

پسانوگرایی: دریدا، فوکو و لیوتار

■ از: وحید بزرگی

مقاله حاضر بخشی است از کتاب دیدگاه‌های جدید در روابط بین الملل به قلم همین نویسنده که متن کامل آن در دست انتشار می‌باشد.

واژه «پسانوگرایی» (postmodernism) را در آثار کسانی مانند فردریکو دیاونیس (۱۹۳۴)، دادلی فیتس (۱۹۴۲)، آرنولد توین بی (۱۹۴۷)، چارلز اولسون (دهه ۱۹۵۰)، اروینگ هار (۱۹۵۹)، هری لوین (۱۹۶۰)، لسلی فیدلر (۱۹۶۵)، و دیگران می‌توان یافت.^۱ ولی پسانوگرایی به عنوان جنبش فکری گسترده‌ای که رشته‌های مختلف از هنر و معماری و ادبیات تا فلسفه و نظریه اجتماعی و سیاست را درنوردیده است، از دهه ۱۹۶۰ و بخصوص در جریان رویدادهای اواخر این دهه در اروپا و آمریکا پا گرفت و همراه با جنبش‌های انتقادی اجتماعی و سیاسی در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ گسترش یافت.^۲

ارائه تعریف مشخصی از پسانوگرایی میسر نیست، چرا که درباره نوگرایی (modernism)، پسانوگرایی، و رابطه آن دو با هم اتفاق نظری وجود ندارد. وین هادسون برای پسانوگرایی چهارده مفهوم مختلف ذکر کرده است (Lassman 1989, p. 140) برای مثال، پسانوگرایی را می‌توان آخرین مرحله نوگرایی، تعمیق نوگرایی، رویگردانی از نوگرایی، گذر از نوگرایی، بحران نوگرایی، و نقد نوگرایی خواند. با این همه، پسانوگرایی را می‌توان واکنشی در مقابل فلسفه نوگرایی و روشنگری دانست. برخلاف اندیشمندان نوگرایی مانند دکارت و کانت و هگل که روی فاعل شناسایی (subject)، عقل‌گرایی بی‌قید و شرط، استعلا (transcendence)، حقایق مطلق، قوانین عام و کلی، وحدت شخصیت، و پیشرفت خطی تکیه می‌کردند،^۳ پسانوگرایان تحت تأثیر کسانی همچون نیچه و هایدگر و ویتگنشتاین باره باورهای مذکور روی نسبی‌گرایی، کثرت‌گرایی، بی‌اعتباری فرارویته‌ها (metanarratives) یا نظریه‌های عام و فراگیر، عدم قطعیت، درونمانی (immanence)، تفاوت و گسستگی و پراکندگی، از هم‌پاشیدگی شخصیت، و فقدان معنای نهایی تکیه می‌کنند.^۴

البته نباید فراموش کرد که نوگرایی در قرون گذشته هم با انتقاداتی روبرو شده است، ولی قرن بیستم با تجاری‌سازی چون دو جنگ جهانی، آشویتس، هیروشیما و ناکازاکی، و خطر جنگ هسته‌ای، خوش‌بینی روشنگری را به‌طور جدی متزلزل ساخت؛ پسانوگرایی نشانگر انتقادی اساسی و گسترده از نوگرایی و روشنگری است. با این حال، همان‌طور که ایجاب حسن می‌گوید، نباید تصور نمود که بین نوگرایی و پسانوگرایی نوعی پرده آهنین یا دیوار چین وجود دارد (Hassan 1985, p. 121). در تاریخ، هم گسستگی وجود دارد و هم پیوستگی. در واقع، پسانوگرایی را می‌توان چنین تعریف کرد: نوگرایی به علاوه آگاهی از نارسایی‌های آن. در سطور زیر، از دیدگاهی فلسفی، به بررسی اندیشه‌های سه نظریه‌پرداز عمده پسانوگرایی، یعنی ژاک دریدا (متولد ۱۹۳۰)، میشل فوکو (۱۹۲۶-۸۴)، و ژان فرانسوا لیوتار (متولد ۱۹۲۴)، می‌پردازیم.^۵

یکی از اصطلاحات ژاک دریدا «تمایز» (différance) است. واژه différence که دریدا آن را جعل کرده، از واژه فرانسوی différence ساخته شده است که دارای دو معنای تفاوت داشتن (to differ) و به تعویق انداختن (to defer) است. معنای اول نشانگر تمایز یا فاصله مکانی (spacing) و معنای دوم نشانگر تمایز یا فاصله زمانی (temporalization) است (Derrida 1982, p. 7-8). به عبارت دیگر، واژه مذکور در عین حال دارای دو وجه همزمانی (synchronic) و درزمانی (diachronic) است.

دریدا در مقاله «تمایز» (۱۹۶۸) اشاره می‌کند که طبق برداشت رایج، نشانه، چیزی است که در غیاب چیز دیگری جای آن نشسته و از حضور آن خبر می‌دهد (Derrida 1982, p.9). او مفهوم حضور و قطب مقابل آن یعنی غیاب را رد کرده و مفهوم تمایز را مطرح می‌سازد. او می‌گوید امروزه اکثر زبان‌شناسان و نشانه‌شناسان «سوسور» را مرجع خود می‌دانند و سوسور کسی است که نشانه را اساساً دلبخواهی (arbitrary) و در عین حال تمایزآمیز (differential) می‌دانست.^۶ سوسور معتقد بود که این دو ویژگی از هم جدایی ناپذیرند. دلبخواهی بودن نشانه، صرفاً معلول وجود تمایز و تقابل در نظام نشانه‌هاست. زبان فقط از تمایزات تشکیل می‌شود و دلالت و معنا، معلول وجود همین تمایزات است که نشانه‌ها را از هم متمایز و با هم مرتبط می‌سازد. دریدا می‌گوید اولین نتیجه‌ای که از بحث سوسور می‌توان گرفت، این است که مدلول، هرگز حضور کاملاً مستقلی ندارد و هر مفهوم و مدلولی اساساً در شبکه یا زنجیره‌ای از تمایزات گرفتار است که در آن هر مفهومی به مفهومی دیگر بازگشت داده می‌شود. از نظر دریدا، بازی تمایز، همچون شطرنجی بی‌انتهاست که در آن هیچ‌گاه به حضور یا معنایی حاضر نمی‌رسیم. در این بازی، اگر چیزی به دست می‌آوریم، چیزی هم از دست می‌دهیم. تمایز از حضور و غیاب فراتر می‌رود. تمایز، با تردید در هستی به مثابه حضور، در واقع هرگونه اقتداری را از میان برمی‌دارد. خود «تمایز» هم از اقتداری برخوردار نیست. تمایز، مفهوم خاصی نیست، بلکه شرط پیدایش مفاهیم است. تمایز، همان چیزی است که براساس آن، زبان یا هر نظام دلالتی دیگری همچون شبکه‌ای از تمایزات به گونه‌ای تاریخی شکل می‌گیرد. بدین ترتیب، از نظر دریدا، هیچ مفهوم اصلی و کلیدی وجود ندارد و باید از صرافت چنین مفهومی گذشت.

دریدا می‌گوید از نظر سوسور، زبان که صرفاً از تمایزات تشکیل می‌شود، تابع انسان نیست. این بدین معناست که انسان تابع زبان است و به همین خاطر او را از تمایزگری نیست. براین اساس، انسان با خود نیز تمایز و فاصله دارد. برخلاف زبان متافیزیک که خودآگاهی را به معنای حضور خویشتن می‌داند، ما نزد خود نیز حضور کامل نداریم. ما

برای شناخت خود نیز از نشانه استفاده می‌کنیم و این نشانگر آن است که ما با خود نیز تمایز و فاصله داریم و با خود نیز وحدتی کامل نداریم. نیچه و فروید و هایدگر نیز پیشتر در مورد مفهوم خودآگاهی تردید کرده بودند.

دریدا در کتاب درباره‌ی نوشتارشناسی (۱۹۶۷) می‌گوید از آن‌رو در بحث خود به اصطلاحات سوسور اشاره کرده است که سوسور صرفنظر از سلطه‌اش بر زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی معاصر، روی حدودمرز قرار دارد: او در عین حال که در قلمرو متافیزیک جای دارد، از مفهوم نشانه (دال و مدلول) فراتر می‌رود (Derrida 1976, p. 329). دریدا معتقد است که زبان‌شناسی نوین، مادامی که مدلول را دارای معنایی حاضر و مستقل از دال دانسته و وجود مدلول را بی‌نیاز از دال تلقی می‌کند، در قلمرو متافیزیک قرار دارد، چرا که هیچ مدلول و معنای استعلایی و فراتاریخی وجود ندارد، و هر دو وجه نشانه (دال و مدلول) دچار تمایزند و هر مدلولی، دالی است بر مدلولی دیگر.

دریدا می‌گوید تمایز حاکی از آن است که هرگونه تقابلی (مثلاً، بین نوشتار و گفتار، اصلی و فرعی، خوب و بد، حضور و غیاب، زن و مرد، طبیعت و فرهنگ، و غیره)، ساختگی است. این بدین معناست که نباید هیچ یک از دو قطب یک تقابل را برتر از دیگری بدانیم و آن را مرکز و محور قرار دهیم. در واقع، دریدا با هرگونه مرکز و اصل و بنیادی مخالف است و آن را مولود متافیزیک حضور می‌داند. هر قطبی در آینه‌ی قطب مقابل خود معنا می‌یابد و آنها را نمی‌توان از هم جدا کرد. به عبارت دیگر، هر قطبی روی «دیگر» قطب مقابل خویش است.^۷ و با واسازی (deconstruction) باید نشان داد که در پس این تقابلهای، تمایزی نهفته است.^۸ یکی از تقابلهایی که دریدا مطرح می‌کند، تقابل نوشتار (writing) و گفتار (speech) است. او در کتاب درباره‌ی نوشتارشناسی، متافیزیک غرب را به گفتار محوری (logocentrism) متهم می‌سازد و هدف خود را واسازی آن می‌خواند. از نظر وی، در متافیزیک غرب که روی حضور تکیه داشته، گفتار برتر از نوشتار تلقی شده است، چرا که فرض بر این بوده است که در گفتار، گوینده حضور کامل دارد و آوای او حضور معنا را تضمین می‌کند. این چیزی است که دریدا آوا محوری (phonocentrism) خوانده است و باعث شده است که نوشتار همچون چیزی دست‌دوم تلقی شود. ولی برخلاف متافیزیک حضور که تمایز را از قلم می‌اندازد، دریدا روی نوشتارشناسی (grammatology) تکیه کرده و معتقد است که گفتار نیز همچون نوشتار براساس تمایز مبتنی است و در گفتار نیز معنا حضور کامل ندارد. نوشتارشناسی روی تمایز تکیه داشته و در پی واسازی گفتار محوری است. بنابراین، از نظر دریدا، تکیه روی بزتری گفتار بر نوشتار بر پایه‌ی فلسفه خاصی استوار است و نمی‌توان تاریخ نوشتار را از تاریخ فلسفه و تاریخ ایدئولوژی و سلطه و سرکوب جدا کرد.

