

میشل فو کو: دانش و قدرت



محمد ضیمران

پرنس



میشل فوکو

دانش و قدرت

محمد ضیمران



انتشارات هرمس

تهران ۱۳۷۸



انتشارات هرمس (وابسته به مؤسسه شهر کتاب)
تهران، خیابان ولی عصر، بالاتر از میدان ونک، شماره ۱۳۳۷ - تلفن: ۸۷۹۵۶۷۴
مجموعه فلسفه و سیاست ۲

میشل فوکو: دانش و قدرت

محمد ضیمران

طرح جلد: کارگاه گرافیک سپهر

چاپ سوم: ۱۳۸۴

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
همه حقوق محفوظ است.

ضیمران، محمد، ۱۳۲۶ -

میشل فوکو: دانش و قدرت / محمد ضیمران. - تهران: هرمس،

۱۳۷۸.

هشت، ۲۱۲ ص. مصور. (مجموعه فلسفه و سیاست؛ ۲)

کتابنامه.

چاپ سوم.

۱. فوکو، میشل، ۱۹۲۶-۱۹۸۴، Foucault, Michel - نقد و

تفسیر. ۲. فیلسوفان فرانسوی - نقد و تفسیر. ۳. فلسفه جدید - قرن

۲۰ - نقد و تفسیر. ۴. قدرت (فلسفه). الف. عنوان.

۹ ض ۹۴ / B ۲۴۳۰ ۱۹۴

۷۸-۱۲۶۰۲ م

۱۳۷۸

ISBN 964_6641_80_6

شابک ۹۶۴-۶۶۴۱-۸۰-۶

فهرست مطالب

۱	فصل اول: پیشگفتار
۱۲	تاریخ دیوانگی
۱۷	زایش درمانگاه
۲۰	دیرینه‌شناسی
۲۵	نظریهٔ گفتمان
۲۸	مراقبت و مجازات
۳۲	تاریخ جنسیت
۳۴	پی‌نوشت فصل اول
۳۵	فصل دوم: روش‌شناسی فوکو
۳۸	واژگونی
۴۶	روش گسست
۵۰	اصل ویژگی یا دگرسانی
۵۴	اصل برون‌بودگی
۵۹	پی‌نوشت فصل دوم
۶۰	فصل سوم: هستی‌شناسی نابسامانی روانی و نگاه پزشکی
۶۲	جنون در عصر خرد
۷۲	نقد کتاب تاریخ دیوانگی
۷۸	پی‌نوشت فصل سوم
۷۹	فصل چهارم: زایش درمانگاه - هستی‌شناسی نگاه
۸۹	پی‌نوشت فصل چهارم

۹۰	فصل پنجم: زبان، زمان و مرگ انسان
۱۰۰	همسانی، کیانِ عصر نوزایی
۱۰۵	سامان دانایی در دوران کلاسیک (۱۶۶۰-۱۸۰۰)
۱۰۸	زبان در عصر کلاسیک
۱۱۰	تاریخ طبیعی در عصر کلاسیک
۱۱۳	تحلیل ثروت در دوران کلاسیک
۱۱۵	ظهور عصر جدید و چیرگی مدرنیته
۱۱۷	۱. گذار از مرحله تاریخ طبیعی به زیست‌شناسی
۱۱۹	۲. از تحلیل ثروت تا اقتصاد سیاسی
۱۲۲	۳. گذار از دستور زبان عمومی به تبارشناسی واژه‌ها
۱۲۴	زایش انسان در عصر نقادی - کانت و تحلیل کرانمندی
۱۲۹	تحلیل کرانمندی
۱۳۴	مرگ انسان و تحقق نقادی نو
۱۴۰	پی‌نوشت فصل پنجم
۱۴۱	فصل ششم: فن‌آوری انضباطی
۱۴۲	شکنجه و مجازات
۱۴۷	ظهور فن‌آوری انضباطی
۱۵۳	نظام زندانها
۱۵۶	فن‌آوری قدرت
۱۶۱	پی‌نوشت فصل ششم
۱۶۲	فصل هفتم: اراده معطوف به دانایی و حقیقت - تاریخ جنسیت
۱۶۵	بسط و گسترش جنسیت
۱۷۷	تبارشناسی سوژه
۱۸۵	پی‌نوشت فصل هفتم
۱۸۶	فصل هشتم: میراث فلسفی فوکو
۲۰۰	پی‌نوشت فصل هشتم
۲۰۱	کتاب‌شناسی لاتین
۲۰۸	کتاب‌شناسی فارسی
۲۱۰	منابع پیرامون اندیشه‌های فوکو

سخنی با خواننده

وقتی ما همه یک نوع می‌اندیشیم، هیچ یک از ما نمی‌اندیشد.
والتر لیپمن

فهم مدرنیته بدون شناخت فلسفه سیاسی مدرن امکان‌پذیر نیست. بر هیچ یک از ما پوشیده نیست که کتاب شهریار ماکیاولی و رساله قرارداد اجتماعی روسو از ارکان مهم مدرنیته است. نگرش این دو اندیشمند سیاسی به مدرنیته موجب شد تا موضوع سیاست به شکل جدیدی در اذهان طرح شود. مدرن‌ها، برخلاف یونانیان باستان، در جست و جوی پاسخی به این پرسش نیستند که «بهترین رژیم سیاسی کدام است؟» از دیدگاه مدرن‌ها، موضوع اصلی ابداع عقلانیت سیاسی است، عقلانیتی که بتواند ساختار اجتماعی قدرت را به بهترین وجه حفظ کند. به عبارت دیگر، نگرانی فیلسوف سیاسی در جهان مدرن یافتن توازنی میان اوتوریته سیاسی و آزادیهای فردی است. از ماکیاولی تا جان رالز، اندیشه سیاسی کوشیده است به تفکر درباره شرایط ایجاد نظامی سیاسی پردازد که در آن افراد قادر باشند با خودخواهی‌ها و فردیتهای مدرن خود زندگی کنند.

از این رو، بحث مرکزی سیاست مدرن را می‌توان در گفت و گوی میان نظریه پردازان «قرارداد اجتماعی»، یعنی هابز، روسو، لاک و رالز، و متفکرانی چون آدام اسمیت، جان استوارت میل و هایک دید. از دیدگاه گروه اول، اصل تبادل میان افراد اجتماع بدون رجوع به نوعی ساختار سیاسی عقلانی امکان‌پذیر نیست. در حالی که گروه دوم معتقد به توازن و تعادل طبیعی منافع افراد در اجتماع است. بدین ترتیب، می‌توان از دو نگرش اصلی در اندیشه سیاسی مدرن نام برد. از یک سو، نگرشی که در اندیشه اسپینوزا، هابز، روسو، انقلابیون ۱۷۸۹، اثبات‌گرایان قرن نوزدهم، هگل، مارکس و مارکسیست‌ها وجود دارد و معتقد به سامان دادن اجتماع بر مبنای دانشی عقلانی از واقعیت است و از سوی دیگر، نگرشی که در دیدگاه افرادی چون برک، کنستان و برخی از لیبرال‌های قرن بیستم وجود دارد که به نوعی سازمان دادن اجتماع را بر پایه اصلی انتزاعی، حرکتی در جهت از بین رفتن آزادیهای فردی و به وجود آمدن خشونت سیاسی تلقی می‌کند. ولی برخی نیز چون لئو اشتراوس از کل فلسفه سیاسی

مدرن انتقاد می‌کنند و مانند او معتقدند که «بحران مدرنیته پیش از هر چیز، بحران فلسفه سیاسی مدرن است».

لئو اشتراوس سه بحران اصلی فلسفه سیاسی مدرن را در اندیشه‌های متفکرانی چون ماکیاوولی، روسو و نیچه بررسی می‌کند که به گفته او «سه موج مدرنیته» را تشکیل می‌دهند. ولی مهمترین ایراد اشتراوس به فلسفه سیاسی مدرن از بین بردن بُعد مخفی و اسرارآمیز (esoteric) فلسفه است که به قول او به دست ماکیاوولی صورت می‌گیرد. زیرا از نظر اشتراوس، فلسفه سیاسی جنبه سیاسی فعالیتی است که خود جوهر سیاسی ندارد. او می‌نویسد: «منظور من از فلسفه سیاسی پرداختن فلسفی به سیاست نیست، بلکه برعکس، جنبه عام یا سیاسی فلسفه است». به عبارت دیگر، از دیدگاه اشتراوس، فلسفه برای عام شدن و ابراز حقایقی که شنیدن آنها برای عوام خطرناک است، محتاج به فلسفه سیاسی است. پس ایراد اشتراوس به فلسفه سیاسی مدرن، نحوه بیان حقایق فلسفی است. به اعتقاد او، فلسفه سیاسی محل تمرین تعادل و تسامح در گفتار است. شاید به همین دلیل، تعادل اجتماعی همیشه موضوع اصلی فلسفه سیاسی بوده است. ولی جست و جوی این تعادل همیشه در جهان مدرن با تسامح و تساهل همراه نبوده است. شاید به این دلیل که قدرت سیاسی، بنا به تعریف، با تسامح و تساهل همراه نیست. ولی آنجا که صحبت از دمکراسی است و عقاید و افکار می‌توانند آزادانه و بدون ترس و وحشت با قدرت سیاسی روبه‌رو شوند و آن را نقد کنند، قدرت نیز خود به نوعی عقیده سیاسی فناپذیر تبدیل می‌شود. در این جا، فلسفه سیاسی نقش مهمی ایفا می‌کند زیرا وظیفه و هدف آن همواره پرداختن به مقوله سیاست است و نه گردن نهادن به قدرت آن. از این لحاظ، نقش فلاسفه سیاسی استحاله قدرتها بوده است و نه به وجود آوردن آنها. بی‌شک، دلیل چنین وضعیتی بیزاری فلسفه سیاسی از نهاد قدرت نیست، بلکه عدم امکان رشد و پیشرفت فلسفی در آن است. زیرا وظیفه اصلی فلسفه سیاسی دفاع از نهاد بسته قدرت نیست، بلکه ایجاد فضای بازی است که در آن افراد اجتماع در مورد منشأ قدرت بیندیشند. به عبارت دیگر، وظیفه فلسفه سیاسی «موظف ساختن افراد اجتماع در قبال زندگی سیاسی اجتماع است». ولی این زندگی سیاسی فقط در تبادل نظر و گفت‌وگوی آزاد میان افراد اجتماع امکان‌پذیر است زیرا آن جا که خشونت سیاسی حکمفرماست بحث و گفت‌وگو تعطیل است و بنابراین چیزی به نام فلسفه سیاسی وجود ندارد.

به کلام دیگر، آن جا که هدف سیاست آزادی نیست، جوهر فلسفه سیاسی نیز مورد سؤال است. پس پرداختن به فلسفه سیاست خود قدمی است در جهت آزاد اندیشیدن.

پیشگفتار

ناقدان اندیشه‌های فوکو رویکرد او را ساختارگرایی دانسته‌اند، اما او پیوسته در نوشته‌ها و مصاحبه‌هایش خود را از این‌گرایش برکنار دانسته است. به طور کلی، مشخص کردن جهت‌گیری فلسفی او کاری بس دشوار است. نقد فوکو دربارهٔ مدرنیته، اومانیسم و نیز اعلام «مرگ انسان»، او را در زمرهٔ اندیشمندان بحث‌انگیز نیمهٔ دوم قرن بیستم قرار داد. دیدگاه‌های او در زمینهٔ دانش، قدرت، گفتمان، فرهنگ و جامعه او را در شمار متفکران مطرح اروپا آورد. فوکو نقد خود را بر پایهٔ سنت فلسفی نیچه، هایدگر و ژرژ باتای استوار ساخته است؛ به همین جهت، در نوشته‌هایش در پی نفی همبستگی میان عقلانیت، رهایی و ترقی است و می‌کوشد اثبات کند که اشکال جدید قدرت و معرفت زمینهٔ رشد و گسترش سلطه را فراهم می‌سازد.

فوکو طی یک سلسله پژوهش‌های تاریخی فلسفی این موضوع را در حوزه‌های گوناگونی چون روان‌پزشکی، پزشکی، کیفرشناسی و شاخه‌های مختلف علوم انسانی دنبال کرده است. به گفتهٔ وی، هدف اصلی پژوهش‌هایش نقادی عصر تاریخی ماست، اندیشه‌های او را نمی‌توان به یک حوزهٔ پژوهشی خاص محدود ساخت. وی روان‌شناسی، فلسفه، تاریخ، پزشکی، حقوق و سیاست را یکجا در تحلیلهای خویش به کار گرفته است تا پیوند میان دانش، حقیقت، قدرت و ذهنیت را آشکار کند.

فوکو در پانزدهم اکتبر سال ۱۹۲۶ در شهر پواتیه دیده به جهان گشود. پدرش جراحی چیره‌دست بود. دیپلم دبیرستان را از مدرسه‌ای دولتی و مدرک لیسانس را از مدرسه‌ای کاتولیک دریافت کرد. سپس در امتحان ورودی دانشگاه سوربن شرکت کرد و وارد این دانشگاه شد. فلسفه را در دانشسرای عالی، در کلاسهای ژان هیپولیت، هگل‌شناس معاصر، و لویی آلتوسر، مارکسیست معروف، دنبال کرد. وقتی آلمانی‌ها در جنگ دوم جهانی فرانسه را اشغال کردند، فوکو نوجوانی بیش نبود و این حادثه تأثیری پایدار بر روحیه او بر جای نهاد. در سال ۱۹۵۲، دانشنامه عالی خود را در رشته روان‌شناسی و فلسفه دریافت کرد. مدتی در بیمارستان روانی «سن آن» در پاریس کارآموز بود و در سال ۱۹۵۴ اولین کتاب خود موسوم به بیماری روانی و شخصیت را منتشر کرد. در این زمان، به منظور تدریس زبان فرانسه در دانشگاه اوپسالا^۱ رهسپار سوئد شد. بعضی بر این باورند که سفر او به سوئد نمودی از سرخوردگی او نسبت به نهادهای روان‌شناختی و فلسفی فرانسه بود. در دورانی که در سوئیس، ورشو و هامبورگ به تدریس زبان فرانسه اشتغال داشت، پیوسته عقل و دانش را از منظر تاریخ مورد توجه قرار می‌داد. وی از پرسشهای کلیشه‌ای فلسفه، همچون «حقیقت چیست؟» و «دانش کدام است؟»، سرخورده بود و به دنبال کردن خط سیر حقیقت و دانش در تاریخ غرب گرایش داشت. بدیهی است که فوکو اولین فیلسوف معاصر نیست که به کارنامه حقیقت، دانش و قدرت در گذرگاه تاریخ پرداخته است. فریدریش نیچه و ادموند هوسرل در این راه پیشقدم بودند. بدیهی است که فوکو از سرچشمه‌های اندیشه فریدریش نیچه و هوسرل در خصوص گستره‌های تحول تاریخی در قلمرو روان‌پزشکی بهره گرفت. نتیجه این تتبعات، تاریخ دیوانگی در عصر

پیشگفتار ۳

کلاسیک بود که در زبان انگلیسی به دیوانگی و تمدن ترجمه شد [۱]. فوکو این تحقیق را در سال ۱۹۶۰ به عنوان رساله دکتری به کمیته تحصیلات عالی دانشگاه ارائه داد و در همین سال در مقام سرپرست گروه فلسفه دانشگاه کلرومون - فران به فرانسه بازگشت. در سال ۱۹۶۱، تاریخ دیوانگی در عصر کلاسیک در پاریس منتشر شد و بلافاصله «نشان مرکز ملی تحقیقات علمی فرانسه» را ربود. فوکو می‌گوید:

هرچند این کتاب پاره‌ای از محافل روشنفکری فرانسه را به خود مشغول داشت، درونمایه اصلی آن، یعنی مناسبت قدرت و دانش، به صورت موضوعی بحث‌انگیز و واجد اهمیت در محافل فرانسه مطرح نشد.

در واقع، هدف فوکو در این کتاب سیر اندیشه روان‌شناختی درباره دیوانگی نبود، بلکه موضوع اصلی آن را رابطه دیالکتیکی میان علم روان‌شناسی و قدرت تشکیل می‌داد.

فضای روشنفکری بعد از جنگ جهانی دوم در فرانسه از دو رویکرد اصلی تأثیر پذیرفت: یکی پدیدارشناسی مرلو - پونتی و دیگر اگزستانسیالیسم سارتر. ولی گرایش مارکسیستی هم در جهت‌گیری اجتماعی - سیاسی این دوره نقش انکارناپذیری داشت. فوکو نیز بعد از جنگ جهانی دوم به حزب کمونیست پیوست. اما در اوایل دهه پنجاه، مثل سایر روشنفکران فرانسه چون سارتر، از این حزب کناره‌گیری کرد. به گفته فوکو:

هدف اصلی حزب کمونیست فرانسه اشغال مقامهای مهم در دستگاههای دولتی فرانسه و پیروزی در انتخابات ریاست جمهوری و مجلس قانونگذاری بود. ولی روشنفکران مستقل

مسائلی چون آزادی، برابری و اصلاح دانشگاهها را مورد توجه قرار داده بودند.

دیری نگذشت که فوکو به محدودیت حزب کمونیست فرانسه (PCF) و فلسفه دانشگاهی واقف گردید. او نیز، دلزده از این دو، ناچار خط سیر فکری و پژوهشی خویش را تغییر داد. همان طور که قبلاً گفته شد، در سال ۱۹۵۱ لیسانس روان‌شناسی خود را گرفت و یک سال بعد به اخذ دیپلم آسیب‌شناسی روانی^۱ نایل آمد، زیرا فکر می‌کرد که از راه روان‌شناسی و آسیب‌شناسی روان می‌تواند به معضلات روانی جامعه فرانسه پاسخ گوید و فلسفه رسمی را پاسخگوی دردهای جامعه نمی‌دانست. تحقیقات و تدریس او در رشته آسیب‌شناسی روان در سال ۱۹۶۶ به انتشار کتابی موسوم به بیماریهای روانی در روان‌شناسی منجر شد. نارسایی مکتبهای رایج فلسفی از جمله اگزیزستانسیالیسم و ساختارگرایی، فوکو را بر آن داشت که نقدی تند و بُرنده پیرامون کاستیهای این رویکردها به رشته تحریر درآورد. به همین جهت، او را فرزند ناخلف مکتب ساختارگرایی یا اگزیزستانسیالیسم خواندند. در این زمان، او به عنوان روشنفکری جنجال‌برانگیز و پرسر و صدا در محافل فکری پاریسی مطرح شد. او در مقابل ساختارگرایی و اگزیزستانسیالیسم واکنشی منفی نشان می‌داد و خود را، به جای فیلسوف، دیرینه‌شناس فرهنگ و تبارپژوه نظامهای اجتماعی معرفی می‌کرد. چرا که لقبها و عناوین سنتی فلسفه و تاریخ را گمراه‌کننده می‌دانست. به ویژه در مورد واژه تاریخ به معنای سنتی آن سخت حساس بود و از به کارگیری آن تا حد ممکن اجتناب می‌کرد. در عوض، واژه دیرینه‌شناسی^۲ را مناسب می‌شمرد. در این زمان، او از دانشگاه کلرومون - فران به دانشگاه ونسان رفت و سرانجام در سال ۱۹۷۰ استادی کولژ دو فرانس را پذیرفت و

1. psychopathology

2. archeology

برای نخستین بار سمتی رسمی با عنوان استاد تاریخ نظامهای فکری^۱ برای خود برگزید، زیرا می‌خواست خود را از سنت تفکر حاکم، یعنی تاریخ آرا و عقاید، ممتاز کند [۲].

آثار فوکو در مورد جنون، عقل، شرایط و کیفیات سیر معرفت، ظهور علوم انسانی و آثار بعدی او در مورد روابط قدرت و دانش و از همه مهمتر ذهن‌مداری^۲ نمودار تأثیر سنتهای گوناگون فکری دوران اوست. او در تحلیل گفتمان از ژرژ دومزیل^۳ تأثیر پذیرفت. در مورد تحلیل اندیشه هگل از استادش ژان هیپولیت بهره گرفت و در حوزه تاریخ علم از رهیافتهای ژرژ کانگلیهم^۴ سود جست. با این حال، زیربنای اندیشه‌های او از سه سرچشمه مهم یعنی مارکسیسم، فرویدیسم و نیچه‌گرایی سیراب شد. مارکس بر مناسبت میان ذهن و شرایط عینی تأکید داشت. فروید پیوند میان سوانق ناخودآگاه و آگاهی را جست‌وجو کرد و نیچه نیز همبستگی میان اراده معطوف به قدرت و علم را بررسی کرد. دلمشغولی هر سه فرزانه یادشده وضعیت کنونی اندیشه بشری بود و در این راه پرفراز و نشیب گام نهادند. فوکو نیز، ضمن بهره گرفتن از آموزه‌های پدیدارشناسی، هرمنوتیک و ساختارگرایی برای فهم آموزه‌های آنها تلاش کرد. هرچند فوکو در مشخص کردن نقل‌قولهای مستقیم زیاد وسواس به خرج نمی‌داد در اشاره به آثار این سه متفکر سخت دقیق و نکته‌سنج بود. پیوسته تأکید می‌کرد که این سه فرزانه به مناسبت میان قدرت و علم پی برده‌اند. فوکو در مقاله مفصلی موسوم به «نیچه، تبارشناسی و تاریخ» که آن را در سال ۱۹۷۱ منتشر کرد، به تحلیل مفهوم تبارشناسی در قیاس با مقوله تاریخ پرداخت. او در این نوشته همبستگی علم و قدرت را از دیدگاه نیچه تفسیر کرد. مطالعات اولیه او در مورد جنون و دیوانگی بار دیگر

1. history of systems of thought

2. subjectivity

3. George Dumezil

4. George Canguilhem

در سایه تبارپژوهی قدرت و علم بازخوانی شد. فوکو می‌کوشید ثابت کند که وقتی علم و قدرت در گردونه نهادی افتاد، ماهیتی عینی و برون‌ذات می‌یابد^۱ و انسانها در این راستا به شیء^۲ بدل می‌شوند.

گفتنی است که در سالهای دهه شصت میان رهیافتها و شعارهای پدیدارشناسی و ساختارگرایی چالشی سخت و پیگیر پدیدار شد. کسانی چون لوی - استراوس، ساختارگرایی فرانسوی، بر این نظر تأکید ورزیدند که پدیدارشناسی بیش از حد به اولویت معناها و بخصوص سوژه معناجو تکیه دارد. لوی - استراوس می‌گفت نباید معنا را صرفاً در ساحت ذهن جست‌وجو کرد، بلکه معناها باید از دل ساختارهای اجتماعی - تاریخی، فرهنگی بیرون آورده شوند. فوکو با نظر لوی - استراوس از آن رو هم‌آوا بود که می‌گفت نباید هر چیزی را در دهلیزهای تاریک ذهنیت جست‌وجو کرد، بلکه باید به ساحت بافت و شکل‌بندیهای برون‌ذهنی عنایت نمود. او گرایش به کنش معنابخش ذهن را مشکل اصلی اومانیزم می‌شمرد و مدعی بود که حقیقت معنا را باید در عرصه فرهنگ و جامعه جست‌وجو کرد. افزون بر این، فوکو راهکارهای مکتب ساختارگرایی و بخصوص انگاره‌های قانونمند ذهن را مورد تردید قرار داد و مدعی شد که پدیده‌های ذهن و عین منشی ویژه و بی‌همانند دارند. به نظر او، هر پدیده‌ای را باید یگانه و بی‌مثال انگاشت و از این رهگذر خصلتهای ویژه آن را بهتر درک کرد.

فوکو با راهبردهای کسانی چون لوی - استراوس، ژاک لاکان و لویی آلتوسر همصدا بود که بر نوعی گذر از گرایشهای اومانیزستی و ذهن‌مدار تأکید داشتند. همه این متفکران در پی آن بودند تا پیش‌انگاره‌های اومانیزم را، که مهمترین آنها در کانون قرار دادن ذهن و آگاهی انسان در تحقیقات بود، زیر سؤال ببرند. یعنی فاعلیت انسان در اندیشه و

عمل، که اصل مسلم فلسفه مدرن از دوران دکارت به بعد بود، برای نخستین بار مورد تردید قرار گرفت. فوکو نیز این رویکرد را در آموزه معروف به «مرگ پدیدآورنده» تحلیل کرد. ساختارگرایان، به جای تأکید بر ذهنیت و فاعل‌شناسنده (سوژه)، فراگردها و پدیده‌های برون‌ذات، از جمله عوامل و هنجارهای فرهنگی - اجتماعی، را اساس کار خود قرار دادند.

لوی - استراوس (متولد ۱۹۰۸)، یکی از بزرگترین انسان‌شناسان سده حاضر فرانسه، در آثاری چون منطق اساطیر، درآمدی به علم اساطیر، خام و پخته، از عسل تا خاکستر، سرچشمه آداب غذاخوری و انسان برهنه منطق ساختاری پدیده‌هایی چون اساطیر، آداب و عادات غذاخوردن و نظام قبیله‌ای و غیره را در فرهنگهای ابتدایی مورد بررسی قرار داد. استراوس در کتاب منطق اساطیر اسطوره را زبانی خاص دانست و روش تحلیل زبان‌شناختی را در مورد آن به کار بست.

ژاک لاکان، روانکاو معروف فرانسوی (متولد ۱۹۰۱)، نظریه تازه‌ای را در مورد سوژه در اختیار منتقدان قرار داد: «وقتی من زبان به سخن می‌گشایم خویشتن را "من" و مخاطب را "شما" می‌نامم.»

به باور لاکان، انسانها وقتی به این جهان گام می‌نهند، وارد نظام پیش‌ساخته‌ای از دلالت‌های زبانی می‌شوند که فقط در چارچوب نظام زبان‌شناختی معنا می‌پذیرد. ورود به قلمرو زبان به ما امکان می‌دهد تا در نظامی از نسبتها (مذکر، مؤنث، پدر، مادر، دختر و غیره) در موضع فاعل گزاره قرار گیریم. این فراگرد و مراحل قبلی آن، به طور کلی، در پرتو ناخودآگاه است که قوام می‌پذیرد.

لاکان، ضمن بازخوانی آثار فروید، با به کارگیری زبان‌شناسی سوسور میان «ساحت خیالی»^۱ و عرصه نمادین^۲ تفکیک قائل شد.

لاکان بر آن بود که در مرحله خیالی میان ذهن و عین تمایز مشخص وجود ندارد، یعنی هنوز خود متمرکزی شکل نگرفته است که عین را از ذهن جدا سازد. در این مرحله، که لاکان آن را «مرحله آینه‌ای» می‌نامد، کودک می‌کوشد از اجزای پراکنده وجود خویش خودی ملموس بسازد. این خودساختگی ماهیتی خیالی دارد، یعنی هنوز شکافی میان خود و دیگری وجود ندارد. اما رفته‌رفته کودک میان خود و جهان خارج تفکیک قائل می‌شود. در این مرحله است که کودک به «دنیای نمادین» مباحثها (مذکر، مؤنث، پدر، پسر، حاضر، غایب و نظایر آن) پرتاب می‌شود. در نظام اندیشه لاکان، کودک با درک نماد نرینگی^۱ خویش به عنوان دال با یک سلسله مدلول آشنا می‌شود. در اینجا است که ناخودآگاه در سایه نمادها ماهیتی زبانی به خود می‌گیرد. در حقیقت، عرصه خیال محل بروز پندارها و توهمات است. کودک در این مرحله قادر است میان ذهن و عین یا خود و جهان خارج تفکیک قائل شود. یعنی در دوره ماقبل ادیبی، کودک در رابطه همزیستی میان خود و مادرش به سر می‌برد. اما برای آنکه نمایش عقده ادیب بر صحنه آید کودک باید به آگاهی مبهمی از تفاوت جنسی خویش دست یابد. ورود پدر این تفاوت و تمایز را مشخص می‌سازد. این مرحله کشف تفاوت‌های جنسی است که با کشف زبان همزمان می‌گردد. حضور پدر در صحنه به کودک می‌آموزد که باید جای خاصی را اشغال کند و در نتیجه، محرومیت از عشق به پدر و مادر و نیز فقدان پیوند اولیه با جسم مادر تفاوت مزبور را قابل فهم می‌کند. کودک با پذیرش همه این تفاوت‌ها از سامان نمادین^۲ آغاز می‌کند. به قول فروید، کودک به صورتی دردناک بر عقده ادیب غلبه می‌یابد. در این مرحله، انسانی که در پی این فراگرد پدیدار می‌شود موجودی دویاره‌شده میان دو حوزه خودآگاه و

1. phallus

2. symbolic order

ناخودآگاه است. ناخودآگاه در حقیقت همان میل واپس زده و سرکوب شده است. همین سرکوب کردن میل است که ما را با واقعیت تلخ محرومیت آشنا می‌سازد. کودک در این مرحله از دنیای خیالی به عرصه زبان تبعید می‌شود؛ یعنی از دالی به دال دیگر سیر می‌کند و این روند تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. معانی در امتداد مجازها پدید می‌آیند. در واقع، حرکت از یک دال به دال دیگر همان چیزی است که لاکان آن را میل می‌نامد. میل از فقدان و محرومیتی سرچشمه می‌گیرد که زبان در پی پر کردن آن است. ورود به ساحت زبان چیزی نیست جز افتادن در چنبره میل. زبان چیزی است که هستی را در میل تخلیه می‌کند. فروید رؤیاهای او در ریچه اصلی امیال سرکوب شده شمرد. در اینجا، نظریه رؤیاهای او همچون نظریه‌ای پیرامون متن دوباره تفسیر شده است. ناخودآگاه معنا را در تصاویر نمادین پنهان می‌کند و انسان ناچار از رمزگشایی این نمادهاست.

به‌طور کلی، کودک پس از جدا شدن از مادر، خویشتن را یکه و تنها می‌بیند، یعنی اولین محرومیت و غیبت را در مفارقت از مادر خویش احساس می‌کند. با این حال، بدون جدایی مزبور حرکت زبان متوقف می‌شود. پدر عنصری است که میان فرزند و مادر جدایی ایجاد می‌کند و کودک وقتی خود را با پدر همسان انگاشت، هویت تازه‌ای می‌یابد. در این سناریو، موضع و جایگاه مادر حضور و تحقیق واقعیت را امکان‌پذیر می‌سازد، حال آنکه پدر سامان نمادین و خیالی را احیا می‌کند. اولین چیزی که کودک احساس می‌کند این است که مادر از وجود آلت نرینه بی‌بهره است و همین مقدمه ظهور ادراک مباینیت و تمایز در کودک است. لاکان مدعی است که آلت نرینه پایگاهی نمادین دارد، ولی این آلت واقعیت را هم تجلی می‌بخشد. اما در جایی که به عنوان دال متبلور می‌شود، برای انسان تداعی‌کننده فقدان است که در حالت اختگی احساس می‌کند. در حقیقت، آنچه به جهان هستی معنا و

قانون می‌بخشد همان سامان نمادین است. لاکان در سالهای ۱۹۵۰ مدعی شد که قانون در نام پدر متجسم می‌شود. این نظام نمادین، که به وجودآورندهٔ قانون است، شالودهٔ جامعه را قوام می‌بخشد. به طور کلی، روانکاوی مورد علاقهٔ لاکان چیزی نیست جز فهم قواعد نظریهٔ بیان «ناخودآگاه».

میشل فوکو اندیشه‌های روانکاوانهٔ لاکان را به دقت مطالعه کرد و «نظریهٔ تلاشی سوژه» را به پیروی از او دنبال کرد و در نظریهٔ «مرگ پدیدآورندهٔ اثر» به کار گرفت. فوکو از لاکان آموخت که سوژه را از فراسوی نقطهٔ مرکزی آن مطالعه کند. او نیز، چون لاکان، تحلیل خودآگاهی را برای شناخت ذهن کافی نمی‌دانست، بلکه مدعی بود که وجود ذهن از سرچشمه‌های دیگری، چون فرهنگ و جامعه و به ویژه زبان، سیراب می‌شود و این عوامل را می‌توان در عرصهٔ ناخودآگاه جست‌وجو کرد. لاکان می‌گفت ناخودآگاه چیزی نیست جز گفتمان دیگری! با این حال، فوکو گرایشهای ساختارگرایانهٔ لاکان را مورد انتقاد قرار داد و گفت ما، به جای آنکه به ساخت و بافت «خود» بپردازیم، باید گفتمان را کالبدشکافی کنیم. در حال حاضر، نوشتار و متن به مرحلهٔ مرگ مؤلف رسیده است. گوستاو فلوبر، مارسل پروست و فرانتس کافکا نمود و نماد این دگرگونی در نوشتارند. وظیفهٔ نقد دیگر ایجاد اتحاد و پیوند میان مؤلف و اثر نیست، بلکه نقد باید صرفاً به بنیاد اثر بپردازد. فوکو در حقیقت پایان روایی سوژه را در قلمرو فلسفه و ادبیات اعلام کرد. رولان بارت می‌گفت پدیدآورندهٔ اثر هنری در اثر آفریده می‌شود و نظریهٔ ادبی جدید یکسره از خود اثر ادبی آغاز می‌گردد. تولد خواننده به بهای مرگ مؤلف تحقق می‌پذیرد. فوکو مرگ مؤلف را تعمیم «مرگ خداوند» می‌دانست.^۲ او مدعی بود که مرگ

1. discourse of the other

۲. اشاره به گفتهٔ نیچه.

خداوند بیش از آنکه حادثه‌ای متافیزیکی باشد، گسستی است در سامان فرهنگ و زندگی و گفتمان انسان مدرن و پیش‌انگاره مدرنیته از همین مضمون مایه می‌گیرد. فوکو بر همین اساس فهم حضور آدمی در عرصه هستی کنونی را امکان‌پذیر یافت و گفت هستی آدمی تنها در سایه «تحلیل تناهی وجود» و لاجرم «تاریخ حالیت» اکنون قابل فهم است. از این رو، باید از نظریاتی که گذشته را علت و یا مبنای تحقق زمان حال می‌داند رها شویم و تن به گسستی قطعی بین اکنون و آنچه در گذشته بوده است بدهیم.

از این روست که فوکو در قلمرو فلسفه با طرح آموزه مرگ سوژه شناسنده ظهور سوژه‌ای با بعد اومانیستی را پیش کشید. او در نقد مدرنیته درونمایه‌های اصلی فلسفه روشنگری، از جمله ذهنیت شناسنده، خردباوری، آزادی، ترقی و فردباوری را مورد انتقاد قرار داد و گفت برآیند اشکال نوین قدرت و دانش صورتهای تازه‌ای از اقتدار و سلطه به وجود می‌آورد. فوکو این موضوع را با تکیه بر تحلیل واژه سوژه تعمیم داد و گفت این واژه در زبانهای انگلیسی و فرانسه چند معنی دارد. معنای لفظی آن بر تابعیت، انقیاد و فرمانبرداری دلالت می‌کند. در دستور زبان، به معنای نهاد، فاعل، مسندالیه و یا مبتدا به کار می‌رود. در منطق، سوژه به موضوع در تقابل با محمول اطلاق می‌شود. اما در فلسفه به معنای گوهر، ذات، وجود مقوم و ذهن و فاعل شناسنده به کار می‌رود. در روان‌شناسی، به معنای ذهن و «خود» مورد استفاده قرار می‌گیرد. وقتی فوکو از این واژه سود می‌جوید، گاهی تمامی یا اکثر معانی مزبور را در نظر دارد، اما در پاره‌ای موارد تنها یکی از این معانی را به کار می‌گیرد. او این واژه را در حوزه‌های گوناگون پژوهش از جمله روان‌پزشکی، پزشکی و کیفرشناسی، علوم انسانی و جنسیت به کار گرفته و از ابعاد استعاری آن سود جسته است.

بر همین اساس، فوکو مدعی بود که نمی‌تواند برچسب مارکسیسم،

فرویدگرایی، ساختارگرایی و پدیدارشناسی را بپذیرد و می‌گفت کار او تبارشناسی و دیرینه‌شناسی سوژه جدید قدرت و دانش است. در اینجا، ملاحظه می‌کنیم که فوکو به نویسنده سوررئالیستی چون ریمون روسل توجه نشان می‌دهد؛ چرا که روسل در مفهوم سوژه منطقی و خردمدار تردید کرد و در پی آن بود تا ساحت نااندیشیده وجود و جهان تازه در قلمرو زبان را کشف کند. فوکو در کتاب ریمون روسل پیش از هر چیز به عرصه زبان‌شناختی آثار روسل توجه نشان داد. روسل می‌گفت «من» سوژه‌ای نیست که به ابژه توجه کند، بلکه سوژه باید خود ابژه‌ای برای خود باشد، یعنی نویسندگی را در نوشته جست‌وجو کند. می‌توان مرگ سوژه را در آثار ریمون روسل به وضوح دید. فوکو در قلمرو ادبیات علاوه بر ریمون روسل به آثار چهره‌هایی چون ژرژ باتای، موریس بلانشو و هولدرلین نیز توجه نشان داد و کتابی نیز در تحلیل آثار نقاش معروف، رنه مگریت نوشت با عنوان این یک چپق نیست [۳].

تاریخ دیوانگی

در سال ۱۹۶۱، تاریخ دیوانگی در عصر کلاسیک، که در واقع رساله دکترای فوکو بود، انتشار یافت و «مدال مرکز ملی پژوهش‌های علمی» را ربود. خلاصه این اثر در سال ۱۹۶۴ با نام تاریخ دیوانگی منتشر شد و نسخه اخیر در سال ۱۹۶۵ با عنوان دیوانگی و تمدن به زبان انگلیسی برگردانده شد. مشکل خواننده انگلیسی آن است که پاره‌ای از مباحث و موضوعات از نظر او دور می‌ماند چرا که تنها خلاصه‌ای از این اثر به زبان انگلیسی در اختیار اوست. بخصوص بحث‌های فوکو در مورد خرد و دیوانگی از دیدگاه دکارت در ترجمه انگلیسی وجود ندارد.

باید گفت تاریخ دیوانگی روایت تجربه ذهنی دیوانگان در راستای تاریخ نیست، بلکه بیشتر به نهادهایی پرداخته است که از دیدگاه زبان‌شناسی و فرهنگی عقل و جنون را در پیوند با قدرت شکل

می‌دهند. فوکو در این اثر به شرایط تاریخی ظهور تمایز میان عقل و جنون، خرد و بی‌خردی از قرن هفدهم به بعد اشاره می‌کند و پدیدار شدن حوزه جدید علمی، یعنی روان‌شناسی و روان‌پزشکی، را مورد بحث قرار می‌دهد؛ اما قبل از ورود به این بحث یادآور می‌شود که در سده‌های میانه، میان خرد و بی‌خردی یا فرزانیگی و جنون تمایز وجود نداشت. یعنی دیوانگان و مجانین، هرچند گاهی مورد بی‌مهری جامعه قرار می‌گرفتند، ولی فرهنگ سیاسی؛ آنها را از زندگی اجتماعی طرد نمی‌کرد و مؤسسه و سازمانی برای محبوس کردن آنها وجود نداشت. یعنی تا اواخر دوران نوزایی (رنسانس)، هنوز میان خرد و نابخردی حد فاصل قاطعی وجود نداشت. از جمله اراسموس نابخردی و دیوانگی را می‌ستود و آن را وسیله‌ای برای نقد آرمانهای ریاکارانه جامعه مذهبی می‌شمرد.

فوکو در آغاز کتاب به پایان سده‌های میانه باز می‌گردد و به پدیده پزشکی - فرهنگی جذام توجه می‌کند:

جذام‌خانه‌های سده‌های میانه در حاشیه شهرها ساخته می‌شد و جذامیان در درون این مراکز از سکنه شهرها دور نگه داشته می‌شدند تا از یک سو، ساکنان شهر را دچار مرگ و نیستی نسازند و از سوی دیگر، نظارت و مراقبت آنها با سهولت انجام پذیرد. از این رو، مردم آنها را گاه با دلسوزی و زمانی با دشمنی می‌نگریستند. به زعم مردم سده‌های میانه، جذامیان بر اثر لعنت الهی به این سرنوشت دچار شده بودند. جذام در واقع بادافرهی بود که برای آنها مقدر شده بود؛ اما، در عین حال، وجودشان تذکری بود به تکلیف مؤمنان به دستگیری از لعنت‌شدگان و مستمندان.

هرچند در اواخر سده‌های میانه جذام‌خانه‌ها ناگهان تخلیه شد، این عرصه تبعید در تمدن غربی باقی ماند و تا قرن نوزدهم در مورد

دیوانگان به کار گرفته شد. بدین معنا که نظام عینی تبعید و طرد به جای خود باقی ماند اما سرنشینان آن عوض شدند. فوکو در صفحات نخستین کتاب تاریخ دیوانگی به «کشتی دیوانگان»^۱ در دوران رنسانس می‌پردازد:

در عصر نوزایی، دیوانگان را بر کشتیهایی سوار می‌کردند و در مسیر رودخانه‌های کنار شهر روانه می‌ساختند تا به جست و جوی فرزاندگی بروند. در این زمان، دیوانگان، تبه‌کاران، عیاشان، زناکاران، میخوارگان و مستمندان در زمره افرادی بودند که سزاوار طرد و لعن محسوب می‌شدند.

از نیمه سده هفدهم تا پایان سده هجدهم، که فوکو آن را «دوران کلاسیک» می‌نامد، نظام طرد و تفکیک ماهیتی عینی پیدا می‌کند. در این دوران، «بیمارستان عمومی» فرانسه به دستور پادشاه فرانسه در سال ۱۶۵۶ تأسیس شد. بنابراین، به موجب فرمان سلطنتی، کلیه مجانین جمع‌آوری و به آسایشگاه‌های روانی منتقل شدند. از اوایل قرن هفدهم تا ظهور انقلاب کبیر فرانسه، «نظام کلاسیک خرد» بر کلیه شئون فرهنگ اروپا حاکم شد و در این عصر، خردورزی اقتداری بی‌چون و چرا یافت و بیمارستان عمومی به عنوان ساختاری خاص نمود و نماد غیبت خرد و فرزاندگی محسوب گردید.

در حقیقت، آسایشگاه‌های روانی مزبور چارچوبهایی بود که غیبت عقلانیت دکارتی^۲ را تجسم می‌بخشید. خردورزی مدرن، که با اندیشه‌های دکارت و بعد از او کانت به اوج خود رسید، زمینه‌آحداث نهادهای مزبور را فراهم آورد. بدین معنا که جامعه خردباور فرانسه دیگر تاب تحمل نابخردی و خون را نداشت. مسئله ناهنجاری به طور

کلی معلول زیاده‌روی و نافرهیختگی قلمداد می‌شد. یعنی، به طور کلی، آسایشگاه‌های روانی را می‌توان نتیجه پیدایش اندیشه مفایرت و ناسازگاری میان خردمندی و نابخردی دانست. به دیگر سخن، تباین میان خرد و بی‌خردی ریشه در رویکردی فلسفی موسوم به غیریت یا دگرسانی محض^۱ داشت. فوکو در واقع همین مقوله را پیش‌انگاره اصلی طرح و تحقیق خویش در مورد دیوانگی و عقل قرار داد. در این نظام، دیوانگی پدیده‌ای مضر به حال جامعه توصیف شد و کلیه کسانی که به این صفت موصوف می‌گردیدند، گردآوری و در محیط‌هایی محبوس می‌شدند.

در این نظام، دیوانگان از نظر حقوقی، اخلاقی و روان‌شناختی موجوداتی یکسر متفاوت و مغایر با سایر افراد جامعه تعریف شدند. زبان و گفتمان تازه‌ای در توصیف منش و کیفیات روحی-ذهنی آنها شکل گرفت و این گفتمان جدید در حوزه پژوهشی تازه‌ای مطرح شد. در حقیقت، این گفتمان تازه در نهاد اجتماعی خاصی تکامل یافت. یعنی گفتمان علمی تازه‌ای در درون نهادهای تخصصی مزبور رواج یافت که با زبان دورانهای پیشین تفاوت‌های آشکاری داشت. این گفتمان با طرد کامل دگرسانان، یعنی دیوانگان و تهیدستان و تبهکاران و بیماران و ناتوانان، پیوندی گسست‌ناپذیر دارد.

در واقع، عصر روشنگری از دیدگاه فوکو دوران تاریخی حائز اهمیت به شمار می‌رود. دورانی که فوکو عصر کلاسیک می‌خواند، از سال ۱۶۶۰ آغاز می‌شود و در سال ۱۸۰۰ به پایان می‌رسد. این همان عصری است که به دوران حاکمیت خرد انتقادی معروف است. فوکو می‌گوید که با ظهور عصر کلاسیک دوران تازه با زبان و گفتمان و شکل‌بندی تازه‌ای از قدرت پدیدار شد که در آن جنون در تقابل با

1. pure otherness

خردورزی قرار می‌گرفت و، با تفسیر جدید خردورزی، مفهوم مخالف آن به طور کلی خطر جدیدی برای جامعه قلمداد گردید. جنون به گونه‌ای تازه با سخن علمی جدید تعریف شد. هر کس به نابخردی و جنون متهم می‌شد پس از تحقیقات دقیق به محل خاصی انتقال می‌یافت تا به طور دقیق مورد تجربه و آزمایش علمی قرار گیرد. تا قبل از پدیدار شدن این گسست معرفتی، امکان پیدایش عرصه مستقلی به نام روان‌پزشکی وجود نداشت. فوکو سرانجام عصر کلاسیک یا دوران روشنگری را با مفهوم «زندان بزرگ» و «جامعه‌زندان‌گونه» پیوند داد. اما با وقوع انقلاب فرانسه درهای آسایشگاه‌های روانی گشوده شد و افراد نامطلوب جامعه، آزادانه وارد جامعه شدند. یک بار دیگر عقل و جنون در کنار یکدیگر قرار گرفتند. در حقیقت، مناسبت تازه با دیوانگان بعد از انقلاب فرانسه شکلی بی‌سابقه یافت؛ یعنی دوران سوم یا آنچه روزگار مدرن نامیده می‌شود آغاز شد. این بار جنون در تعارض با عقل وصفی اخلاقی - علمی اما یکجانبه یافت. در اینجا، جنون موضوع نگرش پزشکی و روان‌پزشکی جدید قرار گرفت، بدین معنا که روان‌پزشکی جنون را گفتمان انحصاری خود قلمداد نمود.

در حقیقت، روان‌پزشکی جدید زندان بزرگ عصر کلاسیک را به درون وجدان آدمیان انتقال داد. زندان بزرگ دوران مدرنیته در «ندامتگاه وجدان» تبلور یافت. اگر در دوران کلاسیک مجانین و دیوانگان مورد تمسخر و بی‌مهری قرار می‌گرفتند یا شکنجه می‌شدند، نظم روان‌پزشکی جدید نظام انضباطی دقیقتری تدوین کرد. دیوانگی در نگاه مدرن به بیماری یا ناهنجاری روانی تبدیل شد که به معاینه، تشخیص پزشکی و توانبخشی نیاز داشت [۲]. زبان و گفتمان روان‌پزشکی نوعی تک‌گویی خردمحور را پیرامون جنون رواج داد که بر پایه سکوت بیمار روانی استوار بود. روان‌پزشکی فریاد بیمار روانی و شخص ناهنجار را خاموش ساخت. یعنی، با ظهور «سوژه خردورز

جدید»، دیوانه، قدرت سخن گفتن و ابراز وجود را به کلی از دست داد و به وادی خاموشان فرستاده شد. در گذشته، هر کس به جنون مبتلا بود حقیقت را باز می‌گفت. ما در مکتب شکسپیر این معنا را به وضوح ملاحظه می‌کنیم؛ اما در چارچوب برداشت جدید، دیوانه از حقیقت دور می‌افتد، زیرا امکان تولید و بازدهی اقتصادی را از دست می‌دهد و از این رو باید خاموش شود و صدای او را کسی نشنود، چرا که در وادی جنون به موجودی بیگانه و خطرناک تبدیل می‌شود.

زایش درمانگاه

فوکو زایش درمانگاه را دو سال پس از انتشار کتاب تاریخ دیوانگی، یعنی در سال ۱۹۶۳، منتشر کرد. در این اثر، وی بر آن بود تا ثابت کند که میان اشکال گوناگون دانش و زبان همبستگی نزدیکی وجود دارد. فوکو این کتاب را دیرینه‌شناسی دانش پزشکی نام نهاد و با به کارگیری واژه دیرینه‌شناسی در پی آن بود تا روش پژوهش خود را از روش معمول و متعارف تاریخی جدا کند. او روش تحلیلی مستقلی را در این زمینه دنبال کرد، یعنی از گرایش به تاریخ آرا و عقاید دوری جست و بحث خویش را پیرامون سوژه و اشکال گوناگون آن، از جمله دیوانه، بیمار و بزهکار و ... دنبال کرد. هدف او تمرکز بر شرایط حاکم و بر سیر شکل‌گیری سوژه در فراشد تحقق دانش بود، بدین معنا که این تیپ‌های اجتماعی چگونه موضوع و متعلق دانش قرار می‌گیرند.

فوکو در زایش درمانگاه جابه‌جایی و واژگونی نگاه پزشکی در سده هجدهم و نوزدهم را بررسی کرد و به کشف پدیده نوظهوری نایل آمد. او در ضمن این تحقیق پی برد که نگاه پزشکی به بیمار چگونه به زبان خاصی موسوم به زبان پزشکی منجر گردید، یعنی نگاه پزشکی، بیمار را برای نخستین بار به موضوع دانش پزشکی^۱ تبدیل کرد. در چارچوب

گفتمان پزشکی، نوعی نگاه بی طرفانه و عینی شکل گرفت. از این دوران، رفته رفته زبان و بیان تابع و مطیع فراگرد تجربی گردید، بدین معنا که زبان به عنوان ابزاری تفسیری در خدمت نگاه پزشکی، قرار گرفت. با این حال، نباید تفسیر مزبور را با هرمنوتیک اشتباه کرد، زیرا فوکو پیوسته می‌کوشید پژوهشهای خویش را از دستبرد نظریه هرمنوتیک دور نگه دارد. آنچه او در پیشگفتار زایش درمانگاه تأویل می‌خواند، چیزی نیست جز یافتن زمینه هستی‌شناختی مندرج در گفتمان. در اینجا، فوکو تحلیل ساختاری را جانشین تفسیر به معنای عام آن نمود. او در پی آن بود تا ساختار منظم نهفته در دانش پزشکی را استخراج کند. فوکو در اینجا یادآور می‌شود که پزشکان قرن هجدهم به شیوه‌ای ناآگاهانه تحت سیطره معیارهای ساختاری دقیقی عمل می‌کردند و به طور کلی سامان معرفت پزشکی در عصر کلاسیک ساختار فراگیری داشته است. آنچه در این اثر آشکارا به چشم می‌خورد، تأثیر رویکرد ساختارگرایانه بر پژوهش دیرینه‌شناختی اوست.

پزشکی سده هجدهم بیماریها را برحسب نظام مقوله‌های خاصی از معرفت طبقه‌بندی می‌کرد که با رهیافتهای جدید پزشکی تفاوتهای آشکاری دارد. در سده هجدهم، پزشکی با نگاهی خاص به بیمار می‌نگریست و او را حقیقتی خارجی و عرصه‌ای عینی می‌دانست که در آن اهمیت عوارض بیماری را می‌توان مشاهده کرد. رفته رفته پزشکی مبتنی بر طبقه‌بندی بیماریها به پزشکی عوارض و سپس به پزشکی بالینی و کالبدشکافی تبدیل شد. تحلیل کالبد آدمی به مثابه جسدی بی‌جان از سوی کارشناس دانش پزشکی، روش‌شناسی تازه را تشکیل داد. بدین معنا که در منظومه دانش مزبور، مرگ بود که راهبردهای پزشکی را معنا می‌بخشید. همان‌طور که جنون و بی‌خردی موضوع علم روان‌پزشکی گردید، مرگ نیز به علم پزشکی جهت‌ی تازه بخشید. به دیگر سخن، مابینت قدرت پزشک با ناتوانی و مرگ بیمار گفتمان جدید

پزشکی را سامان داد. فوکو با مطالعه و زیر و رو کردن آرشیوهای پزشکی قرن هفدهم و هجدهم ساختارهای ژرف گفتمان این حوزه را تحلیل کرد. وی مدعی شد که گفتمان جدید پزشکی از آغاز سده نوزدهم به بعد بر اساس کرانمندی و محدودیت جسمانی انسان معنا یافت. در پزشکی جدید، ذهن شناسنده پزشک در تقابل با عینیت وجود بیمار قرار گرفت. می‌توان گفت مرگ و دیوانگی دو مقوله تازه و مهم، یعنی پزشکی و روان‌پزشکی جدید، را متحقق ساخت. به عبارتی، پزشکی از فهم و تأویل مفهوم مرگ شکل گرفت و ناهنجاری روانی، گفتمان روان‌پزشکی را جهت بخشید. در زایش درمانگاه، تنها آن نگاهی علمی تلقی شد که در بستر اقتدار و قدرت سمت و سو می‌یافت. به عبارت دیگر، او در این اثر سه محور اساسی را مورد توجه قرار داد: فضا، زبان و مرگ. مرگ در قاموس پزشکی قرن هجدهم نه تنها پایان زندگی محسوب می‌شد بلکه پایان بیماری و محدودیتها و حقیقت آن هم بود. اما در راهبرد پزشکی مدرن، مرگ پیش‌درآمدی است که شناخت زندگی را امکان‌پذیر می‌سازد. یعنی نگاه بالینی با گرایش کالبدشکافانه خود مرگ را پیش‌درآمد زندگی و راهی برای شناخت پیچیدگیهای حیات به شمار آورد. به دیگر سخن، میان واژه‌ها و پدیده‌ها، یا آنچه گفتنی و آنچه دیدنی است، پیوندی تازه برقرار شد و از این رهگذر منظومه دانش و قدرت را جهتی تازه بخشید. در عرصه پزشکی، این منظومه به کالبد انسان با دیدی شناخت‌شناسانه نگاه کرد و آن را به موضوع تجربی تبدیل نمود. روش‌شناسی این دانش نوین آناتومی بود که با کالبد ساکت و صامت انسان سر و کار داشت. در این راستا، مرگ سرآغاز تکوین معرفت به شمار می‌رفت. اما چون مرگ با خرد پیوند می‌یافت از این رو در این عرصه تازه، مرگ میان ابژه و سوژه پیوندی شناخت‌شناسانه برقرار کرد، یعنی فرد موضوع شناخت تجربی جدیدی شد که او را با کرانمندی پیوند داد [۵].

دیرینه‌شناسی

فوکو پس از انتشار کتاب تاریخ دیوانگی و نیز زایش درمانگاه، دو اثر مهم دیگر را منتشر کرد که تحلیل گفتمان و روابط گفتاری درونمایه آنها را تشکیل می‌داد. او در این دو اثر، تحلیلی دیرینه‌شناسانه از شرایط زبانی ظهور و بروز علوم انسانی را بر پایه عناصر پیشاتجربی عرضه داشت. به نظر او، ارتباط میان واژه‌ها و چیزها در عصر جدید به ظهور پدیده معرفت‌شناسانه جدیدی موسوم به «انسان» انجامید. وی در دو کتاب تازه خود، یعنی دیرینه‌شناسی دانش و واژه‌ها و چیزها، که ترجمه انگلیسی آن نظم اشیاء^۱ است، کوشید بحث را به تحلیل گفتمان محدود سازد، اما حوزه پژوهشی او چنان گسترش یافت که تمام علوم انسانی را دربرگرفت. فوکو در سال ۱۹۶۶ کتاب واژه‌ها و چیزها را منتشر کرد. این اثر با استقبال بی‌سابقه‌ای در محافل روشنفکری فرانسه روبه‌رو شد و ظرف یک هفته تمام نسخه‌های آن نایاب شد. کتاب واژه‌ها و چیزها، که عنوان فرعی آن دیرینه‌شناسی علوم انسانی بود، گفتمانهایی را که در حوزه‌های گوناگون، از جمله جامعه، فرهنگ و زبان، به کار می‌رود مورد تحلیل قرار داد. دیری نگذشت که این کتاب به تمام زبانهای اروپایی ترجمه شد. در اواخر دهه شصت، شهرت فوکو از شهرت ژان پل سارتر نیز فراتر رفت. به همین جهت، او در سال ۱۹۷۰ به سمت استاد کولژ دو فرانس، یعنی مهمترین مرکز آموزش عالی فرانسه، برگزیده شد. در این کتاب پرحجم و دشوار، فوکو کانون بحث خود را انسان مدرن و گفتمان قرار داد:

انسانها به عنوان موجودی که در این عصر موضوع معرفت‌شناسی قرار می‌گیرد، در واقع وجودی است دو بعدی که یک وجه او در سوژه، یعنی فاعلیت شناسایی، و وجه دیگر او در ابژه، یا موضوعیت معرفت، تبلور می‌یابد.

1. *The Order of things*

به نظر او، انسان موجودی است که از دیدگاه معرفت‌شناسانه خاستگاه تاریخی او به دورانی نسبتاً نزدیک، یعنی دوران معاصر، باز می‌گردد. در واقع، فوکو مفهومی را در فلسفه هدف‌گرفت که از دوران روشنگری به بعد قداست خاصی یافته بود. او در کتاب واژه‌ها و چیزها، صریحاً اعلام داشت که ما بر اثر ناپدید شدن انسان در خلئی هولناک به سر می‌بریم و در چنین خلئی دیگر مجال اندیشه نیست:

نیچه به ما نشان داد که مرگ خدا در حقیقت به معنای ناپدید شدن انسان و تولد فرانس انسان است.

