

تبیین و بررسی مبانی معرفتی دیرینه‌شناسی میشل فوکو

* مهدی حسین زاده یزدی

** سید محسن ملاباشی

*** منیره زین‌العابدینی رزانی

چکیده

میشل فوکو، از اندیشمندان بسیار تأثیرگذار معاصر در جهان بود. او نقدهایی جدی به اندیشمندان پیش از خود مطرح کرد و از بسیاری از آن‌ها نیز تأثیر پذیرفت. این مقاله در پی بررسی مبانی معرفتی دیرینه‌شناسی او با کنکاش در کلیدواژه‌های اصلی و مرتبط اندیشه او با این موضوع است. برای دستیابی به این هدف، پس از ارائه‌ی نمای کلی از فوکوی ساختارگرا و بررسی مفاهیمی همچون دیرینه‌شناسی، اپیستمه و گفتمان به این پرسش‌ها پاسخ داده می‌شود: تعریف فوکو از حقیقت چه بود؟ برای دستیابی به حقیقت چه راهی را برگزید؟ آیا فوکو نسبی‌گرا بود؟ فوکو در چه ساحتی نسبی‌گرا بود و مبنای نسبی‌گرایی او چه بود؟ در پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان گفت دیرینه‌شناسی فوکو، در باب صدق، انسجام‌گراست. نظریه‌ی انسجام، تعریف حقیقت را منوط به انسجام گزاره و دانش مدنظر با مجموعه‌ای از گزاره‌ها می‌داند. فوکو، معتقد است باید حقیقت‌های گوناگون و مدفون‌شده در تاریخ را با روشی دیرینه‌شناسانه شناسایی کرد. فوکو، از انواع نسبی‌گرایی، نسبی‌گرایی هستی‌شناسانه و شناخت‌شناسانه را برگزید. او در دیرینه‌شناسی با کلیدواژه‌هایی چون

Ma.hoseinzadeh@ut.ac.ir

mohsen.mollabashi@yahoo.com

m.zeinolabedini69@yahoo.com

* استادیار فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه تهران

** دانشجوی کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

*** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه تهران

ایستمه و گفتمان، قدم در نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی بی‌پایانی نهاد که در این نوشته به تفصیل نقدهایی که به آن وارد شده است ذکر خواهد شد.

کلیدواژه‌ها

میشل فوکو، دیرینه‌شناسی، مبانی معرفتی، نسبی‌گرایی و نظریهٔ انسجام.

مقدمه

تقریر آراء فوکو^۱ در مرحلهٔ دیرینه‌شناسی، به‌ویژه با محوریت بررسی مبانی معرفتی، مستلزم در نظر گرفتن مفاهیم اصلی اندیشهٔ او است که در شناخت مبانی معرفتی تفکر او نیز جایگاه ویژه‌ای دارند. برای مثال، در اندیشهٔ فوکو کلیدواژه‌های مختلفی در حوزه‌های گوناگون، همچون روان‌پزشکی و سیاست وجود دارد که در اینجا بحثی از آن به‌میان نمی‌آید؛ زیرا هدف این نوشته، تبیین مبانی معرفتی فوکو است، نه بازنمایی اندیشهٔ او در تمام مراحل فکری‌اش. لذا فقط به کلیدواژه‌های اندیشه او اشاره و تأثیر آن‌ها در مبانی معرفتی‌اش کاویده خواهد شد.

نکتهٔ مهم دیگر دربارهٔ این مرحلهٔ فکری فوکو این است که باید شاخصه‌های معرفتی او را از لابه‌لای بسیاری از کلیدواژه‌های اندیشهٔ او یافت. وقتی فوکو دربارهٔ هر یک از کلیدواژه‌های گفتمان، ایستمه^۲ و دیرینه‌شناسی بحث می‌کند، مبتنی بر پیش‌فرض‌ها و مؤلفه‌های معرفتی مشخصی است. باید توجه کرد که، مفسران فوکو کمتر دربارهٔ جایگاه حقیقت در این برههٔ فکری او عنوانی مجزا طرح کرده‌اند، در صورتی که مباحث نسبتاً گسترده‌ای دربارهٔ نگاه فوکو به حقیقت و دانش در دورهٔ تبارشناسی اندیشهٔ او از سوی مفسران بیان شده است؛ البته برخی آثار به‌طور عام و بدون در نظر گرفتن مراحل فکری، موضوع حقیقت را مطرح کرده‌اند اما این مطالب نیز بر اساس آثار دورهٔ تبارشناسی فوکو نوشته شده است.

نکتهٔ درخور توجه دیگر دربارهٔ این مقطع فکری فوکو، تأثیر او از آراء مکاتب و

1. Foucault

2. Epistemes

نظریه پردازان گوناگون است. بر همین اساس، به سختی می‌توان از سیطره مطلق فرد یا مکتب فکری خاصی بر اندیشه او سخن گفت. اما با توجه به نظر بسیاری از مفسران، او در این مرحله، بیشتر متأثر از مکتب ساختارگرایی بوده است (میلز، ۱۳۸۹: ۵۰). فوکو، ضمن تأثیرپذیرفتن از این مکتب، منتقد آن نیز بود و در تحلیل‌های خود در این مقطع، پا را فراتر از صرف ساختارگرایی نهاد تا جایی که او را پسا ساختارگرا نیز نامیدند (میلز، ۱۳۸۹: ۵۳). هر چند او هرگز هیچ‌یک از برجسب‌های ساختارگرا یا پسا ساختارگرا را نپذیرفت و حتی در مقدمه نظم اشیاء، کسانی که او را ساختارگرا خواندند، «مفسران کم‌عقل» نامید و تأکید کرد که هرگز از مفاهیم و اصطلاحات کلیدی ساختارگرایی استفاده نکرده است (فوکو (۱)، ۱۳۸۹: ۹).

بنابراین، این نوشته در پی بررسی مبانی معرفتی او به وسیله کنکاش در کلیدواژه‌های اصلی اندیشه او با این موضوع بوده و برای دستیابی به این هدف، ابتدا نمایی کلی از فوکوی ساختارگرا ترسیم خواهیم شد و پس از آن، دیرینه‌شناسی او ارائه و در گام بعدی مفهوم ایستمه و پس از آن مفهوم گفتمان را شرح داده خواهد شد.

دیرینه‌شناسی

دیرینه‌شناسی، کلیدواژه بنیادین اندیشه فوکو در دوره دوم است و می‌توان از وجوه گوناگون به آن نگریست. اولین پرسش‌هایی که درباره دیرینه‌شناسی فوکو به ذهن متبادر می‌شود، این است که چرا فوکو به دیرینه‌شناسی روی آورد و هدف او از تحلیل دیرینه‌شناسانه، چه بود و چه موضوعاتی را برای این تحلیل برگزید. در پایان نقدهایی هر چند مختصر به دیرینه‌شناسی او، البته از منظر مفسران بیان خواهیم کرد.

بیشتر مفسران بر این باورند که فوکو پس از نگارش تاریخ جنون، سعی کرد از روش تفسیری پدیدارشناسانه و هرمنوتیکی فاصله بگیرد. اریک متیوز، معتقد است فوکو به این نتیجه رسید که روش پدیدارشناسانه به‌ویژه در شکلی که هوسرل به کار می‌گرفت، روش روشنی‌بخشی در حوزه‌های معرفت‌شناسانه نیست؛ چراکه در نهایت، این روش‌ها، به سوژه شناسایی و شناخت ما از خودمان باز می‌گردند. هر چند فوکو تصمیم نداشت علم را با حذف کامل دانشمندان آن بررسی کند؛ اما پدیدارشناسی را برای بررسی گفتمان علمی،

کافی نمی‌دانست. فوکو معتقد بود در شکل‌گیری یک علم، قواعد ناآگاهانه‌ای نهفته است که تعیین‌کننده این هستند که چه گزاره‌هایی را باید علمی و چه گزاره‌هایی را غیرعلمی تلقی کرد و به این شکل، گفتمانی علمی را پدید می‌آورند. شناخت این قواعد، امکاناتی می‌خواهد که در سایه پدیدارشناسی به دست نمی‌آیند. از نظر فوکو، دیرینه‌شناسی روشی است که امکان چنین شناختی را فراهم می‌کند (متیوز، ۱۳۹۱: ۲۱۹ و ۲۲۰). بر همین اساس، برخی مفسران، دیرینه‌شناسی فوکو را نوعی پاسخ به برخی مشکلات نظری دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ توصیف می‌کنند (Kendall, 2003: 28).

تلاش فوکو برای فاصله گرفتن از هرمنوتیک و یافتن حقیقت ژرف ورای تجربه با گسترش تفکر ساختارگرایانه در فرانسه هم‌زمان شد. او با توجه به ساختارگرایی، تلاش کرد تا تحلیل ساختاری را جایگزین تفسیر کند و به این منظور در پی دستیابی به روشی بود که در ضمن کشف معنای عمیق و حقیقت گفتمان‌ها، خود به گفتمانی جدید تبدیل نشود. او برای دست‌یافتن به این هدف، روش دیرینه‌شناسی را برگزید. دیرینه‌شناسی برای فوکو روش متفاوتی در تفحص تاریخ بود و در سطح متفاوتی انجام می‌شد. با توجه به اینکه فوکو از در نظر گرفتن گفتمان به عنوان مجموعه نشانه‌ها به تعریفی از گفتمان رسیده بود که گفتمان را به مثابه کردار در نظر می‌گرفت، برای تبیین چنین مفهومی از گفتمان، دیرینه‌شناسی برای او روشی بود که می‌توانست گفتمان را از سیطره نشانه‌ها آزاد سازد و به کردارهای گفتمانی بپردازد. همچنین، او با به کارگیری دیرینه‌شناسی می‌توانست از روش‌های تفسیری پدیدارشناسی هوسرلی و هرمنوتیک هایدگری فاصله گیرد؛ چراکه دیرینه‌شناسی مدعی است با مجزا کردن مجموعه‌ای از احکام، آن‌ها را از بیرون نگاه می‌کند. روش هوسرل مستلزم در نظر گرفتن پیش‌زمینه‌های مشترک پدید آمدن کردارهاست و هایدگر نیز به لزوم این پیش‌زمینه در مفهوم عرصه افتتاح، پرداخته است. فوکو با قراردادن نگاه از بیرون دیرینه‌شناسی در برابر آن‌ها، خود را از روش‌های گفته‌شده، متمایز کرد (دریفوس و رایینو، ۱۳۸۷: ۱۳۷ و ۱۴۳). بر این اساس، روشن است که فوکو زمانی دیرینه‌شناسی را به کار گرفت که از تفکر تفسیری فاصله گرفته بود یا قصد این کار را داشت و تعریفی از گفتمان در نظر داشت که با تعریف او در زمان نگارش تاریخ جنون متفاوت بود.

