسلط مفاهیم کارکردی یا عملیاتی، یعنی مفاهیم دسته‌اول، بر مفاهیم هنجاری یا انتظام‌بخش، یعنی مفاهیم دسته‌دوم، به معنای تسلط کار و عمل بر نوع و نحوه انجام آن عمل می‌باشد. هنگامی که چنین تقدم و تأخیری وجود دارد، بلضوره باید میان دو نوع پدیده، در قلمروهای مختلف تمایز گذارد. آنهایی که شکل درست عمل و پدیده را دارا می‌باشند و آنهایی که شکل غلط و نادرست را. این تفکیکی است که در واقع عملاً در تاریخ این علوم شده است. در روان‌شناسی میان هنجاری و آسیبی، در جامعه‌شناسی میان عقلانی و غیرعقلانی و در زبان میان معنادار و نامعنادار به همین ضرورت تمایز گذاشته شده است. با این تفکیک‌ها نتیجتاً پذیرفته شده که قلمروهایی غیرمعنادار، غیرعقلانی و آسیبی خارج از تفسیرپذیری و تبیین علوم مذکور و در ستیزه و تعارض مخرب با قلمروهای معنادار، عقلانی و هنجاری در صحنه واقعی حاضر هستند. حاصل این، تثبیت دوگانگی در علم بود و علوم مذکور را دائماً در میان دو قطب مثبت و منفی قلمروهای مذکور مردد نگاه می‌داشت. اما به مجرد اینکه دسته‌دوم مفاهیم تسلط پیدا کرد، دوگانگی مذکور از میان برخاست، چون این مفاهیم کلیت قلمروی موضوعی هر یک از این علوم را در چارچوب واحدی قرار می‌داد. از دیدگاه مفاهیم مذکور آسیبی و هنجاری، هر یک نظم هنجاری خاص خود، عقلانی و غیرعقلانی هر یک قاعده مختص خویش، و معنادار و غیرمعنادار هر یک نظام‌های معنایی اختصاصی مربوطه خود را می‌سازند، هر پدیده‌ای از منظر مفاهیم مذکور، جایگاه ویژه خویش هنجار، منطق و معنای خاص خود را دارد و به این ترتیب این مفاهیم با گسترش خویش، "دوگانگی ارزشی" را از بین برده، جهان وحدت یافته و منسجمی را برای علوم مذکور شکل می‌دهند. فوکو معتقد است این مسئله پیش از همه در کار فروید منعکس گردیده است. او بیش از هر کسی دانش انسانی را به لغت‌شناسی و الگوهای زبانی نزدیک کرد. هم‌چنین او اولین کسی بود که تقسیم میان

1-Goldestein.

2-M.Mouss.

3-Dumezil.

منفی و مثبت، آسیبی و هنجاری، فهمیدنی و نافهمیدنی و معنادار و بی معنا را از بین برد و به این ترتیب انتقال از جهان غلبه مفاهیم کاری به مفاهیم انتظام بخش را به صورت روشنی مشخص کرد. (۲۲)

با این روایت مجمل و منسجم از تاریخ علوم انسانی، فوکو به مسئله‌ای برمی‌گردد که در نهایت پاسخ وی به جدال‌های مستمر در مورد جایگاه اعتبار و نقش معرفت‌شناختی و علمی علوم انسانی باید تلقی گردد. شناسانه تجدد با تبدیل "فاعل آگاه" به موضوع شناسایی و برگرداندن نگاه انسان از موضوع بیرونی به خود، مسئله اساسی و بنیادین خود را صورت‌بندی کرد. مسئله در اینجا این است که علوم انسانی چگونه سهم خود در پاسخ به این سؤال محوری که انسان چیست ایفاء کرده (شناخت "انسان") را و میزان موفقیت آن چه اندازه بوده است. به نظر فوکو پاسخ به این دو سؤال و در نهایت سؤالی ابتدایی، باید در نحوه عملکرد جفت مفاهیم مأخوذ از علوم تجربی جستجو شود. به نظر وی دوتایی‌های مذکور سؤال و پاسخ بدان را از حوزه خودآگاهی به حوزه ناخودآگاه انتقال می‌دهند. اینکه چگونه انسان تحت فشار جامعه، موجود دنیای اجتماعی‌اش را تصویر کرده و صورت عینی می‌بخشد، اینکه چگونه از درون زیست‌واره تن و متأثر از آن حواس، عواطف، دنیای ذهن و نهایتاً شخصیت خویش را تخیل کرده و می‌سازد، و نهایتاً اینکه چگونه برپایه دنیای کلامی موجود، زبان شفاهی و کتابت مکتوب، جهان تخیلی ادبیات ناموجود را خلق کرده و در صورت کلام و خط ثبت می‌کند، مسائلی نیستند که در علوم انسانی با ارجاع به خودآگاهی آگاهی پاسخ داده شوند. در واقع ادعای اساسی این علوم این است که نیروهایی فراتر از آگاهی و در عمق ناخودآگاهی، انسان‌ها را در آنچه در پهنه‌های جامعه، روان و زبان جریان می‌یابد، در مهار و هدایت دارند. از اینجا است که این علوم مفاهیمی همچون کارکرد و هنجار، ستیزه و قاعده، معنا و نظام معنایی را در تحلیل نیروها و فرایندهای موجود در قلمروهای مذکور به کار می‌گیرد. از نظر فوکو این مفاهیم از اساس ارجاع به آگاهی را حذف می‌کنند و جهانی مستقل از فاعل خودآگاه را بر قلمروی حیات انسانی حاکم می‌کنند. مطابق تصویری که مفاهیم مذکور ارائه می‌دهند، کارکردها (راجع به ضرورت‌های حیاتی شخصیت)، ستیزه‌ها (در پیوند با نیازها، علایق فردی) و معانی (در اتصال با اغراض و مقاصد ناگفته) بدون اینکه از مسیر آگاهی اشخاص و افراد بگذرد، از طریق و در

چارچوب هنجارها، قواعد و نظام‌های معنایی تعیین گردیده، پاسخ داده می‌شوند. نظام یا ساخت‌های معانی که در چارچوب آن معانی تازه شکل گرفته و مقاصد صورت نوشته و کلام می‌یابد، در دسترس آگاهی نیستند و در پهنه ناخودآگاه، جریان کلام و کتابت را در مهار دارند، کما اینکه قواعد اجتماعی و هنجارهای تنظیم‌کننده رفتاری در معرض خودآگاهی فردی نیستند؛ انسانها آنها را به میراث برده و به طور ناخودآگاه درونی می‌سازند. آنها ساختارهای موجود جامعه و شخصیت را منعکس می‌کنند و چگونگی عملکرد و تأثیرگذاری آن بر اعمال و رفتار عاملین و اشخاص را در جریان پیگیری علایق و تأمین ضروریات حیاتی باز می‌نمایانند. بدین ترتیب علوم انسانی با استخدام این مفاهیم قادر می‌گردند درکی از انسان و اعمال او در پهنه‌های روان، جامعه و زبان فراهم کنند که در سطح عمل برای تمامی طرف‌های درگیر مشهود و معلوم نیست. آنها نشان می‌دهند که چگونه انسان، آن‌گونه که در واقعیت جمعی، حیات روانی و دنیای کلام، صورت عینی و خارجی یافته، تحت تأثیر جریان‌ها و نیروهای ناخودآگاه، در مقام فاعل اندیشه و خلاق معانی، شخصیت خود، پدیده‌های جمعی آتی و ادبیات فردا را تصویر، بازنمایی و تحقق می‌بخشد.

از اینجا روشن می‌گردد که مفاهیم مذکور پایه و بنیانی را فراهم می‌سازد که بر طبق آن علوم انسانی قادر می‌گردد انسان را به عنوان خلاق جهان معانی، سازنده شخصیت و شکل‌دهنده واقعیت جمعی موضوع شناسایی و شناخت خود قرار دهد. بعلاوه آنها نشان می‌دهند که روش این علوم، نه تنها در ارجاع به آنچه در خودآگاه انسان جریان دارد بلکه در برگشت به آنچه از آگاهی وی پنهان و گریزان است، شکل می‌گیرد. به این ترتیب علوم انسانی پیوند معمول و قدیمی میان خودآگاهی و اندیشه یا علم را از هم می‌گسلند. آنها روشن می‌سازند که هر آنچه در پهنه ذهن حادث می‌گردد، لزوماً از خود آگاه بر نمی‌خیزد و از مرئی و منظر آن عبور نمی‌کند. همان‌گونه که در جهت عکس نیز هر آنچه در خودآگاه حاضر می‌شود، لزوماً تصویر و انعکاسی از واقعیت‌های بیرونی نیست. از دید فوکو آنچه جایگاه، اعتبار و ارزش علوم مذکور را تعیین می‌کند نیز در همین توفیق، نهفته است. آنچه آنها را متمایز و خاص می‌کند، منظر و روشی است که برای پاسخ به سؤال اساسی شناسانه تجدد یافته‌اند. به همین دلیل فوکو بدون هیچ تردید و ابهامی استفاده از عنوان "علم" و تسمیه دانش‌های مذکور به علوم انسانی را نوعی

لغزش زبان و استفاده نادرست از لغات می‌داند. از دید وی اصولاً تمام آن مباحثات پیگر و پرشوری که از آغاز پیدایی دانش‌های مذکور در مورد ماهیت معرفتی دانش‌های مذکور و "علمی" و "غیرعلمی" بودن آنها جریان داشته، بیهوده و بی‌سرانجام است. علوم انسانی بخشی جدایی‌ناپذیر از شناسانه تجدد هستند، خواه علم نامیده شوند و خواه نشوند، همان‌گونه که علوم فیزیکی یا شیمیایی، چنین هستند. آنها امکان خود را از ترتیبات معرفتی این شناسانه گرفته‌اند و تمایز آنها در نحوه برخورد خاص با سؤال اصلی مطرح در این شناسانه در مورد انسان است. تأکید بر اینکه آنها متعلق به این شناسانه هستند، به این معناست که «بنابراین آنها صرفاً توهمات، تخیلات شبه علمی برخاسته از آراء، علایق یا عقاید نیستند، و اینکه آنها آنچه دیگران باعنوان غریب "ایدئولوژی" می‌نامند، نیستند.» اما اینکه علوم انسانی آرای بی‌معنا و تفکرانی متأثر از عقاید یا علایق سیاسی نیستند، نباید در تعیین هویت آنها اشتباه ایجاد کند. چون آن سخن به همان ترتیب «به معنای آن نیست که آنها ضرورتاً علم هستند.» بلکه آنها دانش‌های میان این دو مرز می‌باشند با خصوصیتی که اختصاصاً به اعتبار جایگاه معرفت‌شناختی انسان در شناسانه تجدد یافته‌اند. این به معنای آن نیز نیست که آنها ترکیبی نامتجانس و ناهمگون از عقاید و آرای غیرعقلانی و مفاهیم و ادراکاتی عقلانی می‌باشند. از لحاظ دیدگاه دیرینه‌شناختی لایه‌ای که علوم انسانی در آن تحقق یافته و هیئت خاص خود را یافته‌اند، متفاوت از لایه علوم طبیعی است. ماهیت عینیت و انتظام مفهومی و روشنی آنها به گونه‌ای است که جایگاه مذکور را برای آنها فراهم ساخته است. با توجه به آنچه در مورد نحوه شکل‌گیری علوم انسانی و پیوند آنها با علوم تجربی گفته شده، اساساً آنها نمی‌توانند علم نیز باشند. از این رو «گفتن اینکه "علوم انسانی" علمی کاذب هستند، خطاست؛ آنها اساساً علم نیستند.» ترتیباتی که سطح تحقق آنها را تعیین کرده است، امکان و راه علم بودن را نیز بر آنها بسته است و این ربطی به پیچیدگی موضوع، تأویل‌ناپذیری انسان و بعد غیرمادی و متعالی آن ندارد. حاصل تحولات معرفت‌شناختی در سطوح عمیق و ناخودآگاه دانش، موجودی را به نام "انسان" ایجاد کرده است که به دلایل عقلانی واحد و مشابهی با آنچه علوم تجربی را ممکن و معقول ساخته، باید قلمرو مثبت و قابل شناخت دانش باشد، اما «نمی‌تواند موضوع علم قرارگیرد.» (۲۳)

۲-۳- فلسفه‌های انسان‌شناسانه مشکل‌هایشان: مشکل دانش، مشکل "انسان"، و "انسان" و دوتائی‌هایش

همان زمانی که از عمق ناپیدای طبیعت، گفتمان و ثروت، زندگی، زبان و نیروی کار خود را به گونه‌ای مبهم نشان داد، تاریخ طبیعی، دستور زبان عمومی و تحلیل ثروت با دست‌یابی به ساخت‌های نامرئی زیست‌واره، نظام‌های معنایی و تولید شروع به از هم پاشیدن کرد و "انسان" در صحنه جدول معرفتی عرض اندام نمود، مطابق روایت فوکو فلسفه نیز وحدت و همگونی خود را از دست داد. با انحلال نظام معرفتی کلاسیک، دانش بداهت خود را از دست داد و خود مبدل به مسئله‌ای اساسی و بنیانی گردید. در عصر کلاسیک، دانش بدیهی بوده، صورتی واحد داشت. کار ذهن و علم تنها در تصویرسازی از واقعیت و خلق وجودات ذهنی مطابق نسخه‌های عینی منحصر می‌گردید. از آنجایی که دانش در این عصر نیز تنها برپایه مقایسه واقعیت‌ها و مشخص‌سازی یکسانی‌ها و تفاوت‌های آنها تعریف و تحصیل می‌شد، علم به علم و شناختِ شناخت یا شناخت‌شناسی امکان نداشت؛ چون علم و شناخت صورتی دیگر غیر از صورت تصویرگری و بازنمایی نداشت تا با آن مقایسه گردد. اما با فروپاشی شناسانه کلاسیک، بازایستادن زبان از دلالت‌گری و علم از تصویرگری، با به تعبیر درست‌تر درک اشکال دیگر کارکردهای زبان و ذهن، مسئله‌ای مهم که باب شاخه‌ای جدید در فلسفه را گشود خود نمود: دانش چیست و چگونه انسان می‌تواند از عالم تصویر علمی برگردد و تصورات یا وجودات ذهنی را به یکدیگر پیوند داده، درکی از عالم به دست آورد؟ با این سؤال شناخت‌شناسی آغاز گردید و کل شناسه تجدد را در جستجوی پاسخ به خود به حرکت درآورده، تحت تأثیر قرار داد. فوکو می‌گوید که در پاسخ به سؤال مذکور دو شکل از فهم یا دوگونه پاسخ تمهید شد. یکی از این دو مسئله، شناخت را از منظر فاعل شناسایی مورد بررسی قرار داد و دیگری آن را از منظر موضوع شناسایی. از منظر اول امکان دانش، ریشه در ذهن متعالی دارد. از این دید فاعل شناسایی که به اعتبار ماهیت استعلایی و بیرون از تجربه آن هرگز به حس و معاینه در نمی‌آید، شرایط کلی دانش را در ربط با موضوع شناخت یا واقعیت تعیین می‌کند. این همان پاسخی است که اولین بار توسط کانت صورت‌بندی گردید. مطابق نظر کانت، ذهن با به کارگیری مقولات فاهمه و مقولات زمان و مکان امکان این را فراهم می‌آورد که

تصاویر واقعیت به صورت معتبر و بارآوری به یکدیگر ربط یافته، درخت دانش به ثمر نشیند. همان طوری که می‌دانیم از دید کانت در فقدان این مقولات تصاویر ذهنی ب گونه‌ای با یکدیگر ارتباط خواهد یافت که ادراکات جدلی و آگاهی‌های توهمی حاصل آن می‌باشد. اما راه کانت تنها راه ممکن پاسخ به مسئله دانش نبود. از نظر فوکو راه حل دیگر در نقطه مقابل راه حل کانتی جستجو گردید. این بار امکان دانش، نه در ذهن فاعل استعلایی بلکه در موضوع شناخت جستجو و ردیابی شد. از این مسیر نه آنک می‌شناسد بلکه نفس آنچه مورد شناسائی قرار می‌گیرد، وجود فاعل شناسا و تجرب آگاهی را ممکن می‌سازد. موضوعاتی نظیر نیروی کار، قدرت سخن و انرژی حیات ک آنها نیز هرگز به طور کامل در چنگ ذهن نمی‌آیند و از حوزه مرئیت کامل می‌گریزند، در این قطب متضاد به عنوان منابع امکان دانش مورد تحلیل قرار می‌گیرند. فلسفه‌های نظیر مارکسیسم که کار یا فعالیت تولیدی را شرط امکان دانش و پیش نیاز آگاهی گرفته‌اند برای اینکه دانش را برپایه شرایط پیدایی آن و تجربه علمی تبیین کنند، آن را برپایه شرایط امکانی موضوع دانش و وجود عینی موضوعاتی که متعلق علم قرار می‌گیرند توجیه می‌کنند. با اینکه به نظر می‌رسد که این نوع فلسفه‌های اخیر در تمایز با فلسفه کانت هستند، اما فوکو معتقد است آنها صورتی دیگر از توسعه دیدگاه بنیانی کانت می‌باشد؛ به این معنا که آنها به حوزه متعالی یا استعلایی مکشوف توسط کانت ارتباط می‌یابند. این فلسفه‌ها موضوعاتی را پیش شرط امکانی دانش گرفته‌اند که خود نظیر ذهن استعلایی خارج از نفس دانش قرار داشته و بر دانش تقدم دارند، اما با این حال شرط دانش می‌باشند. مقولاتی نظیر نیروی کار، زندگی یا زبان، همان‌طور که گفته شد. مقولاتی هستند که خود به معنایی به تجربه کامل در نمی‌آیند و خارج از دسترسی ناه دانش قرار دارند. آنها نظیر مقولات فاهمه یا زمان و مکان در نظریه کانت متقدم بر هر دانشی نظم و ترتیبی را مقرر می‌دارند که دانش برپایه آنها شکل می‌گیرد؛ بعلاوه نظیر مورد کانت این مقولات در جهت تبیین دانشی تجربی و متأخر از آن (و نه دانشی متقدم بر تجربه در مورد تمامی تجربه‌های ممکن) به کار گرفته می‌شوند.

