دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی‌ودوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱: ۱۵۷- ۱۳۳
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۹
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۲
نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل گفتمانی: ایدئولوژی یا روش؟
تأملاتی درباره مبانی فلسفی- ایدئولوژیک تحلیل گفتمانی «میشل فوکو»

ماری افتخارزاده*
فرهاد سلیمان‌نژاد**

چکیده

در این مقاله، استدلال خواهد شد که در ایران از تحلیل گفتمانی میشل فوکو برخلاف رویه غالب از اواسط دهه ۱۳۷۰ تاکنون، نمی‌توان به‌شکل مجزا و بدون در نظرگرفتن مبانی فلسفی- ایدئولوژیک آن و به‌منزله روشی صرف درحوزه‌های مختلف علوم انسانی استفاده کرد؛ زیرا تحلیل گفتمانی فوکو از نگاه ایدئولوژیک خاص او به سیر تحولات دوران مدرن از دوران رنسانس تا پایان عصر روشنگری برآمده است و از مبانی فلسفی و آنتولوژیکی ویژه‌ای نشأت می‌گیرد که فوکو عمیقاً بدان‌ها باور داشت. به‌عبارتی میان تحلیل گفتمانی فوکو به‌منزله یک روش و محتوای فلسفی آن، وحدتی اندام‌وار برقرار است و اینکه فوکو به تحلیل گفتمانی گرایش یافت و روشی ظاهراً نوین در تحلیل تاریخ عصر جدید به‌دست داد، نه گزینشی آزادانه و دل‌بخواهی، بلکه برآمده از منطق فلسفی خاص اودر نگاه به تاریخ عصر مدرن بود؛ منطقی که منطبق با تاریخ‌گرایی هگلی است که فوکو ظاهراً با آن مخالف بود. هگلیانیسم با منطق جبرگرایانهٔ خود، بینشی اندم‌وار به تاریخ را بسط می‌دهدکه این بینش جبرگرایانه به تاریخ، با نگرش ساختاری و نهادی فوکو به قدرت منطبق است. از سوی دیگر، تاریخ‌گرایی هگلی، وقعی به نقش انسان در تکوین وقایع تاریخ قائل نیست و این ویژگی نیز با

* نویسنده مسئول: کارشناسی ارشد ادبیات نمایشی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، ایران
mari.eftekharzade@gmail.com
** کارشناسی ارشد پژوهش هنر، دانشگاه علم و فرهنگ، ایران
soleymannejadfff@yahoo.com

نظریۀمرگ سوژۀ فوکو انطباق تام دارد. بنابراین تنها در صورتی می‌توان تحلیل گفتمانی فوکو را به‌منزله یک روش در تحلیل موضوعات مختلف به‌کار برد که به مبانی ایدئولوژیک آن مانند مرگ انسان، باور راسخ داشت.

واژه‌های کلیدی: تحلیل گفتمانی، میشل فوکو، مرگ انسان، مرگ سوژه و مرگ مؤلف.

مقدمه

زمانی‌که نویسنده اول مقالهٔ حاضر در اوایل دهه ۱۳۸۰ به‌عنوان دانشجوی رشته ادبیات نمایشی وارد یکی از دانشگاه‌های تهران شد، هم‌زمان با اوج‌گرفتن تب پست‌مدرنیسم در ایران -که عموماً نتیجهٔ انتشار برخی از آثار بابک احمدی بود (ر.ک: احمدی، ۱۳۷۰) و سابقه آن به دهه ۱۳۷۰ بازمی‌گشت- اقبال به نظریهٔ تحلیل گفتمانی میشل فوکو نیز در رساله‌های دانشجویی رشته‌های مختلف علوم انسانی، از جمله هنر و ادبیات فزونی یافت؛ به‌طوری‌که نام فوکو و نظریهٔ تحلیل گفتمانی او را می‌شد در میان واژه‌های کلیدی بسیاری از رساله‌های دانشجویی و مقاله‌ها دید. در این آثار اما نکتهٔ بغرنج و مسئله‌سازی وجود دارد که از همان زمان، ذهن نویسنده اول را به خود مشغول داشته بود و آن عبارت است از اینکه در آنها، تحلیل گفتمانی فوکو نه به‌منزله یک نظریه در حوزهٔ قدرت با مبانی فلسفی خاص، بلکه عمدتاً به‌منزله یکی از روش‌های تحلیلی صرف استفاده شده است. به‌عبارتی در این پژوهش‌ها، همچنان‌که در پایان این مقاله به یک مورد متأخر از آنها پرداخته خواهد شد، شاهد این هستیم که افراد، نظریهٔ تحلیل گفتمانی فوکو را بدون در نظرگرفتن نگرش خاص فوکو به تاریخ عصر مدرن به‌کار گرفته‌اند و به این امر خطیر توجه نکرده‌اند که تحلیل گفتمانی فوکو نه صرفاً یک روش، بلکه نتیجهٔ ناگزیر نگاه خاص او به سیر تحولات تاریخ مدرن (از رنسانس تا پایان روشنگری) و عناصر تعیین‌کننده آن از جمله ساختارها و نهادهای قدرت است که خود آن مبتنی است به اعتقاد فوکو به مدخلیت‌نداشتن عاملیت انسانی در این سیر، که در ادبیات فلسفی فوکویی از آن به «مرگ انسان[1]» یا «مرگ سوژه[2]» یاد می‌شود.

در واقع فوکو، نظریهٔتحلیل گفتمانی خود را با این هدف تدوین نمود که این اصل محوری اندیشهٔ غربی از یونان باستان تا عصر «کلاسیک» (روشنگری) را متزلزل کند که حقیقت چیزی مستقل از روابط قدرت است. به پیروی از نیچه که عمیقاً متأثر از او بود، فوکو به این باورنسبی‌انگارانه[3] اعتقاد داشت که نمی‌توان خارج از «خواستِ قدرتِ» حاکم بر هر دوران به حقیقت اندیشید. به باور او، آنچنان‌که در تبارشناسی دانش یا تاریخ

1. Death of Man
2. Death of Subject
3. Relativistic

جنون صورت‌بندی کرده است، حقیقت نه امری متعالی و در ورای قدرت، بلکه چیزی است که در قلمروی قدرت تعریف می‌شود و به نوبه خود به قدرت و شیوه‌های اِعمال آن مشروعیت می‌بخشد. به‌عبارت دیگر فوکو در نظریهٔ گفتمانی خود، این پیش‌فرض بنیادی اندیشهٔ غربی را انکار می‌کند که حقیقت، مقوله‌ای استعلایی است که می‌توان آن را با استفاده از یک روش عقلیِ جهان‌شمولِ صادق و کارا در همه دوران و مکان‌ها فراچنگ آورد یا دست‌کم به آن نزدیک شد. به لحاظ پارادایمی، این باور فوکو از اساس ضد جریان پوزیتیویستی حاکم بر علوم انسانی است که نوعاً با آگوست کنت آغاز می‌شود. البته این مسئله به‌رغم اهمیت تعیین‌کننده‌اش، موضوع مقالهٔ حاضر نیست و از این‌رو از آن می‌گذریم.

بدین ترتیب منظور فوکو از گفتمان، اشاره به برداشت خاصی از رابطهٔ میان حقیقت و قدرت است، نه به یک روش تحلیلی صرف. بر همین اساس استفاده از تحلیل گفتمانی فوکو در مقایسه با دیگر اَشکال تحلیل گفتمانی[1]، مشروط به این است که فرد ابتدا به این اعتقاد بنیادی او ایمان راسخ داشته باشد که حقیقت همان قدرت است، یا به بیان دقیق‌تر، حقیقت، نظامی از باورهاست که مشخصاً در عصر جدید به شیوه‌های مدرن و (به‌زعم فوکو) در ظاهر عقلانی و دموکراتیک اِعمال قدرت، مشروعیت می‌بخشد؛ باورهایی که در برساخته‌شدن آنها، فرد انسان یا سوژه، عاملیتی ندارد و اساساً خود مفهوم «فرد انسان» یا «سوژه»، برساخته‌ای تاریخی در برهه‌ای خاص از تاریخ، یعنی عصر روشنگری یا به تعبیر فوکو، «عصر کلاسیک» است. به‌عبارت روش گفتمانی فوکو از هر حیث با نظریهٔ گفتمانی او منطبق است و اینها لازم و ملزوم هم هستند و نمی‌توان بدون اعتقاد به مبانی فلسفی تحلیل گفتمانی فوکو - بدان صورت که شرح خواهیم داد - آن را از شالودهٔ فلسفی‌اش جدا کرد و به عنوان ابزار تحلیلی صرف از آن استفاده کرد.

پس از تشخیص این مسئله، نویسندهٔ اول، آن را با نویسندهٔ دوم -که در همان زمان با وی در یک رشته و در یک دانشگاه تحصیل می‌کرد- در میان گذاشت و دربارهٔ آن برای ساعت‌های متوالی به بحث و گفت‌وگو نشست. مقالهٔ حاضر در واقع محصول همان بحث‌ها و گفت‌وگوهای متوالی دو نفره بین نویسندگان اول و دوم است که اکنون پس از بیش از یک دهه به انتشار می‌رسد.