موضوع دیرینه‌شناسی فوکو

نکته دیگری که درخور توجه و تأمل است، موضوع تحلیل دیرینه‌شناسانه فوکو است و اینکه او به چه دلیل چنین موضوع یا موضوعاتی را برای تحلیل دیرینه‌شناسانه برگزید و از بررسی آن‌ها در پی دست‌یافتن به چه هدفی بود. او در مقدمه چاپ انگلیسی کتاب نظم‌اشیاء، توضیح می‌دهد که دیرینه‌شناسی در پی توصیف نظام‌های معرفت‌غیررسمی است؛ چراکه عملکرد تاریخ علم همواره به گونه‌ای بوده که بالاترین شأن به ریاضیات، جهان‌شناسی و فیزیک تعلق داشته است. بر این اساس، این علوم، علوم ناب نامیده شده‌اند که در تاریخ آن، همواره امکان مشاهده مستمر حقیقت و خرد ناب وجود دارد. در برابر این علوم، علوم قرار می‌گیرند که با موجودات زنده، زبان و واقعیت‌های اقتصادی سروکار دارند. تاریخ این علوم، همواره دست‌خوش موانع و محدودیت‌ها بوده است و در روایت آن، چیزی جز بی‌قاعدگی به چشم نمی‌خورد. فوکو تلاش کرد تا قواعد این بی‌نظمی‌ها را که هرگز به صورت مستقل صورت‌بندی نشده‌اند، دریابد. او این تلاش خود را دیرینه‌شناسی نامید (فوکو (۱)، ۱۳۸۹: ۷).

براین اساس، مرکز بررسی‌های دیرینه‌شناسانه او ابعادی از زندگی انسان را در بر می‌گرفت که آن را به‌عنوان موجودی زنده، تولیدکننده و سخنگو بررسی می‌کند. به عبارت دیگر، هدف فوکو از بکارگیری دیرینه‌شناسی، فراهم کردن موقعیتی بود که به تاریخ اندیشه انسانی، نگاهی فراسوی نگاه به تنوع پدیده‌ها افکنده شود. او می‌خواست امکان دیدن تاریخ متفاوتی را از دریچه نگاهی گوناگون برای ما فراهم سازد. او تلاش کرد نگاهی را در اختیار ما قرار دهد که بتوانیم متفاوت بنگریم و اشکال دیگر شکل‌گیری پدیده‌ها را نیز مشاهده کنیم (هارلند، ۱۳۸۸: ۱۵۶). اهمیت این موضوع برای فوکو، انکارناپذیر است. برای تصدیق این مطلب می‌توان به مقدمه کتاب پیدایش کلینیک اشاره کرد:

این کتاب درباره فضا، زبان، مرگ و نگاه یا عمل دیدن است... پزشکان در آغاز قرن نوزدهم، اموری را توصیف کردند که برای قرن‌ها پایین‌تر از آستانه امور دیدنی و بیان‌شدنی قرار داشت؛ اما این به معنای آن نیست که آن‌ها بعد از تفکر زیاد، شروع به فهم دوباره امور کردند یا به خرد، بیش از تخیل توجه کردند، بلکه به معنای آن است که رابطه امور دیدنی و نادیدنی که برای تمام شکل‌های دانش

انضمامی ضروری است، ساختارش را تغییر داد. [به این ترتیب] آنچه را قبلاً پایین تر و فراتر از حوزه نگاه و زبان قرار داشت، از طریق زبان و نگاه آشکار می کند (فوکو (۱)، ۱۳۸۸: ۹ و ۱۳).

او در این کتاب نشان می دهد که چگونه بینش پزشکی که خود با قراردادهایی نشانه‌شناسانه شکل می گیرد، در میان انواع بینش‌های موجود، تبدیل به بینش درست و کاربردی می شود. احمدی معتقد است، فوکو رواج یافتن هر بینشی را با ایده‌ای که به گفته خودش متکی بر جدول کلمات است، توضیح می دهد. به عبارت دیگر، او روش دیرینه‌شناسانه خود را بر اساس قواعد حل جدول توضیح می دهد. این قاعده، عبارت است از انتخاب کلمه‌ای از میان انواع کلمه‌ها برای یک مفهوم، به گونه‌ای که با کلمه‌های سایر ستون‌ها همخوانی داشته باشد. بر همین اساس، فوکو توضیح می دهد که از میان انواع نگرش‌ها به بیماری یا جنون، بینشی غلبه می یابد که با قواعد جامعه در تناقض نباشد (احمدی، ۱۳۹۱: ۲۲۲). همچنین، در کتاب نظم اشیاء، تلاش می کند تا انسان را به عنوان موجود زنده‌ای توصیف کند که تولید می کند و سخن می گوید. به عبارت دیگر، انسان را در ابعاد زیست‌شناختی، اقتصادی و زبان‌شناسی بررسی می کند. این گونه نگرستن، نیاز به ابزاری داشت تا در سایه آن امکان نگاه فراهم شود و فوکو در این مرحله ابزاری بهتر از دیرینه‌شناسی نیافت. دیرینه‌شناسی در سایه تفکر ساختارگرایانه و تمایل فوکو به بررسی گفتمان و شرایط شکل‌گیری و نحوه تأثیر آن، امکان تحلیلی را فراهم می کرد که در پی آن بود.

تاریخ و دیرینه‌شناسی

باتوجه به معنای لغوی دیرینه‌شناسی - به عنوان روشی در مطالعه تاریخ که متضمن حفاری و بیرون کشیدن مصنوعات از زیر خاک است - به کارگیری این روش از سوی فوکو که در پی کشف موضوعاتی بود که در گذر تاریخ مدفون شده‌اند، طبیعی به نظر می رسد. با این حال، هدف او مطالعه خود تاریخ نبود، بلکه با استفاده از آن، هدف دیگری را دنبال می کرد. فوکو با استفاده از این روش و بیرون کشیدن واقعیت‌های تاریخی و نگاه مجدد به آن‌ها، بیش از هر چیز، در پی یافتن گزاره‌هایی است که علوم انسانی خاص را شکل

می‌دهند. تلاش دیرینه‌شناس آن است که نسبت این گزاره‌ها و نحوه عملکرد آن‌ها را در سایه روایت‌های تاریخی آشکار سازد. به‌وضوح نمایان است که در اینجا، معانی گزاره‌ها اهمیت چندانی ندارند، بلکه موضوع بسیار مهم، چگونگی درآمیختن گزاره‌ها و وحدت میان آن‌هاست (تایشمن و وایت، ۱۳۸۶: ۳۲۶).

بر این اساس، دیرینه‌شناسی برای فوکو، اهمیت شایان توجهی داشت؛ زیرا ضمن مطالعه تاریخ با روایت خاص خود، می‌توانست صرف‌نظر از معانی و تفاسیر، گزاره‌های مدنظرش را بررسی کند. می‌توان دیرینه‌شناسی را نیز نوعی تاریخ دانست؛ اما نه تاریخ اشیاء و پدیده‌ها و انسان‌ها، بلکه تاریخ موقعیتی که امکان وقوع اشیاء، پدیده‌ها و انسان‌ها را مشخص می‌کند. چنین روایتی، غیرشخصی است و هرگز به دنبال روایت اشخاص خاص نیست، بلکه مجموعه‌ای از پدیده‌ها را در لحظه تاریخی مشخصی روایت می‌کند و تلاش می‌کند تا «آن را به صورت نقشه‌ای به‌ظاهر ایستا از معرفت‌شناسی درآورد» (Downing, 2008: 10).

فوکو در کتاب دیرینه‌شناسی دانش، تشخیص دانشی با عنوان تاریخ اندیشه را دشوار می‌داند؛ چراکه معتقد است این دانش، روش‌ها و بنیادهای متفاوتی دارد و موضوع و مرزهای دقیقی هم ندارد. با این حال، منکر نقاط اشتراک احتمالی این دانش با دیرینه‌شناسی نیست؛ اما تلاش می‌کند تا با بیان تفاوت‌ها و مشخص‌تر کردن مرزهای دیرینه‌شناسی، ویژگی‌های تحلیل دیرینه‌شناسانه را آشکار سازد:

دیرینه‌شناسی در پی مشخص کردن همسانی‌ها و اشکال و آموزه‌های محوری و موضوعات بنیادینی نیست که در گفتمان‌ها پدیدار می‌شوند و نهفته می‌شوند. دیرینه‌شناسی بر خود این گفتمان‌ها انگشت نهاده... و به گفتمان به‌مثابه نشانه‌ای نمی‌انگارد که ما را به چیز دیگر حواله می‌کند... دیرینه‌شناسی نه در پی شناخت و کشف آن لحظه‌ای است که گفتمان‌ها در آن شکل گرفته یا به آن صورتی درآمده است که هم‌اینک هستند و نه حتی در پی انگشت‌نهادن بر آن لحظه‌ای است که گفتمان در آن استحکام خویش را از دست داده است. مسئله اصلی دیرینه‌شناسی، انگشت‌نهادن بر خود گفتمان‌ها و مشخص کردن ویژگی‌های آنها است و بیان اینکه قواعدی که این گفتمان‌ها از آن پیروی می‌کنند را نمی‌شود به

هیچ چیز دیگر ارجاع داد... دیرینه‌شناسی، در پی جایگاه دوردستی نیست که در آن، اثر و مؤلف، همسان و منطبق بر هم بوده‌اند و اندیشه بیش از هر جای دیگری به اندیشه‌گری نزدیک است... به عبارت دیگر، دیرینه‌شناسی نمی‌خواهد آنچه پیش از این گفته شده است را با تعمق در چیستی و چگونگی آن دوباره تکرار کند... بلکه در پی توصیف سامان‌مند یک گفتمان است (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۰۳ تا ۲۰۵).

با در نظر گرفتن تفاوت‌های گفته‌شده، می‌توان گفت دیرینه‌شناسی در پی تشریح وضعیتی است که در آن امکان وجود یک گفتمان و کاربرد و انتشار آن فراهم می‌شود. این فرایند را می‌توان رویه‌های گفتمانی نامید که بنیاد بدنه‌ای از معرفت را تشکیل می‌دهند؛ البته ممکن است این معرفت، معرفتی علمی باشد که نشان‌دهنده وجود معارف مستقلی از علم است که با این همه، آن‌ها هم خارج از رویه‌های گفتمانی پدید نمی‌آیند. برای مشخص تر شدن رابطه علم و دیرینه‌شناسی باید این نکته را در نظر گرفت که ممکن است علم، موضوع تحلیل و شکل بیان و مفاهیم خاص خود را داشته باشد؛ اما در حال درون یک صورت‌بندی گفتمانی و یک حوزه معرفتی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، علم در برخی شاخص‌ها می‌تواند مستقل باشد؛ اما در نهایت، هیچ معرفتی نیست که خارج از رویه گفتمانی پدید آید و در این صورت، علم فقط یکی از نواحی قلمروی دیرینه‌شناسی است. در اینجا می‌توان پرسید، پس چه چیزی علم را از سایر صورت‌های معرفت متمایز می‌سازد؟ با توجه به آنچه بیان شد، روشن است که ظهور گفتمان علمی فقط یکی از شکل‌هایی است که هر گفتمان می‌تواند در قالب آن خود را نمایان سازد. بشیریه، به چهار لایه در صورت‌بندی هر گفتمان اشاره می‌کند. این لایه‌ها، به نوعی، مراحل است که هر گفتمان می‌تواند از آن‌ها عبور کند؛ لایه اول، قطعیت‌یافتگی: زمانی که یک رویه‌ای گفتمانی به موجب کاربست نظام واحدی برای انتظام گزاره‌ها شکل می‌گیرد؛ لایه دوم، معرفت‌شناختی‌شدن: زمانی که برای گزاره‌ها، معیارهایی برای اعتبار، تأیید و اثبات در نظر گرفته می‌شود؛ لایه سوم، علمی‌شدن: زمانی که پیکره معرفت‌شناسانه ساخته شده با قوانین صوری حاکم بر گزاره‌ها انطباق می‌یابد و لایه چهارم، صوری‌شدن: زمانی که گفتمان علمی، اصول موضوعه و عناصر و قواعد تبدیل خودش را تعریف می‌کند. این مراحل به هیچ وجه تکاملی و تراکمی نیستند (بشیریه، ۱۳۸۷: ۲۱). به عبارت دیگر، ممکن است نتوان

پیدایش یک علم را نتیجه یا معلول انباشت خطی حقایق دانست. بنابراین، مشخص شد که فوکو، علمی بودن هر گفتمان را یکی از لایه‌های پدیدآمدن گفتمان در نظر می‌گیرد. البته، تحلیل این لایه‌ها نیازمند سطوح گوناگون است.

