

An Analysis on Foucault's View on the Relationship between Metaphilosophy and Modernity

Malek Shojaei Jeshvaghani 

Assistant Professor of Philosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies, Iran. E-mail: malekmind@yahoo.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 16 October 2023

Received in revised form 6
November 2023

Accepted 13 November 2023

Published online 22 November
2023

Keywords:

Foucault, metaphilosophy,
modernity, humanism, anti-
humanism, power-knowledge,
archeology, genealogy.

ABSTRACT

Michel Foucault (1926-1984), a French postmodern philosopher, has reflected on the nature of philosophy and its relationship with modernity in his various books. This article is based on the contemporary controversies about the nature and destiny of philosophy that have been raised under the literature of "metaphilosophy" since the 1970s and by referring to Foucault's key Ideas such as the order of things, the Archeology of knowledge, the history of sexuality, power-knowledge. And ... to analyse the relationships of Foucault's understanding of philosophy (Foucault's metaphilosophy) in connection with his reading of humanism as the foundation of modernity. What in Foucault's opinion is the link between metaphilosophy and modernity is Foucault's theoretical effort in expanding and deepening the intellectual literature of "anti-humanism" in the tradition of continental philosophy.

Cite this article: Shojaei Jeshvaghani, M. (2023). An Analysis on Foucault's View on the Relationship between Metaphilosophy and Modernity. *Journal of Philosophical Investigations*, 17(44), 409-424. <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.58859.3616>



© The Author(s).

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.58859.3616>

Publisher: University of Tabriz

Extended Abstract

Introduction

It may be said that the dominant philosophy in the contemporary philosophy has taken the form of "metaphilosophy" and philosophy does not have understood in the traditional metaphysical sense. In "Introduction to Metaphilosophy", Søren Orgaard and his colleagues named a branch of philosophy that discusses what philosophy is and how and why one should philosophize as "metaphilosophy" (Orgaard, 2017, 13). Colin McGinn also stated that metaphilosophy means research on the nature of philosophical questions and the methods that should be used to solve them: "Perhaps the most undeveloped part of philosophy" (McGinn, 2002, 199) and that it is as if a kind of deliberateness on the part of even the philosophical discourse itself for the rejection. It understands that it is considered and sometimes useless to enter into the field of metaphilosophy (McGinn, 2002, 20).

Foucault's reflections on the relationship between philosophy and modernity can be proposed and analyzed under continental and contemporary metaphilosophy. Foucault's metaphilosophy can be formulated in the heart of the conflicts and struggles of the French philosophical discourse of the 20th century. Philosophy, human sciences and culture in France were influenced by three main intellectual traditions: 1- Merleau-Ponty and Edmund Husserl's phenomenology and accordingly the project of modern philosophy represented by Descartes, Kant and Hegel. 2- Jean-Paul Sartre's existentialism and the ideas of founder of the philosophy of existence, Søren Kierkegaard. 3- Marxism, Freudianism, Neo-Marxist and Neo-Freudian readings (Burns, 1986, 34-35).

Findings

Although Foucault was influenced by some of the main insights of the above-mentioned intellectual-philosophical currents, he did not sympathize with them, and even sometimes had a critical encounter with some of them, including Marxism and its later readings. Contrary to the dominant view in phenomenology, he decentralized the concept of subject and by criticizing the hermeneutic approach, he searched for the truth of meaning in the context of the relationship between culture, society and knowledge. Along with some structuralists like Levi-Strauss, he paid attention to construction, texture and objective formations

In Foucault's point of view, "renewed sleep" is the result of Kant's philosophy and turning the question of "what is a Human being" into the fundamental question of philosophy" (Foucault, 1970, 340). But Foucault returns to Kant at the end of his life and discusses what the Enlightenment essay is. Foucault considered Kant as the first philosopher who thinks about "History of the Present".

In the *order of things*, Foucault tries to analyze the periods of Human knowledge, including "philosophy", by the method of *genealogy*. The main points of Foucault's views on philosophy (which is, of course, in a negative way and in the criticism of the philosophy of modernity) are in his discussion of "the age of modernity", which we have discussed more in our writing in order to

more closely relate Foucault's discussion with our topic, and from the periods of renaissance and classics less.

Conclusion

Epistemic structure in every age is a hidden structure that predetermines the obvious structures of consciousness in various scientific discourses, for example, the emergence of man as a subject or object becomes possible in the light of such structures. Foucault considers one of the most important changes in the Renaissance epistemology to be the change in the attitude towards madness and, accordingly, the attitude towards reason and rationality: "In the Renaissance era, madness was present everywhere and was mixed with everything along with its images and dangers. During the classical period, madness was also depicted, but on the other side of the bars. Even if he was present in the society, his distance from others would still be maintained and his intellect would be monitored. A reason that no longer felt any relation between itself and madness and was not interested in tarnishing its reputation by being too close to it" (Foucault, 1999, 70).

Foucault's Episteme is another understanding Heidegger's world, in Heidegger's philosophy, the world is a network of relations of presence, and in Foucault's philosophy, the network of relations of presence becomes a network of power relations. The episteme is the network of power relations (Khaatami, 2016, 198-204).

Foucault did not look at Human Nature from an ontological and philosophical perspective and agreed with the strategy of moving away from the humanistic and subject-oriented tendencies of Levi Strauss, Lacan and Louis Althusser. This style of thought sought to question the humanist assumptions, the most important of them is the centralization of the human subject in research. He did not give credit to names, faces or, as he said, the author. As Nietzsche declinationed the death of God, Foucault declinationed the death of man. Following Lacan, he followed the theory of the subject's destruction and applied it in the theory of the death of the Author. By attacking the condition of the subject, he criticized baseless of Kant's transcendental subject and declinationed the death of man (Zeimraan, 2001, 7-6).

تحلیلی بر دیدگاه فوکو در باب مناسبات متافلسفه و تجدد

مالک شجاعی جشوقانی

استادیار گروه فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ایران. رایانامه: malekmind@yahoo.com

چکیده

اطلاعات مقاله

میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴) فیلسوف پست مدرن فرانسوی در آثار مختلف خود به تامل در ماهیت فلسفه و مناسبات آن با تجدد پرداخته است. این مقاله با توجه به طرح مناقشات معاصر در باب سرشت و سرنوشت فلسفه که ذیل ادبیات «متافلسفه» از دهه ۱۹۷۰ به این سو مطرح شده است و با مراجعه به آثار کلیدی فوکو هم‌چون *نظم اشیاء*، *دیرینه‌شناسی دانش*، *تاریخ جنسیت*، *قدرت-دانش* به بازخوانی مناسبات فهم فوکویی از فلسفه (متافلسفه فوکو) در پیوند با خوانشی که وی از اومانسیم به مثابه بنیاد تجدد دارد می‌پردازد. آن‌چه در آرای فوکو به منزله حلقه وصل متافلسفه و تجدد است کوشش نظری وی در بسط و تعمیق ادبیات فکری «ضد اومانسیم» در سنت فلسفه قاره‌ای می‌باشد.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۸/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۹/۰۱

کلیدواژه‌ها:

فوکو، متافلسفه، تجدد، اومانسیم،
ضد اومانسیم، قدرت- معرفت،
دیرینه‌شناسی، تبارشناسی.