اما بعلاوه نوع تبیین اول که در سطح ذهنیت متعالی (مبتنی بر مقولات وضعی ذهن استعلایی و تجربه‌گریز) انجام گرفته، شکل دیگری از پاسخ به مسئله دانش نیز طرح گردید که همان اثبات‌گرایی می‌باشد. در حالی که آن دو شکل توجیه خود ر

متمرکز بر توضیح چگونگی پیدایی دانش و آگاهی در دل موضوعاتی متقدم بر آن می‌کند، اثبات‌گرایی صرفاً خود را محدود به مشاهده آنچه از موضوعات به ذهن عرضه شده، می‌سازد. اثبات‌گرایی بدین ترتیب در واقع از تشکیک در مسئله معرفت و سؤال و جواب از دانش طفره می‌رود، کما اینکه تبیین‌های مبتنی بر موضوع دانش و شناخت نظیر تبیین مارکس نیز در واقع چنین وضعیتی دارند. اما با این حال از دید فوکو اثبات‌گرایی، نقدگرایی (روش و دید کانت) و متانیزیک‌های مبتنی بر موضوعات عینی همگی اشکال سه‌گانه تفکر فلسفی عصر تجدد می‌باشند که در پیوند با مشکله دانش شکل گرفته‌اند. (۲۴)

اما تجدد بعلاوه مشکله دانش با مشکله غامض‌تری نیز روبرو بود که صورت کلی مشکل قبلی می‌باشد: مشکله "انسان" در واقع به نحوه وجود مبهم و ذو‌وجوه آن برمی‌گشت. از یک طرف "انسان" این مخلوق عصر تجدد واقعیتی است که سازنده و خالق جامعه، گفتمان و شخصیت و حیات خویش و عالم بدانها می‌باشد. اما از طرف دیگر نیروی کار، قدرت تکلم و انرژی‌های روانی و زیستی او منشأ و منبع زیست، تکلم و عمل جمعی است. تولید، زبان و زندگی از او می‌جوشد و از او مایه می‌گیرد، از عمق وجود اوست که جهان‌های مذکور سربرمی‌آورد و نزد اوست که تصویر علمی آنها حاضر می‌گردد؛ نظم و قوانین جهان‌های مذکور و تعینات ویژه و خاص آنها در نهایت به او برمی‌گردد. اما بعلاوه وی وجهی دیگر نیز دارد. از این وجه او نه تنها فراتر و متقدم بر جهان‌های مذکور بلکه جزئی از آنها و محاط در موضوعاتی است که بدین جهان‌ها تعلق دارد. به این معنا "انسان" موجودی گرفتار در زیست‌واره و محصور در قالب جسم، متعین و محدود در حیات جمعی و گرفتار در میان دنیای مکتوب و ملفوظ است. زندگی، رفتار جمعی و گونه سخن گفتن وی از درون این قالب‌ها و حصارها و تعینات رقم زده می‌شود؛ او موجودی است که قوانین حیات، قواعد زندگی جمعی و ترتیبات دستوری زبان و شکل زندگی، نحوه عمل جمعی و نوع سخن گفتن و اندیشه او را تعیین می‌کند. او جهان‌های مذکور را از دل آنها و در چارچوب قوانین و قواعد سازمان دهنده آنها تصویر کرده، می‌سازد و خالقیت و سازندگی وی تابع و مبتنی بر مخلوقات خود وی و قوانین حاکم بر آنهاست. شناخت وی در کل شناخت مخلوقات اوست؛ زیرا او خود از دست تجربه می‌گریزد و تنها در پرتو اعمال و رفتاری که انجام می‌دهد، قابل شناخت است. اما

هر زمان که او به عنوان فاعل شناسایی و آنکه تصاویر جهان در وی پرتو می‌افکند تلاش می‌کند خود را بشناسد، می‌بیند که وی پیش از خود در صورت جامعه، گفتمان و زیست‌واره وجود داشته است.

سؤالی که حول وجود این مخلوق غریب شکل می‌گیرد، این است که چگونه موجودی می‌تواند جهانی را که خود جزئی از آن است خلق کند و چگونه نقاشی می‌تواند تصویری ترسیم کند که خود وی را در آن حال که آن نقاشی را ترسیم می‌کند نیز نشان دهد. فوکو نوع روش و دیدگاهی را که برای پاسخگویی به این سؤال محوری یا سؤال از نحوه وجود "انسان" شکل می‌گیرد، "تحلیل تعین"^۱ می‌نامد. تحلیل تعینات در مقابل "تحلیل تصورات" قرار دارد که در عصر کلاسیک مرسوم بود. در حالی که این دومی را دکارت صورت‌بندی کرد، اولی حاصل کار کانت می‌باشد. کانت برعکس دکارت که وجود تفکر و شناخت را بدیهی قلمداد می‌کرد و وجود را برپایه اندیشه اثبات می‌نمود، از خود شناخت و دلایل امکان آن می‌پرسید. نکته مهم در روش کانت این بود که در راه حل نهایی، از دید وی امکان شناخت درست، نه در خود ذهن بلکه در نقطه مقابل آن قرار داشت، یعنی از نظر او همان جوهری که وجوه محدودیت آفرین و تعین بخش دانش تلقی می‌شد و ذهن استعلایی را در چارچوب جهان تجربه گرفتار می‌ساخت، دانش را نیز امکان‌پذیر می‌کرد. به این معنا تعینات زمان و مکان و مقولات فاهمه (نظیر علت و معلول) وجهی از دانش را غیرممکن و وجهی از آن را ممکن می‌ساخت. از این رو مطابق تحلیل وی بستگی ذهن استعلایی به تن، خصوصیات و ویژگی‌های حسی یعنی تعینات انسان، پایه و بنیان شناخت می‌گردد. از دید کانت بدون این تعینات، شناخت معتبر ممکن نیست و ذهن تنها به برهوت مفاهیم تهی از واقعیت یعنی متافیزیک یا مابعدالطبیعه خواهد رسید. از اینجاست که تحلیل تعین آن نوع تحلیلی است که در آن «وجود انسان قادر می‌گردد در» خصوصیات متعین وجودی خود «بنیانی برای تمامی اشکالی» نظیر زندگی، زبان و جامعه «که به وی خاطر نشان می‌سازند که او نامتعین نیست، فراهم آورد». این تحلیل با برگشت به خصوصیات نظیر تن و جسمانیت،

نیازها و سوانق و ویژگی‌های گفتاری نشان می‌دهد که «تمامی هر یک از این اشکال مثبتی که انسان از آنها در می‌یابد که وجودش متعین است، تنها به اعتبار نفس وجود متعینش بدو داده شده است». «گونه‌ای از وجود زندگی و حتی آنکه این واقعیت را تعیین می‌کند که زندگی نمی‌تواند بدون تجویز صور خود بر من وجود داشته باشد، اساساً توسط تن به من داده می‌شود، گونه‌ای از وجود تولید و ثقل تعینات آن بر وجود من، حاصل تمایل من می‌باشد، و نحوه وجود زبان، کل عواقب تاریخی که کلمات در لحظه ادا، و شاید حتی در زمانی که هنوز قابل فهم نیست گرمی خود را بدان می‌دهند، تنها به همراه رشته باریک اندیشه سخنگوی من به من داده می‌شود.» (۲۵)

تحلیل تعینات با تمرکز بر خصوصیات غیراستعلایی انسان، واقعیت عینی قلمروهای زندگی، حیات جمعی و دنیای زبان را تبیین کرده و شرایط امکانی آن را روشن می‌سازد. مطابق این تحلیل آزادی انسان از بردگی وی، استعلای او از تعین وی و حاکمیت و خالقیت وی در صحنه‌های زندگی، جامعه و زبان از محکومیت او و تبعیتش از قواعد همین قلمروهاست. از این رو در واقع تحلیل تعینات به آنها دو صورت می‌دهد: از جهی تعینات وجه تبیین شده و بناست و از جهی وجه تبیین کننده و پایه. این وجه اخیر تعینات را فوکو بنیاد و اساس^۱ و آن وجه قبلی را مثبت^۲ می‌نامد. فلسفه تجدد در کلیه صور آن از دید او روشن می‌سازد که انسان با خصایص خاص خود، چگونه امکان تحقق و وجود دارد. یا به بیان دیگر هدف فلسفه تجدد آن می‌باشد که روشن سازد انسان به عنوان یک موجود متعین و گرفتار در جهان عینی، چگونه خود را در جوه مختلف از درون این تعینات ساخته و شکل می‌دهد.

همان‌طوری که روشن است و فوکو نیز متذکر می‌شود، مشکل چنین تحلیلی این است که یک چیز (تعینات یا مثبتات) را باید دو چیز کند؛ چون مثبت با بنیاد، تبیین شده و تبیین کننده دو تا هستند. به این معنا در واقع گویی یک کس با خود سخن می‌گوید و خصوصیات عینی انسان دوشق گردیده و از جهی بنیاد و از جهی بنا شده است. مطابق گزارش فوکو این حدیث نفس یا تکرار مکررات، علی‌رغم تنوعاتی که به خود گرفته است، در سه گونه مکالمه قابل دسته‌بندی می‌باشد. اینها دوتایی‌های "انسان" می‌باشند

که حکایت تلاش ناموفق فلسفه تجدد برای حل مشکل "انسان" را روایت می‌کنند.

۱-۲-۳- دوتایی تجربی و استعلایی^۱

با مشخص سازی این دوتایی به دید فوکو انسان از مرز عصر کلاسیک در گذشته، به آستانه عصر تجدد می‌رسد. همان طوری که می‌دانیم این کانت بود که بین بعد استعلایی آگاهی و ذهن و وجه عینی و تجربی آن تمایز گذاشت. در دید وی ذهن استعلایی با صورت بندی جهان تجربه در قالب مقولات فاهمه و زمان و مکان شناخت درست و دسترسی علمی به جهان پدیده‌ها را ممکن می‌سازد. بعد از کانت دو صورت مختلف از پیوند میان وجه استعلایی و وجه عینی و بالفعل شناخت، مطرح گردید. فوکو مشخصاً در این زمینه به دو نام یکی اگوست کنت و دیگری مارکس اشاره می‌کند، اما روشن است که رهروان این طریق منحصر به این چهره‌های شاخص نمی‌شوند. در هر حال در صورتی از این صور که با کنت مشخص شده است بنیان و پایه کل دانش و آگاهی استعلایی در محدوده تن، دریافت‌های حسی، ساز و کارهای عصبی و حواس قرار می‌گیرد. از این منظر دانش مستلزم شرایط بدنی - حسی می‌باشد و هر چند که ممکن است وجه تمایز و برتری نسبت به بدن داشته باشد، نهایتاً نمی‌تواند خود را از کارکردهای آن و پیوند با حواس بی‌نیاز سازد. از این دیدگاه برخلاف تصور کانت نه تنها محتوای دانش بلکه صورت آن نیز مبتنی بر جهان تجربه و متکی بر حواس جسمانی می‌باشد.

صورت دیگر این خط تحلیلی، آگاهی را نه به شرایط جسمانی بلکه به شرایط تاریخی متصل می‌سازد. از این دیدگاه که مارکس معرف برجسته آن می‌باشد، دانش پیش نیازهایی در شرایط عینی جمعی دارد. مطابق تفسیر مارکس آگاهی در دل صورت‌های مشخص حیات اجتماعی ریشه دارد و هیچ گاه برخلاف آنچه کانت تصور می‌کرد، نمی‌تواند از این هم بافته‌های عینی خود رهایی یافته، کلیت زمانی - مکانی بیابد. از دید وی نیز تاریخ هم صورت و هم محتوای آگاهی را تعیین می‌کند. با اینکه این نظریه‌ها مدعی تمامیت و عدم نقصان می‌باشند، بسادگی نیازمندی و

نقصان خویش را ظاهر می‌سازند. ادعا این است که کل مشکل در سطح تجربه و واقعیت بالفعل، خواه حسی و خواه تاریخی حل گردیده است و بدون اینکه نیازی در ارجاع به امری بیرونی از این محدوده غیراستعلایی باشد، به گونه‌ای منسجم چگونگی برآمدن آگاهی توضیح داده شده است. اما مشکل این است که اینچنین تحلیلی پیشاپیش مستلزم مفروضاتی در مورد دانش و ماهیت آن می‌باشد و این مفروضات، در نهایت بیرون از قلمرو بالفعل و مستلزم برگشت به قلمرو استعلایی است. اولاً این نوع تحلیل دو نوع دانش را از هم تفکیک می‌کند؛ یک نوع دانش تجربی، تغییرپذیر و حادث که در قلمرو علوم تجربی یافت می‌شود و دیگری دانشی در مورد همین دانش که اگر صورتی کامل و تام نداشته باشد، حداقل صورتی "قطعی و ثابت دارد. تفکیک دوم میان حقیقت و خطا، میان علم و غیرعلم می‌باشد. بدون تفکیک اول بحث فلسفی از دانش علمی و شرایط امکانی آن ممکن نیست و بدون تفکیک دوم بحث از شرایطی عینی و تاریخی دانش امکان ندارد. اما بعلاوه اینها از دید فوکو تفکیک مهم‌تری نیز در نظریات مذکور صورت می‌گیرد: تفکیک میان حقایق علمی و حقیقت فلسفی یا نظریه‌ای که متکفل بحث از حقایق نوع اول می‌باشد. از اینجا این سؤال پیش می‌آید که این تفکیک‌ها و بالاخص تفکیک اخیر بر چه پایه‌ای انجام گرفته است و جایگاه گفتمان فلسفی در میان انواع دانش‌ها کجاست. در یکی از دو دیدگاه، صحت گفتمان فلسفی و اعتبار آن برپایه تجربه و حقیقت علمی توجیه می‌شود. این دیدگاه، اثبات‌گرایی است. دیدگاه دوم صحت حقیقت علمی و تجربی را برپایه گفتمان فلسفی تبیین می‌کند. این دیدگاه را فوکو فرجام‌گرایانه^۱ می‌نامد، شاید به این اعتبار که از دید مارکس صورت نهایی و غایی تاریخ، ملاک داوری در مورد صحت و اعتبار حقایق تجربی است. در هر حال هر کدام از این دیدگاه‌ها که باشد، مسئله روشن است که برگشتی مجدد به قلمرویی غیراستعلایی است؛ تفکیک‌های مذکور تفکیک‌هایی نیستند که صرفاً حاصل تجربه یا واقعیت تاریخی باشند. این امر پیشاپیش مستلزم فرض ذهنیت استعلایی و شناسنده‌ای فراتجربی است. و به این معناست که وجود استعلایی «انسان در میانه» اثبات‌گرایی یا فرجام‌شناسی «به عنوان حقیقتی هم تأویل یافته» به تجربه حسی «و هم موعود» به حراست و فرجام نهایی

تاریخ «ظاهر می‌گردد». (۲۶)

از آنجایی که این تفسیرهای بدوی و خام نتوانست به گونه‌ای غیردوری و انسجام یافته پاسخی به مشکل مورد بحث بدهد، تلاش برای یافتن پاسخی غیرتقلیل‌گرا و غیرفرجام‌شناختی در فلسفهٔ تجدد ادامه یافت. پاسخ مناسب باید پاسخی باشد که در ضمن اینکه دو بعد استعلایی و تجربی را لحاظ می‌کند، بتواند آنها را از هم جدا نگاه دارد؛ نظریه‌ای که در ارجاع به دومی بنیانی برای اولی که حامل آگاهی، خالق زندگی، سازندهٔ جامعه و خدای کلام است، بیابد. این کار دشوار را در قرن بیستم میلادی، پدیدارشناسی از طریق "تحلیل تجربهٔ بالفعل" دنبال کرد. این خط تحلیلی همانی است که توسط هوسرل^۱، و مرلوپوتتی استاد فوکو پیموده شده است. تلاش این دو در واقع آن است که از مشکلات نظریات قبلی رهایی پیدا کرده و هیچ یک از ابعاد بالفعل یا استعلایی انسان را در دیگری هضم نکرده، یا تأویل نبرند. تجربهٔ بالفعل، همان قلمرویی است که از دید پدیدارشناسی این امکان را فراهم می‌آورد، زیرا در این تجربه است که همزمان انسان به عنوان موجودی استعلایی و خالق معنا، و انسان به عنوان موجودی متعین و محدود به واقعیت عینی بدن شکل گرفته و صورت می‌بندد. هر دوی ابعاد قطبی انسان، در تمامیت و خصوصیت اختصاصی‌اش در این تجربه حاضر می‌شوند و از این رو بار دیگر ماهیت استعلایی انسان که در اثبات‌گرایی کنت و فرجام‌شناسی مارکس از دست رفته بود، اعاده می‌گردد. با اینکه فوکو به گونه‌ای تلاش پدیدارشناسی را می‌ستاید، با این حال آن را نیز در نهایت طرحی موفق نمی‌بیند. در واقع وی به ابهام موجود در این طرح اشاره می‌کند. در این تحلیل، عینیت علم تجربی در ارجاع به تجربه‌های حسی اولیه که بدن و جسم، زمینهٔ آن را فراهم می‌کند، تبیین یا تضمین می‌شود، و بعد معنایی و استعلایی پنهان در قلمرو فرهنگی که آن هم در تجربهٔ بالفعل انسان از فرهنگ حاضر است، تثبیت می‌گردد. با این حال علی‌رغم هر دقت، احتیاط و ظرافتی که در تحلیل پدیدارشناسانه اعمال شده است، نهایت آن برگشت به اشکالی از تقلیل‌گرایی مارکسیستی است، چون در این تحلیل فرهنگ که یک فراورده تاریخی است بعد متعین و غیراستعلایی انسان را نشان می‌دهد. فرهنگ در عین اینکه حاصل یا نتیجه

عمل ذهن معنابخش و استعلایی است، به عنوان یک واقعیت محقق، ماهیتی غیراستعلایی و متعین در شرایط تاریخی دارد.

