

## نقدی بر کتاب درباب تاریخ اندیشه

علی عابدی رنانی\*

### چکیده

هدف از این مقاله تحلیل مناظره‌ای است که در قالب این کتاب بین میشل فوکو و ریمون آرون صورت گرفته است. بدین منظور، شرح مختصری بر دیدگاه‌های این دو متفکر ارائه می‌شود تا موضع نزاع در این مناظره روشن شود. محور اصلی گفت‌وگو اصل گسست و تداوم در دوره‌های مختلف تاریخی است. آرون از تفکیک صورت‌بندی‌های دانایی انتقاد می‌کند و از ارتباط و تعامل بین آن‌ها دفاع می‌کند. به نظر او، تاریخ دارای تنوع و درعین حال تداوم است. در برابر، فوکو در روش دیرینه‌شناسی خود در پی کشف تداوم میان وقایع و دوره‌ها نیست، بلکه تلاش دارد گسست‌هایی را که مورد غفلت واقع شده است نشان دهد. هرچند هر دو متفکر گرایش‌های ساختارگرایی دارند، اما دیدگاه هستی‌شناسی آن‌ها موجب اختلاف نظر بین آن‌ها شده است. به نظر آرون، برخلاف فوکو، جهان ساختارهای ثابتی دارد که در طول زمان و در خلال منظرهای متفاوت خود را ظاهر می‌سازد. از این منظر، آرون به ذهنی و نسبی‌گرایی وبری و پوچ‌گرایی نیچه‌ای انتقاد می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** فوکو، آرون، تداوم، گسست، ساختارگرایی، صورت‌بندی دانایی.

### ۱. مقدمه

این کتاب مباحثه‌ای بین ریمون آرون، فیلسوف تاریخ و جامعه‌شناس، و میشل فوکو، دیرینه‌شناس و تبارپژوه فرهنگ، است که در ۱۹۶۷ م برگزار شده است. اصل کتاب به زبان فرانسوی در ۲۰۰۷ م منتشر شد و در سال ۱۳۹۲ به فارسی ترجمه شد. فهم موضع نزاع بین این دو فیلسوف نام‌دار قرن بیستم میلادی با توجه به ایجاز این کتاب که در واقع مباحثه‌ای بیست دقیقه‌ای بین آن‌ها بوده است مستلزم آشنایی اجمالی با آرای آن دو است. بدون این

\* استادیار گروه علوم سیاسی، پژوهشکده فرهنگ‌پژوهی، دانشگاه علامه طباطبائی، ali.abedi@atu.ac.ir  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۵/۰۱

آشنایی قبلی فهم مباحث اصلی این گفت‌وگو با وجود شرحی که ژان فرانسوا بر در ادامه کتاب بر آن ارائه کرده است امر دشواری است. بدین علت، نگارنده سعی می‌کند قبل از ورود به بحث اصلی به پاره‌ای از آرای این دو فیلسوف که مرتبط با این مناظره است پردازد تا زمینه و جایگاه بحث روشن گردد.

## ۲. ریمون آرون فیلسوف تاریخ و جامعه‌شناس

ریمون آرون (۱۹۰۵-۱۹۸۳ م) در برهه‌ای از تاریخ فرانسه زندگی می‌کرد که تجربه جنگ‌های جهانی ظهور و رشد نازیسم و رکود بزرگ بسسیاری از فیلسوفان و جامعه‌شناسان را به ورطه ناامیدی و بدبینی به تاریخ کشانده بود. دهه ۱۹۳۰ م بین دو جنگ جهانی یکی از دهشت‌ناک‌ترین دهه‌های تاریخ فرانسه بود. گرچه فرانسه از جمله دول پیروز در جنگ جهانی اول بود، حدود ۱.۵ میلیون کشته و ۳.۵ میلیون زخمی را متحمل شده بود. میزان مرگ‌ومیر در دوره پس از جنگ جهانی اول در فرانسه بالا بود و میزان تولد کاهش یافته بود. بدین علت، نیروی کار کاهش یافته بود و فرانسه هرگز در دوره بین دو جنگ نتوانست احیا شود. خواری دیپلماتیک در خارج از کشور هم‌راه با حزب‌گرایی افراطی در داخل فرانسه را به ورطه آشوب سیاسی بی‌سابقه‌ای کشانده بود. در چنین وضعیتی، متفکران اجتماعی پی بردند که برای درک بهتر واقعیت اجتماعی نیاز به گفتمانی جدید است. رمون آرون از جمله متفکران انگشت‌شماری بود که به این نیاز جدید پاسخ دادند (Davis 2004: 184).

علم سیاست آرون دو وجه غالب دارد: اول، گرایش شدید به قضاوت هنجاری و دوم، تعهد به تحلیل تجربی. منظور از هنجاری‌بودن این است که علم سیاست او هم تفسیری است و هم توصیفی. جامعه‌شناسی سیاسی آرون درصدد فهم کل جامعه است و نه فقط بخش‌های جدا از هم. به اعتقاد او، تحقیق تجربی اگر می‌خواهد معنی و اهمیتش را برای امور انسانی حفظ کند، باید به پرسش‌های گسترده‌تر درمورد پیشرفت انسانی و عدالت اجتماعی جواب دهد، اما درعین حال تأمل درمورد کل باید براساس معرفت واقعی درمورد اجزا صورت پذیرد و انسجام یابد تا این تأملات به مناقشات متافیزیکی و نظری تبدیل نشود (ibid.: 185).

آرون تحت‌تأثیر جامعه‌شناسی تفسیری و تفهیمی ماکس وبر بر جنبه نیت‌مند عمل و در نتیجه، لزوم فهم و نه فقط توضیح رفتار انسانی تأکید دارد. آرون از «سیاست فهم» / «the politics of understanding» در برابر «سیاست عقل» / «the politics of reason» دفاع می‌کند.

منظور از سیاست عقل همان سیاست تمامیت‌خواهانه است که آرون تمامی عمرش با آن جنگید. سیاست عقل مدعی است که معرفت کاملی درمورد ضروریات عمل انسانی دارد و مبنای افکار و جنبش‌های متعصبانه است. نفرت آرون از تعصب‌گرایی و تمامیت‌خواهی بانوجه‌به وضعیت بین دو جنگ در دهه ۱۹۳۰ م قابل‌درک است. این وضعیت آرون را به‌سوی آنچه «بدبینی فعالانه» / active pessimism توصیف می‌کرد سوق داده بود. آرون تحت‌تأثیر وبر و در تقابل با مارکسیسم بر این باور است که واقعیت نیت‌مند رفتار انسانی از فایده‌تحلیل‌های علی‌کاسته است. بانوجه‌به این‌که عمل می‌تواند شرایط وجودی خود و ازجمله ماهیت خود را تغییر دهد، رفتار انسانی باید فهمیده شود، نه فقط این‌که توضیح داده شود. عالمان اجتماعی برای این‌که بتوانند معنای عمل را درک کنند باید تلاش کنند عوامل نیتی رفتار را درک و بازسازی کنند، اما چون هیچ موقع دو ذهن نمی‌توانند به‌طور کامل با هم‌دیگر مصادف شوند شناخت هیچ موقع نمی‌تواند قطعی باشد و ضرورتاً موقتی و مبهم است. بر این اساس، عمل سیاسی باید همیشه حساب‌شده و میانه‌رو باشد (ibid.: 187). گرچه آرون در فرانسه شناخته‌شده بود و کتاب‌ها و مقالات او خوانده می‌شد، در وضعیت پس از جنگ جهانی دوم با اقبال کمی مواجه بود؛ زیرا دفاع او از دموکراسی لیبرال با برابری خواهی رادیکال روشن‌فکران و طرف‌داری از ژنرال دوگل در جمهوری پنجم در تعارض بود. پس از این‌که تب‌وتاب انقلاب خشونت‌بار در بین روشن‌فکران فرانسوی فروکش کرد لیبرالیسم میانه‌رو آرون موردتوجه قرار گرفت.