استناد: شجاعی جشوقانی، مالک. (۱۴۰۲). تحلیلی بر دیدگاه فوکو در باب مناسبات متافلسفه و تجدد. *پژوهش‌های فلسفی*، ۱۷(۴۴)، ۴۰۹-۴۲۴.

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.58859.3616>



© نویسنده‌گان

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

شاید بتوان گفت فلسفه‌ورزی غالب در دوران معاصر شکل «متافلسفه»^۱ به خود گرفته است و فلسفه به معنای مابعدالطبیعه سنتی جایگاه چندانی ندارد. سورن اورگارد و همکاران در کتاب «درآمدی بر متافلسفه» شاخه‌ای از فلسفه را که از چپستی فلسفه و این‌که چگونه و چرا باید تفلسف کرد بحث می‌کند، «متافلسفه» نامیده‌اند (اورگارد، ۲۰۱۷، ۱۳). کالین مک‌گین هم تصریح کرده که متافلسفه به معنای پژوهش درباره ماهیت پرسش‌های فلسفی و روش‌هایی که باید برای حل آن به کار گرفته شوند: «شاید ناپروورده‌ترین بخش فلسفه باشد» (مک‌گین، ۲۰۰۲، ۱۹۹) و این‌که گویی نوعی تعمد از سوی حتی خودگفتمان فلسفی برای نادیده انگاشتن و بعضاً بی‌فایده دانستن ورود به مباحث متافلسفه دیده می‌شود (مک‌گین، ۲۰۰۲، ۲۰).

هر چند با انتشار مجله تخصصی متا-فلسفه^۲ از دهه ۱۹۷۰ شاهد رونق گرفتن مباحث منسجم و مدون پیرامون ماهیت و روش‌شناسی فلسفه هستیم، اما پیشینه این سنخ از مطالعات فلسفی درجه دوم (یا فلسفه فلسفه) را تا زمان پیش‌سقراطیان و مناقشه افلاطون و سوفسطائیان هم می‌توان دنبال کرد. هر فیلسوف و نظام فلسفی، تصریحا یا تلویحا، خودآگاه یا ناخودآگاه در کار فلسفه‌ورزی خود و صورتبندی‌ای که از پرسش‌ها و پاسخ‌های فلسفی و روش مواجهه فلسفی با مسائل ارائه می‌دهند نوعی تلقی از اینکه فلسفه چیست؟ و از چه راه و طریقی باید با مسائل فلسفی مواجه شد، دارند. در مطالعات ناظر به متافلسفه صورتبندی آگاهانه، روشمند و منظم از چپستی، روش، مدل‌ها و غایات فلسفه‌ورزی ارائه می‌شود.

تاملات فوکو در باب مناسبات فلسفه و تجدد هم ذیل متافلسفه قابل طرح و تحلیل است. این متافلسفه در دل منازعات و کشاکش‌های گفتمان فلسفی فرانسه قرن بیستم قابل صورتبندی است. فلسفه و علوم انسانی و فرهنگ در فرانسه متأثر از سه جریان عمده فکری بود:

- (۱) پدیدارشناسی مرلوپوتتی و ادموند هوسرل و به تبع آن طرح فلسفه مدرن به نمایندگی دکارت، کانت و هگل؛
- (۲) اگزیستانسیالیسم ژان پل سارتر و موسس فلسفه اگزیستانس سورن کیرکگارد؛
- (۳) مارکسیسم و فرویدیسم و خوانش‌های نومارکسیستی و نوفرویدیستی (برنز، ۱۳۷۳، ۳۵-۳۴).

۱. ریشه‌های معرفتی متافلسفه فوکو

فوکو در عین تأثیرپذیری از برخی بصیرت‌های اساسی جریان‌های فکری - فلسفی فوق‌الذکر، با تمامیت این جریان‌های فکری همدلی نداشت و حتی بعضاً با برخی از این جریان‌ها از جمله مارکسیسم و خوانش‌های نوین آن مواجهه‌ای انتقادی داشت. وی بر خلاف نگاه غالب در پدیدارشناسی از مفهوم سوژه مرکز‌دایی کرد و در نقد رویکرد هرمنوتیک، حقیقت معنا را در زمینه مناسبات فرهنگ و جامعه و

^۱ metaphilosophy

^۲ *Metaphilosophy* was established in 1970 by Terry Bynum and Richard Reese, <https://onlinelibrary.wiley.com/journal/14679973>.

معرفت جستجو می‌کرد. وی همسو با ساختارگرایانی چون لوی اشتراوس به ساخت، بافت و شکل‌بندی‌های عینی توجه کرد (ماتیوز، ۱۳۷۸، ۲۱۸).

از دیگر منابع فکری فوکو ژرژ باتای (۱۸۹۷-۱۹۶۲) رمان‌نویس، فیلسوف و نظریه‌پرداز فرهنگی است که تاثیر عمیقی بر فلسفه و فرهنگ فرانسه دهه شصت تا هشتاد و بر فلاسفه‌ای چون فوکو، دریدا، بودریار، بارت و ژولیا کریستوا داشته‌است. این تاثیر به جهت رابطه او با مارکسیسم و خوانش ویژه‌اش از نیچه بوده است. البته آنچه بیش از هر چیز فوکو را متوجه باتای می‌ساخت، علاقه باتای به طرح هر چیز افراطی و غیرقابل قیاس با اشکال مرسوم بود که از آن به دگرسانی^۱ تعبیر می‌کرد (پین، ۱۳۸۲، ۱۲۳-۱۲۴). علاوه بر این فوکو به لحاظ فکری وام‌دار ژان هیپولیت، جورج کانینگهم و جورج دامزیل بوده‌است (دریفوس و دیگران، ۱۳۷۶).

بیشترین بخش آثار فوکو، ایده انتقادی وی از عصر مدرن و از جامعه مدرن یادآور نقادی سلبی و رادیکال نیچه و هایدگر است. این تاثیر نه تنها در انتخاب و به‌کارگیری واژگان و اصطلاح‌ها بلکه در گوهر ایده‌ها نیز نهفته است (احمدی، ۱۳۷۷، ۲۰۹-۲۱۰). چنان که در بحث از منابع فکری فوکو گفته شد وی ضمن تاثیرپذیری از خوانش‌های مارکس در فرانسه با میراث مارکسیست - هگلی فاصله انتقادی خود را حفظ می‌کند. وی برای تمهید نظری این مواجهه در گام نخست به تبارشناسی نیچه و در گام بعد به هایدگر توجه دارد. فوکو به یک کوه یادداشت که از آثار هایدگر فراهم آورده اشاره کرده و اعتراف می‌کند که بیشتر از تمام فلاسفه آثار هایدگر را خوانده است:

در نظر من هایدگر همیشه اندیشمند مهمی بوده است... یادداشت‌هایم در مورد هایدگر از حاشیه‌هایی که در مورد مارکس و هگل نوشته‌ام مهم‌تر است... سیر و سلوک فلسفی من سخت از اندیشه‌های هایدگر تاثیر پذیرفته‌است اما باید اعتراف کنم که نیچه تاثیر عمیق‌تر بر اندیشه‌های من به جای گذاشت... اگر با اندیشه‌های هایدگر آشنا نشده بودم موفق به مطالعه آثار نیچه نمی‌شدم (میلر، ۱۹۹۳، ۸).