هدف این مقاله، تشریح مبانی فلسفی و ایدئولوژیک تحلیل گفتمانی فوکو است؛ یعنی جزم‌های پیشینی او در نگاهش به تاریخ، یا به‌اصطلاح مبانی «فلسفهٔ تاریخ» او که به‌ترتیب بحث در این مقاله عبارتند از: رابطهٔ قدرت و گفتمان، رابطهٔ سوژه و گفتمان و رابطهٔ تاریخ و گفتمان. در پایان مقاله نیز با تحلیل نمونه‌ای از پژوهش‌های ایرانی نشان داده خواهد شد که چگونه بدون درنظرگرفتن این جزم‌های پیشینی و مبانی، تحلیل گفتمانی فوکو گاه به یک روش تحلیلی صرف فروکاسته می‌شود و بدین ترتیب از محتوای فلسفی‌اش که گفتیم ناظر بر نگرش خاص فوکو به مفهوم حقیقت و عقلانیت به‌منزله ابزار اِعمال قدرت در عصر مدرن است، تهی می‌گردد.

قدرت و گفتمان

اصطلاح گفتمان[۲] که امروزه به یکی از رایج‌ترین اصطلاحات در حوزه‌های مختلف علوم انسانی -از فلسفه گرفته تا جامعه‌شناسی و سیاست- بدل شده است، ناظر بر ایده‌هایی است که برای نخستین‌بار میشل فوکو، فیلسوف و جامعه‌شناس معاصر فرانسوی (۱۹۲۶-۱۹۸۴)، در نقد سیر تحولات تاریخ غرب (از عصر ویکتوریا تا انقلاب فرانسه و از آنجا تا قرن نوزدهم) از آن استفاده کرد. به تعبیر «اریک برنز[۱]»، طبق تحلیل فوکو، «دو آشوب اصلی در پیکره‌بندی فرهنگی دانش رخ داده است. این دو گسست عظیم، یکی در آغاز سده هفدهم و دیگری در روزگار انقلاب فرانسه، دوران تاریخی را به سه دورهٔ متمایز تقسیم می‌کنند: رنسانس، روزگار کلاسیک[۳] و دوران مدرن، که هر یک ساختار خاص یا صورت‌بندی دانایی ویژهٔ خویش را دارند که بر نظام چیزها و بر رابطه میان واژگان و چیزها حاکم است» (برنز، ۱۳۸۱: ۹۱).

در واقع فوکو بر آن است که نشان دهد طی قرون ۱۷ تا ۱۹، چگونه این نظام‌های حقیقت بر نظام حقیقت قبلی چیره و سپس مستقر شدند و در پی آن نیز به‌واسطه شکل‌گیری نظام دیگری از حقیقت از میان رفتند. فوکو چنین می‌پندارد که این فرایند سلبی و ایجابی نظام‌های حقیقت توأمان در حال وقوع است و پایانی نیز برای آن نمی‌توان متصور شد. تا این‌جای کار، هیچ بداعتی در کار فوکو وجود ندارد. بداعت کار او

1. Eric Burns

-که آن نیز متأثر از آموزه‌های فردریش نیچه، فیلسوف آلمانی است- در این است که طبق نظر وی، این نظام‌های حقایق برخلاف ادعاهای خوش‌بینانهٔ دورهٔ روشنگری، صرفاً نتیجه مداقات و نظرورزی‌های فیلسوفانه و اندیشمندانه و برای تعالی انسان نیستند که در بستری عاری از مناسبات قدرت رشد یافته باشند، بلکه «سخن در کار تثبیت قدرت دست دارد» (سلدون، ۱۳۷۲: ۱۹۲) و قدرت‌ها نیز در کار تثبیت حقایق دخیلند و هرجا که قدرت‌ها دچار تحول می‌شوند، حقیقت‌ها نیز متناسب با آن دچار تغییر می‌شوند و نیز اگر حقایق با خواست قدرت هم‌سو باشند، مجال بسط می‌یابند؛ در غیر این صورت یا سرکوب می‌شوند یا به حاشیه رانده می‌شوند.

فوکو می‌نویسد: «اکنون که به گذشته می‌اندیشم، از خود می‌پرسم که در تاریخ دیوانگی یا زایش درمانگاه، از چه چیزی جز قدرت حرف زده‌ام؟ ... هنگامی‌که در آغاز دهه ۱۹۵۰ تحصیل می‌کردم، یکی از مسائل مهمی که مطرح بود، موقعیت سیاسی علم و کارکرد ایدئولوژیک آن بود... آیا نمی‌توان درهم‌بافته‌شدن نتایج قدرت و دانش در عملی مشکوک‌تر چون روان‌پزشکی را با اطمینان مشاهده کرد؟ این پرسشی بود که من می‌خواستم خاصه در مورد پزشکی در زایش درمانگاه مطرح کنم» (برنز، ۱۳۸۱: ۴۵-۴۶).

فوکو این فرایند تکوینی قدرت و حقیقت را در چهار حوزهٔ مختلف مورد تحلیل تبارشناسانه قرار داد[۴] که همهٔ این حوزه‌ها محصول دورهٔ مدرن محسوب می‌شوند و حتی می‌توان ویژگی دوران مدرن را هم در همین تحولات بنیادین جست‌وجو کرد: در حوزهٔ علوم انسانی (کتاب دیرینه‌شناسی دانش)، حوزهٔ روان‌پزشکی (کتاب تاریخ جنون)، حوزهٔ حقوق (مراقبت و تنبیه) و حوزهٔ ادراک و تربیت جنسی (کتاب تاریخ جنسیت). طبق تحلیل فوکو، تحولات واقع در این چهار حوزه که براساس باور مرسوم، غایتی انسانی و اخلاقی را در آماج خود قرار داده‌اند، در شکل‌گیری و بسط ساختارهای جدید قدرت دخیل بودند و بنابراین ابراز این نظر خوش‌بینانه که دانش و معرفت بشری رو به تعالی داشته است، ادعای گزافی است. نقد فوکو از دانش پزشکی، حقوق و اخلاق جنسی مدرن دقیقاً منطبق با چنین انگاره‌ای است. درحقیقت فوکو هم‌سو با منتقدان بزرگ روشنگری و مدرنیته، به‌ویژه *تئودور* آدورنو و ماکس هورکهایمر[۵]، زعمای مکتب نومارکسیستی فرانکفورت بر آن است تا نسبت به همه دستاوردهای روشنگری، شبهه

وارد کند و بگوید که برخلاف القائات اسطوره‌ای حاکم در این باب[۶]، میراث مدرنیته در خدمت رهایی و آزادی انسان نبوده، بلکه تنها شیوه‌های اِعمال قدرت از جنبه سرکوب‌گرایانهٔ پیشین، عاری و نرم‌تر شده است. علاقه فوکو به تحلیل نهادی[1] را از همین منظر باید مورد توجه قرار داد.

فوکو بیش و پیش از آنکه نقد خود را معطوف به نظام حقایق کند، متوجه مناسبات موجود میان کارکرد نظام حقایق برای نهادهای قدرت است. بنابراین آشکار است که وی درصدد است تا بیان کند که پیشرفت‌های علمی، کلامی و حقوقی هیچ نیستند جز تکنولوژی‌های نوین اِعمال قدرت. برای نمونه در «تاریخ جنون»، فوکو کارکرد آسایشگاه‌های روانی جدیدالتأسیس را که محصول پیشرفت علم جدید روان‌پزشکی است، چنین توصیف می‌کند: «آزادکردن دیوانگان، لغو بند و زنجیر، ایجاد محیطی انسانی، اینها توجیهاتی بیش نیست. آنچه در واقع انجام شد، جز آن بود. درست است که آسایشگاه، دیگر دیوانه را به‌مثابه موجودی خطاکار مجازات نمی‌کرد، اما فراتر از آن رفت و خطاکاری را شکل و سامان داد... چیزی در درون آسایشگاه پدید آمد و آن نه سرکوبی که پیش از آن اِعمال می‌شد، بلکه اِعمال اقتدار بود» (فوکو، ۱۳۸۱: ۲۴۷ و ۲۷۹).

در واقع این تحلیل فوکو ناظر بر این نظر کلی او است که با پیشرفت مدرنیته و حاکم‌شدن نظام حقیقت و قدرت مدرن، اِعمال قدرت با استحالهٔ «سرکوب عینی» به «سرکوب ذهنی»، تغییر روش داد و به‌اصطلاح از شیوه‌های پنهان‌تر و به‌ظاهر انسانی‌تر بهره جست. به‌همین اعتبار، تحلیل گفتمانی از منظر فوکو، برملاساختن آن وجوه ناگفته و مستوری از نظام حقایق است که در پس لفافه‌های کلامی مختلف عملاً بازگو نمی‌شود و البته طبق منطق انتقادی فوکو، این وجهِ ناگفته، هیچ نیست جز اِعمال قدرت. برای نمونه فوکو در آغاز کتاب «پیدایش کلینیک» می‌نویسد: «گفتمان می‌کوشد آن معنای عمیق‌تر گفتار را برملا کند که باعث می‌شود تا گفتمان، هویت خود را محقق سازد؛ هویتی که علی‌الظاهر به حقیقت اصلی آن نزدیک‌تر است. به‌عبارت دیگر در بیان آنچه گفته شده است، شخص باید آنچه را هرگز نگفته، دوباره بیان کند» (همان، ۱۳۸۵: ۱۹).