دریدا برای نوشتار معنای بسیار وسیعی قائل است: نوشتار از

حد و مرز عقلانیت و معناداری است؛ یعنی جایی که به ساحت سکوت می‌رسیم، جایی که دیوانگی و عقلانیت دوروی یک سکه‌اند، یعنی نقطه صفری که در آنجا دیوانگی و عقلانیت و معناداری و بی‌معنایی به هم می‌رسند و هر دوگانگی و تقابل معینی رنگ می‌بازد. هر زبان و گفتمانی برای آنکه معنای قابل فهمی داشته باشد، باید از دیوانگی بدین معنا بگریزد و به حرف آید. وقتی این نقطه صفر را - نقطه‌ای که همچون مبدأ مختصات، هرگونه تقابل و ساختاری را نسبی می‌سازد - پشت سر گذاشتیم و لب به سخن گشودیم، با دروادی تقابلها و ساختارهای معین و به قول فوکو با دروادی تاریخ می‌گذاریم. اینجاست که به زمانمندی و تاریخمندی می‌رسیم و زبان و تاریخ شکل خاصی می‌یابد. بدین ترتیب، از یک طرف با آن نقطه صفر و از طرف دیگر با این زمانمندی و تاریخمندی روبرو هستیم و رابطه آنها رابطه تفاوت و تعویق (تمایز) است. این دو از هم جدایی ناپذیرند.

دریدا در کتاب درباره نوشتارشناسی با تکیه روی تمایز، خطی بودن تاریخ (به معنی پیمودن مسیری مستقیم یا دوری) را رد می‌کند. او می‌گوید طبق برداشت رایج، تاریخ مسیری خطی به سوی آشکار شدن حضور طی می‌کند، مسیری که با یک خط مستقیم یا دایره وار، حضور نهایی را به حضور نخستین وصل می‌کند. این درحالی است که در بیش از یکصدسال گذشته، در فلسفه و علم و ادبیات برداشت خطی به چالش طلبیده شده و درحال افول است. دیگر خطی وجود ندارد.

گفتیم که تمایز و در نتیجه و اساسی، هرگونه اقتداری را درهم می‌شکند. دریدا در کتاب اشباح مارکس (۱۹۹۳) که به گفته خودش متضمن نوعی موضع‌گیری سیاسی است، در واقع به همین خصلت انتقادی و اساسی اشاره دارد و نشان می‌دهد که و اساسی نه دستاویزی برای طفره رفتن از مسئولیت نظری، فلسفی، و سیاسی، بلکه به معنای انتقادی پیگیرانه برای رهایی از هرگونه جزمیت در تمام حوزه هاست. او می‌گوید امروز که بیش از هر زمان دیگری شاهد ظلم و جور و به مخاطره افتادن دموکراسی از سوی «نظم نوجوانی» هستیم و درعین حال عده‌ای به نام «پایان تاریخ» و «پایان ایدئولوژی» به ستایش از وضع موجود پرداخته‌اند و از آرمان دموکراسی لیبرال و بازار سرمایه‌داری دم می‌زنند، بازگشت به مارکس ضرورتی مبرم دارد. اما کدامین مارکس؟ دریدا معتقد است که برخی از اندیشه‌های مارکس منادی توتالیتاریسم و برخی دیگر مغایر آن است. اکنون باید به روحیه انتقادی مارکس بازگشت که مهمترین بخش میراث اوست، روحیه‌ای که میراث دوران روشنگری است. و اینجاست که به مسئولیت روشنفکران می‌رسیم، روشنفکرانی که برخلاف گذشتگان بتوانند خود را از قید هرگونه جزمیت رها سازند.^{۱۰}

میشل فوکو

میشل فوکو در مقدمه یا بخش اول کتاب باستان‌شناسی دانش (۱۹۶۹) اشاره می‌کند که برخلاف مورخان گذشته که می‌کوشیدند به

نوشتن الفاظ روی کاغذ تا نقاشی، فیلم، رقص، موسیقی، مجسمه‌سازی، ورزش، فنون نظامی و سیاسی، و حتی قلمرو سیبری تیک و فرآیندهای اطلاعاتی درون سلولهای زنده را در برمی‌گیرد و با سیاست، دیپلماسی، استراتژی، حقوق، مدیریت، اقتصاد و مالیه، کشاورزی، تکنولوژی، ریاضیات، علم، ایدئولوژی، مذهب، ساختار خانواده، و غیره پیوندی ناگسستنی دارد. بدین ترتیب، قلمرو نوشتارشناسی چنان گسترده است که زبان‌شناسی جزئی از آن محسوب می‌شود. دریدا در جای دیگری می‌گوید همه چیز به متن و نوشتار تبدیل شده است: چیزی که تا بیکران گشوده است و همچون شبکه‌ای از تمایزات همواره فراتر از خود می‌رود؛ چیزی که حدود مرزی نمی‌شناسد (Kamuf 1991, p. 257).

دریدا در مقاله «ساختار، نشانه، و بازی در گفتمان علوم انسانی» (۱۹۶۶) می‌گوید برای ساختارها همیشه نوعی مرکز یا اصل و بنیاد قابل شده‌اند، یعنی چیزی که کلیت یا تمامیت (totality) یک ساختار براساس آن بنا شده و از بازی آزادانه عناصر درون ساختار جلوگیری کرده و به آنها نظم خاصی می‌بخشد (Derrida 1978, p. 278-279). تاریخ متافیزیک را جابجایی این مرکزها تشکیل داده است و تمام نامهایی که به این مرکز داده‌اند (مثل، اصل و منشأ، غایت، و نیرو، ماهیت، حقیقت، استعلا، آگاهی، انسان، و غیره)، منادی نوعی حضور بوده‌اند. ولی اکنون با کار کسانی مانند نیچه، فروید، و بخصوص هایدگر، روشن شده است که هیچ مرکز و اصل و بنیادی وجود ندارد و با این مرکززدایی (decentering)، همه چیز به گفتمان (discourse) تبدیل شده است، یعنی نظامی از تمایزات که در آن هیچ مدلول مرکزی، اصلی، و استعلایی وجود ندارد و میدان بازی دلالت تا بیکران گسترش می‌یابد. زبان ماهیتاً جلوی دستیابی به تمامیت را می‌گیرد، چرا که زبان یک «بازی» بدون مرکز و مبدأ است که کرانمندی آن ذاتاً یک بازی بیکران را میسر می‌سازد. دیگر مرکزی وجود ندارد که براساس آن بتوان به تمامیت رسید. نشانه به جای مرکز نشسته است و بازی دلالت را پایانی نیست. دلالت هیچ‌گاه به تمامیت نمی‌رسد و همواره ناقص است.

ولی این گذار از متافیزیک به این معنا نیست که باید آن را کنار گذاشت، بلکه بدین معناست که باید فلسفه و متافیزیک را به نحو خاصی خواند. از نظر دریدا، ما برای و اساسی متافیزیک چاره‌ای جز استفاده از مفاهیم خود متافیزیک نداریم، ولی تمام طرق استفاده از این مفاهیم نیز ارزش یکسانی ندارند و همواره باید با نگرشی انتقادی به زبان و گفتمان خود بنگریم.^{۱۱} از نظر دریدا، ماهیت زبان، نقد آن را ضروری می‌سازد.

دریدا در «اندیشنده دکارت و تاریخ دیوانگی» (۱۹۶۴) می‌گوید فوکو به گونه‌ای درباره دیوانگی حرف می‌زند که گویی دیوانگی معنای معینی دارد و می‌توان معنای دقیقی آن را بیان کرد، حال آنکه امروز مفهوم دیوانگی دیگر در فلسفه و علم معنایی ندارد، مگر در زبان عامیانه که همیشه عقب است (Derrida 1978, p. 41). دیوانگی همچون بی‌معنایی،

روشنی قائل شد: در هر کتابی به کتابها، متون، و جملات دیگر استناد می‌شود.^{۱۱} بدین ترتیب، فوکو می‌کوشد اقتدار هرگونه وحدت یا مفهوم کلی را که متضمن تداوم و پیوستگی است، درهم شکند. او هدف خود را مرکززدایی و از میان بردن تفوق هر مرکزی می‌داند. البته فوکو نمی‌خواهد کاربرد هرگونه مفهوم کلی را تخطئه کند، بلکه با از میان بردن بداهت (self-evidence) آنها و نشان دادن ماهیت رویدادگونه آنها می‌خواهد نشان دهد که آنها چگونه به وجود می‌آیند، در چه شرایطی بعضی از آنها موجه و مقبولند، و کدام یک از آنها را تحت هیچ شرایطی نمی‌توان پذیرفت. فوکو اشاره می‌کند که تکیه‌وی روی گفتمان به گونه‌ای امری مستقل از زبان و اندیشه بدین معنا نیست که در مقابل سلطه آن نمی‌توان کاری کرد، بلکه از آن روست که با منزوی کردن آن بتوانیم تعامل روابط درونی و برونی آن را نشان دهیم. از این گذشته، او معتقد است که تحلیل گفتمانی وی ماهیتی عام و فراگیر دارد و به علوم انسانی محدود نمی‌شود.

فوکو می‌پرسد چه چیز باعث می‌شود که گروهی از گزاره‌ها با هم وحدت یابند و یک گفتمان مثل گفتمانهای پزشکی، اقتصاد سیاسی، زیست‌شناسی، یا آسیب‌شناسی روانی را بسازند؟ او چهار فرضیه را مطرح می‌کند و بی‌اعتباری آنها را نشان می‌دهد. فرضیه اول روی وجود یک موضوع شناسایی (object) یا یک حوزه موضوعی (field of subject) واحد تکیه دارد، حال آنکه ما موضوع شناسایی را از طریق گزاره‌ها می‌شناسیم و به هر موضوع شناسایی واحد نیز می‌توان با نگرشها و گفتمانهای متفاوت نگرست. فرضیه دوم روی شکل و نوع گزاره‌ها تکیه دارد و این درحالی است که در یک گفتمان واحد می‌توان اشکال و انواع مختلفی از گزاره‌ها را دید. فرضیه سوم روی دستگاه مفهومی حاکم بر گزاره‌ها تکیه دارد، در صورتی که می‌توان مفاهیم ناهمگونی را در یک گفتمان واحد و مفاهیم واحدی را در گفتمانهای متفاوت مشاهده کرد. فرضیه چهارم بر روی یگانگی و تداوم مضامین تکیه دارد، حال آنکه یک مضمون (مانند اندیشه تکامل) می‌تواند بر اساس دستگاههای مفهومی، روشهای تحلیلی، حوزه‌های موضوعی و در نتیجه گفتمانهای متفاوت صورت بندی شود و این نشان می‌دهد که ما با امکاناتی استراتژیک روبرو هستیم که به انتخابها، استراتژیها، علایق، و بازیهای متفاوت مجال بروزی می‌دهد. نارسایی فرضیه‌های مذکور نشان می‌دهد که باید کوشید این پراکندگیها توصیف شود و رابطه موجود میان عناصر مورد تأکید آن فرضیه‌ها یعنی حوزه‌های موضوعی، اشکال و انواع گزاره‌ها، مفاهیم، و مضامین مشخص گردد. اگر بتوان نشان داد که نوعی نظام پراکندگی میان گروهی از گزاره‌ها و نوعی رابطه میان عناصر مذکور وجود دارد، می‌توان گفت که با یک گفتمان روبرو هستیم. فوکو شرایط حضور، همزیستی، تداوم، تغییر، و غیبت این عناصر در درون یک گفتمان را قواعد گفتمانی (rules of formation) می‌خواند.