باید توجه داشت که نخستین آموزگاران فوکو مورخان حرفه‌ای مجله *Annales* هستند که مارک بلوخ و لوسین فور آن را در ۱۹۲۹ تأسیس کردند. مورخ دیگر فیلیپ آریس که پیشاهنگ «تاریخ ذهنیت‌ها» در سال‌های دهه پنجاه است بر فوکو و تاریخ اندیشی وی اثرگذار بوده‌است. بر این عده باید نام‌های دیگری هم‌چون فیلسوفان و مورخان علمی چون گاستون باشلار، الکساندر کوایره و شاگرد مشترک این دو یعنی ژرژ کانگیلهم را افزود.

^۱ heterology

به جهت سيطره مورخان بر ذهن و زبان فوکوست که سه کتاب نخست او یعنی بیماری ذهنی و روان شناسی^۱ (۱۹۵۴)، جنون و بی‌عقلی: تاریخ جنون در عصر کلاسیک^۲ (۱۹۶۱) و تولد کلینیک^۳ (۱۹۶۱) متولد می‌شوند. کتاب‌هایی که در محل تقاطع نه چندان کاویده مطالعه ذهنیت‌ها اسطوره‌ها و دانش‌ها قرار دارند و آن‌ها را باید آثاری در قلمرو تاریخ و فلسفه دانست (دوکامپالانی، ۱۳۸۲، ۳۵۴). به نظر فوکو، دانش و شناخت فزاینده انسان در مورد خودش، تصورات اومانستی سوژه خلاق و خودمختار و استعلایی را تأیید نمی‌کند، بلکه در واقع آنها را در هم می‌شکند. به دیگر سخن، انسان در فرآیند پیشرفت معرفت خود، از قوانین ساختاری ناآگاهی آگاه می‌شود که «فعالیت‌های آزاد آگاهی انسان» (به گفته اومانست‌ها) را از پیش تعیین می‌کنند.

فوکو در تلقی‌ای که از متافلسفه دارد به شدت تحت تأثیر خوانش آلتوسر از مارکس است. آلتوسر منکر آن بود که مارکسیسم فلسفه است و آن را علم تاریخ می‌دانست. وی منتقد جدی تفسیر انسان‌گرایانه از مارکسیسم بود. روایت آلتوسر از مارکسیسم به یک معنا نیروی محرکه تغییر اجتماعی را به امری فراتر از افراد انسانی و مقاصد آگاهانه آنان می‌برد. این امر فراتر نه چیزی غیر انسانی بلکه امری است که می‌توان برحسب فعالیت جمعی انسان‌ها توضیح داد (ماتیوز، ۱۳۸۴، ۱۸۳-۱۹۱).

بنابر آنچه فوکو در یکی از کارهای نسبتاً متأخر خود، یعنی در سطور پایانی فصل اول کتاب *مراقبت و تنبیه: تولد زندان* می‌نویسد: «تاریخ‌نویسی زمان حاضر یا «تاریخ حال» مسئله اصلی وی در سرتاسر سلوک فکری‌اش است.»^۴ یعنی امروزه این دغدغه که توضیح دهد «انسان معاصر غربی کیست و چیست و تحت تأثیر چه شرایط و عوامل آن قرار گرفته»، وجود دارد.

از نگاه فوکو «خواب تجدد» ثمره کار کانت و تبدیل مسئله «انسان چیست» است به سؤال بنیادین فلسفه است (فوکو، ۱۹۷۰، ۳۴۰)؛ اما فوکو در اواخر عمر به کانت برمی‌گردد و در بحث از مقاله *روشنگری چیست؟* او را اولین فیلسوف اندیشمند در باب «تاریخ حال» می‌داند. از سوی دیگر، نگاه فوکو به فلسفه نگاه مارکسی است؛ تفسیری که مارکس از فلسفه به‌عنوان «ابزاری برای تغییر» ارائه داده است. به نظر فوکو کار فلسفی برای این است که تلاش کنیم که دریابیم چگونه و به چه میزانی امکان دارد متفاوت اندیشید و اینکه فلسفه مکلف به آن است که دریابد چه چیز در خود فلسفه و تفکر فلسفی قابل تفسیر است و چه بخشی از آن از طریق تفکری که نسبت به آن فلسفه بیگانه است، ممکن است با تفکر در مورد آن تفکر بیگانه تحول یابد. وظیفه فلسفه، همچنان که کانت مقرر داشته، تفکر در باب حدود است، ولی از نظر فوکو نه برای ماندن در آن (چنان که کانت می‌گفت)، بلکه برای گذشتن از آن (فوکو، ۱۹۹۱، ۴۳).

۲. مفاهیم و مقولات کلیدی متافلسفه فوکو

گفتمان^۵ نقطه تلاقی و محل گردهمایی قدرت و دانش است:

^۱ *Mental Illness and Psychology*

^۲ *Madness and Civilisation: A History of Insanity in the Age of Reason*

^۳ *The Birth of the Clinic*

^۴ این بحث را بهتر از هر جا در فوکو در *بوته نقد و ویراسته کوزنزهوی* (۲۹۱-۳۲۰) می‌توان پیگیری کرد.

^۵ discourse

هر رشته خاص از دانش در هر دوره خاص تاریخی مجموعه‌ای از قواعد و قانون‌های ایجابی و سلبی دارد که معین می‌کند درباره چه چیزهایی می‌توان بحث کرد و وارد چه بحث‌هایی نمی‌توان شد. همین قواعد و قانون‌های نانوشته که در عین حال بر هر گفتار و نوشتاری حاکم‌اند نظام گفتمان را به وجود می‌آورند و از ترکیب نظام گفتمان در هر دوره صورت‌بندی *دائمی* حاصل می‌شود (ماتیوز، ۱۳۷۸، ۹).

طبق این تلقی قاعده‌های گفتمانی که هم سازنده و هم محدودکننده گفتمان هستند ریشه در زندگی اجتماعی و مناسبات قدرت دارند و خود از نظمی مقتدر در سطحی دیگر و عمیق‌تر خبر می‌دهند.

فوکو در کتاب *تاریخ جنسیت*^۱ تصریح می‌کند که چنین نیست که گفتمان‌ها همواره در خدمت و یا در اعتراض به قدرت شکل بگیرند بلکه باید این مناسبات را به شکل فرآیندی پیچیده چند لایه و در تلائم و دادوستد باهم ببینیم:

کار گفتمان انتقال و تولید قدرت است، یعنی گفتمان قدرت را تقویت می‌کند اما در عین حال آن را به سستی و رسوایی می‌کشاند. گفتمان قدرت را شکننده می‌کند و امکان خلل‌های جدی در بنیاد آن را فراهم می‌کند (فوکو، ۱۹۷۸، ۱۰۰).