به این ترتیب، فوکو مدعی شد که انسان چیزی نیست جز محصول گفتمان عصر حاضر (مدرن). فوکو با طرح موضوع ناپدید شدن انسان بر پیش‌انگاره اصلی روشنفکران چپ و راست غرب تأثیری انکارناپذیر بر جای گذاشت. او انسان را وجود ناپایدار و فناپذیر اعلام نمود و گفت دوران انسان به سر آمده است.

فوکو در دیرینه‌شناسی علوم انسانی نیز چون دیرینه‌شناسی دانش پزشکی گفتمان حاکم بر دانشهای گوناگون این حوزه را در درون «سامان و انگاره دانایی»^۱ خاص خود مورد بحث قرار داد. وی مدعی بود که بر هر یک از «سامانهای دانایی» روابطی معرفت‌شناختی حاکم است که در چارچوب آن اشکال مختلف علم و دانایی ماهیت خود را به دست می‌آورند، یعنی در هر عصری انگاره حاکم قاعده‌بندی گفتمانی خاص دارد. یعنی در هر سامان دانایی (اپیستمه) وجهی از عقلانیت و گفتمان سازگار با آن حاکمیت دارد؛ که آن را از سایر اعصار و سامانهای متعلق به آنها متمایز می‌کند. فوکو در کتاب واژه‌ها و چیزها به سه سامان دانایی اشاره می‌کند و می‌گوید: «این سه سامان یا انگاره هر یک راهکارها و

رویکردهای خاص خویش را دارند.» او سه عصر مهم تاریخی را در اندیشه اروپاییان تحلیل می‌کند. یکی عصر نوزایی (رنسانس)، دیگر عصر کلاسیک و سرانجام عصر مدرن. فوکو به کمک روش دیرینه‌شناسانه خود این سه عصر را به شیوه‌ای بدیع و بی‌سابقه تحلیل می‌کند و بخش اعظم تحقیق خویش را به تبیین مختصات عصر کلاسیک معطوف می‌دارد. در مورد عصر نوزایی به اجمال یادآور می‌شود که در این عصر میان واژه‌ها و چیزها نوعی انگاره همسانی و مشابهت^۱ حاکم بود. اما در مورد عصر کلاسیک انگاره بازنمایی^۲ را شکل‌دهنده این دوره می‌داند. فوکو، پس از بررسی فلسفی واژه بازنمایی، یادآور می‌شود که در این عصر سه حوزه پژوهش پدیدار شد که پیوندی نزدیک با مفهوم انسان داشت:

۱. حوزه زندگی که در وجود انسان به پژوهش می‌پردازد.
۲. حوزه قدرت که به عرصه اجتماعی حیات انسان توجه دارد.
۳. حوزه زبان که اندیشه انسان در چارچوب آن بررسی می‌شود.

در سامان کلاسیک، یعنی اوایل عصر روشنگری، این سه حوزه به صورت «تاریخ طبیعی»، «تحلیل ثروت» و «دستور زبان عمومی» یا «نحو» متجلی شد. اما در اواخر قرن هجدهم، این سه حوزه دچار گسستی معرفت‌شناسانه شد و سه رشته تخصصی جدید از دل آن بیرون آمد:

۱. زیست‌شناسی که به تحلیل موجودات زنده پرداخت.
۲. اقتصاد که به بحث درباره ثروت، تولید و توزیع امکانات اقتصادی پرداخت.
۳. زبان‌شناسی که دگرگونی نظامهای دلالتی را تحلیل کرد [۶].

همان‌گونه که گفته شد، هر یک از این سه حوزه یکی از وجوه و ابعاد وجود انسان را موضوع کار خود قرار داد. فوکو می‌گوید:

در سامان کلاسیک، بازنمایی بر روابط میان واژه‌ها و چیزها حاکمیت یافت، با طرح روشی تحلیلی میان نشانه‌ها و عالم خارج پیوند برقرار کرد و آن را درون فهرستی خاص به معرض نمایش گذاشت. بر صفحهٔ این نمودار بود که دانشهای گوناگون جایگاه ویژهٔ خود را در جهان به دست آوردند.

فوکو برای روشن کردن مقصود خویش به تحلیل نقاشی معروف ولاسکز^۱ موسوم به لاس میناس^۲ پرداخت و در پایان یادآور شد که در این تصویر پیوند میان فاعل شناسایی (سوژه) و متعلق شناسایی (ابژه) در سایهٔ بازنمایی به اثبات رسیده است. فوکو یادآور می‌شود که در این تابلو، که در سال ۱۶۵۶ ترسیم شده است، منطق و سامان حاکم بر آن دوران را می‌توان به روشنی دید.

به راستی سه حوزهٔ یادشده، انسانی نو و عالمی تازه به وجود آورد که با بازنمایی و نمایشگری جدیدی همراه بود. در این افق تازه، یعنی زمانی که اندیشه در خصوص زبان به زبان‌شناسی تاریخی مبدل شد و گفتمان کلاسیک به فراموشی سپرده شد، جهشی دیرینه‌شناسانه انسان را در موضعی دو بعدی، یعنی فاعل و مفعول (عاقل و معقول) معرفت، قرار داد. انسان، یعنی این فرمانفرمای اسیر و این تماشاچی تماشاشونده، موضوع وصفی تازه قرار گرفت [۷].

فوکو در کتاب واژه‌ها و چیزها به دو جهش یا دو گسست در سالهای میانی قرن هفدهم و آغاز قرن نوزدهم اشاره کرد و گفت ظهور مدرنیته

به هیچ وجه امری تدریجی نبود، بلکه نتیجه بریدن از شکل‌بندی معرفت‌شناسانه و گفتمان پیشین بود. در عصر کلاسیک، هویت و غیریت (اینهمانی در تقابل با این‌نه‌آنی) میان گفتمان و وجود حاکمیت یافت. در عصر مدرن، نحوه تازهای از زبان و دلالت در قالب گفتمان پدیدار شد که در چارچوب آن دانایی برحسب سه متغیر اصلی ذیل شکل می‌گرفت:

۱. علوم ریاضی و فیزیکی.

۲. تأمل فلسفی.

۳. دانش زبان، زندگی و تولید.

در واقع، سامان دانایی جدید در سایه این سه حوزه اصلی توصیف شد. در پیکربندی جدید، نخست روشهای ریاضی و علوم فیزیکی به کار رفت، سپس روشهای جاری در سه عرصه زبان‌شناسی، زیست‌شناسی و اقتصاد اعمال گردید و سرانجام یافته‌های علمی به کمک تأمل فلسفی تحلیل شد. فوکو مدرنیته را عصر «انسان نو» نام نهاد و گفت انسان نو در کانون این سه رهیافت جدید علمی قرار دارد. انسان نو دیگر موضوع بازنمایی و نمایش نیست، بلکه در قلمرو کرانمندی کانتی مورد توجه قرار می‌گیرد. یعنی سه حوزه زندگی، کار و زبان وی را در چارچوب این کرانمندی قرار می‌دهد. اما همین کرانمندی برای نخستین بار او را معیار سنجش همه هستی نیز قرار داده است. همان انسانی که روزگاری موجودی در میان موجودات دیگر بود، در دوره جدید فاعل شناسایی و فرمانفرمای هستی شده است.

فوکو، با تحلیل دودمان علوم انسانی، حادثه تولد انسان مدرن را اعلام داشت. اما سرانجام در پایان کتاب واژه‌ها و چیزها، مرگ این زه‌متولد را پیش‌بینی کرد. مراد او از مرگ انسان به عنوان موجودی معرفت‌شناختی ظهور فرانسایان نیچه بود، انسانی که از اریکه فاعلیت

معرفت^۱ به زیر آمده و خود موضوع زبان و میل و ناخودآگاه شده است. حادثه اخیر با ظهور حوزه‌های تازه‌ای به نام روانکاوی، زبان‌شناسی نو و مردم‌شناسی جدید امکان تحقق یافته است [۸].

نظریه گفتمان

فوکو در کتاب بعدی خود، دیرینه‌شناسی دانش یادآور شد که علوم انسانی جدید نیز چون دانشهای دوران کلاسیک نمی‌توانند رویکردی جامع در مورد انسان عرضه دارند و همچون علوم پیشین محکوم به فروپاشی هستند. فوکو نیز چون کانت در صدد بیدار کردن انسان غربی از «خواب انسان‌مدارانه» بود:

همان‌گونه که کانت ما را از «خواب جزمیت» بیدار کرد، ما نیز باید خود از خوابی که در سایه القائات انسان‌شناختی بر ما مستولی شده است بیدار شویم و به واقعیات تازه انسانی توجه کنیم.

فوکو این روش نگرش تازه به عالم و آدم را در کتابی به نام دیرینه‌شناسی دانش (۱۹۶۹) تبیین می‌کند. او این کتاب را با دو شیوه متفاوت برخورد با تاریخ اندیشه آغاز می‌کند. یک نگاه در پی حفظ و تحکیم حاکمیت سوژه است و دو حوزه انسان‌شناسی و انسان‌محوری مبنای این رویکرد را تشکیل می‌دهند. در این چارچوب، تاریخ اندیشه در زنجیره‌ای از تکامل متداوم آگاهی مورد توجه قرار می‌گیرد. فوکو مدعی است که راهی دیگر برای فهم فراگرد شناخت و پیوند آن با زبان را در سامان دانایی خاص (اپیستمه) در نظر دارد. دیرینه‌شناسی، همان‌طور که از نامش برمی‌آید، تلاشی است در جهت تبیین فضایی خاص که در قلمرو آن آگاهی انسان از اریکه به زیر می‌آید. در این

فضا، تأکید بیش از آنکه بر سوژه قرار گیرد به قواعد حاکم بر شکل‌بندی گزاره‌های موجود در دانش، و گسست آنها از دانش و نظریات پیشین معطوف می‌گردد. در واقع، نظریهٔ تداوم و تکامل در رهیافت فوکو جای خود را به شکاف و گسست میان سامانهای دانایی و زبان می‌بخشد.

در حقیقت، دیرینه‌شناسی دانش یادداشتی است روش‌شناختی بر آثار پیشین فوکو. یعنی مطالعهٔ این کتاب بدون توجه به آثار پیشین او بی‌معنا خواهد بود. فوکو در این اثر از واژه‌ها و اصطلاحات تازه‌ای سود جسته است. با این حال، باید گفت این کتاب مفاهیمی سخت پیچیده و غامض دارد و، برخلاف آثار پیشین او، به هیچ‌روی از مصادیق و روایات تاریخی برای روشن ساختن مفاهیم بهره نگرفته است. کتاب دیرینه‌شناسی دانش با اقبالی نظیر واژه‌ها و چیزها روبه‌رو نشد، اما موجب شد استادان سنتی دانشگاه‌های فرانسه با اندیشه‌های فوکو جدی‌تر برخورد کنند.

فوکو در سال ۱۹۷۰ در کولژ دو فرانس به ایراد یک سلسله سخنرانی دربارهٔ «گفتمان پیرامون زبان» پرداخت. تأکید او در این سخنرانیها بر قدرت و نهادهای حاکم بود و همچنین به آثار گذشتهٔ خویش بازگشت و مواضع خود را تلخیص کرد. او به کتاب دیرینه‌شناسی دانش اشاره کرد و هدف خود را از نوشتن این کتاب به زیر کشیدن سوژه از سریر قدرت و چالش علیت تاریخی، تداوم، پیشرفت و همسانی و مفهوم استعلا^۱ اعلام نمود.

فوکو در کتاب دیرینه‌شناسی دانش در پی اثبات آن است که تردید در اعتبار تداوم و وحدت حاکم بر تفسیر تاریخ زمینهٔ قبول گسست در گزاره‌های تاریخی را فراهم می‌آورد و از سوی دیگر، معلوم می‌دارد که طرح یک گزاره / حادثه با فعل و انفعالات روان‌شناختی و از جمله نیت

مؤلف هیچ‌گونه ارتباطی ندارد، بلکه عوامل دیگری جز ذهنیت پدیدآورنده بر آنها حاکم است. بدین اعتبار، وقتی ما به گسستها، شکافها و ویژگیهای ساخت و بافت مفاهیم و سامانهای دانایی در گذر تاریخ پی ببریم، متوجه خواهیم شد که شبکه‌هایی که در این‌گونه سامانها وجود دارد نظم و انسجام خاص خود را دنبال می‌کنند. بنابراین، یک روان‌شناس یا پزشک در چارچوب همین سازوکارها به وظیفه خود عمل می‌کند و از مجموعه قواعدی تبعیت می‌کند که با کنشهای سخن‌ورزی سازگاری دارد. بنابراین، کارکرد تخصصی خاص این متخصصان آنها را به «نهاد» مربوطه پیوند می‌دهد. در حقیقت، قسمت اعظم کتاب دیرینه‌شناسی دانش به بحث و تحلیل سخن و پیوند آن با حوزه دانش و عملکرد متخصصان حوزه مزبور اختصاص دارد. در پایان کتاب نیز فصل ضمیمه به «گفتمانی پیرامون زبان» پرداخته است. در این بخش نیز فوکو به قواعد حاکم بر ظهور و بروز گفتمان می‌پردازد:

در این چارچوب، صلاحیت کسانی که حق دارند به زبان مزبور سخن بگویند مشخص شده است و صلاحیت کسانی که اجازه ورود به ساحت گفتمان مزبور را ندارند مورد بحث قرار گرفته است. قواعد بازی زبانی را نباید در متن گفتمان جست‌وجو کرد، بلکه باید آن را در کارکردهای نهادی یافت که تولیدکننده گفتمان مزبور است، یعنی بیمارستان، آسایشگاه روانی، دستگاه قضایی و غیره.

در تحقیق معروف «پیر ریویر»^۱، فوکو دانشجویان خود را بر آن داشت تا در مورد پرونده قتل‌ی که در اوایل سده نوزدهم اتفاق افتاده بود به پژوهش موردی بپردازند. در این پرونده، شیوه‌های گوناگون گفتمان،

روشهای روان‌پزشکی، سیاسی و غیره در سایه کارکرد نهایی قدرت مورد تحلیل قرار گرفت. در واقع، فوکو در این پرونده نوسان میان قانونگرایی و مجرمیت را مورد بحث قرار می‌دهد و کارکرد «قتل» و اهمیت آن را در گفتمان قضایی و حوزه جرم‌شناسی روشن می‌سازد. فوکو پرونده قتل «پیر ریویر» را بهانه قرار می‌دهد تا ساختار قدرت و نهادهای اجتماعی را کالبدشکافی کند، علمی بودن دانش پزشکی را به پرسش بکشد و آشفتگی ارزشها، باورها و دانش و قدرت را در صد و پنجاه سال پیش به نمایش بگذارد. در واقع، شرح خاطرات پیر ریویر زمینه‌ای بود که فوکو در آن روابط قدرت و دگرگونیهای حاصله در مناسبات اجتماعی-سیاسی قرن نوزدهم را در پرتو روش دیرینه‌شناسی تحلیل کرد. علی‌رغم اقرارهای پیر ریویر به قتل مادر و خواهر و برادر خویش، دادگاه گفتمان او را به استناد اثبات جنون او نادیده گرفت و او را فاعل این قتل شناخت و مجازات اعدام را به حبس ابد تخفیف داد. فوکو می‌گوید:

دادگاه پیر ریویر را فاعل قتل ندانست، بلکه به استناد جنون، وی را فاقد نیت و آگاهی لازم برای انجام چنین عملی معرفی کرد و با تکیه بر معیارهای روان‌شناختی و ناهنجاری و انحراف از معیارهای پذیرفته‌شده جامعه وی را مستحق محرومیت از آزادی تشخیص داد.

فوکو در این تحقیق در پی آن بود تا گفتمان کیفرشناسی، روان‌پزشکی و پزشکی را کالبدشکافی کند.

مراقبت و مجازات

فوکو در آغاز دهه ۱۹۷۰ روش دیرینه‌شناسی را رفته‌رفته کنار گذاشت و به تأسی از نیچه تبارشناسی قدرت را سرلوحه تحقیقات خویش قرار

داد. فوکو در رساله «نیچه، تبارشناسی و تاریخ» به نقش قدرت و دودمان آن در گذرگاه تاریخ پرداخت. وی ضمن تحلیل «تبارشناسی اخلاق نیچه» از به کارگیری اصطلاح «دیرینه‌شناسی» خودداری کرد و به جای آن از تبارشناسی^۱ سود جست. او در این رساله، ضمن تبیین روش تبارشناسی، چارچوب آن را معین کرد و یادآور شد که تبارشناسی در تقابل با روش تاریخ سنتی به کار می‌رود و هدف آن ثبت و ضبط ویژگیهای یگانه و بی‌همتای وقایع و رویدادهاست. از دیدگاه تبارشناس، هیچ‌گونه ماهیت ثابت یا قاعده بنیادین یا غایت متافیزیکی وجود ندارد، بلکه باید پیوسته در پی شکافها، گسستها و جداییهایی که در حوزه‌های گوناگون معرفتی وجود دارد جست‌وجو کرد و عدم اعتبار مفاهیمی چون تکامل، ترقی و تداوم را به اثبات رساند. تبارشناسی در پی نفی ژرفاهاست و در مقابل با سطوحی از وقایع و جزئیات، که از آنها غفلت شده است سروکار دارد. تبارشناس به ما می‌آموزد که شعارهایی توخالی چون ژرفانگری، پی‌جویی مبادی و غایتها و ماهیات پایدار را کنار نهیم و سطوح و ساختهای نااندیشیده و ناگفته را بشناسیم و مورد بحث قرار دهیم. در واقع، فوکو در این گذار از دیرینه‌شناسی به تبارشناسی دانش را در پرتو کارکردهای قدرت مورد بحث قرار داد. هرچند که او در دیرینه‌شناسی دانش بیش از هر چیز به مسئله زبان و گفتمان پرداخت، در سالهای دهه هفتاد مطالعات خود را پیرامون مراقبت، انضباط، مجازات و جنسیت در راستای مناسبتهای موجود میان قدرت و دانش مورد توجه قرار داد؛ یعنی پیوند میان شکل‌بندیهای زبانی و گفتمانی را با عرصه‌های غیرزبانی و غیرگفتمانی تحلیل کرد.

اولین اثری که بر پایه روش تبارشناسی نوشته شد همان کتاب مراقبت

و مجازات است که در زبان انگلیسی به انضباط و مجازات ترجمه شده است. عنوان فرعی کتاب زایش بازداشتگاه است. او در این کتاب از همان راهبردهای تبارشناسانه تبعیت کرده است، از جمله نفی هرگونه تداوم و پیوستگی میان راهکارهای تاریخی-اجتماعی و اثبات نوعی شکاف و گسست میان شکل‌بندیهای معرفتی-زبانی و لاجرم روابط قدرت. فوکو، با تحقیق دربارهٔ سیر بازداشت و مجازات در تاریخ معاصر غرب، به شکل‌گیری فرهنگی کالبد و ذهن آدمی در جامعه اشاره کرد و گفت در چارچوب نظامهای مراقبتی و انضباطی چون مدارس، زندانها، بیمارستانها و کارگاهها، تکنیک‌های انضباطی خاصی به کار می‌رود و به منظور سامان بخشیدن به رفتار آدمیان، مقررات حاکم بر سلوک و کردار تدوین و به اجرا گذاشته می‌شود. در سایهٔ شیوه‌های نظارتی جدید، کردار و روابط دانش‌آموزان، زندانیان، سربازان و بیماران روانی در معرض مراقبت قرار می‌گیرد و سپس از آن گزارش تهیه می‌شود و رفتار بهنجار مورد ستایش و تشویق قرار می‌گیرد و رفتار نابهنجار و انحرافی با اقدامات کیفری خاص مواجه می‌شود. در حقیقت، هدف غایی مراقبت و نظارت بهنجار ساختن^۱ کردارهای انحرافی و از میان بردن بی‌انضباطی اجتماعی و روانی و سرانجام تربیت انسانهایی مطیع و سودآور در جامعه است [۹].

در واقع، درونمایهٔ اصلی کتاب مراقبت و مجازات صرفاً بازداشتگاه نیست، بلکه بیشتر بر نقش تکنولوژی نظارت و سازمان قدرت تأکید دارد. در واقع، تکنولوژی نظارت و کنترل صرفاً در زندانها اعمال نمی‌شود، بلکه در مدارس، سربازخانه‌ها، کارخانه‌ها و سایر نهادهای اجتماعی نیز به کار می‌رود. فوکو «انضباط و نظارت» را پدیده‌ای جدید می‌شمارد که در پایان قرن هجدهم تکامل یافت و در قرن نوزدهم بر

کلیه نهادهای اجتماعی حاکمیت یافت. در این کتاب، فوکو بیش از آنکه به نظریات توجه کند به نقش کارکرد در نهادهای مزبور می‌پردازد:

در شیوه‌های مراقبتی و کیفری ماقبل مدرن، روشهای وحشیانه‌ای چون شکنجه و آزار بدنی به کار می‌رفت، اما رفته‌رفته از قرن هجدهم به بعد مجازات بدنی جای خود را به مجازاتهای ظریف روانی داد؛ یعنی از اواخر قرن هجدهم کیفرها ماهیتی ظریف و غیرخشن پیدا کرد. از این تاریخ، مجازاتهای جدید روان آدمی را آماج خود قرار داد. از این رو، مجموعه کیفرشناسی جدید به جانب مراقبت و نظارت فراگیر معطوف شد. از این زمان، نهادهایی چون مدارس، آسایشگاهها، سربازخانه‌ها و زندانها به منظومه‌هایی از نظارت فراگیر^۱ تبدیل شدند. اعمال نظارت بر فضای مورد نظر یکی از عناصر اصلی تکنولوژی انضباطی به شمار می‌رفت. انضباط در واقع با سازماندهی افراد درون محوطه‌ای خاص تحقق می‌پذیرفت و از این نظر نیازمند نوعی دیوار و حصار بود. در درون این حصار هر کس در جایی قرار می‌گرفت تا امکان نظارت پیگیر و بی‌وقفه بر او فراهم شود. در سایه همین نظارت مستمر، رفتار فرد در پرونده مخصوص به او ثبت و ضبط می‌شد و سپس تهیه گزارش از کل پرونده سهولت می‌یافت و تدوین نظامی شناخت‌شناسانه از این داده‌ها میسر می‌گردید [۱۰].

در این منظومه، که فوکو از آن با نام «میکروفیزیک قدرت»^۲ یاد می‌کند، گفتمان علمی و اجتماعی با کیفیات سیاسی قدرت و ذهنیت فردی تلاقی پیدا می‌کند و به صورتی ظریف و پیچیده بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. فوکو سرانجام به تکنولوژی قدرت، که معلول عوامل اخیر

1. panoptican

2. microphysic power

است، اشاره می‌کند: «این تکنولوژی برخورد دانش، قدرت و ذهنیت را به وضوح نشان می‌دهد [۱۱].»

تاریخ جنسیت

یک سال پس از انتشار کتاب مراقبت و مجازات، فوکو جلد اول کتاب تاریخ جنسیت را منتشر کرد. او در سالهای میانی دهه ۱۹۷۰ کار خود را بر شناخت پیوند میان ذهنیت، قدرت و دانش متمرکز کرد. فوکو در تألیف تاریخ جنسیت به هیچ روی در پی آن نبود تا اخلاق و یا کردار و امیال جنسی و غریزی آدمیان را تحلیل کند، بلکه هدف اصلی او اثبات این امر بود که در تاریخ غرب، جنسیت به عنوان ابزار و روشی مناسب جهت بسط سلطه و به انقیاد درآوردن کالبد فرد و به طور کلی ذهنیت افراد جامعه به کار رفته است. فوکو نظریه سرکوب جنسی فروید را به چالش گرفت. فروید مدعی بود که به طور کلی جنسیت پیوسته در معرض سرکوب جامعه بوده است. یعنی رسوم اجتماعی، آداب اخلاقی، حقوقی و سیاسی غرایز جنسی را سرکوب می‌کند و در نتیجه این سرکوب امیال مزبور به صورتی مخفیانه و در پس پرده سیراب می‌شود. از این رو، در پاره‌ای موارد تمایلات جنسی در حاشیه جامعه و به صورتی ناپهنجار و گاهی همراه با شیوع بیماریهای آمیزشی در شکلهایی چون فحشا و غیره ارضاء می‌شود.

به نظر فروید و طرفداران او، این‌گونه سوانق سرکوب شده در اکثر موارد به شکلهای تصعیدشده‌ای پدیدار می‌شود و حرکت تمدن بشری را شتاب می‌بخشد. فوکو در این نظر فروید تردید می‌کند و می‌گوید: «از قرن هجدهم به بعد، جنسیت نه تنها سرکوب نشده، بلکه به طور فزاینده‌ای موجب انفجار گفتمانهای گوناگون گردیده است.»

به نظر او، تاکنون در هیچ یک از دورانهای تاریخی این همه راجع به جنسیت سخن گفته نشده است. طرح اولیه فوکو در تاریخ جنسیت بررسی

موضوع جنسیت از قرن شانزدهم تا قرن نوزدهم بود. اما رفته رفته تحقیقات خود را به قرون وسطی و دوران کهن یونان نیز گسترش داد. در واقع، در جلد دوم کتاب تاریخ جنسیت، یعنی کاربرد لذات به مطالعه جنسیت و قدرت در یونان باستان پرداخت و در جلد سوم، یعنی مراقبت از نفس، فرهنگ جنسی روم باستان را تحلیل نمود. در این آثار، جنسیت نه به عنوان سائقه‌ای طبیعی، بلکه به مثابه فرآورده‌ای تاریخی ترسیم شده است. به طور کلی، منظومه قدرت با اعمال سلطه بر بدن و کارمایه‌های غریزی، چون شهوات و تمایلات، از جنسیت به صورت مقوله‌ای ابزاری بهره‌برداری کرده است. فوکو با منظور داشتن جنسیت در تلاقی با قدرت و دانش، شیوه‌های انقیاد و موضوعیت یافتن علم را تحلیل کرده است. جلد چهارم تاریخ جنسیت، اعترافات تن، به علت فوت نابهنگام نویسنده ناتمام باقی ماند.

هرچند تاریخ جنسیت از جهاتی با کتاب مراقبت و مجازات متفاوت به نظر می‌رسد، چند نکته این دو اثر را با هم مرتبط می‌سازد. یکی بحث از قدرت است که در هر دو اثر به منزله موضوعی محوری مورد تحلیل قرار گرفته است. دوم، در هر دو اثر قدرت نه به عنوان نیروی سرکوبگر بلکه به مثابه کارمایه‌ای مثبت و مولد معرفی شده است. اما در سال ۱۹۸۲، فوکو خود صریحاً اعلام کرد که آنچه این دو اثر را به یکدیگر پیوند می‌دهد، قدرت نیست، بلکه تحقیق درباره گوهر و منش سوژه است [۱۲]. در فصلهای آینده به تفصیل به هر یک از مباحث مطرح شده در این پیشگفتار خواهیم پرداخت.

پی نوشت فصل اول

- [1] *La Histoire de La Folie à l'age classique*. Paris: Gallimard, 1972. (*Madness and Civilization*. New York: Pantheon, 1965.)
- [2] *Bary Smart*. Michel Foucault. London: Routledge, 1985. pp. 12. 13.
- [3] Michel Foucault. *This is not a Pipe*, translated by James Hadkness. Berkeley: University of California Press, 1981.
- [4] *Madness and Civilization*. New York: Vintage / Random House, 1973.
- [5] Michel Foucault. *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. New York: Vintage Books, 1975.
- [6] Michel Foucault. *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*. New York: Vinlage Books 1973. p. 209.
- [7] *Ibid.* p. 357.
- [8] *Ibid.* p. 361.
- [9] Michel Foucault. *Discipline and Punishment: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon, 1977, translated by Alen Sheridan. p. 123.
- [10] *Ibid.* 203.
- [11] *Ibid.* 205.
- [12] Hubert Drayfus and Paul Rabinow. *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: Chicago University Press, 1983. p. 209.

روش‌شناسی فوکو

فهم آثار فوکو تنها به سبب ارجاع‌های تاریخی آن دشوار نیست، بلکه به‌کارگیری مفاهیم و مقولات تازه و به‌ویژه روشی که او در پیگیری موضوعات دنبال می‌کند بر پیچیدگی آنها دوچندان افزوده است. آثار فوکو در هیچ یک از حوزه‌های شناخته‌شده علوم اجتماعی نمی‌گنجد. هرچند او تحصیلات خود را در رشته فلسفه به پایان رساند، ولی پژوهش‌هایش را نمی‌توان در زمره آثار فلسفی صرف محسوب داشت. قرار دادن کارهای او در زمره پژوهش‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناسی نیز آدمی را با بن‌بست‌های موضوعی روبه‌رو می‌کند.

فوکو در آثار خود از پاسخ دادن به پرسش‌هایی دربارهٔ جسم و جان، جوهر و عرض، عام و خاص، کلی و جزئی سر باز زد. افزون بر این، از طرح نظریه دربارهٔ امور فردی و اجتماعی نیز اجتناب می‌کرد. آلن شریدان [۱]، یکی از متخصصان اندیشه‌های او، می‌گوید: «فوکو در تحقیقات خود سخت نظریه‌گریز بود. جان راجمن^۱ فوکو را فیلسوفی شکاک می‌دانست [۲].» فوکو از طرح و تنظیم نظریه یا نظام فلسفی رویگردان بود و پیوسته تأکید می‌کرد که اکثر اندیشمندان معاصر خود را در قالب نظریات و نظام‌های فکری دست‌وپاگیر محبوس کرده و از این رهگذر آزادی اندیشه را از خود سلب کرده‌اند. بنابراین، برای رسیدن به

ژرفای اندیشه‌های فوکو باید پیش از هر چیز ترندها و روشهایی را که او در راهبردهای خود به کار گرفت بشناسیم.

در اینجا به بحث دربارهٔ رهیافتهایی می‌پردازیم که فوکو برای شناخت پدیده‌های فرهنگی - فلسفی گذشته به کار گرفت تا پویش او را در رهگذر تجربه‌های تاریخی دریابیم و با جهت‌یابی‌ها و یافته‌اندوزی‌های او آشنا شویم.

اگر پژوهش علمی را از جهتی به دو گونه تقسیم کنیم: پژوهش ابتکاری (یا نوجویانه)؛ یعنی یافتن یا کشف آنچه بر دیگران مجهول است؛ و پژوهش تأییدی یا امضایی؛ یعنی گستردن و تفصیل آنچه بر دیگران به اجمال آشکار بوده است، بیشتر تحقیقات امروزی گوهری امضایی دارند. زیرا اکثر پژوهندگان به استناد شهرت یا اعتبار یک آیین، نظریه، یا مکتب فکری یا فردی به صورت دنباله‌رو عمل می‌کنند و گاهی، چون گلهٔ مقلدان برده، تمام هم خود را صرف تعمیم یافته‌های دیگران می‌کنند. فوکو در زمرهٔ اندیشمندان دستهٔ اول است، بدین معنا که در تحقیق خود پیوسته به دنبال رسیدن به ساحت نااندیشیده و ناگفته بوده است.

فوکو به اقتضای رویکرد علمی خویش نموده‌های واقعیت را به میانجی مناسبت‌هایی که با دیگر نمودها دارند بررسی و سیر آنها را از حال به گذشته دنبال می‌کند. یعنی به دنبال تاریخ واژگون است نه آنکه پژوهش خویش را از گذشته آغاز کند و سپس به زمان حال سیر نماید. او راه خویش را از حال به گذشته پیوند می‌دهد. از این روست که از روش تبارشناسی سود می‌جوید. روش تبارشناسی مزبور، برخلاف راهبردهای تاریخ سنتی، به دنبال هیچ‌گونه گوهر پایدار و ماهیت غیر قابل تغییری نیست، بلکه، برخلاف روش سنتی، در پی یافتن شکافها و گسسته‌ها در فراگردهای تاریخی است. بنابراین، از این دیدگاه هیچ‌گونه قاعده و قانون بنیادی و غیر قابل تغییری وجود ندارد و چون

فلسفه به پایان خود رسیده است هرگونه قاعده، تعبیری محسوب می‌شود که قدرت‌مداران در سایه نظام گفتمانی خویش به آن ارزش و کارمایه عملی بخشیده‌اند. در واقع، هر قدر متنی را تعبیر و تفسیر کنیم به عمق آن نمی‌رسیم، بلکه درمی‌یابیم که کلیه تفسیرها از سرچشمه‌های قدرت نشئت گرفته‌اند و چیزی جز ساخته نظام سلطه نیستند. هر تفسیر و تأویلی به صورت دلخواه انجام می‌شود و نباید مبنای بی‌چون و چرایی برای آن فرض کرد. بنابراین، تاریخ نیز چیزی نیست جز ثبت و ضبط خشونت‌بار و مکتوم نظامی از قواعد که فی‌نفسه هیچ‌گونه معنای گوه‌ری و جهتی ندارد، بلکه روایت شرارتهای بی‌حساب و تعبیرهای تحمیلی اوست که بر فرومایه‌ترین انگیزه‌ها استوار شده است. به نظر فوکو، داستان تاریخ حکایت تصادفات، پراکندگیها، خشونتها و خودسریهای بلهوسانه است که در لباس حقیقت و با سیمایی فریبنده عرضه شده است. در واقع، تبارشناسی در پی آن است که این وقایع را برملا کند، پرده از فریبکاریهای تاریخی بردارد و دودمان پدیدارهایی را که به عنوان حقیقت عرضه شده است بی‌جویی کند و نقش اراده معطوف به قدرت را در متن آنها معلوم دارد، یعنی استراتژی‌های سلطه را کالبدشکافی کند. بدیهی است که این روش به دنبال یافتن تاکتیک‌ها، ابزار و کارکردهای قدرت و شبکه روابط حاکم بر آنهاست. به نظر فوکو، تبارشناسی به ما می‌آموزد که هیچ ذهن شناسنده فردی یا جمعی وجود ندارد که تاریخ را به حرکت آورد [۳]. جزئیات تحلیل تبارشناسانه را در فصلهای بعد بررسی خواهیم کرد. در اینجا تنها به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که به نظر فوکو تاریخ‌نگاری رسمی، که خود بر اساس نوعی قوم‌مداری مکتوم استوار شده، تاریخ گذشته را برحسب انگاره‌های حاکم بر بینش اکتونی می‌نویسد. یعنی گوهر زبان حال را در نقطه‌ای دوردست در گذشته می‌جوید و سپس ضرورت تحول و ترقی تاریخی را از آن گذشته به زمان حال می‌نمایاند. فوکو در آثار گوناگون

خویش از جمله دیرینه‌شناسی دانش، مراقبت و مجازات و تاریخ جنسیت در پی افشای این ترفند روش‌شناختی بوده است.

فوکو روشها و ترفندهای اصلی خویش را در تحقیق در رساله‌ای موسوم به گفتمانی دربارهٔ زبان تلخیص کرد و آن را پس از کتاب دیرینه‌شناسی دانش (۱۹۶۹) به چاپ رساند که در ترجمهٔ انگلیسی، این رساله به عنوان گفتمانی دربارهٔ زبان چاپ شده است [۲]. در این رساله، فوکو چهار اصل را برمی‌شمرد و مدعی است که این چهار اصل در کلیهٔ تحقیقات او نقش کلیدی داشته است. این اصول عبارت‌اند از واژگونی^۱، گسست و انقطاع^۲، ویژگی^۳ و برون‌بودگی^۴.

واژگونی

می‌توان گفت «واژگونی» یکی از مهمترین اصول روش‌شناختی در کار فوکو به شمار می‌رود. به اعتباری، اصل واژگونی نه تنها بر سه اصل دیگر حاکمیت دارد، بلکه پیش‌فرض آنها محسوب می‌شود. هایدن وایت مدعی است که تحقیقات فوکو جملگی مصادیق همین اصل است. در رسالهٔ گفتمانی دربارهٔ زبان، «واژگونی» به عنوان ترفندی روش‌شناسانه مورد بحث قرار گرفته است. به تعریف فوکو، واژگونی عبارت است از آنچه انسان ممکن است در فرض مفهوم مخالف در ذهن خود احیا کند. بدین معنا که وقتی سنت یا مکتبی تفسیر خاصی از رویدادی تاریخی عرضه می‌دارد، می‌توان با طرح تفسیر و تعبیر مقابل آن زمینهٔ اندیشهٔ تازه‌ای را در آن خصوص مهیا کرد. به عبارت دیگر، وقتی پدیده‌ای از زاویهٔ خاصی مورد توجه قرار می‌گیرد، می‌توان زاویه و افق دیگر آن را نیز مطرح کرد. در رسالهٔ گفتمانی دربارهٔ زبان آمده است که اصل واژگونی در پی آن است که سبک گفتمان حاکم بر نگاه تاریخی

1. reversality

2. discontinuity

3. specificity

4. exteriority

یا فلسفی را کالبدشکافی و در واقع ساحت نااندیشیده آن را بررسی کند (دیرینه‌شناسی دانش، ص ۲۲۹). گفتنی است که فوکو با به کارگیری اصل واژگونی در صدد برآمد تا در فرض معقولیت اندیشه آدمی تردید کند. به نظر او، نباید اندیشه و گفتمان متکی بر آن را امری عقلی و مثبت بدانیم. بدین معنا که وقتی با گفتمانی روبه‌رو می‌شویم، نخست گمان می‌کنیم که گزاره‌های مندرج در آن فاقد هرگونه تناقض است. بدیهی است که با چنین فرضی هرگونه انحراف از حدود قلمرو آن گفتمان دارای گوهر و منش سلبی محسوب خواهد شد، چرا که برای خود گفتمان نوعی کارکرد اثباتی قائلیم. مثلاً وقتی سخن از گفتمانی به میان می‌آید، فکر ما نخست متوجه پدیدآورنده آن می‌شود. میان گفتمان و گوینده آن مناسبتی منطقی و مثبت برقرار می‌کنیم. هدف فوکو از به کارگیری اصل واژگونی در نظر گرفتن گفتمان قطع نظر از پدیدآورنده آن است. در اینجا، برای روشن شدن هرچه بیشتر کارکرد اصل «واژگونی» در کتاب تاریخ دیوانگی به جست و جو می‌پردازیم. به نظر فوکو:

در گفتمان سنتی درباره جنون، از دیرباز این باور وجود داشته که با رشد و گسترش حوزه روان‌شناسی و بخصوص روان‌پزشکی پیشرفتهای چشمگیری در برخورد با جنون حاصل شده است.

یعنی هر قدر علم و دانش جدید رو به گسترش گذاشت، برخورد با نابسامانی روانی هم ماهیتی مؤثرتر و انسانی‌تر یافت. در دورانهای پیشین، با کسانی که به جنون متهم می‌شدند با غل و زنجیر برخورد می‌شد و آنها را در نهادهای زندان‌گونه محبوس می‌کردند. اما امروزه با بیماران روانی نیز چون سایر بیماران به صورتی بسیار انسانی برخورد می‌شود. فوکو در کتاب تاریخ دیوانگی ثابت کرده است که نباید رفتار با بیماران روانی را در راستای نظریه ترقی و تکامل جست و جو کرد، بلکه باید آن را در پرتو ضرورت‌های اجتماعی-سیاسی تحلیل نمود. گفتمان

دیوانگی را نباید مفهومی انتزاعی یا مقوله‌ای تاریخی دانست که برحسب مقتضیات زمانی تغییر کرده است، یعنی در چارچوب مفهوم جنون صورتی از سلطه به صورت دیگری دگرگون شده است. بنابراین، فوکو برای نخستین بار مفهوم ترقی و تکامل را به عنوان پیش‌فرض علم روان‌پزشکی واژگون ساخت و مدعی شد که اگر مجانین در روزگار کلاسیک مورد بی‌مهری و شکنجهٔ بدنی قرار می‌گرفتند، در دوران کنونی به شکل زیرکانه‌تر و دقیق‌تری مورد معاینه و مداوای پزشکان پدرسالار قرار می‌گیرند. در عصر حاضر، جنون به عنوان محدوده‌ای اجتماعی، زمینه را برای تعیین هویت افراد از یک سو و تحکیم قدرت پزشکی از سوی دیگر فراهم کرده است. در حقیقت، روش واژگونی در تحقیق فوکو نشان می‌دهد که قلعه و برج و باروی زندانها و آسایشگاههای روانی گذشته فرو ریخته و به صورتی مستحکم‌تر و ظریفتر در وجدان آدمی بنا شده است. افزون بر این، فوکو در این اثر نشان داده است که مفهوم دیوانگی، مقوله‌ای مطلق و تغییرناپذیر نیست، بلکه باید آن را هویتی ناپایدار شمرد که برحسب مقتضیات ارادهٔ معطوف به قدرت و به عنوان ابژهٔ دانش ماهیت و کارکردی تازه می‌پذیرند. فوکو می‌گوید در حالی که در روش سنتی تاریخ، کشف و اثبات تداوم و پیوستگی تکاملی رویدادها هدف اصلی پژوهشگر تاریخ بود، در نگاه واژگونه به تاریخ، که در کتاب تاریخ دیوانگی در عصر کلاسیک دنبال شد، گفتمان جنون در گذر زمان سیری غیرمتداوم داشته است و همین گذر غیرمتداوم باعث ظهور شرایط امکانی پیدایش دانش پزشکی و روان‌پزشکی گردید. در واقع، فوکو با نگاهی واژگونه به انسان (به عنوان سوژه و ابژهٔ دانش) در قرن هفدهم توانست پیدایش علوم انسانی، مراقبت و تکنیک‌های جدید سلطه در سایهٔ روابط قدرت و دانش جدید را تحلیل کند. بدون این نگاه واژگونه، کشف این‌گونه پدیده‌های تاریخی در قلمرو معرفت‌شناسی امکان‌پذیر نمی‌شد.

این واژگونی تنها در برداشتهای معرفت‌شناسانه نبود، بلکه در چارچوب نهادهای قضایی - پزشکی و غیره نیز متجلی شد. فوکو مصداق این واژگونی را در نهادهایی چون درمانگاه، زندان، آسایشگاهها، کارگاهها و غیره نیز جست‌وجو کرد. او در کتاب زایش درمانگاه به واژگونی مهمی پرداخت. وی در این تحقیق به نقش واژگونه سوژه در زایش درمانگاه توجه کرد. این واژگونی در پایان سده هجدهم و آغاز سده نوزدهم رخ داد. در این زمان، کالبد انسان با ظهور درمانگاه خود موضوع معرفت‌شناسی تازه‌ای شد. تحلیل پزشکی اندام زمینه عینیت یافتن مفهوم خرد در جامعه را هرچه بیشتر فراهم ساخت، بدین معنا که فرد به صورت موضوع دانایی و معرفت اثباتی پدیدار شد. به دیگر سخن، با رشد و گسترش گفتمان پزشکی درباره‌ی اندام آدمی، سوژه و ابژه در پیوندی دیالکتیکی قرار گرفت. فرد براساس کرانمندی جسمش همچون ابژه پزشکی تعریف شد. یعنی تا آن زمان انسان در پرتو مفهوم زندگی مورد تحلیل قرار می‌گرفت، اما ادراک پزشکی قرن نوزدهم برای نخستین بار «مرگ» را به عنوان مقوله‌ای اساسی وارد اندیشه پزشکی کرد. فوکو در ابتدای کتاب زایش درمانگاه می‌گوید که مسئله اصلی کتاب عبارت است از: فضا، زبان، مرگ و بخصوص مسئله نگاه. بینش پزشکی، گونه‌ای نگاه است که با مرگ پیوند می‌یابد. به عبارت دیگر، نگاه پزشکی در مناسبت با مرگ است که با اقتدار همخوان می‌شود. در حقیقت، مرگ برای نخستین بار در گردونه معرفت‌شناسی نوین گوهری مثبت یافت.

در سایر آثار فوکو و از جمله مراقبت و مجازات نیز همین اصل واژگونی اساس روش‌شناسی پژوهش را تشکیل می‌دهد. فوکو در این اثر ارزیابی متعارف سیر تکامل ندامتگاه و زندانهای غرب را واژگون ساخت. او در این تحقیق، ضمن به کارگیری روش تبارشناسی، مسئله بازداشت و تحول آن در اشکال و رویه‌های گوناگون کیفری را در تاریخ

غرب مورد بحث قرار داد و بر آن بود تا مناسبت جسم و روح را بشناسد. به نظر او، روح، یعنی این دستاورد مهم گفتمان در حقوق کیفری مدرن، زمینه اعمال قدرت را فراهم ساخت. بدین معنا که روح، به عنوان عرصه‌ای تازه، فرد را هدف اعمال قدرت قرار دارد. فوکو کتاب مراقبت و مجازات را با صحنه‌ای دهشت‌بار آغاز کرد و با روایت شکنجه و اعدام علنی متهمی در ملأعام در سال ۱۷۵۷، نشان داد که در رژیم کیفری قرن هفدهم و اوایل قرن هجدهم چگونه کالبد انسان به شیوه‌ای وهن‌آمیز مورد شکنجه منظم قرار می‌گرفت:

تا میانه سده هجدهم، شکنجه و اعدام به عنوان آیینی رسمی در ملأعام صورت می‌گرفت. این نمایش شکنجه در واقع معنای مرگ و زندگی را به صورتی عینی بر همگان معلوم می‌ساخت و به لحاظ اقتصادی قدرت شاهنشاه را به نمایش می‌گذاشت و نشان می‌داد که مالک اصلی مرگ و زندگی آدمیان بر روی زمین کسی جز پادشاه نیست. در واقع، در نمایش شکنجه کالبد محکوم، عرصه نمایش قدرت و تداوم یا انقطاع حیات محسوب می‌شد.

فوکو این شکل قدیمی شکنجه در ملأعام را با رژیم کیفری عصر حاضر مقایسه می‌کند و مدعی است که در شکل جدید جزائی، کیفر ماهیتی انسانی یافت. در نظام پیشین، قدرت پادشاه متجلی می‌شد، اما در نظام جدید، کیفر از جسم به جان انتقال یافت، یعنی مجازات منشی روانی به خود گرفت. در اینجا، دیگر نه جسم که روح به کیفر می‌رسید. در واقع، نظام قضایی در سیر و شکل‌گیری سوژه جدید نقشی انکارناپذیر داشت:

در آغاز سده نوزدهم، شکل جدید مجازات خود معلول منظومه‌ای از ضرورت‌های سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیک بود که وجه تازه‌ای

از سوژکتیویته را به ارمغان آورد. در حقیقت، مفهوم مراقبت و انضباط ماهیتی تازه یافت. به عبارت دیگر، رژیم کیفری جدید، با به کارگیری معماری خاصی، نظارت بر آدمیان و مراقبت از آنان را گسترش بخشید و آدمیان را در فضایی قرار داد که پیوسته در معرض دیده‌بانی پایان‌ناپذیر باشند. در واقع، کتاب مراقبت و مجازات دو سند مهم جزائی را با هم قیاس کرد: یکی گزارش شکنجه و اعدام محکومی بود که به اتهام توطئه علیه مقام سلطنت مجازات می‌شد، و دیگری سندی بود که مجازات در هشتاد سال بعد را بازگو می‌کرد. این سند برنامه یک روز زندگی محکومان دادگاه کیفری فرانسه را توصیف می‌کرد. میان خشونت آشکار سند نخست و رفتار حساب‌شده و ظریف منعکس در سند دوم تفاوت‌های عمده‌ای وجود دارد. سند اول به دوران پیش از مدرن باز می‌گردد، اما سند دوم از روش مجازات در عصر مدرن حکایت می‌کند. اکثر کیفرشناسان غربی با استناد به نظریه تکامل مدعی هستند که روش جدید ماهیتی انسانی‌تر یافت و خشونت غیر انسانی و وحشیانه را در مجازات محکومان منسوخ کرد.

فوکو این برداشت را در سایه اصل یادشده واژگون ساخت و مدعی شد که روش دوم، برخلاف ظاهر آرام و انسانی آن، هراس‌آورتر و در عمق خشن‌تر از روش نخست است. در مورد نخست، این کالبد آدمی بود که در معرض عذاب و آزار قرار می‌گرفت. اما در مورد دوم، روح آدمی است که در زیر فشارهای علمی و حساب‌شده مورد شکنجه‌های ظریف و مرموز قرار می‌گیرد. در روش نخست، رفتار و کنش آدمی مجازات می‌شود، اما در رژیم جدید سعی بر آن است تا انسان بزهکار به حالت بهنجار بازگردانده شود. در حقیقت، رژیم اخیر اصلاح و بازآموزی بزهکاران را هدف خود قرار داده است.

آنچه در این فراگرد مجازات تحقق یافت نوعی واژگونی ظریف در ساختار و تکنولوژی قدرت بود. بدین معنا که قدرت در اشکال پیشین، مثل قدرت پادشاه، ماهیتی دیداری و قابل رؤیت داشت، اما قدرت انضباطی این مناسبت را واژگون نمود. در اینجا، قدرت از نظر پنهان شد و برعکس، موضوع و متعلق قدرت قابل دیدار گردید، یعنی رؤیت‌پذیری قدرت جای خود را به رؤیت‌پذیری سوژه قدرت داد. بدیهی است که معاینه و تحقیق، که ریشه در نگاه معرفت‌شناختی جدید داشت، زمینه گردآوری پرونده‌ها و اسناد گوناگونی را در مورد افراد فراهم ساخت و هر فرد به موضوع تحقیق و مطالعه تبدیل شد. آنچه پیشتر وسیله‌ای برای ستایش و تجلیل از دلاوریهای قهرمانان اسطوره‌ای، یعنی بزرگداشت آنها در قالب مکتوب، بود واژگون گردید و پیش پا افتاده‌ترین کردارها و افکار آدمیان ثبت و ضبط شد و به صورت اسنادی برای مراجعه در بایگانی قرار گرفت. در نظامهای فئودالی، فردیت به صورتی خاص به رأس سلسله مراتب قدرت تعلق می‌گرفت و این فردیت در قالب افتخارات و دلاوریها پدیدار می‌شد. اما در رژیم جدید انضباطی، فردیت به پایین‌ترین قشرهای جامعه تسری می‌یابد و همه کسانی که در معرض نظارت و مراقبت فراگیر^۱ قرار دارند، واجد فردیتی ممتاز می‌شوند. کودک، بیمار و مجرم و بزهکار به صورتی دقیق فردیت می‌یابند و از انسان سالم و مطیع قانون بازشناخته می‌شوند. در اینجا است که آرشیو و پرونده جای حماسه را می‌گیرد.

فوکو در جلد اول تاریخ جنسیت به نقد نظریه «سرکوب» فروید پرداخت و یادآور شد که بنابراین نظریه، سرکوبگری امیال و علائق جنسی در دوران استیلای فرهنگ ویکتوریایی رواج داشته و در سایه رسوم و هنجارهای اجتماعی، سیاسی و اخلاقی صورت می‌پذیرفته

1. panoptic

است؛ به گونه‌ای که امیال و غرایز جنسی به صورتی مخفی بروز می‌یافت. فوکو این فرضیهٔ سرکوب را واژگون ساخت و مدعی شد که در فرهنگ ویکتوریایی قرن نوزدهم بیش از هر زمان دیگری جنسیت و تجلیات آن به نمایش گذاشته می‌شد و از طریق بیان و تعبیر و تفسیر در کانون توجه همگان قرار می‌گرفت. هرچند طرفداران فرهنگ ویکتوریایی به گونه‌ای پارسامنشانه از امیال و رفتار جنسی سخن می‌گفتند، اما همواره و به گونه‌ای پیگیر آن را موضوع مباحثه‌های خود قرار می‌دادند. فوکو می‌گوید:

بحث و گفت‌وگو در باب مسائلی چون روسپیگری، همجنس‌بازی، هرزه‌نگاری (پورنوگرافی)، مساحقه و استمناء فرهنگ جنسی تازه‌ای را در قرن نوزدهم پدید آورد. در واقع، در قرن نوزدهم جنسیت بیش از آنکه غریزه‌ای زیستی محسوب شود نحوی نگاه، اندیشه و گفتار بود.

در واقع، همهٔ امور هستی از منظر همین پدیده مورد بحث قرار می‌گرفت. بنابراین، فوکو نظریهٔ سکوت ناشی از سرکوب را واژگون ساخت و جنسیت را ترجیح‌بند گفت‌وگوهای پایان‌ناپذیر سدهٔ گذشته اعلام کرد.

بنابراین، همان‌طور که در بالا نیز یادآور شدیم، ترفند واژگونی مورد بحث فوکو با مراتب و سطوح گوناگون گفتمان سروکار دارد. او سویهٔ منفی گزاره‌هایی را که در هر گفتمان نهفته است مورد تحلیل قرار داد و گفت: «گفتمان در باب جنون، پزشکی، کیفرشناسی، و جنسیت و غیره از همین نگاه واژگونه فراهم آمده است.» به اعتباری، او کلیهٔ ادعاهای فلسفهٔ روشنگری را در معرض این روش واژگون ساخت و از منظری دیگر به آنها پرداخت [۵].

روش گسست

فوکو در رساله «نیچه، تبارشناسی و تاریخ» اعلام کرد که از منظر تبارشناسی، روش تاریخ چیزی نیست جز ثبت و ضبط منس و ویژه و بی‌همتای رویدادهای تاریخ (همان، ص ۱۳۹). تبارشناسی در پی تداوم و پیوستگی میان رویدادها و وقایع نیست، بلکه می‌کوشد گسستها و ناپیوستگیهایی را که در روندهای تاریخی-اجتماعی مورد غفلت قرار گرفته کشف کند. به دیگر سخن، آنجا که پژوهندگان سنت‌گرا به دنبال پیشرفت و ترقی و جدیت در جست‌وجو هستند، تبارشناس چیزی جز بازیچه و تکرار نمی‌بیند. بدیهی است که اندیشمندان غربی از روزگار روشنگری به بعد یکی از پیش‌انگاره‌های اصلی در مطالعه تاریخ را اثبات تداوم و تکامل در روندهای تاریخی و فرهنگی قرار داده‌اند. آنها نوعی حرکت خطی میان کلیه پدیده‌های اجتماعی-تاریخی فرض می‌کنند که پیوسته به سوی ترقی و بهبود است. فوکو، براساس اصل واژگونی، عدم تداوم و گسست را اصول موضوعه تحقیق خود قرار داده و به ویژه در واژه‌ها و چیزها پیوسته کوشیده است این گسست را در تجربه تاریخی انسان غربی به اثبات برساند. در حقیقت، او موضوع «گسست و انقطاع» میان رویدادها را مجوز تحقیقات خویش در علوم طبیعی و علوم انسانی دانسته است. فوکو این مفهوم را از رویکردهای علمی گاستون باشلار [۶] برگرفت و در مطالعه «انگاره‌های دانایی»^۱ به کار برد. به نظر فوکو، تاریخ فراگردی است پرنشیب و فراز و دارای جهش و تغییر و افت و خیز. او در کتاب دیرینه‌شناسی دانش اهمیت گسست در اندیشه تاریخ را به اثبات می‌رساند.

بدیهی است که برای فهم گسست، جهش و افت و خیز در پویه تاریخ باید نخست به مفهوم تداوم، پیوستگی و حرکت ممتد تاریخ پی ببریم.

برای فهم‌پذیر کردن حرکت ممتد و متداوم از دو تمثیل پیکان و دایره می‌توان سود جست. هر دو آنها متضمن تداوم و پیوستگی است. دایره عبارت است از خطی گرد که دور چیزی را احاطه کرده باشد؛ به تعریف دیگر، دایره عبارت است از سطحی که خطی مدور گرد آن را احاطه کرده باشد، طوری که فاصله هر یک از نقاط محیط آن تا نقطه مرکزی مساوی باشد. یعنی از هر نقطه‌ای که در دایره آغاز کنیم به همان نقطه خواهیم رسید و نوعی حرکت تداومی در این جهت قابل فرض است. پیکان نیز به صورت تمثیلی برای حرکت زمان به کار می‌رود. در نظریه پیکانی، فرض بر این است که حرکت و تغییر در هر آن و نقطه به نقطه به لحظه بعد پیوند می‌خورد و مسیری خطی را به وجود می‌آورد. از دوران رنسانس به بعد، فهم تاریخ دارای ماهیتی پیکانی قلمداد شده است. تفسیر کسانی چون کارل مارکس، هگل و هربرت اسپنسر از حرکت تاریخ در همین برداشت ریشه داشته است. نظریه تدریجی درباره تاریخ بر این باور تأکید دارد که تغییرات عمده محصول گرد آمدن منظومه‌ای از تغییرات کوچکتر است و چون این تغییرات کوچک و متداوم در کنار هم قرار گرفت حرکتی خطی را به وجود می‌آورد. در چارچوب چنین حرکتی، گذشته برحسب حرکت تدریجی و متداوم به جانب آینده تفسیر می‌شود. در حرکت از گذشته به آینده، هیچ‌گونه شکاف و انقطاعی مفروض نیست. فوکو می‌گوید:

باید این پیش‌فرض دیرپای تاریخی را واژگون ساخت و اصل گسست را جانشین آن کرد. گفتنی است که از دیرباز حرکت تداومی تاریخ به عنوان اصلی موضوعی در غرب مقبولیت عام داشته ولی پداهت و ضرورت آن هیچ‌گاه به اثبات نرسیده است.

فوکو نیز چون باشلار، آلتوسر، تامس دوهن^۱ و پل فیرابند^۲ بر این

1. Thomas Kuhn

2. Paul Feyerabend

باور تأکید دارد که هر دورانی انگاره و سامان دانایی خاص خود را دارد و از عقلانیت خاصی پیروی می‌کند. بنابراین، هر انگاره دانایی در عصری خاص را باید برحسب معیارهای منطقی خاص همان عصر تبیین کرد.