1. Institutional Analysis

در نتیجه با امعان نظر به توضیحات پیش‌گفته، فروکاستن گفتمان به یک روش، ناشی از نداشتن درک درست از منطق درونی اندیشه فوکو است. به‌عبارتی مفهوم گفتمان و تحلیل گفتمانی، بیش و پیش از آنکه فوکو از آن چونان روشی تحلیلی استفاده کند، از نگرش فلسفی- ایدئولوژیک وی نسبت به تاریخ مدرنیته ناشی می‌شود. خطاست که مفهوم فوکویی گفتمان را از محتوای فلسفی- ایدئولوژیک آن جدا کرده، صرفاً به‌مثابه روشی در کنار روش‌های دیگری که تاکنون در علوم اجتماعی مورد استفاده مطالعاتی قرار گرفته است، مورد بررسی و استفاده قرار دهیم. با وجود این همچنان‌که در پایان مقاله بررسی خواهد شد، بهره‌جویی از مفهوم گفتمان فوکویی چونان روشی صرف، در میان دانش‌پژوهان علوم اجتماعی، به‌ویژه در ایران، به امری رایج بدل شده است. بیش و پیش از هر چیز، باید نسبت به وحدت ارگانیک محتوای فلسفی- ایدئولوژیک گفتمان و ویژگی‌های روش‌شناختی آن تأمل شود. به‌عبارتی روش‌هایی که ما برای تحلیل و شناخت واقعیت به‌کار می‌بریم، باید انطباقی منطقی با نگرش ما داشته باشد.

مرگ سوژه و گفتمان

فوکو را درکنار رولان بارت (۱۹۸۰-۱۹۱۵)، مبدع نظریهٔ مرگ مؤلف[1] پنداشته‌اند. البته بارت پیش از فوکو، نظریهٔ معروف خود در باب مرگ مؤلف را نوشت(۷). اما آنچه در تفاوت میان رهیافت فوکو و نتایج فوکو از مرگ مؤلف بارت دارای اهمیت حیاتی است، زمینه و بستری است که این دو در بطن آن نظریه، خود را قوام بخشیده‌اند. بارت، عالمی در حوزهٔ نقد ادبی بود و تقریباً هیچ اثر قابل‌توجهی که به علوم انسانی و سیاست ارتباط داشته باشد، ننوشت. نظریهٔ «مرگ مؤلف» او نیز روشی کارامد است که درکی درست از متن ادبی به‌دست می‌دهد.

پیش از بارت، فرمالیست‌های روسی، تلاش‌های مجدانه‌ای برای ابداع سازوکاری علمی و ضدایدئولوژیک برای درک معنای متن به‌خرج داده بودند. در واقع بارت که نویسنده‌ای فرانسوی است، میراث‌دار فرمالیست‌های روس به‌شمار می‌رود. تلاش بارت بر این بود که با مقابله با نظریه‌های رایج رمانتیک در باب اصالت مؤلف، که درک معنای

1. The Death of the Author

اثری هنری و ادبی را به شناخت جهان ذهنی مؤلف موکول می‌ساخت، تمهیدی برای استقلال اثر هنری اتخاذ کند. به‌عبارتی تلاش برای رهایی اثر هنری از سیطرهٔ مؤلف، تلاشی بود که با فرمالیست‌های روسی آغاز و با ساختارگرایان فرانسوی به اوج رسید. بارت بر آن بود که فهم معنای مفروض در اثر هنری و ادبی را بر جهان ذهنی خودِ اثر مبتنی کند، نه جهان ذهنی مؤلف؛ زیرا به‌تعبیر ژاک دریدا، در فرایند خوانش یک اثر، مؤلف عملاً «حضور» ندارد و در «غیاب» به‌سر می‌برد. از این‌رو کندوکاو در جهان ذهنی مؤلف، اگر هم امکان‌پذیر باشد، کمکی به فهم اثر نمی‌کند[۸]؛ ضمن اینکه اثر، پس از تولید، به پیکره‌ای مستقل و مجزا از مؤلف مبدل می‌شود.

همین اسلوب روش‌شناختی بود که فوکو آن را به تحلیل تاریخ و اجتماع تسری داد که از دید نویسندگان این مقاله، ناشی از خلط ساحت ادبیات و هنر و عرصهٔ سیاست و تاریخ است. در واقع هرگز نمی‌توان ساحت متن و ادبیات را با هر چارچوب نظری ممکن، با ساحت سیاست و تاریخ مقایسه کرد و به همین اعتبار، روش بررسی این دو ساحتنیز از هر جهت متفاوت است. مرگ مؤلف هرچند در ساحت نقد ادبی، دریچه‌های نوینی به‌روی فهم ما از ادبیات گشود -که خود آن نیز به افراط گرایید و به معضلی انجامید که می‌توان آن را معضل «متن‌وارگی» نامید[۹]- در فهم ما از فرایند رشد حیات انسانی، چندان نتایج مفیدی دربرنداشت. در واقع از این‌حیث فوکو برخلاف اینکه از متن‌واره تلقی‌کردن و نگرش ساختاری صرف به عرصهٔ اجتماع حذر داشت و از این جهت او را پساساختارگرا نیز دانسته‌اند، در عمل با حذف نقش سوژه از دینامیسم‌های اجتماعی قدرت، به تفسیری متن‌واره و گفتمانی از قدرت و تاریخ فروغلتید.

درباره تبعات نگرش گفتمانی و غیرسوژه‌مدار فوکو می‌توان به‌دفاع پرشور او از انقلاب اسلامی ایران اشاره کرد؛ انقلابی که فوکوی ضدروشنگری[۱۰] و ضدمدرنیته، آن را چونان اشاعهٔ روحی درکالبد یک «جهان بی‌روح» تعبیر کرد (ر.ک: فوکو، ۱۳۷۹). البته نظر فوکو از یک جهت صادق بود، زیرا در رأس انقلاب ایران، رهبری روحانی قرار داشت که این برای فوکو برای اثبات روحانیت انقلاب ایران بسنده می‌کرد. چه چیز افسون‌کننده‌تر از این رخداد نادر و منحصر به‌فرد، آن هم در یک جهان -از دید فوکو- مدرن، صنعتی و عاری از روح، که فوکو و دیگر عقل‌ستیزان فلسفهٔ معاصر، منتقد آن بودند. در واقع انقلاب

اسلامی ایران باطنین متفاوت خود، متفکران عقل‌ستیز غرب را مسحور کرد، که فوکو به نوعی سرشناس‌ترین آنها محسوب می‌شود.

البته فوکو پس از مدتی به‌نشانه اعتراض، نامه‌ای نیز به نخست‌وزیر موقت، مهدی بازرگان، نوشت. همین مکاتبهٔ وی با مقام نخست‌وزیری، از یک‌سو ناآشنایی وی با انقلاب و جامعهٔ ایران است، و از سوی دیگر به فقر ادراک فوکو از سازوکار قدرت در ساختار سیاسی برآمده از انقلاب دلالت دارد. البته این فقر برای اندیشمندی که خود را کاوشگر قدرت می‌دانست، نابخشودنی است. در حقیقت فوکو از فهم این واقعیت که سر منشأ اصلی قدرت در جامعه انقلابی ایران آیت‌الله خمینی است، نه مهدی بازرگان، قاصر بود.

به‌هرحال از آنجا که فوکو به عاملیت انسان در رخداد حوادث باور نداشت و انسان را اسیر ساختارهای قدرت و به‌تعبیری گفتمان‌های قدرت می‌دانست، چندان نسبت به عاملیت چهره‌های سیاسی نیز وقعی ننهاد. از این‌رو وی متوجه نقش تعیین‌کنندهٔ زعامت کاریزماتیک رهبری انقلاب ۵۷ نبود و عملاً نسبت بدان بی‌تفاوت بود. مصاحبه‌هایی که وی در اوایل انقلاب با برخی از چهره‌های روحانی و غیرروحانی دخیل در انقلاب انجام داد نیز بیشتر مستمسکی برای درک آن چیزی بود که خود آن را «گفتمان» می‌نامید. انگار که گفتمان‌ها از مرجعی ورای انسان‌ها شکل می‌گیرند، قوام می‌یابند و در نهایت نیز از بین می‌روند[۱۱].

فوکو ادراکی مکانیکی از گفتمان و قدرت داشت که انسان‌ها، هیچ نقشی در روند تحولات آن ندارند. در باور فوکو، گفتمان‌ها شکل می‌گیرند، در پی هم روان می‌شوند و سپس نابود می‌گردند. طرح این پرسش که چه عوامل ارادی و سوبژکیتو در تحولات گفتمانی نقش دارند، با پاسخ متقن و صریحی از سوی فوکو مواجه نخواهد شد. پاسخ فوکویی پیشاپیش بدین پرسش روشن است: مرگ سوژه و مرگ انسان، چارچوب نظری‌ای است که منطق ساختارگرایانهٔ فوکو با تکیه بدان به پرسش یادشده پاسخ خواهد شد.