سپس، فوکو به ترتیب به «قواعد گفتمانی» حاکم بر موضوع شناسایی، انواع گزاره‌ها، مفاهیم، و استراتژیها می‌پردازد. از نظر وی، موضوع شناسایی در اثر روابط موجود میان سه عامل زیر شکل می‌گیرد:

گرایشها و فرآیندها و ساختارهای بنیادی و پایداری در تاریخ دست یابند و نوعی تداوم و پیوستگی را در تاریخ نشان دهند. اکنون شاهد ظهور شکل جدیدی از نگرش تاریخی بخصوص در حوزه‌هایی چون تاریخ اندیشه، تاریخ علم، تاریخ فلسفه و تاریخ ادبیات هستیم که روی ناپیوستگی تکیه دارد. از این دیدگاه جدید، تاریخ دستخوش گرایشها و جریان‌های متداخل و متقاطعی است که نمی‌توان آنها را تابع یک طرح خطی (linear) یا یک قانون واحد دانست (Foucault 1972, p.8). بر این اساس، دیگر نمی‌توان از «تاریخ کلی» (total history) سخن گفت چرا که جای آن را «تاریخ عمومی» (general history) گرفته است. «تاریخ کلی» حاکی از نوعی نگرش کلی است که بر اساس یک اصل یا مفهوم مرکزی (مانند سنت، جهان بینی، خودآگاهی، تکامل و پیشرفت، روح یک عصر، و غیره) به تمام پدیده‌ها وحدت و کلیت می‌بخشد، حال آنکه «تاریخ عمومی» برخاسته از نگرشی است که برگسستگی و پراکندگی (dispersion) تکیه دارد و در پی آن است که روابط موجود بین گرایشها و جریان‌های پراکنده تاریخ را نشان دهد. فوکو می‌گوید بروز این دگرگونی معرفت شناختی، زمان زیادی برده است، چرا که تردید در اندیشه وحدت و پیوستگی تاریخ باعث تردید در اندیشه دیگری می‌شد که با آن پیوندی ناگسستگی دارد: حاکمیت فاعل شناسایی (subject) یا موجودی خودآگاه که بنیاد همه چیز و از جمله منشأ هرگونه تکامل تاریخی است و همه چیز در قبضه قدرت اوست. تداوم تاریخی و حاکمیت فاعل شناسایی دو روی یک نظام فکری واحدند. هدف فوکو در باستان‌شناسی دانش اصول و عواقب دگرگونی مذکور در نگرش و معرفت تاریخی است. فوکو می‌گوید این هدف در آثار قبلی وی تاریخ دیوانگی (با عنوان دیوانگی و تمدن در زبان انگلیسی) (۱۹۶۱)، پیدایش بیمارستان (۱۹۶۳)، و اژگان و اشیاء (با عنوان نظم اشیاء در زبان انگلیسی) (۱۹۶۶) نیز به گونه‌ای ناقص و مبهم دنبال شده است، ولی در باستان‌شناسی دانش به شکل روشن‌تر و شفاف‌تری به آن پرداخته است. این کتابی است که حول مسائلی چون انسان، خودآگاهی، اصل و منشأ، و فاعل شناسایی دور می‌زند. فوکو بحث خود را با بررسی مفهوم گفتمان و تفاوت آن با زبان شروع می‌کند. او می‌گوید گفتمان ماهیتی بسته دارد که باعث بیان گزاره‌های (statements) خاصی می‌گردد و از بیان گزاره‌های دیگر جلوگیری می‌کند، حال آنکه زبان ماهیتی گشوده دارد که با قواعدی محدود بیان گزاره‌های نامحدود را میسر می‌سازد. رابطه اندیشه و گفتمان هم چنین است. هرچند زبان و اندیشه نیز همواره در قالب گفتمان خاصی ظاهر می‌شوند، ولی آنها از یک گفتمان خاص فراتر می‌روند. اندیشه می‌کوشد نشان دهد که گفتمان چگونه رخ می‌نماید. فوکو گفتمان و گزاره را نوعی رخداد یا رویداد می‌داند و بر همین اساس با ذکر مثالهایی می‌کوشد در مورد وحدت و تداوم آنها ایجاد شک کند. از جمله، او با اشاره به مفهوم «کتاب» می‌گوید معمولاً تصور می‌شود که «کتاب» از نوعی وحدت (unity) برخوردار است و اندیشه نویسنده خود را بیان می‌کند، حال آنکه برای یک کتاب هرگز نمی‌توان حد و مرز

۱- سطوح ظهور (حوزه‌هایی که موضوع شناسایی در آنها ظاهر و مطرح می‌شود، مثل حوزه‌های خانواده، گروه‌های اجتماعی، گروه‌های شغلی، جامعه مذهبی، هنر، جنسیت، دستگاه قضایی، و غیره)؛
 ۲- مراجع تعیین کننده موضوع شناسایی (مثل جامعه پزشکی، مراجع قضایی، مراجع مذهبی، و غیره)؛ و ۳- جدول مختصات (عواملی که بر اساس آنها موضوع شناسایی طبقه بندی می‌شود). موضوع شناسایی و محتوای سه سطح مذکور ممکن است تغییر یابد، ولی آنچه مهم است، روابط موجود میان سه سطح مذکور است. همین روابط است که قواعد شکل گیری یا پراکندگی موضوع شناسایی يك گفتمان و در نتیجه شرایط ظهور تاریخی آن را تشکیل می‌دهد. فوکو یادآوری می‌کند که ما درباره واقعت یا زبان حرف نمی‌زنیم. گفتمان را نباید محل تلاقی واقعت و زبان یا اشیاء و واژه‌ها دانست. گفتمان از قواعدی تشکیل می‌شود که نه درباره اشیاء یا واژه‌ها بلکه درباره شکل گیری موضوع شناسایی آن است.

شکل گیری گزاره‌های يك گفتمان نیز تابع روابط موجود میان سه عنصر زیر است:

۱- مراجع برخوردار از صلاحیت بیان گزاره‌ها (مانند پزشکان در گفتمان پزشکی) و پایگاه و نقش اجتماعی آنها؛ ۲- نهادهای مشروعیت بخش (مانند بیمارستان، آزمایشگاه، متون و اسناد مربوطه، یا رویه خصوصی)؛ و ۳- موقعیت فاعل شناسایی یا گوینده (subject) (مثلاً، پزشکان) در حوزه‌های موضوعی مختلف (موقعیتهایی همچون مشاهده، تشریح، آموزش و غیره). روابط موجود میان این عناصر است که يك گفتمان را می‌سازد و نه يك نهاد، فن، یا مفهوم خاص. فوکو به خاطر کثرت انواع گزاره‌های گفتمان پزشکی کوشش در تقلیل این گفتمان به عناصری همچون ساختهای صوری، مقوله‌ها، اشکال توالی منطقی، انواع استدلال و استقراء، یا سازمان عقلی آن ندارد و به نحوه شکل گیری ذهنیت پزشکی یا به وحدت ذهن یا فاعل شناسایی اشاره ای نمی‌کند. او معتقد است که گوناگونی انواع گزاره‌ها، پراکندگی و از هم پاشیدگی ذهن بین پایگاهها، نقشها، نهادها، و موقعیتهای مختلف و از هم گسیخته را نشان می‌دهد. بنابراین، گزاره‌های يك گفتمان را نباید به يك ذهن استعلایی یا يك ذهنیت روانشناختی نسبت داد.

فوکو معتقد است برای بررسی نحوه شکل گیری مفاهیم پراکنده و ناهمگون يك گفتمان، باید به بررسی سازمان گزاره‌های آن گفتمان پرداخت. از نظر فوکو، در بررسی سازمان گزاره‌ها باید به عناصر زیر توجه داشت: ۱- اشکال توالی succession گزاره‌ها (مانند اشکال استنتاج، انواع وابستگی، و اشکال ترکیب آنها)؛ ۲- اشکال همزیستی coexistence (مانند نحوه قبول یا طرد گزاره‌ها بر اساس تصدیق تجربی، اعتبار منطقی، تکرار، سنت، مرجعیت authority، و غیره، نحوه همنشینی concomitance گزاره‌های متعلق به حوزه‌های موضوعی یا گفتمانهای مختلف به دلایل گوناگون، و اشکال مختلف تداوم گزاره‌ها در طول زمان؛ و ۳- رویه‌های میانجی (procedures of intervention)

(مانند فنون بازنویسی، روشهای ترجمه، ابزارهای تدقیق، روش تعیین اعتبار، روشهای انتقال، و روشهای باز توزیع گزاره‌ها). از نظر فوکو، روابط موجود میان عناصر بالاست که به يك گفتمان و دستگاه مفهومی ناهمگون آن شکل می‌دهد. بدین ترتیب، فوکو به جای بررسی خود مفاهیم به بررسی نحوه ارتباط و پراکندگی گزاره‌ها و عناصر آنها در يك گفتمان می‌پردازد.

مجموعه مفاهیم، موضوعات شناسایی، و گزاره‌های يك گفتمان باعث شکل گیری مضامین یا نظریه‌هایی می‌شود که فوکو آنها را «استراتژیها» می‌خواند. از نظر فوکو، برای بررسی نحوه توزیع این استراتژیها در تاریخ باید به عناصر زیر توجه کرد: ۱- نقاط احتمالی پراش (diffraction) یا ناسازگاری، و هم‌ارزی (equivalence) موضوعات شناسایی، مفاهیم، و انواع گزاره‌ها، بعلاوه پیوندهای سامان بخش، که روی هم رفته يك مجموعه منسجم را می‌سازند؛ ۲- نقش يك گفتمان در منظومه گفتمانهایی که خود به آنها تعلق دارد: این امر روی تحقق برخی از گزینه‌های محتمل در يك گفتمان و عدم تحقق گزینه‌های محتمل دیگر تأثیر می‌گذارد. به عبارت دیگر، جابجایی يك گفتمان از منظومه‌ای به منظومه‌ای دیگر باعث تغییر اصول پذیرش و طرد گزینه‌های محتمل در آن گفتمان می‌گردد؛ و ۳- نقش يك گفتمان در رویه‌های غیرگفتمانی (non-discursive practices)، قواعد و فرآیندهای تخصیص يك گفتمان (اختصاص استفاده از يك گفتمان به يك گروه خاص)، و رابطه يك گفتمان با علایق و امیال.

از نظر فوکو، چهار سطح مذکور (موضوعات شناسایی، اشکال گزاره‌ها، مفاهیم، و استراتژیها) از یکدیگر جدا نیستند و بین آنها نوعی وابستگی متقابل عمودی وجود دارد. به عبارت دیگر، هر يك از سطوح مذکور امکانات سطح بعد از خود را تحدید می‌کند و برعکس. ولی این وابستگی‌ها پویایی گفتمان را از بین نمی‌برد: گاه عناصر يك گفتمان تغییر می‌یابد، بدون آنکه روابط و قواعد گفتمانی تغییر یابد، و گاه نیز تغییر روابط و قواعد گفتمانی باعث تغییر عناصر آن گفتمان می‌گردد. فوکو امکان تغییر گفتمان را رد نکرده است، بلکه حاکمیت انحصاری و مطلق فاعل شناسایی را از میان برده است. البته او اشاره می‌کند که هدفش حذف فاعل شناسایی نبوده است، بلکه خواسته است مواضع و نقشهایی را که فاعل شناسایی می‌تواند در گفتمانهای گوناگون احراز کند، روشن سازد.