فوکو در کتاب دیرینه‌شناسی دانش به طرح این پرسش می‌پردازد که آیا می‌توان نظام دلالتی و گفتمانی دوره‌ای را در مورد عصری دیگر به کار گرفت؟ پاسخ او منفی است. به نظر او، تأویل هر دوره تاریخی باید همساز با داده‌های علمی، فرهنگی و اجتماعی همان عصر باشد و ابزار خود را از عقلیت ناشی از همان دوره استخراج کند. پس هر دوره نظام تأویلی روشها و راهبردهای خاص خود را دارد. بنابراین، نظام نشانه‌شناسی و دلالت‌های حاکم بر هر دوره با دوره‌های دیگر تفاوتی اساسی دارد:

کار دیرینه‌شناسی آن است که سامان و انگاره دانایی هر روزگار را در سایه اسناد و مدارک مربوط به همان دوران مطالعه کند.

بنابراین، دیرینه‌شناسی دانش به اصل عدم تداوم تکیه می‌کند و در پی آن است که دوره‌های مستقل و متمایز را در تاریخ بشناسد و عناصر همسوی یک نظام زبانی - معرفتی را گرد آورد و قواعد حاکم بر آنها را معین کند. قاعده و اصل حاکم بر انگاره دانایی - زبانی دوره نوزایی چیزی نبود جز همسانی و مشابهت. در این نظام، واژه‌ها و پدیده‌ها به طور کلی در سایه همین همسانی و مشابهت با یکدیگر مناسبت می‌یافتند. همه چیز در کتابی سترگ موسوم به «طبیعت» شکل می‌گرفت. منطق حاکم بر این کتاب را همسانی تشکیل می‌داد:

نخستین گسست در سال ۱۶۵۰ روی داد و ناگهان سامان دانایی رنسانس درهم ریخت و انگاره‌ای تازه جانشین آن شد؛ یعنی

مناسبت میان واژه‌ها و پدیده‌ها تغییر یافت، قاعده حاکم بر عصر پیشین کارآیی خود را از دست داد و معیار جدیدی موسوم به بازنمایی جانشین آن شد. به این اعتبار، بازنمایی اصل همسانی را واژگون ساخت. با ظهور اصل بازنمایی، سوژه متعالی نیز شکل گرفت.

سوژه متعالی^۱ در جریان نامگذاری پدیده‌ها، واژه‌ها را در پرتو بازنمایی به پدیده‌ها پیوند داد. در این زمان بود که علوم طبیعی به بازنمایی پدیده‌های طبیعی پرداخت، علم ثروت ملل ارتباط میان فعالیت‌های اقتصادی و زبان را معلوم داشت و دستور زبان عمومی نیز به پیوند میان واژه‌ها و نسبت آنها با یکدیگر در طول تاریخ پرداخت:

در قرن هجدهم، ذهنیت متعالی به دوران سنجش و داوری عقلی^۲ گام نهاد و در واقع، نام دادن به پدیده‌ها در سایه آموزه بازنمایی رواج یافت. همین نام دادن زمینه مقوله‌بندی نظام‌مند را فراهم ساخت^۳ و این خود زمینه تفکیک حوزه‌هایی چون طبیعت، ثروت و زبان را فراهم آورد و به دنبال آن نظام‌های دلالتی خاص عرصه‌های مزبور شکل گرفت.

به گفته فوکو:

در پایان قرن هجدهم، به ناگاه سامان دانایی کلاسیک فروپاشید و، با ظهور مفهوم معرفت‌شناختی انسان، دوران مدرن آغاز شد. یعنی، با درهم ریختن انگاره بازنمایی عصر کلاسیک، انسان به عنوان منظومه‌ای دو بُعدی پدیدار شد. یک بُعد فاعلیت شناسنده او بود و بُعد دیگر در موضوعیت علمی او تحقق پذیرفت و در سایه همین

مفهوم جدید سه حوزه تازه، یعنی زیست‌شناسی و اقتصاد سیاسی و تبارشناسی زبان (فیلولوژی)، شکل گرفت. در حوزه زیست‌شناسی، حیات، به عنوان مفهومی انتزاعی، موضوع پژوهش قرار گرفت. در اقتصاد، تعریف جدید کار (از ناحیه آدام اسمیت و ریکاردو)، مبنای ارزش اقتصادی را تشکیل داد و در تبارشناسی زبان نیز کارکردهای دلالت‌زبانی بررسی شد. در حقیقت، در دوران مدرن تمایز میان واژه‌ها و پدیده‌ها قطعی گردید. این وضع آن‌قدر ادامه یافت که پیوند میان دال و مدلول یکسره از میان رفت و دال سرنوشتی مستقل از مدلول یافت.

می‌توان گفت اصل محوری کتاب واژه‌ها و چیزها اثبات همین گسستهای معرفت‌شناسانه است که بر پایه عدم تداوم استوار است. در واقع، رسالت اصلی دیرینه‌شناسی از نظر فوکو چیزی جز اثبات گسست میان دوره‌های گوناگون تاریخ غرب نیست. فوکو به شرایط متنوعی در درون هر دوره اشاره کرد، اما هیچ‌گاه روشن‌ساخت که چرا عصری آغاز می‌شود و به چه علت به پایان می‌رسد. در واقع، اصل گسست به فوکو امکان داد تا ساختار و سامان هر دوره را به دقت بررسی کند و نقاط تفکیک و تمایز هر دوره را به روشنی نشان دهد. او، ضمن اثبات گسست و تمایز ناشی از واژگونی‌انگاره‌های دانایی، به شباهت میان عناصر گوناگونی نیز اشاره کرد که در کنار هم زمینه تغییر را فراهم می‌سازند.

اصل ویژگی یا دگرسانی

در اینجا، اصل سوم روش‌شناختی فوکو، یعنی ویژگی و خصوصیت گفتمانها یا شکل‌بندیهای خاص تاریخی، را بررسی می‌کنیم. این ترفند متضمن واژگونی این فرض متداول است که گفتمان نمود و نماد واقعیتی

فراگفتمانی است. در نظر فوکو: «گفتمان چیزی نیست جز خشونت‌ی که ما نسبت به پدیده‌ها روا می‌داریم.» به عبارت دیگر، ما خواستها و رویه‌ خویش را بر پدیده‌ها هموار می‌سازیم. جهان، به باور فوکو، به هیچ روی گویایی و بیان خاص خود ندارد تا ما آن را به زبان خود برگردانیم. برای مثال، جنون چیزی نیست که جدا از گفتمانی خاص قابل شناخت باشد. جنون، برخلاف نظر متخصصان روان‌پزشکی، چیزی است که در هر سامان دچار تحول می‌شود. بنابراین، نمی‌توان قاعده‌ای ثابت را در شکل‌بندی نظام گفتمانی در مورد جنون استخراج کرد. به طور کلی، متخصصان حوزه‌های گوناگون علوم اجتماعی در سه سده گذشته کوشیده‌اند تا نظام قانونمند حاکم بر گفتمانهای علمی را به اثبات برسانند و مدعی‌اند که گفتمان علمی دارای نظامی است متشکل از اجزا و عناصری که وابسته به یکدیگرند و در کل سامانی معقول و غیر شخصی را تشکیل می‌دهند. بنا به تعریف آنها، این نظام قابل تغییر نیست و به هیچ وجه مشمول مرور زمان نمی‌شود و از این نظر موضوعش بسیط و کلی است. به همین دلیل، نظامی معقول محسوب می‌شود که به گونه‌ای بر عقلیت متکی است. این نظام غیر شخصی است، زیرا مستقل از افراد و نزد همه کس یکسان است. فوکو بر آن است که این تعریف به هیچ وجه با آنچه از طریق روش دیرینه‌شناسی به دست آورده سازگار نیست. او در کتاب واژه‌ها و چیزها، به تفصیل به ویژگیها و دگرسانیهای گفتمانی در عصر نوزایی (رنسانس) و «روزگار» کلاسیک و دوران مدرن می‌پردازد و می‌گوید: «سامان و انگاره دانایی و زبانی هر عصر ویژگیهای خاص خود را دارد.»

فوکو بر اساس اصل دگرسانی و ویژگی یادآور می‌شود که رویه‌های گفتمانی وحدت و استمرار و استقلال خاص خویش را دارند و می‌کوشد مجموعه احکام و گزاره‌هایی را که از دل مقولات خاص آن حوزه استخراج شده‌اند تحلیل کند. به نظر او، نظام گفتمانی مجموعه دلالتها و

کردارهایی است که موضوعات مورد نظر را شکل می‌دهد. آنچه فوکو شکل‌بندی استدلالی^۱ می‌نامد، ویژگیهای گوهری دارد و این ویژگیها شبکه‌ای پیچیده از شباهتها و همسانیها را می‌تند که با هم در کنش متقابل و تداخل‌اند. در واقع، این شکل‌بندیها رشته‌هایی مرکب از الیاف‌اند و، به قول ویتگنشتاین، «استواری یک رشته در این نیست که یکی از الیاف مزبور در سراسر آن رشته تنیده شده باشد، بلکه تداخل الیاف گوناگون در یکدیگر است که قوت و استحکام آن را تضمین می‌کند». تامس کوهن تحت تأثیر ویتگنشتاین بر گسست و دگرسانی پارادایمها^۲ تأکید کرده است. او نیز، چون فوکو، مدعی است که هر پارادایم متضمن وحدت و استمرار است و همین ویژگیها یک پارادایم را از سایر پارادایمها ممتاز می‌کند [۷]. فوکو نیز چون کوهن بر آن است که دورانه‌های پیش از عصر مدرن به لحاظ ماهیت و کارکردهای گفتمانی تفاوت‌های فاحشی با عصر جدید دارند. او از هرگونه تفسیر مبتنی بر اصالت ماهیت ثابت رویگردان است، از جمله گفتمانهای فراتاریخی را مردود می‌داند و، با تکیه بر اصل گسست هر دوره از ادوار پیشین، مدعی است که هر عصر ویژگیهای خود را دارد. به همین جهت، برای بیان دوره‌های تاریخی از نظر گفتمان و دانایی از واژه‌ایست‌مه یا انگاره و سامان دانایی سود می‌جوید. او در تعریف ایست‌مه می‌گوید:

ایست‌مه عبارت است از مجموعه روابطی که در یک عصر خاص وحدت‌بخش کنشهای گفتمانی است. این کردارها پدیدآورنده نظامهای معرفتی است.

فوکو در توضیح این امر اضافه می‌کند که ایست‌مه منظومه‌ای از مناسبات حاکم بر یک دوره است که دانشها از دل آن بیرون می‌آیند

1. discursive formation

2. paradigm (نمونه)

(همان، ص ۱۹۱). فوکو در اینجا به سه نظام و انگاره دوره‌ای اشاره می‌کند: «این سه عصر (نوزایی، کلاسیک و مدرن) را نوعی دگرسانی^۱ از یکدیگر ممتاز می‌سازد.» و نیز می‌گوید:

ویژگی حاکم بر عصر نوزایی شباهت و همسانی بود، ویژگی عصر کلاسیک در مفهوم بازنمایی متبلور شد و مدرنیته را می‌توان «عصر انسان» نامید.

همان‌طور که در فصلهای آینده به تفصیل خواهیم گفت، فوکو مدعی است که در عصر نوزایی نشانه‌ها تابع مناسبت همسانی میان واژه‌ها و پدیده‌ها بود، یعنی پیوند نشانه و مدلول بنیاد معرفت را تشکیل می‌داد. اما در اپیستمه کلاسیک، وجود زبان و طبیعت و ثروت برحسب مفهوم معرفت‌شناختی بازنمایی تعریف می‌شد. بدین معنا که زبان بازنماینده و بیانگر واژه‌ها محسوب می‌شد، طبیعت نمود و نماد پدیده‌ها بود و ثروت مظهر نیازهای آدمی به شمار می‌رفت. بنابراین، اگر گوهر عصر کلاسیک را بازنمایی بدانیم، با فروپاشی این دوران تاریخی زبان و طبیعت و ثروت از قید بازنمایی رها شد. به دیگر سخن، بازنمایی اهمیت و اعتبار بنیادین خود را در حوزه معرفت‌شناسی از کف داد [۸]. بنابراین، در سامان دانایی حاکم بر دوران کلاسیک هنوز جایی برای انسان و دانش مربوط به او در جدول معرفتی کلاسیک انسان وجود نداشت. اما، با فروپاشی دوران کلاسیک و به تبع آن اپیستمه کلاسیک، انسان چونان مقوله‌ای معرفت‌شناختی پدیدار شد. انسان جدید خود متضمن دو مفهوم سوژه و ابژه بود و همین پیوند میان این دو طیف شکل‌گیری علوم انسانی را ممکن ساخت. بدیهی است که سامان دانایی مدرن خود در منظومه‌ای از دانش ریاضی (فیزیک)، تأمل فلسفی و زبان‌شناسی،

زیست‌شناسی و اقتصاد شکل گرفت. به دیگر سخن، این حوزه‌ها سامان دانایی مزبور را از انگاره‌های پیشین متمایز می‌ساخت. بنابراین، به تعبیر ویتگنشتاین، نوعی «همسانی خانوادگی» میان عرصه‌های معرفت‌شناختی فوق برقرار شد و همین امر گوهر و منش تازه‌ای به ایستمه مدرن بخشید.

اصل برون‌بودگی

چهارمین ترفند روش‌شناختی مورد بحث فوکو برون‌بودگی نام دارد. بدیهی است که این اصل نیز چون دو اصل پیشین متضمن واژگونی اصول متعارف و میثاقهای علمی مسلط است.

پژوهندگان غربی از دیرباز پیوسته به دنبال فهم معنا و ماهیت نهان امور به ژرف‌کاوی پرداخته و حقیقت را در درون پدیده‌ها جست‌وجو کرده‌اند و از رسیدن به معانی پیدا و سطحی روگردان بوده‌اند. این ژرف‌کاوی از دوران افلاطون پیوسته فکر اندیشمندان را به خود مشغول داشته است. شاید بتوان گفت پارمنیدس اولین فیلسوفی است که امور عالم را به پیدا و ناپیدا، ظاهر و باطن، و بود و نمود تقسیم کرد. افلاطون نیز راه او را دنبال کرد. در حقیقت، تقسیم امور به محسوس و معقول نیز در همین برداشت ریشه دارد. پارمنیدس مدعی بود که وجود به دو بخش محسوس^۱ و معقول^۲ قابل تقسیم است. آنچه با چشم توان دید و با گوش شنید به ساحت محسوس تعلق دارد و آنچه در پرتو لوگوس می‌توان درک کرد در زمره امور معقول است. اولی ظاهری و پدیدار و دومی اصیل و راستین است. به نظر پارمنیدس، حقیقت با چشم سر قابل رؤیت نیست، بلکه باید آن را به کمک استدلال دیالکتیکی استنتاج کرد. افلاطون همین معنا را در اثبات صور مثالی^۳ خویش به

1. aistheton

2. neoton

3. eidos

کار گرفت و برای اثبات این نظر خویش به تمثیل غار تکیه کرد. همین ثنویت میان دو عرصهٔ مزبور در سده‌های میانه نیز مبنای بحث‌های کلامی گسترده‌ای قرار گرفت. در این دوره، طرفداران مکتب مدرسی عالم معقول را دارای گوهری لاهوتی به شمار آوردند و مدعی شدند که آدمی در پرتو به کارگیری نفس ناطقه قادر است به سرچشمه‌های وجود متعالی دسترسی پیدا کند.

در قرن هفدهم، دکارت و لایبنیتس نیز ساحت معقول را موضوع اصلی بحث فلسفی قرار دادند. دکارت وجود معقول را با بسط و گسترش نظریهٔ کوگیتو^۱ تحلیل کرد. به گفتهٔ او، در جهان آفرینش تنها دو گوهر وجود دارد: یکی گوهر عقل و دیگری گوهر بعد یا امتداد یا ماده^۲. ماهیت حاکم و محسوس بعد و امتداد است، حال آنکه ماهیت عقل چیزی جز اندیشه نیست. مفهوم امتداد امری پیشینی است، همان‌گونه که ماهیت روح و عقل مقدم بر تجربه است. دکارت برای روشن کردن مقصود و مراد خویش به تمثیل درخت روی آورد و گفت متافیزیک، که عرصهٔ عقل است، ریشهٔ درخت معرفت و امور محسوس و طبیعی تنه و شاخ و برگ آن را تشکیل می‌دهد.

ایمانوئل کانت، فیلسوف قرن هجدهم آلمان، نیز هستی را به دو بخش بود و نمود یا گوهر و پدیدار تقسیم کرد. او امور را چنان که هستند «فی‌الذات» یا «ناپدیدار» نام داد و در مقابل امور و چیزها را آن چنان که ادراک می‌شوند «پدیدار» نام داد و گفت آنچه موضوع ادراک می‌شود «جهان پدیدار» نام می‌گیرد و آنچه فی‌نفسه وجود دارد در قلمرو «جهان ناپدیدار» استقرار دارد.

بدیهی است کانت برای نخستین بار اعلام کرد که مقوله‌ها به طور کلی با امور ناپدیدار فی‌الذات قابل انطباق نیستند و به خطا و

توهم می‌انجامند. می‌توان گفت نظر کانت در مورد «شیء فی‌نفسه» متضمن دگرگونی بی‌سابقه‌ای در تاریخ اندیشه فلسفی غرب به شمار می‌رود.

همین دوگانه‌گرایی در اندیشه‌های فلسفی مارکس نیز به گونه‌ای خاص و در چارچوب تحلیل اقتصادی پدیدار شد. به نظر او، کلیه پدیده‌های اجتماعی و سیاسی روبنا محسوب می‌شوند و نباید آنها را چیزی جز بازتاب عوامل زیربنایی دانست. بنابراین، او نیز به دوگانگی میان درون و بیرون، ژرفا و سطح پدیده‌ها، باور داشت و این دوگانگی را در تحلیلهای تاریخی-اجتماعی خویش به کار گرفت.

فروید در تحلیلهای روانکاوانه خود مدعی شد که رفتارهای بیمارگونه و رؤیاهای او به طور کلی پدیده‌های کنشی را باید نمودی از حقایق روانی عمیقی دانست که همگی از سوانح جنسی سرچشمه می‌گیرد. این دوگانه‌گرایی در قلمرو نقد ادبی نیز رخنه کرد و موجب شد منتقدان ادبی حقایقی را در پس پرده‌ها و الفاظ جست‌وجو کنند. بنابراین، به نظر آنها سویه بیرونی متن چیزی جز نمود نیست و پدیدارها را نمی‌توان حقیقت متن به شمار آورد.

فوکو در پی اثبات آن بود که ژرف‌کاویهای یادشده موجب می‌شود که تا انسان از پیش‌پافتاده‌ترین و ملموس‌ترین جلوه‌های حقیقت، که در سطح و سویه بیرونی امور قرار دارد، غافل بماند. به همین جهت، فوکو از جست‌وجو در اعماق پرهیز کرد و در مقابل به رویه محسوس وقایع، جزئیات کوچک، جابه‌جاییهای جزئی و خطوط ظریف پرداخت. او به عمق اندیشه متفکران بزرگ غرب بی‌اعتنا بود و افلاطون را دشمن اصلی تبارشناسی می‌شمرد. فوکو در مقاله «نیچه، فروید و مارکس» می‌گوید:

تبارشناس سویه درونی پدیده‌ها را می‌کند و به رمز و راز موجود در بیرون پدیده‌ها می‌پردازد و، برخلاف نگاه افلاطونی،

عمیق‌ترین مسائل و امور را حقیقتاً سطحی می‌یابد. کسی که خود را به لایه‌های عمیق مسائل و پدیده‌ها مشغول می‌دارد ناگزیر از حقایق و رویدادهای ملموس اطراف خویش غافل می‌ماند.

فوکو در کتاب مراقبت و مجازات اصل برون‌بودگی مفاهیم و مقولات را به اثبات می‌رساند. او به تاریخ کیفرشناسی غرب در چند سده اخیر اشاره می‌کند و، برخلاف مارکس و یاران او، در پی آن نیست که اشکال گوناگون مجازات و انضباط را معلول شرایط اساسی اقتصادی یا تغییر آنها معرفی کند. وی، برخلاف سایر اندیشمندان علوم اجتماعی، در پشت اشکال گوناگون شکنجه و مجازات در جست‌وجوی حقایقی نهفته و عمیق نیست. فوکو، برخلاف این عده، با محدودیتها و شرایط گفتمان سروکار دارد؛ ولی این محدودیتها و شرایط گفتمان را در عرصه زبان‌شناسی صرف جست‌وجو نمی‌کند، بلکه آنها را در «کنشهای گفتمانی» مورد توجه قرار می‌دهد، یعنی آنها را در قلمرو نظامهای نهادی خاص تحلیل می‌کند. به همین جهت، در کتاب مراقبت و مجازات گفتمان حاکم بر هر نظام را به دقت موشکافی می‌کند و مدعی است که شکنجه، مجازات و مراقبت را باید قبل از هر چیز نوعی رویه و یا وجهی از فن‌آوری انضباطی دانست. در واقع، فوکو با دقت در سویه پدیدار هر یک از این رویه‌ها، روابط قدرت در نهادهای مزبور را کالبدشکافی می‌کند و مفهوم قدرت به معنای خرد^۱ آن را در چارچوب نظامهای مربوطه روشن می‌سازد و از واریسی روابط قدرت در میان نهادها و طبقات مختلف، که موضوع مورد علاقه اندیشمندان علوم سیاسی است، می‌پرهیزد. روش برون‌بودگی، فوکو را بر آن می‌دارد تا به حوادث گوناگون و شرایط امکانی مختلف حاکم بر آن رویدادها توجه کند. او جلوه‌ها و روشهای شکنجه، مراقبت و مجازات را بسیار

با اهمیت می‌داند و به هیچ‌روی در پس این عملکردها حقایق و معانی عمیقی جست‌وجو نمی‌کند.

بدیهی است که می‌توان این روش را متضمن وجهی از تجربه‌انگاری محسوب داشت؛ ولی نباید تجربه‌انگاری فوکو را با وجه رایج این مکتب اشتباه کرد. فوکو بر این باور است که هر رویکرد و نگاهی از پیشداوریه‌ها، گفتمانها و عادات و آدابی تأثیر می‌پذیرد که او آنها را «عملکرد» می‌نامد. در واقع، با به کارگیری روش برون‌بودگی در صدد است به خود پدیده بازگردد و از افتادن در ورطهٔ بنیاد جوهری یا حقیقت مکتوم امور بپرهیزد. آنچه روش فوکو را از رهیافتهای متعارف ممتاز می‌سازد پدیده‌هایی است که برای پژوهش برمی‌گزینند. برای مثال، بحث فوکو دربارهٔ «انضباط» مستلزم ایجاد مفهوم جدیدی است که فنون آموزش نظامی، تعلیم و تربیت و کیفرشناسی و صنایع مختلف را از لحاظ نظام جدید کنترل و نظارت مرتبط می‌سازد. بدیهی است که تفسیر و تأویل این فنون در سایهٔ شاخصهای اقتصادی و سیاسی کشف چنین مفهومی را ممتنع می‌سازد. فوکو در سیر تحقیق دربارهٔ جلوه‌های خُرد قدرت در حوزهٔ پزشکی بود که به کشف مقولهٔ انضباطی رسید. کوتاه سخن آنکه روش برون‌بودگی، همچون سایر اصول و راهبردهای یادشده، در پی آن است که آداب و عادات ذهنی متعارف را دگرگون سازد، اما این امر را نباید به مثابهٔ تأسیس مبنای تازه‌ای برای انشاء حقیقت دانست.

پی نوشت فصل دوم

- [1] Alan Sheridan. *Michel Foucault: The will to Truth*. London: Tavistock, 1980. p. 215.
- [2] John Roatman. *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*. New York: Columbia University Press 1985. p. 2.
- [3] F. Biuchard (ed). *Michel Foucault: Language Counter .Memory, Practic: Selected Essays and Interviews*. New York: Cornell University Press, 1977. p. 151.
- [4] Michel Foucault. *The Archeology of Knowledge*. London: Tavistock, 1977 and New York: Marper Colophon 1972.
- [5] Hayden White. Foucault's "Discourse: Historiography of Anti . Humanism", in *The Context of the Form*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1987. p. 110.
- [6] G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*. Paris: 1949. pp. 101.102.
- [7] Hubert Dryfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982-83. pp. 59-60.
- [8] *The Order of things*, pp. 63-209.

هستی‌شناسی نابسامانی روانی و نگاه پزشکی

کتاب تاریخ دیوانگی در عصر کلاسیک (۱۹۶۱) یا دیوانگی و تمدن با بحث طرد جذامیان و حبس آنان در جذامخانه‌های بزرگ اروپا در سده‌های میانه آغاز می‌شود. نخست بیماری جذام از دیدگاه فرهنگی مورد بررسی قرار می‌گیرد و ثابت می‌شود که در سده‌های میانه جذام به عنوان پدیده‌ای فرهنگی از دیدگاه نشانه‌شناختی واجد اهمیت بوده است. بدین معنا که در فرهنگ اروپا این بیماری ماهیت و منشی ایهام‌گونه داشته است. در این دوره، آسایشگاه جذامیان در حاشیه شهرها احداث می‌شد تا مراقبت و نظارت به سهولت امکان‌پذیر شود. ماهیت ایهام‌گونه این پدیده فرهنگی در پیوند دادن مرگ و زندگی بود. در واقع، جذام پدیده‌ای بود که حد فاصل میان این جهان و سرای دیگر را در ذهن متجلی می‌ساخت. جذام نمادی بود که میان گناه و جزا، لعنت‌شدگی، بخشایش و رستگاری همبستگی ایجاد می‌کرد. بدین لحاظ، جذامیان گاه به دیدهٔ عناد و گاه با دلسوزی مورد توجه قرار می‌گرفتند. در نظر مردمان این روزگار، جذامیان افرادی گاه بسیار مضر و مودی و گاه موجوداتی لعنت‌شده بودند که مؤمنان مسیحی را وامی‌داشتند تا به وظیفهٔ شرعی خویش، یعنی دستگیری از درماندگان، عمل کنند.

در پایان سده‌های میانه، از شیوع این بیماری کاسته شد و در نتیجه جمعیت جذامیان در آسایشگاه‌های سراسر اروپا کاهش یافت. ولی این

بیماری ساختار خاصی را در جامعه اروپا بر جای گذاشت و در نتیجه همین آسایشگاهها محل نگهداری میهمانان تازه‌ای شد. به عبارت دیگر، با تخلیه آسایشگاههای مزبور از جذامیان، این محلها غایتی تازه یافت. در عصر نوزایی، آسایشگاههای مزبور جهت نگهداری قشر تازه‌ای از طردشدگان به کار رفت. جنون و دیوانگی در سده پانزدهم چون تجربه‌ای تازه پدیدار شد؛ تجربه‌ای فرهنگی که دگرسانی تازه‌ای را در بافت جامعه اروپا مطرح کرد. فوکو در اینجا به «کشتی دیوانگان» اشاره می‌کند:

در دوران نوزایی (رنسانس)، مجانین را بر کشتیهایی سوار می‌کردند تا در مسیر رودهای کنار شهر به جست‌وجوی عقل و اندیشه پردازند (تاریخ دیوانگی، ص ۱).

در واقع، در دوران رنسانس پدیده جنون تجربه‌ای غیرمتعارف و خطرناک جلوه نمی‌کرد، بلکه موجب شگفتی و کنجکاوی اندیشمندان و صاحبان قلم بود. بوش^۱، نقاش معروف، با تجسم و تصویر کشتی دیوانگان در واقع به مرزهای دانایی و فرزانه‌گی اشاره داشت. این برداشت در آثار نویسندگانی چون شکسپیر و سروانتس نیز به روشنی دیده می‌شود. آنها نیز به تجربه تراژیک جنون توجه کرده‌اند. در اینجا، دیوانگی وجهی از شیدایی و سبکسری از نوع دون‌کیشوت است و موجب خنده و شادی تماشاگران می‌شود. بدین معنا که جنون هنوز در فرهنگ اروپایی به ضد ارزش تبدیل نشده است. در پاره‌ای از آثار، دیوانگی با فرزانه‌گی و بصیرت پیوندی نزدیک دارد. در کتاب در ستایش دیوانگی اراسموس، از این‌گونه دیوانگی سخن به میان آمده است. این‌گونه دیوانگی موجب می‌شود که فرد به مطایبه و طنز روی بیاورد و

توهّمات جاری در میان مردم را به استهزا گیرد، زبان حقیقی را کنار بگذارد و از زبان کنایی سود جوید. در حقیقت، انسان در سایه جنون قادر می‌شود به مرز خردورزی قدم نهد. بدین معنا که انسان دیوانه وجهی از خرد متعارف را نفی می‌کند. در واقع، جنون چون ابزاری ادبی در خدمت نقادی زیاده‌رویهای اجتماعی قرار می‌گیرد.

جنون در عصر خرد

در دوران کلاسیک، ناگهان گونه‌ای واژگونی انگاره یا گسست در رویکرد به جنون پدید آمد. بحث درباره جنون در هنر و ادبیات عصر نوزایی جای خود را به نگاهی تازه به جنون داد. فوکو در اینجا یادآور می‌شود که در سده هفدهم شاهد گذار از عصر نوزایی به دوران کلاسیک، یعنی روزگار خرد، هستیم. مراکز نگهداری جذامیان به کانون نگهداری و حبس تهیدستان، دیوانگان، بزهکاران و درماندگان مبدل شد. در این دوران، خرد حاکمیتی مطلق یافت. فوکو در کتاب تاریخ دیوانگی به ظهور دو نظام طبقه‌بندی و احراز هویت فرهنگی در دوران کلاسیک پرداخت و گفت همین دو نظام بود که تعداد قابل ملاحظه‌ای از بیماران روانی، تهیدستان، جنایتکاران و گدایان را در یک مرکز خاص در کنار یکدیگر محبوس نگه داشت. به گفته او، در سال ۱۶۵۶ از هر صد نفر پاریسی یک نفر در این مراکز محبوس شد. فوکو در این کتاب در پی آن است تا جنون را در سه دوره مجزای تاریخ غرب، یعنی عهد رنسانس و عصر کلاسیک و دوران مدرن، تحلیل کند و نشان دهد که در هر دوره جنون مفهومی متفاوت داشت. از جمله، به گفته او، تا اواخر سده هجدهم حوزه‌ای به نام روان‌شناسی وجود نداشت، تا اینکه آسایشگاه^۱ در بافت شهری اروپا پدیدار شد. زیرا در عصر کلاسیک

1. asylum

جسم و روح چنان همبسته با یکدیگر فرض می‌شد که تصور بیماری غیر جسمی امری محال بود. در اوان عصر کلاسیک، جنون و دیوانگی تعاریف گوناگون و گاه متناقضی داشت که هیچ یک به رواج و گسترش روان‌شناسی مدد نرساند.

در عصر نوزایی، «کشتی دیوانگان» نمود و نماد وجود جنون در جامعه اروپا بود. در عصر کلاسیک نیز بیمارستان و آسایشگاه مظهر این پدیده محسوب می‌شد. فوکو می‌گوید:

تأسیس بیمارستان عمومی پاریس به دستور پادشاه فرانسه تحولی شگرف در این زمینه بود؛ او در سال ۱۶۵۶ فرمان تأسیس این نهاد مهم را امضا کرد. این مؤسسه در آغاز به هیچ روی غایتی پزشکی نداشت، بلکه برای محبوس کردن تهیدستان، دیوانگان، تبهکاران و گدایان و سایر عناصری تأسیس شده بود که مضر به حال جامعه تلقی می‌شدند. بیمارستان عمومی^۱ اختیاراتی فراتر از حوزه صلاحیت پلیس داشت. طبق فرمان پادشاه، همه کسانی که در جامعه عنصر نامطلوب به حساب می‌آمدند باید در این نهاد نگهداری می‌شدند.

وی اضافه می‌کند:

این مؤسسه در حقیقت اولین تشکیلات اداری بود که فراتر از قوه قضاییه حق داشت هر کسی را از پیر و جوان و زن و مرد، که مضر به حال جامعه تشخیص داده می‌شد، بدون محاکمه و محکومیت بازداشت کند.

فوکو این تحول را آغاز پیدایش «بازداشتگاه بزرگ» نامید. رفته‌رفته

مؤسسات مشابهی در سراسر فرانسه تأسیس گردید و این جریان بازداشت به مرزهای فرانسه محدود نشد، بلکه به سراسر اروپا سرایت کرد. در این زمان، در آلمان و سوئیس نیز دارالتأدیبات متعددی افتتاح شد. در انگلستان نیز خانه‌های کار اجباری از سال ۱۶۹۰ گشایش یافت. در اواخر قرن هجدهم، این تشکیلات در همه جای اروپا وجود داشت. جان هوارد^۱ نیز برای تحقیق دربارهٔ خصوصیات سازمانی این نهادها به شش کشور اروپا مسافرت نمود.

فوکو مدعی است که منشأ و خاستگاه این پدیدهٔ فرهنگی را باید در خطر گسترش و رواج بیکارگی و لابی‌گری در جامعه جست‌وجو کرد. آنچه بازداشت‌شدگان مزبور را به هم پیوند می‌داد گریز از اشتغال به فعالیتی تولیدی در جامعه بود. از قرن شانزدهم به بعد، دولت‌ها پیوسته می‌کوشیدند تا جامعه را از لوٲ وجود بیکارگان، گدایان و ولگردها پاک کنند. به موجب فرمان سال ۱۶۵۷، گدایی و ولگردی در پاریس ممنوع اعلام شد. بدیهی است که جمع‌آوری عناصر غیر مولد از شهرها و نگهداری آنها در نهادهایی چون بیمارستان عمومی انگیزهٔ اقتصادی داشت. اما چون اکثر بازداشت‌شدگان در داخل سازمانهای مزبور وادار به کار می‌شدند، همین امر سبب گردید تا در مواقع بحران و رکود اقتصادی، تولید در قبال دستمزدهای ناچیز فزونی یابد. در الهیات پروتستان، بیکاری گناهی بزرگ محسوب می‌شد و هر کس که از کار کردن سر باز می‌زد موجودی گناهکار و ملعون به حساب می‌آمد. در واقع، کار در بازداشتگاههای مزبور نوعی تمرین و اصلاح اخلاقی به شمار می‌رفت. فوکو یادآور می‌شود که در قرن هفدهم جنون در بدو امر در سایهٔ تهیدستی و عدم توانایی انجام کار قرار می‌گرفت و در نتیجه گونه‌ای صنعت اجتماعی قلمداد می‌شد (همان، ص ۶۴).

1. John Howard

فوکو سپس به بازداشت دیوانگان در جامعه فرانسه می‌پردازد:

جنون نیز گونه‌ای بیکارگی و ضعف کارآیی به شمار می‌رفت؛ در نتیجه، دیوانگان نیز همراه با سایر افراد نامطلوب، از جمله تبهکاران و گدایان و ولگردها، به بازداشتگاههای مزبور سپرده می‌شدند.

در دوران نوزایی، دیوانگی با نیروهای اهریمنی پیوند داده می‌شد اما در عصر کلاسیک، دیوانگی چونان پدیده‌ای مستقل مورد توجه قرار گرفت. حتی جنون نمودی از بیماری هم به شمار نمی‌آمد و دیوانگان را انسانهایی بیمار نمی‌دانستند، بلکه، برعکس، باور بر آن بود که این گروه نیرویی حیوانی دارند و به کمک این نیرو قادرند در مقابل سخت‌ترین شرایط مقاومت کنند. به همین جهت، دیوانگان را در شرایطی بسیار نامطلوب و طاقت‌فرسا قرار می‌دادند و با آنها چون حیوانات رفتار می‌کردند. به ویژه آنها را بدون پوشاک کافی در مکانهای بسیار سرد نگهداری می‌کردند. در نظر مردم عصر کلاسیک، دیوانگان انسانهایی بودند که از موهبت عقل محروم بودند و در سپهر زیست همگون با حیوانات به شمار می‌آمدند. به همین جهت نیز آنها را در معرض دید مردم قرار می‌دادند. مردم می‌توانستند ضمن بازدید از نهادهای مزبور به تماشای آنها بپردازند (همان، ص ۷۵). بهیمیت دیوانگان در این دوره متضمن محرومیت از عقل و خرد بود. در عصر کلاسیک، جنون و دیوانگی ناشی از رهایی سوانق حیوانی به صورت مکانیکی نبود، بلکه سرچشمه آن در سوداها و شهوات^۱ جست‌وجو می‌شد. بدیهی است که شهوات تنها علت جنون به شمار نمی‌آمد (همان، ص ۸۸). قبل از آن، در دوران کهن یونان و روم، جنون جزای افراط در شهوات محسوب

می‌شد و به این اعتبار شهوت به گونه‌ای جنون موقت بود. اما در عصر کلاسیک، برعکس، جنون صورتی از شهوت به شمار رفت. محل استقرار شهوت در روح یا جسم نبود، بلکه در هر دو این حوزه‌ها قرار می‌گرفت و بنابراین جنون نوعی بیماری جسم و روح توأماً بود. شهوت نیز به گونه‌ای جنبش در وجود آدمی تفسیر می‌شد که او را به دیوانگی می‌کشاند. اگر این جنبش و حرکت شدت می‌یافت، سرانجام فرد مبتلا را به موجودی ساکت و صامت تبدیل می‌کرد (همان، ص ۹۰). اما اگر این حرکت و جنبش با بیقراری همراه بود، به تشنج می‌انجامید. همین جنبش و حرکت در جسم و روح بود که عقل را زائل و آدمی را از عالم واقع دور و در خلئی تاریک رها می‌کرد. به نظر فوکو: «شهوت و سوداهای مضر مزبور موجب آسیب در بافت تخیل بود و همین امر خود به واقع‌گریزی منجر می‌شد.» این گریز از واقعیت، در باور به پدیده‌های خیالی متبلور می‌شد. بدین معنا که اگر کسی فکر می‌کرد مرده است، این تصور متضمن جنون نبود، اما اگر شخص به حقیقت این توهم باور داشت، در این صورت او را دیوانه به حساب می‌آوردند. در واقع، اگر به گزاره‌ای توهم‌آمیز ارزش تصدیقی داده شود، آن‌گاه می‌توان این امر را ناظر به جنون دانست. فوکو چنین می‌نویسد:

در عصر کلاسیک، باور بر این بود که دیوانگان معمولاً منطقی خاص خویش را دارند و بنابراین به گونه‌ای قیاس توسل می‌جویند. مثلاً می‌گویند: «مردگان قادر به خوردن غذا نیستند.» «من مرده‌ام» و «بنابراین من نیز قادر به خوردن غذا نیستم» (همان، ص ۹۵).

در واقع، آدم دیوانه خود را گول می‌زند. در حقیقت، آدم دیوانه امری غیرواقعی را واقعی تلقی و به آن اعتقاد پیدا می‌کند. او توهمات و پندارهای نادرست خویش را باور دارد (همان، ص ۱۰۸). بنابراین، باید توهم و

هذیان را جوهر اصلی جنون محسوب داشت، همان‌گونه که حقیقت و روشن‌بینی جوهر اصلی خردورزی دوران کلاسیک را تشکیل می‌داد. جنون در این دوره پدیده‌ای واحد نبود، بلکه شیدایی، مالیخولیا، صرع و خود دیوانه‌انگاری^۱ جلوه‌های گوناگون این نابسامانی محسوب می‌شد. آنچه در رویکرد کلاسیک به شیدایی و مالیخولیا اهمیت دارد، این است که این دو پدیده ماهیت روان‌شناختی ندارند و از مشاهده هلمی سرچشمه نمی‌گیرند. تامس ویلیس^۲، یکی از اندیشمندان مهم این دوره، بر آن بود که نوعی نوسان میان شیدایی و مالیخولیا وجود دارد. اما این دو مقوله را پدیده‌های غیر تجربی می‌دانست و می‌گفت نوسان میان این دو معلول آمادگی و آسیب‌پذیری فطری است. در حقیقت، اندیشمندان در عصر کلاسیک، به جای گذار از مشاهده به تصویر پسینی، با انگاره‌های ذهنی^۳ در تقابل میان حرکت و سکوت، یا آتش و دود، تحقیق خود را آغاز می‌کردند.

بحث درباره هیستری^۴ و مالیخولیا نیز بر پایه مشاهده و آزمایش هلمی استوار نبود، یعنی این دو بیماری تا اواخر قرن هجدهم گونه‌ای جنون تلقی نمی‌شد. به طور کلی، هیستری تا قرن هفدهم معلول حرکات هیرارادی داخل رحم زن محسوب می‌شد. اما رفته‌رفته در قرن هجدهم میان عوارض هیستری و مالیخولیا مشابهت‌های زیادی کشف شد و از این دوره به بعد، این دو بیماری از مصادیق دیوانگی شناخته شد. از این زمان، گفته می‌شد هیستری و مالیخولیا بر اثر تحریک‌پذیری دستگاه عصبی عارض می‌شود. بنابراین، امیال نامتعادل علت اصلی بروز این نابسامانی عصبی تلقی شد. با قرار گرفتن هیستری و مالیخولیا در زمره بیماریهای ناشی از انفعال اخلاقی، راه برای رشد و گسترش روان‌شناسی

1. hypochondria

2. Tomas Willis

3. images

4. hysteria

در قرن نوزدهم هموار شد. از این زمان، رفتار و سلوک بیمار موضوع مطالعه قرار گرفت و به طور کلی، کردار او داوری در مورد او را امکان‌پذیر کرد، یعنی خود بیمار مسئول بیماری خویش شناخته شد. به همین جهت بود که با تشخیص بیماری روانی، فرد به آسایشگاه روانی تحویل داده می‌شد. بازداشت و نگهداری دیوانگان در محیط‌های بسته آسایشگاه جنبه درمانی نداشت، اما در خارج از این نهادها پاره‌ای از پزشکان روشهایی را برای درمان بیماران خود به کار می‌گرفتند. از این رو، درمان جسمی بیماران مزبور متضمن رویکردی اخلاقی بود. به همین جهت بود که پاره‌ای از پزشکان برای معالجه بیماران روانی از ماشین‌دوار موسوم به میسون کاکس^۱ سود می‌جستند. در واقع، بستن بیمار به ماشین مزبور و گرداندن او با سرعتی زیاد برای مرعوب ساختن و مجازات او صورت می‌گرفت.

پایان بازداشت دیوانگان با ظهور پدیده‌ای تازه در اواخر قرن هجدهم (۱۷۹۳) همراه بود. در حقیقت، در سال ۱۷۹۳ سامان جدیدی در برخورد با دیوانگان در غرب شکل گرفت که مجازاتهای دیرین را رها ساخت و برخورد با بیماران روانی را ماهیتی درونی بخشید. در انگلستان، اصلاح‌طلبان مذهبی موسوم به کویکرها^۲ بیماران روانی را وامی‌داشتند تا مسئولیت بیماری خویش را به عهده گیرند. توک^۳، یکی از پیروان این آیین، تیمارستانی تأسیس کرد که در آن نظام ارباب و وحشت جای خود را به اضطراب ناشی از احساس مسئولیت داده بود. در حقیقت، در نظام جدید راهبردهای وجدان سر راه بیمار قرار می‌گرفت. توک در آسایشگاه خویش سامان منظمی به وجود آورد که براساس آن بیمار فاعل اعمال و کردار خویش قلمداد می‌شد. هدف توک در تکیه بر وجدان بیمار، درونی ساختن مراقبت و انضباط بود. در

1. Mason Coax

2. Quakers

3. Tuke

آسایشگاه توک، بیمار خود به پژوهنده‌ای دقیق تبدیل شد که با بیماری خویش به عنوان موضوع تحقیق برخورد می‌کرد؛ یعنی بیمار خود را فردی مستقل قلمداد می‌کرد و با موضوع قرار دادن خویش زمینه‌رهای خود را فراهم می‌ساخت. در واقع، بیمار خود به پزشک خویش تبدیل می‌شد و «خودآگاهی» تازه‌ای بر پایه احساس گناه در او به وجود می‌آمد. ویلیام توک مبنای نظریه اصلاحی خویش را بر کار و مراقبت استوار ساخت. به نظر او، کار، سامان اخلاقی استواری را بر وجدان فرد بیمار تحمیل می‌کرد و مراقبت از او و نظارت بر رفتارش امکان کشف علائم مکتوم جنون را برای دست‌اندرکاران آسایشگاه فراهم می‌ساخت. در این آسایشگاه، اجتماعات و کنفرانس‌های متنوعی تشکیل می‌شد و از بیماران می‌خواستند در این‌گونه گردهماییها شرکت کنند. در ضمن از آنها می‌خواستند بهترین لباسهای خویش را بر تن کنند و با ظاهری کاملاً آراسته در همایشهای مزبور شرکت جویند و سعی کنند در تبعیت از دستورات فردی نمونه و شایسته جلوه نمایند (همان، ص ۲۴۹). در این‌گونه گردهماییها، کارمندان آسایشگاه رفتار و کردار بیماران را زیر نظر می‌گرفتند و بروز هرگونه بی‌نظمی را در گزارشهای خود منعکس می‌کردند. ویلیام توک در نظر داشت آسایشگاه مزبور را به تاسی از انگاره جامعه مذهبی کویکرها به نظام خانوادگی تبدیل کند و با بیماران چون کودکان خانواده برخورد کند.

پینل^۱ نیز در فرانسه، چون ویلیام توک در انگلستان، نظام مشابهی را در برخورد با دیوانگان پیشنهاد کرد. او نیز در پی آن بود تا منش و کردار طبقات بورژوا را به بیماران روانی یاد دهد. اما، برخلاف توک، تأکید داشت که انگاره‌ها و تعالیم مذهبی در آسایشگاههای روانی ممنوع شود، زیرا به عقیده او یکی از علل اصلی جنون همانا مذهب

است. به گفته پینل، آسایشگاه روانی ابزاری است مناسب جهت القای هنجارهای اخلاقی به فرد بیمار (همان، ص ۲۵۹). دیوانگان باید بپذیرند که علت گرفتاری آنها چیزی نیست جز نقض معیارهای اخلاقی جامعه. در حقیقت، پینل نیز چون توک در پی آن بود که شخصیت اخلاقی بیماران را دگرگون سازند و آنها را هنجارپذیر کنند.

در واقع، پینل و توک در صدد بودند تا در پرتو کار و مراقبت پایدار جنون را در نظامی از پاداش و مجازات قرار دهند. به گفته فوکو، آنها، با گذار از نظام نکوهش به عرصه داوری و حکم، زمینه پدیدار شدن روان‌شناسی ناهنجاریها را فراهم ساختند (همان، ص ۲۵۰). با بروز این تغییر، جنون در پرتو مشاهده و مراقبت علمی برحسب رفتار و کردار بیمار مورد داوری قرار گرفت. بنابراین، جنون چیزی نیست جز آنچه دیده می‌شود. بدین اعتبار، روان‌شناسی در سایه مشاهده رفتار بیمار تکامل یافت و همین مشاهده به مقوله‌بندی عوارض بیماری انجامید. در حقیقت، شخصیت روان‌پزشک در راستای مناسبت میان بیمار و نگهبانان رشد یافت و می‌توان گفت که فن‌آوری مراقبت و داوری ابزاری شد در اختیار روان‌پزشک که به عنوان متولی عقل و خردمندی وارد آسایشگاه روانی گردید و این محیط را به فضایی پزشکی تبدیل کرد. زیرا تا این دوره آسایشگاهها و به طور کلی بازداشتگاههای اروپا به هیچ وجه ماهیتی پزشکی نداشت. از این دوره به بعد، روان‌پزشکان به عنوان نظارت‌کنندگان اصلی رفتار و کردار دیوانگان ضمن مشاهده حرکات بیماران به تهیه گواهی، گزارش و پرونده برای تک‌تک بیماران پرداختند و نظام اداری-پزشکی جدیدی را بنیان گذاشتند. روان‌پزشکان، چون متولیان و پاسداران خرد و فرزانه‌گی، مرجع تصمیم‌گیری و داوری در مورد وضع روانی بیماران شدند. فوکو می‌گوید:

مرجعیت روان‌پزشکان بیش از آنکه بر پایه معرفت پزشکی آنها قرار گیرد، از فضیلت اخلاقیشان سرچشمه می‌گرفت. آنها برای

نخستین بار نقش داور اخلاقی، پدر مقدس و رهبر خانواده را ایفا کردند و از جهتی مظهر قانونمندی جامعه محسوب شدند. در واقع، عملکرد پزشکی چیزی شد در راستای انجام مناسک و آیینهای مذهبی، اعمال مرجعیت و سرانجام تعیین جزای بدسگالی افراد نافرهیخته (همان، ص ۲۷۲).

بنابراین، می‌توان گفت پزشکان در آغاز به منظور ایجاد محیطی انسانی و از میان بردن هرگونه رفتار وحشیانه علیه بازداشت‌شدگان به آسایشگاههای مزبور وارد شدند. اما رفته‌رفته، با بسط قدرت این گروه در نهادهای یادشده، به حرفه اصلی خویش، یعنی درمان دیوانگان، پرداختند. از این زمان، روان‌پزشکی پایه‌گذاری شد [۱]. فوکو در اینجا یادآور می‌شود که روان‌پزشکی را نمی‌توان صرفاً تحلیل عوارض بیماری و درمان آن دانست، بلکه باید آن را نتیجه پیوند دو پدیده جداگانه محسوب کرد: یکی وجود نهادهای بازداشتی و دیگری تشخیص جنون به مثابه وجهی از لغزش اخلاقی. قبل از توک و پینل، جنون گونه‌ای نابخردی بود که در جسم و روح آدمی رسوخ می‌کرد و او را مبتلا می‌ساخت. اما پس از رواج رهیافتهای این دو اندیشمند، جنون عبارت بود از لغزشی که از بی‌خردی و ضعف اخلاقی بیمار برخاسته بود و بنابراین مسئولیت بیماری بر دوش بیمار قرار می‌گرفت و همین مسئولیت زمینه درمان او را فراهم می‌ساخت. در واقع، با تفویض مسئولیت وجهی از فاعلیت نیز برای بیمار مفروض بود که او را در مقام داور رفتار خویش قرار می‌داد. در این دوران، جنون یک بار دیگر به عنوان اخلاق‌گریزی فردی سرکوب شد. بدین جهت، آسایشگاه را در عصر حاکمیت روشهای تحصیلی^۱ نباید عرصه بی‌چون و چرای آزمایش، مشاهده، تشخیص بیماری و درمان آن دانست، بلکه باید این

نهاد را عرصه‌ای به شمار آورد که در آن فرد در معرض اتهام قرار می‌گیرد، محاکمه و سپس محکوم می‌شود و تالحت‌های که مراتب ندامت او در پرتو پژوهشهای عمیق روان‌شناختی به اثبات نرسد از این ورطه خلاصی نخواهد یافت (همان، ص ۲۶۹).

نقد کتاب تاریخ دیوانگی

فوکو کتاب تاریخ دیوانگی در عصر کلاسیک را با پرداختن به هنر به پایان می‌رساند. او در پیشگفتار کتاب به «دیرینه‌شناسی سکوت» ناشی از رواج زبان روان‌پزشکی می‌پردازد و یادآور می‌شود که در سده‌های میانه و عصر نوزایی صدای جنون به گوش می‌رسد، اما در دوران کلاسیک با سکوت تحمیلی از سوی نهادهای بازداشت‌کننده زمینه ظهور و گسترش روان‌پزشکی فراهم شد. فوکو در پایان کتاب به ناله‌ها و غریوهای می‌پردازد که از روزنه سلولهای بازداشتگاهها به گوش می‌رسید و یادآور می‌شود که در این روزگار مجانین و دیوانگان در حصار بلند و نفوذناپذیر آسایشگاههای اروپا محبوس شدند. آنچه از دوران توک و پینل درباره جنون می‌شنویم، در خلال آثار هنری پدیدار شده است. از جمله گویا، نقاش بزرگ اسپانیایی (۱۸۲۸-۱۷۴۶)، سیمای جنون در بازداشت را به وضوح ترسیم کرد (همان، ص ۲۸۰). تصویری که گویا از دیوانگان ترسیم کرد با آنچه در تابلوهای بوش و بروگل^۱ به چشم می‌خورد تفاوتی آشکار داشت. به گفته فوکو، گویا در آثار خویش صورتی را عرضه داشته که از تاریکی و تباهی خبر می‌دهد. او دنیای تاریک نابخردی و جنون را به روشنی ترسیم کرده است. پس از مارکی دو ساد^۲ و گویا، نابخردی و جنون به صورتی مطلق بازنمایی شده است. آنچه در این آثار به چشم می‌خورد، نوسانی است

1. Bruegel

2. Marquis de Sade

میان تباهی و عدم آزادی (همان، ص ۲۸۵). هرچند روان‌پزشکی برای نخستین بار فریاد جنون را در سینه خفه کرد، ولی هنر، برعکس، این غریو اندوهگین را هرچه روشنتر به گوش مخاطبان رساند. مارکی دو ساد در آثار خویش پیوسته بازداشت و محدودیت آزادی را با تصویر پیوند می‌داد. فوکو در این باره چنین می‌نویسد:

سادیسم، که از نام مارکی دو ساد مشتق شده است، به کهنسالی اروس^۱ نیست؛ بلکه حقیقتی فرهنگی است که در پایان قرن هجدهم پدیدار شد و در واقع یکی از بزرگترین تغییرات در تخیل انسان غربی را باز نمود. نابخردی و جنون به پریشان‌گونی ناشی از عواطف^۲ و گفت‌وگوی نابخردانه عشق و مرگ در عرصهٔ بیکران شور و شهوت تبدیل شد (همان، ص ۲۱۰).

بنابراین، نقاشان، نابخردی و جنون تصویر خیالی جهان را نمودار کردند. از این رو، می‌توان گفت جنون پدیده‌ای است بیگانه و به همین جهت کسانی چون نیچه و آرتود^۳ صورت بیانی تازه‌ای بدان بخشیدند. هرچند که فریاد جنون را روان‌پزشکان خاموش کردند، اما این فریاد ماهیتی تازه پیدا کرد و در زندگی هنرمندان تجلی یافت.

فلسفهٔ نیچه، شعر هولدرلین و نقاشیهای ون‌گوگ جملگی نمود و نماد بارز دیوانگی است، ولی نباید آثار آنان را معلول جنون به شمار آورد. آنجا که اثر هنری هست جنون وجود ندارد. به گفتهٔ فوکو، جنون در سایهٔ اثر هنری امکان می‌یابد تا به داوری جهان هستی بنشیند (همان، ص ۹-۲۸۸). جهان کنونی نتوانسته است با به کارگیری زبان خرد در برابر این اتهام بزرگ از خود دفاع کند.

یکی از انتقادات عمده‌ای که از کتاب تاریخ دیوانگی در دوران کلاسیک

شده همین نتیجه‌گیری است. بدین معنا که فوکو جنون را گونه‌ای حقیقت متعالی محسوب داشته و به وجهی ضمنی به دفاع از آن برخاسته است. در واقع، فوکو کتاب تاریخ دیوانگی در عصر کلاسیک را با برخی اشارات بسیار عمیق اما دیریاب به پایان می‌رساند و مدعی است که رشد و پویایی خردورزی دوران کلاسیک معلول نظام دگرسانی^۱ خاصی است که به شیوه‌ای مرموز اما مؤثر به رهیافت عقل شکل بخشید. اندیشه‌های شاعرانی چون آرتود، هولدرلین، وژرار دونروال به صورتی هنرمندانه از دام محدودیتهای اخلاقی جامعه می‌گریزد و تجربه نابخردی و عقل‌گریزی را در نگاهی هنرمندانه به ما نشان می‌دهد. تجربه آنها ما را به فراسوی محدودیتهای جامعه آن زمان فرامی‌خواند. فوکو این دگرسانی را مدخلی برای فهم وضعیت تاریخی غرب و چالش در برابر آن می‌داند [۲].

ژاک دریدا مدعی است موضع فوکو در مورد جنون با این اشکال روبه‌روست که وقتی او مجبور است زبان و منطق ناشی از خردورزی و عقل را به کار گیرد نمی‌تواند دربارهٔ مقوله‌ای داد سخن دهد که با این عقل مغایرت و تنافر اساسی دارد. فوکو برای روشن ساختن وضع و حال دیوانگی می‌بایست از زبان و منطق برگرفته از جنون سود جوید، ولی ما این زبان و منطق را در اثر حاضر نمی‌بینیم. فوکو برای اثبات بی‌پایگی زبان منطق مدرن، باید زبان و منطقی متفاوت را به کار گیرد و از زرادخانهٔ عقل و منطق جدید دوری جوید [۳]. این انتقاد دریدا را می‌توان در مورد سایر آثار فوکو نیز مطرح کرد، چرا که او در اکثر پژوهشهای خویش در پی آن است که گفتمان معاصر را در بوتۀ تعلیق قرار دهد و تصویری ناب از گفتمانهای تاریخی مورد بحث را به نمایش گذارد. دریفوس و رابینو^۲ نیز بر این باورند که فوکو، با آنکه سعی کرد

1. heterology

2. Dreyfus & Rabinow

خود را از دام روش هرمنوتیک برهاند، اما در کتاب تاریخ دیوانگی خود اسیر همین ترفندها و ابزار هرمنوتیک شده است. با این حال، در آثار بعدی موفق شد از دور هرمنوتیک رها شود و روشی تازه، یعنی دیرینه‌شناسی و تبارشناسی، را برگزید.