این مشکل هم‌چنان باقی است و دوتایی استعلایی - تجربی فلسفه تجدد را آرام نمی‌گذارد. اما از دید فوکو تلاشهایی که هم‌چنان در این مسیر انجام می‌گیرد، از آغاز تلاشهایی عقیم و بی‌سرانجام است. حل مشکله نه تنها در جستجوی راه‌حلی تازه، نقاط آغازین جدید و چارچوبهای تحلیلی متفاوت بلکه در زیر سؤال بردن اصل و پایه مشکل یعنی "انسان" است. «سؤال این خواهد بود که: آیا انسان واقعاً وجود دارد؟ تخیل اینکه، برای لحظه‌ای، اگر انسان نباشد، جهان و اندیشه چه صورتی ممکن است داشته باشد، جز تن دادن به تناقض تلقی نمی‌شود، چنین است چون، آن چنان به واسطه تظاهر اخیر انسان، کور شده‌ایم که نمی‌توانیم زمانی را به یادآوریم و این زمانی چندان دور نیست - که جهان، نظم آن، و موجود انسانی وجود داشت، اما انسان وجود نداشت.» (۲۷)

۲-۲-۳- دوتایی اندیشیده و نااندیشیده^۱، یا آگاهی و ناآگاهی

انسان به عنوان واقعیتی تناقض‌آمیز و دارای دوبعد استعلایی و متعین همزمان، هم به چنگ آگاهی در می‌آید و هم از حدود آن فراتر می‌رود. اگر او بخواهد بنیان‌گذار و زمینه‌ساز دانش باشد، باید در فضایی ورای اندیشه و محجوب از تفکر بی‌واسطه بایستد. اما به عنوان موجودی ساکن در قلمرو عینیات و موجود در جهان اشیا و موضوعات نیز نمی‌تواند یکسره از آگاهی و اندیشه غایب و پنهان گردد. از این رو انسان موجودی می‌شود که در میان دو قطب آگاهی و ناآگاهی، اندیشیده و نااندیشیده در نوسان می‌باشد. سؤالی که از اینجا برمی‌خیزد، این است: چگونه انسان می‌تواند آنچه را ماورای شناخته و آگاهی قرار گرفته، در اندیشه درآورد و به آن علم حاصل کند؟ چگونه در حالی که او به عنوان فاعل آگاهی، خالق‌کار، منبع زندگی و امیر کلام پیش شرط و زمینه‌ساز شناخت تولید و جامعه، زیست‌وازه و زبان می‌باشد، می‌تواند خود را فهم و شناخت کرده، دریابد؟ اگر بنابراین باشد که "انسان" به خود آگاهی داشته باشد، باید زبانی را که از درون بافت کلمات و جملات از پیش ساخته و خارج از مهار وی کلام او را

کنترل و هدایت می‌کند، وجود زیستی خود را که بر وی تحمیل شده و او هرگز به نیروهای حیاتی درونی آن دسترسی ندارد، و نیروی کاری را که تمایلات و خواسته‌هایش بر او حاکم است، بشناسد. اما مادامی که او پیش شرط دانش، جامعه، گفتمان و شخصیت و زیست‌واره است، وجهی غیرقابل شناخت در او وجود دارد که هرگز به دست اندیشه نمی‌افتد. او جامعه را می‌سازد در حالی که نمی‌داند تحت چه قوانینی رفتار اجتماعی خود را شکل می‌دهد، ادبیات را خلق می‌کند، در حالی که از ساختار زبان و قواعدی که بر جملات و کلمات او حاکم است، آگاه نیست، خود را در درون تن می‌سازد، در حالی که نمی‌داند چه نیروهای حیاتی و روانی بر رفتارهای زیستی و روانی او سیطره دارند.

در بازی اندیشیده و نااندیشیده، آن گونه که اولین بار توسط کانت مطرح گردید، این نااندیشیده است که پایه و بنیان را فراهم می‌سازد. فوکو معتقد است که حتی دکارت نیز به وجهی اندیشیده را برپایه نااندیشیده تعریف و تعیین می‌کند زیرا او بر اساس اشکالی از تجربیات نظیر تفکر غلط، توهم، رؤیاها و تخیلات جنون‌آمیز که برای تفکر و اندیشه، دست نیافتنی و غیرقابل فهم است، به این نتیجه می‌رسد که امکان ندارد اندیشه و تفکر نباشد. (۲۸) از دید دکارت این اشکال غیرقابل فهم تفکر و آگاهی، دلیلی برای وجود و امکان تفکر و آگاهی معمول می‌باشد. در هر حال با این حال که در تفکر معاصر یا فلسفه تجدد این نااندیشیده است که پایه قرار می‌گیرد، از نظر فوکو، دائماً ارجاع به آگاهی و اندیشیده نیز وجود داشته است. لیکن اندیشیده و نااندیشیده در تفکر تجدد در شکلی متفاوت از تفکر دکارت موضوع تأمل فلسفی قرار دارند. برای دکارت اندیشیده صورت معمول، پایدار و ذاتی تفکر را می‌سازد و اشکال دیگر آن نظیر توهم و تخیلات جنون‌آمیز صورتهای استثنایی، اتفاقی و عارضی را تشکیل می‌دهند. از همین جهت او در روش خود به دنبال راهی است که مانع از ظهور این اشکال تفکر گردیده، ذهن را از آنها خلاصی و رهایی دهد. اما در تفکر تجدد، اندیشیده شأنی بالاتر از نااندیشیده ندارد، بلکه برعکس نااندیشیده است که ارزش بالاتر را کسب می‌کند. اندیشیده در این عصر باید همیشه فاصله خود را با نااندیشیده نگاه دارد و در مقام تقلیل و تأویل آن برنیاید. در شکل تجددی آن، اندیشیده صورت کامل و کلی تفکر را نمی‌سازد، بلکه در ربط با نااندیشیده، استفهامی دائمی در این مورد طرح می‌کند که «چگونه تفکر می‌تواند

در جایی به غیر از اینجا» یعنی در صورت غیر معمول تفکر ظاهر گردد. «و با این حال چنین نزدیک به خود باشد؛ چگونه اندیشیده می‌تواند به صورتهای نااندیشیدنی باشد.» (۲۹) به همین دلیل است که در تفکر تجدد، استدلال دکارت از تفکر به وجود، وجه و امکانی ندارد. چون تفکر نه تنها یک صورت ندارد، بلکه اندیشیده و نااندیشیده در اشکال مختلف آن در این فهم تجددی در هم تنیده و به هم بافته شده‌اند.

فلسفه تجدد با پرسش از ربط میان اندیشیده و نااندیشیده و حفظ توأمان این دو نه تنها از دکارت، بلکه از کانت نیز که در هر حال هم خود را مصروف تفکر درست و معتبر کرده بود، در می‌گذرد. این نوع خاص از درک اندیشیده، از نظر فوکو پیامدهای دوگانه‌ای دارد. پیامد اول، بعدی منفی و وجهی صرفاً تاریخی دارد. از این بعد، در نهایت آنچه امتیاز و نوعی موفقیت برای پدیدارشناسی به حساب آمده، اعتبار و ارزش خود را از دست خواهد داد. مطابق این دید پدیدارشناسی این موفقیت را کسب کرده است که اندیشیده دکارت را با وجه استعلایی کانت وحدت بخشد. اما به نظر فوکو هوسرل به چنین وحدتی دست نیافته است چون که اولاً تحلیل استعلایی دیگر ناظر به امکان علم تجربی نبود، بلکه به این می‌پرداخت که چگونه انسان در هیئت غریب و ویژه‌اش خود را در می‌یابد. ثانیاً اندیشیده دکارت نیز کارکرد جدیدی یافته است و به جای اینکه همچون صورت قدیمی‌اش در دکارت در هر حال خود را اثبات و تأیید کند، این را نشان می‌دهد که چگونه تفکر برای پرداختن به خود صور و اشکال دیگر پیدا می‌کند. به این معنا در واقع پدیدارشناسی دو صورت قدیمی فکر را به هم پیوند نزده است، بلکه اشکال خاص آن را که در تجدد پدید آمده است در ارتباط قرار داده است؛ یعنی نااندیشیده با نااندیشیده به وحدت رسیده است. (۳۰)

اما پیامد دوم وجه اثباتی دارد و به نوع ارتباط میان انسان و نااندیشیده و صورت دوقلو گونه آنها در غرب مربوط می‌گردد. با اینکه از همان آغاز شناسانه تجدد و ظهور "انسان"، نوعی غلبه با آگاهی و تفکر خودیاب بوده است، اما این چنین آگاهی و اشعاری همزمان در پرتو درک نوعی ناخودآگاهی و نوعی نااندیشیده حاصل شده است. از دید فوکو این پیوند پیوندی اتفاقی نیست، بلکه از دیدگاه دیرینه‌شناختی در لایه‌های دست‌نیافتنی دانش شکل گرفته است. به همین علت است که تظاهرات مختلف آن را از هگل (از خود بیگانگی روح مطلق) تا مارکس (از خود بیگانگی) انسان و هوسرل

می‌بینیم. «کل تفکر جدید آغشته به ضرورت تفکر در مورد نااندیشیده است - بازتاب محتوای امر فی‌نفسه^۱ در صورت امر لِنفسه^۲، پایان بخشی به از خود بیگانگی انسان از طریق سازگاری وی با ذات خویش، ایضاح افقی که برای تجربه پشتوانه‌ای از دلیل نامسلح و بی‌واسطه فراهم می‌آورد، برداشتن نقاب ناآگاهی، محو در سکوت آن گردیدن، یا تقلایی برای شنیدن ناله‌های بی‌پایان آن». در هر حرکتی و در برخورد با هر مسئله‌ای و در چاره‌جویی هر مشکلی نااندیشیده خود را هم‌معنان و همراه با اندیشیده و آگاهی با اندیشیده و آگاهی ظاهر می‌سازد. (۳۱)

۳-۲-۳ دوتایی عقب‌نشینی و بازگشت اصل و منشأ^۳

دوتایی نهایی در مورد نحوه وجود انسان و تفسیری که از آن در نظریه و فلسفه تجدد به عمل آمده از ماهیت تاریخی انسان برمی‌خیزد. احتمالاً نیچه را بایستی آغازگر درک این شکل و ضرورت رهائی از آن باید دانست. در هر حال وی قطعاً در جهت دهی به فوکو در درک این معضله و بی‌سرانجامی تلاش برای حل آن نقشی اساسی داشته است. با ظهور انسان در هیئت جدید تجددی سؤال از شکل و صورت اولیه انسان و بر ساخته‌های وی یعنی جامعه، فرهنگ و زبان یک مشغله عمده فلسفی را بوجود آورد. از آنجایی که انسان ماهیتی تاریخی داشت و جهان او در جریان تحولات مختلف زمانمند دائماً مبدل می‌گردید، این طور به نظر می‌رسید که وی در لابه‌لای تاریخ متراکمی که بروی و حول وی ساخته شده، از دست رفته است. از این رو آن نقطه‌ای که در آن انسان، رها از آنچه در تاریخ بر او آمده، تظاهر می‌کند، به عنوان نقطه‌ای تلقی می‌شد که در آن شکل خالص و ماهیت اصیل وی حاصل می‌گردد. اولین جامعه، اولین فرهنگ، اولین کلام و در نهایت اولین انسان، نقطه‌ای در تاریخ است که این تظاهر خالص و اصیل باید در آن یافته شود. اما با این طلب، اندیشه تجدد خود را درگیر یک تلاش بی‌پایان و بی‌سرانجام می‌سازد. زیرا هر زمان که انسان می‌کوشد به این نقطه آغازین و ماهیت

1-Thing in- Itself.

2-Thing for- Itself.

3-The Retreat and Return of the Oigin Double.

خالص و بی‌تأثیر خود در تاریخ دست یابد و تصور می‌کند که بدان نیز دست یافته است، نقطه آغازین و شکل نخستین به نقطه‌ای پیشین از آن در تاریخ عقب می‌نشیند. فلسفه تجدد در این تلاش خود به جای آغاز به پایان، و به جای صورت و منشاء خالص و تغییر نیافته، به تاریخ و تحول می‌رسد. «چنین است، چون انسان، در واقع جز در پیوند با تاریخی از پیش موجود، ظاهر نمی‌شود». او هیچ‌گاه با آنچه در تاریخ و منشاء آغازین وی تلقی می‌شود، همزمانی ندارد. ظهور و حضور او در اشکال مختلف حیاتش بسته به آن چیزی است که بیش از او وجود داشته است. «هنگامی که او می‌کوشد خود را به عنوان موجود زنده تعریف کند، تنها در پرتو زندگی‌ای که بسیار پیش از او آغاز شده، می‌تواند از منشاء خود پرده بردارد»؛ وقتی می‌کوشد خود را به عنوان نیروی کار و انسان ابزارساز تعریف کند، این کار را نمی‌تواند جز در «فضا و زمانی انسانی انجام دهد که پیش از این نهادینه شده و از قبل توسط جامعه تحت مهار در آمده است»؛ و زمانی که می‌کوشد خود را به عنوان موجود متکلم و سخنگو تعریف کند و خود را در تقدم بر هر زبان ساخت‌یافته‌ای نشان دهد، در می‌یابد که سخنگویی او تنها در پرتو ساختی که از پیش تقرر یافته، امکان دارد و در تمام آنچه او می‌یابد، امکان از پیش بازناشده زبان وجود دارد» که وی براساس و پایه آن سخن می‌گوید. (۳۲) از اینجا است که آنچه آغاز فعالیت اقتصادی انسان قلمداد شده است، در واقع پیش از او آغاز گردیده است و منوط به وجود جامعه‌ای پیش از آن است. آنچه شکل ابتدایی زبان و تکلم تلقی شده است، تنها در پرتو ساختاری که پیش از آن وجود داشته قابل بیان و اظهار بوده است و هکذا. و بدین ترتیب نقطه‌ای که نقطه آغاز زبان، کار و جامعه تلقی شده بود، بار دیگر از دست می‌رود و در نقطه‌ای دیگر تاریخ جا می‌گیرد. اما چون قصه در مورد این نقطه نیز همین طور تکرار می‌شود، تاریخ تلاش برای دست‌یابی به منشأ و شکل اصیل انسان جز تاریخ رفت و برگشت‌ها و عقب‌نشینی‌ها و بازگشت‌های مجدد آن منبع فرضی نیست.

این واقعیت همان‌طوری که گفته شد، از ماهیت تاریخی انسان برمی‌خیزد. حیات انسانی تراکمی از آغازهاست و هیچ نقطه‌ای در آن نظیر نقطه قبل یا بعد از آن نیست. در حالی که در جهان طبیعت، تاریخ جز صورتهای مشابه نمی‌آفریند و دائماً ماده‌ای مشابه ترکیب می‌کند، در جهان انسانی غیر را با عین و ماده‌ای متفاوت را با جوهری تازه برهم می‌آمیزد. از این رو هر لحظه‌ای از تاریخ ترکیب دیگری وجود می‌یابد. به همین دلیل

است که از وجهی دیگر نقطه‌ای که آغاز موضوعی تاریخی تلقی می‌شود، نقطه آغاز آن موضوع نیست. در آن نقطه‌ای که کار جدید، فرهنگ تازه و زبانی نو در حال شکل‌گیری است آنچه وجود دارد، غیر از آن کار، فرهنگ و زبان بعدی است و آن زمان که در ترکیب با آن غیرها فرهنگی جدید، زبانی نو و کاری تازه در صفحه تاریخ ظاهر می‌گردد، دیگر صورتهای خام و اصیل آن فرهنگ‌ها، زبان‌ها و جوامع وجود ندارد. به همین دلیل است که فوکو می‌گوید انسان هیچ‌گاه با آنچه منشاء او تلقی می‌شود، همزمانی ندارد. چون در زمانی که منشاء تصویری او هست، او نیست و در زمانی که او هست، دیگر منشاء تصویری وجود ندارد. از اینجا انسان موجودی بی‌موطن می‌گردد که زمان آغاز تولد و ظهور او نیز مشخص نیست.

فوکو فلسفه غرب را از "پدیدارشناسی هگل تا" نامه‌ای در باب انسان‌گرایی" هایدگر، که از مسیر صاحب نظرانی چون مارکس، اشنپنگلر و هولدرلین می‌گذرد، در تلاش بی‌وقفه‌ای برای کشف و دست‌یابی "به آغاز" و بازخوانی و فهم آن می‌داند. اما این تلاش نیز تلاشهای دیگر انجامی در بر ندارد. و انسان با دوتایی‌هایش هم‌چنان به صورت مشکل لاینحل و چاره‌ناپذیر فلسفه تجدد باقی می‌ماند.