بر اساس آنچه بیان شد، مشخص است که تلاش اصلی فوکو بر کشف قواعد حاکم بر گفتمان‌ها معطوف بود و روش دیرینه‌شناسی، امکان این کشف را برای او فراهم کرد؛ اما منتقدان روش فوکو، ابهام‌هایی را در قواعد و روش او برشمرده‌اند. تایشمن و وایت، معتقدند قواعدی که فوکو از آن سخن می‌گوید، عجیب است و این عجیب‌بودن از آنجا ناشی می‌شود که او مصمم است فقط عادت‌های گفتاری را بررسی کند و سایر عادت‌های غیرگفتاری را به گونه‌ای ترسیم کند که گویی تمام کارهای مردم با چیزهایی که می‌گویند، متفاوت است. هرچند باید این نکته را در نظر داشت که فوکو کردارهای غیرگفتمانی را رد نمی‌کند؛ اما در تحلیل و تبیین نهایی خود برای آن‌ها کمترین تأثیر را در نظر گرفته است (تایشمن و وایت، ۱۳۸۶: ۳۲۹).

علاوه بر این، می‌توان دو نکته دیگر را در روش دیرینه‌شناسانه او در کانون توجه قرار داد: اول اینکه فوکو، تلاش کرد روش دیرینه‌شناسانه خود را توصیفی ناب جلوه دهد و این تلاش به شکل‌گیری اعتقاد به وجود کردارهای گفتمانی مستقل منجر شد، درحالی‌که بسیاری از ارجاع‌های او به نظام قواعد علی است. او در کتاب دیرینه‌شناسی دانش، تلاش می‌کند تا مسئله نپرداختنش به مفهوم علیت را با مفهوم «خودمختاری گفتمانی» حل کند که به نوعی ملازم نادیده‌انگاشتن کردارهای غیرگفتمانی، اجتماعی، سیاسی، نهادی و نقش آن در تشکیل گفتمان است. دریفوس و رابینو، موضع فوکو در قبال این موضوع را «توهم گفتمان مستقل» نامیده‌اند. دوم اینکه فوکو در تحلیل دیرینه‌شناختی خود به نوعی مفهوم حقیقت و معنا را تعلیق می‌کند؛ اما آیا در عمل هم به همین نحو عمل کرده است؟ دریفوس و رابینو معتقدند، فوکو نه تنها نتوانسته است به این ادعا پایبند باشد، بلکه فراتر از توصیف به تجویز نیز پرداخته است. او همواره ادعا می‌کند وظیفه دیرینه‌شناس، توصیف وضعیت شکل‌گیری گفتمان است؛ اما به تدریج این توصیف وضعیت، تبدیل می‌شود به اینکه دیرینه‌شناس «عملکرد قواعدی که ظهور و زوال گفتمان‌ها در یک فرهنگ را تعیین می‌کنند» را کشف کند. به نوعی او خود را به فراتر رفتن از توصیف ناچار می‌بیند. به فرض

اینکه او موفق به انجام دادن چنین توصیفی شده باشد و حقیقت و معنا را حذف و تعلیق کند که خودش این تلاش را این گونه توصیف می‌کند: «کوشیده‌ام تا این فضای خالی را که از درون آن سخن می‌گویم و به تدریج در گفتمانی شکل می‌گیرد که هنوز احساس می‌کنم لرزان و نامطمئن است، تعریف کنم.» حال مسئله این است که اگر دیرینه‌شناسی، بیرون از هر گونه معنا و افق فهم‌پذیری سخن می‌گوید، پس چگونه می‌توان از آن معنایی فهمید (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۱۷۵ تا ۱۷۷).

در پایان، می‌توان از نقد کچویان یاد کرد که ناظر بر چشم‌پوشی فوکو در بیان چگونگی دگرگونی گفتمان است. با در نظر داشتن گسستی که فوکو در روایت تاریخ به کار گرفت، می‌توان گفت دیرینه‌شناسی در بیان حوادث تاریخی تنها دو نقطه را در نظر داشت: لحظه‌ای که رویداد به وقوع می‌پیوندد و لحظه‌ای که ناپدید می‌شود. بر این اساس، نقد مهمی بر دیرینه‌شناسی وارد است و آن اینکه نمی‌تواند انتقال و تغییر عناصر گوناگون گفتمان را از یک دوره به دوره دیگر ببیند؛ چرا که بر اساس منطق، گسست محدوده‌ای برای هر گفتمان وجود دارد و نمی‌تواند فراتر از آن دوره محدود، استمرار یابد. ضمن توجه به این نکته، به روشنی می‌توان مشاهده کرد که فوکو در کتاب دیرینه‌شناسی دانش، برخلاف بحث درباره قواعد ظهور گفتمان‌ها، درباره قواعد دگرگونی گفتمان‌ها سخنی به میان نیاورده است. فوکو این نقد را بی‌پاسخ نگذاشته است و ادعا می‌کند که کوشیده است تا با تعلیق این موضوع در کتاب خود از شکل معمول تعاقب خطی دوری کند (کچویان، ۱۳۸۲: ۷۷).

باتوجه به آنچه درباره مفهوم دیرینه‌شناسی و کاربرت آن توسط فوکو بیان شد، روشن است که نگاه خاص تاریخی فوکو به تاریخ، او را نیازمند به ابزارهای مفهومی خاصی کرد تا در قالب آن بتواند به هدف خود دست یابد. به این ترتیب، وقتی فوکو از تاریخی سخن می‌گوید که هیچ بنیاد قطعی و مطلق ندارد، نیازمند ابزاری است که به وسیله آن بتواند این قطعیت‌نداشتن را آشکار سازد. مفهوم ایستمه، ابزاری است که فوکو برای دست‌یافتن به این هدف به کار گرفت (هارلند، ۱۳۸۸: ۱۵۶). در تعریفی ابتدایی می‌توان ویژگی قطعیت‌نداشتن را در ایستمه مشاهده کرد. در این تعریف، ایستمه عبارت است از «همه آن مناسباتی که میان بخش‌های گوناگون علم، در طول یک دوره مفروض وجود دارد» (پین،

۱۳۸۸: ۸۱). براین اساس، لزومی به وجود استمرار و قطعیت در این مفهوم نیست، بلکه ویژگی‌های معرفتی در هر زمان براساس لوازم معرفتی همان زمان شکل می‌گیرند و ایستمه با مشخص کردن مرزهای هر قلمروی معرفتی، ویژگی‌های معرفتی دوره زمانی خاصی را نشان می‌دهد که ممکن است در نظر ما بسیار عجیب بنمایند. فوکو در تحلیل دیرینه‌شناسانه خود ایستمه‌های گوناگون را چون یک شیء باستانی از زیر خاک بیرون می‌آورد تا آن را واکاوی کند (مرکیور، ۱۳۸۹: ۵۲). در این واکاوی‌ها نقش دیرینه‌شناسی آن است که ابتدا اصول متفاوت حاکم بر هر ایستمه را نشان دهد و سپس این امکان را فراهم آورد تا با شناخت چنین اصول متفاوتی، از دریچه چشمانی متفاوت به دنیایی متفاوت بنگریم و از پس این نگاه دریابیم که چنین دنیایی تا چه اندازه می‌تواند در نظر ما بدیهی به نظر بیاید (هارلند، ۱۳۸۸: ۱۵۶).

ایستمه

باتوجه به آنچه درباره نگاه فوکو به تاریخ و تأکید او بر منقطع و ناپیوسته بودن آن بیان شد، ممکن است این پرسش مطرح شود که با وجود این انقطاع، چه عناصری زمینه پیوند در هر گفتمان را فراهم می‌آورد. در اینجا فوکو از ایستمه یاد می‌کند و به تعبیر مرکیور، ایستمه، زیرزمین تفکر است و زیربنای ذهنی‌ای که تمام شعبه‌های معرفت درباره انسان را در عصری معین در بر می‌گیرد. بنابر اصطلاحی که فوکو از لوی اشتراوس وام گرفته است، ایستمه، جدول رمزگشای مفهومی است که با نوعی پیش از تجربه تاریخی برابر است (مرکیور، ۱۳۸۹: ۵۶). فوکو ایستمه را چنین تعریف می‌کند:

[ایستمه] مجموعه روابطی [است] که در هر دوره معینی به کردوکارهای گفتمانی وحدت می‌بخشد. این کردوکارها ممکن است موجب پیدایش صورت‌های معرفت‌شناختی، علوم و نظام‌های صوری شوند... ایستمه، نه شکلی از معرفت است و نه نوعی عقلانیت که با درنوردیدن مرزهای علوم گوناگون، وحدت یک سوژه یا روح یک دوره را آشکار سازد، بلکه کلیت روابطی است که می‌توان در هر دوره معینی بین علوم آن دوره کشف کرد؛ به شرطی که این علوم در سطح الگوهای منظم گفتمانی تحلیل شوند (به نقل از: اسمارت، ۱۳۸۵: ۴۳).

با توجه به توضیح فوکو دربارهٔ اپیستمه، روشن است که اپیستمه نوعی وجود پیشین اجتماعی است که بر هر کشف بدیعی تقدم دارد. معنای این گفته این است که نمی‌توان گفت کشفی بدیع، مرحلهٔ جدیدی را در تاریخ رقم می‌زند. هر کشف بدیعی در زمینه‌ای پدید می‌آید که پیش از آن، وجود پیشینی، لوازم حقیقت یا کذب آن را فراهم کرده است. فوکو، تفاوت نظریه‌های موجود در یک اپیستمه به لحاظ حقیقی بودن و بدیع بودن را درون هر اپیستمه انکار نمی‌کند؛ اما معتقد است حدی از کشمکش و تعارض درون هر اپیستمه وجود دارد و البته طبیعی است. نکتهٔ اصلی وجود تعارض عمیق بین اپیستمه‌هاست که به هیچ وجه امکان ارتباط و پیوستگی نخواهند داشت و در وضعیتی فراتر از تعارض به سر می‌برند. این حد از تعارض در میان اپیستمه‌ها با پیش فرض اصلی دیرینه‌شناسی مبنی بر ناپیوستگی تاریخ همخوانی دارد. او در بررسی‌های خود این تعارض‌های میان‌اپیستمه‌ای را روشن کرده است. اما پیوستگی درونی اپیستمه‌ها، ویژگی‌های مشابهی برای آن اپیستمه به وجود می‌آورند که در تمام ابعاد آن امکان بازیابی دارد و خود را نشان می‌دهد (هارلند، ۱۳۸۸: ۱۵۵). مشابهت‌های درونی و تعارض‌های بیرونی که فوکو برای اپیستمه بیان می‌کند، برای این مفهوم جایگاه ویژه‌ای در روش دیرینه‌شناسی رقم می‌زند. بر این اساس، ممکن نیست اپیستمه‌ای در طول تاریخ به مرور دستخوش تغییر و به اپیستمه‌ای دیگر تبدیل شود. از نظر فوکو، نوعی ناپیوستگی میان اپیستمه‌ها وجود دارد که نشان می‌دهد پیشرفت و تکاملی در کار نخواهد بود. آنچه اپیستمه‌های گوناگون را شکل می‌دهد، گسست و تمایز میان آن‌هاست. بنابراین، از نظر او برای بررسی اپیستمه هر دوره، نخست باید داده‌های تاریخی آن را بررسی کرد. بررسی اپیستمه‌ها در تاریخ مبنی بر پیش فرض انقطاع تاریخی، شبیه نظام همنشینی در بررسی‌های زبان‌شناسانه است. چنین بررسی، بررسی داده‌های «هم‌زمان» است، نه بررسی داده‌های «در زمان»؛ یعنی بررسی مجموعه قواعد و احکام در یک نظام واحد و فارغ از هر گونه ارتباط با دیگر نظام‌هاست (احمدی، ۱۳۹۱: ۲۳۳). باید توجه کرد که فوکو، اپیستمه‌ها را چگونه توصیف می‌کند و اپیستمه‌هایی که توصیف می‌کند، چه ویژگی‌هایی دارند.