نباید تصور کرد که جهان با چهره‌ای روشن و خوانا به ما بازنمایی می‌شود و کار ما تنها رمزگشایی از آن است. جهان در فرآیند شناخت همدست ما نیست و هیچ وضعیت پیشا-گفتمانی‌ای در کار نیست که جهان را به سود ما سامان دهد (فوکو، ۱۹۸۱، ۶۷).
موضوع اصلی یا واحد اساسی تحلیل گفتمان گزاره یا حکم است. ماهیت حکم نسبی است و برحسب استفاده‌ای که از آن می‌شود و شیوه به‌کارگیری آن نوسان پیدا می‌کند.

طبق این تلقی «احکام همان کنش‌های کلامی هستند.» (دریفوس و رایینو، ۱۳۷۹، ۱۲۱)؛ یعنی صرفاً گزاره زبانی نیستند بلکه موجد وضعیتی هستند و به امور تعین و شکل می‌دهند. در واقع گفتمان کل مجموعه کردارها را وحدت می‌بخشد و تنها برحسب این وحدت گفتمانی است که عوامل مختلف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، تکنولوژی و آموزشی گرد هم می‌آیند و به شیوه‌ای یکپارچه عمل می‌کنند (دریفوس و رایینو، ۱۳۷۹، ۱۴۸). هدف فوکو از تحلیل گفتمان، کشف ناخودآگاه تاریخی است که از طریق زبان در اعمال و مناسبات انسان‌ها ریشه دوانده است (دریفوس و رایینو، ۱۳۷۹، ۹۴).

فوکو برای بررسی تحلیلی-تاریخی اعمال گفتمانی روش دیرینه‌شناسی را برمی‌گزیند (هالند، ۱۳۸۰، ۱۵۲). این روش کوششی برای بررسی دوره‌های گذشته از نگاه خود آن دوره‌ها یا به تعبیری دیگر بررسی توصیفی دوره‌های تاریخی است؛ اما نکته حائز اهمیت آن است که این روش با تاریخ اندیشه‌ها یا تاریخ علم متفاوت است. فوکو در *دیرینه‌شناسی دانش* تصریح می‌کند:

هدف تاریخ‌دانان دوباره‌سازی وقایع است برحسب آنچه در اسناد گفته شده است و اسناد هم ابزار مناسبی برای بررسی تاریخ نیستند (فوکو، ۱۹۷۲، ۷).

^۱ *The History of Sexuality*

دیرینه‌شناسی «پژوهشی است که هدف آن کشف این مطلب است که بر چه اساسی شناخت و نظریه ممکن شده است. در درون چه فضایی از نظم دانش بنیاد یافت. براساس چه مقولات پیشینی تاریخی... اندیشه‌ها پدید آمدند، علوم تأسیس شدند، تجربه در فلسفه‌ها بازتاب یافت، عقلانیت‌ها شکل گرفتند؟» (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹، ۸۳). یکی از پیامدهای التزام به دیرینه‌شناسی پذیرش گسست میان اپیستم‌های اندیشه است (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹، ۶۱) و رسالت اصلی دیرینه‌شناسی اثبات گسست تاریخی میان دوره‌های گوناگون تاریخ غرب است (فوکو، ۱۳۸۰، ۵۰).

دیرینه‌شناسی تلاشی در مطالعه و بررسی قواعد شکل‌گیری گفتمان‌هاست. فوکو این قواعد را اپیستمه می‌نامد؛ که منظور، «مجموعه روابطی است که در یک دوره خاص، به اعمال گفتمانی که منجر به اشکال معرفت‌شناختی علوم و شاید نظام‌های صوری می‌شوند، وحدت می‌بخشد» (فوکو، ۱۹۷۲، ۱۹۱).

تبارشناسی اما رویکردی است که اولین بار فردریش نیچه، متفکر نوآور آلمانی، مطرح کرد. تبارشناسی تأثیر مهمی در سرتاسر سنت قاره‌ای علوم انسانی به جای گذاشت. میشل فوکو متفکر فرانسوی و متأثر از آرای نیچه، شاخص‌ترین چهره‌ای است که این رویکرد را دنبال و در آثارش به کار گرفت.

تبارشناسی به لحاظ تاریخچه‌اش و نیز مقاصد و نحوه اجرایش تفاوت‌هایی با هرمنوتیک دارد. تبارشناسی برخلاف هرمنوتیک که همواره سنتی محافظه‌کارانه به شمار آمده است رویکردی کاملاً رادیکال دارد. هرمنوتیک به دنبال حفظ سنت‌ها و تداوم پیوند با گذشته است. تبارشناسی بسیاری از پیش‌فرض‌های سنتی را به چالش می‌کشد و گسستن از گذشته را تشویق می‌کند. هرمنوتیک غالباً به دنبال تکریم نیاکان است اما تبارشناسی سعی دارد تا از بسیاری از پیش‌فرض‌های ما نسبت به میراث‌مان مشروعیت‌زدایی کند (شرت، ۱۳۸۷، ۱۷۰) تبارشناسی از نظر نیچه و فوکو چیزی به کلی متفاوت با معلوم کردن «شجره‌نامه» است.

در مورد ایده مناسبات قدرت - معرفت در فوکو نباید دچار افراط شد. وی در بحثی ذیل عنوان حکومتیت^۱ تصریح می‌کند که بها دادن بیش از حد به مسئله قدرت امری ناسازوار و نوعی فهم تقلیل‌گرایانه از مسئله است. ایده گره‌زدن قدرت به دولت و ندیدن شبکه قدرت حتی با تاریخ اندیشه سیاسی تائید نمی‌شود. دولت در تمام دوران تاریخ خود فاقد چنین وحدت، فردیت و کارکرد دقیقی بوده و چه بسا که تبارشناسی دولت نشان دهد که واقعیتی ترکیبی و انتزاعی اسطوره‌ای است (فوکو، ۱۹۹۹، ۱۰۳).

تلقی فوکو از قدرت در تقابل با تلقی مارکسیست‌ها و حتی فمینیست‌هاست، دیدگاهی که از آن با عنوان تلقی سرکوب‌گرانه از قدرت یاد می‌کند. در تقابل با این تلقی فوکو تصریح می‌کند:

هر که به تحلیل قدرت می‌پردازد باید آن را چیزی بداند که در جریان است یا چیزی که به شکل یک زنجیره از طریق نوعی سازماندهی شبکه‌وار به کار گرفته و اعمال می‌شود. آنچه هست مجموعه‌ای از روابط قدرت

^۱ governmentality

است. این‌ها متکثر و در شکل‌های مختلفی است، در روابط خانوادگی، نهادها، تعاملات فردی، ادارات، زندان و مدرسه و ... (فوکو، ۱۹۸۰، ۹۸).