فوکو سپس به بررسی گزاره می‌پردازد. گزاره در نظر فوکو معنایی وسیع تر از «گزاره» در مفهوم منطقی آن (proposition) دارد. از دید فوکو، گزاره در واقع يك نقش (function) است که می‌تواند در قالب يك گزاره منطقی، يك جمله، يك کارگفت یا عمل گفتاری (speech act)، يك معادله، يك نمودار، یا قالبهای دیگر تحقق یابد. گزاره به معنای نوعی نقش بیانی (enunciation function) است که اصولاً وجود گزاره منطقی، جمله، و قالبهای دیگر را میسر می‌سازد. گزاره، حد و مرز زبان است. بدین ترتیب، هر چند گزاره با قالبهای مذکور تفاوت دارد، ولی خارج از این قالبها نیز وجود ندارد. از نظر فوکو، تحقق نقش بیانی

تاریخ نیست، بلکه همان نظام پراکندگی زمانمند موجود در تاریخ را تشکیل می‌دهند. فوکو همین نظام حاکم بر گزاره‌ها را بایگانی (archive) می‌خواند: قواعدی که ظهور گزاره همچون رویدادی یگانه را میسر می‌سازد. بایگانی چیزی میان سنت و فراموشی است که نظام عمومی شکل‌گیری و دگرگونی گزاره‌ها را تشکیل می‌دهد. پیداست که ما از توصیف کامل بایگانی خود عاجزیم، چرا که ما در درون آن دم می‌زنیم و از حضور آن گریزی نداریم. بایگانی چیزی است که ما را از هر گونه وحدت و تداوم محروم می‌سازد و وجود تمایز (difference) و پراکندگی را در وجود ما، در عقل ما، و در تاریخ ما نشان می‌دهد. بایگانی، افق عمومی تجزیه و تحلیل گفتمان و حوزه بیانی و اشکال مثبت و تحقق آنها را تشکیل می‌دهد. فوکو تمام این تحلیلها را باستان‌شناسی (archaeology) می‌خواند: نه جستجوی نوعی اصل و منشأ،^{۱۲} بلکه توصیف نحوه پیدایش رویه‌های گفتمانی و نظام بایگانی حاکم بر آنها.

فوکو با اشاره به اینکه رشته تاریخ اندیشه (history of ideas) حول مضامینی مانند تکوین (genesis)، تداوم، و وحدت و کلیت (totalization) دور می‌زند، میان باستان‌شناسی و تاریخ اندیشه چهار تفاوت مهم قائل می‌شود: تفاوت در مورد چهار مسئله نوآوری، تضادها و ناسازگاریها، تحلیل مقایسه‌ای، و تغییر و دگرگونی. در مورد تفاوت اول، فوکو می‌گوید که رشته تاریخ اندیشه، عناصر گفتمانی را به مقوله‌های دوگانه قدیمی / جدید، سنتی / بدیع، و معمولی / غیرمعمولی تقسیم کرده و برای هر یک از این مقوله‌ها، تاریخ جداگانه‌ای می‌نویسد: تاریخ ابداع و نوآوری و دگرگونی در کنار تاریخ رخوت و جمود و تکرار. رشته تاریخ اندیشه می‌کوشد نقطه گسست مقوله‌های مذکور را کشف کند و به منشأ و سرچشمه نوآوری دست یابد، حال آنکه گسستگی‌ها و پراکندگی‌های تاریخ و درهم تنیدگی عناصر و سطوح گوناگون به حدی است که دیگر نمی‌توان از یک عنصر کاملاً جدید یا از یک اصل و منشأ مطلق سخن گفت و مقوله‌های مذکور را از هم جدا کرد. در مقابل رشته تاریخ اندیشه، باستان‌شناسی که با رویه‌های گفتمانی سروکار دارد و دوگانگی‌های مذکور را رد می‌کند، در پی کشف نظم و قاعده مندی (regularity) گزاره‌هاست. این نظم و قاعده مندی را نباید در مقابل بی‌نظمی و بی‌قاعدگی قرار داد، بلکه قاعده مندی به معنای همان شرایط تحقق نقش بیانی و پیدایش هر گونه گزاره (اعم از معمولی و غیرمعمولی، سنتی و بدیع، و قدیمی و جدید) است. بنابراین نباید یک گزاره را با قاعده (یا معمولی) و گزاره دیگری را بی‌قاعده (یا بدیع) خواند. هر گزاره از نظم و قاعده مندی خاصی برخوردار است و از این نظر نمی‌توان بین گزاره‌ها تفاوتی قائل شد.

در مورد تفاوت دوم، فوکو می‌گوید که رشته تاریخ اندیشه معمولاً بر انسجام و وحدت گفتمانها تکیه دارد و به هر طریق در پی حل تضادهاست: ۱- گاه تضادها سطحی و ظاهری هستند و با یافتن انسجام و وحدتی بنیادی باید بر آنها فایق آمد؛ ۲- گاه تضادها بنیادی هستند و اصلاً وجود و بقای گفتمانها معلول تلاش دائمی برای حل این

گزاره یا شکل‌گیری یک گزاره به عناصر زیر نیاز دارد: ۱- حوزه‌های مرجع (referential) (شامل قواعد مربوط به حضور یا غیبت موضوع شناسایی و قواعد مربوط به روابط مقبول و ممنوع در این حوزه‌ها)؛ ۲- گوینده (subject) (نه فرد گوینده بلکه نقش یا جایگاهی که برای بیان یک گزاره باید احراز شود)؛ ۳- حوزه بیانی یا همزیستی (مجموعه‌ای از گزاره‌ها که یک گزاره به آن تعلق داشته و در محدوده آن ظاهر می‌شود)؛ و ۴- فعلیت (materiality). این چهار حوزه عملکرد نقش بیانی با چهار حوزه شکل‌گیری گفتمان (حوزه‌های شکل‌گیری موضوع شناسایی، گزاره‌ها، مفاهیم، و استراتژیها) تطبیق کرده و گفتمان و گزاره یکی می‌شوند: گفتمان عبارت است از یک نظام بیانی یا گروه خاصی از گزاره‌ها. این گفتمان خصلتی زمانمند و تاریخمند دارد و به همین خاطر نباید آن را با «توانش» (competence) زبانی یکسان دانست.

فوکو بارد جستجوی نوعی دال و مدلول نهایی، ذهن استعلایی، نیت و هدف، روح جمعی، طرح، اصل و منشأ، و به طور کلی نوعی وحدت در تاریخ گزاره‌ها، اشاره می‌کند که در تحلیل گفتمانی یا تحلیل بیانی باید به سه ویژگی گزاره‌ها توجه کرد: ۱- ندرت (rarity): همواره گروه محدودی از گزاره‌ها بیان شده و از بیان گزاره‌های دیگر جلوگیری می‌شود. ولی این بدان معنا نیست که در پشت گزاره‌های بیان شده چیزی نهفته وجود دارد که هنوز بیان نشده است، بلکه بدین معناست که هر گزاره صرفاً جای خاص خود را در یک حوزه بیانی اشغال می‌کند. گفتمان و گزاره را نباید همچون یک «سند» (document) دانست، یعنی همچون نشانه‌ای که ما را به چیز دیگری حواله می‌دهد. بدین ترتیب، گفتمان از امکانات محدودی برخوردار است که براساس قواعد و شرایط خاصی تحقق و تخصیص می‌یابند و اینجاست که پیوند ذاتی گفتمان با قدرت و مبارزه سیاسی آشکار می‌شود: ۲- برونزادگی (exteriority): برخلاف باور به وحدت درونی گزاره‌ها، در تحلیل بیانی باید به پراکندگی و برونزادگی گزاره‌ها توجه کرد. گزاره رویدادی است که همچون گوینده آن تابع پراکندگی خارج از آن است؛ ۳- انباشت (accumulation): گزاره‌ها نه به شیوه‌ای واحد و ثابت بلکه به طرق گوناگونی (از طریق فنون مادی، نهادها، مجاری رسمی، رویه‌ها، روابط اجتماعی، و غیره) حفظ، احیا، استفاده، فراموش، دگرگون، یا حتی نابود می‌شوند و نباید دنبال مبدأ پیدایش آنها گشت. بدین ترتیب، فوکو بارد جستجوی نوعی معنای نهایی، اصل و بنیاد، عقلانیت، و یا غایت، به شکل مثبت و محقق (positivity) گزاره یا گفتمان توجه دارد.

فوکو این شکل مثبت و محقق را امر پیشینی تاریخی (historical apriori) می‌خواند: نوعی پیشین‌گرایی (apriorism) تاریخی که نباید با پیشین‌گرایی صوری یا استعلایی اشتباه شود. امر پیشینی تاریخی نه شرط اعتبار احکام و داورها بلکه شرط تحقق و ظهور گزاره‌ها و شیوه همزیستی و تداوم و دگرگونی و نابودی آنهاست. از نظر فوکو، امر پیشینی تاریخی خصلتی زمانمند و تاریخمند دارد و از قواعد حاکم بر رویه‌های گفتمانی تشکیل می‌شود، قواعدی که منشأ آنها در خارج از

تضادهاست، تضادهایی که دائماً ابقاء می‌شوند و بازی دائمی آنها اساس تاریخمندی گفتمانها را تشکیل می‌دهد. در مقابل، باستان‌شناسی نه در پی حل تضادها بلکه در پی توصیف آنهاست. باستان‌شناسی، يك گفتمان را همراه با تضادها و ناسازگاریهای آن در نظر می‌گیرد. باستان‌شناسی نمی‌خواهد نوعی وحدت و انسجام را به گفتمان تحمیل کند. از دیدگاه باستان‌شناختی، گفتمان دستخوش تضادها و ناسازگاریهای گوناگونی است که باید انواع، سطوح، کارکردها، و روابط آنها را توصیف نمود.

در مورد تفاوت سوم، فوکو می‌گوید برخلاف رشته تاریخ اندیشه که صورت‌بندیهای عام را جستجو می‌کند، باستان‌شناسی به صورت‌بندیهای خاص توجه دارد. هدف باستان‌شناسی از تحلیل مقایسه‌ای نه دستیابی به نوعی وحدت و کلیت، تداوم فرهنگی، یا سازوکار علی، بلکه توصیف نحوه شکل‌گیری و عملکرد يك گفتمان خاص و رابطه آن با حوزه‌های گفتمانی و غیرگفتمانی دیگر است. باستان‌شناسی در پی تقلیل کثرت و تنوع گفتمانها به نوعی وحدت و کلیت نیست، بلکه در پی کشف شباهتها و تفاوتها موجود در سطح قواعد گفتمانی، همراه با کثرت و تنوع خاص آنهاست.