۳-۳ مرگ "انسان": پایان تجدد

فوکو با وام‌گیری از سؤالی که اولین بار توسط کانت طرح شد، نوع فهم و فلسفه‌ای را که حول این سؤال شکل می‌گیرد، انسان‌شناسی می‌نامد. کانت در "منطق" خود سه سؤال برای خود طرح کرد: چه می‌توانم بدانم؟ چه باید انجام دهم؟ مجاز به چه آرزویی هستم؟ وی این سؤالات را که سؤالهای محدود حوزه علم، اخلاق و زیبایی‌شناسی را می‌سازند، در نهایت به سؤال چهارمی برگرداند: انسان چیست؟ تجدد با پرداخت به این سؤال رویکردهای سه‌گانه‌ای را که در انسان و دوتایی‌هایش ظاهر می‌گردد، بسط می‌دهد. این فلسفه به جای اینکه همانند فلسفه عصر کلاسیک، با مشکل وجود روبرو باشد، با مشکل "انسان" روبروست و به جای اینکه انسان را برپایه تفکر وی (من می‌اندیشم پس من هستم) اثبات و توجیه کند، می‌کوشد وی را در آنجایی که تفکر به مرزهای خود می‌رسد و در جهان تجربه و حس گرفتار می‌آید یعنی برپایه تعیینات و واقعیت‌هایی موجود استعلایی تبیین کند. فوکو در اشاره‌ای کنایه‌آمیز به آنچه کانت در

مورد تأثیر هیوم بر فلسفه و تفکرش گفته است، می‌گوید که غرب با پیگیری سؤال کانت و دنبال کردن روش "تحلیل تعینات" پس از بیداری از خواب جزمیت‌گرایی به خواب تازه‌ای رفت: خواب انسان شناسانه. عصر تجدد با سؤال مذکور به خوابی عمیق فرو رفت و در رؤیای آن با این دلخوش بود که دانش تجربی مربوط به انسان یا آگاهی‌های مربوط به وجود عینی و ماهیت تاریخی وی، پاسخ سؤالات مربوط به دانش، حدود و بنیانهای آن را خواهد داد. فوکو در باب علت یا ضرورت این خواب بحثی نمی‌کند. این خواب هرچه بود از دید او بخشی از تاریخ غرب و حاصل ترتیباتی فراتر از اختیار و آگاهی انسان بود. اما عقم و نازائی آن و رفت و برگشت‌های مکرر و تلاشهای نافرجام بری حل مشکلات حاصل از رویاهای آن از دید وی سخن از آغاز بیداری تازه‌ای می‌کند. او می‌بیند که فلسفه انسان‌شناسی در حال از هم پاشیده شدن و نابودی است. چاره‌کار از دید وی و راه بیداری از این خواب عمیق، جز طرد آن سؤال و مرگ "انسان" نیست. «به تمامی آنهایی که هنوز در طلب گفتگو در مورد انسان، سلطنت یا آزادی او هستند، به تمامی آنانی که مایلند او را نقطه آغاز تلاشهای خود برای دستیابی به حقیقت بگیرند، به تمامی آن کسانی که، از وجهی دیگر، کل دانش را به حقایق مربوط به انسان ارجاع می‌دهند... به تمامی این اشکال در هم پیچیده و به هم کلاف شده اندیشه، ما تنها می‌توانیم با خنده‌ای فیلسوفانه» که خنده‌ای صامت می‌باشد، «جواب دهیم». (۳۳)

ظاهراً این گونه پاسخگویی یا برخورد، حاصل گرفتار آمدن فوکو در چارچوبهای معرفت‌شناسی خود ساخته باشد. برای کسی که مهار اندیشه‌ها و افکار را به دست نیروهایی بیرون از آگاهی می‌سپارد و میان اعصار دیواره‌های گذرناپذیر، فصل و جدایی می‌کشد و برای کسی که چه بخواید و چه نخواهد از درون فضای شناسانه‌ای تجدد سخن می‌گوید و معیار و مقیاسی عقلانی و یا حتی امکانی برای آن را ناموجود می‌داند چه عکس‌العملی جز خنده‌ای فیلسوفانه یا پوزخندی طعنه‌آمیز باقی می‌ماند که در پاسخ به آنان که از نظر او همچنان گرفتار شناسانه‌ای کهنه دیگر هستند، ارائه دهد. این خنده خنده‌آنی است که از رنج اندیشه به انسان و دوتایی‌هایش خود را رها یافته و از مرز تجدد، در گذشته، می‌بیند. دریفوس و رابینو می‌گویند فوکو در انتقاد از فلسفه انسان‌گرایانه تجدد جز اینکه آنها را کلافی سردرگم و در هم قلمداد کند، چیزی نمی‌تواند

بگوید «و "دلیل" تحلیل وی الزاماً باید این باشد که گفتمان انسان‌گرایانه در واقع در حال از هم پاشیدگی است» و اینکه «آن هیجان و انرژی» اولیه «تدریجاً جای خود را به ملال و بی‌رغبتی یا به دسته‌بندی و هوس‌بازی داده است»، یعنی وی چیزی جز توصیف و نقل واقع نمی‌تواند بگوید. (۳۴)

اما ماهون می‌گوید اعتراض اصلی فوکو به این اندیشه انسان‌گرایانه این است «که چنین تفکری تأویل‌گر است»، اگرچه وی دید دریفوس و رابینو را نیز رد نمی‌کند و از وجهی آن را می‌پذیرد. (۳۵)

در هر حال با اینکه فلسفه ممکن است هم‌چنان خود را به سؤال از انسان و بعضی از فیلسوفان هم‌چنان به تفکرات انسان‌گرایانه مشغول کنند، از دید فوکو، در جایی دیگر ناله‌های احتضار و طنین "مرگ انسان" و پایان تجدد بلند گردیده است. فوکو پیش‌درآمد و یا طلعه‌رهایی از مشکله انسان، پایان شناسانه تجدد و ورود به دوره‌ای جدید را در تحولاتی می‌بیند که در علوم انسانی در دهه‌های اخیر قرن بیستم میلادی روی داده است. از دید وی اصولاً علوم انسانی در تاریخ خود حتی در دوره تجدد نیز بالنسبه به فلسفه در پاسخگویی به سؤال انسان موفق‌تر بوده‌اند. رمز این موفقیت در آن بوده است که آنها نکوشیده‌اند، برعکس فلسفه، پاسخ خود را یکسره در حوزه آگاهی بجویند. جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و زبان‌شناسی در سیر تکاملی خود از طریق به‌کارگیری مفاهیم موجود در حوزه‌های تجربی معادلشان یعنی اقتصاد، زیست‌شناسی و لغت‌شناسی مفاهیمی را ساخت دادند که می‌توانست خلاقیت نیروی کار، انرژی روانی و زندگی و قدرت کلام انسان را به شکلی منسجم تبیین کنند. قواعد، هنجارها و نظام‌های معنایی، روشن می‌سازند که چگونه هم‌زمان انسان در عین اینکه خالق جهان اجتماعی، دنیای روان و عرصه کلام است، تحت تأثیر موضوعات این قلمروها نیز قرار دارد. حال آنکه هیچ‌گونه ارجاعی نیز به آگاهی انسان ندارند؛ انسانها در جامعه می‌توانند حامل ستیزه‌هایی (طبقاتی و یا غیر آن) گردند، بدون اینکه خود به آن وقوفی داشته باشند و دست به اعمالی روانی (توجیهی، دفاعی و...) بزنند که اساساً از دلایل یا کارکردهای آن بی‌اطلاع هستند.

اما علوم انسانی نه به این اعتبار، بلکه از وجهی دیگر طنین مرگ "انسان" و پایان عصر تجدد را بلند کرده‌اند. علوم انسانی در این صورت تجددی خود هم‌چنان به مشکله

"انسان" می‌پردازند و در مورد نحوه وجود و کیفیت خاص آن به تحقیق دست می‌زنند. تنها تفاوت آنها با فلسفه‌های انسان‌شناسانه این است که آنها به روشی متفاوت به سؤال اصلی عصر تجدد پاسخ می‌دهند. فوکو آن صورتی از علوم انسانی را که خود را از گیر مشکله "انسان" رها کرده است، "ضد علم"^۱ می‌نامد. تفاوت ضد علم‌ها با علوم انسانی این است که آنها اساساً از ناآگاهی و سؤال از آن آغاز می‌کنند و با تمرکز بر آن نظریه خود را بسط می‌دهند. «در حالی که تمامی علوم انسانی عقب عقب به سمت ناآگاهی پیش می‌روند، و در انتظار این هستند که به مجرد تحلیل آگاهی، [ناآگاهی]، خود را نشان دهد» "ضد علوم" برعکس «مستقیماً به اختیار، بدان [یعنی ناآگاهی] اشاره می‌کنند»، نه اینکه همچون علوم انسانی بی‌اختیار و در مسیر توسعه تاریخی خود بدان سمت کشیده شده باشند. آنها از آگاهی آغاز نمی‌کنند، بلکه ناآگاهی را نقطه شروع می‌گیرند. آنها غیرمستقیم به سوی ناآگاهی نمی‌روند، بلکه مستقیماً به سمت آن هدف‌گیری می‌کنند. حرکت آنها بدین سمت غیراختیاری نیست، بلکه اختیاری و اندیشیده شده است؛ حال آنکه علوم انسانی برعکس، از آگاهی، آغاز و به طور غیرمستقیم و ناخواسته، به ناآگاهی می‌رسند. (۳۶)

فوکو مشخصاً از دو علم انسانی به عنوان "ضد علم" یاد می‌کند: یکی روان‌کاوی^۲ و دیگری مردم‌شناسی^۳. مشخصاً در این مورد وی به نوع فهم و دیدی در این حوزه‌ها که با فریاد و لوئی اشتراوس آغاز گردیده، اشاره دارد. آنچنانکه در مردم‌شناسی و روان‌کاوی (خصوصاً صورتهای جدید آن نظیر آنچه در کارهای لاکان ظاهر شده است) قابل تشخیص است، رفتارها و حالات انسانی یکسره در قلمرویی ماورای آگاهی رقم‌زده می‌شود. از این دید، سطحی عمیق‌تر از سطح هنجارها، قواعد و نظام‌های معنایی در روان، جامعه و زبان وجود دارد که منشأ و منبع صورتهای خاص هنجاری، قواعد و نظام‌های معنایی زبان می‌باشد. از جایگاه این منبع بیرون از دسترس آگاهی است که انسانها در جدال بر سر منافع متضاد، قواعد را می‌آفرینند و به جامعه سامان و ساخت می‌دهند، از این منبع پنهان، غیب در خودآگاه، مخفی در پس رویاها و کلمات ناخواسته

1-Counterscience.

2-Psychonalysis.

3-Ethnology.

بر زبان آمده است که هنجارهای اخلاقی بر روان حاکم می‌شود و انجام کارکردهای مورد نیاز تن و روح را ممکن می‌سازد؛ و نهایتاً از درون این ساخت مدفون در لایه‌های عمیق زبان است که نظام‌های معنایی شکل می‌گیرد و تکلم و کتابت را ممکن می‌سازد.

به این ترتیب روان‌کاوی و مردم‌شناسی در عمل "انسان" را از صحنه بیرون کرده‌اند. در واقع آن‌گونه که آنها دنیای اجتماعی را به ساخت‌های پنهانی و دنیای روان را به جهان‌های پسررفته در تاریکی آگاهی مرتبط می‌سازند، گویی جامعه و روان بی‌آنکه انسانی بدانها مدد رسانند، در حال زندگی و چرخش می‌باشند. و بالاتر، چنین است که دیگر این نه انسان است که در مرئی و منظر وی و از مسیر آگاهی‌اش همه رخدادها در زیر نظر تیزبین وی جریان می‌یابد، بلکه برعکس انسان در سطح آگاهی یعنی در هیئت همان مخلوق تجددی بازیچه‌ای بیش در دست این دنیای تاریک و نامکشوف ناخودآگاه و پنهان نیست. وجود او نه در قلمروی او بلکه بیرون از حدود دسترسی اندیشه و تفکرش سامان یافته و رقم می‌خورد. او به عنوان فاعل آگاهی، خالق جهان اجتماع، روان و زبان، امکان خود را نه از درون خویش، بلکه از جایگاهی دور از دسترس آن، کسب می‌کند.

روان‌کاوی و مردم‌شناسی به عنوان دو علم مابعد تجددی یا "ضد علم" برعکس علوم انسانی تجددی به دنبال ارائه نظریه‌ای عام و کلی در مورد انسان نیستند. این بدان دلیل است که هر دو در پیوند با شرایط عملی و تاریخی خاص، شکل می‌گیرند. روان‌کاوی، حاصل عملی^۱ است که طی آن بیمار و درمانگر یا روان‌کاو در صورت ویژه‌ای با یکدیگر به تعامل می‌پردازند. مردم‌شناسی نیز حاصل مواجهه فرهنگ غرب با فرهنگ سایر جوامع بشری است. از اینجاست که از دید فوکو توقع اینکه این دو علم، دریافته‌های خود را به قلمرویی فراتر از شرایط ویژه تکوینی‌اشان گسترش دهند، با روح آنها بیگانه می‌باشد. همان‌گونه که مردم‌شناسی، نظریه‌ای خاص در مورد چگونگی پیدایی ساخت‌های فرهنگی جامعه‌ای مشخص در یک زمانی مشخص می‌باشد، روان‌کاوی هم چیزی بیش از آنچه مربوط به آن مکالمه خاص میان بیمار و روان‌درمان است، ارائه نمی‌دهد. (۳۷) فوکو بعلاوه، دو ضد علم مذکور، از ضد علمی دیگر سخن

به میان می‌آورد که اکنون تنها اندیشه آن شکل گرفته، اما هنوز صورت خارجی نیافته است. این علم جدید ضد علمی در برابر زبان‌شناسی تجدد می‌باشد و همانند دو ضد علم دیگر، امکان ایجاد نظریه‌ای خالصاً زبانی و بی‌شائبه آلودگی به "انسان" و به معنای دقیق‌تر به آگاهی را مطرح می‌کند. فوکو شکل‌گیری این نوع فهم جدید از زبان را بازگشت مجدد زبان قلمداد می‌کند و آن را حادثه‌ای مهم در تفکر غرب می‌داند. این به معنای ظهور مجدد زبان در هیئت عصر کلاسیک، البته در صورت خاص مابعد تجددی آن است. مطابق تفسیر او آنچه اینجا و آنجا در صورت تلاش برای شکل دهی به زبان صورت و نظریه‌های نقادی دیده می‌شود، دلالت بر این ظهور مجدد می‌کند. از نظر فوکو اهمیت شکل‌گیری ضد علم در این است که زبان برخلاف دو علم دیگر قابلیت تحول کل حوزه علوم انسانی را دارا می‌باشد. می‌گوید اگرچه ممکن است تصور شود ضد علم زبان قبلاً همان کار زیست‌شناسی را در وام‌دهی مفیاهیم خود و تلاش برای وحدت بخشی به علوم انسانی در قرن نوزدهم می‌کرده، اما مسئله در این حد خلاصه نمی‌شود؛ دلیل عمده وی نیز پیوند ویژه تفکر با زبان است. به واسطه چاره‌ناپذیری زبان برای هر علمی، نقش ضد علم زبان، چیزی فراتر از آن است که در آن تصور جا گرفته است. ضد علم زبان پایه‌عامی برای علوم انسانی است که اشتراک خود با علوم مذکور را از امری بیرونی نگرفته است، بلکه پیوند آنها ریشه‌ای درونی و غیر قابل گسست دارد.

ضد علم زبان یا شکل خاص و بی‌شائبه زبان‌شناسی به سمت ایجاد نوعی صوری‌گرایی حرکت می‌کند و از آن رو شکل‌گیری آن بازگشت دوباره زبان است که همچون عصر کلاسیک گویی اوست که همه امور را با یکدیگر ارتباط داده، منعکس می‌نماید. صوری‌گرایی ضد علم زبان، بار دیگر زبان را متکلم و مخاطب خویش خواهد ساخت و انسان را از میانه به در خواهد برد. به این معنا دیگر زبان در قدرت تکلم و نیروی سخن انسان بر نخواهد آمد و ابزاری در دست انسان برای بیان تصورات وی نیست، بلکه خود از عمقی مجهول و نامشخص برخوردار است و با شکل‌دهی به ساخت‌های معنایی و نظام‌های نشانه‌ای، دنیایی را می‌آفریند که بی‌مدد انسان، به معنای تجددی آن، به خلق کلام شفاهی و مکتوب و اظهار خود می‌انجامد.

اما فوکو از ضد علم تاریخ، سخن به میان نمی‌آورد، چرا که همان‌طوری که پیش از این گفته شد دیرینه‌شناسی یعنی علم ابداعی خود وی، ضد علم تاریخ تجددی است.