## ۱.۲ آرون و چرخش ضدپوزیتیویسم

آرون در چرخش ضدپوزیتیویسم دهه ۱۹۲۰ م فرانسه قرار دارد. این جنبش دربرابر ترکیب ایده‌آلیسم نئوکانتی و پوزیتیویسم قرار داشت که در زمان جمهوری سوم بر فلسفه آکادمیک فرانسه احاطه داشت و خود را در قالب پدیدارشناسی مکتب اصالت وجود در دوره ۱۵۰ ساله پس از جنگ نشان داد. محتوای مفهومی این چرخش ضدپوزیتیویستی درنهایت، در معرفت‌شناسی تاریخی - اجتماعی ویلهم دیلتی ریشه داشت. دیلتی درصدد بود علوم انسانی را بر مبنایی کاملاً متفاوت از مبنای علوم طبیعی قرار دهد. به‌نظر دیلتی، پدیده‌های انسانی را با فرایند ذره‌ای کردن و استخراج قواعد علی نمی‌توان شناخت، بلکه باید آن‌ها را در زمینه گسترده‌تر خود قرار داد تا معنای آن‌ها درک شود. آرون در فلسفه تاریخ و نظریه سیاسی خود تحت‌تأثیر معرفت‌شناسی دیلتی بود و از همین منظر بود که بین سیاست فهم و

سیاست درک تفکیک کرد و از تکثرگرایی تفسیری و ترکیب روش‌های تفسیری و توضیحی برای فهم وقایع تاریخی دفاع کرد. بدین ترتیب، او سعی داشت هم بر آزادی غیرقابل سلب افراد و هم بر نقش شبکه‌های ساختاری بر افراد تأکید کند. به نظر او، واقعیت تاریخی از قبل آماده‌ای وجود ندارد که علم بخواهد آن را به‌درستی توصیف کند، بلکه واقعیت تاریخی چون مقوله‌ای انسانی است همیشه مبهم است و معرفت بدان به‌طور کلی قابل احصا نیست. معرفت کلی وحدت‌بخش از یک واقعه تاریخی فقط از منظر خدایی امکان‌پذیر است. آرون در کتاب *افیون روشن‌فکران* (*The Opium of the Intellectuals*) قدری لحن نسبی‌گرایانه خود را در کتاب *مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ* تعدیل کرد تا تناقض‌های منطقی این کتاب را حل کند، چراکه او در این کتاب از غلط‌بودن مطلق فلسفه تاریخ مارکسیستی صحبت کرده بود. درحالی‌که او قبلاً از انحلال ابژه در نتیجه تفسیرهای بالقوه بی‌پایان خبر داده بود، اکنون از تکثر معانی‌ای که بر ابژه نقش بسته است صحبت می‌کند (Stewart 2011: 42-45). آرون هم‌راستا با سنت ایده‌آلیسم تاریخی بیان داشت که هدف شناخت تاریخی شناخت عاملان است و این شناخت وقتی حاصل می‌شود که معنایی را نشان دهد که افرادی که آن را زندگی یا محقق کرده‌اند می‌توانسته‌اند واجد آن باشند (Davis 2004: 191). همه شناخت‌ها تاحدی با نیت فرد ناظر گره خورده است، ولی این، همان‌طور که در ادامه توضیح داده می‌شود، به معنای ذهنی و نسبی بودن دانش نیست. این موضوع از جمله اختلاف‌های بین آرون و فوکو است.

## ۲.۲ آرون متمایز از ذهنی‌گرایی وبری

تأکید آرون بر حدود عقل درکل متفاوت از دیدگاه وبر است. به نظر وبر، انتخاب و تفسیر ذهنی است و انسجام‌نداشتن واقعیت و غیرعقلانی بودن ارزش‌ها صحبت از ایده‌های درست یا واقعیتی ثابت را محال ساخته است؛ ولی آرون سعی کرد ضمن اعتقاد به لحظه ذهنی انتخاب (*a subjective moment of choice*) وجود واقعیات پیشینی را انکار نکند. آرون می‌پذیرد که بین جهان معقول و واقعیت شکافی وجود دارد، اما به نظر او حق نداریم مثل وبر نتیجه بگیریم که این شکاف مؤلفه و مقوم واقعیت است. به بیان دیگر، تاریخ دارای تنوع و درعین حال تداوم است و این مسئله آزادی موردنظر وبر را برای انتخاب و تفسیر حداقل در اصل محدود می‌سازد (ibid.: 194). اعتقاد به میزانی از تداوم در تاریخ، همان‌طور که در ادامه توضیح داده خواهد شد، در فهم گفت‌وگوی بین آرون و فوکو نقشی اساسی دارد.

آنچه علم تاریخی را از وضعیت نابه‌هنجار و بی‌نظم موردنظر وبر نجات می‌دهد، تأکید آرون است بر این‌که عقب‌گرد بی‌انتهای معنی (the indefinite regression of meaning) مستلزم این نیست که موضوعات تاریخ، آن‌طور که وبر اعتقاد داشت، بی‌شکل (formless) باشند و چون دیدگاه آرون در مورد معنی‌داری مبتنی بر رابطه‌ای جزئی بین عقل و تجربه بود، به‌نظر او، مورخان معنی را خلق نمی‌کنند، بلکه تاحد زیادی آن را کشف می‌کنند. اما باید توجه داشته باشیم که این نظم فقط نظم جزئی است. گرچه بدین ترتیب آرون شکاف بزرگی در دیواری که وبر بین واقعیات و ارزش‌ها ایجاد کرده بود وارد ساخته است، این دیوار را کاملاً ویران نکرده است (ibid.: 195).

توضیح این‌که وبر به جدایی دو حوزه واقعیات و ارزش‌ها قائل بود. حوزه واقعیات قابل‌شناخت است و اختلافات در آن قابل حل و فصل است، اما حوزه ارزش‌ها عرصه اختلافاتی غیرقابل‌رفع است. وبر برای توضیح اختلاف‌ها و مجادلات ارزشی غیرقابل‌رفع نظریه خود را با عنوان «چندخدایپرستی ارزشی / value polytheism» بیان می‌کند، بدین معنی که زندگی اجتماعی شاهد تنازعات دائمی بین ارزش‌هاست که در واقع معادل جنگی دائمی بین خدایان رقیب است. مثلاً، وبر بیان می‌کند که می‌توان چینی‌ها را متقاعد کرد که صدق یا کذب هر ادعای واقعیت‌نما را بپذیرند، هرچند اگر این ادعا مبتنی بر چهارچوب مفهومی غربی باشد، نمی‌توان آن‌ها را متقاعد کرد قضاوت ارزشی غربی را بپذیرند. واقعیات قابل‌ارزیابی و دفاع عقلی است، ولی ارزش‌ها حوزه ایمان و تنازع دائمی است (Ciaffa 1998: 117). آرون با تفکیک این دو حوزه مخالف بود. او این نکته ارسطویی / استروسی را پذیرفت که انصاف علمی مستلزم پذیرش ویژگی‌های مندرج در پدیده‌های اجتماعی است. تفکیک واقعیت — ارزش در مورد این پدیده‌ها اشتباه است. فهم علمی پدیده‌های اجتماعی نیازمند پرورش ظرفیت قضاوت اخلاقی صحیح است. به‌اعتقاد او، درست نیست که مثلاً اختلاف بین خصلت میانه‌رو جرج واشنگتن و دیوانگی هیتلر را ارزیابی و قضاوت نکرد.

به‌اعتقاد وبر، می‌توان واقعیت غیرمنسجم را با ساختن نمونه‌های آرمانی (ideal types) علمی — اجتماعی ارزیابی کرد و بدین ترتیب، به علمی عینی راجع به انسان رسید. در برابر، آرون این رویکرد نئوکانتی را در مورد بی‌شکل بودن یا غیرمنسجم بودن ماده و در نتیجه، آزادی غیرمحدود در ساختن نمونه‌های مفهومی آرمانی رد کرد. اگر واقعیت را بی‌شکل بدانیم، هیچ دلیلی وجود ندارد که وبر بتواند علوم انسانی عینی را محقق سازد یا جست‌وجوی حقیقت را به‌عنوان حرفه‌ای برتر از نیرنگ‌بازی یا عوام‌فریبی بداند. در واقع،

نوعی پوچ‌انگاری نیچه‌ای در دیدگاه وبر دیده می‌شود که می‌تواند تمامی تلاش و تعهد وبر را در دفاع از علم و زندگی فکری از بنیان ویران کند و حیات اجتماعی انسان را در برابر حملات غیرعقلانی و افراطی گرایانه به‌طور بی‌دفاع رها سازد (Mahoney 1992: 8). آرون «نتایج پوچ‌انگارانه»ی وبر را نه مفید و نه درست می‌داند. به نظر او، وبر می‌توانست خود را از این حلقه‌ای که در آن گرفتار شده است نجات دهد. علم به جست‌وجوی حقایق عام اشاره دارد که مقوم و سازنده مبانی صحیح و جایگاه اجتماع اذهان و رای مرزهای سیاسی و قرون است. حقیقت علمی برای انسان خوب است و اشاره به اجتماع نوع بشر دارد، یعنی همان انسانیت مشترک و آنچه برای آن خوب است. او امر اخلاقی و حقایق علمی چون نباید کسی را بکشی، و ۲+۲ مساوی است با ۴ هم عمومیت دارد و هم برای همه افراد شمولیت دارد. حقایق اخلاقی مثل ترجیح رنگ خاصی امری سلیقه‌ای نیست، بلکه تداوم منطقی ایده انسانیت و جامعه عام انسان است و از حقایق علمی قابل جدا شدن نیستند. شناخت منصفانه وضعیت انسانی هم مستلزم رد خوش‌بینی پرتراوت و هم رد بدبینی افسرده است. این‌که مشخصه همه اجتماعات سیاسی تا به امروز منازعه و جنگ بوده است بدین معنی نیست که نوع بشر باید همیشه اسیر تنازعی بی‌وقفه باشد (ibid.: 8-9).