در واقع معرفت و قدرت به صورت دوطرفه و تفکیک‌ناپذیر به یکدیگر وابسته‌اند. هرچا قدرت به کار بسته شود جایی برای تولید معرفت نیز خواهد بود زیرا قدرت به عنوان فرض هستی‌شناسانه نیازهای خود را از معرفت مطالبه و تثبیت می‌کند. در علوم انسانی طبیعتاً این ارتباط به لحاظ یکی بودن سوژه و ابژه معرفت تنگاتنگ‌تر شده و فوکو تصریح می‌کند:

هیچ رابطه قدرتی وجود ندارد مگر اینکه حوزه‌ای از معرفت هم‌بسته با آن نیز در کنارش تأسیس شده باشد و هیچ معرفتی هم نیست که روابط قدرت را در آن واحد پیش فرض نگیرد و تأسی نکند (اسمارت، ۱۳۸۵، ۸۴).

فوکو در *نظم/اشیا* می‌کوشد تا با روش دیرینه‌شناسی به تحلیل ادوار معارف بشری و از جمله «فلسفه» بپردازد. عمده دیدگاه‌های فوکو در باب فلسفه (که البته به نحو سلبی و در نقد فلسفه تجدد است) در بحث او از «عصر تجدد» است که ما هم در نوشته خود به جهت ربط وثیق‌تر بحث فوکو با موضوع خود، بیشتر به آن بخش پرداخته‌ایم و از دوره رنسانس و کلاسیک کمتر بحث می‌کنیم. صورت‌بندی معرفتی در هر عصری، ساختاری نهانی است که ساختارهای آشکار آگاهی در گفتمان‌های علمی مختلف را از پیش تعیین می‌کند، مثلاً ظهور انسان به عنوان سوژه یا ابژه، در پرتو چنین صورت‌بندی‌هایی ممکن می‌شود. در واقع، فوکو در دیرینه‌شناسی خود در پی کشف ناخودآگاه معرفت بود، ناخودآگاهی که از آگاهی دانشمندان می‌گریزد، ولی جزئی از گفتمان علمی آنهاست. دانشمندان در صورت‌بندی معرفتی واحدی، روش‌های یکسانی برای تعریف موضوعات و تشکیل مفاهیم و تأسیس نظریه‌های خود به کار می‌برند. این روش‌ها و قواعد هیچ‌گاه آگاهانه عرضه و تنظیم نمی‌شوند، بلکه در نظریات و مفاهیم و موضوعات دانش‌های گوناگون نهان هستند و کشف آنها کار دیرینه‌شناسی است. دیرینه‌شناسی، به این معنا، مرزهای معرفت را از نو تعیین می‌کند و اندیشه‌ها و اندیشمندانی را که در گذشته رودرروی یکدیگر قرار می‌گرفتند، در قلمرو واحدی قرار می‌دهد.

۳. اپیستمه‌های سه‌گانه^۱

اپیستمه نزد فوکو «مجموعه کاملی از روابطی است که در یک دوره خاص اعمال گفتمانی را وحدت می‌بخشد، (آن اعمالی که) هیئت معرفت‌شناسانه علوم تجربی و نظام‌های صورت‌بندی ممکن را ظاهر می‌کند. اپیستمه نوعی معرفت یا عقلانیت نیست؛ بلکه کلیت روابطی است که در یک دوره میان معارف بشری وجود دارد» (فوکو، ۱۹۸۱، ۱۹۱). از دیدگاه فوکو، اپیستمه‌های (نظام‌های معرفتی یا صورت‌بندی‌های) دانایی به طور جهشی، بی‌قاعده و پیش‌بینی‌ناپذیر پیدا می‌شوند. فوکو، به طور کلی، ساختارهای نهانی را که در پس اندیشه‌ها، نهادها و کردارها نهفته‌اند، اپیستمه می‌نامد.

^۱ Episteme

۱-۳. ایستمه رنسانس

به نظر فوکو، نزد انسان عصر رنسانس، رابطه نشانه‌ها (که شامل نشانه‌های زبانی و غیرزبانی می‌شود) و اشیا به‌مثابه مهر خداوند بر موجودات عالم است و کلّ جهان نظیر کتاب گشوده‌ای است که هر صفحه آن مملو از تصاویر است و تنها کاری که بر عهده عالمان می‌ماند یافتن این تصاویر ناطق (گویا) و خواندن آنهاست. مشابهت اصل حاکم بر رابطه نشانه‌ها و اشیاست (فوکو، ۱۹۸۱، ۶۷).

قاعده معرفت‌شناسانه حاکم در دوره رنسانس که در واقع انطباق عالم صغیر و عالم کبیر است، از نظر فوکو، راه‌حلی است برای معضلی که ایستمه دوران رنسانس - که در آن اصل بر مشابهت است - برای دانش ایجاد می‌کند و آن مشکل این است که «دانش خود را محکوم به این می‌کند که جزء همان شیء خاص را بشناسد [و چون شناخت بر پایه مشابهت‌هاست و می‌توان مشابهت بسیار میان اشیا پیدا کرد]، برای شناخت یک چیز خود را محکوم به سفری بی‌پایان می‌کند (فوکو، ۱۹۸۱، ۳۰).

در ایستمه رنسانس زبان نظیر هر نشانه دیگری مخلوقی از مخلوقات خداست و رابطه میان نشانه و مورد اشاره کارکرد ذاتی آن است. فوکو یکی از تحولات مهم در ایستمه رنسانس را تحول در نگرش به جنون و به تبع آن نگرش به عقل و عقلانیت می‌داند:

در عصر رنسانس جنون همه جا حضور داشت و همراه تصویرها و خطرات خود با همه چیز در آمیخته بود. در طول دوره کلاسیک نیز جنون به تصویر کشیده شد اما در آن سوی میله‌ها. اگر هم در جامعه رخصت حضور می‌یافت فاصله آن با دیگری هم‌چنان حفظ می‌شد و عقل آن را زیر نظر داشت. عقلی که دیگر هیچ نسبتی میان خود و جنون احساس نمی‌کرد و علاقه‌ای نداشت که با نزدیکی بیش از حد به آن اعتبار خود را لکه‌دار کند (فوکو، ۱۹۹۹، ۷۰).

۲-۳. ایستمه کلاسیک

جهان عصر کلاسیک به‌جای تأکید بر مشابهت‌ها بر تفاوت‌ها اصرار دارد و مشابهت‌ها را نه‌تنها شرط دانش که مانع آن می‌داند. آنچه در کارهای فرانسیس بیکن و به‌ویژه نظریه بُت‌های وی آشکار می‌شود، اولین روایت منسجم از این نگاه است. بُت‌هایی چون زبان، فلسفه و سنت‌های فکری رایج و خصوصیات روان‌شناختی به طُرُق مختلف با ایجاد مشابهت‌های و همی مانع شناخت‌اند.