شاید هیچ علمی بدین وضوح که دیرینه‌شناسی اعلام می‌کند، نتواند تعلق خود را به دوره مابعد تجدد اثبات کند. در دیرینه‌شناسی است که تاریخ، تبدیل به واقعیتی مستقل از انسان و حاکم بر او می‌گردد. از دید دیرینه‌شناسانه آنچه محلی از اعراب ندارد، آگاهی است و هر رخدادی در عمقی باستانی و در سطحی زیرین و پایین‌تر از آنچه بازیگران تاریخی می‌فهمند و درک می‌کنند، تعیین و مشخص می‌شود. دنیای گفتمان‌های علمی در ربط با این لایه‌های ناپیدا و دور از دسترس عالمان شکل می‌گیرد و در پرتو تغییراتی در این عمق که بر عاملین تغییر مکشوفت نیست، تغییر می‌کند. به این ترتیب روشن است که اگر نه بلندتر حداقل با صدایی هم‌آهنگ و هم‌گون با ضد علوم دیگر دیرینه‌شناسی نیز خبر از احتضار و مرگ "انسان" می‌دهد. از دید فوکو انسان مخلوقی تازه و حاصل ترتیباتی بود که در سطح دیرینه‌شناختی شکل گرفت. اگر آن ترتیبات آن‌گونه که از ظواهر امر برمی‌آید، در حال تغییر باشد و حوادثی متحمل موجب از هم‌پاشی این ترتیبات گردد، می‌توان به قطع، شرط بست که «انسان محو خواهد شد، نظیر تصویری حک شده بر شن‌های کناره دریا» و با وی عصر یا شناسانه تجدد نیز به پایان خواهد رسید. (۳۸)

مؤخره

حاصل یک زندگی: تلاش برای گذر از تجدد

داوری و ارزیابی کار فوکو در میان دو دیدگاه قطبی و شدیداً متعارض قرار دارد. دیدگاه اول، دیدگاهی است که اندیشه‌های او را به دلایل متعدد رد کرده، آن را غیرقابل دفاع و ارزش می‌داند. این نوع مواجهه با فوکو از همان اولین روزهای اشتهارش وجود داشته و در طی زمان حتی تقویت نیز شده است. یکی از مشهورترین و اولین مواجهه‌ها از این نوع، برخورد سارتر با فوکو می‌باشد. سارتر از دید فوکو از آن آخرین تلاشهای فلسفه انسان‌شناسانه قلمداد می‌شود. پس از انتشار کتاب «نظم اشیا» که موجبات اشتهار نویسنده آن را فراهم آورد، سارتر سریعاً این کتاب را رد کرد. از دید او این کتاب فاقد چیزی نو و تازه بود و صرفاً به بازگویی سخن‌های گفته شده می‌پرداخت. از دید او نه تنها این کتاب چیز تازه‌ای در برنداشت، بلکه وی آن را «آخرین مانعی» تلقی می‌کرد «که بورژوازی توانسته است در برابر مارکس علم کند.» (۱) به این معنا در واقع سارتر کار فوکو را کاری سیاسی قلمداد می‌کرد که تنها کارکرد آن مواجهه با مارکسیسم و تلاش برای امحای حقایق آن بود؛ آنچه احتمالاً سارتر را به چنین عکس‌العملی واداشته بود، دو چیز بود؛ اولاً او به عنوان مدافع مارکسیسم و کسی که در زمان انتشار کتاب «نظم اشیا» تلاش تازه‌ای را برای تلفیق مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم به انجام رسانده بود، از تقلیل شأن تاریخی مارکس توسط فوکو آزرده شده بود؛ نه تنها وی، بلکه به طور طبیعی تمامی مارکسیست‌ها از تعبیر فوکو در مورد نسبت آشنا و مستقیم مارکس و اندیشه‌های او با تفکرات و اندیشه‌های قرن نوزدهم میلادی که آن را بورژایی می‌دانستند، آزرده گردیده بودند. اما شاید مهم‌تر از آن فاصله‌گیری عملی و نقد جدی فوکو در دیرینه‌شناسی از چارچوب نظری مارکس در برخورد و تحلیل دانش و فراورده‌های ذهن می‌باشد. دیدگاه و روش دیرینه‌شناسانه با استقلال بخشی به جهان کلام و دانش و

بی توجهی به تأثیر اعمال غیرکلامی یعنی جامعه و زیرساخت اقتصادی، آشکارا به یک معارضه جدی با اندیشه مارکسیستی در مورد نسبت ذهن و عین و آگاهی و جامعه دست زده بود و این از دید مارکسیست‌ها گناهی نابخشودنی بود.

در حالی که از این دیدگاه فوکو به اعتبار رد مارکسیسم و چارچوبهای تحلیلی آن در برخورد با دانش شدیداً مورد نقد قرار می‌گیرد، در قطب مقابل وی دقیقاً از همین حیث مورد تحسین و تمجید می‌باشد. در واقع شارحانی نظیر شریدان نه تنها این رویکرد ضد مارکسیستی را نقص نمی‌دانند، بلکه به اعتبار آن یکی از ضعف‌های مطرح در کارهای دیرینه‌شناسانه فوکو را توجیه می‌کنند. تقریباً تمامی شارحین و ناقدین فوکو بر این اذعان دارند که فوکو در مرحله اولیه تطور فکری خود یعنی در آنجایی که صرفاً به تاریخ علوم انسانی و کلاً دانش می‌پردازد، دارای یک مشکل اساسی و جدی می‌گردد. از این دید او در مجموعه کارهایی که در این مرحله انجام می‌دهد، بالاخص دو کار متأخر یعنی «نظم اشیا» و «دیرینه‌شناسی دانش» به دلیل غفلت از اعمال غیرکلامی و استقلال‌بخشی و تمرکز مطلق بر گفتمان‌ها در زمینه توضیح تغییرات حادث در دنیای علم و علل آنها دچار مشکل می‌باشد. از دید این شارحان از جمله دریفوس و رایینو فوکو تنها در مرحله بعد و با انتقال به دیدگاه تبارشناسی^۱ و ایجاد پیوند میان ذهن و عین یا جهان دانش و جامعه بر این مشکل فائق می‌آید. اما شریدان در عین قبول مشکل، معتقد است که رویکرد فوکو در دیرینه‌شناسی کاملاً آگاهانه انتخاب شده است و وی از اصل مشکل و چاره آن در همین مرحله نیز غافل نبوده است. به نظر شریدان در واقع کارهای دیرینه‌شناسانه فوکو، سهم عظیم او در نظریه گفتمان را نشان می‌دهد، چه فوکو با تأکید اساسی بر جهان گفتمان و نگاه مستقل بدان تلاش کرده است که از خطا و موفقیت کاذب دیدگاه مارکسیستی که در آن دنیای ذهن و گفتمان‌ها، معلول و تابع جهان غیرگفتمان، اعمال و نهادهای اجتماعی قلمداد می‌شده، رهایی یابد. به این معنا در واقع آن جهت‌گیری‌های یکطرفه راهبردی برای غلبه بر ضعف‌ها و مشکلات ناشی از تفوق دیدگاه مارکسیستی در برخورد با فرهنگ و دانش بوده است. (۲)

اما برعکس، از دیدگاه ناقدانی نظیر فروندلیه فوکو به دلیل ضدیت با انسان‌گرایی

در تقابل با دیدگاه فرددگرایی روش شناختی قرار می‌گیرد و به گرایش‌های ساختگرا نظیر مارکسیسم پیوند می‌خورد که ساخت‌های ماورای فردی را بر اراده و آگاهی افراد غلبه می‌دهند. از دید او فوکو علی‌رغم گرایش‌های ضد مارکسیستی‌اش به دلیل رد و نفی عامل انسانی به عنوان یک واقعیت و یک نیروی تبیینی با مشکلاتی مشابه مشکل مارکسیسم در تبیین‌های تاریخی و اجتماعی روبرو می‌باشد. (۳) به این معنا که نظیر مارکسیسم در مورد ساختارهای اجتماعی، نمی‌تواند توضیح دهد که چرا صورت‌بندی‌های گفتمانی یا ساختارهای کلامی دچار تغییر می‌شوند.

مشکله که فوقاً مورد اشاره قرار گرفت، همان مشکلی است که توسط بسیاری از ناقدین فوکو در مورد دیدگاه دیرینه‌شناسی مطرح گردیده است. اما اکثر ناقدین وی معتقدند که فوکو در مرحله بعدی تطور اندیشه‌اش با پیوندزدن جهان کلام و جهان غیرکلام یعنی دانش و جامعه (بویژه قدرت و سیاست) توانسته است بر مشکل مذکور غلبه کند. از این رو در عین اینکه نقد مذکور بر دیدگاه دیرینه‌شناسی وارد می‌باشد، بر دیدگاه تبارشناسی وارد نیست، اگرچه یک چنین پیوندی هیچ‌گاه نمی‌تواند باعث بی‌نیازی از دیرینه‌شناسی باشد.

باری اسمارت، لیکن، نظیر شریدان اندیشه‌های فوکو را دقیقاً به اعتبار اینکه زمینه‌رهایی از خطاها و مغالطات مارکسیستی در مورد دانش را فراهم می‌سازد، تحسین و تمجید می‌کند. او در این مورد به ادعاهایی نظر دارد که مطابق آن مارکسیسم به عنوان بالاترین صورت عقلانیت و معتبرترین علم تاریخ قلمداد می‌شود. از دید اسمارت اندیشه‌های فوکو با ایجاد پیوند میان دانش و تاریخ، سخن‌گفتن از اشکال مختلف عقلانیت و رد دیدگاه تکاملی در مورد دانش به انسان امکان می‌دهد که از این نوع اندیشه‌های جزمی گذر کند و راه خود را بر روی صورتهای دیگر عقلانیت نبندد. (۴)

همین زمینه‌ای که از دیدگاه اسمارت یکی از موفقیت‌های فوکو و دیدگاه باستان‌شناسی او قلمداد می‌شود، موضوع یکی از مهم‌ترین نزاع‌ها در مورد ارزش و اعتبار کار فوکو بوده و می‌باشد. سؤال اصلی در اینجا از دل نوع رویکردی که وی به مسئله دانش در مرحله دیرینه‌شناسی دارد، سربرمی‌آورد. نکته مهم در اینجا این است که این مسئله اختصاص به این مرحله از بسط افکار وی ندارد، و اتفاقاً در مرحله بعدی یعنی مرحله پیدایی دیدگاه و روش تبارشناسی این مسئله نه تنها حل نمی‌شود، بلکه با

شدت و قوت بیشتری ظاهر می‌گردد. چارچوب مفهومی دیرینه‌شناسی گویای این است که هر شناسانه‌ای به طور اختصاصی از درون فضایی نامکشوف و فهم ناشدنی برای آن عصر معرفتی، مفاهیم، معیارها و اصولی را می‌پروراند و برپایه آنها به شناخت و نظریه‌پردازی در قلمروهای مختلف علمی دست می‌زند. از این دید درستی و نادرستی قضایای علمی کلیت و اعتبار عام نخواهد داشت. هر شناسانه‌ای نظریه خاص صدق خویش را شکل می‌دهد و احکام علمی خود را بر اساس آن معیار ویژه ارزیابی می‌کند. حقیقت، ماهیتی محلی یا خاص دارد و فراتر از چارچوبهای زمانی - مکانی خود گسترش نمی‌یابد. اگر به طور مثال مردم عصری - نظیر مردم قرن نوزدهم میلادی در غرب راجع به نظریه مندل - نمی‌توانند گفتار و اعتبار پیشروان علمی را دریابند، تمامی دلایل آن ریشه در اعتبار شواهد، سازگاری و ناسازگاری و پردازش درست و نادرست مفاهیم نظریات مذکور ندارد، بلکه از دید دیرینه‌شناسانه بعضی نظریات هر قدر هم که اعتبار و قوت داشته باشند، نمی‌توانند برای مردم عصری خاص معنا، مفهوم و نتیجتاً اعتبار علمی بیابند؛ دقیقاً به این اعتبار که هنوز چارچوبها و معیارهای لازم برای درک و ارزیابی آنها بوجود نیامده است. از این رو نظریاتی مثل نظریات مندل چون فرزند زمان خویش نمی‌باشد و پیش از موعد متولد شده است، نمی‌تواند در زمان طرح آن مورد قبول قرارگیرد.

در مرحله تبارشناسی این مسئله با طرح نظریه رژیم‌های حقیقت و خطا به طور صریح و باقوت تمام در کارهای فوکو مورد تأکید قرار می‌گیرد. از این دید اخیر چارچوبها یا معیارهای درستی و نادرستی یا حقیقت و خطا در هر عصر یا شناسانه خاص، حاصل بازی توأمان دانش و قدرت سیاسی می‌باشد. به بیان صریح‌تر در واقع از آنجایی که قدرت و سیاست در اشکال مختلف آن، از دید فوکو، در شکل‌دهی به دانش نقش ایفا می‌کند، حقیقت و خطا و صدق و کذب مستقیماً حاصل قدرت سیاسی می‌باشد. به همین دلیل است که سخن‌گفتن از رژیم‌های حقیقت و خطا را با مددگیری از نیچه به مفهوم اراده یا میل به حقیقت^۱ پیوند می‌زند. به این معنا نظریه‌های علمی را ابزارهایی در دست قدرتهای سیاسی قلمداد می‌کند که میل به قدرت خود را پوشش اراده به حقیقت

1-The Will to Truth.

و به مدد آن پاسخ می‌گویند.

این مشکله اخیر شاید پایه یکی از حادثترین ارزیابی‌ها و تندترین نقدها را نسبت به فوکو فراهم آورده باشد. به واسطه همین پیامدهای ضد عقلی است که اندیشه او به "فلسفه تروریستی ضد عقل‌گرا" توصیف شده است. هابرماس یکی از مشهورترین صاحب نظرانی است که از این وجه در تقابل با فوکو قرار گرفته است. از دید هابرماس فوکو همزمان با بسط اندیشه‌هایش بنیان و ریشه خود را نیز می‌زند، زیرا وی با رد اصول و معیارهای کلی عقلی، امکانی برای اعتبار یا داوری دیدگاه‌هایش و نقد باقی نمی‌گذارد. هابرماس، به عنوان کسی که معتقد است تجدد، پروژه ناتمام و کامل نشده‌ای است، تلاش فوکو را در صورتی معتبر قلمداد می‌کند که وی به عقلانیت و اصول عقلانی مطروحه در عصر روشنگری پای‌بند بماند. رها کردن این اصول و معیارهای کلی از نظر او به معنای "پایان فلسفه" نیز می‌باشد، چرا که دیگر بیرون از این چارچوب، امکانی برای فلسفه‌پردازی و اندیشه نمی‌ماند. سؤال وی در واقع این است که بدون معیارهای کلی عقلی در مورد درستی و نادرستی، معیارهایی مستقل از قدرت و محدودیت‌های زمانی و مکانی، چگونه می‌توان بین اشکال مختلف اندیشه همچون علم - فلسفه یا خرافه و اسطوره تمایز گذاشت و بر چه پایه‌ای باید نظریات فوکو را داوری کرد. هابرماس به همین دلایل دیدگاه‌های فوکو را ضد عقلی و به لحاظ عملی محافظه‌کارانه و عقیم می‌داند و پیوند میان این نوع تفکر و کانت را که فوکو در تلاش برای ایجاد آن بود، تناقضی دیگر در کارهای او می‌بیند، اگرچه می‌گوید که این تناقض، "تناقضی مولد" و هدایت‌گر و ناشی از پیچیدگی است، نه تناقضی که معلول بساطت، جهل و خطای صرف باشد. (۵)

بر پایه نقدی که هابرماس مطرح می‌کند، فوکو شایسته عنوان آنارشیست یا آنارشیست جدید نیز می‌گردد؛ اما این عنوان او را در نقطه مقابل اتهامی که هابرماس بر وی وارد می‌کند، یعنی محافظه‌کاری قرار می‌دهد. از دید هابرماس نظریات فوکو، به این دلیل که انسان را اسیر ساخت‌های فرافردی و گرفتار در جهان‌گفتمان و بازی قدرت می‌سازد و از غلبه ناآگاهی بر حیات وی سخن می‌گوید و اصول و معیارهای عقلی لازم برای نقد را طرد می‌کند، عملاً به تثبیت اوضاع می‌انجامد و هر نوع امکان تغییر و خروج از ساختارهای موجود را از بین می‌برد. اما از دید صاحب‌نظرانی همچون مرکویو آنچه

از دید بعضی، خصوصیات آزادی‌بخش و حصارشکن اندیشه فوکو می‌شود، او را شایسته عنوان آنارشیست می‌سازد. از این دید، گذر از میان معیارها و اصول عقلی، تلاش در بی‌ثبات‌سازی و عبور از چارچوبها و حدود عقلانیت، از بعدی ممکن است تمایل به حدشکنی و آزادی بخشی تلقی شود، اما از بعدی با درهم شکستن ساختارهای نظم‌آفرین و ویران‌سازی قالب‌های درک و مفاهیم، تنها به هرج و مرج منجر خواهد شد. با این حال فوکو از دید مرکویو از دو وجه از آنارشیست‌های کلاسیک متمایز می‌گردد و از این رو باید آنارشیست جدید قلمداد شود؛ یکی اینکه آنارشیست‌های قرن نوزدهمی آرامان‌گرا بودند و فوکو نیست؛ و دیگر اینکه آنارشیست‌های کلاسیک عقل‌گرا بودند و فوکو ضدعقل‌گرا. مرکویو از این دو بعد، ضدعقل‌گرایی فوکو را خطرناک‌تر و مشکل‌افزاتر می‌داند. او از لئواشترانس^۱ فیلسوف آلمانی نقل می‌کند که او همیشه می‌گفت: در دوران جدید هرچه ما بیشتر عقل کاشتیم، بیشتر نیست‌انگاری درو کردیم و هرچه بیشتر در مسیر عقل‌گرایی حرکت کردیم، بیشتر به نیست‌انگاری رسیدیم. اما «فوکو نشان داده است که به هیچ وجه ضروری نیست که برای نیل به دومی، اولی را انجام دهیم». (۶)

با این حال آنچه چنین نقد تندی را راجع به افکار فوکو توجیه می‌کند، دیگران را وامی‌دارد که او را تحسین و تمجید کنند. از دید صاحب‌نظرانی نظیر راجمن این خصوصیات اندیشه فوکو وجهی از جوهری است که وی را شایسته عنوان آزادی‌بخش فلسفه می‌سازد. از دید راجمن، فوکو اسمی‌گرایی^۲ است که اسمی‌گرایی برای او چیزی بیش از روش و ترجیح فلسفی می‌باشد. به بیان او، فوکو نسبت به مفهومی نظیر واقعیت تاریخی نیز مشکوک است و تاریخ او نیز تاریخ اسمی‌گراست، یعنی تاریخ اشیا و موجودات نیست، بلکه تاریخ اصطلاحات، مقولات و فنونی است که در آن بعضی مقاطع موضوع بحث و جدل قرار می‌گیرند. به نظر راجمن، فوکو با رد ضرورت نظری، نقد کلیت و معیارهای کلی عقلی، نشان دادن ماهیت تاریخی عقل، بازنمایی صورتهای متکثر عقلانیت و تقریر تاریخ تبدیل این صور به یکدیگر، نه تنها امکان آزادی انسان و خروج وی از مدار تجدد را فراهم آورد، بلکه اجازه داد که فلسفه نیز از حصار این