در تبیین این چارچوب نظری، فوکو خود را ملتزم به دو اندیشمندی می‌داند که هر دو به جنبش ضدروشنگری آلمان تعلق دارند: نیچه و هگل. نیچه برای نخستین‌بار در کتاب «حکمت شادان» از مرگ خداوند سخن گفت. پس از آن نیز در کتاب «چنین گفت

زرتشت»، انگارهٔ مرگ خداوند را تکرار کرد. البته نیچه علی‌رغم خصومت آشتی‌ناپذیری که با مسیحیت و ارزش‌های مسیحی داشت، چندان با اعلام خبر مرگ خداوند، ابر از خشنودی نکرد و در همان کتاب «حکمت شادان» نیز نوشت: «خدا مرده است... ما او را کشته‌ایم. ما سرآمد همهٔ قاتلان، چگونه خویشتن را تسلی دهیم؟ آنکه جهان تاکنون از او مقدس‌تر و نیرومندتر به خود ندیده، زیر خنجرهای ما آنقدر خون داد تا مُرد. کیست که این خون را از ما پاک کند؟ به چه آبی خویشتن را بشوییم؟» (نیچه، ۱۳۸۰: ۱۹۳).

بعد در پی مرگ خداوند، وی ایدهٔ مرگ انسان را طرح انداخت ناظر بر اینکه باور به خدا، ویژگی انسان بود و با مرگ خدا نیز انسان مُرد و حال باید از انسان فراگذشت و موجودی نوین به‌جای انسان تربیت کرد. بر همین مبنا بود که وی ایدهٔ ابرانسان را دربرابر انسان مطرح کرد. اما هدف نیچه از طرح ایدهٔ ابرانسان، مهیاکردن شرایطی بود که به‌واسطه آن، انسان مدرن از فروغلتیدن در چاله‌ای که نیچه آن را «نیست‌انگاری» می‌نامید، برحذر باشد. در واقع ابرانسان، مبدع ارزش‌های نوینی بود که تکیه‌ای بر باورهای خدابنیاد مسیحی نداشت. ابرانسان نیچه بنا بود جایگزینی بر نعش خداوند باشد تا بدین‌وسیله، حیات بشر از شر تبعات مرگ خداوند که همان سست‌شدن پایه‌های ایمان مسیحی است، دور باشد (ر.ک: سلیمان‌نژاد، ۱۳۹۵). اما فوکو بیش و بیش از آنکه به مرگ خداوند توجه کند، بر مرگ انسان تأکید کرد و وحدت میان این دو ایده را تاحدودی نادیده انگاشت. نقش ایدهٔ مرگ انسان و مرگ سوژه و مرگ مؤلف در اندیشهٔ فوکو، چنان بنیادی است که رد آن را آشکارا می‌توان در مطلع سخنرانی انتساب وی در کلوژ دوفرانس پیدا کرد، آنجا که می‌گوید: «دلم می‌خواست می‌توانستم کاری کنم که حضور من در گفتار امروز و گفتارهایی که شاید سالیان سال باید در اینجا ایراد کنم، آنچنان ناپیدا بنماید که به چشم نخورد. به‌جای آنکه من رشته سخن را در دست گیرم، دلم می‌خواست سخن مرا دربرمی‌گرفت و به آن سویِ هرگونه سرآغاز می‌برد» (فوکو، ۱۳۸۰: ۱۱).

فوکو بر آن بود تا چارچوب مفهومی‌ای بیابد که بتواند با تکیه بر آن، بستری برای برساختن نظریهٔ گفتمان مهیا کند؛ گفتمانی که انسان در شکل‌گیری، بسط و استیلای آن نقشی ندارد، بلکه منقاد آن نیز است. نظریهٔ مرگ انسان نیچه، این امکان را برای فوکو مهیا کرد؛ هرچند نیچه در پی اعلام خبر مرگ انسان، ظهور ابرانسان را نیز بشارت

داد[۱۲]. اما فوکو وقع چندانی به این بشارت پیامبرانهٔ نیچه ننهاد و تنها به فکرِ پروراندن ایده‌هایی در باب استیلای گفتمان‌هایی از حقیقت‌ها افتاد که محتوای آن را قدرت تعیین می‌کند یا حقیقت‌هایی که تنها کارایی آنها، توجیه قدرت است. در واقع بهرهٔ فوکو از مرگ انسان نیچه، مهیا ساختن بستری برای تبیین مناسبات ایجابی حقیقت و قدرت بود که البته بداعت چندانی نیز در این نظر وجود ندارد و پیش از فوکو، مارکس ذیل با دو عنوان زیربنای اقتصادی و روبنای ایدئولوژیک، این نظر را به‌شکل عینی‌تر و سنجش‌پذیرتری صورت‌بندی کرده بود. تنها تفاوت میان صورت‌بندی فوکو با مارکس در این است که بیان فوکو، شاعرانه‌تر و پیوستگی بیشتری به ادبیات هگلی دارد که مارکس به‌شدت از آن رویگردان بود[۱۳].

تاریخ و گفتمان

در تبیین نسبت میان تاریخ و گفتمان در اندیشهٔ فوکو می‌باید به پیوستگی نظریهٔ تحلیل گفتمانی فوکو و تلقی هگل از تاریخ بپردازیم. فوکو را عموماً اندیشمندی پساساختارگرا و از این‌رو ضدهگلی قلمداد کرده‌اند (ر.ک: دریفوس و رابینو، ۱۳۷۸). استدلال می‌کنند که فوکو در نظام فکری خود بر «گسست»های گفتمانی بین دوره‌های مختلف تاریخی انگشت می‌گذارد و از دگردیسی نظام‌های حقیقت سخن می‌گوید و این برخلاف تلقی «تکاملی» هگل از تاریخ است که در آن بر «پیوستگی» دوره‌های تاریخی تأکید می‌کند. بااین‌حال شباهت‌های فوکو و هگل، بنیادی‌تر از این‌هاست، تا آنجا که برخی تبارشناسی فوکو را نوعاً برگرفته از پدیدارشناسی هگل می‌دانند (ر.ک: Sembou, 2015).

خود فوکو در سخنرانی انتسابش در کلوژ دوفرانس، با عرض ارادت به استادش ژان هیپولیت که از مهم‌ترین مراجع هگلیانیسم در قرن بیستم در فرانسه به‌شمار می‌رود، نسبت به سیطرهٔ تمام‌عیار هگل بر اندیشهٔ خود اعتراف کرده و می‌گوید: «رها شدن واقعی از سلطهٔ هگل نیازمند آن است که نخست تصوری دقیق از آنچه بابت این جداشدن باید پرداخت شود، داشته باشیم. نیازمند آن است که بدانیم هگل تا کجا احتمالاً بدون اطلاع خود ما به ما نزدیک شده است؛ نیازمند آن است که بدانیم در همه آن چیزهایی که اندیشیدن برضد هگل را برای ما میسر می‌سازد، هنوز هم چقدر عناصر

هگلی وجود دارد؛ و نیازمند سنجش این موضوع است که اقدام ما بر ضد او از چه‌لحاظ هنوز احتمالاً نیرنگی است که او به ما می‌زند؛ نیرنگی که در پایانش، خود او را همچنان بی‌حرکت و در جای دیگر منتظر خود می‌بینیم. آری، اگر بسیاری از ما بدهکار ژان هیپولیت هستیم، برای آن است که او راهی را که با آن می‌شود از هگل دور شد و از وی فاصله گرفت، پیش از ما و برای ما، به‌طور خستگی‌ناپذیری پیموده؛ راهی که آدمی دوباره می‌بیند که به شیوهٔ دیگری به هگل برگشته و درمی‌یابد که ناچار است بار دیگر از وی جدا شود» (فوکو، ۱۳۸۰: ۶۱).

هگل نیز همچون فوکو، تاریخ راچونان کلیتی می‌دید که همهٔ تعینات و ابژه‌های جزئی حاضر در حیات بشری، بخشی از آن کلیت به‌شمار می‌روند. از نظر هگل، وجود جزئیات و امور انضمامی بدون درنظرگرفتن جایگاه آن در کلیت تاریخ، اهمیت ندارد و هر امر جزئی و انضمامی، ایفاگر نقشی در فرایند کلی حرکت تاریخ است. این نظر هگل در باب تاریخ، مؤید ایدهٔ «مرگ سوژه» نیز هست که بنیاد هستی‌شناختی پست‌مدرنیسم به‌شمار می‌رود که فوکو و دیگر پست‌مدرن‌ها مانند دریدا، آن را تبیین فلسفی کردند. هگل در نقد بنیاد سوژه‌محور فلسفهٔ کانت و اندیشهٔ روشنگری، بر نقش مطلق تاریخ تأکید کرد و سوژه‌های انسانی را منقاد در موجبیت تاریخ پنداشت (ر.ک: پوپر، ۱۳۸۰). فوکو نیز همچون سلف خود هگل، بر نقش گفتمان‌های قدرت، تأکیدی فلسفی کرد.

البته در باب مرگ سوژه، فوکو عمیقاً متأثر از مارتین هایدگر نیز بود. هایدگر توأمان که با عقلانیت انتقادی مخالف بود، بنیادهای معرفتی و سوژه‌بنیاد روشنگری را آماج نقادی‌های خود قرار داد و مهم‌ترین موضوع پروژهٔ فلسفی وی، نقد سوژهٔ شناساگر کانتی بود که به‌زعم هایدگر، در ساختار فناوری مدرن تعین یافته بود (ر.ک: Wolin, 1990). در واقع هایدگر با نقد فناوری مدرن و تأکید بر ذات ویرانگر آن، بر آن بود تا بر نقش سوژه در مقام موتور محرک این فناوری طرح ایراد کند. اما وی در نقد سوژه با هگل نیز تشریک مساعی داشت و از این‌حیث می‌توان فوکو را مرکز ثقل این تشریک مساعی به‌شمار آورد.