دومین نقدی که بر کتاب تاریخ دیوانگی وارد شده جنبه نظری ندارد، بلکه به کاربرد آن در مورد بیماران روانی مربوط می‌شود. در مقاله‌ای موسوم به «فوکو و زن خانه‌به‌دوش» نوشته ژرالد وایزمن^۱ آمده است که فوکو را باید مسئول سیاست آزادسازی بیماران روانی از آسایشگاهها و سرگردانی آنها در خیابانهای شهرهای بزرگ دانست.

رهیافت فوکو در کتاب تاریخ دیوانگی این است که اگر بیماران روانی از قید و بند آسایشگاههای روانی رها شوند و به جامعه قدم گذارند، بهتر می‌توانند خود را با معیارهای جامعه سازش دهند و به عضو مفید جامعه تبدیل شوند.

در مقاله وایزمن آمده است که فوکو رؤیای دوران طلایی جنون و شیدایی در سده‌های میانه را در سر پرورده و در پی آن بوده تا این روزگار را احیا کند. وایزمن از فوکو به دلیل نقد اندیشه‌های پینل و توک انتقاد کرده است و مدعی است که او با آسایشگاه مورد حمایت توک و پینل مخالف بوده است و از این رهگذر روان‌پزشکی را مطرود می‌داند. این قرائت از اندیشه‌های فوکو را نمی‌توان موجه دانست چرا که او به هیچ‌روی انگیزه مثبت توک و پینل را به پرسش نکشید، بلکه مدعی بود که اکثر تحولاتی که به ظهور آسایشگاه انجامید از سر دلسوزی برای دیوانگان نبود. فوکو این رویدادهای تاریخی را اموری پراکنده به شمار می‌آورد. از سوی دیگر، او «انسان‌دوستی» را مقوله‌ای تحلیلی

نمی‌دانست و سعی داشت از به کارگیری ابزارهای مغالطه‌آمیز چون «انسان‌دوستی» و غیره دوری جوید [۴].

هرچند روان‌پزشکان فوکو را پیوسته متهم کرده‌اند که در امر آزادسازی بیماران روانی و رها شدن آنها در کوی و برزن نقش مؤثری داشته، واقعیت این است که او هیچ نقشی در جنبش نهادزدایی^۱ روانی امریکا و اروپا نداشته است. بدیهی است که پاره‌ای از اندیشمندان در حوزه روان‌شناسی، از جمله لائینگ^۲، از اندیشه‌های فوکو در مورد پدیدارشناسی جنون و پیدایش و تکوین آسایشگاههای روانی تأثیر پذیرفتند.

در امریکای دهه هفتاد، جنبش تازه‌ای در برابر روان‌پزشکی به وجود آمد که لائینگ یکی از مهمترین هواخواهان آن به شمار می‌رود. در این جنبش، اندیشه‌های فوکو طرفدارانی پیدا کرد. این جنبش پیوسته از رهایی بیماران روانی و قرار دادن آنها در متن جامعه به منظور عادی ساختن رفتار و حالات آنان حمایت کرده است. جان راجمن می‌گوید:

فوکو با کسانی چون لائینگ و سز^۳ در اصلاح حرفه روان‌پزشکی تا حدی موافق است و به هیچ وجه نظریه تازه‌ای در مورد ماهیت درمان بیماری روانی ارائه نکرده است. او در آثار خویش پیوسته کوشیده است تا از پیشنهاد راه‌حل در مورد مسائل اجتماعی-فرهنگی دوری جوید. حال آنکه لائینگ و سز پیوسته در چالش خود در برابر حرفه روان‌پزشکی راه‌حلهای تازه‌ای ارائه داده‌اند. او به هیچ وجه خانه به دوشی را به توقیف و نگهداری بیماران در آسایشگاههای روانی ترجیح نمی‌دهد، بلکه خانه به دوشی را هم گونه‌ای طرد و رهاشدگی بیماران روانی در جامعه‌ای خشن می‌داند [۵].

1. deinstitutionalism

2. R. D. Laing

3. Szaz

آلن شریدان این کتاب را اثر ارزنده و قابل توجهی می‌داند و مدعی است که فوکو در این اثر تحلیلی بی‌سابقه از تمدن غربی و بویژه از دوران رنسانس عرضه داشته است [۶]. برعکس، دریفوس و رایینو در کتاب معروف خود، فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، اهمیت این اثر را از سایر تحقیقات فوکو کمتر می‌دانند و مدعی‌اند که او در این اثر سخت از هرمنوتیک تأثیر پذیرفته است، اما در آثار بعدی از این موضع درمی‌گذرد [۷]. رولان بارت می‌گوید:

«جنون» در نظر فوکو به هیچ‌روی موضوع علم نیست، بلکه خود اساس و گوهر دانش و علم را تشکیل می‌دهد. این رهیافتی است که فوکو در کلیه آثار خود دنبال کرده است. با این حال، فوکو خود احساس می‌کرد که این کتاب چیزی جز مطالعه شیوه ادراک درباره مرجعی فراگفتمانی^۱ نیست [۸].

او بعدها اقرار کرد که هر دو کتاب تاریخ دیوانگی و زایش درمانگاه درباره سیر تکوین قدرت است.

پی نوشت فصل سوم

- [1] Mark Cousin and Athar Hussain. *Michel Foucault*. New York: St Martin Press, 1984. pp. 137-138.
- [2] Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault beyond Structuralism and Hermeneutics*.
- [3] Jacques Derrida, *Cogito and History of Madness in Writing and Difference*. trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978. pp. 30-31.
- [4] Gerald Weismann. Foucault and Bag Lady, in the woods hole Cantata: *Essays on Science and Society*. New York: Dodd, Mead, 1985. pp. 30-31.
- [5] John Rajchman. *The Freedom of Philosophy*. New York: Columbia University, 1985. p. 5.
- [6] Alan Sheridan. *The Will to Truth*. London: Travistock, 1980. p. 206.
- [7] Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow. *Michel Foucault*. p. 12.
- [8] Roland Barthes. "Taking Sides" in *Critical Essays*. trans. Richard Howard. Evanston: III, Northwestern University Press, 1992. p. 164.

زایش درمانگاه - هستی‌شناسی نگاه

هرچند اعتبار و اهمیت کتاب تاریخ دیوانگی از ناحیه برخی پژوهندگان مورد پرسش قرار گرفته است ولی زایش درمانگاه: دیرینه‌شناسی دانش پزشکی فوکو پژوهشی بسیار مهم تلقی شده است. البته کسانی چون آلن شریدان مدعی‌اند که این اثر دنباله و مکمل کتاب نخست اوست [۱]. کارلیس راسوسکیس^۱ نیز بر این باور است که این اثر اقبال و اهمیت سایر آثار او را ندارند. کتابهای تاریخ دیوانگی، واژه‌ها و چیزها و مراقبت و مجازات، دوران معاصر یعنی عصر مابعد سده‌های میانه، را موضوع کار خود قرار داده‌اند، اما کتاب زایش درمانگاه سالهای ۱۷۲۰ تا ۱۸۲۰، یعنی تنها یک سده، را بررسی می‌کند [۲]. کتابهایی چون واژه‌ها و چیزها یا به دلیل جامعیت و تنوع موضوعات طیف گسترده‌ای از خوانندگان را جلب کرده‌اند یا تاریخ دیوانگی برای گروه کثیری از دست‌اندرکاران علوم انسانی و اجتماعی جالب توجه است. اما کتاب زایش درمانگاه به دلیل تمرکز بیش از حد بر یک حوزه خاص، یعنی «ادراک پزشکی»، تنها معدودی از دست‌اندرکاران این عرصه را جلب کرده است. در این کتاب، داده‌ها و اطلاعات به روش آرشیو پژوهی گردآوری شده است. کتاب زایش درمانگاه تنها به اسناد و مدارک پزشکی موجود تکیه کرده و مواد و مصالح موجود در این اسناد موضوع تحلیل قرار گرفته است.

می‌توان گفت این کتاب از لحاظ روش بیشتر به «تحلیل محتوایی متن» پرداخته است. در این اثر، به «پدیدارشناسی نگاه» به منزله مفهومی تازه توجه شده است. فوکو، با به کارگیری مفهوم نگاه، پیوند و مناسبت میان قدرت، دانش و فاعل شناسایی را تحلیل کرده است.

زایش درمانگاه با توصیفهایی آغاز می‌شود که خواننده با خواندن آنها دچار نوعی دل‌زدگی می‌گردد. فوکو وضعیت پزشکی را در نیمه‌های قرن هجدهم با آنچه در قرن نوزدهم، یعنی صد سال بعد، روی داده است قیاس می‌کند. در این کتاب آمده است:

در نیمه‌های سده هجدهم، پوم^۱ یک بیمار مبتلا به هیستری را وادار کرد تا به مدت ده ماه روزی ده تا دوازده ساعت استحمام کند. در پایان درمان مزبور، وقتی تمام آب دستگاه عصبی تخلیه شد و از بین رفت، دکتر پوم ملاحظه کرد که بافت‌های مخاطی مثل پوستی مرطوب کننده می‌شد و هر روز از طریق ادرار دفع می‌گردید. همچنین میزنا‌ی راست، پوست‌کن و جدا شد و به صورت تکه‌های پوست به همان نحو خارج شد. همین امر در مورد امعاء و احشاء نیز صورت گرفت. همچنین مری و نای و زبان به نوبه خود پوست‌کن شد و بیمار قطعات گوناگون آن را از طریق استفراغ و اخلاط سینه دفع می‌کرد. (زایش درمانگاه، مقدمه، ص ۱۰)

پس از نقل این گزارش پزشکی که به قرن هجدهم مربوط می‌شود، متنی از قرن نوزدهم نقل می‌شود که در آن علم پزشکی آسیب‌آنا‌تومیک مغز و مخاط به هم پیوسته آن را بررسی می‌کند و در اغلب موارد درمی‌یابد که «منزیت مزمن» ناشی از مخاط ناسالم است. در واقع، ترکیب این مخاط غیرطبیعی گونه‌های متفاوتی دارد و پزشک با

جدا کردن این مخاط و تزریق دارویی خاص به مخاط سالم به معالجهٔ منثزیت مبادرت می‌نماید (همان، ص نه و ده).

فوکو، با تأکید بر مثالهای فوق و مشاهدات پزشکان مختلف، به تحلیل می‌پردازد و مدعی است که در این دو متن اختلاف فاحشی به چشم می‌خورد. آنچه پیر پوم ملاحظه کرد نزد متخصصان امروزی چیزی جز خیالبافی و پندارپردازی نیست. گاسپار - لورن بیل^۱ جراحی مغزی را به گونه‌ای در نظر می‌گیرد که برای پزشکان معاصر کاملاً قابل درک است. چه حادثه‌ای روی داده که صد سال بعد از پیر پوم حوزهٔ پزشکی تا این حد دگرگون شده است؟ پاسخ فوکو این است که نگاه پزشکی در این روزگار از گفتمان تأثیر پذیرفته است. بدین معنا که گفتمان به گونهٔ چشمگیری تعین‌بخش «نگاه پزشکی» است. در واقع، فوکو در زایش درمانگاه پیوند میان «گفتار» و «دیدار» را بررسی می‌کند. بدین معنا که هرچند گفتمان به آنچه دیدنی است شکل می‌بخشد، فعالیت دیداری یا نگاه، مناسبت بیمار را با پزشک و دانش پزشکی معلوم می‌کند.

درونمایهٔ اصلی زایش درمانگاه این است که در اواخر قرن هجدهم صورت جدیدی از دانش پزشکی پدیدار شد که به موجب آن دو شیوهٔ عملکرد پزشکی در کنار هم قرار گرفت. درمانگاه به محلی تبدیل شد که در آن هم «آموزش پزشکی» جریان داشت و هم «تشخیص بیماری». در این نهاد جدید، اساس و مبنای آناتومی آسیب‌شناختی پایه‌ریزی شد. تا قبل از آن، پزشکی پیوسته سعی در طبقه‌بندی بیماریها برحسب ماهیتشان داشت. بنابراین، در این رویکرد کالبد عینی بیمار نادیده گرفته می‌شد و پزشک به دنبال پیدا کردن محل بیماری در طبقه‌بندی پزشکی آن به جست‌وجو می‌پرداخت و تا محل استقرار

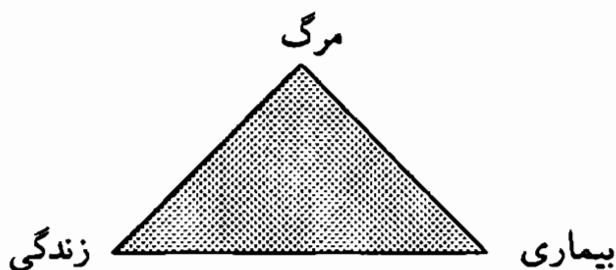
بیماری در جدول مزبور به دست نمی‌آمد، معالجهٔ بیمار امکان‌پذیر نبود. جسم بیمار در واقع مانعی بود در راه شناخت خودِ بیماری. گذار از این‌گونه رویکردها زمینهٔ نگاه پزشکی به خود بیمار را فراهم آورد. در اواخر قرن هجدهم، کالبد بیمار در تشخیص بیماری اهمیت خاصی یافت. هرچند که درمانگاه به عنوان نهادی پزشکی تاریخی کهن دارد، از قرن هجدهم واجد اهمیت خاصی گردید، یعنی از این روزگار به بعد آسیبهای پزشکی به منزلهٔ محل معاینه و تشخیص بیماری شناخته شد. فوکو در آغاز زایش درمانگاه می‌گوید که: «این کتاب به مکان، زبان و مرگ می‌پردازد.» در واقع، پژوهش دربارهٔ زایش درمانگاه به فعالیت دیدار و نگاه معطوف است (همان، ص ۹۰). در پایان همین کتاب آمده است که فوکو در خلال این تحقیق بر آن بوده تا روشی را، هرچند به گونه‌ای آشفته، در «حوزهٔ تاریخ عقاید» به کار گیرد (همان، ص ۱۹۵). مراد فوکو از روش مزبور همان ساختارگرایی است. چاپ نخست این کتاب مملو از راهبردهای ساختارگرایانه است. در چاپ دوم، فوکو سعی کرد تا عباراتی را که زیر تأثیر روش ساختارگرایی به کار برده بود، از متن حذف کند و ترجمهٔ انگلیسی این اثر در واقع بر پایهٔ چاپ دوم فرانسهٔ آن صورت گرفته است. فوکو در این اثر از تحلیل ساختاری سود جسته و هرمنوتیک را رها کرده است. به اعتباری، دیرینه‌شناسی ادراک پزشکی در پی آن است تا گفتمان و کردار و تجربهٔ پزشکی را در عرض همین تحلیل ساختاری قرار دهد. پیدایش پزشکی بالینی، به عنوان شکل جدیدی از دانش، متضمن ایجاد سامانی تازه و تعریف تازه‌ای از شأن تشخیص بیماری در جامعه و برقراری مناسبت خاصی میان توانبخشی و معرفت پزشکی است. بدین معنا که بیمار باید در فضایی همگون اما جمعی قرار گیرد و از این رو در عرصهٔ این ساختار است که مکان، زبان و مرگ شکلی تازه می‌یابد (همان، ص ۱۹۶).

همان‌طور که گفتیم، فوکو در این کتاب از واژه‌های کلیدی «مکان»،

«زبان»، «مرگ» و «نگاه» سود جسته است. سه واژه مکان، زبان و نگاه در آغاز کتاب تبیین شده‌اند، اما واژه مرگ در فصل هشتم، یعنی در نیمه دوم کتاب، مورد بحث قرار می‌گیرد:

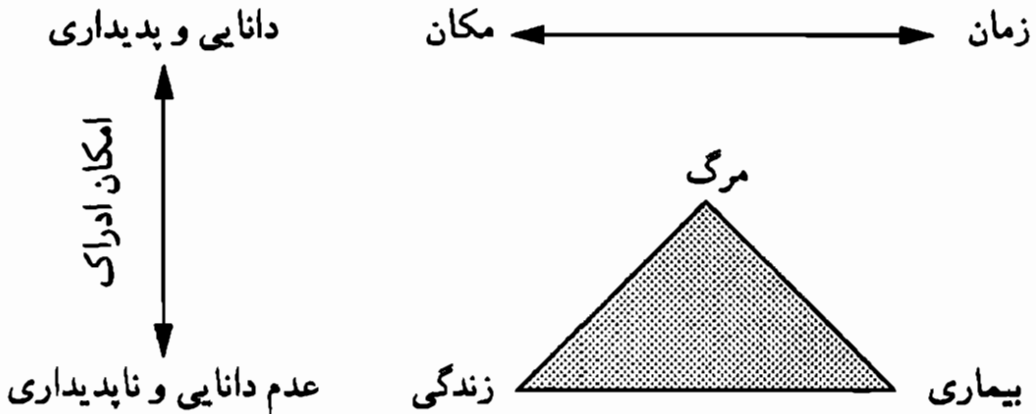
آناتومی آسیب‌شناختی، که رشد و تکامل روش بالینی را سرعت می‌بخشد، نخستین چیزی است که در کتاب او مورد بحث قرار گرفته است. به نظر او، در اواخر قرن هجدهم کالبدشکافی اجساد مردگان امری متداول بود. اما آنچه در این فراگرد اهمیت پیدا کرد در مناسبت میان مرگ و زندگی خلاصه می‌شد. یعنی در این دوره زندگی، بیماری و مرگ مثلثی فنی و دقیق به وجود آورد. بنابراین، تداوم باورهای دیرین، که متضمن خطر بیماری در مقابل زندگی و پدیدار شدن حضور مرگ در انتهای بیماری بود، از بین رفت و مثلثی جانشین آن شد که در رأس آن مرگ قرار داشت و در دو طرف قاعده آن زندگی و بیماری جای می‌گرفت (همان، ص ۱۴۴).

فوکو در اینجا مرگ را از منظر پزشکی توصیف کرد و یادآور شد که از نقطه مرگ است که می‌توان زندگی و بیماری را ملاحظه نمود. پیش از این، مرگ و زندگی بیماری را امری نامرئی و پنهان ساخته بود. بنابراین، کالبد زنده فرد و بعد از این تأثیر مرگ وجود بیماری را مکتوم می‌داشت. همین مثلث فنی است که تولد پزشکی بالینی را امکان‌پذیر ساخت.



این مثلث پزشکی هر یک از سه واژه را بخشی از ساختار عمیق

گفتمان خود قلمداد کرد. در شکل زیر، فوکو ضمن ترسیم خطی عمودی دانایی یا پیدایی را در رأس و کمبود و ناپیدایی را در قاعده خط عمودی قرار می‌دهد.



خط افقی فوق تقابل زمان و مکان را نشان می‌دهد. فوکو تغییر در ادراک پزشکی را از طریق ایجاد نوعی جابه‌جایی در موضع سه واژه امکان‌پذیر می‌داند. بدین معنا که مرگ خود سرچشمه گسترش معرفت و دانایی است و میان عرصه ارگانیک و زمان بیماری پیوند برقرار می‌سازد. آن‌گونه که از جدول ساختاری فوق برمی‌آید، فوکو در بحث درباره زایش درمانگاه از مفاهیم متداول ساختارگرایی بهره جسته است. آنچه افزون بر مرگ و زندگی و بیماری در روش ساختارگرایانه فوکو مورد توجه قرار گرفته «نگاه پزشکی» است. در زبان فرانسه، واژه نگاه^۱ را ژان پل سارتر در بحث‌های وجودشناختی به کار گرفت. او در کتاب هستی نیستی، وقتی نگاه را مورد تحلیل قرار داد، مرادش عینی شدن موضوع و مفعول نگاه بود. در حقیقت، نگاه مورد بحث ژان پل سارتر واجد معنایی منفی است و بیشتر به فراگرد شیء‌شدگی انسان در جریان نگاه دلالت دارد. مارتین جی^۲ در تحقیقی جالب بحث نگاه را به تصویری شدن عالم در عصر مدرن پیوند می‌دهد و مدعی است که فرهنگ غرب

1. regard

2. Martin Jay

از دوران رنسانس به بعد بر نوعی چشم‌مداری^۱ استوار بوده است. در واقع، از این عهد به بعد به استعارات دیداری، از جمله نظرگاه و جهان‌بینی و منظر و دیدگاه و غیره، گونه‌ای اولویت داده شده است [۳]. به همین جهت، نگاه پزشکی نیز در عصر حاضر متضمن برخورد دیدار و گفتار در شکل‌گیری دانایی و معرفت است. فوکو همین سلطه دیدار و نگاه را در کتاب مراقبت و مجازات خویش در قالب نظارت بر رفتار و کردار بازداشت‌شدگان تحلیل می‌کند و اقتدار نگاه را بر موضوع به اثبات می‌رساند.

فوکو در کتاب زایش درمانگاه یک بار دیگر از روش واژگونی انگاره حاکم سود جسته است و آنچه را که بیشتر حقیقتی مسلم فرض می‌شد به پرسش می‌کشد و می‌گوید همان‌گونه که در تاریخ دیوانگی روایت تازه‌ای از ظهور و بروز روان‌پزشکی عرضه کرده و، برخلاف رویکرد معمول، مدعی شده که پدیدار شدن روان‌پزشکی ریشه در بسط و ترقی علم نداشته و نباید آن را نوعی اصلاح‌طلبی انسان‌دوستانه خواند و به طور کلی روان‌پزشکی ریشه در بازداشت فیزیکی و مجازات روانی افراد نامتعادل داشته است، به همان نحو پزشکی نیز مرگ را در سایه آناتومی آسیب‌شناختی سرلوحه کار خود قرار داده و در واقع روایت مقبول در عرصه جنبش روشنگری را مردود و حکایت تازه‌ای را جانشین آن ساخته است:

دانش پزشکی در پایان قرن هجدهم بر اقتدار گونه‌ای حقیقت آرمانی استوار بود، یعنی اقتدار و مرجعیت خود را از دل منظومه‌ای دانشنامه‌ای از دانایی استخراج می‌کرد. در این دانشنامه، مجموعه فهرستها و کتابها و رمزگذاری و نشانه‌شناسی موجود در آنها راهکارهای این حوزه را مشخص می‌ساخت. اما، با کار

کالبدشناسی و تن کارشناسی، ناگهان پزشکی گام در راه تازه‌ای نهاد و اقتدار خود را بر بررسی جسمی و نیز سبب‌شناسی^۱ ناشی از آن استوار کرد.

به گفته فوکو، برای نخستین بار انسان بر اساس محدودیتش تعریف شد. وی در زایش درمانگاه به جای دست یافتن به عمیقترین لایه‌های هرمنوتیک وجود انسان، به ساحت ملموس کالبد توجه نشان داد و آن را در چارچوب ادراک پزشکی و در راستای مرگ و زندگی و بیماری از ساختار مثلث‌گونه فوق استخراج کرد.

کوتاه سخن آنکه فوکو در بحث از پزشکی قرن هجدهم یادآور شد که این حوزه پیشتر به طبقه‌بندی بیماریها توجه داشت و بنابراین فرد بیمار در این معادله پدیده‌ای حاشیه‌ای محسوب می‌شد. بنابراین، پزشک در ابتدا بیمار را در تشخیص مرض فاقد اهمیت می‌شمرد و در پی آن بود تا موضع و جایگاه بیماری را در طبقه‌بندی پزشکی کشف کند. در نیمه دوم قرن هجدهم، ناگهان مناسبت میان نوع بیماری و ارتباط آن با ارگانسیم خاصی که بیماری در آن استقرار دارد اهمیت خاصی یافت.

مرحله بعد در این دگرگونی در حوزه اجتماعی نهادهای پزشکی رخ داد. به این معنا که راهکارها و عملکردهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی درمانگاه در ارتباط با حوزه‌های قدرت در متن جامعه پیوند یافت. به عبارت دیگر، جامعه تعریف و منشی پزشکی به خود گرفت.^۲ در واقع، ادراک پزشکی ماهیتی اجتماعی پیدا کرد و از عرصه بیمارستانها و درمانگاهها به متن جامعه راه یافت و دانش پزشکی با بافت اجتماعی قدرت درهم آمیخت.

در همین زمان بود که نهادهای پلیسی و قضایی از وجود پزشکان

1. etiology

2. medicalization of society

سود جستند و رفته‌رفته دستگاه پزشکی قانونی تأسیس شد و به عنوان نهادی مهم در جامعه قرن نوزدهم نقشی بسیار حساس ایفا کرد. افزون بر این، نظارت بر تغذیه و مسکن از نظر بهداشت در حوزه اقتدار پلیس قرار گرفت و پلیس نیز اقدامات خود را موکول به نظر کارشناسانه پزشکان کرد. در همین زمان، انجمن سلطنتی پزشکی تأسیس شد. هدف اصلی این انجمن گردآوری و انتشار اخبار و اطلاعات پزشکی درباره بیماری‌های همه‌گیر و مزمن در جامعه بود. بعدها نظارت بر عملکرد پزشکان نیز در حوزه اختیارات این انجمن قرار گرفت. رفته‌رفته اختیارات انجمن سلطنتی پزشکی افزایش یافت و بررسی صلاحیت متخصصان حرفه پزشکی را نیز دربرگرفت.

به طور کلی، در اواخر قرن هجدهم نظامی تازه در جامعه تأسیس شد که به موجب آن انسان آرمانی از دیدگاه پزشکی تعریف می‌شد. بنابراین، هنجارهای ارزشی تعیین شده از سوی نهاد پزشکی در کلیه شئون زندگی افراد از بدو تولد تا زمان ازدواج و سپس بیماری و مرگ متجلی گردید. از این زمان به بعد، پزشکی و بهداشت در زندگی شهروندان نقشی انکارناپذیر یافت و به همه عرصه‌ها نفوذ کرد.

با طرح ارتباط مرگ و زندگی در قلمرو وجود انسان، کالبدشکافی اهمیت خاصی یافت. در اواخر قرن هجدهم، موانع فرهنگی از سر راه کالبدشکافی کنار رفت. گفتنی است که تا قرن هجدهم ممنوعیتهای مذهبی بسیار شدیدی در تقابل با کالبدشکافی وجود داشت و همین امر موجب می‌شد که این کار از نظر اخلاقی و سنتی با موانع متعددی روبه‌رو شود. در اواخر قرن هجدهم، اکثر موانع ساختاری موجود بر سر راه کالبدشکافی از میان رفت [۴]. در حقیقت، پزشکانی که با نظام پیشین طبقه‌بندی امراض سروکار داشتند به اهمیت آسیبهای موجود در کالبد مرده به منظور تعیین ماهیت بیماری پی نبرده بودند، اما با واژگونی انگاره پیشین رفته‌رفته تجربه بالینی ناشی از آناتومی آسیب‌شناختی،

اهمیت خاصی یافت و به همین علت جست‌وجوی ماهیت بیماریها برحسب جدول پزشکی به دست فراموشی سپرده شد و «استدلال اجتماعی» جانشین نگاه ارسطویی به ماهیت آسیب گردید. گفتنی است که نگاه ارسطویی به بیماریها بر پایه منطق قیاسی استوار بود. اما نگاه تازه ریشه در استدلالهای استقرایی داشت و انگاره ریاضی معرفت را در حل مشکلات پزشکی کارساز نمی‌دانست. در واقع، روش تازه پژوهش پزشکی به دنبال تحلیل رویدادهای فردی و گردآوری آنها به منظور تعمیم به موارد مشابه بود. در اینجا، فرد بیمار در کانون توجه پزشکی بالینی قرار گرفت. در واقع، با توسل به کالبدشکافی^۱ اعماق پنهان کالبد انسان قابل شناخت شد و نگاه پزشکی برای نخستین بار به ژرفای وجود آدمی نفوذ کرد. افزون بر این، دو حس شنوایی و بساوایی نیز بر حس بینایی افزوده شد و پزشکی بالینی با تکیه بر این سه حس به ادراک پزشکی ماهیتی چندبعدی بخشید. برحسب راهکارهای ناشی از تلاقی این سه حس، گفتمانی تازه در دنیای پزشکی پدیدار شد که آثار آن تنها به این حوزه محدود نگردید.

1. autopsy

پی نوشت فصل چهارم

- [1] Alan Sheridan. *Michel Foucault: Will to Truth*, London: Travistock, 1980. p. 206.
- [2] Karlis Racevskis. *Michel Foucault and the Subversion of Intellect*: Ithaca: Cornell University Press, 1983.
- [3] Martin Jay, "In the Empire of Gaze: Foucault and the Denigration of Vision in Twentieth Century Thought." in *Foucault: A Critical Reader* (ed.) David. C. Hoy. Oxford: Basil Blackwell, 1986. p. 181.
- [4] Michel Foucault. *Naissance de la clinique*. Paris: Presses Universitaires de France 1968, 1972. p. 12 G. (*Birth of Clinic*. p. 125.)

زبان، زمان و مرگ انسان

کتاب واژه‌ها و چیزها، که در زبان انگلیسی به نظم اشیاء ترجمه شده است، شاهکار فوکو در دهه شصت محسوب می‌شود. بدیهی است کسانی که تا قبل از انتشار این کتاب با تاریخ دیوانگی و زایش درمانگاه آشنا بودند، با خواندن این اثر سخت شگفت‌زده شدند. فوکو در کتابهای نخست به بحث درباره موضوعهایی پرداخته بود که به عرصه تاریخ پزشکی تعلق داشت. حال آنکه کتاب واژه‌ها و چیزها کلیه حوزه‌های علوم انسانی را دربرمی‌گرفت. کتاب تاریخ دیوانگی دست‌اندرکاران روان‌شناسی و روان‌پزشکی را آشفته ساخت و کتاب زایش درمانگاه مورخان رشته پزشکی را خشمگین کرد. اما واژه‌ها و چیزها کلیه روشنفکران اروپا را در طیفهای گوناگون آماج بررسی خود قرار داد. بی‌تردید یکی از تکان‌دهنده‌ترین مضامین کتاب مزبور تقسیم‌بندی تاریخ مدرن به سه دوره کاملاً مستقل است که در پرتو سه سامان دانایی و زبان تبیین شده است، و نکته دیگر اعلام پایان «انسان» در فصل‌نهایی کتاب است. این دو نکته بیش از همه روشنفکران مارکسیست را برآشفته، زیرا در این کتاب هیچ سخنی از کشاکشهای طبقاتی و آرمانهای انقلابی به میان نیامده است. شاید محبوبیت کتاب و اقبال که خوانندگان نسبت به آن نشان دادند از همین واژگونیهای انگاره متداول سرچشمه گرفته است.

عنوان فرعی کتاب، یعنی دیرینه‌شناسی علوم انسانی، به بحث مفصلی نیاز دارد. در صفحات پیشین، به اختصار به مفهوم دیرینه‌شناسی پرداختیم و در فصلهای آینده نیز با تفصیل بیشتری به این مفهوم خواهیم پرداخت. در واقع، واژه اخیر استعاره‌ای است که کل طرح تحقیق فوکو را در واژه‌ها و چیزها دربر می‌گیرد.

به طور کلی، فرض بر این است که دیرینه‌شناسی به حوزه خاصی می‌پردازد و فوکو نیز در کتاب واژه‌ها و چیزها علوم انسانی، یعنی رشته‌هایی چون روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی، را حوزه مطالعه خود قرار داده است. دیرینه‌شناسی نیز چون باستان‌شناسی از لایه‌های بالایی شروع می‌کند و به قشرهای زیرین حوزه می‌رسد. فوکو مبدأ پژوهش خود را عهد نوزایی قرار داده و به هر دوره تحت «سامان و انگاره دانایی مربوط به همان دوره» توجه می‌کند. در حقیقت، می‌توان سامان دانایی را چون لایه‌ها یا قشرهای زمین‌شناسی به شمار آورد.

گفته می‌شود که یکی از مقولات بسیار مهم و پیچیده مورد بحث فوکو همین سامان یا انگاره دانایی است. فهم دیرینه‌شناسی او بدون درک سامان دانایی امکان‌پذیر نیست. در این واژه، سامانی نمادین نهفته است. مراد فوکو از این واژه اشاره به حوزه معرفت‌شناختی خاصی است که در چارچوب آن دانش و گفتار و حدیث ویژه‌ای در فرهنگی خاص و عرصه‌ای معین شکل می‌گیرد. در حقیقت، سامان دانایی نمود و نماد روح زمانه است. فوکو اصل دگرسانی یا مغایرت^۱ را در مورد گسست میان سامانهای گوناگون دانایی به کار می‌گیرد و مدعی است هر عصر در مقایسه با دورانهای دیگر هویت و گوهری متفاوت دارد. فوکو در بحث از سامان و انگاره دانایی می‌کوشد شرایط تحقق پدیده‌ها را

مورد تحلیل قرار دهد. او لایه‌های تاریخی مهم را از اواخر دوره رنسانس تا زمان حال تحلیل کرده است. فوکو نظام دانایی غرب را از دوره رنسانس به چهار لایه یا سامان تقسیم می‌کند:

۱. سامان ماقبل کلاسیک که تا اواسط قرن هفدهم ادامه داشت.
(عصر رنسانس)

۲. سامان کلاسیک که تا پایان سده هجدهم ادامه یافت.

۳. نظام مدرن که تا سالهای ۱۹۵۰ ادامه داشت.

۴. سامان کنونی که از دهه ۱۹۵۰ آغاز شد و تا زمان حال ادامه یافته است.

بدیهی است که تحلیل هر یک از این سامانها متضمن اثبات مناسبت میان علوم انسانی و سامان دانایی حاکم بر هر دوره است. فوکو می‌گوید:

در هر یک از ادوار چهارگانه مزبور وجهی از آگاهی و زبانی خاص حاکمیت دارد. در هر دوره، گفتمان خاصی بر رفتار و کردار آدمیان حاکمیت می‌یابد؛ به این معنا که در هر عصر یک سلسله راهبردهای گفتمانی^۱ رواج می‌یابد که با زبان پیوندی گسست‌ناپذیر دارد و با فروپاشی هر سامان راهبردهای مزبور نیز کارآیی خود را از دست می‌دهند.

هدف اصلی فوکو در کتاب واژه‌ها و چیزها رد پیش‌انگاره‌های رایج در علوم اجتماعی و بخصوص تشکیک در «تداوم تاریخی» و «ایدئولوژی ترقی و تکامل» است. او معتقد است چهره انسانی که ما می‌شناسیم زمانی پدید آمد که معرفت در پیکر زیست‌بوم، اجتماع و زبان ماهیتی

1. discursive practices

ویژه یافت. مسئله شرایط امکانی منجر به ظهور و تکامل انسان (به عنوان موضوع معرفت) محور اصلی بحث کتاب واژه‌ها و چیزها را تشکیل می‌دهد.

فوکو کتاب واژه‌ها و چیزها را چون کتاب تاریخ دیوانگی و زایش درمانگاه با نقل‌قولی از خورخه لوئیس بورخس، نویسنده آرژانتینی، آغاز می‌کند. بورخس نیز خود تقسیم‌بندی حیوانات را از دائرةالمعارفی چینی برگرفته است. بنا به روایت بورخس، حیوانات را می‌توان به دسته‌های زیر تقسیم کرد:

۱. حیوانات متعلق به امپراتوری
۲. حیوانات مومیایی شده
۳. حیوانات اهلی
۴. خوکهای شیرخواره
۵. حیوانات افسانه‌ای
۶. سگهای ولگرد
۷. حیوانات مندرج در این طبقه‌بندی
۸. حیوانات وحشی
۹. حیوانات غیر قابل شمارش

این طبقه‌بندی چنان با طبقه‌بندیهای ما تفاوت دارد که با ملاحظه آن ناگهان سخت دچار شگفتی می‌شویم. مراد او از نقل این رده‌بندی نشان دادن مرتبه‌ای متفاوت در برخورد با پدیده‌هاست. در واقع، اگر از دیدگاه علمی یا فلسفی به طبقه‌بندی حیوانات در فرهنگ چینی بنگریم، اولین پرسشی که می‌توانیم مطرح کنیم این است که این طبقه‌بندی براساس چه معیار یا اصلی تنظیم شده است؟ چه نظم و سامانی بر این طبقه‌بندی حاکم است؟ حوزه‌ی میانی پرسشهایی را درباره‌ی خود سامان و نظم حاکم برمی‌انگیزد. آیا این نظم متصل است یا گسسته و منفصل؟ آیا نظم به

طور کلی با زمان پیوند دارد یا با مکان؟ به دیگر سخن، نظم مزبور چه صورت یا ساختاری به خود می‌گیرد؟ تحلیل این حوزه نه کار تاریخ عقاید است و نه وظیفه تاریخ علم، بلکه طرحی است که شرایط امکانی معرفت را تبیین می‌کند و به هیچ‌روی با درونمایه دانایی و معرفت سروکار ندارد. فوکو با به کارگیری طبقه‌بندی بورخس در پی آن است تا عرصه سامان محض را بر خواننده روشن سازد. بدیهی است که رهیافت اصلی کتاب چیزی جز تبیین انتظام اصلی دوران رنسانس، عصر کلاسیک و روزگار مدرن نیست.

عنوان کتاب واژه‌ها و چیزها به مناسبت و پیوند میان نظم واژه‌ها و شناخت پدیده‌ها از دوران رنسانس تا زمان حال اشاره دارد، اما ترجمه انگلیسی آن یعنی نظم اشیاء بیشتر بر نظم امور عالم و نحوه شناخت آن دلالت می‌کند. به دیگر سخن، «تجربه مطلق نظم» و شیوه وجودی آن در این کتاب مدنظر قرار گرفته است. فوکو در این کتاب در پی آن نیست تا نظم را به عنوان مقوله‌ای متافیزیکی و ماهوی فراسوی شرایط خاص فرهنگی تحلیل کند، بلکه مدعی است که شکل کلی نظم در هر فرهنگ از «انتظام تجربی» و تأمل در مورد آن مهمتر است.

فصل نخست کتاب با عنوان لاس میناس، اثر دیگو ولاسکز نقاش اسپانیایی (۱۶۵۶)، آغاز می‌شود. فوکو یادآور می‌شود که این تابلو برحسب مفهوم بازنمایی و نمایشگری^۱ تفسیر شده است. در حقیقت، تأویل فوکو بر این تابلو به منظور بازنمودن ساختار معرفت و دانایی در عصر کلاسیک صورت گرفته است. مراد فوکو از طرح این تصویر بیان مصداقی از نظم مورد بحث او در پیشگفتار است. به اعتباری، فوکو ضمن تفسیر این تابلو سامان دانایی و زبان عصر کلاسیک را مطرح می‌کند.

جان راچمن به اهمیت هنر در پژوهشهای فوکو اشاره کرده و بخصوص نقش ویژه تابلو لاس میناس را در واژه‌ها و چیزها را در اثر خویش، آزادی فلسفه، مورد بحث قرار داده است. به نظر او، فوکو از ادبیات معاصر و بخصوص نظریه‌های جدید ادبی و از جمله «نقد نول»^۱ رولان بارت سخت تأثیر پذیرفته است. رولان بارت مدعی بود که نوشته‌های مدرن جملگی به مرجعی درون بود اشاره دارند و صرفاً به روایت امور واقع بسنده نمی‌کنند. هنر و ادبیات صرفاً به سنت و فرادش ادبی و هنری نظر دارد. جان راچمن مدعی است که قرائت فوکو از لاس میناس، دون کیشوت و ژوستین مارکی دو ساد از همین سبک تأثیر پذیرفته است [۱]. با این حال، باید گفت فوکو در واژه‌ها و چیزها، با طرح لاس میناس به عنوان اثری هنری، تلویحاً پذیرفته است که آثار هنری به «سامان دانایی و زبانی» عصر نزدیک است. به دیگر سخن، فوکو می‌گوید ما می‌توانیم با بررسی آثار هنری هر عصر به انگاره حاکم بر آن دوره دسترسی پیدا کنیم. بنابراین، لاس میناس اثر ولاسکز نمود و نماد روح انگاره کلاسیک محسوب می‌شود. به اعتباری، می‌توان گفت هنر خود معلول یک سامان خاص دانایی نیست، بلکه بر افق آن سامان اشراف دارد. فوکو در تفسیر نگاره لاس میناس چنین می‌گوید:

نقاش خود در مقابل بوم ایستاده و به مدل خود می‌نگرد. این نقاش شاید در پی آن است که با اندکی دستکاری نقاشی را تکمیل کند. قلم به دست به سمت چپ، یعنی به طرف تخته‌رنگ، خم شده و لحظه‌ای بی‌حرکت میان بوم نقاشی و رنگ معلق مانده است. در این نگاه، خود نقاش به مدل خود، یعنی آنچه بیرون از بوم قرار دارد، خیره شده است. یعنی اوست که در چشم بیننده نقش بسته است. ما که نظاره‌گر این تصویریم از ماهیت این نقاشی بی‌خبریم،

زیرا پشت بوم در مقابل ما قرار دارد. نقاش این تابلو به فضایی خیره شده است که محل استقرار ما تماشاچیان است. کیفیت این تابلو چنان است که گویی این ما هستیم که در معرض نگاه نقاش قرار داریم. در اینجا، سوژه و تماشاگر در جایگاهی واحد قرار دارند، یعنی نظاره‌گر و موضوع در مرتبه‌ای واحد و برابر هستند. عامل دیگر در این تابلو نوری است که از سمت چپ می‌تابد و فضای ترسیمی را روشنی می‌بخشد. در حقیقت، نور مزبور زمینه‌بازنمایی تصویر را فراهم آورده است. در انتهای تالار ترسیمی در تابلو لاس میناس، تعدادی تصویر به دیوار نصب شده که در سایه قرار گرفته‌اند. تنها یک استثنا وجود دارد و آن هم آینه‌ای است که کنار در روبه‌رو آویزان است. از میان تمام تصاویر، تنها تصویر آینه به وضوح پیداست. نقاش و سایر افرادی که در این تابلو ترسیم شده‌اند، همگی از آینه روی گردانده و به فراسوی فضای تابلو می‌نگرند. دو چهره داخل آینه تصویر فیلیپ چهارم و همسر او ماریانا است. این دو نفر موضوع اصلی تابلو داخل اثر هستند. در این تابلو، تماشاگران این اثر، یعنی خود ما، با فیلیپ و همسرش در یک جا قرار داریم. در کنار آینه، دری به بیرون باز می‌شود و در آستانه در فردی تازه‌وارد ظاهر شده است. می‌توان فرض کرد که لحظه‌ای پیش او بیرون از فضای تابلو روبه‌روی آن قرار داشت و تابلو را نظاره می‌کرد.

در واقع، در تابلو لاس میناس می‌توان به سه بُعد توجه کرد. یکی نگاره سوژه نقاشی، دوم تماشاگر که به تصویر خیره شده است و دیگری نگاه نگارگر در حال تصویر. به تعبیری، این سه نگاه در نقطه‌ای خارج از تصویر با هم تلاقی کرده‌اند. بدیهی است که فوکو در این اثر هنری مصداق بارز بیان تصویری و

بازنمایی را هویدا می‌بیند. در این تصویر، نوعی ایهام دیداری به کار رفته است، یعنی تماشاچی جای پادشاه و ملکه اسپانیا را اشغال می‌کند. به تفسیر او آنچه در این تابلو بازنموده می‌شود عبارت است از موضوع و فاعلی که خود طرح‌کننده این تصویر است:

ذهن‌شناسنده در این تابلو خود با ظهور انسان به معنای کانتی آن همزمان شده است. به اعتباری، می‌توان گفت فرمانروای عصر کلاسیک خود نوعی مدل نگارگری است. زیرا وقتی آدمی به مدل و موضوع نگارگری تبدیل شود، اهمیت کانونی می‌یابد. و تصادفاً همین انسان کانونی خود مورد بازنمایی قرار می‌گیرد.

حال پرسش اصلی این است که چرا فوکو فصل اول کتاب واژه‌ها و چیزها را، که به دانش زبان و حیات و کار معطوف است، به بحث درباره تابلو ولاسکز تخصیص داده است؟ در جواب می‌توان گفت که در این اثر گوهر و ماهیت بارز بازنمایی کلاسیک ترسیم شده است. لاس میناس تصویری است درباره فعالیت نگارگری. در واقع، ما در این اثر ارجاع درون‌بود را به وضوح ملاحظه می‌کنیم؛ یعنی اثر در پیرامون خود اثر دور می‌زند. هر دو طیف این اثر به بازنمایی نقاشی معطوف شده است:

در ظاهر تابلو لاس میناس حتی با نوشته‌های کسانی چون مالارمه و ریمون روسل همزمان به نظر می‌رسد، زیرا آثار آنها نیز به جهان خارج معطوف نیست، بلکه به فضای هنر نگارش برمی‌گردد. افزون بر این، تابلو لاس میناس تنها مصداقی از بازنمایی کلاسیک نیست، بلکه موضع سوژه و ابژه را در تلاقی و تبادل نگاه نشان می‌دهد.

به طور کلی، فعالیت بازنمایی معمولاً متضمن سه موضعی است که

انسانها اشغال می‌کنند. نخست، موضع بازنماینده^۱ است که خود از طریق نقاشی یا نگارش یا عکاسی و غیره پدیده‌ای را به نمایش می‌گذارد. می‌توان او را فاعل بازنمایی دانست، یعنی او کسی است که می‌داند و می‌بیند. دوم، موضوع و متعلق بازنمایی است، یعنی آنکه وجودش موضوع نقاشی نگارش یا عکاسی است. اوست که غرض، غایت و منظور فعالیت بازنمایی است. در نگاه به یک اثر، خود موضوع و متعلق نیز می‌تواند در عین حال فاعل نگاه قرار گیرد. یعنی به طور بالقوه همواره امکان واژگونی موضع فاعل و موضوع وجود دارد. در نقاشی ولاسکز، هر یک از این مواضع خود در معرض همین واژگونی قرار گرفته است. یعنی خود نقاش، در عین فاعلیت، موضع مفعول و متعلق بازنمایی را هم اشغال کرده است. در این تابلو، مواضع اصلی به صورتی هنرمندانه واژگون شده است.

فوکو یادآور می‌شود که نگاه نقاش، وضعیت کودکان و موضع نظاره‌گر در انتهای تابلو در آستانه در، و سایر چهره‌ها جملگی رو به نقطه‌ای در مقابل نقاشی است. در این فضا، اگر قسمت زیرین تابلو امتداد می‌یافت، قادر بودیم پادشاه و ملکه را هم ملاحظه کنیم. اما در اثر حاضر از دیدن آنها محرومیم. آنها همان جایی هستند که نقاش لاس میناس و ما تماشاچیان قرار گرفته‌ایم (واژه‌ها و چیزها، ص ۱۵). جالب اینجاست که پادشاه و ملکه خود در کانون توجه و نگاه کسانی هستند که در این نقاشی ترسیم شده‌اند. به این اعتبار، حاکمیت و سلطنت نمادین آنها انعکاس‌دهنده حاکمیت سه نگاهی است که از موضع آنها سرچشمه می‌گیرد. اما این کانون از نظر ما غایت است، زیرا در بازنمایی کلاسیک فاعل^۲ خود در جدول بازنمایی قرار نمی‌گیرد. برای مثال، لینائوس^۳، گیاه‌شناس معروف سوئدی، خود در جدول

1. representer

2. subject

3. Linnaeus

گیاهان حاضر نیست یا گوینده در دستور زبان عمومی غایب است. لاس میناس را نیز می‌توان صحنه‌ای دانست که در آن قلمرو بازنمایی به نمایش گذاشته شده است. آنچه در این تابلو ترسیم شده چیزی نیست جز کارکرد بازنمایی. آنچه ترسیم نشده فاعلی است وحدت‌یافته و وحدت‌بخش که این پدیده‌ها را موضوع و متعلق بازنمایی قرار داده است. اما همین فاعل شناسنده خود در سامان دانایی مدرن پدیدار خواهد شد. این اثر کلیه استثنای فعالیت بازنمایی را مجسم کرده است.

فوکو در این فصل در پی آن است تا پارادوکس و ناسازة عصر کلاسیک را تبیین کند. به این معنا که ناپیدایی عمیق آنچه انسان می‌بیند از ناپیدایی بیننده گسست‌ناپذیر است (همان، ص ۱۶). تابلو لاس میناس به عنوان یک اثر هنری به هیچ‌روی ماهیت دانایی و معرفت عصر کلاسیک را عرضه نمی‌کند، بلکه محدودیتهای سامان دانایی کلاسیک را مطرح می‌سازد. بدیهی است که این اثر محدودیت مزبور را از طریق تجسم باز می‌نماید. هنر نه تنها محدودیت طرحهای تاریخی را تبیین می‌کند، بلکه حد و کران ذاتی را به طور کلی بر ما روشن می‌سازد. بدین اعتبار، لاس میناس ماهیت آشکار بازنمایی را به ظهور می‌رساند [۲].

بدین معنا، بازنمایی گوهر و منشی دارد که نه به طور مستقیم بلکه برحسب محدودیت آن قابل رؤیت است. آنچه لاس میناس در مورد «ناپیدایی عمیق» بر ما معلوم می‌دارد ویژه سامان دانایی کلاسیک نیست، بلکه حقیقتی است درباره بازنمایی که از دل اثر هنری آشکار می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت هنر در کتاب واژه‌ها و چیزها همان نقشی را ایفا می‌کند که در پایان کتاب تاریخ دیوانگی در عصر کلاسیک درباره انسان و نگوگ بیان شده است.

همسانی^۱، کیان عصر نوزایی

فصل دوم کتاب واژه‌ها و چیزها به سه سامان عمده دانایی، تأثیر آنها و گذار به سامان بعدی اشاره می‌کند و مدعی است که با فروپاشی هر سامان، دانایی و معرفت حاکم نیز در هم می‌ریزد و معرفت تازه‌ای جانشین آن می‌شود. این فصل نیز چون فصل نخست خواننده را به گونه‌ای مرموز دچار سردرگمی و پیش‌انگاره‌های او را دچار تزلزل می‌کند. جان راجمن می‌گوید:

اگر طبقه‌بندی بورخس در فصل نخست، مفروضات آدمی را در مورد نظم و سامان به پرسش می‌کشد، فصل دوم نیز، با به کارگیری اصل واژگونی یافته‌ها و اصول مسلم، دانش متعارف را واژگون می‌کند و دانش را امری زمانمند و کرانمند می‌داند [۳].

فوکو در فصل دوم واژه‌ها و چیزها به گاهشماری تاریخی هیچ توجهی ندارد و تنها از سامان دانایی در عصر نوزایی می‌گوید. او در این فصل هیچ سخنی از اندیشمندان معروف این دوران، یعنی کوپرنیک و گالیله، و اومانیست‌هایی چون اراسموس و موتنی به میان نمی‌آورد، بلکه اسامی ناشناسی چون آلدروواندی^۲ را مطرح می‌کند. فوکو در این فصل تنها دو بار از قرن شانزدهم و هفدهم یاد می‌کند و اگر خواننده به این دو تاریخ توجه نکند، از یاد خواهد برد که بحث فوکو درباره سامان دانایی عصر نوزایی است.

اولین سامان دانایی، یعنی انگاره حاکم بر عصر نوزایی، بر پایه همسانی و مشابهت استوار بود. به گفته فوکو، در عصر نوزایی میان واژه‌ها و چیزها گونه‌ای وحدت و همسانی برقرار بود و همین مشابهت و همسانی نقش مؤثری در تکوین دانایی در فرهنگ غرب ایفا می‌کرد.

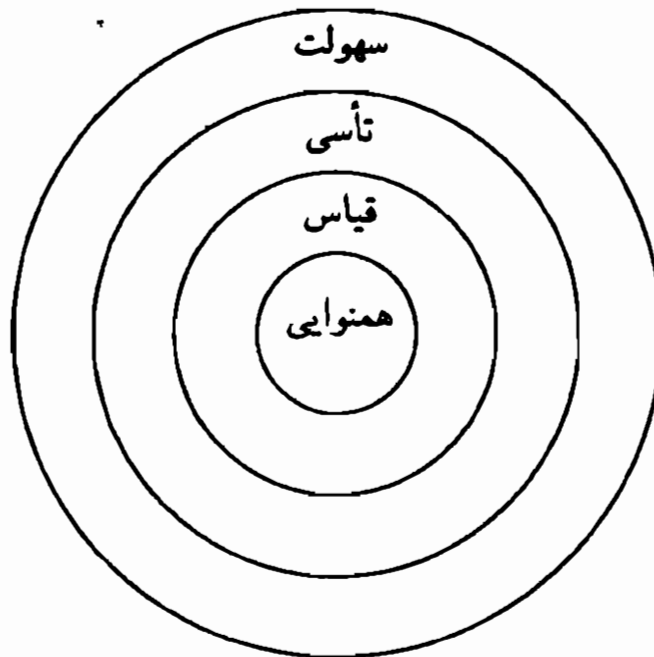
1. *resemblance*

2. Aldrovandi

بدین نحو، آنچه رهنمود اصلی در تأویل و تفسیر متون تلقی می‌شد همین مقولهٔ مشابهت و همسانی بود (همان، ص ۱۷).

به گفتهٔ فوکو، علم و دانش در سدهٔ شانزدهم مبتنی بر مناسبت میان پدیده‌ها بود. او به چهار گونه مناسبت میان پدیده‌های همسان اشاره می‌کند:

- ۱) مشابهت در مقام سهولت^۱؛ ۲) مشابهت در مقام تأسی^۲؛
- ۳) مشابهت از باب قیاس^۳؛ و ۴) مشابهت از باب همنوایی^۴.



فوکو می‌گوید مناسبت میان این چهار شکل مشابهت را می‌توان در دوایری متحدالمركز تصور نمود. مراد از مشابهت به اعتبار سهولت این است که دو چیز را از باب عموم و خصوص مورد نظر قرار دهیم، از جمله مناسبت میان جماد و نبات و حیوان را می‌توان چنین مناسبتی دانست. در مشابهت به اعتبار تأسی، امور و اشیاء با وجود مسافت میان آنها پژواک یکدیگر فرض می‌شوند. از جمله وقتی گفته می‌شود عقل

1. convenientia

2. enulatio

3. analogy

4. sympathy

آدمی پژواک ناقص عقل الهی است، این امر مصداقی از تأسی عقل آدمی به عقل الهی به شمار می‌رود. قیاس سهولت و تأسی درهم می‌آمیزد و مشابهتهایی را که نه پنهان‌اند و نه اساسی و ماهوی امکان‌پذیر می‌سازد. در واقع، مشابهت مبنی بر قیاس برقراری مناسبت میان چیزها است از باب تشبیه، یعنی چیزی را بدون قید و شرط به چیز دیگر تشبیه کنند. از جمله وقتی گفته می‌شود «پیچیدن افعی به کمندت ماند. آتش به سنان دیوبندت ماند. اندیشه به رفتن سمندت ماند. خورشید به همت بلندت ماند»، نوعی مناسبت تشبیه بین این امور مفروض می‌شود. علاقهٔ همنوایی آن است که همه چیز عالم با هم قابل تشبیه تلقی شوند. این همان چیزی است که در آرایه‌های بدیعی از آن با نام تشبیه عکس نام برده‌اند. از جمله در این بیت:

دل من چون دهن تنگ بتان دهن تنگ بتان چون دل من

اساس این تشبیه بر قیاس میان چیزهایی استوار است که سبب توسعهٔ آن می‌شود. در واقع، پدیدهٔ مشابهت یا تشبیه، که فوکو از آن نام برده است، اشکال خاصی از تصویرگری است که شعرا و گویندگان از آن سود جستند [۲]. فوکو در این بخش به قیاس و کشف و یادآوری شباهت و همسانی بین دو یا چند چیز متفاوت اشاره می‌کند:

این نسبت به نظر اندیشمندان دوران نوزایی موجب دانایی و معرفت می‌شود. از جمله در تشبیه مبتنی بر همنوایی اصل بر این است که هر قدر دو طرف تشبیه از یکدیگر دورترند، این تشبیه بیشتر متن و بطن هستی را آشکار می‌کند و علاقهٔ موجودات عالم را به یکدیگر بر ملا می‌سازد. به این اعتبار، حرکت و پویایی امور عالم در سایهٔ وحدت و اینهمانی میان پدیده‌ها تحقق می‌یابد. در واقع، اصل بر انحلال مباینیت و رفع مغایرت، انفراد و تنافر است (همان، ص ۲۵). در دوران نوزایی، باور بر این بود که

خداوند همسانی و همگونی‌هایی را که به سود آدمی آفریده بود هیچ‌گاه از دستبرد تأمل او به دور نمی‌دارد و به همین جهت نشانه‌ها و آیاتی جهت شناخت این‌گونه همگونیها در جهان وجود دارد. مراد فوکو از نشانه چیزی است که چیز دیگری را از طریق قیاس تمثیل یا تداعی نشان دهد. در واقع، نظم و سامان اشیا و پدیده‌ها در سایه همین همگونی است و راه شناخت این همگونیها چیزی جز آیت و نشانه^۱ نیست (همان، ص ۳۰).

در واقع، آیت و نشانه به پدیده‌ای گفته می‌شود که هم خودش باشد و هم مظهر مفاهیمی فراتر از وجود عینی خود. به عبارت دیگر، بدون نشانه مزبور هیچ همگونی و مشابهتی قابل فهم نیست. از این جهت، می‌توان عالم مشابهتها و همگونیها را سپهر نشانه‌ها دانست. وقتی حجاب از چهره این نشانه‌ها برداشته می‌شود، به ساحت همگونی و مشابهت و تمایل خواهیم رسید. در واقع، نشانه‌ها به آدمی مدد می‌رسانند تا از عالم محسوسات متکثر و گونه‌گون عالم دیدار به راز وحدت و همگونی هستی پی برد.