صورت خاص از عقلانیت یعنی عقلانیت تجدیدی نیز رها شود. (۷)

موضع یا دیدگاه افرادی نظیر راجمن تنها در پرتو شرح و تفسیرهایی که توسط صاحب نظرانی چون دلوز و میجر پوئتزل از افکار فوکو فراهم شده است، قابل فهم می باشد. اگرچه بازهم بدشواری می توان تصویری روشن از اندیشه ها و مقصود کسی که تمام اصول و معیارهای عقلی را خرد می کند به دست آورد، اما به هر حال اگر قرار باشد چنین تصور و فهمی ممکن باشد، باید از مجری کسانی حاصل گردد که معتقدند فوکو پایان یک عصر و آغاز عصری دیگر بود. حتی بیرون از دستگاه فکری فوکو نیز می توان قبول کرد که اندیشه هایی به اعتبار تعلق به دوره ای متفاوت، برای گروهی ناهمزمان و نا آشنا با آن تفکر جدید، قابل فهم نباشد. در هر حال دلوز، یکی، از ستایشگران فوکو، کسی است که همانند بسیاری معتقدند است فوکو «فجر یک عصر تازه» می باشد. او که توسط هابرماس خود نیز در ردیف فیلسوفان ضد عقل گرا قرار داده شده است، می گوید که با فوکو چیزی عمیقاً نو در فلسفه تولد یافته است. او در ضمن شرح و تفسیری عمیق برای آشکارسازی ماهیت نو اندیشه های فوکو، گاهی اشاراتی دارد که برای توضیح مسئله مورد بحث، جالب می باشد. از جمله وی کار فوکو را از حیثی نظیر کار ریمان و هندسه ریمانی می داند که در ریاضیات با طرح تکثیر ابعاد هندسه ناقلیدسی را بوجود آورد. وی هم چنین در اشاره به درک فوکو از «فضای اجتماعی» آن را نظیر درک فضایی فیزیک و ریاضیات معاصر قلمداد می کند و مشابهات آن را باز می نماید. (۸)

در واقع دیدگاهها یا تفسیرهایی نظیر دلوز غرابت و نامتعارفی اندیشه های فوکو را در قیاس با عقلانیت و فهم تجدیدی نظیر دسترس ناپذیری فهم حاصله از فیزیک نسبیت در قیاس با فیزیک نیوتنی می داند. از این دید همان گونه که هنوز نیز انسان های متعارف در فضا و زمان نیوتنی زندگی و اندیشه می کنند و زندگی و فهم در مکان و زمان اینشتینی برای آنها دشوار است، هضم و قبول اندیشه های فوکو که متعلق به عصری دیگر است نیز برای اهل تجدد دشوار می باشد. اما در هیچ مورد این گونه تفسیر از فوکو به اندازه کاری که توسط مینجر پوئتزل ارائه شده، صراحت نیافته است. وی در شرحی بر افکار فوکو بالصراحه او را دنباله انقلاب علمی در حوزه فیزیک قلمداد می کند. وی چنین می رساند که فوکو با آگاهی نسبت به تغییراتی که در این حوزه علمی با پیدایی نظریه نسبیت و نظریه میدانها بوجود آمده، کوشیده است انقلابی مشابه در قلمرو علوم انسانی

بوجود آورد و چارچوب مفهومی نظریات مذکور را به این حوزه‌ها بکشاند. به بیان دیگر از تفسیر میجرپوئنزل برمی‌آید که فوکو تحولات علمی حوزه فیزیک را به عنوان علائم پیدایی یک شناسانه جدید گرفته و خواسته خود نیز استمرار این تحول در قلمروهای معرفتی دیگر باشد. او در شرحی که بر افکار فوکو نوشته با مقایسه جالبی ردپای دیدگاهها، مفاهیم و اصطلاحات فیزیک جدید را در کارهای دیرینه‌شناسانه او بالصراحه آشکار می‌سازد. با اینکه میجرپوئنزل تلاش فوکو را می‌ستاید اما در داوری نهایی او معتقد است که «او احتمالاً به عنوان یک تخریب‌گر بیشتر موفق می‌باشد تا یک سازنده علم. اسطوره‌های جدیدی که او برای تفکر به ما ارائه می‌دهد، بیش از اندازه پیچیده‌اند که قدرت خلاق آنها بتواند [کسی را در پذیرششان] ترغیب کند و بیش از اندازه اثبات ناشدنی‌اند که استحکام نظام‌مند آنها بتواند [کسی را] به تمکین [دربرابرشان] بخواند.» (۹)

کسانی که فوکو را نظیر میجرپوئنزل ترکیبی از موفقیت و شکست بدانند، کم نیستند. البته در واقع هیچ کس تردیدی ندارد که او از وجه تخریبی کاملاً موفق است. او در دیرینه‌شناسی دانش، تردیدهای اساسی در اعتبار، ارزش و جاودانگی، علم و فهم تجدیدی ایجاد کرد؛ هر کسی ولو ناباور به فوکو، پس از او پیش از پذیرش ادعاهای تجدد و علم عصر جدید، در آن بسیار تأمل و اندیشه خواهد کرد. نقد وی بالاخص در مورد انسان‌شناسی گرایی و طرح ناآگاهی به عنوان فضایی که فاعل آگاه را تحت تأثیر و احاطه دارد، نمی‌تواند بسادگی رد گردد. وی با طرح تناقض‌ها و ابهامات موجود در اندیشه‌های انسان محور تجدد، نشان داد که مشکلات آن ریشه‌ای اساسی‌تر و در واقع غیرقابل حل دارد و بدشواری بتوان همچنان دل به این‌گونه اندیشه‌های تجدیدی بست. اما با این حال او از بعد مثبت از نظر بسیاری دچار مشکل است. لیکن از دید صاحب‌نظرانی نظیر چارلز تایلور^۱ فوکو از این حیث نیز فاقد جوهری قابل‌تحسین نیست. از دید وی در زمینه مسئله دانش و حقیقت، و قدرت و آزادی، فوکو، هم درگیر تناقض و مغشوشیت است و هم واجد اصالت و نوایی؛ از یک طرف حقیقت و دانش را در پیوند با قدرت و تاریخ قرار می‌دهد و امکان‌رهایی آن از این ساختارها را ناممکن می‌سازد و از طرفی خود چیزهایی

می‌گوید که نمی‌تواند بدان اذعان کند که حقیقت نیست و در خدمت قدرت سیاسی قرار ندارد، چون مدعی است که به دنبال بازکردن امکانات جدید و آزادسازی انسان از فشارهای سخت و نظام قدرت محور تجدد می‌باشد. او بعلاوه دیدگاه و چشمی جدید برای نگاه به خود، دانش و قدرت فراهم ساخته و عمق متفاوتی به نقادی تاریخی و برخورد با جامعه معاصر داده است. با این حال تایلور اعتقاد دارد که «احتمالاً فوکو پیش از مرگ نابهنگام و زودرسش در حال حرکت به سمت رهاسازی خود از این تناقض بوده است، [تناقضی] که ظاهراً در پیوند با تلاش غیرممکن استقرار در نامکانی [توسط او] می‌باشد». (۱۰)

ریچارد رورتی^۱ در زمینه یکی از مسائل مهم مرتبط با اندیشه فوکو او را ناتوان از این می‌بیند که بتواند از وجوه مثبت اندیشه خود پاسخی برای مسئله معرفت بیابد. سؤالی که رورتی طرح می‌کند سؤالی است که بسیاری از فوکو کرده و می‌کنند. این سوال بالاخص از این جهت مهم است که به امکان صورت‌بندی معرفت‌شناسی از طریق تحقیق تاریخی مربوط می‌شود؛ مسئله‌ای که ظاهراً فوکو در دیرینه‌شناسی دانش، موضوع اهتمام و هدف تحقیق خویش ساخته بود. سؤال رورتی این است که «آیا فوکو به ماطرحی، یا بنیانی، برای چیزی نظیر یک نظریه دانش می‌دهد؟ یا آیا ما باید "دیرینه‌شناسی" او را همچون گونه‌ای از حوزه جایگزین برای نظریه دانش، یا احتمالاً تکمه‌ای بر آن بدانیم؟» پاسخ رورتی نظیر بسیاری دیگر منفی می‌باشد. به اعتقاد او «فوکو چیزهای بسیاری گفته که گویای آن است که او طالب چنین نظریه‌ای است، و چیزهای بسیار دیگری گفته که می‌گوید او در طلب [چنین چیزی] نیست.» از نظر خود رورتی چه او مایل بدین باشد چه نباشد، آنچه وی برپاداشته می‌گوید «که او نمی‌تواند چنین نظریه‌ای داشته باشد.» وی در اشاره به ایان‌هاکینگ^۲ و در پاسخ به او که دیدگاه تاریخی فوکو در مورد دانش را گونه‌ای معرفت‌شناسی قلمداد می‌کند، انواع مواجهه با معرفت‌شناسی را به سه دسته تقسیم می‌کند. این سه دسته یکی کارتزینی است که شامل متفکرینی نظیر کارناب و همپل می‌گردد. و دیگری هگلی است که شامل متفکرینی نظیر کوهن، دیویی و ویتگنشتاین می‌گردد. صورت کارتزینی ملهم از دکارت، صورت معمول

1-Richard Rorty.

2-Ian Hacking.

نظریه معرفت می‌باشد که در آن عقلانیت و عینیت مطلق، محور نظریه بوده و اعتبار قضایا و احکام عملی برپایه آنها سنجیده می‌شود. در دیدگاه هگلی عقلانیت، تاریخی و اجتماعی تلقی می‌شود. از این منظر واقعیت عینی صورتی تاریخی دارد؛ درک این واقعیت تاریخی حادث، در صورت فعلی خود درک معتبر تلقی می‌گردد و عقلانیت در صورت کامل و نهایی آن به غایتی تاریخی در فردا احاله می‌شود. رورتی می‌گوید ممکن است تصور شود که نظریه فوکو گونه‌ای از این نظریه اخیر است. اما وی معتقد است چنین نیست. وی نظریه فوکو را در گونه سوم در برخورد با نظریه معرفت‌شناسانه جا می‌دهد و آن را نیچه‌ای می‌نامند. مطابق تفسیر رورتی دیدگاه فوکو هر دوی صورتهای پیشین نظریه معرفت را صورتی واحد می‌داند یا به تعبیر درست‌تر نظریه هگلی را شکلی از نظریه کارتزینی می‌بیند و آن را در پیوند با اراده به حقیقت تفسیر می‌کند. این هر دو دیدگاه از نظر فوکو از جهات متعددی با هم انطباق دارند. از جمله اینکه هر دو فرض می‌گیرند که امکان خروج از زمان حاضر و چارچوبهای شناختی عصر موجود و نگاه از بیرون بدان وجود دارد. این امکان در نظریه کارتزینی با تأکید، بر ماهیت غیرتاریخی دانش باز می‌گردد و نظریه هگلی با تقابل قراردادن وضع موجود با وضع ایدآلی و آرمانی آتی. در دیدگاه کارتزینی،

مرجع مطلق ذهنی فرض گرفته می‌شود و دیدگاه هگلی، مفروضاتی در مورد پیشرفت، ترکیب و ماهیت خود اصلاح‌کننده عمل و تحقیق علمی. دیدگاه فوکویی برعکس این دو دیدگاه، دیدگاهی نیچه‌ای است؛ دیدگاهی که می‌خواهد "بخت"، "گسیختگی" و "مادیت" را در عمق و ریشه درخت دانش جا دهد. این دیدگاه نه تنها «می‌خواهد که تلاش برای عینیت و این شهود را که حقیقت واحد است، رها کند»؛ بلکه می‌کوشد «تاریخ را به گونه‌ای بنویسد که مفهوم ترقی تاریخی را» هم «ویران سازد» و جایی برای تکامل علمی باقی نگذارد. به این دلیل دیدگاه نیچه‌ای را نباید دیدگاه معرفت‌شناسانه جدیدی دانست که می‌کوشد به «باز تعریف» عینیت دست زند یا حقیقت را بار دیگر بر بنیانی استوار سازد. (۱۱)

ارزیابی‌ها و داوری‌های متضاد در مورد فوکو نشان می‌دهد که تلاش برای جادادن وی در قالب‌های متعارف تلاشی عقیم و نافرجام می‌باشد. او بی‌تردید در اینکه خود را نمونه‌ای عملی از دیدگاههای نظری‌اش بسازد، موفق بوده است. گسیختگی‌ها،

چرخش‌ها و رفت و بازگشت‌های مداوم افکار او را واقعیتی ناپیوسته، دارای تعارضها و تضادهای بی‌شمار و لایه‌های کثیر ساخته است. مآثورات^۱ وی آن گونه که خود او در کل می‌گفت «وحدتی بی‌واسطه و دم‌دست» ندارد؛ و هم‌چنین فاقد «وحدتی قطعی» یا برخوردار «از وحدتی یکدست» می‌باشد. (۱۲) ظاهرأ او در تلاش برای اثبات استقلال و غلبه بی‌چون جهان‌گفتمان‌ها و نظریه «مرگ مؤلف»، خود را به دست گردباد اندیشه‌های خویش و آنچه برزبان‌ش جاری شده، سپرده است و از ناسازگاری، تعارض و تناقض واهمه‌ای نکرده است. با این حال با اینکه همگان به خصوصیات اینچنینی اندیشه او آشنایند و علی‌رغم تعارضی که این کار با دیدگاههای فوکو دارد، تلاش برای ارائه تفسیری یکدست و سازگار از او هم‌چنان دنبال می‌شود. (۱۳)

با این حال شاید چاره‌کار در این باشد که از حرکت در این مسیر خودداری گردد. اگرچه در معقولیت ادامه این گونه تلاشها نیز نمی‌توان تردید یا شک کرد. اولاً در این تردیدی نیست که در جزئیات، دیدگاههای فوکو نظیر هر موردی دیگر آسیب‌پذیر می‌باشد. در واقع یکی از دلایل اصلی عدم اقبال مورخان به فوکو و کارهای تاریخی او، نقصان‌هایی است که آنها از این حیث با تدقیق در جزئیات کارهای وی یافته‌اند؛ در حالی که این گروه بیش از همه باید او را به عنوان مورخی نوآور در خود جذب و پذیرفته باشند. (۱۴) این گونه مشکلات در سایر قلمروهایی که فوکو در آنها قلم زده است نیز وجود دارد، اما به نظر نمی‌رسد که داوری در مورد او برپایه قدرت و ضعف وی در این وجوه تفصیلی یا جزئی می‌باشد. اگرچه مشکلاتی اینچنینی در هر حال نقطه ضعفی به حساب می‌آید، لیکن نقاط اصلی قوت فوکو را مورد آسیب قرار نمی‌دهد.

نکته دوم این است که به نظر نمی‌رسد فوکو در تلاش بوده است که نظام جامعی ارائه دهد. او عصر این گونه نظام‌پرداریها را پایان یافته تلقی می‌کند و تلاشی از این دست را متافیزیکی می‌شمارد. در دیرینه‌شناسی و مرحله بعدی آن تبارشناسی این گونه نظریه‌پردازها یکی از نقاط اصلی حمله و نقد وی را شکل می‌دهد. بعلاوه تصویر و فهمی که فوکو از نقش و عملکرد اهل نظر و روشنفکران در زمان حاضر می‌دهد، به هیچ رو با چنین تلاشهایی سازگار نیست. برای او ماهیت محلی و خاص مشکلات و مسائل،

از دست رفتن وحدت و همگونی فضای تاریخی، رابطه‌ی جدیدی میان نظریه و عمل برقرار کرده است که چنین نوع نظریه‌پردازیها را بی‌معنا و ناموجه می‌سازد. آن‌گونه نظام‌سازیهای جامع، پوشش نظری تمامی مسائل در درون یک نظریه‌ی منسجم، و ارائه‌ی نظریه‌ی واحدی برای همه‌ی کار و وظیفه‌ی روشنفکرانی است که وی روشنفکران عام می‌نامد؛ حال آنکه او به عنوان "روشنفکر خاص" دقیقاً رویه‌ی مخالفی را دنبال می‌کند. (۱۵)

از این رو همان‌طوری که شریدان می‌گوید با فوکو نباید آن‌گونه که مثلاً با مارکس برخورد می‌شود، روبرو شد. زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند آن‌گونه که یک شخص، مارکسیست می‌شود، فوکویی بشود؛ به این دلیل ساده که اساساً نظام فوکویی وجود ندارد. (۱۶) این نه صرفاً به خاطر این است که فوکو با نظام‌سازی جامع مخالف است و عمر آن را سرآمده می‌داند، بلکه به این دلیل که او اساساً نظام‌سازی نمی‌کند. آن‌گونه که عملکرد او نشان داده و خود وی صراحتاً می‌گوید، فوکو به معنایی ابن‌الوقت می‌باشد گرچه نه از نوع عرفانی آن بلکه از نوع تجدیدی و دنیوی‌اش. او به دنبال تجربه‌های نو، تازه و انتقال این تجربه‌هاست. برای او آنچه از پیش بدان اندیشنده و تأمل شده باشد، ارزش اهتمام و توجه، سخن‌گفتن و نوشتن ندارد؛ او به دنبال تازگی است و می‌خواهد دیگران را در این تازگی شریک سازد. هر تجربه‌ی تازه برای او درس و تحولی است و در انتقال این تجربه‌ها همزمان تغییرات و تحولات خود را نیز منتقل می‌سازد. تجربه به عنوان یک واقعیت نه درست یا نادرست و نه در بندسازگاری و انتظام با سایر تجربه‌هاست، بلکه چیزی شبیه داستان بوده و بیشتر باید با تأثیرگذاری ارزیابی گردد. (۱۷)

همگان چه موافقین و چه مخالفین فوکو، بر این اذعان دارند که اندیشه‌های فوکو از حیث ماهیت کشف و بصیرتی که نسبت به مسائل، قلمروها و مناظر نو ایجاد می‌کند، شایسته‌ی تحسین و قدرانی است. این ارزیابی با تفسیر خود فوکو از کارش کاملاً سازگار می‌باشد. کسی که به دنبال تجربه‌های تازه و انتقال این تجربه‌هاست، ممکن است سازگاری انسجام و ثبات نداشته باشد، اما قطعاً از خلال هر تجربه‌ای چیز یا چیزهای نویی برای عرضه خواهد داشت. از این رو همان‌طوری که شریدان گفته است نه تنها نباید از فوکو انتظار یک نظام جامع فکری یا حتی نظامی همگون در سطح خاص خود را داشت، بلکه نباید به او به چشم دارنده‌ی یک نظریه‌ی تام و تمام نیز نگاه کرد. از این دید به وی و اندیشه‌های وی باید به عنوان یک سری فرضیاتی نظر کرد که می‌تواند رد یا قبول

گردد. (۱۸) ذهن او ذهن کشفی متخیل است که قابلیت دیگر گونه و متفاوت دیدن و دسترسی و نگاه به قلمروهای نامکشوف را دارد. اما آنچه از خلال این گونه سفرهای اکتشافی و تجربی خاص حاصل می‌شود، الزاماً در مقام بیان به کلمات و صورت‌بندی در گفتمان، با آنچه از یک نظریه کاملاً تأمل شده و محک خورده انتظار می‌رود، شباهت نخواهد داشت، خصوصاً اینکه صاحب تجربه نیز چندان تقیّدی به بیان مستحکم و سازگار آن نداشته باشد.