دکارت هم در «گفتار در روش» جست‌وجوی مشابهت‌ها را نقد می‌کند (فوکو، ۱۹۹۹، ۵۰). در این ایستمه تحلیل به‌جای سلسله‌مراتب عصر رنسانس می‌نشیند. سلسله‌مراتبی دیدن عالم و مطابقت آن با ذهن از همان آموزه تطابق عالم صغیر و کبیر رنسانسی قابل فهم و استخراج است. در ایستمه کلاسیک، زبان هم وضع خاصی پیدا می‌کند. مهم‌ترین تمایز عصر کلاسیک و رنسانس در باب زبان، جایگاه وجود شناختی متفاوت آن دو است. در عصر رنسانس، نشانه‌ها (و زبان) واقعیتی در کنار سایر اشیای عالم بودند، ولی در دوران کلاسیک آنها از جهان بیرونی به جهان ذهنی نقل‌مکان می‌کنند و خط فاصل عبورناپذیری، میان قلمرو ذهنی نشانه‌ها (و زبان) و جهان خارجی کشیده می‌شود و وجود نشانه‌ها (و زبان) وابسته به ذهن و فاعل شناسا هستند و تنها با عمل شناسایی است که می‌توانند ساخته شوند و تحقق یابند (فوکو، ۱۹۸۱، ۵۹).

طبیعی است که این تغییر جایگاه زبان چه تأثیرات مهمی را در فلسفه بر جای می‌گذارد. مسیر شکاکیت باز می‌شود و راهی برای تضمین اعتبار شناخت نمی‌ماند. دست‌ذهن از خرمای معرفت‌عالم خارج کوتاه می‌ماند و محتاج انقلاب کپرنیکی کانتی می‌شویم تا جای سوژه و ابژه را عوض کند و فلسفه ماقبل خود را (که به زبان و معرفت به گونه‌ای دیگر می‌اندیشد) اسیر توهم استعلایی بداند.^۱ فوکو در یک جمع‌بندی از اپیستمه کلاسیک می‌گوید: «برای من... با شگفتی مثال‌زدنی‌ای آشکار شد که انسان در دانش کلاسیک وجود ندارد.» نه انسان، بلکه «قدرت خاص گفتمان و هم‌لفظی حضور دارد». او گفتمان دانش کلاسیک را آینه‌ای شفاف می‌داند که بی‌هیچ واسطه‌ای جهان واقعی و پدیده‌های عالم خارج را در قالب اسامی و نشانه‌های لفظی بازتاب می‌دهد؛ چیزی که در تجدد و اپیستمه تجدد مشکوک و مطرود است.

۳-۳. اپیستمه تجدد

معضل اصلی تجدد و جایگاه فلسفه کانت به نظر فوکو، شرایط امکانی معرفت به‌عنوان معضل اصلی تجدد، از این به بعد، خارج از تصور و ماورای آشکارگی بی‌واسطه آن، در یک نوع جهان پس‌پرده‌ای، حتی عمیق‌تر و موسع‌تر از خود تصویر جای می‌گیرد (فوکو، ۱۹۸۱، ۲۳۸).

در قلمرو فلسفه، این انقلاب با کانت شکل می‌گیرد. کانت در مورد بدهت، بی‌واسطگی و هویت طبیعی تصورات [و تطابق آن با خارج] تردید داشت. سؤال اصلی او این بود که تحت چه شرایطی اصل تصور در صورت‌های گوناگون آن امکان می‌یابد. اکنون است [در اپیستمه تجدد] که آدمی می‌تواند دست‌تصویرگر خود را در پس تصویر بیابد، گرچه آگاهی او در مرز تاریک نومن به قلمرو نهایی خود می‌رسد.

فوکو اپیستمه تجدد را اپیستمه ظهور و خلق انسان می‌داند. البته فوکو تصریح می‌کند که در همه روزگاران و از جمله در عصر کلاسیک موجودی طبیعی به نام انسان بوده است، لیکن تفاوت عمده آنجاست که انسان طبیعی، موجودی نظیر سایر موجودات و در کنار آنها جای می‌گرفت، ولی اینکه انسان به‌مثابه واقعیتی تلقی شود که کل سلسله‌مراتب موجودات و معرفت را ممکن می‌سازد؛ یعنی از درک انسان‌شناسانه تجدد ردپایی به چشم نمی‌خورد. از تحلیلی که فوکو از برآمدن مارکسیسم و نقش آن در اپیستمه و فلسفه تجدد دارد، چنین برمی‌آید که وی مارکس را یک فیلسوف متعلق به سپهر پست‌مدرن^۲ نمی‌داند. مارکسیسم نه‌تنها شکاف واقعی [در اپیستمه تجدد] ایجاد نمی‌کند، بلکه در درون نظم معرفت‌شناسانه‌ای که بدان روی خوش نشان می‌دهد، جایگاه خویش را پیدا می‌کند؛ اما با مارکسیسم، تحت‌تأثیر هگل و با کشف اندیشه تاریخی مقدمات تزلزل در فلسفه تجدد پیدا می‌شود (فوکو، ۱۳۸۱، ۳۳).

۴. تحلیل فلسفه تجدد از منظر فوکو؛ امکانات و محدودیت‌ها

^۱ کل بخش «دیالکتیک استعلایی» کتاب نقد عقل محض در خدمت توضیح این معناست (کانت، ۱۹۹۶، ۳۴۶-۶۱۷).

^۲ postmodernism

با اینکه به نظر می‌رسد فلسفه‌هایی چون مارکسیسم، فلسفه نیچه و کانت دارای تفاوت‌های اساسی هستند، منتها بنابر آنچه از متن نظم اشیا فهمیده می‌شود، فوکو این فلسفه‌ها را (و به‌طور کلی فلسفه‌های قرن نوزدهم) توسعه دیدگاه اساسی دیدگاه کانت می‌داند؛ چراکه این فلسفه‌ها برای حل معضل تجدد که معضل امکان شناخت سوژه از عالم بود، اموری را پیش‌شرط امکانی^۱ معرفت می‌دانند که بیرون از قلمرو معرفت قرار دارد.

فوکو به ویژه از نامه در باب اومانیزم (۱۹۴۷) و راه‌های جنگلی (۱۹۵۱) هایدگر متأثر است. پیش از فوکو هایدگر در مقاله عصر تصویر جهان از سوژه شدن انسان سخن گفته بود. در فصل نهم از کتاب نظم/اشیاء فوکو به وام‌داری خود به واژگان هایدگری در مباحثی چون بازگشت زبان، تحلیل کرانمندی، ساحت اندیشیده و ناندیشیده و... سخن گفته است. معنای هایدگری زبان تلقی زبان به مثابه فرهنگ است و فوکو با تفسیر هایدگری از نیچه به مباحث سیاسی و اجتماعی منتقل می‌شود. از سوی دیگر اپیستمه فوکویی همان عالم هایدگری است چرا که در هایدگر عالم شبکه نسبت‌های حضور است و در فوکو شبکه نسبت‌های حضور به شبکه نسبت‌های قدرت تبدیل می‌شود. شبکه نسبت‌های قدرت همان اپیستمه است (خاتمی، ۱۳۸۶، ۱۹۸-۲۰۴).

در نگاه دیرینه‌شناسانه آگاهی در غیبت اعظم به سر می‌برد و هر پدیده‌ای در عمقی باستانی و در لایه‌های زیرین‌تر از آنچه عاملان و کنشگران فردی می‌فهمند، اتفاق می‌افتد. از این‌روست که دیرینه‌شناسی هم‌صدا با روان‌کاوی و مردم‌شناسی خبر از مرگ انسان می‌دهد.