من به توصیف پیشرفت دانش به سوی نوعی عینیت که در آن، علم امروز، در نهایت می‌تواند به رسمت شناخته شود، علاقه‌مند نیستم. آنچه تلاش می‌کنم تا روشن کنم

حوزه معرفت‌شناختی است که در آن، دانش، جدای از تمام معیارهایی که به ارزش عقلانی‌اش یا شکل‌های عینی‌اش ارجاع دارند، تجسم شده است و تحقق خود را بر آن متکی می‌کند و در نتیجه، تاریخی را آشکار می‌سازد که تاریخ کمال رشدیابنده نیست، بلکه تاریخ شرایط امکان‌ش است. در این روایت آنچه باید ظاهر شود، پیکربندی‌هایی در فضای دانش است که به آشکال‌گوناگون دانش تجربی، مجال بروز داده‌اند. چنین اقدام تهورآمیزی به آن اندازه که نوعی «دیرینه‌شناسی» است، تاریخ، به معنای سنتی کلمه نیست. این بررسی دیرینه‌شناختی دو گسست بزرگ در اپیستمه فرهنگ غربی را آشکار کرده است: اولین گسست سرآغاز عصر کلاسیک است و دومی، در ابتدای قرن نوزدهم که آغاز عصر مدرن را متعین می‌سازد. نظمی که ما امروزه بر مبنای آن می‌اندیشیم با نظمی که متفکران کلاسیک بر مبنای آن می‌اندیشند به لحاظ وجودی یکسان نیست (فوکو (۱)، ۱۳۸۹: ۲۳).

چیستی گفتمان

گفتمان، مفهومی بنیادین در اندیشه فوکو در دوره دوم به‌شمار می‌رود و نقش به‌سزایی در فهم مبانی معرفتی او ایفا می‌کند و می‌توان شباهت‌هایی بین گفتمان فوکو با کلیدواژه‌های معرفتی دیگر اندیشمندان یافت که در فهم این مفهوم راهگشاست و در ادامه به‌اختصار به آن اشاره می‌شود. همچنین، گفتمان جایگاهی محوری در اندیشه فوکو دارد و بسیاری از کلیدواژه‌های فکری فوکو، ذیل این مفهوم باهم مرتبط می‌شوند. نکته مهم در فهم گفتمان، این است که بیشتر مفسران به‌واسطه پیروی از شیوه بیان فوکو در تعریف این مفهوم، بیش از اینکه از راه اثباتی در صدد تدقیق معنای این مفهوم در اندیشه او باشند، بیشتر از راه سلبی این کار را کرده‌اند؛ به این معنا که بخش درخور توجهی از تعریف خود را صرف بیان مفاهیم و تعاریفی کرده‌اند که گفتمان نیست.

میلز، واژه گفتمان را از واژه‌های پربسامد و درعین حال، تناقض‌آمیز اندیشه فوکو می‌داند و معتقد است فوکو در آثار مختلف خود تعاریف گوناگونی از این مفهوم بیان کرده است که گاه باهم متناقض‌اند. او به این تعریف فوکو اشاره می‌کند که گفتمان،

«قلمروی عمومی همه گزاره‌ها، گاهی به‌عنوان گروه فردیت‌پذیری از گزاره‌ها و گاهی هم به‌عنوان روالی منظم و قانون‌مند که تبیین‌کننده شماری از گزاره‌هاست».

میلز، از این تعریف فوکو سه بخش اصلی را متمایز می‌کند: ۱. قلمروی عمومی تمام گزاره‌ها؛ ۲. گروه فردیت‌پذیری از گزاره‌ها؛ ۳. روال منظم حاکم بر گزاره‌ها. بخش اول، ویژگی را برای گزاره‌هایی در نظر می‌گیرد که بیان‌کننده نوعی ویژگی عمومی برای گزاره‌هاست؛ به این معنا که در پس تمامی آن‌ها نتیجه یا قصدی نهفته است. بخش دوم، گزاره‌هایی را برای گروه‌های خاصی، اختصاصی می‌کند. این ویژگی‌ها گفتمان‌هایی چون گفتمان زنانگی یا گفتمان نژادپرستی را شکل می‌دهند. بخش سوم، بیانگر قانون‌های نانوشته‌ای است که ممکن است بر هر کلام و گزاره‌ای اعمال شود. این سه بخش ضرورتاً با یکدیگر سازگار نیستند؛ هرچند تعریف گفته‌شده از گزاره را بیشتر مفسران می‌پذیرند و شباهت‌های فراوانی در تعریف گفتمان در بیان مفسران وجود دارد؛ اما طرح مفهوم گفتمان از نظر دیگر مفسران نیز ضروری به نظر می‌رسد.

«گفتمان چیزی نیست جز خشونت‌ی که ما به چیزها^۱ روا می‌داریم.» ضمیران، با تمرکز بر جمله‌ای که بیان شد، گفتمان را تعبیر ما از جهان توصیف می‌کند. به عبارت دیگر، جهان، به‌خودی‌خود هیچ‌گویی خاصی ندارد، بلکه به زبان ما تعبیر می‌شود. به این ترتیب، نظام گفتمانی، مجموعه‌ای از دلالت‌ها و کردارهاست. این تعریف به نقطه اشتراکی بین فوکو و کوهن منجر می‌شود؛ چرا که هر دو شبکه پیچیده‌ای از شباهت‌ها و همسانی‌ها را ترسیم می‌کنند که وحدت و استمرار ویژه‌ای را به وجود می‌آورد. کوهن با این ویژگی، پارادایم‌ها را از یکدیگر متمایز می‌کند؛ چرا که شباهت درونی پارادایم‌ها، آن‌ها را استحکام می‌بخشد و از دیگر پارادایم‌ها جدا می‌سازد. فوکو از همین ویژگی برای تمایز گفتمان‌ها استفاده کرده و از هرگونه تفسیر مبتنی بر اصالت ماهیت ثابت دوری می‌کند (ضمیران، ۱۳۸۹: ۵۱ و ۵۲). همچنین، تعبیر مذکور از ضمیران درباره گفتمان و کارکرد آن در مواجهه انسان با جهان، شباهت‌هایی به مقولات پیشینی کانت دارد. پرسش اصلی کانت در کتاب نقد عقل محض، شرایط معرفت بود و به‌طور مشخص اینکه شرایط معرفت ما چیستند و این معرفت

1. Things

تا کجا می‌تواند گسترش یابد. او این پرسش را پیش کشید که ادراک‌های حسی درهم‌وبرهم ما چگونه به معرفتی نظام‌مند تبدیل می‌شوند. او به این نتیجه رسید که قوه ادراک ما، نه خود واقعیت، بلکه شیوه تجلی واقعیت را برای ما خلق می‌کند. او معتقد بود، اشیاء توسط ما شکل می‌گیرند و ما آن‌ها را فقط از طریق مقوله‌های پیشینی می‌توانیم بشناسیم (کانرتون، ۱۳۹۳: ۱۶). با توجه به تأثیرهایی که کانت بر فوکو گذاشته است و به اشکال گوناگون در دوره‌های مختلف فکری‌اش نمود پیدا کرده است، این تعریف ضیمران از گفتمان چندان دور از واقعیت به نظر نمی‌رسد.

اسمارت، برای تعریف گفتمان تلاش می‌کند آن را از «سخن» متمایز سازد. به این منظور، ابتدا سخن را با این خصوصیت تعریف می‌کند که سخن، نوعی ساختار نیست و از گزاره‌های ساختارمند تشکیل نشده است، بلکه تابعی از نشانه‌هاست و سعی می‌کند تا ویژگی‌های زمانی و مکانی نشانه‌ها را آشکار سازد. گفتمان، دسته‌ای از سخن‌هاست که وحدت و ساختار خاصی در میان آن‌ها شکل گرفته است و به شکل‌بندی گفتمانی خاصی تعلق دارد. این وحدت گروهی گفتمان مثلاً در هنگام نگارش به چیزی فراتر از متن و مؤلف تبدیل می‌شود که همواره در سطحی واحد و به موضوعات واحد اشاره می‌کند و در پی دریافت آن است (اسمارت، ۱۳۸۵: ۵۱). پس گفتمان از همان مجموعه سخن‌ها تشکیل شده است؛ اما ساختار و وحدتی درونی دارد که آن را از مجموعه سخن‌ها متمایز می‌سازد.

وحدت مدنظر فوکو نیازمند وجود چهار پایه در میان گزاره‌ها برای همبستگی است. این چهار پایه عبارت‌اند از: موضوع، شیوه بیان، نظام مفاهیم و بیان‌های نظری که در صورت وجود وحدت در این چهار پایه، گزاره‌ها با یکدیگر همبستگی خواهند داشت. گزاره‌هایی که چنین نظم و همبستگی داشته باشند، می‌توانند نوعی صورت‌بندی گفتمانی پدید آورند؛ اما اینکه چرا نوعی صورت‌بندی گفتمانی خاص در میان سایر صورت‌بندی‌های گفتمانی تحقق می‌یابد، برای فوکو موضوع مهمی است و این موضوع مفهوم آرشیو را در آثار او پدید آورد. او معتقد بود در هر گفتمان به لحاظ موضوع، حوزه مفهومی و سطح، وحدت وجود دارد و همین وحدت، گزاره‌ها را به هم متصل می‌کند و امکان ظهور یک گفتمان در میان سایر گفتمان‌ها را فراهم می‌سازد. این نقطه اتصال مفهوم

گفتمان با مفهوم آرشیو (بایگانی) است که فوکو با طرح آن، قواعد حاکم بر گفتمان را بیان می‌کند (بشیریه، ۱۳۸۷: ۲۰). پیش از این بیان شد که در شکل‌گیری هر گفتمان و گسترش آن، قواعد و محدودیت‌هایی حاکم است. آرشیو، دقیقاً همان مجموعه قوانین است که در هر دوره محدودیت‌ها و قالب‌های آنچه را امکان گفتن دارد، تعیین می‌کند. البته برای فوکو بیشتر قواعد نانوشته و پنهانی که موقعیت شکل‌گیری صورت‌بندی گفتمانی را فراهم می‌کند، اهمیت دارد. اصطلاح «صورت‌بندی گفتمانی» نیز به نحوه پیوستگی و دسته‌بندی گزاره‌ها اشاره می‌کند (میلز، ۱۳۸۹: ۱۰۸). متیوز، هم در برشمردن ویژگی‌های گفتمان به ناشناس بودن قواعد آن اشاره می‌کند و منظور از ناشناس بودن را نیز این‌گونه بیان می‌کند که گوینده خاصی از وجود این قواعد اطلاع ندارد، بلکه در شکل‌گیری آن، تمامی اعضای جامعه به یک اندازه سهیم هستند (متیوز، ۱۳۹۱: ۲۱۷). فوکو در کتاب دیرینه‌شناسی دانش، منظورش از آرشیو را این‌چنین بیان می‌کند:

منظور من از آرشیو گزاره، مجموعه متون نگاشته‌شده از سوی یک فرهنگ و اسنادی که دال بر گذشته آن فرهنگ یا شاهدی بر هویت اصیل و مصون از تغییر آن به‌شمار می‌روند یا مؤسسات و نهادهایی نیست که در یک جامعه در راه حفظ و گردآوری گفتمان‌های آن جامعه با هدف رجوع به آن در هنگام نیاز و ضرورت می‌کوشند. منظور من آن چیزی است که آنچه آدمی طی هزار سال گفته است را ساخته و تنها بر پایه قوانین اندیشگی در نتیجه شرایطی مشخص و اشاره محض در سطح کنش‌های لفظی از آنچه در نظم اندیشگی یا نظم چیزها روی داده است. ... [آرشیو گزاره]، آن چیزی است که سبب می‌شود هر آنچه گفته می‌شود به تلی بی‌شکل و پیوستگی خطی و بی‌گسست بدل نگشته، به محض رخ دادن تصادفی بیرونی، حذف نشود و برخلاف، باعث می‌شود که [آنچه گفته شده است] در شکل‌هایی ممتاز گرد آمده و براساس روابطی مختلف به هم پیوند خورده و برپایه سامان‌مندی‌های ویژه‌ای باقی بماند یا از بین رود (فوکو، ۱۳۸۸: ۱۹۱).

مرکیور، به تمایزی در تعریف متفاوت فوکو از گفتمان در دو کتاب نظم اشیاء و دیرینه‌شناسی دانش، اشاره می‌کند. او معتقد است فوکو در کتاب دیرینه‌شناسی دانش، سعی کرده گفتمان را به‌مثابه گونه‌ای کردار تعریف کند، نه فقط مجموعه‌ای از نشانه‌ها که به

بازنمایی منجر می‌شود. همچنین، تأکید می‌کند که گفتمان، بسیار فراتر از به کارگیری نشانه‌ها برای دلالت بر چیزهاست. براساس این تعریف، مفهوم کردارهای گفتمانی در آراء او شکل می‌گیرد. کردارهای گفتمان از گزاره‌ها تشکیل شده‌اند و ویژگی‌های خاص خود را دارند. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: مجموعه‌ای از قواعد گمنام تاریخی که زمان و مکان خاصی دارند و در دوره‌ای معین و در منطقه‌ای مشخص از نظر اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی و زبان‌شناختی شکل گرفته‌اند و کارکردهای گزاره‌ها را تعیین می‌کنند. در این تعریف به وجود نوعی قواعد تاریخی اشاره می‌شود که فوکو آن را در قالب مفهوم آرشیو به خوبی بیان می‌کند. در توصیف مفهوم آرشیو، فوکو ابتدا تذکر می‌دهد که نباید آن را مفهومی زبان‌شناسانه تلقی کرد یا اینکه حاصل سیطره گفتمان در هر تمدنی دانست، بلکه آن را «نخستین قانون هر آنچه گفتنی است» می‌داند و این قوانین را ناظر بر به وجود آمدن و از بین رفتن گزاره‌ها در هر فرهنگ تلقی می‌کند. این مفهوم، می‌تواند گفتمان فوکو را از سیطره زبان‌شناسی خارج سازد؛ چراکه با مفاهیم اجتماعی در آمیخته است (مرکیور، ۱۳۸۹: ۱۰۹ و ۱۱۶). البته با تثبیت مفهوم آرشیو در مفهوم گفتمان، چگونگی اتصال این مفاهیم به روش دیرینه‌شناسی به عنوان روش اصلی فوکو در این مرحله فکری نیز روشن تر می‌شود تا جایی که داویننگ معتقد است فوکو دیرینه‌شناسی را به کار گرفت تا امکان تحلیل آرشیو به عنوان قواعد غیرشفافی که در هر سیستم فکری وجود دارد، برای او فراهم آید (Downing, 2008: 9).

دریفوس و رابینو، هم معتقدند فوکو در کتاب دیرینه‌شناسی دانش، گفتمان را با مفهوم کردارهای گفتمانی تعریف می‌کند و به این ترتیب تعریف او، به تعریف هایدگر و ویتگنشتاین از کردارهای گفتمانی نزدیک است. اشتراک نظر این سه نفر در این است که هر سه معتقدند کردارهای گفتمانی، فضایی برای سخن گفتن فراهم می‌آورند؛ یعنی به افرادی که در آن فضا هستند، امکانات و موضوعات مجزایی می‌دهد که در حیطه آن، امکان بیان داشته باشند و در همین فضا هم درباره واقعیت آنچه بیان شده است، می‌توان قضاوت کرد (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۱۴۳). در اینجا می‌توان به تعریفی از گفتمان از سوی فوکو اشاره کرد که همین کردارهای گفتمانی را شامل می‌شود:

گفتمان را نباید مجموعه چیزهای گفته‌شده یا شیوه گفتن آن‌ها فهمید، بلکه به

همان اندازه، گفتمان در آنچه گفته نمی‌شود یا آن چیزی است که با ژست‌ها، منش‌ها، شیوه‌های بودن، شاکله‌های رفتار و آمایش‌های مکانی مشخص می‌شود. گفتمان مجموعه‌ای است از دلالت‌های مقید و مقیدکننده از مناسبات اجتماعی که می‌گذرند (فوکو، ۱۳۸۹: ۲۰۳).

باتوجه به تعریفی که از کردار گفتمانی بیان شد، ویژگی را در کردار گفتمانی توصیف می‌کند که آن را به «شرط کارکرد ارتباط کلامی» تبدیل می‌سازد. این ویژگی، نشان‌دهنده قواعدی است که می‌توانیم به کمک آن گزاره‌هایی را بسازیم که ممکن است صادق یا کاذب باشد؛ اما امکان بیان دانش و اطلاعات ما را فراهم می‌کند. اما این ویژگی به همراه ویژگی تاریخی که در کردار گفتمانی^۱ وجود دارد، باعث می‌شود معیار صدق و کذب گزاره‌ها به زمان‌های خاصی از دگرگونی‌های تاریخی و اجتماعی محدود شود. هیچ معیاری برای صدق و کذب بیرون از عمل گفتمانی وجود ندارد و به عبارت دیگر، هیچ قاعده جهان‌شمولی، وجود نخواهد داشت. متیوز، این نگاه را شبیه به نگاه ویتگنشتاین واپسین می‌داند؛ آن‌جا که ویتگنشتاین معتقد است «تنها یک زمینه بازی خاص که جزئی از یک شکل زندگی خاص را تشکیل می‌دهد، می‌تواند به واژه‌هایی چون صدق، معنا بخشد.» با این تعریف، حقیقت مشروط به کردارهای گفتمانی است و هیچ حقیقت مطلق ایزدگتیوی وجود ندارد. این نگاه فوکو به حقیقت و چگونگی پرده برداشتن از آن، به روش دیرینه‌شناسانه او باز می‌گردد. او این روش را برای دریافت حقیقت و پاسخ به پرسش‌های معرفت‌شناسانه خود در برابر روش پدیدارشناسانه رایج برگزید (متیوز، ۱۳۹۱: ۲۱۸). در بحث متعلق به روش دیرینه‌شناسی فوکو در این باره نیز سخن گفته خواهد شد. اما در بحث تعیین حقیقت در درون گفتمان، فوکو به متغیری بسیار مهم، یعنی قدرت، در تعیین کنندگی حقیقت نیز اشاره می‌کند:

اگر گفتمان‌ها در تقابل با یکدیگرند، از آن رو نیست که ما به شیوه‌هایی متفاوت می‌اندیشیم یا از نظرات ناقص یکدیگر دفاع می‌کنیم. اینکه گفتمان، موضوع مبارزه‌ای بنیادین است، پیش از هر چیز، از آن روست که گفتمان، یک سلاح

۱. در ترجمه فارسی کتاب فلسفه فرانسه در قرن بیستم از واژه عمل گفتمانی استفاده شده است.

قدرت، کنترل، سوژه‌منقاده‌سازی، صلاحیت‌دهی و سلب صلاحیت است... .
گفتمان برای نسبت نیروها، نه تنها یک سطح ثبت، بلکه یک کارگزار است (فوکو،
۱۳۸۹: ۲۰۴).

مبانی معرفتی دیرینه‌شناسی

نظریه‌های معرفت

برای تبیین و بررسی مبانی معرفتی دیرینه‌شناسی، ابتدا باید دانست دیرینه‌شناسی فوکو ذیل کدام‌یک از نظریه‌های معرفت جای می‌گیرد. در ادامه نیز نسیت و مبانی نسیت در دیرینه‌شناسی بررسی خواهد شد.

سه رویکرد اصلی در نظریه‌های معرفت وجود دارد: دسته‌ای، معتقدند در صورتی می‌توان گزاره یا دانشی را صادق و حقیقی دانست که مطابق با واقع باشد؛ دسته دیگری، معیار صدق را بر میزان سودمندی آن علم یا گزاره در عمل می‌دانند، به این معنا که هر گزاره‌ای که در عمل سودمندی بیشتری دارد، صادق است. در اوایل قرن بیستم و پس از ناامیدی از دست یافتن به معرفت فی‌نفسه از اشیاء، دسته سومی ظاهر شدند که شرط حقیقی بودن هر علم و گزاره‌ای را در انسجام گزاره یا علم با دیگر گزاره‌های مجموعه‌ای منسجم می‌دانستند (حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۲۰ تا ۹۶).

بر اساس نظریه انسجام، هر گزاره به شرطی صادق است که عضو مجموعه‌ای منسجم از گزاره‌ها باشد. در نظریه انسجام دو نکته بسیار مهم و درخور توجه وجود دارد: یکی معنای انسجام و دومی مجموعه گزاره‌های منسجم. برای هر کدام از این دو، احتمال‌هایی بیان شده است. در اینجا دو احتمال برای معنای انسجام و سه احتمال برای مجموعه گزاره‌ها مطرح است. احتمال‌های مربوط به انسجام عبارت‌اند از: ۱. سازگاری، به معنای متناقض نبودن گزاره‌ها؛ به عنوان مثال: احمد فیلسوف است و احمد فیلسوف نیست، باهم متناقض هستند؛ اما احمد فیلسوف است و احمد ریاضی‌دان است، تناقضی باهم ندارند؛ ۲. استلزام منطقی؛ یعنی، باید تمام گزاره‌های مجموعه، نسبتی منطقی باهم داشته باشند؛ به عبارتی، گزاره‌ای از گزاره دیگر نتیجه شود یا گزاره‌ای، گزاره دیگری را نتیجه دهد. در این معنا از انسجام، باید استلزام‌های منطقی گزاره‌ها هم تناقضی باهم نداشته باشند. احتمال‌های مربوط به

مجموعه گزاره‌ها عبارت‌اند از: ۱. منظور از مجموعه گزاره‌ها، تمام باورهای شخصی یک فرد باشد. به این معنا که هر گزاره در صورتی صادق است که با دیگر گزاره‌ها در مجموعه باورهای شخص مدنظر سازگار باشد؛ ۲. منظور تمام باورهایی باشد که فرهنگ، جامعه یا گروهی خاص به آن اعتقاد دارند؛ بنابراین، هر شخص از اهالی آن فرهنگ یا جامعه فقط گزاره‌ای را می‌تواند صادق بداند که با دیگر گزاره‌های مجموعه باورهای آن فرهنگ یا جامعه سازگار باشد؛ ۳. مقصود از مجموعه باورها، تمام باورهای صادق در زمانی معین باشد؛ پس گزاره‌ای صادق است که در انسجام با مجموعه‌ای بسامان از گزاره‌های صادق در آن زمان باشد (شمس، ۱۳۹۲: ۱۱۳ تا ۱۱۷).