در رهیافت دوران نوزایی، حروف و کلمات منش و خصوصیات را دارند که آنها را با امور و پدیده‌ها پیوند می‌دهد و مشابهت آنها را معلوم می‌دارد. بنابراین، می‌توان گفت زبان در این دوره با سایر پدیده‌های طبیعی چون گل و گیاه و جماد و غیره همسنگ بوده است. خداوند در آغاز زبان را آفرید و زبان مزبور به لحاظ دال و مدلول وحدتی آهنگین داشت. اما پس از واقعه بابل این همگونی و وحدت از میان رفت و تنها زبان عربی است که تا حدی وحدت اولیه را در خود حفظ کرده است. نامهایی که حضرت آدم به حیوانات داد هنوز هم ویژگی اولیه خود را حفظ کرده‌اند. یکی از پیامدهای اصلی این رویکرد

به زبان امتیازی است که به زبان نوشتاری می‌دهد. فوکو این امر را یکی از رویدادهای بزرگ فرهنگ غرب می‌شمارد (همان، ص ۳۸). خداوند در آغاز کلمات نوشتاری را آفرید و حضرت آدم نیز آنها را خواند و اول چیزی که خواند نام حیوانات بود که در این نامها آیت الهی نهفته بود.

این پیوند و همبستگی میان نوشتار و پدیدارها دو خصوصیت متضاد دانایی در قرن شانزدهم را به نمایش می‌گذارد. اول، نبود امتیاز میان آنچه دیدنی است و آنچه خواندنی؛ به همین روی، آلدروواندی توصیفهای بی‌چون و چرا، نقل‌قولهای غیرمستقیم، افسانه‌ها و حکایات بدون تفسیر و باورهای مربوط به اعضای حیوانات و ارزش اساطیری آنها را در پزشکی و افسون بدون هیچ امتیازی درهم می‌آمیزد و آنها را به عنوان حقایق علمی مطرح می‌کند (همان، ص ۳۹). این‌گونه نوشته‌ها به نظر اندیشمندان دوران کلاسیک، و از جمله بوفون، افسانه‌ صرف تلقی می‌شد. به گفته فوکو، آلدروواندی این‌گونه اشارات را اموری خواندنی محسوب می‌کرد (همان، ص ۴۰).

کلود دوره^۱ می‌گفت عبرانیان، کنعانیان، سامریان، کلدانیان، سریانی‌ها، مصریان، فنیقی‌ها، اعراب و ایرانیان همگی از راست به چپ می‌نویسند، زیرا از جهت حرکت فلک اول پیروی می‌کنند و، به قول ارسطو، این حرکت به جانب وحدت است. مارونی‌ها، صرب‌ها، یعقوبیان، قبطیان، یونانیان، رومی‌ها و سرانجام همه اروپاییان از چپ به راست می‌نویسند، چون سیر حرکت فلک دوم را رهنمود خویش قرار داده‌اند. چینی‌ها، ژاپنی‌ها، هندوان و کارتازی‌ها از بالا به پایین می‌نویسند، چون از نظم طبیعت پیروی می‌کنند و خداوند سر را در رأس و پا را در ذیل کالبد آدمیان قرار داد. مکزیکی‌ها از پایین به بالا

1. Claude Duret

می‌نویسند چون حرکت منطقه البروج را دنبال می‌کنند. به همین دلیل، رابطه زبان و طبیعت مناسبتی تمثیلی - قیاسی دارد.

دومین ویژگی دانایی در عصر رنسانس که از برتری زبان نوشتاری سرچشمه می‌گیرد، رواج و گسترش تأویل و تفسیر است. نظر به اینکه طبیعت متشکل از ارکان مکتوب بود، معرفت نیز صرفاً متضمن دیدن و اثبات نبود، بلکه گونه‌ای تفسیر به شمار می‌رفت. وظیفه انکشاف، اهمیت بخشیدن به نوشتار برای نیل به وضوح و آشکارگی زبان اولیه بود. هرچند وصول به این مقصود کار آسانی نبود، تحقق معنا در پرتو تأویل تا حدی امکان‌پذیر می‌شد. به گفته میشل دومونتنی:

تفسیرها بیشتر با خود تفسیر سروکار دارند تا اشیا و پدیده‌ها. کتابها بیشتر در تفسیر سایر آثار مکتوب نوشته می‌شوند تا درباره خود پدیده‌ها (همان، ص ۴۰).

فوکو هم در این زمینه می‌گوید:

یکی از پیامدهای اصلی رویکرد رنسانس به زبان همین‌گونه برخورد تأویلی است.

به گفته او، وقتی در رویکردهای ویژه و سامان دانایی رنسانس تأمل می‌کنیم، درمی‌یابیم که این انگاره همان‌قدر برای انسان امروزی در غرب مهجور و دیریاب است که تقسیم‌بندی چینی مطرح شده از سوی پورخس.

سامان دانایی در دوران کلاسیک (۱۸۰۰ - ۱۶۶۰)

به گفته فوکو، همان‌طور که همگونی و مشابهت دورنمایه سامان نوزایی را تشکیل می‌داد، بازنمایی، معیار معرفتی در عصر کلاسیک به شمار می‌رود. نظام حاکم بر عصر نوزایی در مثلثی تبلور می‌یافت که یک

ضلع آن را نشانه (دال)، ضلع دوم را پدیده‌ها (مدلول) و ضلع سوم آن را همگونگی و مشابهت تشکیل می‌داد. از قرن هفدهم به بعد، این صورت نمادین دگرگون شد و به نظامی دو بعدی تبدیل شد. پس از این دوره، دال و مدلول دو سوی طیف بازنمایی را با یکدیگر پیوند داد. به این معنا که عنصر سوم، یعنی مشابهت و همگونگی، از میان رفت. زبان از قید پدیده‌ها رها گردید و به دنیای تصویری وارد شد.

فوکو گذار از عصر نوزایی به دوران کلاسیک را در قرائتی خاص از رمان دون کیشوت اثر سروانتس تحلیل کرد. در حقیقت، دون کیشوت، شخصیت اصلی این رمان، بین دو دنیای متفاوت معلق بود. از یک سو، به سامان وحدت و همگونگی تعلق داشت و از سوی دیگر، به جهانی از مغایرتها و ناهمگونیا گام نهاده بود. دون کیشوت میان واژه‌ها (حماسه‌های پهلوانی و عیاری) و چیزها (امور و پدیده‌هایی که در برابر او قرار گرفته بود) سرگردان بود. در بخش دوم این رمان، دون کیشوت میان نظم واژه‌ها و سامان پدیده‌ها گرفتار شد و مغایرت این دو او را آشفته ساخت. او فروپاشی مشابهت و همگونگی را امری سخت فاجعه‌بار می‌دانست. در حقیقت، او پهلوان حماسه‌ی کرنگی و همگونگی بود و از این رو نمی‌توانست پا به عرصه‌ی ناهمگونگی و مغایرت گذارد. سیر و سلوک او در راه رسیدن به وحدت و همگونگی و یکرنگی بود، اما در این راه ناکام ماند (همان، ص ۴۷).

از قرن هفدهم به بعد، همگونگی و مشابهت وجهی از خطای معرفتی محسوب می‌شد. فرانسیس بیکن با طرح نظریه «بتهای ذهنی» نخستین چالش را در برابر اصل وحدت و مشابهت مطرح کرد. دکارت نیز وحدت و مشابهت را ملغمه‌ای از مقولات مختلف دانست و گفت این ملغمه در پرتو اصل مابینت و تطبیق از میان رفت. از آن پس، مشابهت به حاشیه‌ی دانش رانده شد. بعد از این دوره، گرایش به جست‌وجوی مشابهت و همگونگی میان زبان و پدیده‌ها یا دال و مدلول به قلمرو

تخیلات شاعرانه تبعید شد. وقتی در ادبیات روزگار کلاسیک سخن از دیوانگی به میان می‌آمد، مراد همان دورافتادن از قوه تمیز و تفکیک و افتادن در ورطه مشابهت و قیاس و تمثیل بود. به دیگر سخن، دیوانه کسی بود که از تمیز و درک هویت و غیریت عاجز بود.

در فرهنگ غرب پس از قرن هفدهم، دیوانه به کسی اطلاق می‌شد که کلیه دلالت‌های نشانه‌شناختی را درهم می‌ریخت و آنها را در آمیزه‌ای نامیمون و زشت به ورطه تشابه و همگونگی می‌کشاند. بدین ترتیب، فرهنگ غرب از قرن هفدهم به بعد به فرهنگ هویتها تبدیل شد.

در حقیقت، باید گفت دو تحول اساسی سامان عصر کلاسیک را مشخص می‌سازد. نخست آنکه کارکرد اصلی شناخت دیگر ایجاد همبستگی از نوع مشابهت میان پدیده‌ها نیست، بلکه اصل تمیز و تفکیک است. به همین جهت، تحلیل جانشین تمثیل شد و محوریت تمیز و تفکیک موجب گردید که تاریخ و علم از یکدیگر جدا شوند. بدین اعتبار، مطالعه چهره‌هایی چون افلاطون و ارسطو به موضوعی تاریخی بدل شد.

در حقیقت، کار علم جدید آن است که ضمن مطالعه مستقیم پدیده‌ها نسبت آنها را معلوم کند و به همین جهت استواری و یقین علمی بر پایه تمیز میان پدیده‌ها به اثبات می‌رسد. دومین دگرگونی نیز به علم، روانی و استواری بیشتر می‌بخشد. به این معنا که هر نوع مشابهتی به امری محدود و قابل شمارش تبدیل می‌شود و عرصه جدیدی از دانایی بر اساس طبقه‌بندی امور و اشیا گشوده می‌شود. مراد از دانایی علم و معرفت نسبت به تفاوت میان امور است. تهیه جدول اختلافات و مغایرتها وظیفه اصلی علم جدید شد و به همین دلیل افرادی چون اپینائوس جدول انواع گیاهان و حیوانات را تهیه و راجع به اختلافات میان انواع مختلف تحقیق کردند. به گفته فوکو:

سه نوع تحلیل در این دوره اهمیت علمی یافت. یکی مقوله‌بندی^۱، دوم تحلیل تکوینی یا تحلیل انتظام تقویمی امور، و سوم علم برابریها^۲.

پیوند و ارتباط این سه روش تحلیلی زمینه‌گسترش سه حوزه تجربی^۳ را فراهم آورد. فوکو می‌افزاید:

نباید این روشها را با علوم ریاضی، مثل فیزیک، اشتباه کرد، زیرا اساس آنها را نظم تازه تشکیل می‌داد. در سایه همین نظم جدید بود که سه حوزه تازه در قلمرو علم پدیدار شد. یکی به تحلیل زبان پرداخت و ارکان آن را واریسی کرد، دیگری به تحلیل ثروت مبادرت نمود و سومی تاریخ پیدایش و تکوین پدیده‌های طبیعی را مطالعه کرد.

زبان در عصر کلاسیک

می‌توان گفت بررسی دستور زبان عمومی مهمترین حوزه تجربه این دوره به شمار می‌رفت و فوکو با مطالعه در این حوزه جدول عمومی عرصه‌های تجربی را به دست آورد.

اندیشمندان کلاسیک میان رشته‌های گوناگون دانش تجربی مناسبات خاصی قائل بودند و هرچند هر یک از آنها در رشته خاصی تخصص داشتند، در حوزه‌های دیگر نیز وارد بودند و به بحث درباره موازین آنها می‌پرداختند. از جمله کندياک و دستوت دو تراسی در آموزه‌های علمی و زبان‌شناختی خویش مسائل مربوط به مبادله ثروت را نیز بررسی می‌کردند. ترگو^۴، اقتصاددان فرانسوی، در دانشنامه معروف آن دوره

1. taxonomia

2. mathesis

3. empiricity

4. Turgot

مقاله مبسوطی درباره علم اشتقاق واژه‌ها نوشت. او در جای دیگر برای نخستین بار توازن میان پول در نظام نمادی را مطرح کرد و مدعی شد واژه‌ها و پول هر دو ابزار مبادله به شمار می‌روند. ژان ژاک روسو نیز، هم در مورد گیاه‌شناسی پژوهش کرد، هم خاستگاه زبانهای گوناگون را بررسی نمود و هم از مبادله ثروت سخن به میان آورد.

می‌توان گفت زبان در عصر کلاسیک اولویت خاصی یافت (همان، ص ۷۸)، زیرا نمودار صورت ذهنی به شمار می‌رفت و در حقیقت ابزار بازنمایی بود. در این زمان، «دستور زبان عمومی» در پی آن بود تا فراگرد بازنمایی را تحلیل کند. مفهوم جدید زبان، که از پدیده‌های بیرونی استقلال یافته بود، در پرتو بازنمایی تعریف شد. در این دوره، زبان بیان‌کننده صرف اندیشه نبود، بلکه تحلیل آن را نیز دربر می‌گرفت. به دیگر سخن، زبان چیزی نبود جز ابزار تحلیل اندیشه. بدین اعتبار، زبان برای نخستین بار واجد تفکر گردید و به این ترتیب، تصویر صورتهای ذهنی قائم به جهات خارج نبود، بلکه وجودی خودپاینده داشت. بدین قرار، بازنمایی پیوند مستقیم خود را با پدیده‌های خارجی پرید و به امری انتزاعی بدل شد. از این دوره، زبان و معنا با یکدیگر هم‌نوا شدند و خود را از دنیای خارج جدا ساختند و از این رهگذر با دانش پیوند یافتند. دانش در این دوره به نظام دلالتی و مقوله‌ای تبدیل شد و دلالت نیز چیزی نبود جز زبان. به همین اعتبار، بحث ثروت و تاریخ طبیعی نیز در حیطه نظام دلالتی قرار گرفت. زبان از این دوره عامل ایجاد سامان در اندیشه شد. در حقیقت، پیدایش و تکوین دستور زبان عمومی خود نمودار همین تلاش برای ایجاد نظم و سامان در اندیشه بود. با این حال، دستور زبان در پی شناخت مناسبت‌مشابهت میان زبانهای گوناگون نبود، بلکه غایت اصلی تبارشناسی واژه‌ها یافتن هویت و دگرسانی میان زبانهای گوناگون بود. به طور کلی، نظریه گزاره زیربنای این حوزه را تشکیل می‌داد، زیرا گزاره از مناسبت میان مبتدا و

خبر به وجود می‌آید و در حقیقت نظریهٔ مزبور منش ترکیبی^۱ گزاره‌ها را بررسی می‌کند. افزون بر این، چون مصدر «بودن» مبتدا و خبر را به هم پیوند می‌داد و در وجهی از زمان مقید می‌ساخت، از این رو پیوند هستی (بودن) و زبان اهمیت خاصی یافت. بدیهی است که نشانه‌های فعل^۲ در دستور زبان مورد توجه قرار گرفت و همین نشانه‌های فعلی در سیر تکوینی خود به گفتمان^۳ تبدیل شد. از این رو، می‌توان گفت در این دوره عامل زمان در دستور زبان اهمیت بی‌سابقه‌ای یافت و دستور زبان، به طور کلی، بیشتر به پژوهش دربارهٔ سامان فعلی و نحوی^۴ گزاره‌ها پرداخت.

تاریخ طبیعی در عصر کلاسیک

به گفتهٔ فوکو، دومین حوزهٔ دانایی در عصر کلاسیک «تاریخ طبیعی» است. به نظر او، این حوزهٔ معرفتی به اشتباه نامگذاری شده است، زیرا این عرصه محصول شکاف میان تاریخ و دانش است. در دورهٔ نوزایی، تنها تاریخ مطرح بود، اما در عصر کلاسیک تنها چیزی که تاریخ طبیعی را در بر نمی‌گیرد همانا تاریخ طبیعت است. آنچه آغازگر تاریخ طبیعی است به هیچ‌روی کشفهای جدید دربارهٔ طبیعت نیست، بلکه چیزی است که در کتابهای تاریخ طبیعی این عصر، و از جمله تاریخ طبیعی چهارپایان^۵ نوشتهٔ جانستون، موجود نیست؛ یعنی افسانه‌ها و حکایاتی که در آثار طبیعت‌گرایان عصر نوزایی وجود دارد و در دورهٔ کلاسیک از قلمرو تاریخ طبیعی حذف شده است. در تاریخ طبیعی، بازنمایی موجودات طبیعی در چارچوب جدولها و طبقه‌بندیهای خاص این دوره به چشم می‌خورد. تاریخ طبیعی نیز چون دستور زبان عمومی از اصل

1. syntactical essence

2. verbal signs

3. discourse

4. Verbal order

5. *Natural History of Quadrupeds*

نامگذاری سود جست. در این دوره، مطالعه موجودات طبیعی بر محور دو موضوع اصلی پایه‌گذاری شده بود: (۱) کشف و شناخت موجودات خاص؛ (۲) قرار دادن آنها در مناسبتی خاص با سایر موجودات. در واقع، استقرار موجودات در جدولهای مزبور بر پایه اینهمانی‌ها و این نه‌انی‌ها صورت می‌پذیرفت. یکسانی و مغایرت موجودات بر اساس هیئت ظاهری و سیمای بیرونی آنها استخراج می‌شد. در واقع، اساس طبقه‌بندی موجودات کیفیات و خصوصیات بیرونی آنها بود. آنچه تاریخ طبیعی چهارپایان جانستون را از آثار آلدروواندی متمایز می‌ساخت، گسترش علم جدید نبود، بلکه استحاله‌ای عمیق در تفکر و پیش‌انگاره‌هایی بود که دانش کلاسیک بر پایه آن بنا شده بود. جانستون دامنه شمول حوزه تاریخ طبیعی را محدود ساخت. گفتنی است که در اوایل قرن شانزدهم میان وصف اجزا یا اندام گیاهان و حیوانات و افسانه‌های مربوط به آنها و نیز پایگاه آنها در علم پزشکی یا آنچه سفرنامه‌نویسان کهن درباره آنها نوشته بودند تفاوتی وجود نداشت. جانستون کلیه اسطوره‌ها و حکایات درباره موجودات زنده را کنار نهاد و صرفاً به اندام خارجی موجودات طبیعی توجه کرد. به دیگر سخن، جانستون آنچه را که در جهان طبیعت قابل بازنمایی نبود، از جدول خود حذف کرد. در واقع، او از تیغه اوکام^۱ در علوم طبیعی سود جست و آنچه را که خارج از حیطه این دانش می‌دید، کنار نهاد. او نه تنها حکایتها و باورهای کهن را به دور ریخت، بلکه عنصر بویایی، چشایی و بساوایی و حتی رنگ را از جدول خود حذف کرد. آنچه باقی ماند ساختار رؤیت‌پذیر عناصر و اجزای گیاهان و حیوانات بود. در حقیقت، ساختار مزبور متضمن چهار متغیر عمده بود: (۱) صورت؛

۱. Occam's Razor؛ اوکام معتقد بود که همه مفاهیم را باید به اعتبار قابلیت ادراک آنها در معرض محکی موسوم به تیغه اوکام قرار دهیم. به این معنا که هر چیز که به ادراک درنیاید از حوزه معرفت بیرون رود.

(۲) کمیت؛ (۳) موضع و مناسبت؛ (۴) اندازه یا حجم. تحلیل موجودات برحسب ساختار آنها امکان تشخیص نمونه‌های فردی را فراهم می‌ساخت، اما امکان محدود کردن توصیف پدیده‌های طبیعی را از بین می‌برد و همین امر مقاله‌های بیشماری را درباره خصوصیات طبقه‌بندی و نوعی گیاهان و جانوران لازم ساخت. به گفته فوکو، برای حل این مشکل دو رهیافت در نظر گرفته شد: یکی روش^۱ و دیگری نظام^۲. روش موجب می‌شد تمام نمونه‌ها مقایسه شوند. در چارچوب نظام، تعداد محدودی از خصوصیات و منشها از پیش تعیین می‌شد و تغییرات و عناصر ثابت هر یک از نمونه‌ها مورد بررسی قرار می‌گرفت.

ارتباط میان ساختار و خصوصیات، امکان تهیه جدول جامعی از موجودات زنده را فراهم می‌ساخت. بنابراین، در جدول مزبور اختلافهای نمونه‌ها از طریق تکرار در ساختار مشخص می‌شد. از این رو، اگر شباهت نمونه‌ها مورد توجه قرار نمی‌گرفت، اختلاف آنها بی‌معنا می‌گردید و طرح تاریخ طبیعی به عنوان زبانی منسجم با دشواری روبه‌رو می‌شد. بدین اعتبار، باید نوعی تداوم در فراگرد طبیعت فرض می‌شد و شکافها و خلأهای موجود در این تداوم به طور کلی چونان پیامد یک سلسله فروپاشی طبیعی در قلمرو موجودات طبیعی توجیه می‌شد. تحلیل تکوینی مزبور بر طبقه‌بندی تاریخ طبیعی افزوده می‌شد. همین امر پیش‌زمینه پیدایش نظریه تکاملی طبیعت را فراهم ساخت. در واقع، اندیشمندان تاریخ طبیعی نوعی تداوم طبیعی را از مبدأ هستی، یعنی ذات واجب، تا مرحله تکوین موجودات چندسلولی دنبال کردند.

کوتاه سخن آنکه در سایه نظریه ساختار، بنیاد موجودات مورد توجه قرار می‌گرفت و سپس یک نمونه از میان پدیده‌های طبیعی که

مشابهت‌های ساختاری داشت برگزیده و اجزای مختلف آن تحلیل می‌شد. نمونه‌های بعدی نیز به همین ترتیب انتخاب می‌شد و قسمتهایی که در پدیده نخستین برشمردیم حذف می‌شد تا آنکه سرانجام، به مدد روش تطبیق، خصوصیات پدیده مزبور از نظر نوع و جنس مشخص و وجه تمایز آن معلوم می‌گردید و از این رهگذر هویت آن تعیین می‌شد. کسانی چون بوفون و آدانسون^۱ از این روش سود جستند. بدین معنا که تعدادی از عناصر را، که تغییرات و عوامل ثابتشان قابل مطالعه بود، برمی‌گزیدند و اختلافها و مغایرت‌های نامربوط به این عناصر را رها می‌کردند و زمانی که عناصر مزبور در دو نمونه مشترک بود، نام مشترکی بر آنها می‌نهادند. این رهیافت به نظام معروف شد و لینائوس از این روش به خوبی بهره گرفت.

به طور کلی، رویکرد کلاسیک در علوم طبیعی با رویکرد مدرن از این نظر تفاوت داشت که در دوران جدید با ظهور زیست‌شناسی تفاوت انواع موجودات با یکدیگر از ساختار ظاهری آنها استنتاج نمی‌شود، بلکه نظام درونی (از جمله کالبد، دستگاه تنفس، گردش خون و غیره) مبنای کشف امتیازات و مغایرت‌ها و سرانجام طبقه‌بندیها قرار می‌گیرد. این تفاوت را می‌توان به فهم اختلاف رهیافت کلاسیک و رویکرد مدرن تعمیم داد.

تحلیل ثروت در دوران کلاسیک

فوکو در فصل ششم کتاب واژه‌ها و چیزها با عنوان «مبادلات»، به تحلیل ثروت در دوران کلاسیک پرداخت و یادآور شد که در این عصر نظم اقتصادی منش و ماهیتی مبادلاتی یافت. لازم به تذکر است که در دوران نوزایی ارزش پول بر مبنای عیار فلزی گرانبها تعیین می‌شد، یعنی

وزن و جنس سکه ملاک تعیین ارزش آن قرار می‌گرفت. اما در نظام‌های مبادلاتی عصر کلاسیک، پول نمود و نمایش ثروت محسوب شد، یعنی ماهیت توزینی و عیاری خود را از دست داد. از این رو، کارکرد پول در قرن‌های هفدهم و هجدهم، یعنی در دوره استیلای سوداگری - مرکانتیلیسم^۱، ماهیتی دلالتی یافت؛ یعنی ارزش و امتیاز هر سکه روی آن حک شد. درست همان‌طور که در علوم طبیعی پدیده‌های زنده در جدول خاصی طبقه‌بندی می‌شدند و همین طبقه‌بندی مبنای تحلیل قرار می‌گرفت، پول نیز برحسب مقوله هویت و مغایرت دلالت خاصی پیدا کرد و از این زمان پول (سکه) صورت ذهنی ارزش اقتصادی شد. در سده هجدهم، اوراق بهادار نیز وارد بازار شد. در حقیقت، اوراق مزبور بهترین نمود نشانه‌شناسی جدید بود، یعنی دلالت وضعی لفظی نقشی انکارناپذیر در آن یافت. به همین اعتبار، تعیین ارزش اسمی پول همان نقشی را در اقتصاد ایفا کرد که خصوصیت در حوزه تاریخ طبیعی، و ثروت ماهیتی نمادین یافت و در واقع سنجش ثروت بر پایه بازنمایی و تصویر انتزاعی استوار شد (همان، ص ۱۶۹). حتی ارزش طلا نیز برحسب ارزش پول تعیین شد، یعنی اعتبار پول امری خودپاینده و مستقل گردید و همه چیز دیگر برحسب آن سنجیده می‌شد (همان، ص ۱۷۶). مبادله به فراگردی تبدیل شد که در سایه آن ثروت به نمایش درمی‌آید. از این رو، همه انواع ثروت در جهان، تا آنجا که بخشی از نظام مبادلاتی را تشکیل می‌داد، با یکدیگر مرتبط می‌شد (همان، ص ۱۷۹). همان‌طور که ساختار و خصوصیات به منزله دو معیار در تاریخ طبیعی به کار می‌رفت، در حوزه اقتصاد نیز «ارزش و پول» مبنای تحلیل ثروت قرار گرفت. نظریه پول بدان علت طراحی شد که بهای ثروت‌های گوناگون را تعیین کند. پول به فرض اولیة

1. mercantilism

ارزش اقتصادی تبدیل شد. در واقع، پول نظام دلالتی تازه‌ای در حوزه ثروت و مبادله به وجود آورد و همان‌گونه که واژه اصل اساسی زبان بود، پول نیز مبنای مبادله اقتصادی شد. به عبارت دیگر، این مفهوم اقتصادی ملاک ارزش و قدرت خرید قرار گرفت. از این رو، پول وسیله تحلیل و نمایش ثروت شد. به طور کلی، سوداگران قرنهای هفدهم و هجدهم میان پول و ثروت مناسبتی دلالتی برقرار کردند، یعنی از این دوره پول دلالتر ثروت قلمداد شد.

به طور کلی، در دوره حاکمیت سوداگران (مرکانتیلیست‌ها) فعالیتهای اقتصادی در قالب مبادلات بازرگانی از مفهوم تدبیر منزل^۱ درگذشت و ماهیت اقتصادی تازه‌ای پیدا کرد. یعنی فعالیتهای بازرگانی بر اساس ارزش پول انجام گرفت و میان متغیرهای پولی و متغیرهای عینی نوعی پیوند تازه برقرار شد.

ظهور عصر جدید و چیرگی مدرنیته

به گفته فوکو، ناگهان در پایان قرن هجدهم جهشی معرفت‌شناسانه و شگفت‌انگیز رخ داد که فوکو در سایه روش دیرینه‌شناسی به کشف و درک آن پرداخت. در واقع، از دیدگاه دیرینه‌شناسی انقلابی رخ داد و پایان دوران کلاسیک و ظهور «مفهوم انسان نو» اعلام شد. مقوله بازنمایی رفته‌رفته رنگ باخت و شکاف میان عصر کلاسیک و دوران جدید در اواخر قرن هجدهم پدیدار شد. در اولین مرحله، یعنی در سالهای ۱۷۷۵ تا ۱۷۹۵، برای نخستین بار مفاهیم زمانی در گفتمان کار، زبان و زندگی به کار رفت. به گفته فوکو، نظریه ساختار ارگانیک^۲ لامارک، نظریه کار آدام اسمیت و نظریه تعریفی ویلیام جونز^۳ جملگی این بعد جدید تاریخی را متبلور ساختند. در واقع، جدول طبقه‌بندی

علمی دوران کلاسیک بیشتر در قلمرو مکان شکل می‌گرفت، یعنی نسبت میان موجودات واجد منشی مکانی بود. اما، با درهم ریختن سامان کلاسیک و ظهور عصر جدید، کار و زندگی و زبان به عنوان سه مقوله اصلی سامان مدرن در گستره زمان تبیین شد. به همین جهت، قوانین تاریخ بر تحلیل تولید، تبیین موجودات زنده و گروههای زبانی مؤثر افتاد.

همان‌گونه که سامان مقولی در عصر کلاسیک در پهنه دانش گونه‌ای هماهنگی میان پدیده‌ها فراهم آورد، تاریخ نیز در قرن نوزدهم گستره امور تجربی را نظام بخشید. از این زمان به بعد، تاریخ در ذهن و اندیشه اروپایی ریشه دواند و به عنوان وجهی از هستی در کلیه فعالیت‌های علمی پدیدار شد. پس از قرن نوزدهم، فلسفه در قلمرو تاریخ تبیین شد، یعنی میان خاستگاه و رویدادها استقرار یافت. کسانی چون هگل، نیچه و مارکس در همین گستره به بحث پرداختند (همان، ص ۲۲۰).

همان‌گونه که پیشتر یادآور شدیم، نظم کلاسیک در گستره‌ای لازمان، شبکه‌ای از هویتها و تفاوتها را تبلور می‌بخشید و مناسبت میان آنها را معلوم می‌داشت. همین نظم مکانی بر نظریات درباره زبان، موجودات طبیعی، و مبادله پول و ثروت حاکم بود. اما در قرن هجدهم انقلاب و جهشی در بستر دانایی به وقوع پیوست که پیش‌انگاره‌های دوران کلاسیک را در معرض فروپاشی قرار داد. پس از این دوره، عالم در پرتو ساختارهای انداموار تبیین شد. میان ارکان این ساختارها پیوندی درونی وجود داشت. وقتی مکان ملموس جای خود را به زمان انتزاعی داد، حقایق و امور عالم نیز در پرتو کارکرد و نسبت قیاسی میان ارکان تشکیل‌دهنده خود تحلیل شد. پس از این دوره، کارکرد^۱ و قیاس به

عنوان دو مفهوم اساسی در هر فراگردی مورد توجه قرار گرفت. در نظام کارکردی، مفهوم زمان در مرکز پدیده‌ها قرار می‌گیرد. حال آنکه در نظام کلاسیک زمان امری خارجی بود و به گوهر اشیا تعلق نداشت. در نظام کلاسیک، ساختار پدیده‌ها مکان‌مند بود و از دستبرد زمان به دور. از این رو، می‌توان گفت زمان در عصر کلاسیک اهمیت کانونی نداشت، چرا که علم به پدیده‌های گوناگون به مثابه مقولاتی اسمی نگاه می‌کرد. اما در عصر جدید «اسم» جای خود را به «فعل» داد و به همین جهت کارکرد اعتباری سابقه‌ای یافت. در نتیجه، هر جا فعل مطرح می‌شد، زمان نیز با آن متلازم می‌گردید، زیرا فعل خارج از گستره زمان معنی نمی‌پذیرفت. زمان هم به نوبه خود مسئله تاریخ را مطرح می‌کرد. در واقع، می‌توان گفت زمان در عصر جدید همان نقشی را ایفا می‌کند که نظم مقولی در عصر کلاسیک.

به این اعتبار، تاریخ در عصر جدید تنها شرح و توصیف وقایع نیست، بلکه صورتی از دانایی است که در آن عنصر زمان و شدن یا صیوروت تکامل و رشد را به دنبال دارد (همان، ص ۱۹-۲۱۸). بنابراین، قیاس و تطبیق میان پدیده‌های تاریخی در این دوره در مرکز تحلیل قرار گرفت. این امر بخصوص در زیست‌شناسی به روشنی جلوه‌گر شد.

۱. گذار از مرحله تاریخ طبیعی به زیست‌شناسی

در پایان قرن هجدهم، اصل طبقه‌بندی مکانی مورد چالش قرار گرفت و روش تعیین هویت و خصوصیات انواع موجودات زنده دگرگون شد و بررسی روابط میان ساختار بیرونی موجودات به مطالعه مناسبات درونی پدیده‌های طبیعی تغییر یافت.

از این تاریخ، موجودات طبیعی در سایه صورت پدیدار مورد توجه قرار نمی‌گرفتند، بلکه ساختار ارگانیکی آنها ملاک نامگذاری و

طبقه‌بندی آنها بود. از این دوره، کار ویژهٔ اندام درونی و اهمیت آن بررسی شد و مفهوم کارکرد، یعنی «زیست»، اهمیت خاصی یافت. به این اعتبار، انقلاب تازه‌ای در تفکر دربارهٔ موجودات زنده رخ داد، یعنی موجودات به ارگانیک و غیرارگانیک، یا زنده و غیرزنده تقسیم شدند. در واقع، «زیست» به عنوان کارکرد موجودات مبنای تفکیک آنها قرار گرفت (همان، ص ۲۳۲) و برای نخستین بار کسانی چون لامارک و پیروان او اصل پیدایی یا ظاهر را مطرود دانستند و اصل انتزاعی زیست را جانشین آن کردند. از این رو، نامگذاری بر پایهٔ صورت پدیدار موجودات متروک شد و زیست^۱ به عنوان اصلی انتزاعی جانشین آن گردید. به عبارت دیگر، اصل زیست به جای اصل ساز و کار نشست (همان، ص ۲۳۲).

به طور کلی، در دورهٔ کلاسیک میان نشانه‌ها و پدیده‌ها مناسبت بازنمایی حاکم بود، اما گذار به سوی عصر جدید در قلمرو زیست طی دو مرحله صورت گرفت. نخست، کوشش شد تا با طرح مفاهیمی تازه نظام بازنمایی محفوظ بماند. اما در مرحلهٔ دوم نظام بازنمایی یکسره از میان رفت.

در پایان قرن هجدهم، مرحلهٔ نخستین این گذار با چالش در برابر حرکت از توصیف ساختار به طبقه‌بندی برحسب خصوصیتها آغاز شد. در مرحلهٔ بعد، پیوند میان ساخت آشکار و قابل توصیف پدیده‌ها و مبانی هویت تازه از یک سو و ساخت ارگانیک و نامرئی ارگانیزم به پرسش کشیده شد. بنابراین، مفاهیم زیست و کارکرد در کانون فراگرد طبقه‌بندی جای گرفت. همان‌طور که گفته شد، در مرحلهٔ نخست گذار مفهوم زیست و کارکرد وارد فضای بازنمایی مقولی شد.

در مرحلهٔ دوم گذار، کوویه، زیست‌شناس معروف، ساختار اندام را

تابع کارکرد آن قرار داد و هویت موجودات برحسب کارکرد آنها تعیین شد. بدیهی است که مفهوم زیست به سادگی قابل ادراک نبود، بلکه بر پایه کار ویژه اندام تعریف می‌شد. به همین اعتبار، مفهوم زمان به منزله مقوله‌ای استعلایی در کنار کارکرد مطرح شد (همان، ص ۲۶۵).

۲. از تحلیل ثروت تا اقتصاد سیاسی

فوکو می‌گوید: «در عصر جدید، تحلیل ثروت کلاسیک به اقتصاد سیاسی تبدیل شد.» به گفته او، کسانی چون آدام اسمیت، ریکاردو و فیزیوکرات‌ها در تکوین اقتصاد جدید نقشی انکارناپذیر ایفا کردند.

فیزیوکرات‌ها نظریه ارزش اقتصادی را بنیان گذاشتند و برای نخستین بار ارزش را در قالب معیارهای اقتصادی تحلیل کردند. آنها گفتند که ارزش تولید، تجارت و هدفهای سودآور را شکل می‌دهد. فیزیوکرات‌ها، بویژه کندياک و ترگو، امور اقتصادی را برحسب سودآوری فعالیت‌های خاص تبیین کردند. در حقیقت، در سایه همین بحثها مفهوم ارزشهای سودآور^۱ در اواخر قرن هجدهم وارد فرهنگ اقتصادی شد. یعنی ارزش و قیمت مفاهیمی بود که زمینه تکوین اقتصاد سیاسی را فراهم آورد. فیزیوکرات‌هایی چون ترگو بر این باور تأکید داشتند که کشاورزی در مجموع فعالیت‌ی تولیدی محسوب می‌شود، زیرا کشاورزان با کشت محصولات و در پرتو کار کشاورزی محصول قابل ارائه را به بازار عرضه می‌دارند. فرانسیس کنه^۲، یکی از بنیانگذاران مکتب فیزیوکراسی، مدعی شد که ثروت را نباید تنها بر طلا و نقره مبتنی دانست. بلکه باید آن را در فراگرد تولید جست‌وجو کرد. او از آزادی اقتصادی سخن به میان آورد [۵].

به گفته فوکو، چون در قرن هفدهم هنوز اهمیت مفهوم تولید روشن

نبود، در نتیجه پیش‌فرض اقتصاد سیاسی غیر قابل تصور می‌نمود (همان، ص ۱۶۶). همان‌گونه که در عصر کلاسیک وجود زیست‌شناسی غیر ممکن بود زیرا مفهوم زیست به عنوان مقوله‌ای انتزاعی هنوز مطرح نبود، به همان نحو تحلیل ثروت نیز اساس اقتصاد را تشکیل می‌داد و اقتصاد سیاسی حوزه‌ای شناخته شده نبود.

همان‌طور که در بحث درباره‌ی گذار از تاریخ طبیعی به زیست‌شناسی به دو مرحله اشاره رفت، در اندیشه‌ی اقتصادی نیز عنصر زمان موجب تبدیل تحلیل ثروت به اقتصاد سیاسی شد. به این معنا که با مطرود شدن تحلیل ثروت مقوله‌ی بازنمایی نیز متزلزل گردید.

آدام اسمیت اقتصاددان معروف انگلیسی نیز، با طرح «نظریه‌ی کار» در تحلیل مسائل اقتصادی، فروپاشی «تحلیل ثروت» را سرعت بخشید. به گفته‌ی فوکو، آدام اسمیت با طرح نظریه‌ی کار مبنای اقتصاد سیاسی را مستحکم کرد. بدیهی است که نوآوری‌های نظری آدام اسمیت مرحله‌ی نخست گذار به اقتصاد سیاسی را فراهم ساخت (همان، ص ۲۲۲). اسمیت، با طرح نظریه‌ی کار به عنوان عاملی زمانمند، طرحی نو برای اندیشه‌ی اقتصادی درانداخت. او کتاب معروف خود، ثروت ملل، را در سال ۱۷۷۶ انتشار داد. گفته‌اند که «این کتاب محصول یک فرد نیست، بلکه نتیجه و نماینده‌ی تفکر یک عصر است.» اسمیت کوشید ثابت کند که، برخلاف نظریه‌ی فیزیوکرات‌ها، تنها کشاورزی نیست که به افزایش ثروت جامعه کمک می‌رساند، بلکه نباید اهمیت تولید صنعتی را هم از نظر دور داشت. به نظر او، کار مبنای اصلی سنجش ارزش شیء محسوب می‌شود. به گفته‌ی او، دو عامل در افزایش ثروت یک ملت مؤثر است: (۱) مهارت نیروی کار؛ و (۲) نسبت کار تولیدی به کار غیرتولیدی به باور او، کارهای خدماتی به افزایش ثروت مددی نمی‌رساند. کلید حل مشکلات نخست در تقسیم کار است و کلید حل مشکل دوم در انباشت سرمایه.

در حقیقت، اسمیت با طرح عنصر زمان در فراگرد کار چند عامل را در تحلیل خود به کار گرفت. نخست، به عامل انسان، یعنی زندگی، محدودیتها و سپس مرگ او، و بعد به مفهوم تولید (یعنی کار و سرمایه) توجه کرد. این عوامل را باید مفاهیم کلیدی در سامان مدرنیته به شمار آورد.

به گفته فوکو، دیوید ریکاردو (۱۸۲۳-۱۷۷۲) برای نخستین بار روند خطی را در تولید اقتصادی مطرح کرد و وحدت کار و ثروت را از میان برد (همان، ص ۲۵۳). او میان مولد و محصول تولید شکاف ایجاد کرد و میان ثروت و کار قائل به دوگانگی شد. ریکاردو گفت نفس کار ملاک تعیین ارزش نیست، بلکه بازار است که ارزش کار را تعیین می‌کند، یعنی برای نخستین بار زمان و مکان را در بحث کار مورد توجه قرار داد (همان، ص ۲۵۴). به گفته فوکو، آدام اسمیت، به علت تبعیت از شبکه‌بازنمایی، کار به عنوان فعالیت تولیدی را با کار به عنوان کالا اشتباه کرد. ریکاردو، با مطالعه در مفهوم کار، عنصر توزیع و مصرف را برای نخستین بار مورد توجه قرار داد. او گفت که با افزایش تقاضا بر اثر افزایش جمعیت، تولید نیز به نسبت افزایش خواهد یافت. ریکاردو در نظریه خود به مرکزیت زمان توجه کرد و در بحث از کارمایه و کار کارگران زمان را محاسبه و ارزش کالاها را برحسب زمان ارزیابی کرد. به گفته او، ارزش نتیجه کار در طول زمان است. فوکو در این باره چنین می‌نویسد:

نظریه ریکاردو گسست عمیقی در رهیافتهای اقتصادی آن زمان به وجود آورد؛ به این معنا که او بعد تاریخی را در تحلیل اقتصادی خویش به کار گرفت. افزون بر این، او کرانمندی و محدودیت آدمی را در امر تولید و کار مورد توجه قرار داد.

پس از ریکاردو، کار دیگر معیار ارزش نبود، بلکه سرچشمه ارزش

به شمار می‌آید. در نظر ریکاردو، امکان مبادله در قلمرو کار به منزلهٔ فعالیتی تولیدی مطرح شد. فوکو می‌افزاید:

دریافت نوین ریکاردو در مورد کار و طرح عامل زمان در اندیشهٔ اقتصادی زمینهٔ فروپاشی مقولهٔ بازنمایی را، که مبنای تحلیل ثروت در عصر کلاسیک بود، فراهم آورد. شرایط امکانی اندیشهٔ مدرن عامل زمان را ساختاری ثابت اما استعلایی در ذهنیت آدمی تلقی نمی‌کرد، بلکه آن را مقوله‌ای مقدم بر تجربه می‌دانست.

۳. گذار از دستور زبان عمومی به تبارشناسی واژه‌ها^۱

فرانسیس بیکن با طرح نظریهٔ بتهای بازاری، نمایشی، قبیله‌ای جاذبه‌های مشابهت و همگونگی را به چالش گرفت و دکارت نیز در قواعد^۲ خود از همین معنا انتقاد کرد و اینهمانی و مغایرت را جانشین آن ساخت و تحلیل به جای تمثیل نشست. به عبارت دیگر، تمیز جانشین تألیف تمثیلات^۳ شد.

گفتنی است که قرن هفدهم را عصر باروک^۴ هم خوانده‌اند. یکی از ویژگی‌های این عصر گذار از دنیای مشابهتها و هماهنگی در عرصهٔ هنر و گام نهادن به عرصهٔ تفاوتها، چالشها و ناموزونی‌ها بود. یعنی عناصری چون تقارن، بداهت، وحدت و کمال از میان رفت. شاید بتوان گفت عناصر و عوامل باروک در دنیای کلاسیک بازتابی انعکاس‌ناپذیر داشت. این امر در کلیهٔ حوزه‌ها و از جمله زبان حاکمیت یافت. در این دوره، منش و ماهیت زبان بر پایهٔ بازنمایی استوار بود.

کم‌کم، با فروپاشی بازنمایی در سه حوزهٔ یادشده (اقتصاد، تاریخ

1. philology

2. *Regulae*

3. synthesis analogie

4. Baroque

طبیعی و زبان) و گذار به عصر جدید، در قلمرو زبان نیز مفهوم صرف فعل^۱ عامل زمان را در زبان وارد کرد و از این رهگذر دستور زبان عمومی جای خود را به تبارشناسی واژه‌ها داد.

در اواخر قرن هجدهم، آن‌گونه که یکی از بنیانگذاران تبارشناسی زبان شلگل یادآور می‌شود، بعد تاریخی در مطالعه زبان مورد توجه قرار می‌گیرد و به رواج و گسترش نظریه تکوینی^۲ در زبان می‌انجامد. همان‌طور که ارگانیسم در فراگرد تاریخ و زمان دگرگون می‌شود، زبان نیز چون ارگانیسمی زنده دستخوش تغییر می‌گردد و به همین جهت زبان‌شناس باید پژوهش درباره دودمان و ریشه زبان و تاریخ تکوین آن را سرلوحه کار خود قرار دهد.

بوپ، یکی از نظریه‌پردازان این عصر، آموزه ریشه‌واژه‌ها را مطرح ساخت. رهیافت زبان‌شناختی او دگرگونی عمیقی در شناخت زبان به وجود آورد. به نظر او، افعال و ضمائر شخصی عناصر اساسی زبان محسوب می‌شوند و ریشه افعال مزبور نمودار امیال، آرزوها، فراگردها و افعالی است که در ذهن نقش می‌بندد. به باور او، زبان در اشیای مورد ادراک قابل فهم نیست، بلکه باید آن را در ذهنیت مبتدا و فاعل شناسنده جست‌وجو کرد (همان، ص ۲۹۰). تغییرات زبانی را باید در بستر زمان جست‌وجو کرد.

بوپ ضمن تحلیل نحوی زبان سانسکریت استدلال کرد که تمام زبانهای هند و اروپایی خاستگاهی مشترک دارند. از این رو، مطالعه او منجر به متروک شدن تداوم فضایی^۳ زبان و سرانجام متلاشی شدن دلالت بازنمایی شد و به منزله پدیده‌ای تاریخی موضوع تحلیل تکوینی قرار گرفت. از این رو، هر واژه دارای تاریخ تکوین و سیری خاص قلمداد شد و کار تبارشناس، آن بود که این سیر را از ابتدا دنبال کند.

از این رو، زبان‌هایی چون سانسکریت، یونانی، لاتین و آلمانی جملگی از یک خانواده و دارای دودمانی مشترک قلمداد شدند، همان‌گونه که در حوزه زیست‌شناسی انواع گوناگون حیوانات از یک نوع واحد تکامل پذیرفته‌اند.

به این اعتبار، زبان نیز چون زیست‌شناسی و اقتصاد واجد تاریخ و قوانین خاص خود قلمداد شد. زبان نیز همچون رشته‌های فوق موضوع معرفتی خاصی محسوب می‌شد که سرچشمهٔ آن را باید در ذهن فاعل شناخت جست و جو کرد. با ظهور عصر جدید، زبان دیگر محصول نهایی فرهنگ^۱ نیست، بلکه فعالیت محض^۲ و پایدار تلقی می‌شود. در عصر جدید، زبان خواص جای خود را به زبان مردم داد (همان، ص ۲۹۱). از این دوره، با ورود عامل زمان به متن زبان، اصول و مبانی تکامل به زبان تسری یافت. به همین اعتبار، کسی چون نیچه، که خود تبارشناس زبان بود، مدعی شد که فعالیت فلسفی چیزی نیست جز تأمل ژرف در زبان.

زایش انسان در عصر نقادی - کانت و تحلیل کرانمندی

در پایان عصر کلاسیک و با ظهور مقوله‌هایی چون زندگی و کار، مفهوم تازه‌ای به نام «انسان» زاده شد. انسان موجودی است زنده که سخن می‌گوید و کار می‌کند. پیشتر انسان به معنای معرفت‌شناسانه وجود نداشت. به این معنا که عرصهٔ معرفتی خاصی که به انسان تعلق داشته باشد قابل تصور نبود (همان، ص ۳۰۹). هرچند دربارهٔ طبیعت بشری بحث می‌شد، اما انسان از دیدگاه شناخت‌شناسی موضوعی شناخته شده نبود. در اندیشهٔ کلاسیک و کلیهٔ نحله‌های تفکر پیش از آن، مسائلی چون جسم و روح و حدود امکانات و آزادی و محدودیت نوع بشر

1. ergon

2. energeia

مطرح می‌شد. اما درباره «انسان»، به عنوان مفهومی معرفتی که قابل طرح در حوزه دانش باشد، سخنی به میان نمی‌آمد (همان، ص ۳۱۸). به دیگر سخن، با ظهور دانش زیست‌شناسی، اقتصاد سیاسی و تبارشناسی واژه‌ها بود که انسان زاییده شد. در حوزه زیست‌شناسی، انسان به منزله ارگانیسمی زیستی مورد پژوهش قرار گرفت. در حوزه اقتصاد سیاسی، به مثابه موجودی کارگر مبنای داوری گردید و در قلمرو تبارشناسی واژه‌ها به صورت موجودی سخنور محور بحث شد. به عبارت دیگر، انسان موجودی تعریف شد که براساس قوانین زیست‌شناسی، زبان‌شناسی و اقتصاد زندگی می‌کند و امکان یافته است تا اصول و معیارهای حوزه‌های یادشده را فراگیرد و درباره آنها به تأمل پردازد و از این رهگذر بر خود خویش آگاهی یابد. هر سه حوزه معرفتی یادشده به مقوله‌ای نیاز داشت که «انسان» نام گرفت. در واقع، این سه رشته گستره خاصی را طرح کردند که در پهنه آن انسان پدیدار شد و به دنبال خود مفهوم مدرنیته را به ارمغان آورد. بنابراین، با فروپاشی شبکه بازنمایی، انسانی پدیدار شد که هم فاعل شناسنده این دانشها بود و هم موضوع شناخت، هم عالم بود و هم معلوم (همان، ص ۳۱۰). ماهیت این موجود برحسب زیست، زبان و کار تعیین می‌شد. به تعبیری، از این دوره به بعد شناخت مفهوم انسان مستلزم شناخت ارگانیسم زنده او، یعنی محصول تولیدی و واژگانی است که او به کار می‌برد. از این رو، انسان به منزله حیوانی زنده، کارگر^۱ و سخنور^۲ از خرابه‌های اندیشه کلاسیک سر بر آورد.

به گفته فوکو، انسان موجودی است که «خداوند معرفت» او را آفرید. فوکو در اینجا به جهش و دگرگونی برق‌آسایی در پایان سده هجدهم اشاره می‌کند:

دویست سال پیش مفهومی به نام زیست‌شناسی یا تبارشناسی واژه‌ها یا اقتصاد سیاسی وجود نداشت و چنین مقولاتی اصلاً به ذهن آدمیان آن دوره خطور نمی‌کرد. زیرا در آن دوره زیست به عنوان یک اصل مستقل و انتزاعی قابل تصور نبود. دانش آن زمان با تکیه بر معیارهای تاریخ طبیعی، دستور زبان عمومی و تحلیل ثروت به مطالعه شرایط حاکم بر فرد، زبان و امکانات مادی او می‌پرداخت (همان، ص ۲۸-۱۲۷)

در حقیقت، پایه‌ی پای ظهور مفهوم «انسان»، علوم انسانی به منزله حوزه معرفتی تازه‌ای پدیدار شد. شاید خواننده در اینجا بپرسد که چگونه ممکن است تصور کنیم انسان در دویست سال پیش وجود نداشته است؟ در پاسخ باید گفت که فوکو در سراسر فعالیت‌های پژوهشی خویش در پی آن بود تا ثابت کند که «طبیعت انسان» پیش‌انگاره‌ای است که باید آن را در ساختارهای فرهنگی در زمان و مکان معین جست‌وجو کرد و نمی‌توان آن را به منزله اصلی متافیزیکی و بی‌چون و چرا پذیرفت.

بدیهی است که طبیعت انسان در زمانهای گذشته و در سرزمینهای گوناگون به صورتهای مختلف توصیف و تبیین شده است. اما در هیچ زمانی انسان به منزله مقوله‌ای زیست‌شناختی، اقتصادی و زبان‌شناختی مطرح نبوده است. انسانی که وارد گفتمان علمی جدید شد با دیوار تناهی و کرانمندی^۱ روبه‌روست؛ زیرا ناگزیر است تن به کار دهد تا بقای خویش را تضمین کند، ناچار است به زبانی که فرهنگ غالب بر او تحمیل کرده سخن بگوید و در قلمرو زیستی خود با مرگ روبه‌رو شود، اما اوست که می‌تواند با گسترش آگاهی خویش به ساحت علم و دانایی دسترسی پیدا کند. از این رو، به گفته فوکو انسان «فرمانروایی است

اسیر» و تماشاگری است که خود در معرض تماشاست (همان، ص ۳۱۲). هر یک از حوزه‌های سه‌گانه دانایی به نحوی بر کرانمندی او دلالت دارد. جالب اینجاست که ایمانوئل کانت این کرانمندیها را به مزیت و برتری انسان تعبیر می‌کند. به گفته فوکو، پس از دوره کانت گفتمانهای فلسفی به گونه‌ای به موضوع کرانمندی پرداخته‌اند. به گفته فوکو، از دوران کانت دیگر سخن از عدم تناهی^۱ نیست، بلکه گفتمان مسلط متضمن کرانمندی و تناهی وجودی است. از این زمان به بعد، نقادی کانت پیوسته با انسان‌شناسی همگام بوده است. انسان‌شناسی به تعبیر فوکو به دانشی خاص اطلاق نمی‌شود، بلکه گونه‌ای جهان‌بینی است که اساس کلیه علوم انسانی را تشکیل می‌دهد. به زبان ساده، انسان‌شناسی در حقیقت بینشی است ایدئولوژیک که در پرتو مفهوم انسان شانی تازه می‌یابد و محور علوم انسانی و فلسفی می‌شود. از دکارت تا سارتر فلسفه پیوسته در پی آن بوده است که وجود انسان را تبیین کند. در حقیقت، با طرح انسان‌شناسی بحث کرانمندی انسان موضوعیت می‌یابد و جانشین مقوله بازنمایی می‌شود. بدین معنا که با سیر و گسترش فلسفه کانت همین کرانمندی و محدودیت دانایی پیش‌زمینه امکان دانایی و معرفت قرار می‌گیرد (همان، ص ۳۱۷).

انسان‌شناسی یعنی شناخت کرانمندی انسان و این تعریف خود مبنای پیش‌انگاره مدرنیته شده است، از این روست که کانت به سه پرسش اصلی خویش (یعنی: چه می‌توان دانست؟ چه باید کرد؟ و به چه باید چشم داشت؟) پرسش دیگری را درباره گوهر انسان در قالب «انسان چیست؟» افزوده است (همان، ص ۳۴۱).

کانت پس از آنکه نقادی خرد ناب و نقد عقل عملی و نقد قوه حکم را نوشت درگذشت. او طرح فلسفی خویش را در پرسش «انسان

چیست؟» خلاصه کرد. فوکو بر این باور است که کانت با بیدار کردن ما از «خواب جزم‌اندیشی»، بار دیگر ما را به «رویای انسان‌شناختی» فرو برد. در حقیقت، او همه پرسشهای فلسفی را به یک پرسش تقلیل داد و به این ترتیب گوهر مدرنیته را رقم زد. فوکو مدعی است که کانت با رهیافتی یکسر متفاوت به مسائل فلسفی زمانه خویش نظر کرد.

طرح فلسفی فوکو نقدی است بر «اندیشه انسان‌شناختی» که از رویکرد کانت به دانایی نشئت می‌گرفت. او نقد مدرنیته را هم در همین راستا دنبال کرد و مدعی شد که رهیافت اصلی مدرنیته پیوسته در گریز از دگرسانی و مردود شناختن مباینات و غیریت و لاجرم تقلیل همه مقولات به ساحت همسانی است. فوکو پیش‌زمینه این نگرش را در اندیشه‌های کانت جست‌وجو کرد. کانت بود که برای نخستین بار به مفهوم معرفتی انسان اشاره کرد و در مقاله‌ای با عنوان «روشنگری چیست؟» به تأمل فلسفی درباره آن پرداخت. فوکو در واژه‌ها و چیزها در بحث از دوران کلاسیک از وضع فلسفه سخنی به میان نیاورد. به گفته او، هرچند کسانی چون لاک و دکارت خود را فیلسوف نامیدند، اما همگی آنها دغدغه‌بازنمایی داشتند و به لحاظ تأمل در مرحله تحلیل ثروت، دستور زبان و تاریخ طبیعی بودند. در حقیقت، با فروپاشی بازنمایی است که فلسفه به معنای امروزی آن سر بر آورد، زیرا فلسفه مدرن، ضمن تفکیک گستره‌های دانایی از قرن نوزدهم به بعد، خود را وقف تأمل درباره نظریه معنا و معرفت کرده است. به همین دلیل است که اشتغال اصلی فلسفه پس از آن دوره معرفت‌شناسی، یعنی بررسی اصول و مبانی معرفت، است [۶]. فوکو می‌گوید:

در دوره کلاسیک، اثری از مفهوم انسان وجود نداشت، بلکه در قرن هجدهم و نوزدهم بود که انسان زاییده شد. در نقادی چهارم کانت، «روشنگری چیست؟»، تولد این انسان نوید داده شد. از این

زمان، «انسان» در پرتو سه مسئله فلسفی، که فوکو آنها را «همزادها» نامیده است، تعریف شد. هر یک از این همزادها دو طیف مقابل دارد، اما این دو طیف، ضمن محوری ساختن انسان در نگاه فلسفی، خود متضمن «گونه‌ای کرانمندی» بود.