از منظر فوکو، انسان حاصل نظمی بود که در سطح دیرینه‌شناختی صورت گرفته و اگر آن نظم تغییر کند - که ظواهر چنین چیزی را نشان می‌دهد، می‌توان به‌قطع گفت که «انسان ناپدید خواهد شد، نظیر تصویری ثبت‌شده بر شن‌زارهای کنار دریا» (فوکو، ۱۹۸۱، ۳۸۶) و با وی [انسان] دوران تجدد به پایان خود خواهد رسید.

اومانیزم به معنای کلی کلمه شامل هر نگاهی است که اهمیت بسیاری برای علائق، امکانات و محدودیت‌های انسانی قائل است. با این حال باید بدین نکته توجه داشت که در مجادلات فکری پس از جنگ جهانی دوم اومانیزم نه در مقابل خدا باوری^۲ که در مقابل «ضد- اومانیزم نظری» قرار می‌گیرد. شاخصه تأثیرگذار ضد- اومانیزم نظری این است که اومانیزم در تضاد با طنین مثبت پیشین‌اش - یعنی اومانیزم سکولار و انسان‌گرایانه - امروزه از جهاتی با ماهیت باوری، انسان‌مداری، قوم محوری، اروپا محوری و ... قرین شده است. بحث بر سر اومانیزم مدرن در فرانسه و در قالب تفاوت میان پدیدارشناسی مارتین هیدگر و اگزیستانسیالیسم ژان پل سارتر آغاز شد. یون شرت در بحث از تمایز سنت فلسفه تحلیلی و قاره‌ای، وجه فارق سنت قاره‌ای را آن می‌داند که برخلاف سنت تحلیلی «برخاسته از اومانیزم» است و در عوض سنت تحلیلی «بسیاری از دغدغه‌های اومانیزمی را فدای مسائل علمی کرده‌است» (شرت، ۱۳۸۷، ۱۴). وی سه مؤلفه اساسی برای اومانیزم طرح می‌کند و فلاسفه‌ای چون هیدگر، نیچه، ریکور، فوکو، دریدا و... را ذیل نهضت اومانیزمی فلسفه قاره‌ای فهم و تحلیل می‌کند:

^۱ apriori

^۲ theism

- ۱) تماس داشتن با آراء و متون یونان و روم باستان است. موضع اومانیستی فهم خود را متکی بر قرائت آثار افلاطون، ارسطو، سیسرون و ... می‌کند.
- ۲) علم انتقال می‌یابد و فهم و دانش از تجمع و تلفیق صداهایی که در طی قرون به ما ارث رسیده‌اند حاصل می‌شود. اومانیست‌ها معتقدند که دانش از گذشته سرچشمه می‌گیرد و گذشته سرچشمه فهم زمان حال است.
- ۳) برداشت آن از «معنا» ست. اومانیست‌ها اساساً جهان بشری را معنادار می‌یابند و این معنا شامل معنای اخلاقی، زیبایی‌شناختی و حتی معنوی می‌شود. عالم انسانی در دید او مانیت‌ها، خاصیت زبانی، تاریخی و اجتماعی دارد (شرت، ۱۳۸۷، ۲۵).

شرت پس از تحلیل آراء فوکو در باب علوم انسانی به این جمع‌بندی می‌رسد:

شاید علی‌رغم تصویری که فوکو از خود دارد و به یقین به عکس بسیاری از پیروان بعدی‌اش با مطالعه تاریخی جامعه‌ها و نهادها و با دنبال کردن تصویری از گذشته باستان و مسیحی و استفاده از آن برای فهم زمان حاضر درجات بالایی از اومانیسم (به معنای فوق) را در آراء خود حفظ کرده است (شرت، ۱۳۸۷، ۲۰۰).

فوکو به انسان از بعد هستی‌شناسی و فلسفی نمی‌نگریست و با راهبرد گذر از گرایش‌های اومانیستی و ذهن‌مدار لوی اشتراوس، لاکان و لویی آلتوسر هم‌صدا شده بود. این جریان فکری در پی آن بودند تا پیش‌فرض‌های اومانیستی را که مهم‌ترین آن‌ها محوریت بخشیدن به سوژه انسانی در تحقیقات بود را زیر سؤال ببرند. وی اعتباری برای نام‌ها، چهره‌ها یا به قول خودش مؤلف قائل نبود. چنان‌که نیچه از مرگ خدا خبر داده بود، فوکو از پایان انسان خبر داد. وی به پیروی از لاکان نظریه تلاشی سوژه را دنبال کرد و در نظریه مرگ پدیدآورنده اثر به کارگرفت. او با حمله به جایگاه سوژه، فاعل استعلایی کانت را بی‌اساس خواند و مرگ انسان را اعلام کرد (ضیمران، ۱۳۸۱، ۶-۷).

نتیجه‌گیری

هر پژوهشگر فلسفه برای فهم فوکو با محدودیت‌های جدی‌ای دست به‌گریبان است. فوکو بارها تصریح کرده است که او را نمی‌توان در هیچ‌یک از جریان‌های فکری فلسفی قرن بیستم گنجانند. او به فلسفه، تاریخ، زبان‌شناسی، روان‌کاوی، نشانه‌شناسی و ... پرداخته است. از سوی دیگر، پروژه فکری خود را نوعی فلسفه به معنای عام می‌داند (پملا، ۱۹۸۳، ۶).

فهم کثیری از تعبیری که او به کارگرفته، سهل و ممتنع است. شاید محوری‌ترین مفاهیم پروژه او (دست‌کم در نظم اشیا) همین مفهوم ایستمه، دیرینه‌شناسی و مرگ انسان باشد که حقیقتاً از متن کتاب نمی‌توان به تلقی واضحی رسید. طبیعی است که نمی‌توان از فوکو انتظار سبک نگارش فیلسوف تحلیلی‌ای مثل راسل یا ویتگنشتاین (در رساله) را داشت. ولی شاید مهم‌ترین مانع در فهم وی گریزش از نظام‌پردازی به سبک فلسفه سنتی باشد.

در ایپستمهٔ پسامدرن، واژگان نه سمبل اشیا، نه نمایش و نشانهٔ اشیا و نه خودنمایی سوژهٔ انسانی، بلکه تنها نمایشگر و عین خود واژگانند؛ یعنی چیزی جز زبان یا جهان ناخودآگاه زبان نیستند. بدین سان، ظهور زبان به معنای افول سوژهٔ انسانی است. طبیعی است که غایت این نوع فلسفهٔ ورزی این است که انسان غربی به این تنبه و توجه دست پیدا کند که نظم تاریخی- فرهنگی خاصی دوران تجدد را رقم بزند و انسان غربی نباید در توهم جهان‌شمولی این دوران باشد (کچویان، ۲۰۱۲، ۱۳۲).

به نظر می‌رسد که متافلسفه فوکو در مناسبات با تجدد از ابهامات، مشکلات و دشواری‌های زیادی برخوردار است که خود می‌تواند موضوع پژوهش‌های گسترده‌تر در این باب باشند.