سخن آخر اینکه وجهی اساسی از تجربه و اندیشه فوکو، بعد منفی و نقادانه آن می‌باشد. این وجه در واقع تداوم میراث روشنگری است که اینبار بر علیه همین میراث قیام کرده یا بکار گرفته شده است. این همان بعدی است که همگان یا اغلب تنها بعد مثبت در او تشخیص داده‌اند و وی را از آن حیث موفق خوانده‌اند. این طور به نظر نمی‌رسد که وی از بعد اثباتی نیز رسالتی برای خود قائل بوده است. تصویری که وی از تاریخ، گفتمان و جهان غیرگفتمانی ارائه می‌دهد، جایی برای مواجهه با مشکل از این بعد باقی نمی‌گذارد. ظاهراً وی بازنمایی مشکلات، محسوس‌سازی دردهای تجدد و وانمایی گونه‌های متفاوت زندگی و عمل را برای اینکه به تغییر بینجامد، کافی می‌داند یا حداقل برای اهل نظر جز این وظیفه‌ای قائل نیست. این نیز روشن است که همان‌طوری که تشخیص داده شده است، فوکو به اعتبار این بعد منفی خود، مخرب و خطرناک می‌باشد و اگر قرار باشد همه چیز تنها به او محدود گردد، پیامد آن هرج و مرج و بی‌سامانی خواهد بود. اما بعید می‌توان از افکار او چیزی یافت که نشان دهد که او در طلب چنین حصر و محدودیتی است. از این رو باید به او از همان وجهی که چیزی برای عرضه دارد، نگاه کرد و از وجوه دیگر از او چیزی طلب نکرد. او بی‌تردید به عنوان نقاد تجدد و دانش‌های انسانی جدید، منفی و مخرب است، لیکن این نظر بدوی در نگاهی عمیق‌تر صورتی دیگر می‌یابد. زیرا «با وجود این به نظر نهایتاً غیرقابل مناقشه است که کارکرد فوکو به طور برجسته‌ای مثبت است - صرفاً به این دلیل ساده که این کار، در یورش انتقادی‌اش، نفی نفی است» (۱۹) و در مقام نقد و تحریب آن صورتهایی از دانش برآمده است که خود را دیگر گونه و مثبت نشان داده‌اند و حال آنکه فوکو نشان می‌دهد این دانش تجددی چیزی جز نفی با برنامه و انحصار نیست.

یادداشتها و ارجاعات

مقدمه

۱- مشکل اریبون در این کار این است که فوکو صراحتاً از "مرگ مؤلف" سخن به میان می آورد و کلیت کار وی در این راستا جهت گرفته است که صدای مؤلف متفکر و صاحب نظران فکری را به نفع صدای زمانه (اگر فوکو اجازه این تعبیر را بدهد) یا به تعبیر درست تر از دید وی سمت و سوی، "خاموش آگاهی"، یعنی ناآگاهی، خاموش کند. فوکو اصولاً در تعارض با آن درک و فهمی از اندیشه و تفکر قرار داد که کل دانش، تحولات علمی، یک نوشته یا مجموعه اندیشه های یک صاحب نظر (ouever) را خالصاً بر پایه نقش متفکران نویسندگان و صاحب نظران فهم و تفسیر می کنند. بدین ترتیب زندگی نامه نویسی برای وی برگشت به آن اندیشه ای است که وی یعنی فوکو را نه سخنگوی ناآگاهی یا لایه های عمیق معرفتی عصر خویش، بلکه بازیگر مختار صحنه آگاهی می داند. رجوع کنید به:

Eribon, Didier, Michel Foucault, Betsy Wing, (Trans) Londn & Boston: Faberanel Faber, 1991 ,pp.lx-x.

البته علی رغم این باید متذکر این شویم که این کار چیزی بمراتب بیش از یک زندگی نامه و روایت تاریخی ساده می باشد.

2) Jean Baudrillard, Forget Foucault, New York: Semiotext(E), 1987, PP.9-8.

3) J.G. Merquior, Foucault, London: Fontana Press, 1985, p.11.

4) Charles C. Lemert & Gillan, Michel Foucault, Social Theory and Transgression, New York: Columbia University Press, 1982, p.lx8ch.2.

۵) این طور به نظر می رسد که فوکو تا حد زیادی از دشواریها و مشکلاتی که ناقدان، شارحان و مفسران وی در تعیین موضوع صریح وی در مسائل مختلف داشته اند، خوشنود و راضی نیز بوده است. به طور مثال رجوع کنید به:

M. Foucault, "Polemics, Politics and Problemization," Interview with P. Rabinow in The Foucault Reader, e. Paul Rabinow (ed.), London:

Penguin Books, 1991.

۶) فوکو حتی از خوانندگان خود می‌خواهد که از وی متوقع نباشند همیشه به یک صورت و شکل باقی مانده، ثبات فکری داشته باشد. رجوع کنید به:

M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, A.M. Sheridan Smith, (Trans.) London: Routledge, 1972, p.17.

وی این مطلب را در جواب آنانی که از او می‌پرسند آیا دوباره تغییر نخواهی کرد و نظر قبلی را عوض نخواهی کرد، می‌گوید.

او هم‌چنین در مصاحبه‌ای صریحاً می‌گوید که «من از اینکه هم در موضوعات مورد علاقه‌ام و هم در آنچه بیش از این فکر کرده‌ام، مداوماً جابجایی‌هایی انجام داده‌ام، کاملاً آگاهم». اما او این را به ماهیت کارش که تجربه و انتقال تجربه‌های بی‌سابقه است، مربوط می‌داند و می‌گوید اگر بنا بود کتابی در مورد آنچه قبلاً بدان تفکر کرده‌ام، بنویسم «هرگز شوق این را که آن را آغاز کنم، نمی‌داشتم». وی اضافه می‌کند: «می‌نویسم دقیقاً چون هنوز نمی‌دانم در مورد موضوعی که علاقه‌ام را جلب می‌کند، چه فکری بکنم». از اینجا است که با این کار «کتاب مرا متحول می‌سازد [و] آنچه فکر می‌کنم را تغییر می‌دهد» و به این ترتیب تمامی چرخش‌ها و تحولات بعدی حاصل می‌شود. رجوع کنید به:

Duccio Trombadori (Interviewer), Michel Foucault: *Remarks on Marx*, R. James Goldstein and James Cascaito (Trans.): Semiotext (E), 1981, pp.26-27.

از اینجا است که تعبیر هوی در این مورد که یک فوکو وجود ندارد بلکه چند فوکو وجود دارد تعبیر کاملاً درستی به نظر می‌رسد رجوع کنید به:

Foucault: *A Critical Reader*, David Couzens Hoy (ed), Basil Blackwell, 1986.

۷) وی در این سطور پایانی می‌گوید مایل است که تاریخ‌پیدایی زندان را با خصایص و ویژگی‌هایی که در عصر جدید یافته، بنویسد. و سپس می‌پرسد، چرا؟ صرفاً به این دلیل که من به تاریخ گذشته علاقه‌مند هستم؟ نه، اگر منظور از نوشتن تاریخ گذشته در چارچوب و برپایه زمان حاضر باشد. بله، اگر منظور نوشتن تاریخ زمان کنونی باشد؛ به این معنا او به تاریخی علاقه‌مند است که نشان می‌دهد چگونه صورت خاص عصر حاضر از دل اعمال و تنش‌های تاریخی درآمده است و شکل متفاوت کنونی را یافته است. نه آن تاریخی که گذشته را برپایه تصویر کنونی و دید معاصر بازسازی می‌کند.

رجوع کنید به:

M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, A. Sheridan (Trans.), New York: Pantheon, 1977, pp.30-1.

8) M. Foucault, "What is Enlightenment?" in *The Foucault Reader* Paul Rabinow (ed.), Penguin Books, 1991.

9) M. Foucault, "The Subject and Power", *Afterward to Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* by H.L. Dreyfus and P. Rabinow, Brighton: Harvester Press, 1982.

در این کار فوکو از طرد آنچه هستیم و مقاومت در برابر تصویر سازیهای مختلف از انسان سخن می گوید.

10) M. Foucault, *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-77*, Colins Gordon (ed.), New York: The Harvester Press, 1980, p.50.

11) M. Foucault, *The Use of Pleasure: The History of Sexuality*, vol.2, Robert Hurely (Trans.), London: Penguin Books, 1985, PP.6-7.

12) M. Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, London: Tavistock Publications, 1970, P. XIV.

13) M. Foucault, *The Use of Pleasure*, P.4.

14) M. Foucault, *The Order of Things*, P.XIV.

۱۵) از بهترین بررسی هایی که در خصوص این مسئله یعنی پیگیری چرخش های فکری فوکو در این کار وجود دارد، منبع ذیل می باشد:

Gary Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, PP.55-69.

برای صرفاً پیگیری تاریخی مسئله مذکور، منبع ذیل نیز در این مورد مفید است: در این کار جزئیات بیشتری از تغییرات، قابل دست یابی می باشد. در این کتاب تذکر داده می شود که فوکو علی رغم تغییراتی که در اولین کتاب خود، یعنی کاری که زمینه ساز «دیوانگی و تمدن» شد داد، تلاش ناموفقی برای جلوگیری از ترجمه آن به انگلیسی مبذول داشت. بعلاوه این نیز اضافه می شود که وی حتی مایل به تجدید چاپ آن در فرانسه پس از چاپ اول نبود و کلاً این کار را رد می کرد.

Didier Eribon, Michel Foucault, Ch.5,6,7.

16) M. Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, Richard Howard (Trans.), London: Tavistock Publications, 1967,P.XI.

17) M. Foucault, "Truth and Power", in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* ed.by Colin Gordon (Ed.): New York Pantheon, 1980,P.15.

منقول در:

Foucault: A Critical Reader, David Couzens Hoy (ed.), Basil Blackwell,1986, P.2.

18) M. Foucault, "The Subject and Power", 1982. *An Afterward to Michael Foucault: Beyond Structuralism and...*, PP.208-209.

19) Duccio Trombadori, *M. Foucault: Remarks on Marx: Semiotext (E)* 1981, P.28.

20) Arnold Davidson, "Archaeology, Geneology, Ethics", in *A. Critical Reader* 1986.

21) H. L. Dreyfus & P.R., *Michel Foucault*,1,82,P.337.

فصل اول: روش دیرینه شناسی

- 1) Richar Rorty, "Foucault and Epistemology", in A Critical Reader, 1, 86.
- 2) M. Foucault, The Use of Pleasure, p.
- 3) M. Foucault, The Order of Things, PP. 340-43.
- 4) M. Foucault, "What is Enlightenment", in the Foucault Reader, PP. 43-6.
- 5) M. Foucault, Madness and Civilization, Introduction
- 6) C F. Pamela Major- Poetzl, M. Foucault's Archaeology of Western Culture: Toward a New Science of History, Brighton: Harvester Press, 1983 PP. 6-9.

مرجع متن منقول از فوکو در ص ۶ کتاب فوق است، اما مرجع اصلی آن متن ذیل می باشد.

Raymond Bellour (Interview), "Deuxieme en Treien avec Michel Foucault" (1967), P. 204.

7) M. Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," in Michel Foucault: The Reader, by Paul Rabinow PP. 86; 8

8) M. Foucault, The Archaeology of Knowledge, P. 8

از همین فقرات روشن می شود که تا چه حد اشتباه است که نظیر دیویدسون تمرکز فوکو بر روی ناپیوستگی ها را نتیجه و نه فرض روش شناختی فوکو بگیریم. (دیویدسون، ۱۹۸۶) رجوع کنید به:

A. Davidson, "Archaeology, Genealogy, Ethics", in A Critical Reader, 1986.

9) Ibid. P. 12.

(۲۶) رجوع کنید به همان ص ۱۲

10) M. Foucault, The Order of Things, PXIII.

- 11) D. Eribon, M. Foucault, P.185.
- 12) A. Megill, Prophets of Extermity: Nietzsche, Heidgger, Foucault, Derrida, California: University of California Press, 1985,PP.227-32, in Foucault ´s Nietzschean Geneology: Truth,Power, and Subject Written by Micheal Mahon,New York: State University of New York,1995,P101.
- 13) A. Sheridan, Michel. Foucault...P.89.
- 14) Barry Smart, Michel.Foucault, london: Travistock Publination, 1985,PP.42,47.
- 15) H. Dreufus, P.Rabinow, Michel Foucault, P.XXV.
- 16) Jeffrey Minson, Geneology of Morals, ST. Martin's Press, 1985, P.115.
- 17) Francois Russo, "L,Archeoligical du Savoir de M.Foucault" in Archives de Phiosophie, 36 (1973), 72, in Michael Mahon, Foucault ´s.,P.102.
- 18) James W. Bernauer, Michel Foucault ´s Force of Flight: To Ward an Ethics for Thought, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International, 1990, P.91 in M. Mahon, Michel Foucault ´s..P. 102.
- 19) Gilles Delleuze, Foucault, Sean Hand (Trans.), University of Minesota, 1988,P.31.
- 20) Charles. C. Lemert and Garth Gillan, M. Foucault: Social Theory and Transgression: Columbia University Press, 1982, PP.48-50.
- 21) Robert Machado, "Archaeology and Epistemology", in Michel Foucault, pilosopher, Timothy Armesterong (Trans.), Harvester Wheatsheaf, 1992, P.5.
- 22) Michael Mahon, Foucault ´s.,PP.150-6.
- 23) G. Gutting, M. Foucault ´s Archaeology of.,PP.227-8, P.260 & PP.266-269.
- 24) Roberto Machado, "Archaeology and.,P.3.

فوکو در کتاب «قدرت - دانش» که مجموعه‌ای از مصاحبه‌ها و مقالات وی

می‌باشد، می‌گوید که امکان ندارد دست به تاریخ‌نویسی زد و از یک سری مفاهیمی که مستقیماً یا غیرمستقیم پیشینه آن به مارکس می‌رسد، استفاده نکرد. بعد اضافه می‌کند که انسان در می‌ماند که چه تفاوتی نهایتاً میان مارکسیست بودن یا مورخ بودن وجود دارد! رجوع کنید به:

M. Foucault, *Power/ Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, C. Gordon, Pantheon (ed.), 1980 ,P.53.

25) M. Foucault, *Madness and Civilization*, 1967,P.XIV.

26) M. Foucault, *the Birth of Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, A.M. Sheridan Smith (Trans.), London: Tavistock Publications, 1973,PP. XV-XVI.

27) Ibid. XVI.

28) M. Foucault, *The Archaeology of...*,P.23.

29) Herbert L. Dreyfus, & Paul Rabinow, *M. Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The Harvester, 1982, Introduction.

30) M. Foucault, *the Birth of...*,P.xvll.

31) M. Foucault, *the Order of...*P.XV.

32) Ibid. P. XX.

33) Ibid. P. X.Y, XXI.

34) M. F. *The Archaeolog of...*,PP.15-16.

35) M. Foucault, *The Order of Things*, XIV.

36) D. Eribon, *Michel Foucault*, P.168.

برای دنبال کردن تلاش فوکو برای تبرئه و جدا کردن خود از ساختگراها این منبع در ص ۱۸۵-۱۲۶ مطالب تاریخی جالبی وجود دارد.

37) Ibid. p.167.

38) Philip Barker, *Michael Foucault: Subversions of the Subject*, Harvester Wheatsheaf, 1993, P.50.

39) A. Sheridan, *M. Foucault...*,PP.90-91.

40) H. L. Dreyfus & Paul Rabinow, *M. Foucault...*,PP.XV-XXII.

41) "Michel Foucault Xxplicque son Dernier liver" (Interview with J.J.