نقد آرون بر نیچه متأثر از دیدگاه اخلاقی عام‌گرایی کانت است. کانت از انسانیت مشترک همه انسان‌ها دفاع فلسفی کرد و گرچه بر محدودیت علم و عقل تأکید داشت، تسلیم ضدعقل‌گرایی و پوچ‌انگاری فلسفه مدرن نشد، گرچه آن‌ها خود به‌عنوان نئوکانتی به کانت به‌عنوان منبع فلسفی خود متوسل می‌شدند. نقد کانتی آرون بر وبر در چهارچوب رویکرد گسترده‌تر مونتسکیویی قرار گرفته است، که بر وحدت و یک‌پارچگی درکنار تنوع اجتماعات انسانی تأکید دارد. کانتی‌گرایی آرون به نجات او از شبه‌پوچ‌انگاری نئوکانتی آلمانی کمک کرده است (ibid.: 10). آرون باور نداشت که تعارض بین ارزش‌ها لزوماً منتهی به «جنگ خدایان شود». تکرر حوزه‌های معنوی نه به‌معنای برابری شدید همه ارزش‌ها و نه حتمیت منازعه‌ای تا سرحد مرگ بین آن‌هاست. سیاست‌مدار، قهرمان، و پدر مقدس ممکن است نماینده سه شیوه زندگی ناسازگار با هم باشند، ولی این بدان معنی نیست که هرکدام از این شیوه‌های زندگی ارزش‌های دیگری را تمسخر کند یا به نبردی نابخشودنی منجر شود (ibid.). چون آرون واقعیت را شدیداً غیرمنسجم نمی‌داند، در نتیجه، حقایق تاریخی را به حوزه معانی ذهنی محدود نکرد. حقایق یا واقعیات تاریخی شامل معانی عینی یا آرمانی می‌شود. آرون با بازگرداندن معانی آرمانی به حوزه تحلیل تاریخی میزانی حیات و محتوا را وارد عرصه‌ای کرد که وبر آن را به‌عنوان «ماده بی‌شکل» تلقی کرده بود. به‌نظر

آرون، واقعیات تاریخی به واسطه تصور خلاقانه از هیچ ساخته نمی‌شوند، بلکه واقعیات مختلف اصول ساختاری متفاوتی دارند که در زمان بررسی آنها باید مورد توجه قرار گیرند. آرون در *رساله‌ای درباره آزادی* می‌نویسد که مورخان باید مسیر خود را از نظم ذاتی جهان تاریخی بیابند. هرچند مورخ ممکن است مفاهیم جدیدی را برای مطالعه دوره‌ها و واقعیات تاریخی به کار گیرد، اما «هیچ موقع نمی‌تواند مجموعه‌ای ایجاد کند که به واسطه خود زمان گذشته ایجاد نشده باشد؛ مورخ همیشه مجموعه‌ای را بازنگری می‌کند که سوابق و اطلاعات موجود، خود، هویدا می‌سازند» (Davis 2004: 195). آرون در پی این است که با برگرداندن مورخ به واقعیت و مبنای قرار دادن ساختار واقعیت به عنوان نقطه ارجاع با نسبی‌گرایی مخالفت کند. نمونه‌های آرمانی مورد نظر وبر در واقع ابزارهای مفهومی و منظرهایی بودند که محقق براساس ارزش‌ها و منافع خود برای شناخت و مفهوم‌سازی از توده بی‌شکل جهان خارج استفاده می‌کرد. در واقع، این ایده استفاده‌ای است که هنریش ریکرت (Heinrich John Rickert, 1863-1936) از بحث مقولات کانتی در نظریه‌های فرهنگ کرده است.

ریکرت، به تبع کانت، معتقد بود که جهان خارج انبوهی از ماده بی‌شکل است و ما قسمتی از این واقعیات آشفته را از طریق مفاهیم خود می‌شناسیم، ولی این مفاهیم براساس ارزش‌های فرهنگی ما شکل گرفته‌اند. وبر در مقایسه با ریکرت بیان می‌دارد که نه تنها مفاهیم ما، بلکه موضوعات تحقیق نیز با تغییر در ارزش‌های فرهنگی محقق تغییر می‌کند. به بیان دیگر، به نظر وبر، موضوع تحقیق نیز با استفاده از نمونه‌های آرمانی که ریشه در ارزش‌های فرهنگی محقق دارد ساخته می‌شود. بر این مبنای عینیت فقط به روابط علی که ما قادریم بین این نمونه‌های آرمانی برقرار کنیم اطلاق می‌شود (Breiner 2011: 110). در برابر، آرون در پی این است که نشان دهد عینیتی پیشینی در فرایند فهمیدن وجود دارد. این فهم عینی به شرطی محقق می‌شود که منظرگرایی نئوکانتی وبر با تلقی پدیدارشناسانه از فهمیدن که برگرفته از ادموند هوسرل است جای‌گزین شود (ibid.).

## ۳.۲ پدیدارشناسی آرون

ایده محوری پدیدارشناسی این است که هر عمل خودآگاهانه‌ای که انجام می‌دهیم، هر تجربه‌ای که داریم عملی نیت‌مند است و از اساس خودآگاهی همیشه تجربه‌ای درمورد چیزی است. هر خودآگاهی‌ای متوجه چیزی غیر از خود است. اهمیت این موضوع در این

است که مقوله خودآگاهی در فلسفه سه تا چهار سده گذشته به گونه‌ای متفاوت فهمیده می‌شد. در دیدگاه دکارتی، هابزی، و لاکی در ابتدا درباره خودمان یا ایده‌های خودمان آگاهی داریم. ذهن به عنوان حباب یا محفظه‌ای بسته تصور می‌شد و ما ارتباط و آگاهی مستقیمی درباره خارج از آن نداشتیم و فقط با استدلال ورزیدن می‌توانستیم به خارج از ذهن خود برسیم. پرسشی که در برابر این تصور از خودآگاهی مطرح می‌شد این بود که چه طور ذهن می‌تواند درباره بیرون از خود شناخت پیدا کند. دستاورد پدیدارشناسی این است که این تصور خودمحورانه از ذهن را درهم می‌شکند و نشان می‌دهد که ذهن عرصه‌ای عمومی است که خود را در بیرون و نه فقط در درون مرزهای خود نشان می‌دهد. از این منظر، ذهن و جهان با هم مرتبط هستند. اشیا بر ما ظاهر می‌شوند، و ما اشیا را آن طور که هستند بر خودمان و بر دیگران ظاهر می‌کنیم. اشیا فقط وجود ندارند، بلکه آن طور که واقعاً هستند خود را ظاهر می‌سازند، البته توهم‌ها و اشتباه‌ها هم در این فرایند رخ می‌دهد که در واقع نوعی ارتباط غلط پیدا کردن با جهان خارج است، نه این که فقط در داخل ذهن رخ دهند (Sokolowski 2000: 8- 15).

آرون تفسیری پدیدارشناسانه از وبر ارائه می‌کند. بر این اساس، آرون گونه‌های آرمانی را به مثابه ساختارهای معنی‌دار، صورت‌های مفهومی، و اشیایی می‌داند که داخل افقی که آگاهی طبیعی مان از زیست جهان ساخته است تشخیص می‌دهیم. این گونه‌های آرمانی چه مفاهیم ارتباطی عام باشند، مثل دولت، قدرت، سلطه، یا بروکراسی یا مفاهیم ارتباطی تاریخی خاص، مثل سرمایه‌داری، پارلمانتاریسم، یا حزب سیاسی مدرن یا الگوی رفتاری عامی، مثل رفتار هدف‌مند یا پیشینه‌کننده سود باشند فقط منظرهای ارزش‌ساخته‌ای برای مطالعه روابط اجتماعی نیستند (Breiner 2011). جهان اجتماعی ساختارهای ثابتی دارد که خود را از خلال منظرهای مختلف نمایان می‌سازد. ما بر قسمتی از این ساختار ثابت که علاقه‌مند هستیم تأکید می‌کنیم و عواملی که بیش‌ترین تأثیر را در کل دارند استخراج می‌کنیم. با این حال، آرون هیچ استدلالی بر این که چرا فکر می‌کند جهان اجتماعی چنین ساختارهای ثابتی دارد ارائه نکرده است (ibid.: 111).

به‌طور خلاصه، آرون در برابر ذهنی و نسبی‌گرایی وبری معتقد به وجود انسجامی هرچند غیرکامل در جهان است که خود را از منظرهای مختلف نشان می‌دهد. همین مخالفت با ذهنی و پوچ‌گرایی وبری - نیچه‌ای است که مبنای اختلاف نظر او با فوکو است، اختلاف‌نظری که در بحث تداوم‌داشتن یا نداشتن دوره‌های تاریخی هویدا می‌شود.