۱. رویکرد فوکو در فلسفه پاسخ‌های تاریخی به پرسش‌های فلسفی است، ولی فوکو توضیح نمی‌دهد که این رویکرد اساساً چگونه ممکن است؟ به تعبیر دیگر، این پرسش از ابهام رفع‌ناشدنی موجود در نظم اشیا در باب تلقی وی از فلسفه و روش دیرینه‌شناسی برمی‌خیزد که طبیعتاً با بازسازی دقیق‌تر این مفاهیم کلیدی، این پرسش عمق بیشتری می‌یابد، ولو اینکه به پاسخ هم دست نیابیم. اینکه چگونه می‌شود دفعاتاً و به‌طور ناگهانی دورانی به پایان برسد و انسان‌ها به‌گونه‌ای دیگر بیندیشند، در نظم/اشیا بی‌پاسخ می‌ماند.

۲. از نظر فوکو یکی از خصایص عمدهٔ شیوهٔ «علیه علم»، که دیرینه‌شناسی را هم جزو آن می‌داند، اجتناب از نظریه‌پردازی‌های کلان است، درحالی‌که خود وی در دیرینه‌شناسی دوران رنسانس و کلاسیک از وجوه عمدهٔ این دوران‌ها سخن می‌گوید. آیا این نوعی نظریه‌پردازی عام در باب دوران رنسانس نیست که اساس آن را در مشابهت‌ها می‌دانیم؟

۳. دورهٔ پساتجدد در نظم/اشیا، جایگاه مشخصی ندارد. معلوم نیست که آیا اساساً پساتجدد هم ایپستمه‌ای در کنار ایپستمهٔ رنسانس کلاسیک و تجدد است یا اینکه پساتجدد تأمل فیلسوفانه به معنای فوکویی در این دوران‌هاست.

۴. فوکو آغازگاه‌های مرگ انسان به‌عنوان رکن رکن ایپستمهٔ تجدد را همان «علیه علم»‌های روان‌کاوی، مردم‌شناسی و دیرینه‌شناسی می‌داند. روان‌کاوی و مردم‌شناسی به‌عنوان علوم انسانی مقبولیت یافته‌اند، ولی وضع دیرینه‌شناسی فوکو مبهم است. آیا دیرینه‌شناسی به حوزهٔ علوم انسانی تعلق دارد یا تاریخ یا فلسفه یا...؟

اینها و پرسش‌های دیگر می‌توانند این مقاله را در این باب عمق بیشتر ببخشند. جمع‌بندی نهایی نگارنده آن است که تلقی فوکو از فلسفه، به تعبیر دیگر فلسفهٔ فوکو، نوعی متافلسفه است و این با حال‌وهوای فلسفه‌های مابعد کانتی که همگی به‌نوعی فلسفه فلسفه‌اند، هماهنگ است. منتها تفاوت اساسی فوکو با دیگران آن است که گویی فوکو دیگر فلسفه به معنای سنتی آن را، که با غفلت از تأمل تاریخی، زبانی و اجتماعی است، تمام‌شده می‌داند و در متافلسفه خود هم نوعی روش تلفیقی - البته ابداعی - را به کار می‌گیرد. نگارنده وقتی از کلیت کار فوکو فاصله می‌گیرد، آن را همچون پدیدارشناسی روح هگل می‌بیند، با این تفاوت که غایت قصوای آن را مانند هگل نه انسان و انسان‌گرایی که مبدأ آن را مرگ همین انسان می‌داند. سیر اودیسه‌وار روح انسان در هگل با فلسفه به پایان خود می‌رسد، ولی با فوکو از این موقف هم می‌گذرد. به کجا می‌رود؟ پاسخی درخور در آرای فلسفی فوکو نمی‌یابد.

References

Bellor, R. (1989). *Foucault Live*, Semiotext Press.

Burns, E. (1986). *Michel Foucault*, translated by B. Ahmadi, Keyhan. (In Persian)

- David, H. (Ed.) (2010). *Foucault, the Critical Reader*, Markaz. (In Persian)
- Delacampagne, Ch. (2012). *A History of Philosophy in the Twentieth Century*, translated by B. Parham, Agah. (In Persian)
- Dreyfus, H. & Rabino P. (1992). *Michel Foucault; beyond Structuralism and Hermeneutics*. University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1972). *The Archaeology of Knowledge*, Tavistock Publication.
- Foucault, M. (1980). Truth and power, in *Power/ Knowledge*, Edition by C. Gordon, pp. 107–133. Harvester.
- Foucault, M. (1981). The order of discourse, in *Untying the Text: A Post-structuralist Reader*, Edited by R. Young, pp. 48–79, Routledge.
- Foucault, M. (1991). Governmentality, in *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Edited by Burchell, G. & et al, pp. 85–103 University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1999). *Madness and Civilisation: A History of Insanity in the Age of Reason*, Routledge.
- Foucault, M. (2002). *Nietzsche, Freud, Marx*, Hermes. (In Persian)
- Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality, Vol. I: An Introduction*, translated by R. Hurley, Penguin.
- Foucault, M. (1994). *The Order of Discourse*, translated by Baqer Parham, Agah. (In Persian)
- Foucault, M. (1991). What is Enlightenment? in P. Rabinow (ed.) *The Foucault Reader*, Penguin Books.
- Foucault, M. (1970). *The Order of Things: an archaeology of the human sciences*. Tavistock Publication.
- Habermas, J. (2008). *The Way Out of the Subject Philosophy of relational Wisdom Versus Subject-Oriented Wisdom*, translated by H. Bashirieh, Gam-e Nou. (In Persian)
- Kachooyan, H. (2012). *Foucault and Archaeology of Knowledge*, Tehran University Press. (In Persian)
- Kant, I. (1996). *Critique of Pure Reason*, translated & edited by S. Werner Pluhar. Hackett Publishing.
- Khaatami, M. (2007). *Introduction to Contemporary Western Philosophy*, Elm. (In Persian)
- Matthews, E. (1999). *Twentieth-century French Philosophy*, translated by H. A. Nowzari, Gam-e Nou. (In Persian)
- McGinn, C. C. (2002). *The Making of a Philosopher*. Harper.
- Overgaard, G. (2017). *Metaphilosophy*, translated by M. Rana'i, Tarjoman. (In Persian)
- Pamela, C. F. (1983). *Michel Foucault*, Harvester Press.
- Payne, M. (2013). *The Dictionary of Cultural and Critical Theory from the Enlightenment to Postmodernity*, translated by P. Yazdanjoo, Markaz. (In Persian)
- Rorty, R. (1992). Introduction: Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy, in *The Linguistic Turn: essays in philosophical method*, pp. 1–39. Chicago University Press.
- Sherratt, Y. (2013). *Continental Philosophy of Social Science*, translated by A. R. Jalili, Ney. (In Persian)
- Smart, B. (2006). *Michel Foucault*, translated by Chavoshian, Akhtaran. (In Persian)
- Solomon, R. (2000). *European Philosophy*, Ghasidehsara. (In Persian)
- Zeimran, M. (1989). *Michel Foucault: knowledge and power*, Hermes. (In Persian)