خلاصه اینکه فوکو همچون هگل که بر کلیت تاریخ تأکید می‌کرد، بر نقش گفتمان‌ها که در مسیر تکوینی تاریخ شکل می‌گیرند نظر داشت؛ با این تفاوت که در بینش هگل، تاریخ مسیری تکاملی را سپری می‌کرد که عرصهٔ تجلی آن چیزی بود که

خود آن را «گایست» یا آگاهی می‌دانست، اما نزد فوکو ، گفتمان‌ها هیچ مسیر تکـاملی را طی نمی‌کنند و در مناسبات قدرت دچار تحول می‌شوند.

تقلیل نظریهٔ گفتمانی فوکو به یک روش تحلیلی صرف: یک نمونه

همچنان‌که در مقدمه اذعان شد، در برخی از پژوهش‌های ایرانـی، تحلیـل گفتمـانی فوکو با بی‌توجهی آشکار به مبانی فلسفی آن، صـرفاً بـه‌مثابـه روشـی تحلیلـی اسـتفاده می‌شود. همان‌طورکه توضیح داده شد، تحلیل گفتمانی فوکو برآمده از رویکـرد خـاص او به روابط میان ساختارهای قدرت و نظام‌هـای حقیقـت اسـت و از ایـن‌رو تقلیـل تحلیـل گفتمانی فوکو به یک روش صرف، هرچه باشـد، ربطـی بـه تحلیـل گفتمـانی مـدنظر او نخواهد داشت. در واقع تحلیل گفتمانی فوکو عیناً همـان نظریـهٔ خـاص او دربـاره سـیر تحول نظام‌های حقیقت در فرایند تاریخ مدرن (از عصر رنسـانس تـا دورهٔ روشـنگری) و رابطهٔ آنهـا بـا شـیوه‌هـای مختلـف اِعمـال قـدرت سـاختارهای سیاسـی حـاکم در ایـن فرایندتاریخی است. هدف فوکو از تحلیل گفتمـانی ایـن اسـت کـه نشـان دهـد چگونـه ساختارهای قدرت، نظام‌های حقیقت خاص خود را تولید و از آنهـا بـرای اِعمـال سـلطه استفاده می‌کنند. طبق تحلیل گفتمانی فوکو، هر نظام قدرتی، حقایق خاص -و از ایـن‌رو ارزش‌های خاص - خود را برمـی‌سـازد و بـا مشـروعیت و حقانیـت بخشـیدن بـه آنهـا، نیروهای مخالف خود را سرکوب می‌کند. در این تحلیـل گفتمـانی، اگـر سـرکوب مـورد بحث در برهه‌های پیشامدرن تاریخ، حالتی عریان و جسمانی داشت، در عصـر مـدرن بـا برآمدن علوم و فناوری‌های مدرن مانند روان‌پزشکی، این سرکوب تحت پوشش‌های نـرم و به‌اصطلاح انسانی‌تر و به‌صورت ذهنی صورت می‌گیرد. ازایـن‌رو هـدف نهـایی فوکـو از تحلیل گفتمان، همانا برملاکردن همین سـازوکارهای مـدرن و بـه‌ظـاهر انسـانی اِعمـال قدرت و سرکوب و از این‌رو مشروعیت‌زدایی از جهان مـدرن و نظـام حقیقـت آن اسـت؛ نظام حقیقتی که مبتنی بـر دو اصـل اساسـی اسـت: عقلانیـت و فردیـت یـا بـه‌عبـارتی سوبژکتیویته، که فوکو -همان‌طورکه تشریح شد- مرگ آن را اعلام می‌کند.

اکنون برای اینکه به‌طور ملموس نشان داده شود که چگونه در برخـی پـژوهش‌هـای ایرانی، به این مبانی فلسفی تحلیل گفتمانی فوکو توجـه نمـی‌شـود و آن بـه یـک روش تحلیلی صرف فروکاسته می‌شود، به یکی از نمونه‌های اخیر از آنها اشاره می‌کنیم[۱۳].

نمونه یاد شده پژوهشی است با عنوان «بررسی الگوی تحلیل گفتمان میشل فوکو و مباحث علم معانی در نامه‌های عاشقانه چهار منظومه غنایی» نوشته امیرپور و روضاتیان (۱۳۹۷). هدف این پژوهش این است که نشان دهد چگونه در نامه‌های عاشقانه چهارمنظومه غنایی فارسی -ویس و رامین، خسرو و شیرین، شیرین و خسرو، و لیلی و مجنون- برای انتقال بهتر معانی، از «روش‌های زبانی و ارتباطی و گفتمانی برای بلاغت کلام استفاده شده است» (امیرپور و روضاتیان، ۱۳۹۷: ۵۴). به‌گفتهٔ نویسندگان این پژوهش، «بررسی و تحلیل اشعار از دیدگاه تحلیل گفتمان، به فهم بهتر ادبیات می‌انجامد؛ زیرا با این روش، مخاطب آثار ادبی لایه‌های زیرین زبان ادبی را درک می‌کند و معنا و منظور واقعی نویسنده را در می‌یابد» (همان). نویسندگان مقاله در تعریف تحلیل گفتمان می‌نویسند: «تحلیل گفتمان، زبان در سطحی بالاتر از جمله و یا بند است و مطالعه گفتمان مطالعه جنبه‌های مختلف کاربرد زبان به‌شمار می‌آید» (همان: ۵۶). به‌گفته آنها، «رویکرد تحلیل گفتمان معتقد است عواملی مانند بافت تاریخی و روابط قدرت و سلطه و نهادهای اجتماعی و فرهنگی و جهان‌بینانه، متن یا صورت زبانی و معانی جدیدی را به وجود می‌آورند» (همان).

در ادامه نویسندگان، تحلیل گفتمان را به دو مکتب «انگلیسی- آمریکایی» و «فرانسوی» تقسیم می‌کنند و می‌نویسند: «مکتب فرانسوی این رویکرد [تحلیل گفتمان] که بر پایه آثار میشل فوکو به‌وجود آمده است... متون نوشتاری را دربافت نهادی و اجتماعی و سیاسی آنها بررسی می‌کند. بنابراین، دیدگاه فوکو بر اهمیت بسترهای تاریخی متفاوت و تأثیر مفهوم قدرت بر شکل‌گیری گفتمان نیز تأکید دارد» (همان: ۵۷).

بر این توضیحات نویسندگان، صرف‌نظر از کلی و مبهم‌بودن آنها، ایراد چندانی وارد نیست. اما نکته حائز اهمیت در راستای موضوع مقاله حاضر -اینکه در برخی پژوهش‌های ایرانی، نظریهٔ تحلیل گفتمانی فوکو بدون درنظر گرفتن مبانی فلسفی آن و صرفاً به‌مثابه یک روش تحلیلی صرف استفاده می‌شود- درست در ادامه همین توضیحات کلی نمایان می‌شود، آنجا که نویسندگان مقاله اذعان می‌کنند:

«رویکرد این پژوهش تنها بر پایهٔ نظریه‌های زبان‌شناسی و ارتباط کلامی فوکو است. رویکردگفتمان‌شناسی فوکو در زمینه ارتباط زبانی، به‌معنای تجلی زبان در گفتار و نوشتار است؛ اما به‌طور اساسی بر زبان در جایگاه حرکات و عمل تأکید می‌کند» (امیرپور و روضاتیان، ۱۳۹۷: ۵۷. تأکید با ایرانیک افزوده است).

از این توضیح آشکارا برمی‌آید که چگونه نویسندگان پژوهش مورد بحث، تحلیل گفتمانی فوکو را از بستر نظریهٔ اصلی او درباره نقش گفتمان‌های حقیقت در تثبیت قدرت خارج کرده و به یک روش صرف فروکاسته‌اند. پرسش این است: اگر هدف نویسندگان پژوهش یادشده صرفاً این است که نشان دهند «در نامه‌های عاشقانه چهار منظومه غنایی» مورد بررسی آنها، «برای انتقال بهتر و روشن‌تر معانی، از کدام روش‌های زبانی و ارتباطی و گفتمانی برای بلاغت کلام استفاده شده است»، آنگاه چه توجیهی دارد که بدین‌منظور از تحلیل گفتمانی فوکویی استفاده کنند که اساساً هدف دیگری را از تحلیل گفتمان دنبال می‌کند؟ در واقع در عمل چه نسبتی میان کارکرد تحلیل گفتمان در پژوهش آنها با کارکرد آن در نظریهٔ فوکو وجود دارد؟

واقعیت این است که نسبت چندان روشن و قابل‌توجیهی در میان نیست و توضیحات نویسندگان مبنی بر اینکه با استفاده از تحلیل گفتمانی فوکو، «مخاطب آثار ادبی، لایه‌های زیرین زبان ادبی را درک می‌کند و معنا و منظور واقعی نویسنده را در می‌یابد» و نیز توضیحات دیگری از این‌دست، کمکی به خوانندگان پژوهش آنها نمی‌کند تا دلیل استفاده آنها از تحلیل گفتمانی فوکو را درک کنند. نکته اینجاست که استفادهٔ نویسندگان یادشده از تحلیل گفتمان، صرفاً در سطح تحلیل معناشناختی و واکاوی دلالت‌های معنای زبان -یا به‌گفته خود آنها، «علم معانی» و «علم ارتباطات»- باقی می‌ماند. آنها می‌نویسند:

«مقایسهٔ مباحث نظریهٔ تحلیل گفتمان با مباحثی از علم معانی نشان می‌دهد که علمای علم بلاغت، سال‌ها پیش از طرح این نظریه ارتباطی در غرب، به زوایای یک گفتمان صحیح و تأثیرگذار آگاه بودند و آنرا در قالب مباحثی از علم معانی مطرح کرده‌اند. کاربرد صحیح علم معانی و بحث اقتضای حال در این چهار اثر ارزشمند [ویس

و رامین، خسرو و شیرین، شیرین و خسرو و لیلی و مجنون] -که کاملاً با نظریهٔ میشل فوکو سازگار است- سبب تأثیرگذاری این نامه‌ها شده و آنها را به متونی تبدیل کرده است که از همه مبانی علم ارتباطات برخوردارند و بر ذهن و احساس شنونده، بسیار تأثیر می‌گذارند» (امیرپور و روضاتیان، ۱۳۹۷: ۵۵).

صرف‌نظر از اینکه نویسندگان پژوهش یادشده برای اثبات این ادعای خود که «علم معانی» مدنظر «علمای علم بلاغت» با «نظریهٔ [تحلیل گفتمانی] فوکو سازگار است» برهانی اقامه نمی‌کنند، باید گفت که استفاده صرفاً معناشناختی آنها از تحلیل گفتمان، هرچه باشد، فی‌نفسه ارتباط وثیقی با تحلیل گفتمانی به‌ویژه فوکو -که گفتیم هدف آن تحلیل کارکردهای گفتمان در راستای تثبیت نظام‌های قدرت و توجیه اِعمال سلطه از سوی آنهاست- ندارد. طبق عناوین برخی از بخش‌های پژوهش یادشده، تحلیل گفتمان صرفاً در راستای «واکاوی جمله‌ها از نظر سبک نحوی» (بخش سوم) و «تحلیل جمله‌ها برپایه کنش گفتاری» (بخش پنجم) مورد استفاده قرار می‌گیرد. حتی اگر نگوییم که چنین استفاده‌هایی، ارتباط وثیقی با تحلیل گفتمانی فوکو ندارد، دست‌کم می‌توان گفت که وجه ممیزه آن نیستند. در واقع قید نام فوکو در عنوان پژوهش مورد بحث -«بررسی الگوی تحلیل گفتمان میشل فوکو و مباحث علم معانی در نامه های عاشقانه چهار منظومهٔ غنایی»- بی‌ربط است.

از آنجا که نویسندگان این پژوهش صرفاً به‌دنبال تحلیل «لایه‌های زیرین زبان ادبی» در نامه‌های عاشقانه مورد بررسی خود هستند، بدون تشبث به نام فوکو، آن هم در عنوان مقاله می‌توانستند از دیگر تحلیل‌های گفتمانی نوعاً فرمالیستی و ساختارگرایانه استفاده کنند که تمرکز آنها عمدتاً بر معناشناسی و دلالت‌شناسی است؛ از جمله همان‌طورکه خود آنها اشاره کرده‌اند، به نظریه «سبک‌شناسی گفتمانی» که به‌گفتهٔ آنها برپایه نظریه‌های فوکو، ژاک دریدا و میخائیل باختین پایه‌ریزی شده است (امیرپور و روضاتیان، ۱۳۹۷: ۵۵).

اما این انتقادها زمانی معنادارتر خواهد شد که در نظر داشته باشیم که در فهرست منابع پژوهشی که نام فوکو و تحلیل گفتمانی او در عنوان آن گنجانده شده است، هیچ نشانی از آثار فوکو وجود ندارد! در نتیجه در کل این مقاله درباره تحلیل گفتمانی فوکو،

شاهد هیچ بحث متقنی که مستند به ارجاعاتی مستقیم -یا حتی غیرمستقیم- از خود فوکو باشد، به چشم نمی‌خورد. معنادار اینکه در همان فهرست منابع، در یک اشتباه فوق‌العاده فاحش و گذشت‌ناپذیر، کتاب مشهور «میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک» نوشته هیوبرت دریفوس و پل رابینو (۱۳۷۸)، با نام فوکو به‌عنوان نویسنده قید شده است! در واقع صرف‌نظر از این خطای حیرت‌آور، کل شناخت نویسندگان پژوهش مورد بحث از تحلیل گفتمانی فوکو، صرفاً مبتنی بر برخی منابع درجه‌دوم است -منابعی که در کیفیت تشریح آرای فوکو در آنها هم تردید هست- و همین واقعیت، این سوءظن را به ذهن خواننده متبادر می‌کند که آیا آنها اساساً درک درستی از تحلیل گفتمانی فوکو و پیوند درونی و درهم‌تنیده آن با نظریه کلی‌اش درباره نسبت میان قدرت و گفتمان دارند؟

نتیجه‌گیری

نظریهٔ تحلیل گفتمانی فوکو، بدان صورت که شرح شد، مبتنی بر تلقی فلسفی-ایدئولوژیک خاص او از قدرت، سوژه و تاریخ است. فوکو مانند نیچه، خواست قدرت -اراده معطوف به قدرت- را شالودهٔ گفتمان‌های مختلف فکری، فلسفی، اخلاقی و علمی در درازنای تاریخ می‌دانست و معتقد بود که گفتمان‌ها تنها در چارچوب خواست قدرت معنا می‌یابند و موجودیتی فراتر از آن ندارند و کارکرد بنیادی آنها، مشروعیت‌بخشیدن به شکل‌های مختلف خواست قدرت در برهه‌های مختلف تاریخ است. پروژهٔ فکری فوکو به‌طورکلی در راستای کشف و فهم فنون نوین اِعمال قدرت در جامعهٔ مدرن است. از دید فوکو، در هر برهه‌ای از تاریخ تمدن، سازمان قدرت با تدوین نظامی از حقایق مختص به آن برهه -که از آن به گفتمان یاد می‌کند- و کاربرد شیوه‌ها و ابزار متفاوتی اِعمال می‌شود. به‌عبارتی فوکو مدعی است که در دوره‌های مختلف تاریخی، نظام‌های متفاوتی از حقایق تبیین می‌شوند و بسته به درک هر دورهٔ تاریخی از حقیقت، مصادیق شرارت نیز تعریف می‌شود و سپس نظام قدرت برای تحدید و انزوای هرآنچه متناظر و منطبق با این نظام حقایق نیست، ابزار، فنون و مجازات‌هایی متناسب با آن نظام حقایق را به‌کار می‌گیرد تا کیان خود را حفظ کند.

در این سازوکار قدرت و حقیقت، او همچنین به عاملیت انسان -یا به‌تعبیر خودش سوژه- معتقد نبود و آن را منقاد قدرت می‌دانست. در واقع به‌تأسی از اعلام مرگ انسان توسط نیچه، فوکو بر مرگ سوژه تأکید می‌کند. فراتر از این اذعان می‌کند که خود مفهوم سوژه، گفتمان خاصی از حقیقت است که برساختهٔ نظم خاص قدرت در عصر کلاسیک یا همان دورهٔ روشنگری در فرانسه است. به‌گفتهٔ فوکو، این تلقی خاص از سوژه به‌منزله انسانی عقلانی و خردورز، در خدمت این بود تا تعریف جدیدی از جنون در عصر کلاسیک نهادینه شود و براساس آن، برخورد تنبیهی جدیدی با کسانی که به‌دلیل نداشتن چنین سوژه‌ای، دیوانه نامیده می‌شدند، تدوین شد.

بنابراین بدیهی است که نمی‌توان درک فوکو از مفهوم گفتمان را بدون محتوای ایدئولوژیک آن درنظر گرفت و از آن صرفاً بهرهٔ روش‌شناسانه بُرد. فوکو، مفهوم گفتمان را در مناسباتش با نظام قدرت حاکم در برهه‌های مختلف تاریخی درنظر داشت. از دید او، نظام‌های قدرت در هر برههٔ تاریخ، که با گسست‌هایی در نظام حقیقت از هم جدا می‌شوند، از طریق تدوین نظام خاصی از حقیقت، به اِعمال قدرت خود بر سوژه‌هایی که هیچ اراده‌ای -هیچ سوژگی‌ای- از خود ندارند، مشروعیت می‌بخشند. در واقع نظام‌های حقیقت در هر برهه‌ای از تاریخ، در خدمت توجیه ارادهٔ معطوف به قدرت نظام‌های قدرت است و فراتر از این، هیچ مشروعیت استعلایی ندارند. با این بینش، فوکو تقریباً هیچ روشی به‌دست نمی‌دهد تا روشنگر این باشد که این نظام‌های قدرت، چگونه دگرگون و ساقط می‌شوند. در هیچ‌یک از آثار اصلی فوکو، نشانی از تبیین فرایند سقوط نظام‌های قدرت به‌چشم نمی‌خورد. این فقر تحلیلی فوکو، همچنان‌که گفتیم، ریشه در اعتقاد نداشتن اوبه نقش عاملیت انسان به‌مثابه سوژه‌ای مختار و دارای اراده دارد و این به نوبه خود از منطق تاریخ‌گرایانه هگلی او ناشی می‌شود. فوکو چون هیچ باوری به عاملیت انسان و سوژه‌های بشری نداشت، توجهی هم به این حقیقت نکرد که نظام‌های قدرت از سوی انسان‌ها برساخته و ساقط می‌شوند؛ همچنان‌که در استقرار نظام‌های حقیقت نیز باز سوژه‌ها دخیلند، نه ماشین مکانیکی ساختارهای قدرت. البته قطعاً نظام‌های قدرت در تعیین مسیر تحولات جامعه بسیار دخیلند، اما این برهان محکمی برای انکار نقش سوژه‌های انسانی نیست.