### ۳. فوکو: دیرینه‌شناسی و تبارپژوه

فوکو دیرینه‌شناس فرهنگ و تبارپژوه نظام‌های اجتماعی<sup>۱</sup> بود و از این منظر به بررسی ارتباط دانش و قدرت و توصیف دوره‌های مختلف تاریخ بشری اقدام می‌کرد. در دهه ۱۹۶۰ م منازعه‌ای بین پدیدارشناسی و ساختارگرایی در گرفته بود و فوکو در این میان به ساختارگرایی تمایل نشان داد. انتقاد ساختارگرایی بر پدیدارشناسی این بود که بیش از حد به اولویت معنا و نقش سوژه معنی‌جو در شناخت تکیه دارد. به اعتقاد لوی استراوس، ساختارگرایی فرانسوی، نباید معنی را صرفاً در ساحت ذهن جست‌وجو کرد، بلکه باید آن را از دل ساختارهای اجتماعی - تاریخی - فرهنگی استخراج کرد. فوکو در همین باره تمرکز بر ذهن و سوژه معنی‌جو را مشکل اصلی اومانیزم می‌دانست (ضیمران ۱۳۹۳: ۴-۶). فوکو تحت تأثیر نظریه «تلاش سوژه» ی لاکان ایده «مرگ مؤلف» را مطرح کرد. به اعتقاد او، ذهن از منابع دیگری چون فرهنگ و جامعه و به‌ویژه زبان آبخور می‌گیرد که سازنده عرصه ناخودآگاه است. در واقع، مرگ سوژه شناسنده نفی انگاره‌های روشن‌گری از جمله خردباوری، آزادی، پیشرفت، و فردگرایی بود (همان: ۱۱). از آن‌جا که گفت‌وگوی فوکو - آرون عمدتاً تحت الشعاع کتاب *کلمه‌ها و چیزهای فوکو* است در این معرفی مختصر از فوکو بر این اثر تأکید می‌شود.

### ۱.۳ فوکو در کتاب *کلمه‌ها و چیزها*

فوکو در این کتاب قصد دارد تاریخی از علوم مدرن را به‌رشته تحریر درآورد که بیرون از روایت پیشرفتی است. به بیان فوکو، در چنین رویکردی به تاریخ، تاریخ به معنای سنتی کلمه به‌کار گرفته نمی‌شود، بلکه نوعی دیرینه‌شناسی است. فوکو در مقدمه کتاب بیان می‌دارد که هدفش توصیف پیشرفت دانش به‌سوی عینیتی که ویژگی علم امروزی است نیست، بلکه قصد دارد عرصه معرفت‌شناختی و صورت‌بندی دانایی یا سامان دانایی (episteme) را که در آن دانش صرف‌نظر از تمامی معیارهای ارزش عقلائی و صورت‌های عینی‌اش محقق می‌شود واضح سازد. این بررسی تاریخی را هویدا می‌سازد که تکاملی نیست، بلکه شرایط امکان تشکیل دانش را نشان می‌دهد. در این بررسی، ترکیب‌بندی‌های درون فضای دانش ظاهر می‌شود که به ظهور گونه‌های متنوعی از علم تجربی منجر شده است. فوکو در این تحقیق دیرینه‌شناختی می‌نویسد که دو انقطاع بزرگ را در صورت‌بندی فرهنگی غربی ظاهر می‌سازد: اولی، در آغاز عصر کلاسیک (حدوداً میانه قرن هفدهم میلادی) و دومی، در

ابتدای قرن نوزدهم میلادی است که آغازگر عصر مدرن است (Foucault 1966: xxi). نظمی که ما امروز بر مبنای آن فکر می‌کنیم از همان جنسی نیست که متفکران کلاسیک فکر می‌کردند. هرچند ما فکر می‌کنیم اروپا از عصر نوزایی تا عصر حاضر توسعه‌ای مستمر را تجربه کرده است، این تداوم نوعی شبه‌تداوم است که در ظاهر ایده‌ها به نظر می‌رسد، اما در سطح دیرینه‌شناختی شاهدیم که نظام اثباتی به‌طور کامل در انتهای قرن هجدهم و ابتدای قرن نوزدهم میلادی متحول شد؛ نه این‌که عقل پیشرفت کرده باشد، بلکه شیوه هستی‌اشیا و نظمی که آن‌ها را برای فهم تقسیم‌بندی می‌کرد عمیقاً تغییر کرد (ibid.).

دو ادعای اصلی کلمه‌ها و چیزها از این قرار است: اول، زیر سطح رویین دانش و عقاید فردی مجموعه‌ای از قوانین وجود دارد که با نظم‌دادن به جهان امکانات دانش را تعیین می‌سازد و نوعی نظم بر دانش در حوزه‌های مختلف فکری ایجاد می‌کند که قبلاً جدا از هم و غیرقابل ترکیب تلقی می‌شدند. دوم، این مجموعه قوانین یا همان صورت‌بندی دانایی در طول زمان دچار انقطاع می‌شود؛ بدین معنی که هر از گاهی به‌طور کامل تبدیل به نظمی دیگر می‌شود. ظاهر تداوم تاریخی نوعی توهم است که در سطح ایده‌ها به نظر می‌رسد. با تغییر در این نظم‌ها ایده‌ها نیز تغییر می‌کند و بنابراین نقش افراد در پیش‌برد و تغییر دانش بسیار اندک می‌شود. صورت‌بندی دانایی این امکان را فراهم می‌سازد که افراد شیوه‌های ممکن دانش را محقق سازند (Newcomb 2010: 2-3). در هر صورت‌بندی یا سامان دانایی روابط معرفت‌شناختی خاصی حاکم است که در چهارچوب آن اشکال خاص دانایی و معرفت امکان تحقق می‌یابد. در کتاب کلمه‌ها و چیزها به سه صورت‌بندی دانایی اشاره شده است. صورت‌بندی عصر نوزایی براساس انگاره هم‌سانی و مشابهت شکل گرفته بود. بین واژه‌ها و چیزها گونه‌ای وحدت و هم‌سانی حاکم بود. کلمات در این عصر خصوصیتی دارند که آن‌ها را با پدیده‌ها پیوند می‌دهد و به‌عبارتی، هم‌سنگ پدیده‌هایی چون گل و گیاه و غیره هستند (ضمیران ۱۳۹۳: ۱۰۳). در عصر کلاسیک، انگاره بازنمایی جای‌گزین انگاره هم‌سانی گردید، عنصر مشابهت از میان رفت، زبان وارد دنیای تصویری شد، و از پدیده‌ها رها شد. عصر نوزایی عصر شباهت بود. عصر کلاسیک عصر نمایش و عصر مدرن عصر انسان. افول نمایش و نشانه‌علامت پایان عصر کلاسیک بود. در عصر کلاسیک سوژه‌ای که نشانه‌ها را می‌دید و در جدول‌های منظم طبقه‌بندی می‌کرد خود موضوع دانش نبود و آگاهی معرفت‌شناسانه درباره انسان وجود نداشت، بنابراین، امکان تکوین علوم انسانی هم منتفی بود. در عصر مدرن است که انسان هم به‌عنوان ابژه و هم سوژه دانش مطرح می‌شود و علوم انسانی تکوین می‌یابد (بشیریه ۱۳۷۶: ۱۸). تکوین

الگوی جدید علم پزشکی تأثیر زیادی در ظهور علوم انسانی داشته است. در پزشکی جدید فردیت بیمار ظاهر گردید و تصور از انسان به عنوان موضوع و فاعل شناخت مطرح شد. با رفع موانع اخلاقی - مذهبی برای آناتومی جسد مرگ شروع کسب معرفت درباره جسد و بیماری شد، به طوری که امکان تکوین گفتمان علمی درباره فرد با مفهوم مرگ پیوند داشت. به نظر فوکو، اندیشه فردیت با اندیشه تناهی و فناپذیری که از طریق پزشکی معرفی می شد ارتباط داشت (همان: ۱۶-۱۷). با ظهور دانش زیست شناسی، اقتصاد سیاسی، و تبارشناسی واژه ها پس از عصر کلاسیک در عصر مدرن مفهوم معرفت شناختی انسان ظاهر شد. انسان به عنوان موجودی معرفی شد که بر اساس قوانین این حوزه ها فعالیت می کند و می تواند آن ها را فراگیرد و به خود آگاهی برسد. این سه رشته عرصه ظهور تلقی معرفت شناختی را از انسان فراهم کردند، انسانی که هم فاعل شناسنده این دانش ها بود و هم موضوع شناخت. انسان به عنوان موجودی زنده، کارگر، و سخن ور از خلال عصر کلاسیک سربر آورد (ضمیران ۱۳۹۳: ۱۲۵). در این کتاب فوکو ظهور علوم انسانی را توصیف می کند و به تحلیل دقیقی از قوانین زیربنایی، مفروضات، و رویه های نظام سازی عصر رنسانس، کلاسیک، و مدرن می پردازد و بر تغییرات در علوم زیستی، کار، و زبان تمرکز می کند. در این تحلیل، فوکو از تولد انسان به عنوان ساخته ای گفتمانی (discursive construct) پرده برمی دارد. انسان به عنوان موضوع فلسفه و علوم انسانی زمانی ظاهر شد که نظام بازنمایی کلاسیک منحل گردید و انسان برای نخستین بار نه تنها به سوژه ای جدا افتاده و نمایان گر (aloof representing subject)، بلکه به موضوع تحقیقات علمی مدرن تبدیل می شود، موجودی محدود و تاریخی که از نظر ظرفیت های زیستی کاری و زبانی مطالعه می گردد. بعد از تحلیل تولد انسان فوکو در این کتاب مرگ انسان را پیش بینی می کند؛ انسان به عنوان سوژه ای که در عرصه معرفت شناسی پست مدرن یک بار برای همیشه خلع ید می شود و به عنوان محل تأثیر زبان امیال و ناخود آگاه تفسیر می گردد. این تحول با ظهور ضد علم هایی چون روان شناسی، زبان شناسی، و قوم شناسی در قرن بیستم میلادی شروع می شود. سوژه دیگر شناسنده حاکم یا استعلایی نیست، بلکه پدیده ای همایند<sup>۲</sup> نیروهایی است که قبل از فرد وجود دارند (Best and Kellner 1991: ch. 2). انسان صرفاً ابداعی جدید است که بیش از دو سده عمر ندارد و موقعی که دانش صورت جدیدی دریابد دوباره ناپدید خواهد شد (Foucault 1966: xxii). به بیان خلاصه، فوکو در روش دیرینه شناسی خود در پی کشف تداوم میان وقایع و دوره ها نیست، بلکه تلاش دارد گسست هایی را که مورد غفلت واقع شده است نشان دهد. فوکو در کتاب *کلمه ها و چیزها*