پس از بیان نظریه‌های گوناگون مربوط به ماهیت صدق، لازم است به این موضوع پردازیم که براساس مباحثی که درباره دیرینه‌شناسی فوکو بیان شد و سه کلیدواژه اصلی این مقطع فکری، یعنی دیرینه‌شناسی، اپیستمه و گفتمان، باید فوکو را پیرو کدام یک از این رویکردهای معرفتی دانست. براساس آنچه در ابتدای نوشتار بیان شد، نمی‌توان فوکو را در رویکردهای مطابقت و عمل‌گرایی جای داد. از این‌رو، او در زمره انسجام‌گرایان قرار می‌گیرد و شاهد مثال‌های فراوانی می‌توان از توضیح‌های او درباره دیرینه‌شناسی، اپیستمه و گفتمان برای اثبات این ادعا بیان کرد که در اینجا به یک شاهد مثال اشاره می‌شود؛

فوکو در کتاب پیدایش کلینیک، قصد داشت نشان دهد چگونه بینش پزشکی که خود با قراردادهایی نشانه‌شناسانه شکل می‌گیرد، در میان انواع بینش‌های موجود تبدیل به بینش درست و کاربردی می‌شود. اولین نکته در اینجا تأکید بر بینش درست است. یعنی فوکو در پی بررسی این نکته بود که چگونه یک بینش در عرصه پزشکی درست قلمداد می‌شود. فوکو رواج یافتن هر بینشی را با ایده‌ای که به گفته خودش متکی بر جدول کلمات است، توضیح می‌داد و روش دیرینه‌شناسانه را پاسخ به این پرسش‌ها براساس قواعد حل جدول می‌دانست. این قاعده عبارت بود از انتخاب کلمه‌ای از میان انواع کلمه‌ها برای یک مفهوم، به گونه‌ای که با کلمه‌های سایر ستون‌ها همخوانی داشته باشد. بر همین اساس، فوکو توضیح می‌دهد که از میان انواع نگرش‌ها به بیماری یا جنون، بینشی غلبه می‌یابد که با قواعد جامعه در تناقض نباشد (احمدی، ۱۳۹۱: ۲۲۲).

به وضوح می‌توان ویژگی‌های نظریهٔ انسجام را در تحلیل فوکو مشاهده کرد. در رویکرد انسجام‌گرا، گزاره‌ای درست قلمداد می‌شود که با دیگر گزاره‌های مجموعه منسجم باشد. در اینجا فوکو بر این نکته صحنه می‌گذارد که نگرشی از بیماری درست قلمداد می‌شود که با دیگر گزاره‌های موجود در جامعه در تناقض نباشد. نکتهٔ اصلی اینجاست که دانشی در اپیستمه‌ای و در نظام معنای مخصوص آن، حقیقی و درست قلمداد می‌شود و در اپیستمه‌ای و نظام معنایی دیگری غیر حقیقی و نادرست توصیف می‌شود و این دقیقاً منطبق بر رویکرد انسجام‌گرایان است.

فوکو و نسبی‌گرایی

برخی فیلسوفان تحلیلی، بین انواع نسبی‌گرایی تفاوت قائل شده‌اند و آن را به سه دستهٔ نسبی‌گرایی معناشناسانه، نسبی‌گرایی هستی‌شناسانه و نسبی‌گرایی شناخت‌شناسانه تفکیک کرده‌اند.

در نسبی‌گرایی معناشناسانه بر این نکته تأکید می‌شود که معنای گزاره‌ها، سخن و اعتبارها برای گروه‌ها و افرادی غیر از گروه‌ها و افرادی که آن را ساخته‌اند، درک‌شدنی نیست؛ زیرا بین افراد و گروه‌های گوناگون تفاوت‌های زبانی، طبقاتی، چارچوب‌های شناختی، مفهومی، نظری و... وجود دارد. نسبی‌گرایی هستی‌شناسانه معتقد است که معیار حقیقت برای انسان، فقط خود اوست. این گفته جملهٔ معروف پروتاگوراس را به یاد می‌آورد. براساس نسبی‌گرایی شناخت‌شناسانه، روش‌های پژوهش براساس فرهنگ‌ها، چارچوب‌های مفهومی شناختی و سرمشق‌های مسلط متفاوت هستند؛ یعنی یک قاعدهٔ شناخت‌شناسانهٔ کلی و جهان‌شمول برای تمام افراد، مکان‌ها و زمان‌ها وجود ندارد. یکی از مبادی نسبی‌گرایی شناخت‌شناسانه، نسبی‌گرایی فرهنگی است که رأی به تفاوت بنیادین فرهنگ‌های گوناگون می‌دهد و معتقد است نمی‌توان بین ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگ‌های گوناگون بر اساس معیاری واحد قضاوت کرد (احمدی (۱)، ۱۳۹۱: ۹).

آنچه در اینجا مدنظر است، نسبی‌گرایی معرفت‌شناسانه است. نسبی‌گرایی معرفت‌شناسانه هم مبادی گوناگونی دارد؛ یعنی مقدمات مختلفی ممکن است به نسبت در معرفت منجر

شود. می‌توان مبادی مختلفی را که به نسبت در شناخت منجر می‌شود، در چهار دسته زیر خلاصه کرد:

۱. انسان موجودی مادی است و اندیشه او نیز به تبع آن، نوعی واقعیت مادی به‌شمار می‌رود و بر همین اساس، فقط از طریق ابزارهایی مادی می‌تواند با جهان بیرون ارتباط برقرار کند و آن را بشناسد. پس دانش انسان از حقیقت‌ها و واقعیت‌ها نیز نسبی است؛ زیرا دانش انسان نتیجه کنش‌های مادی مغز با پدیده‌های خارجی است و هر پدیده هم در مسیر ورود به مغز دچار دگرگونی‌های گوناگونی می‌شود.

۲. آنچه اندیشه بشر را محدود ساخته، فرضیه‌های گذشته است، به این معنا که پیش‌فرض‌های گذشته، دانش کنونی و بعدی انسان را متأثر می‌سازد؛ پس انسان هرگز نمی‌تواند واقعیت خارجی را آن‌چنان که هست، بشناسد؛ زیرا پیش‌فرض‌های ذهنی انسان این اجازه را به او نمی‌دهد.

۳. علوم گذشتگان همواره با دریافت دانش‌های نو، دگرگون می‌شود و بر همین اساس، شناخت هر کس، متناسب با مجهولاتی است که در ذهن دارد؛ زیرا کشف هر مجهول، دانش‌های پیشین را دگرگون می‌سازد. پس فهم هر واقعیت خارجی، فقط زمانی ممکن است که تمام اسرار جهان آشکار شده باشد؛ بنابراین، هیچ دانشی تا زمان حل شدن تمام مجهولات قطعی نیست.

۴. معرفت، هویتی فردی ندارد، بلکه دارای هویتی جمعی است؛ به این معنا که مفاهیم، در نوعی ارتباط جمعی با مفاهیم دیگر معنا می‌یابند. به دلیل همین ارتباط، هر تغییری که در مجموعه معرفت ایجاد شود، به دیگر عناصر نیز منتقل خواهد شد. در اینجا ساخت و سازمان معرفت بسیار مهم و درخور توجه است؛ زیرا با تغییر ساخت این مجموعه، نقش مفاهیم سازنده آن و مدار عناصر موجود در آن هم دگرگون می‌شود و به تبع این دگرگونی، مفاهیم، معانی جدیدی می‌یابند. بنابراین، دریافت ساده حقیقت و واقعیت خارجی، آرزویی دست‌نیافتنی است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲: ۲۷۱ تا ۲۷۴).

همان‌طور که دانستیم، فوکو در نظریه معرفت، انسجام‌گرا است و یکی از پیامدهای رویکرد انسجام در نظریه معرفت، نسبی‌گرایی در معرفت است؛ زیرا براساس تعریف نظریه انسجام، گزاره‌ای صادق است که با دیگر گزاره‌های مجموعه مدنظر سازگار باشد. براساس

آنچه بیان شد، فوکو برای اینکه هر گزاره و علمی درست باشد، معتقد بود باید قواعد جامعه را نقض نکند. براساس این برداشت از حقیقت، باید گفت، فوکو در این باره، نسبی‌گرا است؛ زیرا قواعد جامعه در دوره‌های گوناگون متفاوت خواهد بود؛ دانشی که در دوره‌ای صادق بوده است، در دوره‌ای دیگر و به دلیل تغییر قواعد جامعه، نادرست و غیرحقیقی می‌شود.

اما براساس مطالب بیان‌شده، فوکو در نگاه به حقیقت نیز نسبی‌گرا بود. ممکن است فردی قائل به نسبییت در شناخت باشد؛ اما منکر حقیقت ثابت نشود، بلکه توانایی انسان را در فهم مطلق از حقیقت، ناکافی بداند و به همین دلیل رای به نسبییت در شناخت دهد. اما فوکو علاوه بر اینکه رأی به نسبییت در شناخت داده است، قائل به نسبییت در خود حقیقت هم بوده، به این معنا که حقیقتی مطلق وجود ندارد که بتوان معرفتی یقینی به آن یافت. این نکته طبیعی است که اگر شخصی به حقیقتی نسبی اعتقاد داشته باشد، به طور طبیعی اعتقاد به معرفتی یقینی و غیرنسبی ناممکن است؛ زیرا معرفتی یقینی به پدیده‌ای نسبی از نظر عقلی ناممکن است. وقتی در موضوع شناخت، ثباتی نیست، چگونه ممکن است در شناخت آن، ثبات باشد.

اما مبانی و تعریف‌های چهارگانه‌ای که در اینجا برای نسبییت بیان شد، مربوط به نسبییت در شناخت است، نه نسبییت در حقیقت. واضح است که از بین مبانی چهارگانه مذکور، فوکو در دسته چهارم قرار می‌گیرد. شاید بهترین شاهد مثال برای این ادعا، طرح کلیدواژه‌های اپیستمه و گفتمان از سوی او باشد. از اپیستمه آغاز می‌کنیم. فوکو اپیستمه را این‌گونه تعریف می‌کند:

[اپیستمه] مجموعه روابطی [است] که در هر دوره معینی به کارکردهای گفتمانی وحدت می‌بخشد. این کارکردها ممکن است موجب پیدایش صورت‌های معرفت‌شناختی، علوم و نظام‌های صوری شوند... اپیستمه نه شکلی از معرفت است و نه نوعی عقلانیت که با درنوردیدن مرزهای علوم گوناگون، وحدت یک سوژه یا روح یک دوره را آشکار سازد، بلکه کلیت روابطی است که می‌توان در هر دوره معینی بین علوم آن دوره کشف کرد (به نقل از: اسمارت، ۱۳۸۵: ۴۳).