Brochier on Archacology), Magazine Litteraire 28 (1965),P.25.2
 Raymond Bellour, "Deuxieme Entertien Ovec Michel Foucault", in
 Bellour´s le livre des Autres (Paris: L´ Herne, 1971), 201.

این مصاحبه برای اولین بار در lettres Fran Caises, 15 Juin, 1967 ظاهر شد
 مطلب منقول در گیومه از این منبع دومی است و مطالب قبل از منبع اول نقل به
 مضمون شده است. مرجع هر دو، منبع ذیل می‌باشد.

Gary Gutting, Miche Foucault´s Archaeology of Scientific Reason,
 Cambridge University Press, 1989 P.228.

42) Ibid. P.269.

43) Ibid. P.228.

44) M. F. The Archacology...,PP.967.

45) M. F. The Archaeology...,PP.11,14.

46) Ibid. P. 15,16,17.

47) Ibid. P.P.206-207.

48) فوکو بعضاً دیرینه‌شناسی را به عنوان علم اسناد بایگانی «archive» مطرح
 نموده است. رجوع کنید به:

Raymond Bellour (Interviewer), Deuxieme...,P.139 in Michel Foucault´s
 Archaeology of Western...,P.21.

49) D. Eribon, Michel Foucault,P.103

50) Cf. Duccio Trombadori, Michael Foucault: Remarks...,PP.67-8.

51) G. Gutting, Foucault...,Ch.1.

52) M. Foucault, The Archaeology of...,P.21.

53) Ibid. P.22.

54) Ibid. P.23.

55) Ibid. P.25.

56) Ibid. P.27.

57) Ibid. P.28-29.

58) Ibid. P.186-7.

59) Ibid. P.190.

- 60) Ibid. P.31-32.
- 61) Ibid. P.33-34.
- 62) Ibid. P.34-5.
- 63) Ibid. P.35-6.
- 64) Ibid. P.65.
- 65) G. Gutting, Foucault 's...,P.233.
- 66) M. Foucault, The Archaeology...,Ch.3.
- 67) Ibid. Ch.4.
- 68) Ibid. Ch.5.
- 69) Ibid. Ch.6.
- 70) Ibid. P.68 .
- 71) Ibid. P.72-3.
- 72) M. Foucault, The Archaeology of...,P.74.
- 73) M. Foucault, The Order of...,PP. XII-XII.
- 74) Ibid. P.166.
- 75) Ibid. P.167,PP.168-169.
- 76) Ibid. P.170-171.
- 77) G. Gutting, Foucault 'S Archaeology...,PP.246-249.
- 78) M. Foucault, The Archaeology of...,PP.172-3.
- 79) Ibid. PP.173-4.
- 80) H.L. Dreyfus & P. Rabinow, M. Foucault...,PP.73-75.
- 81) Pamela Major-poetzl, M. Foucault 's...,P.27.
- 82) H.L. Dreyfus & P. Rabinow, M. Foucault...,PP.75-78.
- 83) M. Foucault, The Archaeology...,PP.64-5.
- 84) Ibid. P.68.
- 85) G. Deleuze, Foucault, PP.31-9.
- 86) M. Foucault, The Archaeology...,P.157
- 87) H.L. Dreyfus & P. Rabinow, Micgel Foucault...,P.77
- 88) M. Foucault, The Archaeolog...,P.162.

- 89) Ibid. PP.162-63.
- 90) G. Gutting, Foucault's Archaeology.,P.257
- 91) A. Sheridan, Michel Foucault.,P 106.
- 92) Pamela Major- Poetzl, Michel Foucault's.,P.28.
- 93) Philip Barker, Michel Foucault. ..,P.64.
- 94) Roberto Machado, "Archaeology.,P.17.

فصل دوم: حاصل دیرینه‌شناسی سرزمین کهنه دنیای جدید

- 1) H. Dreyfus and P. Rabinow, Michel Foucault...,PP.16-17 .
- 2) M. Foucault, The Archaeology of...,P.191.
- 3) M. Foucault,The Order of...,P.X.
- 4) A. Sheridan, M. Foucault...,P.106.
- 5) M. Foucault,The Order of...,PXI.
- 6) Ibid. P.XXIV.
- 7) Ibid. P.18.
- 8) Ibid. P.19.
- 9) Ibid. P.23.
- 10) Ibid. P.24.
- 11) Ibid. P. 27.
- 12) Ibid. P.30.
- 13) Ibid. P. 32.
- 14) G. Gutting, Foucault 'S Archaeology of...,P.143.
- 15) M. Foucault,The Order of...,P.34.
- 16) Ibid. P.40.
- 17) Ibid. P.42.
- 18) Ibid. PP.51-2.
- 19) Ibid. P.52.
- 20) Ibid. P.56-7.
- 21) Ibid. P.55.
- 22) Ibid. P.58-9.

- 23) Ibid. P.59.
- 24) Ibid. P.61.
- 25) Ibid. P.63-4.
- 26) Ibid. P.64.
- 27) Ibid. P.43.
- 28) Gutting. 1989,P. 151.
- 29) H.L. Dreyfus and P. Rabinow, Michel Foucault: Beyond... 1982,P.21.
- 30) M. Foucault, The Order of..,PP.3-16.
- 31) M. Foucault, The Order of..,P.73.
- 32) Ibid. P.18.
- 33) Ibid. P.80.
- 34) Ibid. P.83-4.
- 35) Ibid. P.87-8.
- 36) G. Gutting, Michel Foucault's Archaeology... 1989, PP 157-8.
- 37) M. Foucault, The Order of..,PP.92-96.
- 38) Ibid. P.P.104-6.
- 39) Ibid. P.109.
- 40) Ibid. PP.110-115.
- 41) Ibid. PP.116-120.
- 42) Ibid. PP.128-131.
- 43) Ibid. PP.134-135.
- 44) Ibid. P.137.
- 45) Ibid. PP.144-145.
- 46) Ibid. PP.150-157.
- 47) Ibid. PP.160-161.
- 48) Ibid. P.177.
- 49) Ibid. PP.190-191.
- 50) Ibid. P.200.
- 51) Ibid. PP.208 & P.209.

فصل سوم: شناسانه تجدد

- 1) M. Foucault, The Order of..,PP.238-39.
- 2) Raymond Bellour "The Order of Thing," (les lettres, franc, aises, March 31,1966) in Foucault live: Interview-1966-84, J. Johnston (trans.) & ed. sylvere lortringer (ed.) (Semoitextle, 1989), P.5.
- 3) M. Foucault, The Orther of..,PP.308-310.
- 4) Ibid. PP.218-19.
- 5) G. Gutting, Michel Foucault 'S Archaeology of... P.186.
- 6) M. Foucault, The Order, PP. 250-253.
- 7) Ibid. PP.253-4.
- 8) Ibid. PP.255-6.
- 9) Ibid. P.259.
- 10) Ibid. PP.261-62.
- 11) Ibid. P.272.
- 12) Ibid. PP.274-6.
- 13) Ibid. PP.280-1.
- 14) Ibid. P.294.
- 15) Ibid. PP.298.
- 16) Ibid. P.300.
- 17) Ibid. PP.306-7.
- 18) Ibid. P.313.
- 19) Ibid. P.353.
- 20) Ibid. P.354.
- 21) Ibid. P.358.
- 22) Ibid. PP.359-61.

- 23) Ibid. PP.365-67.
- 24) Ibid. PP.243-245.
- 25) Ibid. PP.314-315.
- 26) Ibid. P.320.
- 27) Ibid. P.322.
- 28) Ibid. P.323.
- 29) Ibid. P.324.
- 30) Ibid. P.325.
- 31) Ibid. PP.326-7.
- 32) Ibid. P.330.
- 33) Ibid. PP.248-9.
- 34) H. Dreyfus and P. Rabinow, M. Foucault: Beyond...,P.31.
- 35) M. Mahon, Foucault 's..P.75.
- 36) M. Foucault, The Order of..P.374.
- 37) Ibid. PP.376-7.
- 38) Ibid. P.387.

مؤخره: حاصل یک زندگی

- 1) "Jean-Paul Sartre Respons, larc 30 (1966), 88 in Michel Foucault and the Subversion of Intellect by Karlis Racevskis, Cornell University Press, 1983, P. 142.
- 2) A. Sheridan, Foucault, the Will to Truth, Routledge, 1994, P.106
- 3) D. Freundlied, "Foucault ´s Theory of Discourse and Human Agency", in Reassessing Foucault: Power, Medicine and the Body, colin Jones & Roy Porter (ed.), Routledge, 11,4, P.152.
- 4) Barry smart, Foucault, Marxism and Critique, Routledge and Kegan Poul, 1983. PP.136-7.
- 5) J. Habermas, "Taking Aim at the Heart of the Present", 1984 in Foucault: A Critical Reader (ed.) D.C. Hoy, Basil Blackwell, 1986, P. 101.

دیدگاه کامل‌ها بر ماس در این خصوص را در منبع ذیل خواهید یافت:

- J. Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, Cambridge in association with Blackwell, 1987.
- 6) J.G. Merquior, Foucault, Fontana Press, 1985, PP.155-160.
- 7) John Rajchman, Michel Foucault: The Freedom of Philosophy, Columbia University Press, 1955, PP.50-66.
- 8) Gillez Deleuze, Foucault, University of Minnesota, 1988, PP.13-14 & PP.26-28.

بحث مطرح شده برگرفته‌ای از دید کلی را جمن می‌باشد لیکن در صفحات مورد اشاره، وجوه اساسی این دید آمده است.

صفحات مورد اشاره به موارد مثال مطروحه در متن مربوط می‌باشد. لیکن کل کار بالا از حیثی که گفته شد، می‌تواند مورد ارجاع قرار گیرد.

- 9) P. Major-Poetzl, Michel Foucault 's.. P.200.
- 10) Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth", in Foucault: A Critical Reader, P.99.
- 11) Richard Rorty, "Foucault and Epistemology", in Foucault: a Critical Reader, P. 41,47.
- 12) M. Foucault, The Archaeology of..P.24.
- 13) Jan Simons, Foucault & the Political...,PP. (6-3)
- با اینکه سیمونز به مشکل اشعار دارد و اذعان می‌کند که «در کار و جوهی وجود دارد که در برابر وحدت بخشی به مآثوراتش مقاومت می‌کند، تلاش در این مسیر را به گونه‌ای توجیه کرده و دنبال می‌کند.
- ۱۴) مگ‌گاون در مقاله ذیل در بحث از نوع برخورد مورخان بالاخص مورخان انگلیسی - آمریکایی با فوکو می‌گوید، «فوکو پیامبری بوده است که قلیلاً مورد تکریم مورخان قرار گرفته است.»
- Randall MCGowen, "Power and Humanity, Or Foucault among Historian", in Reassessing Foucault:...,PP.91-112.
- 15) M. Foucault, "Truth and Power/Knowledge, the Harvester Press, 1980, PP.126-130.
- 16) A. Sheridan, Michel Foucault...,P.226.
- 17) Duccio Trombadori, Michel Foucault:...,PP.35-36.
- 18) A. Sheridan, Michel Foucault, PP.212-13.
- 19) Karlis Racevskis, Michel Foucault and the Subversion of Intellect, Cornell University Press, 1983, P.166.

کتابنامه

- Barker. Philip (1993). *Michel Foucault: Subversions of the Subject*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- Baudrillard, Jean (1987). *Forget Foucault*. New York: Semiotext (E).
- Bellour. Raymond (1966.) "The Order of Thing". les lettres. france, aises,
- Bellour. Raymond (Interviewar) (1967). "Deuxieme en Terrien avec Michel Foucault".
- Bernauer, James W. (1990). *Michel Foucault's Force of Flight: Toward an Ethics for Thoughts Atlantic Highlands*, NJ: Humanities Press International.
- Couzens Hoy, David (1986). *Foucault: A Critical Reader*. London: Basil Blackwell.
- Davidson. Arnold (1986). "Archaeology, Geneology, Ethics". In: David C. Hoy . *Foucault: A Critical Reader*. London: Basil Blackwell.
- Delleuz. Gilles (1988). *Foucault*. Translated by Sean Hand. University of Minesota.
- Dreyfus. H.L. &. Rabinow, p. (1982). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermenutocs*. Brighton: Harvester Press
- Eribon. Didier (1991). *Michel Foucault*. Translated by Betsy Wing. London and Boston: Faberanel Faber.
- Foucault, Michel (1967). *Madness and Civilization: A History of Insanty in the Age of Reason*. Traslated by Richard Howard. London: Tavistock Publications.
- Foucault. Michel (1972). *The Archaeology of Knowledge*. Translated

A.M. Sheridan Smith. London: Rutledge.

- Foucault, Michel (1977). *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. Translated by A. Sheridan. New York: Pantheon.
- Foucault, Michel (1991a). Polemics, politics and Problemization: Interview with P. Rabinow. In: Rabinow, Paul (ed.). *The Foucault Reader*. London: Peguin Books.
- Foucault, Michel (1965). "Michel Foucault. explique son Dernier liver". (Interview with J.J. Brochier on Archaeology). *Magazine litteraire*. 28.
- Foucault, Michel (1970). *The Order of Things: An Archaeology of The Human Sciences*. London: Tavistock Publicacons.
- Foucault, Michel (1973). *The BirTh of clinic: An Archaeology of Medical Perception*. A. M. Sheridan Smich (Trans.). London: Tavistock Publications.
- Foucault, Michel (1980a). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings. 1972-1977*. Edited by Colins Gordon. New York: The Harvester Press.
- Foucault, Michel (1980b). "Truth and Power". In: M. Foucault. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. EdiTed by Colin Gordon. New York: Pantheon.
- Foucault. Michel (1982). "The Subject and Power". In: Dreyfus. H.L. & Rabinow, P. *Beyond Structuralism and Hermemeutics*. Brighton: Harvester Press.
- Foucault. Michel (1985). *The Use of Pleasure: The History of Sexuality. vol.2*. Translated by Robert Hurely. London: Penguin Books.
- Foucault. Michel (1991b). "What is Enlightenmant". In Rabinew. Paul (ed.). *The Foucault Readar*. London: Penguin Books.
- Foucault. Michel (1991c). "Nietzche, Geneology History". In: Paul Rabinow (ed.). *The Foucault Reader* London: Penguin Books.
- Freundlied. D. (1994). "Foucault 's Theory of Discourse and Human

- Agency". In: Colin Jones & Roy Porter (eds.). *Reassessing Foucault: Power, Medicine and the Body*. London: Routledge.
- Gutting, Garry (1989). *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Habermas, Jürgen (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Cambridge in association with Blackwell.
 - Habermas, Jürgen (1986/1986). "Taking Aim at the Heart of the Present". In: Hoy, D.C. (ed.). *Foucault: A Critical Reader*. London: Basil Blackwell.
 - Hoy, David Couzens (ed.) (1986) *Foucault: A Critical Reader*. London: Basil Blackwell.
 - Lemert, Charles C. & Gillian Triggs (1982). *Michel Foucault: Social Theory and Transgression*. New York: Columbia University Press.
 - Machado Roberto. (1992). Archaeology and Epistemology. In: *Michel Foucault Philosopher*. Timothy Armstrong (trans.), New York: Harvester Wheatsheaf.
 - Mahon, Michael (1995). *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power and Subject*. New York: State University of New York.
 - Major-Poetzl, Pamela (1983). *Michel Foucault's Archaeology of Western Culture: Toward a New Science of History*. Brighton: Harvester Press.
 - McGowan, Randell (1996). "Power and Humanity, or Foucault among Historians". In: Colin Jones & Roy Porter (eds.). *Reassessing Foucault: Power, Medicine, and the Body*. London: Routledge.
 - McGill, A. (1985). *Prophets of Extermity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. California: University of California Press.
 - Merguioni J.G. (1985). *Foucault*. London: Fontana Press.
 - Minson, Jeffrey (1985). *Genealogy of Moral*. St. Martin's Press.
 - Racevskis, Karlis (1983). *Michel Foucault and the subversion of Intellect*.

- Cornell University press.
- Rajchman, John (1955). *Michel Foucault: The Freedom of philosophy*. Columbia University Press.
 - Rorty. Richard (1986). "Foucault and Epistemology". In: D.C. Hoy (gd.). *Foucault. A Critical Reader*. London: Basil Blackwell.
 - Rorty. Richard (1986). "Foucault and Epistemology". In: David Couzens Hoy. *Foucault: A Critical Reader*. London: Basil Blackwell.
 - Russo, Francois (1973). "L' Archéologique du Savrir de Michel Foucault". *Archives de phlosophie*, 336.
 - Sheridan, A. (1980). *Michel Foucault: The Will to Truth*. London: Tavistock Publications.
 - Simons, Jan (1995). *Foucault and the Political*, London & New York: Routledge.
 - Smart, Barry (1983). *Foucault, Marxism and Critique*. London: Routledge and Kegan Poul.
 - Smart. Barry (1985). *Michel Foucault*. London: Tavistock Publions.
 - Taylor. Charles (1986). "Foucault on Freedom and Truth". In: D.C. Hoy (ed). *Foucault: A Critical Reader*. Landon: Basil Blackwell.
 - Trombadori. Duccio(Interviewer) (1981). *Michel Foucault: Remarks on Marx*. Translated by R. James Goldestien & Jawes Cascaito. New York: Somiotext (6).
 - Lortringer. Sylvere (1989). *Foucault live: 1966-86*. Translated by G. Johnston. Semoitextle. March,31.



University of Tehran
Press

2629

Michel Foucault
and

the Archaeology of Knowledge

**The Historical Narration of Human
Sciences from Renaissance
to PostModernity**

by:
Dr. H. Kachooyan

ISBN: 964 - 03 - 4738

۱۶۰۰۰ ریال

کتابخانه کوچک سوسیالیسم