خلاصه اینکه فارغ از هر انتقادی که به تلقی فلسفی- ایدئولوژیک خاص فوکو از قدرت، سوژه، تاریخ و نسبت آنها با هم داشته باشیم، آنچه اهمیت دارد این است که نظریهٔ تحلیل گفتمانی او را نمی‌توان بدون درنظرگرفتن رابطهٔ آن با آن تلقی و صرفاً به‌مثابه یک روش تحلیلی صرف به‌کار برد. به‌کاربرندهٔ تحلیل گفتمانی فوکو، مانند خود او باید به عاملیت قدرت در تاریخ و نقش منفعل سوژه‌های انسانی در آن، باور راسخ داشته باشد و این نکتهٔ بنیادینی است که در بسیاری از پژوهش‌های ایران از اواسط دهه هفتاد تاکنون به‌چشم نمی‌خورد.

پی‌نوشت

۱. درباره انواع تحلیل گفتمان، ر.ک: یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹.

۲. Discourse: رایج‌ترین معادل فارسی این کلمه، یعنی واژهٔ «گفتمان»، برساختهٔ داریوش آشوری است (ر.ک: آشوری، ۱۳۸۴). آشوری، معادل‌های خطابه، سخنرانی، گفتار، کلام و سخن را نیز پیشنهاد داده است (ر.ک: آشوری، ۱۳۹۵: ذیل مدخل Discourse). بابک احمدی نیز از معادل «سخن» استفاده کرده است (ر.ک: برنز، ۱۳۸۱). باقر پرهام نیز در ترجمهٔ درس‌گفتارهای کلوژ دوفرانس فوکو، از معادل «گفتار» بهره برده است (ر.ک: فوکو، ۱۳۸۰).

۳. در ادبیات فوکو، منظور از روزگار کلاسیک (l'âge classique)، قرن هجدهم و عصر روشنگری است. در این‌باره، ر.ک: Garrard, 2006: 14.

۴. منظور از تبارشناسی (Archeology)، «همچنان که از نامش برمی‌آید، کوششی است برای توصیف یک محل خاص با یاری صورت خارجی محل‌های حول وحوش آن»(برنز، ۱۳۸۱: ۷۶). به‌عبارتی فوکو با اتخاذ روش تاریخی و تبارشناختی بر آن است تا مکانیسم‌های مادی و سیاسی محدود در حوزه قدرت را که بر شکل‌گیری و بسط نظام‌های حقیقت دخیل هستند، واکاوی کند و بدین‌وسیله از ارائهٔ تحلیل‌های انتزاعی و غیرانضمامی در رابطه با حقیقت اِعراض نماید.

۵. فوکو به‌صراحت اقرار کرده است که آدورنو و هورکهایمر «پیش از من کوشیده بودند همان چیزی را بگویند که من سال‌ها است تلاش کرده‌ام بگویم» (Garrard, 2006: 14).

۶. برای نمونه فوکو در کتاب «تاریخ جنسیت»، تصورات تاریخی موجود درباره پینل و توک را که دو تن از بزرگ‌ترین و تأثیرگذارترین پزشکان آغاز عصر مدرن بودند و نخستین

کسانی بودند که جنون را نوعی بیماری روانی اعلام کردند و این فراتر از جنبه‌های علمی، پیشرفت اخلاقی بزرگی محسوب می‌شد، «حامل جنبه‌های اسطوره‌ای» تلقی می‌کند (فوکو، ۱۳۸۱: ۲۳۹). فوکو می‌نویسد: «پینل و دیگر روان‌پزشکان قرن نوزدهم در میان دیوارهای این محبس‌ها، دیوانگان را ملاقات کردند و فراموش نکنیم که با آنکه افتخار آزادکردن آنان را نصیب خود کردند، آنها را در میان همین دیوارها باقی گذاشتند»(همان: ۵۰).

۷. فوکو مقالهٔ معروف خود «مؤلف چیست؟» (فوکو، ۱۳۷۷) را در سال ۱۹۶۹منتشر کرد، یعنی دوسال پس از انتشار مقالهٔ «مرگ مؤلف» رولان بارت. درباره آرای بارت درباره مرگ مؤلف، ر.ک: لبیبی، ۱۳۷۸.

۸. دریدا، مفهوم «حضور» و «غیاب» را برای تحلیل مفهوم «متافیزیک حضور» در رسالهٔ فایدروس افلاطون، در فصل نخست کتاب درباره گراماتولوژی به‌میان می‌کشد. طبق تحلیل دریدا، در سنت متافیزیک غربی، گفتار چون گوینده در آن حضوری زنده داشته است، همیشه نسبت به نوشتار که در آن نویسنده غائب است، برتری داشته است؛ زیرا فرض بر این بوده است که در فرایند گفتار، گوینده می‌تواند منظور خود را به‌درستی منتقل کند و مانع از سوءبرداشت شود؛ درحالی‌که نوشتار به‌خاطر حضور نداشتن نویسنده، از این امکان قاصر است و بنابراین در آماج سوءفهم‌های رفع‌ناشدنی قرار دارد. دریدا با نقد این نگرش مؤلف‌مدار، آن را ناشی از ماهیت حضوری متافیزیک در تاریخ فلسفه غرب می‌داند و تلاش می‌کند تا با روش دیکانستراکشن -که در فارسی به «ساختارشکنی»، «شالوده‌شکنی»، «بنیان‌فکنی»، «واسازی» و از این قبیل ترجمه شده- بنیاد این متافیزیک حضور را براندازد. ازاین‌رو میان پروژهٔ فلسفی دریدا، بارت و فوکو اشتراک وجود دارد. درباره آرای دریدا در این‌باره، ر.ک: دریدا، ۱۳۸۸: فصل اول و ضیمران، ۱۳۷۹: ۶۶-۹۳. درباره دیکانستراکشن نیز ر.ک: نوریس، ۱۳۸۰.

۹. منظور از «متن‌وارگی» (Textualism) این آموزه فرمالیستی- ساختارگرایانه است که تنها مرجع شناخت جهان یک متن، خودِ آن متن است. متن‌وارگی، مدخلیت دیگر عوامل از جمله فرامتن (یعنی زمینهٔ تاریخی، اجتماعی و سیاسی تولید یک متن) و مؤلف را در شناخت جهان یک اثر، انکار می‌کند. متن‌وارگی، همچنان‌که گفتیم، در واکنش به مؤلف‌محوری افراطی -که نوعاً آموزه‌ای رمانتیک و قرن نوزدهمی است- مطرح شد. به‌غیر از مؤلف‌محوری رمانتیک، مخاطب‌محوری نیز در مقابل متن‌وارگی قرار می‌گیرد.

منظور از مخاطب‌محوری، این آموزهٔ هرمنوتیکی است کـه در تفسـیر یـک مـتن، ذهـن مخاطب آن متن، مرجعیت دارد.

۱۰. Counter Enlightenment: عنوانی اسـت کـه آیزایـا بـرلین در توصـیف جریـان فلسـفی مخالف با فلسفهٔ روشنگری، که با رمانتیسیسم آلمانی به اوج رسید، به‌کار برده است(ر.ک: Berlin, 2013). خیل کثیری از فلاسفهٔ قرن بیستم از نحله‌های فکری مختلف را می‌توان تداوم همین جنبش ضدروشنگری در قرن بیستم بـه‌شـمار آورد. در ایـن مـورد خـاص، جریان‌های فکری مختلفی را می‌توان برشمرد که از قضا همگی به فلسـفهٔ قـاره‌ای تعلـق دارند. هرمنوتیسین‌های پیرو هگل، چون مارتین هایدگر و کارل اشمیت، محافظه‌کـارانی چون ارنست یونگر و لئو اشترواس، سنت‌گرایانی چون رنه گنون، مارکسیست‌هایی چـون تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر و نیز پست‌مدرن‌هایی چون دریدا و فوکو را مـی‌تـوان ذیل همین عنوان کلی ضدروشنگری قرار داد (ر.ک: Garrard, 2006; Wolin, 2004).

۱۱. درباره زمینه‌های فلسفی حمایت فوکو از انقلاب ایران، اینکه چه مبانی فلسفی در اندیشهٔ فوکو، او را به طرفداری از انقلاب ایران سوق داد، (ر.ک: Beukes, 2009a; 2009b).