در اینجا فوکو یادآور شد که کانت در فلسفه نقادی خود به تحلیل این کرانمندی پرداخت. به گفته فوکو، به ناگاه در اواخر قرن هجدهم یکی از انقلابهای معرفت‌شناختی رخ داد که به فروپاشی سامان کلاسیک انجامید. فوکو توجیهی برای این فروپاشی ندارد و تنها به تبیین تحولات خاصی پرداخته است. در گیرودار این تحول جدید، انسان به مفهوم معرفت‌شناختی در صحنه دانایی ظاهر و مقیاس و معیار همه چیز می‌شود. انسان، که زمانی خود موجودی در میان سایر موجودات طبیعی بود، اینک به فاعلی شناسنده در میان انبوه موضوعهای قابل شناخت تبدیل شد. بدیهی است که این انسان فاعل مایشاء نیست، بلکه خود در عین حال فرمانروایی است اسیر. او به زودی درمی‌یابد که خود نیز، چون سایر موضوعات، متعلق شناسایی و معرفت است. او نه تنها در پی شناخت موضوعات گوناگون گیتی، بلکه در صدد فهم و درک وجود خویشتن است. در واقع، این انسان خود را در گذرگاه تاریخ موجودی کرانمند و محدود یافت.

تحلیل کرانمندی

کرانمندی مفهومی است که فوکو در تعریف انسان در عصر مدرن به کار گرفته است. در انقلاب مدرن، که با فروپاشی سامان کلاسیک آغاز شد، مفهوم کرانمندی و تناهی مطرح گردید. این معنا، در تقابل با ناکرانمندی و عدم تناهی، برای شناخت گوهر انسان به کار رفت؛ یعنی در بحث از حدود توانایی سوژه در فهم و شناخت ابژه به کار گرفته شد. کانت و

پیروان او این کرانمندی را نقطه ضعف انسان جدید تلقی نکردند، بلکه آن را نقطه قوت او دانستند. در حقیقت، این کرانمندی در عرصه دانایی واجد اهمیت شد، زیرا دانش بر پایه وجود سوژه استوار شده بود. تا قبل از آن، خداوند در پرتو بازنمایی، گستره‌ای وسیع با قلمرو حقیقت ادراک به وجود آورده بود. اما، با درهم ریختن این انگاره و ظهور سامان مدرن، انسان به موجودی تبدیل شد که ناچار است برحسب قوانین اقتصاد، زبان‌شناسی و زیست‌شناسی زندگی کند و در سایه همین معیارها حق یافته است که آنها را بشناسد و پرده از آنها برگیرد (همان، ص ۳۱۰).

در اینجا، فوکو بار دیگر به تابلو لاس میناس باز می‌گردد و مدعی است که آفریننده این تابلو خود از چهره نقاش به موضوع نقاشی و در عین حال نظاره‌گر پادشاه و ملکه اسپانیا بدل می‌شود. انسان ابهام‌انگیز قرن نوزدهم نیز در همین جایگاه ابهام‌انگیز قرار دارد. یعنی هم شناسنده است و هم موضوع شناخت؛ پادشاهی است در زنجیر. انسان خود، در مقام صحنه‌گردان این مقوله، به دست خویش محدودیت و کرانمندی را بر خود تحمیل می‌کند (همان، ص ۳۱۲). در سامان کلاسیک، میان متافیزیک بازنمایی و ناکرانمندی گونه‌ای علاقه وجود داشت، اما در عصر مدرن، در سایه تحلیل انسان به عنوان موجودی زنده و به علت چیرگی سوداها بر وجود او و واژه‌هایی که از دهان او خارج می‌شود، تحلیل کرانمندی به مسئله‌ای مبرم مبدل شد (همان، ص ۳۱۷). زیرا انسان مدرن تنها برحسب آنچه می‌گوید و آنچه تولید می‌کند و ارگانیک می‌کند که دارد قابل شناخت شده و محدودیت او بر این مبنا رقم می‌خورد. امروز بر انسان جدید آشکار شده است که وجود او به سبب ویژگیهای ذهنی، سازوکار تولید و نظام زبانی حاکم بر او در عرصه‌ای کرانمند زیست می‌کند. انسان جدید خود را در دامان طبیعت و تاریخ اسیر می‌بیند، یعنی کالبد او جولانگاه جامعه، فرهنگ، تاریخ، زبان و طبیعت است.

به گفته فوکو، برخورد با این کرانمندی و تسری آن به شرایط امکانی وضعیتی است تازه در برابر انسان. بدیهی است که این کرانمندی نباید صرفاً مانعی بیرونی قلمداد شود، بلکه امکانی است درونی و بنیادی که در وجود خود انسان شکل می‌گیرد و رهیافت او را تعیین می‌کند (همان، ص ۳۱۵).

نخستین همزادی که کرانمندی انسان را شکل می‌دهد تقابل میان ساحت تجربی و عرصه استعلایی است. کانت این دوگانگی را مطرح کرد و یادآور شد که دانش تجربی بر پایه صورت استعلایی معرفت قرار دارد. به گفته فوکو، انسان در گستره مدرنیته به وجودی دوبعدی تعریف می‌شود که بخشی از هستی او از سرچشمه‌های تجربه سیراب می‌شود و بخش دیگر آن ریشه در قلمرو استعلایی دارد. مراد کانت از قلمرو استعلایی تحلیل پیشینی^۱ بنیاد خرد ناب است که به فهم عناصر غیر تجربی معرفت مربوط می‌شود. کانت بر این باور بود که ذهن آدمی منظومه‌ای است که خرد و تجربه را در فراگرد دانایی به کار می‌گیرد. با این حال، فلسفه از دوره کانت به بعد در انتخاب میان خرد و تجربه و راه یافتن به ساحت دانایی سرگردان بوده است. همزاد خرد و تجربه از آن زمان تاکنون میان سوژه و ایزه در نوسان بوده است.

همزاد دیگری که انسان در گستره هستی در عصر جدید با آن روبه‌رو بوده نوسان میان خودآگاهی و ناخودآگاهی است. دکارت می‌گفت که هستی موکول به اندیشه است. یعنی آگاهی را نهاد و هستی را گزاره می‌دانست، اما سامان دانایی مدرن آموزه دکارت را واژگون ساخت و اعلام داشت «من هستم، پس می‌اندیشم». زیرا آن کس که می‌اندیشد همواره همان کسی است که در بستری تجربی و تاریخی زیست می‌کند و به آن زندگی که از دستبرد اندیشه به دور است ادامه

1. a priori

می‌دهد. به عبارت دیگر، در ساحتی نااندیشیده به سر می‌برد. به گفته فوکو، انسان نتوانسته است خود را به گونه‌ای مشخص در سامان دانایی تبیین کند بدون آنکه در دهلیز تاریک نااندیشیده گرفتار نشود (همان، ص ۳۲۶). در اینجا، فوکو به بعد نااندیشیده اشاره می‌کند و می‌گوید این ساحت از دستبرد به دور است. فروید از این ساحت با نام «ناخودآگاه» یاد کرد و هگل آن را خودپاینده یا «برای خود»^۱ نامید و مارکس آن را انسان از خودبیگانه^۲ خواند. فوکو می‌گوید تمامی اندیشه مدرن آکنده است از ضرورت تفکر درباره امر نااندیشیده، یعنی تفکر در امر خودپاینده. مارکس در پی آن بود تا با واژگون ساختن نظام سرمایه‌داری این وضعیت ناخواسته و نااندیشیده را دگرگون سازد و انسان را با گوهر خویش آشتی دهد (همان، ص ۳۲۷). فوکو امر نااندیشیده را با مفهوم دگرسانی^۳ پیوند می‌دهد و می‌گوید در همان حین که انسان مدرن پیوسته در تلاش است تا میان بُعد تجربی و استعلایی تمایز برقرار سازد، به ناگاه ناگزیر می‌گردد شبح خویش را هم بشناسد. اما درمی‌یابد که هر بار، به دنبال هر تلاش در جهت روشنی بخشیدن به آن، شبح مزبور نیز به حرکت درمی‌آید.

بنابراین، ساحت تجربی و استعلایی از یک سو و اندیشیدگی و نااندیشیدگی از سوی دیگر دو صورتی است که دانایی را قوام می‌بخشند. گونه سوم، یعنی همزاد دیگر، انکشاف خاستگاه معرفت است. در عصر کلاسیک، خاستگاه معرفت در عرصه بازنمایی تحقق می‌پذیرفت. مثلاً در نظام تحلیل ثروت، معامله‌ای پایاپای خاستگاه آن شد، زیرا در معاملات پایاپای بازنمایی مال خریدار و فروشنده گوهر و منشی همانند یافت. در حوزه زبان، نامگذاری ابتدایی، ایما، اشاره، فریاد و غیره خاستگاه زبان معرفی شد. بدیهی است که این‌گونه امور

1. for itself

2. alienated man

3. otherness

رویدادهای تاریخی به معنای امروزی آن محسوب نمی‌شد، بلکه اسطوره‌هایی بود پیرامون روزگاران پیش از تاریخ که وضعیت فعلی را توجیه می‌کرد. در عصر حاضر، زبان و کار و زیست منش تاریخی خاص خویش را دارند. به این اعتبار، خاستگاه زبان مسئله‌ای عمیقاً تاریخی شده است. اما آغازگاه این زبان در راز و رمزی شگفت‌انگیز پنهان شده و علی‌رغم تحقیقات تجربی و دامنه‌دار در این زمینه در پرده ابهام فرو شده است [۷]. به این نحو، انسان در چنین وضعی برای دریافت خاستگاه زبان به گذشته‌ای تاریخی بازمی‌گردد، اما نمی‌تواند به صورتی عینی به مبدأ آن پی برد و به همین جهت خود را در برابر محدودیتی گذرناپذیر می‌یابد.

در اینجا است که، به قول هایدگر، انسان احساس می‌کند از اصل خویش بریده است. هرچند انسان عصر جدید می‌تواند درباره اصل خویش به تأمل بپردازد، اما قادر نیست برای آن آغازی عینی معین کند (همان، ص ۳۲۹).

به همین دلیل است که انسان غربی از قرن نوزدهم، یعنی از دوره استیلای فلسفه هگل، در پی آن بوده است تا نقطه‌ای را در گذر تاریخ به عنوان آغازگاه پیدایش خویش معتبر سازد. هرچند کسانی چون هگل، مارکس و اشپنگلر کوشیدند معمای آغاز پیدایش انسان را از نظر زیست، کار و زبان در زنجیره‌ای تاریخی مشخص سازند، اما همگی با شکست روبه‌رو شدند. به همین دلیل بود که اندیشمندانی چون نیچه و هایدگر از این تلاش بیهوده دست شستند و «بازگشت جاویدان همان» را جانشین آن ساختند (همان، ص ۳۳۴). نتیجه آنکه منطق کرانمندی، که از ناکامی انسان در یافتن خاستگاه خویش سرچشمه گرفته بود، او را به آینده امیدوار ساخت، زیرا دریافت که مبدأ تاریخ نمی‌تواند واقعه‌ای تاریخی باشد.

کوتاه سخن آنکه این سه منظومه‌ای پررمز و راز برای انسان مدرن به

وجود آوردند. به کلام دیگر، از لحظه‌ای که انسان به عنوان موجودی کرانمند پدیدار شد، این سه همزاد روشهایی را برای فهم گوهر انسانیت در اختیار او نهادند. فوکو موضوع را به این نحو خلاصه می‌کند که سه رهیافت یادشده، که تحلیل کرانمندی را امکان‌پذیر کردند، خود حامل سه رویکرد اصلی، یعنی تقلیل^۱ و روشن‌سازی^۲ و تأویل بودند. به این اعتبار، ابعادی از این رویکردها را می‌توان در کلیه فراگردهای علوم انسانی به روشنی ملاحظه کرد. اما دیری نپایید که هر یک از آنها در کانون توجه قرار گرفتند و روزبه‌روز بر گستره آنها افزوده شد و کم‌کم عوامل منفی و خودشکن در آنها پدیدار شدند و اندیشمندان رفته‌رفته علاقه به آنها را از دست دادند:

علوم انسانی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و پژوهشهای ادبی در عصر جدید رفته‌رفته به کمال رسیده است و قطعاً این سامان دانایی جدید نیز چون انگاره کلاسیک بتدریج درهم می‌ریزد. یعنی هر سه همزاد مزبور آدمی را با بن‌بستهایی که ذاتی او مانع مدرن است روبه‌رو خواهد کرد. از این رو، او ناچار است خود را از این ورطه نجات بخشد و به ساحتی فارغ از دوگانگی‌های ناشی از سه بعد کرانمند گام گذارد، یعنی از «خواب انسان‌شناختی» رها شود.

مرگ انسان و تحقق نقادی نو

رهایی اندیشه از «خواب انسان‌شناختی» مستلزم فرا رفتن از انسان است و به همین علت در کتاب واژه‌ها و چیزها اعتبار این کار به نیچه داده شده است. تبارشناسی نیچه، نقد زبان‌شناختی او و نیز گرایش او به عوامل زیستی^۳ یگانگی انسان و خدا را آشکار ساخت. همان‌گونه که فوکو در بحث با سارتر یادآور شد:

1. reduction

2. clarification

3. biologism

انسان فرمانبردار، انسانی که مطیع خویش است و نسبت به این امر آگاهی دارد، در ژرفای خود گونه‌ای انگاره الهی است. انسان قرن نوزدهم خدایی است تجسم یافته در وجود انسان. به دیگر سخن، انسان در این زمان به آستانه الوهیت گام می‌نهد [۸].

به نظر نیچه، مرگ خدا و ناپدید شدن انسان رویدادی یگانه است. اعلام «ابر انسان»^۱ خود نمودی است بر مرگ حتمی انسان. فوکو کتاب واژه‌ها و چیزها را با نگره پایان عصر انسان به پایان می‌برد. به گفته او، همان‌گونه که در قرن گذشته بر اثر تغییر در سامان دانایی مفهوم انسان پدیدار شد، به همان ترتیب نیز این مفهوم به پایان خود نزدیک می‌شود. به این معنا که اگر نظم دانایی جدید درهم ریزد، سامان حاکم بر آن نیز فرو خواهد ریخت و انسان نیز، که خود پیامد این شبکه دانایی است، ناگزیر ناپدید خواهد شد. همان‌گونه که پیشتر نیز یادآور شدیم، انسان مورد بحث نیچه بشر به معنای تاریخی نیست، بلکه مراد فراگردی معرفتی یا شناختی^۲ است که قابل پژوهش تجربی است و پیشگفتار و زمینه دانش قرار می‌گیرد. بینش اومانستی صورت تازه‌ای است که در قرن گذشته شکوفا شد و در عصر حاضر مراحل نهایی خود را طی می‌کند و در نتیجه به فرجام کار نزدیک است.

فوکو عصر حاضر را دورانی گذرا و انتقالی می‌شمارد و مدعی است علوم انسانی بر پایه مفهوم معرفتی انسان تکامل یافت. اما در سده بیستم گونه‌ای فراگرد تقابلی در برابر علوم انسانی - اجتماعی شکل خواهد گرفت که منش و ماهیت اندیشه جدید را دگرگون خواهد کرد. بدیهی است که علوم انسانی در نمودار مورد بحث فوکو خود جایگاه مستقلی اشغال نمی‌کند، بلکه میان سه حوزه زیست‌شناسی، زبان‌شناسی و اقتصاد در نوسان است. در نظر فوکو:

1. ubermensch

2. cognitive process

قرار دادن علوم انسانی در سامانهای سه‌گانه دانش جدید، کار ساده‌ای نیست، زیرا همبستگی این علوم با سه حوزه مزبور ثابت نیست (همان، ص ۳۴۷).

زیست‌شناسی و زبان‌شناسی و اقتصاد در گسترده‌ای عینی درباره زیست، زبان و کار پژوهش می‌کنند و با معنای آنها در ذهن آدمی کاری ندارند. حال آنکه روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و ادبیات، برعکس، با معنا و مفهوم این مقوله‌ها در ذهن و اهمیت آنها نزد انسان سروکار دارند. به دیگر سخن، آنها تأویلی معناساختی از انسان زنده، سخنور و تولیدکننده به دست می‌دهند.

بدیهی است که این علوم (انسانی - اجتماعی) موضوعیت و ثبوت^۱ خود را با تکیه بر مفاهیم علوم تجربی به اثبات می‌رسانند. در واقع، علوم انسانی کارکرد و هنجارهای خود را بر اساس رهیافتهای علوم زیستی توجیه می‌کند، تعارضات و قواعد اجتماعی را از عرصه اقتصاد و نظام نشانه‌شناسی را از دانش زبان می‌گیرد. به گفته فوکو، پیوند سببی میان علوم اجتماعی و علوم سه‌گانه موجب شده است که واژه انسان بر پایه رویکردهای سه‌گانه علوم یادشده تعریف شود (همان، ص ۳۵۷). در واقع، علوم اجتماعی نقشی تأویلی و هرمنوتیک برای علوم سه‌گانه مزبور ایفا می‌کند. بدین معنا که سه مقوله، یعنی کارکرد و تعارض^۲ و نظام نشانه‌شناسی، به عنوان ابزار علوم زیستی و اقتصاد و زبان‌شناسی رویکرد معرفتی^۳، هستی‌شناختی^۴ و ارزشی تازه‌ای را در تعریف انسان به دست داده است.

در پایان سده نوزدهم، گفتمان برآمده از تبارشناسی زبان، کسانی چون نیچه را بر آن داشت تا بخش اعظم تحلیلهای خود را به کاوش در

1. positivity

2. conflict

3. epistemologic

4. ontologic

ریشه و سیر تاریخی واژه‌ها اختصاص دهند. فروید نیز رفتارهای گفتاری و غیرگفتاری بیماران خویش را از دیدگاه نشانه‌شناسی مورد تأویل قرار داد و رمزها و معانی پنهان واژه‌هایی را که بیماران به کار می‌بردند تحلیل کرد (همان، ص ۳۵۹).

به گفته فوکو، نیچه با کشف دوبارهٔ ساحت زبان ثابت کرد که این قلمرو با وجود انسان به معنای جدید در تعارض است. او گفت فلسفه در صورتی می‌تواند زندگی تازه‌ای را آغاز کند که انسان از اریکهٔ قدرت به زیر آید. در این صورت، می‌توان فلسفه را با رهایی از موضوعیت انسان به ساحت زبان معطوف کرد. به نظر او، با ایجاد پیوندی نوین میان فعالیت فلسفی و تأمل دربارهٔ زبان می‌توان انسان را از کانون تفکر به حاشیه برد و راه تازه‌ای بر اندیشه گشود [۹]. فوکو در این باره می‌گوید:

با بیرون آمدن سوژه از مدار تأمل به حاشیه، حوزه‌های تازه‌ای بر تفکر گشوده شد؛ از جمله روانکاوی، قوم‌شناسی و زبان‌شناسی جدید در تعارض با دانشهای متعارف^۱ مدرن سر بر آورد. روانکاوی در پی آن بود که مفهوم انسان اندیشمند را منحل کند و ضمن نقادی مقولات حاکم بر دانشهای مدرن، محدودیتهای آگاهی بشر را دریابد و به عرصهٔ ناآگاه ذهن آدمی راه یابد.

فروید و پیروان او محدودیتهای ناشی از مقوله‌های علمی مؤثر در بسط و گسترش روان‌شناسی را به پرسش کشیدند و یادآور شدند که این حوزه از سوانق درونی و بخصوص امیال پنهان در ضمیر ناآگاه غافل بوده است. به همین جهت، روانکاوی کارکرد تازه‌ای را در اختیار متخصصان این حوزه قرار داد تا با بیمار خویش پیوندی درمانی برقرار سازند و به عرصه‌ای در اعماق وجود او راه یابند

که روان‌شناسی تا آن زمان به آن دسترسی نداشت. فوکو می‌افزاید:

فروید ذهن آدمی را دارای دو ساحت مستقل می‌شمارد که بخشی از آن آگاه و هوشیار است، اما بخش اعظم آن در اقیانوسی از میله‌ها و سوانق ناآگاه پنهان شده است.

به گفته فوکو، بعد ناخودآگاه ذهن، که با نهاد آدمی سروکار دارد، در حقیقت عرصه‌ای است که با زبان نمادین سروکار دارد و حاوی پیامهایی است که باید دلالت‌های آن را در سایه تحلیل زبان دریافت. روانکاوی با توجه به مفهوم مرگ، میل و قانونهای آن شرایط محدودکننده دانش پیرامون انسان را بازشناخت و در حقیقت، در تعارض با علوم انسانی، تنها به محدودیتها و کرانمندی پرداخت. در واقع، سیر و سلوک در ساحت ناخودآگاه ذهن محدودیت‌های عرصه خودآگاه را بر ملا ساخت.

یکی دیگر از رشته‌های معارض با علوم متعارف انسانی مردم‌شناسی اجتماعی است. این رشته انسان را در معرض پرسش قرار نمی‌دهد، بلکه شرایط امکانی معرفت پیرامون وجود انسان را تبیین می‌کند. آنچه متخصص مردم‌شناسی را به خود مشغول می‌دارد صرفاً تصویری نیست که اقوام از فرهنگ خویش ارائه می‌دهند، بلکه ساحت ناخودآگاهی است که در فرهنگها وجود دارد و مردم از آن بی‌خبرند. به این اعتبار، مردم‌شناسی نیز در تعارض با علوم انسانی قرار می‌گیرد. به دیگر سخن، روانکاوی و مردم‌شناسی اجتماعی بنیادهای معرفت‌شناختی و شرایط امکان‌پذیری حصول معرفت و اصول بدیهی تاریخی علوم انسانی را به چالش می‌گیرند (همان، ص ۹۱-۳۸۹) و سرانجام زبان‌شناسی جدید، به گفته فوکو، با طرح الگو و سرمشقی تازه برای روانکاوی و مردم‌شناسی مکمل دو رشته اخیر می‌شود. هر دو حوزه مردم‌شناسی و روانکاوی، زبان را مبنای شناخت مقولات خاص خویش می‌دانند؛ هم

لاکان و هم لوی - استراوس به این امر اقرار کرده‌اند. اهمیت کلیدی زبان‌شناسی جدید تنها به این دو حوزه محدود نیست، بلکه ادبیات، اسطوره‌شناسی و سایر رشته‌های علوم انسانی نیز از تحلیل‌های زبانی بهره می‌گیرند. افزون بر این، زبان به حوزه ناخودآگاه و همچنین به تاریخ توجه می‌کند و از این رهگذر انسان را هرچه بیشتر به حاشیه می‌راند.

فوکو در پایان کتاب واژه‌ها و چیزها به مرگ انسان اشاره می‌کند و حوزه‌هایی را که بر پایه موضوعیت انسان شکل گرفته‌اند مورد سنجش و نقادی قرار می‌دهد.

در حقیقت، می‌توان گفت کتاب واژه‌ها و چیزها گونه‌ای تاریخ دانایی در عصر کلاسیک و روزگار جدید است. در این کتاب، روانکاوی و مردم‌شناسی وجهی از دانش انتقادی^۱ است که می‌کوشد آدمی را از قید مطلق رها سازد. به نظر فوکو، پس از دوران کلاسیک ذهنیت شناسنده آدمی در قرن‌های هجدهم و نوزدهم جانشین لوگوس، خداوند و کل هستی شد. به گفته او، با ناپدید شدن ذهنیت شناسنده، انسان به عنوان مقوله‌ای معرفت‌شناختی به ورطه نیستی درافتاده و زبان جانشین آن شده است. یعنی زمانی که زبان و ناخودآگاه در کانون توجه قرار گرفت، دیگر جایی برای آگاهی و ذهنیت خودبنیاد انسان باقی نماند. دیری نمی‌پاید که در عرصه ادبیات نیز، انسان موضع پیشین خود را از کف می‌دهد و چون سایر رویدادهای تاریخی به دست فراموشی سپرده خواهد شد (همان، ص ۳۹۱).

پی نوشت فصل پنجم

- [1] John Rajchman. *Freedom of Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1985. p. 14.
- [2] Dreyfus and Rabinow. *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. p. 25.
- [3] John Rajchman. p. 15.
- [۴] محمدرضا شفیعی کدکنی، صور خیال در شعر فارسی، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۴۸ (بحث مربوط به تشبیه).
- [۵] رابرت هایلبرونر، بزرگان اقتصاد، ترجمه احمد شهسا، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۴۶-۴۷.
- [6] Mark Cousin and Athar Hussain. *Michel Foucault*. New York: St. Martins Press, 1984. pp. 48-49.
- [7] Hubert Dreyfus and Paul Rabinow. *Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: Chicago University Press, 1983, p. 38.
- [8] "Foucault repond á Sartre". *La Quinzaine Littéraire* 46. March 1. 15, 1968.
- [9] "Entretien avec Michel Foucault" in Raymond Bellour, *Le livre des autres*. Paris: Edition de l'Herne, 1971. p. 143.

فن آوری انضباطی

بسیاری از منتقدان بر این باورند که کتاب واژه‌ها و چیزها شاهکار میشل فوکو به شمار می‌رود [۱]، اما برخی دیگر بر آن‌اند که مراقبت و مجازات، که در زبان انگلیسی عنوان آن به انضباط و مجازات [۲] برگردان شده، مهمترین اثر تحقیقی اوست و تأثیر انکارناپذیری بر عرصه‌های گوناگون علوم اجتماعی گذاشته است. در حقیقت، این کتاب هم‌نهادی است از آثار پیشین او. در تاریخ دیوانگی، موضوع بازداشت و انگیزه‌های آن مورد توجه قرار گرفت. در کتاب زایش درمانگاه، اشکال و مراتب نظارت و مراقبت تحلیل گردید و در کتاب واژه‌ها و چیزها، دیرینه‌شناسی علوم انسانی و بخصوص کیفرشناسی بررسی شد. می‌توان گفت کتاب مراقبت و مجازات برآیندی از سه مضمون فوق در کتابهای یادشده است. آنچه این کتاب را جامعیت و ژرفا می‌بخشد، آن است که زندان نمونه تمام عیار مجموعه راهبردهایی است که فوکو آنها را فن آوری انضباطی می‌نامد و از سده نوزدهم گوهر و منشی بسیار پیچیده یافته است. فوکو در این کتاب قدرت و سیاست را در چارچوب نظامهای انضباطی مزبور بررسی می‌کند و برای نخستین بار سیاست را در کانون تحلیل خود قرار می‌دهد. کتاب مراقبت و مجازات نه مورد پسند روشنفکران مارکسیست قرار گرفت و نه اندیشمندان لیبرال را خشنود ساخت. فوکو انضباط را به هیچ روی معلول شیوه تولید اقتصادی نمی‌دانست، بلکه ریشه‌ها و خاستگاه آن را در خود این پدیده جست‌وجو کرد. از سوی دیگر، او در

این کتاب شعارهای ترقیخواهان لیبرال را به پرسش کشید و مدعی شد که این‌گونه شعارها از دوران چیرگی فلسفه روشنگری پیوسته ترجیح‌بند بحث‌های فلسفه و علوم اجتماعی بوده است، اما در عمل هیچ‌گونه پیشرفت و بهبود چشمگیری در زندگی مردم ایجاد نشده و مشکلات اجتماعی - سیاسی روزبه‌روز افزایش یافته است. فوکو در کتاب مراقبت و مجازات بحث قدرت را از صحنه نظریه سیاسی خارج کرده و، ضمن طرح راهبردهای نوین، آن را در کلیه حوزه‌ها قابل بررسی دانسته است.

شکنجه و مجازات

فوکو این کتاب را با مؤثرترین ترفند روش‌شناختی آغاز می‌کند. همان‌گونه که زایش درمانگاه با درمان پوم و واژه‌ها و چیزها با طبقه‌بندی بورخس آغاز شد، مراقبت و مجازات نیز با شرح مجازات رابرت فرانسوا دامی‌ین به جرم سوء‌قصد به جان لویی پانزدهم آغاز می‌شود. فوکو در این اثر دو چیز بسیار ساده اما سخت تکان‌دهنده را کنار هم نهاده است: یکی شکنجه و اعدام علنی رابرت فرانسوا دامی‌ین در سال ۱۷۵۷، و دیگری برنامه تفصیلی یک روز زیست محکومان فرانسوی در هشتاد سال بعد. هر یک از این دو روایت کاربرد ویژه انضباط و مجازات در مورد بزهکاران را در دو نظام قضایی متفاوت نشان می‌دهد. عنوان فرعی کتاب زایش بازداشتگاه است، اما موضوع اصلی کتاب بیش از آنکه به زندان مربوط شود فن‌آوری انضباطی را دربر می‌گیرد. فوکو در پاسخ به منتقدان فرانسوی می‌گوید:

موضوع مورد توجه این اثر نه «زایش زندان» است، نه بررسی وضعیت بزهکاران در قرن هجدهم و نوزدهم و نه وضع زندانهای فرانسه در سالهای ۱۷۶۰ تا ۱۸۴۰؛ بلکه مطالعه عقلانیتی است که

در تحول نظام قضایی فرانسه مؤثر افتاده است. به طور کلی، هدف اصلی این پژوهش را می‌توان تبارشناسی «خردورزی کیفری» دانست [۳].

در واقع، تا میانه سده هجدهم در اروپا شکنجه در ملأعام امری بسیار رایج بود. در این نمایش آیینی، شکل‌های گوناگون شکنجه به منظور مجازات بزهکاران به کار می‌رفت که در نهایت به مرگ محکومان منجر می‌شد.

فوکو می‌پرسد چرا محکومان شکنجه می‌شدند و چرا آنها را وادار می‌کردند تا قبل از مرگ در ملأعام به گناهان خود اعتراف کنند؟ در نظام قضایی آن دوره، ارتکاب جرم و به طور کلی نقض قانون نوعی تجاوز به حقوق و مشیت پادشاه تلقی می‌شد. از این رو، پادشاه نیز به ناچار به این بدسگالی پاسخ می‌گفت. منطق قدرت پادشاه ایجاب می‌کرد با کاربرد خشونتِ فراتر از جرم، هیبت و شکوه مقام خویش را، که در واقع پشتوانه قانون محسوب می‌شد، در ملأعام به نمایش بگذارد. در این مراسم آیینی که نمود و نمایش قدرت پادشاه بود، شخص مجرم در نمایشی دهشت‌بار و مهیب مورد شکنجهٔ بدنی قرار می‌گرفت و اعضای بدنش با ضرباهنگی تکان‌دهنده مُثله می‌گردید و سپس به صلابه کشیده می‌شد و آن‌گاه بدنش به وضعی فجیع به قطعه‌های بسیار کوچک تقسیم می‌شد.

فوکو در آغاز کتاب مراقبت و مجازات، ضمن نقل یک سند کیفری، جزئیات شکنجهٔ رابرت فرانسوا دامی‌ین را در سه صفحهٔ کامل شرح می‌دهد. از جمله در این روایت گفته می‌شود وقتی دامی‌ین به دو اسب بسته شد و اسبها از جدا کردن اندام او قاصر ماندند، دو اسب دیگر به آنها افزوده شد تا کار را یکسره کنند. هرچند مجرم حکم اعدام، فوت دامی‌ین را اعلام کرد، بعضی از تماشاچیان و شاهدان عینی گواهی دادند

که هنوز آرواره‌های او تکان می‌خورد، گویی چیزی به تماشاچیان می‌گفت.

بدیهی است که هدف فوکو از بیان جزئیات شکنجه این محکوم ایجاد تأثیری خاص در ذهن خواننده است. در واقع، خواننده با خواندن این سه صفحه ناگهان به فکر فرو می‌رود و در مقام قیاس وضع مجازات را در آن دوران با کیفرهای عصر جدید کنار هم می‌نهد و به این نتیجه می‌رسد که وضع مجازات در زمان حال بهبود یافته است و دیگر از رفتار غیر انسانی با بزهکاران خبری نیست. در سراسر این پژوهش، فوکو درست نقطه مقابل این داوری را به اثبات می‌رساند.

هشتاد سال بعد، نظام کیفری اروپا دگرگون شد و نظام انسانی جدیدی جانشین نظام شکنجه یاد شده گردید. فوکو شکل مجازات گذشته را با کیفیت کیفر در روزگار جدید قیاس می‌کند و به وجهی بنیابین این دو نظام اشاره دارد و می‌گوید: «طرح جزائی اخیر ماهیتی ایدئولوژیک داشت و اصلاح‌طلبان نیمه آخر سده هجدهم آن را در همین قالب اجرا کردند.» در حقیقت، طرح مزبور دگرگونی تازه‌ای در کیفرشناسی غرب به وجود آورد. هرچند کیفرها به ظاهر ماهیتی انسانی پیدا کرده بود، فوکو با اشاره به فراگردی مهم اما مورد غفلت می‌گوید: «دیگر جسم آدمی در معرض شکنجه‌های طاقت‌فرسا قرار نمی‌گیرد، بلکه هدف اصلی کیفرشناسی جدید روان آدمی است.» به دیگر سخن، قانون، اعمال کیفر و گفتمان جدید در منظومه‌ای خاص روان را شکل می‌دهد و شخصیت و هویتی تازه از آن زاده می‌شود. هرچند مجازات اعدام متروک نشد، اما اجرای آن دیگر ماهیتی نمایشی نداشت و با کمترین درد و در حداقل مدت انجام می‌گرفت. افزون بر این، مجازاتهای بدنی نیز به ابزاری برای آشکار ساختن حقیقت تبدیل شد.

گفتنی است که در اواخر سده هجدهم گروهی اصلاح‌طلب انسان‌دوست گفتمان جدیدی را مطرح کردند که در آن از خشونت و

شکنجه انتقاد می‌شد. آنها خشونت و درنده‌خویی ناشی از شکنجه را رفتاری ناروا و غیرانسانی دانستند و یادآور شدند که زیاده‌روی در خشونت نه تنها رفته‌رفته هراس مردم را کاهش می‌دهد، بلکه موجب بروز شورش در میان آنها خواهد شد.

در واقع، پس از وقوع انقلاب فرانسه مقرر شد که مجازات مجرمان ماهیتی علمی و منظم بیابد و با جرم مرتکب شده متناسب باشد. در ضمن، مجازات اعدام تنها در مورد کسانی اعمال می‌شد که مرتکب قتل نفس شده باشند. این اصلاح‌طلبان تأکید داشتند که عدالت کیفری باید جانشین انتقام و شکنجه شود (مراقبت و مجازات، ص ۷۴). آنها بر پایه «قرارداد اجتماعی» استدلال می‌کردند که افراد جامعه گرد می‌آیند و به قرارداد اجتماعی تن می‌دهند، در نتیجه ارتکاب جرم چیزی نیست جز نقض عهدی که فرد مرتکب می‌شود و روح جامعه را جریحه‌دار می‌سازد. از این رو، جامعه نیز در مقابل ارتکاب چنین جرمی مجازاتی را در نظر می‌گیرد که باید آن را حق جامعه دانست. این اصلاح‌طلبان می‌گفتند که مجازات باید با جرم تناسب داشته باشد. افزون بر این، نباید هیچ عملی را جرم دانست مگر به حکم قانون و هیچ مجازاتی را نمی‌توان اجرا کرد مگر به حکم قانون. در حقیقت، اجرای مجازات را باید عامل بازدارنده محسوب داشت. از این زمان، اعمال مجازات دیگر از اراده پادشاه نشئت نمی‌گرفت، بلکه با سامان و نظم جامعه هماهنگ بود. (همان، ص ۱۰۵). فوکو مدعی است به طور کلی در قرن هجدهم در فرانسه سه نظام کیفری وجود داشت: یکی نظام پادشاهی کیفر که بر شکنجه استوار بود؛ دوم، رژیم پیشنهادی اصلاح‌طلبان که متکی بر مجازات متناسب با جرم بود و بیست سال بیشتر دوام نداشت، یعنی در سال ۱۷۹۱ از سوی مجلس مؤسسان ایجاد شد و در سال ۱۸۱۰ متروک گردید. اکثر اصلاح‌طلبان مزبور جزء روشنفکران متعلق به گروه ایدئولوگ‌ها بودند و سیاستهای حکومت انقلابی فرانسه را تدوین

می‌کردند و به دولت عرضه می‌داشتند. آنها مدعی بودند که دانش و تجربه خویش را با هدف اصلاح روان آدمیان به کار گرفته‌اند. آنچه آنها را از اندیشمندان پیشین ممتاز می‌ساخت، اهمیتی بود که برای روان آدمی قائل بودند. هرچند آنها کالبد آدمی را هم در محاسبات خود در نظر می‌گرفتند، غایت آنها چیرگی بر روان آدمیان بود. در حقیقت، آنها اعمال قدرت بر وجود آدمی را تنها از طریق تسلط بر اندیشه او امکان‌پذیر می‌شمردند (همان، ص ۱۰۲).

مجموعه قوانینی که مجلس فرانسه وضع و تصویب کرد، با دقت و سامانی جدید مجازات متناسب با جرائم مختلف را در نظر می‌گرفت. این نظام کیفر را باید به طور عمده وجهی از بازنمایی دانست. به این معنا که مجازات در جهت بازداشتن افراد جامعه از ارتکاب جرم وضع شده بود. مثلاً اگر کسی هنگام ارتکاب جرمی خاص به خشونت توسل می‌جست، در حکم محکومیت او مجازات بدنی متناسب با خشونت مزبور پیش‌بینی می‌شد. کسی که به تکدی و تنبلی تن می‌داد به اعمال شاقه و کارهای دشوار محکوم می‌شد (همان، ص ۱۰۵). با این حال، در اکثر موارد محکومان مجبور به انجام خدمات عمومی می‌شدند. بزهکاران در این دوره به کارهایی چون ساختن پل، جاده و میدانهای عمومی گماشته می‌شدند. در حقیقت، غایت مجازات نه ایجاد وحشت و هراس که دادن درس عبرتی به اعضای جامعه بود (همان، ص ۱۱۱). بنابراین، مجازات دو هدف عمده را دنبال می‌کرد: یکی تولید و کارآیی اجتماعی و دیگری عبرت همگان.

در مجازات شاهنشاهی، قدرت پادشاه بر پیشانی محکوم حک می‌شد. اما در نوع دوم ترفندهای دقیقی برای بهره‌گیری مناسب از نشانه‌ها و دلالت‌های نمایی به کار می‌رفت. به همین جهت، فوکو از واژه بازنمایی در این زمینه سود جسته است. در این نظام، مجازات تنها در مورد جرائمی به کار می‌رفت که خطری جدی برای امنیت جامعه به

وجود می‌آوردند. بدیهی است که تا آن زمان حبسهای درازمدت رایج نبود. در مستعمره‌های انگلیسی امریکای شمالی، بازداشت متهمان به منظور نگهداری آنها جهت انجام محاکمه صورت می‌گرفت. به این معنا که بازداشت جنبه احتیاطی داشت. در مجموعه قوانین سال ۱۸۱۰ فرانسه بود که حبس به‌مثابه مجازات پیش‌بینی شد (نظام سوم). پیدایش و گسترش نظام زندانها به منزله وسیله‌ای برای بازداشتن مجرمان از ارتکاب مکرر جرم امری است جدید که بعدها به صورت مجازات کیفری تازه‌ای در قوانین جزائی اروپا وارد شد. هدف مجازات حبس در اواخر قرن هجدهم دیگر نمایش قدرت یا آموزش اخلاقی صرف نبود، بلکه مراد به کارگیری روشهای دقیق ایجاد تغییر در رفتار مجرم و دگرگون ساختن کلیه شئون زندگی او بود.

ظهور فن‌آوری انضباطی

پیدایش و گسترش نظام زندانها در غرب پدیده‌ای است جدید و می‌توان آن را یکی از جلوه‌های بارز فن‌آوری انضباطی به شمار آورد. در واقع، با ظهور و گسترش مدرنیته نه تنها ابزار و کیفیت مجازات تغییر یافت، بلکه خود جرم نیز دستخوش دگرگونی شد. منظور این نیست که جرمهای جدیدی وارد قوانین جزائی شد، بلکه چگونگی ارتکاب جرم و علل و نوع و انگیزه آن با دقت مورد تحلیل قرار گرفت. از این زمان مقرر گردید که در احکام کیفری صادره وضع و سابقه مجرم و نحوه ارتکاب جرم، انگیزه‌ها و علل ارتکاب آن با استدلال منعکس شود.

بدیهی است که اگر مجرمی مجنون، حین ارتکاب جرم از نظر روانی دچار آشفتگی و جنون گردد، مجازاتی برای رفتار مجرمانه او تعیین نمی‌شود. بعدها این قانون اصلاح شد و جنون، به جای خارج کردن عمل از حوزه جرم و مجازات، یکی از علل و شرایط تخفیف مجازات تلقی شد. در چنین مواردی، هرچند مجرم دیوانه محکوم می‌شد، اما، به

جای اعمال کیفر، تحت درمان روانی قرار می‌گرفت. پس از این زمان، حکم مجازات مستلزم ارزیابی درجه ناهنجاری روانی مجرم بود و زمینه برای درمان و بهنجارسازی او فراهم می‌شد (همان، ص ۲۱). در این فراگرد کیفری، نه تنها قاضی جزائی حکم محکومیت صادر می‌کرد، بلکه مقامات زندان، هیئتهای مسئول صدور حکم آزادی مشروط و حکم تعلیق مراقبتی مجازات، روان‌پزشکان، روان‌شناسان، مددکاران اجتماعی و غیره نیز به داوری درباره رفتار و کیفیات روانی مجرم می‌پرداختند.

آماج اصلی این‌گونه احکام و داوریه‌ها روان مجرم است. به گفته فوکو، روان آدمی پدیده‌ای فراطبیعی نیست، بلکه باید آن را پیامد فن‌آوری انضباطی به شمار آورد. در اینجا، وقتی سخن از انضباط به میان می‌آید، به قول هوبرت دریفوس و رابینیو، نباید آن را نهادی خاص محسوب کرد، بلکه فن و ترفندی است که در پاره‌ای از نهادها، از جمله زندان و آسایشگاه روانی و مدرسه و پادگان، به کار می‌رود.

به گفته فوکو، انضباط در مراحل اولیه خود بیشتر به قلمرو تن آدمی تسری می‌یافت. به این معنا که ابتدا تن بود که موضوع انضباط قرار گرفت. غایت انضباط ایجاد و تربیت جسمی مطیع و فرمانبردار است که به سهولت در معرض انقیاد، تغییر، اصلاح و بهره‌برداری قرار گیرد (همان، ص ۱۳۶). بنابراین، می‌توان گفت که انضباط نخست در حوزه جرم و مجازات پدیدار نشد، بلکه در تمرینهای نظامی بود که اهمیت پیدا کرد. به عبارت دیگر، انضباط به عنوان روشی مؤثر اندام آدمی را در معرض تمرینهای مستمر و حساب شده قرار می‌داد. از جمله سربازان می‌آموختند در چه موقع بنا به دستور مافوق خویش بایستند، بی‌حرکت سربالا به نقطه‌ای خیره شوند و در چه شرایطی پاهای خود را با ضرباهنگ خاصی به حرکت درآورند (همان، ص ۱۳۶). در اینجا، اندام انسان چون اجزای ماشین به فرمان مافوق به حرکت درمی‌آید.

هدیه‌ی است که انضباط پدیده‌ای قرن هجدهمی نیست، بلکه می‌توان جلوه‌های آن را در صومعه‌های قرون وسطی و نیز کارگاه‌های دورانهای پیشین جست‌وجو کرد. اما در قرنهای هفدهم و هجدهم، به ضابطه‌ای برای ایجاد سلطه تبدیل شد. (همان، ص ۱۳۷). در حقیقت، انضباط، به عنوان ضابطه‌ی کلی تسلط بر غیر، فنونی را از نظام بردگی و رهبانی سده‌های میانه وام گرفت. انضباط سبب می‌شود اندام انسان قدرتی ویژه بیابد. در چنین قالبی، ابعاد زمان، مکان، و حرکت به قاعده درمی‌آیند و بی‌وقفه مورد استفاده قرار می‌گیرند. در قرن هجدهم و نوزدهم، نظام انضباطی ماهیتی بسیار کارآمد و مؤثر یافت. در این دوره، جسم آدمی وارد شبکه‌ای از قدرت شد و در معرض بازسازی قرار گرفت. انضباط تن آدمی را سلطه‌پذیر و فرمانبردار ساخت. (همان، ص ۱۳۸).

نکته‌ای که در ارتباط با انضباط بر آن تأکید می‌شود، استفاده‌ی بهینه از زمان و مکان است. بنابراین، اعمال تسلط در مکان یکی از عناصر مؤثر فن‌آوری انضباطی است. انضباط با سازماندهی افراد در درون فضایی خاص انجام می‌پذیرد و از این رو به حصار و حایل نیاز دارد. در مدرسه و بیمارستان و منطقه‌ی نظامی، شبکه‌ی توزیع افراد به صورتی خاص و نظام‌یافته تحقق می‌یابد. در چنین شرایطی، افراد ولگرد و بیکاره به انسانهایی مطیع و مفید تبدیل می‌شوند. در این فضا، هر فرد مکان ویژه‌ای دارد (همان، ص ۱۴۳). در حقیقت، کارکردها در فضایی مشخص می‌شوند که افراد در آن قرار می‌گیرند. بنابراین، اقتصاد خاصی از لحاظ مکان و افراد مستقر در آن حاکم می‌شود. به گفته‌ی فوکو، بیمارستانهای نظامی و کارخانه‌ها بهترین محل برای اعمال انضباط مزبور به شمار می‌روند. در واقع، یکی از عوامل مهم در افزایش بازده اقتصادی کارخانه‌ها اعمال انضباط مؤثر در فضاها می‌باشد. در مدارس نیز کلاسها برحسب استعداد و توانایی دانش‌آموزان تقسیم می‌شود و هر کس باید برحسب شرایط و مشخصات خاصی در محل

ویژه‌ای استقرار یابد. حتی نحوه قرار گرفتن نیمکتها و ساخت آنها نقشی انکارناپذیر در اعمال انضباط ایفا می‌کند. زمان نیز برحسب دقیقه و ثانیه تقسیم می‌شود. تدوین دروس و مواد درسی در پاره‌ای از مدارس به بخشهای چهار یا پنج دقیقه‌ای تقسیم می‌گردد. برنامه درسی نه تنها برای جلوگیری از اتلاف وقت که برای بهره‌دهی بیشتر و مؤثرتر تنظیم می‌شود. هر روز به مقاطع زمانی مختلف جهت انجام اعمال و تکالیف گوناگون تقسیم می‌شود. در پاره‌ای موارد، انجام حرکات بدنی در ساعات مختلف در سربازخانه‌ها و کارخانه‌ها نیز از قبل به دقت تعیین می‌شود. هر قدر اعمال و رفتار به قطعه‌های کوچکتر تقسیم شود، نظارت و کنترل بیشتری می‌توان اعمال کرد.

موفقیت انضباط در گرو به کارگیری ابزاری ساده چون مشاهده و مراقبت از بالا به پایین، داوریه‌ای اصلاحی و ترکیب این دو روش است (همان، ص ۱۷۰). این سه روش نه تنها جسم آدمیان را پرورش می‌دهد، بلکه به افراد شخصیتی مستقل می‌بخشد. در واقع، انضباط به کمک این سه روش در پی درهم کوبیدن شخصیت افراد یا دادن درس اخلاق به آنها نیست، بلکه به صورتی ملایم و پیگیر شخصیت آنها را شکل می‌دهد.

مراقبت و نظارت انضباطی بر هر می از سلسله مراتب استوار است. هدف اصلی این نظارت ایجاد ارتباط میان افراد در یک مجموعه است در واقع، گونه‌ای نظام دیده‌بانی قدرت^۱ اعمال نظارت را تسهیل می‌کند به این معنا که نوعی سراسربینی^۲ یا نظارت فراگیر در فضایی خاص گسترده می‌شود. قابل رؤیت بودن یکی از اصول و مبادی معماری فضاها محسوب می‌شود. در دستورالعملهای سیاسی آن دوره آمده است که سالنهای درازی مشتمل بر سلولهای متعدد ساخته شود و بر هر ده

1. optics of power

2. panopticon

سلول فردی در مقام مسئول نظارت داشته باشد و در هر یک از سلولها سوراخی برای نظارت بر سرنشین آن تعبیه شود. در اتاق ناهارخوری نیز میز نگهبانان مشرف بر میز سایر سرنشینان قرار گیرد. در واقع، در این فضای ایجادشده پیوندی عمیق میان مراقبت و منفردسازی افراد وجود دارد. این طرح در سربازخانه‌ها، مدارس و کارخانه‌ها به کار می‌رفت. در نظام سرمایه‌سالاری قرن نوزدهم نیز همین طرح در بخشهای تولیدی اعمال شد و بازده مطلوبتری را به دنبال داشت.

یکی دیگر از عوامل مؤثر در اعمال انضباط به کارگیری دقیق مجازات بود. پیش‌انگاره این فرض بر این نظر استوار بود که عدول از هنجارهای پذیرفته شده با واکنش متناسب روبه‌رو می‌شد (همان، ص ۱۷۸). بدیهی است که مجازات در تقابل با پاداش قرار می‌گرفت، یعنی همان‌گونه که رفتار ناشایست با کیفر روبه‌رو می‌شد، اعمال شایسته و کوشش و بازده مطلوب نیز پاداش مناسبی در پی داشت. بنابراین، رفتار میان دو طیف نیک و بد ارزیابی می‌شد و هر خلاف ناچیز یا نقض مقررات قابل سنجش و ارزیابی کمی بود. به این اعتبار، نوعی پرونده رفتاری برای هر فرد تشکیل می‌شد که رفتار و کردار او در آن ثبت و ارزیابی می‌گردید. در حقیقت، پرونده مزبور حاوی اطلاعات عمیقی دربارهٔ سلوک و کارکردهای فرد بود (همان، ص ۱۸۱).

هر فرد از طریق گردآوری یافته‌های مهم به موردی پژوهشی تبدیل می‌شد و این امر خود تحول بزرگی را به همراه آورد. قبل از آن، جزئیات رفتار و سلوک افراد به شبکه نظام داوری راه نمی‌یافت و هیچ‌گونه پرونده منظمی از زندگی آدمیان وجود نداشت. آنچه قبلاً در مورد قهرمانان و پادشاهان نوشته می‌شد، اینک در مورد افراد عادی به کار می‌رود. یعنی رفتارهای ناپسند آدمیان در هر مورد در محلی خاص ثبت و ضبط می‌شود. در واقع، با گردآوری یافته‌ها و اطلاعات در قالب پرونده‌های فردی، فراگرد انفراد و هویت بخشی هرچه بیشتر گسترش

می‌یابد. در نظام فتودالی، هرچه انسانها از رأس هرم به طرف پایین نزول می‌کردند از اهمیت و شأن آنها کاسته می‌شد و هرچه بیشتر موضوع نظارت و مراقبت و داوری قرار می‌گرفتند، هویت آنها بیشتر مشخص می‌گردید. به دیگر سخن، رؤیت‌پذیری در دورانهای کهن به قدرتمندان اختصاص داشت، اما با ظهور مدرنیته به افراد عادی نیز تعلق گرفت و قدرت‌مداران رؤیت‌ناپذیر شدند.

به اعتباری، همین رؤیت‌پذیری بود که میان دانش و قدرت پیوندی نزدیک برقرار ساخت (همان، ص ۱۸۱). در اینجا، قدرت و انضباط منش و ماهیتی اثباتی یافت؛ یعنی زمینه رشد و تکوین هویت افراد را در سایه گردآوری اطلاعات دقیق درباره آنها فراهم آورد (همان، ص ۱۹۴).

به گفته فوکو، امروزه واژه انضباط^۱ در بحث از حوزه‌های مختلف علوم جدید به کار می‌رود. این امر با گسترش فن‌آوری انضباطی پیوندی نزدیک دارد. در واقع، نوعی انضباط و دیسیپلین بر عرصه‌های گوناگون دانش جدید حاکمیت دارد، زیرا علوم اجتماعی، از جمله روان‌شناسی و جمعیت‌شناسی و کیف‌شناسی و غیره، در آغاز در دامان نهادها و سازمانهای خاص قدرت، یعنی زندانها و بیمارستانها و دستگاههای اداری، تکوین یافت و همین امر موجب تخصصی شدن آنها گردید. در واقع، دیسیپلین‌های علمی به بسط و گسترش روشهای تخصصی و قواعد و هنجارهای خاص حاکم بر جمع‌آوری اطلاعات و ثبت و ضبط آنها مدد رساند. فراگردهای یادشده در چارچوب فن‌آوری‌های انضباطی قوام و دوام پیدا کرد. به دیگر سخن، علوم انسانی و اجتماعی در شبکه‌ای از تعامل میان دانش و قدرت شکل گرفت و به «دیسیپلین‌های» گوناگون تقسیم شد (همان، ص ۳۰۵).

نظام زندانها

کوتاه سخن آنکه انضباط یا دیسیپلین به بیان فوکو عبارت است از منظومه‌ای از شیوه‌ها و اشکال آموزش یا گونه‌های متنوع فن‌آوری مراقبتی و سرانجام ابزاری برای ایجاد و گسترش دانایی و قدرت. اما همین دیسیپلین یا انضباط در قلمرو کیفرشناسی نیز به کار رفته است و تاریخچه‌ای جالب و شگفت‌انگیز دارد. به گفته فوکو، زندان یکی از مهمترین نهادهای انضباطی غرب به شمار می‌رود.

بر اساس دیدگاه فوکو، زندان به صورت طرحی آرمانی در غرب مطرح شد و گونه‌ای معماری آرمانی را به دنبال آورد. معروفترین مصداق این نهاد انضباطی طرح نظارت فراگیر جرمی بنتام موسوم به پان‌آپتیکان^۱ به معنای نظام سراسربین را می‌توان نام برد. در طرح جرمی بنتام، ساختمانی به شکل دایره ترسیم شده بود که در وسط آن حیاطی بزرگ قرار داشت. در وسط حیاط مزبور، برجی گرد طراحی شده بود که دورتادور آن پنجره‌هایی پهن داشت تا سراسر ساختمان را رؤیت‌پذیر سازد. پیرامون حیاط، سلولهایی بنا شده بود که از داخل برج دیده‌بانی به خوبی قابل نظارت و مشاهده بود. اما از داخل غرفه‌های مزبور قابل رؤیت نبود. سازوکار سراسربین واحدهای فضا را طوری سامان می‌داد که همه چیز بدون وقفه و به طور دائم قابل رؤیت و در نتیجه قابل شناسایی و مراقبت بود. در واقع، طرح سراسربین بنتام نظام سیاهچال را واژگون ساخت. بدین معنا که از سه کاربرد عمده آن، یعنی اسارت و محرومیت از نور و اختفا، تنها اسارت باقی ماند و دو کاربرد دیگر، یعنی محرومیت از نور و اختفا، به کلی حذف شد. هر زندانی در سلولی جای می‌گرفت که از روبه‌رو برای نگهبانان قابل رؤیت بود. اما دیوارهای جانبی مانع از آن می‌شد که با دیگر زندانیان تماس داشته

1. panopticon

باشد. زندانی مزبور همواره در معرض دید بود، اما خود چیزی نمی‌دید. در سیاهچالها، تاریکی محض حکمفرما بود و زندانی می‌توانست خود را در تاریکی مخفی کند. در عصر جدید رؤیت‌پذیری سبب می‌شود تا خطر توطئه، اقدام به فرار جمعی و طرح‌ریزی مقدمات ارتکاب جرم منتفی گردد. آنچه طرح سراسرینی بنتام را بر طرح سیاهچال برتری می‌بخشد، این است که در شبکه قدرت نیازی به اعمال زور و خشونت نیست؛ بلکه سیطره و حاکمیت بر آن گوهر و ماهیتی خودکار دارد. می‌توان طرح سراسرینی را نمود کامل انضباط به شمار آورد، زیرا به دیده‌بان امکان می‌دهد ضمن رؤیت فرد مورد نظر از دید او نیز پنهان بماند. هدف اصلی این طرح آن است که پیامدهای نظارت، علی‌رغم وقفه‌های احتمالی در عمل، جلوه‌ای مستمر و پایدار داشته باشد. تفاوت اصلی تئاترهای یونانی و طرح سراسرینی بنتام در این بود که در تئاتر مزبور تماشاچیان می‌توانستند تعداد معدودی بازیگر را مشاهده کنند، اما طرح بنتام به یک فرد، یعنی دیده‌بان برج، امکان می‌داد تا تعداد زیادی زندانی را بدون هیچ‌گونه مانعی زیر نظر بگیرد. در اینجا دیگر نیازی به استفاده از سلاح، موانع مادی یا خشونت جسمانی نبود، بلکه نگاه مراقبتی جای متغیرهای یادشده را می‌گرفت (همان، ص ۲۳۱).

مراقبت از زندانیان و نظارت بر رفتار آنها زمینه پیدایش و تکامل دانشی به نام جرم‌شناسی را فراهم ساخت و مجرمان نیز، چون موضوعات دانشهای جدید، خود به «مورد»^۱ پژوهش تبدیل شدند. می‌توان زندانیان را موضوعات اصلی انضباط به شمار آورد. به دیگر سخن، مجرمان برای نخستین بار به موضوع و متعلق دانش تبدیل شدند (همان، ص ۲۵۱). در اینجا، تنها رفتار و کردار فرد نیست که موضوع گردآوری قرار می‌گیرد و ثبت و ضبط می‌شود، بلکه کل زندگی فرد نیز

1. case

بخشی از پرونده را تشکیل می‌دهد. بدین اعتبار، فرد بزهدکار تنها به خاطر یک عمل مجرمانه مشمول تحقیق نمی‌شود، بلکه ارتکاب جرم زمینه‌ای فراهم می‌آورد تا کل زندگی و گذشته مجرم در معرض جست‌وجو، کنکاش و پژوهش قرار گیرد. در چنین چارچوبی، زندان به ندامتگاه تبدیل می‌شود و مرتکب جرم در هزارتوی این نهاد در معرض سامانهای دانش‌پژوهی تجربی قرار می‌گیرد (همان، ص ۲۵۲).