فوکو در مورد تفاوت چهارم نیز می‌گوید برخلاف رشته تاریخ اندیشه که بر اساس اندیشه تکامل خطی تاریخ می‌کوشد تا در فراسوی گسستگی‌ها و تفاوتها به نوعی وحدت و تداوم دست یابد، باستان‌شناسی که در پی توصیف رویه‌های گفتمانی است، گسستگی‌ها و تفاوتها را جدی می‌گیرد. باستان‌شناسی به جای تقلیل دادن تفاوتها به نوعی وحدت و تشابه، به تجزیه و تحلیل تفاوتها در اشکال و سطوح مختلف و متداخل آنها می‌پردازد. البته باستان‌شناسی به تداوم و تشابه نیز توجه دارد، چرا که به رغم بروز تغییر و دگرگونی در برخی سطوح ممکن است در سطوح دیگر هیچ تغییری رخ ندهد. ولی این تداوم و تشابه نیز تابع همان قواعد گفتمانی است که برگسستگی و تفاوت حاکم است.

سرانجام، فوکو به بررسی رابطه گفتمان و علم می‌پردازد. از نظر وی، گفتمان زمینه دانش و معرفتی (knowledge) را فراهم می‌آورد که می‌تواند به علم (science) تبدیل بشود یا نشود. او می‌گوید گفتمانها یا رویه‌های گفتمانی می‌توانند چهار مرحله یا آستانه را پشت سر گذارند: اول - آستانه اثباتی یا تحققی (threshold of positivity): رویه‌های گفتمانی وقتی از این آستانه می‌گذرند که شکل مستقلی به خود گرفته باشند و نظام واحدی برای شکل‌گیری گزاره‌ها به کار گرفته شود. دوم - آستانه معرفت‌شناختی (threshold of epistemologization): این آستانه وقتی پشت سر گذاشته می‌شود که گروهی از گزاره‌ها معیارهایی مانند تصدیق (verification) و انسجام (coherence) را صورت‌بندی کند و همچون الگویی برای دانش مورد استفاده قرار گیرد. سوم - آستانه علمی (threshold of scientificity): دانشی که آستانه قبلی را پشت سر گذاشته باشد وقتی از آستانه علمی عبور می‌کند که مجموعه‌ای از معیارهای صوری یا قوانین خاص صورت‌بندی گزاره‌های علمی را

به کار بندد. بدین ترتیب، از نظر فوکو، علم صرفاً يك رویه گفتمانی در میان رویه‌های گفتمانی دیگر و جزئی از قلمرو باستان‌شناسی است، قلمروی که می‌تواند نقشهای متفاوتی داشته باشد و اهمیت آن می‌تواند تغییر یابد. چهارم - آستانه صوری (threshold of formalization): این آستانه هم وقتی پشت سر گذاشته می‌شود که يك گفتمان علمی بتواند اصل موضوع‌های لازم، عناصر مورد استفاده، ساخت گزاره‌های مقبول، و دگرگونیهای مجاز خود را مشخص کند. با این همه، باید توجه داشت که همه رویه‌های گفتمانی به طور همزمان و با ترتیبی یکسان از این مراحل و آستانه‌ها عبور نمی‌کنند. گاه برخی از رویه‌های گفتمانی از آستانه صوری گذشته‌اند ولی برخی دیگر به آستانه علمی یا حتی به آستانه معرفت‌شناختی هم نرسیده‌اند. گاه این مراحل و آستانه‌ها به ترتیب طی می‌شوند و گاه برخی از آنها با هم مصادف می‌گردند.... شاید تنها ریاضیات است که هر چهار آستانه مذکور را به طور همزمان از سر گذرانده باشد. باستان‌شناسی به نحوه عبور رویه‌های گفتمانی از این مراحل و روابط موجود میان این مراحل توجه دارد، چیزی که فوکو آن را تحلیل نظام معرفتی (episteme) می‌خواند. نظام معرفتی (اپیستمه) یعنی مجموعه روابطی که در يك دوره خاص به تمام رویه‌های گفتمانی در تمام سطوح و مراحل مذکور وحدت می‌بخشد، ولی نه وحدتی در قالب رشته تاریخ اندیشه، بلکه وحدتی در قالب قواعد گفتمانی. از نظر فوکو، نظام معرفتی ماهیتی کاملاً بسته ندارد و مانع از تغییر و دگرگونی نمی‌شود. بعلاوه، تحلیل نظام معرفتی به وجود علم و نحوه پیدایش آن توجه دارد نه به مشروعیت آن.

همان‌طور که خود فوکو اشاره نموده، رویکرد باستان‌شناختی در آثار قبلی او نیز دنبال شده است. ولی برخلاف این آثار که فوکو در آنها عمدتاً روی دانش و گفتمان به گونه‌ای مستقل و منزوی تکیه کرده، در آثار بعدی فوکو [مانند «نظام گفتمان» (۱۹۷۱)، مراقبت و مجازات (با عنوان انضباط و مجازات در زبان انگلیسی) (۱۹۷۵)، و تاریخ جنسیت (از ۱۹۷۶ به بعد)] روی رابطه دانش و گفتمان بیشتر تکیه شده است: تبارشناسی (genealogy). البته این به معنای وجود نوعی گسست و چرخش کامل در آثار فوکو نیست و فقط تکیه کلام او عوض شده است. خود فوکو می‌گوید رابطه قدرت و دانش در آثار اولیه وی نیز مطرح بوده، ولی این مسئله پس از وقایع مه ۱۹۶۸ اهمیت زیادی یافته است (Rabinow 1984, p. 51-58). در باستان‌شناسی دانش فوکو صریحاً به پیوند ذاتی گفتمان با قدرت و مبارزه سیاسی و نیز به رابطه رویه‌های گفتمانی با رویه‌های غیرگفتمانی اشاره می‌کند، گویانکه این مسائل در کانون بحث او قرار ندارد. بعلاوه، مضامین باستان‌شناختی از آثار بعدی فوکو رخت بر نمی‌بندد، بلکه حضور این مضامین در آنها کاملاً هویداست.

فوکو در «نیچه، تبارشناسی، تاریخ» (۱۹۷۱) می‌گوید تبارشناسی با استفاده از تاریخ می‌کوشد تا هرگونه اصل و منشأ گوهر (essence)، هویت، تداوم و پیوستگی، وحدت، غایت، حقیقت مطلق، و رمز جاودانه را رد کند و فردیت رویدادها و پدیده‌ها را همراه با کثرت، گسستگی، و

درست به همین دلیل قابل تغییرند. ولی از نظر فوکو، قدرت چیزی نیست که در دست یک فرد، یک طبقه، یا یک نهاد (مثل دولت) خاص متمرکز گردد و بر دیگران اعمال شود، بلکه در کل جامعه پخش شده است. (لوکس ۱۳۷۰، ص ۴۷-۳۲۷). به همین سبب، مقابله با قدرت نیز باید در حوزه‌های پراکنده جامعه صورت گیرد. بر همین اساس، روشنفکر مورد نظر فوکو کسی نیست که به نام ارزشهای عام و جهانی عمل کند، بلکه کسی است که در حوزه‌های خاص کار و زندگی خود (مثل خانواده، بیمارستان، دانشگاه، روابط جنسی، و غیره) مبارزه می‌کند ولی با روشنفکران حوزه‌های دیگر نیز ارتباط برقرار می‌نماید. بدین ترتیب، فوکو روشنفکر خاص را به جای روشنفکر عام می‌نماید (Rabinow 1984, p. 67-8).

از نظر فوکو، روشنفکر ذاتاً نقشی انتقادی دارد: به چالش طلبیدن بدیهیات و جزئیات.^{۱۷} همین نگرش انتقادی است که او را در سال ۱۹۸۳ به بررسی مقاله کانت با عنوان «روشنگری چیست؟» کشاند.^{۱۸} کانت در مقاله مذکور روشنگری را به معنای آزادی در بکارگیری عقل در تمام زمینه‌ها و چون و چرا کردن در تمام پیشداوریها می‌داند (کانت ۱۳۷۰، ص ۵۱-۴۹). فوکو به این برداشت از روشنگری چشم‌دوخته است: نوعی نقادی و پرسشگری دائمی درباره فعلیت (actuality) و هستی تاریخی خویش (Rabinow 1984, p. 42). بر این اساس، فوکو روشنگری را نوعی نگرش و برخورد (attitude) می‌داند و نه نوعی دوره تاریخی با اشکال خاصی از عقلانیت و دانش و تکنولوژی. ولی این نگرش انتقادی یا این هستی‌شناسی فعلیت تنها یکی از وجوه اندیشه کانت است. وجه دیگر اندیشه کانت تلاش او برای تعیین حدود و ساختارهای استعلایی دانش بود که فوکو آن را رد می‌کند. فوکو که کار خود را هستی‌شناسی تاریخی - انتقادی می‌خواند، با رد تقابل درونی - برونی اشاره می‌کند که ما باید روی مرز این دو قرار گیریم. او می‌گوید نقادی در واقع تحلیل و تأمل درباره حدود و مرزهاست، ولی به جای جستجوی حدود غیرقابل عبوری که کانت در پی تعیین آنها بود، باید در پی عبور از حدودی بود که تاریخ به ما تحمیل کرده است. این هستی‌شناسی تاریخی خصلتی استعلایی یا متافیزیکی ندارد، بلکه طرح آن تبارشناختی و روش آن باستان‌شناختی است.

ژان - فرانسوا لیوتار

ژان - فرانسوا لیوتار در کتاب وضعیت پسانو (۱۹۷۹) هدف خود را بررسی وضع دانش در جوامع توسعه یافته کامپیوتری یا پساندنی (postindustrial) می‌داند، وضعیتی که آن را «پسانو» می‌خواند (Lyotard 1991, p. xxiii). در مقابل، او «نو» (modern) را ویژگی علمی می‌خواند که مشروعیت خود را از یک فراروایت (metanarrative) یا فراگفتمان (metadiscourse) یا روایت کلی (grand narrative) کسب می‌کنند. به عبارت ساده، لیوتار پسانورا به معنای ناباوری به فراروایت‌ها می‌داند، چیزی که نشانگر بحران فلسفه

پراکندگی حاکم بر آنها نشان دهد. بعلاوه، تبارشناسی با رد هويت ثابت و مستقل انسان روی پراکندگی و از هم گسیختگی ذهن او تکیه دارد.^{۱۳} آنچه را ما هويت می‌خوانیم، چیزی جز تمایز نیست (Rabinow 1984, p. 79). ولی گذشته از این مسائل که در باستان‌شناسی دانش نیز به آنها اشاره شده است، تبارشناسی می‌کوشد نشان دهد که در پس رویدادها خواست قدرت و بازی بی‌پایان سلطه در اشکال مختلف آن از جنگ تا قانون نهفته است. قانون هم به خودی خود معنایی ندارد و هرکس می‌تواند آن را برای خود تفسیر کند. بدین ترتیب، تاریخ بشریت تاریخ تفسیرها و وظیفه تبارشناسی، ضبط تاریخ تفسیرهاست. تبارشناسی نشان می‌دهد که دانش همواره به دیدگاه خاصی وابسته است. از دیدگاه تبارشناختی، دانش از خواست دانش سرچشمه می‌گیرد و همواره با خشونت و بی‌عدالتی همراه است. فوکو در «نظام گفتمان» (۱۹۷۱) می‌گوید اکنون شاهد افزایش روزافزون قدرت گفتمان علمی و چیرگی آن بر گفتمانهای دیگریم، حال آنکه حقیقت (truth) ماهیتی تاریخی دارد و از قید خواست (desire) و قدرت رها نیست (Foucault 1972, p. 216-219). او در مصاحبه‌ای (۱۹۸۴) می‌گوید اینکه علم و دانش همواره آمیخته با قدرت و وابسته به دیدگاه خاصی است باعث بی‌اعتباری علم و دانش نمی‌شود، بلکه نشان می‌دهد که از دیدگاههای مختلفی (بازیهای حقیقت - games of truth) می‌توان به واقعیت نگریست (Bernauer 1991, p. 15-16).