فوکو، ایجاد دانش و معرفت در هر برهه از تاریخ را متأثر از اپیستمه می‌داند. به تعبیر

مرکیور، اپیستمه، زیرزمین تفکر و زیربنایی ذهنی است که تمام شعبه‌های معرفت درباره انسان را در عصری معین شامل می‌شود (مرکیور، ۱۳۸۹: ۵۶). بنابراین، این اپیستمه است که حدود دانش و معرفت را تعیین می‌کند. طرح مفهوم اپیستمه از سوی فوکو کاملاً همسو با رویکردهای نسبی‌گرایانه است. براساس مفهوم اپیستمه، معرفت در دوره‌های گوناگون و به دلیل صورت‌بندی‌های دانایی یا فضای معرفتی متفاوت، دگرگون می‌شود. این نسبی‌گرایی در معرفت، حتی پس از کنار گذاشتن اپیستمه و به‌خدمت گرفتن مفهوم گفتمان نیز ادامه یافت و حتی شدیدتر شد.

فوکو در طرح مفهوم گفتمان، به کردارهای گفتمانی اشاره می‌کند. کردارهای گفتمانی، فضایی برای سخن گفتن فراهم می‌آورد و به افرادی که در آن فضا هستند، امکانات و موضوعات مجزایی می‌دهد تا در حیطه آن، امکان بیان داشته باشند و در همین فضا هم درباره واقعیت آنچه بیان شده است، قضاوت کنند (دریفوس و رایینو، ۱۳۸۷: ۱۴۳). کردارهای گفتمانی، نشان‌دهنده قواعدی است که ما می‌توانیم به کمک آن، گزاره‌هایی بسازیم که ممکن است صادق یا کاذب باشند؛ اما امکان بیان دانش و اطلاعات را نیز برای ما فراهم می‌کنند. این ویژگی به همراه ویژگی تاریخی که در کردار گفتمانی وجود دارد، باعث می‌شود معیار صدق و کذب گزاره‌ها به زمان‌های خاصی از دگرگونی‌های تاریخی و اجتماعی محدود شود. هیچ معیاری برای صدق و کذب بیرون از عمل گفتمانی وجود ندارد و به‌عبارت‌دیگر، هیچ قاعده جهان‌شمولی وجود نخواهد داشت. با طرح مفهوم گفتمان و در پی آن، کردارهای گفتمانی، طبعاً معیار صدق و کذب نیز نسبی خواهد.

قیاس‌ناپذیری

یکی از پیامدهای گریزناپذیر این رویکرد، قیاس‌ناپذیری گفتمان‌های مختلف در دوره‌های گوناگون تاریخی است. مفهوم قیاس‌ناپذیری از کلیدواژه‌های بنیادین و به‌عبارت‌دیگر، یکی از پیامدها و دستاوردهای مهم اندیشه کوهن است. قیاس‌ناپذیری واژه‌ای در ریاضیات است به معنای «فقدان سنجه مشترک». کوهن و فیلسوف علم دیگری به نام پاول فایرابند، این واژه را در فلسفه علم به کار گرفتند. ایشان معتقد بودند بیشتر نظریه‌های علمی متعاقب، با یکدیگر قیاس‌ناپذیر هستند؛ به این معنا که هیچ شیوه بی‌طرفانه‌ای وجود ندارد که بتوان

برای مقایسه محاسن و معایب این نظریه‌ها به کار گرفت. کوهن، معتقد بود آنچه در حوزه‌ای مفروض شاهد به حساب می‌آید، وابسته به پارادایم پس‌زمینه آن است. بر این اساس، هیچ معیاری برای مقایسه نظریه‌های گوناگون وجود ندارد؛ مگر تأیید جامعه مربوط به آن. بنابراین، پیشرفت علمی مبتنی بر شواهد نیست و تنها از روان‌شناسی عامه نشئت می‌گیرد و تأیید تجربی فرضیه‌ها، نوعی فریب لفظی است. این گفته کوهن، آغاز راهی بود در فلسفه علم که در آن، صدق نظریه‌های علمی، به کلی یا تا حدی، برحسب نیروهای اجتماعی و روان‌شناختی تعیین می‌شود. کوهن، تغییر پارادایم را به جابه‌جایی «گشتالتی تجربه» تشبیه می‌کرد که تصویر مذکور را ابتدا اردک و سپس خرگوش می‌بیند. شباهت این دو در این است که این دگرگونی‌ها کل‌نگر هستند. تفاوت‌های میان پارادایم‌ها در سطح مفاهیم، هستی‌شناسی و مانند آن‌ها جهان‌شمول است. نظریه‌ها در پارادایم‌های گوناگون قیاس‌ناپذیرند، به این معنا که واژه‌ها و مفاهیم نظریه‌های علمی در پارادایم‌های گوناگون را نمی‌توان به یکدیگر ترجمه کرد. به این وضعیت، قیاس‌ناپذیری معنایی گفته می‌شود (لیدمن، ۱۳۹۳: ۱۴۹ تا ۱۵۲).

اما آنچه در اینجا برای بررسی مبانی معرفتی فوکو مهم به نظر می‌رسد، این نکته است که فوکو با برگزیدن کلیدواژه‌های اپیستمه و سپس گفتمان، گریزی از این قیاس‌ناپذیری ندارد. البته فوکو به صراحت به موضوع تفاوت معنایی واژگان در اپیستمه‌ها و گفتمان‌های گوناگون اشاره کرده است. نکته اصلی وجود تعارض عمیق بین اپیستمه‌هاست که به هیچ‌وجه امکان ارتباط و پیوستگی نخواهند داشت و در وضعیتی فراتر از تعارض به سر می‌برند. این حد از تعارض در میان اپیستمه‌ها با پیش‌فرض اصلی دیرینه‌شناسی مبنی بر ناپیوستگی تاریخ، همخوانی دارد. او در بررسی‌های خود این تعارض‌های میان‌اپیستمه‌ای را روشن کرده است. اما پیوستگی درونی اپیستمه‌ها، ویژگی‌های مشابهی برای آن اپیستمه به وجود می‌آورند که در تمام ابعاد آن، امکان بازیابی دارد و خود را نشان می‌دهد (هارلند، ۱۳۸۸: ۱۵۵).

فوکو با بیان تعارضی حل‌نشده بین اپیستمه‌ها و تفاوت معیار صدق و کذب بین اپیستمه‌ها، در عمل به قیاس‌ناپذیری کوهن، تن داده است. به عبارت دیگر، با بیان مفاهیم اپیستمه و گفتمان و طرح انقطاع بین آن‌ها، او گریزی از این موضوع نداشت. همچنین، او

در بررسی‌های تاریخی که انجام داده، این قیاس‌ناپذیری را نشان داده است. به طور مثال، وقتی تعریف سلامتی و بیماری را در اپیستمه‌های گوناگون بررسی کرده، به این نکته پرداخته است که تعریف سلامتی و بیماری در دوره‌های مختلف و به تبع بسترهای معرفتی گوناگون، کاملاً متفاوت بوده است و هیچ کدام را هم نمی‌توان بر دیگری برتری داد. بی‌شک، قیاس‌ناپذیری، اوج نگاه نسبی‌گرایانه به حقیقت به‌شمار می‌رود و امکان هر گونه تشخیص و قضاوت را از فرد می‌گیرد و اندیشه را در دریایی از نسیت غرق می‌کند. البته لازم به ذکر است که فوکو هیچ‌گاه خود از واژه قیاس‌ناپذیری برای بیان نسبت اپیستمه‌ها استفاده نکرده است.

نقد نسبی‌گرایی

در اینجا در پی بیان نقدهایی به مبانی معرفتی فوکو هستیم. اصلی‌ترین موضوعی که باید در مبانی معرفتی او به نقد کشیده شود، نسیت است؛ زیرا نتیجه تمام نکاتی که در این زمینه بیان شد، نسیت در شناخت است. به همین دلیل، به اختصار نقدهایی که در زمینه نسیت مطرح است و در اینجا نیز می‌توان بیان کرد، طرح خواهد شد.

۱. باید دانست نتیجه‌گریزناپذیر اعتقاد به نسیت در فهم، شکاکیت است و بطلان شکاکیت نیز واضح و آشکار. هر کس به نسبی بودن فهم بشر اعتقاد داشته باشد، هرگز نمی‌تواند به هیچ گزارشگری از واقعیت‌ها اعتماد کند؛ بنابراین، رمزی از اسرار طبیعت کشف نخواهد شد، هیچ معلمی موفق به انتقال محتواها به مخاطبان نمی‌شود، هیچ شنونده‌ای مقصود گوینده را در نمی‌یابد و در نهایت، مجالی برای فهم و کسب دانش باقی نمی‌ماند.

۲. نکته در خورتوجه دیگر این است که جزء ذاتی و جدایی‌ناپذیر علم، حکایت و بازنمود واقعیت است و علمی که این خصلت ذاتی را نداشته باشد، علم نیست، بلکه جهل است؛ زیرا از خصلت ذاتی علم تهی شده است. پس علم، هرگز زمان‌بردار و نسیت‌بردار نیست؛ یعنی نمی‌توان گفت علم در یک زمان و موقعیت، به یک گونه است و در زمان و موقعیت دیگر، به گونه‌ای دیگر؛ مگر اینکه واقعیت مدنظر مراتبی داشته باشد و دانش جدید ناظر به بُعد و مرتبه‌ای جدید از آن موضوع باشد نه تجدیدنظری در علم سابق.

بر همین اساس، با کاوش در حقیقت فهم، بطلان نسبیّت آن آشکار می‌شود.

۳. مبنای نسبی بودن شناخت در برخی از بیان‌های نسبیّت شناخت، دگرگونی در علوم جزئی و در برخی دیگر انگیزه‌های اجتماعی و روانی‌ای است که زمینه‌ساز پیدایش علوم متناسب با خود یا مانع برای فهم سایر علوم هستند؛ اما نتیجه فلسفی که می‌توان از این دگرگونی‌ها در علوم جزئی و موقعیت‌های اجتماعی - روانی جوامع و افراد گرفت، این است که این رخدادها اگرچه مشهود و عینی هستند؛ اما فقط شرایط قابلی برای حصول اندیشه و فهم به‌شمار می‌روند و خود اندیشه و فهم که ثبات و تجرد آن به برهان ثابت می‌شود، هیچ‌یک از آن‌ها نیست. انسان برای به‌دست آوردن هر علمی، ناگزیر است حرکتی متناسب با آن علم انجام دهد. مثلاً برای کسب علم دربارهٔ ویژگی‌های دیداری یک شیء، باید قوهٔ بینایی خود را به‌کار گیرد. همچنین، نیازهای گوناگون فردی و اجتماعی و انگیزه‌های متناسب با آن نیازها نیز از شرایط مختلف برای تحصیل علوم گوناگون به‌شمار می‌رود؛ زیرا این نیازها برانگیزانندهٔ تلاش‌هایی برای کسب دانش و معرفت در موضوعات مختلف است یا مانع کسب معرفت دربارهٔ موضوعات دیگر. بنابراین، آنچه در طول زمان انجام می‌شود تاریخی است و آنچه متناسب با موقعیت‌های گوناگون دگرگون می‌شود، حرکت‌ها و تلاش‌های عالم است. اما وقتی عالم با دست یافتن به هدفش، حقیقت ثابتی را درمی‌یابد، از زمان، گذر می‌کند. در این نکته شکی نیست که بین حرکتی که برای کسب علمی، انجام می‌شود با علمی که در پی آن به‌دست می‌آید، تناسب و قرابتی وجود دارد؛ اما این نکته دال بر این نیست که فهم انسان نسبی است. نسبیّت در فهم به این معناست که یک واقعیت از یک جهت، متناسب با شرایط گوناگون، به صورت‌های مختلفی مفهوم شود و تمام این صورت‌ها برخلاف اختلاف‌هایی که باهم دارند، در بیان آن واقعیت علمی از ارزش علمی برخوردار باشند. اما آنچه در اینجا بیان شد، این است که مفهوم، واحد و ثابت است و با حرکت متناسب با خود، در دسترس عالم قرار می‌گیرد و این مفهوم در حکایتش از واقع، تحول و تغییری نمی‌پذیرد. بنابراین، تجرد و ثبات علم، دال بر این است که علم، همواره ثابت است و دچار دگرگونی نمی‌شود. آنچه متحول می‌شود، عالم است نه علم. عالم در حرکت علمی خود به بخشی از علم دست می‌یابد و با ادامهٔ حرکتش بر ابعاد و مراتب آن می‌افزاید. باید دانست ثبات و نسبی نبودن علم را برهان‌های فلسفی که بر