به این ترتیب، دیسیپلین یا حوزه علمی جرم‌شناسی مرتکب جرم را به «شخصیت بزهدکار» تبدیل می‌کند. به این معنا که برای او هویتی بزهدکارانه در نظر می‌گیرد و پیشینه کیفری خاصی را برایش طراحی می‌کند. به عبارت دیگر، بزهدکاری به منزله گرایش روانی و آسیب‌شناختی مورد توجه جرم‌شناسان قرار می‌گیرد و جرم به طور کلی گونه‌ای بیماری اجتماعی تلقی می‌شود. به همین علت، مجرمان به حاشیه جامعه رانده می‌شوند و تحت نظارت مستمر دستگاههای گوناگون مراقبتی قرار می‌گیرند (همان، ص ۲۸۱). به گفته فوکو: «زندان به منزله نهادی انضباطی تنها یکی از آشکارترین مصادیق "مجمع‌الجزایر زندان‌گونه"^۱ به شمار می‌رود.» مراد فوکو از «مجمع‌الجزایر زندان‌گونه» مجموعه نهادها و سازمانهایی است که فراسوی مرزهای حقوق جزا قرار گرفته‌اند، اما در قلمرو خود به صورتی غیرمستقیم بر افراد نظارت و مراقبت اعمال می‌کنند. به گفته فوکو، فرانسه از قرن هجدهم به بعد به جامعه‌ای زندان‌گونه تبدیل شد و سازمانهای گوناگونی چون یتیم‌خانه‌ها، سازمانهای اصلاح و تربیت، دارالتأدیبها، مراکز توانبخشی، مراکز درمان بیماریهای ناشی از استفاده از مواد مخدر و مشروبات الکلی، آسایشگاههای روانی و غیره به طور غیرمستقیم افراد را در معرض مراقبت و نظارتهای مستمر و فراگیر قرار دادند. از این رو، گریز از

هنجارهای مطلوب جامعه متضمن مراتب و درجاتی شد که فرد مرتکب برحسب ماهیت کردار نابهنجار خویش در یکی از این نهادها نگهداری و رفتار و کردار او ثبت و ضبط می‌شد و مورد ارزیابی کارشناسان متخصص قرار می‌گرفت.

فن‌آوری قدرت

جامعه زندان‌گونه به باور فوکو عبارت از جامعه‌ای است که در آن اعضا دائماً در معرض مراقبت، نظارت و تربیت هستند و در تحلیل نهایی در گستره قدرت اسیر می‌شوند. بدیهی است که به گفته او قدرت را نباید صرفاً به فردی مستبد یا طبقه‌ای خاص منسوب کرد، بلکه قدرت از اجتماع عوامل غیرشخصی، از جمله نهادها، هنجارها، مقررات، قوانین و گفتمانها، نشئت می‌گیرد و ساختاری دارد و با دانش پیوندی انکارناپذیر دارد. در حقیقت، نهادها و سازمانهای مزبور نه تنها اعضای خویش را سرکوب می‌کنند، بلکه از آنها موجوداتی منضبط، تربیت شده و مولد می‌سازند. برداشت فوکو از قدرت را می‌توان در لابه‌لای نوشته‌های او یافت. وی قبل از ارائه تعریف قدرت چگونگی اعمال آن را مدنظر قرار داده است. در این راستا، او به ابزار اعمال آن نیز توجه دارد. همان‌گونه که اشاره شد، قدرت را نباید در تملک طبقه یا دولت یا فرمانروایی خاص جست‌وجو کرد، بلکه قدرت راهبردی است خاص که در روابط قدرت معنا می‌دهد. به تعبیر فوکو: «آنجا که قدرت هست مقاومت نیز سر بر می‌دارد، زیرا وجود قدرت موکول است به حضور مجموعه‌ای از نقاط مقاومت [۴].» به دیگر سخن، قدرت کالا یا پایگاه و غنیمت و یا نقشه و تدبیر نیست، بلکه راهبردهای فن‌آوری سیاسی در پیکره جامعه است. کار ویژه قدرت در منظومه‌ای از آیینها و مراسم سیاسی موجب ایجاد روابطی نابرابر می‌شود. به نظر فوکو، این روابط قدرت ماهیتی پویا و متحرک دارد. بنابراین، چنین قدرتی صرفاً کنترل و

چیرگی بر کارکرد نهادها نیست. از این رو، باید به عرصه کارکرد قدرت توجه کنیم و از جست و جوی فاعل قدرت دست بشوییم [۵].

فوکو در کتاب تاریخ جنسیت یک فصل کامل را به بحث قدرت اختصاص می‌دهد. هرچند در کتاب قبلی، یعنی مراقبت و مجازات، کارکرد قدرت را به طور تشریحی مطرح کرده بود، در کتاب تاریخ جنسیت برداشت خویش را اصلاح و ادعا می‌کند که قدرت تنها در صحنه نهادهای سیاسی نمودار نمی‌شود، بلکه در کلیه سطوح جامعه جاری و ساری است. از این رو، فن‌آوریهای قدرت را نباید به نهادهای سیاسی خاصی محدود کرد، بلکه قدرت در کلیه سازمانها و نهادهای اجتماعی اعمال می‌گردد. فوکو می‌گوید که «قدرت برخلاف نظر مارکس و پیروان او، تنها در حوزه اقتصاد سیاسی متمرکز نیست، بلکه بر کلیه روابط اجتماعی در همه سطوح حکمفرماست.» فوکو در واقع تحلیلی غیراقتصادی از قدرت به دست می‌دهد. افزون بر این، همان‌طور که گفته شد، قدرت منشی مثبت و مولد دارد و به هیچ‌روی نباید آن را معطوف به سرکوب و اجبار دانست. از این رو، فوکو با کسانی چون ویلهلم رایش، که قدرت را با سرکوب^۱ معادل می‌شمارند، همداستان نیست. او در کتابهای مراقبت و مجازات و تاریخ جنسیت، کاستیهای نظریه قدرت مبتنی بر سرکوب را به اثبات می‌رساند و مدعی می‌شود که اگر سازوکارها و پیامدهای قدرت را به سرکوب تقلیل دهیم، از نقش مولد روابط قدرت در عصر حاضر غفلت خواهد شد. بدیهی است این عناصر مولد قدرت است که قوام و دوام جوامع مدرن را امکان‌پذیر می‌سازد. بحث اصلی فوکو در کتاب تاریخ جنسیت بعد مثبت یا مولد قدرت است. او نظریه سرکوب فروید را نقد و بررسی می‌کند و مدعی است که روابط قدرت جدید ایجاب می‌کند که زمینه طرح و بیان

حرکات و تجربه‌ها بیشتر فراهم شود تا ثبت و ضبط آنها امکان‌پذیر شود.

از سوی دیگر، روابط قدرت هدفمند و دارای جهت است و هیچ‌گاه نباید، علت درگیر شدن با معنای فاعل قدرت، از کارکرد و نحوه اعمال آن به غافل بود. هیچ قدرتی وجود ندارد که جهت‌مندی و سمت و سو نداشته باشد (تاریخ جنسیت، ص ۹۵). فوکو از جمله به طرح سراسرینی بنام اشاره می‌کند و یادآور می‌شود که معماری این نظام به گونه‌ای است که هر کس می‌تواند در آن نقش دیده‌بان را بازی کند. در اینجا، برای بسط قدرت، نفس دیده‌بانی کافی است و شناخت فردی که فعل دیده‌بانی را انجام می‌دهد مشکلی را نمی‌گشاید. قدرت، به طور کلی، نامی است که برای مناسبت راهبردهای حاکم بر روابط اجتماعی به کار می‌رود. در اینجا است که جهت‌مندی بدون فاعل اعمال قدرت قابل فهم می‌شود. وقتی سخن از طرح سراسرینی بنام به میان می‌آوریم، مفهوم قدرت روشنتر می‌شود، زیرا غایت معماری مزبور گستردن حوزه نظارت بر افراد و واژگونی آشکارگی است. یعنی در دورانهای گذشته تنها فرمانروایان و قهرمانان جامعه در برابر دید همگان قرار می‌گرفتند، اما در عصر جدید صاحبان قدرت در پشت دستگاہ اعمال قدرت پنهان‌اند و این مردم عادی هستند که رؤیت‌پذیر می‌شوند. در حقیقت، طرح سراسرینی خود نماد قدرت نیست، بلکه عین شفافیت و رؤیت‌پذیری است. بدین معنا که کار ویژه این طرح چیزی جز افزایش نظارت و قدرت و کنترل بر افراد نیست. ماده و صورت سراسرین خود متضمن تفسیر و تأویل فلسفه آن است. به اعتباری، جهت‌مندی و غایت آن در وجود آن حلول دارد.

وقتی فوکو درباره چگونگی اعمال قدرت پرسش می‌کند، دو نکته اساسی مطرح می‌شود. یکی گفتمان است که قلمرو اعمال قدرت را از دیرباز محدود ساخته است و دیگری پیامدهای واقعی است که در سایه

این‌گونه اعمال قدرت ایجاد و منتشر می‌شود. در هر جامعه‌ای، شکلی از روابط قدرت بافت جامعه را شکل می‌دهد. بدیهی است که ایجاد و اعمال این روابط قدرت مستقیماً با ایجاد و انتشار گفتمان حقیقی گره خورده است. در جوامع غربی، نظام حقوقی، یعنی گفتمان حاکم بر حقوق (جمع حق)، در آغاز وسیله‌ای برای اعلام قدرت مطلقه فرمانروا بود. اما بتدریج همین نظام محدودیت‌هایی را در قلمرو مشروعیت اعمال قدرت حاکم ایجاد کرد. در هر دو مورد یادشده، گفتمان و تکنیک‌های حقوقی مزبور زمینه‌های احیای سلطه بی‌چون و چرای قدرت را فراهم ساخت و مشروعیت حق حاکمیت را مقدمه‌تهد به تبعیت آن قرار داد (همان، ص ۹۵). یعنی قدرت خود زمینه‌توجیه خویش را فراهم آورد. در کتاب مراقبت و مجازات، آمده است که زبان حقوق و آزادیها در واقع با نظام انضباطی و نظارتی پیوندی نزدیک دارد؛ یعنی زمانی که فرد واجد اختیار کامل محسوب شود، امکان اعمال قدرت بر او بیشتر خواهد شد. گفتنی است که در سده‌های میانه قانون شاهنشاهی اصلی نظام‌دهنده قلمداد گردید و صلح^۱ ابزاری شد که کشمکشهای فتودالی را ممنوع می‌کرد. عدالت^۲ به منزله شیوه حل و فصل اختلافات از سوی پادشاه به کار می‌رفت. قانون به مثابه ابزاری برای ایجاد نظم و برقراری عدالت از سوی پادشاه اجرا می‌شد. در واقع، قانون زمینه مشروعیت اقتدار فرمانروایان را فراهم می‌ساخت. از آن زمان به بعد، اعمال قدرت پیوسته در سایه وضع و اجرای قانون صورت می‌پذیرفت. (مراقبت و مجازات، ص ۲۲۳ به بعد). به دیگر سخن، نظام حقوقی از روزگاران پیشین ابزاری برای مشروعیت بخشیدن به قدرت پادشاه بوده است. امروزه هم قانون همین وظیفه را بر عهده دارد.

فوکو در کتاب تاریخ جنسیت مدعی است که از دوران ظهور

دولت‌شهرهای اروپایی ساختار قدرت اجتماعی پیوسته بر دو اصل مهم استوار بوده است. نظام قدرت کهن، که تا دوران ظهور سرمایه‌داری ادامه داشت، پیوسته ایدئولوژی قدرت را در رأس هرم قدرت جست‌وجو کرده است:

در عصر حاضر شناخت قدرت و کارکرد آن در رأس هرم حاکمیت، آدمی را از مظاهر اصلی قدرت در سطوح مختلف غافل می‌سازد و از این رو، به جای جست‌وجوی فاعل قدرت، باید موضوعهای قدرت را بررسی کرد.

به نظر وی:

قدرت در کلیه سطوح جامعه حلول دارد و هر عنصری هر قدر ناتوان فرض شود خود مولد قدرت است. از این رو، به جای بررسی سرچشمه‌های قدرت، باید به پیامدهای آن توجه کرد.

می‌توان گفت فوکو کتابهای مراقبت و مجازات و نیز تاریخ جنسیت را با همین هدف نوشت. او در ارائه تبارشناسی ذهنیت مدرن به مطالعه ارتباط قدرت و دانش در شکل دادن این ذهنیت پرداخت. فوکو در کتاب مراقبت و مجازات کیفرهای مدرن را اقداماتی هنجاربخش و مولد دانست و نظریه سرکوب را به عنوان غایت مجازات مطرود شمرد. افزون بر این، یادآور شد که علوم انسانی در سایه اعمال قدرت در حوزه‌های گوناگون و از جمله زندان و آسایشگاه روانی تکوین یافت. او می‌افزاید «علوم انسانی»، که یک قرن تمام تا این حد موجب خرسندی و لذت انسان شده، خود از ترفندهای موزیانه دستگاههای انضباطی و شیوه‌های بازجویی قرون وسطایی سرچشمه گرفته است.

در یک کلام، رشد و گسترش علوم انسانی با بسط و تکامل فن‌آوریهای انضباطی پیوندی نزدیک دارد (همان، ص ۲۲۶).

پی‌نوشت فصل ششم

- [1] J. G. Merquior. *Foucault*. London: Collins, 1985. p. 35.
- [2] M. Michel Foucault. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975. (English trans. Alan Sheridan. *Discipline and Punishment: The Birth of Prison*. New York: Pantheon, 1977.)

در این فصل به ترجمه انگلیسی این اثر استاد کرده‌ایم.

- [3] Michel Foucault. *L'Impossible Prison: Recherches Sur Le Systeme Penitentiare*. Paris: Edition du Seuil, 1980. p. 33.
- [4] M. Foucault. *History of Sexuality*. Vol. I, pp. 92-97.
- [5] *Ibid.* p. 82.

اراده معطوف به دانایی و حقیقت - تاریخ جنسیت

جلد اول تاریخ جنسیت درآمدی است بر طرحی گسترده در مورد دودمان جنسیت و ارتباط آن با حقیقت، دانایی، ذهنیت و قدرت در گستره تاریخ غرب. پیش از ورود به بحث اراده معطوف به دانایی و حقیقت، باید گفت که فوکو تحت تأثیر نیچه این مفهوم فلسفی را رهنمود خود قرار داده است. نیچه معتقد بود که هستی در کلیه ابعاد خود چیزی نیست جز نمود اراده معطوف به قدرت.

فوکو در نیمه‌های جلد نخست این کتاب، ضمن روایت یکی از داستانهای دیدرو، آورده است که شاه پریان انگشتی نقره‌ای به یکی از سلاطین عرب بخشید که با لمس کردن نگین آن شرمگاه معشوقگان به سخن می‌آمد. (تاریخ جنسیت، ص ۷۹). به گفته فوکو، گفت و گو درباره جنسیت و لذات جسمانی یکی از مهمترین سوداهای تاریخی قدرت در جامعه غربی به شمار می‌رود. همان‌گونه که سلطان عرب با لمس کردن نگین انگشتی مزبور به حقیقت مکتوم در اندام جنسی زیبارویان واقف می‌شد، جامعه غرب نیز از دیرباز در پی آن بوده است که تمنیات و اسرار جنسی مکتوم را از نهاد آدمیان بیرون آورد و از چگونگی آن آگاه شود. فوکو می‌گوید هدف اصلی او از نوشتن این اثر بحث درباره اراده معطوف به حقیقت و دانایی در حوزه امیال و کنشهای جنسی است (همان‌جا). همان‌طور که گفتیم، جلد اول درآمدی است بر پنج جلد تحقیق درباره تبار جنسیت در غرب.

تاریخ جنسیت، تاریخ اخلاق جنسی، کنشهای جنسی و باورهای مذهبی یا علمی درباره رفتار و آداب جنسی نیست، بلکه هدف اصلی فوکو کنکاش در پدیده‌ای است که با ذهنیت و قدرت پیوندی نزدیک دارد. به همین جهت، او جنسیت^۱ را کارمایه طبیعی انسان برای تولید مثل یا کسب لذت نمی‌داند. به نظر او، جنسیت منظومه‌ای اتفاقی از گفته‌ها، رفتارها و مضامینی است که در عصر حاضر آدمیان را در چنبره مناسبات قدرت و گفتمان قرار می‌دهد. به دیگر سخن، جنسیت عبارت است از راهبردی در جهت اداره، تولید و نظارت بر اندام آدمیان و مناسبات اجتماعی آنها. به عبارت دیگر، در فرهنگ مدرن، جنسیت به صورت اهرمی برای چیرگی بر وجود انسانها به کار می‌رود.

بعضی از منتقدان آموزه فوکو را در این کتاب با «انقلاب کپرنیکی» قیاس کرده‌اند و مدعی‌اند که او انگاره‌های متداول جنسیت را واژگون ساخته و رویکردی تازه در پژوهش مناسبت میان قدرت، حقیقت و ذهنیت عرضه کرده است [۱].

فوکو فصل نخست کتاب تاریخ جنسیت را به فرهنگ ویکتوریایی تخصیص می‌دهد و مدعی است که در آغاز قرن هفدهم هنوز پنهانکاری جنسی به شدت قرن نوزدهم وجود نداشت. یعنی گونه‌ای تسامح و تساهل در مورد اسرار جنسی افراد جامعه وجود داشت. در این زمان، هنجارهای حاکم بر رفتار و گفتار جنسی آدمیان متضمن سخت‌گیریهایی رایج در قرن نوزدهم نبود. اما، با رواج فرهنگ ویکتوریایی، نوعی سکوت توطئه‌آمیز بر اندیشه و رفتار جنسی سایه افکند. گفت‌وگو درباره امیال و اعمال جنسی در کلیه سطوح جامعه تحریم شد و تنها حوزه‌ای که رفتار و گفتار جنسی در آن مجاز اعلام شد کانون زناشویی بود. به دیگر سخن، از قرن هجدهم رفتار و گفتار جنسی موضوع

سرکوب اجتماعی قرار گرفت. سرکوب جنسیت از اواسط قرن هفدهم آغاز شد و در قرن نوزدهم به اوج رسید. در حقیقت، نهانکاری جنسی، به عنوان بخشی از اخلاق بورژوازی، سکوتی بی سابقه را بر اعمال و امیال جنسی حکمفرما ساخت. پارسامنشی ویکتوریایی متضمن سه وجه عمده بود: اول تابو، دوم امتناع و سوم سکوت. بدیهی بود که چون کودکان به اعمال جنسی نمی پردازند، در نتیجه از گفت و گو درباره امیال جنسی منع می شدند. اگر کسی در مورد امیال و اعمال جنسی دیگران چیزی می شنید، باید آن را نشنیده قلمداد می کرد؛ و اگر شاهد صحنه‌ای بود، باید چشم بر آن می بست (همان، ص ۴).

می گویند سرکوب جنسی رایج در غرب را باید با ظهور و گسترش سرمایه سالاری همزمان و همراه دانست، زیرا فعالیت‌های جنسی کارگران را از امر تولید باز می داشت و تنها آن نوع فعالیت جنسی مجاز بود که به تولد کارگران و مصرف کنندگان تازه منتهی می شد. اما دلیل دیگری هم در این رابطه وجود داشت، گفته می شد که اگر فعالیت‌های جنسی ممنوع می شد یا سکوت بر آن حکمفرما می گردید، سخن گفتن از آن گونه‌ای تخطی از هنجارهای مقبول اخلاقی به شمار می رفت.

فوکو در فصل دوم کتاب در پی آن است تا انگاره سرکوب را واژگون سازد. به باور او، انگاره سرکوب نه تنها برداشتی نادرست از روابط قدرت به دست می دهد، بلکه از قرن هفدهم به بعد گفتار درباره جنسیت روز به روز فزونی یافته است. یعنی نه تنها جنسیت سرکوب نشده، بلکه گفت و گو درباره آن بیش از هر زمان دیگری رواج یافته است. فوکو در این کتاب در پی آن است که ثابت کند مناسبات جنسیت با قدرت و دانش هرچه بیشتر درهم تنیده شده است. به این معنا که قدرت و جنسیت تقویت کننده یکدیگر شده‌اند. به نظر او، جامعه ویکتوریایی جامعه‌ای نبود که در آن سرکوب جنسی بیش از جوامع دیگر اعمال شود. حقیقت امر این است که در این دوره بحث درباره امور جنسی از

هر زمان دیگر بیشتر شد. طرفداران فرهنگ ویکتوریایی به صورتی جدی و پارسامنشانه به بحث و گفت‌وگو درباره جنسیت پرداختند. یعنی بحث درباره روسپیگری و هرزه‌نگاری (پورنوگرافی)، و پزشکی شدن موضوع جنسیت در بحث انحرافات آمیزشی و استمناء و نظارت بر امیال جنسی خود گواه بر این است که فرهنگ این دوره هرچه بیشتر منش و ماهیتی جنسی می‌یافت. دلیل این امر را می‌توان در انتشار جزوه‌ها و متون روان‌شناختی، پزشکی و حقوقی درباره اعمال و امیال جنسی در این عصر جست‌وجو کرد. در واقع، فوکو موضوع تسلط و گسترش قدرت را، که در کتاب مراقبت و مجازات آغاز کرده بود، در این اثر پی گرفت.

بسط و گسترش جنسیت

فوکو مسئله جنسیت را به معنایی یکسره تاریخی مطرح می‌کند و مدعی است که این پدیده را نباید در چارچوب قواعد و معیارهای زیست‌شناسی پنهان ساخت، بلکه باید با آن به عنوان پدیده‌ای تاریخی برخورد کرد. به گفته او، کسانی چون فروید جنسیت را با طبیعت همبسته می‌دانستند و مدعی شدند که میل جنسی سائقه‌ای است غریزی که ریشه در طبیعت زیستی آدمیان دارد و فرهنگ نیز در پی آن است تا این غریزه را سرکوب کند و سرانجام موجبات والایش آن را در جامعه فراهم سازد.

امروزه این رهیافت در میان پژوهندگان طرفداران زیادی پیدا کرده است. بدیهی است که فوکو در صدد نفی عامل زیستی و طبیعی جنسیت نیست، بلکه مدعی است که عوامل تاریخی - فرهنگی در شکل‌گیری و جهت این انگیزش، نقش انکارناپذیری ایفا می‌کنند.

فوکو واژگان مربوط به این پدیده را به دقت با فراگردهای سیاسی و اجتماعی حاکم بر زندگی آدمیان پیوند می‌دهد. به گفته او، از قرن

هجدهم جنسیت، موضوع اصلی پژوهش علمی قرار گرفت و از دیدگاه روان‌شناسان، اصلاح‌طلبان، حقوق‌دانان و پژوهندگان اجتماعی نشانه سلامت و به طور کلی هویت آدمیان شناخته شد.

در واقع، پیش‌انگاره این رویکرد در عملکرد دادگاه‌های تفتیش عقاید سده‌های میانه شکل گرفت. در این دوران، اعتراف به منزله یادآوری و بازگویی گفتار و کردار گناه‌آلود نزد آبا و متولیان مذهبی و به عنوان گونه‌ای تمرین روحی و ابزار قدرت و سلطه در صومعه‌ها و کلیساها سخت رواج داشت. راهبان در دیرها می‌آموختند که یکی از راههای مؤثر تسلط بر نفس اماره اعتراف به گناهان و به زبان آوردن درونی‌ترین امیال و انگیزشهاست. بدیهی است که در آغاز اعتراف بندرت در میان عوام صورت می‌گرفت و این رویه در میان راهبان رواج داشت.

دستورالعمل‌هایی که از آن دوره در مورد اقرار و اعتراف وجود دارد حاکی از آن است که اکثر سؤالات به امیال و خواسته‌ها و انگیزشهای جنسی مربوط می‌شد. بعد از قرن هفدهم، اعتراف گرفتن از مؤمنان رواج یافت و تأکید نیز از کردار گناه‌آلود به خیالات و اوهام و سوسه‌آمیز تسری یافت.

به گفته فوکو، اقرار به اسرار درونی و امیال فردی در غرب تداوم یافت و صورت غیرمذهبی آن در آثار مارکی دو ساد بازتاب یافت. در اینجا، نکته مهم بیان اسرار درونی به منظور توبه یا کسب لذت نبود، بلکه به زبان آوردن چیزی بود که به صورت رمز و راز در اعماق ذهن پنهان شده بود. پس از قرن هفدهم، به زبان آوردن اسرار و امیال جنسی خود به پدیده‌ای رایج تبدیل شد. همین امر در حوزه قانون صورتی مدون یافت؛ یعنی در پایان قرن هجدهم، ازدواج محور قوانین، مقررات و هنجارهای حاکم بر اعمال و رفتار جنسی شد و روابط زناشویی در معرض مراقبت و نظارت دقیق و مستمر قرار گرفت. از جمله اگر یکی

از طرفین ازدواج از انجام وظایف زناشویی سر باز می‌زد، طرف مقابل حق داشت نزد مراجع صلاحیت‌دار به دادخواهی برود و موضوع را مطرح کند (همان، ص ۳۷). نه تنها زنانی محصنه مشمول ضمانتهای اجرای قانونی قرار می‌گرفت، بلکه ناتوانایی جنسی خود دلیلی برای نقض مقررات حاکم بر روابط زناشویی محسوب می‌شد. در این دوره، انواع کردارهای جنسی طبقه‌بندی شد و هر رفتار و میلی خارج از قلمرو زناشویی خود مستوجب کیفر خاصی گردید (همان، ص ۳۹). بدین ترتیب، اعمال جنسی خارج از حوزه زناشویی رفتاری مخالف طبیعت معرفی شد و به همین جهت مشمول مقررات کیفری گردید.

فوکو در چارچوب مقاله‌های جنسی به چهار پدیده مهم اشاره کرد که در آنها قدرت و دانش با هم پیوند می‌یابند و مدعی شد که این راهبردها جنسیت را به حقیقت و دانش تبدیل کرده و امکان نمایش قدرت را در آن حوزه فراهم ساخته است. در نخستین راهبرد، اندام زنان تشنج‌آفرین^۱ و هنجارپذیر شد. بدین معنا که اندام زن، به عنوان محور ایجاد شهوت، مورد تحلیل قرار گرفت. از این دوره به بعد، در سایه پیشرفتهای پزشکی، بدن زن در پرتو گونه‌ای آسیب‌شناسی در معرض نگاهی تازه قرار گرفت (همان، ص ۱۰۴). بدین معنا که رویکرد آسیب‌شناسانه، اندام زنان را در حیطه خویش قرار داد و اندام زن موضوع گفتمانهای تحلیلی متعددی شد. از این زمان، هویت زنان و سلامت آینده شهروندان جامعه با دانش و قدرت پیوند یافت.

دومین راهبرد به آموزشی شدن امر جنسیت کودکان^۲ معطوف بود. به این معنا که روشهای متداول حاکم بر مبارزه با استمناء پیش‌زمینه گسترش گفتمان جنسی در مورد کودکان شد. باور بر این بود که اکثر کودکان نیروی جنسی طبیعی اما بسیار خطرناکی دارند و بنابراین،

1. hysterization

2. pedagogization of sex

این‌گونه کارمایه‌های خطرناک باید در معرض مراقبتهای دقیق قرار گیرد. در این زمان، استمنای کودک امری بیمارگونه تلقی شد و به همین جهت کودکان را مجبور می‌کردند که این گرایش را پنهان کنند و لاجرم زمینه آشکارگی و کشف آن را فراهم سازند، زیرا انکشاف متضمن پنهانکاری بود (همان، ص ۴۳). در واقع، نصایح اخلاقی پیگیر، اخطارهای بیشمار، مواظبتهای دقیق و نظارتهای مستمر و توسل به احساس گناه در کودکان زمینه‌ای برای تحرک قدرت و گردآوری دانش در این خصوص فراهم ساخت (همان، ص ۴۲).

سومین راهبرد اجتماعی شدن زاد و ولد^۱ بود. به این معنا که باروری و تولید مثل در کانون توجه جامعه قرار گرفت. از این زمان، زن و شوهر در خصوص بهداشت خانواده مسئول شناخته شدند. یعنی در قبال جامعه و دولت متعهد شدند که جامعه را از بیماریهای ناشی از بی‌بند و باری جنسی مصون دارند و با برنامه‌تنظیم خانواده از افزایش بی‌رویه جمعیت جامعه خویش جلوگیری کنند. به موجب این راهبرد، قصور در امر مراقبتهای جنسی منجر به پیدایش انحرافات گوناگون و نابسامانیهای توارثی می‌شد و این امر سلامت و سعادت جامعه را به مخاطره می‌انداخت (همان، ص ۱۱۹). مسئله اصلاح‌نژاد نیز، که در قرن نوزدهم رواج یافت، از پیامدهای همین راهبرد به شمار می‌رود (همان‌جا).

چهارمین راهبرد قرار دادن لذتهای جنسی انحرافی در قلمرو دانش روان‌پزشکی^۲ بود. در اواخر قرن نوزدهم، جنسیت یکی از غرایز زیستی تلقی شد. این غریزه به طور کلی در دو حوزه زیستی و روان‌شناسی قابل بررسی بود. در همین راستا بود که در تحقیقات زیستی و روان‌شناختی موارد انحراف این غریزه را مورد توجه قرار دادند. به

1. socialization

2. psychiatrization of perversion

این‌سان، دانش جنسی ناشی از دو حوزه مزبور تصویر دقیقی از انواع ناهنجاریها و انحرافات جنسی به دست داد [۲]. در اواخر سده نوزدهم، روان‌پزشکان گونه‌شناسی دقیقی از انحرافات جنسی و از جمله همجنس‌گرایی، پیرزن بازی، افسردگی جنسی و غیره به دست دادند (همان، ص ۴۳). آنها این سنخ‌شناسی را به منظور تحلیل منشاها و ویژگیهای ثابت افراد به کار می‌بستند. رفتار و کردار جنسی در این گونه‌شناسی به ماهیت پایدار در درون شخصیت افراد ترجمه شد. لواط قبلاً یک عمل جنسی غیر طبیعی تلقی می‌شد، اما از این زمان کسانی که مرتکب چنین عملی می‌شدند به لحاظ شخصیت در مقوله خاصی قرار می‌گرفتند و این رفتار به عنوان طبیعت ثانوی آنها توصیف می‌شد (همان‌جا). کلیه این رویکردها و راهبردها به پیدایش مناسبت تازه‌ای میان لذت و قدرت انجامید. در این دوره، در پرتو معاینات منظم، گفتمان جنسی در چارچوب اصطلاحات پذیرفته شده هرچه بیشتر گسترش یافت و یکی از راههای پی بردن به اسرار و ناهنجاری‌های جنسی اعتراف شخص بیمار به انجام آن اعمال یا اقرار به داشتن مکونات جنسی بود (همان، ص ۴۴).

در اینجا، فوکو شکل مسلط و غالب در گفتمانهای جنسی در غرب را دانش جنسی^۱ می‌نامد و آن را در تقابل با «هنر لذات جنسی»^۲ جوامعی چون چین، هند، ژاپن و روم باستان قرار می‌دهد. به نظر او، در «هنر لذات جنسی» حقیقت از دل لذت به دست می‌آید و این لذت تجربه‌ای خاص تلقی می‌شود (همان، ص ۵۷). هنر لذات جسمانی متضمن قوانین و هنجارها و قواعد خاص نیست، بلکه هرچه هست راهبرد، روش و مهارت است. هنر لذات جسمانی، به جای منع و تجویز کردارها و یا ایجاد تمیز و نامگذاری، به سنجش لذت و شدت و مدت و کیفیت

1. scintia sexualis

2. ars erotia

آن می‌پردازد. بدیهی است که هنر لذت جسمانی در معرض مراقبت و کنجکاوی علمی قرار نمی‌گیرد، بلکه در پی آن است که مکنونات و اسرار این لذت را بشناسد و بر رموز و کیفیات خاص آن تسلط پیدا کند. در هندوستان، کتاب کاما سوترا^۱ معروفترین نمونه همین هنر به شمار می‌رود. فوکو می‌گوید:

در جوامع غربی است که حقیقت جنسی صورت گفتمان علمی پیدا می‌کند و در تقابل با هنر لذات جسمانی قرار می‌گیرد. مبنا و محور چنین علمی نیز همان اعتراف و اقرار محسوب می‌شود.

فوکو می‌افزاید:

شخص در حین اقرار هم فاعل اندیشه و هم موضوع آن قرار می‌گیرد.

دیدیم که در کتاب مراقبت و مجازات «فنهای» انضباطی شخصیت و هویت فرد را، به عنوان موضوع داوری، آزمایش و سنجش شکل می‌دهد. در تاریخ جنسیت نیز فرد به عنوان موضوع دارای امیال جنسی و اقرارکننده به امیال مزبور مورد پژوهش قرار می‌گیرد (همان، ص ۶۱). فوکو در اینجا هنر لذت جسمانی را با علم جنسی قیاس می‌کند:

هر دو شبکه‌ای از روابط قدرت را شکل می‌دهند با این تفاوت که در هنر لذت جسمانی، آموزگار بصیرت و تجربه عملی خویش را به شاگرد خود منتقل می‌کند؛ اما در دانش جنسی، حقیقت از دهان بیمار یا فرد اقرارکننده بیرون می‌آید و در اختیار کارشناس قرار می‌گیرد.

بنابراین، اعتراف و اقرار از مناسک توبه به ترفند منظم کشف حقیقت و تشکیل پرونده از سوی مقامات مربوطه و ثبت و ضبط مکنونات درونی افراد به منظور طبقه‌بندی و تعیین هویت آنها تبدیل شد. اعترافات در نظام مسیحی قرون وسطی جنبه مخفیانه و غیرمدون داشت و اقرارهای مزبور به هیچ وجه در بایگانی‌ها ثبت و ضبط نمی‌شد. اما در دانش پزشکی، روان‌پزشکی و علوم تربیتی در قرن نوزدهم انواع لذت جمع‌آوری و طبقه‌بندی می‌شد و بخصوص لذات انحرافی به گونه‌ای دقیق مقوله‌بندی می‌گردید. فوکو پنج راهبرد اصلی را در تغییر ماهیت اعتراف به دانش جدید تشریح کرد. نخست آنکه اعتراف با معاینه و آزمایش پیوند یافت، یعنی هر آنچه فرد اقرار می‌کرد به عنوان نشانه یا عارضه تفسیر و تأویل می‌شد و پژوهشگر با به کارگیری فنون گوناگونی چون پرسشنامه، بازجویی، خواب مصنوعی، تداعی معانی، تصورات و غیره مکنونات درونی فرد را آشکار می‌ساخت و آنها را سامانی علمی می‌بخشید. دوم آنکه نیروی جنسی دارای قدرتهای گسترده محسوب شد. ناچیزترین رویداد در تاریخ جنسی فرد دارای پیامدهای خطیری در زندگی او تلقی شد. از این رو، فرد وادار می‌شد کلیه زوایای ظریف این رویداد را به زبان آورد. سوم آنکه علل جنسی امور نه تنها مکتوم و پنهان تلقی شد، بلکه نیروهایی گرایش به کتمان آنها را تقویت می‌کرد. به جهت همین پنهانکاری، حقیقت فعالیت‌های جنسی باید به هر قیمتی از درون فرد استخراج می‌شد. چهارم آنکه مضمون گزارش‌های جنسی، اموری واقع و بدیهی نبود، بلکه هر بیانی متضمن تأویل دقیق می‌گردید. یعنی کسی که به اقرارهای مزبور گوش فرامی‌داد وظیفه داشت این گفته‌ها را تفسیر کند و نکات تاریک آنها را روشن سازد. پنجم آنکه عمل اقرار روشی پزشکی محسوب می‌شد که در پرتو آن تشخیص بیماری و درمان آن امکان‌پذیر می‌گردید. از این دوره به بعد، رفتار جنسی دیگر گناه یا تقصیر شمرده نمی‌شد، بلکه

بیشتر در دو طیف رفتار بهنجار و بیمارگونه قرار می‌گرفت. چه کسانی این رویه‌ها را ایجاد کردند و در جامعه رواج دادند؟ در اینجا، فوکو از کسانی چون هولاک الیس^۱ و کرافت ابینگ^۲ نام می‌برد و می‌گوید که این دو، اندیشه‌ها و رفتارهای یاد شده را گردآوری و منتشر کردند، اما رویه‌های حاکم بر این رفتارها را فروید تدوین کرده است:

روانکاوی روش تازه‌ای نیست که او خلق کرده باشد، بلکه ترکیبی است از مجموعه شیوه‌ها و رویه‌هایی که از قبل در جامعه غرب وجود داشته است.

از این روست که فوکو تاریخ جنسیت را دیرینه‌شناسی روانکاوی می‌نامد (همان، ص ۱۳۰).
فوکو معتقد است:

همان‌گونه که «انسان» پدیده‌ای نوظهور است، جنسیت نیز دیری نیست که در گفتمان فرهنگی غرب پدیدار شده است. تا قبل از سده هجدهم، روابط میان زن و مرد تابع قواعد و مقررات حاکم بر نظام خویشی و عشیره‌ای بود. برای نمونه، کسی که با یکی از اعضای قبیله‌ای ازدواج می‌کرد نوعی ائتلاف و وحدت منافع میان دو قبیله یا خانواده به وجود می‌آورد که به نوبه خود به بسط و گسترش قدرت و مالکیت آنها می‌انجامید. از این رو، مجموعه‌ای از هنجارها و قواعد به روابط افراد خانواده سامان می‌بخشید و کنشهای مجاز و غیرمجاز میان آنها را معلوم می‌داشت. روابط جنسی بین افراد خارج از چارچوب روابط زناشویی ممنوع بود، زیرا چنین مناسباتی اساس اتحاد ناشی از روابط خویشی را مخدوش می‌ساخت. حال آنکه روابط جنسی در کانون زناشویی

1. Havelock Ellis

2. Kraft Ebing

نه تنها مجاز بود، بلکه به علت تحکیم روابط خانوادگی و بقا و دوام نسل تشویق می‌شد (همان، ص ۱۰۶).

از این رو، روابط زناشویی مقررات نشئت گرفته از مذهب را در خصوص وصیت و ارث تبلور می‌بخشید و رفته رفته همین مقررات به رواج و گسترش گفتمان تازه‌ای درباره‌ی روابط مزبور انجامید.

در قرن هجدهم، زندگی و فعالیت‌های جنسی از نظام وصلت سببی و قرابت ناشی از آن گسیخت؛ یعنی جنسیت به موضوعی شخصی تبدیل شد. در اینجا، جنسیت پدیده‌ای مکتوم اما خطرآفرین برای فرد محسوب می‌شد. در واقع، جنسیت در این معنا منش اصلی فرد و محور هویت شخصی او را قوام می‌بخشید. به عبارت دیگر، جنسیت برای نخستین بار گوهری پزشکی یافت و چنانچه پیشتر گفته شد، چهار راهبرد - یعنی هیجان‌پذیر شدن اندام زنان، دادن ماهیت آموزشی به اعمال جنسی کودکان، اجتماعی شدن عمل تولید مثل و سرانجام قرار گرفتن لذات جنسی انحرافی در قلمرو روان‌پزشکی - به این فراگرد ماهیتی علمی و روش‌شناختی داد. به طور کلی، راهبردهای اخیر پیوندی شگفت‌انگیز میان لذات و قدرت به وجود آورد. از آنجا که اندام آدمی مرکز و مدار فعالیت جنسی شناخته شد، دانش جدید نیز آن را کانون پژوهش‌های تازه‌ای قرار داد.

به طور کلی، فوکو در جلد نخست تاریخ جنسیت به نقش دانش در مناسبت میان اقرار، حقیقت و قدرت پرداخت. او از این طریق موضوعیت یافتن مکنونات جنسی را در قاموس علوم اجتماعی معلول همین راهبرد دانست. از طرفی، روانکاوی در بسط و گسترش این فراگرد نقشی اساسی ایفا کرد. یعنی در سایه‌ی روش‌های علمی خاص، بیماری که حقیقت را درباره‌ی پنهانترین امیال خویش به زبان می‌آورد تا دیگران (روانکاو) او را بشناسند، خود نیز به شخصیت خویش

پی می‌برد. در اینجا، فن‌آوری معطوف به وجود «خویش» با گفتمان علمی پیوند یافت. به این اعتبار، روانکاوی فن‌آوری تازه‌ای به دست داد که در پرتو آن احراز هویت فردی و شناخت آن امکان‌پذیر شد. «فن‌آوری معطوف به خود» به آدمی یاری رساند تا خویشتن خویش را نیک بشناسد و درباره آن با دیگران به گفت‌وگو بنشیند.

کوتاه سخن آنکه در سده نوزدهم گفتمان جنسی با علوم انسانی درهم آمیخت و رفته‌رفته «گنجینه بزرگی از لذات» فراهم ساخت. دانش پزشکی، روان‌پزشکی و علوم تربیتی امیال و خواهشهای درونی آدمیان را به قاموس علمی منظمی تبدیل کردند و، در سایه فن‌آوریهای ناظر بر اقرار، اطلاعات دقیق و جامعی از مکنونات درونی آدمیان فراهم آمد که اسطوره تاریخی غریزه جنسی را معنایی تازه بخشید.

به گفته فوکو، غرایز جنسی از قرن نوزدهم ماهیتی ثابت و غیر قابل تغییر یافت. اما واقعیت این است که این پیش‌انگاره زیست‌شناختی، گوهر واقعی این مقوله را تحریف کرد. فوکو می‌گوید: «جنسیت مقوله‌ای است که در بستر تاریخ شکل گرفته است.» از سده نوزدهم به بعد، مفهوم «قدرت حاکم بر زیست»^۱ سمت و سوی این جنسیت را مشخص ساخت. به دیگر سخن، فن‌آوری حاکم بر اندام آدمیان در سایه همین معنای جنسیت پدید آمد و از این رهگذر مراقبت از اندام آدمیان و نظارت بر آن شکلی تازه یافت. در همین راستا، انسانها به سوژه‌ای منفرد^۲ تبدیل شدند و در این راه در معرض قدرت قرار گرفتند. فوکو در جلد نخست تاریخ جنسیت در پی فهم دودمان آن چیزی است که آن را «سوژه منفرد شدن» می‌خواند. این سوژه شدن در اثر اخیر با مفهوم اندام و کالبد انسانی مناسبت دارد. او می‌گوید آدمی چون زاده شد، رشد می‌کند، شکوفا می‌شود و سپس به آستانه سالخوردگی گام می‌نهد و

سرانجام بدرود حیات می‌گوید. بنابراین، انسان در این فراگرد از دستبرد هنجارهای فرهنگی بر کنار نمی‌ماند. در قرن نوزدهم، تن به سوژه‌ای واجد هویت تبدیل شد. یعنی، به قول نیچه، در این زمان سوژه اختراع گردید، چون قرار بود این انسان قابل سنجش و حسابرسی شود. در پی اختراع سوژه، ابژه، یعنی مفهوم مقابل آن، اختراع شد. در نتیجه، فراگرد سوژه شدن و ابژه شدن از یکدیگر متمایز نبودند، بلکه از برخورد و تعامل این دو عامل «بازی حقیقت» و سرانجام دانایی جدید شکل گرفت. فوکو در جلد نخست تاریخ جنسیت این سوژه شدن را تحلیل می‌کند و می‌گوید تبدیل شدن به سوژه بنا به موارد گوناگون تغییر ماهیت می‌دهد، فرد در قلمرو لذات جنسی به سوژه میل جنسی تبدیل می‌شود و از این رهگذر در مقام موضوع دانایی در معرض پرسش علمی قرار می‌گیرد. نیاز به ایجاد ساختاری معرفتی به منظور تبیین زندگی جنسی آدمیان به این معنا بود که فرد خود نمی‌توانست از مکنونات درونی خویش آگاه شود، بلکه باید کارشناسی مجرب این وظیفه خطیر را به عهده می‌گرفت. یعنی فاعل گفتار نمی‌توانست خود به ارزیابی معنای گفتار خویش توفیق یابد، بلکه باید شخص دیگری (روانکاو) این کار را انجام می‌داد. از اینجا بود که فرد به سوژه جنسی مبدل شد و شنونده، یعنی کارشناس روانکاوی، به «استاد حقیقت‌یاب» تبدیل گردید. به همین اعتبار، شکل‌بندی گفتمان علمی رفته‌رفته ماهیتی منظم یافت (همان، ص ۶۷). دانش تأویل (هرمنوتیک)، یعنی علمی که به ژرفای رمزها دسترسی دارد، گسترش یافت؛ دانشی که بر فاعل گفتار، یعنی اقرارکننده، پوشیده بود.

هوبرت دریفوس و پل رابینو مدعی‌اند که علوم تأویلی در عصر جدید از دو مرحله عمده گذر کرد. یکی آنکه سوژه قادر شد در پرتو اعتراف امیال و خواسته‌های درونی خویش را به زبان آورد. شنونده اعتراف‌کننده را برمی‌انگیخت تا زمینه داوری شخصیت اعتراف‌کننده

فراهم شود. با این حال، معنای واقعی گفتار، دست کم به صورتی کلی، همچنان بر اعتراف‌کننده مزبور آشکار بود. به نظر فوکو:

در نیمه سده نوزدهم، روان‌پزشکی موسوم به لوریا^۱، ضمن تجویز دوش آب سرد، نه تنها بیمار را وادار به اعتراف به جنون می‌کرد، بلکه اذعان خود بیمار به دیوانگی در مجموع بخشی از درمان به شمار می‌آمد.

در مرحله بعد که به روزگار فروید نزدیک بود، گوینده و اقرارکننده دیگر قادر نبودند امیال و خواسته‌های درونی خویشان را بشناسند، بلکه معنای پنهان آنچه به زبان می‌آمد ماهیتی ناآگاهانه داشت و تنها کارشناس روانکاو می‌توانست آن را تعبیر کند. در اینجا، اعتراف‌کننده ناچار بود خود را تسلیم روانکاو کند تا او از لابه‌لای گفتارش حقیقت را استخراج و آن را بر بیمار مزبور آشکار کند. در اینجا، فردیت و گفتمان و حقیقت و اجبار یک جا گرد می‌آمدند [۳].

بدیهی است که تأویل و سوژه‌مدرن لازم و ملزوم یکدیگر شدند. دانشهای تأویلی بر این پیش‌فرض تأکید کردند که پیوسته حقیقتی عمیق اما قابل شناخت وجود دارد و وظیفه تأویل‌کننده کشف و استخراج و سپس به زبان آوردن آن است.

در تحلیل روابط ویژه قدرت و دانایی، فوکو به همبستگی علوم انسانی و فن‌آوری قدرت اشاره می‌کند و مدعی است که پیدایش و بسط و گسترش این علوم زمینه ذهنی‌سازی (سوژه‌سازی) و عینی‌سازی افراد را در چنبره قدرت فراهم ساخت. نهادهایی چون آسایشگاه، بیمارستان، زندان و مطب روان‌پزشک عرصه‌هایی است که روابط قدرت در چارچوب آنها شکل می‌گیرد و منظومه‌ای از مشاهدات، اسناد

و اطلاعات در مورد دیوانگان، بیماران، بزهکاران و بیماران جنسی فراهم می‌آورد. همان‌طور که گفتیم، در چارچوب همین نهادها بود که علوم انسانی نیز متولد شد و به سوژه‌شدگی و ابژه‌شدگی انسانها مدد رساند. به کلام دیگر، فن‌آوری قدرت پایه‌ی رشد و گسترش علوم انسانی تکامل یافت و بر هستی آدمیان چیره شد.

تبارشناسی سوژه

فوکو در جلد‌های دوم و سوم تاریخ جنسیت به جلوه‌های خاصی از هنر حکومت بر آدمیان پرداخت و زمینه سوژه شدن آنها را در عهد کهن یونان و دو قرن نخست امپراتوری روم تحلیل کرد. فوکو به فراگرد سوژه‌شدگی از دیدگاه فاعل توجه کرد. به این معنا که روند شکل‌گیری سوژه را در قلمرو اخلاق بررسی کرد.

فوکو تخصصی در حوزه تاریخ روم و یونان باستان نداشت و به همین علت به ترجمه‌های رسمی آثار به جای مانده از آن دوران تکیه کرد. از این رو، بحثهای او از حوزه روایت‌های متداول در منابع مزبور خارج نشد [۲]. او در این دو اثر از بحث درباره قدرت دور شد و بیشتر به «سوژه‌شدگی انسان» توجه کرد. فوکو می‌گفت که در بیست سال آخر عمرش به سه وجه عینی‌سازی فرد در جامعه غربی پرداخته است: نخستین صورت آن در روشهایی متبلور می‌شود که خود را علم می‌دانند و در پی عینیت بخشیدن به فاعل سخنگو (در دستور زبان عمومی، تبارشناسی واژه‌ها و زبان‌شناسی نوین) یا سوژه کار (اقتصاد) یا سوژه زیست‌کننده (تاریخ طبیعی و زیست‌شناسی) برآمده‌اند. صورت دیگر در روشهای دوگانه‌گرا تحقق می‌یابد و عینی‌سازی سوژه در راستای ثنویت و دوگانگی میان جنون و سلامت، تندرستی و بیماری، بزهکاری و قانونمندی متبلور می‌شود. و سرانجام، فوکو به روشی گرایش یافت که در آن فرد خویشتن را به سوژه تبدیل می‌کند. به همین جهت، فوکو

به حوزه جنسیت وارد شده و مدعی است که در این عرصه آدمیان خود را سوژه جنسیت می‌سازند. دیدیم که در واژه‌ها و چیزها سوژه به عنوان مفهومی معرفتی مورد توجه قرار گرفت [۵]. در مراقبت و مجازات، سوژه در آغاز محصول روابط قدرت ناشی از پادشاه بود و سرانجام در گردونه نظام انضباطی قرار گرفت. در این عرصه، سوژه به معنای فرمانبرداری^۱ به کار رفت. همین معنای سوژه در جلد نخست تاریخ جنسیت نیز دنبال شد، اما از جلدهای دوم به بعد بحث در قلمرو اخلاق متمرکز شد.

فوکو در جلدهای دوم، سوم و چهارم تاریخ جنسیت به فن‌آوری و شگردهای خویشتن در چارچوب دو موقعیت سوژه‌شدگی و ابژه‌شدگی پرداخت و به همین جهت به فرهنگ روم و یونان کهن مراجعه کرد. او در جلد دوم تاریخ جنسیت، یعنی کاربرد لذت، مدعی شد که اخلاق یونانیان و مسیحیان اولیه در مورد جنسیت تا حدودی با هم مشابهت داشته است. در هر دو فرهنگ، زنانی با محارم از تابوهای تخطی‌ناپذیر به شمار می‌رفت. افزون بر این، زنان و فرزندان فرمانبردار مردان محسوب می‌شدند. هر دو فرهنگ شهوات لگام‌گسیخته را سخت خطرناک و مضر به حال جامعه تلقی می‌کرد. و زناشویی و تشکیل خانواده را در زمره وظایف مردان می‌دانست. در مورد شاهدبازی و همجنس‌خواهی نیز هرچند مردم آن دوران از خود شکیبایی نشان می‌دادند، اما روی هم رفته آن را مقبول نمی‌دانستند. هر دو فرهنگ تسلط بر نفس و خودداری از افراط در لذات جسمانی را توصیه می‌کردند و پرهیزکاری و اعتدال در این زمینه^۲ را فضیلتی اخلاقی می‌شمردند. با این حال، گفتنی است که همین پرهیزکاری و زهد در فرهنگ مسیحیت ماهیتی ارتباطی پیدا کرد. به همین جهت، فن‌آوری و

1. subjection

2. sophrosyne

شگرد تسلط بر نفس و خویشتن‌داری رفته‌رفته صورتی منظم و حساب‌شده یافت و بتدریج منش و ماهیتی اخلاقی یافت. در واقع، در نظام اخلاقی مزبور نوعی ثنویت میان اعتدال و افراط برقرار شد که ریشه آن به اندیشه‌های ارسطو می‌رسید. حکمت آداب و عادات از همین جا سرچشمه گرفت. به طور کلی، شهوات و امیال درونی در این زمان با هنجارهای اخلاقی پیوند یافت [۶]. رفته‌رفته فلسفه اخلاق به عنوان حوزه‌ای تازه شکل گرفت و در این چارچوب میان فعالیت‌های جنسی و شر و پلیدی پیوند برقرار شد و روابط میان جنس موافق محکوم گردید و پرهیز کردن ستایش شد.

با این حال، در یونان باستان قانون و مقررات حاکم بر روابط جنسی آزادتر و انعطاف‌پذیرتر از مقررات و هنجارهای مسیحی بود و جز در موارد نادر برای زیاده‌روی‌های جنسی کیفرهای شدید وضع نمی‌شد. در واقع، در یونان باستان تبعیت از معیارهای اخلاق فضیلتی^۱ فردی بود و شخص آزاد بود که مقررات اخلاقی را آن‌گونه که مایل است تأویل کند. رفته‌رفته معیارهای اخلاقی در منظومه‌ای از مقررات سخت و انعطاف‌ناپذیر گرد آمد و بر رفتار و گفتار آدمیان حاکم شد. به این اعتبار، اخلاق مسیحی بر چهار محور اصلی شکل گرفت: نخست، خویشتن‌داری و زهد در مقابل خواهش‌های تن؛ دوم، نهاد ازدواج؛ سوم، منع رابطه میان دو جنس موافق؛ و چهارم، حکمت و فرزانه‌گی یا ادب نفس.

به طور کلی، فوکو «ساختار تأویل تبارشناسانه» خویش را به سه محور اصلی تقسیم کرد و یادآور شد که تبارشناسی او به سه حوزه مرتبط توجه می‌کند. نخست، هستی‌شناسی تاریخی انسان در رابطه با مفهوم حقیقت که در سایه آن آدمی خود را به سوژه علم بدل می‌سازد.

دوم، هستی‌شناسی تاریخی انسان در رابطه با قدرت که در چارچوب آن مناسبات قدرت شکل می‌گیرد. سوم، هستی‌شناسی تاریخی مربوط به اخلاق که به کمک آن انسانها وجود خویش را فاعل مختار کنشهای خویش فرض می‌کنند [۷]. فوکو تبارشناسی خویش را بر مدار این سه راهبرد دنبال کرد. در کتاب نخست او، یعنی تاریخ دیوانگی در عصر کلاسیک، هر سه راهبرد به وجهی آشفته به کار رفته بود. راهبرد مربوط به حقیقت در زایش درمانگاه و واژه‌ها و چیزها مورد توجه قرار گرفت. راهبرد مربوط به قدرت در کتاب مراقبت و مجازات بررسی شد و محور اخلاق در کتاب تاریخ جنسیت پی‌کاوی گردید.

درونمایه کتابهای تاریخ جنسیت را دودمان اخلاق تشکیل می‌دهد. به نظر فوکو، در بحث از تاریخ اخلاق باید میان کنشها و مقررات اخلاقی تمیز قائل شد. رفتارهای آدمیان چیزی نیست جز سلوک واقعی آنها، اما مقررات اخلاقی چیزی است که به آنها تحمیل شده است:

باید میان مقرراتی که نیک و بد کنشها را معلوم می‌دارد و مقرراتی که بر ارزشهای مثبت و منفی رفتارهای مختلف دلالت دارد، تفاوت قائل شد. جنبه دیگری نیز در مقررات و احکام اخلاقی هست که اهمیت خاصی دارد و آن عبارت است از رابطه‌ای که فرد باید با خویشتن برقرار سازد.

فوکو این رابطه را اخلاق به معنای اخص^۲ کلمه می‌شمارد. به این معنا که فرد خویشتن را به سوژه اخلاقی تبدیل می‌کند.

در اینجا است که فوکو از «ادب نفس» یا فرهنگ فردی^۳ سخن به میان می‌آورد و می‌گوید که ادب نفس یا فرهنگ فردی از هنر زیست، که با مضامین فلسفی آموزشی و پزشکی آمیخته بود، نشئت گرفت. در

1. conduit

2. ethic

3. culture of the self

اینجا بود که مفهوم «گوهر اخلاقی»^۱ مطرح شد. به همین جهت، او از واژه یونانی aphrodisia به معنای کنش و لذت جنسی سخن به میان آورد و یادآور شد که در یونان باستان ارتباط میان لذت جنسی و سلامت فرد پیوسته موضوع اصلی اخلاق بود و درباره تأثیر سوء افراط در لذتهای جنسی بر روح و جسم بحثهای داغی صورت می‌گرفت. وقتی یونانیان از گوهر اخلاقی لذتها سخن به میان آوردند، مرادشان نفی و نهی این لذت نبود، بلکه تسلط بر این امیال و جهت دادن به آنها غایت اخلاقی تلقی می‌شد [۸]. به نظر آنها، شرف و فضیلت اخلاقی متضمن زیبایی بود. از این رو بود که آنها انسان کامل و با فضیلت را زیبا می‌شمردند، یعنی میان اخلاق و زیبایی پیوندی گسست‌ناپذیر برقرار می‌کردند. یونانیان، ضمن اذعان به آزادی فردی، مدعی بودند که گزینش اخلاقی متضمن حرکتی زیباشناسانه است. انسان آزاده و خردمند در نظر یونانیان کسی بود که رابطه‌ای عقلی با خویشتن برقرار سازد و نیکبختی خویش^۲ را مدنظر قرار دهد. در واقع، مراد فوکو از فن‌آوری و شگرد ناظر به خویشتن اشاره به همین نکته ظریف است. او مدعی است که در عرصه اخلاق وجهی از آفرینش هنری^۳ وجود دارد که آدمی را در بهره‌گیری از زندگی سعادت‌مندانه و حداکثر التذاذ از زیبایی مدد می‌رساند. در این فراگرد، آدمی وجود خویش را در معرض معیارهای حاکم بر هنر زندگی قرار می‌دهد. در چارچوب همین روش و راهبرد است که ضوابط اخلاقی و زیبایی‌شناسی وجود قابل شناخت می‌شود.