فوکو در «حقیقت و قدرت» (۱۹۷۷) می‌گوید حقیقت را نمی‌توان از قدرت جدا ساخت، ولی باید قدرت حقیقت را از قید اشکال مختلف سلطه (اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی) که اکنون در آن گرفتار شده است، رها ساخت (Rabinow 1984, p. 74-5). او در مصاحبه پیش گفته (۱۹۸۴) می‌گوید سلطه تنها یکی از اشکال روابط قدرت است. از نظری، روابط قدرت روابطی است که در آن می‌کوشیم رفتار دیگران را به سوی هدایت کنیم. این روابط قابل تغییرند و می‌توان آنها را در سطوح مختلف (ارتباط کلامی، روابط خانوادگی، روابط عاشقانه، نهادهای اجتماعی، و غیره) و اشکال مختلف مشاهده کرد. روابط قدرت نه تنها روابط سیاسی بلکه تمام روابط انسانی را در بر می‌گیرد و متضمن نوعی آزادی دوجانبه است و نه نوعی سلطه یکجانبه و مطلق. این به آن معناست که در روابط قدرت همواره امکان مقاومت وجود دارد و قدرت و آزادی ملازم یکدیگرند. بنابراین، از نظر فوکو، روابط قدرت به خودی خود معنایی منفی ندارد، مگر آنکه با سلطه درآمیزد. سلطه نشانگر وضعیتی است که در آن با تثبیت روابط خاصی آزادی محدود می‌شود، ولی کاملاً از بین نمی‌رود. وظیفه انتقادی فلسفه مقابله با سلطه در کلیه سطوح و اشکال آن است.^{۱۵}

فوکو در مصاحبه‌ای در ایران (۱۳۵۷/۱۹۷۸) می‌گوید قدرت از نظر من چیزی نیست که نتوان بر آن غلبه کرد، بلکه هدف تمام تحلیلهای من آن است که نقطه ضعف قدرت را بشناسم و نشان دهم که از چه نقطه‌ای می‌توان به آن حمله کرد (پرهام ۱۳۵۸، ص ۱۷). او می‌خواهد مناسباتی را شرح بدهد که در اثر قدرت انسانها به هم گره خورده و

نظام صوری دچار نقایص و محدودیتهایی درونی است. فرازبانی که خود منطبق برای توصیف زبانهای مصنوعی (اصل موضوعی) به کار می‌برد، زبان «طبیعی» یا «روزمه» است که باعث بروز تناقض (paradox) می‌شود. این نشان می‌دهد که قواعد یا پیش‌فرضهای صوری و اصل موضوعی علوم در نهایت براساس توافق و اجماع مبتنی هستند. بنابراین، بازی علم می‌تواند براساس قواعد و زبانهای گوناگونی مبتنی باشد، و کثرت نظامهای صوری و اصل موضوعی جای فرازبان عام و کلی را می‌گیرد. بدین ترتیب، علم نه می‌تواند به بازیهای زبانی دیگر مشروعیت بخشد و نه می‌تواند برای خود مشروعیتی دست‌وپا کند. هیچ مشروعیت و اعتباری خارج از بازی زبانی وجود ندارد و شبکه‌درهم پیچیده‌ای از بازیهای زبانی بر جامعه حکم می‌راند. لیوتار با اشاره به مسئله عدم قطعیت می‌گوید که علم پسانو با اختلاف و ناهمخوانی، گسستگی، و کثرت روش‌شناختی درآمخته است. دیگر روایتی کلی وجود ندارد و جای آن را روایت‌های خرد و جزئی گرفته است. دیگر اجماع و توافق نمی‌تواند معیار مشروعیت و اعتبار باشد. اصلاً اجماع و توافق دیگر قابل حصول نیست و اختلاف و ناهمخوانی را نمی‌توان نادیده گرفت. علم همچون یک نظام باز است. با میدان دادن به بازیهای زبانی مختلف باید زمینه ظهور اندیشه‌های جدید را فراهم ساخت.^{۲۰} اجماع و توافق ارزش خود را از دست داده، ولی عدالت هنوز ارزشمند است. ما باید به چنان برداشتی از عدالت برسیم که با اجماع و توافق پیوندی نداشته باشد. نظریه بازیهای زبانی به این امر کمک می‌کند. این نظریه با تکیه روی کثرت و ناهمخوانی بازیهای زبانی، جلوی سرکوب مبتنی بر وحدت و همگون‌سازی را می‌گیرد. بعلاوه، این نظریه نشان می‌دهد که هرگونه توافقی درباره قواعد یک بازی، خصلتی جزئی و محلی دارد و می‌تواند از میان برود.

بر همین اساس، لیوتار به این نتیجه می‌رسد که روشنفکر امروز دیگر هیچ فراروایتی در اختیار ندارد و نمی‌تواند به نام جهانیان حرف بزند (Reijnen 1988, p. 301-302). ولی البته این به معنای مرگ روشنفکر نیست و او باید در مقابل هر اندیشه جا افتاده‌ای مقاومت کند. و اینجاست که لیوتار به دفاع از فلسفه (و نه متافیزیک) می‌پردازد: فلسفه چونان پرسش از همه چیز، حتی از خود پرسش.

لیوتار در مقاله «تاریخ جهانی و تفاوت‌های فرهنگی» اشاره می‌کند که آشویتس، وقایع برلین ۱۹۵۳، بوداپست ۱۹۵۶، چکسلواکی ۱۹۶۸، لهستان ۱۹۸۰، مه ۱۹۶۸، بحران سالهای ۱۹۱۱ و ۱۹۲۹، و بحران سالهای ۱۹۷۴-۹، همه نشانگر شکست روایت‌های کلی نوگرایی از مارکسیسم گرفته تا لیبرالیسم پارلمانی و لیبرالیسم اقتصادی است (Benjamin 1993, p. 318). او با تکیه بر تفاوت‌های فرهنگی و با رد روایت‌های کلی نوگرایی درباره وجود یک هویت جهانی، مفهوم تاریخ جهانی (universal history) (یعنی نوعی فرآیند تاریخی که به تمام رویدادهای تاریخی و جوامع انسانی وحدت می‌بخشد) را مردود می‌شمارد و می‌گوید شاید نوگرایی به خاطر بی‌توجهی به همین تفاوت‌های فرهنگی گریزناپذیر شکست خورده باشد. او می‌گوید حرف

متافیزیکی است. او برای توصیف وضعیت پسانو به نظریه بازیهای زبانی (language games) متوسل می‌شود و می‌گوید ما در میان شمار زیادی از بازیهای زبانی نامتجانس و مقایسه‌ناپذیر زندگی می‌کنیم و این نشان می‌دهد که بردانش پسانو به جای توافق و همخوانی، اختلاف و ناهمخوانی حاکم است.

از نظر لیوتار، ماهیت دانش در جوامع پسا صنعتی یا پسانو تغییر یافته است، چه گسترش شبکه‌های داده‌پردازی در این جوامع باعث افزایش گردش اطلاعات، کالا شدن دانش و اطلاعات، تبدیل دانش و اطلاعات به مهمترین عامل تولید و در نتیجه تشدید کشمکش بر سر کنترل اطلاعات و تغییر ترکیب نیروی کار، افزایش پراکندگی دانش و کاهش نقش دولت در تولید و توزیع اطلاعات و در نتیجه افزایش قدرت نیروهای اقتصادی و تغییر روابط دولت با شرکتهای بزرگ و جامعه مدنی، تغییر ترکیب طبقه حاکم (متشکل از رؤسای شرکتهای، مدیران عالی‌رتبه، و گردانندگان سازمانهای حرفه‌ای، کارگری، سیاسی، و مذهبی)، پراکندگی ذهن انسان در یک شبکه ارتباطی بسیار پیچیده و پرتحرک با بازیهای زبانی گوناگون و افزایش اهمیت زبان، و افول روایت‌های کلی شده است. بر همین اساس است که لیوتار به نظریه بازیهای زبانی متوسل شده است. از نظر وی، روابط اجتماعی از مجموعه‌ای از بازیهای زبانی تشکیل یافته است. بازیهای زبانی از یکدیگر مستقل ولی به هم مرتبط هستند. هر بازی زبانی قواعد خاصی دارد که تابع قراردادی صریح یا ضمنی (نه من‌درآوردی) بین بازیگران آن است و بدون این قواعد هیچ بازی وجود نخواهد داشت. برای مثال، جملات توصیفی (denotative)، کرداری (performative)، تجویزی (prescriptive)، ارزشی (evaluative)، و غیره بازیهای زبانی متفاوتی را تشکیل می‌دهند. هر یک از این بازیها دارای قواعد خاصی است که قابل کاربرد درباره بازیهای دیگر نیست.

علم نیز یک روایت (narrative)، یک گفت‌وگو، و یا یک بازی زبانی با قواعد خاص خود است که از بازیهای زبانی دیگر مستقل ولی با آنها مرتبط است. لیوتار می‌گوید دانش (knowledge) به معنای عام آن را نباید با علم (science) و حتی دانش توصیفی (learning) یکسان دانست. علم، جزئی از دانش توصیفی و این نیز جزئی از دانش به معنای عام آن است. دانش توصیفی مجموعه‌ای از گزاره‌ها درباره اشیاء است که می‌تواند درست یا نادرست باشند. علم جزئی از دانش توصیفی است. علم نیز از گزاره‌های توصیفی تشکیل می‌شود، ولی این گزاره‌ها باید طبق قواعد خاصی قابل تجربه باشند. این درحالی است که دانش در مفهوم عام آن از توصیف و تصدیق و تکذیب فراتر می‌رود و مسائل دیگر (مانند تجویز و ارزش‌گذاری) را هم دربرمی‌گیرد و اینجاست که با فرهنگ و سنت پیوند می‌خورد. قواعد بازی علم نیز مانند بازیهای دیگر براساس اجماع و توافق بازیگران آن (دانشمندان) تعیین می‌شود. لیوتار می‌گوید علم براساس یک رشته قواعد و یا یک دستگاه صوری و اصل موضوعی (axiomatic) مبتنی است که باید به وسیله فرازبان منطق تأیید شود. طبق دستاوردهای گودل، هر دستگاه یا

وجود دارد. از نظر وی، «علم اهداف ما را تعیین نمی کند، بلکه فقط اطلاعاتی درباره عملی یا غیر عملی بودن آن اهداف در اختیار ما قرار می دهد. علم وسیله ای است برای اجرای اهداف ما. به همین خاطر، علم می تواند در خدمت اهداف خداوندان ثروت و قدرت قرار گیرد و آنها می توانند جهت خاصی به آن ببخشند و مخالفت با اهداف خود را سرکوب کنند.»