تجرد علم اقامه می‌شوند، ثابت می‌کنند و حرکت‌های فیزیکی یا اجتماعی که به علوم گوناگون منجر شده، در دیگر علوم مطالعه می‌شود. به‌طورمثال، اقدام جمعی که برای پژوهش دربارهٔ ویژگی‌های آب‌وهوایی و طبیعی منطقه‌ای راهی سفری می‌شوند، ابعاد گوناگونی دارد؛ همچون برنامه‌ریزی اقتصادی، اهداف اجتماعی و سیاسی یا انگیزه‌های گوناگون روانی اعضای این تیم پژوهشی. هر کدام از علوم، اعم از اقتصاد، جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی، مطالعهٔ این ابعاد گوناگون را برعهده دارند. تمام ابعاد ذکر شده، هیچ‌کدام حرکت در علم نیستند، بلکه حرکت در عالم هستند؛ یعنی همه، حرکتی است که یا در نفس عالم رخ داده است یا در ارتباط او با محیط پیرامونش. پس این عالم است که با حرکت‌های گوناگون خود در پی دست‌یافتن به علم است. بنابراین، نسبی بودن وجود علم با استناد به برخی قواعد علمی که مربوط به حرکت‌های عالم است، پذیرفتنی نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۷۵ تا ۳۲۰).

۴. نسبی‌گرایی خود تبدیل به نوعی آیین شده است، درحالی‌که وجود، هرگونه آیین را رد می‌کند. نسبی‌گرایان سرسختانه منکر وجود هرگونه قاعدهٔ بنیادین هستند؛ اما خود نسبی‌گرایی بر قاعده‌ای بنیادین استوار است.

۵. نسبی‌باورها، هیچ آزمون شناخت‌شناسانه‌ای را درست نمی‌دانند؛ اما خود، حکمی شناخت‌شناسانه می‌دهند. اگر بنا به نظر این افراد، هیچ ملاک قطعی برای تمیز خطا از درست وجود ندارد، چگونه درستی ادعای خود آن‌ها ثابت می‌شود.

۶. نسبی‌گرایان، دشمن هرگونه حکم کلی هستند؛ اما خود، حکم کلی می‌دهند که هیچ حکم کلی وجود ندارد؛ پس چرا می‌گویند: نمی‌شود و نباید حکم کلی داد؟ نسبی‌گراها، باید این نکته را بپذیرند که دست‌کم یک حکم در این دنیا وجود دارد که هم کلی و هم قطعی است و آن ادعای خود نسبی‌گرایی است که هیچ ادعای کلی وجود ندارد. پذیرش این ادعای کلی قطعی برابر با رد خود این ادعاست. اگر حکم به نسبی بودن تمام قضایای علمی بدهیم، احکام‌های علمی معتقدان به نسبییت در شناخت نیز مشمول همین قاعده می‌شود یا به‌عبارت‌دیگر، بنیان‌های همین نسبی‌گرایان نیز متزلزل و نسبی خواهد شد.

۷. اگر نسبی‌گرایی درست باشد، آن‌گاه مفهوم درستی همچون مفهوم مطلق وجود

خواهد داشت و این با اصل ادعای نسبی‌گرایان در تناقض است؛ زیرا هیچ مفهوم درست قطعی وجود ندارد.

۸. مفهوم حقیقت نسبی نیز از تیغ این انتقاد جان سالم به‌در نمی‌برد. همین حکم که حقیقت برای افراد و گروه‌های گوناگون فرهنگی متفاوت است، حکمی کلی است و از آنجا که اصلی کلی است که اصل کلیت را به‌طور مطلق رد می‌کند، بی‌اعتبار است.

۹. حتی باور به نسبی‌گرایی نیز گویای نوعی تناقض است؛ زیرا افرادی که از نسبی‌گرایی پیروی می‌کنند و معتقدند راه و روشی درست در پیش گرفته‌اند، پس شکلی از داوری، قیاس، وجود ملاک و سرانجام قضاوت منطقی و خردباورانه را که فرافرهنگی است، پذیرفته‌اند (احمدی، ۱۳۹۱: ۱۷ تا ۱۰).

نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی نتایج این پژوهش می‌توان دیرینه‌شناسی فوکو را در باب صدق، انسجام‌گرا دانست. نظریهٔ انسجام، تعریف حقیقت را منوط به انسجام گزاره و دانش مدنظر با مجموعه‌ای از گزاره‌ها می‌داند. او معتقد است باید حقیقت‌های گوناگون و مدفون‌شده در تاریخ را با روشی دیرینه‌شناسانه، شناسایی کرد.

فوکو در مرحلهٔ دیرینه‌شناسی با طرح کلیدواژه‌هایی چون اپیستمه و گفتمان بر این نکته تأکید می‌کند که صدق و کذب گزاره‌ها در چارچوبی از گزاره‌ها و نظریه‌ها تعیین می‌شود و نمی‌توان معیارهای صدق و کذب همیشگی و جهان‌شمول برای گزاره‌ها و دانش‌ها یافت. این دقیقاً نشانگر رویکرد انسجام در نظریهٔ معرفت است و از پیامدهای رویکرد انسجام در معرفت، نسبی‌گرایی در معرفت است. نکته‌ای که فوکو بسیار بر آن تأکید می‌کند، وحدت درون‌اپیستمه‌ای و گسست میان‌اپیستمه‌ای است. او معتقد است دانش‌ها و گزاره‌های موجود در یک اپیستمه به هم نزدیک هستند و انسجامی معنایی میان گزاره‌های آن‌ها برقرار است. همچنین، بین اپیستمه‌های گوناگون، شکافی پرنشدنی وجود دارد که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان آن‌ها را به هم مرتبط ساخت.

نتیجهٔ گریزناپذیر پیروی فوکو از نظریهٔ انسجام و اعتقاد به وحدت درون‌اپیستمه‌ای و گسست میان‌اپیستمه‌ای، قیاس‌ناپذیری گزاره‌ها در اپیستمه‌ها و گفتمان‌های گوناگون است؛

به این معنا که گزاره‌ها در اپیستمه‌ها و گفتمان‌های گوناگون معانی گوناگونی دارند و نمی‌توان آن‌ها را باهم مقایسه کرد؛ یعنی هیچ معیار فراگیری وجود ندارد که بتوان تشخیص داد کدام‌یک از گزاره‌ها و دانش‌های موجود در اپیستمه‌ها و دانش‌ها گوناگون صادق هستند. به عبارت دیگر، باید صدق و کذب هر کدام از این گزاره‌ها را فقط و فقط در بستر اپیستمه و گفتمانی که از آن برخاسته است، تشخیص داد. البته لازم به ذکر است که فوکو به صراحت از کلیدواژه قیاس‌ناپذیری یاد نکرده است؛ اما آراء او درباره اپیستمه و گفتمان به روشنی نشان از قیاس‌ناپذیری است.

کتابنامه

۱. احمدی، بابک (۱) (۱۳۹۱)، کتاب تردید، چ ۹، تهران: مرکز.
۲. _____ (۱۳۹۱)، مدرنیته و اندیشه انتقادی، چ ۹، تهران: مرکز.
۳. اسمارت، بَری (۱۳۸۵)، میشل فوکو، ترجمه: لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، چ ۲، تهران: کتاب آمه.
۴. بشیریه، حسین (۱۳۸۷)، مقدمه کتاب میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، چ ۶، تهران: نی.
۵. بین، مایکل (۱۳۸۸)، بارت، فوکو، آلتوسر، ترجمه: پیام یزدان‌جو، چ ۳، تهران: مرکز.
۶. تایشمن، جنی و گراهام وایت (۱۳۸۶)، فلسفه اروپایی در عصر نو، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، چ ۲، تهران: مرکز.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲)، شریعت در آینه معرفت؛ بررسی و نقد نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، چ ۷، قم: مرکز نشر اسراء.
۸. حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۰)، پژوهش‌های تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹. دباغ، سروش (۱۳۹۲)، امر اخلاقی، امر متعالی، تهران: کتاب پارسه.
۱۰. دریفوس، هربت و پل رابینو (۱۳۸۷)، میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه: حسین بشیریه، چ ۶، تهران: نی.
۱۱. شمس، منصور (۱۳۹۲)، آشنایی با معرفت‌شناسی، تهران: طرح‌نو.
۱۲. ضیمران، محمد (۱۳۸۹)، میشل فوکو؛ دانش و قدرت، چ ۵، تهران: هرمس.
۱۳. فوکو، میشل (۱) (۱۳۸۸)، پیدایش کلینیک؛ دیرینه‌شناسی ادراک پزشکی، ترجمه: یحیی امامی، تهران: نقش‌ونگار.
۱۴. _____ (۱۳۸۸)، دیرینه‌شناسی دانش، ترجمه: عبدالقادر سواری، تهران: گام‌نو.

۱۵. _____ (۱۳۸۹)، تئاتر فلسفه، ترجمه: نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.
۱۶. _____ (۱) (۱۳۸۹)، نظم اشیاء؛ دیرینه‌شناسی علوم انسانی، ترجمه: یحیی امامی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۷. کجویان، حسین (۱۳۸۲)، فوکو و دیرینه‌شناسی دانش؛ روایت تاریخ علوم انسانی از نوزایی تا مابعدالتجد، تهران: دانشگاه تهران.
۱۸. لیدمن، جیمز (۱۳۹۳)، فلسفه علم، ترجمه: حسین کرمی، چ ۳، تهران: حکمت.
۱۹. متیوز، اریک (۱۳۹۱)، فلسفه فرانسه در قرن بیستم، ترجمه: محسن حکیمی، چ ۲، تهران: ققنوس.
۲۰. مرکیور، ژوزه (۱۳۸۹)، میشل فوکو، ترجمه: نازی عظیمیا، تهران: کارنامه.
۲۱. میلز، سارا (۱۳۸۹)، میشل فوکو، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نی.
۲۲. هارلند، ریچارد (۱۳۸۸)، ابرساختارگرایی؛ فلسفه ساختارگرایی و پساساختارگرایی، ترجمه فرزانه سجودی، تهران: حوزه هنری.
23. Downing, Lisa (2008), *The Cambridge Introduction to Michel Foucault*, Cambridge University Press.
24. Kendall, Gavin and Gary Wickham (2003), *Using Foucault's METHODS*, London: SAGA Publications.