کوشیده است گسست‌های تاریخی را در تجربه انسان غربی نشان دهد، حال آن‌که اصل تداوم و ترقی از مفروضات اصلی اندیشمندان غربی از عصر روشن‌گری به بعد بوده است (ضمیران ۱۳۹۳: ۶۶). دیرینه‌شناسی در پی کشف ناخودآگاه دانش است، و رای آن‌چه علم درباره خود می‌شناسد (Bert 2007: 38). به تعبیر بر، یک ویژگی اساسی کتاب کلمه‌ها و چیزها که مجادلات زیادی را برانگیخت تحقیر اومانیسیم و برخی نمایندگان آن هم‌چون سارتر است (ibid.: 40). به تعبیر فوکو، حقیر جلوه‌دادن اومانیسیم «در تقابل با همه کسانی است که می‌خواهند هم‌چنان درباره انسان، فرمان‌روایی، و آزادی‌اش سخن برانند». به نظر فوکو، مطالعه عینی انسان و رفتارها و شیوه‌های کنش او غیرممکن است (ibid.: 47). بر همین اساس، فوکو از سوی برخی منتقدان از جمله میشل آمیو و سیلوی لوبون متهم به نسبی‌گرایی شده است (ibid.).

گاهی صحبت از چرخش فوکو از دیرینه‌شناسی به تبارشناسی می‌شود. فوکو در ۱۹۶۷ م به تبارشناسی اشاره می‌کند و می‌نویسد که «دیرینه‌شناسی من بیش‌تر وام‌دار تبارشناسی نیچه‌ای است تا ساختارگرایی». این گفته فوکو نشان می‌دهد که چه‌قدر این دو روش نزدیک به هم هستند. او تبارشناسی را به‌عنوان گونه‌ای از تاریخ تعریف می‌کند که اصولاً مخالف جست‌وجوی مبانی غیرتاریخی و ماهیات متافیزیکی است. تبارشناسی بدون امور ثابت است و مخالف تلاش برای بازسازی نگاهی جامع به تاریخ و توسعه مستمر است. از این نظر تفاوتی بین دیرینه‌شناسی و تبارشناسی نیست. غالباً، تفاوت این دو رویکرد در این دانسته می‌شود که دیرینه‌شناسی به گفتمان‌ها می‌پردازد و تبارشناسی به قدرت. تبارشناسی دقیقاً به همان لایه‌های زیرین دانش و فرهنگ می‌پردازد که دیرینه‌شناسی می‌پردازد، اما در تبارشناسی مبانی درست و غلط براساس سازوکارهای قدرت از هم تفکیک می‌شوند. فوکو در دیرینه‌شناسی در پی روشن‌ساختن حوزه ناخودآگاه دانش است که قوانین خاص خود را دارد. در ۱۹۷۱ م فوکو صحبت از حوزه ناخودآگاه را تغییر داد و به تقسیم‌بندی بین درست و غلط و ادغام و طرد پرداخت که در نتیجه کاربرد قدرت و نه سازمان‌دهی ساده رخ می‌دهد. دیرینه‌شناسی درمورد شرایط امکانی دانش است، ولی تبارشناسی درمورد محدودیت‌هایی است که نظام دانش‌ها را محدود می‌سازد (O'Farrell 2005: 69). با شرح مختصری که تا بدین‌جا از آرای آرون و فوکو داده شد زمینه درک گفت‌وگوی این دو اندیشمند فراهم گردید. به‌طور خلاصه، آرون بر استمرار تاریخ و فوکو بر گسست و انقطاع‌های تاریخی تأکید دارد. در ادامه، به اصل این گفت‌وگو پرداخته می‌شود.

#### ۴. محورهای اصلی گفت‌وگوی آرون — فوکو

عنوان اصلی گفت‌وگوی آرون — فوکو، که البته در عنوان این کتاب به‌طور کامل منعکس نگردیده است، عبارت است از:

“Dialogue sur Montesquieu, les origines, la nature et l’esprit de la sociologie, à propos du livre de Raymond Aron: *Les Étapes de la pensée sociologique*”.<sup>3</sup>

این گفت‌وگوی نوزده دقیقه‌ای قرار بود در مورد کتاب آخر آرون، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، صورت بگیرد، ولی یک‌مرتبه گفت‌وگو متوجه کتاب *کلمه‌ها* و چیزها از فوکو و خصوصاً مفهوم صورت‌بندی دانایی و روش دیرینه‌شناسی، ارتباط آن با ساختارگرایی، و نظر او در مورد تولد و مرگ قریب‌الوقوع انسان می‌شود. انتقاد آرون بر فوکو این است که او بیش از حد بر یک‌دستی صورت‌بندی‌های دانایی تأکید کرده است و به تداوم و به‌هم‌پیوستگی‌های بین مراحل مختلف در تاریخ فکری توجه نکرده است و آن را توضیح نداده است. آرون این انتقاد خود را با طرح دیدگاه جامعه‌شناختی مونتسکیو به شرح زیر مطرح کرده است.

مونتسکیو متفکری است که یک پا در فلسفه سیاسی سنتی و پای دیگر در جامعه‌شناسی مدرن دارد، بدین ترتیب، او هم‌زمان به بیش از یک صورت‌بندی دانایی فوکویی تعلق دارد. نظریه مونتسکیو در باب انواع حکومت با وجود تفاوت‌هایی که با ارسطو دارد، در سنت فیلسوفان کلاسیک قرار می‌گیرد و از این نظر فیلسوف سیاسی سنتی است؛ اما در عین حال جامعه‌شناسی است که به مطالعه تأثیر اقلیم، نوع زمین، جمعیت، و مذهب در زندگی اجتماعی پرداخته است (Aron 1965: 30). به تعبیر نگارنده، اشاره مونتسکیو به طبیعت حکومت‌ها و ویژگی‌های اخلاقی مردم در انواع مختلف حکومت‌ها او را در الگوواره فیلسوفان سیاسی کلاسیک قرار می‌دهد، اما، او هم‌چنین از تفکیک قوا به‌عنوان بهترین مانع در برابر استبداد و بهترین ضامن آزادی افراد دفاع کرده است که دغدغه‌ای مدرن است. به همین علت است که کتاب *روح‌القوانین* به نظر آرون و دیگر شارحان کتابی نامتجانس است. به نظر آرون، حداقل کتاب دوم تا هشتم *روح‌القوانین* که به تقسیم‌بندی حکومت‌ها می‌پردازد از منظری ارسطویی نگارش یافته است. این بخش‌ها قبل از سفر مونتسکیو به انگلستان و زمانی که او تحت نفوذ فلسفه سیاسی کلاسیک و خصوصاً کتاب *سیاست ارسطو* بود نگارش یافته است. کتاب‌های بعدی این اثر خصوصاً کتاب *یازدهم درباره قانون اساسی انگلستان* و تفکیک قوا تحت تأثیر مشاهدات و اقامت در انگلستان است (ibid.). بدین ترتیب، آرون مونتسکیو را به حداقل دو صورت‌بندی دانایی فوکویی، یعنی مدرن و کلاسیک،

مرتبط می‌کند و از طرفی، او را قبل از آگوست کنت و به‌اندازه او جامعه‌شناس می‌داند و مدعی است که «تعبیر جامعه‌شناسی مستتر در کتاب روح‌القوانین در حقیقت از برخی جهات تازه‌تر از تعبیر آگوست کنت است» (ibid.: 25).