۱۱. برای آشنایی با نظر فوکو درباره «اثر» و مؤلف، ر.ک. به: فوکو ۱۳۷۳.
۱۲. archive (بایگانی) و archaeology (باستان شناسی) هر دو از ریشه یونانی arché (اصل و منشأ) ساخته شده است.
۱۳. فوکو در «حقیقت و قدرت» (۱۹۷۷) می گوید تبارشناسی نوعی تاریخ است که بدون اشاره به فاعل شناسایی می تواند شکل گیری دانش، گفتارها، حوزه های موضوعی، و غیره را نشان دهد (Rabinow 1984, p. 59).
۱۴. به همین خاطر، فوکو در جای دیگری می گوید دیوانگی روی «دیگر» خردمندی است، خطری درونی که باید رفع شود. (Foucault 1973, p. xxiv).
۱۵. برخی معتقدند که در سالهای آخر عمر فوکو نوعی چرخش به سوی «فاعل شناسایی» (subject) دیده می شود. خود فوکو در مصاحبه مذکور (p.1-2, 9-11) این برداشت را رد کرده است. هرچند فوکو در مقاله «در باب آغاز تأویل نفس» (۱۹۸۰) اشاره می کند که در گذشته بیشتر به فنون سلطه پرداخته است ولی از این به بعد به فنون یا فن شناسی خودسازی یا شکل گیری نفس (techniques or technology of the self) خواهد پرداخت (Foucault 1993, p. 204)، ولی او در همان جا اشاره می کند که این به معنای تن دادن به فلسفه مبتنی بر فاعل شناسایی (philosophy of the self) نیست، بلکه هدف او مطالعه نحوه شکل گیری نفس (self) یا فاعل شناسایی (subject) در طول تاریخ است: تبارشناسی فاعل شناسایی یا مفهوم انسان. و اینجاست که باز به تعامل فنون سلطه و فنون شکل گیری نفس اشاره می کند و روابط قدرت را آمیزه ای از آن دومی خواند. در «ذهن و قدرت» (۱۹۸۲) نیز هرچند فوکو می گوید که در بیست سال گذشته موضوع مطالعه وی ذهن یا مفهوم انسان بوده است و نه پدیده قدرت، ولی او تاریخ ساخته شدن مفهوم انسان و پیوند آن با روابط قدرت در معنای وسیع آن را مدنظر داشته است (Dreyfus 1983, p. 208-209) و از لزوم ساختن مفاهیم جدیدی از انسان حرف می زند. فوکو در مصاحبه ای (۱۹۸۳) می گوید ساخته شدن مفهوم انسان براساس شکل خاصی از عقلانیت به قیمت حذف «دیگری» تمام شده

زدن از «بازار جهانی» هم نمی تواند تفاوت های فرهنگی و نابرابری فزاینده ثروت در جهان را پنهان سازد. نکته آخر اینکه، همان طور که قبلاً اشاره شد، از نظر لیوتار، هرچند بازیهای زبانی از یکدیگر مستقل هستند، ولی در عین حال با یکدیگر رابطه دارند. بر همین اساس است که او در کتاب وضعیت پسانو می گوید بین علم و اخلاق و سیاست و قدرت و ثروت پیوند محکمی

یادداشت ها

۱. ر.ک. به: Hassan 1985, p. 120.
۲. برای آشنایی با پیوند پسانوگرایی با جنبشهای انتقادی از دهه ۱۹۶۰ به بعد، ر.ک. به: ایگلتون ۱۳۶۸، ص ۲۰۷-۱۹۵.
۳. درباره زایش و پویای نوگرایی، ر.ک. به: Seidman 1992, p. 29-30, 49-54. هودشتیان ۱۳۷۳.
۴. درباره خصوصیات پسانوگرایی، از جمله، ر.ک. به: Harvey 1990, p. 9, 39-65.
۵. برای آشنایی با دو رویکرد فلسفی و جامعه شناختی به نوگرایی و پسانوگرایی، ر.ک. به: یونسی ۱۳۷۳. برای مطالعه پسانوگرایی در سه مفهوم نظریه، واقعیت و ایدئولوژی، ر.ک. به: فرهادپور ۱۳۷۳.
۶. فردینان دو سوسور (Ferdinand de Saussure) (۱۸۵۷-۱۹۱۳) که او را پدر زبان شناسی ساختاری نوین خوانده اند، زبان را نظامی از نشانه ها و نشانه را متشکل از دال یا لفظ (signifier) و مدلول یا معنا و مفهوم (signified) می دانست. برای مثال، لفظ «گره» (دال) به معنای آن (مدلول) دلالت می کند. از نظر سوسور، رابطه دال و مدلول رابطه ای دلخواهی است و هیچ دلیلی وجود ندارد که لفظ «گره» به معنای خود گره باشد، مگر به موجب قراردادهای فرهنگی و تاریخی، بنابراین، رابطه کل نشانه (که از دو وجه دال و مدلول تشکیل می شود) و آنچه نشانه به آن ارجاع می شود (یعنی مصداق - refrent - یا همان حیوان واقعی که گره خوانده می شود) نیز دلخواهی است. در درون یک نظام زبانی، هر نشانه ای فقط در اثر تمایز و تفاوت خود با نشانه های دیگر معنا می یابد. «گره» ذاتاً معنایی ندارد، بلکه فقط پدین خاطر معنا دارد که «گره»، «گرچه» یا «تربه» نیست. از نظر سوسور، زبان فقط از تمایزها و تقابلهای تشکیل می شود و معنا صرفاً معلول تمایز موجود میان نشانه ها است. بدین ترتیب، سوسور نشانه را از مصداق جدا کرد. ولی دریدا از این جلوتر رفت و دال را هم از مدلول جدا نمود. دیگر

- رابطه ای یک به یک میان دال و مدلول وجود ندارد. دال چیزی نیست که ما را مستقیماً به مدلول برساند. هر مدلولی، دالی است بر مدلولی دیگر، و این چرخه پایانی ندارد. معنا دیگر در یک نشانه حضور ندارد و در تمام نشانه ها پراکنده است و بدین ترتیب، دیگر نشانه یا معنایی نهایی وجود ندارد. برای مطالعه شرح جالبی درباره ساختارگرایی و پسانوگرایی می توانید به ترتیب به صفحات ۱۷۴-۱۷۵ و ۲۰۷-۱۷۵ از کتاب ایگلتون (۱۳۶۸) مراجعه کنید.
۷. مثال ایگلتون (۱۳۶۸، ص ۱۸۳-۱۸۲) در این زمینه روشنگر است. او می گوید در جامعه مرد سالار، مرد اصالت دارد و نقطه مقابل آن یعنی زن حذف می شود. تا وقتی که این تقابل کاملاً حفظ می شود، کل نظام اجتماعی می تواند به خوبی عمل کند. زن نقطه مقابل یا روی «دیگر» مرد است. مرد خود را بعنوان نقطه مقابل زن تعریف می کند و با حذف یا نفی زن می کوشد تا هویت خود را اثبات کند. بنابراین، مرد در هویت خود به زن و حذف او محتاج است. و اصلاً شاید زن نشانه آن چیزی در خود مرد باشد که باید سرکوب شود.
۸. دریدا در «نامه به دوست ژاپنی» (۱۹۸۳) می گوید و اساسی، ماهیتی منفی ندارد (Kumuf 1991, p. 270-276). به گفته او، و اساسی را نباید نوعی تحلیل یا نقد دانست، چرا که هیچ اصل و مبنای پایداری برای تحلیل و نقد وجود ندارد. و اساسی یک روش و حتی یک عمل خاص هم نیست. و اساسی چیزی است که هیچ چیزی، حتی خود و اساسی، را از تیغ آن گریزی نیست. هیچ تعریفی برای و اساسی نمی توان ارائه نمود، زیرا هر تعریفی هم و اساسی می شود. نه تنها هر تعریفی، بلکه هر واژه ای (حتی خود واژه و اساسی) هم قابل و اساسی است.
۹. دریدا در جای دیگری می گوید براستی نمی توان از متافیزیک گذشت، ولی با قرار گرفتن روی حد و مرز دست کم می توان موقعیت درست خویش را دریافت. دریدا تأکید می کند که اگر چیزی می گوئیم، به گونه ای منطقی حضور را پذیرفته ایم؛ و اگر نخواهیم از آن منطقی بگریزیم، دیگر چیزی نداریم که بگوییم. ر.ک. به: احمدی ۱۳۷۰، ص ۴۱۵-۴۱۴.
۱۰. ر.ک. به: دریدا ۱۳۷۴، و اریبون ۱۳۷۲.

- 9) ----. **The Order of Things**. New York: Vintage Books, 1973.
- 10) Harvey, David. **The Condition of Postmodernity**. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- 11) Hassan, Ihab. «The Culture of Postmodernism». **Theory, Culture and Society**, vol. 2, no. 3 (1985), p. 119-131.
- 12) Kamuf, Peggy, ed. **A Derrida Reader: Between the Blinds**. New York: Columbia University Press, 1991.
- 13) Lassman, Peter, ed. **Politics and Social Theory**. London: Routledge, 1989.
- 14) Lyotard, Jean - Francois. **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge**. Trans. by Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- 15) Rabinow, Paul, ed. **The Foucault Reader**. New York: Pantheon Books, 1984.
- 16) Raulet, Gérard. «Structuralism and Post - Structuralism: An Interview with Michel Foucault». **Telos**, no. 55 (Spring 1983), p. 195-211.
- 17) Reijen, Willen van, and Dick Veerman. «An Interview with Jean - Francois Lyotard». **Theory, Culture and Society** vol. 5, no. 2-3 (June 1988), p. 277-309.
- 18) Seidman, Steven, and David G. Wagner, eds. **Postmodernism and Social Theory**. Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1992.

- عزت‌الله فولادوند. فصلنامه هنر، شماره ۲۵ (تابستان ۱۳۷۳)، ص ۳۶۱-۳۷۶.
- ۹) — «درباره «روشنگری چیست؟» کانت». ترجمه همایون فولادپور. کلک، شماره ۲۲ (دی ۱۳۷۰)، ص ۵۸-۶۷.
- ۱۰) — «نقش سیاسی روشنفکران». ترجمه آرمن لوکس. کیهان فرهنگی، سال ششم، شماره ۲ (اردیبهشت ۱۳۶۸)، ص ۲۱-۲۳.
- ۱۱) فولادوند، عزت‌الله. «میشل فوکو: رازبینی و راستگویی». نگاه نو، شماره ۱۷ (آذر - دی ۱۳۷۲)، ص ۲۶-۶۲.
- ۱۲) کانت، ایمانوئل. «روشنگری چیست؟» ترجمه همایون فولادپور. کلک، شماره ۲۲ (دی ۱۳۷۰)، ص ۴۸-۵۷.
- ۱۳) لوکس، استیون (ویراستار). قدرت: فرانسائی یا شریطانی. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۷۰.
- ۱۴) هودشتیان، عطا. «مقدمه‌ای بر زایش و پویش مدرنیته». نگاه نو، شماره ۲۰ (خرداد - تیر ۱۳۷۳)، ص ۵۲-۶۷.
- ۱۵) یونسی، مصطفی. «پسامدرنیته و سیاست». پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشکده اقتصاد و علوم سیاسی دانشگاه شهید دکتر بهشتی، ۱۳۷۳.