فوکو در سالهای ۱۹۸۰ و ۱۹۸۱ سمیناری موسوم به ذهنیت و حقیقت را در کولژ دو فرانس آغاز کرد. او در این سمینار اندیشه‌های فلاسفه و پزشکان سده اول قبل از میلاد تا سده دوم میلادی را بررسی

کرد و به تکوین و گسترش تکنیک و شگرد زیست و فن وجود^۱ در یونان باستان پرداخت و مدعی شد که منظور یونانیان از واژه aphrodisia تا حدی بر ما پوشیده است. هرچند بعضی آن را به جنسیت ترجمه کرده‌اند، اما این برگردان با کاستیهای فرهنگی خاصی روبه‌روست. آنچه در معنای aphrodisia نهفته است میل جنسی نیست، بلکه کنش و لذت جنسی است. به گفته فوکو، یونانیان در نظام اخلاقی خویش به هیچ روی در پی سرکوب لذتهای جنسی نبوده‌اند، بلکه در پی پیوند دادن کنش جنسی با فرهنگ یا ادب نفس بودند. در واقع، «ادب نفس» متضمن مقوله‌ای است که یونانیان هنر زندگی^۲ می‌نامیدند. بدیهی است که یونانیان هیچ‌گاه خود را به مسائلی چون وجود واجب، زندگی پس از مرگ و رستاخیز مشغول نمی‌ساختند، بلکه بیش از هر چیز به زندگی و هنر زیستن در این جهان می‌اندیشیدند. و همین هنر زیستن بعدها به هنر و فن حاکم بر وجود خویش معطوف گردید. در نظر یونانیان سده‌های چهارم و پنجم قبل از میلاد، هنر زیستن به هنر مهمتری معطوف بود و آن هنر اداره دولت‌شهر بود. اما از زمان رواقیون و بخصوص «سنکا»، این هنر به وجود خویشتن معطوف شد. در الکی‌بیادس^۳ افلاطون نیز آمده است که پیش از آنکه اداره جامعه اهمیت یابد، مراقبت از خویشتن موضوعیت می‌یابد. اپیکوریان برای نخستین بار مراقبت از خویشتن را غایت اصلی حیات شمردند و آن را از موضوع اداره جامعه جدا ساختند. مراقبت از خویشتن^۴ مفهومی است بسیار عمیق که وجوه فعالیت، دقت، نظارت، دانایی و هنر را دربرمی‌گیرد. در واقع، هنر زیستن مستلزم مراقبت خردمندانه از خویشتن است. بدیهی است که این مفهوم ابعاد وجودی، معرفتی، ارزشی و زیبایی‌شناختی متعددی دارد.

1. technique of life

2. techne tou bio

3. Alcibiades

4. epimeleia heautou

ایکوریان مدعی بودند که معرفت درباره ماهیت گیتی، مبدأ و غایت هستی و خدایان همگی در جهت مراقبت و حفظ و صیانت نفس به کار می‌آید. به نظر آنها، نوعی پیوند نزدیک میان دانایی و حفظ و صیانت نفس وجود دارد و علت آموختن فنون و علوم مربوط به پیدایش عالم و آدم امکان تداوم زندگی و صیانت نفس است [۹].

فوکو در بحث از کاربرد لذتها^۱ به رفتار جنسی می‌پردازد و یادآور می‌شود که این رفتار در حوزه درک و انتخاب اخلاقی قابل شناخت است. یعنی او «کاربرد» لذتها را در ارتباط با چهار محور تجربه - یعنی مناسبت با تن، مناسبت با همسر، مناسبت با کودکان و رابطه با حقیقت - بررسی می‌کند. در کتاب تاریخ جنسیت: مراقبت از نفس، کاربرد لذتها در رابطه با تسلط بر نفس یا ادب نفس در متون یونانی و لاتینی قرنهای اول و دوم میلادی تحلیل شده و تغییر انگاره در هنر زیستن به تفصیل بررسی شده است.

فوکو در جلد چهارم، یعنی اعترافات تن، تجربه جسمانی را در نخستین قرنهای استیلای مسیحیت مطرح می‌کند و به نقش هرمنوتیک یا تأویل می‌پردازد و فراگرد تطهیر و پالایش را در آشکار نمودن امیال درونی بررسی می‌کند:

تفاوت اساسی میان شگردهای حاکم بر نفس در فرهنگ یونان و روم و ترفندهای رایج در فرهنگ مسیحی در این است که در فرهنگ اخیر میل و تمناست که موضوع بحث و تأویل قرار می‌گیرد، حال آنکه در فرهنگ یونان لذت و کنش جنسی ملاک تأویل قرار می‌گرفت.

در حقیقت، در رویکرد مسیحی به هیچ‌روی بر کنش و لذت تأکید نمی‌شد، بلکه میل و تمنا موضوع گفتمان قرار می‌گرفت.

کوتاه سخن آنکه پژوهش درباره تاریخ جنسیت خاستگاه اخلاق جنسی مدرن را به دوران کهن پیوند می‌دهد. بدیهی است که ظهور مسیحیت در اروپا واجد اهمیتی ویژه است، زیرا این آیین مناسبت آدمیان را با فعالیت جنسیشان تغییر داد و مناسبت تازه‌ای میان جنسیت و ذهنیت برقرار کرد که تأکید اصلی آن بر ضرورت تسلط بر نفس از طریق «هرمنوتیک خویشتن» بود. در آیین مسیح، میان جنسیت، ذهنیت و حقیقت مناسبتی تازه برقرار شد و این مناسبت هویت آدمیان را قوام بخشید. از آن دوره تاکنون، تأثیر این برداشت بر فرهنگ غرب روزبه‌روز بیشتر شده است و در حال حاضر نیز روشهای تحلیل از سرچشمه‌های آن سیراب می‌شود. از جمله، ترفندهای اقرار، که به دوران مسیحیت بازمی‌گردد، نقش مهمی دارد.

هرچند کتاب تاریخ جنسیت فعالیتها و لذات جنسی را به منزله مسائل فلسفی - تاریخی مورد بحث قرار داده است، با این حال، نباید از تأثیر و پیامدهای تحلیلهای فوکو در حوزه‌های سیاست و قدرت در جوامع غربی غافل بود [۱۰].

پی نوشت فصل هفتم

- [1] Colin Gordon. "Birth of the Subject" in *Radical Philosophy* No 17, 1977. pp. 15_26.
- [2] Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow. *Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics*. pp. 171.173.
- [3] *Ibid.* p. 180.
- [4] Merquior. *Foucault*. London: Collins, 1985. p. 137.
- [5] "The Subject and Power" afterword (1982) to *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. p. 208_209.
- [6] Michel Foucault. *The Use of Pleasure: History of Sexuality*, Volume 2. New York: Vintage Books. 1990. p. 33_38.
- [7] Hubert Dreyfus & Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. p. 237.
- [8] *Ibid.* p. 238.
- [9] *Ibid.* pp. 243_244.
- [10] Barry Smart. *Michel Foucault*. London: Routledge, 1985. p. 117.

میراث فلسفی فوکو

فیلسوفان غرب از دیرباز دغدغه حل معضل فلسفی انسان، ذهنیت او، و گسترش فردیت و هویت او را داشته‌اند. آنها مفاهیمی چون ذهن، نفس، عقل، روح یا روان آدمی را در برابر پدیده‌های طبیعی یا عینی بررسی کرده‌اند و به این لحاظ مفهوم ذهن را در تقابل با عین واجد وصفی وجودی و معرفتی دانسته‌اند.

افلاطون برای نخستین بار نظریه جاودانگی روان یا خلود نفس را مطرح کرد و این مسئله از آن زمان تاکنون موضوع بحثهای گوناگونی بوده است. در سالهای اخیر، پدیدارشناسان فاعل‌شناسده و ذهن او را برحسب جهت‌مندی و نیت‌محوری آن تحلیل کرده‌اند. بنابراین، ذهن و روان آدمی از دیرباز در معرض تأویلهای گوناگون بوده است. میشل فوکو نیز همین بحث را در آثار خویش دنبال کرده و درباره شکل‌گیری ذهن یا سوزه در طول تاریخ معاصر موشکافی کرده است. بویژه در آثار بعدی خویش و بخصوص تاریخ جنسیت، کاربرد لذتها، مراقبت از نفس و اعترافات تن موضوع ذهنیت و سیر شکل‌گیری آن را در پیوند با مفاهیم قدرت و دانایی تحلیل کرده است. منتقدانی چون ژیل دلوز [۱]، مارک پوستر [۲]، آرنولد دیویدسون [۳]، هوبرت دریفوس، پل رابینو و یان هاکینگ [۴] جملگی همین رهیافت را مورد تحلیل قرار داده و رهنمودهای قابل تأملی در باب اندیشه‌های فوکو بیان کرده‌اند.

ژیل دلوز در کتاب کوچکی موسوم به فوکو جامعترین و پرجاذبه‌ترین

تحلیل را در مورد اندیشه‌های او مطرح کرده است. ژیل دلوز در پی آن بود که اندیشه‌های فوکو را در چارچوب سه گستره، یعنی قدرت و دانایی و ذهن، کالبدشکافی کند. دلوز مدعی است که در سه کتاب اخیر نوعی چرخش از عامل عینی به قلمرو ذهن آدمی وجود دارد. در این آثار، قدرت و دانایی و ذهنیت را می‌توان سه ساحت غیر قابل تأویل به شمار آورد که در چنبره برخوردی جدایی‌ناپذیر گره خورده‌اند (فوکو، ص ۱۲۱). دلوز مدعی است که با دقت در آثار اخیر فوکو مفهوم ذهنیت یا هویت، بازخوانی و ارزیابی مجدد کلیه آثار او را ضروری می‌سازد. به همین دلیل، خود فوکو در مصاحبه‌ای مدعی است که مفهوم ذهنیت نیز در کنار قدرت و دانایی به نحوی خام و آشفته در تاریخ دیوانگی مطرح شده بود [۵]. می‌توان نتیجه گرفت که در آثار فوکو مفهوم ذهنیت یا سوژه همان قدر اهمیت دارد که قدرت و دانایی.

پژوهندگانی چون آرنولد دیویدسون نیز بر اهمیت ذهن و ذهنیت در اندیشه‌های فوکو تأکید کرده‌اند. دیویدسون مدعی است که مفهوم ذهن یا خود هستی‌شناسی تازه‌ای را در اندیشه‌های فوکو مطرح نکرده، بلکه عرصه تحلیل تازه‌ای را گشوده است. مقاله دیویدسون در مجموعه فوکو ویراسته دیوید کازین هوی^۱ آمده است. دیوید کازین هوی در پیشگفتار مجموعه فوکو یادآور می‌شود که مفهوم رابطه با خود^۲ بر پیچیدگی تفکر فوکو می‌افزاید. او نیز، چون هوبرت دریفوس، می‌گوید که فوکو، با طرح و تحلیل ذهنیت و مفهوم «خود»، اتهام نیست‌انگاری را از سر به در کرده و با دنبال کردن «رابطه با خود» در واقع زمینه بحث اخلاقی را فراهم ساخته است. در حقیقت، «رابطه با خود» مناسبی است دوجانبه میان ذهن و عین که مفهوم تاریخی حقیقت از دل آن بیرون می‌آید. در اینجا، فوکو از تاریخ حقیقت سخن به میان می‌آورد. با این حال،

مراد او تحلیل رفتارها، مفاهیم، جوامع و ایدئولوژی‌های گوناگون نیست، بلکه مسئله اصلی بررسی وجود خویشتن است. به دیگر سخن، تاریخ جنسیت تاریخ نیل به حق و حقیقت نیست، بلکه تاریخ چگونگی ارتباط ما با وجود خویشتن به عنوان فاعل اخلاقی است. مضمون اصلی بحث در جلدهای دوم و سوم تاریخ جنسیت، همین ارتباط میان ما با وجود خودمان در طول تاریخ است، یعنی فهم حقیقت وجودی خودمان. فوکو معتقد است که «از دوران یونان باستان تغییر مهمی در قوانین و مقررات اخلاقی ایجاد نشده است، بلکه نوع ارتباط ما با خودمان دستخوش دگرگونی شده است.» به نظر فوکو، اخلاق در کارکرد و کنش شکل می‌گیرد. در واقع، فراگرد شکل‌گیری «ذهنیت» در همین عملکردهای اخلاقی تحقق می‌پذیرد [۶].

فوکو در جلدهای دوم و سوم تاریخ جنسیت از روش تبارشناسی سود جسته است و به همین جهت پدیدار شدن و تبار رویکردها و رفتارهایی را که به شکل‌گیری شخصیت فرد منجر می‌شود مورد مطالعه قرار داده است. وقتی فوکو از تبارشناسی ذهنیت سخن می‌گوید، در واقع دربارهٔ دودمان و تبار کنشهای اخلاقی بحث می‌کند [۷]. آنجا که از «هستی‌شناسی تاریخی» سخن به میان می‌آورد، مراد او سیر شکل‌گیری ذهنیت در مقاطع تاریخی گوناگون است. بدیهی است که فوکو ذهنیت را مفهومی ماهوی و ثابت نمی‌داند، بلکه آن را پدیده‌ای تاریخی به شمار می‌آورد. دلوز مدعی است که تأمل دربارهٔ وجود خویش، که در سایهٔ به کارگیری احکام اخلاقی صورت می‌گیرد، زمینهٔ رشد و تکامل ذهنیت را فراهم می‌سازد. به گفتهٔ فوکو «ارتباط با خود» چهار جنبهٔ اساسی دارد: اول گوهر اخلاقی، دوم وجه تبعیت، سوم پارسامنشی و زهد، و چهارم فرجام‌شناسی. گوهر اخلاقی آن بخش از وجود و رفتار ماست که به حکم و داوری اخلاقی مربوط می‌شود. تبعیت میان قانون اخلاقی و وجود فرد ارتباط برقرار می‌سازد و

چگونگی تأثیر قانون اخلاقی بر وجود ما را مشخص می‌کند. پارسامندی و زهد و پرهیز وسیله‌ای است که در سایه آن خود را متحول می‌سازیم تا به موجودی اخلاقی تبدیل شویم و سرانجام ارتباط با خود غایت خاصی دارد، یعنی فرد در پی جاودانگی، سلامت، آزادی یا قطع تعلق به عمل اخلاقی دست می‌زند (همان، ص ۱۱۲). در یونان باستان، گوهر اخلاقی با لذت جنسی و شیوه تبعیت از تکالیف اخلاقی پیوند داشت. زهد و پارسایی هنری بود که در این راستا به کار می‌رفت و در واقع، غایت عمل اخلاقی تسلط بر خویشتن بود [۸] (در سده‌های میانه، غایت اخلاق تغییر کرد؛ یعنی به طور کلی جاودانگی، پاکی و غیره هدف قرار گرفت و مفهوم زهد نیز تغییر کرد). در بینش مسیحی، خودجویی صرفاً پرده برداشتن از اسرار درون است. شیوه تبعیت نیز در قوانین الهی تبلور می‌یابد و گوهر اخلاقی نیز لذت جنسی نیست، بلکه میل و نفس اماره و تن آدمی است [۹].

در حقیقت، تغییر موضع پژوهشی فوکو از دانایی و قدرت به ذهنیت و ارتباط با خود پیامدهای بسیار گسترده‌ای دارد، که یکی از آنها نفی تحلیل‌های او در مورد «مرگ انسان» و ذهنیت اوست. پیشتر گفته شد که در دهه‌های پنجاه و شصت کسانی چون ژان هیپولیت^۱ با تفسیر پدیدارشناسی روح هگل پیوسته خود را به ذهنیت متعالی مشغول داشتند. از جمله ژان پل سارتر در اکثر آثار خود به همین سنت فلسفی توسل جست و دیالکتیک شکل‌گیری ذهنیت را محور تأمل فلسفی خود قرار داد. اما فوکو در مقابل این تأکید بیش از حد بر مفهوم ذهنیت، هسته مقاومتی را شکل داد و با رویکرد کسانی چون لاکان و لوی - استراوس هم‌نوا شد. او برنامه تحقیقاتی خود را برای چالش با رویکرد هگلی در خصوص صورت‌بندی ذهنیت یا سوزن تنظیم کرد. فوکو در نفی روایی

1. Jean Hypolite

سوژه با لوی - استراوس و رولان بارت همداستان شد و در کلیه آثار نخستین خود در پی فهم فرهنگ، طبیعت، عالم پدیدار، تاریخ و تأثیر این عوامل بر شکل‌گیری دانش بود. اما دیدیم که در جلد‌های دوم، سوم و چهارم تاریخ جنسیت چرخشی افراطی به سوی سوژه یا ذهنیت صورت گرفت.

می‌توان گفت که فوکو زیر تأثیر اندیشه‌های نیچه و هایدگر در راه نقادی از «سوژه متعالی» گام نهاد و به چالش محوریت انسان در پهنه فلسفه پرداخت و اعلام کرد که «انسان» ابداعی است تازه که در سده نوزدهم پدیدار شد و دیری نخواهد گذشت که همین «انسان» چشم از جهان فرو خواهد بست. از این رو، بازگشت فوکو به مسئله ذهنیت در جلد دوم تاریخ جنسیت تحولی است قابل تأمل که ریشه در گرایش او به اندیشه‌های این فیلسوفان دارد.

فوکو چند هفته پیش از مرگش، در مصاحبه بیست و نهم ماه مه ۱۹۸۴، گفت:

در نظر من هایدگر همیشه اندیشمند مهمی بوده است. در سالهای ۱۹۵۱ یا ۱۹۵۲، خواندن آثار هایدگر را آغاز کردم و در سالهای ۱۹۵۲ یا ۱۹۵۳ به مطالعه آثار نیچه پرداختم. هنوز هم یادداشتهایم بر نوشته‌های هایدگر را در اختیار دارم. یادداشتهایم در مورد هایدگر از حاشیه‌هایی که در مورد مارکس و هگل نوشتم مهمتر است. سیر و سلوک فلسفی من سخت از اندیشه‌های هایدگر تأثیر پذیرفته است. اما باید اعتراف کنم که نیچه تأثیری عمیقتر بر اندیشه‌های من به جای گذاشت. من هایدگر را درست نمی‌شناسم. معلومات من درباره هستی و زمان بسیار ناچیز است، بخصوص نوشته‌های اخیر او را کمتر می‌شناسم. اندیشه‌های نیچه را بهتر از هایدگر می‌فهمم، با این حال، باید بگویم که مطالعه آثار نیچه و

هایدگر برای من تجربه‌ای اساسی است. اگر با اندیشه‌های هایدگر آشنا نشده بودم، موفق به مطالعه آثار نیچه نمی‌شدم [۱۰].

بدیهی است که نام هایدگر در آثار مکتوب فوکو بندرت دیده می‌شود، اما تأثیر اندیشه‌های او بر رویکرد فوکو انکارناپذیر است. گفتنی است که در سی سال گذشته اندیشه‌ها و واژگان هایدگری در محافل روشنفکری فرانسه محبوبیت خاصی داشته است؛ حتی روزنامه‌نگارانی که با آثار او آشنایی ندارند جسته و گریخته از تعابیر و رهیافتهای او سود می‌جویند. در حوزه روشنفکری پاریس، کسانی چون ژاک لاکان، کوژوا، لویناس^۲ و بویژه دریدا پیوسته از تأویلات فلسفی هایدگر سود جسته‌اند. فوکو هم از حال و هوای روشنفکری پاریس، که سرشار از اصطلاحات و تعابیر هایدگری است، بی‌نصیب نماند و این در حالی است که به طور مستقیم و مستقل به بحث درباره هایدگر و اندیشه‌های او نپرداخت. فوکو بویژه از مقاله معروف هایدگر با عنوان «نامه‌ای در باب اومانیسیم» (۱۹۴۷) و نیز راههای جنگلی (۱۹۵۱) و تا حدی از کتاب معروف او، هستی و زمان، تأثیر پذیرفت. هایدگر در مقاله خود موسوم به «عصر تصویر جهان» از سوژه شدن انسان سخن به میان آورده است و همین امر فوکو را بر آن داشت که در پژوهشهای خویش این فراگرد را در قلمرو جامعه و فرهنگ مدرن مورد توجه قرار دهد. در فصل نهم واژه‌ها و چیزها، با صراحت از هایدگر یاد شده و آموزه‌هایی چون «بازگشت زبان»، «تحلیل کرانمندی»، «ساحت اندیشیده و نااندیشیده» و «بازگشت سرچشمه‌ها» در واقع از نظرات هایدگر سیراب شده است.

در پیشگفتار قسمت دوم تاریخ جنسیت، از «تبارشناسی سوژه» یا ذهنی شدن و عینی شدن حقیقت سخن به میان آمده است که این دو

رهیافت نیز از اندیشه‌های هایدگر سیراب شده است. در واقع، فوکو به تأسی از هایدگر، «تبارشناسی سوژه» را در نفی اندیشه‌های هگل دربارهٔ ذهنیت به کار گرفته است. هایدگر و فوکو هر دو در چارچوب «فلسفه کرانمندی» بحث سوژه را مطرح کردند، حال آنکه هگل راه «فلسفه مطلق» را پیمود. هگل می‌گوید انسان با تبدیل شدن به سوژه در مسیر تدریجی حقیقت و معرفت مطلق قرار می‌گیرد. انسان از دورهٔ دکارت به خانه و کاشانهٔ خویش بازگشت و در قلمرو معرفت مطلق گام نهاد و به همین جهت فلسفه به گفتاری دربارهٔ روش تبدیل شد. این فراگرد در اندیشهٔ هگل، بخصوص در منطق او، به اوج رسید. در نظر هایدگر، برعکس، وقتی انسان به سوژه تبدیل شد، در واقع با تقدیری تازه روبه‌رو شد و این تقدیر او را از هستی دور ساخت. انسان با سوژه شدن در ورطهٔ «موجود» درافتاد. هایدگر می‌گوید ریشهٔ این وضع را باید در اندیشه‌های یونانیان جست‌وجو کرد. اوج این وضع در فلسفهٔ دکارت و لایب‌نیتس متجلی شد و در عصر جدید هم در قالب فن‌آوری مدرن ظاهر شده است. هایدگر می‌گوید این فراگرد مراحل چون تعریف انسان به حیوان اندیشمند (حیوان ناطق)، تفسیر مسیحی-رومی واژهٔ آله‌تیا^۱ (انکشاف) به وریتاس^۲ (حقیقت و صدق) و سرتی‌تی‌دو^۳ (یقین) و غیره داشته است. فوکو نیز به تبعیت از هایدگر مدعی است که سوژه شدن انسان معلول راهبردهای بسیار دشوار و پیچیده در جهت تسلیم و انقیاد او بوده است. همان‌طور که در فصلهای قبل نیز به تفصیل بیان شد، این انقیاد صورتهای گوناگون به خود گرفت و در نهادهای مختلفی در قالب بازی حقیقت و قدرت شکل گرفت. آنچه هایدگر با زبانی فلسفی بیان کرد، فوکو به صورت عینی و ملموس در نهادهای گوناگون، از جمله زندان و آسایشگاه و مدرسه و کارخانه، نشان داد.

1. aletheia

2. veritas

3. certitudo

شاید به همین دلیل است که فوکو درباره‌ی هایدگر می‌گوید: «او در نظر من اندیشمند مهمی بوده است.» هایدگر کلیه‌ی مسائل موجود را به حوزه‌ی هستی تحویل نمود و گفت سوژه شدن انسان وجهی است از تاریخ وجود که باید ماهیت آن را نیک شناخت. فوکو از تاریخ وجود سخنی به میان نیاورده است، اما تحلیل کرانمندی را از آن استخراج کرده و در حوزه‌ی اندیشه مورد بحث قرار داده است. در واقع، او «مسئله‌پردازی فلسفی» هایدگر را در عرصه‌هایی چون پزشکی، روان‌پزشکی، حقوق، ادبیات و به طور کلی علوم اجتماعی اعمال کرده و نتایج علمی جالب و بی‌سابقه‌ای به دست آورده است [۱۱].

فوکو نیز چون هایدگر از هر نوع حقیقت ساخته و پرداخته‌ی متافیزیک‌گریزان است و مدعی است حقیقت چیزی نیست جز باورها و گفتمانها و کردارها و رویکردهایی که ماهیتی انتزاعی پیدا کرده و مومیایی شده است. جان راجمن مدعی است که فوکو بزرگترین شکاک روزگار به شمار می‌رود، زیرا همه‌ی باورهای بی‌چون و چرای حاکم بر اندیشه‌ی این عصر را به پرسش کشیده است. فلسفه‌ی فوکو محدودیتهای زندگی را نیک تحلیل می‌کند و راه آزادی و آزادگی را به ما نشان می‌دهد. فلسفه‌ی او «فلسفه‌ی آزادی» است [۱۲].

هرچند اندیشه‌های فلسفی فوکو صبغه‌ای سیاسی دارد، اما وقتی که از قدرت و کارکرد آن بحث می‌کند، نباید اندیشه‌های او را دنباله‌ی گفتمان علوم سیاسی رایج و متعارف به شمار آورد. جان راجمن، فوکو را اندیشمندی پساسیاسی^۱ و پسانقلابی^۲ می‌خواند، زیرا او نظریات سنتی چپ را مطرود می‌شمارد و می‌گوید چپ‌گرایانی که مدعی‌اند با تصاحب قدرت دولت همه‌ی مشکلات جامعه حل خواهد شد هیچ‌گاه راه به جایی نمی‌برند و جامعه‌ی آرمانی آنها صرفاً در عرصه‌ی خیال قابل تحقق است. از

سوی دیگر، فوکو را باید اندیشمندی پساسیاسی خواند، زیرا سیاست را به معنایی که از دوران روشنگری رواج یافته است مردود می‌شمارد. غایت سیاست در این معنا عبارت است از ایجاد زمینه‌ای برای مشروعیت قدرت دولت و این زمینه را می‌توان در سایه رضایت و خرسندی شهروندان فراهم کرد. نظریه سیاسی رایج بر این پیش‌فرض تکیه دارد که قدرت در حاکمیت دولت متبلور می‌شود. فوکو از این پیش‌فرض انتقاد می‌کند و می‌گوید: «باید سر پادشاه را از تن جدا ساخت، بخصوص در حوزه علوم سیاسی باید به این اقدام دست زد [۱۳].» مراد او این بود که باید مسئله قدرت را از محور حاکمیت و دولت به در آورد.

فوکو هم با نظریه لیبرالیسم و هم با رویکرد مارکسیسم در این زمینه مخالف است، زیرا هر دو نظریه دولت را نماینده مردم می‌دانند و مدعی‌اند که مردم قدرت خویش را به دولت تفویض می‌کنند و به طور کلی حاکمیت از اراده مردم سرچشمه می‌گیرد. از این رو، مردم می‌توانند دولت را در صورت عدول از اصول و مقررات مورد توافق برکنار سازند و با تغییر دولت وضع جامعه را بهبود بخشند. فوکو در این باره چنین می‌گوید:

قدرت را نباید صرفاً در حوزه حاکمیت دولت جست و جو کرد. قدرت در کلیه سطوح جامعه پراکنده است و، برخلاف لیبرال‌ها و مارکسیست‌ها، قدرت را نباید در دستگاه دولت متمرکز شمرد.

از این روست که او در بحث از کوچکترین نهاد اجتماعی - سیاسی از میکروفیزیک قدرت سخن به میان می‌آورد و نیز از اقدامات محدود، منطقه‌ای و محلی سخن می‌گوید و هیچ‌گاه موضوع قدرت را در قلمرو کلان آن مورد بحث قرار نمی‌دهد و مدعی است که باید اصلاحات را از حوزه‌های محدود محلی آغاز کرد.

فوکو نه مدعی فهم «حقیقت» در معنای عام و کلان آن است و نه انقلاب را حلال مشکلات و نابسامانی‌های جامعه می‌داند. از این روست که از طرح نظریه جامع قدرت امتناع می‌ورزد. تحلیل فوکو از قدرت به هیچ وجه کلی و تاریخ‌گریز و مطلق نیست، بلکه از قدرت به صیغه جمع سخن می‌گوید و آن را در عرصه‌های گوناگون و متنوع قابل بحث می‌داند. او در بحث خود از قدرت، عوامل زمان و مکان را پیوسته اصولی مسلم و خدشه‌ناپذیر می‌شمارد. به همین سیاق، از طرح روش کلی و عام خودداری می‌کند و حتی کتاب «روش‌شناختی» او، یعنی دیرینه‌شناسی دانش، نیز به هیچ‌گونه روش واحد و کلی در تحلیل مسائل جامعه و فرهنگ اشاره نمی‌کند و تنها واژه‌هایی چون دیرینه‌شناسی و تبارشناسی را در مطالعه تاریخ به کار می‌گیرد. فوکو، به جای طرح نظریه یا روش، مانند دلوز از «جعبه ابزار» راهبردی سخن می‌گوید. او تبارشناسی را چون ابزاری کارکردی به کار می‌گیرد [۱۴]. می‌توان با ابزاری که فوکو در اختیار ما قرار داده است مسائل ذیل را مجدداً ارزیابی کرد:

۱. مطالعه تاریخ در قلمرو حوزه‌ها و گستره‌های علمی. این کاری است که فوکو در سایه ابزار پیشنهادی خویش آغاز نمود. او به یک حوزه خاص یا نظام ویژه توجه نشان نداد، بلکه سابقه دیرینه آن را به طور کلی دنبال کرد. به عبارت دیگر، هدف او شناخت لایه‌های مختلف رسوبات فکری و معرفتی یک حوزه یا نظام بود. به این نحو، او تاریخ دیوانگی در عصر کلاسیک را برای تبیین «پیش‌تاریخ روان‌پزشکی» نوشت. واژه‌ها و چیزها را به عنوان پروژه‌ای برای شناخت پیش‌زمینه علوم انسانی و اجتماعی تدوین کرد. تنها زایش درمانگاه است که تاریخ مفصل حوزه‌ای خاص محسوب می‌شود. حتی در این اثر نیز به بخش بسیار کوتاهی از حیات این حوزه توجه شده است. در این آثار، فوکو می‌خواهد به خواننده نشان دهد که دانایی و معرفت امری است تاریخی

و شکل‌گیری حوزه‌های معرفتی در ادوار مختلف غایت‌های خاصی داشته است که نمی‌توان آنها را کلیت بخشید. در ضمن، موضوع هر علم در دل همان علم تکامل یافته است. در این مورد کسانی چون تامس کوهن، پل فیرابند و دیگران نیز با فوکو هم‌داستان‌اند. افزون بر این، دیرینه‌شناسی فوکو متضمن این امر است که هر رشته‌ای زبان و محدودیت‌های خاص خود را دارد که عدول از آنها مستلزم نقض قواعد و معیارهای آن رشته محسوب می‌شود. تعریف رشته یا قلمرو پژوهشی نیز به ما مدد می‌رساند که تقسیمات دانش را نیک بشناسیم. تحقیقات فوکو اهمیت تفکیک گستره‌های علمی را بر ما معلوم می‌دارد.

۲. ارزیابی مجدد گستره سخنوری و نظریه بیان. از دوران افلاطون به بعد، سخنوری و خطابه در قیاس با منطق پیوسته مورد بی‌مهری بوده است. پس‌اساختارگرایانی چون ژاک دریدا و استانی فیش مدعی‌اند که تعالی بخشیدن به شأن منطق بر پایه وجهی متافیزیکی (آرمان‌گرایانه) استوار است که بی‌اعتباری آن امروزه به اثبات رسیده است. به نظر پس‌اساختارگرایان، باید اعتقادات و باورها و منظومه‌های معرفتی را، که در پرتو قراردادهای نظریه بیان به وجود آمده‌اند، خوب شناخت. «دیرینه‌شناسی» فوکو بعد تازه‌ای به این رویکرد داده است. در حالی که نظریه‌پردازانی چون ژاک دریدا و پل دمان خطابه و سخنوری را مجموعه استعارات و مجازها و غیره می‌دانند، فوکو آن را به معنای اولیه، یعنی وجهی از اقناع^۱ و بنابراین صورتی از قدرت، می‌شمارد. در کتاب دیرینه‌شناسی دانش، معرفت به طور کلی حوزه‌ای خطابی تلقی شده است، یعنی فوکو دانش و علم را در حوزه منطق نمی‌جوید، بلکه می‌گوید به جای آنکه در مورد ماهیت منطقی و انسجام دانش و معرفت پرسش شود، باید پرسید چرا دانشی معتبر و قابل اعتناست یا چرا

حوزه‌ای ماهیت و منشی حاشیه‌ای دارد و چرا رشته دیگری بر سایر رشته‌ها برتری یافته است.

۳. بازخوانی سیاست معاصر با تکیه بر رویکرد فوکو. همان‌گونه که پیشتر نیز اشاره رفت، فوکو به هیچ‌روی روش و رهیافت خاصی را در مورد سیاست تجویز و توصیه نمی‌کند. او تفاوت اساسی میان سوسیالیسم و دمکراسی را نمی‌پذیرد و آن را سودمند نمی‌شمارد. فوکو پیوسته لیبرال‌ها را استهزا می‌کرد و می‌گفت میان فن‌آوری‌های سیاسی غرب و شگردهای خشن استالین در گولاک تفاوتی وجود ندارد. هر دو وجوه مختلف اعمال قدرت سیاسی است. به نظر او، استالینسم به هیچ‌وجه انحراف از مارکسیسم نیست، بلکه پیامد مستقیم نظریه مارکسیستی است [۱۵]. به باور او، قدرت در کشورهای سوسیالیستی و غیر سوسیالیستی بیش از آنچه ما فکر می‌کنیم، عملکرد مشابه دارد. فوکو می‌گوید: «سیاست سوسیالیسم و دمکراسی غربی هر دو از یک آبشخور، یعنی سامان دانایی مدرن، سیراب می‌شود.» با این حال، او تحلیل دقیقی از این همسانی ارائه نکرده است. به نظر او، قدرت در تاریخ معاصر صرفاً در دل حاکمیت متمرکز نیست، بلکه در نقاطی تمرکز دارد که ما از آن غافلیم. به نظر او، هر جا دو نفر جمع شوند ترندها و شگردهای قدرت نیز آنها را به هم پیوند می‌دهد.

۴. شکاکیت فوکو. اکثر علاقه‌مندان آثار فوکو به هیچ‌وجه شکاکیت فلسفی او را دربست نمی‌پذیرند، بلکه آن مواضع فلسفی و سیاسی را قبول دارند که فوکو در طول زندگی فلسفی خود با دیده تردید به آنها نگریسته است. با این حال، هر کس بخشی از تحلیلها و راهبردهای او را برگرفته است و آن را در عرصه مورد نظر به کار می‌گیرد. از جمله، مارک پوستر در کتاب فوکو، مارکسیسم و تاریخ یادآور شده است که فوکو یکی از پیشرفته‌ترین مواضع فلسفی را برای بازسازی نظریه انتقادی و تاریخ و تجدیدنظر در آنها عرضه داشته است. مارک پوستر «شیوه

تولید» مارکس را با تکیه بر نظریات فوکو به «شیوه اطلاعات و اطلاع‌رسانی»^۱ تأویل کرده است و می‌گوید در عصر حاضر دیگر سخن گفتن از وجه تولید مشکل ما را حل نمی‌کند، بلکه باید از «وجه اطلاع‌رسانی» سخن به میان آورد. با این حال، مارک پوستر هیچ‌گاه از گزارشهای انقلابی خویش دست نمی‌شویید و ادعای فوکو را مبنی بر اینکه انقلاب غایتی وهم‌انگیز و پندارگونه بیش نیست نمی‌پذیرد. از سوی دیگر، پوستر می‌گوید: «تحلیل گفتمان» فوکو را نمی‌توان جانشین تحلیل طبقاتی مارکس کرد [۱۶]. زیرا فوکو نظام یا روش خاصی طرح نکرده است. با این حال، آثار او راه را بر اصلاح شگردها و کارکردهای روشنفکری موجود می‌گشاید.

۵. مقاومت در برابر خرد قدرت. تحلیل فوکو از خرد قدرت درست به مثابه راهنما و دستنویسی است که ما را در برخورد با نهادهای گوناگون آماده می‌سازد. در اینجا، بحث تنها به زندانیان یا بیماران آسایشگاههای روانی محدود نمی‌شود، بلکه به کلیه کسانی مربوط است که به وجهی با نهادهایی چون مدرسه و بیمارستان و درمانگاه و بنیاد و سازمان و شرکت و غیره سروکار دارند. در حقیقت، وقتی پزشک، حقوقدان، مهندس یا استادی با ما سخن می‌گوید، به دلیل تخصص و دانش و تجربه او در مقابلش سر تسلیم فرود می‌آوریم و حتی مشاوره و سفارشهای او را به گوش جان می‌شنویم و او را آکنده از حقیقت می‌انگاریم. اما فراموش می‌کنیم که آنچه ما را وادار به تبعیت و تسلیم می‌سازد موضوع حقیقت نیست، بلکه بحث قدرت است. میشل فوکو به ما می‌آموزد که می‌توان گونه دیگری از برخورد با رویدادها را نیز بررسی کرد و از برخورد تک‌ساحتی با پدیده‌ها دوری جست. مراد فوکو از مقاومت در برابر سامان حاکم این است که به پدیده‌ها تنها از

یک زاویه توجه نکنیم و واژگان را با تک معناها تفسیر نکنیم. فوکو به ما یاد می‌دهد که در بحث حقیقت و قدرت از تقابلها و مفاهیم مخالف امور غافل نشویم.

باید گفت فکر و روش فوکو پیوسته آدمی را به چالش و معارضه‌جویی‌های گوناگونی فرامی‌خواند و او را از خواب جزم‌اندیشی بیدار می‌کند. در واقع، فوکو در پی آن است که زیرمجموعه‌ها و قالبهای پنهان فرهنگ، دانش، قدرت و حقیقت را، که ناگفته یا نااندیشیده باقی مانده، مطرح کند و مورد تحلیل قرار دهد. او به ما می‌گوید که از دنباله‌روی کورکورانه و عاری از تفکر پرهیزیم و پیوسته امور مورد غفلت یا مطرود و متروک را بازبینی کنیم و در میان خاکستر در پی گوهر باشیم.

پی نوشت فصل هشتم

- [1] Gilles Deleuze. *Foucault*. Paris: Minut, 1986.
- [2] Mark Poster. *Foucault, Marxism and History: Mode of Production versus Mode of Information*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- [3] Arnold Davidson (ed). *Foucault and his Interlocutors*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- [4] Ian Hacking. "Self Improvement" in *University Publishing*. 1984. No 13. p. 4, 6.
- [5] Michel Foucault. *Power, Knowledge: Selected Interviews and other Writings*. New York: Pantheon Books, 1980. p. 115.
- [6] Hubert Dreyfus & Paul Rabinow. *Michel Foucault: beyond Structuralism and Hermeneutics*. p. 240.
- [7] *Ibid* 249.
- [8] *Ibid* 241.
- [9] *Ibid* 242.
- [10] les Nouvelles, 28. 6.5. 7, 1984, pp. 37-41.
- [11] S. Isseling. "Foucault with Heidegger" in *Man and World* 1986. pp. 48-424.
- [12] John Rajchman. *Freedom of Philosophy*, p. 2.
- [13] Foucault. *Power and Knowledge*. Edited by Colin Gordon. New York: Pantheon, 1985. p. 121.
- [14] Michel Foucault. *Language, Counter Memory, Practice*. Ithaca: Cornell University Press, 1977. p. 208.
- [15] *Ibid*. 135.
- [16] Mark Poster. *Foucault, Marxism and History*. Cambridge: Polity Press, 1984. p. 90.

کتاب‌شناسی لاتین

۱. کتابها:

L'archeologie du savoir. Paris: Gallimard, 1969. English translation by A. M. Sheridan Smith, *The Archaeology of Knowledge*. New York: Harper Colophon, 1976.

Folie et deraison: Histoire de la folie à l'age classique. Paris: Plon, 1961. Reissued as *Histoire de la folie à l'age classique*. Paris: Gallimard, 1978. Dramatically abridged English translation by Richard Howard, *Madness and Civilization*. New York: Pantheon, 1965.

Genealogie des equipements de normalisation: les equipements sanitaires. Fontenay-sous-Bois: Centre d'études, de recherches et de formation institutionnelles (CEREFI), 1976.

Histoire de la sexualite I: La volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976. English translation by Robert Hurley, *The History of Sexuality I: An Introduction*. New York: Pantheon, 1978.

Historie de la sexualité 2: L'usage des plaisirs. Paris: Gallimard, 1984. English translation by Robert Hurley. *The Use of Pleasure*. New York: Pantheon, 1985.

Histoire de la sexualité 3: Le souci de soi. Paris: Gallimard, 1984. English translation by Robert Hurley. *The Care of the Self*. New York: Pantheon, 1986.

Maladie mentale et personnalité. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.

Maladie mentale et psychologie. Paris: Presses Universitaires de France, 1962. English translation by Alan Sheridan, *Mental Illness and Psychology*. New York: Harper and Row, 1976.

Moi, Pierre Riviere, ayant egorgé ma mere ma soeur et mon frere ... Study directed by Michel Foucault. Paris: Gallimard, 1973. English translation by Frank Jellinek. *I, Pierre Riviere, Having slaughtered*

- my mother, my sister, and my brother*. New York: Pantheon, 1975.
- Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966. English translation (unidentified), *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. New York: Pantheon, 1971.
- Naissance de la clinique: Une archeologie du regard medical*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963, 1972. English translation by Alan Sheridan Smith, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. New York: Pantheon, 1973.
- Raymond Roussel*. Paris: Gallimard, 1963. English translation by Charles Ruas, *Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel*. New York: Doubleday and Company, 1986.
- Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris Gallimard, 1975. English translation by Alan Sheridan, *Discipline and Punishment: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon, 1977.
- La Verdad y las Formas Juridicas*. Barcelona: Gedisa, 1980. translation by Enrique Lynch.

۲. مقاله‌ها و مصاحبه‌ها:

- "A Conversation with Michel Foucault." John K. Simon. *Partisan Review* 38, 2, 1971.
- "Conversation with Michel Foucault." *Threepenny Review* I, 1, Winter / Spring, 1980.
- "Conversazione con Michel Foucault." in Paolo Caruso, *Conversazione con Levi.Strauss, Foucault, Lacan*. Milano: U. Mursia and Co., 1969.
- "Corso del 7 gennaio 1976" and "Corso del 14 gennaio 1976." Alessandro Fontana and Pasquale Pasquino (eds.) *Microfisica del Potere*. Torino: Einaudi, 1977. English translation by Kate Soper in *Power / Knowledge*. Edited by Colin Gordon. New York: Pantheon, 1980.
- "Un cours inedit." *Magazine littéraire* 207, May, 1984. English translation by Colin Gordon. "Kant on Enlightenment and Revolution." *Economy and Society* 15, February, 1986.
- "The Culture of the Self." Audiotape. Language Laboratory of the University of California at Berkeley. Spring, 1983.
- "Débat sur la poesie." *Tel Quel* 17, Spring, 1964.
- "Débat sur la roman." *Tel Quel* 17, Spring, 1964.
- "Deuxieme entretien avec Michel Foucault." in Raymond Bellour, *Le*

- livre des autres*. Paris: Editions de l'Herne, 1971.
- "Les deviations religieuses et le savoir medical." Jacques LeGoff, *Heresies et societ  dans l'Europe pre-industrielle 11e-18e siecles*. Paris: Mouton, 1968.
- "Un dibattito Foucault. Preti." *Bimestre* 22-23, September-December, 1972.
- "Distance, aspect, origine." *Critique* 198, November, 1963.
- "Enfermement, Psychiatrie, Prison." *Change: La folie encerclée* 32-33, October, 1977.
- "Entretien, avec Michel Foucault." *Cahiers du cinema* 271, November, 1976.
- "Entretien, avec Michel Foucault." in Raymond Bellour, *Le livre des autres*. Paris: Editions de l'Herne, 1971.
- "Entretien, avec Michel Foucault." *Pro-Justicia* 3-4, October, 1973.
- "Entretien, sur la prison: le livre et sa methode." An interview conducted by J. J. Brochier. *Magazine litteraire* 101, June, 1975. English translation in *Power / Knowledge*.
- "Une esthetique de l'existence." *Le monde aujourd'hui* July, 1984. English translation in Lawrence D. Kritzman, editor, *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture*, New York: Routledge, 1988.
- "Est-il dinc important de penser?" *Liberation* May 30-31, 1981. English translation by Thomas Keenan. "Is it really important to think?" *Philosophy and Social Criticism* 9, 1, Spring, 1962.
- "L'evolution de la notion d' 'individu dangereux' dans la psychiatrie legale." *Deviance et Societe* 5, 1981. Originally appeared in English. "About the Concept of the 'Dangerous Individual' in 19th-Century Legal Psychiatry." *International Journal of Law and Psychiatry* 1, 1978.
- "L'extension sociale de la norme." *Politique hebde* 212, March, 1976.
- "La folie n'existe que dans une societ ." *Le monde* 5135, July 22, 1961.
- "Foucault repond a Sartre." *La Quinzaine litteraire* 46, March 1-15, 1968.
- "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress." An interview conducted with Hubert Dreyfus and Paul Rabinow in the second edition of their *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- "La gouvernementalit ." *Aut Aut* 167-68, September-December, 1978. English translation by Rosi Braidotti. "Governmentality." *Ideology*

- and Consciousness* 6, Autumn, 1979.
- "Guetter le jour qui vient." *La Nouvelle Revue Francaise* 130, October, 1963.
- "Une historie restée muette." *Le Quinzaine Litteraire* 8, July 1, 1966.
- "L'homme, est-il mort: Un entretien avec Michel Foucault." *Arts et loisirs* 38, June 15, 1966.
- "Human Nature: Justice vertus Power." in *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*. Edited by Fons Elder. London: Souvenir Press, 1974.
- "Les Intellectuels et le pouvoir." *L'Arc* 49, 1972. English translation by Donald F. Bouchard and Sherry Simon in *Language, Countermemory, Practice*. Edited by Donald F. Bouchard. Ithaca: Cornell University Press. 1977.
- "An Interview by Stephen Riggins." *Ethos* I, 2 Autumn, 1983.
- "Intervista a Michel Foucault." in *Microfisica del Potere*. Edited by Alessandro Fontana and Pasquale Pasquino. English translation by Colin Gordon in *Power / Knowledge*.
- "Introduction." in the English translation of Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century Hermaphrodite. Translated by Richard McDougall. New York: Pantheon Books, 1980.
- "Introduction." in Ludwig Binswanger, *Le rêve et L'existence*. Paris: Desclée de Brouwer, 1954. English translation by Forrest Williams.
- "Dream, Imagination, and Existence." *Review of Existential Psychology and Psychiatry* 19, 1, 1984.85.
- "Introduction." in *Rousseau: Juge de Jean Jacques: Dialogues*. Paris: Librarie Armand Colin, 1962.
- "Jean Hyppolite (1907-1968)." *Revue de metaphysique et de morale* 74, 2, April-June, 1969.
- "Le jeu Michel Foucault." *Ornicar?* July 10, 1977. English translation by Colin Gordon *Power / Knowledge*.
- "Le langage a l'infini." *Tel Quel* 15, Autumn, 1963. English translation in *Language, Counter-Memory, Practice*.
- "Le langage de l'espace." *Critique* 203 April, 1964.
- "Medecins, juges et sorciers au XVIIe siecle." *Medecine de France* 200, 1969.
- "Michel Foucault explique son dernier livre." *Magazine Litteraire* 28, April-May, 1969.
- "Michel Foucault on Attica." *Telos* 19, 1974.

- "Monstrosities in Criticism." *Diacritics* 1, 1, Fall, 1971.
- "Nietzsche, Freud, Marx." *Cahiers de Royaumont 6: Nietzsche*. Paris: Editions de Minuit 1967. English translation by Jon Anderson. *Critical Texts* III, 2, Winter, 1986.
- "Nietzsche, lagenealogie, l'histoire." *Hommage a Jean Hyppolite*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971. English translation in *Language, Counter.Memory, Practice*.
- "Non au sexe roi," *Le Nouvel Observateur* 644, March 12, 1977. English translation by David Parent. "Power and Sex: An Interview with Michel Foucault." *Telos* 32, Summer, 1977.
- "Le 'non' du pere". *Critique* 178, March, 1962. English translation in *Language, Counter.Memory, Practice*.
- "L'Occident et la verite du sexe." *Le Monde* 9885, November 5, 1976. English translation by Lawrence Winters in *Substance* 20, 1978.
- "L'Oeil du pouvoir." in Jeremy Bentham, *Le Panoptique*. Paris: Pierre Belfond, 1977. English translation by Colin Gordon in *Power / Knowledge. outside*
- "La pensée du dehors." *Critique* 229, 1966.
- "Philosophie et psychologie." *Dossiers pedagogiques de la radio. television scolaire* 10, February 15.27, 1965.
- "Polemics, Politics, and Problemizations: An Interview with Michel Foucault." in *The Foucault Reader*. Edited by Paul Rabinow. New York: Pantheon, 1984.
- "The Political Technology of Individuals." in *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Edited by Luther H. Martin, Hick Gutman, and Partick H. Hutton. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988.
- "La poussiere et le nuage." in *L'impossible prison*. Edited by Michelle Perrot. Paris: Editions du Seuil, 1980.
- "Pouvoir et corps." *Quel corps?* 2, 1975. English translation by Colin Gordon in *Power / Knowledge*.
- "Pouvoirs et strategies." *Les Revoltes Logiques* 4, 1977. English translation by Colin Gordon in *Power / Knowledge*.
- "Preface a la transgression." *Critique* 195.96, August. September, 1963. English translation in *Language, Counter.Memory, Practice*.
- "Preface to *The History of Sexuality, Volume II*." in *The Foucault Reader*.
- "La prose d'Acteon." *La Nouvelle Revue Francaise* 135, March, 1964.
- "Qu'est.ce qu'un auteur?" *Bulletin de la societe francaise de*

- philosophie* 64, 1969. English translation in *Language, Counter-Memory, Practice*.
- "Questions à Michel Foucault sur la géographie." *Herodote* 1, 1976. English translation by Colin Gordon in *Power / Knowledge*.
- "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps." *Quinzaine Littéraire* 247, January 1-15, 1977. English translation by Leo Marshall in *Power / Knowledge*.
- "La recherche scientifique et la psychologie." *Des chercheurs français s'interrogent*. Edited by Jean-Edouard Morere. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.
- "Reponse a une question." *Esprit* 371, May, 1968. English translation by Anthony Nassaro. "History, Discourse, and Discontinuity." *Psychological Man*. Edited by Robert Boyers. New York: Harper and Row, 1975.
- "Le retour de la moral." *Les Nouvelles* 2937, June 28-July 5, 1984. English translation by Thomas Levin and Isabelle Lorenz in *Raitan*, 5, 1, Summer, 1985.
- "Sexual Choice, Sexual Act." An interview with James O'Higgins. *Salmagundi* 58-59, Fall 1982 / Winter 1983.
- "Sexuality and Solitude." *Humanities in Review* 1. Edited by David Rieff. New York: Cambridge University Press, 1982.
- "La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie II." *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications* 23, 1, January-March, 1970.
- "Le souci de la vérité." *Magazine Littéraire* 207, May, 1984. English translation in *Politics, Philosophy, Culture*.
- "Space, Knowledge, and Power." in *The Foucault Reader*.
- "Structuralism and Post-Structuralism." *Telos* 55, Spring, 1983.
- "The Subject and Power." in Dreyfus and Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- "Sur la sellette." *Les nouvelles littéraires* 2477, March 17, 1975. English translation by Renee Morel. *History of the Present* 1, February, 1985.
- "Table ronde du 20 mai 1978." in *L'impossible prison*. Edited by Michelle Perrot. Paris: Editions du Seuil, 1980. English translation by Alan Bass. "Questions of Method." *After Philosophy: End or Transformation?* Edited by Kenneth Baynes, James Bojman, and Thomas McCarthy. Cambridge: The Mit Press, 1987.

"Theatrum Philosophicum." *Critique* 282, November, 1970. English translation in *Language, Counter-Memory, Practice*.

"Truth and Subjectivity." Audiotape. Language Laboratory at the University of California at Berkeley. October 20-21, 1980.

"La vie des hommes infames." *Les Cahiers du Chemin* 29, January 15, 1977. English translation by Paul Foss and Meaghan Morris in *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy*. Edited by Meaghan Morris and Paul Patton. Sydney: Feral Publications, 1979.

"La vie l'expérience et la science." *Revue de la métaphysique et de morale* 90, 1985. "What is Enlightenment?" in *The Foucault Reader*.

کتاب‌شناسی فارسی

فوکو، میشل، «آیا فکر کردن واقعاً مهم است؟»، خرد در سیاست، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۷۷.

فوکو، میشل، این یک چمن نیست، ترجمه مانی حقیقی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵.
فوکو، میشل، بررسی یک پرونده قتل، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۷۶.

فوکو، میشل، «نقش سیاسی روشنفکران»، ترجمه آرمن لوکس، کیهان فرهنگی، سال ششم، شماره ۲، (اردیبهشت ۶۸).

فوکو، میشل، «قدرت انضباطی و تابعیت»، ترجمه فرهنگ رجایی، قدرت، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.

فوکو، میشل، «درباره روشنگری چیست کانت»، ترجمه همایون فولادپور، کلک، ش ۲۲ (دی ۷۰).

فوکو، میشل، «سراسرینی»، ترجمه ناهید مویدی حکمت، مجله فرهنگ (مدرنیسم و مابعد)، ش ۱۵، (پاییز ۷۲).

گفت و گو با فوکو

بونسن، پیر، «قدرت»، ترجمه عزت‌الله فولادوند، نگاه نو، ش ۱۷ (دی ۱۳۷۲).
پرهام، باقر، «مصاحبه با میشل فوکو»، نامه کانون نویسندگان ایران، ش ۱ (بهار ۱۳۵۸).
ریگینز، استیون، «چهره متفکر»، ترجمه عزت‌الله فولادوند، نگاه نو، ش ۱۷ (دی ۱۳۷۲).

ال کاباش، ژان پیر، «استروکتورالیسم فوکو»، ترجمه محمد قاضی، جهان نو، ش ۴-۵-۶/۲۳ (۱۳۴۷).

فوکو و نظرات او

احمدی، بابک، «ساختار و معنا: لوی - استراوس، فوکو» ساختار و تأویل متن. تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۰. ۵۴

برنز، اریک، میشل فوکو، ترجمه بابک احمدی. تهران، نسل قلم. ۱۳۷۳. ۵۴

پایا، علی، «جایگاه مفهوم صدق در آراء فوکو»، نامه فرهنگ فصلنامه تحقیقاتی در مسائل فرهنگی و اجتماعی، سال ششم، شماره سوم، مسلسل ۲۳، پاییز سال ۱۳۷۵، ص ۵۲ تا ۶۹.

دریفوس، هوبرت و رابینو، پل، میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶.

سلدن، رامان، سخن و قدرت: میشل فوکو و ادوارد سعید، ترجمه عباس مخبر، راهنمای نظریه ادبی معاصر. تهران، طرح نو، ۱۳۷۲. ۵۴

فولادوند، عزت‌الله، «میشل فوکو: رازبینی و راستگویی»، نگاه نو، ش ۱۷ (دی ۱۳۷۲). ۵۴
احمدی، بابک، «دانش و اقتدار»، مدرسته و اندیشه انتقادی. تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۳. ۴۸

منابع پیرامون اندیشه‌های فوکو

- Arac, Jonathan (ed.) *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*. Rutgers University Press, 1988.
- Bernauer, James W. *Michel Foucault's Force of Flight: Toward an Ethics for Thought*. Atlantic Highlands. N. J.: Humanities Press International, 1990.
- Cousins, Mark and Hussain, Athar. *Michel Foucault*. New York: St. Martin's Press, 1984.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Paris: Les Editions de Minuit, 1986.
- Dreyfus, Hubert and Rabinow, Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Second Edition. University of Chicago Press, 1983.
- Gane, Mile (ed.) *Towards a Critique of Foucault*. New York: Routledge and Kegan paul, 1986.
- Gutting, Gary. *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*. New York: Cambridge University Press, 1989.
- Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge: The MIT Press, 1987.
- Hoy, David Couzens (ed.) *Foucault: A Critical Reader*. New York: Basil Blackwell, 1986.
- Major. Poetzi, Pamela. *Michel Foucault's Archaeology of Western Culture: Toward a New Science of History*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983.
- Megill, Allan. *Prophets of Extremity*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Poster, Mark. *Foucault, Marxism, and History*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- Racevskis, Karlis. *Michel Foucault and the Subversion of Intellect*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.

Rajchman, John. *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*. New York: Columbia University Press 1985.

Sheridan, Alan. *Michel Foucault: The Will to Truth*. London: Tavistock Publications Ltd., 1980.

Smart, Barry. *Foucault, Marxism, and Critique*. London: Routledge and Kegan Paul, 1983.

Smart, Barry. *Michel Foucault*. New York: Tavistock Publications, 1985.

فلسفه و کلام ۷۳

ISBN 978-964-6641-80-8



۳۸۰۰ تومان