در مقابل، به‌نظر فوکو، جامعه‌شناسی مونتسکیو به‌سان جامعه‌شناسی قرن نوزدهم میلادی نیست، چون به‌نظر او، که در این گفت‌وگو بسیار به‌اجمال مطرح شده است، جامعه‌شناسی قرن نوزدهم میلادی بر مسائلی هم‌چون چیستی انسان، ذات بشر، رابطه فرد، و جامعه تمرکز دارد، درحالی‌که مونتسکیو از واقعیت‌های اجتماعی، نظام سیاسی، روابط بین ساختارها، گروه‌های اجتماعی و طبقات، و دیگر مقوله‌هایی که موجودیت داشته‌اند تفسیری نو ارائه کرده است؛ این واقعیت‌های اجتماعی در قرن هجدهم میلادی همگی محتمل بودند (Foucault 2007: 18). به‌نظر می‌رسد که مراد فوکو این است که مفهوم فرد و انسان‌شناسی فردگرا، که در عصر مدرن ظاهر شده است، هنوز در جامعه‌شناسی مونتسکیو حضور ندارد. به‌تعبیر فوکو، مشخصه قرن نوزدهم میلادی تغییر جهت انسان است و ساختاربندی مجدد دانش در این قرن ادراک ما را از واقعیت اجتماعی دست‌خوش تغییر کرده است (ibid.: 21-22).

نقد دوم آرون بر فوکو این است که آرون تأملات تاریخی — جامعه‌شناختی خود را آن‌طور که فوکو مدعی است در انفصال بنیادین از جامعه‌شناسی قرن نوزدهم میلادی در نظر نمی‌گیرد، بلکه خود را در امتداد و مبتنی بر الگوواره قرن نوزدهم میلادی می‌داند. بنابراین، موضوع تداوم تاریخی قطعاً یکی از چالش‌های اصلی این دو متفکر است (Bourgault 2010: 160). بدین ترتیب، آرون از فوکو می‌پرسد که چه‌طور می‌تواند اثبات کند صورت‌بندی‌های دانایی اعصار مختلف متفاوت هستند و چرا فکر می‌کند نمی‌توان هم‌زمان بر مبنای صورت‌بندی دو عصر تعقل کرد، درحالی‌که صورت‌بندی و شیوه تفکر هر عصری شیوه‌های تفکر دیگر ادوار را نیز در بطن خود دارد (Aron 2007: 28).

در برابر آرون، فوکو می‌پذیرد که بیش از حد بر گسست بین صورت‌بندی‌های تاریخی در کتاب خود تأکید کرده است و این هزینه‌ای است که او باید برای تأکید بر «تداوم‌های هم‌زمان»<sup>۴</sup> یعنی شباهت‌ها بین رشته‌های مختلف در دوره‌ای واحد پردازد (Foucault 2007: 30). آرون از فوکو می‌پرسد که آیا این که خودش هم‌زمان به حداقل دو صورت‌بندی دانایی تعلق دارد ایده خودش را نقض نمی‌کند. فوکو در جواب این پرسش آرون که خود را کجا قرار می‌دهی می‌گوید خیلی ساده خودم را در امروز قرار می‌دهم (ibid.: 31)؛ باتوجه‌به این نکته است که به‌اعتقاد فوکو فیلسوف باید «تحلیل‌گر و تشخیص‌دهنده امروز» (diagnostician of today) باشد (Bourgault 2010: 161).

ژان فرانسوا بر در شرح خود بر این گفت‌وگو، که قسمت عمده این کتاب را به خود اختصاص داده است، اطلاعات ارزش‌مندی را ارائه می‌کند؛ خصوصاً برای کسانی که در مورد حیات فکری فرانسه در میانه دهه ۱۹۶۰ م و ارتباط مبهم فوکو با ساختارگرایی فرانسه آشنایی کافی ندارند. فرانسوا بر به تلخیص کتاب *کلمه‌ها و چیزها*، به نوآوری‌های این کتاب، روش دیرینه‌شناسی، و اهمیتی که به آرشیو و آثار فرعی می‌دهد پرداخته است. او به سه جنبه این گفت‌وگو اشاره می‌کند: ارتباط فوکو با ساختارگرایی (که موضوعی مناقشه‌آمیز بین فوکوشناسان است)، امتیازهای مفهوم صورت‌بندی دانایی، و درنهایت، وجوه شباهت بین آرون و فوکو. به نظر بر، خالی از وجه نیست که کتاب *کلمه‌ها و چیزها* را با ساختارگرایی مرتبط بدانیم و این نه فقط به علت مفروضات اصلی کتاب (این که فاعل شناسنده آزاد وجود ندارد) است، بلکه از این نظر است که فوکو حداقل برای مدتی بر چنین ارتباطی تأکید داشت (ibid.). در ادامه، بر این سؤال را مطرح می‌کند که اگر می‌توان فوکو را در ۱۹۶۷ م، یعنی سال نگارش این کتاب، با عنوان «ساختارگرا» توصیف کرد، آیا می‌توان او را نسبی‌گرا هم دانست. جواب بر مثبت است و معتقد است که در واقع، نوعی نسبی‌گرایی بسیار ظریف در فوکو دیده می‌شود (Bert 2007: 50). به نظر بر، به جای تأکید بر فوکو، به عنوان نسبی‌گرا، آن‌طور که بسیاری از منتقدان پس از انتشار کتاب *کلمه‌ها و چیزها* فوکو را چنین توصیف کردند، بهتر است او را «ارتباط‌گرا» دانست (ibid.: 51)، چون فوکو هر جا بتواند و امکان داشته باشد ارتباط برقرار می‌کند، بین روش‌شناسی‌ها، بین رشته‌ها، بین حاکمان و تابعان، و ... گرچه بر موضع روشنی در مورد موضوع ساختارگرایی گرفته است، از حل منازعه بین آرون و فوکو در موضوع تداوم و گسست تاریخی ابا کرده است. به نظر بر، انتقاد اصلی آرون بر فوکو در همین نکته است. به اعتقاد آرون، صورت‌بندی دانایی مدنظر فوکو ثابت و بدون حرکت است و روش دیرینه‌شناسی فوکو تداوم‌ها و پیشرفت‌ها را نشان و توضیح نمی‌دهد (Bourgault 2010: 162). به نظر آرون، گرچه روش دیرینه‌شناسی فوکو روشی نوآورانه برای توصیف گسست دانش‌هاست، اما به توصیف دوره‌های انتقالی نمی‌پردازد. فوکو فرایند گذار را از یک ساختار به ساختار دیگر و از یک صورت‌بندی به صورت‌بندی دانایی دیگر توضیح نمی‌دهد (Bert 2007: 54). در مقابل، آرون معتقد به ارتباط دوره‌هاست؛ همان‌طور که به نظر او، نظریه اقتصادی ریکاردو از نظریه اسمیت و نظریه اقتصادی مارکس از ریکاردو نضج گرفته است.

درنهایت، بر در قسمت پایانی یادداشت خود به تشابه‌های این دو متفکر می‌پردازد که باتوجه به این که آن‌ها در دو قطب مخالف هستند اقدام جالبی است. این تشابه‌ها را می‌توان

در موارد زیر خلاصه کرد: توجه ویژه به ساختارها و روابط قدرت برای فهم ماهیت جوامع سرمایه‌داری و صنعتی، علاقه خاص به روزنامه‌نگاری و فعالیت اجتماعی، و تعهدی عمیق به شک‌گرایی. به نظر هر دو شرایط حیات افراد برای مدت مدیدی تحت نفوذ سازمان سیاسی است (ibid.: 62- 63; Bourgault 2010).

به‌طور خلاصه، موضع نزاع بین فوکو و آرون در این گفت‌وگو ناظر بر مفهوم تداوم و گسست دوره‌های تاریخی است، هرچند، همان‌طور که در ادامه توضیح داده خواهد شد، فوکو در برخی آثار خود از تأکید بر اصل گسست کاسته است، ولی حداقل در این گفت‌وگو بر این اصل تأکید دارد. هرچند آرون و فوکو هر دو گرایش‌های ساختارگرایانه دارند، آنچه این دو متفکر را از هم تفکیک می‌کند نوع هستی‌شناسی آن‌هاست. به نظر آرون، جهان دارای ساختارهای ثابتی است که در طول زمان و در خلال منظرهای متفاوت خود را ظاهر می‌سازد. از این منظر، آرون به ذهنی و نسبی‌گرایی وبری و پوچ‌گرایی نیچه‌ای انتقاد می‌کند. این نوع هستی‌شناسی به آرون امکان پذیرش گسست‌های مطلق تاریخی را نمی‌دهد. به اعتقاد نگارنده، این گسست‌ها نه در مقام هستی‌شناسی، بلکه در مقام معرفت‌شناسی به وقوع می‌پیوندد؛ بدین معنی که هرچند در طول زمان ممکن است درک ما از واقعیت‌های طبیعی و اجتماعی تغییر کند، ولی ساختارهای جهان ثابت و حداقل نیمه‌منسجم است. بنابراین گسست‌های شناختی به شدتی که فوکو توصیف کرده است نخواهند بود و بذر دوره‌های مختلف در دل هم‌دیگر رشد و نمو می‌کند. به عبارت دیگر، صورت‌بندی‌های دانایی به تدریج تغییر می‌کنند و نمی‌توان برای این تغییرات به سبک فوکویی مرزبندی مشخصی را تعیین کرد. پس از توضیح اختلاف نظر آرون و فوکو در گفت‌وگوی حاضر در ادامه به ارزیابی صوری و محتوایی کتاب پرداخته خواهد شد.