ب - منابع انگلیسی

- 1) Benjamin, Andrew, ed. **The Lyotard Reader**. Oxford: Blackwell Publishers, 1993.
- 2) Bernauer, James, and David Rasmussen, eds. **The Final Foucault**. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991.
- 3) Derrida, Jacques. **Margins of Philosophy**. Trans. by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- 4) ----. **Of Grammatology**. Trans. by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.
- 5) ----. **Writing and Difference**. Trans. by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- 6) Dreyfus, Hubert L., and Paul Rabinow. **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics**. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- 7) Foucault, Michel. «About the Beginning of the Hermeneutics of the Self». **Political Theory**, vol. 21, n.2 (May 1993), p. 198-227.
- 8) ----. **The Archaeology of Knowledge**. New York: Pantheon Books, 1972.

- است (Raulet, p. 202). اومی‌گوید تاریخ این فایده را دارد که نشان می‌دهد آنچه اکنون هست و بدیهی به نظر می‌رسد، ازلی و ابدی نیست. به همین خاطر، او به جای یگانگی عقلانیت از چندگانگی عقلانیت حرف می‌زند.
۱۶. بخشی از مقاله «حقیقت و قدرت» (p. 67-75) که نظر فوکو درباره جایگاه روشنفکران را نشان می‌دهد به فارسی ترجمه شده است: فوکو ۱۳۶۸.
۱۷. رک. به: پرهام ۱۳۵۸، فوکو ۱۳۷۳، و فولادوند ۱۳۷۲.
۱۸. رک. به: فوکو ۱۳۷۰؛ و Rabinow 1984, p. 32-50.
۱۹. این اصطلاح به نظریه کارگفت یا عمل‌گفتاری (speech-act theory) جان لنگشا آستین (J. Langshaw Austin) اشاره دارد. او معتقد بود برخلاف جملات توصیفی (constative) که مشمول صدق و کذب می‌شوند، جملات کرداری (performative) به جای توصیف یک چیز، به خودی خود به منزله انجام یک عمل می‌باشند: جملاتی مثل «معذرت می‌خواهم»، «قول می‌دهم»، و غیره.
۲۰. از نظر لیوتار، فقدان توافق و اجماع نه تنها جلوی پیشرفت علوم را نگرفته، بلکه کاملاً به آنها یاری رسانده است (Reijen 1988, p.280).

منابع

الف - منابع فارسی

- ۱) احمدی، بابک. ساختار و تأویل متن. جلد دوم. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۰.
- ۲) اریون، دیدیه. «نظم نوین جهانی و شیخ مارکس». ترجمه مصطفی رحیمی. نگاه نو، شماره ۱۷ (آذر - دی ۱۳۷۲)، ص ۱۱۲-۱۲۵.
- ۳) ایگلتون، تری. پیشدرآمدی بر نظریه ادبی. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز، ۱۳۶۸.
- ۴) پرهام، باقر. «مصاحبه با میشل فوکو». نامه کانون نویسندگان ایران، شماره ۱ (بهار ۱۳۵۸)، ص ۹-۱۷.
- ۵) دریدا، ژاک. «جهانی شدن جهان و اشباح زنده او». ترجمه محمود موسوی. آدینه، شماره ۱۰۳ (مرداد ۱۳۷۴)، ص ۴۱-۴۵.
- ۶) فرهادپور، مراد. «مدرنیسم و پست مدرنیسم». فصلنامه هنر، شماره ۲۵ (تابستان ۱۳۷۳)، ص ۲۱-۴۸.
- ۷) فوکو، میشل. «آیا فکر کردن واقعاً مهم است؟» ترجمه عزت‌الله فولادوند. نگاه نو، شماره ۲۲ (مهر - آبان ۱۳۷۳)، ص ۴۰-۴۳.
- ۸) — «پدیدآورنده چیست؟» ترجمه

اندیشه‌های سیاسی هانا آرنه

علم در عصر ما جان‌نشین مذهب شده و در مسلخ دعاوی حقیقت مطلق آن انسانیت و روابط انسانی قربانی می‌شود. علم جلوی تنوع عقاید را می‌گیرد و اگر دعاوی حقیقت مطلق علم بطور کامل ثابت شود (که البته خوشبختانه هنوز نشده) باب بحث و گفتگو که مظهر حیات انسانی است، بسته خواهد شد. تا حقیقتی ثابت نشده، آزادی هست. جستجوی حقیقت در حوزه فلسفه و علم همواره فرآیندی غیرعمومی و مجزاً از زندگی اجتماعی بوده است و از این رو، میان علم و فلسفه با سیاست که عرصه اصلی تنوع و تکثر است، نسبتی وجود ندارد. «عقل انسان هم مانند خود او وقتی تنها بماند کم‌رو و محتاط است و به همان نسبت که با شمار بیشتری [از مردم] پیوند بیابد، محکمتر و مطمئن‌تر می‌شود.»^{۵۳} آرنه برای رأی و نظر در مقابل «حقیقت» برخلاف فلاسفه اعتیاری اساسی قائل است. «پارمنیدس و سپس افلاطون سهمگین‌ترین ضربه‌ها را به شهرت و اعتبار «عقیده» وارد کردند بطوری که از آن روزگار تاکنون «عقیده» ضد «حقیقت» تلقی شده است.»^{۵۴} اما حقیقت

از هر نوع، ذاتاً الزام‌آور و سلطه‌گر و طالب اطاعت است و از این رو مفاهیم معنای درست سیاست به مفهوم عمل جمعی در حوزه عمومی است. کوشش علوم اجتماعی مدرن برای یافتن قوانین کلی فرآیندهای حیات سیاسی، جوهر زندگی سیاسی را که متضمن پیش‌بینی ناپذیری و وقایع منفرد و گسیخته و تصادفی است نادیده می‌گیرد. هر علمی که بخواهد حیات سیاسی را برحسب طبقات اجتماعی، مراحل توسعه اقتصادی، ساختار و کارویژه‌های جامعه توضیح دهد، از سرشت انضباط ناپذیر و بی‌نظیر وقایع سیاسی غافل می‌ماند. بطور کلی حیات انسان خصلتی متنوع، پیچیده و پیش‌بینی ناپذیر دارد و علوم اجتماعی از دریافت آن عاجز است. نمی‌توان پیچیدگی زندگی اجتماعی را در چارچوب‌های ساده علمی بیان کرد. بعلاوه، انسانها موجوداتی بی‌نظیرند که می‌توانند دست به اعمال بی‌سابقه و ابتکاری بزنند. هر تولدی امکان تازه‌ای است: «با پا به جهان گذاشتن هر انسان تازه یک آغاز و یک جهان تازه با به عرصه وجود می‌گذارد»^{۵۵} برسیستم و ساختار و نقش تأکید می‌کند، قابل تبیین نیست. سیاست بویژه خصلتی عملی و تصادفی، پیش‌بینی ناپذیر و تغییرپذیر دارد.

□□ زیرنویس‌ها

30. Ibid. p. 47.

۳۱. انقلاب ص ۳۹.

۳۲. همان ص ۳۰۵.

33. *The Human Condition* p. 42.

۳۴. انقلاب ص ۲۱۸.

۳۵. همان صص ۱۹۷-۱۹۵.

۳۶. همان ص ۲۵۱.

۳۷. در اینجا شباهت اندیشه‌های آرنه با

اندیشه‌های میشل فوکو درباره قدرت، آزادی

و مقاومت بسیار چشمگیر است.

۳۸. همان ص ۳۸.

39. *The Human Condition* p. 231.

40. Ibid. p. 233.

۴۱. انقلاب ص ۲۵۹.

۴۲. همان ص ۳۶. ۴۳. همان ص ۲۸.

۴۴. همان ص ۲۹. ۴۵. همان ص ۷۸.

۴۶. همان ص ۹۴. ۴۷. همان ص ۸۳.

۴۸. همان صص ۸۵-۸۴.

۴۹. همان ص ۳۵۱.

۵۰. همان ص ۸۷.

۵۱. همان صص ۱۵۶ و ۱۵۸.

۵۲. همان ص ۳۵۶.

۵۳. همان ص ۳۲۶.

۵۴. همان ص ۳۲۸.

۵۵. توتالیتریزم ص ۳۱۹.

Vol 12 No.2. J. Yarbrough,
«Hannah Arendt's Political
Philosophy: An Introduction»
Review of Politics Vol 38.

2. *Between Past and Future* p. 146
quoted by Canovan p. 8.

۳. توتالیتریزم (ترجمه فارسی) ص ۱۰۸.

4. *The Human Condition* p. 253.

5. Ibid 38-9; Canovan pp.1- 15.

۶. توتالیتریزم صص ۳۱۱-۳۱۰.

۷. همان صص ۳۱۷-۳۱۶.

۸. همان ص ۲۱۰. ۹. همان ص ۳۴.

۱۰. همان ص ۴۲. ۱۱. همان ص ۳۶.

۱۲. همان صص ۴۵-۴۴.

۱۳. همان ص ۵۳. ۱۴. همان ص ۶۴.

۱۵. همان ص ۶۵. ۱۶. همان ص ۲۸۳.

۱۷. همان ص ۹۷. ۱۸. همان ص ۱۱۹.

۱۹. همان ص ۱۰۲-۲۰. ۲۰. همان ص ۲۶۷.

۲۱. همان ص ۸۴. ۲۲. همان ص ۲۷۰.

۲۳. همان ص ۲۳۳-۲۴. ۲۴. همان ص ۲۷۹.

۲۵. ر.ک همان صص ۱۲۳-۱۲۰.

26. Canovan pp. 26-37.

27. *The Human Condition* p. 76.

28. Ibid. p. 38.

29. Ibid. p.9.

1. H. Arendt, *The Origins of
Totalitarianism - (The Burden of
our Time)* Secker and Warburg
1951; *The Human Condition*,
Chicago U.P. 1958; *Between Past
and Future*, Faber and Faber,
1961; *On Revolution*. Faber and
Faber 1963; *Men in Dark Times*,
Pelican 1973; *On Violence*, Allen
Lame 1970; *Crises of the Republic*,
Pelican 1973.

از اینجا آثار زیر به فارسی ترجمه شده‌اند:

توتالیتریزم (حکومت ارباب، کشتار و

خفقان) ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات

جاویدان ۱۳۶۳

انقلاب ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات

خوارزمی ۱۳۶۱

خشونت ترجمه عزت‌الله فولادوند،

انتشارات خوارزمی ۱۳۵۹

منابع ثانوی مورد استفاده در این مبحث

عبارتند از:

M. Canovan, *The Political*

Thought of Hannah Arendt,

London, J.M. Dent and Sons, 1974;

R. King «Endings and Beginnings:

Politics in Arendt's Early

Thought» *Political Theory* 1984,