۱۲. نیچه در «چنین گفت زرتشت» می‌نویسد: «هان! من به شما ابر انسان را می‌آمـوزانم. بـادا که ارادهٔ شما بگوید: ابر انسان معنای زمین باید! برادران شما را سوگند می‌دهـم کـه بـه زمین وفادار مانید و باور ندارید آنانی را که با شما از امیدهای ابرزمینی سخن می‌گوینـد. اینان زهر پالایند، چه خود دانند یا ندانند. اینان خوار شمارندگان زندگی‌اند و خـود زهـر نوشیده و روبه زوال که زمین از ایشان به ستوه است. بِهِل تا سرِخویش گیرند! روزگـاری کفران خدا بزرگ‌ترین کفران بود. اما خدا مُرد و در پی آن ایـن کفرگویـان نیـز بِمُردنـد. اکنون کفران زمین سهمگین‌ترین کفران است و اندرونه آن ناشناختنی را بیش از معنای زمین پاس داشتن» (نیچه، ۱۳۷۷: ۲۲-۲۳).

۱۳. نسبت میان فوکو و مارکسیسم، مسئله‌ای است که تشریح مستوفای آن نیازمنـد نگـارش پژوهشی مستقل است. در اینجا به‌اختصار باید گفت که پروژهٔ فکری فوکو که به‌طورکلی در نقد مدرنیته، روشنگری، فناوری و علـم اسـت، اساسـاً مـأخوذ از منـابع مارکسیسـتی است. پیشتر گفتیم که فوکو، تحـولات ناشـی از مدرنیتـه در حـوزه‌هـای مختلـف چـون پزشکی و حقوق را که مواجهات سـرکوب‌گرایانـه پیشـین در هـر دو سـاحت پزشـکی و حقوق را ازمیان برداشت، نـه ناشـی از انسـانی‌تـر شـدن تمـدن، بلکـه نتیجـهٔ تغییـر در شیوه‌های اِعمال قدرت می‌داند. منطبق با همین فرض، در کتاب «مراقبـت و تنبیـه»، وی

ازمیان‌رفتن سازوکار تنبیهی و کار اجباری در قرن نوزدهم را با نیاز «بازار آزاد» توضیح می‌دهد و می‌نویسد: «از آنجا که نظام صنعتی نیازمند بازار آزاد نیروی کار بود، سهم کار اجباری در سازوکارهای تنبیهی قرن نوزدهم کاهش یافت و بازداشت و توقیف با هدف اصلاح، جای آن را گرفت» (فوکو، ۱۳۷۸: ۳۶). یا در صفحات پایانی همین کتاب، یک گزاره آشکارا مارکسیستی را چنین به زبان می‌راند: «در چنین شرایطی، ریاکاری یا ساده‌لوحی است که تصور کنیم قانون به‌نام همه و برای همه نوشته شده است. اینکه سنجیده‌تر آن است که بپذیریم قانون به‌نفع عده‌ای نوشته شده است و بر دیگران اِعمال می‌شود» (همان: ۳۴۴). درباره نسبت فوکو با مارکس، بنگرید به اظهارات خود فوکو در: فوکو، ۱۳۹۷.

۱۴. تحلیل انتقادی این پژوهش‌ها از این زاویه، موضوع مقالهٔ حاضر نیست و به نگارش مقاله‌ای مجزا نیاز دارد و از این‌رو نویسندگان این مقاله از ذکر عنوان نمونه‌های بیشتر -به‌جز نمونه تحت بررسی در این بخش انتهایی- خودداری می‌کنند. در اینجا پژوهش امیرپور و روضاتیان صرفاً به‌منزله یک نمونهٔ موردی بررسی می‌شود تا مسئله مطرح‌شده در مقدمهٔ این مقاله، برای خواننده ملموس گردد. باید اذعان نمود که صرف‌نظر از این نمونه و دیگر نمونه‌ها که با نادیده‌گرفتن مبانی ایدئولوژیک تحلیل گفتمانی فوکو، آن را به یک روش صرف فرومی‌کاهند، برخی پژوهش‌ها هم هستند که از تحلیل گفتمانی فوکو به‌درستی با درنظرگرفتن مبانی آن -آن‌طورکه در این مقاله بررسی کردیم- استفاده کرده‌اند. از آن نمونه است مقالهٔ «بررسی سه قطره خون هدایت برمبنای نظریهٔ قدرت میشل فوکو» اثر خائفی (۱۳۹۱). در این مقاله، نویسنده با شرح موجز آرای فوکو درباره کارکرد روان‌پزشکی در سامان نظم مدرن برای منزوی‌کردن کسانی که برمبنای گفتمان عقل مدرن «دیوانه» خطاب می‌شوند، سرنوشت راوی داستان *سه قطره خون* هدایت را که او هم تحت سیطره گفتمان عقل در تیمارستان بستری شده است، بر اساس نظریه فوکو تحلیل می‌کند.

منابع

آشوری، داریوش (۱۳۸۴) «نظریه غرب‌زدگی و بحران تفکر در ایران»، در: ما و مدرنیت، چاپ سوم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.

---------- (۱۳۹۵) فرهنگ علوم انسانی، ویراست دوم، چاپ هفتم، تهران، مرکز.

احمدی، بابک (۱۳۷۰) ساختار و تأویل متن، تهران، مرکز.

امیرپور، فرزانه و سیده‌مریم روضاتیان (۱۳۹۷) «بررسی الگوی تحلیل گفتمان میشل فوکو و مباحث علم معانی در نامه‌های عاشقانه چهار منظومه غنایی»، فصلنامه متن‌شناسی ادب فارسی، دوره جدید، سال دهم، شماره ۲ (پیاپی ۳۸)، صص ۵۳-۷۹.

برنز، اریک (۱۳۸۱) میشل فوکو، ترجمه بابک احمدی، تهران، ماهی.

پوپر، کارل (۱۳۸۰) جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ سوم، تهران، خوارزمی.

خائفی، عباس (۱۳۹۱) «بررسی سه قطره خون هدایت بر مبنای نظریهٔ قدرت میشل فوکو»، بوستان ادب دانشگاه شیراز، سال چهارم، شماره ۱، صص ۵۹-۷۲.

دریفوس، هیوبرت و پل رابینو (۱۳۷۸) میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشرنی.

دریدا، ژاک (۱۳۸۸) درباره گراماتولوژی، ترجمه مهدی پارسا، تهران، رخداد نو.

سلدون، رامان (۱۳۷۲) راهنمای نظری ادبی معاصر، ترجمه عباس مخبر، تهران، طرح نو.

سلیمان‌نژاد، فرهاد (۱۳۹۵) «زایش دوباره حماسه از فلسفه نیچه»، پژوهش‌های فلسفی، سال دهم، شماره ۱۹، صص ۱۷۳-۳۰۲.

ضیمران، محمد (۱۳۷۹) ژاک دریدا و متافیزیک حضور، تهران، هرمس.

فوکو، میشل (۱۳۷۷) مؤلف چیست؟ مقالاتی از فوکو و درباره فوکو، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، هرمس.

-------- (۱۳۷۸) مراقبت و تنبیه، تولد زندان، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشرنی.

-------- (۱۳۷۹) ایران روح یک جهان بی‌روح، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشرنی.

--------- (۱۳۸۰) نظم گفتار، ترجمه باقر پرهام، چاپ دوم، تهران، آگه.

--------- (۱۳۸۱) تاریخ جنون، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، هرمس.

--------- (۱۳۸۵) پیدایش کلینیک، دیرینه‌شناسی ادراک پزشکی، ترجمه یحیی امامی، تهران، نقش‌ونگار.

--------- (۱۳۹۷) ملاحظاتی درباره مارکس، گفت‌وگوهایی با دوتچو ترومباردی، ترجمه امیرهوشنگ افتخاری‌راد، تهران، چشمه.

لبیبی، محمدمهدی (۱۳۷۸) زندگی و مرگ مؤلف، نگرشی انتقادی به آرای رولان بارت، تهران، نقد افکار.

نوریس، کریستوفر (۱۳۸۰) شالوده‌شکنی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، شیرازه.

نیچه، فردریش (۱۳۷۷) چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگه.

---------- (۱۳۸۰) حکمت شادان، ترجمه جمال آل‌احمد و دیگران، تهران، جامی.

یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس (۱۳۸۹) نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشرنی.

Berlin, Isaiah (2013) "The Counter-Enlightenment", in, Against the Current, Essays in the History of Ideas, ed. by Henry Hardy, Princeton & Oxford, Princeton University Press, pp. 1-32.

Beukes, Johann (2009a) "Hamartia, Foucault and Iran 1978–1979" (1, Introduction and texts), Theological Studies, vol.65, n.1, pp.101-115.

---------- (2009b) "Hamartia, Foucault and Iran 1978-1979 (2, Scholarship and significance)", Theological Studiesvol. 65, n. 1, pp. 116-125.

Garrard, Graeme (2006) Counter-Enlightenments from The Eighteenth Century to The Present, New York & London, Routledge.

Postmodernism, Princeton (2004) Princeton University Press.

Sembou, Evangelia (2015) Hegel's Phenomenology and Foucault's Genealogy, London, Routledge.

Wolin, Richard (1990) The Politics of Being, The Political Thought of Martin Heidegger, New York, Columbia University Press.

---------- (2004)The Seduction of Unreason, The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism, Princeton, Princeton University Press.