## ۵. بررسی صوری کتاب

مزیت عمده این کتاب از نظر صوری ترجمه روان آن است. با این که درک فلسفه قاره‌ای به علت وضوح نداشتن و وجود دعاوی غیرمدلل در آن دشوار است، ولی مترجم توانسته است ترجمه‌ای سلیس و روان از چنین متنی ارائه کند. از این نظر تلاش مترجم قابل تقدیر است. با این حال، کاربرد برخی کلمات نامأنوس و در برخی موارد رعایت نکردن قواعد نقطه‌گذاری فهم متن را دشوار ساخته است، که در ادامه به مواردی از آن‌ها اشاره می‌شود:



- کلمه تناهی:

«فکر می‌کنم بحث مهم شما در طی این سال‌ها با مکتب اصالت وجود تقریباً در همین سطح تناهی دارد» (فوکو و دیگران ۱۳۹۲: ۲۴).

«پس این [گزاره] بدین معنی است که هیچ جامعه‌شناسی‌ای تناهی ندارد» (همان: ۲۵).

- کلمه اییستمه: بهتر بود با صورت‌بندی دانایی، همان‌طور که مترجم در پانویست آورده است، جای‌گزین شود.

- انسان‌شناسی به‌جای انسان‌شناختی: کلمه انسان‌شناختی صفت است و نیاز به موصوف دارد؛ بنابراین، در مورد زیر باید با انسان‌شناسی جای‌گزین شود: «زمانی که می‌گویید جامعه‌شناسی، چه جامعه‌شناسی مدنظر خودتان چه لوی استروس، همان انسان‌شناختی است. [حال] آیا واقعاً مسلم‌ترین و محدودترین بعد جامعه‌شناسی را به واژه انسان‌شناختی اختصاص می‌دهید» (همان: ۲۴).

در این عبارت کاربرد نقطه در پایان جمله «زمانی که می‌گویید جامعه‌شناسی، چه جامعه‌شناسی مدنظر خودتان چه لوی استروس، همان انسان‌شناختی است». صحیح نیست و باید با [؛] جای‌گزین گردد.

- فلسفه سیاسی سنتی غرب به‌جای فلسفه سیاسی سنت غرب: «در تفسیر خاص من، مونتسکیو به دوره حفاصل بین فلسفه سیاسی سنت غرب و جامعه‌شناسان تعلق دارد» (همان: ۱۹).

- عزیمت به‌جای عظیمت: «همین کتاب نقطه عظیمت گفت‌وگوی آن‌ها شد» (همان: ۱۰).

## ۷. بررسی محتوایی کتاب

یک اثر ترجمه‌ای را از دو نظر می‌توان ارزیابی محتوایی کرد، یکی از منظر نقش مترجم و دیگری از منظر نویسنده. منظور از ارزیابی محتوا از منظر نقش مترجم این است که او در کنار رعایت قواعد نگارشی چه قدر موفق شده است مفاهیم موردنظر نویسنده را منتقل کند و اگر جایی ابهام در متن وجود دارد چه قدر تلاش کرده است با توضیحات خود به رفع ابهام کمک کند. به نظر نگارنده، مترجم خواننده را با متنی بسیار گنگ و مجمل رها کرده است، که البته بخشی از آن به ماهیت ابهام‌آلود نوشته‌های فوکو برمی‌گردد. مترجم به دو شیوه می‌توانست به رفع این ابهام و پر بارتر شدن اثر خود اقدام کند؛ اول، با اضافه کردن مقدمه‌ای

توضیحی نوشته خود یا یکی از شارحان فارسی‌زبان فوکو و دوم، با شرحی مبسوط از برخی نقاط ابهام‌آلود در پانوشته‌ها. خلاصه این‌که موضع و زمینه نزاع بین دو متفکر، آرون و فوکو، در این کتاب مشخص نیست و خواننده فارسی‌زبان عموماً فاقد اطلاعات زمینه‌ای برای ورود به بحث اصلی است. پاره‌ای از موارد مبهم به شرح زیر است:

- تمایزنگذاشتن روشن بین «فلسفه سیاسی سنتی» و «جامعه‌شناسی به‌معنای واقعی کلمه» (فوکو و آرون ۱۳۹۲: ۱۹).

- مراد از انسان علوم انسانی - اجتماعی نبودن مونتسکیو و هدفی «اساساً فلسفی» مشخص نیست؛ اصولاً منظور از فلسفه و فلسفی مشخص نیست و این‌که چگونه از علوم انسانی متمایز می‌شود (همان).

- منظور از «انسان‌شناختی در معنای فلسفی» مشخص نیست. هم‌چنین، مراد از حذف‌شدن «بعد انسان‌شناختی از جامعه‌شناسی موردنظر لوی - استروس» مشخص نیست (همان: ۲۳).

- «وقتی مساعی ما در جهت دفاع از جامعه‌شناسی تجربی، و درعین‌حال جامعه‌شناسی فلسفی است، چنین می‌گوییم: اطلاع مسلم» (همان: ۲۶).

این پاراگراف از اساس مبهم است. هم‌چنین، ترجمه واژه «donnée» به «اطلاع مسلم» نیازمند بازنگری است. فرهنگ لغت انگلیسی آکسفورد این واژه را به‌عنوان موضوع و عنوان یک روایت یا فرض و واقعیتی اساسی تعریف کرده است.<sup>۶</sup>

- منظور فوکو از این عبارت که «اصل گسست یا انقطاع را به قیمت اصل تداوم و استمرار یا بالعکس» به‌دست آورده است مشخص نیست؛ خصوصاً، کاربرد «بالعکس» بسیار ابهام‌زاست (همان: ۳۰).

سطح دوم و عمیق‌تر تحلیل محتوا براساس نقش مؤلف است، این‌که مؤلف یا مؤلفان چه‌قدر توانسته‌اند متنی را تولید کنند که محتوای منسجمی را به‌روشنی به مخاطب انتقال می‌دهد. آیا مخاطب پس از قرائت اثر می‌تواند چهارچوب بحث، سؤال اصلی، محل منازعه، و مبانی بحث را دریابد؟ به‌نظر نگارنده، این کتاب از این نظر بسیار ضعیف است و خواننده باید خود را بسیار به‌زحمت اندازد تا بتواند در نهایت معنایی برای دعاوی طرفین حدس بزند. موارد ابهامی که پیش از این بدان‌ها اشاره شد، درواقع، بیش‌تر ناشی از نقش مؤلف است تا مترجم. شاید ابهام در این متن تا حدی بدین‌علت باشد که این کتاب محصول یک گفت‌وگوست که در آن ضوابط روش‌شناختی و بیان روشن مسئله کم‌تر رعایت می‌شود.

یکی از جنبه‌های مهم تحلیل محتوایی تحلیل انسجام و سازواری در اثر یا آثار مؤلف است. اگر موضوع اصلی این گفت‌وگو را بحث تداوم و گسست تاریخی بدانیم، آنچه از قرائت متن و شرح فرانسوا بر دست‌گیر ما می‌شود دفاع آرون از تداوم و دفاع فوکو از گسست‌های تاریخی است. بن‌مایه اصلی رویکرد گسستی نیز مبتنی بر کتاب *کلمه‌ها و چیزها* از فوکو است؛ اما شاهد هستیم که فوکو در کتاب *دیرینه‌شناسی دانش* از هم‌راهی گسست و تداوم صحبت می‌کند. به نظر فوکو در این کتاب گسست و انقطاع به معنای تغییر بنیادین و کامل نیست، بلکه «بازتوزیع صورت‌بندی دانایی [قبلی] است، یک پیکربندی جدید از عناصر صورت‌بندی دانایی قبلی است، جایی که گرچه قوانین جدیدی برای صورت‌بندی گفتمانی وجود دارد که مرزها و ماهیت دانش و حقیقت را بازتعریف می‌کند، تداوم‌های بااهمیتی نیز وجود دارد» (Best and Kellner 1991: ch. 2)؛ به اعتقاد فوکو، (17: 1972) «گسست تنها زمانی امکان‌پذیر است که مبتنی بر قوانینی باشد که هم‌اینک جریان دارد» (Panneerselvam 2006: 22). گسست‌ها آن‌قدر بنیادین نیستند که بخواهند از هیچ آغاز کنند و هرچه را که قبل از خود بوده است نفی کنند. فوکو در *کلمه‌ها و چیزها* بر تداوم‌ها بین صورت‌بندی دانایی مدرن و پسامدرن در حال ظهور، مثل اهمیت مسئله بازنمایی در فضای شبه‌علم‌ها تأکید می‌کند. هم‌چنین، فوکو در آثار خود در موضوع جنسیت تداوم بین مسیحیت قرون وسطی و عصر مدرن را از نظر ساختن فردی توصیف می‌کند که حقیقت عمیق او جنسیتش است. فوکو در آثار متأخر خود در پی شناخت «رشته‌ای است که ممکن است ما را با عصر روشن‌گری پیوند دهد» (Best and Kellner 1991). بدین ترتیب، اگر فوکو موضع خود را در باب گسست تعدیل کرده باشد، به نظر می‌رسد که به دیدگاه آرون در این گفت‌وگو نزدیک شده باشد و اختلاف نظر زیادی بین آن دو باقی نمانده باشد. با تعدیل این موضع، تقسیم‌بندی‌های مطلق تاریخی و دعاوی جسورانه‌ای چون تولد انسان علوم اجتماعی در قرن نوزدهم میلادی رنگ می‌بازد. بدون پذیرش میزانی تداوم، همان‌طور که السدیر مکینتایر بیان کرده است، کل روش تبارشناسی دچار تناقضی نابودکننده می‌شود، چراکه فوکو در این روش با موضعی استعلایی به تقسیم‌بندی دوره‌های حیات بشری پرداخته است (MacIntyre 1990: 192-193). چنین رویکردی مفروض می‌گیرد که موضوعی به‌عنوان انسان در این فرایند حضور دارد، هرچند شیوه حضور او متفاوت است. علاوه بر این، ناظری که دست به این تقسیم‌بندی می‌زند و مخاطبی که این تقسیم‌بندی برای او ارائه شده است باید میزانی ثابت در هویت داشته باشد تا این دوره‌ها را درک کند. خطاب قرار دادن کسی که ثابت هویت ندارد بی‌معنی است. فوکو تقسیم‌بندی‌های تاریخی

خود را به‌عنوان امری واقعی ارائه کرده است، نه این‌که از منظری محدود ارائه شده باشد و ناشی از اراده معطوف به قدرت باشد.

اگر انسان به‌عنوان سوژه و ابژه شناخت مقوله‌ای جدید است، مشخص نیست که مثلاً چگونه می‌توان تأملات سقراطی - ارسطویی را در مورد ماهیت بشر و زندگی فضیلت‌مند درک کرد. آیا انسان موضوع و عامل شناخت بین این اندیشمندان نبوده است؟ بدیهی است که انگاره‌های متفاوتی بین انسان‌شناسی کلاسیک سقراطی - افلاطونی - ارسطویی و انسان‌شناسی مدرن، مثلاً از نظر فردگرایی و جمع‌گرایی، وجود داشته است، ولی این اصلاً بدین معنی نیست که به‌لحاظ وجودشناسی انسان در دیدگاه کلاسیک موضوع و فاعل شناخت نبوده باشد.<sup>۷</sup> هرکدام از این سه فیلسوف یونان باستان توجه خاصی به ماهیت بشر و تقسیم‌بندی تمایلات آن داشتند و دیدگاه فلسفی خود را بر چنین بینشی مبتنی کرده‌اند. مثلاً از دیدگاه سقراط، انسان فقط تمایلات عقلانی دارد که متفاوت از تمایلات حیوانی است، چراکه در کنار لذت‌بخش بودن به خوب بودن یا نبودن تمایلات و خواسته‌ها نیز نظر دارد (Devettere 2002: 15). اصولاً، سقراط طلیعه‌دار چرخش فلسفه از هستی‌شناسی به انسان‌شناسی و اخلاق تلقی می‌شود. بنابراین، انسان از دیرباز موضوع تفحص فلسفی بود، هرچند شناخت از انسان در طول زمان دچار تغییر و نوسان شده است.

## ۸. نتیجه‌گیری

در مناظره آرون - فوکو آنچه بیش از هر چیز به چشم می‌خورد موضوع تداوم و گسست تاریخی است که از موضوعات مهم در فلسفه تاریخ است. هستی‌شناسی آرون مبتنی بر وجود ساختارهای ثابت در جهان و حداقل نیمه‌منسجم بودن جهان او را در برابر دیدگاه وبری - نیچه‌ای فوکو قرار داده است، هرچند او جنبه تفهیمی جامعه‌شناسی وبر را پذیرفته است. اعتقاد به انسجام و نظم در هستی لزوماً به سیاست تمامیت‌خواهانه منجر نمی‌شود، زیرا چنین بینشی منکر تحول و تکثر در شناخت و درک ما از واقعیات نمی‌شود. هرچند واقعیات مستقل از ذهن و الگوواره‌ها هستند، درک ما همیشه باید در مسیر تحول و تکامل باشد تا بهتر بتواند واقعیت را توصیف کند. تقسیم‌بندی دوره‌های تاریخی براساس صورت‌بندی دانایی یا روابط قدرت این خطر را دارد که به نسبی‌گرایی منجر شود و جامعه‌شناس یا فیلسوف را از بصیرت‌های لازم برای ارزش‌گذاری و کنش‌های اصلاحی دور سازد. توجه صرف به نقش صورت‌بندی‌های

دانایی و روابط قدرت روش تبارشناسی را دچار تناقضی خودشکننده می‌کند، چون اگر امکان هرگونه شناختی مستقل از تأثیر زیربناهای دانش منتفی باشد، اعتبار این روش نیز مخدوش می‌شود و قادر نخواهد بود راجع به دوره‌های تاریخی گذشته بشر ادعایی واقع‌نما بکند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. این اصطلاح برگرفته از کتاب محمد ضیمران (۱۳۹۳) است.
۲. منظور از «Epiphenomenon» پدیده‌ای ثانوی و عرضی است.
۳. گفت‌وگو دربارهٔ مونتسکیو، ریشه‌ها، ماهیت، و روح جامعه‌شناسی دربارهٔ کتاب ریمون آرون: *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*.
4. *continuité synchronique*:  
مترجم این عبارت را به تداوم و استمرار مبتنی بر هم‌زمانی ترجمه کرده است (فوکو و آرون ۱۳۹۲: ۳۰).
۵. مترجم «Relationist» را به «رابطه‌گرا» ترجمه کرده است.
6. A subject or theme of a narrative; a basic fact or assumption. <http://www.oxforddictionaries.com>
۷. البته، فوکو این تلقی را ساده‌اندیشانه می‌داند که تصور شود تحقیق در مورد انسان کهن‌ترین تحقیقات از زمان سقراط بوده است، چراکه انسان اساساً ابداعی جدید است (Foucault 1966: xxii).

### کتاب‌نامه

- آرون، رمون (۱۳۹۳)، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمهٔ باقر پرهام، تهران: علمی و فرهنگی.
- دریفوس، هیوبرت ال. و پل راینو (۱۳۷۶)، *میشل فوکو فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنیوتیک*، ترجمهٔ حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- ضیمران، محمد (۱۳۹۳)، *میشل فوکو: دانش و قدرت*، تهران: هرمس.
- فوکو، میشل و رمون آرون (۱۳۹۲)، *درباب تاریخ اندیشه*، گفت‌وگو با تحلیلی از ژان فرانسوا بر، ترجمهٔ محسن حسینی، تهران: فرهنگ جاوید.

Best, S. and D. Kellner (1991), *Postmodern Theory: Critical Interrogation*, New York: Guilford Press.

- Bourgault, S. (2010), "Raymond Aron, Michel Foucault, Dialogue, Analyse de Jean-François Bert", *Foucault Studies*, no. 10.
- Breiner, P. (2011), "Raymond Aron's Engagement with Weber: Recovery or Retreat", *Journal of Classical Sociology*, vol. 11, no. 2.
- Ciaffa, J. A. (1998), *Max Weber and the Problems of Value-Free Social Science: A Critical Examination of the Werturteilsstreit*, Cranbury: Associated University Press.
- Davis, R. (2004), "Raymond Aron and the Politics of Understanding", *The Political Science Reviewer*, vol. 33.
- Devettere, R. J. (2002), *Introduction to Virtue Ethics: Insights of the Ancient Greeks*: Georgetown University Press, Washington, D.C.
- Foucault, M. (1966), *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Vintage Books.
- Foucault, M. (1972), *The Archaeology of Knowledge*, New York: Pantheon.
- MacIntyre, A. (1990), *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Mahoney, D. J. (1992), *The Liberal Political Science of Raymond Aron: A Critical Introduction*. Boston: Rowman and Littlefield Publishers.
- Newcomb, H. (2010), "The Imprint of Foucault's The Order of Things on the Works of François Jacob", *Anthos*, vol. 2.
- O'Farrell, C. (2005), *Michel Foucault (Core Cultural Theorists Series)*, London: Sage.
- Panneersamval, P. (2000), "A Critique of Foucault's Power and Knowledge", *Indian Philosophical Quarterly*, vol. 17, no. 1.
- Sokolowski, R. (2000), *Introduction to Phenomenology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stewart, I. (2011), "Sartre, Aron, and the Contested Legacy of the Anti-Positivist Turn in French Thought, 1938- 1960", *Sartre Studies Internationa*, vol. 17, no. 1.